

بسم الله الرحمن الرحيم

القطع واحكامه

جلسه ۴۰ خارج اصول استاد گنجی

شنبه ۲۱ آبان ۱۴۰۱

شروع بحث قطع

مرحوم آخوند: مباحث قطع داخل در مباحث اصول نیستند

از آنچه نتیجه‌اش در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد یا ینتهی الیه المجتهد (اصول عملیه) بعد الفحص و الیأس عن الدلیل. اما مباحث قطع داخل در هیچ یک از این دو عدل نیست. عدل دوم که ینتهی الیه المجتهد بعد الفحص و الیأس که پرواضح است. وقتی قطع به حکم دارد دیگر یأس معنا دارد، فحص معنا ندارد. «بعد الفحص و الیأس» وقتی است که شک ما باقیمانده است. با وجود علم، علم حجت است، ینتهی الیه المجتهد بعد الفحص و الیأس عن الدلیل، قطع اقوی دلیل است اصلاً. پرواضح است آن عدل دوم برای اصول عملیه است، برای فرض شک هست.

و اما داخل در عدل اول نیست. مسائل قطع در طریق استنباط احکام شرعیه واقع می‌شوند. استنباط یعنی چه؟ استنباط یعنی اینکه نتیجه مسئله اصولی واسطه در اثبات اون حکم شرعی باشد. آن حکم شرعی از بطن آن دربیاید، (استنباط)، از او متولد بشود. مثلاً مقدمه واجب واجب است شرعاً، این وجوب را از کجا استنباط کردیم؟ از ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذیالمقدمه. اگر ما در علم اصول نتیجه گرفتیم که بین وجوب ذیالمقدمه و وجوب مقدمه ملازمه است، از آن استخراج می‌کنیم وجوب مقدمه نماز را. استنباط استخراج است. از آن مستنبط منه، ما به این مستنبط می‌رسیم.

خب در قطع به حکم قطع به حکم پیدا کردید، دیگر از آن استنباط معنا ندارد. قطع به حکم وصول به حکم است، خودش وصل به حکم است، معنا ندارد از آن حکم دیگری استنباط بشود. این است که مسائل قطع نه داخلِ عدل دوم از تعریف علم اصول است و نه داخل در تعریف عدل اول که ما یقع فی طریق الاستنباط. قطع به حکم داریم، قطع به حکم در طریق استنباط نیست، زیرا خودش قطع است، وصول است.

اشکال بر مرحوم آخوند

این است که مرحوم آخوند فرموده مسائل قطع از علم اصول خارج‌اند. از هر دو عدلش خارج‌اند. اشکالی شده بر این فرمایش مرحوم آخوند و آن اشکال این است که اگر مقصود از استنباط در عدل اول (ما یقع فی طریق الاستنباط الاحکام الشرعیه)، اگر مراد از استنباط استخراج خود حکم شرعی باشد حق با شماست. ما از قطع به حکم استخراج نمی‌کنیم حکم را، وصول به حکم است و به حکم رسیدیم. ولیکن در همانجا این بحث مطرح است که مراد از استنباط خصوص استخراج حکم نیست، خصوص اثبات حکم نیست. بلکه مراد از استنباط، استخراج حکم و حالات حکم است. اعم از اینکه حکم را استخراج بکنیم، مانند وجوب مقدمه از ملازمه که مسئله اصولی است، استخراج می‌کنیم، یا حالت حکم را استخراج بکنیم. حالت حکم چه است، تنجز حکم یکی از حالات حکم است. حکم منجز است یا غیر منجز.

شما به توسط خبر واحد اگر حجت شد، به نظر مرحوم آخوند، به حکم نمی‌رسید، چون حجیت خبر واحد معنایش منجزیت خبر واحد است. مرحوم آخوند حجیت را منجزیت و معذرت معنا می‌کند. اگر خبر ثقه حجت شد (نتیجه مسئله اصولی)، از این خبر واحد حجت ما به خود حکم نمی‌رسیم. ما به تنجز حکم می‌رسیم. یعنی اگر روایتی گفت عصیر عنبی اذا غلی یحرم، خبر ثقه، ما به حرمت نمی‌رسیم، چون خبر ثقه که حجت است معنایش منجزیت است. می‌گوییم عصیر عنبی مما قام علیه الخبر (خبر ثقه)، وکل ما قام علیه الخبر الثقه فهو منجز، نه هو ثابت. ما به تنجز می‌رسیم. به آخوند اشکال کرده‌اند که شما استنباط را اعم می‌دانید.

مسئله اصولی مسئله‌ای است که در طریق احراز حکم یا حالت حکم قرار بگیرد. آن وقت قطع به حکم در طریق استنباط حکم قرار نمی‌گیرد، وصول حکم است، دیگر حکمین

می‌خواهیم از آن استنباط کنیم. ولیدر طریق تنجز حکم که قرار می‌گیرد. اگر شما به حرمت عصیر عنبی اذا غلی قطع پیدا کردید، اینطور می‌گویید. عصیر العنبیما قام علیه القطع، و کل ما قام علیه القطع فهو منجز، فحرمت عصیر العنبیمنجز.

شما از قطع خود حکم را استنباط نمی‌کنی، این درست است. ولی حالت حکم را که استنباط می‌کنی، تنجز را که اثبات می‌کنی. استنباطی هم که در تعریف آمده اعم است. استنباط یعنی احراز حکم یا حالت الحکم. پس ما که بحث می‌کنیم قطع حجت است یا نه، منجز است یا نه، این در طریق استنباط قرار می‌گیرد. شما می‌فرمایید احکام قطع در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد، نه، در طریق استنباط قرار می‌گیرد. منتها استنباط یعنی اثبات حالت الحکم لا اصل الحکم.

ناتمام بودن اشکال بر آخوند

این اشکال بر مرحوم آخوند شده است. ولكن این اشکال ناتمام است. اگر منجزیت از احکام قطع بود، از آن احکامی که جایبحث داشت، خب می‌گفتیم این در طریق استنباط قرار می‌گیرد، نتیجه این بحث. ولكن منجزیت قطع نتیجه بحث نیست اصلاً. اینکه قطع منجز است اصلاً مسئله ما نیست، مفروغ‌عنه است. آنیکه در این چند مسئله بحث می‌کنند هیچ کدام منجزیت قطع نیست.

پاسخ به سؤال: احکام قطع را که بحث می‌کنند، مسائلیرا که بحث می‌کنند، یک بحث این است که آیا حجیت ذاتیان است یا نه. بعد از فراغ از اینکه حجت است و منجز است، آیا منجزیت ذاتیان است یا نه. بحث می‌کنند که آیا امارات قائم مقام قطع می‌شود یا نمی‌شود. مسائل قطع یکیش این است که اگر کسی تجرّی کرد، خلاف قطعش عمل کرد آیا مستحق عقوبت هست یا نه. اصلاً از منجزیت قطع بحث نمی‌کنند.

درست است این حکم یقع فیطریق الاستنباط اما جزو مسائل علم اصول نیست. آخوند می‌گوید این احکام قطع، حجیت ذاتیان است یا نه، آیا تجریقبیح است یا نه، آیا امارات قائم مقام قطع می‌شوند یا نه، آیا علم اجمالیاذن در مخالفتش ممکن است یا نه. این احکامی که ما بحث می‌کنیم، مسائلی که ما بحث می‌کنیم اینهاست. اینها هم که در طریق استنباط قرار

نمی‌گیرد. این است که حق با مرحوم آخوند است که فرموده این مسائلی که در قطع بحث می‌کنیم، که عمده‌اش همین است که گفتم، فقط اینکه آن قطع قطاع حجت است؟ منجز است یا نه، آنجا فقط چند کلمه گفتند، گفتند آن هم واضح است. همان، بحث از حجیت فقط در قطع قطاع است.

این عقلانیت ندارد که بگوییم مسائل قطع، که یک جزء کوچکی در باره حجیت قطع است، آن هم قطع قطاع، بگوییم اینها اصولیه‌ستند، بلحاظ اینکه ما از قطع قطاع بحث می‌کنیم. این عرفیت ندارد. حالا اگر عمده‌اش داخل علم اصول می‌بود، می‌گفتیم غیر عمده‌اش استطراد است، جای تسلیم داشت. ولی وقتی عمده‌اش در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد. عمده نزدیک به کلهش، جلش در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد، این مسائل خارج از علم اصول است.

پاسخ به سؤال: نه آن هم مفروغ عنه است. اصلاً بحث نمی‌کنند. می‌گویند یک نفر، مرحوم خوانساری، گفته که منجز نیست، آنها منسوخ شده است حرفش. اصلاً بحث در علم اجمالی این است که آیا ترخیص در بعض اطراف ممکن است یا نه.

خب این قطع طریقی که عمده بحث ما است، مسائلش در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد. قطع موضوعیه هم حالش اوضح است. قطع موضوعیه قطعیه است که در موضوع حکم قرار گرفته است. آن هم معنا ندارد در طریق استنباط قرار بگیرد. موضوعیه یعنی جزء موضوع حکم است دیگر. جزء موضوع حکم در طریق استنباط آن حکم قرار نمی‌گیرد. آن دیگر اوضح است که قطع موضوعی، که جزء موضوع حکم است، جزء موضوع حکم در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد، بلکه حکم متوقف بر آن است. در قطع موضوعیه حکم متوقف بر قطع است، نه اینکه قطع محرز آن است. این فرمایش اول مرحوم آخوند که فرموده مباحث قطع خارج از علم اصول هستند، فرمایش متینی است.

پاسخ به سؤال: آن هم ربطیه طریقی استنباط ندارد. امارات در طریق استنباط قرار می‌گیرند نه خود قطع.

اشبه بودن مسائل قطع به مسائل علم کلام

اما کلمه دومیکه مرحوم آخوند فرموده، فرموده این شبهه است به مسائل علم کلام. قطع را که ما بحث می‌کنیم این شبهه است به مسائل علم کلام. مرحوم آشیخ اصفهانی فرموده اینکه می‌گوید شبهه است، نه جزء مسائل علم کلام است، نکته‌اش این است که هر مسئله عقلیه که علم کلام نمی‌شود. علم کلام از مسائل عقلیه بحث می‌کند، ولیهر مسئله عقلیه که علم کلام نمی‌شود. علم کلام بحث می‌کند از مسائل عقلیه که مرتبط به اعتقادات و مسائل دینی است، از هر مسئله عقلیه که بحث نمی‌کند که مثلاً بگوییم اجتماع نقضین محال است بحث علم کلام است. نه این بحث فلسفه است ربطیکلام ندارد. فرموده اینکه مرحوم آخوند فرموده شبهه به مسائل علم کلام است نه اینکه جزو علم کلام است، چون این مباحثیکه ما الان بحث می‌کنیم مسائل عقلیه است. مسائل عقلیه بمجرد اینکه مسئله عقلیه شدند داخل علم کلام نمی‌شوند باید مرتبط به اعتقادات هم باشد.

حالا جزء نیست را فهمیدیم، چون هر مسئله عقلیه مربوط به علم کلام نیست. اما وجه شباهتش به علم کلام چیست؟ وجه شباهتش این است که یکبار مسائل کلام حسن عقوبت و قبح عقوبت مولا و شارع است، بحث می‌کنند از حسن عقوبت که کجاها عقوبت حسن است و کجاها قبیح است. ما هم در قطع مثلاً بحث می‌کنیم از حسن عقوبت، آیا قاطع عقوبتش حسن است یا قبیح است. متجریعقوبتش حسن است یا قبیح است. علم اجمالی حسن است یا قبیح است. شباهت دارد به آن. نکته شباهتش این است که ما مستقیم از آن حسن و قبح بحث نمی‌کنیم ولیاز لبّش مثلاً...

ما بحث می‌کنیم آیا امارات قائم مقام علم میشود یا نه؟ در اطراف علم اجمالی ترخیص ممکن است یا نه؟ ولیلبش این است که اگر امارات داشتیم آیا حسن است عقوبت مولا یا نه. در علم اجمالی مثلاً اگر ترخیص داد در یک طرف و ما به مخالفت افتادیم، عقوبتش حسن است یا نه؟ نیست‌ها، شبیه است. کأن داریم از آن بحث می‌کنیم، واقعا از حسن و قبح عقوبت بحث نمی‌کنیم، ولینزدیک آن هستیم شبیه به آن هستیم. کأن داریم از عقوبت خداوند بحث می‌کنیم که آیا حسن است یا قبیح است. این هم فرمایش مرحوم آخوند در کلمه ثانیه.

کلمه ثالثه‌اش همین به درد ما می‌خورد که به چه مناسبت اینها را اینجا بحث می‌کنید؟ جزء علم اصول نیست، شبیه مسائل علم کلام است. خب شبیه مسائل علم کلام را چرا بحث می‌کنید؟ گفته وجهش این است که با آن مسائل علم اصول مناسبت دارد. یک ارتباطی مسائل علم اصول دارد. مسائل علم اصول از کجا شروع می‌شود؟ از بحث امارات، خبر ثقه حجت است یا نه، ظاهر است حجت است یا نه، ظن مطلق حجت است یا نه. اینها مسائل علم اصول است، بحث حجج. بحث قطع مناسبت دارد با بحث حجج. چه مناسبتی دارد؟ چون ما در بحث حجج که بحث می‌کنیم خبر ثقه حجت است یا نه در حقیقت می‌خواهیم بگوییم اثر قطع را دارد یا ندارد.

اینطور صحبت نمی‌کنیم. باز اینها لبش است. ما از حجیت بالعرض بحث می‌کنیم که شارع به اینها حجیت بخشیده یا نه. خب مناسب این است که اول حجیت بالذات را بحث بکنیم. اول آنچه حجیت بالذات است را بحث بکنیم، بعد بگوییم خب اگر حجیت بالذات منتفی‌شد، شما قطع نداشتی، آیا حجیت بالعرض داریم یا نداریم. این وجه مناسبت قطع است با مباحث حجج. مباحث حجج، خبر ثقه حجت است، ظاهر حجت است، یعنی مولا می‌تواند به آن احتجاج بکند، معنای حجیت این است دیگر، یعنی بتواند به آن احتجاج بکند. همانطور که به قطع می‌تواند احتجاج بکند. آیا همانطور که می‌تواند به آن احتجاج بکند، می‌تواند به این هم احتجاج بکند؟ این وجه مناسبتش است.

مرحوم آخوند فرموده که بحث قطع را که قبل از حجج آورده‌اند، یک مناسبتی بین بحث قطع و اباحات حجج است، یک ارتباط تنگاتنگی دارند. مباحث قطع را قبلاً آورده‌اند، تا آثار قطع را بفهمیم چیست، تا به ما بگویند همان آثاری که برای قطع، ذاتاً بود، برای اماره هم هست یا نیست. فرمایش مرحوم آخوند در این نکته هم تمام است. اینها بحث‌های مهمی هم ندارد ولیخب اول هر کتابی اول هر علمیک مطالبی گفته می‌شود که موجب بصیرت بشود.

ریشه ورود مباحث قطع به اصول از نظر استاد

این فرمایش مرحوم آخوند که مباحث قطع... این را تتبع بکنید، تو ذهن من این است که مباحث قطع به خاطر شبهات اخباریون آمده در علم اصول قرار گرفته. آنها آمدند قطع را گفتند

اگر از کتاب و سنت نباشد حجیت ندارد، آنها سبب شدند در قطع، کلام استرآبادی را شیخ انصاری مفصل بحث کرده است، و در رد اخباریون مرحوم شیخ انصاری بیشترین بیانات را دارد. این است که در اصول قدیمه بحث قطع مطرح نبوده. ولیاز زمان اخباریون و شبهاتیکه اخباریون ایجاد کردند سبب شد که اصولیون بیایند بحث بکنند قطع حجت ذاتیه است، قابل انفکاک نیست، شبهات آنها را بیایند جواب بدهند. دیگر آرام آرام اضافه شد: حالا اگر تجریکرد چه؟ اگر قطعش اجمالی شد چه؟ دیگه آنها پیش آمده است دیگر. اصل ریشه بحث قطع نه این است که آخوند می گوید مناسبتش با ... اینها ادله بعد الوقوع است. ادله قبل الوقوع اینکه مباحث قطع را در اصول آوردند نکته اش در رد شبهات اخباریین است و عمده اش این است که بحث را روی حجیت ذاتیه قطع متمرکز کرده اند تا جواب آنها را بدهند. والامر لیس بمهم.

پاسخ به سؤال: دیگه درگیری اخباریون با اصولیون باید در اصول حل بشود. از هر علمیباشد، چون با اصولیدرافتاند، اصولیباید جواب بدهد دیگر.

تقسیم ثنائی آخوند از رابطه مکلف و حکم در برابر تقسیم ثلاثی شیخ

و اما مرحوم آخوند بعد از این مسائل این مقصد را تقسیم کرده است. فرموده است و اما البالغ الذی وضع له القلم، (بالغیکه بر او تکلیف وضع شده است) اما عالم (تقسیم ثنائیکرده است) بحکم الفعلی الامر من الواقعیاو الظاهری، (یا عالم است به حکم فعلیواقعییا ظاهری اش)، و اما جاهل.

از دو حال خارج نیست، هر مکلفیوقتینگاه بکند و مواجهه پیدا کند با حکم شرعی اش یا عالم به حکم است، می داند حکمش چیست، حالا یا واقعییا ظاهری، می داند دیگر. نماز صبح دو رکعت است واجب است علم دارد به حکم واقعی، به خاطر ضرورت، بداهت. اینکه نماز جمعه واجب است مثلاً استصحاب وجوب نماز جمعه کرده است. عالم به وجوب نماز جمعه ظاهراً. و یا اینکه نه حکم واقعی اش را می داند و نه حکم ظاهری. برخیاوقات همینطور است. نه حکم واقعیرا می دانیم و نه حکم ظاهریرا.

مرحوم آخوند فرموده اگر نه حکم واقعیرا می دانینه حکم ظاهریرا مرجع این است که به حکم عقل مراجعه کنی. از شرع کوتاه شد دستمان، ببینیم عقل چه می گوید. عقل یختملف باختلاف

الموارد. ممکن است یکجا ظن را عقل عذر بداند. مانند ظن علیالحکومه. ظن انسدادی علیالحکومه عند العقل عذر است. یکجا هم ممکن است عقل بگوید براءت، براءت عقلی، قبح عقاب بلا بیان. یک جا هم ممکن است بگوید احتیاط. حکم عقل مختلف است. اگر شما ظن علیالحکومه را تمام نکنید، در موارد ظن عقل می گوید عذر است. در موارد شک گیر می کنید. در موارد شک مختلف است، گاه عقل برائتیست اگر علم اجمالی نباشد، اهتمام شارع احراز نشده باشد، شبهه قبل الفحص نباشد، براءت.

اما اگر علم اجمالیست، یا شبهه قبل الفحص است، یا مورد مورد دماء و فروج است، از موارد اهتمام شارع است مثلاً، عقل حکم به وجوب احتیاط می کند. یا حکم شرعی را می دانید (واقعیا ظاهری) و یا حکم شرعی را کلاً نمی دانید. نمی دانید باید سراغ عقل بروید، از دو حال خارج نیست.

پاسخ به سؤال: حالا حکم ظاهری به معنای خودش دیگر. حالا این را می گوئیم.

اینطور فرموده است مرحوم آخوند در مقابل مرحوم شیخ. اگر یادتان باشد مرحوم شیخ در اول رسائل تقسیمش ثلاثیاست. آنجا گفته است المكلف الملتفت اما قاطع بالحکم الشرعی و ظانٌ او شاکٌ. سه حالت درست کرده است. قاطع می شود بحث اول رسائل، ظان می شود حجج، شاک می شود بحث اصول عملیه.

مرحوم شیخ انصاری تقسیمش ثلاثیاست. مرحوم آخوند تقسیمش ثنائیاست. وجه اینکه مرحوم آخوند از تقسیم ثلاثی شیخ عدول کرده است چه است؟ مرحوم آخوند یک تعلیقه ایدارد اینجاها. تعلیقه را خوب است مراجعه کنید. تعلیقه بر رسائل. غیر از اینکه کفایه جلد دو ناظر به کلمات شیخ است. خیلی نظر دارد به کلمات شیخ، به کلام شیخ هم تعلیقه زده است. هر دو تا را ملاحظه بفرمایید. ما هم گاهی از تعلیقه نقل کردیم و کثیرا ما از خود مرحوم آخوند در کفایه جلد دوم. مرحوم آخوند هم در کفایه و هم در تعلیقه وجه ثنائی بودن را بیان کرده است. چرا ما دو قسم کردیم و سه قسم نکردیم.

یک وجهش گفته است که کلام شیخ انصاری مبتلا به تداخل است. یا قاطع است یا ظان است یا شاک است. خب آقای شیخ انصاری برخی ظن ها هستند که حکم شک را دارند. فایده ندارد. ظن

دارید، غیر معتبر، حکم شک را دارد. چطور می‌گویید ظن را یک قسم جداگانه قرار دهیم. ظن دو قسم است بعضی از آنها داخل شک هستند. کما اینکه شک هم همینطور است، همه شک‌ها که وظیفه‌شان اصول عملیه نیست. شک دارد ولی حجت هم دارد. حجتی دارد که ظن آور نیست اصلاً.

فرموده که کلام شیخ انصاری مبتلا به تداخل است. ما برای اینکه تداخل لازم نیاید ثلاثاً نپذیرفتیم. تقسیم ثنائیما هیچ جا تداخل نمی‌کند. یا انسان حکم شرعی را می‌داند (حکم شرعی واقعاً ظاهری) یا حکم شرعی را نمی‌داند، ثالث ندارد. حکم شرعی را بدانیهمین مباحث قطع است، مباحث حجج است، مباحث اصول عملیه شرعیه است. هر سه اینها داخل در حکم شرعیه هستند یا اگر نمی‌دانیا حکام عقلیه پراکنده، یک قسمش در بحث ظن آمده است، ظن علیالحکومه، یک قسمش در بحث شک آمده است (قبیح عقاب بلایان)، یک قسمش در باب تعادل و ترجیح آمده است، که نصینداریم و نوبت برسد به حکم عقل آنجا هم گاهینوبت به حکم عقل می‌رسد.

تکه تکه است. این طور بحث نشده است در کفایه یا علم اصول بیایند دو بخش بکنند. دو بخش نیست. اما مسائل از این دو بخش خارج نیست. ولو اینکه یک بخشش که احکام عقلیه هستند آنها ضمنی بحث شدند. آخوند نمی‌خواهد بگوید دو بخش داریم: یکی مباحث شرعیه و یکی مباحث عقلیه تا بگوید کفایه که اینطور نیست. نه. حالت مکلف را بیان می‌کند. مکلف دو حالت بیشتر ندارد. یا عالم به حکم شرعی است یا جاهل است. عالم بود این مباحث برایش است، جاهل بود این مباحث. منتها این مباحث جاهل ضمیاست چون کم هستند. احکام عقلیه بسیار اندک هستند. یکیش مثلاً ظن علیالحکومه است.

ظن علیالحکومه اگر یادتان نرفته باشد این است که انسدادی‌ها دو قسم هستند. یک قسم می‌گویند اگر مقدمات انسداد درست شد، کشف می‌کنیم شارع ظن را حجت قرار داده است. ظن مطلق را. اگر ظن مطلق را حجت قرار داد ما علم به حکم ظاهری پیدا می‌کنیم. لذا مرحوم آخوند می‌گوید احکام عقلیه، قسم دوم، مانند ظن انسدادی علیالحکومه. آنها اینطور می‌گویند که

اگر مقدمات تمام شد، عقل حکم می کند به معذريت ظن. عقل حکم می کند، کشفیدر کار نیست. بنا بر حکومت ظن می شود قسم دوم، میشود احکام عقلیه.

معمولاً اوائل بحث ما این تذکر را می دهیم که ما مباحث کفایه را مطرح می کنیم، فرمایش شیخ، فرمایش خود مرحوم آخوند در تعلیقه رسائل و فرمایشات مثل آقای خوییدر مصباح الاصول. گهگاه فرمایشات مرحوم آسید محمد باقر صدر، مرحوم آقا ضیاء عراقی، مرحوم محقق اصفهانی، آنجاییکه نیاز باشد. سعی می کنیم که مکررات را حذف بکنیم، و یک حرف های پیرا از اینها گلچین بکنیم، آن مقدار پیرا که تشخیص می دهیم لازم است. این تذکر را تکرار می کنم، آنها یکه جدیدند حتماً و آنها یکه قدیم اند و اقدام نکرده اند از گروهک ها غفلت نشود. حتماً در یکبار گروهک ها شرکت بکنید. بگو مگو بکنید، بحث بدون بگو مگو به جای نمی رسد. هم تجربه خود بنده و هم تجربه دیگران که از آنها شنیده ایم آن هم همین بود. این وجدانی است، آدم بنشیند پیش خودش ببافد اشکال درست بکند، اولاً، ثانیاً، ثالثاً، ... بعدش با هم مباحثه هم رده خودش مباحث کند و اشکالاتش را تسجیل کند این اشتباه است. نه باید با یک گروه قوی تر یارینها را در میان بگذارد که بعد می بیند خیلی کج راهه رفته است. با اولین شبهه همه آنها یکه در ذهنش با فیده بود فرو می ریزد. به خودش مغرور نمی شود که انا کذا و کذا. حتماً به گروهک ها متصل بشوید، با آنها بگو و مگو بکنید. اگر هم خواستید ما با روزهای پنجشنبه هشت تا نه یک جلسه برای اصول گذاشتیم و نه تا ده برای فقه. مباحثه می کنیم. همین درس هم مباحثه است. درس را می گوئیم بعد شما دنبال بکنید بیایید با هم مباحثه و بگو مگو بکنیم ببینیم که چه باید کرد و چه باید گفت.

جلسه ۴۱ خارج اصول استاد گنجی

یکشنبه ۲۲ آبان ۱۴۰۱

ادامه بحث قطع

دخول حجیت قطع در مباحث علم اصول

بحث در اینکه مسائل قطع جزو علم اصول است یا بالمناسبه قبل از ادله، قبل از بحث از امارات ذکر شده است. ظاهر کلام شیخ این است که مباحث قطع جزو علم اصول است. که مرحوم آخوند ادعا کرد اینها خارج از علم اصول اند. بیان مرحوم آخوند را عرض کردیم. و گفتیم چیزیکه می تواند جزو علم اصول باشد مسئله حجیت قطع است. همانطور که حجیت امارات جزو علم اصول است، حجیت قطع هم جزو علم اصول باشد. همانطور که حجیت امارات در طریق استنباط قرار می گیرند، حجیت قطع هم در طریق استنباط قرار می گیرد.

ظاهراً شیخ انصاری به همین جهت نظر دارد که رفته از حجیت قطع صحبت کرده است در اول رسائل. ما عرض کردیم که حجیت قطع مثل حجیت امارات مسئله اصولیه است. درست است. ولی حجیت قطع مباحث عنها نیست، مفروغ عنهاست. در این مسائل از یک جهات دیگر بحث می کنند، حجیت ذاتیه است یا مثلاً اقتضائیه است. بحث می کنند از قیام امارات مقام قطع مثلاً، بحث می کنند از اینکه در اطراف علم اجمالی ترخیص ممکن است یا ممکن نیست و هكذا. گفتیم از حجیت صحبت نیست.

شیخ انصاری اولین کسی مباحث قطع را وارد اصول کرده است

ولکن ممکن است از شیخ انصاری دفاع بکنیم. مرحوم شیخ انصاری ظاهراً اولین کسی است که مباحث قطع را در علم اصول درج کرده است. قدیمی ها مباحث قطع نداشتند. نگاه کنید اصول قدما را خبری از مباحث قطع، عوارض قطع نیست. اولین کسی که مباحث قطع را مطرح و بحث کرده است، مرحوم شیخ انصاریست.

نکته اش هم این بوده است که مرحوم شیخ با اخباری ها درگیر بوده، در همین بحث قطع مطالب زیادیرا از امین استرآبادیو دیگران آورده است و به آنها نسبت داده است که قطع را حجت نمی دانند، اگر از غیر طرق شرعیه باشد. اصرار دارد شیخ انصاری که این حرف غلط است. قطع مطلقاً حجت است من ایسبب کان، لأیشخص کان.

عمود کلام شیخ انصاری در مباحث قطع رد اخباریین است. بحث می کند که آیا قطع اگر از غیر سبب شرعیه بود، از غیر طرق شرعیه بود آیا حجیت دارد یا حجیت ندارد. پس بحث از حجیت قطع است منتها فی الجمله. آن چیزیکه مفروغ عنه است اصل حجیت است. اما با شرایط

خاصی مبحث عنه است. قطع از غیر ادله شرعیه حجت است یا نه؟ قطعیکه در مقدماتش تقصیر شده است آیا حجت است یا نه؟ قطعیکه برای سوا سی حاصل می شود حجت است یا نه؟ حتمی ممکن است تجریرا هم داخل بکنیم. بگوییم که در تجریر بحث در این است که قطعیکه خلاف واقع است منجزیت دارد یا ندارد، آنجا هم از حجیت بحث می کنیم.

این است که فرمایش شیخ انصاری که این اباحت و مسائل قطع را جزو اصول قرار داده است له وجه. گرچه همه اش مسائل علم اصول نیست، ولی عمده اش و آنیکه مد نظر است آنها بحث از حجیت قطع است و بحث از حجیت از هر شیئی داخل در علم اصول است.

پاسخ به سؤال: اصلاً دیگر بحث حجج بیانش فرق می کند. بحث حجج داخل علم اصول است، از حجیت هر چیز بحث کنید داخل در علم اصول است، علم اصول دنبال به دست آوردن حجت در فقه است، یکیش هم این است.

این غایه ما ممکن ان یقال در تأیید فرمایش شیخ انصاری که مباحث قطع را جزو علم اصول قرار داده است. فرمایش مرحوم آخوند که فرموده اینها خارج از علم اصول اند، حجیت در نظرش مفروغ عنه بوده است (صحیح نیست). در آن کلام اخباریین هم ادعا می کند که آنها منکر صغریه هستند. می گویند اصلاً قطع از غیر ادله شرعیه حاصل نمی شود. نه. اقرب به ذهن فرمایش شیخ انصاری است. که اینها اصلاً عمود کلامش است، اصلاً اینکه اینها را در علم اصول آورده برآورد اخباریین است. اخباریین هم دست رویهمین حجیت گذاشتند و در این مناقشه کردند.

تقسیم بندی مباحث حجج از نظر آخوند

بعد از این بحث مرحوم آخوند اشاره می کند به تقسیم مسائل این باب حجج و تقسیم می کند مسائل را به دو قسم: می فرماید المکلف الذی یوضع علیه القلم اما عالم (اما قاطع) بحکمه الفعلی الا اعم من الظاهر و الواقعی فی حقه او مقلدیه، و اما غیر قاطع. تقسیم می کند مسائل علم اصول را به دو قسم. یک قسم آنها قطع به حکم می آورد، حال قطع به حکم واقعی مانند ملازمه بین وجوب ذیالمقدمه و وجوب مقدمه قطع می آورد به حکم واقعی. یا قطع به حکم ظاهریمانند امارات و اصول شرعیه که اینها موجب قطع می شوند به حکم ظاهری یا ظواهر موجب قطع می شوند به حکم ظاهری.

فرموده یک قسمش این است، قسم دومش هم که قطع نداریم مرجع حکم عقل است. حال حکم عقل ظن مطلق انسدادی، براءت عقلی، تخییر عقلی، احتیاط عقلیاست. اینها را هم گفته در جایبایست که شما به حکم شرعینرسید، نه به حکم ظاهریبرسید و نه به حکم واقعی. گفته است مسائل این بخش را که بخواهیم بحث بکنیم از این دو حال خارج نیست.

بعد هم اشاره کرده است تقسیم ثلاثیشیخ که گفته المكلف اذا التفت اليحكم الشرعياما قاطع او ظان او شاك، گفته این تقسیم درست نیست. می آید که چرا درست نیست. تقسیم شیخ انصاریتقسیم ثلاثیاست، ایشان تقسیمشان ثنائیاست.

تفاوت تقسیم بندی آخوند با شیخ

خب در این تقسیمیکه مرحوم آخوند کرده است، عناوینیرا که اتخاذ کرده و انتخاب کرده است، معلوم است به شیخ نظر دارد. اصلاً جلد دوم کفایه حقیقتش تعلیقه است بر رسائل، و بر شیخ انصارینظر دارد. حال گاهیاسمش را آورده (مانند اینجا) و گاهیهم نیاورده است. مرحوم آخوند عوض کرده عبارات شیخ را.

تفاوت اول: تغییر مقسم

شیخ گفت المكلف اذا التفت، آخوند گفته است البالغ الذیوضع علیه القلم، عبارت را عوض کرده با اینکه بنایمرحوم آخوند بر اختصار است ولیاینجا تطویل کرده است: البالغ الذیوضع علیه القلم. چرا این کار را کرده است؟ مقسم را تغییر داده است. شاید نکته اش این بوده است که دیده المكلف ظاهر در فعلیت است. هر عنوانیظهورش در فعلیت است، مكلف یعنیآنیکه بالفعل تکلیف دارد. در حالیکه بعضیاز مباحث علم اصول لاتکلیف است، براءت شرعیمی گوید تکلیف ندارید. تخییر آن هم می گوید تکلیف ندارى، می گوید آزادی. لذا مكلف را برداشته و گفته البالغ الذیوضع علیه القلم، یعنیبالغیکه وضع علیه القلم البته نه بالفعل که آن اشکال بر خودش وارد بشود، بالغیکه جایوضع قلم دارد. بالغیکه می شود تکلیفش کرد. البالغ الذیوضع علیه القلم، قلم طرف او آمده است، نه که همه جا نوشتند برایش. در ذهنش این است.

کلمه مکلف را نیاورده است زیرا ظهور عنوان در فعلیت است. آن را عوض کرده است. البالغ الذیوضع علیه القلم. آنیکه قلم به سمتش آمده است، بالغ عاقلیاست که قادر است مثلاً. شرایط عامه را دارد، ولیبالفعل لازم نیست مکلف باشد.

خب در ذهن مبارکش این بوده است و لکن انصاف این است که مرحوم شیخ هم که میگوید المکلف، درست است که ظهور عنوان در فعلیت است ولیما اینجا قرینه داریم. مکلف اذا التفت، مکلف یعنیآن کسیکه صلاحیت تکلیف دارد، نه مکلف بالفعل. چون شاک تکلیف بالفعل ندارد، و معلوم است. میگوید یا قاطع است، یا ظان است یا شاک. اصلاً قاطع هم چه بسا قطع به عدم تکلیف دارد. نه این مکلفیکه مرحوم شیخ انصاریفرموده همان عبارت است، با اینکه بنیاًخوند بر اختصار است تعویضش نابجا است.

تفاوت دوم: تغییر متعلق قطع

پس مقسم ما آنیاست که صلاحیت تکلیف دارد. اما تغییر دومیکه مرحوم آخوند داده است این است که متعلق قطع را تغییر داده است. ظاهر کلام شیخ انصاریاین است که متعلق حکم واقعیاست. المکلف اذا التفت الیحكمه الشرعی(التفات به حکم شرعییعنیحکم شرعیواقعی) اما قاطع، یعنییا قطع به آن حکم شرعیدارد، یا ظان به حکم شرعیاست، یا شاک. شاگش که پر واضح است یعنیشک به حکم واقعی، موضوع اصول علمیه است.

ظاهر کلام شیخ انصاریکه میگوید مکلف اذا التفت الیحكم الشرعییعنیحکم شرعیواقعی. هر چیزیه واقعش انصراف دارد. آخوند که میگوید اعم تصریح کرده است اعم من الواقع. اگر آخوند هم این اعم را نمیآورد، و میگفت البالغ الذیوضع علیه القلم اما قاطع بالحکم، می گفتیم یعنیقطع به حکم واقعی.

اول: تخصیص متعلق قطع از حکم فعلیو انشائیه حکم فعلی

یکیاین جهت را مرحوم آخوند عوض کرده است، یکیهم اینکه متعلق قطع را (این را جلوتر باید می گفتیم) گفته اما قاطع بالحکم الفعلی. کلام شیخ انصاریباز از این جهت اعم است. مکلف اذا التفت الیحكمه الواقعی، حکم واقعیاعم است از فعلیو انشائی. از یک جهت کلام مرحوم شیخ

اعم است: واقعیو انشائیو کلام آخوند اخص است: حکم فعلی. از یک جهت هم باز برعکس است حکم فعلی را گفته اعم از ظاهریو واقعی، شیخ می گوید خصوص واقعی.

دو نکته را مرحوم آخوند مد نظر قرار داده است. اما نکته اولی: چرا تخصیص دادیم حکم را به فعلی؟ گفتیم البالغ الذیوضع علیه القلم اما قاطع بالحکم الفعلی، این وجه تخصیصش چه است؟ فرموده وجه تخصیصش این است که این احکامی را که ما می گوئیم، معذرت و منجزیت، اینها برای احکام فعلیه هستند. قطع به حکم فعلی منجز است، اما قطع به حکم انشاییکه منجز نیست. چند جایکفایه مرحوم آخوند این ادعا را تکرار کرده است.

دو مثال آخوند برای حکم انشائی

ما اگر یقین پیدا کردیم به احکام انشائی، می گوید هیچ خاصیتین ندارد. اصلاً حکم انشائی حقیقتاً حکم نیست. دو تا مثال زده است برای احکام انشائی؛ یکی آن احکامی که در زمان ظهور حضرت فعلی می شوند، گفته آنها جعل شده اند و در مرحله انشا هستند. آنها به فعلیت نرسیده اند.

مثل قضایه حق، نه به عدالت، که حق به حقدار برسد، الان فعلی نیست. آنچه الان فعلیت دارد قضایطبق قانون است، طبق بینه است، طبق یمین است، ممکن هم هست ناحق باشد. مرحوم آخوند فرموده یک عده احکام انشائی داریم، که ودیعه گذاشته شده است نزد حضرت حجت (عج) که آنها در زمان حضرت حجت (عج) ابلاغ می شود و آن وقت فعلیت پیدا می کند. این است که در برخیر روایات است که مردم می گویند امام ما دین جدیدی آورده است. در روایات است که می گویند دین جدید آورده است. جدید بودن به همین لحاظ است. احکام انشائی که ابلاغ نشده است. شما اگر یقین هم پیدا کنید به آن احکام، احکام یقین را ندارد، منجزیت ندارد یقین شما. این یک مثال.

مثال دوم هم یک احکام انشائی است که به چه مصلحتی، نمی دانیم، شارع مقدس آنها را جعل کرده است، ولی ابلاغ نکرده و به فعلیت نرسانده است. سکت الله عن اشیاء لم یسکت عنها نسیاناً. غفلتیدر کار نیست، رأفت است. ایشان ادعا می کنند یک احکامی داریم انشائی که آنها به فعلیت نرسیده و هیچ وقت به فعلیت نمی رسد. شما اگر از یک راهی، از هر راهی، علم پیدا

کردید به آن احکام، این علم اثر ندارد. مرحوم آخوند فرموده که ما که مقید کردیم قطع را به حکم فعلیه خاطر این است که این احکامیکه ما اینجا می‌آوریم آنها برای قطع به حکم فعلیهستند. منجزیت برای قطع به حکم فعلی است.

اشکال استاد به این تخصیص

این وجه تخصیص متعلق قطع به حکم فعلی. این فرمایش مرحوم آخوند تمام است یا نه، در ذهن ما این است که این فرمایش تمام نیست. مرحوم آخوند که فرموده آثار مال قطع به حکم فعلی است، قطع به حکم انشائی این آثار را ندارد. می‌گوییم راست است، درست است. منتها یک بحثی است در باب جمع بین حکم ظاهری و واقعی، بین شیخ و مرحوم آخوند.

در آنجا مرحوم شیخ ادعا می‌کند علم می‌خورد به علم انشائی، وقتی علم خورد به علم انشائی به مجردیکه به حکم انشائی متعلق گرفت، حکم انشائی فعلی می‌شود. علم به حکم انشائی موجب فعلیت آن می‌شود. مرحوم آخوند هم ناخودآگاه آن را پذیرفته است، فی الجمله. فرموده می‌شود که یک حکم فعلی باشد ولی فعلیتام نباشد. علم که به آن تعلق گرفت می‌شود تام و می‌شود منجز. شیخ می‌گوید انشائی است، آخوند می‌گوید فعلی من جمیع الجهات الا جهت العلم است. حرف شیخ را نمی‌پذیرد، و به او اشکال می‌کند که علم به حکم انشائی اثر ندارد. ما باید آن معلوم را فعلیتام بکنیم، الا من قبل العلم. با تعلق علم می‌شود فعلیتام و منجز.

آنجا خواهیم گفت شیخ هم همین را می‌گوید. حالا مهم نیست. اگر بنا باشد علم به حکم انشائی را از انشائیت خارج بکند، شیخ انصاری می‌گوید آن را فعلی کند، آخوند می‌گوید آن را فعلیتام کند. فرقی این است. لزومین دارد که ما متعلق علم را مقید به فعلی بکنیم. مکلف یا عالم است به حکم انشائی، تا عالم به حکم انشائی شود، این علمش منجز است. از باب اینکه آن انشاء مبدل به فعلی می‌شود.

بله در آن دو صورتیکه مرحوم آخوند می‌گوید آنجا ما اثر علم را نداریم. در موارد متعارف معمول علم به حکم انشائی هم تعلق بگیرد مشکلی ندارد، آن را از انشائیت به فعلیت منتقلش می‌کند و آثار قطع بار می‌شود. آنجا مشکلی نداریم. مشکل در آن دو موردی است که مرحوم آخوند می‌گوید. مرحوم آخوند می‌گوید یا ما باید بگوییم عالم است به حکم فعلی، چرا؟ چون

اگر علم پیدا کرد به حکم انشائیکه با علم، فعلینمی‌شود، (آن دو مورد اینطور هستند)، آثار بار نمی‌شود. ما باید بگوییم علم تعلق می‌گیرد به حکم فعلی، حالا فعلی قبل از علم یا فعلی بالعلم. عیب ندارد. اما علم تعلق بگیرد به حکم انشائیکه با علم هم از انشائیت خارج نمی‌شود، آن این احکامیکه ما بحث می‌کنیم را ندارد.

مشکل مرحوم آخوند در آن دو مورد است که علم به حکم می‌خورد ولی حکم را از انشائیت خارج نمی‌کند. آخوند می‌گوید این احکام بار نمی‌شود پس باید بگوییم «اما قاطع بالحکم الفعلی».

جواب آنیاست که از کلمات مرحوم نائینیاستفاده می‌شود و آن جواب این است که ما می‌گوییم المکلف اما عالم مطلقاً، عالم به حکم فعلی و انشائی، فرق نمی‌کند. در تقسیممان فعلی را نمی‌آوریم، می‌گوییم عالم. منتها وقتی بحث می‌کنیم، در وقت بحث می‌گوییم عالم به حکم دو نوع است؛ عالم به حکم فعلی این اثر را دارد، عالم به حکم انشائی این اثر را ندارد. این منطقی‌تر است. ما باید بازتر صحبت کنیم، مفصل‌تر، باید بازش کنیم مسئله را.

ما اینجا می‌گوییم مکلف یا عالم است، بعد عالم به حکم را موضوع مسئله قرار می‌دهیم. می‌گوییم عالم به حکم موضوع مسئله ما است. این دو قسم است: تارة عالم به حکم فعلی است ولو به خود علم، این اثر علم تنجز است. تنجز بار می‌شود و علم حجت است. و اگر که عالم به حکم انشائی بود، آنجا می‌گوییم اثر بار نمی‌شود. این بهتر است.

خبر واحد را که شما بحث می‌کنید همینطور می‌گویید. خبر واحد موضوع بحث شما است. بعد می‌آید می‌گویید اگر راویش ثقه بود حجت است، اگر ثقه نبود حجت نیست. موضوع بحث ما علم به حکم است، آنجا بحث می‌کنیم علم به حکم تارة علم به حکم فعلی است قطع حجت است، منجز است، و آخری علم به حکم غیر فعلی (انشائی) تعلق گرفته منجز نیست. این منطقی‌تر است.

ما در مسئله باید از شقوق آن مسئله بحث بکنیم، نه اینکه از اول موضوع مسئله را ضیق بکنیم به همان طرفیکه منجزیت بر آن بار می‌شود. این عرفیت ندارد. ما موضوع مسئله را باید عام قرار دهیم و پیرامونش بحث کنیم که آیا آن اثر بر این دو قسم است یا برای یک قسم است.

نه اینکه از اول بیاییم موضوع را علم به حکم فعلی قرار دهیم، و این منجز است. حالا باقی می ماند که علم به حکم غیر فعلی چه می شود؟ بحث ناقص است.

طبیعیست همین است که مرحوم شیخ بحث کرده است. علم به حکم اعم از اینکه آن حکم فعلی باشد یا انشائی باشد. در این توسعه حق با مرحوم شیخ است. تضییقش به لحاظ اینکه احکام مسائل برای یک قسم است، پس ما مقیدش کنیم، نه درست نیست.

پاسخ به سؤال: نه آنها اثر ندارد.

دوم: تعمیم متعلق قطع از حکم واقعی به حکم واقعی ظاهری

و اما تعمیم و تخصیص دوم مرحوم آخوند فرمود علم به حکم فعلی اعم از واقعی ظاهری. ظاهر شیخ انصاری علم به حکم واقعی است. مکلف اذا التفت به حکم واقعیات پیدا می کند. مرحوم آخوند می فرماید که باید تعمیم بدهیم. همان نکته را اینجا تکرار میکند، (برعکسش)، می گوید چون احکام قطع منحصر به واقعی نیست. منجزیت قطع هست، قطع تعلق بگیرد به حکم واقعی ظاهری. چون آن احکام عموم دارند، ما بایستی اینجا را هم عام قرار دهیم. همان نکته ای که در قید فعلی آورده، همان نکته را اینجا برایتعمیم آورده است. چرا باید بگوییم اعم از ظاهری واقعی؟ می گوید چون آثار عام هستند.

اشکال استاد به این تعمیم

این فرمایش مرحوم آخوند هم ناتمام است، به نفس همان بیان. ما می گوییم مکلف یا قطع دارد به حکم واقعی ظان است یا شک است. ما واقع را مد نظر قرار می دهیم. یک نکته خوب این که واقع را مد نظر قرار می دهیم. چون حکم ظاهری محل کلام است. آخوند اصلاً از کسانی است که منکر حکم ظاهری است. اینجا غفلت کرده است که می گوید عالم به حکم ظاهری. در امارات مرحوم آخوند احکام ظاهریه را قبول ندارد. در اصول عملیه نیز خیلی جاهایش را قبول ندارد. جعل حجیت است. حکم ظاهری را، احکام ظاهری را قبول ندارد.

التفت به حجیت نه، التفت به احکام شریعت. یک خوبیش این است که همه مبانی را می‌گیرد. و اینکه مرحوم آخوند فرموده چون آثار برای اعم است، پس ما باید اعم قرار دهیم. می‌گوییم نه، ما همان قطع به حکم واقعیرا بحث می‌کنیم، چون شاه‌فردش آن است. شاه‌فردش قطع به حکم واقعی است. بعد اگر ثابت شد قطع به حکم واقعی منجزیت دارد، ملحقش می‌کنیم؛ می‌گوییم ولو خصوصیت بر اعم واقعی است، اگر شما قطع به حکم ظاهری هم پیدا کردید فکذلک.

مرحوم شیخ یک امر متعارف را بیان کرده است. پیچ ندارد. مکلف اذا التفت به حکم شرعی‌اش، از این سه حال خارج نیست: یا به حکم شرعی‌یقین دارد یا ظن دارد یا شک دارد. کان می‌خواهد بگوید کتاب ما هم سه قسم است، مباحث قطع، مباحث ظن، مباحث شک. یک چیز طبیعی را گفته است که تطبیق هم می‌کند بر کتابش. اما مرحوم آخوند یک چیز را درست کرده است که میدان نیست. انتزاع هست ولیمیدان نیست که یا عالم است به حکم فعلی اعم از واقعی و ظاهری یا عالم نیست. در خارج اینطور بحث نکردید که. شما کتاب را دو بخش نکردید که یکیدر علم به حکم ظاهری و واقعی یکی... . اصلاً آن بخش عقلی قسم دوم را آخوند مستقل بحث نکرده است. بحث انسداد را آورده است در بحث ظن. بحث برائت عقلی را برده در بحث برائت عقلی. احتیاط را برده در... اینها بحث مستقل ندارند که ضمیمه هستند.

فرمایش مرحوم شیخ فرمایش متعارف است. هر کسی برخورد بکند (نمی‌گوییم گیر ندارد) ابتدای کار متلفت بشود، از خواب غفلت بیدار شود، به حکمش التفات پیدا کند یا قطع پیدا می‌کند یا ظن پیدا می‌کند یا شک پیدا می‌کند. از این سه حال خارج نیست. مرحوم آخوند فرموده که ولذا (این ولذا معلوم نیست به کجا می‌خورد) ما تقسیم را ثنائی قرار دادیم نه ثلاثی.

ظاهر عبارتش این است که ما چون گفتیم متعلق قطع باید فعلی باشد و گفتیم که اعم از واقعی و ظاهری، چون که این کار را کردیم نتیجه شد تقسیم ما ثنائی. ولی شیخ انصاری که حکم را واقعی قرار داد فعلیت را هم نیاورد، آن نتیجه‌اش شد ثلاثی. نکته این که او ثلاثی شده است ما ثنائی شده است این تخصیص و تعمیم ما و برعکسش تخصیص و تعمیم شیخ انصاری است.

هر کس بگوید قطع به حکم، فعلاً نیاورد، و نگوید اعم از ظاهری و واقعی، باید سه تا بگوید. و هر کس بگوید علم به حکم فعلی اعم از ظاهری و واقعی دو تا بیشتر پیدا نمی‌کند. یا علم است به

حکم یا جهل است. شق سومین دارد. این عبارت را تأمل بکنید. این لذا مرحوم آخوند گیر است که به کجا می خورد به هر دو تا، به تخصیص و تعمیم یا به آن تعمیم فقط می خورد. بعضی گفته اند لذا به همین آخر می خورد. چون عمّنا فصارت التقسیم ثنائياً. ملاحظه فرمایید.

جلسه ۴۲ خارج اصول استاد گنجی

دوشنبه ۲۳ آبان ۱۴۰۱

تقسیم مباحث حجج

بحث امروز ما راجع به تقسیم است که متعارف است در اول هر کتابی، هر فصلی ذکر می کنند. مطلب مهم نیست ولی بحث طلبگی است و بحث تحقیق است و اهل فکر اینجا تلاش کرده اند. شیخ انصاری یک جور تقسیم کرده است، آخوند یک جور، مرحوم حاج شیخ اصفهانی یک جور. تقسیم برای بیان اجمالیه فهرست، یعنی یک فهرست مانند است که می خواهد بیان اجمالیه بکند، موجب بصیرت اجمالیه بشود که این کتاب، این علم پیرامون چه موضوعاتی بحث می کنند.

تقسیم ثنائی مرحوم آخوند

مرحوم آخوند تقسیم را که کرده است، بیان فهرستی که کرده تقسیم ثنائی است. گفته که بالغ عاقل یا قاطع است به حکم فعلی اعم از واقعی و ظاهری یا قاطع نیست. قاطع هست (مانند): مباحث قطع، مباحث امارات، امارات هم قطع به حکم ظاهری است، مباحث اصول شرعی که در آنها هم قطع به حکم ظاهری داریم، او لا. یا قطع نداریم (مانند): احکام عقلیه صرفه که اصلاً به حکم شارع منتهی نمی شود، مانند ظن انسدادی علی الحکومه، برائت عقلی، تخیر عقلیو احتیاط عقلی. این تقسیم مرحوم آخوند است. در کفایه این عبارت را آورده است که ما چرا تقسیم را ثنائی قرار دادیم نه ثلاثی، که شیخ انصاری ثلاثی قرار داده است. چرا ما ثنائی قرار دادیم، می گوید وجهش این است که ما گفتیم متعلق قطع حکم فعلی اعم از واقعی و ظاهری است. وقتی ما این را حکم فعلی قرار دادیم، اعم از واقعی و ظاهری دیگر سه قسم نداریم. سه قسم وقتی است که حکم را

واقعقرار دهیم؛ انسان یا قاطع به حکم واقعیست، یا ظان است یا شاک. آنجا سه قسم معنا دارد. ولیوقتیکه حکم را گفتیم فعلی، حکم فعلیاعم از واقعیو ظاهریدیگر همه موارد ظن داخل در شق اول می‌شود. سه قسم معنا ندارد. ولذا عدلنا از تثلیث به اثنیت، و به دوئیت منتهی شدیم. چون آن حکم واقعیست که سه حالت دارد: یا قاطع است یا ظان است و ... ولیوقتیکه گفتید حکم فعلیاعم از واقعیو ظاهریو حالت بیشتر ندارد: یا قطع داریا نداری.

پاسخ به سؤال: حکم فعلیاز اعم از ظاهریو واقعی. انشائیدیگر ندارد.

اشکال به تقسیم ثنائیآخوند

خب این فرمایش مرحوم آخوند. آنچه مرحوم آخوند فرمودند (می‌خواهیم به طور خلاصه اینها را امروز تمام بکنیم) دو تا اشکال دارد. یک اشکال بر مبنایخودش است که قبلاً اشاره کردیم. گفتیم شمایآخوند که می‌گویید امارات علم به حکم ظاهرینمی‌آورد. می‌گویید درمورد امارات حکم ظاهرینداریم. در اصول عملیه هم در بیشتر مواردش نداریم، حالا استصحاب را داشته باشیم، برائت و غیره را که نداریم. این است که مضافاً به اینکه آخوند نمی‌تواند همه شرعیات را داخل بکند در قطع به حکم فعلیاعم از ظاهریو واقعیچون خیلیاز آنها قطع به حکم به فعلینمی‌آورند.

مضافاً بر این اشکال، اشکال عمده این است که ما که تقسیم می‌کنیم برایاین است که فهرستی بیان کنیم از موضوعات و محمولات کتابمان، برایاشاره اجمالیبه کتاب و مسائل کتاب. اشکال عمده این است که آقایآخوند! مسائل کتاب که اینطور مطرح نشده است. نه به اینکه گفتید بحث قطع خارج از مباحث علم اصول است، نه به اینکه همه را آوردید داخل در «القاطع» کردید: القاطع بالحکم الفعلیالاعم من الواقعیو الظاهری.

شما که اینطور بحث نکردید. منهج کتاب، منهج علم به شیخ انصاریاقرب است، نمی‌گوییم آن درست است. سه مرحله در این قسمت اصول بحث شده است، در کتاب شما، در کتاب دیگران: یک مرحله قطع است، یک مرحله امارات است، و یک مرحله اصول عملیه. خاتمه هم که دیگر خاتمه است. عمده اشکال این است که اینطور تقسیم شما منطبق با میدان نیست. میدان اینطور بحث نشده است. شما یک جامعانتزاع کرده‌اید از مباحث ولیجامع به چه درد می‌خورد!

به قول مرحوم حاج شیخ اصفهانی‌اگر بنا به جامع باشد، ما یک جامع هم می‌توانیم بگیریم، بگوییم «وظیفه فعلیه اعم از شرعیو عقلی»، این که نشد. عمده اشکال بر مرحوم آخوند این است.

تقسیم ثلاثیشیخ انصاری

اما تقسیم ثلاثیبیینیم چطور است. در تقسیم ثلاثیشیخ انصاریتقسیم کرده است. تقسیم دوم از شیخ انصاریاست که فرموده المکلف اذا التفت بحکم شرعی اش یا قاطع است یا ظان است یا شک است. مرحوم آخوند در تعلیقه اشکال کرده است که لازمه این تقسیم تداخل است. شما می‌گویید مکلف یا قاطع است یا ظان است. خب برخیا ز ظن‌ها غیر معتبرند، ظن‌های غیر معتبر داخل در شک هستند، سومی‌اند. می‌گویید یا شک‌اند، برخیموارد شک اماره معتبر دارد، داخل در ظان‌اند. فرموده که بعضیا ز ظان‌ها داخل شک‌اند، برخیا ز شک‌ها داخل ظان‌اند، تداخل لازم می‌آید. شما باید یک موضوعی را بیان کنید که همان خودش را نشان بدهد. ظان یک مقداریش حکم شک را دارد. اینطور اشکال کرده است، و لذا گفته اگر می‌خواهید تقسیم ثلاثیکنید، این تقسیم ما درست است (که می‌شود تقسیم سوم).

این اشکال مرحوم آخوند هم وارد نیست. ما در احساس و وجدانمان هیچ تداخل احساس نمی‌کنیم. مکلف یا قطع دارد به حکم شرعی یا ظن دارد یا شک دارد. تداخل نیست. بالوجدان تداخل نیست. اینکه مرحوم آخوند می‌گوید برخیا ز ظن‌ها حکم شک را دارند، و در برخیموارد شک حکم ظن جاری می‌شود درست است، ولی آنها منشأ تداخل نمی‌شوند. آنها الحاق حکمیهستند. از نظر موضوعی ما سه حالت بیشتر نداریم، یا قاطعیم به حکم شرعی، یا ظانیم یا شکیم. ظن معنا ندارد داخل شک بشود، اینها متضاد هستند. بله اگر ظن غیر معتبر بود، حکم شک را دارد. چه بسا در موارد شک، چون اماره داریم، حکم شک بار نشود. اینها بحث الحاق است، ربطیه تداخل ندارد. اصلاً ممکن است یکجا قطع، حکم قطع را نداشته باشد. برخیا اینطور می‌گویند، می‌گویند قطع به حرمت اظهار منجز نیست. احکام قطع را ندارد، مثلاً احکام شک را دارد. عقوبت ندارد، رفع المؤاخذه است. موجب تداخل نمی‌شود که. اینکه قسمی حکم قسم آخر

را داشته باشد (مشکل ساز نیست)، اگر گفتند کلمه اسم است و فعل است و حرف است، برخیا هم‌ها حکم حرف را داشته باشند، مثلاً مبنی باشند، بنیاداتی، تداخل نیست که.

پاسخ به سؤال: اینکه الان تقسیمش را می‌گوییم، وقتی می‌رسند یک جور دیگر صحبت می‌کنند.

این است که این تداخل حرف نادرستی است. اشکال عمده اینهم که بر تقسیم شیخ است، همان اشکالی است که دیگران بیان کردند، همان اشکالی است که ما بر آخوند هم داشتیم، اما به طور خفیف‌تر، سبک‌تر. می‌گوییم آقای شیخ شما این تقسیم را که می‌کنید لحاظ موضوعات مسائل کتاب است. در مسائل کتاب شما در قطع، قطع موضوع است. ولیدر ظن که می‌رسیم ظن موضوع نیست، ظن را موضوع قرار ندادید که. ظواهر موضوع است، خبر واحد موضوع است، این ظن موضوع بحث نیست اصلاً. مگر به صورت جزئی که آیا تعبد به ظن ممکن است یا نه (داستان ابن قبه)، اصل در ظن عدم حجیت است.

این ظن از اصول عامه آمده است. در اصول شیعه برای ظن هیچ قیمتی قائل نیستند. این است که شما در شق دوم ظن را موضوع مسائل قرار نداده‌اید. تقسیم به لحاظ موضوعات مفصله است، اجمالاً از آنها. ظن موضوع قرار نگرفته است. چنانچه شک را هم باز شما موضوع قرار ندادید در حقیقت. شک را هم شما در مرحله سوم موضوع قرار ندادید. آنچه شما موضوع قرار دادید «فقد الدلیل» است، حالا می‌خواهید شک داشته باشید یا ظن داشته باشید یا وهم داشته باشید. موضوع قسم ثالث فقد الدلیل است، عدم الدلیل است، دلیل نداریم بر واقع اما لعدم وجود الخطاب او لاجمال الخطاب او لتعارض الخطاب. موضوع در آنجا هم شک نیست.

اینکه سه مرحله کرده است خوب است، فرمایش مرحوم آخوند خلیل‌دور از میدان است. اینکه سه مرحله کرده درست است، ولی سه مرحله‌اش باز منطبق بر مسائل نیست. این است که مرحوم آخوند می‌گوید برای اینکه تداخل لازم نیاید، برای اینکه مشکل نداشته باشیم، اگر می‌خواهید تثلیث بگویید اینطور بگویید. (تقسیم سوم).

تقسیم ثلاثی مرحوم آخوند

تقسیم سوم از مرحوم آخوند است (تقسیم ثلاثی). می‌گوید مکلف، من وضع علیه القلم، یا قاطع است، یا اماره معتبره دارد و یا هیچ کدام را ندارد. قاطع است مباحث قطع، اماره معتبره که مستلزم تداخل نیست، زیرا اماره معتبره هیچ وقت داخل سومین نیست. سومیش نه قطع ندارد و نه اماره معتبره، هیچ وقت داخل در دومین نیست. مرحوم آخوند تثلیث را اینطور بیان کرده است: اما قاطع و اما قائم عنده اماره معتبره و اما لا قاطع ولا اماره معتبره. خب، گفته دیگر تداخل لازم نمی‌آید.

ولکن همانطور که باز مرحوم اصفهانی فرموده این هم منطبق بر موضوعات نیست. همان اشکال باز خفیف‌تر. چرا خفیف‌تر؟ چون قسم اول که قاطع است منطبق است. قاطع به حکم فعلی. آخوند می‌گوید قاطع به حکم فعلیاعم از واقعیو ظاهری. دست بر نداشته است از آن حرف. قاطع قطع به حکم دارد اما واقعاً و اما ظاهراً، فعلی. اشکال بر مبنایش هم لازم نمی‌آید زیرا در موارد امارات معتبره می‌گوید ما حکم ظاهرینداریم، طبق مبنایش جور در می‌آید. آن اولیش قطع به حکم فعلیاعم از واقعیو ظاهری، دومیش قائم بشود اماره که حکم ظاهریبر طبقش نیست (در موارد امارات)، سومیهم فاقد هر دو جهت.

اماره معتبره دومیاست، آن اشکالیکه بر شیخ کردیم اینجا نمی‌آید. ظن را برداشت و گفت امارات، راست می‌گوید ما در امارات بحث می‌کنیم (مرحله دوم). اشکالیکه بر شیخ کردیم اینجا نمی‌آید. سومیهم اشکالیکه بر شیخ کردیم اینجا نمی‌آید. برایینه سومیمی‌گوید نه قطع دارد و نه اماره معتبره دارد. راست می‌گوید مشکلی ندارد.

فقط اینکه منطبق نمی‌شود بر مباحث کتاب، همان اشکال به نحو اخص این است که شما دومیرا گفتید اماره معتبره، در حالیکه ما در امارات از ذات اماره بحث می‌کنیم، نه اماره معتبره. ما بحث می‌کنیم ظواهر معتبر است یا نه، ما از اماره معتبر بحث نمی‌کنیم. ظاهر کتاب حجت است یا نه. ما بحث می‌کنیم خبر ثقه حجت است یا نه. آنیکه شما می‌گویید باید نشانگر موضوعات مسائل کتاب باشد، اولیو سومینشانگر است. اما در دومیا اماره معتبره باز نشانگر نیست. موضوع بحث امارات، اماره معتبره نیست. ذات اماره است، بحث می‌کنیم از اعتبارش.

این است که مرحوم آقا شیخ اصفهانی آمده است (این است که جایز و آزمایشی است و هر کسیمی خواهد فکر و تعمیق کرده باشد، تحقیق کرده باشد) برای خلاص شدن از این اشکال همین سه صورت را حفظ کرده است. تقسیم چهارم از مرحوم حاج شیخ اصفهانی، این است که مکلف یا عنده طریق تام، قطع را هم برداشته و فلسفیش کرده است (طریق تام) قطع طریق تام است دیگر. اما عنده طریق تام و اما عنده طریق تام کاشف لابشرط الاعتبار، لابشرط: ذات خبر و ذات ظواهر. و اما فاقد هر دو اینها، نه طریق تام دارد که قطع است، نه طریق لابشرط عن الاعتبار دارد که امارات است، نوبت می رسد به اصل عملی. نه علم دارد و نه علمی. اینطور میشود که حجت ندارد.

برای اینکه خلاص بشود از آن اشکالیکه بر مرحوم آخوند کردند آمده است دومیرا در حقیقت دستکاری کرده است. بجای طریق معتبر گفته است طریق لابشرط عن الاعتبار. نتیجتاً منطبق بر موضوعات مسائل علم اصول می شود.

خب آیا این تثلیث مشکلی دارد یا ندارد؟ تو ذهن ما هست که این هم یک گیریدارد. این هم یک اشکال مختصریدارد. آن هدف ما را که ارائه موضوعات باشد برآورده نمی کند. ارائه موضوعات نیست. طریق تام ارائه موضوعات است، می گوئیم طریق تام در مباحث قطع، که قطع موضوع است، نه بماهو طریق تام موضوع است، طریق تام را چیکار داریم، فلسفیش کردید! بگوئید قاطع. حالا این مهم نیست.

یا طریق تام (یا قاطع است) قسم اول علم اصول، یا طریق دارد، طریق لابشرط عن الاعتبار، اشکالیکه در کلام آخوند بود مندفع شد. راست می گوید. در مرحله دوم، در قسم دوم مباحث این قسمت ما بحث می کنیم از اماره لابشرط. موضوع خبر ثقه است، لابشرط از اعتبار. بحث می کنیم هل هو معتبر ام لا. این درست شد ولی باز یک جای دیگر خراب شد. موضوع قسم سوم چیست؟ گفتید موضوع قسم سوم این است که نه قطع دارد و نه طریق لابشرط عن الاعتبار است.

طریق لابشرط ندارد گفته دو قسم است: هیچ طریقین ندارد، خبر طریق لابشرط ندارد هیچ روایتیو آیه این نیست. موضوع قسم سوم است (لادلیل، فقد دلیل). و یا نه طریق دارد ولی اعتبار

ندارد، بشرط لایاز اعتبار. طریق دارد، قیاس هم طریق است، فرض بفرمایید، خبر غیرثقه هم طریق است، ولیثابت شده که اعتبار ندارد. خب نوبت به اصول عملیه می‌رسد. سومیرا گفته است موضوعش دو مصداق دارد. هیچ طریقیندارد یا طریقیدارد به شرط عدم الاعتبار. ایراد ما همینجا است. می‌گوییم نه یک قسم سومیهم دارد. طریق دارد، اعتبارش ثابت نشده است. شیخ گفته است در تعادل و تراجیح، ما چند نوع اماره داریم. اماره‌ایکه ثابت شده است عدم اعتبارش، و اماره‌ایکه ثابت نشده است اعتبارش.

یک‌یاز موارد اصول عملیه این است که ما طریق داریم، ولیاعتبارش ثابت نشده است. آنجا هم موضوع اصل عملیاست. پس شد طریق لابلشروط، قسم دوم. همان قسم دوم برخیمصادیقش شد مصداق قسم سوم.

پاسخ به سؤال: چرا دیگر. نشده است، دلیلیهم بر عدم اعتبارش نداریم.

پاسخ به سؤال: آنها حکم ظاهریاست، ما حکم واقعی را صحبت می‌کنیم.

این است که قسم سوم یک فرضش تداخل پیدا می‌کند با قسم دوم. قسم سوم سه تا مصداق دارد: هیچ طریقیندارید، موضوع اصول عملیه است. طریق دارید که عدم اعتبارش اثبات شده است (بشرط لایاز اعتبار) این هم موضوع اصول عملیه است. طریق دارید که نه اعتبارش ثابت شده است، نه عدم اعتبارش. همانیکه موضوع بود در قسم دوم ولیبه نتیجه نرسیدی. در مرحله دو به نتیجه نرسیدید که این اعتبار دارد یا ندارد. به مرحله شک رسیدید. این هم مصداق موضوع سوم است. پس یک‌یاز مصادیق سومیجاییاست که طریق داریم، لابلشروط الاعتبار.

پاسخ به سؤال: نشده است دیگر، دلیلیهم بر عدم اعتبارش نداریم.

این است که فرمایش مرحوم محقق اصفهانیهم یک تداخل ماییدارد. البته از همه بهتر است، منطبق هست. مانند تعریف آخوند نبود که منطبق نباشد (ثنائی)، نه منطبق است. انطباقش هم خیلیخوب است، بر همه اینها خوب منطبق می‌شود. فقط آن سومیک گیریدارد. حل آن گیر چطور است؟ حلش اینطور است که ما چه لزومیدارد بیایم اقسام را اینطور تقسیم منطقیکنیم؛ لزومیندارد. ما بیان می‌کنیم موضوعات این علم را.

ما می‌گوییم انسان یا قاطع است یا طریقیدارد، طریق قائم شده است برایش، طریق نه معتبر. مجرد طریق و یا دلیل ندارد. لزومیند دارد حتماً بگوییم آن دو تا را ندارد. نه می‌گوییم موضوع این است که دلیل ندارد. لازم نیست که ما حتماً اقسام را به نحو منطقی‌بچینیم: یا قاطع است یا قاطع نیست. قاطع نیست یا طریق دارد یا ندارد، طریق هم ندارد چند قسم شد دیگر. ما آن طریق ندارد را برمی‌داریم، می‌گوییم دلیل ندارد.

پاسخ به سؤال: مقابله؟ کیگفته به نحو منطقی‌باید باشد؟ ما می‌خواهیم اشاره کنیم به موضوعات مسائل. حالا با همه هم‌خوان نباشد.

پاسخ به سؤال: نه دلیل بر حکم نداریم، موضوع اصول عملیه لادلیل است. دلیل نداریم، اعم از طریق یا غیر طریق. قطع را هم شامل می‌شود. لادلیل قطع را هم شامل می‌شود. مجرد لا طریق نیست. قطع نداری..

پاسخ به سؤال: لا دلیل است دیگر. غیرمعتبر دلیل نیست. طریق دارد، دلیل ندارد. می‌گویم برش داریم، آن طریق را چه کسیگفته؟ سومیرا هم بگوییم آنکه طریق ندارد، نه آنکه دلیل ندارد، عوضش می‌کنیم.

پاسخ به سؤال: ما برایاینکه تداخل لازم نیاید آن سومیرا عوضش کردیم.

پاسخ به سؤال: مکلف یا قاطع به حکم است یا طریق به حکم دارد و یا دلیل بر حکم ندارد.

پاسخ به سؤال: دلیل ندارد بر حکمش دیگر. حجت ندارد. دلیل چه هست دیگر چیست؟ حجت ندارد، نه حجت عقلیه دارد و نه حجت شرعیه. لاحجت.

پاسخ به سؤال: آن اعم است. طریق اعم است. حرف حاج شیخ را پذیرفتیم که طریق لابشرط است.

پاسخ به سؤال: چیا چیتداخل پیدا کرده؟ حجت ندارد! آن طریق لابشرط است هنوز حساب نکردیم حجت است یا نه. این با قید عدم حجیت است. حجت ندارد. مجرد طریق اعم است نه طریق معتبر و نه طریق لامعتبر.

پاسخ به سؤال: کدام قسم ثالث؟ گفتم با قید لا است. مباین است. با این قید است که حجت نیست.

پاسخ به سؤال: بعضی از طریق‌ها؟ موضوع قسم دوم طریق است. طریق‌ها سه قسم هستند بعضی‌هاشون معتبرند. بعضی‌هاشان دلیل بر عدم اعتبارشان داریم مثل قیاس. بعضی‌هاش هم دلیل نداریم بر اعتبارش. ولی موضوع آن مسائل وجود کاشف است، یک طریقیه واقع داریم، ولیبه سومیکه می‌رسیم می‌گوییم موضوع سومیا این است که عوضش می‌کنیم. می‌گوییم حجت نداریم موضوع است.

کدام تقسیم ثلاثیکم اشکال‌تر است؟

تحصل: فرمایش مرحوم شیخ انصاریکه آن تثلیث را آورد آن منطبق نیست. تثلیث مرحوم آخوند آن هم بعضاً گیر دارد. تثلیث مرحوم شیخ اصفهانیهم گیر کوچک دارد. ماییم و اینکه بیاییم از این شکل منطقی خارج بکنیم تقسیم خود را یا اینکه بگوییم نه همین تقسیم مرحوم آخوند را بگیریم یا اینکه تقسیم مرحوم حاج شیخ اصفهانی را بگیریم.

باز در ذهن ما این است که اگر بنا بود یکبار این دو تقسیم را اخذ بکنیم باز تقسیم مرحوم آخوند بهتر است. یا قاطع است، یا طریق معتبر دارد یا هیچکدام از اینها نیست. این که اشکال کردیم گفتیم اینکه طریق معتبر دارد، این با موضوعات قسم دوم سازگار ندارد. چون در موضوعات قسم دوم، موضوع طریق است نه طریق معتبر. تقسیم مرحوم آخوند گیرش در همین ذات الطریق و طریق معتبر است. می‌گوییم این تسامحش عرفیاست. اینکه در قسم دوم بحث می‌کنیم از طریق معتبر این عرفیاست. بحث می‌کنیم از طریق معتبر یعنی دنبال طریقیهستیم که معتبر است. نه اینکه موضوعش طریق معتبر است.

خود مرحوم آخوند در المقصد السادس چیگفت؟ گفت المقصد السادس فی الامارات المعتره. عرفیاست که بگوییم بحث ما در امارات معتبره است، با اینکه اصلاً اعتبار هم محل بحث است. چون اصل هدف آن طریق معتبر است، ما دنبال آن طریق معتبر هستیم، عرفیاست که بگوییم یک بخش از کتاب ما درباره طریق معتبر است، با اینکه موضوعش ذات الطریق هم هست. عرفیاست، این تسامحش عرف‌پسند است.

ما دنبال احکام قطعیم، بحث قطع را مطرح کردیم، دنبال طریق معتبریم، بحث امارات را مطرح کردیم، دنبال اصول عملیه هستیم، بحث آنجایی را که نه قطع داریم و نه طریق معتبر را

مطرح کردیم. تو ذهن ما این است که فرمایش مرحوم آخوند بهتر فهمیده می شود تا فرمایش دقیق مرحوم آقا شیخ اصفهانی: یا قائم شده است برایاو طریق تام یا قائم شده اماره لابلشراط الاعتبار یا فاقد هر دو. بنابراین است که برای بصیرت این تقسیمات را بیاورد. کلام مرحوم آخوند بهتر بصیرت می آورد تا کلام مندمج مرحوم آقا شیخ اصفهانی.

هر دوش یک گونه تسامح دارد، یکیش در دومیو یکیش در سومی، ولیتسامحیکه در کلام مرحوم آخوند است قابل تحمل است. این است که ما هم همینطور تقسیم می کنیم، تقسیم می کنیم مباحث را به سه قسم. تثلیث را از شیخ می گیریم، اقسام را از آخوند می گیریم که یا قاطع است انسان و یا طریق معتبر دارد یا هیچ کدام را ندارد.

آنیهم که ما درست می کنیم، آن هم عرف پسند نیست. اینطور قشنگ تر است: یا قاطع است یا قطع ندارد و طریق دارد یا فاقد هر دوی این عرف پسندتر است تا اینکه به دفعه سومیرا یک چیز دیگر قرار دهیم.

پاسخ به سؤال: حالا اینها تأمل لازم است.

هذا تمام الکلام.

معيار تقسيم ثلاثیاز نظر آقا ضیاء

یک کلامیهم از آقا ضیاء است که خلیوقت است صحبتش را نکردیم، مرحوم آقا ضیاء در دفاع از شیخ انصاری گفته است، همین تقسیم درست است. رفته سراغ تعقلات و فکریات. گفته سه قسم است چون ما یا بحث می کنیم از آنچه حجیت برایش ذاتیاست و هو القطع، یا بحث می کنیم از آنچه حجیت برایش امکان دارد، ظن، یا بحث می کنیم از آنچه جعل حجیت برایش محال است. یکی ضروری الوجود است، یکی ضروری العدم است و یکی ممکن الوجود است. گفته تقسیم شیخ به این لحاظ است. اما اینها اصلاً مطرح نیست. تقسیم مانند یک فهرست اجمالیاست برای ارائه موضوعات آن مسائل. ایشان درست می گوید: این سه قسم هست، اما اینکه تقسیم را به این لحاظ درستش بکنیم، فنی نیست. ما باید تقسیم را به لحاظی درست بکنیم که ارائه دهنده موضوعات مسائل است.

خب اینها را گفتیم، اینها موضوعات مهم نیست. زور زدن علمیاست. بحث بعدی بحث خوبیاست که آیا مسائل علم اصول مختص بالغین است، که تا به حال شیخ و آخوند اینطور می گفتند، یا مختص بالغین نیست. این یک بحث است، و آیا مختص مجتهدین است یا نه بحث دوم که باقیمانده است. اینها بحثهای مهمی است که انشالله فردا بحث می کنیم.

جلسه ۴۳ خارج اصول استاد گنجی

سه شنبه ۲۴ آبان ۱۴۰۱

نکاتیدر باره مسائل علم اصول

بحث پیرامون تقسیمیکه در اینجا شده بود تمام شد. ما انتخاب کردیم تقسیم ثلاثی را. و اینطور عرض کردیم که مکلف یا قطع دارد به حکم واقعیو یا طریق دارد به حکم واقعی(دو بخش از کتاب) و یا نه قطع دارد و نه دلیل معتبر دارد. ما همین را کمیدستکاری می کنیم. نه قطع دارد و نه طریق معتبر که می شود مجرای اصول عملیه. یک مقدار آن شکل منطقی اش به هم می خورد ولی چاره این داریم، اگر خواسته باشیم هیچ تداخلی رخ ندهد، بایستی دومیرا عوض کنیم که آخوند گفت طریق معتبر، یا سومیرا عوض کنیم که حاج شیخ اصفهانی انجام داد. اگر بگوییم اگر شکل منطقی هم نداشت مهم نیست، مهم این است که به مسائل اشاره بکنیم، به موضوعات مسائل اشاره بکنیم. با این هم می شود: اما قاطع بحکم الواقعیو قام عنده طریق الیالحکم الواقعیو لا قاطع و لا له طریق معتبر.

پاسخ به سؤال: ما هم گفتیم طریق. ما هم طریق را آوردیم. ما به اعتبار موضوع تقسیم بندیم می کنیم. موضوع قسم اول القاطع است. موضوع قسم ثانیمن قام عنده الطريق است. طریق برایاو واقعی است اعم از اینکه معتبر است یا نه. سومیموضوعش من لم یکن قاطعاً و لم یکن عنده دلیل معتبر.

پاسخ به سؤال: همان اشکال بر حاج شیخ اصفهانی... خب دیگر خیلی مهم نیست.

سه نکته شهید صدر درباره مسائل علم اصول

سه تا نکته در اینجا جای بحث دارد که مرحوم آقا سید محمدباقر این سه نکته را تعقیب کرده است. دیگران به نکته دوم اشاره کرده‌اند. در جاهای دیگر گفته‌اند ولیدر اینجا بحث نکردند. آنچه ما اطلاع داریم، ایشان است که سه تا نکته را در اینجا بحث کرده است و بحث‌های خوبیه‌م هست.

نکته اول: آیا مسائل علم اصول مختص به بالغین است؟

نکته اولیاین است که این مسائل علم اصول آیا مختص به بالغین است که ظاهر شیخ انصاری است که گفت "المكلف". ظاهر مكلف بالغ است. و همچنین كَأَن صریح مرحوم آخوند که گفت "البالغ الذیوضع علیه القلم"، این هم بالغین است. آیا اختصاص به بالغین دارد این مسائل، یا نه مسائل علم اصول اختصاص به بالغین ندارد و اعم است.

ربما یتوهم که این مباحث حجج مختص به بالغین است. چرا؟ چون علم اصول غرضش تحصیل حجت است، تحصیل مؤمن است. حجت و مؤمن برای بالغین است. صبیان که حجت و مؤمن نیاز ندارند. هدف علم اصول این است که مؤمن و حجت پیدا کند بر مسائل فرعی، و در فقه استفاده بکند. ابزار کارش باشد در فقه. در فقه به کمک اصول به حجت برسد. نسبت به صبیان ما حجتین نیاز نداریم، اینها رفع القلم هستند. این منشأ شده است که شاید مرحوم آخوند می‌گوید، اصلاً تصریح کرده البالغ الذیوضع علیه القلم که مثلاً سایر شرایط تکلیف را هم دارد. غیر از بلوغ سایر شرایط را هم دارد، عاقل هم هست مثلاً، قادر هم هست و هکذا.

خب این نکته درست است که هدف از علم اصول تحصیل الحجه است. ما در علم اصول که بحث می‌کنیم نتیجه‌اش را می‌خواهیم در طریق استنباط قرار دهیم، برای چه می‌خواهیم نتیجه‌اش را در طریق استنباط قرار دهیم؟ برای اینکه به حجت برسیم. درست است، این حرف متینیاست. غرض اصولی تحصیل حجت است. غایت القصوایا و تحصیل حجت و تحصیل مؤمن است. اگر هم می‌گویند علم اصول یقع فی طریق الاستنباط، خب برای چه می‌خواهیم واقعش کنی در طریق استنباط؟ برای اینکه حجت درست بشود. این درست است.

اما این ملازمه ندارد که پس مسائل علم اصول مختص به بالغین باشد. ما باید موضوع مسائل علم اصول را دانه دانه بررسی کنیم، ببینیم موضوعش عام است یا نه. ما موضوعات مسائل علم اصول را باید مد نظر بیاوریم که آن موضوعات مختص به بالغین است یا شامل صبیان هم می شود. فرض بفرمایید که در استصحاب می گویند موضوعش من کان علیقین فشک. اطلاق دارد می خواهد بالغ باشد یا نه. صبیهم می تواند بگوید من یقین داشتم لباسم پاک است الان شک دارم استصحاب می کنم، پس نمازم صحیح است. خصوصاً بنا بر مشروعیت عبادت صبی، اصلاً اینها محل ابتلا یصبیان هم هست.

یا موضوع حجیت خبر واحد من قام عنده خبر ثقه، ممکن هم هست یکصمیمراتبیا از فضل را پیدا بکند، احراز بکند. الان هم اینطور است، حتی طلبه های سطح، طلبه های با استعداد، اگر وسائل الشیعه را مطالعه کنند خلیجها، حالا خلیعین بعضیجاها کلمات دیگران را نگاه کنند، به این نتیجه می رسند که بر این حکم قام خبر ثقه. چند تا روایت است در این باب. سندش از اجلا است، دلالتش هم واضح است. هم سند تمام است پیش این صبی، هم دلالت تمام است. می گوید من هم کسیهستم که قام عندی خبر الثقه، پس این حجت بر من است. حجت نمی خواهد حتماً تأمین کننده باشد. حجت اصولی تأمین کننده است، وگرنه حجت اعم است. من هم نمازم را که می خوانم، روزه ام را می گیرم، حجم را که می روم طبق این اخبار عمل می کنم. در اینکه مسائل علم اصول شامل غیر بالغین می شود، باید ببینیم که موضوع آنها چه است. در مسائل علم اصول در موضوعش بالغ ذکر نشده. من عنده الخبر، من کان علیقین فشک، من لایعلم الحکم، من شک. همه اینها اطلاق دارد، غیر بالغ را هم می گیرد. بله برخیجاها راست است، مختص به غیر بالغین است. فرض بفرمایید وقتی می گوید رفع مالایعلمون مرفوع مؤاخذه است. خب این فقط در حد بالغین است که حدیث رفع جاری می شود، آنها مؤاخذه دارند. بعضاً ممکن است بعضی مسائل علم اصول مصداقش کمتر باشد در حق بعضیها، این سبب نمی شود که بگوییم مسائل علم اصول مختص به بالغین است.

حتی در ناحیه معذرت و منجزیت (حجیت به این معنا) این هم در حق صمیم ممکن است اتفاق بیفتد. این را مرحوم آقا سید محمدباقر هم دارد. الان صبیاست، مرتبه ایاز فضل پیدا

کرده است، مویشین به صورتش روییده است. یا زیر بغلش مویشین روییده. الان شک دارد که بالغ شده است یا نشده است. شک در مؤمن دارد دیگر. باید برود دنبال حجت. حجت یعنی مؤمن. در حق صبیان هم احياناً حجیت به معنای مؤمن مصداق دارد. صبیهم می‌رود سراغ حجت به معنای مؤمن. منتها حالا ممکن است بگوییم الان صبی بودن اول کلام است. مشتبه است که صبی بالغ است. ولی کافیست همین مقدار که بگوییم همین صبی اگر قطع پیدا کرد (می‌شود صبیهم قطع پیدا کند)، رفت کلمات علما را دید، دید هیچ کدام نگفتند که بلوغ پیدا می‌شود. قطع پیدا کرد به عدم بلوغ. این قطعش مؤمن است. می‌شود تصویر کرد در حق صبی مؤمن بودن و منجز بودن را. مهم هم نیست، ما کاریبه این نداریم. کما سیأتی فی النکته الثانیه مهم این است که آیا موضوعات این مسائل درش اخذ شده بلوغ یا نه؟ در موضوعات این مسائل بلوغ اخذ نشده است. محمولات این مسائل هم تابع موضوعات هستند دیگر. وقتی موضوعات عام هستند، محمولات و مسائل هم عام میشوند. لذا وجهی برای این که مقسم را ما خصوص بالغ قرار دهیم ندارد وجهی ندارد اللهم (فقط مگر همین) که بگوییم چون عمده ابتلا بما به مسائل بالغین است، مسائل غیر بالغین خیلی مهم نیست، از این باب گفتیم البالغ الذی وضع علیه القلم. عمده اینها است. آنها خیلی مهم نیست. حالا صبی نمازش باطل باشد، خیلی مهم نیست. چون اهمیت نداشته، اصولیین مقسم را خصوص بالغین قرار دادند. فقط همین نکته است و نکته دیگر ندارد.

نکته دوم: آیا مسائل علم اصول مختص به مجتهدین است؟

نکته دوم (که مهم‌تر از آن [نکته اول] است و آن خیلی مهم نیست) این است که آیا مسائل علم اصول مختص مجتهدین است یا برای مقلدین هم هست. مرحوم شیخ انصاری در اینجا نه، در باب استصحاب گفته است که میز مسئله اصولیو یکی از امتیازاتش این است که مختص به مجتهد است. لا حظّ برای مقلد. مرحوم نائینی هم در همان اول علم اصول گفته است که مسائل علم اصول مختص به مجتهدین است، منتها با یک بیان عمیق‌تر و دقیق‌تر از بیان شیخ انصاری. ولی مرحوم آخوند در تعلیقه گفته است که مسائل علم اصول شامل می‌شود هم مجتهدین و هم مقلدین را. پس این عبارتش در کفایه چه بود؟ در کفایه گفت قاطع باشد به حکمیکه متعلق باشد به خودش یا مقلدینش. این ظاهرش این است که مختص به مجتهد است. گفت یا

قاطع است به حکم متعلق به خودش یا مقلدینش. پس معلوم می‌شود که مختص به مجتهد است.

جواب این است که نه، بالغیکه وضع علیه القلم یا قاطع است به حکم متعلق به خودش یا به مقلدینش اگر مقلد داشته باشد. آن اگریاست. شاهدش چه است؟ شاهدش این است که قطعاً این احکام مختص به مجتهد مقلددار که نیست، که بشود مرجع تقلید. این احکام هم شامل می‌شود مرجع تقلید را که مقلد دارد و هم آن کس که مجتهد است و مقلد ندارد قطعاً. اگر ما خواسته باشیم جمود بر کلام داشته باشیم و به به ظاهر کلام آخوند اخذ کنیم، ظاهرش تخصیص به مراجع است. چون گفته است اما قاطع بحکم مختص به او بمقلدیه.

پاسخ به سؤال: عیب ندارد او یا واو فرق نمی‌کند. مقلدین را آورده یعنی باید مرجع تقلید باشد که مقلد داشته باشد.

حالا حکمیکه مختص به خودش است یا مقلدینش. پس باید مرجع تقلید باشد که مقلد داشته باشد. در حالیکه این احکام مختص به مرجع تقلید نیست. هر مجتهدی این دو حالت را دارد، مقلد داشته باشد یا نداشته باشد. لذا این حکم مختص به او بمقلدیه یعنی اگر؛ اگر مقلد داشته باشد و مجتهد باشد. اگر مجتهد باشد و مقلد داشته باشد. قاطع بحکم فیحق نفسه سواء کان خودش مجتهد یا مقلد، او بمقلدیه اگر مجتهدی است که مقلد دارد. اینطور معنا می‌کنیم.

به دو قرینه. هم در تعلیقه تصریح کرده است که این احکام مختص مجتهد نیست و هم به قرینه‌ای که در خود این کلامش است. هم قرینه داخلیه داریم و هم قرینه خارجیه. مرحوم آخوند مسائل علم اصول را مختص به مجتهدین نمی‌داند، خلافاً لشیخ انصاریو بعد هم خالفه مرحوم نائینی.

خب آنها یکی که می‌گویند مختص است حرفشان چیست؟ شیخ می‌گوید که مسائل علم اصول مختص به مجتهد است. اصلاً یکبار امتیازات قاعده اصولیه اختصاص به مجتهد است. قاعده فقهیه نه. مجتهد در رساله‌اش می‌نویسد هر جا شک کردی طاهر است یا نه، کل شیء طاهر. قاعده فقهیه است، مقلد هم تطبیق می‌کند، هر جا شک می‌کند می‌گوید مجتهدم گفته کل شیء طاهر. قواعد فقهیه مختص به مجتهد نیست (اینها می‌گویند) ولی قواعد اصولیه مختص به

مجتهد است. چرا؟ چون قاعده اصولیان است که یقع فیطریق استنباط. طریق استنباط برای مجتهد است دیگر. آنکه اجتهاد ندارد چطور می‌تواند از این قواعد استنباط بکند. این خصیصه قواعد اصولیه است که یقع فیطریق الاستنباط. می‌خواهیم حکم را از آن استخراج بکنیم، این استخراج حکم کار مجتهد است. مقلد که نمی‌تواند استخراج بکند. مقلد می‌تواند تطبیق بکند، عیب ندارد، کل شیء طاهر را تطبیق بکند بر مصادیقش. تطبیق کار مقلد هست ولیاستنباط کار مقلد نیست.

خب این مقدار فرمایش که فرمایش ناتمامیاست. دوباره همان حرف را تکرارش می‌کنیم. می‌گوییم ما باید موضوعات این مسائل را ببینیم. تخصیص مسائل علم اصول به مجتهد موقوف بر این است که در موضوع آنها اجتهاد اخذ شده باشد. این مهم است. مسائل علم اصول را شما برایاستنباط می‌خوانی، درست است. ولیمهم این است که موضوعش چه است. محمول تابع موضوع است. باید موضوعش را ببینیم آیا مختص به مجتهد است یا نه. آقای شیخ انصاریدر اصول دارد من کان علییقین فشک، نگفته اذا کان مجتهداً. قید مجتهد ندارد. در خبر ثقه دارد من قام عنده الخبر، اذا جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا، جاء کم سواء اینکه مجتهد باشید یا مقلد باشید.

قاطع، احکام قطع، قطع پیدا بکنید، اطلاق دارد. عقل می‌گوید قطع منجز است. عقل حکم را مختص به مجتهد نمی‌داند. مقلد هم اگر قطع پیدا کرد، کمالینکه گاه مقلد ضروریات را قطع پیدا می‌کند، الان مقلدین یقین دارند نماز صبح دو رکعت است. چند رکعت نماز واجب داریم، روزه ماه رمضان واجب است، اینها را مقلدین قطع دارند. و قطع هم منجز است. اصلاً ضروریات هم نه، در غیر ضروریات هم چه بسا مقلدین قطع پیدا می‌کنند، اطمینان پیدا می‌کنند.

ما خودمان هم همینطوریم، همان موقع که سطح می‌خواندیم، ادعا می‌کردیم بابا یقیناً حکم شرع همین است، مگر می‌شود غیر این باشد. ادعایقطع می‌کنیم دیگر. عموم مردم هم گاه از باب اینکه عدالت این است و غیر از این نمی‌شود ادعایقطع می‌کنند. قطع منجز است چه در حق مقلد و چه در حق مجتهد. مهم این است آقای شیخ انصاری، ما باید ببینیم موضوعات این مسائل مقیدند به مجتهد یا اطلاق دارند. ما وقتیبه این مسائل مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم هم موضوع نفس مسئله، گفتند خبر ثقه، و هم موضوع دلیل مسئله، که این مهم‌تر است، عام است.

هم شامل مجتهد می‌شود و هم شامل مقلد می‌شود. مسائل علم اصول برایهمگان است، اختصاص به مجتهد ندارد.

اینکه شیخ انصاری فرموده اصلاً میز مسئله اصولیا فقهیاین است، قاعده اصولیا قاعده فقهیاین است که قاعده اصولیرا نمی‌توان به مکلف داد، قاعده فقهیرا می‌توان. نه قاعده اصولیرا هم می‌توانیم به مکلف بدهیم. بگوییم هر جا قطع پیدا کردی قطع منجز است، معذور نیستی. خب این فرمایش شیخ انصاریاست.

استدلال مرحوم نائینی بر اختصاص مسائل اصول به مجتهدین

مرحوم نائینی آمده محکم‌ترش کرده. دو جهت را مرحوم نائینی ادعا کرده است. آن نکته عموم را زده است. التفات پیدا کرده است به آن جهت عموم. گفته موضوعات این ادله مقلد را نمی‌گیرد، انصراف دارد. من کان علییقین، مکلف چه کاره است، یقین مقلد به چه درد می‌خورد. چقال و بقال را که نمی‌گویند من کان علییقین فشک فلیمض علییقینه. این رویهمان نقطه اساسیدست گذاشته است. همان موضوعات را می‌گوید اطلاق ندارد.

مضافاً اضافه کرده است که آنها اگر هم اطلاق داشته باشند، اینها نمی‌توانند به این عمل بکنند. مثلاً من قام عنده الخبر اطلاق دارد و شامل مقلد هم می‌شود، خب نمی‌تواند عمل کند. در شبهات حکمیه داریم صحبت می‌کنیم، علم اصول برایشبیهات حکمیه است. نمی‌تواند عمل کند. چرا؟ چون من قام عنده الخبر الثقه فهو حجة باید فحص بکند. اولاً این خبر ثقه است یا نه کار مقلد نیست، ثانیاً این معارض دارد یا ندارد کار مقلد نیست، ثالثاً دلالتش تمام است یا تمام نیست، اینها کار مقلد نیست.

اگر هم بگوییم موضوع عمومیت دارد، عملیشدنیست. مقلد اهل عمل به مسائل علم اصول نیست. چون مسائل علم اصول علینحو الاقتضا است. من قام عنده الخبر اقتضایحجیت را دارد. چندین مانع ممکن است داشته باشد. باید برود مانع‌ها را برطرف بکند، مقلد کیمی‌تواند برود موانع را دفع بکند. من کان علییقین فشک، بر فرض اگر هم مقلد را شامل شد، خب مقلد چه کار می‌تواند بکند. استصحاب وقتیمجال دارد که دلیل اجتهادینباشد. از کجا می‌تواند بفهمد این دلیل اجتهادیندارد؟ ربطیه مقلد ندارد.

اولاً موضوعات عموم ندارد، بر فرض هم که عموم داشته باشد مقلد حظیندارد در عمل به این مسائل، پس مسائل علم اصول از دو زاویه مختص به مجتهد است. اینطور فرموده خداوند رحمتش کند.

اشکال استاد به مرحوم نائینی

ولکن به ذهن می‌آید که هر دو جهت ناتمام است. ادعایانصراف، منع اطلاق، اطلاق ندارد خطابات ما در مسائل اصولیه، شامل مقلدین نمی‌شود، این ممنوع است. تعجب است ذهن عرفیمرحوم نائینیچطور شده این را نپذیرفته است. بابا همین اطلاقات را ائمه ما، خداوند قبل از ائمه بر همین مردم عرضه کردند، القا کردند. این مردم عوام بودند. اینها القا به عموم مردم است. اینها عوام‌اند اصلاً. مقلد هستند اینها. اینکه کسیبگوید این خطابات، ادله حجج، القا شده است به مجتهدین فقط، نه هیچ وجهیندارد. ادعایانصراف، ادعایعدم اطلاق موضوع ادله ممنوعه جداً. قضیه حقیقه است آقاینائینی. خودتان به ما یاد دادید. من کان علییقین فشک، فرض کن، اذا فرض یقین فشک، یقین سابق و شک. تمام. دعوایعدم اطلاق در موضوعات ادله دعوایاناتمامیاست.

اما جهت ثانیه که می‌فرمایید خب کار مقلد نیست. موضوع عام است ولیدست مقلد بسته است، نمی‌تواند اینها را اجرا بکند، نمی‌تواند عملیاتیبکند، می‌گوییم چرا. مقلد چرا نتواند عملیاتیبکند؟ مقلدها همه چقال و بقال نیستند که، یک عده از مقلدها هم یک چیزهاییسرشان می‌شود. می‌توانند به خبر ثقه در احکام شرعیه عمل کنند. کما هو المتعارف. خلیلیاز طلبه‌ها به روایات استدلال می‌کنند، احکام را استخراج می‌کنند. مجتهد هم نیستند. اهل منبر که الیماشاءالله، روایات را می‌خوانند و استنباط می‌کنند و می‌گویند همین هاست.

پاسخ به سؤال: نه می‌گوید ما مقلدیم، با فرض مقلد بودن استنباط می‌کنند. نکته‌اش چه است؟ نکته‌اش این است که مقدمات عمل به ادله، دور از دسترس مقلد نیست. می‌تواند از مجتهدش سؤال بکند، خود مجتهد گاه گاهی، بعضیمجتهدها اینطور بودند دیگر، تتبع کردند، صاف کردند، لقمه را آماده کردند، می‌گوید ببین این روایت را می‌نویسم در کتابم، هرچه خودت فهمیدی، ظاهر هم که امر عرفیاست دیگر. می‌گوید این روایت را من تحقیق کردم سندش تمام

است، معارض ندارد، حجت است از نظر صدوری، جهت صدور هیچ مشکلی ندارد. در کتابش می نویسد الروایات المعتبره. روایات معتبره را به ما القا می کند. ما در اینکه این روایت معتبر است چکار می کنیم؟ می گوییم خبر خبیر گفته است معتبر است. قام عندنا خبر الثقة، اعتماداً بر خبیر. بعد خودمان به این خبر ثقة عمل می کنیم.

بعضی مجتهدین همینطور بودند. فتوا نمی دادند، خصوصاً در صدر اول. روایت را ثبت می کردند. می گفتند ما روایت را تحقیق می کنیم، پاک و منظمش می کنیم، می دهیم به مقلدین، اینها به مفاد روایت عمل کنند. اصلاً به مقلد می گوید من تتبع کردم، دلیلی بر وجوب نماز جمعه در زمان غیبت پیدا نکردم. فقط در زمان اهل بیت مسلم است که نماز جمعه واجب است. تا گفت واجب است، این هم مقلد است، یقین به وجوب پیدا می کند. یقین به وجوب را مجتهد برایش احداث می کند. بعد می گوید، خبر یک خطابیهم هست لاتنقض الیقین بالشک، من آن را هم دنبال کردم، سندش تمام است، معارض ندارد. من کان علی یقین فشک، فلیمض علی یقینه، این مقلد می گوید پس نماز جمعه بر من واجب است. عیب ندارد.

پاسخ به سؤال: تقلید است دیگر. نتیجه تابع اخص مقدمات است. اجتهاد کجا است. بحث ما چه است؟ بحث ما این است که مقلد می تواند به این مسائل شرعیه ای که در اصول آمده است، خبر الثقة حجه، می تواند عمل کند. دور از دسترس نیست. استصحاب حجت است، می تواند عمل کند. نائینی می گوید مقدماتش دست این نیست. می گوییم درست است، دستش نیست، ولیمی تواند به دستش بیاورد. از خبیر می پرسد، می گوید اینجا موضوع استصحاب تمام است. خبر استصحاب هم که مشکلی ندارد، خودت استصحاب کن. ما استصحاب نمی کنیم.

پاسخ به سؤال: خبر استصحاب تمام است یعنی این دیگر. نه او استصحاب نمی کند اصلاً. اصلاً گهگاهایی اینطور است که مجتهد می گوید ما از کجا می گوییم که ظاهر این خطاب این است؟ ظاهر خطاب ی عنی متفاهم عرفی. چرا اینطور ادعایی بکنی. به خود عرف القا می کنی، می گویی یک روایتی تام السند، بلامعارض اینجا رسی ده است. هرچه خودت می فهمی. او می گوید ظاهر این است. ظاهر هم که حجت است در علم اصول. پس ما عمل کردیم که

ظاهر القرآن حجت، ما عمل کردیم، مایمقلد به مسئله ظاهر القرآن حجت عمل کردیم. خودمان عمل می‌کنیم به این ظاهرش.

اصلاً گاهیتشخیص ظاهر هم توسط مقلد انجام می‌شود. اینکه مقلد دسترسیندارد. دور است مسائل علم اصول از دست مقلد، نه اینجورینیست. ربّ مقلدیکه در شبهات حکمیه هم علم پیدا می‌کند به حکم شرعی. حالا نمی‌گویم آن مقلدهایسازج، یک کسیکه مقداریدرس خوانده است. چند سال درس خارج خوانده است ولیهنوز مقلد است، همه چیزها را نمی‌تواند جفت و جور بکند، چه بسا او هم قطع پیدا بکند به حکم شرعی.

پاسخ به سؤال: می‌خواهم بگویم مباحث قطع شامل او هم می‌شود.

پاسخ به سؤال: خب بله استصحاب حجت است به آن عمل کرد دیگر. نه استنباط نمی‌کند. می‌گوید والله بالله من نمی‌گویم حتما نماز جمعه واجب است. داستان از این قضیه است که یک روایتیاست اینطور، در زمان حضور هم وجوب بوده، حالا خودت می‌دانی دیگر.

پاسخ به سؤال: اصلاً ببینید ما درباره چه صحبت می‌کنیم. ما درباره این صحبت می‌کنیم که اصلاً می‌شود مقلد به مسئله اصولیعمل کند یا نه. نائینمی‌گوید نمی‌تواند به مسئله اصولیعمل کند. یکپاز مسائل اصولیاستصحاب در شبهات حکمیه است. مقلد می‌تواند به استصحاب در شبهات حکمیه عمل بکند یا نه؟ خودش استصحاب بکند. بگوید من یقین دارم نماز جمعه واجب بوده است. شک دارم الان. مجتهد هم گفته است لاتنقض الیقین بالشک حجت است. أستصحاب وجوب نماز جمعه را. عمل می‌کند به حجیت استصحاب. به مسئله اصولی. تأمل بفرمایید، تتمه کلام فردا.

جلسه ۴۴ خارج اصول استاد گنجی

چهارشنبه ۱۴۰۱/۸/۲۵

مرور بحث «اختصاص مباحث علم اصول به مجتهدین ام لا»

۱. اختصاص موضوعات مسائل علم اصول به مجتهدین

بحث در این بود که مسائل علم اصول مختص به مجتهدین نیست. گرچه غرض نهایی مجتهدین است، برای اینکه مجتهد تحصیل مؤمن بکند در فقه. معروف است که علم اصول مبدأ تصدیق فقه است. مقدمه‌ای است که سبب تصدیق می‌شود به مسائل فقهیه. متعارف همین است. شایعش همین است که مجتهدین این مسائل را تحقیق می‌کنند و عمل می‌کنند. ولیکن این منافاتی ندارد که ولو فی الجمله، نه همه جا، مسائل علم اصول شامل مقلدین هم بشود. شمول آن مسائل برای مقلدین موقوف است که موضوع آن مسائل عام باشد. اگر بحث کرده است از یقین و شک، عام باشد. یقین و شک سواء حصلاً للمجتهد او للمقلد. عام بودن موضوع آنها هم به تبع این است که ادله عام باشد. این است که اگر ادله عام بود نتیجتاً مسائل هم عام است و شامل مقلدین می‌شود.

ادعا این است ادله‌ای که اصولیین اقامه می‌کنند بر این مسائل، آن ادله عام است. من کان علی یقین فشک (دلیل استصحاب)، اذا جاءکم خبر الثقه (امارات) اینها موضوعشان عام است، هم شامل مجتهد می‌شود و هم مقلد. وجهی برای منع اطلاق نیست.

اینکه کسی بگوید موضوع اینها در حق مقلد اصلاً محقق نمی‌شود، اصلاً یقین و شک در حق مقلد محقق نمی‌شود، قام عنده الخبر اصلاً تحقق پیدا نمی‌کند، این واضح البطلان است. مقلد هم می‌تواند یقین و شک پیدا بکند، خصوصاً وقتی مرتبه‌ای از علم را طی کرده است. مقلد هم می‌تواند قام عنده الخبر باشد، منتها خبرش عبارت باشد از فتوای مجتهد. یکی خبر می‌دهد (ثقه) که فتوای مجتهدت این است. یقین و شکش این است که یقین دارد مجتهدش که زنده بود فتاو

یش حجت بود، الان مرده شک دارد حجیت دارد یا نه. تحقق این موضوعات در حق مقلدین جای شبهه ندارد. این یک بیان است.

۲. انصراف موضوعات مسائل علم اصول به مجتهدین

یا اینکه کسی ادعا بکند که موضوعاتی که در این خطابات اخذ شده، منصرف است و اطلاق ندارد. من کان علی یقین فشک، این خطاب به مجتهدین است و به آنها می‌گوید استصحاب

بکن. انصراف، یا لااقلش اطلاق ندارد. خب این هم وجهی ندارد که کسی بگوید اطلاق ندارد. نه، من کان علی یقین فشک اطلاق دارد، مقلد را هم می گیرد.

۳. عدم کارآیی مسائل علم اصول در غیرمجتهدین

بیان سوم این است که بگوییم درست است اطلاق دارد ولی در حق مقلد عملی شدنی نیست. از این باب است که مسائل علم اصول مختص به مجتهد است. مختص به مجتهد است نه به سبب اینکه ادله آنها ضیق است؛ مختص مجتهد است چون فقط برای مجتهد کارآیی دارد. مجتهد می تواند آنها را به کار ببندد، مقلد نمی تواند آنها را به کار ببندد. چرا مقلد نمی تواند به کار ببندد؟ چون هر بحثی را شما دست بگذارید، می بینید آن مقدماتی نیاز دارد. هر مسئله ای که در اصول است برای اجرایش به مقدماتی نیاز داریم. می خواهد به عام عمل کند، باید فحص از مخصص بکند. می خواهد به مطلق عمل کند، باید مقدمات حکمت را احراز کند. می خواهد به خبر واحد عمل کند، باید معارضش را بررسی بکند که دارد یا ندارد. می خواهد به استصحاب عمل بکند، باید ببینند فقد دلیل است یا نه، دلیل اجتهادی مفقود است یا نه. می بینیم مسائل علم اصولی مسائلی نیستند که هر کس خواست به آن عمل بکند.

روی این حساب است که می گوییم مسائل علم اصول مختص مجتهد است. نه اینکه موضوعش مختص به مجتهد است، بلکه برای مجتهد اینها را بحث می کنند؛ لاحظاً للمقلد، مقلد حظی نمی برد. به دردش نمی خورد. مقلد باید توضیح المسائل نگاه کند، چکار دارد استصحاب حجت است یا نه. به او ربطی ندارد این حرفها. الان گه گاهی که آدم با کسانی که مجتهد نیستند صحبت می کند، آخرش این است که تو چکار به این حرفها داری! ببین مرجع تقلیدت چه می گوید. معنایش همین است که اینها کار تو نیست، اینها از دسترس تو خارج است.

شاید عمده وجه برای اختصاص این مسائل به مجتهد (احسن وجه) همین وجه سوم است که هم در کلمات شیخ انصاری است، (که ما غفلت کردیم) و هم در کلمات مرحوم نائینی است. مقلد حظی ندارد، این مسائل مختص مجتهد است. مقلد نمی تواند اینها را به کار ببندد.

ولکن این هم درست نیست. برخی از مقلدین هم که مرتبه ای از علم را دارند می توانند.

پاسخ به سؤال: متوجه است که عام حجت نیست الا بعد الفحص. عام بعد الفحص حجت است. از مجتهدش، از خبر سؤال می‌کند که آیا شما که فحص کردی این مخصصی دارد؟ معارضی دارد یا ندارد؟ شما که اهل خبره هستید مقدمات حکمت اینجا تمام است یا نیست؟ او می‌گوید مشکلی ندارد، مقدمات حکمت تمام است، معارضی هم ندارد. می‌گوید پس ما به این اطلاق، به این عموم عمل می‌کنیم. چون به اطلاق عمل کردن امر عقلایی و امر عرفی است. می‌شود ما مسائل علم اصول را بگوییم که این اطلاقش برای شما هم حجت است. شما هم می‌توانید تمسک به این اطلاق بکنید. شاید در زمان ائمه اینجور متعارف بوده است. وقتی سؤال می‌کند: "أ یوسف بن عبدالرحمن ثقه أخذ عنه معالم دینی؟" اینکه مقلد است سؤال می‌کند. مسئله حجیت خبر امری عقلایی بوده است، نیاز به اجتهاد نداشته است آن وقت. امر عقلایی بوده، فقط سؤال از صغری می‌کرده است، صغری را که تمام کرد (ثقه است) از او آن وقت سؤال می‌کند: در این باب خبری آمده است یا نه؟ می‌گوید آمده است. فوقش این است که از این هم سؤال می‌کند - در آن زمان‌ها سؤال هم نمی‌کردند چون اطمینان داشتند که اینها معارض ندارد، بعدها اینها درست شده است - که دیگر خلاف این نشنیدی که؟ مطمئناً همین قدر است؟ می‌گوید آره، به اطلاقش عمل می‌کند.

پاسخ به سؤال: مقلد است دیگر. روایت سلسله روایش ثقه است. این تقلید کرده است. معارض ندارد این تقلید کرده است، فقط به اصالة الاطلاق عمل کرده است. بعد از اینکه آنها تمام شده است. به مسئله اصولی عمل کرده است.

پاسخ به سؤال: [مجتهد] می‌گوید مقدمات حکمت تمام است. اصلاً ممکن است با مجتهد در اینجا اختلاف هم داشته باشند. مجتهد آدم وسواسی است می‌گوید تا از اطلاق اطمینان پیدا نکنم عمل نمی‌کنم. او می‌گوید این حرفها چه است، گاه مقلدها بر مجتهدهایشان اعتراض می‌کنند در احکام شرعی. می‌گویند این حرفهای شما چه است آقا. قبول نمی‌کنند. می‌شود مقلد به اصالة الاطلاق در شبهات حکمیه عمل کند. مقلد به اصالة الاطلاق و اصالة العموم، که دو مسئله اصولی هستند، عمل کند. منتها همش نیازی به مقدماتی دارد که آن را باید تقلید بکند. خب بگذریم.

هذا تمام الکلام در این بحث که آیا مسائل علم اصول مختص به مجتهدین است می‌گوییم تدوینش به غرض استنباط (اجتهاد) است، ولكن خودشان عام هستند و مقلد را هم می‌گیرد.

نکته سوم مرحوم صدر: مشکل افتای به حکم ظاهری برای مقلدان

نکته سومی که مرحوم آقا سید محمد باقر خیلی تطویل کرده است و به این بهانه در اینجا مطرح شده است. بهانه مطرح شدنش این است: مرحوم آخوند فرمود که بالغ عاقل یا قاطع است به حکم فعلی، واقعی یا ظاهری، متعلق به خودش یا به مقلدینش. یکی از احکام ظاهری را این قرار داد که قطع پیدا کند به حکم فعلی ظاهری در حق مقلدینش (اصلاً خودش را شامل نمی‌شود) یا هم اعم است، مهم نیست. بالاخره این می‌خواهد فتوا بدهد برای مقلدینش.

آن وقت این منشأ یک شبهه می‌شود. علم به حکم واقعی پیدا بکند، فتوا بدهد، مشکل ندارد خب به واقع رسیده است. عالم به واقع است، من اُفتی بعلمِ اجر دارد. مشکل نداریم. اگر مجتهد به حکم واقعی علم پیدا بکند، می‌تواند طبق علمش فتوا بدهد، انه من الافتاء عن علم، بحث ندارد.

اما اگر علم پیدا کرد به حکم ظاهری، شمای آخوند گفتید واقعی او ظاهری. این ظاهری اگر متعلق به مقلدین است، مقتضای استصحاب این است که خون این زن حیض باشد مثلاً. علم پیدا کرد به حکم ظاهری از راه استصحاب. حکم ظاهری این زن این است که به اُقرانش مراجعه کند در عادتش، به حکم روایت صحیحه کذا و کذا.

مجتهد با اصل عملی به حکم ظاهری رسید، با اماره به حکم ظاهری رسید. خب یک اشکالی است که چطور می‌تواند فتوا بدهد؟ ظاهر آخوند این است که می‌تواند فتوا بدهد، گفت عالم است به حکم ظاهری متعلق به مقلدینش. می‌شود آنها مقلدینش باشند و او هم حکم ظاهری داشته باشد. یک اشکالی در اینجا هست، و آن اشکال این است که فعلیت هر حکمی چه واقعی و چه ظاهری منوط است به فعلیت موضوعش. اینکه مجتهد استصحاب می‌کند، وقتی می‌تواند استصحاب بکند که یقین فعلی باشد، شک فعلی باشد. مشکل اینجا است که یقین و شک مال مجتهد است. مجتهد یقین و شک پیدا کرد، استصحاب کرد. چطور می‌تواند به مقلدش که آن

زن است، و نه یقین دارد و نه شک دارد، بگوید حکم تو این است. موضوع که در حق او فعلی نیست.

من یقین و شک دارم که فرض بفرمایید آبی متغیر بوده است، کرّ بوده است، متغیر بوده به یکی از اوصاف ثلاثه‌اش، طعمش، رنگش و بویش. بعد این اوصاف ثلاثه بنفسه زائل شد، مجتهد یقین دارد قبل الزوال نجس بود. الان شک دارد شاید این کرّ به زوال اوصافش پاک شده باشد. استصحاب می‌کند، می‌گوید هذا کان نجساً، الان کمان کان. بعد به من مقلد می‌گوید این آب در حق تو نجس است. آقا ما که یقین و شک نداریم که. چطور استصحاب را می‌گویی و به ما فتوا می‌دهی!

این در شبهات موضوعیه پرواضح است. شما اگر یقین دارید یک آب نجس است، این آب، الان شک داری پاک شده است یا نه، استصحاب می‌کنی و می‌گویی نجس. شما نمی‌توانی به من هم بگویی نجس است. من یقین ندارم، من شک دارم، می‌گویم کل شیء طاهر. چطور در شبهات موضوعیه، اصل در حق همانی که موضوع دارد حجت است که چه بسا یختلف با شخص آخری. همین مثال کاملاً واضح می‌کند مسئله را. شما یقین دارید که قبلاً نجس بوده است، ولی من ندارم، تازه برخورد کرده‌ام، از حرف شما هم یقین پیدا نمی‌کنم، شما یک وسواسی‌گری دارید. می‌گویم نه بابا ولش کن. شما یقین دارید قبلاً نجس است، الان شک دارید که شیر را واکردند، کر را باز کردند یا نکردند، می‌گویید که نجس است، نمی‌توانم وضو بگیرم. من تازه برخورد کردم شک دارم، پاک است یا نجس، کل شیء لک طاهر می‌گوید پاک است.

نکته‌اش همین است، آنکه استصحاب می‌کند شک و یقین در حقش فعلی است و استصحاب می‌کند، استصحاب در حقش حجت است. من موضوع در حق من نیست، استصحاب حجت نیست، نوبت به قاعده طهارت می‌رسد. همین مشکله در ناحیه مجتهد هم هست، در ناحیه مفتی هست. چطور مفتی فتوا بدهد به مقتضای استصحاب، با اینکه ارکان استصحاب در حق مقلد تمام نیست. فتوا برای مقلد می‌دهد، موضوع در حقش نیست، چطور می‌شود؟

بدتر از اینجا، آنجایی است که مجتهد علم اجمالی پیدا کند. علم اجمالی پیدا کرده است که یا قصر واجب است یا تمام. علم اجمالی دارد. با مقلدها که هیچ علم اجمالی ندارند، بدبخت‌ها

چه می‌فهمند چی به چی است و کی به کی است، می‌گویند واجب است هر دو تا را جمع بکنید، بین قصر و تمام. موضوع احتیاط علم اجمالی است، او که علم اجمالی ندارد. چطور شما بهش می‌گویید واجب است.

یک مسئله هست در افتای مجتهد، طبق حکم ظاهری. این مسئله را مرحوم آقا سید محمدباقر در اینجا آورده است. ما هم به تبع بحث کردیم، ولیکن چون مسئله مربوط به باب افتاء است، به باب اجتهاد و تقلید است، پیچ‌دار است. بحث نیابت است، یک بحث‌هایی است که به اول بحث نمی‌خورد، اول بحث بحث‌های پیچ‌دار صلاح نیست.

پاسخ به سؤال: نه این را ما در اجتهاد و تقلید بحث کردیم مفصل. مرحوم آقا سید محمدباقر یک حرف دارد، مرحوم حاج شیخ اصفهانی یک حرف دارد، عملاً مشکلی نیست ها. مجتهدین فتوا می‌دهند به احکام واقعی و ظاهریه، استصحابیه، اماراتیه. فرقی نمی‌گذارند، هرچه دلیل پیدا کردند فتوا می‌دهند. مقلد را چکار دارند کی هست و چی هست.

ولی این مسئله هست و این را باید در جای خودش حل کرد. لذا ما این نکته سوم را رها می‌کنیم، این مربوط به افتا است. کسی حالا نمی‌خواهد فتوا بدهد که حالا شبهه باشد. مشکلی ایجاد نمی‌کند. یک گیری هست خلاصه، آنهایی که اهل فکر بودند، اصولی‌هایشان بعضی اینطور هستند. سرشان درد می‌کند برای همین مسئله‌ها. مانند همین تقسیم ثلاثی که دیدید، هر کسی آمده بود یک فکری کرده بود، این مسئله هم همینطوری است، آنها که اهل فکر هستند، آنها آمدند اینجا تلاش‌هایی کرده‌اند. در بحث اجتهاد و تقلید انشالله اگر توفیقی بود، از شما چه پنهان ما فی الجملة یکجایش گیر کردیم، نتوانستیم حل بکنیم. عمده‌اش را

پاسخ به سؤال: بله فتوا که مهم نیست. بنا شد که در فقه نسوا ما بنوا فی الاصول (خنده).

سه اثر قطع از نظر مرحوم آخوند:

(۱). وجوب تبعیت قطع، ۲. منجزیت هنگام مطابقت با واقع، ۳. معذرت هنگام مخالفت با

(واقع)

برمی‌گردیم به کفایه. مرحوم صاحب کفایه وارد بحث قطع شده است. برای قطع سه اثر بیان کرده است. که هر سه اثر را ما باید بحث بکنیم.

اثر اول گفته است که لازم است مطابقت قطع، واجب است جری علی طبق القطع بشهادت الوجدان. همه اینها دلیلش وجدان است که آخرش گفته است. يجب اتباع القطع. این یک حکم، یک اثر.

دومیش این است که قطع عند المصادفه منجز است، موجب استحقاق عقوبت است، و اثر سوم این است که قطع عندالمخالفه معذر است. شاید اینکه علما بجای علم، بجای یقین، عنوان قطع را انتخاب کرده‌اند، شاید نکته‌اش همین باشد. این قطع است که گاهی موافق واقع است، منجز است و گاهی خلاف واقع است و معذر است. اما در علم خلاف واقع معنا ندارد، آن جهل است مثلاً. یقین دارید، خلاف واقع با یقین جور در نمی‌آید مثلاً. ولی قطع راحت است. قطع داری یعنی احتمالات را قطع کردی و می‌گویی همین است و لیس الا. این دو جور است: گاهی در واقع هم همین است، می‌شود مصادف با واقع.

تذکری درباره «طریقیت قطع»

خب سه تا حکم در اینجا بیان کرده است، که ما گفتیم یک مطلب را مقدم بر این سه اثر تذکر بدهیم. (بحث آنچنانی ندارد) و آن قضیه طریقیت قطع است. قطع طریق تام است. طریق الی الواقع است. شما که قطع داری، واقع را بدون هیچ شبهه‌ای می‌بینی. طریق است. آیا طریقیت عین قطع است یا لازمه قطع است. اثری ندارد ولی بحث طلبگی است. قطع یک چیز است، طریقیت چیز دیگر است یا نه، طریقیت القطع عین قطعیت القطع است. این هم امر وجدانی است برهان‌بردار نیست.

قطع از امور نفسانیه است. اینکه چیست، چگونه است چه صفتی دارد باید به نفسمان مراجعه کنیم، به وجدانمان به قول آخوند مراجعه کنیم. ما در ذهنمان این است که اگر به وجدانمان مراجعه بکنیم، جاهایی که قطع داریم به شیئی، یقین داریم به شیئی، دو تا چیز احساس نمی‌کنیم: یکی به نام قطع، و یکی لازمه‌اش (طریقیت‌اش). نه، طریقیت عین ذات قطع است. طریقیت یعنی ارائه. قطع هی الارائه التامه. در نفستان و وجدانتان مراجعه کنید، ببینید که یک چیزی را که بهش قطع دارید، در مقابل اینکه ظن دارید. آنجایی که قطع دارید، یک صورتی

است که ذات این صورت چون صورت آن است ارائه می‌دهد، نه اینکه ارائه آن یک چیزی باشد غیر از حقیقتش.

شاید بشود قطع را به نور تشبیه کرد. قطع همان روشنی است که در ذهن شماس است. نمی‌دانم در کجا؟ جایش روشن نیست. حقیقت معرفت چه است؟ اینها مسائل پیچیده‌ای است، درست معلوم نیست. از یک جایی هست. همانجایی که هست همین است، یک حالت نورانی است. دارد. یک حالت نورانی هست، در یک زاویه چیزی آمده که از آن زاویه دارم می‌بینم. چشم آدم هم ممکن است بسته باشد. ولی یقین دارد الان روز است، دارد همان روز را می‌بیند. همان نور خورشید را می‌بیند. از ورای نفسش. خودش در تاریکی است، ولی نور را دارد در نفسش احساس می‌کند.

پاسخ به سؤال: حتماً حاضر است. اگر این غایب باشد پس چی حاضر است؟ علم هم همان است. اصطلاح است دیگر. می‌گویند علم فقط همانی است که مطابق خارجی دارد. این قطع خلاف واقع هم ارائه دارد، منتها ارائه‌اش خیالی است. دارد می‌بیند باز هم، منتها تخیل به کمکش آمده است. ولی دارد می‌بیند، قاطع را نمی‌شود کاریش کرد. می‌گوید یقین دارم، دارم می‌بینم چنین شده است و چنین خواهد شد. شک ندارم. در مقابل ظن که روشن نمی‌بیند. در مقابل شک که اصلاً نمی‌بیند. شک جهل است، دیدن ندارد. مردد است این هست یا نیست، ارتباط با خارج پیدا نمی‌کند. شک ارتباطی با خارج پیدا نمی‌کند، تردید دارد ولی ظن چرا. ارتباط مایی با خارج دارد، ولی آن را با شبهه و شاید و مگر و انشاءالله و اینها. صاف نمی‌بیند.

ببینید، یقین دارید به آمدن زید، یعنی چه یقین دارید؟ این را رویش فکر کنید. یقین دارم، قطع داریم به آمدن زید یعنی چه؟ گمان دارم زید آمده یعنی چه؟ شک دارم زید آمده است یا نه. آنکه جهل دارم که اصلاً در صفحه کامپیوتر ذهن من وجود ندارد، آن هیچی. این سه حالت. وهم را هم بیاورید چهار حالت. اینها را تحلیل بکنید، ببینید فرق‌های اینها چیست.

آنی که در ذهن ما است، این است که قطع عین ارائه است. نه شیء له الارائه. ظن ارائه ناقص است، نشان می‌دهد ولی نه آنطور که باید روشن باشد. مهم نیست. طریقت القطع ذاتی معروف

است، جعلی نیست، ذاتیه است. اما ذاتیه است یعنی عین ذات است یا لازمه ذاتش است. می‌گوییم عین ذاتش است. خب الامر لیس بمهم.

پاسخ به سؤال: نسبت به همان ناقصش بله دیگر. عینش است. ارائه ناقص عین ظن است.

چهار احتمال در معنای «وجوب تبعیت قطع»

اما اثار قطع که مرحوم آخوند سه اثر بیان کرده است. اثر اول وجوب اتباع القطع. واجب است اتباع قطع. این واجب است یعنی چه؟ سه تا بلکه چهار احتمال در این وجوب اتباع قطع آمده است.

۱. وجوب به معنای لزوم قهری و غیراختیاری

یک احتمال وجوب اتباع قطع یعنی لزوم قهری، ناخودآگاه. وقتی شخص قطع پیدا می‌کند، به تبعش حرکت می‌کند، یک امر فطری است. مختص به انسان‌ها نیست. حیوانات هم اگر یقین پیدا بکنند آنجا علوفه است، یقین تحریکشان می‌کند. واجب است اتباع، لزوم اتباع، یعنی ملازمه دارد قطع با اتباع لزوماً فطریاً، لزوماً قهریاً. که این اینجا مراد نیست. ما در علم اصول نمی‌خواهیم بگوییم قطع فطرتاً پشت سرش حرکت است. بحث فطری که ربطی به تکلیف ندارد، و ربطی به وظیفه ندارد مبحث‌عنه ما نیست. ما به دنبال وظایف مکلفین هستیم. این هست به طور فطری لولا مانع. گاهی ممکن است مانع پیدا بشود آدم عمل به قطعش نکند. اقتضایش درست است. لولا المانع قطع به طور فطری تحریک می‌کند. این مراد نیست.

۲. وجوب به معنای اعتبار وجوب (انشای تکلیف)

احتمال دوم واجب است اتباع قطع، یعنی وجوباً اعتباریاً. مانند وجوب نماز. نماز واجب است یعنی چه؟ یعنی خداوند بر عهده شما گذاشته است، اعتبار کرده است بر عهده شما. روزه واجب است، اوجبت لك الصوم یعنی بر عهده‌تان گذاشتم. این هم اینجا مراد نیست. چرا؟ چون عقل (این را دریابید، احساسش بکنید) اعتبار ندارد، عقل مشرّع نیست، عقل شارع نیست. لیس شأن العقل الالاتعقل. عقلاء ممکن است جمع بشوند یک چیزی را بر عهده کسی بگذارند. ولی عقل

آدم اعتبار بکند چیزی را بر عهده انسان، این هم گفتنی نیست. عقل مشرّع نیست، عقل فقط مُدرک است.

۳. وجوب به معنای درک + جهت‌دهی (نظر مختار استاد)

احتمال سوم این است که واجب است اتباع قطع عقلاً. معنایش این است که عقل در باطن شما، در نفس شما، در هر کجایی که هست، که درست نمی‌دانیم کجاست، شما را دعوت می‌کند به سمت آن عملِ مقطوع به. ایجاب اعتباری نیست، امر تکوینی است، دعوت می‌کند در نهان شما. عقل می‌گوید انجام بده، انجام نده. اینکه مردم می‌گویند عقلت "می‌گوید" انجام بده، عقلت امر می‌کند، عقلت نهی می‌کند، اینها اوامر و نواهی اعتباری نیستند که با الفاظ ایجاد می‌شوند، انشائی با الفاظ ایجاد می‌شوند. عقل لفظی ندارد.

ولی احساس ما این است که یک دعوتی دارد که اگر خواسته باشیم آن را به لفظ بیاوریم به آن می‌گوییم وجوب اتباع. نه اینکه یک حکم اعتباری دارد. یک امر تکوینی دارد. عقل آدم بالاتر از فطرت حیوان است. فطرت حیوان ناخودآگاه است. این اضافه است در انسان‌ها. ممکن است انسان هم ناخودآگاه گاهی مثل حیوانات حرکت بکند، ولی خیلی جاها هم حساب و کتاب می‌کند، دعوت عقل را پاسخ می‌دهد. یک کسی آن را در باطن تحریک می‌کند. اگر یقین دارد این معامله ضرر دارد، یقین دارد این راه خطر دارد، یک داعی در نهانش می‌گوید نرو. همان عقل است، عقل حکم می‌کند، یک حکم نهانی.

۴. وجوب به معنای تطابق آرای عقلاء

نه امر اعتباری، نه ادراک مجرد، بینابین اینها. در مقابل فرمایش مرحوم حاج شیخ اصفهانی که ایشان اینجا احتمال چهارم را می‌گوید. می‌گوید اصلاً اینطور حکم عقلی نداریم، آنچه است حکم عقلاً است. یا یک امر فطری است یا حکم عقلاً است. عقلاً می‌گویند تبعیت قطع حسن است، قرارداد عقلایی است. مما تطابق علیه آراء العقلاست. چیزی ورای آن امر فطری که مد نظر نیست، و این تطابق عقلاء، عقلاء بنا بر این گذاشته‌اند برای حفظ نظام خودشان، تطابق کرده است آراءشان که از قطع تبعیت بکنند. ایشان می‌گوید حکم عقل لیس الا تطابق عقلاء.

ما توی ذهنمان این است که این ربطی به عقلاء ندارد. این را بهش فکر نکنید. نهان ما یک چیزی دارد که اسمش را می‌گذاریم امر می‌کند به ما. عقل حکم می‌کند. این عقل حکم می‌کند یعنی عقلاء حکم می‌کنند، توی ذهن ما خیلی دور از آبادی است. می‌بینید عقل حکم دارد، این را نمی‌شود انکار کرد. عقل حکم می‌کند یعنی بماهو احد العقلاء، عقلایی که حکم می‌کنند. نه ما این را نمی‌توانیم بپذیریم.

حکم عقل یک ماورائی است، نه فطری، نه اعتباری، نه آرای عقلاء یک امر رابعی است. این را تحلیل نکنید، دقت نکنید، ببینید می‌باید یک چیزی ورای این سه تا. حاج شیخ اصفهانی ادعایش این است که چیزی ورای این سه تا نداریم. ما ادعایمان این است که چیزی ورای این سه تا داریم. ندای عقل. دعوت عقل. عقل بماهو عقل نه بما هو فطرت. فطرت آدم، آدم را تحریک می‌کند یک جور است، عقل آدم تحریک می‌کند یک جور دیگر است. اینها می‌گویند لیس العقل الا ...، نه ما می‌گوییم عقل غیر از ادراک دعوت هم دارد. ملاحظه بفرمایید.

جلسه ۴۵ خارج اصول استاد گنجی

شنبه ۲۸ آبان ۱۴۰۱

اثر دوم: منجزیت قطع (استحقاق عقوبت بر مخالفت)

بحث در اثر دومی است که مرحوم آخوند برای قطع ذکر کرده است. اثر اول وجوب اتباع قطع بود که بحث کردیم. اثر دوم منجزیت قطع است. اگر عبد به حکم مولا قطع پیدا کرد، عقل حکم می‌کند به استحقاق عقوبت بر مخالفت این حکم. قاطع مستحق عقوبت است در نظر عقل.

بعضی‌ها گفته‌اند که وجوب اتباع قطع هم همین حکم به استحقاق عقوبت است. دو چیز نداریم: یکی عقل بگوید تبعیت کن و یکی بگوید اگر مخالفت کردی مستحق عقوبت هستی. ما یک حکم بیشتر نداریم، یک ادراک بیشتر نداریم و آن همان استحقاق عقوبت و همان تنجز است.

و لکن ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که اینها دو چیز هستند، وجوب اتباع قطع امری است، و استحقاق عقوبت بر مخالفتش امر آخری است، متفرع بر آن است. ارتکاز ما هم همین را می‌گوید. عقل حکم می‌کند به وجوب اتباع، عقل امر می‌کند، عقل نهی می‌کند، این یک مسئله است؛ و اینکه اگر مخالفت کردی مستحق عقوبتی از ناحیه مولا، این واقعیت دیگری است. اینها امور وجدانی است. همانطور که قطع امر وجدانی است، آثارش هم که عقل می‌گوید امور وجدانی است، که بحث کردیم. گفتیم وجوب اتباع برای خودش یک چیزی است.

نظر اول: عقل درباره عقوبت اخروی حکمی ندارد

حالا دو امر یا یک امر بودن مهم نیست. آیا عقل حکم دارد به منجزیت قطع و اینکه مخالفت قطع استحقاق عقوبت دارد، عقل این حکم را دارد یا ندارد؟ اینجا آرای عدیده‌ای بیان شده است. یک نظر این است که عقل چنین حکمی را ندارد، اصلاً منکر این حکم عقل هستند. اینکه عقل بگوید تو عقاب داری بر مخالفت تکلیف، گفته‌اند اصلاً عقل نمی‌گوید. اینکه معروف است حاکم در باب عقوبت، عقل است را از ریشه منکر شده‌اند، گفته‌اند اصلاً عقاب به اخبار شرع است، به جعل شرع است؛ اصل عقل حکم به عقوبت نمی‌کند. اصلاً برائت عقلی (عقاب بلا بیان قبیح است) را گفته‌اند اساسی ندارد؛ اصلاً عقل در باب عقوبت ساکت است. به چه بیان؟ فرموده‌اند که مراد از عقوبت در اینجا عقوبت اخروی است. راست هم می‌گوید ما الان درباره استحقاق عقوبت اخروی بحث می‌کنیم، دنیوی را کاری نداریم. اینکه عقل اجازه بدهد عقوبت را در آخرت، عقل این را اجازه نمی‌دهد، درک نمی‌کند که عقوبت مولا در آخرت جا دارد. گفته‌اند عقل این را درک نمی‌کند. چرا؟

فاقد غرض بودن عقوبت اخروی

چون خداوند تبارک و تعالی خواسته باشد در آخرت عقوبت بکند، به چه غرضی؟ فعل باید غرض داشته باشد، لغو نباشد. اگر عقوبت می‌کند به غرض تأدیب، تأدیب دیگر جا ندارد، آنجا یوم الجزاء است. تأدیب برای این است که ادب بشود و دوباره تکرار نکند. ادب شدن برای اینکه آدم بشود، دوباره تکرار نکند، عمل را درست انجام بدهد. در آخرت که تأدیب معنا ندارد، ادبش کنیم که چه بشود مثلاً؟

عقوبت به غرض تأدیب مجال ندارد، چون آنجا دیگر جای عمل نیست (یوم ولاعمل). می ماند که خداوند تأدیبش بکند به غرض اینکه تشفی پیدا کند، خدا ببیند چون که عصیان کرده و مخالفت کرده اند، بزنیمشان و داخل جهنم ببریم، به غرض خنک شدن قلب مثلاً. این هم که گفتنی نیست.

حالا ما این را هم اضافه کنیم، اینکه او را چوب بزنند، به آتش ببرند لیفرح المؤمنون، این هم بعید است که آنها را جهنم ببرند لیشفی صدور المؤمنین. آن هست (منصوص است) ولی غرض این باشد که اینها دلشون خنک بشود، بعید است.

معنای اخبار حاکی از عقاب

پس عقل اصلاً می گوید در آخرت لامجال برای عقوبت، حکم به عقوبت نمی کند در آخرت. پس شما چه می گوید این عقوبت هایی که پیغمبران برای ما فرمودند، قرآن بیان کرده، روایات بیان کرده است؟ توجیه کرده است. فرموده که عقوبت هایی که به لسان انبیاء، اولیاء و اوصیاء بیان شده، نه از باب اخبار از حکم عقل است، بلکه از باب اثر طبیعی اعمال است. عمل آدم مجسم می شود به عذاب. لذا بعضی ها تجسیمی هستند دیگر. روایات هم بعضاً موافق آنهاست، که حضرت فرمود یک بار ذکر بگویید، یک درختی در بهشت برای شما سبز می شود. تجسیم اعمال. می گوید آنها خبر می دهند از واقعه ای به نام تجسیم اعمال، ربطی به حکم عقل ندارد. یک امر قهری را بیان می کنند که اینجا عمل زشت انجام بدهی، آنجا تبدیل به آتش می شود؛ این را دارند اخبار می کنند.

و یا اینکه خبر می دهند از عقوبت بعضی از مؤمنین، بعضی از مسلمین تا غل و غش آنها برطرف بشود، صلاحیت پیدا کنند بروند بهشت. برای ازاله خبائث از آنها. او آدم بدی است، صفات بدی دارد، ملکات بدی دارد، توی آتش می اندازندش تا آن راذیل و خبائث تطهیر شود، پاک شود و وارد بهشت شوند. برای این است نه اینکه حکم عقل می گوید، نه برای مخالفتی که در دنیا کرده عقوبتش می کنند. به خاطر این است که خودش پاک باشد. مانند اینکه طلا را توی آتش می اندازند تا ناخالصی هایش برود و مصفا بشود. که بعضی روایات هم مؤید این جهت است.

و یا اینکه نظام احسن در آنجا اینطور اقتضا می‌کند. ما نفهمیدیم علت را. چطور نظام احسن اقتضا می‌کند در این دنیا یک عده زن باشند، یک عده مرد باشند، یک عده عاصی باشند، یک عده مطیع باشند، یک عده پیغمبر باشند، امام باشند، یک عده هم مأموم باشند، آنجا هم نظام احسن اقتضا می‌کند یک عده همینطور بروند بهشت، یک عده بروند توی آتش، یک عده مدتی در آتش بمانند، یک عده‌ای مخلص باشند. نظام احسن است. ربطی به حکم عقل ندارد، مهم این است.

ایشان می‌فرماید ما نمی‌توانیم عقوبت در آخرت را با حکم عقل تحلیل بکنیم. اگر خداوند از عقوبت خبر نمی‌داد، پیغمبرانش از عقوبت خبر نمی‌دادند، می‌گفتیم در آخرت عقوبتی نیست. عقل درک نمی‌کند عقوبت در آخرت را. چون خبر دادند، آن خبر را باید توجیه کرد. آن خبر به خاطر احد این جهات ثلاثه است که مثلاً بعض روایات هم منبه بعضی از اینها هست. این است که عقل می‌گوید مخالفت قطع استحقاق عقوبت دارد، نه عقل چنین حکمی را نمی‌گوید. نه منجز عقلی داریم و نه معذر عقلی داریم. معذر عقلی هم موضوعش شک در این است که عقاب می‌کند (قبح عقاب بلابیان) عقل می‌گوید عقاب اصلاً در آنجا در مقابل مخالفت تکلیف معنا ندارد، قبح عقاب بلابیان یعنی چه، براءت عقلی یعنی چه؟ براءت عقلی در جایی است که شک داشته باشیم، اصلاً براءت مجال ندارد. مسئله را از ریشه زده‌اند، در همه جا؛ اصلاً نه فقط قطع، در هر حجتی منجز بودن معنا ندارد. موجب استحقاق عقوبت است بر مخالفت به حکم عقل. نه، عقل چنین حکمی ندارد، نه در قطع و نه در سایر حجج.

اشکال استاد بر این نظریه (تفکیک میان استحقاق عقوبت و اصل عقوبت)

این فرمایشی است که در منتقی الاصول فرموده است، ما فقط در منتقی الاصول دیدیم، شما تتبع بکنید کس دیگری گفته است یا نه. ایشان ظاهراً متفرد در این بیان است. و لکن در ذهن ما این است که نه، در ذهن ما این جهت بدیهی است. همانطور که دیگران ادعا کرده‌اند، حاکم به استحقاق عقوبت، اصل استحقاق عقوبت حاکمش عقل است. اما در مقدارش بله شریعت آمده است یکجا‌هایی عقوبت‌ها را کم و زیاد کرده است. یک جا‌هایی ثواب را وعده داده است که عقل درک نمی‌کند. آن هست ولی اصل استحقاق عقوبت را عقل است که درک می‌کند.

اینکه ایشان فرموده عقوبت در آخرت، با قطع نظر از روایات، معنا ندارد، عقل تجویز نمی‌کند عقوبت را در آخرت، اگر قبول بکنیم، (این هم جای مناقشه دارد)، می‌گوییم این منافاتی با حکم عقل به استحقاق عقوبت ندارد. استحقاق عقوبت امری است، عقاب حاصل می‌شود یا نه امر آخری است. در بابظهار شاید معروف این باشد کهظهار حرام است، طرف استحقاق عقوبت دارد، مظاهر،ظهارکننده استحقاق عقوبت دارد، ولی عفو شده است.

همین استحقاق عقوبت، ولو اینکه عفو شده است، سبب می‌شود انسان دنبال فعل نرود. مؤمنین کاری نمی‌کنند که مستحق عقوبت‌اند، ولو اینکه منت می‌گذارند بر سرشان و عقوبت نمی‌کنند. شاید، نه شاید بلکه قطعاً ولو فی الجمله ما هم در ذهنمان همین باشد، که ما هم شیعه علی هستیم، ما را قطعاً عقوبت نمی‌کنند، خصوصاً سادات. قطعاً ما را عقوبت نمی‌کنند. ولی باز هم دنبال خلاف نمی‌رویم، چون آن خلاف استحقاق را می‌آورد. آن استحقاق مهم است. تنجز استحقاق عقوبت است. کسی که مخالفت قطعش بکند، در نظر عقل مستحق عقوبت است. حالا لطف مولا است که عقوبت بکند یا نکند. استحقاق عقوبت امر مهمی است. رادع مهمی است. چون ممکن است این استحقاق به یک شکلی، ولو حالا به شکل تجسم اعمال، ما این را منکر نیستیم. اصل استحقاق رادع است، همینطور است، نمی‌شود انکارش کرد، ولو یقین داشته باشی عقوبت نمی‌شوی.

فرق است بین عبدی که استحقاق دارد، مولایش عفو کرده است و آنی که استحقاق ندارد. این درگاه قربش فرق می‌کند. همین استحقاق سبب می‌شود انسان‌ها مرتدع بشوند. همین مثال خوبی است حب علی حسنۀ لایضر معه السيئه. ما قطع و یقین داریم، روایات هم همین را می‌گوید، ادعیه هم همین را می‌گوید، که خدا ما را به جهنم نمی‌برد. ولی مع ذلک مخالفت نمی‌کنیم. زشت است انسان در مقابل مولایش عصیان بکند که مستحق عقوبت است. کسی که مستحق عقوبت است، روی مولا به او بر نمی‌گردد. درست است که ممکن است به بهشت هم برود. درست است که آنکه به ما فحش داد و بد و بیراه گفت، به او آخرش هم یک چیز بدهیم، از اعطا منعش نکنیم، ولی او فرق دارد با کسی که می‌گوید مخلص شما ایم، دعاگوی شما ایم. درگاهش فرق می‌کند. یک چیز واضحی است.

همین اخلاقیات است که انسان‌ها را ردع می‌کند، واقعیات که نیست. استحقاق عقوبت این امر وجدانی است. حالا ببینید عقل انسان چه می‌گوید. اگر قطعت را مخالفت کردی، چون که مخالفت کردی قطعت را، چون داری کارت را عصیان می‌بینی، جاهل باشی معذوری، عقل چیزی نمی‌گوید، ولی وقتی داری می‌بینی عصیان می‌کنی، عقل مذمت می‌کند. می‌گوید کارت زشت است، نباید این کار را بکنید.

پاسخ به سؤال: استحقاق عقوبت هست، منتها فعلیتش، ما می‌توانیم بگوییم این آقا استحقاق پیدا کرده است، حالا استحقاق عقوبت در آخرت، یک قسمش به این است که استحقاقش تبدیل به فعلیت بشود، اعمالش تبدیل به آتش می‌شود. این در رتبه قبل استحقاق پیدا کرده است که دارد اینطور می‌شود.

نه این را نمی‌شود انکار کرد که حجج منجز حکم هستند، منجز واقع هستند. بمعنا مخالفتشان موجب استحقاق عقوبت است و فرمایش ایشان را نمی‌توانیم بپذیریم.

پاسخ به سؤال: دور نشستید. حالا بعدش تشریف بیاورید. ببینید من باید تصور بکنم، بعدش تصدیق. الان هم می‌گویم اشکال وارد نیست. به خاطر اینکه مفهوم نیست. می‌توانم این مقدار را یقینی بگویم که وارد نیست، چون مفهوم نیست (خنده). مهم نیست این مسئله.

نظریه دوم: استحقاق عقوبت لازمه عدم مؤمن نه قطع (مسلک حق الطاعه)

اما مرحله دوم بحث، بعضی‌ها آمده‌اند باز به نقطه مقابل. گفته‌اند که تنجز برای قطع هست. استحقاق عقوبت در مورد قطع هست، ولی نه از باب این است که قطع داری، قطع هم نداشتی استحقاق عقوبت هست. این صفت قطع نیست، اینکه ما مخالفت بکنیم قطع را مستحق عقوبتیم، راست می‌گوید، درست است، ولی نه اینکه چون مخالفت قطع کردیم، بلکه چون مؤمن نداریم. اصلاً شک هم داشتید، مؤمن نداشتید عقاب دارید. شک داشتید، ظن داشتید، علم داشتید، اگر مؤمن نداشتید عقوبت دارید. استحقاق برای عدم مؤمن است.

اینکه مرحوم آخوند تنجز را یکی از آثار قطع قرار داده است درست نیست. قاطع مستحق عقوبت است، نه اینکه چون قاطع است. نه، چون مؤمن ندارد. شک هم داشت مستحق عقوبت بود در فرض عدم مؤمن.

بعضی هم اینوری شده‌اند. خب این مسلک حق الطاعه‌ای است. یک مسلکی است در برابر قبح عقاب بلا بیان. مسلک حق الطاعه را برخی قدما قائل بودند، مرحوم آقا سید محمدباقر هم تأیید کرده است، گفته است حق الطاعه صحیح است.

اگر گفتیم حق الطاعه داستان همین است. تنجز برای قطع نیست، همین که مؤمن نداری. ولی اگر برائتی شدیم، حق الطاعه را منکر شدیم، استحقاق عقوبت دائر مدار این است که بیان دارید یا ندارید. اعلی‌البیان‌ها قطع است. قطع از آن حیث که بیان است، عذر انسان را قطع کرده است. هیچ عذری دیگر ندارد نمی‌تواند بگوید نمی‌دانستم. ممکن است ما در ظن بگوییم لایغنی من الحق شیئاً، در شکش بگوییم قبیح است عقاب، ولی در قطع نمی‌توانیم بگوییم، عذر نداریم. قاطع چون قطع دارد مستحق عقوبت است. یک امر وجدانی است. تو می‌دیدی که مخالفت مولا است. یقین داشتی، باز هم مخالفت کردی. در شک اگر خواستند چوبش بزنند، بگوید نمی‌دانستم عذرش پذیرفته هست. ولی در قطع عذرش پذیرفته نیست. پس خود همین قطع منجز است. تنجز مال صفت نورانیت قطع است. چون امر واضح شده است، یا باید آدم، قاطع باشد یا چیزی به منزله قاطع. اماره را شارع مثلاً به منزله قطع قرار بدهد.

این مقدار که من آثار القطع تنجز الواقع به، این مقدار توی ذهن ما روشن است. انما الکلام در مرحله ثالثه است. مرحله ثالثه هم ربطی به اصول ندارد، ولی یک زور آزمایی فکری است. مرحله سوم این است که مخالفت قطع استحقاق عقوبت دارد، قطع منجز است عقلاً. معنای اینکه قطع منجز است عقلاً یعنی چه؟ ظاهر مرحوم آخوند، عقلاً یعنی ما این را می‌یابیم در خزینه نفسمان که مخالفت کردن با قطع موجب استحقاق عقوبت است. گفته و صریح الوجدان به شاهد.

نظریه سوم: استحقاق عقوبت از باب آرای محموده

در مقابل دو تا نظر دیگری ابراز شده است. یکی نظر مرحوم حاج شیخ اصفهانی که همان نظر فلاسفه است. آنها می‌گویند لاحکم للعقل، عقل حکمی ندارد، فقط ادراک است و آنی که در باب عصیان و تجری و انقیاد و اطاعت هست، اینها احکام عقلاییه هستند نه عقلیه. (آراء محموده). اینها می‌گویند تبعیت امر مولی عدلٌ فحسن، فحسنٌ بآراء العقل. عقلاً لازم نیست

یکجا نشسته باشند ها، این نانوشته است، ولی آرائشان تطابق کرده است در این مسئله که العدل حسن و الظلم قبیح، بقیه صغریات هستند.

اطاعت مولا عدل، حسن. حسن یعنی چه؟ یعنی فاعلش مدح دارد، ینبعی ان یمدح فاعله. ظلم قبیح است یعنی استحقاق مذمت دارد در دنیا، و در آخرت استحقاق عقوبت. آن وقت مخالفت امر مولا، عصیان مولا را گفته‌اند مصداق ظلم است. هتک مولا است، ظلم کرده است به مولایش، پس مستحق عقوبت است. استحقاق عقوبت بر مخالفت مقطوع به این نظریه عقلاست، نه اینکه حکم عقل باشد. عقلا برای حفظ نظامشان، برای اینکه اختلال نظام پیش نیاید، ننشسته‌اند، کتاب ننوشتند، شورا تشکیل ندادند، ولی بنای عملیشان این شده است.

بنای عملی عقلا می‌گوید ید اماره ملکیت است. هیچ جا ننوشتند که ولی عملاً کسی که ذوالید است با آن معامله مالک می‌کنند، چرا این کار را می‌کنند؟ می‌گویند بابا اگر شک کنیم، اماره ملکیت نداشته باشیم بازار به هم می‌ریزد. در روایت هم داریم سوق اماره است ولولا ذلک لما قام للمسلمین سوق. مردم برای اینکه کارهایشان راه بیفتند، نظامشان بچرخد، زندگیشان بچرخد، اختلال پیدا نشود یک بناهای عملی دارند. حالا از کجا اینها آمدند، تو ذهنم این است که مرحوم نائینی یک جا دارد که خداوند اینها را اینطور آفریده است. این به خدا مربوط می‌شود، که خداوند اینها را اینطور آفریده است که همینطور حرکت می‌کنند. قاعده ید جاری می‌کنند عملاً، آثار ملکیت را بار می‌کنند. خبر ذوالید را قبول می‌کنند که می‌گوید مال خودم هست. می‌گویند وکیلیم قبول می‌کنند. اینها درس نخواندند، قانون را از کسی یاد نگرفتند، ولی همینطور عملاً حرکت عقلا و انسان‌ها طبق این قوانین است حفظاً لنظامشان.

پاسخ به سؤال: عقل کجا بوده است دیگر. این هم خوب بود ایشان اضافه کرد. این بما هم عقلا است، چون حفظ نظام را عقل انسان است که درک می‌کند باید مثلاً نظام حفظ بشود. این چیز غیر عاقلانه نیست، بلکه حفظ نظام چیز مطلوبی است، ممدوح عند العقلاء است.

خب حالا ببینید. این فرمایشی است که مرحوم حاج شیخ اصفهانی دارد، و انکار کرده است که منجزیت، معذریت حکمان واقعیان للعقل، گفته نه. این هم یک امر قراردادی، اعتباری عقلا است که انسان‌ها طبقش حرکت می‌کنند. قبول دارد قطع منجز است، ولی منجز است یعنی

این. یعنی مخالفتش ظلم است، ظلم عندالعلاء استحقاق مذمت دارد در دنیا، و استحقاق عقوبت در آخرت. اینطور بیان کرده است.

نظریه چهارم: استحقاق عقوبت از باب ثلاث با قوه عاقله

در مقابل بعضی‌ها دیدند که نمی‌شود این را گفت. ظلم قبیح است، مخالفت مولا قبیح است ولو نظامی نباشد. ما این را حس می‌کنیم، حفظ نظامی نباشد، نظامی نباشد، عقل آدم می‌گوید کار بدی است، مستحق مذمتی، مستحق عقوبتی. خلاف ارتکاز ما است، خلاف وجدان ما است. آمدند یک توجیه دیگری کرده‌اند، گفته‌اند حسن عدل، قبح ظلم، که اینها هم از مصادیقش هستند، امران واقعیان، نه امران قراردادیان، اعتباریان للعلاء. امر واقعی است، ولی معنایش این است. یک امر واقعی معنا کردند.

گفتند اینکه عدل حسن است، نه اینکه عقلا می‌گویند ینبغی فاعله ان یمدح؛ نه، عقلا را رهایش کن. حسن است یعنی ملائم قوه عاقله است. قوه عاقله از آن نفرت ندارد. یک امر تکوینی است دیگر. قوه عاقله از ظلم نفرت دارد، بدش می‌آید. انسان قوایی دارد، قوه عاقله دارد، قوه شهوانیه دارد، قوه غضبیه دارد. چطور یک چیزهایی با قوه شهوانیه ملائم است. امر واقعی است. ملائمت یک امر واقعی است، خوشش می‌آید. یک چیزهایی با قوه شهوانیه غیرملائم است، منافر است، بدش می‌آید. قوه شهوانیه او را دفع می‌کند. چطور در قوه شهوانیه برخی چیزها ملائم است و برخی چیزها منافر است، و امران واقعیان هستند. نفرت و ملائمت، خوش آمدن اینها یک امر تکوینی است، بد آمدن یک امر تکوینی است.

اینکه از زن زیبای کذایی در آن حال خیلی خوشش می‌آید، قوه شهوانیه‌اش گل می‌کند، یک امر واقعی است، اعتبار نیست. مجرب است. همه می‌دانند. گفته‌اند در قوه عاقله هم همینطور است، قوه عاقله هم یک چیزهایی منافرش هست، یک چیزهایی ملائمش هست. قوه عاقله ناراحت می‌شود، بدش می‌آید، نفرت دارد از اینکه به یتیمی از روی تشفی تیر زده است مثلاً، ظلم کرده است. بدش می‌آید، آزرده می‌شود قوه عاقله.

در مقابل اگر احسان بکند به یتیمی، قوه عاقله خوشش می‌آید. این خوش آمدن، بد آمدن امران تکوینیان، ربطی به تبانی عقلا ندارد. مخالفت مولا را عقل بدش می‌آید، نفرت دارد. موافقت مولا را خوشش می‌آید، ملائمت دارد، قوه عاقله آزرده نمی‌شود. اینطور معنا کردند.

پاسخ به سؤال: آقا پس ما با قوه شهوانیه تطبیق کردیم برای چی بود. ببین از ظلم آدم بدش می‌آید یا نه؟ به یتیمی آدم ظلم بکند از آن فعل بدش می‌آید نه؟ این بدش می‌آید چی است که بدش می‌آید. اصلاً آنکه می‌زند کسی را در همان جمع بین اضداد است، همان که یتیم را می‌زند، قوه تشفیش، قوه غضبیه‌اش خوشش می‌آید ولی در نهانش یک بدی هم احساس می‌کند. همان قوه عاقله است. البته ممکن است برخی عقلشان را از دست داده باشند، قوه عاقله‌شان آنقدر مغلوب شده است، هوا غالب شده است که اصلاً بدی را نمی‌فهمند، خوبی را نمی‌فهمند. آن غلب هواشان، آن بحث دیگری است. ولی فی حد نفسه اگر مانعی نباشد، مشکلی نباشد همان کسی هم که ظلم می‌کند، در نهانش بدشان می‌آید، می‌گویند این چه کاری است که ما می‌کنیم. بعضی‌ها حالت سبعی پیدا می‌کنند، با همان ظلمشان خیلی خوش‌اند، بدون ظلم زندگی‌شان راه نمی‌رود. آن هم هست.

نظریه پنجم: استحقاق عقوبت از باب حقیقت عینی بودن (نظر مختار استاد)

ولکن در ذهن ما این است که این یک چیزی فراتر است. قطع منجز است، مخالفت مقطوع به با قوه عاقله منافرت دارد، این درست است، منافرت دارد، ولی در ذهن ما این است که استحقاق عقوبت معنایش این نیست. توی عبد مستحق عقوبتی یعنی این کارت با قوه عاقله منافرت دارد، نه یک چیز بالاتری است. ارتکاز ما همانی است که مرحوم آخوند فرموده، مرحوم آقای خویی ادعا کرده است که استحقاق عقوبت یک امر آخری است و یک امر واقعی است.

ما درک می‌کنیم این قضیه را با قطع نظر از اینکه عقلایی باشند یا نباشند، نظامی باشد یا نباشد، منافرتی باشد یا نباشد، ملائمتی باشد یا نباشد، این واقعیتی است که مخالفت مولا بد است. قبیح است. این را ما درک می‌کنیم. اگر عقوبت بکند مولا ظلم نکرده است. این قضیه یک واقعیتی است. لازم نیست همه واقعیت‌ها ملموس باشند، مانند انسان ممکن است. انسان ممکن است که برای ما ملموس نیست. آن هم یک واقعیتی است. مخالفت تکلیف مولا، عند القطع (عذر ندارم ها)، استحقاق عقوبت دارد، این یک مُدرک عقلی است. عقل این را درک می‌کند چون او مولا است، و تو عبدی، و شکر مولا لازم است، نمک بخوری بعد نمکدان را بکشی قبیح و بد است، درک می‌کند این را که مخالفت شما با مولایتان قبیح است. موجب استحقاق عقوبت است. اگر مولایت تو را عقاب کرد، عقابش ظلم نیست. این یک واقعیتی است، ربطی به قوه عاقله و سیره عقلا ندارد.

ببیند اینها یک امور وجدانی است، مرحوم آقای خویی هم این ادعا را دنبال کرده است و می‌گوید: قبح ظلم و حسن عدل اینها امران واقعیان هستند، حالا ما در عدل و ظلم هم کار نداریم، آنها را بگذاریم کنار، شما بگویید اینها برای امور اجتماعی است. ولی اینکه مخالفت مولا بدون عذر استحقاق عقوبت دارد بمعنا اگر مولا تو را عقوبت کند، عقوبت بجا است، کارش ظلم نیست. این ربطی به حفظ نظام ندارد.

پاسخ به سؤال: نه چون بین عبد و مولا باید نظامی باشد.

خب این را ملاحظه بفرمایید، این نظر سوم در ذهن ما از قدیم الایام اقرب آمده است. مطالعه بفرمایید مطلب خوبی است.

جلسه ۴۶ خارج اصول استاد گنجی

یکشنبه ۲۹ آبان ۱۴۰۱

معذرت قطع

مرور نظریه‌های منجزیت قطع

بحث در اثر دوم که منجزیت قطع بود تمام شد. منجزیت قطع یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفتش در صورتی که مطابق واقع باشد. این را می‌گویند منجزیت. مطلب مهمی که در اینجا بود، این بود که اصل منجزیت قطع و استحقاق عقوبت بر مخالفت قطع را سابقین اشکال نکردند. فقط در منتقی الاصول انکار کرد، آن هم عقوبت اخروی را. فرمود که عقل حکم به استحقاق عقوبت در آخرت ندارد. عقوبت در آخرت هست، ولی آنها به اخبار شریعت است، ربطی به حکم عقل ندارد.

ما عرض کردیم درست است که در آخرت و قیامت، تأدیب معنا ندارد، تشفی معنا ندارد، مجالی برای عقوبت به غرض تأدیب و به غرض تشفی نیست، این درست است، و لکن حرف ما این بود که استحاله این دو جهت سبب نمی‌شود بگوییم پس استحقاق هم نیست. استحقاق به حال خودش باقی است. یک مثال عرفی هم پیدا کردیم. بد نیست این مثال. گهگاهی طرف تأدیب نمی‌شود، زیرا روی جهل است و کاری نمی‌شود کرد.

کار خلاف کرده است، بچه آدم است و کار خلاف کرده است. استحقاق عقوبت دارد ولی پدر او را نمی‌زند و تأدیب نمی‌کند. می‌گوید فایده‌ای ندارد. فایده‌ای ندارد بزنیمش، اصلاً با او حرف بزنیم، ولی استحقاق به حال خودش باقی است. اینکه ایشان فرمود چون در آنجا تأدیب معنا ندارد، تشفی معقول نیست فلا استحقاق، گفتیم نه استحقاق ربطی به اینها ندارد. این یک مسئله بود. خیلی مهم نبود. تو ذهن ما استحقاق پرواضح است.

آنچه مهم بود و جای تأمل دارد، جای تتبع و تعمق دارد این است که این استحقاق عقوبت در مخالفت آیا امر واقعی است یا امر قراردادی است. اهل معقول این را امر قراردادی می‌دانند.

مما تطابقت علیه آراء العقلاء. اصولیین مانند مرحوم آقای آخوند و مرحوم آقای خویی و ظاهراً دیگران آن را امر واقعی می‌دانند. کسی که مخالفت مولا بکند، عقابش به جا است. استحقاق عقوبت دارد. این یک واقعیتی است.

ما هم تو ذهنمان همین است که یکی واقعیتی است که عقل درکش می‌کند، ربطی ندارد که عقلایی باشند، نباشند، حفظ نظامی باشد، نباشد. یک واقعیتی است که کسی که مخالفت منعمش را می‌کند عقابش بجا است. استحقاق یعنی این. عقابش ظلم نیست. و اینکه در منتقی الاصول معنا کرد که عقابش ملائم قوه عاقله است گفتیم این هم خلاف ارتکاز است، این خودش یک واقعیتی است.

در عالم یک واقعیاتی است که عقل درک می‌کند و ملموس هم نیستند. امکان ممکنات یک واقعیتی است، ضروری بودن ضروریات هم یک واقعیتی است. در واقع، در نفس الامر محقق است و ملموس هم نیست.

سه تا نظر شد، ما تو ذهنمان و مطابق ارتکازمان نظر مرحوم آخوند است که بحث کردیم.

اثر سوم: معذرت قطع

و اما اثر سوم؛ اثر سوم معذرت است. مرحوم آخوند فرموده قطع همانطور که اگر مطابق واقع بود منجز است، استحقاق عقوبت دارد مخالفتش، اگر خلاف واقع بود معذر است، مانع از عقوبت مولا است. یک قیدی آورده گفته اگر «عن تقصیر» نباشد. ارتکازش درست عمل کرده است. گرچه برهانش نادرست است.

فرموده که قاطع به خلاف معذور است اگر تقصیری در تحصیل قطعش نکرده است. ظاهرش این است که اگر مقصر باشد معاقب است. بازش نکرده است مرحوم آخوند اینکه معاقب است و عقاب دارد چون در تحصیل مقدمات کوتاهی کرده؟ به ذهن بیشتر همین می‌آید که می‌خواهد بگوید از راه قیاس رفته به قطع رسیده و قطعش خلاف واقع است، او را چوب می‌زنند. از راه رمل رفته است، رمل و اسطرلاب رفته است و قطع پیدا کرده است.

همین عموم ناس، عموم ناس نمی‌روند مسئله را یاد بگیرند، کوتاهی در مقدمات است، نمی‌روند و از خودشان فتوا می‌دهند حلال است. یقین هم دارند مگر می‌شود حرام باشد!

شریعت را نمی دانند. آنهایی که می گفتند «وجدنا آباءنا» خیلی هاشان قطع داشتند. همین مردم عادی بودند، یقین داشتند راه باباهایشان صحیح است. ولی معذور هم نبودند. مرحوم آخوند فرموده اگر تقصیر داشته باشد چوب می خورد. بازش نکرده یعنی مثلاً چون کوتاهی در مقدمات کرده چوب می خوره؟ بعید نیست این را بگویند یا اینکه اصلاً قطعش عذر نیست. شاید هم این را می خواهد بگویند. اصلاً قطعش عذر نباشد در اینجا.

می خورد کلامش که گفته قطع عذر است تا زمانی که تقصیر نباشد، یعنی اگر تقصیر در مقدمات داشت، قطعش از راههای نادرست حاصل شده بود، خود این قطع عذر نیست. ولی باز با حرفهای دیگرش نمی سازد که گفت حجیت ذاتی قطع است، قابل سلب نیست. با آنها نمی سازد.

مهم نیست حالا می خواهیم خودمان حساب بکنیم،

قطع عن عذر، قطعی که تقصیر دارد و آنکه ندارد، به ذهن می آید که اصلاً قطع عذر نیست. کسی که قطع بر خلاف واقع پیدا کرده است، (اینها امور ارتکازی است و باید تحلیلش بکنید) چوبش نمی زنند، این درست است. در وقتی که تقصیر نکرده، فعلاً فرض عدم تقصیر را حساب کنید. در جایی که تقصیر در مقدمات نکرده است، مجتهد است، استنباط کرده، کوتاهی نکرده، بی حالی نکرده، به یک قطعی رسیده است که لا ربا بین الزوج و زوجته مثلاً. یقین پیدا کرده است. ولی در واقع قعطش خلاف واقع است. این معذور است، تقصیر نکرده است شکی نیست که معذور است.

اما این عذر مستندش چه است؟ چرایش کدام است؟ چون قطع داشته چوبش نمی زنند یا نه در ارتکاز این است که چون جاهل به واقع بوده بدون تقصیر، چوبش نمی زنند. این را باید شما تحلیل بکنید کدام یک از اینها اقرب به ذهن شماست؟ قاطع تقصیر ندارد، عقاب ندارد، استحقاق عقوبت ندارد، در این ما شک نداریم. اما چرا؟ چرا استحقاق عقوبت ندارد، این چرایش آیا این است چون قطع دارد؟ چون قطع داشت چوبش نمی زنند یا نه چون این قطعش جهل بود، آن جهل مانع این است که چوبش بزنند. جاهل به واقع بود کوتاهی هم نکرده بود.

الان ازش بپرسیم که شما که الان احساس می‌کنید معذورید چرا؟ اگر بگویند یقین داشتم سؤال قطع نمی‌شود، خوب یقینت که خلاف واقع بود. می‌گویند نمی‌دانستم اینجا سؤال قطع می‌شود. در ارتکاز مردم این است که جاهل معذور است، فقط جاهل عذر است. قطع توی ارتکاز نیست. اصلاً قطعی که خلاف است مردم آن را جاهل می‌دانند. لذا لبّ قضیه، واقع قضیه این است که قطع عذر نیست در جایی که خلاف واقع است. چون در آنجا یک جهلی وجود دارد. اینکه بچه‌ای که قطع داشته است را کتک نمی‌زنیم، چون به واقع نرسیده است کتک نمی‌زنیم، نه چون قطع دارد. قطعش چه قیمتی دارد، قطعش جاهل مرکب است.

پاسخ به سؤال: جاهل مع العذر مؤمن است. خود جاهل یکی از اعدا است.

پاسخ به سؤال: جای احتیاط نداشته چون قاطع بوده، تقصیر هم نداشته. احتیاط مجال نداشته، تقصیری هم نداشته است. قطع خلاف واقع جاهل مرکب است. مردم برایش قیمتی قائل نیستند. اینها منبهات است.

ارتکاز بر این است که آنی که عذر است در اینجا جاهل است، آن وقت ما دیگر راحتیم که بگوییم جهلش دو قسم است. تارة این جهلش، این نرسیدنش به واقع از روی قصور است عذر است. نرسیدنش از راه تقصیر است عذر نیست. بندش نمی‌کنیم به قطع تا شما بگویید حجیت قطع ذاتی است، قابل تقسیم نیست، قابل سلب نیست. نه، بندش می‌کنیم، منوطش می‌کنیم به جاهل، خوب جاهل دو قسم است دیگر.

الان این آقای که تقصیر کرده است چوبش می‌زنند بر چی؟ بر اینکه به واقع نرسیدی، خلاف واقع انجام دادی. اگر او بگوید قطع داشتم، چه جوابش را می‌دهیم؟ می‌گوییم بیخود قطع پیدا کردی از راه نادرست. همین را ببینید ارتکازتان و نفستان چه می‌گوید. قاطعی که به خلاف افتاده، در مقدماتش کوتاهی کرده، عقوبتش صحیح است یا صحیح نیست.

رفته یک کتابهایی که را که بهش گفته‌اند اینها را مطالعه نکن، (فرد واضحش)، این کتابها را مطالعه کرده، قطع پیدا کرده است به یک حکم شرعی از راه کتابهایی که گفتیم مطالعه نکن. سمت قیاس نرو. رفت سمت قیاس و قطع پیدا کرد به یک مسئله‌ای. بعد هم خلاف واقع درآمد. قطعاً عقوبتش صحیح است عندالعلاء. اگر هم بگویند من قطع پیدا کردم استحقاق عقوبت دارد،

برچی؟ چرا عقوبتش می کنند؟ می گوید بر عدم رسیدن به واقع، بر مخالفت کردن به واقع. اگر بگویند قطع پیدا کردم، می گوییم بیخود قطع پیدا کردی، مگر من نگفتم از این راه نرو.

پاسخ به سؤال: مقصر بوده، گفتیم از این راه نرو. جهلی که عن تقصیر است عذر نیست. حالا شما فرض کن قطع پیدا کرده. نه، الان عقوبتش می کنند که چرا شراب خوردی، نه اینکه چرا این راه را رفتی. الان عقوبتش بر شراب خوردن جایز است یا نه. او می گوید من یقین داشتم شراب حلال است، نبیذ مثلاً.

پاسخ به سؤال: ما قدر متقین را می گوییم. یقین است که این راه را نباید بروی، ولی رفت و قطع پیدا کرد. آیا این قطعش عذر است یا نه، می گوییم نه عذر نیست. همین یک مورد برای ما کافی است.

پس اینجور شد که ما اصلاً می گوییم عذر برای قطع نیست. خودتان را گرفتار قطع نکنید، که معذريتش ذاتی است یا غیر ذاتی. معذريت برای جهل است. در سیره عقلا هم جهل عن تقصیر عذر نیست. تمام شد. اخبار تعلم هم همین را می گوید. می گوید تعلم کن احکام شرعیه را، اگر تعلم نکنی چوب می خوری ولو قاطع هم باشی. ترک تعلم موجب چوب خوردن است، اگر به خلاف واقع بیفتی، ولو قاطع هم باشی هیچ اثری ندارد.

پاسخ به سؤال: نه، می گوید تعلم بکن، این تعلم نمی کند قطعش از راه ترک تعلم است. ولی مولا گفته است برو یاد بگیر، من بدون اینکه بروم یاد بگیرم، از راه غیر تعلم من یک علمی پیدا کردم، تعلم را ترک کردم. اگر تعلم را ترک کردم، ولو علم هم پیدا بکنم، گفت برو پیش فلان استاد هرچه او گفت گوش بکن، نرفت، خودش یک علمی پیدا کرد، به خلاف واقع افتاد. چوب زدنش عیب ندارد که. عذر است.

ذاتی بودن حجیت قطع

به همین مناسبت بحثش وارد شده در اینکه آیا حجیت برای قطع ذاتی است یا ذاتی نیست. ما در معذريت می گوییم به این بحث نیاز نداریم، زیرا معذريت برای جهل است در واقع. و جهل هم دو قسم است. جهل عن قصور و جهل عن تقصیر. اصلاً صاف است. ولی نسبت به منجزيتش آیا این منجزيت ذاتی است برای قطع یا نه.

آخوند ظاهرش هر دو است: منجزیت و معذريت. حالا ما می‌گوییم قدر متقین. قطع منجز، حجت است، ذاتی است برای قطع یا می‌شود آن را از قطع بگیریم. می‌شود یک قطع داشته باشیم منجز نباشد. مرحوم آخوند فرموده که حجیت قطع ذاتی است. قابل جعل نیست برای قطع و قابل سلب هم نیست. نمی‌شود حجیت را برایش جعل کرد، چون ذاتی شیء است، ذاتی شیء قابل جعل برای شیء نیست. مثل اینکه حرارت را برای آتش جعل نکنیم. مشمشیت را برای مشمش جعل نکنیم. ذاتی است دیگر، ذاتی شیء قابل جعل برای شیء نیست. بله قابل خلع بالعرض است. وقتی آتش را خداوند خلق می‌کند. آتش خلق شده بالعرض و المجاز هم می‌توانی بگویی حرارت هم خلق شده است. ولی حرارت را برای آتش وضع نکرده است، جعل نکرده است. ذاتی شیء لاینفک عن الشیء است. آنی که لاینفک است جعلش برای شیء معقول نیست.

مرحوم آخوند فرموده جعل حجیت برای قطع چون ذاتی است معقول نیست، کما اینکه منع از حجیت هم معقول نیست، سلب حجیت هم معقول نیست. ذاتی شیء قابل سلب از شیء نیست. ذاتی اش است. لازمه ذاتش است. ذات باشد، لازمه ذات نباشد خلف است. اربعه باشد، زوجیت نباشد، نمی‌شود که. گفته این لازمه ذات قطع است. لایمکن سلبش، همانطور که لایمکن جعلش، لایمکن سلبش.

مضافاً این اشکال اضافه را هم دارد که اگر سلب بکند حجیت را از قطع، لازم می‌آید تناقض و تضاد در نظر قاطع. در نظر قاطع این مولا جمع بین ضدین کرده است. قاطع می‌گوید من قطع داریم به حرمت شرب نبیذ، شارع می‌گوید حجت نیست. مگر می‌شود؟ من قطع داشته باشم، یعنی حرام است باید ترکش کنم، از آن ور شارع بگوید حجت نیست یعنی حرام نیست. هم حرام هست و هم حرام نیست با هم نمی‌سازد که. منع از حجیت مستلزم تضاد است، مستلزم جمع بین ضدین است در نظر قاطع دائماً.

بلکه مستلزم اجتماع ضدین است واقعاً، نه در نظر قاطع، اگر قطعش مطابق واقع باشد. اگر قطع قاطع مطابق واقع است، واقعاً نبیذ حرام است که این قطع پیدا کرده است. شارع مقدس

بگویند این قطع حجت نیست، یعنی حرام نیست. هم در واقع حرام باشد و هم حرام نباشد. منع شارع مستلزم اجتماع ضدین است، مستلزم تضاد است.

پاسخ به سؤال: حالا آنها مهم نیست، آنها الفاظ است دیگر. در نظر اصولی تضاد و تناقض یکی هستند. یعنی اینها هر کدام دیگری را نفی می کند. آنها اصطلاحات فلاسفه است که فرق می گذارند.

اینطور فرموده مرحوم آخوند که حجیت برای قطع ذاتی است. چه در ناحیه منجزیت و چه در ناحیه معذریّت. من قطع پیدا کردم به حلیت شرب نبیذ، معذرم. بگویند این قطعت حجت نیست، یعنی معذر نیست، یعنی چوب می خوری. نمی شود که هم معذر باشد و هم معذر نباشد. هم عدم حرمت باشد و هم نباشد. فرقی نگذاشته مرحوم آخوند، چه در ناحیه تنجز و چه در ناحیه تعذر، گفته اینها دو تا صفت لازمه ذات قطع هستند. نه جعلشان برای قطع ممکن است، و نه سلبشان از قطع ممکن است.

خب این دعوای مرحوم آخوند. اولاً مرحوم آخوند چه می فرماید. بعضی ها گفته اند مرحوم آخوند نظرش به جعل و سلب تکوینی است. تشریعی مد نظرش نیست. مرحوم آخوند حجیت را لازمه تکوینی قطع می داند، بعد گفته چون حجیت لازمه تکوینی قطع است، جعل تکوینی اش برای قطع محال است. چیزی که موجود است تکویناً، محال است دوباره آن را تکویناً ایجاد بکنند. جعل حرارت برای آتش بعد از آنکه حرارت لازمه ذات آتش است، بدتر، جعل زوجیت برای اربعه بعد از اینکه زوجیت لازمه ذات اربعه است معقول نیست.

سلبش هم همینطور. گفتند سلبش یعنی در تکوین حجیت را از قطع جدا بکند، گفتند این هم معقول نیست. مقصود مرحوم آخوند جعل و سلب تکوینی است. کأن اینکه شارع نمی تواند ردع کند، اینکه واضح است شارع نمی تواند ردع کند. سلب تشریعی یا جعل تشریعی، اینکه شارع بیاید حجیت را جعل کند برای قطع، آنکه ذاتی اش است، تکویناً حاصل است، تشریعیاً معنا ندارد. چیزی که حاصل است تکویناً، تشریعیاً به قول مرحوم نائینی اردع از تحصیل حاصل است. بعضی اینطور گفتند. یک شاهی هم آوردند.

شاهدشان اینطور است که گفته‌اند اگر مقصود مرحوم آخوند از عدم امکان جعل اعم بود، یعنی جعل ممکن نیست لاتکویناً ولاتشریعاً، سلب ممکن نیست لاتکویناً ولاتشریعاً، اگر مقصودش این بود، در اسم اول که جعل است باید اضافه می‌کرد، می‌گفت که جعل حجیت ممکن نیست لا تکویناً و لاتشریعاً، یک اضافه می‌آورد: چون اگر جعل تشریعی اضافه بشود اجتماع مثلین است. چطور در قسم دوم اجتماع ضدین را آورده، آنجا هم باید اجتماع مثلین را می‌آورد.

اینکه صحبتی از اجتماع مثلین در قسم اول نکرده است، معلوم می‌شود که مد نظر مرحوم آخوند جعل تشریعی نیست. جعل تکوینی را می‌خواهد بگوید امکان ندارد. چون لازمه ذات است، جعل تکوینی ممکن نیست. چون لازمه ذات است، سلب تکوینی ممکن نیست. اینطور گفتند.

نظر استاد نسبت به کلام آخوند:

ولکن در ذهن ما این است که مرحوم آخوند کلامش اطلاق دارد. جعل حجیت برای قطع ممکن نیست. لاتکویناً ولاتشریعاً. حالا غفلت کرده است، نمی‌دانیم چطور شده آن اشکال اجتماع مثلین را... شاید اینها را مثلین نمی‌دانسته. مثلاً می‌گفته یکیش تکوینی است، یکیش تشریعی است، مثلین نیستند. شاید تو ذهنش این بوده، نمی‌دانیم.

ولی مهم آن قسم دوم است، در قسم دوم گفته است کما لایمکن المنع، به ذهن می‌رسد منع تشریعی را می‌خواهد بگوید. این مربوط به علم اصول است. نه آنکه منع تکوینی. این در عبارت دومش اشاره به یک اختلافی است. و آن اختلاف این است که می‌شود حجیت را از قطع بگیریم یا نمی‌توانیم؛ مهم این است. اخباریون گفته‌اند می‌شود قطع حجت نباشد. صاحب فصول هم گفته می‌شود قطع حجت نباشد، مانند قطع قطاع که حجت نیست. مرحوم کاشف الغطاء هم گفته که ممکن است قطع حجت نباشد. آنی که محل بحث است و گیر دارد، و ظاهراً مرحوم آخوند در مقام رد آن است، منع تشریعی است. آیا منع تشریعی از قطع ممکن است یا ممکن نیست.

اگر نگوییم مقصود اصلی آخوند از قسم دوم که فرموده کما لایمکن سلب حجیت، اگر نگوییم که خصوص تشریعی است، لاقلاش اطلاق دارد. این را تأمل کنید. تو ذهن ما این است اینکه گفته است تضاد لازم می‌آید اینها مناسبتش با منع تشریعی است که تضاد لازم می‌آید. خب مهم نیست، و کیف کان.

امکان منع تشریعی از حجیت قطع

یک بحث است که یا منع از حجیت قطع ممکن است یا ممکن نیست. چون شارع تشریع می‌کند، و می‌گوید عمل نکن تا او تضاد ببیند، نه اینکه تکویناً از او می‌گیرد آن را. آن را می‌گوید امکان ندارد ازش بگیرد، نمی‌گوید تضاد؛ تضاد برای گفتار است. حالا مهم نیست. بحث در این است، این بحث مهمی است که آیا منع از حجیت قطع ممکن است یا ممکن نیست. منع تشریعی ممکن است یا ممکن نیست. ما ادعایمان این است که ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که منع تشریعی ممکن نیست، شاید معروف هم همین باشد که منع ممکن نیست.

در مقابل سید یزدی در حاشیه رسائلش فرموده که منع از حجیت قطع ممکن است وفاقاً لصاحب الفصول، وفاقاً لکاشف الغطاء، وفاقاً لکثیری از اخباریون، اینها را گفته. می‌شود که شارع مقدس بگوید به این قطعت عمل نکن. امکان دارد. مرحوم سید فرموده که حجیت قطع ذاتی است به این معنا که نیاز به جعل شارع ندارد، حرف حقی است. قطع با ظن فرق می‌کند. ظن چون طریق ناقص است، حجیتش، معذريتش، منجزیتش نیاز به جعل شارع دارد. ولی در قطع نه، کسی که قطع دارد، نیازی به جعل شارع ندارد، نیازی به امضای شارع ندارد. القاطع مستحق للعقوبه عند العقلاء، القاطع معذور، ذاتی به این معنا گفته است درست است.

اما ذاتی به این معنا: که نمی‌شود حجیت را ازش بگیریم، نمی‌توانیم سلب کنیم، گفته نه. شارع مقدس بگوید این قطعی که پیدا کردی استحقاق عقوبت نداری. چه عیبی دارد. قطع طریقی، طریقی محض.

پاسخ به سؤال: نه آن موضوعی اثر خاصی را بار می‌کند، نه، الغای حجیت می‌کند. می‌گوید همین قطعی که پیدا کردی، طریقی محض هم هست، من منع میکنم از عمل به این قطع. من می‌گویم این قطع حجت نیست.

یک شاهی آورده، گفته روایاتی که منع می‌کند از قیاس، لبّش منع از قطع هم هست. چون قیاس کثیراً قطع می‌آورد. اصلاً مورد قیاس اَبان که یک انگشت زن دیده‌اش ده، دو انگشت بیست، سه انگشت سی، بعد می‌گفتند چهار انگشت بیست. می‌گفت هذا ما جاء به الشیطان. یقین داشتند که چهار هم باید چهل باشد. یقین داشتند، که وقتی آمد به امام عرضه داشت، حضرت فرمود مهلاً یا اَبان الدین اذا قیس مُحق. یقین داشت به این مسئله، ولی یقینش اعتبار نداشت، یقینش از راه قیاس بود و اعتبار نداشت.

مرحوم سید فرموده که روایات منع از قیاس، مورد بعضی‌هاش همین قاطع بود، قطع داشت. با اینکه قطع داشت حضرت فرمود این قطعت عذر نیست، منجز نیست. ما هم اضافه می‌کنیم، همان کفار هم که آیه قرآن حکایت می‌کند که وجدنا علیه آباءنا، طبیعی‌اش همین است. بچه‌ها به دین بابایشان یقین دارند، با اینکه یقین دارند خداوند مذمتشان کرد. فرمود ممکن است بابای شما شاید نمی‌فهمیدند اصلاً، شما باید راه آنها را بروید؟ ولی آنها قطع داشتند، آن قطعشان عذر نبود. همین قطع عموم مردم. خیلی مردم که گاهی باهاشان صحبت می‌کنی، یقین دارند به مسئله، بر خلاف هستند ولی یقین به مسئله دارند، شما در ارتکازاتان این است که معذور نیست، قطع چقال و بقال مگه چه قیمتی دارد. برای آن قطع قیمت قائل نیستید. اینها منبّهات است.

پاسخ به سؤال: می‌گوییم با اینکه قطع داشتند، باز هم مذمتشان کرد و گفت این قطعتان از راه تقلید است. بعضشان که قطع داشتند، حالا همه شان نداشتند.

پاسخ به سؤال: تنبه دادن نیست، نه. می‌گوید این قطعت عذر نیست، نه اینکه چرا از این راه رفتی باید قعطت را از بین ببری، نه، قطعت عذر نیست.

خب اینها در شریعت اتفاق افتاده است، ردع از قطع. اینکه در سیره عقلا و بعضی از آیات و روایات ظاهرش این است که ردع می‌کند از قطع در ذهن ما واضح است. فقط باید این فرمایش مرحوم آخوند را جواب داد. مرحوم آخوند گفت اگر ردع کند، تناقض است، تضاد است، فی نظر القاطع مطلقاً، و فی الواقع فیما اصاب القطع، می‌گوییم نه هیچ تناقضی نیست. فرمایش شما خلط بین طریقت است و حجیت.

تفاوت میان ردع از طریقت و ردع از حجیت

شارع مقدس نمی تواند از طریقت قطع ردع کند، طریقت قطع ذاتی است، من دارم می بینم حرمت نبیذ را یا عدم حرمت نبیذ را، بگوید قطعت طریقت ندارد، این معقول نیست، راست می گوید. تضاد برای ردع از طریقت است. داری می بینی که نماز جمعه واجب است، قاطعی، می گوید که نمی بینی، نمی شود که، بگوید قطعت طریقت ندارد، قابل تصدیق نیست. بابا من دارم می بینم.

اما می تواند بگوید در مقام امثال من این امثال قطعت را، این مقطوع به تو را قبول ندارم. نه طریقت، در مقام حجیت، معذرت. تو اگر به این قطعت عمل بکنی معذور نیستی، این را می تواند بگوید. می گوید در مقام امثال، عذر برای مقام امثال است دیگر، تو اگر عمل بکنی به این قطعت، داری واقع را هم می بینی. بین مهم نیست برای من. ولی من مخالفت این قطع تو را موجب استحقاق عقوبت نمی بینم، حجیت را ازش بگیرد، بگوید اینطور قطعی که پیدا کردی، بر مخالفت این قطعت عقابت نمی کنم. تکلیف دست من است، عقابت دست من است. اصلاً تو می گویی تکلیف همین است دیگر خب من می گویم مخالفت کردی قطعت را من عقابت نمی کنم.

پاسخ به سؤال: نه، می گوید عقاب تو را حق نمی بینم اصلاً. بزنگاهش همینجا است که گفتیم بیان کنیم رویش فکر کنید.

آیا میشود شارع حجیت را از قطع بگیرد؟ چه به معنای منجزیت و چه به معنای معذرت، یا نمی شود. سید یزدی می گوید می شود، آخوند خراسانی می گوید نمی شود. حالا نگاه کنید ببینید کدام اقرب است.

جلسه ۴۷ خارج اصول استاد گنجی

دوشنبه ۳۰ آبان ۱۴۰۱

امکان ردع شارع از عمل به قطع

بحث در این بود که ردع شارع از عمل به قطع ممکن است یا محال است. و به عبارت دیگر، ثبوت حجیت برای قطع تنجیزی است، ذاتی است، قابل انفکاک نیست، یا اینکه حجیت برای

قطع تعلیقی است، لو لم یردع الشارع، لو لم یمنع المولا عن العمل به. نظیر آن بحثی که در علم اجمالی است. که آیا علم اجمالی نسبت به تنجیز واقع علت تامه است یا مقتضی است، معلق است بر عدم ترخیص شارع در مخالفتش. آنجا چون علم اجمالی است، بحث شده است و یک قول همان اقتضا است، تعلیقی است.

ولی در اینجا که علم تفصیلی است، همه الا من شدّ و ندر گفته‌اند که اینجا تنجیزی است. حجیت برای قطع چه نسبت به معذریتش و چه نسبت به منجزیتش ذاتی قطع است، قابل انفکاک نیست. چون علم تفصیلی بوده اینجا مفروغ عنه گرفتند معمولاً. ولکن برخی هم انکار کردند و گفتند این هم مثل علم اجمالی است. علم علم است. حالا تفصیلی باشد یا اجمالی. در علم تفصیلی هم حجیت علم ذاتی نیست. تنجیزی نیست. معلق است بر اینکه شارع ردع نکند، و شارع می‌تواند ردع بکند. بحث در این «می‌تواند» است، آیا می‌تواند ردع بکند یا نه.

ردع از عمل به قطع ممکن است (نظر سید یزدی و مختار استاد)

سید یزدی گفت که ارتکاز بر این است که مولا می‌تواند بگوید به علمی که از راه قیاس آمده است عمل نکن. علمی که از راه قیاس است پیش من حجت نیست. ذهن عرفی همین را می‌گوید. اینکه دست مولا بسته باشد در باب حجج (اینها منبه است)، و نتواند ردع بکند یک امر خلاف ارتکاز است. شاهد هم آورده است، روایاتی که ردع از قیاس می‌کنند. قیاس خیلی اوقات علم می‌آورد، مورد ردعش داستان اَبان است که او علم داشت. با اینکه علم داشت حضرت فرمود این علمت به درد نمی‌خورد، قیاس را رها کن.

ردع از عمل به قطع مستلزم تناقض است؟

این اشکال مرحوم آخوند را چه بگوییم؟ نه ایشان خیلی‌ها می‌گویند. شیخ انصاری هم دارد، دیگران هم دارند که ردع از عمل به قطع مستتبع تناقض است. یقین دارد اینجا تکلیفی ندارد، مرخص است، باز شما می‌گویید قطعت حجت نیست، اما من یقین دارم مرخصم، معذورم. دوباره بگویید قطعت به درد نمی‌خورد معنا ندارد. یقین دارد که این فعل واجب است، خود مولا واجب کرده است، دوباره بگوید که عمل به قطعت نکن. من وجوب را دارم می‌بینم، واجب کردی.

رفع ید از وجوب خلف است. می‌خواهد ردع از عمل به قطع بکند، بدون تصرف در مقطوع به. اگر آمد گفت قطع پیدا کردی به حکم، ولی حکم را نمی‌خواهم، اراده ندارم، بحث نداریم. به قطع حکم از فعلیت بیفتند، عیب ندارد که. فرض این است حکم به فعلیتش باقی است و مع ذلک مولا می‌گوید که عمل به این علمت نکن. هم یقین دارم واجب است، عقل من می‌گوید برو عمل کن، واجب است، مولا هم قبول دارد وجوب دارد و من هم یقین دارم، می‌گوید عمل نکن. اینجا در مقام امتثال یک نوع تضاد رخ می‌دهد. این را چه جواب دهیم؟ جواب از این شبهه به نحو مفصل‌تر هم در ترخیصیات جواب می‌دهیم، که فرمایش آقا سید محمدباقر هم جواب داده شده باشد، هم در ترخیصیات و هم در الزامیات.

ردع در قطع به حکم ترخیصی

اما در ترخیصیات، درست است، همانطور که مرحوم آقا سید محمدباقر هم فرموده در کل موردِ موردِ معنا ندارد که شارع بگوید این قطعت قیمتی ندارد. من یقین ندارم که مرخص هستم، یقین دارم که شما تکلیفی نداری. این قطعت قیمتی ندارد یعنی چه، معنا ندارد. او راست می‌گوید. و لکن انسان‌ها که قطع‌هایی دارند، قطوعی دارند، درست که در هر قطعی، در هر مورد خاصی معنا ندارد که ما آنها را ردع بکنیم از عمل به قطع، این درست است و لکن چون که اگر نگوییم خیلی از قطع‌های ما لااقلش، برخی از قطع‌های ما خلاف واقع است. هر کس به وجدانش مراجعه کند، تصدیق می‌کند، اعتراف می‌کند که درست است که در هر موردی معنا ندارد کسی بگوید قطعت خلاف واقع است، ولی در این مجموعه قطع‌های ما یقیناً برخی از آنها خلاف واقع است.

هیچ منافاتی ندارد که در مجموع که نگاه می‌کنیم، یقین داشته باشیم برخی از آنها خلاف واقع است، ولی در دانه دانه واقع را ببینیم، که معنا ندارد خلاف واقع. همین‌جور است. اگر کسی ادعا بکند همه قطع‌هایی که من پیدا کردم، همه‌اش مطابق واقع است، تو ذهن ما این است که حالش خوب نیست! او نمی‌تواند چنین حرفی بزند. یا لااقل احتمال اینکه برخی از این قطع‌ها (دیگه تنزلاً) خلاف واقع باشند هست. اینکه بعضی‌ها به ذهنشان آمده است که قطع به خلاف واقع، یا احتمال خلاف واقع بودن قطع با قطع سازگاری ندارد، این فی کل مورد مورد است. اما

به نحو مجموعی چرا سازگاری دارد. اصلاً وجدانی است، یقین داریم بعضی از قطع‌های ما جهل مرکب است.

خب شارع مقدس چه می‌گوید، شارع مقدس به لحاظ مجموع می‌گوید، دونه دونه که نمی‌گوید. می‌گوید ایها المکلف قطع‌هایی که به ترخیص من رسیدی از طریق قیاس، من آن قطع‌هایت را اگر خلاف واقع باشد، عذر نمی‌دانم. عیب ندارد. آن قطع‌ها، که به ترخیص رسیده و قطع می‌خواهد ترخیص باشد، قطوعی که نسبت به ترخیصات داری از راه قیاس، اگر خلاف واقع باشد من آن را عذر نمی‌دانم. یعنی قابل تصدیق است این حرف.

این است که ما در ذهنمان این است می‌تواند به نحو جمله‌ای، به نحو کلی، اعتبار بکند عدم حجیت قطع به ترخیصات را از یک راه خاصی. به نحو مطلق عقلانیت ندارد بگوید هر که قطع پیدا کرد به ترخیص، هر قطعی به هر ترخیصی معذرت ندارد. اینکه عقلانیت ندارد، قطع معذرت ندارد پس چه معذرت دارد؟ قطع شاه‌فرد حجج است. به نحو مطلق الغای حجیت قطع عقلانیت ندارد، ما این را قبول داریم. فی کل مورد مورد خاص هم قابل تصدیق نیست. معنا ندارد. ولی به نحو جمله، قاعده کلی بگوید: قطعی که تو پیدا می‌کنی به حکم ترخیصی از طریق رمل، از طریق جفر، از طریق قیاس، من آنها را عذر نمی‌دانم، اگر مخالف واقع شد عذر نمی‌دانم. مکلف هم نمی‌رود دنبالش، می‌گوید اینها که من می‌روم درست است تک به تک آنها را احتمال خلاف نمی‌دهم ولی بعضی‌هاش خلاف واقع است، او هم عذريتش را الغا کرده، ما هم نمی‌رویم دنبالش.

پاسخ به سؤال: ما روی مبنای اینها صحبت می‌کنیم که خود قطع عذر است، می‌تواند خود قطع را از حجیت بیاندازد. این مشکلی ندارد.

این را دیدم مرحوم آقا سید محمد باقر تقسیم کرده است: قطع به حکم ترخیصی و قطع به حکم الزامی، گفتیم بازترش کنیم مسئله را. در قطع به حکم ترخیصی هم الغای حجیت عقلانیت دارد، ممکن است.

ردع در قطع به حکم الزامی

اما نسبت به حکم الزامی، شارع می‌تواند بگوید اگر یقین پیدا کردی به الزام از طریق قیاس، من آن قطعت را حجت نمی‌دانم، منجز نمی‌دانم. می‌شود یا نه؟ این را مرحوم آقا سید محمدباقر گفته نمی‌شود. ارتکاز ما می‌گوید می‌شود. خب شبهه این است الان من قطع پیدا کردم به حکم الزامی، شارع می‌خواهد بگوید این قطعت حجت نیست، خب حکم الزامی مصحلت دارد، ملاک دارد، بنا باشد حکم آخری اینجا داشته باشد تضاد است. هم مصحلت الزامی داشته باشد و هم نداشته باشد، این تضاد در مبادی است. نمی‌شود یک حکم آخری را اینجا بیان بکند.

عرض ما این است که می‌شود. درست است که نمی‌شود یک حکم آخری را اینجا جعل کند. این درست است ولی می‌تواند از حجیت قطع فی کل مورد مورد(ها) نهی بکند. شما یقین پیدا کردی نماز جمعه واجب است از راه قیاس. قطعت هم مطابق واقع است، وجوب نماز جمعه ملاک دارد. حکم مخالف معقول نیست. این درست است. ولی در عین حال می‌گوید من نمی‌خواهم به این قطعت عمل کنی. حکم من هست، حکم من وجوب هست ولی چون از راه قیاس رفتی نمی‌خواهم به حکم من در اینجا عمل کنی. می‌تواند.

یک نظیری را اول بیان بکنیم در باب تقیید احکام به ملتفتین. محل بحث است که آیا می‌شود احکام را مقید کرد به عالم به حکم، ملتفت به حکم تا غافلین حکم نداشته باشند یا نمی‌شود. برخی گفته‌اند تقیید احکام به التفات محال است مانند تقیید احکام به عالمین. التفات هم فرع بر حکم است، با علم فرقی نمی‌کند.

بعد گیر کرده‌اند گفتند خب اگر کسی غافل از غصب است، در دار غصبی نماز خواند، این نمازش باطل است یا صحیح است؟ همه می‌گویند صحیح است. خب چطور؟ اینجا باب اجتماع امر و نهی است. نهی لاتغصب غافل را گرفته است. اینجا الان نهی فعلی دارد این غافل. اینکه در خانه نماز می‌خوانده چهل سال، پنجاه سال، حالا معلوم شده است این موقوفه بوده، این خانه غصب بوده. لاتغصب این غافل را گرفته است، چون تقیید احکام به ملتفتین محال است. حرمت غصب در حق او فعلی بوده است. خب وجوب نماز هم فعلی است. اجتماع امر و نهی هم محال است و حرمت هم مقدم است. پس باید بگوییم نماز او باطل است.

جواب دادند گفتند نماز او صحیح است. درست است که بر غافل غصب حرام است و حرمت هم فعلیه است. فعلیت حکم به فعلیت موضوع است. موضوعش مطلق مکلف بود، التفات جزء موضوع نیست، محال است. درست است که حرمت در حق این غافل هست. ولی این حرمت خالی از غرض است. غرض ندارد. چون این حرمت خالی از غرض است، با وجوب نماز که واجد غرض است جمع می شود.

آن حرامی که مفسده دارد و مبعوض است، آن با وجوب جمع نمی شود. ولی حرمت خالی از غرض با وجوب جمع می شود، عیبی ندارد. واجب هم هست وجوباً واجداً للغرض، للمصلحه، حرام هم هست حرماً خالیاً عن الغرض. گفتند عیب ندارد. اینطور بیان کردند؛ می شود حکم در حق شخصی باشد، فعلی هم باشد ولی غرض نداشته باشد.

حالا ما همین حرف را اینجا می گوئیم. شارع مقدس واجب کرده است نماز جمعه را و شما هم یقین پیدا کردی از راه قیاس، یقین پیدا کردی به وجوب نماز جمعه. شارع مقدس می گوید این قطعت بیخود است. وجوبی که تو از راه قیاس بهش رسیدی، آن محصل غرض من نیست. وجوب فعلی است، ولی خالی از غرض است. من اینطور امثالی را نمی خواهم. من امثال نماز جمعه را در جایی که وجوبش را از راه قیاس بهش قطع پیدا کردی نمی خواهم. این به ید مولا است. مولا می تواند یک موردی را بپذیرد، یک موردی را نپذیرد.

ما عرضمان این است که لبّ قضیه این است در جایی که ردع می کند از عمل به قطع یا به عبارت صحیح تر می گوید این قطعت حجیت ندارد، منجزیت ندارد، لبش به این برمی گردد که گرچه این عملی که انجام می دهی مصداق وجوب من است، و به وجوب علم پیدا کردی، ولی چون محصل غرض من نیست، آن غرضی که من داشتم غرضی است که از راه غیر قیاس باشد، من این را نمی پذیرم. ردع از علم لبش نفی امثال است.

در باب قاعده فراغ هم همین را می گویند. قاعده فراغ که شما جاری می کنید و مقبول عند الكل است، شک دارید که این مصداق واجب است یا نه، شارع مقدس می گوید مصداق واجب هم نباشد من قبول دارم (عکس اینجا). ممکن است یک نمازی خواندی بدون وضو بوده،

مصدق واجب نبوده، می‌گوید من قبول کردم، مامضی فامض، من قاعده فراغ را بهت دادم، برنگرد، همانی را که انجام دادی ولو مصداق واجب نباشد، من به عنوان مصداق می‌پذیرم. اینجا برعکس است، می‌گوید آن نمازی را که علم پیدا کردی به وجوبش از راه قیاس، اگر ترک کردی چوبت نمی‌زنم، من آن را امثال تکلیفم نمی‌دانم. که شما که ترک کردی را عقابت بکنم، من آن را مصداق امثال تکلیفم نمیدانم (عکس آنجا). لذا اگر ترکش هم کردی، با اینکه یقین هم داری واجب است و من رفع ید از وجوبم نکردم، ولی من آن را از مصداقیت امثال خارجش کردم. امثال امر اعتباری است.

فارسیش این است که تو یقین پیدا کردی نماز جمعه واجب است از راه قیاس؛ شما خواب دیدی که نماز جمعه واجب است، رفتی نماز جمعه را خواندی، من می‌گویم نماز جمعه‌ات را نمی‌خوام. این است که نفی حجیت قطع در باب حجت، این است که من امثال او را نمی‌خواهم. چون من آن را امثال نمی‌دانم. امثال امر اعتباری است. اصلاً عمل مماثل مأمور به است، ولی می‌گوید اعتبارش می‌کنم مصداق عدم امثال.

به ید من است. من می‌توانم چیزی که مماثل نیست را امثال اعتبارش بکنم، و می‌توانم چیزی را که امثال است، مماثل مأتی به، مماثل مأمور به است، بخاطر اینکه محصل غرض نیست، اعتبارش بکنم عدم امثال. مصداق واجب من است، من وجوب را رفع ید نکردم، تغییر ندادم، ولی در مقام امثال، من آنی که نظرم بود، نظرم انتهای از فحشایی است که از راه قیاس نیروی است، نه هر انتهای فحشایی. ولو اینکه وجوب را به نحو مطلق جعل کردم. می‌شد تقیید بزنم یا نمی‌شد هم مهم نیست.

(اینها تحلیل مسئله است) حاصل الکلام اینکه مولا نتواند مرا ردع بکند از قطع بعض طرق نه از قطع مطلق، آن عقلائیت ندارد. بگوید نماز جمعه واجب است و اگر قطع پیدا کردی وجوب را اعتبار ندارد؛ اینکه عقلائیت ندارد. اینکه شارع نتواند مرا ردع بکند از قطع به حکمش اذا حصل من طریق خاص، که آن از آن طریق خاص بدش می‌آید، اینکه نتواند خلاف ارتکاز ما است. ما می‌توانیم با کسانی که تحت امر ما هستند اینطور صحبت بکنیم، یقین هم پیدا کردید با رمل (رمل را ولش کن، جفر را ولش کن، قیاس را ولش کن) که خدا دوست دارد باز هم ولش کن.

می‌توانیم بگوییم. این فرمایشی است که مرحوم سید یزدی، قبلش صاحب فصول و قبلش کاشف الغطا گفتند.

پاسخ به سؤال: اصلاً غرض من این است که سراغ قیاس نرود. لذا یقین هم از این راه پیدا کردی به درد خودت می‌خورد. برای اینکه نرود. اصلاً حکمت اینکه این امتثال را نمی‌خواهد این است که آن راه را نمی‌خواهد. برای اینکه آن راه را ببندد. می‌گوید از این راه به خدا هم رسیدی من نمی‌خواهم. می‌گوید چون این راه در معرض خطر است، پس قطع هم پیدا کردی نرو. قطع هم پیدا کردی به درد نمی‌خورد.

پاسخ به سؤال: ممکن است کسی این حرف را بگوید این هم بد حرفی نیست، ممکن است آن شاهد سید را قبول نکند. بگوید آن روایات قیاس که تحلیل می‌کنند، تنظیر می‌کنند، توجیه می‌کنند در حقیقت برای این است که اصلاً قطع حاصل نشود. درست است اصلاً قطع حاصل شده است. برای اَبان قطع حاصل شده است ولی امام می‌خواهد کاری کند که قطعش از بین برود. ممکن است، احتمالش هم هست. اینها شاهدند، ما کاری به آن نداریم. کلیتاً داریم صحبت می‌کنیم. اینکه مولا نتواند عبدش را از عمل به قطع فی الجمله ردع بکند این خلاف ارتکاز ما است. تضییق در دایره مولویت مولا است. و بالوجدان می‌بینیم همینطور است. می‌گوییم این راه را نرو. یقین هم پیدا کردی به یقینت عمل نکن.

پاسخ به سؤال: اصلاً می‌گوییم فرض بر این است که مطابق واقع است. آره می‌گوید نمی‌خواهم چه عیب دارد. به خاطر یک مصلحتی. اصلاً قطع پیدا کردی حکم شارع این است، من هم می‌گویم حکم همین است، لکن من این راه را امتثال نمی‌دانم. چون از راه بدی رفتی من این را از امتثال بودن خارجش می‌کنم.

پاسخ به سؤال: ما می‌گوییم ملاک درست نمی‌کند، ولی ردع مولا را عقلائی می‌کند. خب شما می‌توانید اینها را قبول نکنید. این یک چیزی که است یک مقدار بدیع است. در دوره سابق هم ما همین را ادعا کردیم بعضی از رفقا رفتند کلام سید را آورند. ما دیگر کلام سید را در نوشته آوردیم. قبلاً من نمی‌دانستم سید هم این را می‌گوید یا نه. خیلی وقت است،

یک استادی هم داشتیم که شاید او اصل و منشأش بود و خیلی ناراحت بود از این جهت که مگر می‌شود مولا نتواند ردع بکند از عمل به قطع.

حجیت علم عرفی

هذا تمام الکلام در قطع که طریق عقلی است. قطع احياناً حاصل می‌شود برای خواص فضلاً عن العوام (قطع عقلی). غالب عوام، اگر نگوییم خواص، که می‌گویند می‌دانند مرادشان از این می‌دانند علم دارند، علم قطعی صد در صد نیست. می‌دانند فوقش اطمینان است، اگر ظن را هم نگویند. مردم ظن را هم علم می‌گویند. وقتی که می‌گوید من که می‌دانم اینطوری است. از او سؤال می‌کنیم واقعا می‌دانی؟ می‌گوید هشتاد درصد هم همینطور است، نود درصدش همینطور است. حالا ظنش هیچی.

اینکه علوم عموم مردم علوم حقیقیه نیستند، علوم عرفیه هستند، یعنی اطمینانات هستند. پاسخ به سؤال: در علما هم همینطور گفتیم، حالا اگر خواص را نگوییم، حالا خواص باز مبادی دستشان هست، براهین دستشان هست، خیلی جاها به یقین می‌رسند. پاسخ به سؤال: صغروی داریم بحث می‌کنیم. حالا همین را بحث می‌کنیم.

آنی که محل ابتلای ما است غالباً علم حقیقی نیست. آنی که محل ابتلای عموم است، بلکه خواص است، علم عرفی است. فقها هم که می‌گویند علم به این داریم یعنی اطمینان داریم، نه اینکه صد در صد. ظن متأخم للعلم تعبیر می‌کنیم. همینطور هم هست. مگر یک مقداری از ضروریات، وجوب نماز پنج گانه. خب اینها علم حقیقی است در حق علماء، خواص. ولی خیلی جاها. حتی خدا را علم دارم آن هم معلوم نیست که علم حقیقی مرادش است (خنده) یعنی اطمینان دارد. عیب ندارد. علم عرفی اکثر از علم حقیقی است و شایع در علوم این علم عرفی است.

خب آنی که تا به حال بحث می‌کردیم علم حقیقی است که حجت است. علم عرفی چطور است؟ علم عرفی هم حجت است یا نه، که احتمال خلاف داده می‌شود ولی احتمال خلاف ضعیفی. که نشانه‌اش این است که لایعتنی به العقلاء. نشانه‌اش این است که عقلا می‌گویند من

می دانم. آنقدر احتمالش ضعیف است که کالعدم است پیش آنها. ادعا می کنند ما می دانیم. علم عرفی وضعش چیست آیا حجت است یا نه؟

می گوییم علم عرفی کالعلم و القطع العقلی، همانطور که آن حجت است این هم حجت است. لکن در علم حقیقی نیاز به جعل نداریم، ذاتی است حجیت، به این معنا که نیاز به جعل ندارد. ولو شارع مقدس از اخبار و روایاتش می دانیم که این علم را حجت می داند. لا تقفُ ما لیس لك به علم، معنایش این است که اگر علم داشتی وقوف داشته باش دیگر، این را من قبول دارم. واعلم انه لا اله الا هو. «واعلم».

تفاوت علم حقیقی و علم عرفی

در فرق علم حقیقی با علم عادی همه می گویند این است که نیاز به امضا ندارد. ما امضا هم از شارع پیدا نکنیم، باز هم این عقلاً عذر است، عقلاً منجز است و استحقاق عقوبت می آورد. ولی در اطمینان، حجیت ذاتیه نیست. نیاز به امضای شارع داریم. فرقی این است. این هم حجت است، آن هم حجت است. منتها حجیت آن ذاتیه است. حجیت این قراردادی است. جعلی است. اطمینان حجت بسیره العقلاء، به بناء العقلاء. که این سیره امضا شده است. از کجا می گویی امضا شده است؟

همان واعلم انه لا اله الا الله این امضای حجیت علم است. چون واعلم یعنی علم عرفی. انصراف دارد به علم عرفی. درست که علم حقیقی را هم به طریق اولی می گیرد. ولی متفاهم عرفی از علمی که در خطابات اخذ شده، علم عرفی است، لا اقل اعم از حقیقی و عرفی است. پس علم عرفی را هم شارع قبول دارد و امضا کرده است. یا نه بفرما از اینکه ردع نکرده است، لو ردعه لبان. از اینکه ردع نکرده است می فهمیم که امضا کرده است حجیت اطمینان را.

سیره عقلاء بر حجیت اطمینان است. عبد اگر اطمینان داشت این پسر مولا است نجاتش داد، اطمینان داشت دشمن مولا است نجاتش نداد. عقلاً این را مصیب و معذور می دانند. سیره عقلاً بر حجیت اطمینان است در این شک نکنید. تازه در ظنش هم برخی می گویند سیره عقلاً بر عمل به ظن است در موضوعات نه در احکام. آنجا هم گفتند.

ادله نقلی عدم حجیت ظن شامل اطمینان و ظنون عقلائیه نمی شوند

سیره عقلا هست، ردعی هم نیامده. لایقال، کسی اشکال نکند همان آیات رادعه از ظن، ان الظن لایغنی من الحق شیئا، همان آیات رادعه از عمل به غیر علم، لا تقف ما لیس لك به علم و روایاتی که ما را از عمل به ظن نهی کرده است، لاتقولوا مالا تعلمون، اینها ردع از اطمینان هم هست. لا یقال (واضح است) فانه یقال، در جای خودش گفته شده است، روایات ناهیه از ظن، آیات ناهیه از عمل به ظن، اینها اطلاق ندارد. شامل اطمینان نمی شود. اطمینان که مورد عمل عقلاست، عند العقلاء علم است، این مشمول ان الظن لایغنی من الحق شیئا نیست. عقلا می گویند این ظن نیست که علم است. این را می دانم.

و اگر هم باشد (ثانیاً) در بحث ظن می آید، حتی اگر اطمینان از نظر عقلاء ظن باشد، باز هم ان الظن لایغنی من الحق شیئا، ظنی که مورد عمل عقلاء است نمی گیرد. عمل عقلا اگر عمل به این ظن خاص است، ظن نود درجه ای، ظن نود و پنج درجه ای مثلاً، سیره عقلا وقتی که بر عمل به ظن نود و پنج درجه ای است. وقتی بهش می گویند ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً می گوید این را که امر عقلایی است را نمی گوید، آن ظن ضعیف را می گوید.

اصل تناسب رادع و مردوع عنه

اینها را دیگر مرحوم نائینی جواب داده است، گفته است سنخیت رادع و مردوع عنه. چون که این ظن مورد سیره عقلاست، این ریشه دوانده در اذهان عقلاء، مستحکم شده است، رادعش باید یک رادع قوی باشد، با اطلاق نمی شود دفعش کرد. مانند باب قیاس، قیاس مستحکم شده است، قیاس یک امر عقلایی است. در میان عقلاء یک امر رایجی است، یک امر واقعی است، امر صحیحی است. این را خواسته ردع کند، ادله خاصه آورده است، با شدت آورده، با غلظت آورده تا بشود از امر مستحکم ردع بکند. اسمش را می گذارند سنخیت رادع و مردوع عنه. پانصد روایت آمده است برای ردع از قیاس. باید، این مناسبتش همین است دیگر.

لذا مطلقات نمی تواند از عمل به اطمینان که امر عقلایی است ردع بکند. این مقدارش واضح است، فقط آنی که یک نقطه کوچک دارد این است که اطمینان دو قسم است. یک اطمینان ناشی شده است از مناشئ عقلائیه، خب آن حجت است، بحث ندارد. منشأ عقلائیه دارد. وقتی می گوئیم از کجا اطمینان پیدا کردی، مناشئش را می گوید، می گوئیم راست می گویی. اما یک

اطمینانی است که از مناشئ عقلاییه نیست، مثل اینکه خواب دیده اطمینان پیدا کرده است. خوابش هم باز از آن خواب‌هایی نیست که مثلاً حالا بله.. یک شخصی است که خیلی خواب می‌بیند! برخی خواب‌ها منشئیت عقلاییه دارد. نه، از آن خواب‌هایی که منشئیت عقلاییه ندارد. دیشب یک خواب دیده است! ولی خود عَقْلا به آن اطمینان عمل می‌کنند.

خب اطمینانی که منشأش عقلائی نیست یا سیره نداریم بر عملش یا لا اقل محرز نیست. لذا اینطور می‌گوییم الاطمئنان هو العلم العادی و هو کالعلم الحقیقی اذا کان منشأه امرا او امورا عقلاییه. اطمینان از مناشئ عقلاییه عند العقلاء اطمینان نمی‌شود. اگر منشأش را می‌گوید و عقلائیت ندارد، می‌گویند این حالش خوب نیست. به حرفش گوش نمی‌کنند. همینطور است. اگر مناشئی که می‌گوید یک مناشئ آبکی است، احترامش همین است که به او می‌گویند حالت خوب نیست، تب داری این حرفها را می‌زنی. عمل نمی‌کنند. لا اقل من الشک. هذا تمام الکلام در بحث حجیت قطع. فردا انشاءالله وارد بحث تجری خواهیم شد که تجری چگونه است. کلام مرحوم آخوند را مطالعه بفرمایید فردا بحث کنیم.

جلسه ۴۸ درس خارج اصول استاد گنجی

سه‌شنبه ۱ آذر ۱۴۰۱

بحث دوم: تجری

معنای تجری

بحث در آثار قطع که سه اثر بود: وجوب اتباع، منجزیت، معذرت تمام شد. بحث دوم در تجری است که آیا تجری استحقاق عقوبت دارد یا ندارد. باید در جهاتی بحث بکنیم. يقع الکلام فی جهات. جهت اولی تنقیح موضوع بحث است. تجری یعنی چه؟ برخی تخیل کرده‌اند که تجری یعنی مخالفت با قطعی که آن هم خلاف واقع است، در مقابل عصیان که مخالفت قطع وفاق واقع است.

ولکن تجری منحصر به مخالفت قطع نیست، گرچه در بحث قطع مطرح شده است، ولی از باب این است که شاه‌فردش است. وَاَلَا تجری علی المولا اعم است از اینکه مخالفت بکنید قطع را یا مخالفت بکنید حجت را. این هم تجری است. قطع نداریم، خبر ثقه است، اگر مخالفتش

بکنیم تجری است. یا اصلاً احتمال می‌دهیم، احتمال شبهات حکمیه قبل الفحص. این احتمال منجز است. این احتمال حجت است، شما اگر به این احتمال اعتنا نکنید تجری کرده‌اید بر مولا. آن نکته‌ای که در مخالفت قطع است، آن عام است. نکته‌ای که در مخالفت قطع است، هتک مولا است. این هتک مولا اگر باشد، همانطور که در مخالفت قطع است، در مخالفت حجت هم هست.

دو مورد تجری (غیر از مخالفت قطع غیر مطابق)

لذا اینکه بعضی توهم کنند یا کرده‌اند که تجری منحصر است به مخالفت قطعش، (قطعی که مخالف واقع است و الا عصیان است)، نه، این اختصاص به قطع ندارد. بلکه بالاتر، دو مورد دیگری هم برای تجری هست. و شاید مورد سومی هم پیدا بکنید.

مورد اول: انجام مقدمات حرام به قصد حرام

یکی از آن دو مورد این است که مقدمات حرام را بیاورید به قصد رسیدن به حرام، این هم تجری بر مولا است. برای اینکه شراب بخورد اقدام می‌کند و می‌رود شراب می‌خرد. طی مسافت می‌کند، می‌رود می‌خرد، می‌رود می‌آورد. همه این مقدمات اینها هم تجری بر مولا است. اینها امر عقلائی است دیگر، او الان دارد هتک بر مولا می‌کند.

حرام نیست این مقدمات، تجری بر مولا است. مقدمات حرام را به قصد رسیدن به حرام، انسان انجام بدهد یک نوع هتک مولا است. شاید آن روایتی که فرموده در باب خمر: «لعن الله غارسها، صانعها، بايعها، مشتريها، ... نه اینکه اینها حرام است. کسی که مو رو می‌کارد، ولو غرضش رسیدن به خمر است، لعن غارسها، غارس خمر یعنی بوته را بکاری برای رسیدن به خمر، باید غارس خمر صدق بکند. اینکه لعن شده است غارس خمر، ما که خمر را غرس نمی‌کنیم، ولی یک نوع کنایه است. کسی که این بوته را می‌کارد، انشاءالله بزرگ بشود، انگور ناب بدهد، به شراب ناب برسم، این لعن الله غارسها، کأن داری از الان خمر را می‌کاری، چون غایت القصوی آن است.

شاید اینکه در روایت اینها را لعن کرده است، نه به این معنا که اینها حرام هستند، نه، شرب خمر حرام است. فوقش حالا ساختن خمر هم حرام است. ولی غارث خمر و بايع خمر و مشتری

خمر بعید نیست که این لعن همان بیان عقوبت است، بیان دوری از درگاه خداوند متعال است. نکته‌اش همان تجری است، دارد هتک می‌کند. تو تصمیم داری با این کارت بررسی به مخالفت مولا، تو آدم بدی هستی کارت هم بد است. نه اینکه حرام است، بد است.

پاسخ به سؤال: (مطلق قصد چی؟) مطلق قصد محل بحث است، شاید امروز بحثش بکنیم.

پاسخ به سؤال: بله، همه اینها به غرض وصول.

پاسخ به سؤال: هر دو تاش، موفق نشد به خوردن چوبش می‌زنند، موفق شد به خوردن هم بر آن غریش چوب می‌زنند و هم بر خوردنش.

مورد دوم: انجام حلال به رجای حرام

این یک مورد بر تجری؛ مورد دوم موردی است که مرحوم نائینی اضافه کرده است. فرموده از موارد تجری این است که انسان حلال را بخورد به رجای اینکه حرام است. شک دارد که این خمر است یا نه، کل شیء لک حلال می‌گوید حلال است. می‌گوید انشاء الله خمر دربیاید مزه خمر را فهمیده باشیم مثلاً. چوب نخوریم، خمر را هم بخوریم! گفته این هم مصداق تجری است. کسی که حلال را مرتکب می‌شود به رجای اینکه حرام باشد، او هم هتک کرده است مولا را.

نکته قبح تجری، موجب استحقاق عقوبت در باب تجری اینجا هم هست دیگر. خصوصیت ندارد مخالفت حجت. هرچه که مصداق هتک مولا باشد. لذا این را هم فرموده از باب تجری است.

نظر استاد:

و لکن باید مقصودش این باشد حلال را مرتکب می‌شود به رجای حرام ولی مستند به حجت نیست کارش. کسی که حلال را می‌خورد به رجای حرام دو نوع است: تاره به رجای حرام می‌خورد، اصلاً باعثش و موجبش آن حلال بودن نیست، نه اینکه چون خدا حلالش کرده است؛ نه، حلال هم نبود ما این را می‌خوردیم. انشاء الله که خمر باشد. معتمداً بر حلیت این را نمی‌خورد، گرچه حلال است. مجتهدها نوشتن حلال، مرجع تقلید من می‌گوید این حلال است.

ولی انشاءالله به امید اینکه خمر باشد. فقط به رجای خمریت می خورد. مرحوم نائینی اینجا راست می گوید، اینجا مصداق تجری است.

اما اگر یک زرنگی دارد، حجت بر حلیت معتمدش است. می گوید چون گفتی حلال است می خورم. می گفتی حرام است نمی خوردم، می گفتی احتیاط کن نمی خوردم. خودت می گویی حلال است. حالا انشاءالله آن خمر دربیاید که ما مزه اش را چشیده باشیم. رجای حرام هست ولی معتمد بر حجت است. این گهگاهی اتفاق می افتد. گهگاهی حرفی از پدر صادر می شود که اشتباه است، می گوید خوب شد حالا اشتباه کرد این حرف را گفت. ما این کار را انجام بدهیم. اگر نمی گفت انجام نمی داد، مستند به حجت است. ولی از این اشتباهش خوشش آمد و گفت حالا ما همین کار خطا را سند داریم، خودش گفته است، انجام می دهیم.

اینجا هم همینطور است. این مشتهبه الخمریت، ببینید برخی دل های شما هم شاید هوس بکند! کل شیء لک حلال، خدایا خودت گفتی حلال است. ولی ته دلش هم آدم این است که شاید آن خمر باشد که مزه او را بچشیم. برخی می گفتند اللهم ارزقنا حراماً حلالاً! حرام واقعی باشد، از آن محروم نشده باشیم، ولی حجت هم داشته باشیم. حلال هم باشد. او گفت که خدایا یک وطی به شبهه قسمت کن (خنده). هم حرام است و هم معذور است.

این است که اگر معتمد بر حجت باشد، حجت پیش او مهم باشد، به حیث اگر حجت معتبر نبود مرتکب نمی شد، رجای حرام مضر نیست. ما هتک مولا را نکردیم، ما قانون را دور زدیم. اینطور می شود در حقیقت. قانون را عمل کردیم، به آن هم رسیدیم. این را هتک نمی گویند زیرا معتمد بر حجت هستیم. خودت گفتی حلال ما هم خوردیم دیگر. خب گاهی هم حرام در می آید، انشاءالله که همان دربیاید! این انشاءالله آن را هتکش نمی کند. خب بگذریم.

تجری چیست؟ تجری هر آنچه است که عرفاً و عند العقلاء هتک مولا باشد ولی حرام مولا نباشد.

پاسخ به سؤال: آنکه اصلاً آخوند گفت کسی که مقدمات واجب را نمی آورد از اولش عصیان واجب است. عصیان است.

پاسخ به سؤال: خوب بود اینرا هم اضافه میکردیم مقدمات را بیاورد در واجب به قصد آن، یا مقدمات را ترک کند به قصد ترک واجب فرق نمی کند.

پاسخ به سؤال: فکر نکنم از اینها که ما گفتیم خارج باشد. حالا آن حجت را می توان گفت گاهی علم است و مصادیق مختلفی... حالا نگاهش بکنید باز اضافه داشت به ما خبر بدهید. خب این موضوع بحث بود. تجری یعنی آن چیزی که عند العقلاء می گویند تجری علی مولا، جرئت کرده است بر مولایش و هتک مولا است مثلاً. این را می گویند تجری. مصادیقش خلاف حجت است، فعل مقدمات حرام است، ترک مقدمات واجب است. همین که عرض کردیم.

تجری صفت فعل است یا قصد

خب جهت ثانیه. آیا تجری عنوان فعل است؟ آن فعلش تجری است، یا تجری عنوان قصد است؛ قصد خلاف کردن. مرحوم آخوند فرموده تجری عنوان قصد است. آن عزمش تجری است. آن عزمش قبیح است و استحقاق عقوبت دارد. اما فعل متجری به، مصادق تجری نیست، قبح ندارد، استحقاق عقوبت ندارد، حرمت ندارد.

نظر مرحوم آخوند: تجری، مانند تشریع، صفت قصد است

مرحوم آخوند دو چیز را عنوان قصد قرار داده است: یکی تشریع؛ گذشت در جلد اول که می گفت تشریع آن قصدش، (ادخال ما لیس من الدین فی الدین) آن قصد اینکه این جزء دین باشد. قصد کرده است که این دین باشد، این تشریع است. اینجا هم می گوید قصد کرده که مخالفت کند مولا را؛ این قصدش، این عزمش تجری است و قبیح است.

پاسخ به سؤال: عقاب بر آنی است که تجری باشد.

اینکه مرحوم آخوند قبیح را قصد می داند، تجری را عنوان قصد می داند، نه آن قصد به معنای مجرد نیت. همانطور که شیخ انصاری فرموده ما روایات داریم که نیت گناه معفو عنه است، عقوبت ندارد. مرحوم آخوند قبح را، عقاب را بر قصد مجرد نمی داند. بر قصد می داند، اما آن قصدی که ابراز شده باشد. آن تعبیری که کرده است «عزم» است. حرکت کرد به سمتش ابراز

شد. قصدی که ابراز شده است، آن جزء اخیر علت که مستتبع عضلات است، آن تجری است، و قبیح است و استحقاق عقوبت دارد.

مرحوم آخوند: فعل متجری به اختیاری نیست!

نکته‌اش هم این است که مرحوم آخوند، در ادامه کلامش خواهد آمد، نمی‌دانم چطور شده است که فعل متجری به را می‌گوید اختیاری نیست. فعل متجری به می‌گوید چون قصدش نکردی، الان اینجا آب می‌خورد، قصد کرده است شرب خمر را. ماقصد لم یقع، و آنی که واقع شده است شرب ماء است و در واقع آب بوده است، این را هم که قصد نکرده است. پس فعل اختیاری ازش صادر نشده است.

مرحوم آخوند چون در باب تجری گرفتار این مشکله شده است و گفته فعل متجری به، خود فعل اختیاری نیست، عقوبت هم که هست، گفته پس عقوبت بر عزم است نه بر نیت. عزم، آن آخری که همراهش حرکات عضلات است. فرموده که آن تجری است، آن قبیح است و آن استحقاق عقوبت دارد.

بعد به یک اشکال برخورده کرده است. (اینها در کفایه هست) ان قلت که قصد که امر اختیاری نیست. اگر بنا باشد قصد امر اختیاری باشد، امر اختیاری یعنی چه؟ امر اختیاری یعنی آنچه مسبوق است به مبادی اختیار: تصور، تصدیق، جزم به فایده، دفع موانع. اگر بنا باشد قصد امر اختیاری باشد، یعنی مقدمات اختیار، خب یکی از مبانی اختیار دوباره قصد است.

یا می‌گویید اختیاری است یا اختیاری نیست. اگر می‌گویید اختیاری نیست خب حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز سواء. همین اولی را بگویید اختیاری نیست. اگر اختیاری است، دوباره خودش مبادی دارد که یکی از آن مبادی خود قصد است، یتسلسل. ان قلت که آقا قصد امر اختیاری نیست و الا تسلسل لازم می‌آید و عقاب بر امر غیر اختیاری معنا ندارد. قبح برای امر غیر اختیاری معنا ندارد، قبح برای امور اختیاری است.

دو تا جواب داده است. اولاً، گفته است غالباً قصد امر اختیاری است. چه بسا انسان یک چیزی را قصد دارد ولی با تأمل رفع ید می‌کند از آن. از قصدش بر می‌گردد (عرفت الله بفسخ

العزائم) گاه اینطور است. قصدش هم خیلی جدی است ولی تأمل می‌کند، نزدیک است که مقصودش محقق بشود، تا لبه ایجاد مقصود می‌رود، یک آن قبلش فکرش برمی‌گردد. غالباً ما هم می‌بینیم می‌گوید تصمیم داشتم ولی منصرف شدم. غالباً خب این غالباً مشکل را حل نمی‌کند، یک جاهایی پس مشکل باقی می‌ماند، لذا این را مضافاً می‌گوید. این برای مرحوم آخوند مهم نیست.

عقوبت متفرع بر بعد از مولا و ذاتی بودن قرب و بعد از نظر آخوند

جواب دومش مهم است که باز همان حرفهایی است که در طلب و اراده گفته، تکرار کرده است. گفته اصلاً قصد را بگویند غیراختیاری، مهم نیست. قصد اختیاری نیست ولی عقوبت هست. چرا؟ گفته عقوبت برای بعد عبد است از مولایش. عقوبت دوری انسان است از فیض کامل. بُعد. چنانچه مثبت برای قرب است. انسان‌ها یا مبعندن یا مقرب. مقرب‌ها در نعمت‌اند، مبعدها در عذاب‌اند.

خب این بعد از کجا آمده است؟ می‌گوید از ذات انسان‌ها. السعید سعید فی بطن امه، الشقی شقی فی بطن امه. ذات او اینطور ذاتی است که به آن سمت می‌رود و از درگاه خدا بعید می‌شود. خودش می‌رود. عقوبت مال بعد است و بعد هم خصیصه ذات است، خصوصیت ذات است. واقعاً همینطور است، گاهی برای بعضی هرچه حرف می‌زنی هیچ فایده‌ای ندارد. آدم احساس می‌کند ذات این ذاتی است که به سمت بدی متمایل است. سخن وعظ نرود در دلش، همانطور که میخ آهنین هم در سنگ نرود!

واقعاً بعضی را آدم می‌بیند همان ابوجهل هستند، متوغل در جهل هستند. هیچ اثر ندارد. اصلاً خوبی را نمی‌فهمد. ذاتش یک ذاتی است که خوبی را نمی‌فهمد. قابلیت هدایت ندارد. برخی هم با دو کلمه مرتدع می‌شوند. می‌گوید راست می‌گویی، تذکر خوبی بود، ممنونم از شما، هدایت می‌شوند.

"انک لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء" آخوند می گوید همین است دیگر. ذات ها فرق می کنند، عقوبت برای قرب و بعد است. قرب و بعد هم به ذات برمی گردد و ذات انسان ها مختلف است. اینجا نگفته ولی آنجا گفته، روایت السعيد سعيد فی بطن امه، الشقی شقی فی بطن امه. بعد می گوید ان قلت، پس پیامبران برای چه آمده اند؟ اگر بناست ذاتی باشد، ارسال رسل برای چه است؟ انزال کتب برای چه است؟ این همه می گویند وعظ بکنید، پس اینها برای چه است آقای آخوند؟

غرض ارسال رسل در صورت ذاتی بودن قرب و بعد به مولا

گفته اینها هم به دو غرض است. در آدم های خوب به غرض این است که کمال پیدا کنند. درست است که قابلیت دارد، ولی این قابلیت باید به فعلیت برسید، چطور آن را به فعلیت برساند. فذکر ان الذکری تنفع المؤمنین. (مؤمنین). ان الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه. شریعت آمده برای اینکه راه هدایت را به انسان هایی که قابلیت دارند بشناساند. تذکر برای مؤمنین است. آنها هستند که نفع می برند. یک فایده ارسال کتب، استفاده کردن من حسنت سریرته.

و یکی هم آن آدمای بد دهندشان بسته شود، فردای قیامت نگویند که اگر به ما می گفتی ما انجام می دادیم. لیهلک من هلك عن بینة. برای اینکه هلاک بشوند عن بینة، و یحیی من حی عن بینة. برای اتمام حجت. پیامبران که ارسال شدند، کتب که انزال شده است، موعظه که سفارش شده، همه اینها برای این دو غرض است. آنهایی که قابلیت دارند اکمال بکنند نفسشان را، و آنها که قابلیت ندارند، اتمام حجت بشود بر آنها. نگویند که به ما پیغمبری نیامده است. لذا در بعض روایات هست که مستضعفانی که به آنها پیام نرسیده است آنها در آخرت یک امتحانی می شوند. راست می گویند اگر پیام و پیغمبر بهشان می رسید قبول می کردند یا نه.

پاسخ به سؤال: اصلاً عقاب کند معنا ندارد دیگر. همینطور عقاب می شود. «می شود» است.

پاسخ به سؤال: سؤال ایشان را همانجا جواب داده است. چرا ذات این اینطور شده، ذات آن اینطور. گفته الذاتی لا یعلل. وقتی به ذات رسید سؤال قطع می شود. نظام احسن اقتضا می کند یک جا علف هرز دربیاید. یکی هم گل در بیاید. نظام احسن این است دیگر. بنا باشد همه خوب

باشند که خوبی ارزش پیدا نمی‌کند. باید در نظام احسن بعضی‌ها رذل باشند و بعضی‌ها هم حسن باشند.

پاسخ به سؤال: برخی روایات ولد الزنا هم همینطور می‌گویند.

اشکال استاد به آخوند (ذاتی نبودن قرب و بعد)

حالا اینکه تجری عنوان فعل است یا عنوان قصد بحث می‌کنیم. قبل از آن بحث. فرمایشات مرحوم آخوند تو ذهن ما است که واضح البطلان است. نمیدانم من همیشه در ذهنم این دغدغه هست، آخوند با این تفکر، خیلی آدم متفکر و محقق بوده است، چطور شده در این گرداب افتاده، بعد هم که نتوانسته از آن خارج شود، گفت قلم که به اینجا رسید سر بشکست.

فرمایشات تو ذهن من واضح البطلان است. شاید در کفایه به اندازه بطلان اینها حرفی از آخوند پیدا نکنید. اینها را هم تکرار کرده است. هم در بحث طلب و اراده آورده است و هم در بحث تجری. مثل اینکه اصرار هم دارد که همین است، داستان به ذات برمی‌گردد. فرمایشات نادرست است.

اینکه مرحوم آخوند فرموده قابلیت‌ها متفاوت است. این درست است. همین منشأ اشتباه آخوند شده است. این حرفش درست است. ما بالواجدان می‌بینیم انسان‌ها مختلف‌اند، بعضی‌ها قابلیتشان برای شنیدن حرف حق، آمادگی‌شان برای پذیرش حق بیشتر است از بعض دیگر. و بعضی دیگر قابلیت دارند در مقابل یک عده‌ای که این استعداد را ندارند، این قابلیت را ندارند. و ما با همه این گروه‌ها برخورد کردیم، یکی استعدادش خیلی زیاد است، پذیرشش، قابلیتش. یکی کمتر است، و یکی هم هیچ است. هیچ به همین معنا نه این که محال است. هرچه بگویی به کله‌اش فرو نمی‌رود.

و لکن اینکه پس نتیجه بگیریم هر چه هست همان استعداد است، همان قابلیت است، حرف اثری ندارد، تأمل اثری ندارد، مطالعه اثری ندارد. نه، این را نتیجه نمی‌دهد. قابلیت‌ها متفاوت است ولی از اختیار خارجش نمی‌کند، سختش می‌کند ولی از اختیار خارجش نمی‌کند. ما بالعیان دیده‌ایم انسان‌هایی که در نهایت رذالت هستند ولی با یک جرعه‌ای، با یک نکته‌ای، با یک سببی صد و هشتاد درجه عوض شده‌اند.

اینکه به کله‌اش فرود نمی‌رود، اینکه ذات، ذات سختی است، ذات شمری است مثلاً همینطور است. ولی بر اثر بگومگوهای زیاد. بر اثر وقوع در یک خطر. آیه شریفه هم دارد. "اذا ركبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین". گهگاهی در یک خطری قرار می‌گیرند، مبتلا به یک مرضی می‌شوند، منقلب می‌شوند. اینکه انسان‌ها هستند و ذاتشان، می‌گوییم این «ذاتشان»، اگر هم ولد الزنا است، با اینکه سخت است، ولد الزنا می‌توانند جزو زهاد عالم بشود.

اینکه همه این زاهدها، همه این آدم‌های خوب ذات خوب داشتند، ذات‌هایشان فرق می‌کردند، اینها یک ذات داشتند، آنها یک ذات، نه، بشر این قابلیت تغییر را، ببینید همینطور هست یا نه، ما در وجدانمان، در احساسمان می‌ایم که بشر قابلیت تغییر را در هر مرحله‌ای دارد. قابلیت تغییر و پیغمبران که آمدند برای ایجاد این تغییر است.

اینکه کسی ذاتش بد بود، دیگه او تا آخر بد است. آنکه خوب بود ذاتی است، تا آخر خوب است. بدهایی بودند که بر اثر یک جهت خوب شدند، و خوب‌هایی هم بودند که آدم‌های خیلی خوبی بودند، طلحه و زبیر بودند، سیف الاسلام بودند، ولی آخرش گفت القاتل و المقتول کلاهما فی النار.

پاسخ به سؤال: سی سال برای اسلام شمشیر زده است، چطور می‌توان گفت ذاتش بد بوده است؟

پاسخ به سؤال: ذات اگر ذات بدی است نمی‌شود چهل سال پنهانش کرد.

پاسخ به سؤال: منافق اصلاً ممکن است ذاتش خوب باشد و منافق شده است. گفت پسر نوح با بدان بنشست. تو ذهن ما بدیهی است، اینکه سخن مؤثر در تغییر انسان‌هاست. معاشرت مؤثر است در تغییر انسان‌هاست. حالا یکم بالاتر دعای والدین مؤثر است در تغییر ولدشان، دعای علما مؤثر است، دعای پیغمبران مؤثر است، ما تو ذهنمان اینها بدیهی است که می‌تواند تغییر ایجاد بکند. می‌تواند همان ولد الزنا را جزو زهاد کند. آیا گفتنی است حالا اگر قابلیت نداشت، حرف‌شنوی نداشت، ذاتش ذات بدی است که دیگر قابل هدایت نیست چون ذاتش ذات بدی است. اینها گفتنی نیست.

همه انسان‌ها قابل هدایت هستند. بدترین انسان‌ها قابل هدایت هستند و بهترین انسان‌ها هم قابل ضلالت‌اند. الناس کلهم هالکون الا العاملون، عاملون هالکون الا المخلصون، مخلصون فی خطر عظیم. چه بسا انسان‌هایی هستند که ذات خوبی داشتند، آدم‌های خوبی بودند، سی سال، چهل سال، پنجاه سال عبادت خدا را کردند، پیشنهانشان اثر سجود بود، نمی‌شود بگوییم اینها ذات بدی داشتند ولی مخفی می‌کردند. ولی بر اثر یک نکته‌ای، همانطور که آنطرف نکته‌ای، این طرف هم بر اثر یک نکته‌ای شلمغانی می‌شود، لعنت الله علیه می‌شود. جزو هیئت استفتاء بوده، آدم خوبی بوده، حرفهای خوبی زده، کتاب‌های خوبی نوشته، ذاتش هم ذات خوبی بوده ولی شیطان آمد زیرپایش نشست ضل پیدا کرد.

اینکه پیغمبران آمده‌اند فقط برای اینکه مؤمنان انتفاع ببرند، بر کفار و بر غیرمؤمنان حجت تمام بشود، نه. ظاهر آیات شریف هم این است که پیامبران آمدند برای اینکه همه انسان‌ها هدایت بشوند، ولی خب برخی می‌شوند و برخی نمی‌شوند. خیلی جاها ممکن است ذاتشان در اینکه هدایت نشدند مؤثر باشد، ولی علت تامه نیست. ما فی الجمله تأثیر ذات را وجدان کرده‌ایم، نه اینکه قبول کرده‌ایم، وجدان کرده‌ایم. واقعاً برخی قابلیت هدایت را ندارند. ولی پیغمبران آمده‌اند که همه انسان‌ها را هدایت کنند. آنی که هدایت نمی‌شود هم غرض هدایتش است. پیغمبران خدا که دشمن مردم نیستند که بگویند آمدیم حجت را تمام بکنیم. آمدیم هدایت بکنیم، آمدیم آدمت بکنیم. ولی حالا که قبول نکردی لیهلک من هلک عن بینة. غرض این نیست که لیهلک من هلک عن بینة. غرض هدایت کل بشر است. ما ارسالت کردیم الی الناس کافه، برای اینکه پیام هدایت را به همه برسانی. ولی اینطور نیست که همه‌اش دست تو باشد، یک چیزهای مؤثری را هم ما هستیم. هدایت اصلی دست خداوند است، آن هم چیزهای زیادی است، یکیش قابلیت است، یکیش لقمه حلال است، یکیش دعای ... خیلی چیزها مؤثر است در عالم.

همان که گفتند العالم متغیر حرف درستی است، همه چیزها در حال تغیر است، حتی انسان‌ها در حال تغیر هستند، اینکه مرحوم آخوند فرموده سعید سعید فی بطن امه، شقی شقی بی طن امه اینها خلاف وجدان ما است. تتمه کلام فراد انشالله.

جلسه ۴۹ درس خارج اصول استاد گنجی

چهارشنبه ۲ آذر ۱۴۰۱

ادامه بحث تجری

بحث در جهت اولی که تجری چیست تمام شد. کلمه‌ای که باقی مانده و بعضی رفقا تذکر دادند، فرمایش شیخ انصاری است که در اواخر کلامش فرموده بود تجری شش قسم است. شش قسمی که مرحوم شیخ انصاری نقل و بیان کرده است، به جز قسم اولش که مجرد قصد است، بقیه را ما در همان سخنان بیان کردیم. پنج قسم دیگر در همان‌ها هست که گفتیم، مخالفت حجت. مخالفت حجت گاهی احتمال است، که شیخ انصاری احتمال را یکی از مصادیق قرار داده است.

تجری بودن مجرد قصد

اگر تأمل کنید می‌بینید که ما آن پنج قسم را در جهت اولی آوردیم. فقط قصد را نیاوردیم، زیرا مجرد قصد را کسی نگفته است عقوبت دارد و از محل بحث خارج است. که خواهد آمد بعضی تمسک به روایات کرده‌اند که مؤمن به قصدش معاقب نمی‌شود، مادام که ابراز نکند. ما می‌گوییم قصد از محل بحث خارج است. مجرد قصد اگر هیچ ابراز نکند، در صدد اعمالش برنیاید، او را اصلاً عملیاتی نکند، ما می‌گوییم قبح ندارد، از محل بحث خارج است.

پاسخ به سؤال: نه، یک هتک‌مائی دارد، آدم بدی است. تصمیمات بدی می‌گیرد، ولی عمل نمی‌کند. عند العقلاء عقوبتش نمی‌کنند. عقلاء بر کار عقوبت می‌کنند.

جهت ثانیه: متعلق قبح

نظر آخوند: متعلق قبح قصد متعاقب للتصدی است (تجری همان قصد متعاقب للتصدی

است)

این جهت اولی تمام شد. جهت ثانی این بود که ما که درباره قبح بحث می‌کنیم، متعلق قبیح چه است. مرحوم آخوند چون فعل متجری به را غیر اختیاری می‌داند (سیأتی در جهات آتیه) متعلق قبح را قصد قرار داده است، قصد المعصیه. منتها نه مجرد قصد ها. آخوند هم مجرد قصد را قبیح و مستحق عقوبت نمی‌داند. مراد قصدی است که درصدد اعمالش برآمده است. اینکه می‌گوید «وعزم» اگر عبارتش را بخوانید تأکید می‌کند که می‌خواهد از مجرد قصد خارجش بکند. مرحوم آخوند مجرد قصد را تجری نمی‌داند، قبیح نمی‌داند. باید به حد عزم برسد. عزم که محرک عضلات است. «تصدی» دیگر درصدد انجام برآمده است. حالا به مقدماتش مشغول شده است. راه افتاده و دستش را دراز کرده که شراب را بخورد. تصدی یعنی درصدد برآمده است. آن عبارت را بخوانید.

«وصار بصدد الجری علی طبق ما قصد»؛ در صدد جری برآمده است. تصدی کرده که آن را عملیاتی بکند. اینکه تأکید می‌کند برای این است که می‌خواهد مجرد قصد را که شیخ انصاری گفت تجری است (قسم اول شیخ انصاری) را کنار بگذارد. او مجرد قصد را تجری نمی‌داند. قصد اینطوری که درصدد هم برآمده است و مبرز عملی دارد. ولو هنوز مشغول نشده به شرب آن آب، مقدماتش را شروع کرده است. اصلاً خودش را کند که برود انجام بدهد، اما یکی جلوی او را گرفت و گفت بنشین سر جای، تصدی دیگر.

مرحوم آخوند طبق نظریه‌ای که دارد مجبور شده متعلق قبح و عقوبت را قصد قرار بدهد. بعد دوباره قصد را گیر پیدا می‌کند، مجبور می‌شود بگوید ذاتی است، عقوبت برای بُعد عن الله است، بعد عن الله هم ذاتش این اقتضا را دارد. و ذاتی لایعلل، دیگر در آنجا شما نمی‌توانید بگویی چرا ذات اینطور یا آنطور شده است. الذاتی لایعلل. نظام احسن اقتضا می‌کند یک جا گندم بروید، یک جا خار بروید، و یک جا هم خاشاک. نمیتوانیم بگوییم چرا؟ نظام احسن اینطور اقتضا کرده است.

نظر استاد: تجری فعل است نه قصد

این فرمایش مرحوم آخوند را نمی‌توانیم بپذیریم. در ذهن ما و ارتکاز ما این است، (اینها برهان ندارد) مردم از تجری فعل می‌فهمند. از «تجری» قصد نمی‌فهمند. تجری در مقابل انقیاد

است. آن در صدد اطاعت برآمدن انقیاد است. نه اینکه قصد دارد که طاعت را بیاورد. در ذهن ما این است که تجری و انقاد از افعال قلوب نیستند، اینها از افعال جوارحی هستند.

تجری، فعل خارجی است، ولو همان تصدی، که داعیش تجری است. خود مرحوم آخوند هم این را قبول دارد. هر فعلی به هر داعی که صادر شد مصداق همان داعی است. این فعل حرکت کردن است، این حرکت کردن چون داعیش تجری است، خود این هم مصداق تجری است.

پاسخ به سؤال: آخوند آخرش را به ذاتی رساند دیگر، چه لزومی دارد بیاید سراغ قصد. گفت عقوبت برای قصد هم نیست، بگو برای فعل هم نیست. تجری فعل است، فعل هم موجب عقاب نیست. بعد موجب عقاب است. اگر بنا باشد قصد را هم بگذاریم کنار، چه لزومی دارد تجری را قصد معنا کنیم. آخوند هر دو را می‌تواند بگذارد کنار. تجری فعل است، نه این فعلش عقوبت می‌آورد، نه آن قصدش عقوبت می‌آورد، بلکه بعدش عقوبت می‌آورد. منشأ بعد هم خبث ذاتی است. منتها خبث ذاتی‌ای که بروز کرده است؛ آخوند هم مجرد خبث ذاتی را، حتی قصد هم کرده ولی بروز نکرده، می‌گوید استحقاق عقوبت ندارد. خبث ذاتی که منجر می‌شود به قصد تجری و منجر می‌شود به تصدی عمل متجری به، می‌گوید این است که منشأ عقوبت شده است. حال خب چرا اینطور شده؟ گفته ذاتش طوری است که او را به اینجا می‌کشاند، و ذات دیگری او را می‌رساند به مسجد و مطاف و صدقه دادن. ذات‌ها فرق می‌کنند؛ یک ذات یجرب به خیر و یکی هم به شر.

معنای روایت السعید سعید فی بطن امه

ما عرض کردیم در بحث طلب و اراده حدیث السعید سعید فی بطن امه را هم آورده که ما گفتیم اینها علی سبیل الاقتضاء است، علت تامه نیست. این حدیث سند که ندارد، ولی اصلاً می‌گوییم واقعیتی است. آدم‌های خوب از همان اولش معلوم است که خوب‌اند. الان همینطور است، بچه هنوز هیچ تکلیفی ندارد، هیچ تمیزی ندارد، آدم می‌فهمد از اول بچه شر است، به سمت شر است در حالی که کسی به او شر یاد نداده است، ذاتاً بچه به سمت شر است یا به سمت خیر است. راست می‌گوید السعید سعید فی بطن امه نه به معنای علیت تامه، به معنای اقتضا.

این اقتضا از کجا آمده است ما هم یک جاهایی گیر می‌کنیم، لقمه حلال مثلاً مؤثر است، دعای پدر و مادر مؤثر است، نسل و تبارش مؤثر است، یک چیزهایی ممکن است ناخودآگاه مؤثر باشد.

لذا آنی که به سمت بدی است، وقتی کار خوب انجام می‌دهد، آنجا جبران شده است. افضل الاعمال حمزها، به او بیشتر ثواب می‌دهند. عدالت خدا در همه جا هست، آنی هم که بد است، سخت است که به سمت خوبی برود و این درست است، اما از آن طرف ثواب بیشتری بهش می‌دهند، تا آن کسی که روحیتاً به سمت خوبی می‌رود؛ او مشکلی کار را احساس نمی‌کند، او ثوابش کمتر از این است. آنجا یک جاهایی جبران شده این قضیه، عدالت برقرار شده است. خب بگذریم.

ببینید از «تجری»، «انقاد» چه می‌فهمید؟ این لفظ شما را به چه واقعیتی منتقل می‌کند؟ درست است بحث، بحث لغوی نیست، ولی کاشف از این است که واقعیتش چیست. اینکه می‌گوییم تجری، بد کرده است، اصلاً نمی‌گوییم کار بدی، بد کرده است، این را مصداق چی می‌بینیم، مشهور همین را می‌گویند، مرحوم شیخ انصاری هم همین را می‌گوید، می‌گوید آن تصدی تجری است. عنوان فعل است. تصدی به داعی تجری مصداق تجری است، تجری به داعی انقیاد مصداق انقیاد است. مثل اینکه ضرب به داعی تأدیب مصداق تأدیب است. تو ذهن ما پرواضح است، برهانی نداریم، که اینها عنوان فعل هستند. قصد داعی است، نه معنون به عنوان تجری. معنون ما تصدی است.

ذهن آخوند درست کار کرده، تصدی را شرط کرده است. دیده بدون تصدی تجری نمی‌گویند. ولی خب چون آن را فعل غیراختیاری می‌داند، و می‌گوید قبیح هم هست، پس آن قصد (تجری) است. آخوند هم این مقدار ذهنش درست عمل کرده است. می‌گوید باید تصدی باشد تا تجری صدق بکند. ولی مع ذلک گفته آن قصد تجری است، می‌گوییم نه همین تصدی تجری است. در اینکه (تصدی در) تجری لازم است همه می‌گویند، یعنی کسانی که می‌گویند قبیح است.

پاسخ به سؤال: وقتی می‌گویند تجری قبیح است، و آنی که قبیح است قصد است، یعنی تجری همان قصد است منتها قصدی که همراه با تصدی است.

جهت ثالثه: استحقاق عقاب تجری

تمایل شیخ انصاری به عدم استحقاق عقاب تجری (تفاوت استحقاق مذمت با استحقاق عقوبت)

اما در جهت ثالثه از این بحث می‌کنیم که حالا تجری قصد باشد، که آخوند می‌گوید، یا تصدی باشد، در صدد مخالفت برآمدن، تجری باشد، که دیگران می‌گویند، آیا قبیح است یا نه؟ مرحوم شیخ انصاری ادله قائلین به قبح را مناقشه کرده است. عباراتش صاف نیست، ولی به ذهن می‌آید که مرحوم شیخ انصاری استحقاق عقوبت را بر فعل متجری به منکر است. منکر به این معنا که بیشتر میلش به این است که استحقاق عقوبت ندارد. استحقاق مذمت دارد (مرتبه دون) چون تصدی‌اش کاشف از سوء سریره است.

آدمی که بدسریره است قابلیت مذمت دارد. اصلاً مردم مذمت‌هایشان را برای صفات می‌آورند غالباً: آدم بدی است، خسیس است؛ آدم بدی است، بدگمان است؛ آدم بدی است؛ فکرهای غلطی می‌کند. صفات را بیشتر می‌زنند، بدی را به سریره می‌زنند، در تعریف اشخاص که آدم خوبی است یا بدی است، می‌گویند آدم خوش‌باطنی است، بدی دیگران را نمی‌خواهد. به صفات می‌زنند، به ملکات می‌زنند. شیخ گفته این درست است، این مذمت دارد. چنانچه آنها که در صدد اطاعت برمی‌آیند را می‌گویند چه آدمی خوبی است، نازنین است که می‌خواهد همیشه کار خیر انجام دهد ولی موفق نمی‌شود. آدم خوبی است. این را شیخ را قبول دارد. اینکه مذمت دارد بر سوء سریره‌اش این جای بحث ندارد.

(تأثیر خلقیات بر استنباط)

بحث در این است که فعلش فعل متجری به آیا این استحقاق عقوبت دارد یا ندارد. شیخ انسانی بوده است خیلی لطیف. آدم لطیفی بوده است، نازک‌دلی بوده است، اگر خواسته باشیم تعریفش بکنیم سریره‌اش این است. که اینها خیلی مؤثر است در فهم حقایق. حتی در اخبار من بلغ که شیخ رسیده است، گفته است اخبار من بلغ تفضل خدا را بیان می‌کند، حجیت را

بیان نمی‌کند. می‌گوییم اینها از خوبی شیخ است که اینطور تفسیر می‌کند. می‌گوید تفضل است، فضل الهی است. آدم‌های خوب خوب فکر می‌کنند دیگر. همش می‌گویند عقوبت را خدا می‌بخشد، خدا لطف می‌کند، تفضل می‌کند خدا.

من تو ذهنم این است که ذهنیات شیخ هم کارساز بوده است که از عبارتش پیدا بشود که بگوید تجری استحقاق عقوبت ندارد. میلش به این است. کلماتش صاف نیست، صریح نگفته است. ولی چون ادله آنها را مناقشه می‌کند یمیل به اینکه استحقاق عقوبت را منکر است.

مرحوم آخوند: تجری مستحق عقوبت است (اتحاد ملاک در عاصی و متجری)

در مقابل مرحوم آخوند می‌گوید نه -مرحوم آخوند فکر ریاضی داشته است- لافرق بین المتجری والعاصی. ملاک استحقاق عقوبت در عاصی اینجا هم هست. ملاک استحقاق عقوبت در عاصی این است که او هتک مولا کرده است الان. عاصی یعنی عالم است به کبری، عالم است به صغری، باز هم شرب خمر می‌کند. او مولا را هتک کرده است. ظلم کرده بر مولایش. این همه نعمت داده است باز حرفش را گوش نمی‌کنی؟ بی‌ادبی است، بی‌احترامی است. همینطور هم می‌گویند. فرزندی که به حرف پدرش عمل نمی‌کند، اولین کلمه‌ای که به او می‌گویند «بی‌ادب» است. می‌گویند ادب نداری. این همه زحمت برای کشیدم (همان وجوب شکر منعم، اینها شهودی است دیگر)، خرج کردم، حالا تو حرف مرا گوش نمی‌کنی. تازه حرفی که می‌زنم به نفع تو است نه به نفع من! خیلی زشت است، بی‌ادبی است، خلاف خلق حسن است.

مرحوم آخوند می‌فرماید ملاکی که در استحقاق عقوبت بر معصیت است هتک مولا است، این هتک اینجا هم هست. منشأ اینکه او هتک شده است در معصیت علم شماس است. چون میدانی شراب حرام است، میدانی این شراب است، این علم سبب شده کارت هتک بشود. لذا اگر نمیدانستی، جاهل بودی خمر است و خوردی هتک نیست. آن علم اساس برای صدق و تحقق هتک است، آن علم اینجا هم هست. اینجا هم یقین داری خمر حرام است، یقین هم داری این هم خمر است. همانطور که یقین در آنجا به صغری و کبری منشأ شده که کار شما را متصف به هتک بکند، همان ملاک در اینجا هم هست، بشهادت الوجدان.

مرحوم آخوند می گوید اینها امور وجدانی است. اینکه مستحق عقوبت است یا نه باید احساسش بکنیم. اگر کسی فکر می کرد این فرزند مولا است، یقین داشت فرزند مولا است و آن را کشت، بعد معلوم شد او دشمن مولاست، اصلاً دشمن درجه یک مولا است. باز او را چوب می زنند و می گویند تو یقین داشتی، به خودت جرأت دادی که فرزند من را بکشی. صحبت بر سر کشتن کسی نیست، چه کسی را کشتی مهم نیست؛ اینکه جرئت دادی به خودت که فرزند مرا بکشی، این هتک من است، این زشت است، این عقوبت آور است. حالا می خواهد شمشیرت کارآیی داشته است یا نه، شمشیرت به فرزند من خورده است یا نه، آنها مهم نیست. اینکه به خودت جرئت دادی این حرف را بزنی، مذموم هستی، معاقب هستی. ممکن بود یک روز هم بچه من درمی آمد، چه خاکی بر سرم می کردم (خنده)، اینطور می گویند دیگر. این جرئت، اینکه تو جریء باشی بر کشتن این بد است.

مرحوم آخوند می گوید بشهادت الوجدان لافرق بین التجری والعصیان. این ریشه اش همان علم است. مع العلم جرئت محقق می شود. اساسش آن جرئت است. آن جرئت در فرض علم است، معلوم اثری ندارد. معلوم مطابق با واقع باشد مهم نیست. آن جرئت در هر دو فرض هست. هتک در هر دو فرض است. می گوید وجدان اینطور می گوید، فرقی نمی کند که عمل تو مطابق واقع باشد یا نباشد.

همینطور است که دیگر، شمشیر را برداشت زد، فکر کرد مولا زیر لحاف است! زد با این قصد که مولا زیر لحاف است. از قضای روزگار هیچ کس نبود، بالش بود. کتکش می زنند. می گویند اگر من هم بودم می زدی. این جرئتش خیلی بد است. تجری! تجری بر مولا قبیح است. این جرئت پیدا کردن، در صدد عصیان برآمدن مثل خود عصیان کردن قبیح است. تو ذهن ما هم همین است، فرمایش مرحوم آخوند مطابق وجدان است، مطابق ارتکاز است، مطابق سیره عقلاست. اگر مولایی چنین عبدی را کتک بزند، می گویند حقش است.

همینطور هم هست دیگر، مادرها درمی آیند پشت بچه هایشان یا یکی درمی آید پشت زنش و می گوید حالا که نخورد بهت! یک چیزی هم برای او می گوید؛ باید حتماً کشته می شدم که او را کتک بزنم؟ اینطور می گویند. باید کشته می شدم بعد او را تنبیه می کردم! دفاع مقبول نیست

عند العقلاء. کسی که در صدد عصیان برآمده است، عقوبتش عقلایی است، دفاعش مقبول نیست. به مدافع همین را می گویند، برو پی کارت.

پاسخ به سؤال: گفتیم آن یقین ها عذر نیست، چون در مقدماتش کوتاهی کرده است. خب قطع منجز است. منجز به این معنا که مخالفت قطع استحقاق عقوبت می آورد، مخالفت حجت. هر که حجت دارد، اگر برخلاف حجت عمل کند این تجری است و مستحق عقوبت است. البته در قطع واضح تر است. هر چه بیاید پایین تر از وضوحش می افتد. مهم این است که حجت داری، از جانب من بهت پیام رسیده، باز هم در صددش برآمدی، این تجری است دیگر.

پاسخ به سؤال: نه اصلاً دشمن درجه یک را کشته است. نفعش می رسد به مولا دیگر، ما همین را مثال زدیم.

پاسخ به سؤال: منفعت به خودش می رسد، بچه ای است که یقین دارد این راه بدبختش می کند. در صدد طی این راه قرار می گیرد. باباش اگر بگوید راحت غلط است، بزند تو گوشش که با اینکه علم داری بدبختی است، مهم این علم است، اصلاً خیلی اوقات آینده روشن نیست، می گوید می دانی این بدبختی می کند باز هم سیگار را می کشی. این جای عقوبت دارد.

در مقابل، منکرین استحقاق عقوبت به وجوهی استدلال کرده اند که باید آنها را جواب دهیم. اگر بعضی از آنها حرف های درستی باشند، ما باید در این وجدانمان شک نکنیم. خیلی بدیهی که نیست، والا شیخ انصاری منکر نمی شد. این ادله را باید جواب بدهیم.

استدلالی بر استحقاق عقوبت متجری: عدم توقف استحقاق عقاب بر امور غیر اختیاری

قبل از اینکه ادله را بیاوریم، یک مؤیدی را برخی برای استحقاق عقوبت ذکر کرده اند بلکه گفتند اصلاً دلیل هم هست. گفتند اگر متجری مستحق عقوبت نباشد، لازمه اش این است که استحقاق عقوبت به خاطر موافقت واقع باشد. معنایش این است دیگر. اگر متجری که خلاف واقع است، عقوبت نداشته باشد، عقوبت منحصر به عاصی باشد، این لازمه اش این است که عقوبت به خاطر موافقت واقع است. خب موافقت واقع یک امر غیر اختیاری است، معنا ندارد که منشأ استحقاق عقوبت یک امر غیر اختیاری باشد، نتیجه گرفته اند که پس لافرق بین متجری و عاصی در استحقاق عقوبت. فارقشان فقط این است که یکی مخالف واقع است و یکی مطابق

واقع است، این هم که غیراختیاری است و مؤثر نیست. وقتی آن فارق مؤثر نیست پس باید مساوی باشند.

اشکال استاد به این استدلال

خب این فرمایش را شیخ انصاری هم در رسائل آورده، اما این فرمایش ناتمام است. ما می‌گوییم بین عاصی و متجری فرق است. فرقی این است که عاصی آنی را که حرام واقعی بوده عن اختیار آورده، آنی که حرام واقعی بوده عن اختیار آورده. چون عن اختیار بوده عقوبت دارد. اما متجری آنی را که آورده مخالفت واقع نیست. خلاف واقع را عن اختیار مرتکب نشده است. یک امر اختیاری است دیگر. فعل عاصی فعل اختیاری است. عن اختیار مخالفت کرده است واقع را. شیخ انصاری می‌گوید این موضوع عقوبت است. موضوع عقوبت مخالفت واقع عن اختیار، در حق عاصی محقق است. عقوبت بند به غیراختیاری نیست، این مخالفتش اختیاری است دیگر. برخلاف متجری در حق متجری مخالفت واقع عن اختیار رخ نداده است. پس فارق هست بین اینها. فارقی است که مؤثر است.

یکی مخالفت واقع کرده است عن اختیار، خب مستحق عقوبت است. یکی مخالفت واقع نکرده، خب مستحق عقوبت نیست. این عقوبت منوط به غیراختیاری نشد. نکته ظریفش اینجاست: عقوبت موضوعش آن مخالفت است. نه مخالف بودن با واقع، بلکه مخالفت کردن شخص، مکلف. از شخص یک مخالفت للواقع عن اختیار حاصل شده است، فهو مستحق للعقوبه. در متجری از او حادث نشده است، فلا یستحق. فارق دارند، و عقوبت منوط به امر غیراختیاری نشد. اشتباه این آقا این است که او مخالفت واقع را دیده است. درحالی که مخالفت خود مکلف موضوع عقوبت است.

پاسخ به سؤال: مخالفت کرده است یا نه. مخالفت کرده است مولا را عن اختیار. واقع را کار نداریم. عاصی مخالفت کرده مولا را یا مخالفت نکرده؟ مخالفت کرده عن اختیار، خب شیخ می‌گوید عقوبت دارد. در متجری که می‌رسیم مخالفت نکرده است. خب عقوبت ندارد.

پاسخ به سؤال: دو کلمه: عاصی مخالفت کرده است یا نه؟ مخالفتش عن اختیار است یا نه؟ عن اختیار است دیگر. الان اجبار بوده یا اختیار بوده؟ عن اختیار مخالفت کرده حرمت شرب

خمر را. بر خلاف آن که تجری کرده است، او اصلاً مخالفت با واقع در حقش سر نزده است. آنی که سر زده است اختیاری است، اما مخالفت غیر واقع است.

خب اگر کسی گفت مخالفت واقع عن اختیار عقوبت دارد، این ملازمه دارد پس لامخالفت هم عقوبت داشته باشد؟ نه، فرق بین اینها واضح است. یکی موضوع برای استحقاق عقوبت در حقش واضح است و یکی نه. شما اگر بگویید آقا لا فرق بین مطابقت واقع و مطابقت اعتقادی، می‌گوییم این اول بحث است، چه کسی گفته است؟ شیخ می‌گوید کی گفته لافرق؟

پاسخ به سؤال: واقع یعنی حکم. مخالفت حجت واقعاً. واقع یختملف به اختلاف موارد دیگر، یک جا مخالفت حجت است، یک جا مخالفت حکم واقعی است. مخالفت است، مخالفت عن اختیار. همین مخالفت و مطابقت للواقع اثری ندارد. آنی که اثر دارد مخالفت مکلف است که در یک فرض محقق است و در یک فرض محقق نیست. آن آقا گفت هیچ فرقی بین اینها نیست. می‌گوییم کمال فرق بین اینها هست.

این دلیل یا مؤید ناتمام است. بقی الکلام در ادله مخالفین. به وجوهی مخالفین استدلال کرده‌اند که تجری قبح ندارد. استحقاق عقوبت ندارد. ملاحظه بفرمایید برخی از آنها را شیخ انصاری آورده است. منتقی الاصول هم موافق شیخ شده است، گفته که عقوبت ندارد. تتمه کلام انشالله جلسه بعد.

جلسه ۵۰ درس خارج اصول استاد گنجی

شنبه ۵ آذر ۱۴۰۱

ادامه استحقاق عقوبت تجری

بحث در استحقاق عقوبت بود در تجری. مرحوم شیخ انصاری پذیرفت و مرحوم آخوند پذیرفت. دو وجه برای استحقاق عقوبت در تجری اقامه شد. یکی برهان بود که ناتمام بود و یکی وجدان که مرحوم آخوند پذیرفت. وجدان، یعنی مسئله مسئله ارتکازی و وجدانی است، باب هم باب استحقاق عقوبت و استحقاق مثبت است که یک امر عقلائی است. مربوط به جعل شارع نیست، گرچه از برخی روایات هم مرحوم آخوند استفاده کرده است که تجری استحقاق عقوبت دارد. ولی عمده‌اش همین وجدان است و ارتکاز و سیره عقلاء در مقام امتثال.

پاسخ به سؤال: لبش عقلاء است. ما هم که می‌گوییم عقلاء یعنی عقلاء این را درک می‌کنند نه اینکه حکم اعتباری آنهاست. عقلاء هم ادراک می‌کنند.

استدلال‌های عدم استحقاق عقوبت تجری

استدلال اول: استحقاق عقوبت تجری مستلزم دو عقوبت برای عاصی است

این فرمایش مرحوم آخوند بود، در مقابل، برخی این شهادت وجدان را انکار کرده‌اند و گفته‌اند وجدان برخلاف این است.

آنها چند منبه ذکر کرده‌اند. یک منبه این است که اگر بنا باشد تجری استحقاق عقوبت داشته باشد، باید عاصی دو عقوبت داشته باشد. یکی اینکه در صدد تجری برآمده است؛ هر عاصی متجری است دیگر، شاه‌فرد تجری است. و یکی هم اینکه مخالفت حکم مولا کرده است؛ لازمه‌اش تعدد عقوبت است، در حالی که این خلاف وجدان است، هر عصیانی یک عقوبت بیشتر ندارد. خداوند متعال در قرآن هم گفته من جاء بالسیئة مثلش نوشته می‌شود، هر حسنه ده‌تا، سیئه یکی.

خب این فرمایش که مرحوم صاحب فصول هم آمده، کأنّ همین در ذهن مبارکش بوده، گفته تداخل می‌کنند. اینجا دو عقوبت تداخل می‌کنند، می‌شود یک عقوبت. با تداخل حلش کرده است. گفته یک عقوبت است ولی آن دو تا تداخل کردند.

اشکال استدلال اول

ولکن این فرمایش نادرست است. منشأ استحقاق عقوبت هتک است، جرئت بر مولا است. همانطور که در تجری یک جرئت است، یک هتک بر مولا است، در عصیان هم یک جرئت بیشتر نیست، یک عصیان بر مولا بیشتر نیست. نهایت امر، غایت امر این است که موافق واقع هم درآمده است، وگرنه در ناحیه هتک بودن، ابراز جرئت بر مولا فرقی با هم نمی‌کنند. وجهی برای تداخل صاحب الفصول نیست. اصلاً یک تجری بیشتر نیست، یک هتک بیشتر نیست، چه در عصیان و چه در تجری.

مرحوم آخوند فرموده از اینکه یک عقوبت بیشتر نیست، پس کشف کنید یک هتک بیشتر نیست. وحدت مسبب کاشف از وحدت سبب است. وگرنه اگر دو سبب داشته باشیم، چرا تداخل بکنند، وجهی برای تداخل نیست. مرحوم صاحب الفصول در اینکه یک عقوبت است اُصاب، درست فهمیده، ولی متوجه نشده حالا که عقوبت یکی است پس سببش هم واحد است. آمده گفته دو سبب داریم تداخل می کنند. نه، اولاً وحدت مسبب کاشف است از وحدت سبب، ثانیاً، اگر دو سبب باشد وجهی برای تداخل نیست و باید دو تا عقوبت باشد.

استدلال دوم: در نظامات عقلائیه شهوداً متجری با عاصی متفاوت است

منبه دوم منبهی است که در کلمات شیخ انصاری است. فرموده است بلاشکال در میان عقلاء، در نظام عبد و مولا، فرق است بین آن کسی که قطعش مطابق واقع درآمد است، و آنی که قطعش خلاف واقع درآمد است. درجه مبعوضیت بلاشکال فرق می کند. اگر عبدی قطع پیدا کرد فرزند مولا است و او را کشت، بعد کشف شد واقعا هم فرزند مولا است، این عقوبتش خیلی بیشتر است، مبعوضیتش خیلی بیشتر است تا آن که یقین کرد فرزند مولا است، او را کشت بعد معلوم شد عدو مولا بوده است؛ ته دلش مولا اینجا خوشحال است اصلاً! بلاشکال فرق است بین قطع مصیب و قطع مخطی؛ و این کاشف است از اینکه پس بین عصیان و تجری فرق است. این هم منبه دوم که وجدان، برعکس اینجا، وجدانا دو تا است.

اشکال استدلال دوم

ولکن این فرمایش هم ناتمام است، همانطور که شیخ انصاری هم خودش جواب داده. گفته درست است این فرق هست، اما این به لحاظ این است که عصیان شونده می خواهد تشفی بکند. از آن جهت که او یک انسان است، تشفی در حقش مجال دارد. بله به خاطر آن تشفی که دارد، فرق است بین این و آن. اما در اصل عقوبت فرقی نمی کند. شدتش و ضعفش فرق می کند که منشأش همان تشفی است که در حق باری تعالی نیست.

انسان ها چون اغراض عقلائیه دارند، اغراض شهوانیه دارند، اغراض دنیویه، حب و بغض دارند، پیش آنها مصیب با مخطی فرق می کند؛ ولی در شدت و ضعف فرق می کند، نه در اصل عقوبت.

و منشأ این شدت و ضعف هم آن جهت انسانیت است که در حق باری تعالی نیست. لذا شیخ انصاری ادعا می‌کند که نسبت به خداوند اگر بنا باشد متجری معاقب باشد، فرقی بین متجری و عاصی نیست، ملاک در هر دو واحد است و یک اندازه هم هست.

نظر استاد: عقوبت متجری مشکک و با عقوبت متوعده گناه متفاوت است

خب این جواب شیخ درست است، تمام است، ولكن در ذهن ما این است که متجری معاقب است، به ملاک تجریش و به ملاک طغیانش، متجری مستحق اصل عقوبت است اما چه بسا شدت عقوبت را آن عقوبتی که وعده داده شده است (من قتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فیها) عقل، وجدان، عقلاء آن عذاب متوعّد را برای این نمی‌گویند. آن عذاب متوعّد برای مرتکب همان فعل است. اما اگر تخیل می‌کرده او مؤمن است، و او را کشت، این جزاء جهنم خالداً فیها، اون برای من قتل مؤمناً است. اینجا من قتل مؤمناً محقق نشده است. درست است که فکر می‌کرد مؤمن است، یقین داشت مؤمن است، کشتش به عنوان قتل مؤمن، اما اگر مؤمن درنیامد، ما در ذهنمان این است که اصل عقوبت را مستحق است. متجری به مقدار هتکش. نمی‌گوییم همیشه متجری مستحق عقوبت گناه صغیره است، این را نمی‌گوییم. نه، اصلاً او فکر می‌کرده این خمر است، و خمر هم گناه کبیره بوده است. مرتکب شرب این شده است، تجری کرده است، ما در ذهنمان این است که مستحق عقوبت آن گناه کبیره است. اما آن جزای متوعّد یک امر آخری است. آن متوعّد مانند قطع موضوعی است، مترتب شده بر قتل مؤمن واقعاً.

پاسخ به سؤال: همین که خیال می‌کند این گناه بزرگی است و مرتکب می‌شود عقاب گناه بزرگ را به او می‌دهند. اگر خیال می‌کند گناه کوچکی است (نظر به اجنبیه) فکر می‌کند این اجنبیه است در مقابلش، نگاه می‌کند، بعد معلوم می‌شود زوجه‌اش بوده است. این همان گناه صغیره است برایش. همان مقداری که علم دارد، اما آن مقداری که متوعّد به است نه آن برای ما ثابت نیست.

اصل تجری، که ربما تجری کبیر است (تشکیک بردار است) و آخری صغیر است، مانند گناه است. تجری کبیرش گناه کبیره را دارد. صغیرش گناه صغیره را دارد، اما آن جزای متوعد به نه، آن را ما می‌گوییم...

پاسخ به سؤال: اصلاً کبیره و صغیره بودن یک امر عقلایی است. شریعت هم نمی‌فرمود ما می‌گفتیم یک چیزهایی را مولا خیلی اهتمام دارد. فرزند مولا را بکشی، آن هم فرزند عالم فاضل متقی زاهدش را بکشی فرق می‌کند تا عیالش را بکشی. یک چیز واضحی است دیگر فرق می‌کند.

این است که در نظر عقل هم استحقاق‌ها تشکیک بردار است، نسبت به آن متعلق فرق می‌کند. این است که ما نهایتاً صغیر و کبیر را، می‌گوییم او اگر فکر می‌کرد خیلی این قبیح است پیش مولا، ملاک خیلی زیادی را دارد و مرتکب شد، چوب بیشتری را مستحق است، تا جایی که خیال می‌کرد که این را مولا نمی‌خواهد، ولی از آن نمی‌خواهدهایی است که خیلی اهتمام ندارد (اینها امور وجدانی است).

انسان‌ها، موالی کلاً، این منحصر به ذات باری تبارک و تعالی نیست، موالی کلاً نسبت به مطلوب‌هاشون مختلف هستند، نسبت به بعضی مطلوب‌ها اهتمام دارند و نسبت به بعضی ندارند. غایت الامر ما بگوییم تجری عقوبتی را می‌آورد به همان مقداری که تخیل می‌کردی. اگر گنده بود، استحقاق گنده و اگر ضعیف بود استحقاق ضعیف. اما عقوبت متوعد به را نه، آن را عقل نمی‌گوید دیگر!

پاسخ به سؤال: آن برای فعل خاص است، برای قتل مؤمن واقعی است.

پاسخ به سؤال: نه این حرف سوم نیست. ما داریم فرمایشات آقایان را باز می‌کنیم.

پاسخ به سؤال: کی گفت عقوبتی که ذکر شده؟ منشأ استحقاق عقوبت را هتک دانست. هتک مراتب دارد، استحقاق عقوبت هم مراتب دارد. اینها واضح است، ما داریم صرفاً اینها را بیان می‌کنیم. ریشه استحقاق عقوبت هتک است، هتک هم یختملف باختلاف موارد. اما متوعد به ربطی به هتک ندارد، آن اثر دیگری است که مولا خودش بار کرده است.

استدلال سوم: استحقاق عقاب تجری، مستلزم تعدد عقاب در ارتکاب اطراف شبهات محصوره است

منبه سومی، که در منتقی الاصول فرموده، این است که تجری استحقاق عقوبت ندارد بالوجدان. شاهدش این است که اگر کسی حرامی را علم اجمالی داشت و آن محرم مردد بین چند طرف بود، (شبهه محصوره بین سه، چهار، پنج). اگر کسی آمد دانه دانه اطراف شبهه را مرتکب شد، یکی از این پنج کاسه خمر است، آمد دانه دانه این را خورد. خب اولی را که می خورد تجری است، باید بگویی عقوبت دارد، دومی را که می خورد تجری است یک عقوبت دارد، و هکذا سومی تا پنجمی!

شما باید بگویید این شخصی که تمام اطراف علم اجمالی را مرتکب می شود، در شبهه محصوره، کل واحد مصداق للتجری، بلاشبهه. چون احتمال منجز است، هرکس احتمال منجز را مخالفت کرد، فقد تجری. گفتیم تجری منحصر به قطع نیست، هر جتی. الان احتمال می دهیم این یکی خمر باشد، این احتمالش منجز است باید نخورد. دومی، سومی الی آخر.

فرموده اگر تجری استحقاق عقوبت داشته باشد، لازمه اش این است که این شخص پنج تا عقاب بشود، زیرا پنج تا تجری از او صادر شده است. آن وقت حالش بدتر باشد از آن کسی که علم تفصیلی دارد هذا شراب، می خورد. این یک عقوبت داشته باشد، آن پنج تا. این که یقینی تفصیلی دارد بالوجدان حالش بدتر است از آن کسی که احتمال می داد. معلوم بالتفصیل انها خمر یک عقوبت دارد بخورد، معلوم بالاجمال که مثلاً پنج تا طرف دارد، پنج تا عقوبت داشته باشد. حالا این را هم ما اضافه می کنیم، معلوم بالاجمال را چهار طرفش را خورد، پنجمی را که فی الواقع خمر است نخورد، اینکه خمر نخورده، چهارتا عقوبت دارد، آن که خمر خورده یک عقوبت. اینها گفتنی نیست که. فرموده که همه اینها شاهد بر این است که تجری استحقاق عقوبت ندارد.

اشکال استدلال سوم

ولکن این فرمایش ایشان هم ناتمام است. تو ذهن ما این است که ایشان فکر می کرده تجری همان استحقاق متوعد به را دارد. گفته نمی شود معلوم بالتفصیل یک استحقاق داشته باشد، معلوم بالاجمال پنج تا. در حالی که ما اینطور نمی گوئیم. قائلین به حرمت تجری، آنها اصل استحقاق عقوبت را ادعا می کنند که این استحقاق یختم به اختلاف هتک. اگر خمر مردد بین دو تا باشد. یکی را خورد، استحقاقش بیشتر است، تا اینکه خمر مردد بین پنج تا است یکی از پنج تا را می خورد. هتکش کمتر است دیگر!

دریابید ببینید چه می گویند اینها. منشأ استحقاق عقوبت هتک است. هتک تشکیک بردار است. اگر گفتند خمر مردد شد، بین پنج کاسه، هر کاسه ای را بخوری مستحق عقوبتی، نه اینکه همان عقوبتی که مستحق بر خمر است. نه دیگر! حتی در آن احتمال ها هم اینها با هم اختلاف پیدا می کند. این دایر مدار مقدار هتک است. و ما ادعایمان این است که کسی که خمر را بین پنج کاسه تردید دارد و می خورد با آن که علم تفصیلی دارد، این هتکش بیشتر است. آن که خمر را می خورد مصداق هتک است، اینقدر آدم بدی است که آن معلوم بالاجمال را که مرتکب شده است بماند، محتمل ها را هم که عقل می گفت دست نزن باز آمد آنها را هم خورد. در جایی که علم اجمالی است باز هم اصرار دارد همه را مرتکب بشود، این عقوبتش بیشتر است، استحقاقش بیشتر است از جایی که علم تفصیلی است.

پاسخ به سؤال: این هی هتک کرد، هی هتک کرد.

پاسخ به سؤال: ما جای دیگری را مثال می زنیم، بین اینها خمر بوده ها، تجری در اطراف است. اینکه دارم مثال می زنم خمر بوده، خلاف واقع نبوده. هر دو دنبال خمر بودند منتها یکی پنج تا کاسه را خورد که خمر را بخورد، یکی یک کاسه را خورد.

پاسخ به سؤال: عقل می گفت که نخور، ندای عقل را در پنج مورد پاسخ نگفت.

پاسخ به سؤال: مقدمات هم همینطوری است، بنا شد تجری در مقدمات هم باشد دیگر. نه که پنج تا عقاب شرب خمر بشوی، یعنی علاوه بر عقاب شرب خمری که مرتکب شده، یک اضافه ای هم دارد. چون چند فعل است، هر فعلش یک هتک است. ولی هتک است، نهی ما نمی خواهیم که، ما دنبال نهی نیستیم.

این است که فرمایش ایشان که فرموده لازمهاش این است که در اطراف علم اجمالی عقوبت بیشتر باشد، می‌گوییم درست است عقوبتش بیشتر هم هست اصلاً.

پاسخ به سؤال: ارتکاز، وجدان، این را می‌گویند خیلی خبیث است که اصرار کرد تمام اطراف را بخورد تا به خمر برسد.

پاسخ به سؤال: آن هم معلوم را خورد بالاخره اجمال یا تفصیل. ولی چیزهایی ضمیمه آن را مرتکب شد که آن ضمیمه‌ها هر کدام مصداق هتک بود.

پاسخ به سؤال: (باید یک مقدار بیایی جلو، من یک مقدار ثقل سامعه هم پیدا کردم نمی‌شنوم)... آن که بله. معلوم بالاجمال متوعد هم هست زیرا خود خمر را خورده است. آن عقاب هتک متبلور شده است در عقاب متوعد، نه اینکه تداخل.

هذا تمام الکلام در ادله‌ای که بر استحقاق عقوبت بر تجری اقامه شده است و ادله مخالفین. ارتکاز ما بر این است که نمی‌توانیم بپذیریم کسی عدو مولا را کشته است باعتقاد ابن المولا، تجری کرده است، یقین کرده بود ابن مولا است و کشتش، ما تو ذهنمان واضح است، ممکن است برخی جاها ناصافی داشته باشد، ما هم همراه بعضی شما هستیم، ولی اینکه یقین دارد فرزند مولا است و می‌آید می‌کشدش، یقین دارد خود مولا است، بعد تصدی می‌کند به کشتنش، بعد کشف خلاف می‌شود، مولا اگر چوبش بزند ما در وجدانمان احساس ظلم نمی‌کنیم.

ببینید همینطور است یا نه، ممکن است یک جاهایش گیر داشته باشد، آنها را رها نکنید. فی الجمله اینکه بگوییم تجری هیچ استحقاق عقوبتی نداشته باشد، تو ذهن ما خلاف بدهت است. واجب است در ذهن ما تجری ولو برخی از مراتبش قطعاً استحقاق عقوبت دارد. فرمایش مرحوم آخوند که فرموده متجری مستحق عقوبت است فرمایش تمامی است. هذا تمام الکلام در جهت ثانیه.

الجهة الثالثة: حرام بودن فعل متجری به

نظر مرحوم آخوند: عدم حرمت

الجهت الثالثه این است که فعل متجری به اگر گفتید قبح ندارد بحثی نداریم، اما اگر گفتید قبح دارد، حرمت شرعی هم دارد یا ندارد. جهت ثالثه مترتب بر جهت ثانیه است. اگر گفتیم فعل متجری به قبح دارد آیا این قبح منجر به حرمت شرعی هم می‌شود یا نمی‌شود. مرحوم آخوند فرموده که نه. فعل متجری به قبح دارد (در صدر کلام فرموده)، آن ذیل کلامش رفع ید می‌کند. می‌گوید فعل متجری به قبیح است، استحقاق عقوبت دارد، ولی حرمت ندارد. چرا حرمت ندارد؟

منشأ حرمت و وجوب از نظر آخوند

مرحوم آخوند منشأ حرمت شرعیه را دو چیز می‌داند. این را در جلد اول یک جا اشاره کرده است. اینجا هم اشاره دارد. یا به این است که این فعل یک عنوان حَسَنی پیدا بکند، یک عنوان قبیحی پیدا کند، وقتی شد حسن عقلاً فواجب شرعاً. شد قبیح عقلاً فحرام شرعاً. یک منشأ وجوب را حسن و قبح فعل می‌داند. مثلاً فعل ضرری، فعل با این عنوان ضرری قبیح است عقلاً فحرام شرعاً. کذبی که منشأ قتل مؤمن می‌شود، کذب مضر، منشأ قتل مؤمن می‌شود این کذب قبیح است عقلاً، حرام است شرعاً. کذبی که سبب نجات مؤمن می‌شود، الکذب المنجی حَسَن عقلاً واجب شرعاً. یک منشأ برای حکم شرعی این حسن و قبح عقلی است.

منشأ دوم هم ملاکات واقعیه است. احکام تابع ملاکات است. محبوبیت فعل پیش مولا، مبعوضیت فعل پیش مولا اینها منشأ وجوب و حرمت می‌شود.

مرحوم آخوند به دو بیان، به دو وجه می‌گوید فعل متجری به، به همان حکم واقعیش باقی است، لم يتغير بالتجری. بیان اولش این است که تجری از عناوینی نیست که قبح فعل بیاورد. تجری مثل آن موجبیت قتل مؤمن نیست. موجبیت قتل مؤمن برای کذب حُسن آورده است. اگر کذب سبب می‌شود که یک انسانی نجات پیدا کند، الکذب المنجی (یک عنوان ثانوی)، این کذب را حسن کرده است. اما الفعل المتجری به، متجری به از عناوین محسنه نیست که متجری به یعنی چی؟ یعنی شما قطع دارید این خمر است؛ قطع شما به اینکه این خمر است، شرب این خمر را معنون به عنوان قبیح نمی‌کند. اگر این در واقع آب است، شربش قبح ندارد، الان هم شربش قبح پیدا نمی‌کند.

شبيه آن چیزی که در شروط می‌گویند. می‌گویند اگر شما چیزی را شرط کردی، در ضمن معامله‌ای شرط کردی که این را می‌فروشم به شرط اینکه شراب بخوری، این عنوان شرط، عنوان مشروط به، حکم شرب خمر را عوض نمی‌کند تا شما بگویی عنوان ثانوی است، عنوان ثانوی بر عنوان اولی مقدم است. شرط کردن ربطی ندارد که حکم فعل را تغییر دهد. اینها امور ارتکازی است دیگر. آدم در وجدانش می‌فهمد که مضر بودن حکم را عوض کند، حرج حکم را عوض کند، نافع حکم را عوض کند. ولی تجری بخواهد عنوان را عوض کند معنا ندارد.

فرموده عنوان متجری به از عناوینی نیست که قبح‌آور باشد، چنانچه عنوان منقادبه، فکر می‌کردی این واجب است و آن را انجام دادی. منقادبه است. این منقادبه بودن این را واجب نمی‌کند که. این حالت شما است، این حالت شما تأثیری در فعل شما ندارد. گفته بالضروره، بالبداهه. می‌خواهیم اینکه ادعای بداهت می‌کند این را تلاش داریم که برسانیم، دلیل ندارد مرحوم آخوند، فقط می‌گوید واضح است، بدیهی است که این عناوین دخیل در حسن و قبح نیستند، این عناوین دخیل در محبوبیت و مبعوضیت نیستند.

این است که فرموده فعل متجری به بر اثر این عنوان، تجری به، المتجری به، مثل النافع برای کذب نیست؛ نه حکم عقلیش را عوض می‌کند که از حکم عقلی برسید به حکم شرع، نه محبوبیت و مبعوضیت را ایجاد می‌کند که از ملاکات و از مبادی بررسی به حکم شرع. این است که ادعا کرده است فعل باقی علی ما هو علیه واقعاً ولایتیغیر عما هو علیه. این بیان اول است.

پاسخ به سؤال: چرا هتک کار او است دیگر. او هتک کرده است. فعل را عوض نکرده، فاعل را عوض کرده است، شده هتاک!

اینطوری گفته است مرحوم آخوند که این عنوان مغیر نیست. همش می‌گوید بدیهی است، واضح است که مغیر نیست، نه حسن و قبح را مغیر است و نه محبوبیت و مبعوضیت را، پس تأثیری در تغییر حکم اولی ندارد. ملاحظه بفرمایید تا برسیم به تتمه.

جلسه ۵۱ خارج اصول استاد گنجی

یکشنبه ۶ آذر ۱۴۰۱

حکم فعل متجری به

نظر مرحوم آخوند: فعل متجری به علی ما هو علیه است

بحث در فرمایش مرحوم آخوند بود. مرحوم آخوند بعد از اینکه فرمود متجری استحقاق عقوبت دارد، ادعا کرد که فعل متجری به علی ما هو علیه است. اگر فعل متجری به واجب است و این خیال می‌کرده حرام است، آن به وجوبش باقی است. دو تا وجه را برای این فرمایشش ذکر کرده است. وجه اول این بود که فرمود قطع اعتقادی از عناوینی نیست که ملاک داشته باشد، ملاک واقع را عوض کند، بر آن غلبه پیدا کند.

استدلال اول: ادعای بداهت قبح صدور + عدم تسری آن به صادر

قطع به اینکه این مایع خمر است، گفته بدیهی است که تو قطع پیدا کردی خمر است، این مثلاً مصحلتش از بین برود. اگر محبوب است در واقع بشود مبغوض. گفته معنا ندارد قطع شما مغیر این مقطوع به باشد چه از جهت حسن و قبح عقلی، و چه از نظر محبوبیت و مبغوضیت شرعی. مرحوم آخوند ادعا دارد که تجری قبیح است ولی فعل را قبیح نمی‌کند.

این برای بعضی‌ها هضمش سخت شده بود. تجری قبیح است، استحقاق عقوبت دارد ولی فعل قبح ندارد و علی ما هو علیه است. چطور می‌شود فعل قبح ندارد ولی تجری قبیح است؟ بیانش این است در ذهن مرحوم آخوند اینست که تجری که قبح دارد، که استحقاق عقوبت دارد و گفته قبح آن ذاتی است، معنا ندارد که منفک بشود. قبح تجری مانند قبح معصیت، ذاتی است.

فرموده و در ذهن مبارکش این است که موضوع قبح جهت صدور از فاعل است. آنی که الان دارد بحث می‌کند صادر را بحث می‌کند، فعل را بحث می‌کند، بارز را بحث می‌کند. و آنی را که ادعا کرد قبح دارد، استحقاق عقوبت دارد، آن بروز را می‌گوید، اضافه فعل به این فاعل، چه بسا که فعل حسن دارد، معنای اسم مصدری، ولی صدورش مذمت دارد. مثال خوبی زده است مرحوم آقا سید محمد باقر: جارو کردن خیابان چیز خوبی است، تطهیر است، ولی اگر صادر بشود از یک مرجع تقلیدی می‌گویند از شما قبیح است. صدور بد است، صادر خوب است. حسن فعلی دارد ولی قبح فاعلی دارد.

مرحوم آخوند تمام تلاشش این است که بگوید آن که قبیح است و استحقاق عقوبت دارد این در صدد عصیان برآمدن است، حیث صدور قبح دارد، قبحش هم ذاتی است و لاینفک است. این اقدام حیث صدور قبیح است، این قبح به فعل سرایت نمی‌کند؛ فعل علی ما هو علیه است. قطعی که دارید، اعتقادی که دارید صدور را قبیح می‌کند، نه صادر را. ادعای بداهت کرده است؛ هم در ناحیه صدور ادعای وجدان کرده است، گفته واضح است بالوجدان صدور قبیح است، صدور استحقاق عقوبت دارد. و هم در ناحیه صادر گفته است که پر واضح است که معنا ندارد صادر بر اثر قطع شما حکمش عوض بشود، حسنش عوض بشود.

این حرف مرحوم آخوند است. جهت اضافه (قبح فاعلی بهش می‌گویند) منشأ استحقاق عقوبت این صدور از شما است که مصداق هتک مولا است. اضافه‌ش به شما هتک مولا است نه خود فعل. فعل که شرب آب است، شرب آب که هتک مولا نیست. صدورش از شمای قاطع هتک مولا است. جرئت بر مولا است. آن قبیح است، آن استحقاق عقوبت دارد، ولی بالبداهه فعل علی ما هو علیه است. قبح آن به فعل سرایت نمی‌کند. ملاکی که در فعل داشتیم به همان حال خودش باقی است. یک ذوالملاکی که غالب بر آن باشد محقق نشده است. آنچه که محقق شده یک چیز دیگه است.

این حرف متینی است (در عرف هم هست) که چه بسا اصل فعل با صدورش اختلاف پیدا می‌کند. می‌گوید کار خوب است ولی از شما خوب نیست، از شما سر بزند خوب نیست. اصل کار خوب است ولی انتسابش به شما بد است. شرب ماء کرده است، شرب ماء خوب است، قبحی ندارد که، ولی چون به عنوان مقطوع الخمریه است، صدورش از متجری قبیح است. استحقاق عقوبت دارد. این فرمایش مرحوم آخوند است در وجه اول.

اشکال استاد به استدلال اول

عرض ما این است که خود این فعل مصداق تجری است و عنوان تجری را دارد. اینکه مرحوم آخوند جهت صدور را فقط می‌گوید قبیح است، این درست نیست عقل قبح را برای صادر می‌بیند منتها به حیثیت تعلیلیه جهت صدور. فعلی که این شرب، این شرب خمر، چون به

داعی طغیان از او صادر شده است، شرب چنین خمری که به داعی طغیان مولا صادر شده است، این را عقل، عقلاء، وجدان قبیح می‌داند، نه مجرد صدور، اضافه.

[حرف آخوند] یک مطلب دقیقی است که در میان عرف عقلاء نیست. مردم می‌گویند تو که یقین داشتی چرا خوردی. این خوردن را به سرش می‌زنند. فعل را موجب استحقاق عقوبت می‌بینند. لااقلش این است که، اگر این را ادعا نکنیم، این بداهتی که آخوند ادعا می‌کند روشن نیست. می‌گوید بدیهی است، نه بدیهی نیست. چطور بدیهی است که بعضی‌ها می‌گویند همین فعل قبیح است. قبیح است عقلاً، اگر هم کسی گفت ما حکم به العقل حکم به الشرع، شرع هم می‌گوید حرام است. چطور بدیهی است که خیلی‌ها منکر این بدیهی‌اند.

نه، اینکه فعل جهت صدورش قبیح است، نه اینکه این فعل قبیح است، اینها خلاف ارتکاز است. خود فعل را می‌گویند قبیح است. این خوردن کار زشتی بود، یقین هم داشتی. یقین داشتی بچه مولا است کشتیش، این کشتن کار زشتی بود. اینطور می‌گویند. نه اینکه حیث صدورش زشت است. این دقت در میان موالی و عبید عرفی نیست. این کاشف از این است که استحقاق عقوبت بر جهت صدور نیست، بر صادر است، منتها صادر که استحقاق عقوبت دارد، آن حیثیت تعلیلیه است، چون با این علم بود، چون با قطع فرزند مولا صادر شد، مردم می‌گویند کارت زشت بود، کشتی این شخص را با اینکه یقین داشتی فرزند مولا است. این کشتن قبیح است، نه جهت صدورش از تو بکونک قاطعاً. این معنای دقیق توی ذهن موالی و عبید عرفی نیست، یا لااقل روشن نیست که دلیل مرحوم آخوند می‌پرد دیگر. آخوند می‌گوید بدیهی است، نه بدیهی نیست.

استدلال دوم: اختیاری نبودن فعل متجری به

مرحوم آخوند فرموده: ثانیاً ما نمی‌توانیم بگوییم این فعل بما هو مقطوع الحرمه، در خصوص شبهات موضوعیه البته، نمی‌توانیم بگوییم حکمش تغییر کرده، چرا؟ چون این فعل، این شرب، بما هو مقطوع الحرمه فعل اختیاری نیست. آن فعل اختیاری است که متصف می‌شود به حسن عقلاً او قبیح عقلاً، واجب شرعاً او حرام شرعاً. اصلاً این شرب مقطوع الخمریه، این شرب به عنوان مقطوع الخمریه این فعل اختیاری مکلف نیست.

در ادامه کلامش، یک صفحه بعدش می‌گوید اصلاً از این شخص فعل اختیاری سر نزده است. ما یک شرب الماء داریم در اینجا که آن قبح ندارد. یک شرب خمر داریم که آن صادر نشده است، تا بگویی قبیح است. صادر نشده است، فرض این است که واقعاً آب است، می‌ماند شرب مقطوع الخمریه. آخوند می‌گوید این مقطوع الخمریه تا به حال می‌گفت بدیهی است نمی‌تواند حکمش را عوض کند، حالا می‌گوید نمی‌تواند حکمش را عوض کند چون اختیاری نیست.

چرا اختیاری نیست؟ فرموده که قوام اختیاری بودن به قصد است. فعل اختیاری فعلی است که عن قصد صادر بشود، کسی که مقطوع الخمریه را می‌خورد قصد نکرده است شرب مقطوع الخمریه را، او قصد کرده است شرب خمر را. قطع طریق است. به عنوان خمر خورده است این را اصلاً. مقصودش شرب الخمر است که آن لم يقع، شرب مقطوع الخمریه را هم که قصد نکرده است. فلم یصدر منه فعل اختیاری، بلکه (ترقی کرده است) غالباً انسان، متجری، به آن جهت قطعش اصلاً التفات ندارد.

غالباً انسان‌ها از قطعشان غافل هستند، چون قطع طریق محض است. نظر به قطع آلی است، به ينظر، با آن می‌بینیم مقطوع به را. شما ببینید در آنجاهایی که یقین دارید باران می‌آید، فقط آمدن باران را می‌بینید، قطعتان را نمی‌بینید. نظر به قطع آلی است، مغفول عنه است. غالباً می‌شود یک جایی هم التفات پیدا کنید ها، من الان قطع دارم که باران می‌آید، می‌شود. ولی غالباً انسان از قطعش غافل است. نظر به قطع آلی است، مغفول عنه است. نظر آلی یعنی آن شیء آلت است، ما به ينظر است، انسان از آن غافل است. قاطعین از قُطوعشان غافل هستند. وقتی غافل است، معنا ندارد فعلش اختیاری باشد.

یک مقدار جلوتر رفته است از اینکه مقصود نیست، (بل) ترقی کرده است. مقصود نیست بماند، مغفول عنه است اصلاً. این «بل» مرحوم آخوند. روی این حساب فرموده فعل متجری به معنا ندارد حسن و قبحش عوض بشود. چون اختیاری نیست، حسن و قبح دائر مدار اختیار است. این فعل اختیاری است که متصف می‌شود به حسن او قبیح. این فعل اختیاری است که متصف می‌شود به واجب او حرام. اینجا ما فعل اختیازی نداریم. این هم وجه ثانی برای بقای فعل متجری به علی ما هو علیه، یعنی عدم تغیرش به خاطر تجری مکلف.

اشکال مرحوم نائینی (یا مقرر نائینی) بر استدلال دوم

خب همین جا ما یک کلمه‌ای بگوییم و دیگه تطویل نکنیم. مرحوم نائینی اشکال کرده است بر این بیان دوم مرحوم آخوند. اشکال کرده، فرموده اگر نظر به قطع آلی است، مورد غفلت است، انسان‌ها از آن غافل‌اند، پس در قطع موضوعی چه می‌گویید؟ در قطع موضوعی بلا اشکال التفات هست دیگر. اذا قطعت باقامه عشره ایام فأتتم، یقین پیدا کردی ده روز یک جا می‌مانی تمام بخوان. آدم خودش را بررسی می‌کند من یقین دارم یا نه مرددم؟ التفات به قطع موضوعی قطعاً هست. چطور شما می‌گویید انسان از قطعش غافل است، نه، در قطع موضوعی انسان غافل نیست.

عدم ورود اشکال نائینی از نظر استاد

نمی‌دانم چطور شده است، این حرفها به احتمال زیاد برای مقرر است، نائینی اجلّ از این اشکالات است. مرحوم آخوند می‌گوید غالباً. غالباً غافل است. راست هم می‌گوید، انسان‌ها غالباً غافل‌اند، ولی احیاناً هم، حتی در قطع طریقی هم آدم ممکن است احیاناً برگردد. بگوید به این مسئله واقعا من یقین دارم یا ندارم؟ گاه آدم می‌تواند یقینش را مد نظر قرار بدهد. به یقینیش به صورت ما فیه ينظر نگاه بکند. که من یقین دارم اینجا. واقعاً یقین دارم که زید آمده است یا نه، اطمینان دارم، یا ظن دارم. این اشکال از مرحوم نائینی مجال ندارد.

سه نقض مهم به استدلال دوم

نقض اول (سید یزدی): عدم لزوم كفاره در افطار رمضان در صورت اختیاری نبودن فعل

نقض اول منسوب به مرحوم سید یزدی است، می‌گویند مرحوم سید در یک جلسه‌ای که با آخوند بحثشان شد، این نقض را به آخوند کرده و گفته اگر یک کسی در ماه رمضان یک مایعی را فکر کرد خمر است، یقین کرد خمر است و خورد. باید بگویید این كفاره ندارد. روزه‌اش باطل است، عیب ندارد. چون نیت افطار کرده است، نیت افطار قاطع صوم است. ولی كفاره ندارد. اگر کسی در اثنای شهر رمضان، نیت بکند بخوریم روزه‌مان را، چه غذای خوبی است از دست ندهیم. بعد گفت لعنت بر شیطان. شیطان را لعنت کرد و نخورد، روزه‌اش باطل است ولی كفاره

ندارد، چون کفاره موضوعش افطر است، این لم یفطر. این «ینوی» است نه که افطر. روزه‌اش باطل است، بحث نداریم.

گفته است لازم‌هاش این است که کفاره نداشته باشد؛ چرا؟ به خاطر اینکه موضوع کفاره فعل اختیاری است. فعل اختیاری از این صادر نشده است. این الان شرب کرد این مایع را بما هو خمر. قطع داشت خمر است، بما هو خمر شرب کرد. خب التفات که ندارد، عنوان قطع را که قصد نکرده است، چون عنوان مقطوع الخمریه را قصد نکرده پس این فعلش اختیاری نیست. خب فعلی که اختیاری نیست، افطارآور نیست. بحث می‌کنند یشرط فی مفطریه المفطرات ان یکون صدورها عن اختیار. عن اختیار نیست که. شما باید بگویید فعل اختیاری از او سر نزده است، پس کفاره‌ای به گردنش نیست. در حالی که شکی نیست که باید کفاره بدهد. کسی که یقین پیدا کرده این خمر است، باز هم این را خورده یقیناً کفاره بر او واجب است.

طرد نقض: عمل اختیاری نیست اما جامع اختیاری است

بعضی دفاع کرده‌اند از مرحوم آخوند و گفته‌اند اینجا هم فعل اختیاری هست، و آن فعلی اختیاری ضمنی. برخی ادعا کرده‌اند که درست است شرب هذا المایع بما هو خمر اختیاراً از این صادر نشده است، ولی بما هو مایع ازش صادر شده است دیگر. کسی که اراده کرده است شرب مقطوع الخمریت را، در ضمنش اراده کرده است شرب مایع را. شرب مایع را اراده کرده است، قصد کرده است. وقتی قصد کرده است به خاطر اینکه آن جامع (شرب مایع) را قصد کرده است، فقد افطر.

اشکال به طرد نقض: جامع تابع خاص است

ولکن این دفاع درست نیست. خود آخوند هم در کفایه می‌گوید فلم یصدر منه فعل اختیاری. اصلاً کسی که شرب خمر اعتقادی می‌کند لم یصدر منه فعل اختیاری. خود صاحب مسئله می‌گوید اصلاً از او فعل اختیاری صادر نشده است.

نکته‌اش هم این است که، (این را در بحث اقل و اکثر گفته‌اند)، اینکه می‌گویند اقل وجوب ضمنی دارد، این وقتی است که اقل در ضمن اکثر باشد وجوب ضمنی دارد. همیشه ضمنی

تحققش موقوف بر ما فی الضمن است، آن کلّ است. اگر آن کل محقق شد این در ضمنش هست، اگر آن کل محقق نشد، در ضمنش معنا ندارد. اینجا هم همینطور است، اگر فعل من اختیاری بود، معنا داشت بگوییم پس در ضمنش جامع را هم قصد کرده است، قصد کرده است کل را پس در ضمنش قصد کرده جامع را.

ولی اگر من کل را قصد نکردم، اگر من شرب مقطوع الخمریه را، که کل است، قصد نکرده‌ام، کل محقق نشده؛ چطور شرب جامع در ضمنش محقق شده است؟ جامع تابع کل است؛ ضمن تابع ما فی الضمن است. من شرب خمر مقطوع الخمریه را قصد نکردم، پس بگوییم در ضمنش شرب جامع را قصد کردی. ضمن ندارد دیگر؛ آن را قصد نکردم که در ضمنش این را قصد کرده باشم.

لذا این نقض مرحوم سید، تو ذهن ما این است که نقض تمامی است، و این هم که می‌گویم عن صدر چون در کتابها نیست. چون مرحوم آشیخ اصفهانی بعضی از نقوض را آورده این را نیاورده. به ذهنم این است که این نقض مرحوم سید در کتابها نباشد.

جلسه ۵۲ خارج اصول استاد گنجی

دوشنبه ۷ آذر ۱۴۰۱

احکام فعل متجری به

مرور نظر آخوند درباره اختیاری نبودن فعل متجری به

مرحوم آخوند فرمود فعل متجری به مقدور نیست به دو جهت: اولاً: به خاطر اینکه عنوان فعل متجری به مقصود نیست. شارب خمر اعتقادی قصد نکرده است شرب مقطوع الخمریت را. همانا قصد کرده است شرب خمر را که آن هم واقع نشده است. لذا فعل اختیاری از قاطع برخلاف، شارب خمر اعتقادی، سر نزده است. گفت و لعدم صدور فعل اختیاری منه. و یکی هم به جهت التفات که بعد خواهیم گفت.

نقض دوم به اختیاری نبودن (عدم صدق قتل هنگام قصد تمرین با سلاح)

عرض کردیم بر این فرمایش مرحوم آخوند سه تا نقض شده است. نقض اول نقض مرحوم سید یزدی بود که گفتیم تمام است.

نقض دوم این است که لازمه کلام مرحوم آخوند این است که اگر کسی تیری می اندازد به غرض اینکه امتحان کند برنده است یا نه، کشنده است یا نه، ولی می زند به یک آدمی، گفتند لازمه کلام مرحوم آخوند این است که این شخص قتل نکرده است عمداً. چرا؟ چون آن را قصد نکرده بود. قصدش امتحان بوده است. قصد قتل آن شخص را نداشته است. اگر بنا باشد قوام اختیاریت فعل به قصد عنوانش باشد، اینجا عنوان ما قتل المؤمن است، قتل مؤمن را قصد نکرده است. به او بگویند چرا این مؤمن را کشتی؟ می گوید من نمی خواستم بکشمش، من می خواستم تیرم را امتحان کنم، تفنگم را امتحان کنم ببینم آیا کشنده است یا نه. و هذا مما لایقول به احد. هیچ کس این را نمی گوید، همه می گویند قتل عمد است، باید قصاص بشود.

پاسخ نقض دوم (قصد اعم از اصلی و تبعی)

ولکن این نقض را می شود جواب داد. مرحوم آخوند که فرموده شرط اختیاریت عمل، قصد است، این اعم است از قصد بالاصاله و قصد بالتبع. نسبت به امتحان گلوله اش، نسبت به امتحان تنفگش قصد بالاصاله دارد، می خواهد تنفگش را امتحان کند. ولی نسبت به قتل آن مؤمن هم بالتبع قصد کرده است. قصد تبعی دارد. مرحوم آخوند که فرموده شرط اختیاریت عمل قصد عنوان آن است، این اعم است از قصد بالاصاله و قصد بالتبع. چون می خواسته تنفگ را امتحان کند قصد کرد به این مؤمن بزند. قصد قتل مؤمن هم شده است بالتبع. لذا این نقض بر مرحوم آخوند وارد نیست.

نقض سوم: هنگام قصد جامع، تطبیق آن بر فعل قبیح عقوبت ندارد

نقض کردند بر مرحوم آخوند لازمه کلام شما که شرط اختیاریت عمل قصد عنوان است، لازمه اش این است که اگر کسی جامع را قصد کرد و آن جامع را بر احد الاطراف بدون مرجحی تطبیق کرد، لازمه اش این است که عقوبت آن طرف تطبیق شده را نداشته باشد. مثلاً نیاز دارد

و بایستی یک مایعی را بیاشامد، قصد کرده شرب مایع را؛ شرب مایع بالاخیار است چون قصد کرده است، حالا مردد است که تطبیقش بکند بر این مایع که خمر است، یا بر آن مایع که آب است.

اگر مرجحی در بین بود و تطبیقش کرد بر خمر. اینجا اختیاری است، دوباره آن مرجح سبب شد که خمر را قصد بکند. گفت این شفافتر است، قشنگتر است، خوشمزهتر است، بذارید که ما این را انتخاب بکنیم. مرجحی در بین بود قاصد است، بحث نداریم. نه، فرض کن مرجحی در کار نیست، و قبول بکنیم که می شود. فلاسفه می گویند اختیار فعل بلامرجح محال است، نه، بلامرجح هم می شود آدم یک فردی را انتخاب بکند.

مرحوم نائینی گفت که دو تا گرده نان است، جلوی آدم گذاشتند، هر دوش مثل هم است، هیچ فرقی ندارد. هیچ مرجحی ندارد، ولی آدمیزاد یکیش را بر می دارد. اگر بنا باشد ترجیح بلامرجح محال باشد، باید دستش بسته باشد هیچ کدام را دست نزند. چون مرجحی ندارد. نه، در امور اختیاریه مرجح نمی خواهد. اصلاً مرجوح را آدم می تواند اختیار کند تا چه برسد به بلامرجح.

فرض بکنید این دو تا فرد مرجحی ندارد و امکان اختیار بلامرجح ممکن است، خلافاً للفلاسفه.

اشکال این است که الان که این مایع را تطبیق می کند بر خمر، اینکه قصد خمر را نکرده فقط قصد جامع کرده است. لازمه کلام مرحوم آخوند این است که اینجا بگوید آنچه اختیاری است جامع است، جامع هم که عقوبت ندارد، آنچه عقوبت دارد خمر است، آن هم بالاراده نبوده، بالاخیار نبوده. چون قصد نکرده، عنوان را قصد نکرده، جامع را قصد کرده، همینطوری بر این تطبیق کرده است. گفتند لازمه کلام مرحوم آخوند این است که در جایی که جامع مقصود است، اگر بلامرجح تطبیقش کرد بر فرد حرامی، معاقب نباشد، چون نسبت به آن فرد حرام اختیار ندارد.

پاسخ نقض سوم (قصد تطبیق)

ولکن این نقض واضح البطلان است، درست است که بدون مرجح ممکن است اختیار؛ ولی معنایش این نیست که آن را، یعنی فرد را، قصد نکرده. متکلمین که می‌گویند ترجیح بلامرجح ممکن است، می‌گویند انتخاب فرد ولو بلامرجح است، اختیاری است. تطبیقش را بر خمر قصد کرده است، پس شرب خمر مقصود است. این پرواضح است.

در اینجا همانطور که شرب جامع مقصود است، چون به مجرد یک مایعی مشککش حل می‌شود و مهم این است که یک مایعی بخورد، همانطور که ارتکاب آن جامع اختیاری است چون مقصود است، انتخاب فرد هم مقصود است. خودش به اختیار خودش تطبیق کرد بر این فرد، خودش در مقام تطبیق این را قصد کرد. قصد کرد شرب خمر را و این واضح است. لذا این نقض بر مرحوم آخوند وارد نیست.

تنها نقضی که ما جوابش را نداریم و جوابی که دادند نادرست است همان نقض سید یزدی است که دیروز مطرح کردیم.

اشکال حلّی: قصد عنوان دخالتی در اختیاری بودن عمل ندارد

و اما حل مطلب؛ حل مطلب این است که اصل مبنی غلط است. اینکه مرحوم آخوند فرموده شرط اختیاریت عمل این است که ما عنوانش را قصد بکنیم، هیچ برهانی ندارد، بلکه وجدان برخلاف است. قصد عنوان هیچ دخالتی در اختیاریت فعل ندارد. اصلاً فکر می‌کرد آب است، نمی‌دانست خمر است و خورد، بعد خمر درآمد، عن اختیار شرب خمر را مرتکب شده است دیگر. این فرق می‌کند با آدمی که خواب است. عن اختیار شرب خمر کرده است. گفتنی است بگوییم در ظرف جهل اختیار ندارد.

قوام اختیاریت عمل این است کسی که عمل از او صادر می‌شود، صادر چه است؟ شرب آب است، اگر واقعاً آب است؛ شرب خمر است، اگر واقعاً خمر است. آن چیزی که از او صادر می‌شود، آن خارج، ربطی به تصوراتش ندارد، ربطی به ذهنش ندارد، آن خارج با قصر قاصری صادر شده، با جبر مجبری صادر شده، یا نه خودش رفته به طرفش. اصل اختیاریت، دلیل

اختیاریت افراد، دلیل عمده اش وجدان است، اینکه لاجبر ولاتفویض بل امر بین الامرین دلیلش وجدان است، که آن بابا می گوید "اینکه گویی این کنم یا آن کنم، این دلیل اختیار است ای صنم"، همینطور است. وجدان می کنیم عن اختیار داریم انجام می دهیم، مجبور نیستیم.

امر وجدانی است، ما باید عنوان فعل را بدانیم تا فعل بشود اختیاری، این خلاف وجدان است. بله ما باید التفات به آن ذات فعل داشته باشیم، غافل محض نباشیم و جبری در کار نباشد، یکی دست ما را نکشاند به آن فعل. آن فعل را باز با دستش و جبرش نیاورد، آن کأس را نیاورد دم دهان ما، نیاورد چپه کند در دهان ما. آن را اختیار نداریم ما. قهر قاهر است، جبر مجبر است، اختیار نداریم، خوابیم، پامان را زدیم کاسه را شکستیم، عن اختیار نبوده درست است. جبر جابر است، اختیار خود ما نبود، اینجور نبود که ان شئت فعلت و ان شئت ترکت، یک کسی آن بالا سر من دارد این کارها را می کند، اینها اختیار نیست. اما اگر به حیثی است که می توانم انجامش دهم و می توانم ترکش کنم.

آقای آخوند کسی که شرب می کند مقطوع الخمریت را می گوید هیچ فعل اختیاری از این آقا صادر نشده است. می گوییم نه، فعل اختیاری صادر شده است. بگویید آن فعل اختیاری که صادر شده است شرب الماء است، نه اینکه هیچ فعل اختیاری صادر نشده است. فعل اختیاری صادر شده، آن وقت ما بحث می کنیم این فعل اختیاری که صادر شده، چون عنوان هتک را دارد می شود قبیح باشد یا نمی شود. آخوند می گفت اصلاً هیچ فعلی صادر نشده است، جای بحث ندارد که آیا این فعل قبیح است یا حسن است چون اصلاً فعل اختیاری وجود ندارد. می گوییم نه، یک فعل اختیاری صادر شده است به نام شرب الماء، حالا که فعل اختیاری داریم جای بحث دارد که این فعل اختیاری چون معنون به عنوان هتک است، چون به داعی هتک است، آیا قبیح است یا نه؟ چون به داعی هتک است آیا مبعوض مولا هست یا نه.

اینکه مرحوم آخوند انکار می کند، اصلاً می گوید فعل اختیاری در اینجا محقق نشده است تا درباره اش بحث نکنیم، نه، چرا محقق شده است جای بحث هم دارد. این فرمایش مرحوم آخوند فرمایش ناتمامی است، گمان هم ندارد کسی قبول کرده باشد که قصد عنوان فعل دخیل در اختیاریت فعل باشد.

التفات هم شرط اختیاریت فعل نیست

و اما عدم التفات که در «بل» آمد تعدی کرد، گفت بلکه التفات ندارد، التفات شرط اختیاریت فعل است، می‌گوییم التفات هم شرط نیست. نائم نباشد، غافل نباشد را راست می‌گویید به نائم فعل اختیاری نسبت نمی‌دهند. اما التفات به عنوان، الان صحبت اصل فعل نیست. نائم التفات ندارد به اصل عمل، لذا فعلش اختیاری نیست، درست است. غافل محض مثل خواب است، نمی‌فهمد دارد چه کار می‌کند، هیچ التفات ندارد به فعل. بعد ازش پرسیم خوردی؟ می‌گوید نفهمیدم خوردم یا نخوردم! اصلاً به اصل فعل التفات ندارد. این درست است. التفات به اصل فعل شرط اختیاریت عمل است.

اما التفات به عنوان فعل؛ همینکه التفات داری که می‌خوری، خواب نیستی، داری می‌خوری، به این خوردنت التفات داری، می‌شود اختیاری دیگر.

می‌خواهیم ببینیم این شرب مقطوع الخمریت که از این آقا صادر شده است، یک فعل اختیاری از او صادر شده یا نشده. مرحوم آخوند می‌گوید چون التفات ندارد هیچ فعل اختیاری از او صادر نشده است. التفات به عنوان ندارد. می‌گوییم التفات به عنوان شرط نیست. آنچه که لازم است برای اختیاریت فعل اصل التفات به فعل است در مقابل نائم، در مقابل غافل محض، آنها اختیاری نیستند. اما اگر کسی اصل فعل را التفات دارد، می‌داند این قتل است، اما نمی‌داند قتل مؤمن است یا نه، می‌زند. اصلاً غافل است از اینکه مؤمن است، فکر می‌کند کافر است و می‌زند. می‌گوییم الان از او یک فعل اختیاری صادر شده است، قتل مؤمن.

آخوند می‌گوید به «قتل مؤمن»، به این عنوان التفات ندارد. می‌گوییم التفات به عنوان لازم نیست، به اصل فعل التفات داشته باشد کافی است، این واقعاً قتل مؤمن است، شما به اصل این قتل التفات داشته باشید کافی است برای اینکه بگویند اختیاراً قتل مؤمناً. ولو حالا خطاً ولی قتل صدق می‌کند.

اینکه التفات به عنوان دخیل است در اختیاریت فعل، نه، این خلط بین التفات به عنوان و التفات به اصل فعل است. به اصل فعل التفات لازم است، اما التفات به عنوان فعل لازم نیست، اولاً؛ ثانیاً، ما اینجا اضافه جواب می‌دهیم، اصلاً می‌گوییم التفات به عنوان لازم است. اینکه

مرحوم آخوند فرمود متجری التفات به عنوان ندارد، می‌گوییم نه، این درست نیست. التفات به عنوان لازم است، ولو ارتکازاً ولو اجمالاً. التفات تفصیلی که جای گفتن ندارد، اجمالاً هم التفات داشته باشد، ارتکازاً هم التفات داشته باشد کافی است.

ادعای ما این است: کسی که قطع دارد این شرب خمر است، التفات اجمالی به مقطوع الخمریه دارد. در ارتکازش این است که من دارم مقطوع الخمریه را می‌خورم. التفات دارد که این مقطوع الخمریه است. انسان‌ها از قطع‌هاشان غفلت محض ندارند، درست است که نظر به قطع نظر آلی است، درست است قطع طریق است، به‌یمنظر است، ولی التفات ارتکازی، اجمالی جایی که یقین داری به آمدن زید، یک نیم‌نگاهی هم داری که یقین دارم، به این یقین دارم التفات اجمالی داری. از یقینش آدم غافل محض نیست، در صفحه ذهنش موجود است این یقین، تفصیلاً، چون که آن را طریق می‌بیند، معبر می‌بیند، از زاویه آن می‌بیند، نظر تفصیلی‌اش تعلق نمی‌گیرد. نه اینکه مغفول عنه می‌شود. اینکه مرحوم نائینی در بحث حروف ادعا کرد چیزی که نظر آلی داری آن مغفول عنه است، همانجا جواب دادند، نه، نظر آلی مغفول عنه نمی‌کند. منظور تفصیلی نیست، نه اینکه مغفول عنه است.

التفات کسی که قطع دارد به اینکه این خمر است، التفات اجمالی دارد که دارد مقطوع الخمریت را می‌خورد. قصد ندارد مقطوع الخمریت را این درست است. این فرق می‌کند بین التفات و قصد. قصد کرده است خمر را این درست است. در ناحیه مقصود، مقصود خارج است این درست است. ولی در ناحیه التفات، التفات اجمالی به قطعش است. می‌گوییم آقای آخوند اولاً التفات به عنوان شرط اختیاریت نیست، ثانیاً، شرط اختیاریت هم باشد، اینجا آن التفات اجمالاً هست. و هیچ وجهی ندارد که بگویید باید التفات تفصیلی داشته باشد که این عنوان منطبق است، نه التفات اجمالی کفایت می‌کند.

تکمیل اشکال نائینی: اگر التفات به قطع ممکن نباشد، پس قطع موضوعی نداریم

فرمایش نائینی را دیروز ناقص نقل کردیم.

مرحوم نائینی اشکال می‌کند به آخوند که: اگر التفات به قطع وجود ندارد و ما از قطعمان غافلیم، پس قطع موضوعی معنا ندارد. چرا معنا ندارد؟ شبیه آنچه که در ناسی می‌گویند. می‌گویند ناسی را نمی‌توان موضوع خطاب قرار دهیم، چرا؟ چون ایصال این حکم امکان ندارد. نمی‌شود به ناسی بگوییم ایها الناسی للسوره قضا کن آن را، بخوان آن را. نمی‌شود. چون به مجرد اینکه بگوییم ایها الناسی از نسیان خارج می‌شود. لذا آنجا گفته‌اند با یک عنوان دیگری می‌شود، ایها الریش بلندا مثلاً، با یک عنوان دیگری، ناسی را نمی‌شود موضوع قرار بدهیم، چون با حفظ موضوع ایصالش به مکلف ممکن نیست.

اینجا هم همینطور؛ نائینی گفته نمی‌توانیم بگوییم اذا قطعت؛ چرا؟ چون هیچ وقت به قطعش التفات پیدا نمی‌کند. وقتی به قطعش التفات پیدا نمی‌کند، لغو است این حکم. انبعث و انزجار فرع بر این است که به موضوع التفات پیدا کند، شمای آخوند می‌گوید التفات به قطع ممکن نیست. پس هیچ وقت نمی‌تواند بگوید اذا قطعت بكذا وكذا. قطع موضوعی باید درش بسته شود، چون قابل ایصال به مکلف نیست. آنی که در فوائد است به آخوند اشکال شده.

پاسخ اشکال: التفات ممکن است ولی نادر است

مرحوم آقا سید محمدباقر جواب داده. مرحوم آخوند نگفته که التفات به قطع محال است. اگر التفات به قطع محال بود، قطع موضوعی هم محال بود. چون هیچ وقت مکلف نمی‌تواند التفات پیدا کند، حکم به او قابل وصول نیست، حکم می‌شود لغو. ولی مرحوم آخوند که این را نگفت. گفت غالباً؛ غالباً التفات نیست، پس اصل التفات را ممکن می‌داند. مثالش قطع موضوعی؛ می‌گوید مولا می‌تواند بگوید اذا قطعت باقامه عشره ایام، فأتتم صلاتک، به مکلف می‌رسد، مکلف هم وجدانش را نگاه می‌کند آیا قطع دارد ده روز می‌ماند یا نه.

التفات به قطع را آخوند نمی‌گوید محال است که. می‌گوید غالباً محقق نیست. نه که محال است، اگر محال بود که می‌شد دائماً. غالباً انسان‌ها از قطعشان غافل هستند. این را راست می‌گوید. غالباً قطع‌های ما طریقی است، قطع موضوعی نادر است. چند مورد در فقه شاید پیدا نکنید، چند مورد انگشت‌شمار که قطع موضوعی باشد، غالب قطع‌های ما قطع طریقی است.

غالب احکام شریعت آمده است روی ذات، قطع شما به آن طریقی است. اذا زالت الشمس وجبت الصلاة، شما قطع پیدا می‌کنید به زوال، قطع پیدا می‌کنید به وجوب. اینها همه‌اش طریقی است، قطع موضوعی نادر است.

مرحوم آخوند ادعایش این است که غالباً ما غافلیم از قطع‌هایمان. چون غالب قطع‌هایمان طریقی است. و در قطع طریقی انسان‌ها غافل هستند از قطعشان. ما می‌گوییم درست است ولی غافل هستند تفصیلاً لا ارتکازاً.

ما بحث می‌کردیم استحقاق عقاب ثابت است، حالا که استحقاق عقاب ثابت است آیا فعل متجری به حکمش تغییر کرده است یا نه؟

مرحوم آخوند می‌گفت قطعاً تغییر نکرده است به دو بیان. ما گفتیم نه، این دو بیان ناتمام است، احتمال تغییرش هست. ما تا الان به نتیجه رسیدیم که می‌شود تغییر پیدا کند، ولی ما هنوز دلیل نیاوردیم که تغییر پیدا کرده یا نکرده. حرف آخوند که گفت قطعاً تغییر پیدا نکرده، این «قطعاً تغییر پیدا نکرده» را گفتیم نه، هر دو برهانتان برای اینکه قطعاً تغییر پیدا نکرده ناتمام است، احتمال تغییرش هست. یک کسی به ما بگوید آقا، فرق هم نمی‌کند ما تجری را عنوان قصد بدانیم یا عنوان فعل بدانیم، عنوان فعل بدانیم احتمال تغییرش پرواضح است؛ این فعل عنوان ثانوی پیدا کرده است، عنوان تجری. احتمال هست که شارع مقدس این را حرام کرده باشد، ما دلیل بر ردش نداریم.

مرحوم آخوند گفت: نمی‌شود تغییر پیدا کند. ما گفتیم برهان‌ها ناتمام است. اگر تجری عنوان فعل باشد می‌شود، پر واضح است، اگر عنوان قصد هم باشد، قصد مبرز، بازم احتمالش هست قصد مبرز که قبیح است، شارع مقدس شاید فعل را هم حرام کرده باشد. ما دلیلی بر نفی حرمت نداریم. احتمال هست، بخاطر اینکه قصد کردی، قصدت مصداق تجری است، احتمال هست که فعل را حرام کرده باشد.

جلسه ۵۳ درس خارج استاد گنجی**سه شنبه ۸ آذر ۱۴۰۱****حرمت تجری****جهت رابعه: حرام بودن فعل متجری به**

بحث در أدله‌ای هست که برای حرمت فعل متجری به اقامه شده است. مرحوم آخوند فرموده که فعل متجری به بر همان حکم اولی باقی است. در مقابل بعضی‌ها گفتند که فعل متجری به حرمت دارد و تجری موجب حرمت آن می‌شود. به چند وجه استدلال کردند.

دلیل اول: شمول إطلاق أدله (اعم از علم واقعی و جهل مرکب)

وجه اولش شمول اطلاقات اولیه است. ادعا کردند که همان دلیل حرمت خمر مثلاً شامل حرمت مقطوع الخمریت هم می‌شود. گرچه ظاهر حرمت علیکم المیته یا حرمت علیکم الخمر خمر واقعی و میته واقعی است ولی ما قرینه داریم که مراد، ما أحرز أنه میته سواء كان میته أم لا. این ادعا است. اگر این ادعا درست باشد، دلیلش تمام باشد، ما برای استحقاق عقوبت متجری هم می‌توانیم به همین دلیل هم استدلال کنیم. استحقاق عقوبت متجری دلیل دیگری نمی‌خواهد، همین کافی است برای استحقاق عقوبت متجری؛ چون حرمت را ثابت کرد و مخالفت حرمت هم استحقاق عقوبت دارد.

مقدمه اول: متعلق تکلیف اراده است

این بیان را مرحوم نائینی دنبال کرده و سه مقدمه دارد. مقدمه اولی این است که چون تکلیف به غرض انبعاث وانزجار است، به خاطر این است که اراده مکلف را تحریک بکند، حالا به سمت فعل یا به سمت ترک. چون غرض این است، پس در حقیقت متعلق تکلیف ما، اراده آن فعل است نه ذات فعل. اگر گفت که خمر حرام است یعنی اراده نکن، اختیار نکن، به سمت شرب خمر نرو. غرض از تکلیف تحریک اراده عبد است، پس

لباً آن اراده است که متعلق است. تکالیف آمده است برای انسان‌ها که انسان‌ها اراده خیر بکنند و اراده شر نکنند.

مقدمه دوم: اراده متوقف بر علم به تکلیف است

مقدمه ثانیه این است که علم و احراز نسبت به اراده مکلف دخیل است علی نحو الموضوعیه. اگر مکلف خواسته باشد اراده بکند فعل را یا ترک را، این توقف دارد که علم پیدا کند به وجوب، علم پیدا کند به حرمت، احراز بکند؛ اراده امر نفسانی است، امر نفسانی معلول امر نفسانی آخر است. اراده ناشی نمی‌شود از شرب خمر واقعی، نه، جاهل به خمریت است، می‌خورد اراده نمی‌کند ترکش را. اراده فعل یا اراده ترک معلول احراز واقع است، نه خود واقع. پس اگر خداوند فرموده خمر حرام است، یعنی حرام است که اراده کنی معلوم الخمریت را.

مقدمه سوم: مطابقت با واقع یا عدم آن در اختیار مکلف نیست

مقدمه ثالث این است که مصادفت واقع و عدم مصادفت واقع به اختیار مکلف نیست. اینکه شرب خمر من مصادف واقع دربیاید یا مخالف واقع دربیاید از اختیار من خارج است. اگر واقعاً خمر است، فعل من مصادف واقع است، شرب الخمر است. اگر خمر نیست، شرب الخمر نیست. همان که در دلیل شیخ انصاری هم بود، مصادفت با واقع و عدم مصادفت با واقع این در اختیار من نیست، خارج از اختیار است. تکلیف به خارج از اختیار هم قبیح است. نتیجه می‌گیرد پس متعلق احکام اراده ما احرزتُ انه خمر است، سواء صادف الواقع ام لم یصادف الواقع. حرمت تعلق گرفته است به اراده ما قطعتُ انه میته، خمرٌ سواء صادف الواقع او لم یصادف الواقع. جامع، هم می‌گیرد جایی را که شما شرب خمر کردی، یقین داشتی خمر است، مطابق واقع هم بود؛ آنجا مرتکب شدی، اراده کردی ما قطعتُ انه خمر و مطابق واقع بود، فعلت استحقاق عقوبت دارد. و هم شامل تجری می‌شود، در مورد تجری هم شربت و اردت شرب ما احرزتُ انه خمر، منتها اینکه خلاف واقع درآمد ربطی به متعلق تکلیف ندارد.

با این سه مقدمه فعل متجری به را داخل اطلاقات اولیه کردند که در حقیقت فعل متجری به می شود حرام، ارتکابش عصیان است. نمی دانم چه کسی بیان کرده است ولی مرحوم نائینی چنین بیانی را هم در فوائد آورده است و هم در اجود آورده است.

اشکال آقای خویی: ظاهر خطابات تعلق به موضوعات واقعی است

مرحوم آقای خویی فرموده که این بیان خلاف ظاهر است، ظاهر حرمت علیکم المیتة یعنی میتة واقعی نه محرزی. احراز متعلق حکم باشد، اراده متعلق حکم باشد اینها خلاف ظاهر خطابات است. در حرمت علیکم المیتة أكل میتة حرام شده است، نه از اراده خبری است، نه از علم خبری است.

کافی نبودن اشکال آقای خویی: برهان برخلاف این ظاهر است

این جواب آقای خوئی کافی نیست. مدعی هم می گوید خلاف ظاهر است ولی برهان آورده است بر این خلاف ظاهر. می گوید ما برهان داریم، نمی توانیم بگوییم که مدلول حرمت علیکم المیتة حرام است أكل میتة. ما قرینه داریم که مراد از حرمت علیکم المیتة یعنی حرمت علیکم اراده أكل المیتة المعلومه. ما باید آن قرینه را از دستش بستانیم.

اشکال آقای نائینی به مقدمه اول: اراده نمی تواند متعلق تکلیف باشد

مرحوم نائینی بهتر جواب داده است. فرموده این بیان ناتمام است: اولاً: این که می گوئید متعلق احکام اراده است، درست نیست، اراده نمی تواند متعلق حکم باشد. خود شرب، خود أكل متعلق است، نه إرادته؛ چرا؟ گفته اراده از حالات مغفول عنها است، مانند علم است. کسی که اراده می کند شرب خمر را از اراده اش غافل است، مانند اینکه از قطعش غافل است. تمام توجهش به همان شرب خمر است، همان تو ذهنش است، همان را تصور کرده که می آید می رود تو ذهنش، مثلاً چه مزه ای دارد، چه خاصیتی دارد، اما الان من آن را اراده کردم از این غافلم. چیزی که مورد غفلت است متعلق حکم واقع نمی شود. این را در ناسی هم می گویند، چطور ناسی نمی شود موضوع حکم باشد، چون ناسی غافل از نسیانش است. اراده هم نمی تواند متعلق حکم باشد چون مرید غافل از اراده اش هست.

نادرستی اشکال نائینی

این جواب مرحوم نائینی هم ناتمام است. اراده می‌تواند متعلق حکم باشد. اینکه ایشان فرموده انسان‌ها از اراده‌شان غافل هستند، مثل ناسی که از نسیانش غافل است، می‌گوییم نه این قیاس مع الفارغ است. ناسی اصلاً تو ذهنش نیست که نسیان کرده است، اگر در ذهنش باشد که متذکر می‌شود؛ ولی مرید این احساس را دارد. در ارتکازش هست، مریدین، آنها که اراده می‌کنند و اختیار فعل میکنند، احساس می‌کنند که دارند اراده می‌کنند فعل را. از اراده‌شان غافل محض نیستند. درست است که تمام مقصودشان آن مراد است، اراده آلی است. همه جا مرحوم نائینی این ادعا را دارد که آن چیزی که آلی است مغفول‌عنه است. ما هم هر جا که رسیدیم گفتیم آلی مغفول‌عنه نیست، مد نظر هم هست، منتها ارتکازاً.

اصلاً مولای ما می‌تواند از اول همینطور صحبت کند، بجای اینکه بگوید شراب نخورید، بگوید ایها الناس اراده شراب خوردن نکنید. عیبی ندارد بگوید اراده نکنید. بالوجدان عیبی ندارد که سیاق خطاباتش را تغییر بدهد از فعل به اراده فعل. به سمتش نروید، اراده نکنید شراب خوردن را، اراده کنید نماز خواندن را. البته اینطور عقلانیت ندارد. عقلاء چنین خطابی به موالیشان نمی‌کنند، به فعل خطاب می‌کنند. ولی اگر هم کسی خطاب کرد، خطایش صحیح است.

اشکال استاد به مقدمه اول: از اینکه غرض تکلیف اراده است نمی‌توان نتیجه گرفت متعلق تکلیف هم**اراده است**

جواب این مقدمه این است که غرض از تکلیف این است که انسان‌ها اراده‌ش نکنند به سمتش نروند، این درست است. غرض از تکالیف انبعاث و انزجار است، برای آنکه به سمتش نروند، آن را اراده نکنند، این درست است. اما چون غرض آن است پس آن متعلق تکلیف است، نه این ملازمه وجود ندارد.

مولا برای اینکه انبعاث و انزجار حاصل بشود، دو تا راه دارد، مستقیماً بگوید اراده نکنید، به سمتش نروید که توی ذهن ما این است که بین موالید و عبید اینطور رایج نیست. شاید همین

که رایج نبوده مرحوم نائینی را کشانده به اینکه بگوید معنا ندارد؛ نه، رواج ندارد ولی معنا دارد. یک راهش هم این است که خود همان را حرام بکند. وقتی حرام کرد شرب خمر را، گفت حرام است شرب خمر، اعتبار کردم حرمانش را. انسان‌ها، آدم‌های درست و حسابی (منقادی) اراده نمی‌کنند. برای اینکه اراده نکنند دو تا راه است: یکی اینکه مستقیم بگویند اراده نکن، یکی هم اینکه آن را حرام کند. حرام کردن هم منشأ عدم اراده است.

ظاهر خطابات (اینجا حق با آقای خویی است، منتها باید اینها را درست می‌کرد) حرام است میته و حرام است خمر. و این ظاهر قابل التزام است؛ می‌گوییم عیبی ندارد تکلیف بکند به فعل، حکم را بیاورد روی خود فعل، عرفیت دارد. آن به غرض است، هرچه غرض است باید متعلق تکلیف باشد، نه این لزوم ندارد. غرض پدر این است که [پسر] ملّا بشود، لازم نیست حتماً بگوید برو ملا بشو، عیب ندارد این را هم بگوید، ولی یک راهش هم این است که بگوید درس بخوان، مطالعه کن، مباحثه کن. این هم درست است.

اشکال استاد به مقدمه دوم: علم دخیل در موضوع بما هو طریق است نه بما هو صفت

در مقدمه ثانیه گفت که اراده متوقف بر احراز و علم است. علم دخیل در اراده است به نحو موضوعی. می‌گوییم این هم درست است. گفتند اراده فرع بر تصور است، فرع بر تصدیق است، اینها همه علم است. باید علم پیدا بکند تا اراده پیدا بکند. ولکن این علمی که به نحو موضوعی دخیل در اراده است، موقوف علیه اراده است، آیا علم به نحو صفتیت است یا علم به نحو طریقت؟

ادعای ما این است که این علمی که موضوع است و دخیل است برای اراده، این علم بما هو طریق است. اینکه علم او محرک او است، موجب اراده او است، چون از زاویه آن علم خارج را می‌بیند. اگر علم به خمریت محرک اراده او است، از باب این است که از زاویه علم می‌بیند خمریت را، نه اینکه چون علم برایش پیدا شده بما هی صفة نفسانیه. این بالوجدان غلط است. علم بما هی صفة نفسانیه محرکیت ندارد. غرض در خارج است، خارج است که آن را تأمین می‌کند. اگر علم به خارج محرک است از باب این است که علم خارج را نشان می‌دهد، طریق به

خارج است، نه که بما هی صفه. اینکه قائل علم را بما هی صفه آورده موضوع قرار داد، رابطه اش را از خارج قطع کرده حرف نادرستی است.

اشکال استاد به مقدمه سوم: امور غیر اختیاری می توانند دخیل در متعلق باشند (به نحو شرط)

باقی می ماند این شبهه که اگر علم به خارج بما هو طریق دخیل باشد در حکم شارع، لازمه اش این است که حکم تعلق گرفته باشد به غیرمقدور. (حرف سوم آن قائل). اگر حرمت آمده روی شرب خمری که علم داری، علماًً طریقیاً مطابقاً للواقع، لازمه اش این است که مطابقت با واقع دخیل در متعلق باشد. در حالی که مطابقت للواقع امر غیر مقدور است، نمی تواند دخیل در متعلق باشد. پس علم تمام الموضوع است. باقی می ماند این شبهه: علم تمام الموضوع است می خواهد مطابق واقع باشد یا مخالف واقع.

جواب این است که درست است مطابقت واقع و مخالفت واقع اختیاری نیستند. اما اینکه می گویند چون اختیاری نیست نمی تواند دخیل در متعلق باشد، می گوییم این غلط است. فرق است بین جزء و شرط. جزء متعلق باید مقدور باشد، جزء متعلق است باید بیاوریش. معقول نیست شیئی جزء متعلق باشد و غیرمقدور باشد؛ این معقول نیست. اما شرط متعلق ممکن است مقدور باشد و ممکن است غیرمقدور باشد.

می تواند بگوید نماز مع الطهاره واجب است، که شرطش مقدور است؛ عیبی ندارد. می تواند بگوید نماز عند الزوال واجب است، عندالزوال با اینکه غیرمقدور است عیبی ندارد؛ چون (نکته ظریفش) شرط داخل در متعلق نیست. تقیدش داخل متعلق است. همین تقید داخل متعلق بود، کفایت می کند. شما بر تقید قدرت دارید. شما قدرت دارید اراده بکنید. ما الان با تنزل داریم صحبت می کنیم. متعلق حکم اراده است. علم هم دخیل است. اراده کرده است شرب ما علم انه خمر. اما علم ای که مطابق با واقع باشد؛ عیبی ندارد. علمی که جزء الموضوع است، علمی که طریق به واقع باشد.

در علم جزء الموضوع بما هو طریقی همین است دیگر. علم را اخذ کرده، جزء موضوع است بما هو طریق الی الواقع، جزء آخرشان واقع است؛ عیبی ندارد. حرام است اراده کنی شرب

خمیری که می‌دانی انه خمر. خب ما بعض خمرهای واقعی را می‌دانیم انه خمر دیگر. متعلق ما این است که اراده بکنی شرب خمیری که می‌دانی انه خمر واقعاً. اصلاً کلمه‌ای بالاتر از این نیست دیگر. «واقعاً» را هم قید بیاور اصلاً. حرام است اراده کنی شرب الخمری را که می‌دانی انه خمر واقعاً. خب من قدرت دارم که اراده بکنم شرب الخمری را که می‌دانم انه خمر واقعاً. منتها در جایی که معلوم شده خمر نیست، خیال می‌کردم علم است. ولی خیلی جاها هم خیالی نیست این علم من، درست و حسابی است. هر کجا درست و حسابی بود حرام است و هر کجا درست و حسابی نبود حرام نیست.

مطابقت غیراختیاری است، ولی علم ما به آن در آن فرضی که مطابقت دارد اختیاری است. من علم پیدا بکنم که این شرب خمر است واقعاً. این علم پیدا کردن من عن اختیار است. می‌توانستم علم پیدا نکنم. ولی مقدماتش دست من بود؛ اختیاری بودن علم به این است. مقدماتش دست من باشد، من به علم برسم. منتها آنجا که خلاف واقع است علم نیست در حقیقتش. ولی آنجا که مطابق با واقع است علم من از روی غیراختیار نیست.

حاصل الکلام :

اینکه متعلق حکم اراده باشد خلاف ظاهر است و ملزم ندارد. اینکه علم اخذ شده باشد در مراد، در متعلق تکلیف، باید اخذ بشود بعد از اینکه اراده اخذ شد، می‌گوییم این هم وجهی ندارد علمی را که اخذ می‌کند، ولو اراده موقوف بر علم است، به عنوان تمام الموضوع باشد. می‌تواند علم را اخذ بکند به عنوان جزء الموضوع که جزء دیگرش واقع باشد و سر از غیر اختیاری بودن در نمی‌آورد.

اشکال نقضی نائینی به شمول اطلاقات متجری را

گفتند که اطلاق خطابات شامل متجری می‌شود ؛ مرحوم نائینی یک نقض هم کرده است و گفته :

اگر بنا باشد در محرمات که شما می‌گویید علم اخذ شده است، تمام الموضوع است و اطلاق دارد خطابات، باید این را در واجبات هم قائل بشوید، با اینکه این اصلاً در واجبات گفتنی نیست. اینکه گفته است اذا دخل الوقت وجبت الصلاة، اذا زالت الشمس وجبت الصلاة، شما باید بگویی معنایش این است: هرگاه علم پیدا کردی به زوال وجبت الصلاة، أرد الصلاة، هر گاه علم پیدا کردی. حالا یکی قبل از وقت علم پیدا کرد به زوال و نماز خواند، باید بگویید نمازش صحیح است؛ اطلاق دارد دیگر! بنا شد اذا زالت الشمس وجبت الصلاة معنایش این باشد که هر وقت علم به زوال پیدا کردی؛ علم تمام الموضوع است، علم به زوال پیدا کردی. خب من هم الان علم به زوال پیدا کردم، پس باید بگویید الان وجوب نماز فعلی است، نماز صحیح است. اینها گفتنی نیست.

یا در حج مثلاً کسی خیال می‌کرد مستطیع است رفت حج کرد. شما باید بگویید حش مجزی است؛ چرا؟ چون الله على الناس حج البيت من استطاع K معنایش این است که من علم انه مستطیع. علم تمام الموضوع. خب این هم علم پیدا کرد مستطیع است پس حج بر او واجب است. اینها گفتنی نیست.

یا یقین پیدا کرد فردا هنوز جزء ماه رمضان است. روزه گرفت، بعد از افطار فهمید عید بوده است؛ باید بگویید روزه‌اش صحیح بوده، چون آنکه گفته است روزه رمضان واجب است معنایش این است ما علمت انه من رمضان يجب صومه. «علمت». علم تمام الموضوع است، من هم که امروز علم پیدا کردم که از رمضان است پس بنابراین وجب صومه واقعاً. باید بگویی روزه صحیح است.

مرحوم نائینی گفته است که اگر بنا باشد علم دخیل باشد، برهان شما عام است، هم در محرمات باید بگویید و هم در واجبات. اما در واجبات چون بحث اجزاء است، خیلی بعید است. اینکه غیر واجب مجزی از واجب باشد، اینکه واجب خیالی کافی باشد این خیلی بعید است.

مگر کسی به دفاع برخیزد و بگوید این هم استبعاد است دیگر. یک جاهایی ممکن است بگوییم فایده ندارد به یک دلیل خاصی، مثلاً نماز قبل الوقت فایده ندارد به دلیل حدیث لاتعاد که گفته است لاتعاد الصلاة الا من خمس؛ دلیل خاص دارد مثلاً. یک جاهایی به دلیل خاص

می‌گویم مجزی نیست، ولی یک جاهایی دلیل نداشتیم چه عیب دارد روزی که یقین داری عید نیست، یقین داری رمضان است، روزهات صحیح باشد. چه عیبی دارد؟

{حرمت علکیم الخمر یعنی حرام است شرب خمری که می‌دانی انه خمر. می‌دانی به عنوان تمام الموضوع. می‌گوید این علم در تجری هست، خب همین را در نماز هم بگویید واجب است نماز اذا دخل الوقت؛ آنجا خمر بود، اینجا دخل الوقت. آنجا شرب بود، اینجا صلاة است. فرقی نمی‌کند عین آن بیان اینجا هم می‌آید، برهان عقلی است. در اینجا هم باید بگویید اذا زالت الشمس وجبت الصلاة، وجوب خورده است به اراده نماز، اراده نماز در وقتی است که علم پیدا کنی به شرطش، علم تمام الموضوع است، پس آنجا را (آنجا تجری نیست) هم می‌گیرد}

{برهان می‌گوید در واجبات هم حکم رفته است روی معلوم الشرايط. نائینی اشکال می‌کند اگر حکم رفته است روی معلوم الشرايط باید مجزی باشد. این گفتنی نیست. پس معلوم می‌شود حکم روی معلوم الشرايط، معلوم الموضوع نرفته است. پس در باب محرمات هم نرفته است تا در تجری نتیجه بگیری که فعل متجری به داخل اطلاقات است؛ نه، چطور آنجا فعل غیر واجب داخل اطلاقات نیست، اینجا هم فعل متجری به که غیر حرام است، داخل اطلاقات نیست}

جلسه ۵۴ خارج اصول استاد گنجی

چهارشنبه ۹ آذر ۱۴۰۱

حرمت فعل متجری به

دلیل دوم: قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع

وجه دومی که برای حرمت فعل متجری به استدلال شده عبارت است از: قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع. به این تقریب که عقل در باب تجری حکم می‌کند به قبح، به استحقاق عقوبت؛ حالا به قبح جهت صدور که اسمش را می‌گذارند جهت فاعلی که مد نظر مرحوم آخوند

بود و تصریح مرحوم نائینی است. یا قبح نفس فعل (صادر) که نظر مثل مرحوم آقای خویی است.

عقل حکم می‌کند به قبح تجری؛ تجری را هرچه معنا بکنید. قبح تجری استحقاق ذم است؛ عقل که عقوبت ندارد بتواند عقوبت بکند؛ مذمت دارد، حقش هست تو را مذمت بکند. ما حکم به العقل حکم به الشرع، شارع هم این را می‌گوید قبیح است، مستحقی. استحقاق شارع عبارت است از عقوبت شارع. پس شارع مثل عقل حکم می‌کند به استحقاق عقوبت. شارع مثل عقل حکم می‌کند به قبح تجری و لیس هذا الا حرمت تجری، حرمت تجری هم شرعاً همین است. این تقریب استدلال به قاعده ملازمه است. اینکه محل کلام صغرای این قاعده است ما بحث کردیم دیگر، که ما اینجا یک قبیح عقلی داریم؛ حرف شیخ انصاری را نتوانستیم تصدیق بکنیم. بحث صغروی گذشته.

قاعده ما حکم به العقل حکم به الشرع

آیا اصل قاعده ما حکم به العقل حکم به الشرع، تمام است یا تمام نیست؟ و اگر تمام باشد آیا در محل کلام انطباق این قاعده مانع دارد یا ندارد؟ در دو مقام باید بحث بکنیم: اما اصل این قاعده ما حکم به العقل حکم به الشرع این محل کلام است. تو ذهنم هست که مفصل‌ترین بحث را حول این قاعده مرحوم حاج شیخ اصفهانی دارد. به ذهنمان می‌آید که از قدیمی‌ها، وحدیثی‌های از اصولیین این قاعده را پذیرفتند؛ و قائل دارد.

معنای قاعده ملازمه از نظر مرحوم اصفهانی: عقل یعنی عقلاء و خدا رئیس عقلاست

مرحوم حاج شیخ اصفهانی دو تا حرف دارد حول این قاعده. یک حرفش این است که ما حکم به العقل یعنی عقلاء. ایشان عقل را به عقلاء برمی‌گردانند. می‌گوید ما حکم به العقل حکم به الشرع اصلاً این تسامح است. وقتی در موضوع فرض کردی حکم به العقلاء خودش متضمن شارع مقدس هم هست؛ بل هو رئیس العقلاء، دیگر دوباره حکم به الشرع جا ندارد. ما حکم به العقلاء، شارع هم رئیس آنهاست، جزء آنهاست؛ نه اینکه آنها حکم

می‌کنند شارع هم حکم می‌کند. اصلاً متضمن است، نه اینکه ملازم است. تو ذهنم این است که مرحوم مظفر هم همینطور تقریب می‌کند.

اشکال استاد به معنای مورد نظر شیخ اصفهانی

و لکن این فرمایش ناتمام است. این حکم، حکم عقلانی است، سلّمنا. شارع مقدس هم رئیس العقلاء است. حکم عقلاء است یعنی همین آراء محموده، بنا گذاشتند حفظاً للنظام ظلم صورت نگیرد، عدل محقق بشود. این (کلمه مبهم) است، قضیه عقلانی، بنائیه. اینکه ایشان ادعا می‌کند شارع مقدس رئیس عقلاء است این هم درست است، خالق عقل است، رئیس العقلاست. اما اینکه نتیجه گرفته و گفته پس شارع مقدس، این عاقل، این رئیس العقلاء هم همراه عقلاء است، ما این را نتوانستیم تصدیق بکنیم.

اگر شما از اول بگویید معنای بنای عقلاء بر این است یعنی حتی خداوند، اینکه اول ادعا است. نه، شما می‌گویید بنای عقلاء یعنی این بنا عقلانی است؛ وقتی عقلانی بود یعنی خداوند هم جزو ش هست. می‌گوییم نه، ممکن است خداوند که فوق عقلاء است این بنا را بما هو عاقل قبول نداشته باشد.

{شاید همه عقلاء به آن اکمل نرسیدند، آن مرتبه پایین را تصور کردند، تصدیق کردند، بنای آنطوری گذاشتند، ولی اگر خود عقل کل خواسته باشد صحبت کند یک چیز دیگر می‌گوید}

اشکال دوم: محل بحث خدا بما هو شارع است نه بما هو عاقل

این مسئله که بنای عقلاء متضمن خالق العقل، رئیس العقل هم هست، را نتوانستیم بفهمیم، مضافاً اینکه ما الان در حکم شارع مقدس بما هو عاقل بحث نمی‌کنیم، ما در حکم خداوند بما هو شارع داریم بحث می‌کنیم. ما قبول کردیم خداوند بما هو عاقل این حکم را دارد، میشود حکمش ارشادی، همان حکم عقلاء را دارد، همان بنا را دارد، این دیگر بما هو شارع نیست، آن بما هو عاقل است، آن را کارش نداریم. مثل باب مقدمه واجب لزومش بما اینکه عقل می‌گوید را

بحث نداریم، می‌خواهیم ببینیم شرع اعتبار کرده است یا نه. می‌توانیم به شریعت نسبت بدهیم یا نه. خداوند بما هو عاقل این را ادراک کرده است، این را بنا دارد، اما این فرق دارد.

استدلال مرحوم اصفهانی بر عدم امکان جعل حکم شرعی در مدرکات عقلی: لغویت حکم شرع

آن بحث مهمی که در مقام است ما حکم به العقل حکم به الشرع به عنوان جاعل، به عنوان مقام مولویت، به عنوان اینکه یک حکم شرعی دارد مخالفتش عقوبت دارد. این محل بحث است در قاعده ملازمه. مرحوم آقا شیخ اصفهانی در آن بحث طویل این را منکر شده است. مفصل بحث کرده و این را منکر شده است. گفته ما حکم به العقل حکم به الشرع نیست. ملازمه را انکار کرده است، به چه بیانی؟

گفته حکمی که از شارع صادر می‌شود، اعتباری که از شارع صادر می‌شود به غرض بعث و زجر است اینکه مولا به این غرضش برسد منشأش این است که مخالفتش عقاب دارد یا موافقتش ثواب دارد. عموم مردم که منبعث می‌شوند، منزجر می‌شوند یا خوفاً است یا طمعاً. اینکه تو را اطاعت می‌کنم لائی وجدتک اهلاً لها این مخصوص بعضی‌ها است، برای عموم نیست. العباد ثلاثه، آن عبادت احرار کم است. معمولاً انسان‌ها تجار هستند یا مثلاً عبید هستند. احرار کم است. باعثیت و زاجریت به خاطر آن استحقاق عقوبت است دیگر، و الا اگر خداوند عاصی را جهنم نمی‌برد کسی اطاعت نمی‌کرد. تازه همینم که تو ذهنشان هست اطاعت نمی‌کنند، اگر نبود چه می‌شد خدا می‌داند.

خب فرض این است که در موارد حکم عقل استحقاق عقوبت هست، با قطع نظر از حکم شارع. اگر این استحقاق عقوبت با قطع نظر از حکم شارع هست، خب اگر این حکم عقل باعث وزاجر هست، دیگر حکم شارع لغو است. همین که خودش باعث است غرض حاصل هست. ولی اگر این استحقاق عقوبت و استحقاق مثبتی را که عقل درک می‌کند محرکیت و باعثیت وزاجریت ندارد، شارع هم هرچه بگوید باز باعثیت و زاجریت ندارد؛ چون آنچه را هم که شارع می‌گوید باعثیت و زاجریتش به خاطر استحقاق عقوبت است.

منهای حکم شارع استحقاق مثبت بر انقیاد، مثلاً استحقاق عقوبت بر تجری هست. خب اگر همین باعثیت و زاجریت را دارد، دیگر حکم شرعی نیازی نیست، لغو است. و اگر این باعثیت و زاجریت ندارد باز حکم شرعی فایده ندارد، چون فایده حکم شرعی برای باعثیت و زاجریت همان استحقاق عقوبت و مثبت است. آن که کارساز نیست، اگر کارساز بود همان اولش کارساز بود. این است که گفته است ما حکم به العقل لم یحکم به الشرع، عکسش. آنجا که عقل حکم دارد، شرع معنا ندارد حکم داشته باشد. لغو است حکم شارع، اثری ندارد.

ایشان فرموده در زمینه‌ای که عقل کار می‌کند، قبح را می‌بیند، استحقاق عقوبت را می‌بیند حکم شرع مجال ندارد، لغو است.

اشکال نقضی استاد بر محقق اصفهانی: کثرت احکام شرعی موافق حکم عقل

و لکن این فرمایش ایشان ناتمام است، ما بلاشکال در شریعت احکامی داریم شرعی، از شارع صادر شده است، در حالی که شارع هم نمی‌فرمود حکم عقل بود. «ظلم حرام است» دیگر این شاه‌فردی است که عقلاء بر آن متفق هستند. ظلم بد است، ظلم استحقاق مذمت دارد، ظلم استحقاق عقوبت دارد. ولی در عین حال در شریعت آمده است که به دیگران ظلم نکنید. لا تظلمون ولا تظلمون. گفتنی نیست. یا فرض بفرمایید که خوردن قاذورات حرام است. هیچ کس داعی ندارد، انسان‌ها انزجار طبیعی دارند از خوردن قاذورات (خبثات). از خبثات انزجار طبیعی دارند ولی می‌گویند که حرم علیکم الخبثات. در شریعت مواردی هست.

می‌گویند غرض از باعثیت و زاجریت حکم در جایی است که استحقاق عقوبت باشد. ما نقض می‌کنیم، می‌گوییم یک جاهایی به خاطر اینکه تنفر طبیعی هست، نمی‌روند، نه اینکه به خاطر استحقاق نروند، اینطور نیست که همه جا انزجار و انبعاث به خاطر استحقاق مثبت و عقوبت باشد. نه مواردش مختلف است و در همه این موارد شریعت حکم دارد.

اشکال حلی استاد به اصفهانی

استدلال اول: بسیاری از مردم تابع عقل خود نیستند

اینکه ایشان فرموده که منحصر است حکم شرعی در جایی که پشتوانه‌اش استحقاق عقوبت و استحقاق مثبت باشد، درست نیست.

حالش این است که (به دو بیان) درست که حکم عقل باعثیت و زاجریت دارد که ما می‌گفتیم ندای باطن، ولی همگانی نیست. احکام عقلیه همگانی نیستند. اگر بنا باشد شرع مقدس به عقل عقلاء اکتفا بکند، آن به صورت همگانی انجام نمی‌شود. کثیری از مردم هستند که به عقلشان عمل نمی‌کنند. عقلشان درک می‌کند، ولی عمل نمی‌کنند، اما اگر بگویی خدا گفته است عمل می‌کنند.

عقل آدم می‌گوید آقا خودت را در ضرر نی‌انداز، القای در ضرر قبیح است، انکار نکن، مستحق مذمتی، مستحق عقوبتی، ولی خیلی‌ها می‌گویند مهم نیست. به همی‌ها هم بگویی خدا می‌گوید القا نکن می‌ایستند. مثال واضحش همین قوانین دولت است. این قوانین غالباً عقلایی هستند. آقا از چراغ خطر نگذر؛ امر عقلایی است. حالا فرض بکنید در جایی که احتمال خطر هم هست، می‌گوید نگذر. کثیری از قوانین دولت قوانین عقلایی است، عقلایی پسند است، تصدیق می‌کنند. آدم مخالفت کند عقلاء او را مذمتش می‌کنند. ولی در ارتکاز ما این است که قانون دولت است، خدا که نگفته است. خدا که نگفته است!

الان یک مشکل مؤمنین در قبال قوانین دولت همین است، خدا که نگفته است. اصلاً از ما سؤال می‌کنند قانون را چه کار داری، خدا چه می‌گوید؟ حالا ما می‌گوییم مرجع تقلید شما مخالفت قانون را اجازه نمی‌دهد، می‌خواهیم اینها را یک خورده پای‌بندشان بکنیم، می‌گوید چه کسی اجازه می‌دهد به او مراجعه کنیم؟

مردم بند عقل نیستند. اگر چوب نباشد، تا چوب تر نباشد، فرمانروایی نیست. عقل را مردم تبعیت نمی‌کنند. کسی بگوید پیغمبر را می‌خواهیم چه کار کنیم، عقل ما هست دیگر، خیر و شر را خود عقل ما می‌فهمد. اینها از بی‌عقلشان است که این حرف را می‌زنند. نه، پیغمبران باید

بیایند، با اینکه عقل هم می‌گوید، حتی در همان زمینه‌ای که عقل می‌گوید، پیغمبران تنها نیامدند راه‌هایی که عقل می‌گوید نشان دهند که. می‌گوید ان الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه، نه! این یکی‌اش است.

یکی‌اش هم این است که نه، حکم خدا را در کبری، نه صغری، در همان زمینه‌ای که عقلت صحبت می‌کند، حکم خدا را بگوییم تا اگر به عقلت گوش نکردی لا اقل به خدا گوش بدهی. بابا همین بچه‌های ما خلاف ادب حرکت می‌کنند، خوب هم می‌فهمند خلاف عقل است. خلاف عقلشان چه بسا حرکت می‌کنند، با اینکه می‌فهمند خلاف عقل است، آن جهت نفسانی، شهوت نفسانی، جهت دنیا غلبه پیدا می‌کند بر جهت عقل. عقل همه جا مطاع نمی‌شود، یک عده‌ای مطاع هستند، عموم مردم مطیع عقلشان نیستند. اگر عموم مردم مطیع عقلشان بودند که دنیا گلستان می‌شد.

تازه پیغمبر آمده عقل می‌گوید که مخالفت نکن، عقل می‌گوید استحقاق عقوبت داری، عقل می‌گوید احتمال عقوبت است، عقل می‌گوید دفع ضرر عقوبت واجب است، باز انجام نمی‌دهند، وای به آن وقتی که اصلاً شرع چیزی نگوید. تو ذهن ما این بدیهی است که عقل کافی نیست برای باعثیت و زاجریت انسان‌ها. حتماً پیامبر، حتماً حکم شارع، حتماً چوب تر باید بالای سر انسان‌ها باشد. لاعدالة الا تحت السيف. هیچ راهی نیست جز زور قانون خدا و آن چوبی که پشت آن قانون است. نه در دنیا و نه در آخرتش. نه برای دنیا و نه برای آخرتش. تا زور نباشد، زور قانون است و مجازات قانون، تا آن نباشد جامعه راه درست را نمی‌رود ولو عقلش هم باشد که هست. ان العقول مغلوبه بالهواء. عقل تنها فایده ندارد، اولاً.

استدلال دوم: غرض از تکالیف مجرد انبعاث و انزجار نیست

ثانیاً، ممکن است شما اشکال بکنید بالاخره اطلاق خطاب نسبت به آن عقلایی که خودشان می‌روند لغو که هست. می‌گوییم اصلاً غرض از خطاب مجرد انبعاث و انزجار نیست، این هست، ولی مجرد انبعاث و انزجار نیست که تا شما بگویید چون اینجا منزجر هستند نهی از اکل غائط لغو است. نه، مجرد انزجار و مجرد انبعاث غرض نیست. غرض از تکالیف انبعاث است به باعث

الهی، انزجار است از زاجر الهی، Λ ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون K حتی در توصیلات، منتها در توصیلات غرض غیر الزامی، در توصیلات هم خداوند امر کرده است دفن میت بکن، باز برای این است که (مردم که خودشان دفن می کردند) انسان وقتی دفن می کند بگوید خدایا چون تو گفتی، مستنداً. راه کمال را پیش رویش گذاشته باشد.

شریعت آمده است اوامر و نواهی آورده، نه فقط برای اینکه شما منبعث بشوی و منزجر بشوی از متعلقات آنها. بالاتر، برای اینکه منبعث بشوی به امر او، منزجر شوی از نهی او. منتها این غرض در توصیلات غیرالزامی است، در تعبدیات الزامی است. لذا ما می گوییم ائمه ما هم که محال است ظلم ازشان سر بزنند، آنها هم حرمت ظلم دارند، حرمت ظلم به آنها هم متوجه شده است، تا بگویند خداوند ظلم نمی کند چون تو گفتی. این مهم است. ریشه ارتباط انسان ها با خداوند عمده اش همین اوامر و نواهی است. اطاعت و عصیان است که، اطاعت ولو در توصیلات، عبادت نمی خواهیم، اطاعت. این اطاعت و عصیان است که رابطه عبد را با معبود کم می کند یا زیاد می کند.

این است که ما نتوانستیم این بیان ایشان را که می گوید ما حکم به العقل لم یحکم نمی تواند حکم کند، می گوییم نه، می تواند حکم کند. منتها می تواند است. هنوز مانده که ما حکم به العقل، حکم شرع حالا؟ آن بحث دارد. فعلاً می گوییم می تواند، اینکه ایشان گفته نمی تواند، نه. این بیان مرحوم حاج شیخ اصفهانی.

نظر مرحوم خویی: تفصیل میان مدرکات عقلی در سلسله علل حکم شرعی

مرحوم آقای خویی هم همین ادعا را پذیرفته است. مرحوم آقای خویی هم فرموده ما حکم به العقل، لم یحکم به الشرع. منتها با یک تفصیلی. اصل تفصیل از مرحوم نائینی است. مدرکات عقل را دو قسم کردند. ما حکم به العقل یعنی ما یدرکه. عقل که حکم اعتباری ندارد، یعنی یدرکه. مدرکات عقل دو قسم اند: مدرکات در سلسله علل، یعنی مصالح و مفساد، اینها علل احکام هستند. عقل درک بکند که این فعل مصلحت بلامزاحم دارد. «اگر» ها، اگر عقل درک

کرد مبدأ را، مصلحت را، مفسده را، خب اینجا ما حکم به العقل، حکم به الشرع است. البته تسامح است ها.

ادراک کرده ملاک را، از ادراک ملاک رسیده است به ادراک معلول، حکم، عیبی ندارد. نه اینکه چون درک کرده شارع هم حکم کرده، نه، درک کرده ملاک را، خب از علت پی برده به (لمّی) معلولش. اگر صغرایبی داشته باشد گفته اینجا درست است. مدرکات عقل در مبادی ملازم است با درک حکم شرع کشفاً لمّیا.

پاسخ به سؤال: مبادی است که دیگر، مصالح و مفاسد مبادی است. سؤال... پاسخ: نه اصلاً مهم نیست. عقل می خواهد درک بکند استحقاق عقوبت را یا نه. آن یک تسامحی است. اما قسم دوم را گفته است احکام عقلیه در سلسله معالیل احکام، مثل وجوب اطاعت. وجوب اطاعت بعد از آمدن حکم است. حکم شرع آمده است، عقل می گوید اطیعوا. حکم شرع آمده عقل می گوید لاتعص. اینها در سلسله معالیل است، نه در سلسله علل. فرموده اگر حکم عقلی در سلسله معالیل باشد آنجا ما حکم به العقل، لم یحکم به الشرع. اینجا حرف حاج شیخ اصفهانی درست است. چرا؟ چون لغو است، حکم هست دیگر. چه فرموده؟ گفته اقم الصلاة. دوباره بیاید بگوید اطیعوا؟ اقم الصلاة را دوباره بگوید اطیعوا؟ خب قبلاً گفته. اگر اولی، همان اقم الصلاة، اگر کارآیی دارد فیهما. اگر کارآیی ندارد، دومیش لغو است.

حکم عقل در سلسله معالیل احکام، آنهایی که مترتب بر حکم هستند، فرموده که قاعده ملازمه در آنجا ناتمام است. ما قاعده ملازمه را در آنجا قبول نداریم. ما حکم به العقل فی سلسله العلل حکم به الشرع. ولی ما حکم به العقل فی سلسله المعالیل لم یحکم به الشرع. تفصیل داده در این قاعده. بعد هم ادعا کرده تجری از سلسله معالیل است. اول باید یک حکمی باشد تا تجری معنا داشته باشد. لذا گفته در تجری فعل قبیح است. (ایشان قبیح فعلی است). ولی حرمت شرعی ندارد چون در سلسله معالیل است نه در سلسله علل.

این هم فرمایش ایشان که در قاعده ملازمه تفصیل داده بین سلسله علل و سلسله معالیل. حاج شیخ اصفهانی گفت مطلقاً، گفت اصلاً قاعده ملازمه باطل است. در همان قسم اول حاج شیخ اصفهانی می گوید اگر ملاک را هم درک کردی حکم شرعی نیست؛ ملاک را هم درک

کردی دیگه حکم شارع لغو است، خود ملاک کافی است. ایشان تفصیل می‌دهد در سلسله علل تبعاً للنائینی قاعده ملازمه را قبول دارد.

جلسه ۵۵ درس خارج اصول استاد گنجی

شنبه ۱۲ آذر ۱۴۰۱

حرمت فعل متجری به

بحث در حرمت فعل متجری به بود به کمک قاعده ملازمه، ما حکم به العقل حکم به الشرع. عرض کردیم که تاره بحث می‌کنیم در تمامیت این قاعده که این قاعده تمام است یا نه، و آخری در اینکه تطبیقش بر مقام مانع دارد ام لا. اما مقام اول فرمایش مرحوم حاج شیخ اصفهانی را بیان کردیم. فرمایش مرحوم آقای خویی را هم بیان کردیم که اینها در جهت لغویت مشترک بودند.

بیان تفصیل آقای خویی میان مدرکات عقلیه در سلسله علل و سلسله معلول

اضافه‌ای که بیان مرحوم آقای خویی داشت تفصیل بود بین مدرکات عقل در سلسله علل احکام شرعیه و مدرکات عقل در مرتبه معالیل احکام شرعیه، که عرض کردیم اصل این فرمایش هم برای مرحوم النائینی است که خواهد آمد.

مدرکات عقل در سلسله علل حکم شرعی: ملازمه جاری است

مرحوم آقای خویی فرمود که اگر مدرک عقل، لاشأن للعقل الا الادراک، مدرک عقل تاره در سلسله علل احکام شرعیه است، مصالح را ادراک می‌کند، مفسد را ادراک می‌کند که اینها علل احکام شرعیه است. اگر یک جایی عقل، مصلحت حکم شارع را کشف کرد و کشف کرد که این مزاحم هم ندارد، مزاحم اقوی یا مساوی ندارد، کشف می‌کند معلول را، کشف می‌کند حکم شارع را. منتها این نادر است. نادر است که ما دست پیدا بکنیم به علل احکام شرعیه.

آن چیزی که در علل الشرایع آمده است آنها حقیقتش علل نیست آنها حکم است. تازه آن علل هم بعد از احکام شرعیه است، حکم شرعی آمده است بعد می‌گوید حالا علتش چه است. اما اینکه ما دست پیدا بکنیم به علت حکم شرعی و حکم شرعی در بین نباشد، گاهی حکم شرعی در بین است، ما می‌فهمیم علتش چه است تعدی می‌کنیم، این مشکلی ندارد. فرمود آن

که سیر یا پیاز خورده به مسجد نیاید استظهار عرفی ما این است که نکته و علتش بوی بد است. می گفتیم اخراج ریح هم اگر بویش بد باشد آن هم مکروه است.

توسعه علت بعد از آمدن حکم، علت را ما دریابیم، توسعه دهیم حکم را، این زیاد است در شریعت. اما اینکه نه، هیچ حکمی از شارع نیامده است، ما دست پیدا بکنیم به علت حکم شارع، بعد از آن علت کشف بکنیم حکم شارع را، این کالمعدوم است.

مرحوم اصفهانی: دسترسی به اینکه جعل مانع دارد یا نه ممکن است

یک نکته خوبی را مرحوم حاج شیخ اصفهانی اضافه کرده است. ما اگر دست پیدا بکنیم به علت حکم شارع و احراز هم بکنیم این علت مزاحم ندارد، ایشان فرموده باز هم ما نمی توانیم به حکم شرعی برسیم. چرا؟ اضافه کرده، فرموده که ممکن است خود جعل مانع داشته باشد. درست است ملاک تمام است، ملاک مزاحم ندارد، اما برای جعل حکم شارع ما دو چیز را نیاز داریم؛ ملاک تام باشد، مزاحم نداشته باشد و جعل مانع نداشته باشد. ما اگر هم خیلی فهم قوی ای داشته باشیم، عقل کاملی داشته باشیم، ما به ملاک تام برسیم که اینجا متعلق مصلحت تامه دارد، مزاحم ندارد، ولی باز نمی توانیم کشف بکنیم حکم شارع را. شاید جعلش یک مانعی دارد، این دیگر اصلاً به دست ما نیست.

این است که در سلسله علل اگر ما به علت حکم، ملاک رسیدیم، مزاحم نداشت، جعل مانع نداشت، کشف می کنیم حکم شارع را و این هیچ وقت اتفاق نمی افتد. نه اینکه نادر است، اصلاً نیست.

پاسخ به سؤال: بله گاهی جعل مانع دارد. اینطور هم شده است دیگر. الان سواک ملاک دارد، نماز شب ملاک دارد، ملاک لزومی دارد. ولکن شارع مقدس گفته که نه، من رحمت للعالمین هستم، این زحمت را نمی خواهم، بالاتر از این زحمت را در جای دیگری داده است برای مکلفین، ولی این زحمت مسواک زدن را گفته است نمی خواهم.

پاسخ به سؤال: مانع از جعل است، رحمتش مانع از جعل است.

خب این نکته مهمی است که عرض کردم مرحوم حاج شیخ اصفهانی مفصل ترین بحث را حول این قاعده دارد. این مطلب در همان مطالب مفصله است، می گوید ما از کشف ملاک تام

نمی‌توانیم به حکم شارع برسیم، چون شاید جعلش مانع دارد، آن را دیگر عقل اصلاً به آن دسترسی ندارد. ما که اولاً به ملاکات دسترسی نداریم قدم اول، ملاکات مزاحم ندارند دسترسی نداریم قدم دوم، قدم سوم که جعلش در آن بالا مانع دارد یا ندارد اصلاً دسترسی نداریم.

این است که از راه ملاکات ما هیچ وقت نمی‌توانیم به حکم شارع برسیم. اشتباه نکنید ها، یک وقت است جعل رسیده است، از خود جعل ملاک فی الجمله را فهمیدیم بعد توسعه می‌دهیم، این مشکلی ندارد. جعل صادر شده است دیگر، بعید است توسعه نداشته باشد. فرض کلام این است که هیچ جعلی به ما نرسیده است، می‌خواهیم از ملاک به حکم شارع برسیم. این نمی‌شود.

پاسخ به سؤال: نه ما به روح حکم هم نمی‌رسیم. به حکم نمی‌رسیم، روح حکم را ما گفتیم، گفتیم ملاک، لزوم امتثال ندارد. **سؤال:** ... **پاسخ:** خب آن هم باید ابراز داشته باشد، بدون ابراز روشن نیست، معلوم نیست.

پاسخ به سؤال: معلوم نیست آخوند هم بگوید به ملاک رسیدی ولو که کشف نکردی، نه. **سؤال:** ... **پاسخ:** عقل اگر گفت آن یک مسئله دیگری است اصلاً ربطی به این ندارد.

مدرکات عقل در سلسله معالیل حکم شرعی: ملازمه جاری نیست

اما سلسله معالیل؛ در سلسله معالیل مرحوم آقای خویی گفت که جایی برای این قاعده نیست. در سلسله معالیل حکم عقل بعد از حکم شارع است، معنا ندارد که کاشف از حکم شارع باشد. خودش متوقف بر حکم شارع است. اضافه‌ای که مرحوم آقای خویی دارد از مرحوم اصفهانی این است که ادعا کرده است حرمت تجری در سلسله معالیل است. این را ادعا کرده است. گفته در سلسله معالیل است. حرمت تجری مانند حرمت عصیان است؛ مانند وجوب اطاعت است. باید تکلیفی باشد تا حرام باشد عصیان، واجب باشد اطاعتش و حرام باشد تجری‌اش. فرموده این در سلسله معالیل است، و اگر ما قاعده ملازمه را هم قبول بکنیم در سلسله علل است نه معالیل. در سلسله معالیل مجال ندارد و اینجا سلسله معالیل است.

اشکال استاد: حرمت تجری در سلسله معالیل نیست

اشکال ما این است که حرمت تجری در سلسله معالیل نیست. این در کلام مرحوم نائینی هم خواهد آمد. حرمت عصیان و وجوب اطاعت اینها در سلسله معالیل هستند، درست است. باید اول یک حکمی باشد تا واجب باشد اطاعتش، حرام باشد عصیانش. اما تجری نه، تجری تخیل است، در سلسله معالیل نیست. کسی که حجت دارد بر حکم الزامی، تجری اش حرام است، ولو حکم الزامی هم در واقع نباشد. کسی که حجت دارد بر حکم واقعی تجری اش حرام است، ولو حکم واقعی نباشد. توقف بر حکم واقعی ندارد که.

پاسخ به سؤال: تخیل. حجت دارد، لازم نیست حکم واقعی باشد، نیازی به وجود حکم واقعی نداریم. شارع مقدس می گوید هر کس حجت واقع دارد، در مخالفت حجتش معذور نیست؛ شامل می شود تجری را، بحث نداریم.

پاسخ به سؤال: نه اصلاً صحبت از علل احکام نیست. یقین پیدا کرد این خمر است و حرام است، حجت داشت، علمش حجت است دیگر. **سؤال:** .. **پاسخ:** معالیل نیست این. یقین دارد ولی حرمتی وجود ندارد. تجری متوقف بر یقین به حرمت است نه خود حرمت، این است که در سلسله معالیل نیست. این فرمایش مرحوم آقای خویی که باز اصلش از مرحوم نائینی است، خواهیم گفت، ناتمام است.

هذا تمام الکلام در قاعده ما حکم به العقل حکم به الشرع. معلوم شد. مقام اول: ما حکم به العقل حکم به الشرع بما هو عاقل، حاج شیخ اصفهانی گفت واضح است. ما گفتیم نه، ما حکم به العقل حکم به الشرع بما هو عاقل هم واضح نیست. ما حکم به عقل حکم به الشرع بما هو شارع، مرحوم حاج شیخ اصفهانی و به تبعش مرحوم آقای خویی، فرمود که ممنوع است. ما حکم به العقل لم یحکم به الشرع بما هو شارع، چون حکمش لغو است. ما گفتیم نه، لغویت ندارد. مرحوم آقای خویی فرمود که ما حکم به العقل، حکم به الشرع، این در سلسله علل است و نه در سلسله معالیل، و تجری در سلسله معالیل است، این را هم گفتیم ما دائر مدار لغویت هستیم، لافرق بین سلسله العلل و معالیل؛ مهم این است که لغو هست یا نه، در سلسله معالیل هم اگر باشد و لغو نباشد اشکالی ندارد. و اینکه می گوید تجری در سلسله معالیل است، نه این را هم ما نتوانستیم بفهمیم.

نتیجه این شد که ما حکم به العقل، حکم به الشارع بما هو عاقل معلوم نیست. ما حکم به العقل، حکم به الشرع بما هو شارع این هم معلوم نیست. ما می‌گوییم قاعده ملازمه دلیل ندارد، نه دلیل بر ثبوت که مشهور می‌گویند، و نه دلیل بر عدم که مرحوم حاج شیخ اصفهانی می‌گوید.

پاسخ به سؤال: کی گفته معنای علل و معلول این است؟ اگر متوقف بر او بود درسته. عقل می‌گوید مخالفت حجت قبیح است، چه حکم شرعی باشد و چه نباشد. توقف ندارد که. این مخالفت نه للحکم الشرعی، مهم نیست، خلاف واقع هم باشد قبیح است. **سؤال:** ... **پاسخ:** نه دیگر، توقف می‌گوید تخیل. همین که می‌گویید ولو تخیل، پس توقف بر آن ندارد دیگر. **سؤال:** ... **پاسخ:** اطاعت اصلاً قوامش به حکم شارع است. اگر حکم شارع نباشد اطاعت نیست. **سؤال:** ... **پاسخ:** عقل می‌گوید مخالفت حجت قبیح است، مستحق عقوبت هستی. حجت بر حکم شرعی، می‌خواهد حکم شرعی باشد یا نباشد. حجت! حجت هم عقلی باشد یا شرعی باشد.

مقام ثانی: آیا قاعده ملازمه در تجری جاری است؟

نظر مرحوم خویی: در اینجا جاری نیست

خب مجالی برای قاعده نیست. و اما اینکه در خصوص مقام این قاعده مشکل دارد یا نه. مرحوم آقای خویی فرموده، این بیان آقای خویی در کلام نائینی هم هست ولی چون مختصرتر گفته اول این را بیان می‌کنیم، اگر قاعده ملازمه را قبول بکنیم، ما حکم به العقل حکم به الشرع، اینجا نمی‌تواند منطبق بشود. اینجا شارع مقدس نمی‌تواند بر طبق حکم عقل حکم جعل کند، خصوصیت مورد. چرا نمی‌تواند؟ فرموده که شارع مقدس حکمی را که می‌خواهد جعل کند، حرمتی را که می‌خواهد جعل کند موضوعش از دو حال خارج نیست.

یا موضوعش خصوص متجری است، خصوص القاطع الذی قطعه خلاف للواقع. یا اعم از متجری و عاصی. از دو حال خارج نیست دیگر. اگر که موضوع این حکم شارع المتجری باشد این لغو است. چرا؟ به خاطر اینکه همیشه جعل حکم به غرض باعثیت و زاجریت است. باعثیت و زاجریت هم توقف دارد که مکلف خودش را داخل موضوع ببیند. باید شخص احساس کند مستطیع است تا الله علی الناس حج البيت باعثیت پیدا کند.

فرموده که هیچ وقت شخص، نمی‌تواند التفات پیدا کند که متجری است. هیچ وقت! همیشه انسان‌ها که قطع دارند خود را عاصی می‌بینند بر مخالفت، قطعش را مطابق واقع می‌بینند. نظیر عنوان ناسی؛ نمی‌شود بگویند بر ناسی واجب است، ماعدای منسی. چون امکان التفات نیست بر این موضوع. هیچ ناسی نمی‌تواند التفات پیدا کند بر این که او ناسی سوره است، فیجب بقیه نماز. چون تا التفات پیدا کند ناسی سوره است می‌شود ملتفت. اصلاً محال است کسی احساس بکند که ناسی است. جعل حکم روی موضوع ناسی لغو است. هیچ وقت این موضوع فعلیت پیدا نمی‌کند. اگر التفات پیدا بکند که ناسی سوره است، می‌شود ملتفت که، از نسیان خارج می‌شود. متجری هم همینطور است. اگر شارع مقدس بفرماید یحرم الفعل علی المتجری، هیچ وقت در خارج صغری پیدا نمی‌کند. چون همه انسان‌هایی که متجری هستند خودشان را متجری نمی‌دانند. قطعشان را مطابق واقع می‌بینند. التفات به اینکه أنا متجری مساوی است با زوال أنا متجری. پس نمی‌شود حکم و حرمت را روی متجری آورد. نمی‌شود گفت یحرم الفعل المتجری به علی المتجری؛ غلط است.

قسم دوم این است که خبر روی جامع بیاورد. بگویند من خالف قطعاً، اعم از اینکه قطعش مطابق واقع باشد، بشود عصیان، قطعش خلاف واقع باشد، بشود تجری. آن که خلاف حجت می‌کند، اعم از اینکه حجت مطابق واقع باشد، می‌شود عصیان، حجت خلاف واقع باشد، می‌شود تجری. کسی که خلاف حجت می‌کند عقوبت دارد.

فرموده این هم نمی‌شود. چرا؟ فرموده اگر روی جامع بیاورد، یکی از مصادیق این جامع هم عاصی است، پس بر عاصی هم واجب است اجتناب بکند از این فعل. این وجوب یک وجوب شرعی است، خبر دوباره این وجوب شرعی باز یک عصیان دیگه‌ای دارد. آن هم باز مصادیق عصیان است. دوباره واجب است اطاعت بکند از وجوب اطاعت آن وجوب قبلی. و هکذا و هکذا فیتسلسل.

همان اشکالی که در وجوب اطاعت است. وجوب اطاعت چرا نمی‌شود مولوی باشد؟ گفتند تسلسل لازم می‌آید. وجوب اطاعت مولوی باشد تسلسل لازم می‌آید. واجب است اطاعت امر مولا مولویاً، خبر یکی از امرهای مولا خود همین وجوب اطاعت است. دوباره واجب است اطاعت

امر مولا نسبت به این وجوب اطاعت. باز سومی دوباره باز، همینطور وجوب اطاعت تکرار پیدا می‌کند، تسلسل لازم می‌آید. چون تسلسل لازم می‌آید پس نمی‌شود وجوب را روی جامع بیاورد. روی جامع بیاورد راجع به عاصی گفته است تسلسل لازم می‌آید.

این بیانی است که ایشان فرموده است. پس ولو ما قاعده ملازمه را قبول بکنیم، شارع مقدس نمی‌تواند اینجا حرمت را جعل کند برای فعل متجری به. حرمت را جعل کند برای خصوص المتجری لغو است، برای الجامع بین العاصی و المتجری تسلسل لازم می‌آید.

استاد: تسلسل در اعتباریات معنا ندارد

ولکن در ذهن ما این است که نه، این درست است که حرمت را نمی‌تواند روی عنوان متجری جعل کند. درست است یعنی حالا قبول می‌کنیم! عنوان المتجری مانند عنوان الناسی است. قابل التفات نیست، هیچ وقت فعلی نمی‌شود متجری.

پاسخ به سؤال: متجری عرضم به خدمت شما، حالا شاه‌فردش قطع است، قطع را که نمی‌توانیم کنار بگذاریم. باید این را درست کنیم. حالا در جای دیگری درست کنید در قطع که شاه‌فرد درست نمی‌شود.

خب این فرمایش را قبول می‌کنیم. و اما اینکه می‌فرماید روی اعم، می‌گوید من خالف قطعه، هر کس مخالفت قطعش را بکند من او را عقاب می‌کنم. واجب کردم موافقت قطعش را شرعاً، مولویاً. ایشان فرمود که تسلسل لازم می‌آید. ما در همان وجوب اطاعت هم که تسلسل را گفته‌اند، که این همان اشکال است، نتوانستیم بفهمیم. گفتیم نه، تسلسل برای امور تکوینی است. امور اعتباریه در آن تسلسل معنا ندارد. امور اعتباریه به ید معتبر است، هر جا ایستاد قطع می‌شود.

خب ما می‌گوییم حرام کرده است مخالفت قطع را، دوباره مخالفت این قطع را دو بار حرام کند، گفته است دیگه یک بارش اگر اثر کند همین کافی است، ما هم یک بار اعتبار می‌کنیم بار دوم اعتبار نمی‌کنیم. تسلسل مال امور تکوینی است که این علت آن باشد و آن علت چیز دیگری همینطور تا لانهایه. چون لانهایت معقول نیست، علت محقق بشود این هم محقق نمی‌شود. در امور اعتباریه دور یعنی چه، تسلسل یعنی چه؟ این دایرمدار اعتبار مولا است. اگر

لغو نبود، جعل حرمت مخالفت قطع لغو نبود، می‌گوییم درست است، خب دوباره حرمت هم دوباره یک حرمت مخالفت، می‌گوییم دوباره این حرمت مخالفت این حرمت مخالفت عقلانیت ندارد، دیگر لغو است. اولی را اعتبار می‌کند، دومی را اعتبار نمی‌کند. لا تسلسل فی الاعتباریات، الاعتباریات بید المعتمد. مبرّرش عدم لغویت است، مبرّرش عقلانی بودن است. مرحله اول عقلایی است، بگوید حرام است مخالفت قطعت. بار دوم بگوید حرام است مخالفت با این حرمت، یعنی حرمتی که الان جعل کردم، این عقلانیت ندارد دیگر.

لذا فرمایش ایشان که فرموده اینجا مانع دارد، نه. اگر ما، ما حکم به العقل حکم به الشرع را پذیرفتیم، نسبت به حرمت تجری می‌گوییم مشکلی نداریم، مانع خاصی نداریم.

تفصیل سخن مرحوم نائینی درباره حرمت تجری

مرحوم نائینی در مقام یک کلامی دارد متضمن همین حرفها هست، به علاوه حرفهایی که مربوط به سابق می‌شود و چون در بحث تجری تا به حال فرمایشات ایشان را مطرح نکرده‌ایم، فرمایش ایشان را اینجا بتفصیل بیان می‌کنیم. مرحوم نائینی از کسانی است که می‌گوید فعل متجری به حرمت ندارد و ادعا می‌کند که تجری استحقاق عقوبت هم ندارد، خلافاً لصاحب الکفایه، وفاقاً لشیخ انصاری.

ادعای اول: تجری استحقاق عقوبت ندارد

ایشون دو تا ادعا دارد. استحقاق عقوبت ندارد فرموده که تجری قبض برای صدور است، جهت فاعلی. آن صدور قبیح است، نه صادر. قبح صدور به صادر سرایت نمی‌کند. فقط صدور قبیح است. مرحوم نائینی فرموده که هم در باب عصیان و هم در باب تجری صدور مذمت دارد، منتها در باب عصیان مبعوضیت صدور به خاطر مبعوضیت صادر است. چون شرب خمر کردی صدورش مبعوض است از تو.

این حرف آخوند را قبول دارد که این صدور مبعوض است، «بد»، حالا مبعوض نمی‌گوییم، آن صدور مذمت دارد، منتها گفته است این صدوری که مذمت دارد دو قسم است. صدوری که مذمتش از ناحیه صادر آمده است، چون این شرب خمر است صدورش مذمت دارد، گفته این استحقاق عقوبت دارد. در عصیان شما را چوب می‌زنند بر صدور، لذا اگر جاهل بودی مشکلی

نداشتی، چوب نداشتی، با اینکه شرب خمر از شما صادر شده بود. آن صدور، آن حیث اضافه به شما، آن معنای مصدری، آن چوب دارد در عصیان؛ چون مبعوضیت صدور از ناحیه صادر است، از ناحیه فعل است، قبح فاعلی از ناحیه قبح فعل است. گفته است اینجا استحقاق عقوبت هست، همه می‌گویند عصیان استحقاق عقوبت دارد. استحقاق عقوبت دارد بر صدورش، چرا این کار را کردی نه اینکه چرا آن فعل محقق شده است.

اما در تجری فرموده که خود فعل که قبح ندارد که، قبح فعلی نداریم. مذمت صدور ناشی شده است از خبث سریره. چون آدم بدی بود این را انتخاب کرد. فرموده صدوری که مذمتش از ناحیه خبث سریره است که در باب تجری است، استحقاق عقوبت ندارد. یک ادعای اینطوری دارد دیگر. آن چه بد است و مذمت دارد هم در تجری و هم در عصیان حیث صدور است. اما این صدور اگر این بدی از سوی فعل آمده است استحقاق عقوبت دارد، اگر از فاعل آمده است، آدم بدی است، نه، گفته این استحقاق عقوبت ندارد.

رأی نائینی این است که گفته در باب تجری صدورش بد است، اما این بدی چون از ناحیه خبث سریره است، آدم بدی است استحقاق عقوبت ندارد. خب ما این را بحث کردیم که نه، مردم هم فعل را می‌گویند قبیح است چون مصداق هتک است، هم عقوبت دارد، ما مفصل بحث کردیم فقط می‌خواستیم رأی ایشان را بیان بکنیم.

ادعای دوم: فعل متجری به ممکن نیست حرمت شرعی داشته باشد

ادعای دوم این است که می‌گوید فعل متجری به نمی‌تواند حرمت شرعی داشته باشد. نمی‌شود آن صدور ولو قبیح باشد، سلماً صدور قبیح، صدور مستحق عقوبت، گفته آن قبحش سرایت به فعل نمی‌کند. صادر را نمی‌تواند قبیح بکند شرعاً. لا شرعاً ولا عقلاً. مهم این شرعاً است. گفته است شرعاً نمی‌تواند چرا؟ فرموده اگر خواسته باشد فعل متجری به حرام شرعی بشود یا باید از طریق اطلاقات اولیه باشد، یا باید به خطاب خاص باشد. از دو حال خارج نیست، به خطابات اولیه که نمی‌شود. حرام است شرب خمر بگوییم مقصود حرام است شرب معلوم الخمریت؛ جامع، معلوم الخمریت جامع باشد بین خمر واقعی و خمر خیالی.

گفته جامع نمی تواند موضوع ما باشد؛ حرام است شرب معلوم الخمریت. گفته جامع نمی تواند باشد. چرا نمی تواند باشد؟ یک بیان اختصاصی آورده است. گفته است جامع اگر حرام باشد لازمه اش اجتماع مثلین است در نظر قاطع. کسی قطع پیدا می کند که این خمر است، خود خمر را که نمی توانیم بگوییم حرمت ندارد؛ دارد این می بیند خمر است خب حرام است، از آن طرف هم معلوم الخمریه است حرام است، می شود اجتماع مثلین. دو تا حرمت برای یک فعل جعل شده است. این گفتنی نیست، محال است اجتماع مثلین در نظر قاطع.

پاسخ به سؤال: دو تا است دیگر، خمر که خودش حرام است، می خواهد تجری را حرام کند یک حکم اضافی روی جامع می آورد.

حالا اینطور ادعا کرده است. گفته است آن را که نمی شود بگوییم حرام نیست. شرب خمر واقعی حرام است و یکی از مسلمات است. می خواهد تجری را حرام کند، یک حرمت هم روی جامع بیاورد. اگر حرمت را روی جامع بیاورد، هر قاطعی می بیند که دو تا حرمت وضع شده. فرموده فرق است بین دو تا خطابی که بینشان عموم و خصوص من وجه است، اکرم العالم، اکرم السید نسبتشان عموم و خصوص من وجه است، در عالم سید با هم اجتماع پیدا می کنند. گفته این عیبی ندارد، در عالم سید با هم اجتماع پیدا می کنند تأکید است. یک ماده افتراق دارند دیگر، اکرم العالم در جایی که عالم سید نیست. اکرم السید در جایی که سید عالم نیست؛ گفته است اینجا عقلائیت دارد. من وجه با اینکه مجمع دارند ولی عقلائیت دارند به لحاظ ماده افتراقشان.

اما حرام است شرب خمر، حرام است معلوم الخمریه، گفته درست است اینها من وجه هستند واقعاً، حرام است خمر، معلوم الخمریه نباشد، مجهول باشد؛ حرام است معلوم الخمریه، خمر نباشد. نسبتشان من وجه است. گفته بله درست است نسبت حرام است شرب خمر با حرام است شرب خمر معلوم، نسبتشان عموم و خصوص من وجه است واقعاً ولی در نظر قاع عموم و خصوص مطلق است.

قاطع که همیشه قطعش را موافق واقع می بیند، همیشه می بیند که حرام است شرب خمر معلوم، همراهش حرام است شرب خمر هست، این خاص است. حرام است شرب خمر معلوم در

نظر معلوم اخص است نه من وجه، اخص مطلق است از حرام است شرب خمر. چون اخص مطلق است عقلائیت ندارد. برای قاطع عقلائیت ندارد که هم شرب خمر واقعی حرام بشود و هم شرب خمر معلوم. خب همیشه شرب خمر معلوم پیش آن شرب خمر واقعی هم هست دیگر. گفته اینجا عقلائیت ندارد.

این است که فرموده به نحو عام معنا ندارد، این یک بیان آخری است غیر بیان آقای خویی، به نحو عام معنا ندارد بگوید حرام است مخالفت قطعت اعم از اینکه عاصی باشی یا متجری. اما به نحو خاص چطور؟ گفته به نحو خاص هم معنا ندارد. نمی‌تواند بگوید المتجری حرام فعلک. این را هم گفته است نمی‌شود. چرا نمی‌شود؟ می‌گوید متجری در سلسله معالیل است. گفتیم که اصل حرف برای نائینی است. ملاحظه بفرمایید مرحوم آقا سید محمدباقر هم دنبال کرده است این حرفها را. نکات خوبی دارد انشاء الله فردا تتمه کلام.

جلسه ۵۶ خارج اصول استاد گنجی

یکشنبه ۱۳ آذر ۱۴۰۱

حرمت فعل متجری به

نظر نائینی درباره عدم امکان حرمت فعل متجری به

بحث در فرمایش نائینی بود. عرض کردیم مرحوم نائینی در مقام کلامی دارد که اگر تمام باشد آن کلام، مقتضایش این است که فعل متجری به نمی‌شود حرمت داشته باشد. جعل حرمت برای فعل متجری به امکان ندارد. بعد از اینکه مرحوم نائینی آن بیان اول را که می‌گفت اطلاقات فعل متجری به را می‌گیرد چون که متعلق اطلاقات اراده است، اراده موقوف بر علم است... همان داستانی که گذشت، بعد از اینکه این را رد کرده، فرموده که اصلاً امکان ندارد جعل حرمت برای فعل متجری به. غایتش این است که تجری استحقاق عقوبت داشته باشد که آن را هم منکر شد.

فرموده حرمت شرعی مجال ندارد؛ چرا؟ فرموده که حرمت شرعی (دیروز یک تکه‌ای را از آخر کلامش نقل کردیم، حال از اول کلامش بیان می‌کنیم) فعل متجری به یا حرمت این جهت

صدور، یا به اطلاق خطابات اولیه است، حرمت علیکم المیته؛ اطلاق اینها بگيرد العالم و الجاهل را، یا نه، به خطاب آخری. خطاب آخر هم دو قسم است. یا آن خطاب مختص به متجری است، به عنوان متجری بگویند یا ایها المتجری یحرم علیک مخالفت قطعت و یا به نحو اعم متجری و عاصی. از سه حال خارج نیست.

۱. عدم امکان حرمت بر اساس اطلاق خطابات اولیه

سه طریق ما داریم برای اثبات حرمت. هر سه طریق را فرموده ناتمام است. اما طریق اول، خطابات اولیه اطلاق داشته باشد؛ حرام است میته سواء اینکه علم داری انه محرمة ام لا. فرموده که اطلاقات ادله اولیه نسبت به علم و جهل معقول نیست. مرحوم نائینی از کسانی است که تقابل اطلاق و تقييد را عدم و ملکه می‌داند. می‌گوید هر گاه تقييد محال شد، اطلاق هم محال است. چون تقييد احکام به علم محال است، اطلاقش هم نسبت عالم و جاهل محال است. فرموده که تجری از انقسامات ثانویه است، توقف دارد که یک خطابی اول باشد. هر چیزی که از انقسامات ثانویه است، توقف دارد بر وجود خطاب اولاً، مانند قصد الامر، تقييد به آن محال است. وقتی تقييد به آن محال بود، اطلاقش هم محال است.

مگر متمم الجعل بیاورد، مرحوم نائینی از کسانی است که متمم الجعل را، ابداع هم اگر نگوئیم، تشييد کرده است. متمم الجعل را توضیح داده است، هم در باب قصد الامر و هم در باب اشتراك احکام بین عالم و جاهل. فرموده حرام است میته اطلاق ندارد چه عالم باشی چه جاهل. محال است اطلاقش، نیاز به متمم الجعل داریم. متمم الجعل ضرورت است، ایشان می‌گوید ضروری است، تسالم است که ان الاحکام مشتركة بین العالم و الجاهل. می‌گوید ضرورت متمم الجعل است، آن جعل اول را که اهمال داشت مطلقش می‌کند.

خب در علم و جهل ما متمم الجعل داریم، دلیل داریم. اما در باب تجری ما متمم الجعلی نداریم. اینکه خطابات اولیه، اطلاق داشته باشد نسبت به متجری، خودش که اطلاقش محال است، ما متمم الجعلی هم نداریم. چرا؟ چون متمم الجعل هم یکی از این دو حالت است که خواهیم گفت؛ می‌گوید اصلاً متمم الجعل هم مجال ندارد. این فرمایش اول مرحوم نائینی.

اشکال استاد به انقسام ثانویه بودن تجری

و لکن این ادعا که فرموده تجری از انقسامات ثانویه است، که مرحوم آقای خویی هم قبول کرده و گفته در رتبه معالیل است، ما این را نتوانستیم بفهمیم. علم و جهل به حکم درست است، باید یک حکمی باشد که یا عالمیم یا جاهل، این از انقسامات ثانویه است. اما تجری که مخالفت قطع است، مخالفت حجت است، مخالفت قطع توقف بر حکم شرعی ندارد. خودش فرموده که قطع در باب تجری اسماً قطع است، لباً جهل است، هیچ است. مخالفت قطع توقف بر حکم شرعی ندارد، درست است که وقتی می‌خواهیم قطع پیدا کنیم باید متعلق داشته باشد، ولی توقف بر وجود خارجی ندارد.

پاسخ به سؤال: ما قطع پیدا می‌کنیم این خمر است، واقعاً هم خمر نیست. ما قطع پیدا می‌کنیم این حرام است، واقعاً حرام نیست. قطع توقف بر وجود خارجی حکم شرعی ندارد.

پاسخ به سؤال: این است که ما نمی‌توانیم بگوییم تجری از انقسامات ثانویه است. ما نمی‌توانیم بگوییم اطلاق حکم نسبت به تجری چون که از انقسامات ثانویه است، چون توقف دارد بر حکم شارع اطلاقش محال است. بلکه اصل (شاید در ذهن مبارک شما هم همین باشد) ادعای مرحوم نائینی درست است که فرموده ادله اولیه (این را هم در کلماتش آورده)، اطلاق ندارد چون موضوع در ادله اولیه واقع است. حرام است میته. آنکه می‌گفت علم به میته، آن را نائینی رد می‌کرد، ظاهر خطاباتش این است که حکم را برده روی واقع. این درست است.

پذیرش مدعای نائینی در اطلاق خطابات اولیه با وجود نادرست بودن استدلال او

خطابات اولیه شامل متجری نمی‌شود، بعد از اینکه برهان قبلی را خراب کردیم ها؛ ظاهرش این است که حرمت را برده است روی ذات خمر، نه خمر معلوم الخمریه و نه خمر معلوم الحرمة. ادعای مرحوم نائینی درست است. بعد از رد آن برهان قبلی که خطابات اولیه متجری را نمی‌گیرد. این درست است. نه از این باب که تجری از انقسامات ثانویه است، اطلاق محال است. نه تجری از انقسامات ثانویه نیست.

اینکه هم مرحوم نائینی دارد و هم مرحوم آقای خویی دارد که احکام عقلیه یا باید در سلسله علل باشند یا در سلسله معالیل باشند، نه این هم برهان ندارد. علل به معنای ملاکات احکام

است ها. عقل یا باید ملاکات احکام را درک بکند یا بایستی معلول حکم را درک کند، وجوب اطاعت، حسن اطاعت، قبح عصیان، اینها معلول حکم هستند. نه اینها برهان ندارد.

اگر کسی بگوید، مانند مرحوم آخوند، علل احکام دو چیز است، یکیش ملاکات است، مصالح و مفاسد و محبوبیت و مبغوضیت است و یکی حسن فعل و قبح فعل است. آخوند دو عدلی است؛ می گوید حکم شرع بأحد الامرین است یا آن ملاکات است یا حسن فعل و قبح فعل. عیبی ندارد کسی بگوید قبح تجری در سلسله علل است نه معالیل. قبح تجری را عقل درک می کند، ما حکم به العقل حکم به الشرع.

و اما اگر کسی گفت نه علل احکام شرعیه فقط مصالح و مفاسد است، مبغوضیت و محبوبیت است، حسن عقلی ملاک نیست، از مبادی نیست، می گوییم خب عیبی ندارد یک شق ثالثی داشته باشیم. عقل درک می کند قبح تجری را، شارع هم حکم می کند به قبحش. عقل درک می کند قبح تجری را یعنی استحقاق عقوبت بر تجری. قبحش یعنی این، عقل ادراک است دیگر، بنا بر اینها که می گویند لیس للعقل الالتعقل. شارع همین را مستحق عقوبت می بیند. نه در مرحله علل احکام باشد و نه در مرحله معالیل. ما آیه و روایتی نداریم که حکم عقلی حتما باید یا در سلسله علل باشد یا در سلسله معالیل. استحقاق عقوبت بر تجری نه در سلسله علل است و نه در سلسله معالیل.

ما این فرمایش مرحوم نائینی، که تبعه سید خویی، که فرمودند تجری در سلسله معالیل است ما این را نفهمیدیم؛ قبح تجری اگر باشد این در سلسله علل است. و اگر هم نباشد هیچ، نه در سلسله علل است و نه در سلسله معالیل است.

پاسخ به سؤال: خود مخالف چیز قبیحی است. قبح یعنی استحقاق عقوبت. استحقاق مذمت. خب حالا بگذریم.

این قسمت اول فرمایش نائینی سیاقش را قبول نداریم ولی اصلش درست است، خطابات اولیه حکم را برده است روی واقع و شامل متجری نمی شود. این درست است. پس ما باید خطابی بیاوریم غیر از خطابات اولیه که آن در حقیقت از نظر نائینی متمم الجعل است، و از نظر ما آن خودش مستقل است و متمم الجعل نیست.

۲. عدم امکان حرمت با خطاب خارجی مخصوص متجری (مشکل عدم ایصال)

آیا می‌تواند یک خطابی داشته باشد حرمت فعل متجری به را جعل بکند، اثبات بکند یا نمی‌تواند. مرحوم نائینی فرموده نمی‌تواند داشته باشد. چرا؟ فرموده موضوع آن خطاب آخر احد الامرین است یا خصوص المتجری است. به متجری خطاب می‌کند، می‌گوید تجری حرام است، آن حیث صدور حرام است یا آن صادر حرام است؛ مهم نیست حالا تجری چی هست، خیلی مهم نیست. و یا نه به صورت امر بیاورد، کسی که مخالفت قطعش را کرده است فعلش حرام است چه قطعش مطابق واقع باشد و چه مخالف واقع. فرموده هر دو غیر ممکن است.

و اما به عنوان متجری، که قبلاً هم مرحوم آقای خوئی قبول کرد و گفت امکان ندارد، به خاطر اینکه حکم وقتی عقلائیت دارد که قابل به ایصال به مکلف باشد. اگر حکمی معلق شده بر موضوعی که قابل ایصال به مکلف نیست، آن حکم لغو است. اصلاً غرض از حکم چیست؟ غرض از حکم این است که برسد به مکلف، و او منبعث و منزج بشود؛ اگر قابل ایصال نیست خب لغو است دیگر.

فرموده عنوان المتجری مانند عنوان ناسی است. چطور نمی‌توانیم حکم را روی ناسی ببریم و بگوییم ایها الناس واجب است بر تو ماعدای منسی، چون قابل ایصال به مکلف نیست. هر وقت به این خطاب ایها الناس متوجه شود از نسیان خارج می‌شود. المتجری هم همینطور است. ما اگر بگوییم ای متجری، ای کسی که قطعت خلاف واقع است، فعلت حرام است، فوراً قطعش زائل می‌شود. اگر به او بگوییم ای کسی که قطعت خلاف واقع است، متوجه می‌شود قطعش خلاف واقع است و قطعش زائل می‌شود. هیچ وقت آن یحرم در حقش فعلی نمی‌شود. فرموده عنوان متجری مانند عنوان ناسی است، چطور التفات به آن مزیل موضوع است، قابل ایصال به مکلف نیست، التفات متجری هم به عنوان متجری مزیل عنوان است. این است که گفته است نمی‌تواند حرمت را برای متجری به عنوان متجری جعل بکند. این فرمایش دوم مرحوم نائینی است.

ولکن این فرمایش هم ناتمام است. اینها را بعضی‌هایش را مرحوم آقا سید محمدباقر هم دارد. اینکه ما نمی‌توانیم خطاب یحرم الفعل المتجرى به را ایصال بکنیم به مکلف اولاً این در صورتی است که ما تجرى را مختص به مخالفت قطع بدانیم. عنوان متجرى را نیاورد و بگوید ای شخصی که قطعت مخالف واقع است، فعلت حرام است! بلکه اینجا مثلاً قابل ایصال نیست. اما اگر گفتیم تجرى اعم است از مخالفت قطع و مخالفت غیر قطع من الحجج، جامعش من خالف الحجة المخالفة للواقع، این قابل ایصال به مکلف هست. به مکلف می‌گوید هر کس خلاف حجت حرکت بکند و به خلاف واقع نیفتد فعلش حرام است. عیبی ندارد.

پاسخ به سؤال: نه دیگر، احتمال می‌دهد خلاف واقع باشد دیگر. لازم نیست که بداند. آن خطاب چه است؟ می‌گوید هر کس که حجت دارد اگر مخالفت حجتش بکند، آن که مطابق واقع باشد که معلوم است عقوبت دارد، اگر خلاف واقع باشد می‌گوید چوبت می‌زنم. این خطاب که به من می‌رسد می‌گوییم از دو حال بیشتر خارج نیست: یا این حجت من وفاق واقع است، پس چوب دارم به خاطر عصیان، یا این که خلاف واقع است، چوب داریم به خاطر خطاب. خطاب لغو نیست، موضوعش زائل نمی‌شود. منتها انطباقش محتمل است، عیبی ندارد. **سؤال:** ...

پاسخ: برای زاجریت همین مقدار کافی است. اصلاً می‌گوید خبر ثقه را بر فرض مخالفتش چوبت می‌زنم. اگر در خصوص فرض مخالفت بود چوب زدن راست است. در حقیقت توسعه چوب است برای کسی که حجتش بر خلاف است. توسعه را جعل می‌کند، می‌گوید حجت هم مخالف واقع شد چوبت می‌زنم.

پاسخ به سؤال: نه دیگر! ما می‌گوییم می‌تواند حرمت را جعل بکند برای فعلی که بر خلاف حجت است. با خطاب اختصاصی. اختصاصی است ولی مفادش توسعه حکم عاصی است، نه اینکه اعم است. می‌گوید آن خلاف حجت را که کردی فعلت حرام است. خب درست است این الان احرار نمی‌کند خلاف حجت بودن را. ولیکن موضوع هم زایل نمی‌شود، محتمل است باشد. مانند موارد احتیاط دیگر! در موارد احتیاط که می‌گوید احتیاط کن شبهه است. شبهه باقی است به حال خودش. جعل می‌کند حرمت را برای مخالفت حجت، این موضوعش از بین

نمی‌رود. الان هم باز شک دارد مخالف حجت است یا نه، می‌گوید اگر مخالفت حجت باشد من را چوب می‌زند پس انجام ندهم.

این اولاً که قابل ایصال است به نحو عام. اگر کسی بگوید خب مرحوم نائینی کلامش در خصوص قطع است. راست هم است، ظاهر کلام نائینی در خصوص قطع است. در خصوص قاطع این جعل معنا ندارد، ایصال معنا ندارد. ثانیاً جواب می‌دهیم در خصوص قاطع هم ایصال امکان دارد. ما بالوجدان این را می‌یابیم که می‌شود به قاطع‌ها هم گفت، ای قاطع به واقع اگر قطعت خلاف واقع دربیاید، و مخالفت هم بکنی، فعل حرامی انجام دادی. اول از این طرف بیایید، وجدان ما، ارتکاز ما می‌گوید می‌شود به قاطع‌ها این خطاب را کرد و خطاب را رساند. ای شخصی که قطع‌های زیادی پیدا کردی و پیدا می‌کنی، اگر قطع‌هایت خلاف واقع باشد، مخالفت حرام است.

درست است که در تک تک آنها ایصال امکان ندارد. در این مورد قطعش را مطابق واقع می‌بیند، اگر بگوییم این قطع تو که خلاف واقع است، عقوبت دارد، فوراً قطعش زائل می‌شود، عقوبت دارد، درست است. ولی در مجموع قطع‌هایش زائل نمی‌شود. هر انسانی بالوجدان می‌رود می‌بیند بعضی از این قطع‌هایش خلاف واقع است. مولا به من گفته مواظب باشد من چوبت می‌زنم، آنجایی که مخالفت بکنی قطعت را، آن قطعی که خلاف واقع است. به لحاظ مجموع عیبی ندارد، خطاب را بهش می‌گوید، او بیشتر دست و پایش را جمع می‌کند.

حالا اثر ندارد یک بحث دیگری است ها، ما می‌خواهیم ببینیم قابل ایصال است یا نه. نائینی می‌گوید خطاب به عنوان متجری قابل ایصال نیست به مکلف. می‌گوییم نه قابل ایصال است به لحاظ مجموع قطع‌هایش. می‌تواند یک نظری به مجموع قطع‌هایش بیاندازد. بگوید این قطع‌هایی که داری یا پیدا می‌کنی آنی را هم که خلاف واقع است، مخالفت آن را هم حرام کردم، آن را هم برایش جعل حرمت کردم. پس قابل ایصال است. لذا این فرمایش مرحوم نائینی، که تبعه مرحوم آقای خویی، که خطاب مختص به متجری معقول نیست، خیر معقول است.

یک اشکال کرده است مرحوم نائینی به خطاب خاص. گفته خطاب خاص اصلاً وجهی ندارد. چون این قبح فاعلی همانطور که در تجری است در عصیان هم هست. یک اشکالش این است، غیر از اینکه ایصال امکان ندارد، گفته وجهی هم ندارد خطاب خاص. چون آن قبح فاعلی اگر حرمت می‌آورد، مبعوضیت می‌آورد در آنجا اکمل است. وجهی ندارد که خطاب خاص جعل کند. باید اگر خطابی را جعل می‌کند عام باشد. بعد گفته اگر خطاب عام هم باشد معنا ندارد.

۳. عدم امکان حرمت تجری بر اساس خطاب خارجی عام (مشکل اجتماع مثلین)

می‌گویند کسی که مخالفت کند قطعش را فعلش حرام است، سواء وافق الواقع او خالف الواقع. خطاب عام: هر کس مخالفت قطعش بکند معاقب است، فعلش حرام است سواء وافق قطعه للواقع ام خالف. گفته این هم معنا ندارد. چرا؟ فرموده این مستلزم لغویت است در نظر قاطع. قاطع همیشه قطعش را موافق واقع می‌بیند. (دیروز این را بیان کردیم). فرض این است که برای واقع هم حکم جعل شده است، لذا می‌گویند که موافقت قطعت عقاب دارد وافق الواقع او خالف الواقع، پس یک واقعی داریم دیگه. خطابات اولیه را حفظ کرده که خمر حرام است. حالا دوباره می‌گویند که مخالفت کردی قطع به خمریت را فعلت حرام است. قاطع همیشه می‌بیند اجتماع مثلین است. قطع دارد خمر است، فالخمر حرام (خطابات اولیه) قطع دارد خمر است، بما هو مقطوع الخمریه حرام، می‌شود اجتماع مثلین. همیشه قاطع احساس می‌کند دو تا حکم برایش جعل شده است. شما که قطعش را خلاف واقع می‌بینی نه ها. شما که قطعش را خلاف واقع می‌بینی برایش یک حکم بیشتر جعل نشده است، برای مقطوع جعل شده است. ولی برای خودش، چون همه قاطع‌ها قطعشان را مطابق واقع می‌بینند احساس می‌کنند دو تا حرمت جعل شده است؛ اجتماع مثلین.

فرموده این هم معقول نیست چون یکی از اینها همیشه لغو است. وقتی حرمت را برای شرب خمر واقعی جعل کرد، جعل حرمت برای مقطوع الخمریت می‌شود لغو. اثر ندارد دیگر. کسی نگوید پس در عامین من الوجه چه می‌گویید. در عامین من وجه در مجمع دو تا حکم جعل می‌شود. اکرم العالم، اکرم السید، در عالم سید دو تا حکم جعل می‌شود. خب اینجا هم دو تا حکم بگویید. گفته لایقال، قیاس نکن محل کلام را به عام و خاص من وجه، چون در عام و

خاص من وجه دو تا ماده افتراق داریم. همان دو تا ماده افتراق جعل را عقلایی می‌کند، برای عالم مطلق وجوب جعل کند، برای سید مطلق هم وجوب جعل کند، در عالم سید می‌شود تأکید. عیبی ندارد، این عقلائیت دارد.

اما در محل بحث ما مقطوع الخمریت حرام است، خمر حرام است، این عموم و خصوص مطلق است در نظر قاطع. قاطع که قطعش را همیشه مطابق واقع می‌بیند، همیشه می‌بیند که آن مقطوع الخمریه هم حرمت از جهت خمریت دارد. ماده افتراق ندارد. این حرمت مقطوع الخمریه را همیشه همراه حرمت خود خمر می‌بیند. ماده افتراق ندارد. قاطع بگوید شما که برای خمر حرمت جعل کردی، دوباره برای مقطوع الخمریه چرا جعل کردی؟ جوابی برایش نیست.

مقطوع الخمریه همیشه در نظر قاطع خمر واقعی هم هست. مقطوع الخمریه همیشه در نظر قاطع حرمت خمر واقعی را هم دارد. وقتی حرمت خمر واقعی را دارد، جعل حرمت دوباره برای مقطوع الخمریه لغو است. مرحوم نائینی فرموده اینجا اجتماع مثلین است، آخرش فرموده اجتماع مثلین از این باب که لغو است معنا ندارد. شارع نمی‌تواند هم حرمت را جعل کند برای خمر واقعی، هم حرمت را جعل کند برای مقطوع الخمریه.

اشکال استاد: خطاب خارجی عام ممکن است

ولکن در ذهن ما، ارتکاز ما، وجدان ما، اینها شبه برهان است در مقابل یک امر واضحی. اینکه شارع مقدس بفرماید ایها الناس، مخالفت قطعتان را من چوب می‌زنم، سواء اینکه قطعتان مخالف واقع باشد یا مطابق، ما هیچگونه احساس لغویت یا بیهودگی نمی‌کنیم. خمر را حرام کرده است، میته را حرام کرده است، واقعیات را حرام کرده است، باز هم اضافه می‌کند قطعتم را هم مخالفت کنی باز هم چوبت می‌زنم. ما احساس لغویتی نمی‌کنیم. می‌خواهد یک کاری بکند آنها هم که قطع پیدا می‌کنند، ولو خلاف واقع، آنها هم منزجر بشوند، همین قطع جلویشان را بگیرد. ما احساس لغویتی نمی‌کنیم.

نکته‌اش هم این است که درست است که در نظر قاطع اینها اجتماع مثلین است، ما اینها را قبول داریم. قاطع همیشه دو تا حرمت احساس می‌کند. می‌گوید یک حرمت جعل کرده است برای اینکه خمر حرام است، و یک حرمت جعل کرده است برای اینکه مخالفت با قطع به

حرمت خمر حرام است. درست است، قاطع احساس می‌کند دو تا حرمت را. ولی احساس لغویت نمی‌کند.

نکته‌اش این است که می‌گوید مقطوع الخمریت را هم که مجدداً حرام کرد برای اتمام حجت است، برای اینکه من دیگر شک نکنم تجری استحقاق عقوبت دارد. (ببیند همینطور است یا نه) اگر شارع مقدس حرام نکند، (همین روایات آتیه که برخی ادعا کردند که روایات حرمت تجری را می‌رساند)، تجری را، خب من نسبت به آنجایی که قطع خلاف واقع دریابید، آنجا معلوم نیست استحقاق عقوبت داشته باشم. شارع برای اینکه این را قطعی بکند، بگوید تو مستحق عقوبتی، جعل حرمت می‌کند. می‌گوید مخالفت قطعت استحقاق عقوبت دارد. استحقاق عقوبت دارد از حیثی که مخالفت قطع است. تا عذر من را، شبهه من را در اینکه مستحق عقوبتم قطعش بکند.

درست است که تکلیف برای بعث و انبعاث آمده است، غرض آنست ولی نه به این دقتی که ما فکر می‌کنیم. غرض از تکلیف اتمام حجت هم باشد عیب ندارد. ما در رفع ما لایعلمون گفتیم قبح عقاب بلایان هست، این رفع چه فایده‌ای دارد؟ این رفع ما لایعلمون دغدغه را برطرف می‌کند، همین دغدغه را برطرف کردن. حالا اینجا هم همینطور. برای اینکه شبهه‌ای نباشد در استحقاق متجری، در استحقاق عقوبت را بر مخالفت قطعش، یک جعل دیگری هم می‌کند. می‌گوید مخالفت قطع هم نزد من استحقاق عقوبت دارد ها، مواظب باش!

تو ذهن انسان‌ها اینطوری است. حالا ببینید وجدان چطور است. اگر مخالفت قطع در جایی که خلاف واقع است (یعنی تجری) استحقاق عقوبت نداشته باشد، یک خورده آدم شل‌تر است از اینکه عقوبت داشته باشد. وجدان ما این را می‌گوید. این در را می‌بندد. می‌گوید قطعت خلاف واقع هم باشد چوبت می‌زنیم، این قضیه را محکم‌تر می‌کند. لغو نیست. اینکه مرحوم نائینی فرموده لغو است، نه، این با ذهن عرفی ما سازگاری ندارد. جعل حرمت برای فعل متجری به لغو نیست، این در باعثیت، زاجریت تأثیر بیشتری دارد. هذا تمام الکلام در فرمایش مرحوم نائینی. وجه بعدی اخبار و آیات است که آیا می‌توانیم از آنها حرمت را استنباط بکنیم یا نه. تتمه کلام در جلسه بعد انشاءالله.

جلسه ۵۷ درس خارج اصول استاد گنجی

دوشنبه ۱۴ آذر ۱۴۰۱

حرمت فعل متجری به

مرور کلام نائینی در عدم امکان حرمت فعل متجری به

بحث در تتمه کلام مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی فرمود و ادعا کرد که اصلاً جعل حرمت برای فعل متجری به معقول نیست. فرمود که این جعل حرمت یا به خطابات اولیه است که آنها روی ذات آمده است، علم در آنها دخالت ندارد، و یا به خطاب آخری است که آن خطاب آخر هم یا مختص متجری است، که گفت باز معنا ندارد و یا آن خطاب آخر عام است: من خالف قطعه بالحرمة ففعله حرام مثلاً سواء اینکه قطعش مطابق واقع باشد یا خلاف واقع باشد. فرمود این هم مجال ندارد، چون لازم می‌آید لغویت در نظر قاطع.

قاطع همیشه قطعش را مطابق واقع می‌بیند، واقع هم که حکم دارد (فرض این است)، از آن طرف اگر دوباره بگوید چون یقین به حرمت خمر داری باز این فعلت حرام است، این لغو است دیگر. یک بار حرام کردی خمر را ما هم داریم می‌بینیم دیگر. جعل حرمت دوباره را گفته لغو است.

اشکال نقضی خویی بر نائینی: نذر در واجبات

مرحوم آقای خویی فرموده که این فرمایش نائینی نادرست است. اولاً نقض کرده به نذر واجبات. یک بحثی است که نذر اگر به واجب تعلق گرفت، نذر کرده است که نماز ظهر را، فریضه ظهر را بخواند. آیا این نذر منعقد است یا نه؟ گفته‌اند بله منعقد است. متعلق نذر باید راجح باشد، واجبات هم من الراجحات هستند دیگر. مرحوم آقای خویی نقض کرده و گفته است در اینجا چه می‌گویید؟ هم نماز واجب است به حکم اولی، و هم واجب است به عنوان ثانوی نذر. خب اینجا مانند محل کلام است دیگر، شرب خمر حرام است به عنوان اولی، شرب خمر است به عنوان مقطوع الحرمة. چطور آنجا می‌گویید عیبی ندارد، غایت الامر تأکد است، آنجا هم نائینی گفته تأکد، اندکاک. خب اینجا هم همان حرفها را بزنید.

عدم ورود اشكال نقضی آقای خویی

و لکن این فرمایش همانطور که مرحوم آقا سید محمد باقر فرموده غریب است. صدور این بیان از مستشکل بعید است. چون خود مرحوم نائینی فرمود من وجه مشکلی ندارد. اکرم العالم، اکرم السید مشکلی ندارد، ولو در مجمع تأکد پیدا کنند؛ ولی چون ماده افتراق دارند عقلائیت دارد. ولی حرام است شرب خمری که مقطوع الحرمت است، نائینی گفت این نسبتش با حرمت خود شرب خمر عموم و خصوص مطلق است، در نظر قاطع افتراق ندارند، این عقلائیت ندارد. تصریح خود مرحوم نائینی است، چطور شده ایشان این اشکال را بر مرحوم نائینی کرده است، بهتر این است که بگوییم نمی فهمیم.

اشکال حلی مرحوم خویی بر نائینی: جعل حرمت عام لغو نیست

و اما حلش فرموده که لغو نیست، ثانیاً؛ فرموده که لغو نیست اول جعل بکند حرمت را برای شرب خمر، بگوید شرب خمر حرام است. بعد هم بگوید قطع هم پیدا کردی به شرب خمر و حرمتش بما هو مقطوع الحرمت، این هم حرام است. گفته این لغو نیست. اثرش چه است؟ اثرش این است که ممکن است به بعضی ها آن حکم اولی نرسیده باشد، ممکن است آن نرسد به بعضی ها، خب این دومی می رسد. می گوید آنی که مقطوع الحرمت است، حرام است. این دومی بهش برسد. فرموده که لغو نیست. ربما خطاب اولی نمی رسد به شخص، خب خطاب دومی زاجریت پیدا می کند. این هم ثانیاً از مرحوم نائینی جواب داده است.

عدم ورود اشکال حلی آقای خویی

این هم باز امر غریبی است، شاید بعدها دیده که این اشکالات، اشکالات ناتمامی است، در تقریرات بعدی مانند مصباح الاصول و محاضرات تکرار نکرده است. ظاهراً اینجا من تو ذهنم این است که این اشکالات را نیاورده است. این در دراسات است، دوره های اول است. این هم امر عجیبی است؛ شما می گوئید این که جعل کرده برای مقطوع الحرمت، ممکن است که به بعضی ها جعل اول نرسد. خب اگر جعل اول نرسد، خب این مقطوع الحرمت هم که موضوع جعل ثانی نرسیده است. موضوع جعل ثانی مقطوع الحرمت است.

پاسخ به سؤال: نه، مقطوع الخمریت از این باب اینکه قطع به حرمت پیدا می‌کنیم تا تجری صدق بکند. قوام تجری به قطع به حکم است. مقطوع الخمریه‌ای که قطع به خمر پیدا کنم که اثری ندارد. نه، باید مصداق تجری بشود. ما دنبال یک عنوان عامی هستیم، اگر بخواهد اینجا عام باشد، متجری را بگیرد، باید این شخص قطع پیدا بکند به حرمت، قطعش خلاف واقع باشد. خب وقتی قطع به حرمت پیدا می‌کند، بهش واصل شده است دیگر.

یک جایی را شما پیدا نمی‌کنید که قطع به حرمت واصل شده باشد (حکم ثانی)، حکم اولی واصل نشده باشد. این توقف بر آن دارد. قطع پیدا کردم به حرمت، پس حرمت هم واصل شده است دیگر. این را هم نفهمیدم چطور می‌شود جعل ثانی برسد بدون جعل اول تا خارج از لغویت بشود. این را هم نمی‌توانیم بفهمیم.

نکته: اجتماع مثلین از نظر نائینی در خطابات ممتنع نیست

ولی مع ذلک فرمایش مرحوم نائینی که فرموده جعل ثانی لغو است، اولاً معلوم باشد اینکه می‌گوید اجتماع مثلین است، اجتماع مثلین در نظر مرحوم نائینی مشکل ندارد. اون آخوند است که می‌گوید اجتماع مثلین در احکام یعنی همان اجتماع نقیضین. نه، نائینی می‌گوید اجتماع مثلین مشکلی ندارد، اینها امور اعتباریه هستند. لذا در ادامه کلام نائینی خوانده باشید، لبش لغویت است. می‌گوید جعل ثانی لغو است. عمده حرف نائینی این است، نه مجرد اجتماع مثلین. اجتماع مثلین اشکالی ندارد؛ دوبار حکم داشته باشیم، یک بار به این عنوان، به عنوان شرب الخمر و یک بار به عنوان شرب مقطوع الخمریه و الحرمة، عیب ندارد که. مشکل نائینی از اجتماع مثلین، (اینها سیاق است، لفظ است) لغویت است که تصریح کرده در ادامه کلامش.

اشکال استاد بر نائینی: عدم لغویت جعل حکم بر حرمت مخالفت قطع

اشکال ما بر مرحوم نائینی این است که ما احساس لغویت نمی‌کنیم. شارع مقدس یک بار بفرماید شرب خمر حرام است، حکم اولی، یک بار هم بگوید اگر قطع پیدا کردی خمر است و حرام است باز هم تجری کردی یک حرمت دیگه دارد. ما لغویتی احساس نمی‌کنیم. نکته‌اش و تحلیلش چه است؟ تحلیلش این است که درست است که شخصی که قطع پیدا کرده خودش را موضوع تجری، بالفعل نمی‌داند، این درست است. کسی که قطع پیدا کرده است این خمر

است، و قطع پیدا کرده است که این حرام است، خودش را موضوع عاصی می‌داند، موضوع متجری نمی‌داند. این حرف نائینی درست است.

ولکن این خطاب را هم بی‌اثر نمی‌داند. درست است که می‌گوید من الان متجری نیستم، ولی در کنج ذهنش این است که ببین مولا یک حرف دیگری هم گفته است، اگری. اگر فعلت تجری باشد باز هم حرام است، چوبت می‌زنم، این تأثیرش بیشتر است تا این را نگوید. ببینید همینطور هست یا نه. بگوید حرام است خمر، خب این زاجریت برای خود خمر دارد. دوباره بگوید اگر یقین پیدا کردی به حرمت، فعلت مصداق تجری هم بود، باز هم چوب داری. همین قضیه فرضیه و تعلیقیه این مؤثر در زاجریت انسان است. بعبارة آخری انسان اگر احساس بکند چوب می‌خورد، چه مطابق با واقع باشد فعلش چه خلاف واقع، انزجارش بیشتر است، تا اینکه احساس بکند چوب فقط بر مخالفت با واقع است.

تکرارش می‌کنم. تو ذهنم هست که مرحوم آقا سید محمدباقر هم همین توی ذهنش است، عبارتش نارسا است ولی او هم از کلماتش همین به دست می‌آید. انسان احساس بکند فقط مخالف با واقع چوب دارد این تأثیرش کمتر است از اینکه بفهمد تجری هم چوب دارد. این امر وجدانی است، اگر واقعاً تجری با عصیان هر دو چوب داشته باشند ما بیشتر مواظبت می‌کنیم تا خصوص عصیان.

پاسخ به سؤال: ببینید اینها ارتکازات است می‌خواهیم ببینیم عقلاء قبول می‌کنند یا نه. عقلاء این را قبول می‌کنند به انسان‌ها بگویند انسان‌ها اگر که قطع را مخالفت کردی، از باب اینکه قطعت را هم مخالفت کردی چوب داری ولو قطعت خلاف واقع هم باشد، این تأثیرش بیشتر است تا آنکه فقط بگوید شرب خمر حرام است. امکان دارد. ما الان در بحث امکان هستیم. امکان دارد که شرع مقدس حرمت را جعل بکند به نحوی که متجری را هم شامل بشود، هم به نحو خاص که دیروز گفتیم و هم به نحو عام که امروز می‌گوییم. یک چیز بعیدی است که دست مولا بسته باشد و نتواند تجری را بر ما حرام کند، که نائینی این را می‌گوید، می‌گوید نمی‌تواند. این یک چیز بعیدی است که نتواند بگوید فعل متجری به حرام است، مستحق عقوبت است. **سؤال:** ... **پاسخ:** این را عرض می‌کنم.

نکته: شهودات و ارتکازات را در اولویت قرار دهید مگر آن که استدلال علیه آن بسیار قوی باشد

در گیرودار مباحث علمی گرفتار شده است مرحوم نائینی و انکار کرده است. کثیراً ما این را تذکر دادیم که مطلب را فقط در ضوابط و قوانین علمی منحصر نکنید، آن را میدانی هم بکنید، لمسش هم بکنید. شاید اگر کسی به نائینی می‌گفت که آقا یعنی واقعا شارع نمی‌توانست تجری را حرام کند؟ شاید یک فکر دیگری می‌کرد. نمیشود گفت نمی‌تواند! تجری را نمی‌تواند حرام کند! این گفتنی نیست که.

پاسخ به سؤال: همیشه آن بداهت را اول ببینید چه است، بعد آن برهان را نواقصش را پیدا بکنید.

گرفتار این قوانین و این مطالب علمی شده است که خطابات اولیه که اطلاق ندارند، خطابات ثانویه به عنوان متجری محال است، به عنوان عام محال است، پس توجه تکلیف حرمت به تجری محال است. اینها گفتنی نیست. همه که بحث کرده‌اند آیا متجری به فعلش حرام است یا نه، همه ممکن دانسته‌اند، بعضی‌ها ضروی دانسته‌اند که گذشت، ولی همه ممکن دانسته‌اند حرمت فعل متجری به را.

اشکال دوم استاد: لزوم تعدد عقوبت در صورت مخالفت عاصی با حکم مقطوع

آنچه ما اشکال داریم در مقام همین است که به ذهن ایشان رسید. ما می‌گوییم امکان دارد فعل متجری به را شارع مقدس حرام بکند. این امکان دارد. به قول مرحوم آخوند در جای دیگری می‌گوید بمکان من الامکان. ولی یک لازمه‌ای دارد: تعدد عقوبت. اگر بنا باشد دو تا حکم داشته باشد، یک حکم مال شرب خمر است، یکی برای شرب خمری که معلوم است خمریتش و حرمتش. این لازمه‌اش تعدد عقوبت است. باید کسی که عصیان می‌کند دو تا عقوبت داشته باشد. کسی که تجری می‌کند یک عقوبت داشته باشد.

این مشکله خطاب به متجری به نحو عام، این اشکال به قبلی نیست ها، قبلی فقط عنوان متجری بود، عاصی را نمی‌گرفت، مشکل نداشت. این دومی (عام)، اگر به عنوان عام یک حرمت دومی جعل کند، لازمه‌اش این است که در حق عاصی دو تا مخالفت باشد، دو تا عصیان باشد،

دو تا استحقاق عقوبت باشد و این خلاف ارتکاز است، نه فقط خلاف ارتکاز است، خلاف نص قرآن است که می‌گوید کسی سیئه‌ای را بیاورد مثلش، یکی [عقاب می‌شود] دو تا ندارد که، گفتنی نیست.

پاسخ اشکال دوم: ملاک عقوبت عقل است و عقل فقط یک عقاب را تجویز می‌کند

اللهم مگر کسی بگوید، ما یک حرفی در باب ترتب گفتیم، مرحوم آخوند در ترتب یکی از اشکالاتش همین تعدد عقوبت است. می‌گوید اگر ترتب حق است، لازمه‌اش دو تا خطاب است، در وقتی هر دو را مخالفت کند. چون ترتبی‌ها می‌گویند اگر ازاله را ترک کنی، اهم را ترک کنی، آن به فعلیت خودش باقی است؛ مهم هم فعلی می‌شود ترتباً. در ظرف ترک اهم مهم فعلی می‌شود مع بقاء الاهم علی فعلیته. آخوند می‌گوید اگر هر دو را ترک کنیم، لازمه‌اش مخالفت دو تا حکم فعلی است، لازمه‌اش دو تا عقاب است و این گفتنی نیست. مرحوم آخوند در باب ترتب این اشکال را کرده است، ما جواب دادیم.

همان جواب را اینجا می‌آوریم. می‌گوییم همانطور که اصل عقوبت، استحقاق عقوبت به حکم عقل است، عقاب خاص را ممکن است شارع قرار بدهد، ولی اصل عقوبت عقلی است. یک جایی که عقل عقوبت را قبول دارد می‌تواند خطاب خاص قرار دهد. بگوید عدالت کن عقابت می‌کنم معنا ندارد که. گفتیم همانطور که اصل عقوبت به حکم عقل است، وحدت و تعددش هم به حکم عقل است. عقل در واجبین مترتبین، چون یک قدرت بیشتر نداری، یک ملاک را بیشتر تفویض نکرده‌ای، برای شما یک عقوبت بیشتر نمی‌بینید.

در اینجا هم همینطور، شما یک مفسده را بیشتر مرتکب نشده‌ای، آن خطاب دومی که فرموده حرام است مقطوع الخمریتی که قطع داری به حرمتش، آن باز به خاطر همین ملاکی است که در شرب خمر است. قطع خودش ملاک ندارد. این را همه قبول کرده‌اند دیگر. گفته‌اند قطع مانند عناوین محسنه و مقبحه نیست. قطع مانند ضرر و نافع در باب کذب نیست. این ملاک ندارد. این به خاطر همان مفسده دوباره جعل کرده است. برای اینکه به آن مفسده نیفتد گفته است حرام است این.

چون عاصی یک ملاک را بیشتر تفویت نمی‌کند ولو دو تا تکلیف را مخالفت می‌کند یک عقوبت بیشتر ندارد. متجری یک تکلیف را مخالفت می‌کند بدون تفویت ملاک، آن هم یک عقوبت بیشتر ندارد. متجری یک عقوبت دارد، عاصی هم یک عقوبت دارد. حالا اگر کسی گفت عاصی عقوبتش بیشتر است، ما این را هم دلیلی بر ردش نداریم. بعضی‌ها هم گفتند. صاحب الفصول می‌گفت تداخل دیگه، دو تا عقوبت. ما اینها را خیلی اصرار نداریم، اگر هم کسی بگوید المتجری معاقب، العاصی معاقب، اشد است عقوبتش. دلیلی بر ردش نداریم، ولی آن مقداری که می‌فهمیم، متجری معاقب است کالعاصی، اما به اندازه او یا کمتر از او مهم نیست.

هذا تمام الکلام در این فرمایش مرحوم نائینی که فرموده بود جعل حرمت برای فعل متجری به امکان پذیر نیست، ولی ما می‌گوییم امکان پذیر هست. منتها دلیل نداریم. ما نه دلیل خاص داریم برای متجری و نه دلیل عام داریم برای عاصی و متجری. ما دلیل نداریم. نه قاعده ملازمه تمام بود. ما که می‌گوییم فعل متجری به حرمت ندارد چون دلیل نداریم. شرعاً حرمت ندارد، چون دلیل نداریم. مرحوم نائینی می‌گوید چون امکان ندارد، آخوند هم گفت امکان ندارد. منتها آخوند از راه اینکه می‌گفت اینها فعل غیر مقدور است، او به یک بیان دیگر.

انشالله در جمع‌بندی آخر همه اینها را ما جمع‌بندی خواهیم کرد، فروق بین این اقوال را آنجا خواهیم گفت، هذا تمام الکلام در ادله عقلیه‌ای که برای فعل متجری به آورده‌اند. بقی الکلام در دلیل نقلی.

پاسخ به سؤال: ما همیشه می‌گوییم یدالله مبسوطه، هم می‌تواند آنطور وضع کند و هم اینطور. ما که می‌گوییم هیچ کدام دلیل ندارد، می‌تواند! بحث سر این است که امکان دارد یا نه. **سؤال: ... پاسخ:** چرا عقلایی است. برای همه هست لغو نیست. یک تأکیدی دارد. برای همه انسان‌های مکلف جعل دوم یک نوع تأکید است. می‌گویند مواظب باشیم پس! همان زاجریت بیشتر بشود، می‌شود تأکید. لغو نیست.

حرمت تجری بر اساس ادله نقلی

وجه آخری که برای حرمت تجری اقامه شده است آیات شریفه و روایات مأثوره است. اینها را مرحوم شیخ انصاری هم آورده است. مرحوم آخوند چون عقلاً دیگر مطلب را تمام کرد، وجداناً،

گفت که آیات و روایات هم شهادت بر همین وجدان می‌دهد. کأن آیات و روایات را ارشاد به همین وجدان می‌داند و چیز اضافه‌ای ندارد. اینها شاهد بر همان است که وجدان حکم می‌کند. ولی اگر کسی وجدان را قبول نکرد یا وجدان نداشت مثلاً، نوبت رسید به این آیات و روایات خب مهم است دیگر، تعبداً حالا. بحث از آیات و روایات مهم است که آیا دلالت دارند بر حرمت تجری. حالا خیلی هم مهم نیست که از آیات و روایات فقط به استحقاق عقوبت برسیم یا به علاوه، به حرمت فعل متجری به برسیم. مهم نیست. مهم این است که تجری را بگوییم استحقاق عقوبت دارد، حالا از راه اینکه آیات و روایات حرامش کرده‌اند یا از باب اینکه آیات و روایات خبر دادند و همان امر وجدانی را تأیید کرده‌اند. آن مهم نیست.

پاسخ به سؤال: ما گفتیم تا الان اینها دلیل نمی‌شود.

استدلال به آیات

خب اما آیات. چند تا آیه را استدلال کرده‌اند. یکی «و إن تبدوا ما فی انفسکم أو تخفوه یحاسبکم به الله»؛ خداوند محاسبه می‌کند، تنها بر اظهارات و ابرازات شما نه، بر اخفایات شما هم محاسبه می‌کند. آنچه در دل شما است آن هم محاسبه دارد. محاسبه دارد یعنی مؤاخذه دارد مثلاً. مؤاخذه می‌کند. یکی از آن چیزهایی که در دل انسان‌ها است همین تجری کردن است، قصدش تجری است دیگر. خارج، شرب الماء است، آن محاسبه ندارد، ولی ما فی صدرش تجری است، قصد معصیت است. اینطور مثلاً تقریب کرده‌اند. تجری مثلاً داخل در ما تخفوه می‌شود.

یا گفته‌اند، حالا چون گفته‌اند ما هم می‌گوییم، حب اشاعه فحشاء عذاب دارد. إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشۃ فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم فی الدنیا و الآخرة. از کبائر است. دوست داری که فحشا اشاعه پیدا بکند از کبائر است، خب این که خودت در صدد فحشا بریبای به طریق اولی از کبائر است دیگر. دوست داشتن، در صدد برنیامدی فقط دوست داری که یک امر خلاف شرعی رواج پیدا کند. می‌گویند همین دوست داشتن مبارزه با خدا است، همین عذاب الیم دارد. حالا بالاتر از دوست داشتن خودت هم در صدد برآمدی، این هم عذاب الیم دارد.

تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض، ظاهر آیه شریفه این است که اراده علو در ارض، اراده اش عذاب دارد. تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض. آنی که علو در زمین را اراده کرده. علو نه اینکه شاهنشاهی می‌خواهد بکند در زمین. علو در زمین کنایه است از طغیان بر مولا، علو بر مولا را اراده کرده است. این کنایه از عصیان است از معصیت است. آیه قرآن می‌گوید که تلك الدار الآخرة، آخرت برای کسانی است که اراده علو ندارند، آنی که علو دارد دار آخرت برای او نیست، عذاب برای آن است. حالا اینها تقریب استدلال است دیگر، غایت ما ممکن ان يقال را بگوییم که چطور با اینها استدلال کرده‌اند.

پاسخ به سؤال: فی الارض ولافساداً. اینها بنا شد استغراقی باشد دیگر، مجموعی خلاف ظاهر است. کسی فقط اراده فساد دارد، آن هم دار آخرت ندارد ولو علو را نه.

استدلال به روایات

روایات هم که الی ماشاء الله. روایات زیادی داریم از جمله درباره خلود کفار. از امام علیه السلام سؤال می‌کنند چرا کفار مخلد در آتش هستند، با اینکه اینها چند صباحی بیشتر گناه نکردند. عذاب باید مطابق فعل باشد، فعل چند صباحی بوده است ولی خلود ابدی است. حضرت جواب داده که وجهش این است که آن تصمیم این را داشت که تا ابد همینطور بماند، بر طغیان و کفرش بماند. چون تصمیمش این بوده که بر کفرش بماند الی الابد. نتیجه آن تصمیمش عذاب الی الابد است. پس تصمیم، عذاب دارد، تجری که از تصمیم کمتر نیست.

یا روایت دیگری درباره خمر است. لعن الله غارسها، عاصرها، بايعها، مشتريها، صانعها. لعن کرده کسی که این بوته را می‌کارد برای اینکه شراب ناب درست بکند، «برایش» معلوم است. این کسی که می‌کارد اصلاً یک فعل خوبی ازش صادر شده است. ترغیب شده است، کشاورزی است، درختکاری است. ولی همان قصدی که برای آینده دارد سبب شده است الان لعنش بکنند. خب متجری که همین الان قصد دارد. شراب بخورد. متجری وضعش بدتر است، أسوأ حالاً است از کسی که فعلاً درخت می‌کارد، کی موفق بشود که درخت به ثمر برسد، ثمر به شراب برسد. آینده معلوم نیست، می‌گوییم قصدش عقاب دارد. اینکه الان به نیت شراب می‌خورد به طریق اولی باید عقاب داشته باشد.

روایت دیگر القاتل و المقتول کلاهما فی النار. قاتل و مقتول هر دو در آتش هستند. سؤال کرد که یا رسول الله هذا القاتل. قاتل خب در نار است این طبق قاعده است، من قتل مؤمناً بغير حق. اما مقتول چرا در آتش باشد. قال لأن أراد قتل صاحبه. چون این هم قصد داشت این را بکشد ولی موفق نشد. آن قصد قتلش سبب خلودش شده است.

الراضی بفعل قوم کالداخل معهم. راضی به فعل قوم مثل اینکه داخل آنها است. راضی بشوی به اینکه مؤمنین را بکشند، خوشحال بشوی از اینکه مؤمنین را بکشند مثل این است که خودت قاتل آنها هستی. الراضی بفعل قوم کالداخل معهم. خب متجری از راضی بالاتر است دیگر. فعل را هم تازه مرتکب شده است.

یا نية المؤمن خیر من عمله و نية الکافر شر من عمله. اساس نیت است، آن نیت مهم است. بارها عرض کردیم که ربما شارب خمری که برود بهشت. فکر می کرد آب است یا فکر می کرد حلال است. در یک منطقه ای بود و فکر می کرد همه اینها حلال است. احساس نمی کرد یا احتمال نمی داد که حرام است، اینها را می خورد. اما آنی که نه، می داند خمر حرام است، مدتی خورد این چیزهای قرمز را، بهش دادند خورد، بعداً گفتند بابا اینها همه آب انار بوده است، این می رود جهنم. آب انار خورده است می رود جهنم، شراب خورده است می رود بهشت. آن نیت مهم است. اینکه به چه قصدی این مهم است. نية المؤمن خیر من عمله. فرموده این هم دلالت دارد که تجری یا حرام است یا لااقل عقاب دارد.

ناتمام بودن استدلال به منقولات: قصور مقتضی و وجود مانع

خب این استدلال به آیات شریفه یا روایت مأثوره بر حرمت یا استحقاق عقوبت بر تجری. ولکن این استدلال ناتمام است. اولاً قصور مقتضی. مقتضی اینها تمام نیست، ثانیاً، وجود مانع، اینها معارض دارند.

اما قصور مقتضی؛ اینها را باید تک به تک برگردیم و بررسی کنیم. آیه شریفه که فرمود إن تبدوا ما فی أنفسکم أو تخفوه یحاسبکم به الله. آنی را که در نفستان اخفاء می کنید محاسبه می شوید. خب این فرض کرده است که آنی که در نفس ما است چیز بدی است، در رتبه قبل فرض کرده مورد محاسبه است. فرموده که ما در آن محاسبه تون می کنیم. فکر نکنید چیزهای

خلاف در ذهنتان چون ابراز نکرده‌اید ما خبر نداریم و محاسبه ندارید. نه، آن چیزهای بدی که در نفستان هست، در ذهنتان هست، ابراز هم نکردید، محاسبه می‌شوید. اما آنهایی که در ذهنتان بد هستند چه هستند، آیه شریفه ساکت است. موضوعش چیزهای بدی است، چیزهایی هست که جای محاسبه دارد، اما اینکه چه چیزهایی محاسبه دارند، نه. شاید سوء ظن مثلاً. تخفوه فی انفسکم است دیگر. یا یک چیزهایی که شاید تصمیم دارد مؤمنی را بکشد، مؤمن را، تصمیم معصیت. شاید تصمیم معصیت مورد مؤاخذه است، مورد محاسبه است، ولی تصمیم معصیت خیالی نباشد.

فی الجملة از این آیه استفاده می‌شود که یک چیزهایی در نفس آدم هست که جای محاسبه دارد، جای مؤاخذه دارد و استحقاق عقوبت دارد، اما آنها چه هستند، آیه شریفه آنها را معین نمی‌کند.

پاسخ به سؤال: چرا شیخ انصاری همین را می‌گوید. می‌گوید قصد معصیت داری بد است. بگو یحاسبکم. اما اگر قصد معصیت خیالی داری، نه این مورد محاسبه نیست که.

آیه قرآن صغری را بیان نمی‌کند که آنهایی که محاسبه می‌کنیم چه هستند. فقط می‌گوید بر آنچه در دل‌هایتان هست محاسبه می‌شوید. پس ما می‌فهمیم یک چیزهایی در دلمان هست، ابراز نشده، جای محاسبه دارد. اما آنها چه هستند شاید فقط قصد معصیت باشد.

پاسخ به سؤال: می‌گوییم شاید دیگر. اگر کسی حرف شیخ انصاری را زد گفت تجری قبح ندارد، جای محاسبه ندارد. گفت این آیه قرآن گفته است محاسبه می‌کند چیزهایی که جای محاسبه دارد دیگر، من ادعا می‌کنم تجری محاسبه ندارد، چه جواب می‌دهید؟ **سؤال:** چه فرقی دارد؟ **پاسخ:** چه فرقی دارد می‌شود همان ادله قبل! نه، با همین می‌خواهیم درست کنیم، با این نمی‌شود درست کرد. موضوعش چیزی است که جای محاسبه دارد. چیزی که جای محاسبه دارد، خدا محاسبه می‌کند. اما چه چیزهایی جای محاسبه دارد، حکم، موضوعش را اثبات نمی‌کند.

فکر می‌کردم دلالت این آیه خیلی ضعیف است، بر کسی توهم نمی‌رود. حالا می‌بینیم دفاع می‌کنند! بقیه‌اش فردا انشاءالله.

جلسه ۵۸ درس خارج اصول استاد گنجی

سه‌شنبه ۱۵ آذر ۱۴۰۱

دلالت منقولات بر حرمت تجری

(به علت نامفهوم بودن صوت، بعضی کلمات نوشته نشده. که با علامت "... " مشخص شده)

بحث پیرامون روایات بود که آیا می‌شود از روایات استفاده کرد استحقاق عقوبت را بر فعل متجری به یا نه؟ عرض کردیم مرحوم آخوند فرمود که ان فی الآیات و الروایات شهادة علی صحتہ ما علیہ الوجدان. ظاهراً مرحوم آخوند می‌گویند این شاهد بر مدعای ما است و اصلاً اخبار را هم ارشاد می‌داند به همین حکم عقل. شهادتی که مرحوم آخوند می‌گوید، غایتش این است که اخبار ارشاد به حکم عقل باشند.

مقام اول: فقدان مقتضی

اولاً: مراد منقولات قصد معصیت واقعیه است

خب باید ببینیم دلالت دارند یا نه، عرض کردیم در دو مقام باید بحث بکنیم. مقام اول آیا مقتضی دارد یا نه. شیخ مقتضی را انکار کرده است، گفته روایات و آیات شریفه دلالت ندارد اصلاً بر اینکه متجری مستحق عقوبت است یا فعلش حرام است. دلالت ندارد اصلاً. به چه بیان دلالت ندارد؟ فرموده که این روایات موضوعش قصد معصیت است. مثلاً القاتل والمقتول قصدشان معصیت است. والراضی بفعل قوم قصد کرده معصیت را. حبّ اشاعه فحشا، اشاعه فحشا خودش معصیت است که آن را قصد کرده است.

عموماً روایات و آیات اگر بگوییم قصد را می‌گیرد، نیت کرده، مجرد نیت را کافی می‌داند، آن موردش نیت معصیت است. یک احتمال هم هست که نیت معصیت عقوبت داشته باشد، ولی نیت معصیت اعتقادی عقوبت نداشته باشد. خب این ظاهر این اخبار است. چطور مرحوم شیخ انصاری گفت اصلاً خود ارتکاب اعتقادی هم استحقاق عقوبت ندارد. پس احتمال این هست که کسی که می‌گوید معصیت حرام است مستحق عقوبت باشد، ولی نیت کرده، قصد کرده شیئی را که خیال می‌کرده معصیت است مستحق عقوبت نباشد.

این یک جواب عمومی است از این روایات، معصیت را قصد کرده. در عرف هم فرق می‌کند، بناشان فرق می‌کند که کسی معصیت کرده یا تجری کرده. این اولاً.

پاسخ به سؤال: یک بار قصد کرد شراب را، که واقعاً هم شراب نبود، یک بار قصد کرد شراب را که واقعاً شراب بود. روایت می‌گوید این را چوبش می‌زنند چون قصد معصیت کرده است. قصد شرب خمر کرده است.

پاسخ به سؤال: قبح فعلی در نظر شارع مؤثر است.

ثانیاً: مراد منقولات قصد معصیت به همراه فعل است

ثانیاً، قصور مقتضی، اصلاً این روایات دلالت ندارند که مجرد قصد معصیت استحقاق عقوبت دارد. ظاهر آیه شریفه این است که هر کس دوست داشته باشد اشاعه فحشا را عذاب الیم دارد. مراد از این دوست داشتن مجرد حب نفسانی نیست، این گفتنی نیست. مجرد اینکه دوست دارم اشاعه فحشا را ولو هیچ کاری هم نمی‌کنم عذاب الیم داشته باشم. این گفتنی نیست، قابل اعتنا نیست. نمی‌توانیم به اطلاق این آیه عمل بکنیم. باید به قدر متقینش عمل بکنیم، قدر متیقننش این است که دوست دارد اشاعه فحشا را و آن را عملی می‌کند. عملش مصداق دوست داشتن اشاعه فحشا باشد. ... این را می‌شود گفت حرام است، مجرد نیت را بیان نمی‌کند، که بگویید مجرد نیت در تجری هست. آیات و روایات مجرد نیت را نمی‌گویند. آیه شریفه که می‌فرماید دوست دارند اشاعه فحشا را یعنی دوستی عملی.

یا آنکه فرموده الراضی بفعل قوم کالداخل فیهم، یعنی راضی باشد، مجرد رضایت باطنی... قطعاً مسئول نیست. الراضی بفعل قوم، رضایت عملی است. کاری کرد که کاشف از این است که او راضی است. گفتنی نیست الراضی بفعل قوم، من راضی هستم به کشتن مؤمن پس باید قاتل باشم و به زندان بروم.

پاسخ به سؤال: نه مجموعش استفاضه دارد و نمی‌توان اشکال سندی گرفت.

لذا الراضی بفعل قوم را نمی‌شود ... کرد باید یک کار عملی کرده باشد که مردم بگویند تو راضی هستی. ابزار را در اختیارش گذاشتی، کمکش کردی، تشویقش کردی، این عیبی ندارد.

مجرد اینکه تو دلش راضی هست، از فلانی دغدغه دارد، دقّ دلی دارد، هیچ کاری نمی‌کند. خب شاید یکی کشتش، این الراضی بفعل قوم.

پاسخ به سؤال: نه، نه به این لسان. کالداخل فیهم معهم. دلیل نداریم که رضایت به فعل قوم حرام است.

پاسخ به سؤال: همین که دلیل نداشتیم کافی است. مجرد نمی‌گیرد. وگرنه آنچه مدلول روایت هست را گیر نداریم...

یا در آن روایت لعن الله غارسها، غارس را لعن کرده در این روایت. شاید ... چون خیلی مبغوض عند الشارع است. در آیات شریفه و روایات از زمان حضرت آدم حرام شده است. حرام عجیب و سابقه‌داری است. کاشتن بوته انگور داستان مفصلی است. ممکن است بگوییم لعن الله غارسها این ربطی به نیت ندارد، یک کاری را دارد انجام می‌دهد. شارع مقدس چون شرب خمر خیلی برایش مبغوض است، این مقدماتش هم برایش مبغوض است. یکی خمر و یکی ربا. این دو تا لعنش بر توابعش هم آمده. قابض ربا را لعن کرده، آخذش را لعن کرده، ناقلش را لعن کرده، این چون اصلش خیلی مبغوضیت دارد بر اینها هم بوده، اینها ربطی به نیت ندارد که، افعال خاصه‌ای است که فرضاً روایت آنها را حرام کرده است.

یا آن القاتل و المقتول کلاهما فی النار، این درباره صرف نیت نیست. او درصدد بر آمده است که او را بکشد، ولی موفق نشده است، آن یکی کشته است. باز این هم مجرد نیت نیست. ما می‌خواهیم از این روایات استفاه کنیم مجرد نیت معصیت، ولو اینکه آن معصیت نباشد، ولو قبح اعتقادی باشد، از باب اینکه نیت کردی فعلت حرام است.

این است که این روایات نمی‌توانند، اولاً، اینها اگر نیت را بگویند نیت معصیت را می‌گویند، نه نیت معصیت خیالی، بلکه نیت معصیت واقعی را می‌گویند. ثانیاً، اینها اصلاً نیت را نمی‌گویند. اینها افعال خاصی است که ربطی به نیت ندارد. ما یک دلیلی نداریم تام الدلاله که ظاهرش این باشد مجرد اینکه من نیت کردم، قصد کردم مخالفت مولا را این فعل من استحقاق عقوبت داشته باشد. این مقام اول، به دو بیان مقتضی قاصر است.

مقام ثانی: وجود مانع

تعارض با روایات دیگر

و اما مقام ثانی، حالا لو فرض که روایات آمد گفت نیت هم بکنید نیت شما هم استحقاق عقوبت دارد. ادعا این است که اگر هم ظاهر روایات این باشد که نیت، نیت مخالفت، استحقاق عقوبت دارد و حرام است، می‌گوییم اینها با یک طایفه دیگری از روایات معارض است.

در پاسخ سوال: در کتب اخبار اینها را مفصل بحث کردند، چندین احتمال آوردند نية المؤمن خیر من عمله یعنی چی؟ مؤمن نیتش از عملش بهتر است گفتنی نیست. اصل عمل است، عمل صالح مهم است. ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات. نیت چه فایده‌ای دارد؟ باید اینها را توجیه کرد، توجیهاتی که در کتب اخبار گفته شده است. ولكن نية المؤمن خیر من عمله، نية الکافر شر من عمله، ربطی به بحث تجری ندارد. می‌خواهد بگوید اصل آن نیت است، می‌گوید نگران نباش خواستی کاری را انجام دهی، تلاشت را کردی، ما هم همینطور می‌گوییم، می‌خواهد برود کربلا خیلی تلاش کرده است، ولی آخرش نتوانسته است ویزا بگیرد، می‌گوییم آن نیت کافی است. نية المؤمن خیر من عمله.

اصل، آن نیت است اصلاً، اگر عمل ارزش پیدا می‌کند بخاطر آن نیت است. نية المؤمن آن اساس است به عمل برسد یا نرسد. نية الکافر هم شر من عمله. آن هم نیتش این است که، درصدد مخالفت خدا هست، می‌خواهد عصیان کند. این بدتر از آن عملش است. نية الکافر شر من عمله، آن عملش که معصیت است، جهت قبح آن نیت معصیت است، نیت بقای بر کفر است. ولی نیت کافر نیت آن کسی که کفر دارد، نه نیت آن که خیال می‌کند حرام است. آنکه روایت فرمود که چون نیت دارد تا ابد بر کفرش باقی بماند، می‌بریمش جهنم، مخلد.

پاسخ به سؤال: نیت کفر است، این جهت که معصیت است. تجری نیت معصیت خیالی است. کفر، نیت معصیت واقعی است.

پاسخ به سؤال: روایت موردش نیت کفر است که خودش معصیت است، نیت قتل است که خودش معصیت است، رضای به فعل قومی است که فعلش معصیت است. متعلق نیت در این روایات همش معصیت است، شامل تجری نمی‌شود.

خب حالا اگر کسی آمد گفت، درست است در مورد این روایات نیت معصیت است. ولی فرق نمی‌کند، الغاء خصوصیت، مهم این نیت است دیگر. ما از این روایات به ظن عدم الفرق می‌گوییم که نیت معصیت کردن قبیح است، استحقاق عقوبت دارد. به ظن عدم الفرق، از اول بگوییم ظاهر این روایات مطلق النیة است. برخی اینطور گفتند. اگر قبول بکنیم ظاهر این روایات مطلق النیة است، ولو به معصیت خیالیه یا الغاء خصوصیت بکنیم، بگوییم ظاهرش نیت معصیت واقعیه است، و الغای خصوصیت بکنیم، جواب ثانی این است که این روایات مانع دارد. مانعش روایات کثیره‌ای است که در آنها حضرت فرمود خداوند بر نیت معصیت عقوبت نمی‌کند. ما یکی از آن روایات را موثق (مصعده؟) آوردیم قال امام باقر علیه السلام: لو كان النيات، یک نکته‌ای را اشاره می‌کند که اگر بنا باشد نیت هم مستحق عقوبت باشد، دیگر اهل بهشت پیدا نمی‌شود. نیت خلاف زیاد صادر میشود، خلاف کمتر صادر می‌شود ولی نیتش الی ما شاء الله. لو كان النيات من اهل الفسق يؤخذ بها اهلها، اذن لأخذ كل من نوى الزنا، لازمه‌اش این است که هر که نیت زنا کرده است به او بگویند زانی. و كل من نوى السرقة، را بگویند سارق، و كل من نوى القتل را بگویند قاتل. اگر بخواهند نیت را اخذ بکنند لازمه‌اش این است. ولكن الله عدل كريم، ليس الجور من شأنه. واقعاً عدالت دارد، مقتضای عدالت این است که به نیت مؤاخذه نشوند. ولكنه يثيب على نيات الخير، تفضل است، فضلش هم زیاد است. عادل است آنها را عقوبت نمی‌کند بر نیاتشان، ولی متفضل است، يثيب على نيات الخير أهلها و اضمارهم عليها ولا يؤاخذ، کسی ممکن است که بگوید، قبلی‌ها می‌گفتند نیت زنا چوب زنا را می‌خورد، منافاتی ندارد چوب زنا را داشته باشد. نه این مطلب را تمام می‌کند، ولا يؤاخذ على أهل الفسق حتى يفعلوا. اهل فسق را مؤاخذه نمی‌کند حتی يفعلوا.

پاسخ به سؤال: گفت حتی يفعلوا، يفعلوا با آن نیت معصیتشان دیگر. فسق یعنی معصیتشان مراد است. سؤال: ... پاسخ: نه، فعل، تجری را نمی‌گیرد. تجری لم يفعلوا الفعل است، شرب خمر را لم يفعلوا. تا سرقت نکند لا يؤاخذ. عذاب در فعل حرام است. لا يؤاخذ اهل الفسق حتى يفعلوا الفسق را. تجری فسق نیست که. نیت مؤاخذه ندارد، مؤاخذه منحصر در فعل فسق است. در

متجری نیت دارد فسق را، ولی فعلش فسق نیست. فعل از او سر نزده است، لذا متجری از باب فعلش عقوبت نمی‌شود.

جمع روایات متعارض

خب اینها با آن روایات دلالت داشته باشند فی نفسها یا بضم الغاء الخصوصية، با هم تعارض می‌کنند. این می‌گوید ملاک فسق است. در اهل خیر ملاک نیت است ولی در اهل فسق ملاک فسق است. این تفضلی است از خداوند باری تعالی، چنان که در خیر و فسق یک تفضل دیگری هم هست، فعل خیر من جاء بالحسنة فله عشر، ولی فعل شر یکی. خب این روایات را چطور با هم جمع بکنیم، ظاهر این روایات با یکدیگر متعارض است. وجوهی برای جمع روایات گفته شده است.

وجه اول: روایات دال بر عقوبت (نیت + اشتغال به مقدمات)

وجه اول وجهی است که مرحوم شیخ انصاری فرموده، فرموده که آن روایاتی که می‌گفت عقوبت دارد، مجرد نیت نه، می‌گوید مورد آن روایات آنجایی است که علاوه بر اینکه نیت داشته شر را، فسق را، مشغول به بعض مقدمات هم شده است. رفته خریده این را، برده، کارهایش را انجام داده، ولی حرام را انجام نداده است. می‌گویند آن روایت، مورد قتلش همین بود دیگر، می‌گفت در صدد قتلش برآمده، خواسته او را بکشد. غارس هم در صدد برآمده است دیگر... اما آن روایاتی را که می‌گوید نیت، مجرد نیت را می‌گوید، صرف نیت بلاشتغال الی احدی المقدمات. این یک جمع.

وجه دوم: روایات دال بر عقوبت در مورد ارتداع با قوه قهریه است

جمع دومش را فرموده که اینطور بگوییم، بگوییم روایاتی که می‌گوید عقاب دارد آن وقتی است که در صدد برآمده است، ولكن یک مانعی ردع کرده است. یک قوه قهریه‌ای جلوی او را گرفت، و گرنه می‌رفت و کارش را انجام می‌داد. روایات طایفه اولی که می‌گوید عقاب دارد، این است که مانعش یک قوه قهریه است، مانعش خودش نیست. اما این روایاتی که می‌گوید عقاب ندارد، ولو مشغول به مقدمات هم بشود می‌گیرد این را، ولی جایی است که خودش به نفسه مرتدع شود. ما روایات طایفه ثانیه را بر مجرد قصد حمل نمی‌کنیم، در این جمع دوم، می‌گوییم

نه، روایات ثانیه هم در نیت اطلاق دارد، سواء مشغول مقدماتش بشود یا نشود. ولی در جایی که خودش مانع بشود، ارتداع پیدا کند، ارتداع بنفسه، اینجا عقوبت ندارد.

اشکال نائینی: تبرعی بودن این دو جمع

دو تا وجه جمع برای این دو طایفه از روایات آورده و مطلب را تمام کرده است. ولکن همانطور که مرحوم نائینی فرمود اینها جمع تبرعی است، شاهد ندارد، اطلاق دارد، این روایات که می‌گویند نیت بکنید، عقاب ندارید سواء اینکه مشغول به مقدمات بشوید یا نشوید، سواء اینکه ارتداع بنفسه باشد یا بقهر قاهر باشد، اطلاق دارد. روایات عقاب نکردن اطلاق دارد. آن روایات هم که می‌فرمود نیت بکنید شر را، نیت بکنید معصیت را عقوبت دارد، آن هم اطلاق دارد. لعن الله غارسها، ولو بعدش مرتدع بشود، ولو بعدش نتواند کار را انجام دهد. اینها هم اطلاق دارد. هیچ وجهی ندارد که بیایم آن لعن الله و سایر آن روایات را، نية المؤمن خیر من عمله را حمل بکنیم بر جایی که نیتش همراه عمل است، یا حمل بکنیم بر جایی که نیتش با عملی است و لم یرتدع الا بقهر قاهر. اینها جمع تبرعی است. این وجه اول و دوم جمع تبرعی است.

وجه سوم: روایات دال بر عقوبت درباره اشتغال به مقدمات حرام واقعی است

وجه سومی مرحوم نائینی فرموده. مرحوم نائینی فرموده که تجری چند قسم بود. اگر در خاطر مبارکات باشد. یک قسم تجری این بود که مشغول بشود به مقدمات حرام. مقدمات حرام واقعی ها. مقدمات خودش یک نوعی تجری بود دیگر. ما گفتیم شاید لعن الله غارسها از همین باب باشد. به مقدمات حرام مشغول شدن، ولو حرام را در نهایت نمی‌آورد، خودش مصداق تجری است. مرحوم نائینی فرموده ما می‌توانیم روایاتی را که می‌گویند عقاب دارد حمل بکنیم بر این قسم از تجری. بر این قسم نه بر متجری، نه بر آن که نیت معصیت دارد. آنی که تجری کرده به اشتغال به مقدمات. آن روایات می‌خواهد بگوید فرقی نمی‌کند معصیت را انجام دهی عقاب داری، مقدماتش را هم شروع کنی عقاب داری. عقاب را جلو آورده. کأن مثلاً شبیه فرمایش مرحوم آخوند، مرحوم آخوند می‌گفت وقتی شروع کردی به مقدمات وضو گرفتی، از

الان شروع کردی به اطاعت امر صلاة. شروع در مقدمات واجب شروع در اطاعت امر صلاتیه است. حالا اینجا هم شروع در مقدمات حرام شروع در عصیان است.

پاسخ به سؤال: این یک قسم خاصی از تجری است که حرام است. اصلاً بر نیت نه. اول بحث گفتیم تجری مصادیقی دارد، یکیش این است. اشتغال به مقدمات حرام مصداق تجری است، ولو حرام را نیاورد. نه، اصلاً نیت نه. کأن شروع شده معصیت آن حرام، نیت دیگر اثری ندارد. ما این روایات را که می‌گوید نیت عقاب ندارد بر جایی که مشغول مقدمات حرام نشده و فقط نیت دارد. عملش مصداق اشتغال نیست.

پاسخ به سؤال: دیگر معصیت را انجام نداده. خودش گفته قسم اخیر از تجری، انجام نداده است آن را حالا یا مانعی بوده، ارتداع بنفسی بوده، حالا قاهری بوده، مهم این است که اشتغال به مقدمات معصیت پیدا کرده طول المعصیه. این اشتغال مصداق تجری است. یکی از مصادیق تجری اشتغال به مقدمات معصیت است. این به درد همه مصادیق تجری نمی‌خورد. این که شرب خمر کند به درد آنجا نمی‌خورد. مقدمات معصیه را دارد بیان می‌کند. اشتغال به مقدمات معصیت واقعیه را دارد بیان می‌کند. می‌گوید تجری و این طبق روایات حرمت دارد.

اشکال آقاء ضیاء بر وجه سوم

مرحوم آقا ضیاء فوائد یک اشکالی کرده است بر مرحوم نائینی. مرحوم آقا ضیاء تعلیقه زده بر فوائد و همش این بوده نسخ بکند فرمایشات مرحوم نائینی را. چنانچه باز مرحوم نائینی هم حمل شده که نسخ بکند فرمایش مرحوم آخوند را. و حمل شده بر آخوند که نسخ بکند حرف‌های صاحب فصول را. این یک چیز طبیعی است که هر کسی به یک کسی گیر می‌دهد (خنده). نگاه بکنید، تند شده بر نائینی، و حرف‌های تندی زده است، این همینطوری است. اصلاً تعلیقه فوائد یعنی ردّ. اهل فکر بوده است دیگر. یکی از اساتید ما می‌گفت که مرحوم شیرازی در حرم شریف ملاقات کرد با آقاضیاء. به آقاضیاء گفت شما ترتب را قبول داری یا نداری، آقاء ضیاء گفت تو قبول داری یا نداری، هر طرف را قبول داری من آن طرفش هستم بیا بحث کنیم. اهل بحث بوده است. کسی نگاه کند تعلیقه فوائد را می‌یابد که، اصلاً جمله به جمله می‌خواهد رد کند مرحوم نائینی را.

اینجا که رسیده به نائینی اشکال کرده است، گفته آقای نائینی شما می‌گویید تجری استحقاق عقوبت ندارد، عقل می‌گوید استحقاق عقوبت ندارد، چطور می‌گویید روایات می‌گوید تجری استحقاق عقوبت دارد. بر خلاف عقل که نمی‌شود صحبت کرد. این چه عقلی است. اگر می‌گویید عقل درک می‌کند استحقاق عقوبت را، روایات ارشاد است، روایات کاره‌ای نیست، می‌شود ارشاد. اگر می‌گویید عقل می‌گوید عقوبت نیست، خب چطور می‌شود روایات بگویند عقوبت هست.

عدم ورود اشکال آقا ضیاء

خب این فرمایش آقاضیاء. وقتی کسی فقط در صدد اشکال بر بیاید یک مشکله‌ای پیدا می‌کند که روی حرف طرف مقابل کم فکر می‌کند. بیشتر به اشکالش فکر می‌کند، به جهت نفی‌اش فکر می‌کند. دقت نمی‌کند. خیلی از اشکالات آقاضیاء از همین قسم است متأسفانه. خیلی جاها اشکالش وارد نیست، چون در صدد اشکال بوده، در صدد نقد بوده، ذهنش در آن طرف فعالیت نکرده است.

خب مرحوم نائینی می‌گوید در این قسم که اشتغال به مقدمات حرام تجری است، از جهت عقلی ثابت است. ما که نمی‌گوییم، ظلم است عقوبت، ما نمی‌توانیم بفهمیم، عقل حکم می‌کند به استحقاق عقوبت را می‌گوید من قبول ندارم، اگر هم مذمتی است به خاطر خبث سریره است. حالا اگر شارع بیايد بگوید استحقاق عقوبت دارد، نائینی که می‌گوید عقل ما می‌گوید این عدالت نیست، این ظلم است، نه، غایتش این است که عقل ما حکم به استحقاق عقوبت نمی‌کند، اما اگر خود شارع آمد گفت که، یا بالاتر اصلاً عقل حکم به استحقاق عقوبت نمی‌کند در جایی، نه اینکه استحقاق را ظلم بداند، می‌گوید حقش نیست. شارع خودش بیايد بگوید اگر این کار را کردی من عقوبت می‌کنم. به همین جعل شارع حق پیدا می‌کند. فرض بفرمایید آب خوردن را عقل هیچ وجهی برای استحقاق عقوبت نمی‌بیند. اما مولا بگوید آب خوردی عقوبت می‌کنم. چه عیبی دارد؟ اصلاً حقی را هم نبیند، به اخبار شارع حق درست می‌شود، عیبی ندارد. نتوانستیم بفهمیم فرمایش آقا ضیاء را که به نائینی اشکال کرده که شما که استحقاق

عقوبت را منکرید نمی‌توانید بگویید اگر آب خوردید چوبت می‌زنیم. مولا است، مولا دستش بسته نیست که. ما هم این کارها را می‌کنیم دیگر.

پاسخ به سؤال: یک وقت عقل می‌گوید الان تو را برای آب خوردن عقاب کند ظلم است، شرب این تا هیچی نگفته ظلم است، ولی تا گفت اگر خوردی عقابت می‌کنم از ظلم بودن خارج می‌شود. موضوع حکم عقل از بین می‌رود.

پاسخ به سؤال: اصلاً ظلم به خاطر این است که نگفته، بیان را به عرض نرسانده، با رساندن بیان از ظلم خارج می‌شود.

دو تا عقل داریم، اولاً در جایی که عقل می‌گوید من وجهی برای استحقاق عقوبت نمی‌بینم، شارع می‌گوید نه وجه دارد؛ ثانیاً، عقل ممکن است در یک جایی بگوید استحقاق عقوبت نداری، عقوبت ظلم است، ولی شارع جعل استحقاق عقوبت بکند، ظلم را منتفی بکند.

اشکال وجه سوم: تبرعی بودن وجه سوم

اشکال عمده‌ای که بر مرحوم نائینی وارد است این است که، اینکه روایات طایفه اولی را حمل بکنید بر یک قسمی از تجری، این جمع هم تبرعی است، وجهی ندارد. به چه بیانی ما روایات طایفه اولی را حمل بکنیم بر قسمی از تجری. به چه بیان؟ این را تأمل بکنید ببینید. مرحوم نائینی خریّت فن است در این مسائل، ببینید می‌توانیم برای نائینی یک بیانی آورد که شاهد باشد، قرینه باشد که روایات طایفه اولی درباره یک قسمی از تجری است، همه اقسام تجری را شامل نمی‌شود، یک قسمی از تجری را روایات طایفه اولی بیان می‌کند.

جلسه ۵۹ درس خارج اصول استاد گنجی

چهارشنبه ۱۶ آذر ۱۴۰۱

تتمه حل تعارض روایات استحقاق عقاب نیت

بحث در حل تعارض بین روایات بود. یک دسته از روایات ظاهر در این بود که نیت معصیت حرام است، استحقاق عقوبت دارد، حالا شامل تجری می‌شود یا با عدم الفرق تجری را می‌گیرد، مهم نیست. یک عده از روایات هم دلالت داشت که نیت تا به مرحله عمل نرسد عقوبت ندارد،

حرمت ندارد، اینها ظاهرشان با هم متعارضین است. تام السند والدلاله هم در طایفه‌ای داریم. ما هو الجمع بین این دو طایفه از روایات.

مرحوم نائینی: روایات حرمت حمل می‌شود بر موارد اشتغال به مقدمات حرام واقعی

کلام منتهی شد به جمع مرحوم نائینی. مرحوم نائینی فرمود که ما می‌توانیم آن روایاتی را که می‌گوید حرمت هست، می‌گوید عقوبت هست را حمل بکنیم بر یک قسمی از تجری، آن قسم غیرمعروفش. قسم معروف تجری همان است که مشغول بشود به حرام اعتقادی؛ قسم غیرمشهورش این است که مشغول بشود به مقدمات حرام واقعی ولی به حرام نرسد. منعه مانع. گفت این یک قسمی از تجری است و ما هم قبول کردیم.

مرحوم نائینی فرموده که ما حمل می‌کنیم روایاتی را که می‌گوید حرمت دارد، می‌گوید عقوبت دارد بر این قسم غیرمعروف. و آن روایاتی که می‌گوید نیتِ معصیت عقوبت ندارد آن کسی است که به مقدمات حرام مشغول نشده فردعه رادع.

پاسخ به سؤال: تصریح کرده که در آن قسم معروف دلیلی بر حرمت نداریم.

دو اشکال آقاضیاء بر نائینی

مرحوم آقا ضیاء دو تا اشکال دارد بر نائینی؛ یکی را دیروز عرض کردیم، فرمود که اگر بناست تجری استحقاق عقوبت نداشته باشد عقلاً، چطور می‌شود با روایات استحقاق عقوبت را درست کرد؟ تحقیقی کرده است برای خودش. ما جواب دادیم که عیبی ندارد. این جواب را الان کامل می‌کنیم.

حکم عقل بر عدم استحقاق عقوبت معلق است. معلق است بر اینکه خود شارع جعل عقوبت نکند. اگر شارع جعل عقوبت کرد، کجا عقل می‌گوید باز هم مستحق عقوبت نیستی.

پاسخ به سؤال: حالا الفاظ است، سیاق است دیگر، یا حرام. عقل می‌گوید که استحقاق عقوبت نداری، شارع مقدس حرامش بکند؛ چه عیبی دارد؟ حکم عقل همیشه معلق است، اگر صاحب مسئله چیزی نگفت، اگر مبرر عقوبتی نداشت. خودش اگر نگفت بحث نداریم.

خب این جوابش واضح است، یک اشکالی اولش کرده قبل از این. شاید بعضی از شما ملاحظه کرده باشید و معلوم نشده چه می‌گوید آقاضیاء. آقاضیاء می‌گوید آقای نائینی شما

وقتی ملتزم شدی که اشتغال به مقدمات، تجری است و حرام است، در فرضی که منعه مانع عن الحرام (نائینی اینطور گفت)، آنوقت چطور می‌گویی آنجایی که مانع منعه نکرده، شرب حرام اعتقادی کرده، مانعی منعه نکرده، می‌گویی حرام نیست. این را بالاولویه باید بگویی حرام است.

عبارتش خیلی مندمج است، می‌گوید لو التزمت بحرمة التجری فیما اذا منعه (فرض این است دیگر) مانع آنشدک لله (خدا خیرت بدهد) چطور در جایی که مانع منعه نکرده است می‌گویی حرمت ندارد. می‌شه گفت؟ مانع منعه کرده می‌گوید حرمت دارد، مانع منعه نکرده، ادامه داده می‌گوید حرمت ندارد.

پاسخ به سؤال: مرحوم نائینی در آن قسمی که اشتغال پیدا کند به مقدمات حرام فمعه مانع می‌گوید حرام است به دلیل این روایات. حمل کرده است روایات را بر این فرض. بر تجری نامعروف. آقا ضیاء می‌گوید در فرضی که مانع آمده می‌گویی حرام است، می‌توان گفت در جایی که مانع نیامده حرام نیست؟ آنشدک لله!

این فرمایش آقا ضیاء یک اشکال دیگری است بر مرحوم نائینی. ولکن در ذهن ما این است که این اشکال وارد نیست. مرحوم نائینی در مقدمات معصیت واقعی می‌گوید. می‌گوید ما روایات را حمل می‌کنیم بر جایی که مشغول مقدمات معصیت واقعی شده است. می‌گوید روایات آنجا را می‌گوید حرام است، می‌گوید عقوبت دارد. این چه ملازمه‌ای دارد که اگر مشغول حرام واقعی شده، مانعی هم نیامده، آن (حرام اعتقادی) هم عقوبت داشته باشد، آن هم حرام باشد، چه ملازمه‌ای دارد؟ طریق اولی نیست.

این حرام واقعی مهم است. به ید شارع است. شارع می‌گوید اگر مشغول شدی به مقدمات برای اینکه معصیت بکنی، معصیت واقعی، چوبت می‌زنم. حالا اگر مشغول شدی به خود معصیت خیالی چوبت نمی‌زنم، عیب ندارد.

پاسخ به سؤال: نه، نگفت محال است.

حالا این کلمه هم معلوم باشد، کسی نگوید نائینی می‌گفت جعل حرمت بر متجری محال است، اینجا می‌گوید حرام است. می‌گوییم او برای تجری معروف می‌گوید. اما اشتغال به

مقدمات معصیت، ایصالش ممکن است. بگویند تو که مشغول شدی به مقدمات حرام واقعی چوبت می‌زنم (مانند همین روایات)، ایصالش ممکن است، نه عنوان متجری نیاز است، نه عنوان جامع نیاز است. المشتغل بمقدمات حرام الواقعی معاقب، حرام فعله.

پاسخ به سؤال: نه جعلی است دیگر، نائینی می‌گوید اگر این جعل نبود که ما همه جا می‌گفتیم حرمتی نیست، استحقاق عقوبتی ندارد. حالا خود شارع آمده است گفته است بابا یک قسم از تجری نه به عنوان تجری، به عنوان اشتغال به مقدمات معصیت را حرام کردم. چه عیبی دارد؟ آنشدک الله ندارد که آقای آقاضیاء. همش اصرار داری اشکال بکنی بر نائینی!

مبرر وجه حمل نائینی (انقلاب نسبت)

خب این درست است. اما این حملی که اصرار داری حمل بشود، آیا این حمل مبرر دارد یا نه. هر حملی که مقبول نیست. حمل باید جمع عرفی باشد. جمعی باشد که عرف بپسندد. خود نائینی به شیخ گفت جمع شما تبرعی است، جمع خود نائینی چه، تبرعی است یا نه، مرحوم آقای خویی در دراسات می‌خواهد بگویند این جمع تبرعی نیست. این جمع مقتضای انقلاب نسبت است.

در انقلاب نسبت ما سه طایفه روایات داریم. دو طایفه مطلق‌اند با هم تعارض می‌کنند، عام هستند با هم تعارض می‌کنند، یک طایفه نسبت به یکی از این عمومات و مطلقات خاص است. این طایفه ثالثه که نسبت به یکی خاص است آن را تخصیص می‌زند، بعد نسبت آن، که با طایفه قبل من وجه بود، منقلب می‌شود به عموم و خصوص مطلق. این را می‌گویند انقلاب نسبت، داستان طولی دارد، اجمالاً عرض می‌کنم. سه طایفه از روایات داریم، دو طایفه نسبتشان من وجه است یا تباین است، بالاخره معارض‌اند. مانند اینجا، یکی می‌گویند نیت عقوبت دارد، یکی می‌گویند ندارند. تعارض دارند و متباینین هستند اصلاً. یک دسته ثالثه می‌آید که نسبت به یکی از این دو دسته خاص است و آن را تخصیص می‌زند. تا آن را تخصیص زد، آن را ضیقش کرد، نسبت آن از دو تباین که با آن یکی داشت منقلب می‌شود به عموم و خصوص مطلق، بعد این خاص به مخصّص منفصل، مخصّص آن می‌شود. آن وقت می‌گویند این جمع عرفی است، انقلاب نسبت عرفی است.

تطبیقش بر مقام این است که یک طایفه از روایات می‌گفت نیت استحقاق عقوبت دارد، مطلقاً داشتیم. یک طایفه از روایات هم می‌گفت که نیت استحقاق عقوبت ندارد، خداوند عادل است و بر نیت عقوبت نمی‌کند. این دو با هم متباین هستند. یک دسته ثالثه‌ای داریم در همان دسته اولی، از درون آنها یکی را بیرون می‌کشیم، می‌گوییم در آنها یک روایت است راجع به دو گروهی که اقتتلا (با هم مقاتله می‌کنند)، بعد یکی دیگری را می‌کشد. حضرت فرمود القاتل و المقتول کلاهما فی النار.

خب این اخص است. چرا اخص است؟ موردش آنجایی است که مقتول مشغول شده است به مقدمات حرام، او هم شمشیر کشیده است، زورش نرسیده است، منعه مانع. می‌گوییم مقتول از باب آن تجری قسم نامعروف عقاب دارد، قاتل هم خب قتل مؤمناً عقاب دارد. این مورد که می‌گوید مقتول هم عقاب دارد، این همان قسم نامعروف متجری است. مشغول شده است به مقدمات ولی منعه مانع عن ذی المقدمه.

خب این تخصیص می‌زند آن روایاتی را که می‌گفتند نیت عقوبت ندارد. آن را تخصیص می‌زند. آن روایاتی که می‌گفت نیت عقوبت ندارد ضیق می‌شوند، نیت عقوبت ندارد الا در اینجا. ضیق شد. این تخصیص می‌زند آن روایاتی را که می‌گفت مطلق نیت عقوبت دارد. آن تخصیص می‌خورد الا اذا لم یشتغل.

تکرار می‌کنم. روایاتی که مطلق است، می‌گوید عقوبت ندارد. مقید می‌شود به اذا اشتغل، به حکم این طایفه ثالثه. الا اذا اشتغل عقوبت ندارد. آنهایی که می‌گفت نیت عقوبت دارد، می‌شود الا اذا لم یشتغل. این انقلاب نسبت است دیگر. اینها را روی کاغذ بنویسید همینطوری است. دو تا خطاب با هم تباین دارند. یک خطاب ثالثی با یکی از اینها عموم و خصوص مطلق است، این ثالث آن را تقیید این می‌زند، این مجموع هم دیگری را تقیید می‌زند. این فرمایشی است که مرحوم نائینی دارد.

اشکالات دیگر بر نائینی (ضعف سند و دلالت روایت مأخوذ به او)

اشکال بر نائینی، مضافاً بر اینکه این روایت ضعیف السند است، و مضافاً بر اینکه معلوم نیست این روایت اشتغال به هر حرامی را، به مقدمات هر حرامی را می‌گوید حرام است. این در

خصوص قتل است. در خصوص قتل مشکل حل می‌شود. این روایت اطلاق ندارد، این را آقای خویی هم اشکال کرده است. اینکه حضرت تعلیل می‌کند بآنه نوی، یعنی آن مقتول نوی، هر متجری‌ای را نمی‌گیرد، مضافاً بر این دو اشکال، یک اشکال دیگری دارد. اشکال اساسی. و آن اشکال اساسی را ما را رها می‌کنیم، فقط اشاره می‌کنیم. آیا در انقلاب نسبت که به خطاب ثالث احد الخطابین را تخصیص می‌زنیم، آیا در آن خطاب ثالث باید لسان خاص باشد یا مورد هم خاص باشد کافی است. آنی که انقلاب نسبت را به ارمغان می‌آورد و درست می‌کند خطاب است. خطاب خاص مخصص می‌شود احد الخطابین را، بعد آن خطاب مخصص، مخصص می‌شود خطاب آخر را. اما اگر مورد است می‌تواند یا نه، فیه خلاف. دیگر اینها تطویل دارد، رهاش می‌کنیم. همان ضعف سند و ضعف دلالت کفایت می‌کند که بیان مرحوم نائینی را نپذیریم.

جمع مرحوم صدر: جمع به استحقاق و عفو

اما جمع آخر؛ جمعی است که دیگران دارند، مرحوم آقا سید محمدباقر هم این جمع را تقویت کرده است. و آن اینکه ما آن روایاتی را که می‌گویند معصیت عقاب دارد را حمل کنیم بر استحقاق، و آن روایاتی که می‌گویند عقاب ندارد حمل کنیم بر عفو. یکی استحقاق، یکی فعلیت، با هم تنافی ندارند. یک دسته از روایات می‌گویند شما نیت کردی مستحق عقوبتی، یک دسته از روایات دیگر می‌گویند من عقابت نمی‌کنم. با هم تنافی ندارند. دو تا مؤید هم آورده است رحمه الله.

در مؤید اول می‌گویند روایتی داریم ان الله تفضل علی آدم أن لا یکتب علی ولده وذریته ما نَوُوا و ما لم یفعلوه. کتابت نمی‌کند، فضل می‌کند و نیت را تفضلاً نمی‌نویسد. این نفی فعلیت است. استحقاق داشته ولی نمی‌نویسد، تفضل این است. از آن طرف روایاتی که ملائک موکلین می‌مهلون، امهال می‌کنند عباد را ولا یکتبون، نمی‌نویسند به مجرد قصد و نیت، مهلت می‌دهند. اینها لسانشان این است که یک نوع تفضلی در حقش می‌کنند. می‌گویند نمی‌نویسیم ببینیم انجام می‌دهد یا نمی‌دهد. روایات عدم عقوبت تفضل است. روایات عقوبت استحقاق است. تو ذهنم این است که در کلمات شیخ هم هست، حالا نگاهش بکنید.

اشکال استاد: ظاهر روایات عدم عقوبت عدم استحقاق است

ولکن به ذهنم می‌آید که روایات عدم، آنها هم ظاهرش عدم استحقاق است. روایتی که دیروز خواندیم، روایت مسعده، در آن روایت داشت لکن الله عدل، کریم. اگر همین مقدار بود می‌گفتیم تفضل است. اما در ادامه می‌گوید لیس الجور من شأنه، جور شأن خدا نیست. از این معلوم می‌شود که مؤاخذه بر نیت جور است، وقتی جور بود استحقاق هم نیست دیگر. این همین جمله‌اش که لیس الجور من شأنه، از شأن خدا جور نیست، پس معلوم می‌شود اگر عقاب بکند بر نیت جور است، اگر جور است استحقاقی ندارد دیگر. اگر استحقاق داشته باشد که دیگر جور نیست. عین عدالت است، فضل نیست، ولی عین عدالت است که ربنا لاتؤاخذا بعدلک و عاملنا بفضلک.

پاسخ به سؤال: آنها را گذاشته کنار، آنها حرفهای نائینی است.

خب این فرمایش آقا سید محمدباقر با ظاهر برخی از آن روایات نمی‌سازد. اما این دو تا شاهی را که آورد، نمی‌دانم من آن دوره قبل نوشتم که این روایت تفضل علی آدم را پیدا نکردیم، چنین روایتی نیست که تفضل کرده علی ابن آدم که تا نیت دارد ننویسند. اصلاً ما چنین روایتی نداریم.

و اما روایت ملائکه موکلین آن هم ربطی به بحث ندارد. روایت ملائکه موکلین هست، ولی مضمونش این است که وقتی عبد عصیان می‌کند. موردش اصلاً عصیان است، نه نیت. این تفضلی است که خداوند به آنها دستور داده فعلاً ننویسید، صبر کنید، شاید توبه کرد. داستان آن ملائکه موکلین این است. روایت را ننوشتیم ظاهراً، آنجا در برخی روایات تسع ساعات داریم، نه ساعت بهش مهلت بده، هنوز کامل نشده است، عشره کامله نیامده! آنها مربوط به معصیت است، وجه استشهاد ایشان را نتوانستیم بفهمیم، لذا جمع ایشان هم نادرست است.

پاسخ به سؤال: ببینید ما از اول گفتیم به این روایات استناد می‌کنیم، مهم نیست برای ما، حالا اثبات می‌کند استحقاق عقوبت را که آخوند ادعا داشت. آخوند می‌گفت روایات شهادت می‌دهد بر استحقاق عقوبت، یا اثبات کند حرمت را که برخی دیگر ادعا دارند. آن مهم نیست که حرام باشد یا استحقاق عقوبت اهمیتی ندارد.

پاسخ به سؤال: اینها مرحله ندارد، ما یک واقعی را داریم بحث می‌کنیم، می‌شود از روایات استحقاق عقوبت یا حرمت را به دست بیاوریم یا نه.

پاسخ به سؤال: ما تجری را بحث کردیم گفتیم عقلاً استحقاق عقوبت دارد، فعلش هم حرمت ندارد. حالا بیاییم روایات را بررسی کنیم ببینیم استحقاق عقوبت را می‌شود فهمید که آخوند فهمیده یا اینکه بالاتر حرمت را می‌شود فهمید یا نه. بررسی روایات است باحدالامرین. هر کدام هم باشد برای ما کافی است.

پاسخ به سؤال: آنها گذشته حضرت آقا. روایات، احکام اولیه، ثانویه ندارد، استظهار است. ظاهر این روایت چه است.

وجه جمع دیگر: روایات عقوبت برای موارد خاص است و اطلاق ندارد

و اما آخرین وجه جمع هم این است که ما بیاییم به اطلاق روایاتی که می‌گوید نیت معصیت عقوبت ندارد عمل کنیم. آن طایفه اولی در موارد خاصه است، اطلاق ندارد. برای قتل است، برای الراضی به فعل قوم است، برای حب اشاعه فحشا است. ما بیاییم این طایفه اولی که برای موارد خاصه است را مخصص قرار دهیم. بگوییم لاعقوبه، لاحرمه بر نیت، الا در این موارد خاصه‌ای که در این روایات آمده است.

سؤال: الراضی خاص نیست. پاسخ: حالا این قائل اینطور می‌گوید.

ولکن این فرمایش اضعف فرمایشات است و می‌خواستیم همه را بگوییم.

اشکال این وجه جمع: برخی روایات عقوبت نیت اطلاق دارند

ولکن برخی از آن روایات اگر دلالت داشته باشند، اطلاق دارند. مضافاً که اصلاً در روایت مسعده که می‌گوید نیت عقاب ندارد، می‌گوید نیت زنا عقاب ندارد، نیت سرقت عقاب ندارد. همین گنده‌ها را می‌گوید عقاب ندارد، ما چطوری بیایم تخصیص بزنیم به بقیه روایاتی که دون اینها را می‌گوید. حالا قتل بله، بقیه دون اینها هستند، همه‌شان قتل نیستند که. آن روایات اولاً بعضی‌هاشان مطلق هستند، خاص نیستند نسبت به این روایات لذا گفتیم تعارض است، ثانیاً، اگر خاص بودند نمی‌توانیم تقیید بزنیم. چون این اقبح محرمات را، اشد محرمات را

گفته نیتش عقوبت ندارد. مثل زنا، لذا نمی‌توانیم این را تخصیص بزنیم. این است که این وجه جمع هم ناتمام است.

اقرب وجوه جمع وجه، جمع مرحوم صدر است

تحصل الی هنا که ما این روایاتی را که استدلال شده بود به آن روایات که نیت معصیت استحقاق عقوبت دارد یا نیت معصیت حرام است، اینها معارض دارد. معارضش روایاتی است که می‌گوید نیت، استحقاق عقوبت ندارد. ما سابقاً می‌گفتیم، اگر بنا باشد جمعی بکنیم، همین جمع استحقاق و عفو است، این اقرب است. همه این وجوه جمع ناتمام بود ولی باز این بیشتر به ذهن می‌آید که روایاتی که می‌گوید عقاب نمی‌کنیم حتی یفعلوا، این یعنی عقاب نمی‌کنیم. لیس من شأنه الجور را باید یک جور توجیهش کرد دیگر. خداوند سه تا صفت دارد، عدل است، کریم است و لیس من شأنه الجور، اینجا که عقاب نمی‌کند از آن جهت کریم بودنش باشد.

پاسخ به سؤال: کلی گفته است. کلی بیان می‌کند. آنها مثال است. چند تا مثال می‌آورد لأخذ کل من نوى الزنا بالزنا، کل من نوى السرقة بالسرقة، کل من نوى القتل بالقتل، دیگر خودت بگو کل من نوى الغيبة بالغيبة، کل من نوى التهمة بالتهمه و ... در ذهنش دارد که لکن الله عدل کریم لیس الجور من شأنه، مهم این است که قاعده کلی به دست ما می‌دهد: لکنه یصیب علی نیات الخیر أهلها، ثواب می‌دهد به نیات خیر، نه ثوابی که برایش جعل شده، اصل ثواب، ولایؤاخذ أهل الفسوق، اهل فسوق را هیچ مؤاخذ نمی‌کند حتی یفعلوا.

پاسخ به سؤال: قرینه مقابله هم هست. اهل خیر را بر نیتشان، اصل ثواب است.

این را هم شما بنویسید یک وجه جمع این است که.. (خنده)، ما می‌گوییم این عرفی نیست. دعوا بر سر استظهار دعوی نادرستی است.

فقط این فرمایش مرحوم آقا سیدمحمد باقر با این لیس الجور من شأنه، باید بگوییم این را حضرت اضافه کرده، یک صفت دیگر هم بیان کرده. و لکن الله عدل کریم این مهم است. عدل کریم مهم است.

پاسخ به سؤال: عدل کریم همان تفضل است. عدلش مهم نیست، مهم این کریم است. لکنه عدل کریم، چون کریم است، یصیب علی... عادل کریمی است، می‌شود تفضل دیگر. به کرم

ما را مؤاخذه کن می شود تفضل. سؤال:..... پاسخ: اینها بافیدنی است. اگر لیس الجور من شأنه نبود، ما راحت این حرف را قبول می کردیم، الان هم توجیه بکنیم، این را حضرت اضافه کرده است، منطبق بر مقام نکرده، عدل کریم است، جور ندارد. بعد که دارد که یصیب علی ... به عنوان عدل کریم یصیب.

پاسخ به سؤال: نه، صفات خدا که الکی نیست. ذکر صفات خدا است. سؤال: .. پاسخ: خب حالا گیر همین است، همین جمله گیر است در فرمایش آقا سید محمدباقر.

پاسخ به سؤال: سیئه است دوباره. یک بار دیگه عبارت را بخوانید. (فردی روایت می خواند) تفضل ندارد که. مهم این تفضل است، والا همان روایتی که می گفت نیت را نمی نویسند بود که. مهم این تفضل است که ایشان استشهاد می کند. تفضلاً نمی نویسد مهم است، والا نمی نویسند را که در روایات دیگر هم داریم. نیازی به این روایت نیست.

جمع اول شیخ انصاری فالاقرب است

قدیماً همینطور گفتیم اقرب این محامل همان است که مرحوم آقای سید محمدباقر پذیرفته. حالا یک احتمال هم می دهیم که همین فرمایش مرحوم شیخ انصاری، حمل اول، وجه اول بعید نباشد از نظر. ما روایاتی که می گوید نیت معصیت عقوبت دارد، آنها مجرد نیت را نمی گویند، آنها نیت مبرزه را می گویند. لذا ما می گفتیم آن الراضی بفعل قوم، اطلاقش قابل استناد نیست، باید یک حرکتی هم کرده باشد. حب اشاعه فحشا عذاب الیم ندارد، باید یک حرکتی بزند تا بگوید عذاب الیم داری. روایاتی که عقوبت را ثابت می کند مجرد نیت نیست. آنها نیتی است که ابراز شده است. در آن رجلان اقتتلا هم ابراز شده است. هر دو ابراز کردند در صدد کشتن دیگری برآمدند. روایاتی که می گوید نیت عقوبت ندارد، آنها مجرد نیت را می گویند. مانند روایت مسعده. خداوند مؤاخذه نمی کند اهل فسوق را حتی یفعلوا، یعنی تا اینکه در صدد فعل بریبایند (یک خورده غیر قبول است که خلاف ظاهر است). در صدد فعل بریباید می شود مبرز. حتی یفعلوا نه اینکه همان معصیت را انجام بدهند، حتی یفعلوا یعنی در صدد فعل بریبایند.

شاید حرف شیخ انصاری اقل خلاف ظاهر باشد در مقام. فقط ما باید این حتی یفعلوا ها را حمل بکنیم بر اینکه درصدد فعل بریایند. نیت معصیت به مجرده عقوبت ندارد، چون قدر متقین از روایات طایفه ثانیه است. اگر در صدد بریایند، یک فعلی به آن ضمیمه بشود، نیت معصیت استحقاق عقوبت دارد به حکم آن روایات سابقه. ما روایات سابقه را می‌گوییم از اول اطلاق ندارد، مجرد نیت را نمی‌گویید، نیت مبرزه. شاید آخوند هم که می‌گفت فی الآیات والروایات شهادة، آن هم قصد مبرز را می‌گفت. قصد معصیت ابرازشده، درصدد برآمده. شاید او هم تو ذهنش همین بوده.

روایات استحقاق عقوبت و روایات حرمت را حمل کرده بر نیتی که ابراز شده است. آن نیاتی که می‌گوید عقوبت ندارد، صرف نیت است. صرف نیت، صدرش هم همین است، هیچ کاری نکرده، اذن لأخذ کل من نوى. مجرد نوای زنا عیبی ندارد، مجرد نوای سرقت عیبی ندارد. عقوبت وقتی است که حتی یفعلوا، تا درصدد انجامش بریاید، درصدد عملیاتی کردنش بریاید. ولکن این را ما قبلاً گفتیم که اینها دلالت بر حرمت تجری، استحقاق عقوبت بر تجری ندارد. اینها برای خود معصیت است. آن حرف نائینی که می‌گفت آن قسم استحقاق عقوبت دارد آن درست است. اما این تجری که ما بحث می‌کنیم، شراب را خورده به خیال اینکه شراب است، بعد آب درآمده است، این نیت معصیت ندارد، این نیت معصیت خیالیه دارد.

اللهم مگر کسی بگوید فرق نمی‌کند. چه فرقی می‌کند نیت معصیت واقعیه با نیت معصیت خیالیه؟

اگر کسی به عدم الفرق رسید، می‌تواند به این روایات استدلال بکند که نیت معصیت خیالیه هم در جایی که ابرازشده، آن هم استحقاق عقوبت دارد. علی ای حال، اگر این روایات به نفع مرحوم آخوند و کسانی که می‌گویند تجری استحقاق عقوبت دارد، اگر به نفع آنها نباشد، به ضرر آنها نیست.

هذا تمام الکلام در استدلال به روایات. بقی استدلال به اجماع. فکر می‌کردیم امروز تمام میشود ادله تجری که یکشنبه انشاء تلخیصش بکنیم. انشاء یک شنبه آن وجه آخر را هم

بیان می‌کنیم که بعداً تلخیص می‌کنیم که نائینی چه گفت، آخوند چه گفت، شیخ انصاری چه گفت. مبانی اینها را از هم جدا می‌کنیم.

جلسه ۶۰ درس خارج اصول استاد گنجی

یکشنبه ۲۰ آذر ۱۴۰۱

حرمت تجری

حرمت تجری بر اساس اجماع

(اجماع در حرمت تأخیر نماز در صورت ظن به ضیق وقت و کشف خلاف)

بحث در ادله‌ای بود که برای حرمت فعل متجری به اقامه شده بود، چه دلیل عقلی و چه دلیل نقلی. آخرین دلیلی که اقامه شده اجماع است، تمسک کرده‌اند به اجماع. گفته‌اند ظاهر این است که اگر کسی ظن به ضیق وقت پیدا بکند برای نماز، فکر کرد نزدیک طلوع شمس است، ظن به ضیق وقت پیدا کرد، ولی اعتنا نکرد، فتجری و نماز نخواند، بعداً معلوم شد که ضیق وقت نبوده، تازه اذان گفتند؛ هوا روشن بوده، اشتباه کرده است. گفتند ظاهر کلمات علما این است که این شخص مستحق عقوبت است. این از مصادیق تجری است.

در ظن به ضیق وقت که مستحق عقوبت باشد، در قطع به ضیق وقت به طریق اولی است. اگر یقین دارد ضیق وقت است و حرکت نمی‌کند او هم مستحق عقوبت است. و به ظن اینکه مثلاً فرقی بین وقت نماز با سائر موارد نیست، پس اجماع داریم بر اینکه تجری استحقاق عقوبت دارد. و این هم کاشف از حرمت فعل است دیگر. اینطور ادعا شده است.

اشکال اول: این اجماع بر استحقاق عقوبت است نه حرمت

ولکن به ذهن می‌آید که این استدلال خیلی ضعیف است. اینکه اتفاق علما، عند الظن به ضیق وقت، بر استحقاق عقوبت باشد، اگر اتفاق افتاده باشد، لواطف هذا الاتفاق که معلوم نیست، صغراش محقق باشد، غایتش این است که این اتفاق بر استحقاق عقوبت است، آن هم در خصوص باب صلات. چون مفاد اقوال مجمعین حرمت نیست. مفادش استحقاق عقوبت است. وقتی اجماع باشد بر استحقاق عقوبت قیمتی ندارد. چون اگر اجماع را هم حجت بدانیم، اجماع در حکم شرعی است. استحقاق عقوبت امر عقلی است. اجماع در امور عقلیه قیمتی ندارد.

آنهایی که اجماع را هم حجت می‌دانند، اجماع بر احکام شرعی است؛ این حکم شرعی نیست، این حکم عقلی است.

اشکال دوم: شاید این اجماع از باب مصداق استخفاف صلاة باشد که حرام است

و باز این اجماعشان بر حکم عقلی در خصوص نماز است. چه می‌دانیم شاید نماز چون عماد الدین است، کسی که ظن به ضیق به وقت دارد، نمی‌رود نماز بخواند، این مصداق استخفاف بالصلاة است؛ خب استخفاف بالصلاة حرام است، استخفاف بالصلاة تجری نیست. این خودش یکی از محرمات است، لیس منا من استخف بالصلاة. ربطی به بحث تجری ندارد. این منحصر است به باب صلاة نکته‌اش هم این است که این شخصی که ظن به ضیق وقت پیدا می‌کند و تکان نمی‌خورد، این استخف بالصلاة و استخفاف به صلاة خودش یکی از محرمات است، ربطی به تجری ندارد.

لذا استدلال کردن به اجماع گفتیم که اضعف الاستدلال است. اجماع در مقام اضعف الادله است. اگر دلیل شرعی تمام باشد، همان روایاتی است که خواندیم. که آن هم گذشت که آنها هم دلالتشان ناتمام بود، هم بر حرمت و هم بر استحقاق عقوبت. کما اینکه قاعده ملازمه هم ناتمام بود. ما وجهی برای اثبات استحقاق عقوبت، فضلاً عن الحرمة، غیر از آن وجه عقلی که مرحوم آخوند فرمود، وجدان و ارتکاز، وجهی نداریم.

این است که تمام حرف روی همان می‌چرخد که این تجری هتک است یا هتک نیست. مرحوم شیخ انصاری گفت هتک نیست و فقط کاشف از خبث سریره است، کشف می‌کند که آدم بدی است. همینقدر. بحث سر همین است که آیا تجری فقط کاشف از خبث سریره است، فقط در مقام مذمت باید اینطور صحبت کرد «چه آدم بدی هستی». برو خودت را اصلاح کن. یا اینکه نه تجری می‌گوید کار بدی کردی. کارت بد است. حالا وقتی کارت بد است، یعنی قصدت بد است، یعنی قصدی که ابراز کردی یا خود آن کار. قصد مبرز که مرحوم آخوند می‌گفت (با وصف ابراز) یا اینکه مرحوم نائینی می‌گفت اگر بدی باشد آن بدی قبح فاعلی است، آن صدورش بد است که می‌گفت استحقاق عقوبت نمی‌آورد.

این را تأمل بکنید که بین مرحوم شیخ و مرحوم نائینی فرقی هست یا نه. اصل اینکه الان تکرارش کردم به خاطر این نکته است. شیخ گفت که فقط خبث سریره است. نائینی رد نمی‌کند، به ذهن می‌زند همین حرف‌های شیخ را می‌خواهد بیان کند. نائینی می‌گوید که این صدور مذمت دارد، استحقاق عقوبت ندارد، چون بدی این صدور به خاطر فاعل است، نه فعل. ایشان می‌گوید بدی صدور اگر از ناحیه فاعل باشد، این استحقاق عقوبت ندارد. به ذهن می‌آید که می‌خواهد همین حرف‌های شیخ را صورت بدهد، یک بیان علمی برایش بیاورد.

نائینی سیاقش این بود دیگر، که صدور که ناشی از خبث سریره است (گاهی مثل اینکه می‌گفت قبح فاعلی) قبح فاعلی می‌گفت استحقاق عقوبت ندارد. صدور بدی که ناشی از خبث سریره است، استحقاق عقوبت ندارد. صدور بدی که ناشی از بدی فعل است، استحقاق عقوبت دارد. این را نگاه بکنید. بعضی رفقا می‌گفتند فرق دارد، نه، تو ذهن ما این است که حرف نائینی همان حرف شیخ انصاری است. انشالله فردا از اول تجری، اگر بحث تجری را امروز تمام بکنیم، عمده‌اش آن مباحث بعدی است که داستان دیگری است، خلاصه‌بندی می‌کنیم و خلاصه‌اش را بیان می‌کنیم.

پاسخ به سؤال: خب استخفاف حرمت شرعی دارد، تجری نیست که. **پاسخ:** اجماع بر استحقاق عقوبت اثبات حرمت شرعی نمی‌کند. اینها تنزلی است دیگر. می‌گوییم اولاً اجماع بر استحقاق است، نه بر حرمت؛ بر حرمت هم باشد، در خصوص نماز است، آن هم از باب مصداق استخفاف است، ربطی به تجری ندارد. دو تا اشکال داریم. **پاسخ:** استخفاف اصلاً سبک شمردن است، خود واقعیتش همین است. **پاسخ:** چرا استخفاف نماز است، حرام است. استخفاف اعتقادی ندارد، استخفاف یک امر واقعی است. کسی که فکر می‌کند دارد نمازش را دست می‌دهد، ولی خودش را تکان نمی‌دهد، نماز را سبک شمرده است. باباً واقعاً سبک شمرده است، خیالی نیست. من سبک شمردم که حرکت نکردم. مصداق استخفاف حرام است.

پاسخ به سؤال: استخفاف نیست، وقت گذشته قضا شده است. **پاسخ:** خب استخفاف نیست. اذان گفتند هنوز وقت است. نه گمان دارد وقت تمام شده، تکان نمی‌خورد! بابا استخفاف مصادیقی دارد، اینکه تند تند دارد نماز می‌خواند این استخفاف است، سبک شمردن. **سؤال:**

حرام است؟ پاسخ: حرام است استخفاف نماز. من می گویم اگر اجماع داریم از این باب است. اصلاً شما قبول نداشتید، می گویم اجماع از این باب است. ماها که می گویم درست است، قبول هم ندارید به هم می خورد. اجماع ربطی به باب تجری ندارد.

پاسخ به سؤال: اصلاً استخفاف نماز، با خود نماز و صحت نماز قابل جمع است. من استخف بالصلاة فلیس منا، اینکه بی اعتنائی، مهم هم نیست از دست رفت، این خودش استخفاف صلاة است، ولو اینکه بعداً هم در وقت بخوانی، ولی اینکه برایت مهم نیست از دست برود این خودش استخفاف است.

پاسخ به سؤال: نه، عملی است. حرکت نمی کند، اهمیت نمی دهد. کسی که به نماز اهمیت نمی دهد. استخف صلاتش را ولو آخر وقت هم بخواند. پاسخ: نه دو جور است، با این ادبیات که می گوید مهم نیست، حالا نماز قضا شد هم شد!

ذاتی یا عرضی بودن قبح تجری

و اما بحث مهم دیگری که در این مقام هست یک صحبتی است که مرحوم شیخ انصاری با صاحب فصول دارد مفصلاً و مرحوم آخوند هم اجمالاً. و آن راجع به این است که قبح تجری ذاتی است، نمی شود ازش تخلف بکند یا نه قبح تجری عرضی است، ممکن است یک عنوان دیگری به فعل متجری به ضمیمه بشود، و تجری محبوب بشود. نه اینکه قبح داشته باشد، محبوب بشود.

صاحب فصول: قبح تجری عرضی است

مرحوم صاحب فصول فرموده که قبح تجری عرضی است. می شود ما تجری داشته باشیم، ولی قبح نداشته باشد، استحقاق عقوبت نداشته باشد. در ذهن مبارکش این است که تجری مانند سایر عناوین دیگر است. تقیه. تقیه ممکن است حرام یا واجب باشد، ممکن است مستحب باشد، ممکن است مکروه باشد. این هم همینطور است، باید ببینیم آن فعل متجری به چطور است. فرموده فعل متجری به گاهی مصلحتی دارد که اقوی از مفسده تجری است. گاهی آن فرض بفرمایید، اعدی عدو مولا را کشته فکر می کرده اعز اولاد مولا است. فکر می کرده اعز اولاد است، تجری و کشت. بعد معلوم شد که اعدی عدو بوده است. اعدی عدو مولا را بکشی خیلی

مصلحت دارد. گفته ربما مصلحت فعل غلبه پیدا می کند بر مفسده تجری و تجری از قبح می افتد. آمده مثل تقیه دیده. عنوان تقیه را باید با بقیه عناوین بسنجیم، این را هم باید با عنوان واقعی آن فعل ملاحظه کنیم. عنوان واقعیش واجب است که مصلحت مهمه دارد، می گوید نه غلبه پیدا می کند.

گاهی هم می گوید نه مصلحتش با مفسده تجری تساوی پیدا می کند. تساوی تخییر است. ثالثاً اصلاً خود آن فعل متجری به مفسده دارد، تجری هم مفسده دارد گفته یتداخلان، همانطور که آخوند می گفت، تداخل می کند مفسده تجری با مفسده متجری به. صاحب فصول می گفت در محرمات هم تجری هست، مقدمات حرام تجری است، خود حرام هم مفسده دارد، یتداخلان. اینطور ادعا می کرد که مرحوم آخوند این قسمت را مناقشه کرد اگر یادتان باشد.

گاهی مرحوم صاحب فصول می گوید تجری مفسده دارد قبیح است، آن متعلقش مکروه است. این مکروه باشد، تجری اش اشد است از آنجایی که متعلق مباح باشد. تجری کرده به خوردن آب به اعتبار اینکه خمر است. اگر متعلقش مکروه بود آن اشد از مباح می بود. یا تجری کرده است به چیزی که خودش مستحب است، می گوید تجری به فعل مباح آکد است از تجری به فعل مستحب که این مستحب بودن یکم کم می کند تجری را.

حاصل الکلام مرحوم صاحب فصول ادعا دارد قبح تجری بالعرض است فیختلف باختلاف فعل متجری به. فعل متجری به را باید ببینیم چطور است، تا بگوییم این تجری قبحش مانده یا نمانده، قبحش شدید شده است یا نشده است. آن را باید نگاه کنیم.

پاسخ به سؤال: حالا تعبیر نکرده است، ما نمی خواستیم این تعبیر را به ایشان نسبت بدهیم.

اشکال به صاحب فصول: ذاتی بودن قبح تجری

ولکن این فرمایش صاحب فصول ناتمام است. اولاً، اینکه می گوید عنوان قبح برای تجری، قبول کرده است تجری قبیح است، فرض این است که قبول داریم تجری قبیح است و حرف شیخ را نمی گوییم، اینکه تجری قبیح باشد و قبحش عرضی باشد این گفتنی نیست. یا باید بگوییم تجری قبح ندارد (همان حرف شیخ انصاری)، یا اگر گفتی قبح دارد، قبحش ذاتی است، عرضی نیست. قبح تجری به خاطر این است که مصداق هتک مولا است، حالا فعل هتک است

یا قصد مهم نیست. نکته‌اش هتک مولا است. هتک مولا معنا ندارد که از قبح منفک بشود. هتک مولا ظلم بر مولا است، ظلم قبیح است، ذاتی‌اش است.

اینکه در برخی موارد ظاهر قضیه هتک است، مثل اینکه از روی اضطرار می‌آید مولا را فحش می‌دهد؛ الا من أكره وقلبه مطمئن، باب تقیه. فحش می‌دهد حرمت هم ندارد، قبح ندارد. این نکته‌اش این است که به خاطر آن اضطرار و به خاطر آن اکراه عنوان هتک زائل می‌شود. اگر از روی اکراه مولایش را سبّ می‌کنند، و قلبه مطمئن، از روی قلب نیست، بلکه لسان است، این اصلاً مصداق هتک نیست. آن تجری نیست. آن عصیان نیست. معنا ندارد یک چیزی عصیان یا تجری باشد و هتک نباشد، گفتنی نیست.

اینکه مرحوم صاحب فصول می‌گوید تجری قبحش عرضی است، نه. این بدتر از آن است که بگویی اصلاً قبح ندارد. حرف شیخ انصاری بهتر از این حرف است. می‌گوید من احساس نمی‌کنم استحقاق عقوبت را، این خوب است، ولی شما می‌گویید مصداق هتک است، استحقاق عقوبت دارد، ولی می‌شود استحقاق عقوبت زوال پیدا کند، نه استحقاق عقوبت قابل زوال نیست. این اولاً.

اشکال شیخ انصاری: جهات واقعیه در حسن و قبح اثری ندارند

ثانیاً، فرمایش شیخ انصاری. اینجا شیخ انصاری وارد بحث شده است. به ذهن می‌زند مرحوم شیخ انصاری قبح تجری را بر فرض ثبوت، ذاتی می‌داند، ولی فرموده که اگر تنزل بکنیم و بگوییم که قبح ذاتی نیست، اقتضایی است. که می‌دانید افعال سه قسم هستند: افعالی که ذاتشان حسن و قبح دارند، افعالی که اقتضا دارند حسن و قبح را مانند صدق و کذب، افعال لاقتضا. مرحوم شیخ انصاری فرموده اگر هم بگوییم تجری می‌تواند قبیح باشد، غایتش این است که تجری مقتضی قبح باشد. لاقتضا که معنا ندارد، والا چرا می‌گویید تجری قبیح است. لاقلش علی نحو الاقتضا است. مانند صدق که لوخلی وطبعه حسن، کذب لوخلی وطبعه قبیح. لولا طرو عنوان، لولا المانع حسن و قبیح. اگر هم بگوییم ذاتی نیست، نهایتش علی نحو الاقتضا است.

خب اشکال این است آقای صاحب فصول، شما می‌گویید این قبح علی نحو الاقتضا، که قابلیت انفکاک دارد سلمنا، به جهات واقعیه فعل متجری به تغییر می‌کند. این معنا ندارد. اشکال ثانی این است، سلمنا ذاتی نیست علی نحو الاقتضاء. لا اقتضا که معنا ندارد دیگر، پس چرا می‌گویید تجری قبیح است! علی نحو الاقتضا. اینکه می‌گویید علی نحو الاقتضا است و به جهات واقعیه فعل متجری به تغییر پیدا می‌کند، این معنا ندارد.

صدق مقتضی حسن است. یک جا من راست گفتم ولی واقعاً این راست من سبب قتل یک مؤمن شده است. جهت واقعی اش قبح داشته است. شیخ انصاری می‌گوید حسن و قبح جهات واقعیه مؤثر در اقتضای مقتضی نیست، مانع از این اقتضا نیست. در مواردی که فعل ما اقتضای حسن را دارد، اقتضای قبح را دارد، معنا ندارد که آن جهات واقعیه که من غافلم و التفات ندارم بیاید حسن را از بین ببرد. صدق حسن است، اگر می‌خواهی حسنش را برود، باید التفات پیدا کنی که سبب قتل یک مؤمن است. اگر التفات پیدا کردی حسنش از بین می‌رود. کذب قبیح است، اگر می‌خواهی این قبح از بین برود باید ملتفت باشی که این کذب منجی است. اگر دروغ گفتم واقعی، واقعا نجات دادی کسی را ولی التفات نداشتی، کذب هنوز قبیح است.

مانع از حسن و قبح اقتضایی، که سلمنا است، مانعش عناوین آخری حسنه یا قبیحه است که به آن عناوین التفات داری. شما اگر ضرب بکنید یتیم را، اتفاقاً ادب شد ولی به قصد تأدیب نبود. آن ضرب قبیح است، ظلم است. نکته‌اش را پیدا بکنید، همانطور که حسن و قبح افعال نیاز به التفات دارد، نکته‌اش همینجاست، رفع آن حسن و قبح هم به رافع نیاز به التفات دارد. لمّش این است که حسن و قبح برای فعل عن قصد و عن التفات است، حالا چه به عنوان اولی و چه به عنوان ثانوی. صدق به عنوان اولی اگر بخواهی حسن باشد باید التفات داشته باشی که این صدق است. اگر صدق را فکر می‌کند کذب است، حسن ندارد.

شرط اتصاف به حسن و قبح التفات است. این با احکام شرعیه فرق می‌کند. یک فرق احکام شرعیه با احکام عقلیه همین است. حکم شرعی عام است، ملتفت باشی یا غافل باشی. ولی در احکام عقلیه، قوام حکم عقلی به التفات است. اگر بدانی این صدق است، فهو حسن. اما اگر خیال می‌کردی کذب است، اتفاقاً مطابق واقع درآمد، نه، عقل حکم به حسن نمی‌کند. چطور در

عناوین اولیه، اگر اینکه می‌زنیش اگر می‌خواهی حسن باشد، باید التفات داشته باشی که مصداق تأدیب است. واقع اثری ندارد. عناوین ثانویه هم همینطور است، اگر می‌خواهی بفهمی این صدق مهلك قبیح است، باید التفات داشته باشی که مهلك است. اینها دیگر امور وجدانیه است. من راست گفتم، فکر می‌کردم کسی ضرر نمی‌بیند، ولی اتفاقاً صدق من سبب قتل یک آقای شد، در اینجا صدق من قبیح نمی‌شود.

در احکام عقلیه التفات لازم است آقای صاحب فصول. اینکه شما می‌گویید تجربه کرده، اعدا عدو مولا را کشته است، به اعتقاد اینکه اعز اولاد مولا است، چون التفات نداشته به اعدا عدو بودن، غافل بوده از اعدای عدو بودن، این تأثیری در رفع قبح فعلش ندارد. نه این فعلش قبیح است. او التفاتش این بود که هذا ابن المولا. عقل می‌گوید قبیح است، ولو واقعاً چیزی که التفات نداری خیلی ملاک داشته باشد؛ اثری ندارد.

مرحوم شیخ انصاری فرموده جهات واقعیه، که هیچ به آن التفات نداری، خبر نداری، آنها تأثیری در رفع یا تشدید قبح تجربه ندارند. چون (روی این نکته فکر کنید) همین رفع هم حکم عقلی است. در تمام احکام عقلیه التفات به موضوع شرط است. فعل فی حد نفسه حسن نیست از نظر عقل، فعل فی حد نفسه از نظر عقل قبیح نیست. می‌گوید نیت را ببین چه است، با چه قصدی این فعل را صادر کردی. اگر دیدیم شخصی، شخصی را ضرب می‌کند، عقل هیچ گاه نمی‌گوید این ضربت حسن است یا قبیح است. سؤال می‌کند ضرب کردی به چه قصدی؟ اگر ضرب کردی للتشفی می‌گوید قبیح، اگر ضرب کردی للتأدیب می‌گوید قبیح. اگر همینطور زدی و او ادب پیدا کرد قهراً، می‌گوید نه این قیمتی ندارد. همان انما الاعمال بالنیات یکجوری در احکام عقلیه هم قابل انطباق است.

لذا ثانیاً، حرف شیخ انصاری این است که ثانیاً، که می‌گویید جهات واقعیه مزاحم تجربه می‌شود، واقعیه یعنی من غیرالتفات، نه علمیه، درست گفته، این نمی‌تواند مزاحم بشود. مرحوم آقا ضیاء گفته می‌تواند و دفاع کرده است از صاحب فصول.

پاسخ به سؤال: استحقاق هم حکم عقلی است. گذشت که رفع هم داریم دیگر. پاسخ: آن یک بحثی است دیگر، بنا شد ما امت مرحومه باشیم رفع النسیان، اهتمام شرط نباشد. این خودش

بحث است. اصلاً ببینید کسی که در مقدمات کوتاهی می‌کند، مقصر است، با اینکه جهل دارد معاقب است، عقل این را می‌پسندد. پاسخ: آنجا چون منشأش خودش است، مبرر دارد. اگر بگویند فراموش کردم، مولا بهش بگوید مگر نگفتم فراموش نکنید. مبرر دارد.

مرحوم آقاضیاء: جهات واقعیه می‌توانند در حسن و قبح مؤثر باشند

مرحوم آقا ضیاء گفته است جهات واقعیه می‌تواند مؤثر باشد. اینکه می‌گویید که جهات واقعیه را شخص متجری اطلاع ندارد، التفات ندارد، چطور می‌تواند مؤثر باشد، آقاضیاء جواب داده ما که مؤثر را برای خودش نمی‌گوییم، مؤثر را برای مولایش می‌گوییم. مؤثر برای حب و بغض مولا داریم صحبت می‌کنیم. و چون مولای ما بر همه جهات اطلاع دارد، آن واقعی هم مؤثر است. الان مولای ما دارد می‌بیند که این اعدی عدو را دارد می‌کشد. متجری نمی‌بیند، متجری گمان می‌کند اعز اولاد است، ولی مولا که می‌بیند دارد اعدی عدو را می‌کشد. التفات او لازم است که التفات او موجود است. وقتی التفات دارد، دارد می‌بیند اعدی عدو را. دیگر نسبت به فعل این بغض نمی‌کند. اینطور ادعا کرده است. گفته است خدا به فعل متجری به نگاه می‌کند. فعل متجری به چی است تا درجه بغضش در تجری معین بشود. اینجور بیان کرده، یک ادعایی است دیگر، اگر ببینید که خیلی ارتکاب فعل متجری به مصلحت دارد، می‌گویند آن مصلحت مهمه سبب می‌شود به فعل او دیگر نگاه نکند، فعل او از مبعوضیت بیفتد.

اشکال استاد به آقاضیاء

ولکن به ذهن ما می‌رسد که این خلاف ارتکاز و خلاف وجدان است. اصلاً فرض بکنید مولای عرفی را که دارد می‌بیند عبدش دارد اعدی عدوش را می‌کشد، خیلی آن وقت خوشحال است. ولی بعد که می‌آید می‌گویند چطور کشتی؟ می‌گویند فرزندت را کشتم، چطور می‌شود؟ منقلب می‌شود دیگر!

این ادعا که جهات واقعیه در بغض تجری مؤثر است، این خلاف ارتکاز است، خلاف وجدان است. بعد دیگر به قصد او نگاه می‌کند، عجب! تو فکر کردی اعز اولاد مرا شمشیر کشیدی؟! این فرمایش مرحوم صاحب فصول، که تعجب است مرحوم آقا ضیاء عراقی از او حمایت کرده، حرف ناتمامی است. کلام تتمه دارد انشاء الله فردا.

جلسه ۶۱ درس خارج اصول استاد گنجی

دوشنبه ۲۱ آذر ۱۴۰۱

جمع میان وجوب ذاتی فعل و عنوان تجری

مرور نظر صاحب فصول درباره تزاحم جهات واقعیه و عنوان تجری

بحث در فرمایش مرحوم صاحب فصول بود، که فرموده بود جهات واقعیه که مجهول‌اند، واقعیه هستند، با جهت تجری تزاحم می‌کند. اگر عبدی قطع پیدا کرد که این شخص اعز اولاد مولاست فقتله، بعد معلوم شد اعدی عدو مولا بوده، مرحوم صاحب فصول فرموده که مصلحت این قتل (واقعاً مصلحت داشته، اعدی عدوش را کشته) این مزاحم است با مفسده تجری که خیال می‌کرده اعز اولاد مولاست. گاهی گفته آن غلبه دارد و گاهی این که گذشت.

مرحوم شیخ انصاری جواب داد که جهات واقعیه چون مجهول هستند صلاحیت مزاحمت با این جهت معلومه، جهت تجری ندارند که این هم گذشت. مرحوم آقاضیاء گفت که جهات واقعیه ولو مجهول‌اند، ولی آنها هستند. مصلحت قتل اعدی عدو مولا درست است که پیش متجری معلوم نبوده و او جاهل بوده، فکر می‌کرده ابن مولا است، ولی آن مصلحت تأثیرگذار است مثلاً در حب این فعل. مولا که می‌بیند آن فعل را، عبد ندیده است؛ گفته این تأثیرگذار است در حب است.

بعد دیروز گفتیم که این خلاف ارتکاز است و جهات واقعیه که مجهول‌اند تأثیری در حب و بغض مولا ندارد. مولا همان را می‌بیند می‌گوید تو به عنوان اینکه اعز فرزندان من بود کشتی، یا فکر می‌کرده خود مولا است، با فکر این که من هستم کشتی. مرحوم آقاضیاء گفت این جهات واقعیه هم تأثیرگذار است. اگر تأثیرگذار است باید حرف صاحب فصول را قبول کنیم، چه بسا جهت واقعیه غلبه پیدا می‌کند بر جهت تجری. تجری را از قبح می‌اندازد، صاحب فصول این را می‌گوید.

نظر آقا ضیاء: جهات واقعیه تأثیرگذارند، اما قبح تجری به حال خودش باقی است

تبیین بر اساس اختلاف رتبه

جواب داده است مرحوم آقاضیا، گفته با اینکه آن جهات واقعیۀ تأثیرگذارند ولی قبح تجری به حال خودش باقی است. تأثیرگذار هست، موجب حب و بغض هست، ولی مزاحم قبح تجری نیست. مزاحمت را انکار کرده است، به یک مقدمه که این مقدمه در باب اجتماع امر و نهی گذشت؛ در جمع بین حکم ظاهری و واقعی هم داستان‌ش خواهد آمد. مرحوم آقاضیا ادعا دارد که احکام، حب و بغض و هرچه از این قبیل است، مانند اراده و کراهت همه اینها به عناوین تعلق می‌گیرد، و حکم از عنوان به معنوی سرایت نمی‌کند. این یک مبنا است، در مقابل آخوند که می‌گفت عنوان طریق است، حکم به معنوی می‌خورد. آقاضیا گفت نه احکام برای عناوین است، به معنوی سرایت نمی‌کند.

فرموده اینجا مشابه باب تعدد حکم به تعدد عنوان است. مشابه آنجاست. آنجا چطور می‌گفتیم حرمت روی عنوان غضب است، وجوب هم روی نماز است، با هم درگیری ندارند. آن یک عنوان است، این یک عنوان است. حکم از عنوان به معنوی سرایت نمی‌کند، که بگویی آقا معنوی واحد است نمی‌تواند دو تا حکم داشته باشد. حکم از عنوانی به عنوان دیگر سرایت نمی‌کند که مثلاً عنوان نماز هم واجب باشد و هم حرام. نه، عنوان نماز واجب است، عنوان غضب حرام است، حکم روی عنوان می‌آید و سرایت نمی‌کند نه معنوی که بگویی واحد است و نه به عنوان آخر.

گفته شبیه آن حرف را ما اینجا می‌گوییم. همانطور که در باب تعلق احکام به عناوین تزاحمی بین احکام نیست، کذا فی المقام، گفته تزاحمی نیست. چرا نیست؟ می‌گوید آنی که جهت واقعیۀ دارد، آن برای ذات آن فعل است، ذات فعل که قتل اعدی عدو است، محبوب مولا است، مراد مولا است. تجری عنوانی است در طول این ذات، تجری برای مقام امتثال است، مثل عصیان. رتبه تجری برای بعد از جعل است. جهات واقعیۀ برای رتبه جعل است، ذات این فعل معروض اراده مولاست، معروض کراهت مولاست، ذات واجب است، ذات حرام است. اما تجری مانند عصیان، برای مقام امتثال است، رتبه‌اش متأخر است. اول باید حکمی باشد تا معنا داشته باشد عصیان کرده است، تا معنا داشته باشد تجری کرده است. گفته اینها در دو رتبه هستند.

این در جمع بین حکم ظاهری و واقعی می‌آید، که اگر یادتان باشد بعضی‌ها مشکله جمع بین حکم ظاهری و واقعی را با اختلاف رتبه حلش کردند.

آقاضیا گفته اینجا اختلاف رتبه است. آنی که محبوب است ذات است، آنی که واجب است ذات است. این در رتبه جعل است، رتبه قبل است. آنی که مبعوض است به عنوان تجری است، رتبه بعد است؛ با هم مزاحمتی ندارند. اینکه شما آقای صاحب فصول می‌گویید این با آن تراحم می‌کند ربما این غالب و ربما آن غالب، می‌گوید نه، اصلاً با هم تراحم ندارند. هستند، (حرف شیخ درست نیست) هست، ولی مزاحم نیست. اینطور در جواب صاحب فصول فرموده است.

اشکال اول به آقا ضیاء: در واقعیات اختلاف رتبه وجود ندارد

ولکن در جای خودش خواهد آمد اولاً، اختلاف رتبه مشکل‌گشا نیست. نه احکام شرعیه یدور مدار اختلاف رتبه، نه احکام عقلیه. احکام شرعیه، احکام عقلیه به واقع مربوط می‌شوند؛ واقع، اختلاف رتبه ندارد. اینکه بگویید اول حکم واقعی است، وجوب آمده است روی ذات شیء، بعد اگر شک در حرمت کردی (رتبه بعدی) مثلاً حرمت ظاهری آمده روی مشکوک، فلاتنافی بین وجوبی که روی ذات است و حرمتی که شیء مشکوک الحرمة است، فلاتضاد، فلاتمانع، نه، اینها حرف‌های باطلی است. نماز یک واقعیت است، این واقعیت نمی‌شود هم واجب باشد هم حرام باشد. اختلاف رتبه برای یک جاهای خاص در فلسفه است. نسبت به احکام شرعیه، احکام عقلیه اینها متعلقاتشان واقع اشیاء است. اختلاف رتبه اثری ندارد. این یک واقعیت است، این قتل یک واقعیت است، این خارج یک واقعیت است، نمی‌شود این واقعیت هم مبعوض باشد، هم محبوب باشد.

پاسخ به سؤال: قبول دارد در یک زمان‌اند هر دو، با اختلاف رتبه نمی‌شود.

پاسخ به سؤال: حیثشان دو تا است، یک واقعیت بیشتر نیست. از آن واقعیت انتزاع می‌کنیم قتل عدو مولا را، از آن انتزاع می‌کنیم تجری را. این را اجازه بدهید می‌رسیم. این را مرحوم آقای خوئی هم دارد. اصل این اختلاف رتبه از خواص و لازمه مساوی مرحوم آقاضیا است. یکی قضیه حینیه از خواصش است، یکی همین اختلاف رتبه. خیلی جاهای اصول اختلاف رتبه را

مطرح کرده است. بگذارید این را در جای خودش. اختلاف رتبه هیچ اثری برای عدم مزاحمت نیست.

اشکال دوم به آقا ضیاء: اصلاً در اینجا اختلاف رتبه نیست

و اما ثانیاً؛ ثانیاً اصلاً اختلاف رتبه‌ای نیست در مقام. ما قبول کردیم عصیان اختلاف رتبه دارد با خود حکم. اول باید حکم باشد بعد عصیان. امثال اختلاف رتبه دارد با حکم شارع، اول باید حکمی باشد بعد امثال. اما قد سبق که تجری با اصل حکم اختلاف رتبه ندارد که. تجری اگر اختلاف رتبه داشته باشد با تخیل حجت است، نه با خود حکم ذات فعل. ذات این فعل حکمش وجوب است، قتل اعدی عدو مصلحت دارد، وجوب است. تجری کرده، فکر کرده اعز اولاد است؛ آن حرمتی که برای تجری است اختلاف رتبه ندارد با وجوبی که برای ذات است. تجری تخیل حرمت است، این اختلاف رتبه با خود حکم شرعی ندارد. همان جوابی که در مرحوم نائینی گذشت. نائینی هم همینطور می‌گفت؛ می‌گفت تجری فرع بر حکم شارع است، می‌گفتیم نه، فرع نیست، در عرض هم هستند.

پاسخ به سؤال: اینجا واضح‌تر است. درست است می‌خواستیم این را اضافه کنیم.

این را احساسش بکنید. حالا آن جواب اول که مبنایی است را رها بکنید. اینکه اختلاف رتبه دارند الان، این قتل عدو مولا است، قتل عدو مولا مصلحت دارد، واجب است. از آن طرف تجری کرده است، فکر می‌کرده حرام است. اگر هم تجری در رتبه متأخر باشد، در رتبه متأخر حرمت است، نه در رتبه متأخر وجوب.

پاسخ به سؤال: الان که این آقا تجری کرده، تخیل کرده این اعز اولادش است. این فعلش مصداق تجری است. این تجری توقف دارد که وجوب برای آن قتل جعل بشود؟ این گفتنی نیست.

حل اشکال جمع مبعوضیت و محبوبیت

خب این فرمایش آقای حلس هم مانند ردش ناتمام است. رد کلام شیخ انصاری که گفت جهات واقعیۀ مؤثرات‌اند، نه، جهات واقعی اثری ندارند. ولیکن هنوز اشکال باقی است؛ همان اشکالی که در باب اجتماع حکم واقعی و ظاهری است. اینجا اجتماع مبعوضیت و محبوبیت

است. درست است که —حرف شیخ را قبول کردیم— جهات واقعی نمی‌تواند مزاحمت بکند با مبعوضیت تجری، ولی خب بالاخره آن جهات واقعی که هستند، احکام هم تابع جهات واقعی است. پس باز اشکال باقی می‌ماند. می‌گوییم آقا، این جهت واقعی دارد، جهت واقعی مصلحت دارد، مصلحت موجب وجوب این است، قتل این واجب بوده. از آن طرف می‌گویید فعل این آقا حرام است، استحقاق عقوبت دارد. این چطور با هم جمع می‌شود؟ نمی‌شود. این فعلش مبعوض است. اختلاف رتبه‌ای هم در کار نیست، یک واقعیت بیشتر نیست (این قتل). این قتل ملاک دارد، ملاک هم سبب وجوب است. وجوب دارد یعنی محبوب است، از آن طرف می‌گویید این مصداق تجری است، مبعوض است. این اجتماع محبوبیت و مبعوضیت را چطور حل کنیم؟ این یک مشکله‌ای است که اگر نوشته‌های ما را دیده باشیم گفته‌ایم این مشکله‌ای است که سیأتی حلش.

بیان اول (مبغوضیت تجری): احکام دایر مدار محبوبیت و مبغوضیت نیستند (وجوب با مبغوضیت تجری قابل جمع است)

ما این مشکله را به دو بیان حل می‌کنیم؛ یک بیان این است که ما می‌گوییم تجری مبغوض است. ما حرمت شرعی را که قبول نکردیم، گفتیم مبغوض است. تجری مبغوض مولا است، استحقاق عقوبت دارد. شما می‌گویید جهت واقعیه هم که هست (مصلحت). می‌گوییم بله هست. اما این جهت واقعیه مؤثر است در جعل وجوب، این را هم قبول کردیم، می‌گوییم این وجوب هم هست. هم واجب است و هم مبغوض. ولکن اینکه مصلحت باشد، وجوب داشته باشد، پس محبوب باشد، نه، ما این «پس محبوب است» را قبول نداریم. ما کلیتاً در اینکه پشت احکام محبوبیت است، مبغوضیت است، حکم قوامش به محبوبیت و مبغوضیت است که آخوند می‌گفت، گفتیم این دلیل ندارد کلیتاً.

شراب نخور را بخاطر مصلحت مکلفین گفته است، نه اینکه شرب خمر مبغوض است، بعد گیر کنیم بگوییم مبغوضیت کجا است؟ که آخوند بگوید در نفس نبوی و علوی. نه. اینها منافات ندارد خدا آدم‌های محسن را دوست داشته باشد از این باب که اینها امثال امر کردند «ان الله یحب المحسنین»؛ منافاتی با این ندارد.

ما کلیتاً اینکه قوام احکام شرعی به حب و بغض است، به اراده و کراهت است، گفتیم دلیلی ندارد. اگر هم کسی جای دیگری قبول کرد، می‌گوییم لا اقل (اینطور جواب می‌دهیم) در جایی که عنوان مبغوضی است، می‌گوییم آنجا دیگر محبوبیت ندارد. ما می‌گوییم این قتل اعدی عدو مصلحت دارد، وجوب هم دارد، چون تابع مصالح و مفاسد است، ولی می‌گوییم محبوبیت ندارد. پس چون محبوبیت ندارد این قتل اعدی عدو مولا می‌تواند به عنوان اینکه تجری است مبغوض مولا باشد. اجتماع حب و بغض نشده است. اجتماع بغض و وجوب شده است. عیبی ندارد، وجوبی که پشتش حب نباشد می‌تواند با مبغوضیت جمع بشود. مبغوض است ولی واجب است. واجبش را انجام داده ولی مبغوض هم هست چه عیبی ندارد.

پاسخ به سؤال: فعلی هم هست. فعلیت وجوب به فعلیت موضوع است، نه اینکه فعلی است یعنی مولا اراده دارد طبقش. این حرفهای آخوند است. فعلیت حکم به فعلیت اراده آنها فرمایشات مرحوم آخوند است، آنها را رهایش نکنید.

این فعل مصداق تجری است، مبعوض مولا است، لا حرام. مبعوض است و در همان حال مصلحت دارد، واجب هم هست. گاهی اینطور است دیگر، همان واجبش را هم که آورده، مولا میگوید بخورد به سرت این واجبی که آوردی! چون یک عنوان بدی آوردی، ولی واجب هم هست، منافاتی با هم ندارد.

پاسخ به سؤال: نه کسر و انکسار ندارد. آن مصلحت دارد، هیچ محبوبیتی ندارد. این فعل فقط مبعوضیت دارد، مبعوضیتش هم به خاطر آن از بین نرفته. فقط مبعوضیت دارد، و استحقاق عقوبت دارد.

بیان دوم (حرمت تجری): حرمت تجری با وجوب ذات فعل تنافی ندارد

این یک جواب. یک جواب دوم اینکه اصلاً ممکن است شما بگویید حرام است. از روایات استفاده نکنید که تجری حرام است اصلاً. ما باید علی جمیع المبانی جواب بدهیم. ما الان جوابمان روی این مبنا بود که تجری مبعوض است، ولی حرمت ندارد. مبعوضیت با وجوب قابل اجتماع است. جواب ثانی این است که نه، ممکن است کسی بگوید تجری حرام است شرعاً. میگوییم عیبی ندارد، تجری شرعاً حرام است، ولو متجری به واجب است شرعاً؛ با هم تنافی ندارند. آن چیزی که آورده به عنوان تجری حرام است، گرچه به عنوان ذاتش هم واجب است؛ با هم تنافی ندارند. چرا تنافی ندارند؟ در مسئله تنافی احکام گفتند دو تا مبنا است. یک مبنا این است که احکام فی ذاتها، فی انفسها با هم تنافی ندارند، تضاد ندارند، چون اینها امور اعتباریه هستند. مدرسه نائینی میگوید اینها امور اعتباریه هستند. اصلاً اعتبار بکن این را همین الان، یک آن دیگه واجب باشد، دوباره بگو همان آن دیگر حرام هم باشد. عیب ندارد. اجتماع وجوب و حرمت اجتماع ضدین است، اعتباری است، عیبی ندارد. لغو است و گر نه اجتماع ضدین نیست که.

پاسخ به سؤال: نه، لذا گفتم آن دیگر. همین آن نه. یک دقیقه دیگر که یک آنی می‌آید. می‌گوید آن را واجب کردم، الان می‌گوید همان آنی که می‌آید در همان آن حرامش کردم. **پاسخ: نه بابا،** ظرف وجوب را لحاظ کن الان که فعلی نیست که. وجوب و حرمت در یک آن است، انشاء در دو آن است. لذا مثال را عوض کردم که کسی نگوید وجوبش در یک آن است، حرمت در آن دیگر. نه، پنج آن دیگر که هنوز نیامده. می‌گویم آن فعلی که در پنج آن دیگر می‌آید واجب و هو حرام.

پاسخ به سؤال: مُنشأ که زمان دارد، می‌گوید اذا زالت الشمس وجبت الصلاة، چطور می‌فرمایید. نه، مُنشأ زمان دارد.

متضاد نبودن بالذات احکام شرعی (نائینی)

یک مبنا این است که اینکه آخوند گفته ان الاحکام الشرعیه بأنفسها متضاده، این حرف غلط است. نه، ان الاحکام الشرعیه فی أنفسها امور اعتباریه، لاتضاد فی الامور الاعتباریه. صاحب این مبنا می‌گوید که اگر وجوب و حرمت قابل جمع نیستند، لا بذاتهما، بلکه یا تضادشان از ناحیه مبدأ است، یا تضادشان از ناحیه منتها است. نمی‌شه یک شیء هم واجب باشد و هم حرام. چرا؟ می‌گوید إما من جهة المبدأ، یک شیء هم واجب باشد یعنی مصلحت داشته باشد که یک امر تکوینی است. حرام باشد مفسده داشته باشد. نمی‌شود یک چیز در یک زمان با یک خصوصیت هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده. اجتماع وجوب و حرمت نمی‌شود به لحاظ مبدأ.

و یا اینکه اجتماع وجوب و نمی‌شود به لحاظ منتها (مقام امثال). وجوب دعوت به فعل می‌کند، باعثیت دارد؛ حرمت دعوت به ترک می‌کند، زاجریت دارد، اینها نسبت به دعوتشان متضاد هستند. یک فعل، در یک زمان هم منجر عنه باشد، هم مبعوث الیه باشد. گفتند ان الاحکام لاتضاد بینها فی انفسها، و انما التضاد بلحاظ المبدأ او المتنھا. این یک مبناست.

متضاد بودن بالذات احکام شرعی (آخوند)

یک مبنا هم مبنای آخوند است که می‌گوید احکام متضاد هستند فی انفسها. تضاد دارند فی انفسها. حالا ما باید روی هر دو مبنا صحبت بکنیم. اگر تجری حرام شد. تجری عنوان فعل است، این معلوم باشد. آنها که تجری را برای صدور می‌دانند هیچ مشکلی ندارند، آن جهت

صدور است. صدور حرام است، صادر واجب است، آن بحث ندارد. نه، مانند آقای خویی، مانند مرحوم آقا ضیا که می‌گویند تجری عنوان فعل است، عنوان صادر است، نه فقط حیث صدور حرمت دارد. صادر حرام است.

خب چطور می‌شود یک صادر هم حرام باشد با عنوان تجری، و هم واجب باشد با عنوان ذاتش. می‌گوییم عیبی ندارد. اگر حرمت تجری بخاطر مفسده در فعل بود، تنافی داشت حرمت تجری با وجوب فعل متجری به در مبدأ. حرمت تجری که عنوان فعل است، اگر ناشی از مفسده در فعل بود، حرمت تجری با وجوب آن فعل با هم تنافی داشت در مبدأ. وجوب می‌گوید مصلحت دارد، حرمت می‌گوید مفسده دارد. ولكن حرمت تجری ناشی نمی‌شود از مفسده در فعل متجری به. حرمت تجری ناشی از این شده است که خود این تجری طغیان بر مولا است. ظلم بر مولا است. به جهت فعل ارتباط ندارد. تجری کردن، اینکه یقین دارد این مخالفت مولا است، باز هم انجام می‌دهد؛ مخالفت مولا مصالح و مفاصد فعل را تغییر نمی‌دهد. گذشت در کلام مرحوم آخوند. مقطوع بودن، مصلحت و مفسده فعل را تغییر نمی‌دهد، ولكن مع ذلک شارع مقدس حرام کرده است. گفته تجری تو ظلم به من است، ولو فعلت هیچ مفسده‌ای ندارد. حرمت تجری ناشی نشده است از مفسده در فعل تا حرمتش با وجوب فعل در مبدأ تنافی داشته باشد.

و اما در متنها. در متنها هم تنافی ندارند. چون در حق متجری، آن حکم واقعی واصل نشده است. آن وجوب قتل اعدی عدو واصل نشده است، این یقین دارد که این اعز اولادش است، آن وجوب چون واصل نشده، آن وجوب واقعی که لم یصل، با حرمت تجری که وصل است، در متنها تنافی ندارند. همیشه همینطور است، دو حکمی که یکی واصل است و دیگری واصل نیست در مقام امتثال با هم تنافی ندارند. چون یکی داعویتش بالفعل شده است، و یکی چون نمی‌داند بالفعل نشده است. پس عیبی ندارد. ما آیه و روایتی نداریم که اجتماع وجوب و حرمت نشاید. نکته‌اش را باید پیدا کنیم که چرا اجتماع وجوب و حرمت نشاید؟ می‌گویند چون تنافی در مبدأ است که اینجا نیست؛ چون تنافی در انتها است که اینجا نیست. پس روی مسلک

مرحوم نائینی عیبی ندارد این فعل به عنوان تجری حرام باشد و به عنوان ذاتش واجب باشد. این طبق مبنای نائینی.

اما طبق مبنای آخوند، می‌گفت ان الاحکام متضاده فی أنفسها. می‌گفت بگویی این فعل واجب است، این فعل حرام است، مردم می‌گویند وجوب و حرمت جمع بین ضدین است دیگر. (ما اینطور توجیه کردیم). بگویی این طاهر است، این نجس است، طهارت و نجاست امر اعتباری هستند، مردم می‌گویند این اجتماع بین ضدین است. ما کلام مرحوم آخوند را اینطور توجیه کردیم. گفتیم اینکه می‌گوید ان الاحکام الشرعیه متضاده بأنفسها، نه تضاد فلسفی دقیق، نه تضاد عرفی. عرف می‌گوید این تناقض‌گویی است.

پاسخ به سؤال: اصلاً طهارت و نجاست که اراده و کراهت ندارد. این طاهر است، این نجس است. می‌گوییم طهارت و نجاست ضدان هستند. **پاسخ:** حالا ما اینطور توجیه کردیم، فعلاً شما مبانی‌ش را قبول بکنید. فعلاً روی آن مبنا.

روی آن مبنا، آیا حرمت تجری با وجوب فعل متجری به قابل اجتماع است یا نه؟ گفتیم بله قابل اجتماع است. این عمل را بما هو تجری حرام کرده است شارع مقدس، در همان حال ذات آن فعل، که به ما هم نرسیده است، وجوب واقعی دارد. وجوب واقعی که لم یصل، با حرمت واقعی که وصل گفتیم عندالعرف تضادی ندارند. اصلاً فارسی بگوید با اتیان واجب هم تجری کردی، تجری‌ات حرام است. عیب ندارد.

پاسخ به سؤال: همین را صحبت می‌کنیم. مرحوم آخوند چند تا عبارت دارد. مرحوم آخوند در برخی عباراتش که می‌گوید تضاد دارد، می‌گوید چون پشت وجوب اراده فعل است، پشت حرمت کراهت فعل است. اصلاً گاهی گفته حقیقت حکم همین است. حقیقت وجوب اراده مبرز است، حقیقت حرمت کراهت مبرز است. می‌گوییم عیب ندارد. ما هم طبق مبنای آخوند صحبت می‌کنیم. تجری کراهت فعل نیست. **پاسخ:** همه جا که حرمت پشتش نیست که. تجری عارض بر آن فعل است. ذات فعل که قتل اعدی عدو است، می‌گوییم محبوب است، اراده دارد اصلاً. در همین حال تجری این را که پشتش کراهت فعل نیست، مبعوض دارد. عنوان این تجری یک عنوان ثانوی است (روی همین فکر کنید) درست است که آخوند گفته پشت حرمت کراهت

است، ولی همه حرمت‌ها که اینطور نیست. ما می‌توانیم قبول بکنیم مبنای مرحوم آخوند را. در عین حال اینجا بگوییم تجری در اینجا حرام است، همین فعل با عنوان تجری حرام است، با این عنوان که قتل اعدی عدو مولا است واجب است. چون پشت این حرمت کراهت نیست که حرمت قابل اجتماع با وجوب نباشد. حرمت تجری ضد وجوب ذات فعل نیست.

اگر هم قبول کنیم عرف آنجا را متضاد می‌بیند، در اینجا عرف حرمت تجری را با وجوب ذات فعل متضاد نمی‌بینند. نکته‌اش همین است که حرمت تجری پشتش کراهت ذات فعل نیست. لذا اگر هم بگوییم تجری عنوان فعل است، عیبی ندارد، اینها با هم تزامم ندارند آنطور که مرحوم صاحب فصول می‌گفت. آن برای خودش واجب است، اراده نسبت به ذات آن هست، این مبعوضیت هم به جهت آخری به حال خودش هست. با هم هیچ مزاحمتی ندارند.

جلسه ۶۲ خارج اصول استاد گنجی

سه‌شنبه ۲۲ آذر ۱۴۰۱

رابطه جهات واقعی و تجری

رابطه اول: آیا جهات واقعی با قبح تجری تزامم دارند؟

بحث در فرمایش صاحب فصول تمام شد. مرحوم صاحب فصول فرموده بود که جهات واقعی با جهت قبح تجری تزامم می‌کند. جهت واقعی با جهت تجری دو مشکل دارد؛ یکی جهات واقعی‌ای که دخیل در حسن و قبح آن فعل است، با جهت تجری که دخیل در قبح است با هم تزامم می‌کنند. این یک جهت است که مرحوم شیخ انصاری از این زاویه جواب داد و گفت جهات واقعی هیچ تزاممی با جهت قبح ندارد چون جهات واقعی واصل نشدند.

پاسخ به سؤال: جهات واقعی را شیخ انصاری جهات حسن و قبح دانسته است. جهات حسن و قبح هم چون واصل نشده است مزاحم جهت قبح نیست. از این زاویه نگاه کرده و گفته تزاممی نیست.

رابطه دوم: آیا مصلحت/محبوبیت/وجوب متجری به با قبح تجری قابل جمع است؟

یک جهت دیگر که در باب تجری است که شیخ آن جهت را بحث نکرده است این است که فعل متجری به چه بسا مصلحت دارد، محبوبیت دارد فی‌ذاته، وجوب دارد. این چطور با قبح

تجری جمع می‌شود و اجتماعش چگونه است؟ این را ما مطرح کردیم و اینطور جواب دادیم: گفتیم که آن مصلحت واقعیّه با قبح تجری هیچ تنافی ندارند. مصلحت هم دارد ولی به عنوان تجری مبعوض مولا است؛ مشکلی ندارد.

محبوبیتش را هم باز جواب دادیم. گفتیم در محبوبیت آن فعل اولاً منکریم که واجبات محبوب‌اند، محرّمات مبعوض‌اند؛ ما این را نتوانستیم قبول بکنیم. و گفتیم اگر هم محبوبیت باشد باز با مبعوضیت تجری با هم تنافی ندارند؛ این حیث تجری است، آن حیث ذات فعل است. و اگر وجوب را گفتیم، باز هم وجوب با مبعوضیت تجری یا حرمت تجری (حرمت را هم اضافه بکنید) تنافی ندارد.

این است که فعل متجری به مبعوض است، این مبعوضیت هیچ منافی ندارد، نه از جهت حسن و قبح، نه از جهت ملاکات، نه از جهت محبوبیت و نه از جهت وجوب. و إنّ أبیت عن ذلک و گفتی نمی‌شود هم مبعوض باشد هم ملاک داشته باشد، نمی‌شود هم مبعوض باشد و هم محبوب باشد، نمی‌شود هم مبعوض باشد و هم واجب باشد. اگر کسی حرف‌هایی که دیروز گفتیم را قبول نکرد، این را امروز اضافه می‌کنیم، و إنّ أبیت عن ذلک کله و گفتی اینها منافی‌اند، ما این ادله اولیه را با این دلیل لبی تخصیص می‌زنیم.

گفته فلان فعل واجب است، الا اینکه مصداق تجری باشد. ما که از این نمی‌توانیم رفع ید بکنیم، بلاشکال این تجری قبیح است، مبعوض مولا است. ظلم بر مولا است. فرض این است. ما اثبات کردیم که تجری قبیح است، ظلم است، استحقاق عقوبت دارد، از اینکه نمی‌توانیم رفع ید بکنیم. اگر نتوانستیم از ناحیه منافی حلش بکنیم، آخر الامر می‌گوییم ادله اولیه تخصیص خورده است. گفته که فرض بفرمایید خمس واجب است، زکات واجب است، الا اینکه آنچه می‌دهی که واقعاً خمس یا زکات است مصداق تجری باشد. اگر مصداق تجری بود، لا واجب، لا محبوب، لا فیه ملاک.

چون بغض تجری، مبعوضیت تجری و ظلم بودن تجری پیش ما واضح است، اگر هم آن منافی‌ها را نتوانیم از طرق دیروز حل بکنیم، آخرش می‌گوییم تخصیص خورده، از اینکه نمی‌شود رفع ید کرد. به دلیل لبی، ادله اولیه تخصیص خورده است. نماز واجب است، مگر آن

نمازی که مصداق تجری است، وجوب ندارد. این فرمایش مرحوم صاحب فصول که می‌گوید ما می‌توانیم تجری داشته باشیم، ولی قبح نداشته باشد، استحقاق عقوبت نداشته باشد لغلبه جهت واقعیه، این حرف غلطی است. ما نمی‌توانیم تجری داشته باشیم، قبح نداشته باشد. این نمی‌شود. این فرمایش صاحب فصول فرمایش ناتمامی است.

پاسخ به سؤال: آره دیگر عنوان ثانوی است. عنوان ثانوی مخصص است دیگر. عنوان ثانوی مبعوض کرده است، لذا مقدم است بر عناوین اولی.

یک کلمه دیگر مرحوم صاحب فصول دارد که ما اینجا نقل کردیم، بحث تداخل است که ما قبلاً بحث کردیم و دیگر تکرارش نمی‌کنیم. دو تا بحث دیگر هم باقی مانده است که مطرح کنیم و فردا انشاء الله کل بحث تجری را [تلخیص بکنیم]. می‌خواستیم امروز صحبت کنیم، دیدم که دارد تمام می‌شود، گفتم تمام بشود، یک دفعه‌ای تلخیصش بکنیم.

امکان تجری در قطع موضوعی

آقای خویی: کشف خلاف در قطع موضوعی مصداق عصیان است نه تجری

و آن دو بحثی که باقی مانده است یکی این است که در مواردی که متجری قطع پیدا کند، قطعش طریقی باشد (طریقی محض)، آنجا مصداق تجری است بحث نداریم. یقین دارد هذا خمر، یقینش تجری محض است، قدر متقین تجری است. بحث در این است که در جایی که قطع ما قطع موضوعی است، جای تجری است یا نه؟ موارد قطع موضوعی می تواند مصداق تجری باشد یا نمی تواند؟ مرحوم آقای خویی فرموده مواردی که قطع شما موضوعی است، گفته اگر قطع داری به ضرر فلاتشرب، اگر قطع داری به ضرر در راه فلاتطرق، نرو، آن راه را نرو. جاهایی که قطع داریم و قطع به نحو موضوعی اخذ شده است، گفته آنجا جای تجری نیست؛ آنجا فقط مصداق عصیان است.

مانند قطع به ضرر؛ لعل مشهور باشد یا عده ای از علماء فرمودند اگر قطع پیدا کردی مثلاً به مضر بودن روزه، قطع به ضرر پیدا کردی و مرتکبش شدی، معاقبی. ولو بعد معلوم شود که ضرر نداشته. چرا؟ چون قطع به ضرر، خود قطع به نحو موضوعی اخذ شده است. شما هم که قطع پیدا کردی، حرمت در حقت بود، مخالفت کردی می شود عصیان. قطع، قطع طریقی است، صفتی نه، اما تمام الموضوع؛ قطع طریقی تمام الموضوع.

یا قطع پیدا کردی به اقامه عشره ایام (اینها در فقه است و مثال های فقهی است) تا قطع پیدا کردی نماز دیگر تمام است ولو بعداً معلوم شد که این قطعت خلاف واقع بوده، ما کجا می توانیم ده روز اینجا وایسیم! نماز تمام است، قطع به اقامت عشره ایام قطع موضوعی است. اذا قطعت بإقامة عشره ایام فأتیم، تمام بخوان. ما یقین کردیم ده روز می خواهیم بمانیم، بعد نماز را تمام خواندیم، بعد فهمیدیم این قطع ما خلاف واقع بوده است، این نماز صحیح است.

یا قطع پیدا کردی به ضیق وقت؛ قطع پیدا کردی که وقت ضیق است و نماز را نخواندی. قطع پیدا کردی که الان است که طلوع شمس بشود، ولی باز هم بلند نشدی، نماز نخواندی. بعد معلوم شد که نه هنوز اذان هم نگفتند، مشهور می گویند شما معاقبی؛ چرا؟ چون قطع به

ضیق وقت موضوع است برای وجوب رفتن به سمت نماز. ولو از باب اینکه ترکش استخفاف است. هیچ آیه و روایتی نداریم که اذا قطعت بضیق الوقت فتحرك، فصل. همچنین روایتی نداریم، ولی مشهور اینطور گفتند.

در اینها کشف خلاف معنا ندارد. تجری در جایی است که کشف خلاف بشود، در اینجا کشف خلاف معنا ندارد. قطع موضوعی بود؛ تا الان قطع داشتی، حرمت هم بود، وجوب هم بود. الان قطعت زائل شد، از الان حرمت می‌رود. تا الان حرمت بود، کار شما عصیان بود. مرحوم آقای خویی فرموده لامجال برای تجری فیما إذا أخذ القطع موضوعاً. چرا؟ چون در موارد قطع موضوعی همیشه باب عصیان است، کشف خلاف معنا ندارد. این فرمایشی است که ایشان فرموده.

اشکال استاد: تجری در قطع موضوعی جزء الموضوع ممکن است

(تقسیم قطع موضوعی به جزء الموضوع و تمام الموضوع)

ولکن این فرمایش ناتمام است. سیأتی که در قطع موضوعی ما دو صورت داریم. قطع موضوعی که تمام الموضوع است، قطع موضوعی که جزء الموضوع است. اصلاً قطع موضوعی که تمام الموضوع است را ایشان می‌گویند معنا ندارد. سیأتی که معنا دارد یا ندارد. ایشان می‌گویند نه، قطع موضوعی که می‌خواهی طریق باشد همیشه جزء الموضوع است، اصلاً تمام الموضوع می‌گویند معنا ندارد. هم قطع طریقی باشد (لا صفتی) هم تمام الموضوع باشد گفته معقول نیست. حالا بحث دارد.

ما یک قطع موضوعی داریم جزء الموضوع است. می‌گویند اذا قطعت بمجیء زید فتصدق، به عنوان اینکه قطع جزء موضوع، مجیء زید هم جزء آخر موضوع. موضوع ما مرکب است از قطع شما و آمدن زید. اینرا می‌گویند قطع طریقی جزء الموضوع. قطع موضوعی مأخوذ علی نحو الطریقیه، لا صفتیه، و جزء الموضوع. این را همه قبول دارند. آن یکی (تمام الموضوع) را گیر دارند، ولی این را (جزء الموضوع) همه قبول دارند.

خب اگر ما یک قسم از قطع موضوعی داریم که جزء الموضوع است، کشف خلاف درباره‌اش معنا دارد. یقین پیدا کرد به آمدن زید، صدقه نداد، تخلف کرد و نرفت دنبالش، بعد معلوم شد

نیامده است. تجری کرده است دیگر. قطع پیدا کرد به آمدن زید، تمام الموضوع بکماله محقق شد: یکی قطع‌اش و یکی آمدن زید. در نظر این آقا، به خیال این آقا. ولی موضوع واقعاً محقق نشده است، یقین دارد به تحقق موضوع، ولی خارجاً موضوع محقق نشده است، این می‌شود تجری.

اذا قطعت بمجیء زید، اگر این آقا قطع پیدا کند بمجیء زید، یقین پیدا می‌کند (این یک یقین دیگری است) به تحقق موضوع. موضوع یکی‌اش قطع است، که پیدا کرده، یکی‌اش هم مجیء زید است که او را دیده، باز هم نمی‌رود بیاوردش. ولی بعد معلوم می‌شود که زید نیامده است. قطع پیدا کرده است به تحقق موضوع حکم را منجز دیده و نرفته است، هذا هو التجری؛ مثل وقتی که یقین پیدا کند هذا خمر و بخورد. فرقی نمی‌کند.

فتحصل همانطور که در قطع طریقی محض تجری ممکن است. در قطع مأخوذ علی نحو الطریقیه که جزء الموضوع باشد، آنجا هم تجری ممکن است و مجال دارد. آن قطع طریقی تمام الموضوع، مثل قطع صفتی هست که کشف خلاف معنا ندارد. همین را رویش فکر کنید. قطع مأخوذ در موضوع، تمام الموضوع اگر بود (مثل قطع صفتی) کشف خلاف معنا ندارد. آنجا همش عصیان است و ایشان راست می‌گویند. ولی قطع موضوعی به نحو طریقی اما جزء الموضوع، مثل قطع طریقی محض، تجری در آن مجال دارد.

پاسخ به سؤال: انقیاد کرده است، امثال نکرده است. انقیاد است دیگر. امروز هم حرف خوبی زدی. دیدم خوب است اضافه می‌کردیم. کما اینکه در همین مثال اگر یقین پیدا کرد که زید آمده و صدقه می‌داد، بعد معلوم شد نیامده، این انقیاد کرده است نه امثال. این هم جهت نمی‌دانم سادسه است یا سابعه. ما اقسام تجری را اینجا نوشتیم اما چون قبلاً توضیح دادیم دیگر تکرارش نمی‌کنیم.

ثمره بحث تجری

اما جهت اخیره؛ ثمره این بحث چیست؟ اینکه ما بحث می‌کنیم تجری استحقاق عقوبت دارد یا نه، حرمت دارد یا نه، قبح دارد یا نه، این ثمره‌اش چیست؟ البته ما نیازی به ثمره نداریم،

همین که خودش استحقاق عقوبت دارد، خود همین برای ما کافی است. اینکه تجری استحقاق عقوبت دارد، خصوصاً اگر تجری حرام هم باشد همین کافی است برای ما که بحث بشود بحث عقلائی. ثمره دیگری نمی‌خواهیم اصلاً، خود استحقاق عقوبت از ثمرات است. بنا شد اینها مباحث اصول نباشد، از اول گفتیم دیگر. خیلی‌ها به همین مقدار تمام کردند. گفتند تجری استحقاق عقوبت دارند، بعضی‌ها گفتند ندارد، بحث را تمام کردند. ولی بعض دیگر هم یک ثمراتی را آورند که تعرض به آن ثمرات خالی از فایده نیست.

ثمره اول: خروج متجری از عدالت

یکی از آن ثمرات این است که شخصی که تجری بکند، المتجری، و عادل باشد، آیا از عدالت خارج می‌شود یا نمی‌شود. متجری یخرج عن العدالة. این مشابهنش در احتیاطات واجب است. یک بحثی است که اگر حرام را مرتکب شد از عدالت خارج می‌شود، واجب را ترک کرد از عدالت خارج می‌شود، حالا احتیاط واجب را اگر ترک کرد، ریشش را تراشید، آیا از عدالت خارج می‌شود یا نه. آن یک بحثی دارد. این شبیه بحث آنجا است. اگر کسی خلاف احتیاط می‌کند، او هم متجری حساب می‌شود در حقیقت. خلاف احتیاط یعنی حجت ندارد، اقدام می‌کند. این تجری است. کسی که خلاف احتیاط عمل می‌کند، آن هم یک قسمی از تجری است. فتوای جواز که پیدا نکرده، فتوای جواز پیدا کند که حجت دارد. مجتهدش گفته الاحوط وجوباً ترک حلق اللحیه؛ او هم هر قدر تعلیقه‌ها را نگاه کرد، دید که هیچ کس نگفته یجوز ترکه یا الاحوط الاولی.

پاسخ به سؤال: فرقی نمی‌کند. آنها الفاظ است، سیاق است.

گفت ولش کن، رفت تراشید. الان تجری کرده است دیگر. الان احتمال حرمت می‌دهد. این احتمال حرمت حجت بر خلاف ندارد. یک مصداقی است برای تجری. ما در هر واقعه‌ای که می‌خواهیم مرتکب بشویم باید حجت داشته باشیم. چون علم داریم شریعت برای ما احکامی آورده. شاید این حرام است، این شبهه من، مؤمن ندارد. اگر حرام باشد، مثل قبل الفحص است. فحص هم کردم به جایی نرسیدم. نه اینکه به امان رسیدم، عکسش، فحص هم کردم آنها شبهه من را تقویت کردند، گفتند احوط احوط. من قبح عقاب بلایان نمی‌توانم جاری کنم، مبرر

ندارم. احتیاط واجب بیان است، مبرر عقوبت است. جای قبح عقاب بلا بیان نیست، این از مصادیق تجری است. احتمال حرمت می‌دهم احتمالاً منجزاً. احتمالاً بلامؤمن. خب این تجری است.

مبنای عدم قبح تجری: از عدالت خارج نمی‌شود

من اگر تجری کردم، این عمل را انجام دادم، از عدالت خارج می‌شوم یا نمی‌شوم. خب این همان بحث‌های سابق است دیگر. شیخ انصاری می‌گوید شما از عدالت خارج نمی‌شوید. تجری اگر واقعاً حرام نباشد. اینکه گفتم نظیر آن است چون یک فرقی با محل کلام دارد؛ بعداً معلوم شد که حرام نیست، بعداً یک مجتهدی پیدا شد و فهمیدیم حرام نبوده، اینها از باب مقدس بودن گفتند الاحوط وجوباً. فرض کن کشف خلاف هم شد، مرحوم شیخ انصاری می‌گوید تجری فقط کاشف از خبث سریره است. سریره‌اش بد است. عدالت عمل است، الاستقامه فی جاده الشریعه.

خیلی‌ها بد ذات هستند اما در جاده شریعت مستقیم‌اند. آدم‌های بدی هستند، ذات بدی دارند ولی در جاده شریعت، مستقیم هستند. شیخ انصاری می‌گوید متجری فقط کاشف از خبث سریره دارد. هیچ استحقاق عقوبتی ندارد. خبث سریره داشتن، انسان را از عدالت خارج نمی‌کند. خب این هم کاشف دارد دیگر؛ فرقی نمی‌کند کاشف داشته باشد یا نه. این است که روی مبنای کسانی که می‌گویند تجری قبح ندارد، تجری استحقاق عقوبت ندارد، اگر این آقا ریشش را تراشید، بعد فهمید یک مجتهد می‌گوید که جایز است، می‌گوییم از عدالت خارج نیست.

مبنای قبح تجری

اما کسانی که می‌گویند استحقاق عقوبت دارد؛ آنهایی که می‌گویند قبیح است، آیا او را از عدالت خارج می‌کند یا نمی‌کند. اینجا هم دو مبنا بود؛ یک مبنا مبنای مرحوم آخوند بود که گفت آنچه تجری است، قصد مبرز است، قصد مبرز. یک مبنا هم مبنای آقاضیاء، آقای خوبی که می‌گفتند خود این فعل تجری است. خود این فعل قبیح است.

روی مبنای دوم که فعل قبیح است، فعل استحقاق عقوبت دارد، بعید نیست بگوییم این خروج از جاده شریعت است. کسی که فعلی را انجام می‌دهد که با آن فعل مستحق عقوبت مولایش است، این در جاده مولایش نیست، این در جاده آن شارع نیست. تو یقین داشتی که این خمر است، این را خوردی (اینها را لمسش کنید، احساسش کنید) حقت هم الان چوب است، باز هم تو توی جاده ما هستی! کجا تو جاده ما هستی؟ این است که تو ذهن ما، نه اینکه بعید نیست، بالاتر تقریباً واضح است که اگر گفتیم تجری عنوان فعل است، شخص متجری با این فعلش که به عنوان تجری مبعوض مولا است، این فعلش به عنوان تجری مبعوض مولا است، حرام هم نباشد، این از جاده مولا خارج شده است، این را نمی‌توانیم بگوییم که عدل دارد.

اما اگر گفتیم تجری آن قصد مبرز است، خصوصاً اگر گفتیم آن قصد مبرز هم عفو شده است. روایات را پذیرفتیم. استحقاق هست ولی عفو شده است. اینجا یک تردیدی است که آیا صدق می‌کند جاده شریعت.

پاسخ به سؤال: حالا شما بنا را تغییر ندهید؛ بنابراین اینکه بگوییم قصدی هم که ابراز شده، وقتی به حرام نخورده، روایت مسعده اینطور گفت دیگر! فرمود بابت قصد عقاب نمی‌کند حتی یفعلوا حرام را. اینطور گفت. **پاسخ:** حالا اگر کسی اینطور گفت که قصد مبرز هم عفو شده، استحقاق دارد ولی عفو شده، چون معصیت را که فعل نکرده. روایت مسعده را اینطور معنا کرد. حالا اگر کسی اینطور گفت.

این شخص قصد کرده ارتکاب حرام را، این قصدش را هم ابراز کرد. اگر ابراز نکرد اصلاً تجری طبق این مبنا صدق نمی‌کند، باید ابراز بکند. ابراز کرد با اینکه می‌داند که مولایش عقوبتش نمی‌کند، حجت دارد بر این مسئله. الان او عقوبت را می‌بیند ها، علی فرض خلاف واقع بودن عقوبت نیست، اینکه آیا او از جاده شریعت خارج شده، این شبهه دارد.

گرچه ما اینطور گفتیم ارجح این است که بگوییم این هم از جاده شریعت خارج است. اقرب به ذهن. قصد را ابراز کرده، درست است که عفو شده، ولی این آقا الان می‌بیند که این گناه است. متجری می‌بیند که خود گناه است. صحبت عفو نیست. کسی که قصد کرده، قصدش را

هم ابراز کرده به چیزی که می‌بیند گناه است. یعنی شراب هم بود این را مرتکب می‌شد. اگر دارد این را انجام می‌دهد، اقرب به ذهن این است که مولا می‌تواند بگوید تو در طریق ما حرکت نمی‌کنی. قصد کردی ما را بکشی، چطور در طریق ما هستی؟! قصد کردی بچه من را بکشی. بیشتر به ذهن می‌آید که در جاده شریعت، فرقی نباشد مثلاً بین اینکه ما تجری را قصد مبرز بدانیم یا خود آن فعل بدانیم (اینها منبه است!). آنجا هم که فعل خروج از جاده شریعت است، آنجا هم اساسش آن قصد است. چون به قصد معصیت است، والا خود فعل که خروج نیست. ریشه‌اش قصد معصیت است.

لذا بعید نیست که اگر ما تجری را قبیح بدانیم، سواء كان التجري هو القصد المبرز أو كان هو الفعل المبرز، اینها روی آن مبنا که عدالت عبارت است از كون المكلف في جادة الشريعة که در روایت، اسمش یادم رفت، یک روایت مفصلی است که عدالت را بیان می‌کند، بعید نیست که با عدالت سازگاری نداشته باشد. تجری با عدالت سازگاری نداشته باشد. ارتکاز ما همین است دیگر، یقین پیدا کرد شراب است و خورد، حالا می‌خواهد امام جماعت شود؟! کی پشت سرش نماز می‌خواند! با اینکه ما می‌دونستیم آب است ها، ما می‌دانستیم آب را می‌خورد، ولی گفت یک شرابی بخوریم و بریم نماز بخوانیم. ذهن ما هم نمی‌پسندد. شراب خیالی را هم بخورد مردم می‌گویند عادل نیست.

پاسخ به سؤال: مهم نیست. اینها الفاظ و سیاقات است. ما درست است که ظاهریون هستیم ولی نه تا این حد که اصلاً به باطن کاری نداشته باشیم، به لبّ کاری نداشته باشیم. ما در ارتکازمان هیچ فرقی نمی‌بینیم که این آقا شراب را خورد و آمد جلو وایساد، پشت سرش نماز نخوانیم، شراب واقعی را خورد یا شراب خیالی را. هر دو تا را بی‌دین می‌دانیم. توی ذهنمان این است، عادل نمی‌دانیم.

پاسخ به سؤال: حالا آن داستان دیگری است که فاسق هم هستند یا نه. ما توی ذهنمان این است که فاسق هم هستند. بعضی آمده‌اند گفته‌اند لاعادل ولا فاسق. حالا آنها یک بحث‌های دیگری دارد. ولی تو ذهن ما این است که فاسق‌اند، فسق، خرج عن جادة الشريعة.

خروج از جاده شریعت، دخول در جاده شریعت مربوط به تصورات و علمیات انسان می‌شود. والا شراب بخورد، نمی‌دانست، نوش جاناش، جزء اعدل العدول هم باقی بماند. مشکل ندارد که. مهم این است که او در صدد طغیان مولا برآمده است. حالا در صدد طغیان برآمده فعلش هم طغیان باشد یا " "، قبح فعلی خیلی تو ذهن ما مؤثر نیست. اساس دین وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون، این انتساب، این بندگی باید محقق شود. نه اینکه شراب نخورند، نماز بخوانند، نه اینها طرق هستند.

دو تعریف از عدالت: استقامت در جاده شریعت یا ملکه

این روی مبنای اینکه عدالت معنایش استطراق، کون المکلف فی جاده الشریعه. اما اگر کسی آمد، کما هو المشهور، گفت عدالت اصلاً ملکه است، الملكة الراسخة فی النفس، که این ملکه باعث می‌شود آن افعال بسهولت از انسان خارج بشود. کسی که ملکه دارد، ملکه شده است نماز اول وقت برایش، خواندن نماز اول وقت برایش سهل است، اما کسی که ملکه نشده برایش سخت است. یا صدقه دادن، کسی که عادتش شده است صدقه می‌دهد، ملکه شده است، برایش ساده است، ولی کسی که عادتش نشده صدقه دادن جان دادن است، سخت است برایش. ملکه راسخة که یخرج منها الفعل بسهولة.

عدالت یک ملکه است، مثل شجاعت که یک ملکه است، عدالت هم مشهور می‌گفتند مانند سایر صفات نفسانیه، عبارت است از ملکه راسخه که حاصل می‌شود بر اثر مزاوله و تکرار. ذات هم خیلی دخالت دارد، ولی این هم دخالت دارد. بعضی‌ها ذاتاً عادل هستند. السعيد سعيد فی بطن امه (خنده) ما به یک معنا قبولش داریم اصلاً. ذاتاً آدم خوبی است اصلاً. با بدان بنشستن او را بد می‌کند، مصاحبت، گفتار دیگران، والا ذاتاً تو راه حقیقت دارد می‌رود.

روی مبنای ملکه مسئله واضح‌تر است. کسی که ملکه دارد معنا ندارد تجرى بکند. تجرى با ملکه سازگاری ندارد. تجرى را می‌خواهی قصد معنا کن، می‌خواهی فعل معنا کن، پرواضح است که اگر ما عدالت را ملکه بدانیم، کسی که تجرى می‌کند کاشف از این است که، ببینید اینها مواردش مختلف است، مثلاً یک تجرى مختصر کرده، فوراً توبه می‌کند. ملکه مراتب دارد، اینطور نیست کسی که ملکه دارد لایصدر منه الا فعل خیر، نه. لذا گفتند ارتکاب صغیره مضر به

ملکه نیست. اصرار به صغیره یا اتیان به کبیره مثلاً مضر است. ما نخواستیم اصلاً این را بحث بکنیم، حالا ایشان بحث ملکه را آورد. این یختملف باختلاف موارد، نمی شود گفت هر جا تجری بود، ملکه از بین می رود.

یک فرق بین جاده ای ها و ملکه ای ها همین است دیگر. ملکه ای ها می گویند ملکه باشد ولو صغیره ای انجام داده، و پشت سرش توبه هم انجام داده می گویند این مضر نیست. حتی توبه هم نکرده باشد می گویند مضر نیست. جاده ای ها می گویند بمجرد اینکه صغیره هم انجام داد از جاده خارج شد. جاده ای ها می گویند مطلق تجری با عدالت سازگاری ندارد، ملکه ای ها، نه، می گویند تا ببینیم تجری اش چه نوعی از تجری است، بعضی اوقات کاشف از عدم ملکه است، و برخی اوقات کاشفیت ندارد. دیگر تفصیلش در فقه انشاء الله. این ثمره اولی، دو ثمره دیگر هم هست که فردا آنها را مطرح می کنیم. بعد هم تلخیص می کنیم کل بحث تجری را که انشاء الله روز شنبه بحث جدید را شروع کنیم.

جلسه ۶۳ درس خارج اصول استاد گنجی

چهارشنبه ۲۳ آذر ۱۴۰۱

ثمرات بحث تجری + تلخیص بحث تجری

بحث در ثمرات مبحث تجری بود. ثمره اولی این بود که تجری اگر قبیح باشد، حرام باشد، مضر به عدالت است. بنا بر اینکه عدالت عبارت باشد از بودن در جاده شریعت که ظاهر صحیح ابن ابی یعفور است. و اما اگر عدالت را ملکه بدانیم، باز هم تجری مخرج از عدالت است، منتها نه همه جا، فی الجمله. برای ثمره همین مقدار کافی است، بخلاف اینکه ما نظر شیخ را بپذیریم و بگوییم تجری قبیح، استحقاق عقوبت و حرمت ندارد و فقط کاشف از خبث سریره است، که به خاطر آن منکشف، استحقاق مذمت دارد. آنجا وجهی ندارد که مثلاً بگوییم متجری از عدالت خارج شده است.

ثمره دوم: قصد رجاء در افعال مخالف حجت

ثمره ثانیه در عبادات است. آیا فعلی که مصداق تجری است و عبادت است می شود آن را رجاء اتیان کرد یا رجاء هم جای اتیان ندارد. مثل مثلاً صلات حائض در ایام استظهار حجت

دارد - اینجا قطع نیست‌ها، در قطعش معلوم است، اگر قطع به حرمت دارد در آن قسم قصد قربت متمشی نمی‌شود این ثمره در تجری غیر قطع است - حجت دارد، مجتهدش فتوا داده در ایام استظهار هم نماز بر تو حرام است، این می‌تواند الان رجاءاً نماز بخواند یا نمی‌تواند. ایام استظهار است، یقین ندارد که حیض است و حرام است، شاید هم حیض نباشد. می‌تواند مخالفت کند حجت را و نماز بخواند، بعد که معلوم شد حیض نبوده، قضاش واجب نباشد. یا قصد قربت از او متمشی نمی‌شود؟

پاسخ به سؤال: حجت دارد دیگر، خلاف حجت آیا می‌تواند به رجاء بیاورد یا نه.

یا این مثالی که خیلی متعارف است، خصوصاً در حق زن‌ها، ماه رمضان است، روزه برایش ضرر دارد، ضرر معتد به، برای خودش، گاهی برای فرزندش، مجتهدش می‌گوید جایز نیست روزه بگیری، حجت دارد بر حرمت، ولی می‌گوید من نمی‌توانم روزه‌ام را بخورم، روزه می‌گیرم. بعد معلوم می‌شود، دکتر یا متخصصی پیدا می‌کند یا امتحان می‌کند، می‌بیند نه ضرری نداشته است. می‌شود بگوییم این روزه‌اش صحیح است یا نه. ضرر که واقعاً نداشته، قصد قربت هم متمشی شده است، پس این روزه‌اش صحیح باشد.

می‌شود گفت در مواردی که امر امر عبادی است، مکلف حجت دارد بر حرمت آن امر عبادی - اگر یقین داشته باشد که معنا ندارد قصد قربت بتواند بکند - حجت دارد بر حرمت آن امر عبادی، آیا جای قصد قربت دارد یا نه؟ گفته‌اند ربما يقال که این بند به بحث تجری است. اگر کسی گفت تجری قبح ندارد، بدذاتی آدم را می‌رساند و خبر می‌دهد. می‌گوید حالا ما بدذاتیم دیگر، آدم بدذات می‌تواند رجاءاً آن فعل را بیاورد. بنا بر نظر شیخ انصاری قصد قربت بمکان من الامکان. می‌گوید درست است حجت دارم حرام است، ولی شاید حرام هم نباشد. رجاءاً می‌آوریم به نیت اینکه انشاءالله حرام نیست، قربتاً الی الله روزه می‌گیریم.

و اما اگر گفتیم نه، مخالفت حجت تجری است و استحقاق عقوبت دارد. الان این در احساسش این است که این فعل استحقاق عقوبت دارد، حالا یا حرام است واقعاً، و یا اگر هم حرام نیست (چون حجت ظنیه است، احتمال مخالفت دارد) این مخالفت حجت من استحقاق عقوبت دارد. نمی‌تواند قصد قربت بکند، تمشی قصد قربت امکان ندارد. در ذهنش این است که

یا حرام است واقعاً که معنا ندارد قربۀ الی الله بیاورد، اگر هم حرام نیست واقعاً، این حجت دارد و مخالفت حجت استحقاق عقوبت دارد. فرض این است که حجت بر حرمت دارد. استحقاق عقوبت دارد مخالفت حجت. پس علی ای حال قصد قربت از او متمشی نمی‌شود.

این است که ثمره است بین اینکه احساس بکند مخالفت حجت استحقاق عقوبت دارد و احساس نکند. مقلد شیخ انصاری باشد، می‌گوید نه مخالفت حجت استحقاق عقوبت ندارد، می‌تواند به رجا بیاورد. مقلد آخوند باشد می‌گوید نمی‌تواند قصد قربت بکند. این یک ثمره‌ای که اینطور بیان شده.

ولکن میدانی‌اش را می‌بینیم اینطور نیست. همین زنی که حجت دارد، نه حجت دارد بلکه اصلاً یقین دارد که روزه برایش ضرر دارد، باز هم می‌گوید قربتاً الی الله می‌آورم.

پاسخ به سؤال: اصلاً مجتهدش هم گفته که استحقاق عقوبت داری، اگر فتوای من را مخالفت بکنی. **پاسخ:** نه آنکه موضوعش فعل حرام است، با حرام که نمی‌شود. حالا ببینید میدانی‌اش اینطوری است الان. برخی خانم‌ها در ماه رمضان همه حرف‌ها را هم قبول دارند، می‌گوید دلم نمی‌آید باید روزه را بگیرم.

پاسخ به سؤال: اصلاً بهش می‌گویند مجتهدت گفته است، مخالفت مجتهدت استحقاق عقوبت دارد، باز هم می‌گوید رجاء می‌گیریم. نکته‌اش چه است؟

نکته‌اش این است که چون یقین ندارند، احتمالاً خلاف می‌دهند. معلوم نیست این آیت الله‌ها درست بگویند! می‌گویند حرام است، اما از کجا معلوم راست باشد! برای تمشی قصد قربت همین احتمال اینکه این فعل هم محبوب باشد کفایت می‌کند. مجتهدش گفته خانم، آقا مخالفت حجت استحقاق عقوبت دارد، می‌گوید معلوم نیست اینها راست باشد؛ شاید هم نداشته باشد. رجاء یک روزه می‌خواهد، یک به اصطلاح جهتی پیدا بکند که بتواند به وسیله آن جهت اسناد به خداوند بدهد. اینکه می‌بینید یقین دارد برایش ضرر دارد باز هم می‌گوید روزه می‌گیرم قربۀ الی الله، این شوخی نیست، جدی می‌گوید.

پاسخ به سؤال: نه، یقین به حرمت ندارد، یقین به حجت دارد. ما از اول هم گفتیم این ثمره در جایی است که مخالفت یقین نیست، مخالفت حجت است.

در مواردی که یقین ندارد و مخالفت حجت باشد، ولو مخالفت حجت استحقاق عقوبت داشته باشد، تجری استحقاق عقوبت داشته باشد، مانع از قصد قربت نمی‌شود. باز هم قصد قربت متمشی می‌شود چون احتمال می‌دهد که این حرف‌ها خلاف واقع باشد، بلکه آن که می‌گوید تجری استحقاق عقوبت ندارد، آنجا تمشی قصد قربت اوضح است. اما بنا بر اینکه تجری هم قبیح باشد، باز هم قصد قربت یتمشی.

پاسخ به سؤال: همین دیگر، چون احتمال می‌دهد مخالف واقع باشد، رجاء می‌آورد.

ثمره سوم: سفر معصیت

و اما ثمره آخر در سفر معصیت. یکی از چیزهایی که موجب قصر نمی‌شود با اینکه مسافر است، و باید تمام بخواند، سفر معصیت است. در روایت داریم «مسیره حق»؛ اگر مسیره حق بود نماز قصر است، اما اگر مسیره حق نبود نماز تمام است. یک کسی تجری کرد به تخیل اینکه فلان شخص در فلان مکان مؤمنی موجود است. از سفر آمده برویم بکشیمش. حرکت کرد به سمت مقتل، به آنجا که رفت دید هنوز نیامده اشتباه کرده. این نمازش تمام است یا قصر است. شیخ انصاری می‌گوید نمازش قصر است، چون مسیره حق بوده، تجری فقط بدی آدم را می‌رساند، کارش بد نبوده، عصیانی صورت نگرفته، مسیره حق. ولی مرحوم آخوند می‌گوید که نه این به قصد کشتن مؤمن رفته، این مستحق عقوبت است، این حرکتش مصداق تجری است، تجری استحقاق عقوبت می‌آورد، این مسیره حق نیست. نمازش تمام است.

مثل آنی که می‌رود یک مکانی، فعل حرام انجام نمی‌دهد، ولی یقین دارد که ملجأ به فعل حرام می‌شود. می‌رود سفر به اروپا و یقین دارد که آنجا وادارش می‌کنند به شرب خمر. این رفتنش حرام نیست، ولی این مصداق تجری است، این مسیرش مسیره حق نیست. مقدمه حرام که حرام نیست. تازه وقتی آنجا می‌رود، الجاء است، حرام هم نیست. کسی که خودش را ملجأ بکند به فعل حرام، گرچه ارتکاب حرامش عن اختیار نیست، الجاء است، در آن وقت حرمت رفته ولی عقوبت هست. الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقوبتاً. آن هم همینطوری است، اگر کسی می‌رود یک جایی که ملجأ می‌شود، مضطر می‌شود، ولو حرمت مرتفع می‌شود ولی مسیرهاش مسیره حق نیست. تجری هم همینطور است، تجری مسیره حق نیست بنا بر قول

مثل آخوند. و اما بنا بر قول شیخ نه. اللهم مگر کسی بگوید شیخ هم می گوید کاشف از بدی اش هست دیگر، این را مسیره حق نمی گویند. درست است حرام هم نیست، ولی نمی گویند مسیره حق. کسی مگر تأمل کند در صدق مسیره حق، آن وقت ثمره از بین می رود. در این مسئله کلامی است که مربوط فقه است.

فی الجملة می شود علی بعض الاقوال برای قبح تجری، حرمت تجری ثمره پیدا بکنیم. ولو علی بعض الاقوال، ولو علی بعض الاحتمالات. مضافاً اینکه ما از اول گفتیم مهم نیست ثمره داشته باشد یا نه. همین خود استحقاق عقوبت امر مهمی است دیگر. بحث کنیم که آیا متجری مستحق عقوبت است یا نه. این خودش ثمره است. و هذا تمام الکلام در بحث تجری.

تلخیص بحث تجری

می خواهیم یک تلخیصی بکنیم از اول بحث تجری، در این تلخیص ما برخی نکات را هم اضافه خواهیم کرد. بحث تجری تمام شد، وارد بحث بعدی خواهیم شد در روز شنبه انشاءالله.

بحث اول: چیستی تجری

ما در تجری از جهات مختلف بحث کردیم. یک جهت بحث موضوعی بود. تجری چیست؟ ما هو؟ ظاهر کلمات این بود که تجری آن فعلی است که فاعلش آن را خلاف حجت می داند، حالا حجت عقلیه، قطع، یا حجت شرعیه. آنطور که من دوباره نگاه کردم ظاهراً همه تجری را فعل می دانند، آن را عنوان فعل می دانند، مثل عصیان. چطور فعل را مصداق عصیان می دانند، همانی که مصداق عصیان است، اگر خلاف واقع بود، مصداق تجری است. شما هم علی القاعده همینطور توی ذهنتان است. انقیاد و امتثال، همان که مصداق امتثال است، اگر خلاف واقع بود انقیاد است.

تنها کسی که مخالف این مسئله بود، مرحوم آخوند بود. مرحوم آخوند چون فعل متجری به را غیراختیاری می دانست، گفت که تجری قصد عصیان است نه فعلی که به زعم او عصیان است. گفت قصد العصیان. منتها گفت نه مجرد قصد. القصد الکامن نه. گفت قصدی که به حد بروز نرسیده است، آن تجری نیست، آن سوء سریره است. حرف شیخ را در آنجا قبول داریم، آن فقط مذمت دارد. تجری قصدی است که به آخرین مرحله اراده رسیده است. هیجان نفس به

سمت فعل یا ترک، به حیث اگر مانعی نباشد می‌رود سراغش. ربما کسی جلوییش را بگیرد، اما تجری دیگر حاصل شد. تجری مجرد قصد کامن فی النفس نیست. آن را نمی‌گویند تجری. تجری از عناوین ابرازیه است، باید در صدد عملیاتی کردنش برآید. حالا عملیاتی‌ش بکند یا نکند. آخوند این را می‌گفت. دیدید در عبارت‌هایش گاهی کلمه عزم و اینها را می‌آورد، می‌خواهد همین مطلب را، که فهماندن آن در نوشته هم سخت است، می‌خواهد آن را جدا بکند از عظم کامن. در عین حال می‌گوید لازم نیست فعلی هم انجام داده باشد، ممکن است عملیاتی هم نکرده باشد، کامن هم نباشد. آنی که به سر حد بروز رسیده، چه بسا مانع آمده نمی‌تواند بروزش دهد.

این فرمایش مرحوم آخوند است. عرض کردیم ظاهر کلمات که می‌گویند تجری عنوان فعل است، ارتکاز بر همین است. هیچ انسانی از تجری قصد نمی‌فهمد. این هم که آخوند رفت سراغ قصد، چون فعل را گفت غیراختیاری است. که ما گفتیم فعل اختیاری است، متجری از روی اختیار فعل را انجام می‌دهد لا عن جبر و اکراه. مرحوم حاج شیخ اصفهانی یک کلمه‌ای را اضافه کرد است؛ می‌گوید متجری فعل را، این فعل را، شرب این را عن اختیار می‌آورد لا عن جبر و لا عن طبع، فطرتاً، آن طبع فطری که حیوانات دارند هم نیست. روی تفکر و تعقلش و فرمانش عقلش این را انجام می‌دهد، نه به فطرتش که از اختیارش خارج باشد. ما بین مرحوم آخوند و بین قوم که گفتند تجری عنوان فعل است. گفتیم منشأ کلام آخوند نادرست است و ظاهر این است که تجری هم یکی از عناوین افعال مکلفین است، مانند عصیان و انقیاد. این یک بحث بود.

بحث دوم: استحقاق عقاب تجری

نظر شیخ انصاری

خب آیا تجری قبیح است، استحقاق عقوبت دارد یا ندارد. مرحوم شیخ انصاری عرض کردیم که در رسائل فرموده که، نه اینکه فرموده بلکه میلش به این است که استحقاق عقوبت ندارد، می‌گوید لاشکال که متجری مستحق مذمت هست، بعضی اوقات هم گفته لاشکال در قبح فعل متجری، قبحش به معنا استحقاق مذمت از جهت اینکه سوء سریره دارد. می‌گوید فعل تجری کاشف است، مذمت برای کاشف نیست، برای منکشف است. مذمتش می‌کنند. نمی‌دانستیم تو

اینقدر آدم بدی هستی. فعلی را که می‌بینند نمی‌گویند فعلت بد است، می‌گویند چه آدم بدی هستی. کاشف است، مذمت بر منکشف است. مذمت بر منکشف که حرمت معنا ندارد. ذاتش است دیگر، آدم بدی است، فعل نیست که.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل می‌گوید لاشکال در اینکه مذمت هست، و این مذمت برای منکشف است. انما الکلام در قبح فعل متجری به، این را می‌آید محل بحث قرار می‌دهد. از علما کلماتی می‌آورد که آنها گفتند مثلاً قبیح است، حرام است. همان کلماتی که ما در بحث اجماع بعضی را مطرح کردیم. بعضی‌هاش را در بحث قطع موضوعی مطرح کردیم. آن کلماتی را که مرحوم شیخ آورده و می‌گوید ظاهر برخی علما اتفاق است، در بعضی موارد، در کل اتفاق پیدا نکرده، بلکه موردی. این بحث سابق مطرح نبوده است، رفته توی فقه این موارد تجری را پیدا کرده، گفته اینجا اتفاق است که استحقاق عقوبت دارد، کلماتی آورده که مقداری را در بحث اجماع آوردیم و مقداری را در بحث قطع موضوعی آوردیم. ولی خودش میلش به این است که نه، استحقاق عقوبت ندارد.

برخی از رفقا می‌گویند در مطارح عدول کرده، در مطارح گفته. شاید اول آن را گفته بعد از آن عدول کرده. گفتند در مطارح خلاف این را گفته است. خب ما در تعارض مطارح و رسائل می‌گوییم رسائل مقدم است. مطارح را یک آقای دیگر نوشته است، چطور فهمیده، چطور نوشته، آنها محل تأمل است. حالا اینها نقلیات است و مهم نیست.

تقویت نظر شیخ توسط نائینی

مرحوم نائینی موافق شیخ شده است، مرحوم آخوند مخالف شیخ. مرحوم نائینی تو ذهن ما این است که حرف شیخ را دارد بیان می‌کند. مرحوم نائینی می‌گوید فعل متجری مصداق تجری است، ولی آن حیث صدورش، حیث فاعلی‌اش، معنای مصدری، آن قبح دارد؛ قبحش هم به خاطر سوء سریره است، نه به خاطر فعل صادرشده. نائینی می‌گوید قبح برای همین صدورها است. این را راست می‌گوید قبح برای صدورهاست. در جایی که این صدور قبیح است و قبحش به خاطر سوء سریره است، اصلاً فعل ممکن است واجب باشد، فی ذاته محبوب باشد. صدور این قبح دارد که منشأش خبث سریره است. گفته در جایی که قبح فاعلی، قبح صدور، ناشی بشود

از سوء سریره، آنجا استحقاق عقوبت ندارد. آدم بدی بوده که دیگر ازش صادر شده است. لازمه‌ی بدی‌اش است دیگر. این را مستحق عقوبت نمی‌بینند.

اما اگر قبح این صدور به خاطر این است که صادر حرام است، مانند موارد عصیان، این را چوبش می‌زنند دیگر. عصیان استحقاق عقوبت دارد، چوبش می‌زنند؛ چرا؟ بر صدور. چرا خوردی چیز حرام را! شیء حرام را چرا خوردی؟ باید آن حرام باشد تا این صدور استحقاق عقوبت داشته باشد. اما اگر ذاتش بد است، چون ذاتش بد است، این متیقن الخمر را خورد. کسی که صدور در حقش به خاطر بدی ذاتش است، اینها مذمت ذاتی دارد. مذمتش می‌کنند چه آدم بدی هستی، ولی عقابش نمی‌کنند.

این همان حرف شیخ است، قبح فاعلی هم در کلمات شیخ است. نائینی بعضی کلمات شیخ را استخدام کرده، و نگفته شیخ نادرست گفته است. می‌گویند نائینی خزینه کلمات شیخ بوده، کسی که می‌خواهد حرف‌های شیخ را بفهمد برود سراغ نائینی. انصاف هم این است که خوب فهمیده و خوب کار کرده روی حرف‌های شیخ. او شیخ را تخطئه نکرده. به ذهن می‌زند که همان حرف شیخ را می‌خواهد بگوید، منتها قالب و سیاقش را عوض کرده است. می‌گوید صدوری که قبیح است از ناحیه صادر، قبیح یعنی بد نه مستحق عقوبت، صدور بد که ناشی شده از بدی صادر آن عقوبت دارد. چرا این بد را خوردی؟ چرا بد از تو صادر شد؟ این عقوبت دارد. اما صدوری که ناشی می‌شود از خبث سریره، صادر خبثی ندارد، صادر قبحی ندارد. آن را مستحق عقوبت نمی‌بینند. نهایتش می‌گویند چه آدم بدی بودی که از تو صادر شد، نه اینکه چوبش بزنند چرا از تو صادر شد. این ادعای مرحوم نائینی است.

نظر استاد

ولکن در ذهن ما این است که نه! همانطور که در عصیان (گفتم یک بحث‌هایی را اضافه می‌کنی، ی‌کی‌ش همین است) می‌گویند چرا این خمر را خوردی! در مقطوع العصیان، که واقعاً عصیان نیست، همین چرا هست. چرا تو یقین داشتی که خمر است و باز خوردی؟ ما حرفمان با نائینی است که آقای نائینی فرقی بین عنوان اولی و عنوان ثانوی نیست. همانطور که در عنوان اولی شرب خمر بد است، صدورش استحقاق عقوبت دارد، عنوان ثانوی، شرب مقطوع

الخمیر این هم مصداق هتک است، این عنوان ثانوی دارد، این هم بد است. این هم بر صدورش قدح می کنند.

این را ببینید ارتکاز شما کدام یک از دو تا است: متجری را مذمت می کنند چون بدی یا چون مذمت می کنند چرا این را خوردی. نائینی می گوید مذمت می کنند چون بدی. خب چون بدی که استحقاق عقوبت ندارد، بد هستم دیگر. ذاتم بد است! یا نه، مذمتش می کنند بر فعل، چرا با اینکه یقین داشتی بچه مولا است او را کشتی؟ مذمت بر فعل است. صدور فعل ها! چوب بر صدور است، بر معنای مصدري است، درست است. اما با این ادبیات که مستند به فعل می کنند به عنوان ثانوی.

ما بین مرحوم نائینی و کسانی که قائل هستند تجری قبیح است، مثل حاج شیخ اصفهانی، مثل آقا ضیاء عراقی، مثل مرحوم آقای خویی، گفتیم حرف آنها بیشتر به ارتکاز ما نزدیک است تا حرف نائینی. خب مرحوم آخوند آمد گفت تجری استحقاق عقوبت دارد. وجدان ما هم همین است. فرقی بین اینکه عملش مطابق واقع دربیاید (عصیان) با اینکه خلاف واقع دربیاید (تجری) نیست. هر دو را عقلاء مستحق عقوبت می بینند. آن قصد خیلی مهم است. حالا آخوند می گفت همان هم تجری است، ما می گوییم نه، آن موقوف علیه تجری است. خودش تجری نیست. و مهم همان است. انما الاعمال بالنیات، آن نیت خیلی مهم است. قصد کردی شرب خمر را!

بعضی جاها ممکن است نزد شما شبهه باشد، ببرید آنجاهایی که قطعاً شبهه نیست، بعداً آنجاهایی که شبهه هست، شبهه اش را برطرف کنید. یقین پیدا کرد خود مولا است، شمشیر کشید و کشتش. بعد خبر هم داد که من مولایم را کشتم و از دستش راحت شدم. بعد خبر هم رسید به مولایش و مولا خواستش و گفت تو هم که ما را کشتی! ولی هر قدر بگویند نشده است دیگر، آن سیلی را مستحق عقوبت است، آن چوب را مستحق عقوبت است. فلان فلان شده خب اگر من بودم من کشته می شدم، تو مرا قصد کرده بودی.

وجدان بر همین است که مرحوم آخوند و دیگران گفته اند که تجری — اینها دقت های عقلی است که ما تفکیک بکنیم — به ذهن می رسد همانطور که امثال استحقاق مثبت دارد، انقیاد هم به همان شکل، به همان نحو، عصیان و تجری هم همینطور است. ما فرمایش مرحوم آخوند

را که شیخ انصاری ادعا کرده مشهور است، که تجری استحقاق عقوبت دارد، ما در این مرحله گفتیم فرمایشش تمام است.

بحث سوم: حکم فعل متجری به

بعد از این مرحوم آخوند یک باب دیگری را باز کرد. تجری استحقاق عقوبت دارد، اما حکم فعل متجری به چه می شود؟ گفت مع بقاء فعل متجری به علی حاله. گفت آن تکان نمی خورد، هرچه حکمش بوده همان هست. مدعای مرحوم آخوند مع بقاء الفعل المتجری به علی حاله تمام است، منتها دلیلی که آورد ناتمام بود. گفت چون غیراختیاری است، و غیراختیاری که نمی تواند حکمش را تغییر دهد. فعل مکلف غیراختیاری است، غیراختیاری که نمی تواند حکم اولیه را تغییر دهد. ما گفتیم این بیان ناتمام است. این فعل، فعل اختیاری است.

مرحوم آخوند گفت مقطوع بودن، این را همه قبول داشتند، از عناوین محسنه و مقبحه نیست. آخوند دو تا بیان داشت. گفت مثل عنوان شرط. شرط کردن از عناوین محسنه نیست. این مثل ضارّ و نافع نیست، ضار حکم را عوض می کند، نافع حکم را عوض می کند، حرج حکم را عوض می کند؛ اما اینکه من می دانم خمر است، علم من حکم را عوض کند که معنا ندارد. ما در جواب گفتیم اینکه می گوئید «معنا ندارد»، برای حکم عقل معنا ندارد، راست می گوئید، واقع به خاطر حکم عقل من حکم ذاتش عوض نمی شود. ولی مناسبات که دست ما نیست، شاید هم شارع حرام کرده است. این همه علماء برخی موارد تجری را گفتند حرام است.

ما گفتیم برای نفی حرمت حرفش درست است. دو تا بیان دارد مرحوم آخوند؛ غیر اختیاری حرفش نادرست است. از عناوین محسنه و مقبحه نیست، حرفش درست است، ولی نفی حکم شرعی علی سبیل القطع نمی کند. چه می دانیم شاید شارع مقدس، شرب آب بما هو مقطوع الحرمة را شاید حرام کرده است. عقل می گوید مقطوع بودن دخالتی ندارد، نمی تواند حکمش را عوض کند، می گوئیم ما چه می دانیم شاید حکمش را عوض کرد.

پاسخ به سؤال: نه حکم ذات را عوض نکند. شرب الماء واقعی را حرام نکند. به عنوان ثانوی عوض شد، الان به عنوان اولی داریم صحبت می کنیم.

ما گفتیم کلام مرحوم آخوند برای نفی حرمت ناتمام است، حرمت محتمل است. برخی در مقابل آمدند گفتند اصلاً حرمت فعل متجری به دلیل دارد. چی است آن دلیل؟ یک، گفتند اطلاقات اولیه. اطلاقات اولیه می‌گوید متعلق احکام اراده است. همان که مفصل بحث کردیم. خب آن دلیل گفتیم علیل است، ناتمام است. به چند وجه ناتمام بود، اصلاً حرف باطلی بود. مهم در این بحث است این بود که، در مقابل آن که می‌گفت اطلاقات اولیه، نائینی گفت اصلاً محال است حرام بودن فعل متجری به. گفت اشکال ثبوتی دارد، نوبت به اثبات نمی‌رسد. گفت اصلاً نمی‌شود حرام باشد، نه به عنوان خاص تجری، و نه به عنوان اعم و نه به اطلاقات اولیه. که ما مفصل بحث کردیم و جواب دادیم. این وجه اول که گفتیم نه می‌تواند اثبات کند حرمت را، و نه می‌تواند نفی کند.

دوباره هنوز ماندیم که آیا حرام است یا نه. رفتیم سراغ قاعده ملازمه. اینکه قاعده ملازمه می‌تواند حرمت را درست کند یا نه، حاج شیخ اصفهانی و آقای خویی گفت اصلاً قاعده ملازمه ضد اثبات حرمت است. ما حکم به العقل لم یحکم به الشرع. گفتیم نه ضد نیست. باز هم محتمل است حرمت باشد. فعل متجری به محتمل است حرام باشد. آن بیان هم نتوانست درست بکند. ما در نهایت نتیجه گرفتیم تجری قبیح است و ما دلیلی بر حرمت شرعی نداریم نه برای تجری و نه برای ذات الفعل. ما هیچ دلیلی بر حرمت شرعی نداریم.

وجه سوم، برخی به روایات تشبیه کرده بودند، که ما دلالت روایات را هم گفتیم تمام نیست. آن روایات نمی‌توانند حرمت را ثابت کنند. چنانچه تمسک به اجماع را هم گفتیم ناتمام است. لذا همینقدر می‌توانیم بگوییم که المتجری يستحق العقوبة علی ما تجری به. اما حرمتی در بین هست یا نه، نه! حرمت ثابت نیست. وقت تمام شد ما هم همینجا تمام می‌کنیم. شنبه بحث جدید را شروع می‌کنیم، دیگر چیزی نداشت، عمده آنکه باید تلخیصش بکنیم تلخیص کردیم. دیگر حالا قبول بیفتد یا نیفتد.

جلسه ۶۴ خارج اصول استاد گنجی

دوشنبه ۲۸ آذر ۱۴۰۱

اقسام قطع

تقسیم شیخ انصاری

بحث در اقسام قطع است، فصل جدید. مرحوم شیخ انصاری قطع را تقسیم کرده است ابتدائاً به دو قسم، قطع طریقی محض و قطع موضوعی. قطع طریقی محض این است که فقط طریق به آن مقطوع به. هیچ دخالتی در ملاک حکم، در خود حکم ندارد. طریقی محض، کلمه محضش روش خواهد شد. مثل اینکه ما یقین داریم به نماز صبح، وجوب آمده است روی نماز صبح، قطع هیچ دخالتی ندارد. شما یقین پیدا می کنید به این قضیه، می شود طریقی محض. در مقابل قطع موضوعی. قطع موضوعی آن است که در موضوع خطاب اخذ شده است و دخیل در ملاک و ثبوت حکم است.

اینکه می گوئیم دخیل در ملاک حکم، دخیل در ثبوت حکم به خاطر این است که ربما قطع در ظاهر خطاب اخذ شده است، ولی طریقی محض است، هیچ دخالتی در حکم یا ملاک حکم ندارد. می گویند ربما قطع در خطاب اخذ می شود و چون از عناوین مرآتیه است ظاهرش این است که حکم برای ذات است، قطع دخالت ندارد. کلاً واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض، یتبین قطع است دیگر (تبیین)؛ ولی می گویند نه، با آنکه تبیین اخذ شده است، این دخیل در وجوب صوم نیست. دخیل در وجوب صوم، طلوع فجر است. چون غالباً طلوع فجر با مثلاً علم و اینها ارتباط دارد و یک امر کشفی است، خداوند فرموده حتی یتبین والا تبیین هیچ دخالتی ندارد؛ روزه از طلوع فجر واجب است تا غروب شمس.

در عرف مردم هم همینطور است، گاه قطع را در خطاب می آورند بما هو طریق محض، هیچ دخالتی در ملاک حکم یا در خود حکم ندارد. می گوید فهمیدی طلاق داده برو شوهر کن؛ این فهمیدن دخالتی ندارد. مهم طلاق دادن است. فهمیدی، خبر دار شدی طلاق داده برو شوهر کن، چون طلاق داده، نه چون علم به طلاق پیدا کردی. علمی که در ظاهر خطاب اخذ شود، مساوی با موضوعی بودن نیست. چه بسا علمی که در ظاهر خطاب اخذ شده است، باز طریقی محض است، هیچ دخالتی در حکم و در ملاک حکم ندارد.

قطع موضوعی آن است که دخیل در ملاک حکم، دخیل است در ثبوت حکم. مثل اینکه فرموده اذا قطعت بإقامه عشرة ایام فأتمم. قطع به ده روز اقامه موضوع است برای وجوب اتمام.

این قطع دخالت دارد در حکم. قطع پیدا نکنی، گمان داری که ده روز می‌مانی، نمازت قصر است، با اینکه در واقع هم ده روز می‌مانی؛ مسئله‌ای ندارد. حتماً باید قطع پیدا بکنی بإقامه عشره ایام. این را می‌گویند قطع موضوعی که در شریعت مثال دارد. یکیش همین مثال است. یکی قطع به اولین باید دو رکعت اول عن قطع باشد. اذا قطعت که دو رکعت را آوردی مجزی است. آن قطع مهم است، دخیل در ملاک است، دخیل در حکم است.

یا در متوفی عنها زوجها؛ اذا بلغ خبر یعنی زمانی که یقین پیدا می‌کند به وفات زوجه عده شروع می‌شود، ولو پنج ساله فوت کرده است، مسئله‌ای ندارد. علم به وفات علم موضوعی است، علم دخیل در حکم است. لولا العلم حکم محقق نیست، فعلیت ندارد. این را می‌گویند قطع موضوعی.

العلم طریقی (بحث ثبوتی است ها) و موضوعی؛ موضوع در مقام عالم ثبوت نه اثبات. اثبات محل بحث نیست.

پاسخ به سؤال: آن هم می‌شود علم دیگر، بلغه خبر. آن بحث قائم مقام شدن است، بالاخره حکم الواقع نیست. برای واقع به علاوه کاشف. حالا بحث است بینه قائم مقامش می‌شود یا نه. القطع طریقی و موضوعی این بحث بحث ثبوتی است نه بحث اثباتی. قطع طریقی هیچ دخالتی در ملاک، در ترتب حکم ندارد، حکم برای ذات است. قطع طریق محض است. قطع موضوعی دخیل در ملاک است، دخیل در حکم است، لوله حکم محقق نیست. این تعریفش.

مرحوم شیخ انصاری فرموده که قطع موضوعی هم دو قسم است: صفتی، قطع را در موضوع اخذ کرده است بما هو صفة لا بما هو کاشف. یا اینکه قطع را در موضوع اخذ کرده است بما هو کاشف. شیخ انصاری امثله‌ای را برایش نقل کرده است که بعداً بحث خواهیم کرد. نتیجه گرفته است که پس موضوعی دو قسم است، فأقسام القطع ثلاثة: [۱] طریقی محض، هیچ دخالتی ندارد، [۲] صفتی بما هو صفة دخالت دارد، [۳] یا بما هو طریق الی الواقع، طریقی است اما نه محض. طریقی‌ای هست که در موضوع اخذ شده است. لذا آن (قبلی) را می‌گویند طریقی محض. این سومی هم طریقی است، ولی بما هو طریق در موضوع اخذ شده است، هم دخیل در حکم است و هم طریقی‌تش محفوظ است.

تقسیم مرحوم آخوند

بعد از شیخ انصاری مرحوم آخوند آمده است این تقسیم را تکمیل کرده است. شیخ گفته اقسام ثلاثه است، مرحوم آخوند گفته نه اقسام خمس. پنج قسم داریم. مرحوم آخوند قطع موضوعی را که تارة علی نحو الصفتیة است و اخرى علی نحو الطریقیة است به دو قسم تقسیم کرده است. گفته تارة هر یک از اینها به ما هو صفة تمام الموضوع است یا جزء الموضوع است. بما هو کاشف تارة تمام الموضوع است و اخرى جزء الموضوع است. چون هر قطعی یک مقطوع به هم دارد، تارة قطع تمام الموضوع است و اخرى با مقطوع بهش موضوع است. نتیجه این است که اقسام می شود پنج تا: طریقی محض، صفتی دو قسم، بما هو کاشف هم دو قسم. مجموع پنج قسم.

یک عبارت دارد مرحوم آخوند که بعداً تفصیلش خواهد آمد، در قطع موضوعی در تعریف قطع موضوعی فرموده که قطع موضوعی حکم نه خودش، حکم آخر اخذ شود که آن حکم آخر نه مماثل آن مقطوع به است، و نه مضادش. مرحوم آخوند فرموده که اگر گفت اذا قطعت بوجوب الصلاة فتجب الصلاة همان تجب گفته محال است. اخذ قطع به حکم در همان حکم محال است؛ سیأتی. و همچنین اگر بگوید اذا قطعت بوجوب شیء فواجب بوجوب آخر، گفته این هم محال است. چون لازمه اش اجتماع مثلین است. و هکذا اگر بگوید اذا قطعت بوجوب شیء فهو حرام، در موضوع حکم ضد، این هم محال است. این سه قسم را مرحوم آخوند محال میداند که سیأتی داستانش.

اینجا قید زده است و گفته قطع به حکمی که اخذ شود در موضوع نه آن حکم، حکم آخری، نه مماثل و نه مضاد. مثلاً فرموده اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة، فيجب التصديق. وجوب تصديق غير از وجوب نماز جمعه است. نه عینش است، نه مماثلش است و نه ضدش است، مخالفش است. در قطع موضوعی اینطور تعریف کرده است که قطع موضوعی قطعی است که اخذ شود در موضوع حکم مخالف، لامماثل و لامضاد. حرف متینی است. سیأتی داستانش. این را هم که دو قسم کرد. صفتی، طریقی اقسام شد پنج تا. تا اینجا مسئله صاف است، شیخ سه قسم قرار

داد، مرحوم آخوند پنج قسم قرار داد. صاف است یعنی چیز مهمی نبود، بیان همین حرفهای مرحوم آخوند و شیخ بود.

مناقشات علیه تقسیم شیخ و آخوند

ولکن در مقام هر دو تقسیم، هم تقسیم شیخ و هم تقسیم مرحوم آخوند، مورد مناقشه قرار گرفته است. تقسیم شیخ از سوی مرحوم محقق اصفهانی، مرحوم محقق اصفهانی فرموده ما سه قسم نداریم. قطع یا طریقی محض است، یا موضوعی علی نحو الطریقیه. علی نحو الصفتیّه گفته درست نیست. این اشکال اگر بر شیخ وارد باشد، بر آخوند هم هست دیگر. چون آخوند هم این تقسیم را قبول کرده است. حاج شیخ اصفهانی ادعا کرده است که قطع موضوعی علی نحو الصفتیّه معقول نیست. ما یک بحث ثبوتی داریم می‌کنیم، یک بحث واقعی داریم می‌کنیم. گفته این معقول نیست.

مرحوم نائینی به تقسیم مرحوم آخوند، به آنچه آخوند اضافه کرد، آخوند گفت صفتی یا طریقی یا جزء الموضوع است یا تمام الموضوع. نائینی گفته صفتی‌اش قبول است که یا تمام الموضوع یا جزء الموضوع. ولی طریقی‌ش معنا ندارد. او می‌گوید اقسام چهار تا است و یکی را طرد می‌کند.

مرحوم حاج شیخ اصفهانی اقسام را سه قسم قرار داده است. گفته یا طریقی محض است یا موضوعی علی نحو الطریقیه است. موضوعی علی نحو الطریقیه دو قسم است تمام الموضوع یا جزء الموضوع. تثلیثی است، اما تثلیثش با شیخ فرق می‌کند. تنها مرحوم آخوند است که تقسیم پنج گانه کرده است. حاج شیخ اصفهانی سه گانه است. مرحوم نائینی هم چهارگانه است. آقای خویی هم همین چهارگانه نائینی را پذیرفته. گفته ما چهار قسم بیشتر نداریم.

مرحوم اصفهانی: اخذ قطع به نحو صفتیت معقول نیست

نکته دقیق بحث حالا که می‌خواهیم بحث بکنیم شروع می‌شود. ما در دو نقطه باید بحث بکنیم. نکته اولی دعوای مرحوم اصفهانی، فرموده اخذ قطع به نحو صفتیت معقول نیست. و آن مثال‌ها که شیخ انصاری زده است، آن مثال‌ها قطع موضوعی صفتی نیستند. فرمایش حاج شیخ اصفهانی این است، دقت بفرمایید یک مقدار زیادش به ارتکاز شما برمی‌گردد، به احساس شما

که تعمیق بکنید، تأمل بکنید چون یک امر تکوینی را می‌خواهد بیان کند. می‌خواهیم ببینیم حق با مرحوم شیخ و آخوند است که می‌گویند به نحو صفتیت معقول است یا حق با حاج شیخ اصفهانی و من تبعش که می‌گویند معقول نیست. نمی‌توانیم یک قطعی داشته باشیم اخذ علی نحو الصفتیه. چرا؟

مرحوم حاج شیخ اصفهانی فرموده که قوام قطع به چیست؟ اینکه قطع با صفات دیگر جهات مشترک دارد جای شک نیست. قطع هم یک صفت نفسانی است، یک کیفی است، ارائه‌دهنده است مثل ظن، مثل تصور. اینها یک جهات مشترک‌ای دارند با بقیه صفات نفسانیه. آن جهات مشترک معقول قطع نیست. قطع یک کیفیت نفسانی است، خیلی چیزها نیز کیفیت نفسانی آدم هستند. قطع ارائه‌دهنده است، ظن هم ارائه‌دهنده است، تصور هم ارائه‌دهنده است.

فرموده معقول قطع و ما یختص به القطع این است که قطع کاشف تام است. این معقول قطع است. قطع عین الکشف است. نگفته این را ولی همینطور است. این قطع را که می‌گویند قطع چون بقیه احتمالات را قطع می‌کند. کاشف تام، عین انکشاف. ذاتش عبارت است از عین انکشاف. نه اینکه یک چیزی له الانکشاف. نه ما یک چیز بیشتر نداریم. اگر الان یقین داریم به روزه، این یقین ما عین انکشاف روز بودن است دیگر. دو چیز نداریم در وجدانمان. فرموده که وقتی که قطع عین انکشاف باشد، پس محال است که شما ملاحظه بکنید قطع را و الغا کنید کشف را که بشود صفتی. قطع عین انکشاف است، الغای کشف الغای خودش است. مثل اینکه شما ملاحظه بکنید انسان را بما هو انسان، ذات انسان را با قطع نظر از انسانیتش، گفته اینها معقول نیست. انسان، ذات انسان با قطع نظر از انسانیتش، چطوری ملاحظه کنیم؟ اگر با قطع نظر از انسانیت ملاحظه می‌کنید دیگر انسان نیست دیگر. اگر قطع نظر می‌کنی از انکشاف قطع، کشفش را نمی‌بینی، و صفتش را می‌بینی، پس لباً شما خود قطع را ندیدی. معنا ندارد قطع را لحاظ بکنی با الغای جهت کشفش. این معنایش این است که الغا بکنی قطع را با الغای خود قطع. اینها قابل الغا نیستند.

نمی‌شود قطع را بما هو صفة ببینی. چرا می‌توانی بما هو صفة یک کیف ببینی، ولی اثر که برای حیث کیف نیست که. شما می‌توانی قطع را بما هو ارائه، اصل ارائه، ببینی، ولی حکم رفته

روی کاشف تام. شما می‌خواهی بگویی من لحاظ می‌کنم قطع را بما صفة، مع قطع نظر از انکشاف تام. اگر قطع نظر بکنی از انکشاف تام که دیگر قطع نیست. خلف است که حکم را آوردی روی قطع. پس حکم را روی قطع نیاوردی.

مرحوم حاج شیخ اصفهانی می‌گوید القطع هو عین الانکشاف. پس ملاحظه کردن قطع بما هو صفة بمعنا الغاء جهت کشفش معقول نیست. این است که قطع صفتی را مرحوم حاج شیخ اصفهانی [قبول ندارد]. آن جهات مشترک عیبی ندارد ها. بگوید تو قطع داری بما اینکه یک صفتی پیدا کردی که برایت رکون می‌آورد، قطع می‌گویند برودت می‌آوردت اللهم ارزقنی برد یقین. عیبی ندارد، می‌توانی لحاظ بکنی، بما هو کیف نفسانی می‌توانی لحاظ بکنی. ولی حکم روی کیف نفسانی نیامده است که. حکم روی قطع آمده که کاشف تام است. شما می‌توان جهات مشترکه‌ای که با سایر صفات دارد ملاحظه بکنی، ولی آن جهات مشترکه موضوع حکم نیستند. آنچه موضوع حکم است کاشف تام است که خصیصه قطع است. معقول نیست قطع را لحاظ بکنید با الغا این خصیصه تا بشود قطع صفتی.

پاسخ به سؤال: عیبی ندارد، بما هو صفة سبب للبروده ملاحظه‌اش کن. گیر این است که اینجا حیث کشف تام بودنش را دیدی و دست نزدی، صفتیتش را دیدی، نکته‌اش این است دیگر. اگر بما هو صفة مبرده می‌بینی، حیثیت انکشافش را الغا نکردی، در قطع صفتی، محل بحث ما حیثیت انکشافش الغا شده است. **پاسخ:** عیبی ندارد ولی شما الغا نکردی، قطعی که کاشف تام است اخذش کردی بما هو صفت. کاشف تام را ندیدی. نه اینکه الغا کردی.

خب این فرمایشی که مرحوم حاج شیخ اصفهانی داشت. تو ذهنم این است که در منتقی الاصول پذیرفته این را. مرحوم آقا سید محمدباقر جواب داده از این شبهه، از این بیان که ما توی ذهنمان این است، این را شما ملاحظه کنید، مرحوم آقا سید محمدباقر کلمات آخوند را مناقشه کرده است در جواب از این شبهه. خودش یک جواب دیگر آورده. ما تو ذهنمان این است که همان که مرحوم آخوند گفته همان جواب حاج شیخ است در اینجا. ما بیش از آن نیاز نداریم. فرمایش آقا سید محمدباقر چیز زیادی نیست، همان حرف مرحوم آخوند است.

پاسخ احتمالی از آخوند از اشکال شیخ اصفهانی (دو وجهی بودن صفات ذات الاضافه)

مرحوم آخوند کأن که به این شبهه التفات پیدا کرده است. اینکه ما قطع را ملاحظه کنیم بما هو صفة للقاطع مع الغاء جهة كشفه. مثل اینکه التفات پیدا کرده است که این نمی شود. هم قطع را لحاظ بکنی هم جهت کشف را الغا بکنی. اینها با هم جمع نمی شود. به ذهن می آید متوجه اشکال بوده و یک تحلیلی را بیان کرده که آن تحلیل مورد پسند حاج شیخ اصفهانی قرار نگرفته است.

و آن تحلیل این است، خوب دقت بفرمایید، مرحوم آخوند در قطع موضوعی علی نحو الصفیة اینطور بیان آورده، تحلیل کرده، فرموده که قطع از صفات نفس است، ولی از صفات حقیقیه و ذات الاضافه. صفات حقیقیه و ذات الاضافه. می دانید که صفات نفس مختلفند، برخی ذات الاضافه هستند، برخی ذات الاضافه نیست. فرض بفرمایید که طمأنینه نفس، آرامش نفس. این ذات الاضافه نیست، یک صفی است برای نفس. اضطراب نفس، نفسش مضطرب است، نگران است. اینها از امور حقیقیه است، ذات الاضافه نیستند. نفس پاکی دارد، دل صافی دارد، اینها امور ذات الاضافه نیستند، صفات نفس اند. دل پاکی دارد، سوزن زیاد پیدا نمی کند، آدم خوبی است، تو دلش هیچی نیست. اینها صفات نفس اند که ذات الاضافه نیستند.

یک صفاتی هم نفس دارد که ذات الاضافه هستند، مثل تصورات نفس. نفس تصور می کند (صفت نفس است) چیزی را (یک طرف هم طرف اضافه دارد). علم؛ نفس علم پیدا می کند به، یک معلومی باید باشد. این نفس است که عالمه است، نفس است که جاهله است. اما علم و جهل از امور ذات الاضافه هستند؛ به چی؟ یک چی نیاز دارند، نمی شود که علم باشد، طرف نداشته باشد.

آخوند ادعایش این است که قطع از صفات حقیقیه هستند، از صفات حقیقیه ذات الاضافه اند. و لذا، این است که می گویند العلم نور لنفسه و منور لغیره. این هم دو چیز را می گوید نور لنفسه و نور لغیره. این هم همان جهت اضافه را می خواهند بفهماند. گفته حالا که از امور ذات الاضافه شد، پس ما می توانیم تارة این علم را بما اینکه اضافه به نفس پیدا کرده ببینیم می شود علی نحو الصفیة، و اخری می توانیم بما هو کاشف از آن طرفش ببینیم می شود طریقیه. مرحوم آخوند به اینکه این از صفات حقیقیه است. باید ببینیم حقیقه چطوری است. یک امر اعتباری

نیست که تحلیل نداشته باشد. یک امر واقعی است که دو طرف دارد. اگر از این طرف ببینی می شود علی وجه الصفیة. اگر از آن طرف ببینی می شود علی وجه الکشف.

مرحوم آخوند ادعا دارد اینکه علم امر حقیقی ذات الاضافه است، ما را متمکن می کند که علم را دو جور ببینیم. تارة بالاضافه به آن طرفش ببینیم، بشود صفیت، صفت او ببینیم. و اخرى کاشف این ببینیم. دوسویه است، دو بعدی است، اگر بما صفت او دیدی می شود قطع صفی؛ اگر بما هو کاشف این دیدی می شود قطع طریقی. اینطور بیان کرده و مطلب را تمام کرده است.

شما ببینید احساسات چطور است. مرحوم حاج شیخ اصفهانی میگوید اینها حرفهای نادرستی است. شما ارتکازتان را ببینید که با آخوند سازگاری دارد یا با حاج شیخ اصفهانی. این کلمه که مرحوم آخوند فرموده علم از امور حقیقیه است جای بحث ندارد، حاج شیخ هم قبول دارد. و اینکه گفته از امور ذات الاضافه است، این هم حرف درستی است، این را هم حاج شیخ قبول دارد. علم با طمأنینه نفس فرق می کند. پس اختلاف کجاست؟ اختلاف این است که حاج شیخ می گوید این ذات الاضافه بودن، علم به او، یعنی کشف او، عین علم است. اینی که عین علم است را نمی توانید از علم بگیرید. تمام حرف اینجاست. علم ذات الاضافه است. خودش هم گفته اضافه اشراقیه، از اشراقات نفس است، نفس ایجاب می کند این علم را به آن شیء. ولی می گوید حقیقت علم همین اضافه است، شما چطور می توانید علم را بگیرید، حقیقتش نباشد.

ما توی ذهنمان فرمایش مرحوم آخوند است. ارتکازمان فرمایش مرحوم آخوند است. علم یک امر حقیقی است، یک واقعیتی است. اعتبار نیست که نتوان تحلیلش کرد، لیس الا اعتبار، نه، یک امر حقیقی است. آن امر حقیقی ذات اضافه است. تا اینجا هر دو قبول دارند، اینکه مرحوم آخوند در تعیین ذات الاضافه فرموده لذا می گویند العلم نور بنفسه و منور لغیره، کاش این اضافه نبود. این ربطی به ذات الاضافه بودن ندارد. ذات الاضافه یعنی بند به آن است. العلم نور بنفسه چه ربطی به اضافه دارد! العلم نور بنفسه، مثل این است که هر چیزی به وجود موجود می شود ولی وجود بنفسه است. این ربطی به جهت اضافه ندارد. هر چیزی به وجود موجود می شود. خود وجود به چی موجود می شود؟ خودش فی نفسه وجود است دیگر. هر چیزی به

علم روشن می‌شود، روشنی علم به چی است؟ خودش روشنی است، دیگر روشن‌کننده نمی‌خواهد. آنکه می‌گویند العلم نور لنفسه و نور لغيره، نور لنفسه نمی‌خواهد ارتباط علم با علم را بیان بکند که ظاهر آخوند است. آخوند می‌گوید العلم، القطع من الامور ذات الاضافه و لذا .. این لذا ربطی به ذات الاضافه بودن ندارد، ما این را نمی‌توانیم بفهمیم.

حاج شیخ اصفهانی هم وقتی این را می‌گوید و اشکال می‌کند، می‌گوید کما لا یخفی علی الخبیر. کم تکه می‌انداز حاج شیخ اصفهانی به افراد، خصوصاً با استادش آخوند ولی اینجا دیگه مجبور شده است و گفته است این ربطی به ذات الاضافه ندارد کما لا یخفی علی الخبیر. آخوند خبرویت در این باب ندارد.

پاسخ به سؤال: حالا این را بذاریم کنار، ما این را نمی‌فهمیم، چه کار به آن داریم.

یک واقعیتی است که علم از امور حقیقیه ذات الاضافه است. آیا می‌شود که ما علم را که نگاهش می‌کنیم، در ذهنمان می‌آوریم. می‌دانید که این علم علم دیگران است، اذا علمت است. علم دیگران است، علم خودم که نیست. علم دیگران را می‌خواهد ببیند بما هو صفة. می‌تواند علم دیگران را بما هو صفة ببیند یا نه. علم دیگران، نه مجرد علم‌ها، علم به اقامه عشره ایام، علم به اقامه عشره ایام را بما هو صفة ببیند. می‌تواند یا نمی‌تواند؟ ما می‌گوییم می‌تواند. مرحوم حاج شیخ اصفهانی می‌گوید ذات علم انکشاف است، چطور می‌تواند علم را ببیند، انکشاف که ذات علم است را ازش قطع نظر کند و نبیند. می‌گوید ذات علم انکشاف است. اینها حرفهای درستی است، ذات علم انکشاف است. می‌گوید نمی‌شود که انکشاف را ببیند، الغا کند جهت کشف را. نمی‌شود. همین را رویش فکر بکنید.

می‌گوییم چرا نشود، انکشاف را می‌بیند بما صفة. این تعبیرش بد است که گفتند قطع صفتی الغا می‌کند جهت کشف را. همان را عوض بکنید. جهت کشف مد نظر نیست، جهت صفتیت مد نظر است. همین را رویش فکر بکنید. در قطع صفتی اگر می‌گویند الغا کرده جهت کشف را این تسامح است؛ ندیده جهت کشف را. این جهت کشف دخیل در ملاک نیست. صفت کشف، صفت خاصه دخیل در ملاک است.

ما قبل از اینکه وارد بحث اصطلاحات بشویم و آن را بحث بکنیم، وجدانمان را نگاه می‌کنیم، نفسمان را نگاه می‌کنیم که ببینیم می‌شود علم را بما هو صفة ببینیم یا نمی‌شود. تو ذهنمان این است که خیلی واضح است. علم را بما هو صفة می‌توانیم ببینیم. تأمل بکنید.

جلسه ۶۵ خارج اصول استاد گنجی

سه‌شنبه ۲۹ آذر ۱۴۰۱

ادامه بحث قطع موضوعی

مرحوم اصفهانی: قطع موضوعی صفتی ممکن نیست (زیرا مستلزم الغای کشف است)

بحث در این بود که اخذ قطع در موضوع حکم علی نحو الصفیة ممکن است یا ممکن نیست. مرحوم حاج شیخ اصفهانی فرمود که این ممکن نیست. معنای اخذ قطع علی وجه الصفیة این است که ما جهت صفت بودنش را برای قاطع اخذ بکنیم، و جهت کشفیتش را الغا بکنیم. فرمود که قطع عین انکشاف است و وقتی که قطع عین انکشاف باشد، الغای جهت کشف الغای خود قطع است. معنا ندارد که ما ملاحظه بکنیم انسان را من حیث ذاتش با قطع نظر از ذاتش. اگر از ذاتش قطع نظر می‌کنی پس ذاتش را ملاحظه نکردی، اگر از انکشاف قطع نظر می‌کنی، پس قطع را ملاحظه نکردی.

و اگر بما هو صفة می‌گویی، خب پس یک صفتی است، ولو از قطع بودن افتاده، بما هو یک صفتی از صفات است. آن را هم گفت که این موضوع حکم نیست. قطع باید باشد اذا قطعت، صفت هم باشد، قطع را از بین ببری، مجرد صفتیت موضوع حکم نیست، موضوع حکم قطع است، او را به نحو صفتیت ببینی قطع زائل می‌شود. این است که اگر علی نحو الصفیة قطع موضوع باشد، گفت معقول نیست.

پاسخ به سؤال: می‌گوید نمی‌شود دیگر، همین را ایشان اشکال می‌کند. قطع با قطع نظر از ذاتش یک صفتی است. صفت قاطع است.

اشکال اول به مرحوم اصفهانی: قطع صفتی می‌تواند به ضم کشف باشد

این فرمایش مرحوم حاج شیخ اصفهانی است، اولاً، برای اینکه ابهت این اشکال شکسته شود، همانطور که مرحوم آخوند اشاره کرده است قطع صفتی منحصر نیست به اینکه قطع را بما هو

صفهٔ ببینم مع الغای کشفش. این یک قسم از قطع صفتی است. یک قسم دیگر از قطع صفتی را هم مرحوم آخوند اشاره کرده، و آن این است که ما صفتیت قطع را ببینیم به علاوه انکشافش. مهم این است که صفتیت را ببینی، حالا با الغای انکشاف را شما می‌گویید محال است، خب به ضم انکشاف، اینکه ممکن است که. گیرم که فرمایش شما درست باشد، یک قسم از قطع صفتی را منع می‌کند. اما یک قسم دیگر قطع صفتی به حال خودش باقی می‌ماند. مهم این است که این صفتیتش دخیل در حکم باشد، حالا به ضم انکشاف یا به الغای انکشاف.

پاسخ به سؤال: نه، صفتیت دخیل است. الغا نمی‌کنیم انکشافش را. همین قطعی که کاشفیت دارد به علاوه صفت بودنش. صفتش مهم است. اگر این عبارت مرحوم آخوند را بخوانید اینکه صفت بودنش دخیل است مهم است، حالا با الغای انکشاف یا نه به ضم انکشاف. پاسخ: یعنی با آن صفتیت یک خصوصیت دیگر که انکشاف است ضمیمه بکنید. مهم این است که فقط این کاشفیتش را ندیدی. دو قسم است دیگر. یک قسم این است که فقط کاشفیتش را می‌بینی. یک قسم این است که صفتیش با کاشفیتش می‌بینی. این هم یک قسم است.

پاسخ به سؤال: می‌گویم قطع صفتی منحصر به تفکیک نیست. پاسخ: نه ایشان گفته صفتیت خودش یک واقعیته است. صدر کلامش را نگاه کنید. می‌گوید الغایش ممکن نیست، ضمش مشکلی ندارد که. شما صفتیت را ضیق معنا می‌کنید. قطع صفتی یعنی اینکه همانطور که جهت کشف را دیدیم، جهت صفتیتش را دیدیم. این هم یک قسم است دیگر.

پاسخ به سؤال: هر دو را لحاظ کرده، هر دو دخیل در حکم است. چون که چنین صفتی را پیدا کردی و به واقع رسیدی چنین کن؛ اثر بار می‌کند. پاسخ: این صفت به علاوه انکشاف.

اشکال دوم به مرحوم اصفهانی: معنای الغای کشف فقدان کشف نیست

خب این اولاً. ثانیاً، آن چیزی که دیروز عرض کردیم، واقعش این است که ما نمی‌توانیم بفهمیم حاج شیخ اصفهانی چرا اینقدر اصرار دارد و ادعای تحقیق می‌کند که این مثلاً امکان‌پذیر نیست و نمی‌شود فقط جهت صفتیت را ببینیم. ایشان آدم محقق مدققی بوده، چه به ذهنش آمده که انکار می‌کند را نتوانستیم بفهمیم. در ذهن ما پر واضح است که در قطع

فقط میتوانیم جهت صفتیت را ببینم و بما هو صفة آن را موضوع حکم قرار دهیم و انکشافش دخیل در حکم نباشد.

من نقطه کور را اینجا می بینم که مرحوم حاج شیخ اصفهانی الغای انکشاف را معنا کرده که نداشتن انکشاف. بعد گفته انکشاف را از قطع بگیری دیگر قطع وجود ندارد. در حالی که معنای الغای انکشاف این است که ما او را دخیل در حکم نمی بینیم. الغا در مقام لحاظ موضوع، نه تکوینا. چون این آقا قطع پیدا کرد، قطع چیز خوبی است، بگوید مهم این است که به یقین رسیدی، از این حرارت شک خارج شدی، آن صفت برایش مهم است، وقتی به این یقین رسیدی مثلاً صدقه بده، دو رکعت نماز بخوان. این صفت یقین، این امر واضحی است، که چه بسا جهت صفتی اش پیش مولا مؤثر است. دخیل در حکم این است که قلبش این صفت روشنی را پیدا کرده، نه چون واقع روشن شده است. اصلاً واقع ممکن است نباشد و اصلاً جهل مرکب باشد. مهم این است که این صفت را پیدا کرده و از آن استرس و هیجان و تردید و نگرانی خارج شده باشد.

همینطور است ها، گاه ما می خواهیم برای طرف یقین ایجاد بکنیم تا آن حالت نفسانی پیدا شود؛ اصلاً ممکن است ما دروغ بگوییم که این هست. واقعیتی در کار نیست، برای اینکه حالت یقین برایش پیدا شود. یقین پیدا کند که ما با او هستیم، دیگر با او زندگی می کنیم. او را ول نمی کنیم. این یقین مهم است که او در زندگی ما بماند. اما اینکه واقع هم منکشف بشود یا نه، صد سال سیاه هم می گوئیم نمی خواهیم به واقع برسیم (خنده).

این است که فرمایش شیخ انصاری که مرحوم آخوند قبول کرده، دیگران هم قبول کردند، این مطابق ارتکاز ماست. حقیقت انکشاف در ذهن است. منتها این حقیقت انکشاف یک بندی دارد به کاشف، به فاعل، به قاطع؛ می گوید من چون آن اضافه کرده به تو. خودش می گوید اضافه اشراقیه. همینطور است دیگر. ذهن انسان مانند خالق خارجی است. خداوند انسان ها را، موجودات را خلق می کند، ذهن انسان صور را خلق می کند. می گویند ذهن خلاق دارد، آن را خلشش می کند.

اضافه اشراقیه این است دیگر، در مقابل اضافه مقولیه که یکی از اعراض است. اضافه اشراقیه این است که شما آن را ایجاد می‌کنی. نفس شما ایجاد می‌کند آن یقین را، بر اثر مقدماتی. می‌گوید به یقین رسیدی؟ قلبت روشن شد؟ روشن شدی؟ آن انتسابش به این نفس، آن حالت اشراقی آن نفس مهم است. این است که توانستیم صفت را پیدا کنیم، صفت انکشاف را. ما الغا نمی‌کنیم انکشاف را. گیر من اینجاست، آن نقطه کوری که تو ذهن من است که شیخ اصفهانی چطور خودش را گرفتار الفاظ کرده، انکار کرده اینجاست. چرا نتوانیم آن جهت اضافه این را، آن انشکاف را ما الغا نکردیم که، این ذاتش انکشاف است، یک متصور است، یک مخلوق ذهن است، آن مخلوق ذهن را بما اینکه صفت شما است، از انکشاف رفع ید نکردیم، این انکشاف که صفت شما است موضوع حکم من است. تعدی هم نمی‌توانی بکنی به هر صفتی، چون اضافه این را موضوع قرار داد نه هر صفتی را. اضافه این انکشاف تام را موضوع حکمش قرار داد.

تو ذهن من پرواضح است که می‌تواند قطع را بما هو صفة ببیند. موضوع حکم قرار دهد. دیگر همین که از حرارت خارج شدی، آرام شدی، یقین پیدا کردی به من زنگ بزن. همین آرامش، آن صفت قطع که چنین آرامشی آورده — این هم برای صفت قطع است ها — آن موضوع حکمش است، آن دخیل در غرضش است. پرواضح است. کم جایی است که ما در فرمایشات مرحوم حاج شیخ اصفهانی اعتقدمان واضح البطلان بودن باشد. خیلی کم است. ولی در اینجا مجبوریم این لفظ را بگوییم که نظر حاج شیخ اصفهانی واضح البطلان است.

ما می‌توانیم قطع را با حفظ قطع، قطع یعنی متصور ذهنی، اشاره می‌کنیم آنچه در ذهنت آمده و روشن روشن است، هیچ تاری ندارد، کاشف تام است. مظنون هم به ذهن آدم می‌آید، محتمل هم به ذهن آدم می‌آید ولی آنها تار و تارترند. متصور و مقطوع به واضح است تو ذهن آدم. شما قطعیاتتان را با ظنیاتتان مقایسه بکنید. قطعیات یک چیزهایی است که تو ذهن آدم واضح است. این امر واضح یک نسبتی با نفس شما دارد، شما آن را خلقتش کردی. جاعل می‌گوید چون اینطور صفتی را پیدا کردی صدقه بده. به نظر من پرواضح است این مسئله.

پاسخ به سؤال: نه، ثانیاً، ثانیاً! پاسخ: چرا نتوانیم؟ به ید معتبر است. نمی‌توانم الغا بکنم، الغای تکوینی. اعتبار چه عیبی دارد؟ پاسخ: چرا اضافه قطع است به قاطع. قطع هست، آن جهت

وصفیت، اضافه اش به قاطع مهم است، نه جهت کشفیتش. پاسخ: اصلاً کشفش برای من مهم نیست. دخیل در غرض مربوط به اغراض من است، چه پیش من مهم است. یک وقت واقع نزد من مهم است، یک وقت واقع هیچ اهمیتی ندارد. همین صفت را پیدا کردن، همین که خلق کرد قطع را، ایجاد کرد. این ایجاد قطعش مهم است.

پاسخ به سؤال: اضافه قطع، نه هر صفت انسانی. پاسخ: نه، چرا بدون قطع؟ همین را جدا نکرده است دیگر، ما هم همین را گیر داریم.

پاسخ به سؤال: ما جدا نکردیم اصلاً. ما برای وصل کردن آمدیم کی جدا کردیم (خنده).
مرحوم آخوند: قطعت صفتی اعم از صفت قاطع و مقطوع به + (اشکال خویی به این تفکیک)
 یک کلام دیگری دارد مرحوم آخوند در همین توضیح صفة، می گوید صفة للقاطع أو مقطوع به. مرحوم آقای خویی تا اینجا آمده، حرف حاج شیخ را قبول نکرده، گفته می شود بما هو صفة قبول کنیم و موضوع حکم قرار دهیم. اما از اینجا به بعد دادش درآمده است. گفته آخوند گفته بما هو صفة للقاطع او مقطوع به. این دیگر چه است! صفة للقاطع او المقطوع به. مردم اصل صفت را انکار دارند، حالا او دو نوع صفت درست می کند، صفة للقاطع او مقطوع به.

گفته است نه دیگر ما دو چیز نداریم. دیگر دو تا موصوف نداریم، دو تا صفت نداریم. علم انسان عین معلومیت آن شیء است. این معلوم زید است یعنی زید به آن علم دارد. علم زید است یعنی معلوم زید است. ما دو چیز نداریم، یک صفت قاطع و یک صفت مقطوع به. نه، مقطوعیت عین علمیت است، علمیت عین مقطوعیت است. علم زید است یعنی چه علم زید است؟ فرض کنید مجيء عمرو علم زید شده است. زید علم بمجيء عمرو. علمش به مجيء عمرو عین معلوم بودن مجيء عمر است برای زید. گفته دو تا صفت نداریم.

دفاع استاد از امکان تفکیک میان صفت قاطع و صفت مقطوع به

ولکن در ذهن ما این است که این فرمایش مرحوم آخوند هم درست است. تو ذهن مرحوم آخوند این است و ما هم همینطور احساس می کنیم که آن معلوم با قطع نظر تعلق بهش مثلاً فرض کن مجيء عمرو این به منزله ماده است. نفس انسان یقین به او را ایجاد می کند. آن

متحصل می‌شود در نفس انسان به وسیله علم. مخلوق می‌شود، ذهن انسان خلق می‌کند احتمال را، ظن را، یقین را. اینها همه مخلوق نفس است. آن ذوات به منزله ماده است. مثلاً یک ماده‌ای است، خدا صور انسانی را در خارج خلق می‌کند. شما هم در ذهنتان اینها را خلق می‌کنید. در ذهنتان خلق می‌کنید، ایجاد می‌کنید.

همیشه در باب خلق، در باب ایجاد، ما یک ایجاد داریم، یک وجود داریم. یک واقعیت هم هستند. یک چیزند. دو تا حیثیت دارند. خداوند زید را ایجاد کرده است، زید را با فاعلش حساب می‌کنیم می‌شود ایجاد، خودش که این ماده وجود پیدا کرده، میشود قابل، میشود موجود. زید موجود اوجده الله. درست است دیگر. عین این در ذهن است. ذهن هم همین کارها را می‌کند. یک موادی را در خودش - که نمی‌دانیم در کجاست، فقط می‌فهمیم هست، جایش کجا است، معرفت خیلی بحث مشکلی است، کجای ما می‌فهمد، آنکه می‌فهمد چه است، اینها از دست ما خارج است، روح انسان شاید باشد، یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربي، نمی‌دانیم - ولی می‌فهمیم که ما اینها را تولید می‌کنیم، ایجاد می‌کنیم.

در مردم هم می‌گویند سوء ظن را ایجاد نکن، ظن بد را ایجاد نکن در ذهنت. تلاش کن به یقین بررسی. این تلاش کردن به این است که مقدماتی را از راه بصر، سمع و اذن وارد نفس می‌کنیم، نفس ایجاد می‌کند آن یقین را. تحصیل یقین کن. یقین قابل تحصیل است، قابل ایجاد است. این آمدن عمرو که به منزله ماده است، ما بهش به یقین پیدا می‌کنیم. یقین یک حالتی است، نفس آن را ایجاد می‌کند.

خب دو تا صفت اینجا پیدا می‌شود، یکی نفس را ایجاد کرده این صفة للقاطع است، یکی برای او وجود پیدا کرده، شده مقطوع به. مجيء عمرو شده مقطوع به، شده موجود. ما همان معلوم بالذات را می‌گوییم. معلوم بالعرض را می‌گویند مجاز است که مجيء خارجی معلوم من است. نه، معلوم وعائش ذهن است، علم وعائش ذهن است. علمته فهو معلوم. أوجدته فهو موجود. این دو تا اضافه دارد: اضافه به فاعل، اضافه اشراقیه، آن را ایجاد کرده، یقین را ایجاد کرده فصار مجيء عمرو متقیناً. این فصار مجيء عمرو متقیناً یک حیث آخری است.

این هم از جاهایی است که تو ذهن ما این است که خیلی واضح است. خود مرحوم آقای خویی می گوید درست است ایجاد وجود یک واقعیت بیشتر نیست، ولی دو حیثیت واقعی دارد. به لحاظ انتساب به فاعل ایجاد است، به لحاظ انتساب به قابل وجود است. اوجدته فوجد. اینها مجاز نیست، اینها واقعیات هستند. اینجا هم همینطور است. اینکه بما هو صفة اخذ کرده، بما هو صفة للقاطع، چون نفست این را ایجاد کرد، فتصدق. چون صفت نفست است، فتصدق. یا نه صفت این ماده شد، این ماده مجيء عمر، (این به منزله ماده بود)، چون این شد مقطوع، چون این صفت را پیدا کرد، فتصدق. هر دو به یک جا منتهی می شوند ولی دو حیث هستند. اینکه مرحوم آخوند فرموده قطع علی نحو الصفتی ممکن است که اخذ بشود در موضوع بما هو صفة للقاطع او المقطوع به درست است. این فرمایشات آخوند بتمامه درست است، فقط اینکه شاهد آورده از فلسفه برای ادعای خودش، لذا العلم نور .. آن ربطی به بحث ما ندارد. ولی اصل حرفش که قطع امری ذات الاضافه است، ما می توانیم این طرف اضافه را ببینیم یا می توانیم جهت کشف را ببینیم، این حرف متینی است. هذا تمام الکلام فیما يتعلق به تقسیم شیخ که گفت قطع موضوعی یا علی نحو الصفتیه است یا علی نحو الطریقیه است. این تقسیم را مرحوم آخوند هم قبول کرد، دیگران هم غیر حاج شیخ اصفهانی و من تبعه، قبول کردند. ارتکاز ما می گوید این تقسیم درست است.

پاسخ به سؤال: ببینید مجيء زید قبل از اینکه تو ذهن شما بیاید مقطوع به نبوده و این صفت را نداشته. **پاسخ:** مقطوع به جهت کشفش طریقی می شود. الان توضیح میدهم صبر کنید.

مرحوم نائینی: قطع موضوعی طریقی ممکن نیست تمام الموضوع باشد

فرمایش دیگر از مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی آمده اشکال دیگری بر آخوند کرده است. آخوند در قطع موضوعی علی نحو الطریقیه، نائینی مشکلی با صفتیت ندارد، در طریقیت تقسیم آخوند را اشکال کرد است. آخوند فرمود آنی که اخذ می شود در موضوع بما هو طریق، بما اینکه دارد نشان می دهد، نشان می دهد غیر از صفت است. بما هو طریق دارد می بیند، یعنی مولا آن قطعی را می گوید که از زاویه آن شما به خارج ارتباط پیدا کرده اید. این می شود بما هو طریق.

مرحوم آخوند فرموده این هم دو قسم است: تارةً تمام الموضوع است، اخرى جزء الموضوع است فالأقسام خمس. نائینی گفته نه، اگر بما هو طریق می بینی، دیگر تمام الموضوع معنا ندارد. این را آقای خویی هم قبول کرده است. اگر می بینی آن را بما هو طریق، آن را هم دیدی دیگر. تمام الموضوع معنا ندارد، باید این هم جزء موضوع باشد، مرئی هم جزء آخرش باشد. بما هو طریق الیه، از زوایه این آن را دیدی، پس هم آن دخیل در حکم است، هم این دخیل در حکم است. چطور معقول است هم طریق الی الواقع باشد، از زوایه آن واقع را ببینی، و هم تمام الموضوع باشد؟ تمام الموضوع معنایش این است که واقع دخالت ندارد. شما یقین پیدا کردی به اقامه عشره ایام، تمام واجب است. چه اقامه عشره ایامی در خارج فی علم الله باشد یا نباشد. قطع شما تمام الموضوع است و واقع هیچ دخالتی ندارد.

نائینی می گوید اگر طریق است، معنایش این است که واقع دخالت دارد. پس قطع طریقی همیشه جزء الموضوع است. نتیجه می گیرد که چهار قسم بیشتر نداریم. طریقی محض، صفتی مشکلی ندارد چون شما در صفتی جهت انکشاف را ندیدی، صفت را دیدی؛ خب گاهی صفت را تمام الموضوع قرار می دهی و گاهی جزء الموضوع قرار می دهی؛ اما در طریقی، طریق است، انکشاف را داری می بینی، ارائه را داری می بینی، باز می گویی تمام الموضوع است! گفته طریقی اخذ کردن با تمام الموضوع گرفتن جمع بین متنافیین است.

پاسخ به سؤال: آن را دیده به عنوان جزء یا به عنوان کل. اینجا مهم این است که چون از زوایه این قطع واقع را می بینیم، نمی شود که واقع دخالتی نداشته باشد.

خب این از فرمایش مرحوم نائینی. آن حاصل فرمایش مرحوم نائینی همین است. میگوید که طریقت با تمامیت سازگاری ندارد. اگر طریق است یعنی آن ذو الطریق دخیل است. پس نمی شود قطع تمام الموضوع باشد. فرمایشی که مرحوم آقای خویی هم قبول کرده است. این فرمایش مرحوم نائینی.

اشکال استاد به نائینی: قطع طریقی موضوعی به نحو تمام الموضوع ممکن است

ولکن این فرمایش هم درست نیست. اینکه ما قطع را بما هو طریق ببینیم، پس باید آنی را که می بینیم هم دخیل باشد، نه، همینجا گیر است، همینجا ناتمام است، قطع را طریق ببینیم به واقع، پس باید واقع را دخیل ببینیم در حکم، نه این با هم ملازمه ندارد. ما قطع را طریق الی الواقع میبینیم. میگوییم اذا قطعت، این قطعت مرآه است به قطعهای دیگران. میگوید اذا قطعت بمجیء عمرو فتصدق، این قطع من الآن مرآتی به مقطوع به نیست، این قطع من مرآه به مقطوع دیگران است، به قطع عبد است. آن قطع عبد را من دیدم بما هو مرآه. خب این قطعهایی که از ملکفین می بینید بما هو مرآه این ملازمه ندارد که قطع را با ذو المرآه موضوع قرار دهید. من قطع او را می بینم بما هو مرآه، ولی می گویم همین مرآتیتش دخیل است در حکم است. همین مرآتیتش تمام دخیل در موضوع حکم است. مرآتیتش در مقابل صفتیتش. همین مرآتیتش تمام دخیل در حکم من است. ذوالمرآه می خواهد باشد یا نباشد مهم نیست. دو حالت دارد دیگر. تاره مرآتیت قطع او مؤثر است، یک وقت نه، مرآتیتش به علاوه ذو المرآه. این هم به ذهن من واضح است که انسان می تواند قطع را طریق ببینید در مقام جعل حکمش من حیث هو طریق تمام الموضوع قرار بدهد، بگوید ذوالطریق دخالت ندارد، من عاشق آن مرآتیتش هستم. این می شود. می خواهد به درد بخورد یا نخورد این می شود.

پاسخ به سؤال: ما داریم یک بحث عقلی می کنیم. مرحوم نائینی می گوید تناقض است، تنافی است، می گوئیم نه تنافی نیست. **پاسخ:** مرآتیتش سبب شده که بگوئیم صدقه بده، چون چراغ داری صدقه بدی. نه چون چراغ داری، و آنکه نشان می دهد آن هم هست. نه، ممکن است آن دخالتی نداشته باشد.

پاسخ به سؤال: نه دیگر حالا اینجا بحث خواهیم کرد که اینجا خارج مقصود است. جزء الموضوع یک جزءش قطع است و یک جزءش واقع است. ممکن است واقع هیچ دخالتی نداشته باشد، فقط قطع دخالت داشته باشد.

چهارشنبه ۳۰ آذر ۱۴۰۱

قطع صفتی و طریقی

مرور اشکال نائینی بر قطع طریقی تمام الموضوع

بحث در اشکال مرحوم نائینی بود و در حقیقت در انکار مرحوم نائینی که قطع مأخوذ علی وجه الطریقیه را فرموده بود یک قسم بیشتر نداریم. اینکه قطع اخذ بشود علی نحو الطریقیه، علی نحو الکاشفیه و تمام الموضوع باشد، گفت این تناقض است. اگر علی نحو الکاشفیه است یعنی آن واقع را می بینیم، کاشف است، کاشف بدون منکشف معنا ندارد. اگر تمام الموضوع است یعنی واقع را نمی بینیم، اینها با هم تنافی دارند.

البته دو تا تقریب دارد کلام نائینی، تقریب درستش همین است. آن تقریبی که ما در جزوه نقل کردیم و گفتیم ظاهر برخی کلماتش است، آن تقریب نادرستی است. تقریبی که مرحوم نائینی دارد و مرحوم آقای خویی هم قبول کرده است این تقریب است. علی نحو الطریقیه می بینی، یعنی منکشف را می بینی. تمام الموضوع است یعنی منکشف را نمی بینی. اینها با هم تنافی دارند.

لذا مرحوم نائینی، مرحوم آقای خویی کل اقسام قطعت را چهار قسم می دانند. در صفتیت مشکلی ندارد که تمام الموضوع باشد یا جزء الموضوع؛ چون در صفتیت جهت صفت را می بینی، خب وقتی جهت صفت را می بینی همان جهت صفت را تمام الموضوع قرار می دهی یا به علاوه واقع. اما در جهت طریقت کاشفیت را می بینی. حاج شیخ اصفهانی می گفت قطع عین کشف است. قطع را ببینی صفتیت را اخذ کنی معقول نیست. ایشان باز از آن ور است، می گوید کشف را ببینی جزء الموضوع را نبینی نمی شود، باید حتماً جزء الموضوع باشد.

اشکال اول به نائینی (تصور قطع از نگاه جاعل نه قاطع)

ولکن این فرمایش، همانطور که دیگران هم مانند مرحوم سید محمد باقر و منتقی الاصول فرموده اند، این فرمایش هم ناتمام است. درست است که ما قطع را بما هو کاشف می بینیم، این مطلب قابل التفات است که می گویند در وقتی که انسان قطع پیدا می کند، نظر به قطع آلی است. تعبیر مرحوم نائینی این بود که ما از خود قطعمان، از علممان غافلیم، فقط واقع را

می‌بینیم، این حرف اگر درست باشد، این در آنجایی است که مصداق قطع محقق شده است، مثل قطعی که در حق قاطع محقق شده، او قطعش را نمی‌بیند، فقط مقطوع را می‌بیند، فقط واقع را می‌بیند. عیبی ندارد، اگر درست باشد این در حق قاطع است.

اما الان ما بحثمان در حق جاعل است، گفت اذا قطعت بإقامة عشرة أيام، جاعل قطع را مستقل می‌بیند، در موضوعش اخذ کرده، نظرش آلی نیست، قطع را مرأه به مقطوع به قرار نداده، اذا قطعت، این قطع را مرأه به قطع‌های دیگران قرار داده. منتها وقتی می‌گوید اذا قطعت، قطع‌های دیگران را که می‌بیند، دو جور می‌بیند. آن قطع‌های دیگران بما هو صفة یا بما هو طریق. قطعی که در اینجا مد نظر است، محل کلام است، قطعی که در موضوع اخذ شده، به او التفات تفصیلی است. قطع بهش التفات تفصیلی است. نه عنوان قطع ها، الان عنوان قطع را مرأه قرار داد برای قطع‌های آنها. قطع‌های آنها را التفات تفصیلی دارد. خود قاطع‌ها التفات ندارند، ولی جاعل التفات دارد.

از زاویه اذا قطعت که یک لفظ است، یک مرأه است، قطع‌های آنها را به تفصیل می‌بیند، آن وقت آن قطع‌های آنها را که می‌بیند، تارة بما هو صفة می‌بیند و اخرا بما هو مرأه می‌بیند که غالب این است. غالب در اذا قطعت، قطع‌های آنها را کاشف می‌بیند. حالا که کاشف دیده است قطع‌های آنها را، همین انکشاف دخیل در وجوب تصدق است. چون این نور برایت پیدا شده است. و اخری نه، این نور با آن منور، با آن واقع. اینکه اذا قطعت را مرأه قرار می‌دهد برای قطع قاطعین دو جور آن قطع قاطعین را ملاحظه می‌کند. قطعشان به عنوان تمام موضوع. می‌گوید من کار ندارم که اقامه عشره باشد یا نباشد. مهم این است که تو او را می‌بینی، این دیدن تو او را، می‌خواهد او باشد یا نباشد.

اینکه مرحوم نائینی فرموده در قطع طریقی منکشف را می‌بیند، واقع را می‌بیند، راست است می‌بیند، این را ما انکار نداریم. اما در مقام موضوع حکم قرار دادن چه حیثی را موضوع حکم قرار می‌دهد، آن دیدنش را یا دیدن او را؟ اینکه کاشف لاینفک از منکشف، از زاویه این قاطع منکشف را می‌بیند و شما هم با این حالت دیده‌ای، این ملازمه ندارد که منکشف را هم دخیل در حکمش قرار بدهد. دیدن قطعی است، اما اخذ کردن ملازمه ندارد، لازمه‌اش نیست. می‌تواند

ببیند آنها را ولی بگوید اذا قطعت، چون قطع پیدا کردی، نه چون به «این» قطع پیدا کردی. «این» را بی اندازد. در مقام جعل حکم مقطوع به را بی اندازد.

این جوابش اسهل است. حاج شیخ اصفهانی می گفت معنا ندارد انکشاف را ببینید و الغا بکند. ولی اینجا معنا دارد. قطع را ببیند، انکشاف را دیده است، ذات قطع انکشاف را دیده. منکشف واقع است، نه اینکه صورت ذهنی است. آنجا صورت ذهنیه بود، حاج شیخ می گفت الغای کشف یعنی الغای قطع. اینجا صورت ذهنیه نیست، منکشف واقعی است. اقامه عشره ایام فی علم الله و فی الواقع است. اینجا اسهل است، کاشف را دخیل در حکم قرار بدهد، بما هو کاشف، لا بما اینکه کاشف و له منکشف. عدم انفکاک کاشف از منکشف، اینکه از زاویه کاشف منکشف را لامحاله می بیند این درست است، ولی این ملازمه ندارد تمام آنچه دیده در موضوعش اخذ بکند. جواب نائینی اسهل است، اشکالش خیلی سنگین نیست. جوابش اسهل است از جواب حاج شیخ اصفهانی.

پاسخ به سؤال: بله دیگر، کاشف او، ولی از آن حیث که کاشف است، بگوید من عاشق کشفم، کاشف او از حیثی که کاشف است می گویم برو صدقه بده، نه از حیثی که برایت منکشف شده در واقع هست یا نه. می گوید مهم هم نیست در واقع باشد، جهل مرکب هم میباشد عیبی ندارد، مهم این است که تو از آن دغدغه خارج شدی، برایت کشف حاصل شد پس دو رکعت نماز بخوان، صدقه بده. اخذ می کند قطع را بما هو کاشف بدون اینکه منکشف را دخیل در حکمش قرار دهد. اینها اعتبار است. لحاظ می کند منکشف را ولی دخیل را کاشف قرار می دهد. مردم هم می گویند از این حیث. از این حیث که کاشف داری. این یعنی تمام الموضوع.

پاسخ به سؤال: نه دیگر، در صفتی، انکشاف را صفت او دیده است. هر کدام از اینها یک نکته ای دارد. در قطع صفتی می گوید چون این صفت برایت پیدا شده است، نه این انکشاف برایت پیدا شده است. در صفتی می گوید چون این صفت برایت پیدا شده، در طریقی می گوید چون این انکشاف برایت حاصل شده. انکشاف یک صفتی است دیگر. هر دو تا انکشاف را می آورند، می گوید چون این انکشاف است دو رکعت نماز بخوان. از چه حیثی می گویی دو

رکعت نماز بخوانم؟ چون این صفت برای من حاصل شده است یا این انکشاف برای من حاصل شده است یا این انکشاف با منکشف. سه حالت دارد.

پاسخ به سؤال: این صفت است و آن موصوف است. صفتیت انکشاف برای قاطع یک جهت است، انکشاف که خودش حقیقت علم است یک جهت اخری است، منکشف یک جهت ثالثه است. سه جهت داریم. آخوند گفت قطع از صفات حقیقیه است، اعتبار نیست و حقیقتی است برای خودش. همین حقیقت را می‌بینی برای این حاصل شده، صفت است. انکشافش را می‌بینی، این خود صفت است، نه صفت او است. انکشاف صفت ذات اوست نه صفت قاطع. انکشاف یک بندی به قاطع دارد؛ از آن حیث که این انکشاف برای تو است می‌شود صفتی؛ این انکشاف در ذهن تو حاصل شده (ظرفی) می‌شود انکشاف؛ از این حیث که انکشاف منکشف است می‌شود مجموع انکشاف و منکشف. بد تعبیری نیاورده است مرحوم آقا سید محمد باقر. صفتی را تعبیر می‌کند انکشاف له، به نحو طریقت را تعبیر می‌کند به انکشاف در ذهن او فیه. اینها نکات و اصطلاحات خوبی است. فرق است اینکه این صفت را پیدا کردی یا این انکشاف در ذهنت آمده است، یا این انکشاف به علاوه منکشف. خب این دیگر تمام.

فرمایش مرحوم نائینی که هم منکر شده است، ما وجدانمان همین را می‌گوید که می‌شود مجرد انکشاف را، نه برای تو است، انکشاف در ذهن تو است، ملاحظه کند با قطع نظر از منکشف. نائینی هم نمی‌گوید اگر اینطور لحاظ کردی می‌شود صفتی، صفتی را یک چیز دیگری می‌داند. این از این برآمده است که می‌گوید انفکاک انکشاف از منکشف محال است.

پاسخ به سؤال: همیشه در لحاظ هست، اما آن حیث دخیل. ببینید هم صفتیت هست، هم دریت هست، هم منکشف است. اینها هر سه با قطع هستند. لاینفک است. اما شما از چه حیث این اثر را بار می‌کنید: چون برایش این صفت است، در او انکشاف است یا انکشاف به علاوه منکشف است، سه حالت دارد. فرمایش مرحوم آخوند فرمایش متینی است.

اشکال دوم به نائینی (قطع طریقی تمام الموضوع محقق شده است)

بعضی‌ها آمدند به نائینی اشکال کردند و جواب دادند از نائینی؛ گفتند تو می‌گویی قطع علی نحو الطریقیه تمام الموضوع ممکن نیست، در حالی که واقع شده است. ادل دلیل علی امکان

الشیء وقوعه. کجا واقع شده؟ در قاعده حل، در قاعده طهارت. کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام. این تعرف غایت حلیت است. غایت حلیت چه است؟ غایت حلیت گفته‌اند مجرد علم است، این تمام الموضوع است برای حرمت، برای پایان پیدا کردن حلیت. از کجا می‌گوییم؟ حتی تعرف، عرفان تمام الموضوع است. می‌خواهد در واقع حرام باشد یا حرام نباشد.

از کجا می‌گوییم؟ نکته‌ای که فرموده را دقت بفرمایید. فرموده‌اند اگر شما یقین پیدا بکنی به حرمت و واقعا هم حرمت نباشد، می‌توانی بگویی حلیت است، باز هم حلیت هست؟ یقین پیدا کردی به حرمت و واقعا حرمت نیست. می‌توانی بگویی کل شیء لک حلال؟ همیشه گفت، چرا؟ جعل حلیت برای عالم به حرمت ولو حرمتی نباشد لغو است. جعل حلیت برای عالم به حرمت لغو است. کسی که یقین دارد حرام است، نمی‌شود و معنا ندارد بگوییم حلال است برای. یقین دارد حرام است ولو حرمتی در واقع نیست. مجرد یقین به حرمت غایت حلیت است. پس حتی تعرف اخذ شده به عنوان تمام الموضوع. غایت تمام الموضوع است. عرفان تمام الموضوع است نه جزء الموضوع.

تکرارش می‌کنم. کل شیء لک حلال حتی تعرف، این عرفان که غایت است تمام الموضوع است. چرا؟ از زوایه دیگر. چون اگر جزء الموضوع باشد معنایش این است که عرفان به علاوه حرمت واقعی غایت است، خب اگر عرفان به علاوه حرمت واقعی غایت است، پس اگر عرفان بود و حرمت واقعی نبود، غایت نیست دیگر، پس باید بگویید کل شیء لک حلال هست و این معنا ندارد. در حق کسی که عرفان است و حرمت نیست، معنا ندارد بگویی کل شیء لک حلال، این لغو است. چون معنا ندارد حلیت برای عارفی که معلومش وجود ندارد، پس عرفان تمام الموضوع است، غایت تمام الموضوع است، عرفان که پیدا کردی، حلیت منتفی می‌شود، چه واقعی باشد و چه واقعی نباشد. اگر می‌گوییم عرفان غایت است، چه واقعی باشد و چه واقعی نباشد، یعنی عرفان تمام الموضوع است. کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام، شارع مقدس در غایت اخذ کرده عرفان را و این عرفان تمام الموضوع است.

پاسخ احتمالی نائینی بر اشکال دوم

این فرمایشی است که ایشان فرموده، ولكن در ذهنمان این است که نائینی می‌تواند جواب بدهد. کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام، ظاهرش هم همین است، عرفان جزء موضوع است و انه حرام جزء آخر موضوع است. ظاهرش این است دیگر. دو تا قید دارد. حتی تعرف + انه حرام. حرام بودن جزء موضوع است، حرام بودن هم جزء موضوع است.

بالاخر در شریعت هر جا علم می‌گوید، علم را موضوع قرار می‌دهد - اینجا حق با نائینی است، شاید اینها تو ذهنش بوده که او را وادار کرده یک برهانی درست بکند - هر جا عرفان را می‌گوید، حتی اگر یک جایی قطع موضوع اخذ شده باشد، ظاهرش جزء الموضوع است. اذا قطعت بإقامة عشرة أيام، متفاهم عرفی این است که قطع باشد اقامه عشره هم باشد. دو تاش باشد دیگر، جزء الموضوع است. اصلاً اینکه قطع، علم، عرفان در لسان متکلمین اعم باشد از علم حقیقی و جهل مرکب، این عرفی نیست. مردم از عرفان همان عرفان حقیقی را می‌فهمند جهل مرکب خلاف ظاهر است.

پاسخ به سؤال: در همین قطع موضوعی؛ اگر بگویید حتی یتبیین در طریق اثبات بیاورد آنکه از بحث خارج است. نه، گفته اذا قطعت بإقامة عشرة أيام فأتمم. این اذا قطعت بإقامة عشرة أيام فأتمم چه می‌فهمیم ما؟ جزء الموضوع می‌فهمیم.

از دو زاویه جزء الموضوع می‌فهمیم، مردم از علم، علم واقعی می‌فهمند، اعم نمی‌فهمند، هم از جهت خود کلمه علم و هم از جهت متعلق. این حرف نائینی که در قطع‌های موضوعی فهمیده همه جزء الموضوع است این حرف درست است. چون علم را که می‌آورد علم ذات تعلق است، متعلقش را می‌آورد. علم با متعلق که در خطاب آمد ظاهرش جزء الموضوع است دیگر. اما اینکه مجیب ادعا کرد که با علمی که جهل مرکب هم هست باز حلیت پایان پیدا می‌کند، جعل حلیت معنا ندارد. می‌گوییم این هم درست است. اگر یقین دارد که این حرام است ولو یقینش خلاف واقع است، جعل حلیت معنا ندارد، اصلاً موضوع حلیت شک است. این هم درست است. اما این ملازمه ندارد که پس ما از ظهور حتی تعرف حرام رفع ید بکنیم. غایتش این است که این حدیث شریف غایت حلیت را بتمامه، بتمام مصادیق بیان نکرده است.

کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام، غایت را همان عرفان حرامی که حرام هم هست بیان کرده، غالب موارد هم همینطور است دیگر دیگر علم ما مطابق واقع است. غایت را آن غالبی قرار داده. اصلاً عرفی هم نیست که (شاید در ذهن بعضی از شما هم باشد) بگوید کل شیء لک حلال مگر اینکه عرفان پیدا بکنی چه عرفان جهل مرکب باشد و چه عرفان حقیقی باشد. اینها عرفی نیست، هر کسی عرفانش را عرفان حقیقی می‌داند. می‌گوید عرفانی که جهل مرکب است قابل ایصال نیست که. اصلاً عرفیت ندارد که حتی تعرف را مجرد عرفان قرار دهیم مطلقاً، اعم از اینکه مطابق واقع باشد یا نباشد.

پاسخ به سؤال: حکم ظاهری هم عرفی نیست. حلال است هرچه شک داری تا وقتی که یقین پیدا بکنی، چه یقینت مخالف واقع باشد چه مطابق واقع است. می‌گوییم به طور میدانی همه یقین‌های ما در نظر ما مطابق است. یعنی چه؟ خلاف واقع را من کی می‌توانم کشف بکنم.

پاسخ به سؤال: نه ما اولش گفتیم ظاهرش جزء الموضوع است. پاسخ: نه انصراف چه است. حتی تعرف انه حرام دو تا جزء آورده تعرف و انه حرام، ظاهرش جزء الموضوع است. آن آقا گفت با جهل مرکب هم حلیت پایان پیدا می‌کند، می‌گوییم راست می‌گویی ولی آن دلیل نمی‌شود که این علم مطلق است. نه ما این علم را ظاهرش را اخذ می‌کنیم، منتها می‌گوییم شارع مقدس همه غایت‌های حلیت را بیان نکرده، همان متعارفش را بیان کرده.

حتی تعرف انه حرام این درست که تعرف بما هو طریق اخذ شده است. و اما اینکه تمام الموضوع است را ما نتوانستیم بفهمیم. تمام الموضوع را شاید بتوان ادعا کرده در همان یک مثالی که تا الان می‌زدیم اذا علمت و استیقنت بإقامه عشرة ایام فأتتم فی صلاتک؛ علم پیدا کردی اتمام کن صلات را. درست است که ظاهرش جزء الموضوع است ولی ما مثلاً به برکت آن روایاتی که می‌گوید بعد هم کشف خلاف شد، آن نمازت تمام بوده، بلکه اگر یک نماز چهار رکعتی خواندی ادامه بده، این به ذهن می‌زند که علم تمام الموضوع است.

پاسخ به سؤال: نه، صفتی اصلاً عرفیت ندارد. علم از عناوین مرآتیه است. این را می‌گوییم. اذا علمت بإقامه عشرة ایام وقتی دیدی که، نه وقتی این صفت را پیدا کردی، وقتی دیدی، توی ذهنت دیدی که ده روز میمانی تمام بخوان، در مقابل اینکه شک داری ده روز میمانی یا نه.

پاسخ به سؤال: به تمام الموضوع ما می‌گوییم مشکلی نداریم. پاسخ: اینها مثل است. آنچه واقع شده طریقی تمام الموضوع است. الان عرض میکنم. این را اجازه بدهید اگر وقت شد برمی‌گردم، اینجا جای مناقشه دارد. این را مرحوم نائینی می‌تواند بگوید علم جزء الموضوع است.

دو مثال شیخ انصاری برای قطع صفتی

مثال اول: قطع در نمازهای دو رکعتی و سه رکعتی و دو رکعت اول در چهار رکعتی

مرحوم شیخ انصاری دو تا مثال دیگر هم زده است که —خودش نمی‌گوید، نقل می‌کند — قطع در آنجا به نحو صفتی اخذ شده است. آن دو مثال یکی در نمازهای دو رکعتی، سه رکعتی من باید یقین به رکعات داشته باشم، گفته‌اند این یقین صفتی است، در مقابل صفت شک، در مقابل صفت ظن. در چهار رکعتی‌ها ظن کافی است در رکعت سوم و چهارم. ولی شارع مقدس می‌خواهد در نمازهای دو رکعتی و سه رکعتی و دو رکعت چهار رکعتی‌ها، با صفت یقین حرکت بکنیم. اگر ظن داری، گفتی انشالله دو رکعت است، نماز را خواندی و بعد از نماز یقین پیدا کردی نمازت دو رکعت است نمازت باطل است. باید حین اشتغال وقتی می‌گویی بسم الله الرحمن الرحیم باید یقین داشته باشی که داری رکعت اول را می‌خوانی، داری رکعت دوم را می‌خوانی، داری رکعت سوم را می‌خوانی در نماز مغرب مثلاً، گفتند این یقین علی نحو الصفتیه است.

پاسخ به سؤال: نه باطل است، چون یقین علی نحو الصفتیت جزء الموضوع است نه تمام الموضوع. این را اضافه‌اش بکنیم دیگر.

گفتیم تمام الموضوع بعید است، وقتی می‌گوید یقین پیدا کنی به اولین می‌شود جزء الموضوع، یقین پیدا کنی به سه رکعت می‌شود جزء الموضوع. تمام الموضوع که گفتنی نیست. ظاهر خطاب جزء الموضوع است، آن هم به نحو صفتیت.

اشکال استاد به مثال اول

و لکن این هم ادعا است. حرف نادرستی است. اذا أيقنت به اینکه دو رکعت خواندی، نمازت صحیح است، اذا ايقنت که رکعت دوم است، ادامه بده، این ايقنت ظاهرش به نحو طریقی است.

ظاهر عناوین مرآتیه، یقین، ظن، تبیین، فهم، اینها همه ظاهرش این است که به نحو طریقت اخذ شده. کسی نمی‌فهمد. حالا اگر هم طریقی محض نباشد، اگر این را نگوییم و بگوییم اینها دخیل‌اند، ما که اصلاً می‌گوییم ظاهر خطابات که قطع در او اخذ شده ظاهرش این است که طریقی محض است، اما فرض کنید موضوع است، قرینه خارجی‌ه داریم این موضوع است، ظاهر اخذ قطع در موضوع ظاهرش این است که بما هو طریقی است، بما هو صفة را مردم از قطع نمی‌فهمند.

مثال دوم: قطع در شهادت

شاید این مثال دوم شیخ انصاری بهتر باشد. در باب شهادت گفتند وقتی شهادت می‌دهی باید یقین داشته باشی کالمیل فی المکحله، باید یقین داشته باشی مثل خورشید در آسمان تا بتوانی شهادت بدهی. موضوع جواز شهادت الیقین بالواقعه است. باز جزء الموضوع است، واقعه است و یقین داری. جزء الموضوع علی نحو الصفتیه. شیخ خودش اینها را قبول ندارد و همه اینها را به می‌گویند نسبت می‌دهد. درست هم است که قبول نکرده.

اشکال به مثال دوم

نه این هم به نحو صفتی نیست. شاهد باید عن یقین باشد. چه می‌فهمید. یقین یعنی ان واقع را ببیند، نه صفت یقین. صفتش را می‌خواهیم چه کار بکنیم. مهم آن دیدن واقعه است که از روی شک، اینجا نکته‌اش را بهتر می‌توانید احساس بکنید، یقین به واقع دارید نه اینکه چون صفت یقین دارید. چون واقعه را قطعی می‌بینی. ارتباط تنگاتنگش با واقعه است نه با قاطع. این است که در باب شهادت هم قطع علی نحو الطریقیه اخذ شده است. شهادت را که می‌گویند شهادت چون شهد واقعه را. یقین پیدا کرده است واقعه را. بند به واقعه است نه به قاطع. واقعاً مهم است که ببینی‌اش، مثل خورشید ببینی، واقعاً مهم است آنجا، پرواضح است. این است که اینجا هم علی نحو الطریقیه اخذ شده است.

خلاصه: قطع‌های شریعت طریقی و جزء الموضوع هستند

حاصل الکلام گرچه علمای اصول تقسیم کردند قطع را تارة علی نحو الصفتیه و اخری علی نحو الطریقیه، ولكن صفتیتش در شریعت وجود خارجی ندارد. اگر ما در شریعت قطع موضوعی

داشته باشیم به نحو طریقت است. و اگر به نحو طریقت داشته باشیم جزء الموضوع است نه تمام الموضوع. میدانیش این است. آنها همه تقسیمات فنی است. در عنوان فن بحث می‌کنیم. ولی واقعیتش این است که در شریف صفتی نیست. قطع موضوعی به سختی پیدا می‌شود، آن هم که پیدا می‌شود به نحو طریقی است و آنی هم که به نحو طریقی است، به نحو جزء الموضوع است، تمام الموضوعش پیدا نمی‌شود. هذا تمام الکلام در جهت اولی.

این بحث مقدمه بحث دوم است که هل تقوم الامارات مقام الامارات ام لا که آنجا می‌گویند اگر صفتی بود لا تقوم، طریقی بود بحث کنیم. خیلی از رفقا هم می‌خواهند بروند تعطیل. بین التعطیلین دلیلی بر تعطیلی ندارد، نه اینکه دلیل محکمی ندارد. ولی خب گاهی مبرر پیدا میشود، ما همش نباید دنبال دلیل باشیم. دلیل برای منطق و فلسفه و طلبه است. عرفیش مبرر هم کفایت میکند. ... دو روز بین التعطیلین تعطیل است. انشالله شنبه دو هفته بعد.

جلسه ۶۷ خارج اصول استاد گنجی

شنبه ۱۰ دی ۱۴۰۱

جانشین قطع شدن امارات و اصول

جانشینی در قطع طریقی محض مسلم است

بحث در جهت ثانی از کلام مرحوم آخوند است. در جهت اولی قطع را به سه قسم رئیسی تقسیم کرد؛ قطع طریقی محض، قطع موضوعی علی وجه الطریقیه، و قطع موضوعی علی وجه الصفیه. که باز گفت هر کدام از این دو قسم هم دو قسم‌اند، نهایتاً پنج قسم.

در جهت ثانی بحث می‌کند که آیا امارات و اصول عملیه قایم مقام قطع می‌شود، آثار قطع را دارند، منجزیت، معذرت یا اینکه تفصیل است. مرحوم آخوند و دیگران فرمودند که در قطع طریقی محض کلامی نیست. اینکه امارات قائم مقام قطع طریقی محض می‌شود یا اصول عملیه جای بحث ندارد. اصلاً امارات را که حجت کردند برای همین است. دیدند قطع به احکام مشکل و سخت است. شارع مقدس آمده ظن را حجت قرار داده.

هدف از جعل حجیت برای امارات، برای اصول عملیه هدف همین بوده که اینها اثر قطع را

پیدا نکنند. آن مشکلی و ع

سرتی که در تحصیل قطع است از مکلفین برداشته شود. کلمه قائم مقام یک نوع تسامح است. نگفته اماره را قائم مقام قطع کردم، نه اماره را حجت کرده. اصول عملیه را حجت کرده. آن وقت فرقی هم نمی‌کند که سیاق در حجیت چه باشد. اختلاف است بین اصولیین که مفاد ادله حجیت امارات چیست. مفاد ادلیه حجیت اصول چیست. این محل اختلاف است. هم در امارات محل اختلاف است، مثلاً مرحوم آخوند می‌گوید مفاد ادله حجیت جعل معذرت و منجزیت است. از همان اول رفته گفته اثر قطع را جعل کرده. نائینی و به تبعش شیخ انصاری فی بعض کلماته جعل علمیتی هستند، تمیم کشف. یک قائلین دیگری هم هستند می‌گویند نه جعل معذرت و منجزیت است و نه جعل علمیت است؛ این حرفها نیست، فقط امر به اتباع است. گفتند شک نکنید، لاتشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا، امر به اتباع است فقط. برخی هم گفتند جعل مؤدا است. چهار تا نظر معروف در مفاد ادله امارات هست.

مهم نیست سیاق چه سیاقی باشد، همه اینها مشترک‌اند در اینکه اگر اماره مثبت تکلیفی آمد حجت است، منجز است، استحقاق عقوبت را می‌آورد بر مخالفتش. و اگر که نافی تکلیف بود معذر است. مهم نیست سیاقش چه باشد، هدف این است که مردم به اینها عمل کنند معذور باشند، عمل نکنند معاقب شوند.

همچنین اینکه مفاد اصول عملیه چیست محل کلام است. مثلاً در اخبار استصحاب بعضی می‌گویند جعل حکم مماثل متیقن است. برخی مانند مرحوم آخوند گفتند جعل ملازمه است بین متیقن و مشکوک. مرحوم آقای خویی گفته جعل علمیت است، اصلاً استصحاب از امارات است.

این هم مهم نیست. سیاق ادله اصول چیست، مفادش کدام است هیچ اثری در این بحث ندارد. بالاخره اینها را گفتند برای اینکه ما عمل بکنیم، پس به اینها عمل کنیم کافی است. همانطور که به قطع عمل کنیم کافی است. منتها به قطع عمل کنیم، کافی است را عقل می‌گوید، به اینها عمل کنیم، کافی است را شرع می‌گوید. طرق معتبره شرعاً، اصول معتبره شرعاً همان اثری را دارد که قطع طریقی محض دارد. مسئله صاف است، جای بحث ندارد.

جانشینی در قطع موضوعی صفتی درست نیست

کما اینکه در قطعی که مأخوذ علی نحو صفتیت است - اگر داشته باشیم در شریعت، ما که گفتیم نداریم و آقای خویی هم به نظرم احتیاط کرده و گفته نادر است جداً؛ ما که مقدار عمری که داریم تا حالا برخورد نکردیم که شرع مقدس عاشق این صفت باشد، عاشق صفت قطع باشد! نه، ما هیچ جا قطع موضوعی علی نحو الصفتی نداریم، ایشون هم میگویم احتیاط کرده چون ممکن است یکی یک جا پیدا کند، که ایشان می گوید من گفتم نادر است خب یکی پیدا شد. ما که می گوییم نه اصلاً وجود ندارد این - خب این هم واضح است، اگر قطع در موضوع اخذ شد علی نحو الصفتیه، بما هو صفة للقاطع، بما هو صفة للمقطوع به خب معلوم است، امارات قائم مقامش نمی شوند دیگر.

امارات فوقش حجت هستند، اثر قطع طریقی را دارند. اصول حجت اند، معذرنده، منجزند؛ اثر قطع طریقی را دارند. اما صفت قاطع ربطی به امارات ندارد. امارات ظنی هستند، اصول هم که اصلاً ظن نمی آورند. تأمین نمی کنند آن صفتیت را. پرواضح است، همانطور که شیخ انصاری فرموده که امارات و اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی صفتیه نمی شود این هم واضح است. مگر اینکه یک دلیل خاصی بیاید بگوید که همان اثری که برای قطع صفتی آوردم، برای ظن هم بار کن. خب این دلیل خاص است دیگر.

این است که اگر فرمود در رکعتین اولیین، اینها اگری است، شیخ هم گفت فرضنا، شیخ هم قبول ندارد. اینها را مثال زده برای قطع صفتی ولی گفته فرضنا اگر دقت کرده باشید. شیخ هم اینها را قبول ندارد، حالا گفته فرض بکنیم. فرض اولیین را در نماز به نحو صفتی اخذ کرده. بعد هم گفته ظن حجت است، اصلاً گفته مطلق ظن حجت است. باز قائم مقام این قطع نمی شود. چون گفته بما هو صفة، گفته این صفت را باید در نماز داشته باشی. صفت قطع را داشته باشی. ظن حجت است اجنبی از این است. اصلاً گفته هر ظنی حجت است. حجیت یک داستان است، صفتیت یک داستان است.

جانشینی در قطع موضوعی طریقی (شیخ: جانشینی، آخوند: عدم جانشینی)

این هم پر واضح است که امارات بجمیع مصادیقش هم حجت باشد باز قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الصفتیه نمی‌شود. انما الکلام در این وسطی است. آیا امارات، اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی علی وجه الطریقیه می‌شود یا نه. اگر آن عرایض را احساس کرده باشید، آن حرفهایی را که ما گفتیم، اینجا می‌فهمید که گیر کجا است. قطع موضوعی علی وجه الطریقیه. از اینکه موضوعی است، قطع موضوع است، ظن که نمی‌تواند به مجرد حجیت موضوع بشود؛ ولی از آن طرف هم به نحو طریقت است، امارات هم به نحو طریقت است، پس می‌تواند بشود.

نکته اینکه در قطع موضوعی علی نحو الطریقیه گیر است، محل بحث است، نکته‌اش این است که موضوعیت دارد، پس چیزی قائم مقام نمی‌شود. طریقت دارد، پس چیزی قائم مقام می‌شود. این است که محل بحث واقع شده است. مرحوم شیخ انصاری فرموده که امارات قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه می‌شود چه تمام الموضوع، چه جزء الموضوع فرقی نمی‌کند. مرحوم آخوند گفته است نمی‌شود.

مرحوم بروجردی: شیخ هم معتقد به عدم جانشینی است

مراد از قطع موضوعی در کلام شیخ قطع طریقی در مقام اثبات است

فرمایشی مرحوم آقای بروجردی دارد. نکته طلبگی است. مرحوم آقای بروجردی فرموده شیخ هم گفته نمی‌شود. ایشان ادعا دارد که عبارت رسائل عبارت مجملی است. و ظاهراً می‌گوید وقتی من رسائل می‌خواندم، حین تعلّم، این به ذهنم آمده. می‌گوید مجمل است، وقتی رسائل می‌خواندم به ذهنم این معنا آمده است، الان هم روی همین حرف هستم.

مرحوم آقای بروجردی ادعا دارد که شیخ هم مثل ما است. خودش قائل است به عدم قیام. مرحوم آقای بروجردی قائل است که امارات قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقی نمی‌شود، مثل مرحوم آخوند که گفت نمی‌شود. می‌گوید شیخ هم می‌گوید نمی‌شود. عبارتی دارد شیخ انصاری که ایشان، یعنی آقای بروجردی، ادعا دارد که از آن این مطلب استفاده می‌شود، (خوب دقت بکنید) ایشان می‌گوید شیخ که گفته است امارات قائم مقام قطع موضوعی

علی نحو الطریقیه می شود، مقصودش آن قطعی است که در مقام اثبات، مأخوذ در موضوع حکم است، ولی واقعاً آن موضوع نیست.

این را ما توضیح دادیم که ربما قطع در خطاب اخذ می شود، در مقام اثبات، ولی در مقام موضوعیت نیست. حتی یتبیین خیط الابیض آنجا عرض کردیم که یتبیین موضوعیت ندارد. یعنی حتی یطلع الفجر. اگر گفتند روزه بگیر تا اینکه ببینی خورشید غروب کرد، یعنی تا خورشید غروب کرد. این «ببینی» طریق است. ایشان ادعا دارد که شیخ انصاری که گفته است امارات قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه می شود، مرادش این موضوعی است که در مقام اثبات است، ولی در حقیقت این همان طریقی محض است.

اما آن قطع موضوعی طریقی در مقابل صفتی که قسم دوم است، آن را شیخ قائل به قیام و قائم مقامی نیست. شیخ عبارتش این است که یقوم امارات مقام قطع موضوعی طریقی. اینکه نص شیخ است. ولی ایشان ادعا دارد که این موضوعی که ایشان اینجا می گوید این موضوعی که ما می گوییم نیست. این موضوعی در مقام اثبات است که لبش طریقی محض است.

دو شاهد آقای بروجردی

از کجا این حرف را می زند؟ می گوید ما دو تا شاهد داریم. شاهد اول، اول کلام شیخ است. شیخ گفته من خواص القطع الطریقی ان یقوم الامارات مقامش را. می گوید از خواص قطع است. وقتی می گوید از خواص یعنی موضوعی نیست دیگر، والا خواص معنا نداشت. من خواص القطع الطریقی ان یقوم الامارات مقامه. خواص معنایش این است که پس در موضوعی لایقوم، والا خواص نمی شد. این یک قرینه.

قرینه دوم گفته من خواص القطع الطریقی ان یقوم الامارات مقامه. و اما قطع موضوعی فإن قام، فإن ظهر، اگر ظاهر شد از دلیلش او دلیل آخر. ظاهر شد أنه طریق الی موضوعه. اگر عبارت را بخوانید من غفلت کردم نیاوردم در نوشته، عبارت را نوشتیم. طریقیه الی الموضوع می گوید. قسم دوم این است. طریقیه الی الموضوع یعنی آن موضوع است نه این، این طریق الی الموضوع است. این می شود قطع طریقی محض دیگر. اخذ شده علی وجه الطریقیه الی

الموضوع، پس خودش موضوع نیست. مثل حتی یتبیین است، طریق به موضوع است که طلوع الفجر است.

اینجا گفته که يقوم مقامش، بعد هم گفته و ان اخذ علی وجه الصفته لایقوم. ایشان ادعا دارد که شیخ انصاری مثل ما است. می گوید لایقوم امارات مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقی به دو قرینه. قرینه «من خواص» و قرینه اینکه گفته «طریق الی موضوع» پس آن موضوع است نه این. آن موضوع است نه این پس این می شود باز طریقی. می شود همان قسم اول. گفته این عبارت مجمل است البته، ولی ما آن حینی که تعلم می کردیم رسائل را اینطور معنا کردیم به این قرائن. بعضی دیگر طور دیگری معنا کردند.

یک معنایش هم معنای آخوند است. آخوند می گوید من خواص القطع آن قطع طریقی محض است؛ فإن أخذ در الموضوع این قسم دوم است، قطع موضوعی است، فإن کان صفه قطع صفتی است. آخوند اینطور معنا می کند. من خواص قطع طریقی محض. إن أخذ علی وجه الطریقیه للموضوع قطع موضوعی طریقی. إن أخذ صفه قطع موضوعی صفتی. یک معنای سومی را هم از کس دیگری نقل کرده. مهم نیست حالا آن، مهم همین دو معناست.

اشکال استاد به آقای بروجردی (خلاف ظاهر بودن کلام بروجردی)

و لکن در ذهن ما این است که نه، همان حین تعلم باید این حرفها به ذهنش آمده باشد، وقتی بزرگ شده نباید این حرفها را می گفته. مرحوم شیخ انصاری آن قسم دوم را قطع موضوعی طریقی قرار داده است. وگرنه یک قسم را جا گذاشته است. اگر بنا باشد اولی طریقی محض، دومی هم طریقی فقط در مقام اثبات اخذ شده والا همان طریقی است. پس موضوعی طریقی چه شد؟ آن را جا گذاشته! گفتنی نیست که یک قسم را جا گذاشته مرحوم شیخ انصاری و دو قسم را گفته.

این برای اینکه ابهت کلام ایشان شکسته بشود. می گوئیم اصلاً کلام شیخ انصاری مجمل نیست، واضح است. بعد از اینکه قطع را سه قسم می کند بعد می آید حکمش را بیان می کند، ظاهرش این است که حکم همان سه قسم را بیان می کند. شیخ ثلاثی است دیگر. طریقی محض، موضوعی علی وجه الطریقیه و صفتی. این را اول بیان می کند بعد ظاهرش این است که

حکم همان سه تا را بیان کرده، نه اینکه یکی اش را جا گذاشته. تو ذهن ما این است که این خیلی خلاف ظاهر است.

نقض قرینه‌های مرحوم بروجردی

و اما اینکه ایشان فرموده که دو تا قرینه داریم، قرینه اولش را گفته من خواص القطع الطریقی. می‌گوییم راست می‌گوید گفته من خواص القطع الطریقی، اما نگفته من خواص القطع الطریقی المحض، این را که نگفته که. اگر می‌گفت من خواص القطع الطریقی المحض حق با شما بود. گفته من خواص القطع الطریقی، از خواصش چه است؟ قائم مقام شدن است. بعد آمده در قسم دوم هم گفته بابا این هم که اخذ شده علی وجه الطریقیه این هم قطع طریقی است، منتها محض نیست، فیقوم.

تکرارش می‌کنم. مرحوم شیخ انصاری گفته من خواص القطع الطریقی، نگفته من خواص القطع الطریقی المحض که بگویید این نمی‌شود برای قطع موضوعی طریقی باشد. نه، گفته من خواص القطع الطریقی قیام است. بعد در قسم دوم گفته این هم قطع طریقی است. این هم که اخذ شده است بما هو طریق الی الموضوع این هم قطع طریقی است، فیقوم مقامش امارات. این من خواص نفی نمی‌کند قسم ثانی را. از خواص قطع طریقی است که یقوم امارات مقامش. قسم دوم هم قطع طریقی است. خیلی با هم جور درمی‌آید.

و اما اینکه ایشان فرموده که شیخ انصاری (قرینه دوم) گفته است که أخذ علی وجه الطریقیه الی موضوع. این موهم این است که آن موضوع است نه این. می‌گوییم نه این عبارت موهم هست، ولكن می‌خواسته در مقابل صفتیت بیان کند، می‌خواسته بگوید این قطع طریق است. درست است بهتر بود می‌گفت طریق به معلومش، چون آن جزء الموضوع است، چون خارج، جزء الموضوع است یا اصلاً موضوعیت ندارد اگر قطع تمام الموضوع باشد. عبارتش خوب نیست. ولی مقصود شیخ انصاری به سبب آن قرینه‌ای که گفتیم، اینکه گفته طریق الی الموضوع است، مقصودش از موضوع یعنی معلوم است. در مقابل صفتیت که طریقیتش ملحوظ نیست.

باز هم یک بار دیگر عبارت را بخوانیم ببینیم با این بیان ما عبارت معنا می‌شود یا نه. گفت من خواص القطع الطریقی ان یقوم الامارات مقامه، بقیه عبارت را بخوانید، (شخصی ادامه را

می خواند ...). این علی وجه الموضوعیه خودش یعنی موضوع است دیگر، دخالت دارد، علی وجه الموضوعیه (ادامه را شخص می خواند...). همین طریقت للموضوع را کاش می گفت طریقت للواقع. اگر همینطور می گفت این شبهه پیدا نمی شد. چون گفته علی وجه الموضوعیه ما این را معنا می کنیم که طریق الی الموضوع است یعنی طریق الی الواقع است. ادامهش بدهید با صفتیت جور در می آید (ادامه را کسی می خواند ...).

تو ذهن ما این است که این سه قسم معروف همان طریقی محض، موضوعی علی وجه الطریقیه، موضوعی علی وجه الصفتیة شیخ می خواهد حکم همین سه را بیان کند. ولو عبارتش یک خورده ای موهم است، ولی مقصودش واضح است. اینکه می گوئیم اجمال ندارد چون مقصودش واضح است.

پاسخ به سؤال: نه آن دلیل نمی شود. می گوید من خواص القطع الطریقی این است. حالا موضوعی هم این اثر را دارد، می گوید چرا این هم طریقی است دیگر، همان اثر را دارد. حالا همین علی وجه الموضوعیه ظاهرش این است که دخیل است. مضافاً اینکه (احکام سه تا را می خواهد بیان کند) در ادامه مرحوم شیخ گفته ظن هم همینطور است. در ادامه عبارتش ظن را هم ملحق به علم می کند. آن عبارتش را اگر بخوانید (کسی می خواند). ظن را اگر اخذ بکند دیگر احتمالش نیست که مقام اثبات باشد دیگر، ظن دیگر دخالتش در حکم پرواضح است. حالا قطع بله، قطع را اخذ کرده یعنی مقطوع، ولی در ظن این احتمال نیست دیگر. می گوید این حکم در ظن هم هست، و چون در ظن خود ظن دخالت دارد بلاشکال، دخالت ثبوتی دارد پس مرادش هم از قطع موضوعی در اینجا یعنی آن قطعی که دخالت ثبوتی دارد. شیخ انصاری همانطور که آخوند و دیگران فهمیدند، از کسانی است که قائل است امارات قائم مقام قطع موضوعی علی وجه الطریقیه می شود. این نسبت درست است و فرمایش مرحوم آقای بروجردی که می گوید این عبارت اجمال دارد و مرادش این چیزی است که ما می گوئیم، می گوئیم نه هیچ اجمالی ندارد. شما هم علی القاعده اگر مطالعه کرده باشید، به اجمال برنخوردید که چه می خواهد بگوید. کلمات شیخ انصاری خیلی جاهایش مجمل است، ولی این اجمال ندارد و صاف است. خب بگذریم، مهم نیست.

خب حالا در مسئله دو نظر است، یک نظر شیخ، حالا شیخ هم نباشد دیگرانی هستند (مثل مرحوم نایینی) که می‌گویند امارات قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه، قسم ثانی، می‌شود. مرحوم آخوند می‌گوید نمی‌شود. وجه قائلین به قیام چیست؟ از کلمات شیخ انصاری به دست می‌آید که وجهش همان اطلاق ادله حجیت امارات است. همان ادله حجیت امارات که می‌گوید خبر ثقة حجت است. همان دلالت دارد بر قائم مقام شدن.

اینکه در صفتی می‌گوید دلیل خاص باید بیاد. در صفتی، امارات قائم مقام شدنش نیاز به دلیل خاص دارد، این دلالت دارد که در موضوعی طریقی ما نیاز به دلیل خاص نداریم. فقط باید این را کشف کنیم که علی نحو الطریقیه اخذ شده است ها. خوب بود شیخ انصاری این کلمه را نمی‌آورد که اگر ظَهَر از آن خطاب یا از آن دلیل خارج، این اخذ علی نحو الطریقیه، این جمله را بهتر بود اصلاح می‌کرد. می‌گفت ظاهر خطاب این است که علی وجه الطریقیه اخذ شده. اصلاً علی وجه الصفثیه بیان زائد می‌خواهد. می‌گفت و ان أخذ فی الموضوع علی جهة الطریقیه كما هو ظاهر الخطاب. نمی‌خواهد بگوید فإن ظهر منه أو من دلیل خارج. نه آقا، خود ظاهر خطاب این است که قطعش علی نحو الطریقیه اخذ شده است. بخاطر اینکه می‌گویند عناوین مرآتیه خصیصه‌شان این است. ظاهر عناوین مرآتیه این است که بما هو مرآه در موضوع اخذ شده‌اند، نه بما هو صفة. این خلاف متفاهم عرفی است.

پاسخ به سؤال: می‌گوید ان اخذ فی الموضوع علی وجه که طریق است الی الموضوع، این را می‌گوید ان ظهر از خطابش یا از دلیل آخری. ظاهر خطاب همین است دیگر!

حالا این هم بد حرفی نیست، اگر قطع اخذ شد در موضوع ظاهرش این است که علی نحو الطریقیه است. این آقایون می‌گویند این إن برای اصل موضوعیه بودن است. نه این خلاف ظاهر است. یک بار دیگر عبارت را بخوانید همینطور است. ظاهرش این است که می‌خواهد از صفتیت جداش بکند. می‌خواهد بگوید اگر دلیلی آمد به نحو طریقت اخذ شده تا از صفتیت خارج بشود، ظاهرش این است، حالا مهم نیست.

ما که از اول گفتیم ظاهر خطابی که قطع را اخذ کرده این است که اصلاً طریقی محض است، اصلاً دخالت ندارد، حالا تنزل بکنیم، اگر ظاهرش موضوعیت بود، باز ظاهرش این است

که این موضوع علی وجه الطریقیه است لا علی وجه الصفتیّه. علی وجه الصفتیّه دلیل خاص می‌خواهد. حملش خلاف ظاهر است.

خب مرحوم شیخ انصاری به ادعای ما می‌گوید که اگر در موضوع اخذ شد علی نحو الطریقیه يقوم مقامش امارات. به چه دلیل؟ به همان ادله حجیت امارات. چطور در طریقی محض همان ادله کافی بود، در موضوعی طریقی هم همان ادله کافی است. همان صدق العادل کافی است که خبر عادل قائم بشود مقام قطع را. چرا؟ مرحوم شیخ انصاری نظرش در مفاد ادله حجیت الغای احتمال خلاف است. این را در تعادل و تراجیح تصریح کرده است. حالا اگر در دستگاه‌هایتان را نگاه کنید شاید جاهای دیگر هم تصریح کرده باشد.

صدق العادل، بگو راست می‌گوید، یعنی چی راست می‌گوید؟ یعنی احتمال خلاف را بگذار کنار. تشکیک نکن. العَمَری و ابنه ثقتان فما أدّیا فعَنی یؤدیان، هرچه می‌گویند حرف من است یعنی شک نکن. من تو را عالم قرار دادم، الغای احتمال خلاف. الغا کرده احتمال خلاف را یعنی چی؟ یعنی مثل قطع قرار داد، معنایش این است. الغای احتمال خلاف یعنی آن را مساوی با علم قرار داده، کالعلم قرار داده.

پاسخ به سؤال: برخی جاها هم همین جعل مؤدا را آورده. که توجیهش همین است، یک توجیهش این است که بر مسلک مشهور. خب مشهور جعل مؤدایی هستند، گاهی نیاز نبوده مسلک خودش را اعمال کند، آخوند هم گاهی اوقات مسلک جعل مؤدا را آورده در کفایه با اینکه مسلکش جعل منجزیت است، جعل معذریّت است، ولی با مسلک جعل مؤدا بیان کرده، تا ما بتوانیم با قول مشهور مشکل را حل بکنیم، لازم نیست بگویم مبنای ما این است. مبنای مشهور حل کرده تمام است مسئله. و یا اینکه، این احتمال قوی‌تر است، مرحوم شیخ انصاری حالاتی داشته است دیگر. گاهی می‌گوید مرفوع در حدیث رفع مؤاخذه است، گاهی می‌گوید مرفوع حکم است، دیگر فقط آن قرآن است که لو کان من عند غیرالله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً. مرحوم شیخ انصاری مثل دیگران، چند جور صحبت کرده گاهی اینطور گاهی آنطور.

ولی اینجا به ذهن می‌زند که نظرش همان الغای احتمال خلاف است، جعل علمیت است. نائینی که هم تتمیم کشف را گفته ماده‌اش را از شیخ گرفته. نائینی خودش می‌گفته من خزینه علم شیخ هستم دیگر. خیلی متأثر شده است. خب تتمه کلام انشالله فردا.

جلسه ۶۸ خارج اصول استاد گنجی

یکشنبه ۱۱ دی ۱۴۰۱

قیام امارات مقام القطع

قیام امارات مقام القطع در استصحاب

بحث در قیام امارات و اصول عملیه است مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه. مسئله‌ای که محل ابتلا است که آیا امارات و اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه می‌شود یا نمی‌شود. در همین اصول در بحث استصحاب لاتنقض الیقین بالشک، یقین اخذ شده در موضوع استصحاب، من کان علی یقین فشک فالیمض علی یقینه. یقین اخذ شده است در موضوع حکم ظاهری و علی نحو الطریقیه است، چون علی نحو الوصفیه خلاف ظاهر است. یک بحثی است که اگر ما بر حالت سابقه یقین نداشتیم و اماره داشتیم، بینه آمد گفت که این ظرف نجس است، بعد شک کردیم که آیا نجاستش زایل شده است یا نه، آیا جای استصحاب هست یا نه؟ این بند به همین بحث است. اگر بینه که اماره است قائم مقام یقین بشود خب استصحاب جاری است، مشکلی نداریم. و اما اگر بینه قائم مقام یقین موضوعی علی نحو الطریقیه نشود، اینجا مشکل داریم.

مرحوم نائینی که قائم مقامی را قبول دارد، آنجا راحت است. گفته مشکلی نداریم، اماره بر حالت سابقه مثل قطع است. مرحوم آخوند که قائم مقامی را قبول ندارد آنجا گیر کرده است. بعد رفته گفته اصلاً مفاد استصحاب یک چیز دیگری است، جعل ملازمه است بین متیقن و مشکوک. پیچش داده. این بحث ما ثمره دارد که آیا امارات قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه می‌شود یا نمی‌شود. این یک مثالش بود، امثله‌ای در فقه دارد.

اطلاق ادله حجیت امارات برای قائم مقام قطع شدن

عرض کردیم که اختلاف است. اصولیین عرفیین مثل مرحوم شیخ انصاری، مثل مرحوم نائینی، مثل مرحوم آقای خویی اینها گفتند قائم مقام می‌شود، مشکلی ندارد. اطلاق ادله حجیت، خبر الثقة حجة یعنی علم، وقتی گفت علم اطلاق دارد، علم طریقی محض و علم موضوعی علی نحو الطریقیه. صفتی را نمی‌گیرد ولی طریقی را می‌گیرد. اینها تمسک کردند به اطلاق ادله حجیت و قائل شدند به قیام امارات مقام قطع موضوعی طریقی کما اینکه قائم می‌شود مقام قطع طریقی محض عند الكل.

در مقابل اصولیونی که ادعاء هستند یا عقلیون هستند (هرچه می‌خواهید بگویید) مثل مرحوم آخوند مثل حاج شیخ اصفهانی، مثل مرحوم آقا سید محمد باقر صدر و بعض دیگر گفتند اطلاق ممنوع است. خبر الثقة حجة، علم اطلاق ندارد. بعضی‌هاشون گفتند اطلاق محال است و برخی گفتند اطلاق عرفی نیست؛ ولی همه‌شان می‌گویند اطلاق ندارد.

نظر مرحوم آخوند: اطلاق محال است (امتناع لحاظ همزمان قطع آلی و استقلالی در ادله)

مقدمه اول

ما از فرمایش مرحوم آخوند شروع می‌کنیم. آخوند فرموده اطلاق ندارد، بلکه بالاتر می‌گوید اطلاق محال است. محال است که ادله حجیت ظن و امارات اطلاق داشته باشد. سه تا مقدمه دارد بیانش: مقدمه اولی، فرموده اگر ما خواسته باشیم آثار قطع موضوعی علی نحو الطریقیه را بر امارات بار کنیم، این توقف دارد که اماره نازل منزله قطع بشود. ما اگر می‌خواهیم حکم یک موضوعی را سریان بدهیم به موضوع دیگر، باید آن موضوع دیگر تنزیل بشود به منزله این دیگر. این مثال را تا آخر داشته باشید: ان جاءک زید فتصدق. علم مأخود نیست، علم طریقی محض است. شما یقین پیدا می‌کنید به مجیء زید، واجب می‌شود تصدق. ان علمت بمجیء زید فتصدق. علم را اخذ کرد به نحو موضوعی. علم موضوع است. اگر عالم شدی به مجیء زید فتصدق. حالا ما یک اماره‌ای داریم به مجیء زید، بینه می‌گویید زید آمده. خب بینه وقتی حجت شد وجوب تصدق در مثال اول ثابت است. ان جاءک زید فتصدق، بینه هم گفت جاء زید. شارع هم گفت بینه حجت است، خب بحث نداریم. قدر متیقن ادله امارات این است که آثار قطع

طریقی برش بار می‌شود. اصلاً (نه که قائم مقام) حجت قرار دادن آن معنایش همین است. حجت است یعنی مثل قطع است، دیگر بحث نداریم.

و اما اگر خواسته باشیم اثر وجوب تصدقی را، که مترتب شده بر قطع به مجیء زید، بر بینه بار کنیم، باید این بینه را تنزیل بکند به منزله قطع تا آن اثر وجوب تصدق که برای قطع به مجیء زید است مترتب بشود. مقدمه اولی مرحوم آخوند این است. ترتب اثری که مترتب قطع شده است بر اماره، بحاجهٔ (نیاز دارد) بتنزیل الاماره منزلهٔ القطع. خب این یک مقدمه.

مقدمه دوم

مقدمه ثانیه این است که در هر تنزیلی باید شما منزل را تصور بکنید، منزل علیه را تصور بکنید، اثر تنزیل را هم تصور بکنید. این از بدیهیات است دیگر. اگر می‌خواهی این را تنزیل بکنی به منزله او، خب اول باید او را تصور کنی، این را هم تصور کنی، اثرش را هم ملاحظه کنی، این را تنزیل کنی منزله آن. این هم از وضحات است.

مقدمه سوم

مقدمه ثالثه این است (مهمش این است) که در قطع طریقی نظر به قطع آلی است. شما که یقین داری به مجیء زید همان مجیء زید را می‌بینی. قطع به منزله مرآه است؛ چطور جلوی آینه می‌ایستی و خودت را نگاه می‌کنی، نظر به مرآه آلی است. اگر بعد یکی از شما سؤال کند این آینه‌اش قشنگ بود یا نه، می‌گویی من به آینه نگاه نکردم، به خودم نگاه کردم! در قطع طریقی محض نظر به قطع آلی است. مرحوم نائینی می‌گفت خودش مغفول عنه است. به ينظر است نه فیه ينظر. برخلاف قطع موضوعی، قطع موضوعی چون در موضوع اخذ شده است (اذا قطعت بمجیء زید) نظر به این قطع نظر استقلالی است. هر موضوعی را باید حاکم، جاعل مستقلاً لحاظ بکند. اذا قطعت به مجیء زید، نظر به این قطع نظر استقلالی است.

بعد از این سه مقدمه فرموده که اگر بنا باشد دلیل تنزیل که بهش نیاز داریم، باید لحاظ بکنیم و لحاظ دو تا قطع‌ها هم فرق می‌کند، گفته اگر این سه مقدمه تمام شد، اطلاق دلیل تنزیل محال است. نمی‌شود بگوییم خبر الثقة علم اطلاق داشته باشد. علم به علم طریقی

محض. علم به موضوعی علی نحو الطریقی. اگر اطلاق داشته باشد این معنایش این است که من علم را هم آلی لحاظ کردم و هم استقلالی. جمع بین لحاظ آلی و استقلالی ممکن نیست. تنزیل که باید باشد، نمی‌توانی تنزیل را انکار بکنی (مقدمه اولی)؛ لحاظ هم که باید باشد، لحاظ هم قابل انکار نیست (مقدمه ثانیه)؛ لحاظ آلی و استقلالی هم که مقدمه ثالثه، پس نمی‌شود دلیل تنزیل اطلاق داشته باشد. البینه علم چه علم طریقی محض و چه علم موضوعی. علم طریقی محض یعنی آلی دیدم، علم موضوعی یعنی استقلالی دیدم. نمی‌شود علم را دو جور ببینی که، در یک آن هم لحاظ آلی داشته باشی و هم لحاظ استقلالی. گفته مگر اینکه یک جامعی ببینی میان لحاظ آلی و استقلالی. مگر یک جامعی پیدا بکنید، جامع بین آلی و استقلالی، نه بما هو آلی و بما هو استقلالی. جامع، هر دو. اما جامع هم وجود ندارد که. لحاظ امر واقعی است، جامع ندارند اینها.

بعد نقض هم کرده که اگر بنا باشد که اطلاق داشته باشد، پس باید امارات قائم مقام قطع صفتی هم بشود دیگر. چه فرقی دارد آن هم قطع است دیگر. البینه علم ولو علم علی نحو الصفتی. اگر اطلاق داشته باشد باید علم علی نحو الصفتی را هم بگیرد. با اینکه شما می‌گویید اماره قائم مقام علم علی نحو الصفتیه نمی‌شود. این هم یک نقض کرده و مطلب را تمام کرده. اطلاق دلیل تنزیل فرموده محال است. خب اطلاق محال است کدام یکی از اینها را می‌گیرد؟ دو تا را نمی‌گیرد کدام یک را می‌گیرد؟ فرموده که قدر متیقن علم طریقی محض است. اگر گفت البینه علم، همان طریقی محض قدر متیقن است، لذا ادله حجیت امارات منحصر هستند در قیام مقام قطع طریقی محض. این فرمایشی است که ایشان بیان کرده.

اشکال نظر آخوند (نسبت به جاعل هر دو قطع استقلالی است)

ولکن به ذهن می‌آید، همانطور که دیگران فرمودند، این فرمایش ناتمام است. مرحوم آخوند در چند جای کفایه اشکال کرده است به دیگران که اینجا اشتباه کرده‌اند مصداق را با مفهوم! اشتباه مصداق با مفهوم در چند جای کفایه آمده است. مثلاً در باب اینکه امر چند معنا دارد، گفتند یک معنای امر تعجیز است، یک معنای امر تهدید است، یک معنای امر وجوب است، یک معنای امر استحباب است. آخوند گفته نه، معنای امر یک چیز بیشتر نیست، طلب انشائی است.

منتها طلب انشائی مصادیقی دارد گاهی بداعی تهدید است، می شود مصداق تهدید. بداعی تعجیز است، می شود مصداق تعجیز. گفته یک معنا بیشتر ندارد، مصادیقش مختلف هستند. اشتباه مفهوم و مصداق این امر رایجی است. خیلی جاها اشتباه می شود مفهوم با مصداق. مصداق را مفهوم می انگارند.

شبیه همان اشتباه را مرحوم آخوند در اینجا کرده است. اینکه مرحوم آخوند در مقدمه ثالثه فرمود در قطع طریقی محض نظر آلی است و در قطع موضوعی علی نحو الطریقیه نظر استقلالی است، این درست است، همینطور است. در قطع طریقی محض نظر آلی است و در قطع موضوعی علی نحو الطریقیه نظر استقلالی است. و لکن این در آن قطع قاطع است. در قطع قاطع اینطوری است. کسی که قاطع است درست است، در طریقی محض قطعش آلی است، در موضوعی استقلالی است.

اما ما بحثمان در جاعل است، نه قاطع. ما بحثمان در حاکم است. گفته البینه یقین (دلیل حجیت). این یقین برای جاعل است. این یقین مرآه است برای یقین های ملکف نه به واقع. یقین در دلیل حجیت واقعش یقین های مکلف است، نه متیقن ها. آن نظر آلی، نظر استقلالی برای قاطع است، اما جاعل یک نظر بیشتر ندارد، همین یقین را از زاویه یقین، همه یقین های این آقایون را دیده. آن یقینی را دیده که یقین دارد به مجیء زید که خطابش ان جاءک زید فتصدق است. از زاویه این یقین یقینی را دیده که برای شخص آمده و خطابش اذا یقنت بمجیء زید فتصدق است. این یقین مرآه این دو یقین است با هم فرقی ندارند. یقینی که در دلیل حجیت آورده به یک چشم نگاه می کند، دو چشم نیست. آن یقین را مرآه قرار داده برای دو نفر. شما دو نفر را فرض بکنید به عمرو گفته ان جاءک زید فأکرمه، به زید گفته ان یقنت بمجیء زید فأکرمه. این یقین را که گفته «البینه یقین» را مرآه قرار داده برای این دو یقین. آن نظر آلی برای مکلف است. مکلف نظرش آلی است.

بله نظر زید که به او گفته اند ان جاءک زید فأکرمه آلی است، عمرو که به او گفته اند ان یقنت بمجیء زید فأکرمه نظرش استقلالی است. اینها با هم فرق دارند، ولی برای جاعل فرق نمی کند، از زاویه یقین هر دوی این یقین ها را دیده است. آن یقین مرآه به دو یقین خارج

است. نسبت این یقین به خارج هیچ فرقی نمی‌کند. فرق در قاطع است. آن که یقین دارد، یقینش اگر طریقی محض است، آلی می‌بیند، اگر موضوعی است استقلال می‌بیند. اما جاعل به یک چشم، و به یک نظر می‌بیند. نظر استقلالی است، اینجا آلی در کار نیست. همین یقین را مرأه قرار داده برای دو نوع یقین و گفته البینه یقین. هم یقین آن است و هم یقین این.

پاسخ به سؤال: جامع است. مشکل این بود که مرحوم آخوند که می‌گفت جامع نیست، می‌گفت بین نظر آلی و استقلالی جامع نیست. می‌گوییم نظر استقلالی است. اصلاً صحبت آلی و استقلالی نیست. الیقین محمول است، البینه یقین. تصور هم کرده این را مرحوم آخوند. راست می‌گوید نیاز به تصور دارد. ولی یقین را مرأه قرار داده برای دو یقین به یک نوع نگاه. در حاکم یک نوع نگاه است، در قاطع دو نوع نگاه است.

و عجب این است که مرحوم آخوند فرموده اگر اطلاق داشته باشد، یقین صفتی را هم می‌گیرد. نه این کم‌لطفی است. تنزیل شیء به منزله یقین، یقین صفتی را نمی‌گیرد. چون تنزیلش به منزله یقین (ببینید همینطور است یا نه) اینکه شارع گفت اماره یقین، یقین از آن زاویه که ارائه می‌دهد. ظاهر خطاب این است. اماره را تنزیل کرد به یقین از حیث ارائه یقین است، نه از جهت صفتیت، آن مؤونه زائده می‌خواهد. ظاهر تنزیل شیئی (اماره) به منزله مرآت، ظاهرش در مرآتیت است. اگر گفتند مؤمن آینه مؤمن است، از حیث مرآتیتش دیگر. این هم همینطور است. ما می‌گوییم جامع دارد، اطلاق ندارد. این نقض عجیب است از مرحوم آخوند.

پاسخ به سؤال: کجا دو لحاظ است. گفته البینه یقین؛ یقین زید که خطابش ان جاءک زید است و یقین عمرو که خطابش ان ایقنت مجيء زید است. **پاسخ:** مگر هر دو یقین نیستند؟ هر دو را ملاحظه استقلالی کرده، چه مشکلی دارد؟ این مرأه در ناحیه حاکم است. این یقینی را که مرأه قرار داده، مرأه دو یقین قرار داده.

پاسخ به سؤال: آن یقین دارد، این هم یقین دارد. من اماره را تنزیل کردم هم به منزله یقین آن و هم به منزله یقین این. **پاسخ:** جامع دارد. آخوند چون یکی را آلی کرد گفت جامع معنا ندارد. ما می‌گوییم استقلالی هست در هر دو، اصلاً آلی نیست. **پاسخ:** چرا نشود؟ حاکم مستقل دیده، من نمی‌توانم یقینی را که نزد او آلی است مستقل ببینیم. **پاسخ:** من این یقین را مرأه

قرار می‌دهم برای دو یقین؛ البته آن آقا یقینش را آلی می‌بیند، ولی من این دو یقین را در عرض هم می‌بینم. یک جور می‌بینم. پاسخ: جامع است. آخوند که می‌گوید جامع ندارد چون می‌گوید یکیش آلی است و یکی استقلالی، می‌گوید "اگر"، اگر می‌گوید محقق نیست چون یکی آلی است و یکی استقلالی. ما می‌گوییم در هر دو استقلالی است، وقتی در هر دو استقلالی بود جامع مشکلی ندارد. پاسخ: آخوند اول یکی را آلی قرار داد و یکی را استقلالی. آخوند یقین حاکم را خلط کرده است با یقین قاطع. یقین‌های قاطع یکیش قاطع است و یکیش استقلالی. اما یقین حاکم در هر دو استقلالی است.

نظر مرحوم اصفهانی: اطلاق محال است (امتناع تنزیل همزمان به منزله واقع و به منزله متیقن)

مرحوم حاج شیخ اصفهانی این بیان را نپذیرفته است و همانطور که فرموده این بیان ناتمام است. اینکه ما این بیان را مقدم داشتیم بر بیان بعدی مرحوم آخوند به این دلیل است که در رابطه با هم هستند.

مرحوم حاج شیخ اصفهانی گفته جمع بین لحاظ آلی و استقلالی نیست، نکته را ملتفت شده است. ولی مع ذلک گفته اطلاق دلیل حجیت، محال است. چون اطلاق دلیل حجیت مستلزم تناقض است. اگر خواسته باشد، البینه علم هم شامل بشود آن بینه‌ای را که قائم مقام قطع موضوعی می‌خواهد بشود (آن را هم بگوید علم) و هم شامل بشود بینه‌ای را که می‌خواهد قائم مقام علم موضوعی طریقی بشود، گفته این اطلاق محال است، چون مستلزم اجتماع نقیضین است.

ایشان بیان سنگینی دارد سعی می‌کنیم توضیح بدهیم، بعد التوضیح مطالعه بفرمایید ببینید مفهوم میشود یا نه. مرحوم حاج شیخ اصفهانی فرموده اگر بگویید بینه زید، که خطابش ان جاءک زید بود و علم در آن اخذ نشده بود، بینه او حجت است، معنایش چه است؟ معنایش این است که تو را عالم به واقع قرار دادم. عالم به واقع که مجیء زید باشد. آن یقینی را که زید دارد

به مجيء، آن يقين دخالتی در حکم ندارد. طریقی محض است. اگر گفت بينه به منزله آن يقين است، يعنی من می گم که تو را عالم به ذات واقع، مجيء زید، قرار دادم.

در حالی که اگر بينه عمرو را، که خطابیش اذا أيقنت بمجيء زید است، خواسته باشد به منزله علم قرار بدهد، معنایش این است که من تو را نازل منزله متيقن به واقع قرار دادم. چون اثر برای متيقن به واقع است، نه خود واقع. همین قدم اول را هضم کنيد تا روشن شود. تنزیلها دو جور هستند. در ناحیه آن که قطع طریقی محض است، تنزیل ذات واقع است. تنزیل کرده است بينه را به منزله علم، يعنی زید را عالم قرار داده است به آمدن زید [دو تا زید هستند]، ذات واقع.

در ناحیه تنزیل بينه به منزله علم موضوعی معنایش این است که من تو را عالم قرار دادم به مجيء زیدی که يقين داری. چون موضوع، مجيء متيقن است، نه ذات مجيء. من تو را متيقن مجيء قرار دادم که این متيقن بودن جزء موضوع است. فرموده که من تو را عالم قرار دادم به ذات واقع، معنایش این است که تيقن دخالت ندارد. تو را عالم قرار دادم، بينه را علم قرار دادم، يعنی تو را تنزیل کردم به منزله متيقن به واقع، يعنی يقين دخالت دارد. هم يقين دخالت داشته باشد، و هم يقين دخالت نداشته باشد اجتماع نقیضین است.

نمی شود در این تنزیل هم يقين دخالت داشته باشد و هم يقين دخالت نداشته باشد، این جمع بین نقیضین است. فرموده پس اطلاق هم معنا ندارد. «البینه علم» اطلاق هم معنا ندارد در آن. وقتی نمی تواند جمع بکند، اطلاق هم محال است. چرا؟ در اطلاق یا می گوید حقیقت اطلاق جمع القیود است یا می گوید حقیقت اطلاق رفض القیود است. أعتق رقبة اطلاق دارد. اطلاق دارد يعنی چه؟ يعنی گفته أعتق رقبة المؤمنه أو الكافره، اخذ قیود؛ مبنای باطلی است ولی یک احتمال است. یا نه أعتق رقبة اطلاق دارد يعنی صرف رقبة را می خواهیم، بلا فرق بین المؤمنه أو الكافره (رفض القیود). گفته اطلاق چه جمع القیود باشد و چه رفض القیود اینجا معنا ندارد.

و اما اگر جمع القیود باشد، البینه علم تنزیلش اطلاق دارد، هم تنزیل است به منزله ذات واقع و هم تنزیل به منزله واقع متيقن است. گفته جمع القیود جمع بین متناقضین است. جمع

القيود معنا ندارد، می شود اجتماع نقیضین. و اگر بگویی اطلاق رفض القيود است، قيود را رفض کرده، گفته البینه علم رفض کرده جهت ذات الواقع بودن را و جهت متقین بودن را. اگر رفض کرده فایده ندارد. آن علم موضوعی علی نحو الطریقیه آن به شرط شیء است، اگر رفض بکند شامل آن نمی شود.

اگر بگویند بین علم است، تنزیل بکند به منزله واقع، قید یقین را نیاورد، آن قسم علم موضوعی علی نحو الطریقیه را نمی گیرد. پس این تنزیلش نکرده است به منزله واقع متقین. نکته ظریفش این است که آن متقین نیاز به شرط شیء دارد، به شرط شیء است؛ اطلاق به شرط شیء را ثابت نمی کند. به نحو جمع القيودی انضمام، افراد. اینها را می گویم چون در عبارتش است. ذات واقع افراد است. واقع متقین انضمام است، دو تاش را جمع بکند جمع بین نقیضین است، رفض بکند برای انضمام اثری ندارد.

این است که گفته است اطلاق اینجا محل است به نحو جمع القيودی، لایفید است به نحو رفض القيودی. این در جایی است که بگوئیم ذات را دیده است. اگر آمد فقط متقین را دید، انضمام را فقط دید. آنجا پر واضح است که اگر فقط انضمام را دید، اطلاق معنا ندارد. انضمام مقوم است، اطلاق معنا ندارد بگوئیم سواء كان منفرداً أو منضمّاً.

اینطور فرموده که با اطلاق نمی توانیم درست بکنیم البینه علم اطلاق داشته باشد. فرق بین حاج شیخ و مرحوم آخوند این است. آخوند «علم» را دیده می گوید جمع بین لحاظین است؛ حاج شیخ معلوم را دیده می گوید جمع بین متناقضین است. حاج شیخ آن معلوم را می بیند و می گوید آن معلوم در طریقی محض باید تنزیل شده باشد به منزله ذات واقع. در موضوعی طریقی باید تنزیل شده باشد به منزله واقع متقین. تنزیل به منزله ذات واقع و تنزیل به منزله واقع متقین جامع ندارند. اطلاق معنا ندارد. انضمام و افراد برای آن معلوم است. حاج شیخ کلام را برده به معلوم، آخوند برده به علم. حاج شیخ می گوید مشکلی ندارد که، ما در علم لحاظ آلی و استقلالی نداریم که. معلوم گیر دارد. ملاحظه فرمایید و حتماً فرمایش حاج شیخ اصفهانی را مطالعه فرمایید. شاید با این توضیح ما فرمایش ایشان روشن شود.

دوشنبه ۱۲ دی ۱۴۰۱

قیام امارات مقام القطع

اختلاف مدرسه آخوند و مدرسه نائینی در اطلاق ادله اعتبار امارات

بحث در این بود که آیا ادله حجیت امارات همانطور که شامل می‌شود موارد قطع طریقی محض را، آیا شامل موارد قطع موضوعی علی نحو الطریقیه هم می‌شود یا نمی‌شود؟ می‌شود اگر اماره قائم شد بر حالت سابقه، اثر لاتنقض را که موضوعش یقین علی نحو الطریقیه است بار بکنیم؟ استصحاب بکنیم نجاستی را که بینه قائم شده بر حدوثش و ما شک داریم در بقایش. می‌شود یا نه؟ که عرض کردیم این بحث در فقه ثمره دارد.

مرحوم آخوند و مرحوم حاج شیخ اصفهانی فرمودند که ادله اعتبار محال است که اطلاق داشته باشد و هر دو مورد را بگیرد. و چون قدر متیقنش موارد قطع طریقی محض است، ادله حجیت منحصر می‌شود در طریقی محض. اماره را قائم مقام طریقی محض می‌کند. این مدرسه آخوند بود که یک تقریب از خود آخوند نقل کردیم و یک تقریب هم از مرحوم حاج شیخ اصفهانی.

مرحوم خویی: اشکال بر اطلاق طبق مبنای جعل مؤداست

در مقابل مدرسه مرحوم نائینی است که مرحوم آقای خویی دنبال کرده و جواب داده است. ولو جوابش از آخوند است اما از حاج شیخ اصفهانی هم می‌شود، فرق نمی‌کند. در مصباح الاصول فرموده که این منع اطلاق، اینکه ادله حجیت اطلاق ندارد، اطلاقش مشکل دارد، این روی مبنای تنزیل مؤداست منزله واقع. این روی این مبناست که ما حجیت امارات را تفسیر بکنیم به تنزیل المؤدا منزله الواقع. العَمَرى وابنه ثقتان فما أديا، هر چه آنها ادا می‌کنند (این محتوای خبر است)، فعنّی یؤدیان، واقع هم همان است.

که ظاهراً مشهور همین است. مشهور در ادله امارات همین تفسیر است. تنزیل المؤدی منزله الواقع. مرحوم آقای فرموده که این اشکالات روی مبنای تنزیل است، اما روی مبنای جعل علمیت که مبنای شیخ است، مبنای نائینی است، مبنای مدرسه نائینی است، آنها می‌گویند

شارع مقدس خبر را علم قرار داده، این اشکالات وارد نیست. شارع مقدس فرموده خبر الثقه علم، آثار علم را بار کن، حالا آثار علم طریقی یا موضوعی علی نحو الطریقیه؛ اطلاق دارد.

مدعای اول خوئی: مسلک جعل مؤدا غلط است (زیرا مستلزم تصویب است)

ایشان فرموده که مسلک جعل مؤدا غلط است و صحیح جعل علمیت است و روی مبنای جعل علمیت اشکال نیست. سه تا حرف می‌زند. سه تا ادعا دارد. الدعوی الاولی فرموده که تنزیل مؤدا منزله الواقع غلط است، چون این سر از سببیت درمی‌آورد، سر از تصویب درمی‌آورد. اگر خواسته باشد ادله حجیت خبر مثلاً مؤدا را بگوید واقع، پس واقع تغییر می‌کند طبق مؤدا می‌شود دیگر، گفته تصویب است، سببیت است، این برخلاف نظریه عدلیه است. تنزیل مؤدی منزله الواقع توسعه واقع است. توسعه واقع می‌شود سببیت.

اشکال ادعای اول: جعل مؤدا تصویب نیست

این دعوای اولی که در ذهن ما این است (فرصت نشد دراسات را نگاه کنیم، یعنی غفلت کردم) در مصباح اینطور فرموده، ولی یادم هست که در بعضی جاها خلاف این را گفته است. گفته جعل مؤدا سببیت نیست، تصویب نیست. همین درست است. مشهور قائل‌اند به جعل مؤدا علی ما نسب الیه، اینها مسببه نیستند که اینها طریقتی هستند. وجهش هم این است که تنزیل مؤدی به منزله واقع مادام الجهل است. این حکم ظاهری است، حکم ظاهری که تصویب ندارد. چطور که شده در مصباح که اینطور فرموده تنزیل المؤدی سببیت است، تصویب است، واضح البطلان است. خودش هم تو ذهنم هست (پیداش بکنید) یک جایی، در بحث جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی، تصریح کرده است که تنزیل المؤدی منزله واقع یکی از اقوال طریقت است، سببیت نیست، تصویب نیست. چون حکم ظاهری است، مادام است، واقعیت را تغییر نمی‌دهد که. خب این دعوای اولی را بگذارید کنار.

مدعای دوم خوئی: مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است

تقریر اول: جعل علمیت بر مبنای سیره

اما دعوای ثانیه؛ دعوای ثانیه به تبع مرحوم نائینی که خیلی مسئله را شفاف کرده و به تبع شیخ انصاری که جسته و گریخته گفته مفاد ادله حجیت امارات الغای احتمال خلاف است، همان جعل علمیت. در کلام نائینی این مسئله شفاف است. در کلام شیخ ناصافی دارد، صاف نیست، ارتکازش را بیان کرده ولی خوب منقحش نکرده. نائینی منقحش کرده. آقای خوبی تثبیتش کرده.

ادعا کرده در مصباح الاصول که مفاد ادله حجیت جعل علمیت است برای ظن یا برای موجب الظن. خبر ثقه حجه یعنی علم، نه منجز. مبنای آخوند هم غلط است، آخوند که فرموده مجعول در باب امارات حجیت است، منجزیت و معذرت است آن هم غلط است. نه، مجعول در امارات علمیت است. خبر ثقه را شارع مقدس علم قرار داده. از کجا می‌گویید علم قرار داده؟ و از کجا می‌گویید جعل منجزیت و معذرت غلط است؟

اما اینکه علم قرار داده، (این را ما اسمش را می‌گذاریم مدرسه نائینی چون همه این حرفها را آقای خویی نگفته، همه این حرفها را آقای نائینی نگفته، این مبنای مدرسه نائینی است) بعضی گفته‌اند خبر ثقه مثلاً علم است به شهادت سیره. دلیل ما بر حجیت امارات عمده‌اش سیره است، دلیل لفظی نداریم، اگر هم داریم امضایی است. عمده‌اش سیره است. سیره برخی از امارات را علم می‌داند. اگر ثقه‌ای به شما خبر داد که حاجی شما آمده برو مثلاً از فرودگاه بیاورش، و شما نرفتی، بعد آن حاجی اعتراض می‌کند که مگر نمی‌دانستی من آمدم، مگر فلانی بهت نگفت؟! گفتن ثقه را دانستن تلقی می‌کند.

پاسخ به سؤال: مردم نمی‌گویند حجت، این برای مدرسه است. می‌دانی نمی‌دانی است. مگر نمی‌دانستی که باید نان بخری. مادرت مگر نگفت برو نان بخر. همان مادرت گفت برو نان بخر، مادرت گفت نان نداریم، آن اماره است دیگر، مردم علم می‌دانند.

اشکال تقریر اول: ممکن است ملاک سیره علم نباشد

حالا مدرسه نائینی که ادعا دارد حرفش این است. خب ممکن است شما بگویی نه. مرحوم سید محمدباقر ادعا کرده گفته نه ما در سیره عقلاء صحبت علم نیست. در سیره عقلا یک نوع الزاماتی است، قرارهای الزامیه است که ثقه خبر داد باید برای حفظ نظام شده، برای هرچی

شده، طبقش عمل بکنیم. علم در کار نیست. اینطور برقرار شده که ولو طریق است، طریق ظنی است، اما سیره عقلاء به این طریق ظنی عمل می‌کنند، چون اگر بنا باشد همه جا علم باشد، کارها زمین می‌ماند. این است که عقلاء بنایشان بر این است که به ظنون، یعنی برخی ظنون که به آنها ظنون خاصه می‌گویند، بعضی از ظنون بما هو طریق عمل بکنند.

ما هم گفتیم نتوانستیم باور کنیم که در سیره عقلاء خبر ثقه را علم می‌دانند. بد حرفی نیست که عقلاء بر طبق بعضی از ظنون عمل می‌کنند، بخاطر اینکه زندگی بچرخد. حیات حیات طیبه بشود؛ اگر بنا باشد همه به علم عمل کنند، همه چیز منوط به علم باشد کارها بر زمین می‌مان؛ خیلی جاها ما علم نداریم، اطمینان نداریم. لااقلش محرز نیست که سیره عقلاء بر این است که خبر ثقه علم است، ادعا می‌کنند علم است.

این هم قبول است که برخی جاها می‌گویند مگر نمی‌دانستی، این هم درست است. ولی نکته‌اش این است که خبر ثقه، خبر مطلع، خیلی اوقات اطمینان‌آور است، همان علم عادی است. کثیراً ما از خبر ثقه ما اطمینان پیدا می‌کنیم که واقعاً همینطور است. به خاطر این است که ما اطلاق می‌کنیم که می‌دانستم، آگاه شدم تو آمدی، فلانی گفت مادرت مرده، می‌دانستم ولی عمداً نمی‌ادمم دی‌دنت. اینها را می‌گوی ند ولی از باب این است که ثقه اطمینان‌آور است. اینکه خبر ثقه را بما هو خبر ثقه، عقلاء علم ادعایی بدانند نه اطمینان وجدانی که خیلی اوقات است، نه، علم تبعیدی بدانند این سنگین است. لذا این بیان نمی‌تواند ثابت کند که امارات علوم ادعاییه، علوم تبعیدیه عقلاییه است، این را نمی‌تواند ثابت کند.

تقریر دوم: جعل علمیت طبق ادله روایی

بیان دوم بیانی است که مرحوم آقای خویی در مبانی آورده است، در مبانی تکلمه. آنجا گفته است، شاید جای دیگری هم گفته است ولی من از آنجا یادم است، که خبر الثقه عند العقلاء علم است. چرا؟ به خاطر اینکه در روایات مراجعه به قضات حضرت فرمود که فارجعوا الی من عرف احکامنا یا شیئاً من احکامنا. عرف دارد، عرف شیئاً من احکامنا. خب در حالی که منبع احکام همین اخبار ثقه است، عمده‌اش، عمده احکام را ما از خبر ثقه به دست می‌آوریم. آیات قرآن که کم است، تازه آن هم ظاهر است، علم‌آور نیست. یا قطعی السند هستند، ظاهر الدلاله

هستند، ظنی اند یا اینکه دلالتشان صریح است باز ظنی السند هستند. نتیجه تابع اخص است دیگر. عَرَف عرفان حقیقی نیست، ولی مع ذالک به ما گفتند که عرف احکامنا. پس معلوم می شود خبر ثقه عرفان است. ایشان تأیید کرده مسلک نائینی را به عنوان عرفان که در آن روایات آمده که منشأش لیس الا اخبار ثقه. لذا خبر ثقه علم است، عرفان است.

اشکال تقریر دوم: روایات دلالت ندارند

ولکن این هم انصافش این است که نمی شود قبول کرد، عَرَف احکامنا اولاً در برخی روایات داریم عرف شیئاً من احکامنا، شیئی از احکام را یقین داریم که. مقداری از احکام را که ما یقین وجدانی که داریم. از ضروریات است، از مسلمات است، از بدیهات است.

پاسخ به سؤال: چرا دیگر، اینکه مال مردم است باید برگردانی به مردم (لایحل مال امرئ مسلم ..) این از واضحات است. پاسخ: این سؤال خوبی بود، همان که درس می خواند با آن که درس نمی خواند فرق می کند. آنی هم که درس نمی خواند مقداری از ضروریات را می داند، نماز واجب است، روزه واجب است. اما کلیات ابوالبقاء است، کم است. اما آن که درس می خواند، همان ضروریات دین را بیشتر بلد است، ضروریات و مسلمات فقه را بیشتر بلد است. طلبه هایی که مجتهد نیستند، معلوماتشان، نه مظنونات، معلوماتشان از دین بیشتر از چقال و بقال است، این واضح است که.

تازه ما می گوییم اصلاً عَرَف احکامنا، موضوع جواز قضا کسی است که عرف احکامنا. زمانی که امام صادق بیان می کرده فارجعوا الی من عرف احکامنا، عرفان احکام آنجا بوده، چون واسطه ها کم بودند. اصلاً از خود امام خیلی چیزها را می پرسیدند. اصحاب ائمه عارف به احکام بودند، نه همه احکام، همه احکام را که فرموده. عرف احکامنا، همین عرفان وجدانی، بیشتر داشتند تا ما که دور هستیم. واسطه زیاد خورده بین ما و ائمه. اگر نگوییم که ما هم عرفان وجدانی مان زیاد است. همه احکام که مدرکش خبر ثقه نیست، الان بحث فقهی می خوانیم، می گوییم روایات در این باب متواتر است، تواتر اجمالی دارد. در خیلی از احکام ما عالمیم، علم عرفی، عرفان داریم به خیلی از احکام.

پاسخ به سؤال: همین مسائل را که میخوانیم، همین مباحثی که ما انجام میدهم، سه تا چهارتا روایت گاهی برای یک حکم پیدا می‌کنیم، می‌گوییم معلوم است دیگر، واضح شد، مسئله صاف است، علم داریم. حالا این بحث اذان گیر پیدا کرد که ۱۶ تا شد ۱۷ شد، ولی آن «صلی الله علیه و آله» واضح شد که مستحب است. یا اینکه حی علی خیر العمل در اذان هست، قطعی شد. جزء اذان بودنش قطعی شد.

ما در خیلی از مسائل قبول است که مستندش خبر ثقه است، ولی کثیری از مسائل هم مستندش اخبار متواتره است، اخبار متظافره است، اخبار مع القرینه است. همین فقها را نمی‌شود گفت علم اجمالی ندارند به مجموعه‌ای از احکام. می‌شود گفت علم وجدانی ندارند به مجموعه‌ای از احکام؟ این چه فقیهی است که علم ندارد همش ظنیات دارد. نه اینها خلاف وجدان است. از آقای خویی هم بپرسید همین را خواهد گفت، یعنی شمای فقیه عالم نیستید؟ علم وجدانی به مجموعه‌ای از احکام. یک جاهاییش گیر دارد، یک جاهاییش تسالم است، یک جاهاییش خبر مع القرینه است. نه، من عرف احکامنا، دلیل نمی‌شود که از عنوان عرف برسد به یک مطلب گنده‌ای. پس خبر ثقه‌ای که اطمینان نمی‌آورد، او را شارع علم قرار داده، جعل علمیت کرده.

تو ذهن ما این سنگین است. همانطور که برخی فرموده‌اند، جعل علمیت برای ما واضح نیست، نه اینکه واضح البطلان است؛ روشن نیست، مسلک تمیم کشف روشن نیست. اینکه عقلاء در خبر ثقه به احتمال خلاف عمل نمی‌کنند این روشن است. اینکه شیخ انصاری فرموده عقلاء به احتمال خلاف در برخی امارات مثل خبر ثقه عمل نمی‌کنند، این درست است و حرف حساب است. ولی نه از باب اینکه علم ادعایی دارند، بلکه از باب اینکه بنای عقلاء بر این شده، خدا عقلاء را اینطور آفریده که به خبر ثقه عمل کنند.

پاسخ به سؤال: اتفاقاً اکثر مواردی که در باب قضا است، مبتلا به است، همانهایی است که آنها علم دارند. آن پیچ‌دارها، قضاوت‌های امیرالمؤمنین آن موارد نادره است. پاسخ: همه را که نگفت، گفت عرف احکامنا. واقعاً همین خود شما را می‌توان گفت لم تعرف احکام شریعت را؟ می‌توانید بگویید لم اعرف احکام شریعت را؟ الان بروید یک جایی سخنرانی بکنید یک جایی،

عالم آنها بشوید، می‌گویید ما عالم شریعت هستیم، نه عالم ادعایی، عالم وجدانی. عالم به احکام، نه حجت بر احکام داریم که مردم می‌خندند به آن. خود آدم هم اعتراف ندارد به اینکه عالم به احکام نیستیم.

اینکه مرحوم آقای خویی تأیید می‌کند، یا دیگران تأیید کردند به وجه قبل، ما این تأییدها را نتوانستیم بفهمیم. الغای احتمال خلاف را عملاً قبول داریم، علم ادعایی را گیر داریم، منکر نیستیم، برای ما صاف نیست. شاید هم در ارتکاز عقلاء این هم علم است، ادعائاً علم است، صاف نیست.

مدعای سوم خویی: مسلک جعل حجیت غلط است

و اما اینکه فرموده جعل معذرت و منجزیت (مبنای مرحوم آخوند)، آمده اشکال کرده به مرحوم آخوند. گفته آقای آخوند شما که تنزیل مؤدایی نیستی که اینجا گیر دادی. شما جعل منجزیت و معذرتی هستی. آخوند در باب استصحاب گفته احکام وضعیه سه قسم‌اند، یک قسمش این است که قابل جعل است بالاستقلال کالحجیه. اگر گفتند کلام امام حجت است یعنی معذر است، ما یحتج به است، منجز است. حجیت را مرحوم آخوند مجعول بالاستقلال می‌داند. و ادله حجیت را خودش گفته علی اختلاف سیاقها، این را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرموده، مجعول در باب امارات حجیت است. ما هم همینطور صحبت می‌کنیم، می‌گوییم شارع اماره را حجت قرار داده، علمیتی در کار نیست.

اشکال بنایی به آخوند: لحاظ آلی و استقلالی طبق مسلک جعل مؤدا معنا دارد

اشکال کرده مرحوم آقای خویی که شما که جعل مؤدایی نیستی که اینجا می‌گویی لحاظ آلی، استقلالی. اصلاً جعل مؤدا در کار نیست. آنی که هست شما جعل معذرت و منجزیتی هستید، شما جعل حجیتی هستید. خب طبق نظر شما ظن را شارع مقدس گفته حجة، معذر، منجز. خب اگر بگویید ظن معذر است و منجز است، می‌تواند بگوید ظن وجوب تصدق را هم می‌آورد. ممکن است این را بگوید. چطور آن اثرها را آورده، این اثر را هم می‌تواند بیاورد. اجتماع لحاظ آلی و استقلالی نیست.

شما می‌گویید ادله اعتبار این اثر را، حجیت را، به ظن بخشیده. خب می‌گوییم اگر حجیت را بخشیده می‌تواند وجوب تصدق را، می‌تواند استصحاب را هم که موضوعش یقین است به ظن ببخشد. اجتماع لحاظ آلی و استقلالی پیش نمی‌آید. حالا فوقش شما بگویید اطلاق ندارد، ولی لحاظ آلی و استقلالی در کار نیست. فرموده اینکه فرمودید لحاظ آلی و استقلالی، این برای تنزیل مؤدا است که آن را هم شما قبول ندارید. آنی که قبول داری جعل حجیت است، در جعل حجیت اجتماع لحاظ آلی و استقلالی رخ نمی‌دهد.

پاسخ استاد از اشکال بنایی: آخوند طبق مبنای مخالفین صحبت کرده

عرض ما این است که درست است مرحوم آخوند جعل حجیتی است، ولی در غیر از دو مورد کفایه، یکی جمع بین حکم واقعی و ظاهری و یکی هم باب تعادل و تراجیح، در غیر این دو مورد مرحوم آخوند بر طبق مشهور مشی کرده است. با مشهور دارد صحبت می‌کند، به مشهور می‌گوید شما که تنزیلی هستید، جعل مؤدایی هستید، روی مبنای شما نمی‌شود اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی بشود، روی مبنای اینها صحبت کرده. بله این نقص هست در کلام آخوند، انصاف باید داد، خوب بود آخوند می‌گفت علی مبنائنا، طبق مبنای ما که جعل حجیتی هستیم، مشکل جمع لحاظ آلی و استقلالی در کار نیست. شارع مقدس می‌تواند بگوید الظن حجة بمعنا معذر، منجز و ... و آن آثار دیگر را بیاورد. می‌تواند ولی این کار را نکرده. چون جعل حجیت بیش از منجزیت و معذرت را نمی‌تواند بفهماند.

باید اینطور صحبت می‌کرد مرحوم آخوند؛ می‌گفت طبق مبنای مشهور اصلاً معقول نیست، چون جمع بین لحاظین است، بر مبنای ما معقول است. الظن حجة بمعنا اثر معذرت را دارد، اثر منجزیت را دارد و سایر آثار را. می‌شود، می‌شود سایر آثار را هم داشته باشد، ولی ادله اعتبار امارات فقط معذرت و منجزیت را به ظن اعطا کرده، اشکال اثباتی است، فلا یقوم الا مقام قطع طریقی محض. چون قطع طریقی محض است که معذر و منجز است. ولی قطع موضوعی منجز و معذر نیست. قطع موضوعی حکم را به دنبال می‌آورد، اذا یقنت بمجیء زید وجب التصدق، آن یقین معذر نیست، آن یقین سبب می‌شود وجوب تصدق فعلی بشود؛ بعد شما یقین پیدا می‌کنید به وجوب تصدق، آن یقین بعد معذر و منجز است، نه یقین اول.

این مقدار اشکال بر مرحوم آخوند وارد است. آقای آخوند وقتی اشکال ثبوتی می‌کنی به مشهور، لااقل این را بگو که اما علی مبنائنا در جعل حجیت اشکال ثبوتی ندارد، اشکال اثباتی است. این مقدار اشکال بر مرحوم آخوند هست که تذکر نداده. خب مهم نیست.

پاسخ به سؤال: آنها اشکال‌های ما است. الان اشکالات مدرسه نائینی را بررسی می‌کنیم. او در مبنای تنزیل اشتباه کرده است، مبنا را حفظ کردیم گفتیم اشتباه است.

اشکال بنایی خویی به آخوند: مبنای جعل حجیت غلط است (یا لغو است یا مستلزم تخصیص قاعده عقلی است)

مرحوم آقای خویی گفته این مبنا هم غلط است. اینکه مجعول در باب امارات منجزیت و معذرت باشد گفته این هم غلط است. اضافه بر آن اشکال، یک اشکال اساسی هم دارد که اصل مبنا غلط است. فقط مبنای علمیت درست است. مبنای جعل مؤدا غلط است، تصویب است. مبنای آخوند هم غلط است، همین مبنای جعل علمیت را می‌گویند درست است. چرا غلط است؟

ایشان فرموده که شارع نمی‌تواند، میدانیش این است، نمی‌تواند بگوید خبر الثقة معذر و منجز. چرا نمی‌تواند بگوید؟ ما یک قاعده‌ای داریم، قاعده عقلیه، قبیح است عقاب بلا بیان. و این قاعده قابل تخصیص نیست. قواعد عقلیه کلاً اینطور است تخصیص‌بردار نیست که. این اعتباریات است که تقیید و تخصیص می‌خورند، عقل آنی را که ادراک می‌کند، ملاک را که ادراک می‌کند تمام. قبیح است عقاب بلا بیان. مرحوم آقای فرموده اینکه می‌گویند خبر ثقة معذر و منجز از دو حال خارج نیست. یا خبر ثقة را بیان و علم قرار داده یا نداده.

اگر گفته خبر الثقة بیان، علم، بله قبح عقاب بلا بیان منتفی می‌شود، چون بیان آمد دیگر. قبح عقاب بلا بیان موضوعش مرتفع می‌شود، این مشکلی ندارد ولی معذرت و منجزیت جعل نشده، بیان جعل شده نه معذرت و منجزیت. و اگر بگویید نه، خبر ثقة بیان نیست، باز هم می‌گویند معذر و منجز. یعنی می‌گویید با اینکه بیان نیست منجز، این تخصیص در قاعده قبح عقاب بلا بیان است. می‌گویید منجز با اینکه بیان نیست، بابا اگر بیان نیست، قبیح است عقاب بلا بیان. قاعده قابل تخصیص نیست. نمی‌شود شارع مقدس منجز را جعل کند برای خبر ثقة

بدون اینکه آن را بیان قرار بدهد، چون این لازمه‌اش تخصیص در قاعده عقلی قبح عقاب بلایان است که قابل تخصیص نیست.

این است که اشکال کرده است بر مرحوم آخوند یا بیان قرار داده که منجز معنا ندارد، لغو است، بیان وقتی بود دیگر منجز است. این وارد بر قبح عقاب بلایان است. اگر خبر ثقه را بیان قرار داده، قبح عقاب بلایان منتفی است، خود همین بیان منجز است، جعل منجزیت دیگر معنا ندارد. و اگر بیان قرار نداده باز جعل منجزیت معنا ندارد، چون تخصیص در قاعده عقلیه است. گفته جعل منجزیت و معذرت معقول نیست یا از آن باب که ما بیان داریم، پس منجز است خودش و لغو است جعل منجزیت، یا بیان نداریم که جعل منجزیت معقول نیست چون تخصیص در قاعده قبح عقاب بلایان است.

به این بیان آمده مبنای مرحوم آخوند را که تو ذهن می‌آید امر صافی است، آخوند می‌گوید خبر الثقه حجة، خبر حجت است، حجت قرار داده؛ گفته نه این معقول نیست. خبر الثقه حجة یحتج به منجز، معذر گفته نه این معقول نیست.

پاسخ به سؤال: معلق بر بیان است. بر لایان است.

اشکال استاد به اشکال بنایی خوبی: جعل حجیت ورود است و نه تخصیص

این فرمایشی است که ایشان فرموده و لکن در ذهن ما این است که جعل حجیت، بگوید مخالفت خبر ثقه کردی چوبت می‌زنم، عیبی ندارد که. منجز یعنی این، چوبت می‌زنم اگر مخالفت خبر ثقه کردی، عیب ندارد. اینکه ایشان فرموده (یک نکته ظریفی) این را بیان قرار نداده، ما هم شق دوم را قبول می‌کنیم، خبر ثقه را بیان قرار نداده، منجز قرار دادن می‌شود بیان. لازم نیست که قبل از منجز قرار دادن این بیان باشد. خبر ثقه قبل از جعل شارع بیان نیست. ولی تا گفت منجز، مخالفتش بکنی عقابت می‌کنم، به جعل محمول شد بیان.

پاسخ به سؤال: خبر ثقه را بیان قرار نداده، ما شق دوم ایشان را قبول می‌کنیم، ولی اینکه

ایشان می‌گوید تخصیص در قاعده عقلیه است، می‌گوییم نه تخصیص نیست.

خبر الثقه حجة یعنی منجز ان اصاب، معذر ان اخطأ. معنای حجیت این است. به جعل حجیت خودش می‌شود بیان. وقتی شد بیان، قبح عقاب بلایان منتفی می‌شود از باب انتقای

موضوعش، ورود، نه تخصیص. همین را روش فکر بکنید. جعل حجیت تخصیص نیست در قاعده قبح عقاب بلایان، ورود است. به جعل حجیت بیان تمام می‌شود. این اشکال ایشان بر مرحوم آخوند که فرموده جعل معذرت و منجزیت و جعل حجیت معقول نیست، نه، این معقول هست.

هذا ما يتعلق بمسالك: مسلك جعل مؤدا، مسلك جعل علمیت، مسلك جعل حجیت، مسلك وجوب اتباع. چهارتا مسلك شد، امروز هر چهارتا مسلك را بیان کردیم. قدر متیقنش همین است که اتباع لازم است، لازم طریقی ها. قدر متیقنش این است که خبر ثقه لزوم اتباع دارد. فقط امر کرده، گفته العمری و ابنه ثقتان فما أديا فعنی یؤدیان، فأطعهما. بیش از این ما باورمان نشده، نه از سیره عقلاء و نه از ادله لفظیه بیش از این (قدر متیقن) باورمان نشده، که ادله حجیت امارات وجوب اتباع را درست می‌کند؛ اسمش را میگذارند وجوب طریقی، نفسی نیست ها! به غرض تحفظ بر احکام واقعی است، متعلق خودشان ملاک ندارند. نگاه بکنید انشاء الله فردا بیشتر توضیح می‌دهیم مسئله صاف شود.

جلسه ۷۰ درس خارج استاد گنجی

سه‌شنبه ۱۳ دی ۱۴۰۱

نظریه‌های مفاد ادله حجیت امارات

مبنای اول: جعل مؤدا (جعل حکم ظاهری)

بحث بالمناصبه کشیده شد به بیان مبانی در جعل حجیت. عرض کردیم که در جعل حجیت که به چه معنا است و تفسیرش چیست، چهار نظریه معروف است. یک نظریه که لعل همان نظریه مشهور و قدیمی‌ها باشد، می‌گوید مفاد ادله حجیت امارات تنزیل مؤداست منزله واقع. مرحوم حاج شیخ اصفهانی در برخی از کلماتش تعبیر کرده از این به واقع عنوانی نه واقع حقیقی. به عنوان واقع است. اینکه می‌گوییم صدق العادل، تصدیق کن عادل را، بگو همین واقع است، تصدیق یعنی این دیگر، یعنی همین واقع است، یعنی به عنوان واقع است، نه که خودش واقعاً واقع است. تنزیل مؤدی منزله واقع یعنی انگار که این واقع است. اگر واقع بود چه کار می‌کردی، حالا هم انگار که آن واقع است.

این است که خیلی تعجب است از مرحوم آقای خویی که می‌گوید این تصویب است. اصلاً هیچ شبهه تصویب ندارد. تنزیل است به منزله واقع. کی گفت واقع است؛ واقع را دست نمی‌زند. نمی‌دانم پیدا کرده کسی در جای دیگر آقای خویی فرموده باشد که تنزیل مؤدا منزله واقع؟ که ازش جعل حکم ظاهری هم گاهی تعبیر می‌کنند، می‌گویند مجعول در باب امارات احکام ظاهریه است که مرحوم آخوند منکر است، احکام ظاهریه اصلاً تصریح می‌کنند ادله اعتبار امارات مفادش جعل احکام ظاهریه است. چطور ایشان آمده اینجا می‌گوید تصویب است خیلی عجیب است.

پاسخ به سؤال: بله آنجا هم گفته تصویب است. می‌خواستم یک جایی را پیدا کنید که خلاف این را گفته باشد. تو ذهنم این است که یک جا گفته که نه، جعل مؤدا مقصود جعل احکام ظاهریه است به عنوان واقع.

خب این یک مبنا بود که شیخ انصاری در کثیری از کلماتش طبق این مبنا مشی کرده است. مرحوم آخوند در کثیری از کلماتش طبق این مبنا مشی کرده است، از جمله همین جا. تا گیر نکرده همینطور صحبت می‌کند، احکام ظاهریه جعل شدند؛ جعل مؤدا شده است.

مبنای دوم: جعل علمیت

مبنای دوم مبنای مرحوم شیخ انصاری است که مرحوم نائینی این مبنا را تشدید کرده است. این مبنا را شفاف کرده است. گفته مفاد ادله حجیت امارات جعل علمیت است. گاهی ازش تعبیر کرده به تتمیم کشف. اماره کشف ناقص است، تتمیم کرده کشف را. مرحوم نائینی برای قطع چهار تا صفت قائل است. یک صفت قطع همان حالت نفسانی است، برای انسان برودت می‌آورد، دغدغه آدم را کم می‌کند، راحت می‌کند آدم را. خب یقین پیدا کردم دیگر آدم خوبی هستی، بهت اعتماد کردم، دیگر ازت نمی‌ترسم. حالت نفسانی که له آثار.

یکی کشف تام است. گفته که یکی از صفات قطع این است که قطع کاشف تام است در مقابل ظن که کشف ناقص است. مرحوم نائینی فرموده در باب امارات شارع مقدس این صفت را اعطا کرده است به اماره. آن دو صفت دیگر که جری عملی و تنجز واقع باشد، آنها هم پشت سرش می‌آید دیگر. می‌رسیم در جایی آن دو را بحث خواهیم کرد. گفته است شارع صفت دوم

قطع را به اماره داده است. در اصول محرزه گفته صفت سوم، در اصول غیرمحرزه گفته صفت چهارم که آنها در جای خودش می‌آید. این هم یک مبنا است. جعل علمیت که دیروز به مقداری که توان داشتیم مؤیداتش را بیان کردیم.

مبنای سوم: جعل حجیت

یک نظر دیگر که در تفسیر به اصطلاح ادله حجیت است، نظر مرحوم آخوند است. مرحوم آقای خویی و بعضی دیگر نظر مرحوم آخوند را اینطور معنا می‌کنند، می‌گویند آخوند گفته است که (به لسان نائینی) شارع مقدس آن صفت چهارم را که معذرت و منجزیت است برای امارات اعتبار کرده است. اماره را گفته معذر ان أخطأ، منجز ان أصاب. این صفت چهارم است در کلام نائینی. معروف همین است که مرحوم آخوند در تفسیر ادله حجیت امارات قائل است که مجعول معذرت و منجزیت است. آخوند در جمع بین حکم واقعی و ظاهری که گیر می‌کند از این مبنا استفاده می‌کند.

در جمع بین حکم واقعی و ظاهری که دیگر نمی‌تواند قاعده حل را با حرمت واقعی حل کند، می‌گوید کی گفته که اصلاً ما حکم ظاهری داریم؟ آنجا است که دیگر گیر می‌کند و می‌گوید معذرت و منجزیت، و یک جاهایی هم در تعادل و تراجیح باز گیر می‌کند و می‌گوید اگر مجعول منجزیت و معذرت است و حکم ظاهری نداریم این فقهی چطور رساله‌اش را بنویسد، حکم ظاهری که نداریم. غالب مستندات ما امارات هستند، حکم ظاهری که نداریم، چطور رساله‌اش را بنویسد. آنجا حلش کرده دوباره، گفته فقها عالم به احکام نیستند. حکم واقعی که مجعول است؛ حکم ظاهری هم ما کو، نداریم. پس چرا به اینها می‌گویند علماء و فقها؟ گفته اینها عالم هستند به موارد قیام حجت. می‌دانند که اینجا مثلاً یک حجتی قائم شده که نماز جمعه واجب است، یقین دارند که اینجا حجت قائم شده.

آن وقت نتیجه (اینها را البته ادامه نداده) این می‌شود که اگر مجتهد به خبر ثقه فهمید که نماز جمعه واجب است تخیراً، در رساله‌اش می‌نویسد که نماز جمعه واجب است تخیراً، واجب است تخیراً یعنی حجت بر تخیر قائم شده. باید اینطور قصد بکند. آخوند هم قبول دارد ما می‌توانیم رساله بنویسم فلان چیز واجب است، فلان چیز حرام است. ولی معنای واجب و حرام

وجوب طریقی مراد است. واجب است به وجوب طریقی، یعنی منجز است. اینطور درست کرده. این مبنای مرحوم آخوند.

اشکال آقای خویی به مبنای سوم (جعل حجیت یا لغو است یا مستلزم تخصیص قاعده عقلی)

مرحوم آقای خویی بر این مسلک اشکال کرده. فرموده که جعل معذرت و منجزیت معقول نیست. چرا؟ فرموده که ما یک قاعده داریم قبح عقاب بلایان، هر جا بیان نیست عقاب نیست. امارات که می‌آید می‌خواهد این قاعده را بردارد. اماره که قائم می‌شود بر وجوب نماز جمعه می‌خواهد این قاعده را بردارد. اشکال کرده بر مرحوم آخوند، که شما که می‌گویید معذرت و منجزیت جعل شده، لزوم اتباع دارد دیگر. منجز است دیگر. آیا این خبر ثقه بیان هست یا بیان نیست؟

اگر بگویید بیان هست، خبر ثقه را می‌گویید بیان است، دیگر جعل معذرت و منجزیت لغو است. وقتی بیان داریم، قبح عقاب بلایان می‌رود، می‌شود منجز. جعل معذرت و منجزیت لغو است. و اگر می‌گویید نه، خبر ثقه بیان نیست، در عین حال منجز هست. گفته اینکه معقول نیست، این لازمه‌اش این است که قبح عقاب بلایان تخصیص خورده باشد. قبیح است عقاب بلایان الا جایی که خبر ثقه داشته باشیم. آنجا بیان نیست، عقاب هم صحیح است. گفته این تخصیص در قاعده عقلیه است، تخصیص در قاعده عقلیه معقول نیست.

مرحوم آقای خویی مناقشه کرده مسلک مرحوم آخوند را و گفته جعل معذرت و منجزیت معقول نیست. یا هست، تحصیل حاصل است و لغو است، یا امکان ندارد باشد. احد الامرین است. نمی‌شود منجزیت باشد بیان نباشد. این نمی‌شود. اگر بگویید بیان هست منجزیت هم هست دیگر، نیاز به جعل ندارد.

اشکال اول استاد به آقای خویی: (جعل حجیت تخصیص قاعده عقلیه نیست)

و لکن در ذهن ما این است که این فرمایش ناتمام است. جعل منجزیت و معذرت معقول است و تخصیص قاعده عقلیه لازم نمی‌آید. ما می‌گوییم خبر ثقه را مولا بیان قرار نداده، بیان

قرار داده مسلک شما است که جعله علماً؛ نه، ما می‌گوییم بیان قرار نداده به این معنا. ولی در عین حال تخصیص در قاعده عقلیه هم نیست. به چه بیان؟

سه معنای «بیان»

کلمه بیان در سه جای اصول ذکر شده است. یکی در باب عام و خاص؛ می‌گویند تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است. یکی در باب مطلق و مقید؛ می‌گویند مولا در مقام بیان باشد. یکی هم در این اصل عقلی، قبیح است عقاب بلابیان. مراد از بیان در این سه مورد مختلف است. آن که می‌گوید تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، بیان مراد جدی است. مراد جدی به این است، وقت حاجت هم هست بیانش نمی‌کنی، تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است. آن را انداختی در خلاف دیگر، بیچاره‌اش کردی. مقصود جدیت را قبل از عمل بگو. تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، غرضت را باید بگویی والا ما به خلاف می‌افتیم.

مولا در مقام بیان باشد، عرض کردیم در مطلق و مقید، در مقام بیان باشد در مقابل اجمال و اهمال است. در مقام این است که می‌خواهد بفماند به من (مراد تفهیمی) کار به جد نداریم. اصل این است که هر کس که صحبت می‌کند می‌خواهد بفماند ما فی الضمیر را، حالا مراد جدیش هست یا نه آن یک داستان دیگری دارد. اینکه دارد مهمل‌گویی می‌کند، مجمل‌گویی می‌کند، به قولی منّ و منّ می‌کند اینها خلاف ظاهر حال است. ظاهر حال این است که می‌خواهد ما بفهمیم، او هم می‌خواهد بفهماند.

مراد از بیان در قبح عقاب بلابیان

بیان در قبح عقاب بلابیان، کلاً با این دو بیان مختلف است. قبیح است عقاب بلابیان در آیه‌ای نیامد، در روایتی نیامده، این حکم عقل است. عقل می‌گوید قبیح است عقاب بلابیان. بلابیان یعنی چی؟ بیان گفتار؟ نه، در امور عقلیه هم که مولا بیان نکرده به عقل واگذار کرده، عقابش صحیح است. قبیح است عقاب بلابیان یعنی بدون مبرر، بدون جهت. مبرر عقلایی نداشته باشد، مصحح عقوبت نداشته باشد، این احتیاج به برهان ندارد. مصحح عقوبت نداری، قبیح است، ظلم است دیگر. مصحح نداری، همینطور بیخودی ما را عقوبت می‌کنی، قبیح است دیگر.

این است که مرحوم آخوند در بحث براءت گفته ایجاب احتیاط بیان است. وجوب احتیاط بیان است، چه وجوب شرعی و چه وجوب عقلی. اطراف علم اجمالی وجوب احتیاط داری، شبهه محصوره، این بیان است. شارع هیچی نگفته ها، فقط حکمش را بیان کرده. الان من نمی دانم این نجس است یا آن نجس است. از هر دو باید اجتناب بکنم. اگر از یکی از آنها بخورم، که نمی دانم نجس است، عقاب من صحیح است. قبیح نیست عقاب. اینجا عقاب مع البیان است. بیان یعنی مبرر. مبرر ما اینجا چه است؟ همین حکم عقلی که می گوید اجتناب بکن. ایجاب احتیاط شرعی هم باشد بیان واقع نیست. ایجاب احتیاط یعنی نمی دانی احتیاط کن، اخوک دینک فاحتط لدینک. بیان واقع نکرد. ایجاب احتیاط بیان واقع نیست، وظیفه ظاهریه است در وقتی که شما واقع را نمی دانی. ما را به واقع نمی رساند، بیان واقع نیست ایجاب احتیاط، ولی بیان قبح عقاب بلابیان هست. قبیح است عقاب بلابیان، این برهان نمی خواهد واضح است. مبرر نداری، مصحح نداری، جهتی نیست برای عقابش، خوب قبیح است عقابش، ظلم است، بدون جهت است.

خب بعد از این مقدمه عرض ما به آقای خویی این است که اگر شارع مقدس اماره را علم بکند، خب این علم بیان واقع است، منتها نه حقیقتاً علم بیان واقع است اعتباراً. و اگر این را علم قرار ندهد. بگوید اگر به اماره عمل نکردی چوب می خوری. همین گفتارش مصحح عقوبت است، همین بیان است. اگر مولایی گفت که اگر به اماره عمل نکنی چوبت می زنم (معنای منجزیت این است) عقابش قبیح نیست، مبرر دارد. خودم گفتم چوبت می زنم مخالفت کنی دیگر.

اینکه چوبت میزنم را مولا می تواند بگوید که. جعل منجزیت خودش بیان است بمعنا، نه بیان واقع که در آن تأخیر بیان مقصود است یا در باب مطلق و مقید، نه، بیان اینکه عقابت می کنم، عقاب داری، مستحق عقوبت هستی این بیان واقع نیست، و لکن بیانی است که موضوع قبح عقاب بلابیان را از بین می برد. الان قبح عقاب بلابیان اینجا نیست چون من بیان دارم، نه اینکه تخصیص است، ورود است. کلام شارع شد بیان، بیان بمعنا مصحح عقوبت.

ایشان بیان را معنا کرده بیان واقع. گفته اگر بیان واقع نباشد تخصیص است. نه آقا! بیان که بیان واقع نیست. بیان در قبح عقاب بلایان یعنی مصحح عقوبت، یعنی مبرر عقوبت. جعل منجزیت مصداق مبرر است. این است که این فرمایش ایشان و اشکال ایشان، تو ذهنم این است که مرحوم نائینی هم همین حرف را دارد، بازش نکرده، مرحوم نائینی هم به آخوند اشکال دارد که جعل معذرت و منجزیت معقول نیست. آقای خویی خوب بیان کرده. و لکن این حرف نادرست است؛ تخصیص در قبح عقاب بلایان نیست. جعل معذرت بیان است، مثل ایجاب احتیاط، بمعنا مصحح عقوبت.

اشکال دوم استاد به آقای خویی: (مفاد ادله حجیت ما یوجب التنجز است نه تنجز)

اضف الی ذلک که اصلاً مرحوم آخوند نمی گوید که به ادله حجیت، معذرت و منجزیت جعل شده. اصلاً این را نمی گوید مرحوم آخوند. مشهور در تفسیر مبنای آخوند این است که آخوند گفته مجعول منجزیت و معذرت است که یک خورده به ذهن بعید است که شارع گفته است که اماره منجز، اگر هم بگوییم محال نیست یک خورده بعید است. ادعای ما این است که مرحوم آخوند مجعول را منجزیت و معذرت نمی داند. مرحوم آخوند در جمع بین احکام واقعی و ظاهری گفته که ادله اعتبار، ادله حجیت، مع اختلاف السننها، خودش هم ملتفت است که لسان های اینها مختلف است؛ یکی می گوید شک نکن، یکی می گوید فما أدیا فعنی یؤدیان، اختلاف السنه دارند. گفته مع اختلاف السننها مفاد ادله حجیت ما یوجب التنجز است، نه خود منجزیت.

این تفسیری است ما از کلام آخوند از قدیم الایام که اساتید مرحوم آخوند را مانند آقای خویی تفسیر می کردند ما این اشکال را داشتیم. یادم نیست اینها جوابی داشتند یا نه. به ذهنم همین است که جوابی نداشتند. عبارات مرحوم آخوند ما یوجب التنجز است. آخوند می گوید مجعول در باب امارات اختلاف السنه دارد. برخی امر به اتباع دارد، فأطعهما، گفته خبر دادند أطع. أطع امرش طریقی است، یوجب التنجز. امر طریقی خاصیتش ایجاد تنجز واقع است دیگر، مثل ایجاب احتیاط.

بعضی از ادله اعتبار ما امر به اطاعت است، امر به اطاعت، امر طریقی است، یوجب التنجز. برخی از ادله ما لسانش حجة است؛ حجة را در استصحاب گفته، حجة امر مجعولی است. فقد جعلته حجة در روایت است. حجیت امر مجعول است، من عرف احکامنا ففلان.. فقد جعلته حجة. حجیت امر مجعولی است، معجول بالاستقلال. وقتی حجیت را جعل می کند برای خبر ثقه، می گوید این را حجت قرار دادم، خبر ثقه را حجت قرار دادم حجیت یوجب التنجز دیگر.

پاسخ به سؤال: حالا این را می فهمیم که حجیت امر مجعولی است، جعل هم شده فقد جعلته حجة. معنایش این است که این را ما یحتج به قرار دادم. قرار ما این باشد که به این احتجاج بکنیم. من با این احتجاج بکنم با تو و تو با من (ما یحتج به). پاسخ: نه علم نیست، یوجب التنجز. اینها لازمه است. بابا هیچ روایتی نیامده است بگوید خبر الثقه منجز، اینها گفتنی نیست که. السنه مختلفه این است، یا به لسان جعل حجیت گفته یا به لحاظ لا عذر فی التشکیک، می گوید عذر نداری در تشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا، می گوید عذر نداری، عذرت مقبول نیست. قطع عذر کرده به داعی منجزیت. به قول خود مرحوم آخوند منجزیت و معذرت داعی هستند نه مجعول.

حالا این را شما دنبال بکنید تحت این عنوان که مبنای آخوند در جعل حجیت چیست. علمیت را که شیخ انصاری گفته، آن را دیده انکار کرده و گفت جعل علمیت نیست. جعل حکم ظاهری را هم که مشهور گفته است، گفته نه از روایات جعل حکم ظاهری به دست نمی آید، تنزیل به ذهن نمی آید، چه است پس؟ گفته جعل کرده... کار آخوند همین است دیگر، گاهی کلماتی به کار برده که یک خورده قلمبه است، صاف نیست. وضع چه است، می گفت «نحو اختصاص» این نحو چه است؟ گیر می کردیم. یا در موضوع علم می گفت یک جامعی است ینطبق بر موضوعات. این کار آخوند است، اینجا هم همینطور، «ما یوجب التنجز» آن را برای ما بیان نکرده است مرحوم آخوند. می گوید ادله اعتبار علی اختلاف السننها، این را راست می گوید ها، اختلاف السنه دارند، مجعول ما یوجب التنجز. که ما این را بازش کردیم که ما یوجب التنجز مثلاً گفته حجة، مثلاً گفته أطعمهما، مثلاً گفته عذر نداری، اینها همه یوجب التنجز است، عذر را که از من بگیرند می شود یوجب التنجز دیگر. گفت عذر نداری، این یوجب التنجز.

پاسخ به سؤال: ولی می گوید همه یک چیز را [دنبال می کنند]، سیاقات مختلف است ولی مقصود واحد است.

این نظر مرحوم آخوند است آقای خویی. طبق همین فرمایش شما راه می رویم، همین ها بیان است، همین حجه بیان است. شما می گویی علم بیان است، او می گوید حجه بیان است. شما می گویی علم بیان است، او می گوید اطعهما بیان است. فرقی نمی کند در اینکه بیان هست، فرقی بین جعل علمیت و جعل حجیت نیست. هر دو بیان هستند، و اشکال مرحوم آقای خویی بر آخوند وارد نیست. این هم مبنای سوم.

مبنای چهارم: صرف امر به اتباع

مبنای چهارم هم که مرحوم آقا سید محمدباقر هم اشاره کرده و برخی دیگر هم قائل شدند که ما در ادله اعتبار امارات جز امر به اتباع چیزی نداریم، همین مقدار. حجیت را هم جعل کرده آن هم معلوم نیست، فقط امر به اتباع داریم، امرأً طریقیاً. در سیره عقلاء هم بیش از این ما یقین پیدا نکردیم، اطمینان پیدا نکردیم، یک بایدی است. شارع مقدس گفته که برای تحفظ بر احکام واقعیه باید به خبر ثقه عمل کنید. از خطابات، شأن شارع هم باید و نباید است، بیش از باید و نباید هم استفاده نمی شود. اگر یادتان باشد شیخ انصاری می گفت اصلاً احکام وضعیه خیالات است. ما گفتیم حالا خیالات نیست، ولی به ذهن می زند که شارع مقدس فقط بکن و نکن را می گوید. اگر هم می گوید حجت است یعنی اطاعت کن.

پاسخ به سؤال: آره امر می کند. پاسخ: حالا آن یک بحثی است که امضایی است یا نه. شما حالا فرض کن امضایی. آنی که امضا شده، ما ادعایمان همین است، می گوییم بیش از این (صاف نیست) که لازم باشد تبعیت امارات به خاطر بعضی از مصالح، ولو حرج مثلاً، دفع حرج، اقتضا کرده است که عقلاء عملاً یک جری عملی لازمی در تبعیت از خبر ثقه داشته باشند، همین را هم شارع امضا کرده به امر به اتباع. منتها این امر به اتباع هم بیان است دیگر. عیب ندارد، قبح عقاب بلا بیان را از بین می برد.

این هم یک نظر چهارمی، این هم دعوای دوم مرحوم آقای خویی. مهم دعوای سوم است. مرحوم آقای خویی ادعا کرده است دیگر.

پاسخ به سؤال: حالا اشکالات سابق را ول کنید ما الان تمرکزمان اینجا است (خنده). پاسخ: نه بیان واقع نیست. امر به اتباع بیان واقع نیست، ولی بیانی هست که قبح عقاب بلا بیان را از بین ببرد. پاسخ: آخوند بیان می‌داند، نه بیان واقع، بیان رافع قبح عقاب بلا بیان.

پاسخ به سؤال: نه قبیح است، قبح حکم است. وقتی جهتی برای عقاب این نیست، عقاب من قبیح است. لذا هیچ کس بحث نکرده، در دفع ضرر محتمل بحث کرده‌اند معنایش یعنی چی، ولی در قبح عقاب بلا بیان کسی بحث نکرده، واضح است. قبیح است، ظلم است، یعنی مردم مولا را مذمت می‌کنند. آن فعل مولا است، عذاب فعل مولا است، چون مبرر ندارد فعلش قبیح می‌شود.

اما دعوای سوم که این مهم است. مرحوم آقای خویی تا اینجا آمده و می‌گوید جعل علمیت حق است، جعل مؤدا ناحق است، جعل معذرت و منجزیت ناحق است. آن چهارمی را اصلاً ایشان نیاورده. بعد در اینجا نتیجه گرفته اگر جعل علمیت باشد، الاماره علم اطلاق دارد. چه علم طریقی محض و چه علمی که در موضوع علی نحو الطریقی اخذ شده. صفتیت را نمی‌گیرد، علم ظاهرش جهت مرآتیت مد نظر است. گفته ما به اطلاق ادله حجیت، همان اطلاقی که شیخ انصاری می‌گفت همان را آمده درست بیان کرده. مسلک علمیت درست است، پس مفاد ادله حجیت امارات این است که الاماره الظنیة علم. گفته این اطلاق دارد، هم علمی که طریق محض است و هم علمی که در موضوع به نحو طریقت اخذ شده است. این است که گفته امارات همانطور که قائم مقام علم طریقی محض می‌شود، قائم مقام علم موضوعی طریقی هم می‌شود. اطلاق ادله حجیت امارات.

این اطلاق درست است یا نه، مرحوم آقا سید محمدباقر دو اشکال عمده دارد بر این. یک اشکال این است که (تازه وارد بحث شده بودیم، خنده).

جلسه ۷۱ خارج اصول استاد گنجی

چهارشنبه ۱۴ دی ۱۴۰۱

قیام امارات مقام قطع موضوعی

بحث در قیام امارات بود مقام قطع موضوعی علی وجه الطریقیه. لازم بود که مبانی‌ای که در جعل حجیت است بیان بکنیم، چون این بحث مربوط می‌شود به آن مبانی و آن تفاسیر. چهار مبنا را بیان کردیم: مبنای جعل مؤدا که مشهور است، مبنای جعل علمیت که مرحوم شیخ و نائینی و من تبعه، و مبنای جعل حجیت مبنای مرحوم آخوند، و مبنای امر به اتباع، هیچی جعل نشده و فقط امر کرده است به اتباع امرأً طریقاً.

پاسخ به سؤال: جعل مؤدا همان تنزیل است.

جعل علمیت (جعل اعتباری علم یا جعل تکوینی علم)

دو تا کلمه درباره مبنای مرحوم نائینی باقی مانده؛ کلمه اولی این است که ظاهر کلمات مرحوم نائینی در تقریراتش این است که در امارات علمیت جعل شده است، اعتبار شده است. نه اینکه ظن نازل منزله علم شده است. تنزیل یک وادی است، جعل وادی آخری است. اگر گفتند الطواف بالبيت صلاة، این تنزیل است. اما اگر گفتند که من حاز ملک، هر کس حيازت کند مالک می‌شود، این ملکیت اعتباری است. نائینی می‌گوید علمیت مثل ملکیت است، شبیه آنچه آخوند می‌گفت حجیت جعل شده. تنزیلی در کار نیست، حجیت جعل شده است ابتدائاً، نائینی می‌گوید علمیت جعل شده است ابتدائاً و تنزیلی در کار نیست. این را داشته باشید.

و باز ظاهر کلمات مرحوم نائینی (نگاه نکردیم مرحوم حاج شیخ حسین حلی چه می‌گوید، غفلت کردیم) آنی که معروف است و در تقریراتش هست علم را اعتباری می‌داند و لکن مرحوم آقای شاهرودی، آقا سید محمود شاهرودی (شاهرودی بزرگ)، در تقریرات بحثش مبنای نائینی را علمیت تکوینی معنا کرده، نه اعتباری. ایشان گفته که مرحوم نائینی می‌گفت که ادله حجیتی که امارات به دست مکلف می‌رسد ظن مکلف که از اماره حاصل شده بود، تبدیل به علم می‌شود تکویناً. زید ثقه است، خبر می‌دهد و شما ظن پیدا می‌کنید. وقتی بزرگی گفت به خبرش عمل کن ظن شما قوی می‌شود، می‌شود اطمینان. مرحوم آقای شاهرودی تتمیم کشف را تتمیم کشف تکوینی معنا کرده. می‌گوید به گفته شارع ظن شما تبدیل به علم می‌شود. علم هم لازم نیست علم دقی باشد. این را ایشان نسبت داده به مرحوم نائینی که خلاف ظاهر کلماتش است، ولی خب شاگرد مرحوم نائینی بوده.

پاسخ به سؤال: بله علم داریم. این فرمایشی است که به نائینی نسبت داده و گفته شأن و هنر ادله اعتبار این است که ظن شما را به اطمینان تبدیل می کند.

جعل علمیت تکوینی در تمام مصادیق درست نیست

ولکن به ذهن می آید که این فرمایش نائینی ولو فی الجملة درست است، یعنی اگر مولا گفت به خبر ثقه عمل کن، درجه ظن من را قوی تر می کند. می گوییم بابا معلوم می شود این دیگر خطا نمی گوید، راست می گوید که [مولا] گفته عمل کن. فی الجملة نمی توان انکار کرد. اما اینکه همه خبرهای ثقه به برکت ادله اعتبار، ظنشان تبدیل به علم شده باشد، علم عرفی، این قابل تصدیق نیست، خصوصاً برخی اخبار که مؤدیاتشان یک خرده استبعاد دارد، اماراتی که یک خرده استبعاد دارد. روایت داریم که نمی شود یک کیلو شیر را به نیم کیلو پنیر عوض کنی، یک خرده بعید است دیگر، چرا نشود؟ ولی خب خبر ثقه داریم دیگر.

بعضی از تعبدیات ما استبعاد دارد، گاهی استبعاد به حدی رسیده که برخی فقها گفتند بنای شارع بر تجمیع متفرقات و تفریق مجتمعات است، در شرح لمعه بود دیگر. حالا غالب احکام شرعیه را فطرت و عقل تصدیقش می کند، ولی خیلی جاها هم نه، تعبد است دیگر.

پاسخ به سؤال: بناست یک نمازی بخوانیم، رو به کعبه خوب است دیگر. اینکه همه رو کعبه بخوانند مساعد اعتبار است، والا بگویند هر کسی هر جور نماز خواند، چطور می شود وقتی در مسجد هر کس به یک سمت (خنده). پاسخ: نه، من نمی گویم همش که، ولی خیلی جاها باید یک ادبی را می فرمود دیگر. صبح مثلاً خواب آلودن آمده دو رکعت گفته. ظهر سرحال هستند آمده هشت رکعت گفته مثلاً. اینها را می شود درست کرد، ولی خیلی جاها را نمی شود دیگر.

بنا هم نیست ما درست بکنیم. اینکه بعضی ها فکر می کنند ما بیاییم احکام شرعیه را مثل غذای جویده تو دهانشان بگذاریم، قورتش بدهند، نه، خیلی جاها نمی شود دیگر. او باید اصل را درست کند، خدا را اعتراف کند، بعد پیغمبر، بعد تعبد دیگر. گفت ایمان نمی آورند حتی تسلیم بشوند در حکم تو فیما شجر بینهم.

این هم نکته ای که در کلام نائینی بود که بد نبود شنیدنش که مرحوم نائینی می گوید تتمیم کشف تکوینی نه اعتباری.

هذا تمام الكلام در تفسير و تبیین مبانی ادله حجیت.

پاسخ به سؤال: بله دیگر. نه فی الجمله که همینطور هست دیگر. شخصی حاصل می‌شود.

اطلاق ادله امارات در قیام مقام قطع موضوعی طریقی

خب فرمایش نائینی تمام شد. برگردیم به اصل مطلب آیا می‌توانیم ما به ادله اعتبار، قیام امارات را مقام قطع درست بکنیم یا نه. حالا چه بر مبنای تنزیل مؤدا، چه بر مبنای تتمیم کشف، و چه بر مبنای معذرت و منجزیت و چه بر مبنای مجرد امر، می‌شود تمسک به اطلاق بکنیم یا نه؟ تمسک به اطلاق بر جمیع این مبانی یک اشکال مشترک دارد و یک اشکال مختص به بعضی‌هاشان.

اشکال عام بر همه مبانی: ادله حجیت لفظ نیستند لذا اطلاق ندارند

اما اشکال مشترک؛ ما علی جمیع المبانی نمی‌توانیم تمسک بکنیم به اطلاق چرا؟ چون ما در باب ادله حجیت امارات لفظ نداریم اصلاً، هرچه می‌خواهد مبناتان باشد. اطلاق از شؤون الفاظ است، عمده امارات ما ظهورات و خبر ثقه هستند، بقیه خیلی کم هستند. ما در ظهورات که اصلاً لفظی نداریم، یک لفظی داشته باشیم بگوید از ظهورات تبعیت کنید، هیچ لفظی نداریم. در سند چرا لفظ داریم، یونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم دینی؟ قال نعم، العمروی وابنه ثقتان فما أديا فعنی يؤدیان. ولی آنها هم امضای سیره هستند یک چیز خاصی نمی‌گویند، ارشادی هستند به آنچه در سیره است. سیره هم که لفظ ندارد، سیره عمل است.

حالا باید ببینیم عمل سیره دو تا مصداق دارد یا یک مصداق دارد. در سیره یک مصداق بیشتر نیست، سیره فقط عمل می‌کنند به امارات به جای قطع طریقی محض. سیره عقلاء این است که به خبر ثقه عمل می‌کنند و آن را طریق الی الواقع می‌دانند. آثار واقع را بار می‌کنند. اما آثار قطع اصلاً اینطور حکمی عقلاء ندارند که عمل بکنند. اینکه قطع در موضوع اخذ بشود این برای شارع مقدس است. عقلاء همان واقع را می‌بینند و آثار واقع را بار می‌کنند، اگر قطع داشتند یا اماره معتبره داشتند. یک مصداق از اینها بیشتر در سیره عقلاء نیست، که آن را هم امضا کرده است.

پس اماره قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقی می شود به اطلاق ادله اعتبار، این حرف غلطی است. اطلاقی در کار نیست، سیره است، سیره هم ضیق است. کسی نگوید سیره کافی است برای هر دو. اصلاً در سیره قطع موضوعی معنا ندارد. سیره آثار واقع را بار می کند نه واقع متقین. این شارع است که یقین را در یک جاهایی اخذ کرده، فرموده لاتنقض الیقین بالشک و امثال ذلک. اشکالی که در بعضی کلمات آمده است.

اشکال استاد: ارتکاز سیره عدم تفاوت میان قطع طریقی محض و موضوعی طریقی است

ولکن در ذهن ما این است که نه، سلمنا که ما در امارات دلیل لفظی نداریم، سلمنا که دلیل ما منحصر به دلیل لبی است. و سلمنا که (این هم سلمنا هست) در سیره قطع موضوعی وجود ندارد. هر دو تا را قبول کردیم، که هر دو جای مناقشه دارد ها، ولی سلمنا که دلیل لفظی نداریم. آخوند گفته دلیل لفظی داریم در حجیت خبر ثقه بحث کرده. سلمنا دلیل لفظی نداریم (حرف نائینی) و سلمنا در سیره قطع موضوعی وجود ندارد. ولی اگر قبول بکنیم (همین نکته ظریفش را ببینید تصدیق می کنید یا نه) که شارع مقدس سیره را امضا کرده است، گفته که اماره به جای قطع طریقی مشکلی ندارد. سیره قطع طریقی محض است. این شارعی که این سیره را امضا می کند، اگر خودش در جایی آمد قطع را موضوع قرار داد، گفت لاتنقض الیقین بالشک، متفاهم عرفی چه است؟

شما که سیره را امضا کردی، گفתי اماره جای قطع است، درست است آن مقداری که عقلاء دارند قطع طریقی است، ولی گفתי این به جای آن هست، در جایی که قطع طریقی هست گفתי این جای آن هست. یک جای دیگر همین قطع طریقی را آوردی در خطابت. متفاهم عرفی چه است آن وقت؟ متفاهم عرفی این است که پس آن آثاری که بار کردی بر قطع طریقی محض عند قیام الاماره، آن آثار بار می شود.

پاسخ به سؤال: علی جمیع المبانی ما اطلاق نداریم، امر مطلق نداریم. آن هم که می گوید امر به اتباع داریم، سیره داریم نه که لفظ. پاسخ: در سیره عقلاء، امر به اتباع معنایش این است، آثار قطع را بر اماره در آنجایی که قطع طریقی است بار میکنند. عقلاء می گویند باید تبعیت کرد از

اماره. باید تبعیت عملی. عملاً آثار قطع را بار میکنند. حالا اگر شارع آمد به این آدم‌هایی که آثار قطع را بار میکنند بر اماره گفت اگر قطع پیدا کردید واجب است تصدق کردن. قطع پیدا کردی به آمدن زید واجب است تصدق، متفاهم عرفی چه است؟ آنجاهایی که عقلاء اماره را از حیث عمل مثل قطع می‌بینند، هیچ تنزیلی در کار نیست، شارع به این عقلاء به این عرف می‌گوید اذا ایقنت، آیا متفاهم عرفی این نیست که پس آن اثری که وجوب تصدق است، که بر این یقین گفتم آن را هم بار کن.

و به عبارۀ آخری، در ارتکاز عقلاء فرقی نیست بین منجزیت و معذریّت که اثر قطع طریقی است با وجوب تصدق که اثر قطع موضوعی است، در این جهت (ارتکاز، نه عمل) عملشان در جهت قطع طریقی است، ولی فرقی نمی‌بینند، ارتکازشان در هر دو است. می‌گویند اماره کالقطع است عملاً.

پاسخ به سؤال: شارع مقدس گفت اذا جاءك زيد فتصدق، (اجازه بدهید حالا، می‌خواهیم اینها با ضدش معلوم بشود) مردم می‌گویند فرقی نمی‌کند جاء به یقین باشد یا به اماره باشد. اماره حکم یقین را دارد، ملحقش می‌کنند به یقین. اماره هم قائم شد که جاء زید، می‌گویند فتصدق. حالا شارع مقدس گفته اذا ایقنت بمجیء زید فتصدق، عقلاء چه می‌گویند؟ می‌گویند اماره و یقین فرقی نمی‌کند. چطور ما در طریقی محض فرق نمی‌گذاشتیم، بر اماره عملاً همان اثر قطع را بار می‌کردیم، آنجا هم که گفته ایقنت ما اثر یقین را بار می‌کنیم. عمل ندارند میان خودشان، ولی ارتکاز بر این است که در ترتب آثار فرقی نیست. به عبارۀ آخری مردم پیش خودشان فرقی بین اماره معتبره و یقین نمی‌گذارند. هر اثری که برای یقین است را بار می‌کنند بر اماره مولا گفته اذا ایقنت یا نگفته.

پاسخ به سؤال: بله فرض این است که در جایی که یقین حاصل نمی‌شود قائم مقام قطع طریقی می‌کنند. پاسخ: پس شما قبول ندارید که خبر ثقه به دلیل سیره عقلاء حجت است، می‌گویید وقتی حجت است که اطمینان بیاورد. فرض کردیم اماره اطمینان بیاورد یا نیارد، عند العقلاء حجت است، به جای قطع طریقی محض می‌نشیند. به این عقلایی که چنین ارتکازی دارند، وقتی مولایشان می‌گوید اگر یقین پیدا کردی به مجیء زید فتصدق. می‌گویند

این تصدق برای اماره هم هست. فرقی بین اماره و یقین در ارتکاز ما نیست. آن قدر این مسئله محکم است که برخی‌ها گفتند اصلاً مردم از اذا یقنت عام می‌فهمند. اصلاً یک شبهه این است در باب اصول عملیه، لاتنقض الیقین را برخی اینطور معنا می‌کنند، لاتنقض الیقین یعنی آنچه حجت است اعم از اینکه یقین باشد یا ظن معتبر باشد. آنقدر این عدم فرق عندالعلاء واضح است که می‌گویند که ظهور ثانوی به خطاب می‌بخشد. حالا ما ظهور ثانوی را قبول نداریم، می‌گوییم ظهور اولیش همان یقین وجدانی است و ظهور ثانوی هم ندارد، ولی مردم عملاً آثار قطع طریقی محض را بر موضوعی طریقی بار می‌کنند. ارتکازشان بر عموم است.

ظاهراً فقط مرحوم آقا سید محمدباقر این شبهه را القا کرده، غفلت کرده منتقی را ببیند که منتقی دارد یا نه. سابقین اشکال نکردند از این حیث، اطلاق ادله اعتبار از این جهت که لفظی نیست کسی اشکال نکرده است.

این اشکال عام و جوابی که می‌شه داد.

پاسخ به سؤال: عقلاء همین را سریان می‌دهند.

پاسخ به سؤال: ما سلمنا که دلیل منحصر به دلیل لبی (سیره) است، و سلمنا که در سیره هم قطع موضوعی وجود ندارد. ما همین دلیل لبی را که تحلیل می‌کنیم، می‌گوییم عندالعلاء ارتکازشان بر عدم فرق است. آثار قطع را بار می‌کنند، چه قطع طریقی باشد چه قطع موضوعی. **پاسخ:** نه دلیل حجیت سیره است، سیره را که تحلیل می‌کنیم می‌بینیم سیره اعم است. **پاسخ:** نکته‌اش این است که فرق نمی‌کند اماره با یقین فرق نمی‌کند که. (این حرف بدی نیست) اصلاً اینها که تنزلی شدند حرفشان همین است، جعل علمیتی شدند حرفشان همین است، می‌گویند سیره تنزیل می‌کند، سیره این را علم می‌داند.

اشکال خاص

حاج شیخ اصفهانی: اطلاق بر مبنای تنزیل مؤدا محال است

و اما اشکال خاص؛ اشکال خاص در تنزیل مؤدا اشکال مرحوم حاج شیخ اصفهانی بود. مرحوم حاج شیخ اصفهانی فرمود که نمی‌شود با یک اعتبار (این را داشته باشید این مسئله سیره خیلی مهم است ها) اعتبار بکند مؤدا را به منزله واقع و در همان حال مؤدا را تنزیل بکند به منزله

واقع متقین. واقع، لا بشرط است، واقع متقین بشرط شیء است. اینها هم قسیم هستند جامع ندارند. اینطور فرمود.

پاسخ استاد: تنزیل مؤدا تبیین دیگری دارد که آن را ممکن می‌سازد

این فرمایش حاج شیخ اصفهانی را ما جوابی نداریم، ولیکن این در جایی است که تنزیل مؤدا به این سیاق باشد، که مؤدای خبر را تنزیل کرده باشد به منزله واقع. اگر به این سیاق باشد ما جوابی نداریم. ولیکن همانطور که ظاهر مرحوم آخوند است تنزیلی‌ها (مسلک تنزیل) سیاق را، نه واقعیت را، لفظ را، تنزیل ظن می‌دانند منزله علم، نه تنزیل مظنون به منزله معلوم. آخوند هم همین را می‌گفت که تنزیل ظن منزله علم مستلزم لحاظ آلی و لحاظ استقلالی است. آلی و استقلالی برای علم است، برای معلوم نیست.

پاسخ به سؤال: مشهور اینها را درست باز نکردند، ما علی تقدیر می‌گوییم.

تنزیل مؤدا به چه سیاقی است؟ اگر به سیاق این است که مؤدای خبر را نازل کرده به منزله واقع، حق با مرحوم شیخ اصفهانی است. ولی ادله اعتبار خبر را می‌گوید سیاقش تنزیل خبر است منزله علم. ظاهر ادله اعتبار خبر را، ظن را دارد بیان می‌کند که تنزیل می‌کند منزله معلوم. (پاسخ: بنا شد در منظر حاکم مرآتی نباشد دیگر) ظن را، خبر را، خبر ثقه را، اینها از جنس الفاظ هستند، نه مؤدیات. تنزیل مؤدا منزله واقع آن داعی است. سیاق تنزیل ظن است به منزله علم.

خب اگر گفتیم که ظاهر خطابات ادله اعتبار، ولو امضایی، کاشف از این نوع است، منکشفش تنزیل ظن است به منزله علم، اشکال مرحوم حاج شیخ اصفهانی وارد نیست. متعارفش هم همینطور است؛ بحث می‌کنند ظن حجت است یا نه. ظنون خاصیه حجت است یا نه. حجیت و اعتبار رفته روی این ظن، روی خبر نه روی مؤدا. منتها مشهور می‌گویند به داعی این است. وقتی به داعی شد چه عیبی دارد؟ چه عیبی دارد بگوید الظن کالعلم به دو تا داعی. یک به داعی اینکه این قائم بشود مقام قطع طریقی محض را، آثار منجزیت و معذرت برش بار بشود. داعی دوم، قائم بشود مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه را که آن آثار شرعیه بار بشود. آنها دیگر منجزیت نیست، مثلاً وجوب تصدق است.

به تعبیر مرحوم آقا سید محمد باقر صدر مدلول تصویری یک چیز است، الظن کالعلم. این مدلول تصدیقی، مدلول نهایی، مدلول جدی دو چیز باشد چه عیبی دارد. مشکلی ندارد که. اینها نظیر هم دارد. نظیرش در باب اوفوا بالعقود، گفتند اوفوا بالعقود طلب انشایی است. یک طلب انشائی طلب کرده وفای به عهد را. داعی که مستعمل فیه نیست که. به دو تا داعی، یک داعی این است که این را ترغیب بکند به وفاء، ثمن را به طرف بدهد، مثنی را بدهد، وجوب الوفاء. یکی هم به داعی اینکه بگوید معامله شما صحیح هم هست. یک کلام گفته به دو داعی، مشکلی ندارد، استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست.

در ناحیه داعی اعتبار نیست که حاج شیخ می گوید اعتبار می کند او را بشرط شیء، اعتبار می کند به شرط لا. نه اعتبار در ناحیه داعی نیست. فقط اعتبار می کند، تنزیل می کند ظن را به جای علم. می گوید من ظن را به جای علم قرار دادم. علم هر اثری دارد، حالا اثرهایی که خودم بار می کنم، یا اثرهایی که عقلاء بار کردند من امضا کردم. آثار تأسیسیه و آثار امضائیه. الظن کالعلم، نزلت الظن بمنزلة العلم فی جمیع الآثار. این ممکن است. مرحوم حاج شیخ اصفهانی که فرمود ممکن نیست، می گوئیم نه مستعمل فیه که نیست، داعی که اعتبار نشده در یک آن، بگویی نمی شود هم اینطور اعتبار کند هم آنطور؛ داعی اعتباری نیست که. لذا ممکن است.

مرحوم صدر: اطلاق بر مبنای تنزیل مؤدا عرفی نیست

مرحوم آقا سید محمد باقر آمده گفته راست می گوئید ممکن است، مشکلی ندارد ولی عرفی نیست. ایشان فرموده که ظن را به منزله علم قرار دادن در علم طریقی محض یک سنخ است، یک سنخ از اعتبار است، منشأ این اعتبار هم چی است؟ ایشان اعتقادش این است که احکام ظاهریه ناشی می شود از تحفظ بر احکام واقعیه. اینکه طهارت ظاهری را جعل می کند، نجاست ظاهری را جعل می کند و هکذا و هکذا می خواهد تحفظ بکند بر احکام واقعیه. ملاک احکام ظاهریه تحفظ بر احکام واقعیه است. اگر بگوید یقین پیدا کنید خیلی هاش از بین می رود، مردم یقین پیدا نمی کنند، تحفظاً آمده ظن را حجت قرار داده.

سنخ اعتبار در موارد قطع طریقی محض این سنخ است، یک اعتبار طریقی بهش می گویند، طریق است برای تحفظ بر احکام واقعیه. بر خلاف تنزیل و اعتبار در قطع موضوعی علی نحو

الطریقیه. اگر مولا گفت ظن را بجای قطع موضوعی طریقی گذاشتم، این لبش چه است؟ لبش این است که آن احکام نفسیه مقطوع را اعتبار می‌کند، این سنخش با آن فرق می‌کند. اگر گفت ظن مثل یقین است، در ادا اُیقت بمجیء زید فتصدق، ظن بجای یقین است، یعنی وجوب تصدق را بار کن. این وجوب تصدق نفسی است از ملاک خود تصدق ناشی شده، طریقی نیست.

ایشان گفته درست است مستعمل فیه واحد است، درست است که تنزیلات مدلول تصدیقی‌اند، مستعمل فیه نیستند، ولی از یک کلام دو تا مدلول تصدیقی اراده بشود، دو تا مدلول تصدیقی که سنخ هم نیستند، گفته این عرفی نیست. بگوید الظن کالعلم در آثار چه آثار طریقی و چه آثار نفسی، گفته این عرفیت ندارد. گفته این مثل این است که بگوید لایعید، این لایعید را هم به داعی خبر بگوید و هم به داعی انشاء. می‌شود؟ عرفی نیست. ولو اخبار و انشاء داعی هستند. لایعید یک معنا بیشتر ندارد، ولی بگوییم هم به داعی این است که خبر می‌دهم اعاده می‌کند، و هم باید اعاده کند. نمی‌شود داعی شما باید و هم حکایت باشد.

چطور حکایت و بعث داعی هستند، نمی‌توانند هر دوشان مدلول تصدیقی باشند، مدلول نهایی از یک کلام باشند، گفته کذلک نمی‌شود سنخ تنزیل در آثار طریقی با سنخ تنزیل در آثار نفسی دو تاشان مدلول نهایی از یک کلام باشد. گفته عرفی نیست، محال نیست از آن جهت مشکلی ندارد، ولی عرفیت ندارد. اینطور ایشان اشکال کرده، امکان را پذیرفته ولی گفته عرفیت ندارد.

پاسخ استاد: عرفی هم هست

ملاحظه کنید، ما که هر چه فکر میکنیم می‌بینیم الظن کالعلم چرا عرفیت نداشته باشد! قیاس ایشان الظن کالعلم به آن لایعید قیاس مع الفارق است. حکایت و انشاء دو تا داعی متضاد هستند، نمی‌شود از یک جمله دو داعی متضاد داشته باشیم. ولی آثار طریقی با آثار نفسی که خودش تعبیر کرده، اینها با هم تضاد ندارند چه عیبی دارد. الظن کالعلم فی جمیع الآثار؛ چه عیبی دارد؟ اعم از این که آثار طریقیه باشد یا آثار نفسیه باشد.

پاسخ به سؤال: می‌گوییم اصلاً اطلاق دارد، اصلاً اطلاق رفع شک می‌کند. بیان ایشان مانع اطلاق نیست، حالا اطلاق دارد یا نه کار نداریم، با این بیان نمی‌شود اطلاق را زمین بزنیم.

جلسه ۷۲ خارج اصول استاد گنجی

شنبه ۱۷ دی ۱۴۰۱

ادامه قیام امارات مقام قطع موضوعی طریقی

نظر مرحوم صدر: طبق نظریه جعل مؤدا اطلاق ادله حجیت ممکن است ولی عرفی نیست بحث در اطلاق ادله حجیت بود، که اگر گفتیم مفاد ادله حجیت تنزیل ظن است، (ظن که می‌گوییم مثلاً خبر ثقه و ظهور) به منزله علم آیا شامل علم موضوعی علی نحو الطریقیه می‌شود یا نمی‌شود. بحث به اینجا منتهی شد که مرحوم سید محمدباقر صدر فرمود اطلاق الظن کالعلم مثلاً نسبت به دو قسم ممکن است. آن اجتماع لحاظ آلی و استقلالی را منکر شد؛ آن اشکال حاج شیخ را قبول نکرد، چون مدلول استعمالی واحد است، تعدد در مراد جدی است. اشکال آنها وارد نیست. ولی در نهایت قبول نکرده است، گفته اطلاق گرچه ممکن است ولی عرفی نیست.

اینکه ما از دلیل تنزیل کشف بکنیم دو تا مراد جدی را، دو تا مراد جدی که هم‌سنخ نیستند، (نه متنافی، بلکه هم‌سنخ نیستند متنافی را حاج شیخ اصفهانی می‌گفت) می‌گفت عرفی نیست. اینکه از الظن کالعلم طریقی محض این تنزیل کرده این یک سنخ است، مراد جدیش این است که تحفظ بکند بر احکام واقعیه‌اش و در همین حال بگوید الظن کالعلم، مراد جدی‌اش این باشد که احکام نفسی که برای علم جعل کردم برای ظن ثابت است، این سنخش با آن سنخ مغایر است.

آنجا اگر وجوبی باشد مثلاً وجوب طریقی است، آنجا به غرض تحفظ بر ملاکات واقع است، ولی اینجا وجوبش نفسی است، چون وجوبی را که روی علم آورده نفسی است دیگر، گفته اذا علمت بمجیء زید فتصدق این وجوب نفسی است، این وجوب نفسی را می‌خواهد توسعه بدهد. می‌خواهد این را توسعه بدهد و بگوید این [ظن] هم جوب نفسی دارد، این با آن سنخ مخالف دارد. آن یک سنخ است، و این یک سنخ دیگر. از یک کلام مراد جدی دو سنخ معنای متفاوت

عرفی نیست. همانطور که استعمال لفظ در اکثر از معنا اگر بگوییم ممکن است عرفی نیست، از یک حرف دو تا مراد متفاوت داشته باشیم این هم عرفی نیست.

تنزیل کرده، گفته این مثل این است که ما یک «لایعید» بگوییم؛ لایعید نفی ماده اعاده است چه در خبر استعمال بشود و چه در انشاء. انشاء و اخبار داعی هستند، مدلول استعملی واحد است. نمی‌شود ما یک لایعید بگوییم مراد جدی ما هم حکایت از نسبت باشد، اخبار، اخبار که می‌کنیم یعنی خبر می‌دهیم این اعاده در خارج محقق نمی‌شود و هم غرضمان این باشد که باید اعاده نکنی. یا یعید مثلاً، یعید بهتر است؛ یعید هم غرض نهایی ما این است که این اعاده می‌کند (حکایت) و هم باید اعاده کند (انشاء). ولو یعید از الفاظ مشترکه است، استعمالش در جامع مشکلی ندارد، ولی به دو داعی، به دو هدف، به دو غرض عرفیت ندارد. اینطور اشکال کرده در مقابل آخوند و حاج شیخ اصفهانی که می‌گفت محال است، او می‌گوید نه ممکن است، ولی عرفی نیست.

اشکال استاد: اطلاق ادله حجیت طبق نظریه تنزیل عرفی است

در ذهن ما این است که نه، این عرفی است. اینکه قیاس کرده ایشان محل کلام را به جمل مشترکه که مقصود از آن هم اخبار باشد و هم انشاء، این قیاس مع الفارق است. ما هم قبول داریم که غرض نهایی از یعید نمی‌تواند هم اخبار باشد و هم انشاء. این متفاوت است، در عرف مردم متنافی است. در یکی حکایت می‌کنی تحقیقش را و در یکی می‌گویی محققش بکن، یعنی فرض کردی عدم تحقیقش را. انشاء این است دیگر، می‌گوید محققش بکن، یعنی محقق نیست، در آن یکی می‌گویی محقق هست، اینها شبیه متنافیین هستند.

به خلاف محل کلام، در محل کلام اگر ما جعل مؤدا را بپذیریم، الظن کالعلم همانطور که در علم موضوعی تنزیل به لحاظ جعل حکم است، که ایشان هم قبول دارد تنزیل به لحاظ جعل حکم است؛ مانند الطواف بالبيت صلاة می‌شود، الظن کالعلم یعنی پس وجوب تصدق را بار کن. همانطور که در ناحیه علم موضوعی علی نحو الطریقیه تنزیل به لحاظ جعل حکم است، در موارد قطع طریقی هم به لحاظ جعل حکم است. وقتی می‌گویی الظن کالعلم، ما مبنای جعل مؤدا را داریم می‌گوییم، بنا بر جعل مؤدا غرض این است که ما مماثل احکام واقع را جعل کنیم،

اگر زرارہ گفت نماز جمعہ واجب است، الظن کالعلم یعنی من ہم واجب کردم، آن ہم انشاء است. جعل مؤدا انشاء است. ما نتوانستیم قیاسش را بہ اخبار و انشاء بفہمیم. الظن کالعلم الطریقی انشاء است منتہا انشای حکم ظاہری. الظن کالعلم موضوعی آن ہم انشاء است، منتہا انشای حکم واقعی. آن یکی مادام الجہل است، این یکی مادام الجہل نیست، فرقی این است. حکم واقعی و حکم ظاہری یک سنخ ہستند، اینہا ہمہ اعتباری ہستند، اعتبار مولا ہستند. غرض ہا فرق می کند، آن بہ غرض تحفظ بر احکام واقعیہ است، این غرض ترتیب آثار نفسیہ است. درست است غرض ہا دو سنخ ہستند، ولی مجعول واحد است. اینکہ می گوید الظن کالعلم، می خواہد با آن جعل حکم بکند، جعل مؤدا بکند، حالا مؤداشان عبارت باشد از احکام ظاہریہ یا احکام واقعیہ. اینکہ ایشان فرمودہ این عرفیت ندارد، می گوییم نہ عرفیت دارد؛ ہر دو انشاء ہستند، سنخ ہم ہستند، حکم ظاہری و حکم واقعی ہر دو امر اعتباری ہستند، اعتبار شارع است، یکی مادام الجہل است و یکی بہ نحو مطلق است. یکی بہ غرض ملاکات نفسیہ است و یکی نیست؛ آنہا اغراض و ملاکات ہستند، کہ اگر شما ملاکات را ہم منکر بشوی، می گویی این حرفہا ہم نیست، دو تا مجعول شارع ہستند. تو ذہن ما این است الظن کالعلم، با آن ہم حکم ظاہری جعل بشود و ہم حکم واقعی مشکلی ندارد، تنظیر ہم کردیم بہ اوفوا بالعقود، تمام شد.

و من ذلک ظہر بطلان این اشکال کہ بعضی ہا گفتہ بودند الظن کالعلم نمی تواند ہر دو تا را بگیرد چون از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معناست، این ہم کہ واضح البطلان شد دیگر. نہ، تلاش مرحوم سید محمدباقر کہ می گفت استعمال لفظ در اکثر معنا نیست، یک معنا را بیشتر تصور نکردیم، تنزیل استعمال در اکثر از معنا نیست حرف درستی است، لذا این توہم باطلی است.

حاصل الکلام بر مبنای مشہور، (جعل حکم ظاہری، جعل مؤدا) اگر سیاق ادلہ اعتبار، تنزیل الظن باشد بمنزلۃ العلم، کہ ظاہر آخوند است و ظاہر ادلہ اعتبار است، ادلہ اعتبار خبر را می گوید بہ منزلہ علم است، اگر اینطور باشد، در ذہن ما این است کہ اطلاق ہم ممکن است و ہم عرفی است. ولی اگر سیاق ادلہ اعتبار از اول جعل مؤدا باشد، جعل مظنون باشد نہ ظن،

جعل مظنون باشد به منزله معلوم، فرمایش حاج شیخ اصفهانی را ما جواب نداریم. گرچه فرمایش آخوند نادرست است. فرمایش حاج شیخ اصفهانی که فرمود اطلاق معقول نیست، ما برایش جوابی پیدا نکردیم. مرحوم سید محمد باقر هم که جواب می‌دهد روی سیاق اول جواب می‌دهد الظن کالعلم. این را اضافه نکرده (باز هم شما تأمل و تعمق کنید) که اگر ما سیاق ادله اعتبار را جعل مظنون بدانیم به منزله معلوم، اطلاق امکان ندارد. این را اضافه نکرده ولی تو ذهن ما این است که حرف حاج شیخ اصفهانی اگر منزل و منزل علیّه مظنون و مقطوع باشد، ما جواب نداریم.

بیان دوم در اطلاق ادله اعتبار امارات (بیان آخوند در حاشیه)

هذا تمام الکلام در بیان اول برای اطلاق ادله اعتبار. بیان دوم باز بیانی است از مرحوم آخوند که در تعلیقه بیان کرده، و قبول کرده، در کفایه اشاره کرده و ردش کرده.

پاسخ به سؤال: نفهمیدم ایشان چه گفت ولی چیزی به ذهنم آمد، این جمع بین حکم ظاهری و واقعی مشکلی ندارد در کل شیء طاهر، کل شیء حلال هم گفتند، این را هم اضافه کنید؛ برخی گفته‌اند کل شیء حلال اعم از حلیت واقعیّه و حلیت ظاهریّه است. یک چیزی نیست که کسی نگفته باشد، این را اضافه کنید.

مرحوم آخوند که دیده اطلاق ممکن نیست، آمده یک راه دیگری را رفته که قائم مقامی را درست کند ولی نه از راه اطلاق دلیل نسبت به هر دو قسم از ظن، هر دو قسم از علم که اجتماع لحاظین لازم بیاید. آمده اینها را طولی کرده، گفته دلیل اعتبار اولی را بالمطابقه می‌گیرد، دومی را بالتزام تا اجتماع لحاظین لازم نیاید. گیر مرحوم آخوند اجتماع لحاظین است، در این بیان ثانی تقریبی می‌کند که اجتماع لحاظین لازم نیاید. می‌گوید یک لحاظ بیشتر نکرده (مدلول مطابقی) و دومی مدلول التزامی است. قطع طریقی محض را از راه مدلول مطابقی درست می‌کند، قطعی موضوعی طریقی را از راه التزامی درست می‌کند.

مقدمه اول: ادله اعتبار ظن شامل وجوب موضوعی نیز می‌شود

فرمایش مرحوم آخوند مشتمل بر دو مقدمه است. مقدمه اولی این است که بلاشکال ادله اعتبار الظن کالعلم شامل می شود آنجایی را که حکم شرعی موضوع حکم شرعی آخر باشد، بلا اشکال آنجا را می گیرد. همه می گویند الظن کالعلم چنانچه می گیرد آنجایی را که زرارہ گفته نماز جمعه واجب است، آنجا را می گیرد قطع طریقی محض است دیگر. آنجا وجوب نماز جمعه را خبر می دهد، الظن کالعلم، شارع می گوید تو هم بگو واجب است. گفته کما اینکه اینجا را قطعاً می گیرد، لاریب همه می گویند، کذلک می گیرد جایی را که شارع فرموده اذا وجبت الصلاة الجمعه وجبت الجماعة مثلاً. این وجوب نماز جمعه موضوع است برای یک حکم دیگر. خب اگر زرارہ خبر داد که نماز جمعه واجب است، همانطور که وجوب نماز جمعه ثابت می شود، وجوب جماعت هم ثابت می شود.

بلاشکال در جایی که قطع در موضوع اخذ نشده است، گفته اذا وجبت الصلاة الجمعه وجبت الجماعة، قطع اخذ نشده، بلاشکال آن اثر بار می شود. اثر تنزیل فقط منجزیت و معذرت نیست، نه، آثار شرعی ای هم که مال حکم شرعی است، نه قطع به حکم شرعی، قطعاً آنها هم بار می شود. این جای شبهه ندارد، زرارہ خبر داد که نماز جمعه واجب است، کما اینکه وجوب ثابت می شود (نماز جمعه) اثرش هم که وجوب جماعت است ثابت می شود.

حالا در این مقدمه می گوید خب اگر الظن کالعلم وجوب موضوعی را گرفت، آن وجوب موضوعی که جزء الموضوع باشد را هم می گیرد، فرق نمی کند. اذا وجبت الصلاة الجمعه فوجبت الجماعة، اینجا تمام الموضوع است، وجوب نماز جمعه تمام الموضوع است، این را می گیرد. می گوید جزء الموضوع هم شد می گیرد دیگر، فرق نمی کند.

مثلاً جزء الموضوع باشد بگوید اذا وجبت الصلاة الجمعه و در آن روز نماز عید خوانده باشی وجبت الجماعة، این را هم می گیرد دیگر. فرقی نمی کند وقتی حکم شرعی را گرفت آن حکم شرعی تمام الموضوع باشد یا جزء الموضوع باشد. جزء الموضوع هم فرق نمی کند آن جزء دیگر قطع باشد یا مثل این مثال چیز دیگری باشد. پس الظن کالعلم می گیرد وجوب نماز جمعه ای را که زرارہ خبر داده، حتی در جایی که وجوب نماز جمعه جزء الموضوع باشد و جزء دیگرش هم قطع باشد، بگوید اذا قطعت بوجوب نماز الجمعه. این وجوب نماز جمعه ای هم که یک جزء

است، جزء دیگرش قطع است، الظن کالعلم گرفت دیگر. تا الان می گفتیم آن الظن کالعلم آن علم را نمی گیرد، لازمه اش اجتماع لحاظ آلی و استقلالی است، حالا می گوئیم علم را نمی گیرد ولی وجوب و جزء آخر را می گیرد دیگر. آن جزء آخر که به نحو موضوع اخذ شد را می گیرد که. این یک مقدمه است. همانطور که ادله اعتبار می گیرد آنجایی را که مؤدای ما حکم شرعی صرف باشد، می گیرد جایی را که مؤدای ما حکم شرعی مأخوذ در موضوع باشد. آن مأخوذ در موضوع هم تمام الموضوع باشد یا جزء الموضوع باشد. آن جزء الموضوع هم جزء آخرش قطع باشد یا غیر قطع باشد. مهم این است که الظن کالعلم گرفت وجوب نماز جمعه ای را که زراره خبر داده. این را گرفت دیگر. حالا می خواهد اصلاً موضوع حکمی نباشد، موضوع باشد تمام الموضوع باشد، موضوع باشد جزء الموضوع باشد، موضوع باشد جزء آخرش [قطع باشد] همین مهم است، این را هم گرفت.

مقدمه دوم: تنزیل مظنون به منزله مقطوع مستلزم تنزیل ظن به منزله قطع است

مقدمه دوم هم این است که فرموده وقتی ادله اعتبار حکم شرعی جزء الموضوع را گرفت، حکم شرعی که جزء الموضوع است و جزء آخرش قطع است، بالملازمه تنزیل به منزله قطع را هم شامل می شود. گفته این ملازمه است، ملازمه عرفیه است که تنزیل این حکم به منزله واقع ملازمه دارد با تنزیل ظن به آن حکم به منزله قطع به آن حکم. همین مثال را حفظ بکنید: اگر گفت إذا یقینت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق، زراره گفت نماز جمعه واجب است، الظن کالعلم هم گفت بله واجب است فما أديا فعنی يؤدیان، تا این را گرفت، پس گفته که ظن این هم به منزله قطع به وجوب نماز جمعه است، وجوب تصدق را هم شامل می شود.

ملازمه بین تنزیل مؤدا به منزله واقع بین این و بین تنزیل ظن به مؤدا به منزله علم به واقع. چرا ملازمه است عرفاً؟ چون اگر گفت الظن کالعلم، گفت بگو وجوب دارد نماز جمعه، این وجوب را هم گفت، اگر ظن به وجوب را نازل منزله قطع نکند این لغو است، پس چرا به من گفתי بگو واجب است. اصلش گفته که اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق، زراره گفت که نماز جمعه واجب است، شارع هم گفت بگو واجب است، این وجوب را بگو، پس ظن به وجوب

را به منزله قطع به وجوب قرار دادم، چون اگر قرار ندهم اثر بار نمی‌شود، حرف اولم لغو می‌شود.

این است که فرموده است ادله اعتبار در رتبه اول آن حکم را تنزیل می‌کند به منزله واقع، آن حکمی که جزء الموضوع است، بالمطابقه، و بالالتزام تنزیل می‌کند ظن به او را یا بگو قطع به او را آن هم عیبی ندارد، هر دو درست است، بالالتزام تنزیل می‌کند قطع به این حکم ظاهری را به منزله قطع به حکم واقعی. یا بگو تنزیل می‌کند ظن به حکم ظاهری را به منزله قطع به حکم واقعی، این مهم نیست. بالاخره آن تنزیل رتبه اول مستتبع تنزیل رتبه دوم است. گفته فلا یلزم اجتماع اللحاظین، نه یک لحاظ بیشتر نکرده، همان مدلول مطابقی را، آن را که تعبد می‌کند در طولش تعبد می‌کند تنزیل دوم را. این است که گفته است با ادله اعتبار امارات بر مبنای تنزیل يقوم امارات مقام قطع موضوعی طریقی.

اشکال آخوند به بیان خود در حاشیه (اشکال دور)

این را در حاشیه فرموده، در کفایه رسیده گفته این تکلف است، می‌بیند دیگر با زور و کلفت درست می‌شود. بلکه اصلاً تأسف است، بیراهه رفتن است، چرا؟ خوب دقت کنید یک مقدمه‌ای است که بهش اشاره کرده. در اینکه در موضوعات مرکبه گاهی ما بالوجدان احراز می‌کنیم همه اجزاء را. گفته الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء، ماء باشد، بلغ قدر کر. تاره بالوجدان احراز می‌کنی اجزای موضوع را فیرتب الحکم، بحث نداریم. و آخری بالتعبد، در تعبد هم دو قسم است، تاره یکی بالوجدان است، دیگری به تعبد است، معروف است، می‌گویند یک جزءش بالوجدان محرز است، دیگری بالتعبد. مثل اینکه یک آب الان بالوجدان آب است، شک داری کریتش باقی است یا نه، قبلاً کر بوده، استصحاب می‌کنی کریت را فلا ینجسه شیء. این هم درست است.

و ربما هر دوش بالتعبد است، الان شک هم داری یک خرده گل آلود شده، هم شک داری آب است و هم شک داری کر است، هم استصحاب می‌کنی آب بودن را، قبلاً که آب بود و مضاف نبود، و هم استصحاب می‌کنی کریت را فلا ینجسه شیء. اینها هیچ مشکلی ندارد، ما در اجزای موضوعات مرکبه چه بسا برخی اجزا را یا کل اجزا را با تعبد احراز می‌کنیم و لکن این در جایی

است که آن اجزا در عرض هم باشند، و اما اگر اجزا در طول هم قرار گرفتند، آنجا ما نمی‌توانیم با یک دلیل تعبدی هر دو را احراز کنیم، اینجا می‌توانستیم با یک استصحاب هر دو را درست کنیم، اینجا نمی‌شود با یک دلیل هر دو را درست کنیم، در جایی که طولی هستند.

مرحوم آخوند فرموده محل بحث موضوع مرکب است از حکم شرعی و یقین. دو جزء دارد. اینجا نمی‌توانی بگویی که هم یقین را و هم وجوب را به این بیانی که گفتی احراز می‌کنی. نه، نمی‌توانی هر دو جزء را به تعبد احراز بکنی. گفته احراز هر دو جزء اینها به یک تعبد دوری است. شما می‌گویید الظن کالعلم وجوب را گرفت، کی می‌تواند وجوب را بگیرد؟ در وقتی که اثر داشته باشد. وجوب نماز جمعه که خودش اثر ندارد، قطع به وجوب نماز جمعه اثر دارد، وقتی الظن کالعلم می‌تواند بالمطابقه وجوب نماز جمعه را بگیرد که وجوب نماز جمعه اثر داشته باشد، وجوب اثر نماز جمعه کی اثر دارد؟ وقتی که یا یقین داشته باشیم، آن جزء آخر، که نداریم، یا تعبد داشته باشیم که آن یقین هم محقق است.

یا یقین وجدانی باید داشته باشیم (جزء آخر) یا یقین تعبدی. یقین وجدانی که نداریم، پس دلالت این بر اینکه وجوب نماز جمعه را تنزیل کرده‌اند، توقف دارد بر یقین تنزیلی (آن جزء آخر) والا اثر ندارد، در حالی که دلالت این خطاب بر آن جزء آخر که التزامی است، توقف دارد بر این دلالت مطابقی، چون هر دلالت التزامی موقوف بر دلالت مطابقی است.

تکرارش می‌کنم، دلالت الظن کالعلم دلالة مطابقیه بر جزء اول که خود وجوب باشد این توقف دارد بر ثبوت جزء آخر یا بالتعبد یا وجداناً. وجداناً که نیست، بالتعبد. این توقف بر آن تعبد دارد. شما که می‌گویید این تعبد مدلول التزامی این است باز، پس آن تعبد توقف بر این تعبد دارد. دلالت مطابقی (تعبد مؤدا)، توقف دارد بر دلالتش بر تعبد یقین، و دلالتش بر تعبد یقین توقف دارد بر دلالت بر مؤدا و هذا دور. آنچه شما شنیدی در جایی است که توقف نباشد. تعبد به کریت توقف بر تعبد به مائیت ندارد، اینها در عرض هم هستند. اینجا تعبدها در طول هم هستند. تعبد مدلول التزامی در طول مدلول مطابقی است، چون التزامی متوقف بر مطابقی است. در حالی که مطابقی باز توقف بر التزامی دارد، چون اگر آن تعبد نکند این لغو است.

اینکه خطاب بگوید وجوب نماز جمعه است، این وقتی است که بگوید یقین هست. اینکه بگوید یقین هست وقتی است که بگوید وجوب نماز جمعه است.

پاسخ به سؤال: طولیت دو طرفی معنا ندارد، توقف است که طرفینی است، دور همین است دیگر.

پاسخ به سؤال: تعبد به وجوب نماز جمعه که یک جزء موضوع است این خودش اثر ندارد، حالا ما وجوب را آوردیم شما مثلاً خمر را بیارید، اذا ایقنت بأنه خمر، تعبد به اینکه هذا خمر توقف دارد که بگوید و انت متیقن، چون حکم آمده روی یقین به خمر، اگر روی خمر بود مشکلی نداشتیم، خبر داده هذا خمر، ما را متعبد می کرد هذا خمر فیجب الاجتناب. وجوب اجتناب آمده روی علم به خمریت، وقتی ما را متعبد می کند به هذا خمر، این هیچ اثری ندارد؛ مگر اینکه بگوید ظن تو یقین است. واضح است که این تعبد موقوف بر آن تعبد است. اگر دلالت نکند، اگر آن تعبد ثابت نشود، این تعبد لغو است. از آن طرف دلالت التزامی آن توقف بر دلالت مطابقی دارد، فرموده که هذا دور.

فرمایشی که مرحوم آخوند در رد این بیان فرموده و گفته نه، با این راه هم نمی شود درست کرد و نتیجه گرفته که فلا یقوم مقام امارات مقام قطع موضوعی.

اشکال استاد: دور در مقام دلالت متصور نیست، در مقام مدلول متصور است

خب اینکه این فرمایش مرحوم آخوند درست است یا نه، برای اینکه مسئله باز بشود باید بیشتر صحبت بکنیم. این دوریتی که مرحوم آخوند آورده در ناحیه دلالت است یا در ناحیه مدلول است؟ ما یک دلالتی داریم، دلالت الظن کالعلم دلالت دارد بر جعل مؤدا، مظنون، آن مظنون ما مدلول است. در آن طرف هم همینطور که یک دلالتی داریم بر تنزیل ظن به منزله یقین؛ یک مدلولی دارد آن دلالت، اعتبار کرده ظنش را یقین. آن مدلول است. آن دوری را که مرحوم آخوند فرموده آیا در مرحله دلالت است و دلالت اینها دوری است، دلالت ادله اعتبار بر اینکه الظن کالعلم، نه مظنون، دوری است یا مدلولها دوری هستند؟

ظاهر حاشیه و ظاهر کفایه این است که دلالتها دوری هستند. دلالت الظن کالعلم بر اینکه من وجوب نماز جمعه را تنزیل کردم به منزله واقع این دلالتش دوری است. که اگر خواسته

باشد بگوید دلالتش دوری است، کما هو الظاهر، واضح البطلان است. در ناحیه دلالت دوری نیست، چرا؟ چون درست است که دلالت التزامی توقف بر دلالت مطابقی دارد، ولی دلالت مطابقی که توقف ندارد. این پرواضح است. ظاهر کلام مرحوم آخوند که گفته دوری است در دلالت است و هذا واضح البطلان. چون درست است که دلالت التزامی تابع مطابقی است، باید لفظ اول دلالت کند بر مدلولش تا دلالت کند بر لازم مدلولش، این توقف دارد. ولی دلالت مطابقی معنا ندارد که بگوییم توقف دارد بر دلالت التزامی. اگر شبهه دوری باشد در مدلول است که مرحوم آقا ضیاء این را دنبال کرده. حق هم همین است ما باید ببینیم توقف در ناحیه مدلول دوری است یا دوری نیست. ملاحظه بفرمایید فردا این را پیگیری خواهیم کرد.

جلسه ۷۳ خارج اصول استاد گنجی

یکشنبه ۱۸ دی ماه ۱۴۰۱

بررسی نظریه آخوند در اطلاق ادله امارات طبق مبنای جعل مؤدا

بحث در فرمایش مرحوم آخوند بود. نقدی که مرحوم آخوند بر راه حلی که در حاشیه گفته است. این مطلب معلوم باشد که این بحث یک بحث علمی است، همانطور که مرحوم آقای خویی هم فرموده یک بحث فکری است، زورآزمایی علمی است. وگرنه ما که گفتیم الظن کالعلم اطلاق دارد و در عرض هر دو را می‌گیرد یا آقای خویی فرمود الظن علم، طریقتی‌ها. ما گفتیم مشکلی نداریم که ادله اعتبار در عرض واحد هم قطع طریقی محض را بگیرد و هم قطع موضوعی را. مسئله حل است، ولی حالا مرحوم آخوند چون عرضی را محال می‌دانست، در حاشیه به نحو طولی می‌خواهد مسئله را حل بکند.

در کفایه آمده گفته این راهی که در حاشیه گفتیم به نحو طولی این مشکل دارد. ما نیازی به این بحث نداریم ولی خب حالا یک بحث علمی است، زورآزمایی علمی است برای پرورش فکر خوب است. اگر هم نگاه کرده باشید، آقاضیاء اینجا خیلی حرف زده، آقا سیدمحمدباقر خیلی صحبت کرده. اینهایی که سرشان درد می‌کند برای این مسائل اینجاها جولان می‌دهند دیگر.

بیان مرحوم آخوند در دلالت طولی ادله اعتبار امارات بر اطلاق (در حاشیه)

ملازمه میان تنزیلین

فرمایش مرحوم آخوند را دیروز بیان کردیم، یک کلمه را تصحیح بکنیم. مرحوم آخوند ادعایش این است، نقدش بر آن حاشیه این است که اگر این ادله تعبد (ادله اعتبار) دو جزء موضوع را در عرض هم می‌گرفت مشکلی نداشتیم، مثل همان الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء، استصحاب کریت و استصحاب آب در عرض هم دو جزء موضوع را اثبات می‌کنند. حالا اماره هم آمد همین است فرق نمی‌کند.

و اما در محل کلام ما دلالت‌ها طولی هستند، عرضی نیستند. اذا أیقنت بوجوب صلاة الجمعة وجبت الجماعة. (این مثال را حفظ بکنید) موضوع ما مرکب است از یقین و وجوب نماز جمعه که موضوع است برای وجبت الجماعة. ما اگر خواسته باشیم این وجبت الجماعة را از یقین به وجوب جمعه تعمیمش بدهیم، اسراء بکنیم، نیاز به یک تنزیل داریم. همیشه اسراء حکم از موضوعی به موضوع دیگر موقوف بر تنزیل است. اگر گفتند در نماز طهارت شرط است، اگر این شرطیت طهارت را می‌خواهید ببرید برای طواف، باید این طواف تنزیل بشود به منزله صلاة. الطواف بالبيت صلاة اگر گفت طهارت اینجا می‌آید.

شمول حکم متوقف است بر تحقق موضوع یا وجداناً یا تنزیلاً. اگر می‌خواهید این وجبت الجماعة را از اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة اسراء بدهی، تعدی بدهی به موضوعات دیگری، آن موضوع دیگر باید تنزیل شده باشد به منزله یقین به وجوب نماز جمعه. تا یک فرد تنزیلی پیدا نکنی معنا ندارد وجبت الجماعة تعدی بشود. ما نیاز به تنزیل داریم. همیشه اسراء حکم از موضوعی به موضوع دیگر لایمکن الا بتنزیل. یا تنزیل یا ایجاد فرد. یکی از این دوتا. آن ایجاد فرد را در ذهنتان داشته باشید، در مسلک نائینی خواهد آمد.

خب ما در اینجا اگر خواسته باشیم، در جایی که اماره قائم شده باشد به وجوب نماز جمعه، اگر خواسته باشیم روی مبنای تنزیل مؤدا وجوب جماعت را بیاوریم در فرض اماره نیاز به دو تا تنزیل داریم. اول تنزیل بکند مؤدا را، وجوب نماز جمعه‌ای را که زراره خبر داده، تنزیل بکند به منزله وجوب واقعی، این یک تنزیل. بعد دوباره باید قطع را به وجوب نماز جمعه تنزیلی را

تنزیل بکند به منزله یقین به وجوب نماز جمعه واقعی، تا آن وجبت الجماعه بار بشود. ما نیاز به دو تا تنزیل داریم. (قلمبه سلمبه نباشد برای بعضی‌ها)

حرف حاشیه این است که ما دو تا تنزیل طولی داریم، ادله اعتبار بالمطابقه یک تنزیل را درست می‌کند؛ الظن کالعلم می‌گوید که وجوب نماز جمعه هست، نازل کردم وجوب نماز جمعه‌ای را که زراره خبر داد به منزله واقع، همین واقع است. آخوند می‌گوید وقتی این تنزیل کرد به منزله واقع شما یک قطعی پیدا می‌کنی، قطع به چی؟ به وجوب تنزیلی. البته به وجوب واقعی قطع پیدا نمی‌کنی، آنکه ظن است، خبر ظنی است. بعد از این تنزیل شما قطع پیدا می‌کنی به وجوب نماز جمعه تنزیلی. آخوند می‌گوید همین تنزیل اول (سخت است این حرف آخوند ولی گفته دیگر) بالملازمه می‌گوید من قطعت را به وجوب تنزیلی نازل کردم به منزله قطع به وجوب واقعی. پس اثر وجبت الجماعه بار شد.

مطابقی ما تنزیل است در اول، اینکه گفتم تصحیح بکنم این است، آخوند فقط قطع را می‌گوید، ظن نیست، اینکه دیروز ظن را قاطی کردیم نه. تنزیل اول تنزیل مؤدا است به منزله واقع، نتیجه‌اش قطع وجدانی به واقع تنزیلی، تنزیل دوم تنزیل قطع به واقع تنزیلی به منزله قطع به واقع حقیقی، فیترب الاثر. این فرمایش آخوند است. خب به چه بیان اینها را درست می‌کند؟

کلام آخوند خیلی صاف نیست، معلوم نیست اینها را برده در دلالت یا مدلول. مرحوم آقا سید محمدباقر هم گفته شوب اشکال است و روشن نیست، یک تشویشی هست. ولی حالا آنکه دیروز بیان کردیم، می‌گوید دلالت ادله اعتبار بر تنزیل اول بالمطابقه است، دلالت دارد بالالتزام بر تنزیل دوم، چون اگر تنزیل بکند فقط اولی را، دومی را تنزیل نکند اثر ندارد که. پس به خاطر عدم اثر می‌گوییم وقتی اولی محقق شد دومی هم محقق است.

اشکال آخوند به بیان خود در کفایه (دوری بودن)

در کفایه آمده گفته که این دوری است. این حرف غلط است، دوری است، دور را در دلالت مطرح می‌کند، ملازمه را در مدلول می‌آورد، ولی دور را در دلالت می‌آورد. ایشان می‌گوید که دلالت الظن کالعلم در تنزیل اول، این توقف دارد بر دلالتش بر تنزیل دوم. چون اگر دومی

تنزیل نشود این لغو است. پس دلالتش بر تنزیل اول توقف دارد بر دلالتش بر تنزیل دوم، باید بر آن دلالت بکند والا لغو است. دلالتش بر تنزیل دوم توقف دارد دلالتش بر تنزیل اول. چرا؟ چون ملازمه است. چون ملازمه است بین تنزیل اول و تنزیل دوم، پس دلالت بر احد المتلازمین توقف دارد بر دلالت بر آن ملازم آخرش.

دلالتش بر تنزیل اول توقف دارد بر دلالتش بر تنزیل دوم، چون اگر این نباشد لغو است. دلالتش بر تنزیل دوم توقف دارد بر دلالتش بر تنزیل اول، چون منشأ این دلالت ملازمه است. چرا این دلالت دارد بر تنزیل دوم؟ ریشه این دلالت بر تنزیل دوم می‌گوید ملازمه است، خب دلالت بر احد الطرفین توقف دارد بر دلالت بر طرف آخر. مرحوم آخوند می‌گوید این دوری است.

اشکال اول: اصلاً دلالت دوری نیست

عرض کردیم که این دوری بودن که ظاهر مرحوم آخوند است، دوری بودن تارة در دلالت است، و اخری در مدلول. حالا ما ابتدائاً دوری بودن را در دلالت حساب می‌کنیم. ببینیم آیا واقعاً دوری است یا نه. دوری بودن در دلالت تو ذهن ما این است که واضح البطلان است. اینکه مرحوم آخوند فرموده دلالت بر تنزیل اول توقف دارد بر دلالت تنزیل دوم این خیلی عجیب است، نه، دلالت چه توقفی دارد؟ دلالت صفت لفظ است، لاتنقض الیقین بالشک می‌گوید یقین، می‌خواهد اثر داشته باشد یا نه، دلالتش مطلق است. منتها ما چون قرینه داریم که یقین به ذی الاثر لغو است، از اطلاقش دست بر می‌داریم، لاینقض الیقین بالشک دلالتش توقف ندارد که یقین اثر داشته باشد. دلالت صفت لفظ است، سبب لفظ است، حکایت است ربطی به اثر ندارد. اینکه مرحوم آخوند فرموده دلالت الظن کالعلم بر تنزیل اول توقف دارد بر دلالتش بر تنزیل دوم یعنی دلالت مطابقی توقف دارد بر مدلول التزامی این واضح البطلان است، نه دلالتش هیچ توقفی بر آن ندارد.

پاسخ به سؤال: مشکل در مدلول دلالت را خراب نمی‌کند، دلالت را از حجیت می‌اندازد.

اینکه مرحوم آخوند ظاهر کلامش، گرچه تشویش دارد به قول سید محمدباقر، گفته دلالت‌ها بر هم توقف دارد، دلالت بر تنزیل اول توقف دارد بر دلالت بر تنزیل دوم، چون که لغو است اگر

که تنزیل دوم رخ ندهد، بر آن دلالت نکند، اگر بر آن دلالت نکند این دلالت لغو است. ربطی به هم ندارد، اگر بر آن دلالت نکند این دلالت هست، منتها حالا حجیت ندارد. دلالت دوری نیست.

اشکال دوم: اصلاً ملازمه میان تنزیلین نیست

مضافاً که، در اثنای بحث خواهیم گفت، اصلاً ملازمه در کار نیست. منشأ دلالتی که مرحوم آخوند میگوید ادعای ملازمه است. بین تنزیلین ملازمه است. نمی‌دانم چطور شده این را مرحوم آخوند پذیرفته که بین تنزیلین ملازمه است. اگر تنزیل کرد اولی را، مؤدا را تنزیل کرد، پس تنزیل کرده قطع به مؤدا را خیلی عجیب است. چه ملازمه‌ای دارد؟ این خیلی پیچ دارد، می‌گوید الظن کالعلم گفت وجوبی را که زراره خبر داده من آن را جعل کردم (حکم ظاهری) بعد شما بالوجدان قطع پیدا می‌کنی به حکم ظاهری، بعد این دلالت دارد که آن قطعی را که بعد از این تعبد حاصل می‌شود آن را تنزیل کرده به منزله قطع به واقع حقیقی. این خیلی عجیب است.

با یک واسطه مؤدا را تنزیل کرده به منزله واقع و شما یقین پیدا کردی، یقین وجدانی. آن وقت این یقینت را که بعد از آن تعبد حاصل می‌شود تنزیل کرده به منزله واقع حقیقی. اینها چه ربطی به هم دارند که این را تعبد بکند، این یقین پیدا بشود و بعد آن یقین را دوباره تنزل کرده باشد! اینها خیلی مؤونه می‌خواهد. همه این اشکال را کرده‌اند بر مرحوم آخوند هم آغا ضیاء، هم آقا سید محمدباقر که درست هم هست. من چطور اگر تنزیل کردم به منزله واقع، گفتم خب یک قطعی هم حاصل می‌شود، بعد آن قطع را هم تنزیل کردم به منزله واقع حقیقی. اینها خیلی مؤونه می‌خواهد. آخوند از کجا ادعا کرده که بین التنزیلین ملازمه است؟

اصلاً دلالت التزامی در اینجا وجود ندارد، اصلاً بحث از ریشه خراب است. اینکه دلالت التزامی داشته باشد این حرف غلط است. بلکه یک نکته‌ای است که ما بیاییم تنزیل دوم را از دلالت اقتضا کشف بکنیم، نه اینکه عرفاً ملازمه است. (فرق میان دو تقریب) یک وقت می‌گوید عرفاً ملازمه بین التنزیلین است، می‌گوییم کجا عرفاً ملازمه است؟ کدام عرف می‌فهمد از تنزیل مؤدا

با یک پیچ، تنزیل کرده مؤدا را پس شما قطع پیدا می‌کنی بعد قطعت را [تنزیل می‌کند]، کی می‌فهمد این را؟

توجیه مرحوم اصفهانی: دلالت ملازمه نیست اما دلالت اقتضا هست

بله یک حرف هست که مرحوم حاج شیخ اصفهانی اینطور توجیه کرده کلام مرحوم آخوند را. گفته ما تنزیل دوم را کشف می‌کنیم به دلالت اقتضا. دلالت اقتضا معنایش این است که اگر کلام ظاهری داشت، آن ظاهر نامعقول بود، صوتاً لکلام الحکیم عن اللغویه - لامعقول لغو است دیگر - برخلاف ظاهرش حمل می‌کنیم. اینجا هم اینطوری است، درست است گفت الظن کالعلم تنزیل کرد مؤدای اماره را که زراره خبر داده به منزله واقع، خب این تنزیلش اگر اثر نداشته باشد لغو است، برای اینکه لغویت حاصل نشود، می‌گوییم پس تنزیل کرده قطع به این را هم به منزله قطع به وجوب تا اثر وجبت الجماعه بار بشود و از لغویت خارج بشود. از تنزیل اول، نه به دلالت التزامی بلکه به دلالت اقتضایی، که خلاف ظاهر آخوند است، می‌رسیم به تنزیل دوم.

اشکال استاد: اینجا محل دلالت اقتضا نیست

این بیانی است که توجیه کردند کلام مرحوم آخوند را، ولیکن این هم باطل است. دلالت اقتضا در جایی است که اگر ما به ظاهر خطاب اخذ بکنیم لغو است. اینجا الظن کالعلم به ظاهرش اخذ کنیم، ظاهرش جعل مؤدا است، همان تنزیل اول، لغو نیست. موارد قطع طریقی الی ماشاء الله. قدر متقین الظن کالعلم جعل مؤدا است در موارد قطع طریقی محض. خب آنها باقی می‌مانند. اگر شامل جزء الموضوع قطع موضوعی نشود لغویت لازم نمی‌آید، خب ما هم می‌گوییم اطلاق ندارد، فقط شامل می‌شود تنزیل مؤدا را در خصوص آنجایی که قطع ما طریقی محض است. صوتاً عن اللغویه اینجا مجال ندارد.

این است که این فرمایش مرحوم آخوند که ما خواسته باشیم در ناحیه دلالت مدلول التزامی درست بکنیم، اصل حرف غلط است، نوبت به دور نمی‌رسد. اصل حرف که تنزیل اول بالمطابقه دلالت بکند بر تنزیل دوم بالالتزام اصل این حرف غلط است، نوبت به دور نمی‌رسد. مضافاً اینکه

دور نیست، کما سیأتی بحث خواهیم کرد. هذا بعض الکلام، اینکه بعض می گویم نکته دارد، در دور در ناحیه دلالت.

دور در ناحیه مدلول

اما دور در ناحیه مدلول که شاید آخوند هم مدلول ها را می گوید دوری است نه دلالت ها را. به چه بیان؟ مدلول می شود خود تنزیل، نه دلالت بر تنزیل. آن تعبد، تعبد به جزء اول توقف دارد (خود تعبد نه دلالت بر آن) بر تنزیل دوم. چون اگر تنزیل دوم محقق نشود تنزیل اول لغو است. تنزیل اول، تعبد اول توقف دارد بر تنزیل دوم، تنزیل دوم باز توقف دارد بر تنزیل اول. چرا؟ چون تا تنزیل اول نباشد تنزیل دوم محقق نمی شود که. تنزیل دوم نکته اش ملازمه است، این ملازم توقف دارد بر آن ملازم. باید آن ملازم اول محقق بشود تا این محقق شود.

این یک صورتی دارد. تنزیل اول توقف دارد بر تنزیل دوم به جهت عدم اثر چون لغو است، تنزیل دوم توقف دارد بر تنزیل اول چون از باب اینکه ملازم آن است محقق شده. پس بر آن توقف دارد دیگر، خودش که خطاب ندارد. چون آن محقق شده این محقق می شود، خب می شود متوقف دیگر. هذا دور. خب این دور را مرحوم آغاضیاء آمده حل کرده. مرحوم آغا ضیاء فرموده که.

پاسخ به سؤال: نوعش مهم نیست، مهم توقف است به هر ملاکی. سؤال: جهت توقف هم باید یکی باشد. پاسخ: نه، علیت، آن علت این باشد به هر جهتی، و این علت آن باشد به هر جهتی دور است دیگر. دور از واضحات است که نمی شود، حالا علیتش به هر جهت ملاکی که می خواهد باشد، مهم اصل علت است.

مرحوم آغا ضیاء: مشکل دور نداریم

مرحوم آغا ضیاء آمده از این دور جواب داده؛ گفته مشکل دور نداریم، مشکل این است که ملازمه نیست. ملازمه را منکر شده است اصلاً. این بیان را قبول نکرده و گفته اصلاً ملازمه ای نیست. ولی اگر ملازمه باشد، اگر کسی گفت بین تنزیل اول و تنزیل دوم ملازمه است، گفته دوری در کار نیست؛ چرا؟ اگر ما ملازمه را قبول کردیم تنزیل دوم موقوف بر تنزیل اول هست، این جای انکار ندارد، وجه اینکه تنزیل دوم آمده چون تنزیل اول آمده.

ولی اینکه تنزیل اول توقف داشته باشد بر تنزیل دوم، گفته نه تنزیل اول توقف بر تنزیل دوم ندارد. دوم دارد، اول ندارد. چرا؟ چون شما گفتید که تنزیل اول توقف دارد بر تنزیل دوم چرا؟ چون اگر تنزیل دوم نباشد تنزیل اول لغو است. مرحوم آغا ضیاء آمده گفته است نه، لغو نیست. این بزنگاهش اینجا است.

مرحوم آغا ضیا فرموده که اثر شرعی دو قسم است. یک اثر شرعی فعلی داریم مثلاً فرموده که اذا وجبت الجمعة وجبت الجماعة، خب وجبت الجمعة محقق شد، اثر فعلی اش وجبت الجماعة محقق است. این اثر فعلی است. یک اثر شرعی تعلیقی داریم، گفته در تمام موضوعات مرکبه، موضوعات مقیده ما یک اثر فعلی داریم و یک اثر تعلیقی. اگر فرمود اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة، وجبت الجماعة، اثر فعلی ما وجبت الجماعة فعلی ای است که عند تحقق هر دو جزء است. یقین داری وجوب جمعه آمد آن اثر فعلی می شود. اثر تعلیقی ما نسبت به کل جزء جزء است، گفته اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة، این منحل می شود به دو قضیه. دو قضیه تعلیقیه. در واقع گفته است که اذا ایقنت بشرط انضمام جزء آخر که وجوب نماز جمعه باشد. اذا ایقنت وجبت الجماعة، اذا ایقنت یک جزء است، منتها به شرط انضمام جزء آخر. اگر گفت اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة، معنایش این است اذا وجبت الجمعة وجبت الجماعة تعلیقی است. ان حصل شرط آخرش.

همیشه اثر مرکب اثر لكل جزء علی نحو التعليق. یک خرده تصورش مشکل است تا به تصدیقش برسیم. تکرارش می کنیم. می گوید اثری که بر مرکب بار است آن اثر بر کل جزء جزء هم بار است به نحو تعلیقی، بر مجموع هم بار است به نحو تنجیزی و فعلی. اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة (این مرکب است) وجبت الجماعة، این اینطور می شود اذا وجبت صلاة الجمعة وجبت الجماعة إن ضُمَّت، إن ایقنت. این وجبت الجماعة اثر وجوب جمعه هم هست، منتها تعلیقی اثر آن یقینش هم هست تعلیقی، اثر هر دو تا است فعلی.

مرحوم آغا ضیا با این مقدمه گفته که ما در تعبد به اجزاء مرکب نیاز به اثر فعلی نداریم. اصلاً همه جا تعبد به اجزاء مرکب به لحاظ اثر تعلیقی است. اگر شما خطاب دارید اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء، استصحاب کریت می کنید، این استصحاب کریت اثرش چه است؟ این

استصحاب کریت اثرش لم ینجس است اگر ماء باشد. همیشه در اجزاء آن مرکب که شما اصل جاری می‌کنید به لحاظ آن اثر تعلیقی است، جزء مرکب که اثر فعلی ندارد. نتیجه چه می‌شود؟ پس تنزیل اول در محل کلام توقف ندارد بر تنزیل دوم چون تنزیل اول خودش اثر دارد، گفته اذا وجبت الظهر وجبت الجماعه اگر یقین داشته باشی. اثر تعلیقی دارد. تعبد اول، تنزیل اول توقفی بر تنزیل دوم ندارد، خودش اثر تعلیقی دارد.

شما اگر ملازمه را قبول کردی و گفتی تنزیل اول ملازمه دارد با تنزیل دوم، تنزیل اول محقق شد لاثر تعلیقی، اگر ملازمه داشت پس آن هم محقق شده، وقتی دو تا جزء ها محقق شده به لحاظ اثر تعلیقی اثر فعلی بار می‌شود (خیلی فکر کرده اینها را درست کرده). تعبد به جزء به لحاظ اثر تعلیقی است، پس تعبد به تنزیل اول که جزء است توقف بر تعبد دوم ندارد، خودش اثر تعلیقی دارد. اگر قبول کردی ملازمه است، خب اینکه محقق شد به لحاظ اثر تعلیقیش، به حکم ملازمه آن هم محقق شد، دو تا تنزیل که محقق شد اثر فعلیت پیدا می‌کند. اینطور دور را جواب داده. گفته درست است که تنزیل دوم توقف دارد بر تنزیل اول، بحث نداریم، از او آمده، مستقیم که نیامده. ولی تنزیل اول توقف بر تنزیل دوم ندارد، تنزیل اول توقف دارد بر اثر تعلیقی خودش مانند تعبد به همه اجزاء، ملازمه را هم که قبول کردی تعبد دوم می‌آید، تعبد دوم که ضمیمه می‌شود به تعبد اول اثر فعلی می‌شود.

پاسخ به سؤال: تنزیل دوم را همه دارند، اصلاً ما دنبال تنزیل دوم هستیم. دومی ملازمه دارد با اولی. دومی توقف دارد، از اولی آمده جای شک ندارد. خطاب مستقیم ندارد، جعل مستقیم ندارد، دومی بلاشکال توقف بر اولی دارد. آخوند می‌گوید اولی هم توقف دارد به لحاظ عدم اثر، آغا ضیاء می‌گوید خودش اثر دارد. اثر تعلیقی. همین.

اشکال به تبیین آغا ضیاء از نبودن دور

مرحوم آقا سیدمحمد باقر اشکالات فراوانی کرده است، آنها تطویل است و لاش کنید، ما اشکالمان همین است، این اشکال را هم دارد البته، اینکه مرحوم آغا ضیاء فرموده در تمام اجزاء مرکبه ما یک اثر شرعی تعلیقی داریم این خلاف ارتکاز است. اینکه گفت اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة وجبت الجماعه چند تا جعل صورت گرفته باشد، چند تا اثر شرعی، یک اثر شرعی

منجز بر هر دو جزء، دو تا اثر تعلیقی یکی بر آن جزء و یکی بر این جزء، نه، اینها حرفهای بی اساسی است. ما اثر تعلیقی را قبول نداریم، اینها انتزاع عقل است، وقتی اثر را روی مرکب آورد شما انتزاع می کنید این جزء اثر دارد، اگر آن جزء باشد. اینها انتزاعات ما است و اثر شرعی محسوب نمی شود. اینها منسوجات و بافته های خیال است، ما یک اثر شرعی بیشتر نداریم، آن اثر شرعی هم روی مرکب است.

پس ما در اجزاء عرضی چه کار می کنیم (فردا بحث می کنیم) مرحوم آقا سید محمد باقر می گوید اصلاً فرقی بین اجزاء طولی و عرضی نیست، اگر اشکالی است در هر دو است، اگر اشکالی نیست، در هر دو نیست، تتمه دارد ان شاء الله فردا بحث خواهیم کرد.

جلسه ۷۴ خارج اصول استاد گنجی

دوشنبه ۱۹ دی ۱۴۰۱

قیام امارات مقام قطع

بررسی دور در کلام مرحوم آخوند

بحث در جواب از دوری بود که مرحوم آخوند ادعا کرده بود. مرحوم آخوند فرمود -حالا بنا بر اینکه مدلول را بگوئید نه دلالت را، که احتمال هم هست منظور مرحوم آخوند مدلول باشد- تعبد به مؤدا که مدلول است توقف دارد بر تعبد به اینکه قطع به واقع تنزیلی کالقطع بالواقع الحقیقی؛ تنزیل اول توقف دارد بر تنزیل دوم، تنزیل دوم هم که بلاشکال توقف دارد بر تنزیل اول، آنکه دیگر بحث ندارد؛ تا تنزیل اول نباشد شما قطع پیدا نمی کنید. تنزیل دوم بحث نداریم که قطعاً توقف دارد بر تنزیل اول. ادعا در تنزیل اول است که آیا توقف دارد بر تنزیل دوم یا نه، مرحوم آخوند فرمود توقف دارد فدور.

مرحوم آقاضیاء گفت توقف ندارد. گفت شما که می گویی توقف دارد از باب این است که اثر ندارد تنزیل اول بدون تنزیل دوم. آقا ضیاء جواب داد که اثر دارد، که اثر تعلیقی دارد. ولو تنزیل دوم محقق نشود باز هم تنزیل اول یک اثر تعلیقی دارد. همان اثر تعلیقی محقق می شود،

ملازمه دومی را می‌گوید، هر دو با هم ضمیمه می‌شوند اثر فعلی می‌شود. که بحث کردیم و گفتیم این حرف هم ناتمام است.

اشکال استاد

اولاً: این بیان اخص از مدعاست

جواب صحیح از این دور این است که اولاً این دور در جایی است که آن مؤدای ما، تنزیل اول ما مفادش حکم شرعی نباشد، اثر شرعی نداشته باشد؛ مثل اینکه فرموده اذا ایقنت بإقامة عشرة ایام فأتمم فی صلاتک، اقامه عشرة ایام نه اثر شرعی است و نه اثر شرعی دارد. خب اینجا جا دارد که بگوید تعبد به اقامت عشرة ایام توقف دارد به تعبد دومی، تنزیل دومی، که تنزیل بکند یقین به عشرة ایام را تنزیلاً به منزله یقین به عشرة ایام واقعاً، آنجا مجال دارد.

ولی اگر آن تنزیل اول متعلقش حکم شرعی است یا اثر شرعی دارد مثل آن مثالی که می‌زدیم، اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة وجبت الجماعة، خب تعبد به وجوب نماز جمعه اذا اخبر زرارہ، تعبد به این مؤدا خب توقف بر تعبد به جزء آخر ندارد، خودش اثر شرعی است دیگر. اگر این توقفی که شما می‌گویید درست باشد این در جایی است که مؤدای ما در تنزیل اول حکم شرعی نباشد، خودش یک حکم شرعی مستقل نداشته باشد، حکم شرعی منحصر باشد به همان حکم مرکب، آنجا توقف است، وگرنه تنزیل اول بر تنزیل دوم توقف ندارد. این اولاً که این بیان اخص از مدعاست.

ثانیاً: این توقف دوری نیست

ثانیاً، اصلاً فرض کن توقف دارد؛ تنزیل اول توقف دارد بر تنزیل دوم؛ اینکه این توقف مضر باشد، موجب دور باشد ما این را قبول نداریم. توقف‌ها دو قسم هستند: تارة تنزیلی توقف دارد بر تنزیل دیگر نه از جهت بی‌اثری، در جایی که از ناحیه اثر توقف نباشد، یک نکته دیگری است که توقف دارد، خب اینجا این کلام مرحوم آخوند مجال دارد، دور مجال دارد که تعبد به این توقف دارد بر تعبد به آن.

اما اگر منشأ توقف از ناحیه اثر است، تنزیل اول توقف دارد بر تنزیل دوم از جهت اینکه بدون تنزیل دوم اثر ندارد، نکته‌اش بی‌اثری است. مثل اجزاء عرضیه. در اجزاء عرضیه هم توقف دارد

تعبد به هر جزئی بر تعبد به جزء آخر. اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء اگر خواسته باشد ما را متعبد بکند به کریت، بگوید هذا کر، توقف دارد که ماء هم یا بالوجدان باشد یا اگر بالوجدان نیست آن هم بالتعبد باشد، چون اگر نه بالوجدان باشد و نه بالتعبد این تعبدش لغو است. منشأ توقف لغویت است، بی اثری است.

صحت این است که درست است که بین اجزاء عرضیه با اجزاء طولیه فرق هست، در اجزاء عرضیه توقف از ناحیه بی اثری است علی السویه. تعبد به جزء مائیه توقف دارد بر کریت، تعبد بر کریت توقف دارد بر تعبد به مائیه، این بالسویه است، هیچ کدام میزی ندارد، درست است که این فرق هست ولی اصل توقف هست. به خلاف طولی‌ها، در طولیین، در محل کلام، تعبد بر تنزیل جزء اول توقف دارد بر تنزیل دوم به همان ملاک بی اثری، بلکه ازین ناحیه که بدون آن محقق توقف دارد تنزیل دوم بر تنزیل اول نه از ناحیه بی اثری، بلکه ازین ناحیه که بدون آن محقق نمی‌شود. این توقفش بی اثری نیست.

اگر کسی دنبال توقف بی اثری بود این مثالش است، در محل کلام توقف در تنزیل اول بر تنزیل دوم از جهت بی اثری است، مثل عرضیین است، گرچه توقف دوم بر اول از ناحیه بی اثری نیست، از ناحیه این است که تا آن محقق نشود قطع پیدا نمی‌شود تا نوبت برسد به تنزیل القطع بالواقع تنزیلی منزله القطع بالواقع الحقیقی. این مقدار فرق هست ولی در ناحیه (مهم و نکته ظریفش همین است) توقف تنزیل اول بر تنزیل دوم با عرضیین فرق نمی‌کند. شما در عرضیین با اینکه توقف هست چطور می‌گویید دلیل همزمان هر دو را می‌گیرد، درست است توقف دارند ولی دلیل در یک زمان هم آن را می‌گیرد و هم این را می‌گیرد مشکلی نداریم که. کذلک در محل کلام، درست است توقف دارد تنزیل اول بر تنزیل دوم بخاطر بی اثری، بخاطر لغویت، می‌گوییم وقتی هر دو را همزمان گرفت اینها که اختلاف زمانی ندارند، اینطور نیست که اول این باید محقق بشود بعد آن محقق شود، اینها رتبی هستند. شما می‌گویید تعبد به جزء اول، تنزیل اول بدون تنزیل دوم لغو است، می‌گوییم همزمان هر دو را تنزیل می‌کنیم چه اشکالی دارد؟

الظن کالعلم همزمان تنزیل اول را می‌گوید نازل کردم من مؤدا را به منزله واقع، در همان زمان هم می‌گوید من قطع به واقع تنزیلی را تنزیل کردم به منزله قطع به واقع حقیقی.

پاسخ به سؤال: در هر دو رتبی است، ولی در رتبی همیشه زمان واحد است. مشکل این لغویت است، لغویت را در توقف عرضیین چطور حل می‌کنیم؟ در عرضیین هم توقف هست منتها از دو طرف به یک نحو، اینجا از یک طرفش مثل آن است، از یک طرفش غیر آن است. آنی که الان مشکل ساز است توقف اولی بر دومی از ناحیه بی‌اثری است. می‌گوییم این مشکلی ندارد، چطور در عرضیین با اینکه توقف است، چون زمان واحد است خطاب هر دو را می‌گیرد، در طولیین هم چون زمان واحد است، در یک زمان الظن کالعلم هم مؤدا را می‌گوید به منزله واقع است، و هم قطع به مؤدا را می‌گوید به منزله قطع به واقع حقیقی است. دوری در کار نیست. همین را رویش فکر بکنید. توقف از ناحیه بی‌اثری حل است، این جواب دارد، مثل توقف عرضیین در دو طرف از ناحیه بی‌اثری.

پاسخ به سؤال: دومی ربطی به این ندارد که، هر دو محقق شد دیگر. با یک تعبد هر دو محقق شد دیگر.

فرمایش مرحوم آقا ضیاء نتوانست جواب دور باشد، این بیان جواب دور است. حاصل الکلام توقف تنزیل اول بر تنزیل دوم از ناحیه اثر است، خب می‌گوییم خطاب هر دو را همزمان گرفت اثر مرتب شد، مثل عرضیین. چه فرقی می‌کند؟

پاسخ به سؤال: لازمی است که لاینفک است، فرض اینست لازم و ملزوم در یک زمان است، در دو زمان که نیستند. ملازمه در وجود است، ملازمه در وجود دو تا زمان نیست، یک زمان است، در یک زمان دو تا مختلف الرتبه را می‌آید بیان می‌کند.

حاصل الکلام مرحوم آخوند فرمود که در ناحیه دلالت دور است، گفتیم اینکه واضح البطلان است، در ناحیه مدلول گفت دور است، گفتیم نه. دو تا جواب داده شد، یکی از ناحیه اثر تعلیقی (اقاضیاء گفت) که گفتیم اثر تعلیقی از اوهام است، و یکی هم از ناحیه اینکه این توقف مضر نیست. آقا ضیاء می‌گفت بر اثر اعم از فعلی و تعلیقی، ما می‌گوییم نه توقف دارد بر اثر فعلی، منتها توقف بر اثر فعلی دور ساز نیست. او قبول داشت توقف بر اثر فعلی دور ساز است پناه برد

به تعلیقی، ما می‌گوییم نه، اولاً این اخص از مدعاست، ثانیاً، دورساز نیست. هذا تمام الکلام در دوری که مرحوم آخوند آورده که مجال ندارد.

مشکل تلازم بین التنزیلین

اما اصل وجه مرحوم آخوند؛ اینکه مرحوم آخوند در حاشیه فرمود که خطابات تنزیل اول را بالمطابقه می‌گویند و تنزیل دوم را بالالتزام، گرچه در یک زمان، در یک زمان یکی را بالمطابقه می‌گوید و یکی را بالالتزام می‌گوید، این بیان توقف دارد بر اینکه بین التنزیلین ملازمه باشد که این را در کلامش مفروغ عنه قرار داده. چه قائل بشویم به دلالت التزامیه که دلالت عرفیه است، چه قائل بشویم به تلازم عقلی که دلالت عقلیه است، چه دلالت التزامیه عرفیه و چه دلالت عقلیه، که اگر بین نبود می‌شود عقلیه دیگر، توقف بر ملازمه دارد.

دلالت التزامیه عرفیه توقف دارد بر ملازمه بین، می‌گویند باید لزوم بین باشد، برخی می‌گویند باید بین بمعنی الاخص باشد، حالا نه، فقط بین. دلیل عقلی می‌گوید بین هم نبود اشکالی ندارد، فقط ملازمه باشد. چه دلالت التزامیه عرفیه را بگوییم و چه دلالت عقلیه را بگوییم به ملازمه نیاز دارد. اینکه مرحوم آخوند ادعا کرده ملازمه است بین تنزیل اول و تنزیل دوم نه، همانطور که دیگران هم فرمودند هیچ ملازمه‌ای نیست. اینکه تلازم داشته باشند، قابل انفکاک نباشند [درست نیست]، بلکه قابل انفکاک‌اند. در دو مورد.

یک مورد این است که اصلاً در آن مؤدا هیچ قطعی اخذ نشده، وجوب نماز جمعه اصلاً در موضوع اخذ نشده. خب اگر خبر داد زراره از وجوب نماز جمعه الظن کالعلم می‌گوید که جعل مؤدا شده. همین که یک جایی پیدا می‌کنیم از آن منفک است، معلوم می‌شود تلازم ندارند دیگر. خود مرحوم آخوند هم قبول دارد در موارد قطع طریقی محض فقط جعل مؤدا است، فقط تنزیل اول است. تنزیل دوم وجود ندارد.

و اما در مواردی که موضوع ما مرکب است از قطع و شیء آخر؛ اگر موضوع مرکب است از قطع و شیء آخر تعبد به آن شیء آخر ملازمه دارد با تعبد به قطع، وجهی برای این ملازمه نیست. اگر آن شیء آخر خودش حکم شرعی باشد که پرواضح است؛ گفته اذا ایقنت بوجوب

صلاة الجمعة، ما را متعبد کرد به وجوب نماز جمعه (تنزیل اول) هیچ ملازمه‌ای ندارد که پس ما را متعبد کرده باشد به تنزیل دوم، این پرواضح است که هیچ ملازمه‌ای ندارد.

پاسخ به سؤال: بله دیگر تنزیل اول اثر شرعی است یا اثر شرعی دارد. پاسخ: قطع است، قطع به مقطوع واقعی. گفته ادا قعطت بوجوب صلاة الجمعة. خبر زرارہ آمد گفت نماز جمعه واجب است و شارع مقدس گفت من وجوب نماز جمعه‌ای که زرارہ خبر داده تنزیل کردم به منزله واقع، خب برو نماز جمعه بخوان دیگر. خب حالا وجبت الجماعة کی گفته باید حتماً بار بشود؟ پاسخ: نه خودش هم یک وجوبی است دیگر، خودش هم یک تعبدی است دیگر. الظن کالعلم این را می‌گیرد بدون هیچ تنزیلی در بین.

توهم در ملازمه در جایی است که آن جزء اول خودش اثر شرعی نباشد، مثل اینکه گفته ادا قعطت بإقامة عشرة ايام، اقامه عشرة ايام نه حکم شرعی است و نه اثر شرعی دارد. اینجا است که توهم می‌شود که تنزیل اقامه عشرة ايام را به منزله واقع ملازمه دارد با تنزیل قطع به آن به منزله قطع به واقع. ولکن این هم باطل است، توهم است، چه ملازمه‌ای دارد؟ اگر ما را متعبد کرد به اقامه عشرة ايام، بینه آمد گفت بله شما ده روز اینجا وای می‌ایستید، متعبد کرد ما را به اقامه عشرة ايام، چه ملازمه‌ای دارد که پس ما را متعبد کرده به قطع به عشرة ايام تنزیلی به منزله قطع به عشرة ايام واقعی است. وجهی ندارد.

ملازمه باید ملاک داشته باشد. به چه ملاکی مرحوم آخوند ادعا کرده ملازمه دارد؟ نه هیچ ملازمه‌ای ندارد. جز قضیه لغویت. لغویت هم در جایی است که خطاب خاص باشد. اگر در خصوص جزء الموضوعی که اثر شرعی ندارد، در خصوص اینجا گفت من تو را متعبد کردم بإقامة عشرة ايام، می‌گوییم چون لغو است، صوتاً عن اللغویه، پس آن را هم به ما تعبد کرده است. اما اگر به نحو مطلق گفته، فرض کلام این است ما در اطلاق بحث می‌کنیم، ما دلیل خاص نداریم که، دلیل خاص محل بحث نیست. اطلاق را داریم بحث می‌کنیم، اطلاق موارد قطع طریقی را بلاشکال گرفته است. می‌خواهیم ببینیم اطلاق دارد موارد قطع موضوعی را بگیرد یا نه.

در مواردی که مطلق داریم دلالت اقتضا معنا ندارد، صوتاً عن اللغویه معنا ندارد. اینجا عکس مطلب صحیح است. اینجا باید عکسش را مرحوم آخوند بگوید، نگوید اطلاق این را می‌گیرد، و چون لغویت لازم می‌آید ملازمه دارد آن را هم می‌گیرد، نه عکسش، بگوید آقا اطلاق اینجا را نمی‌گیرد، چون اطلاق تعبد جایی را می‌گیرد که خودش یا اثر شرعی باشد یا [ذی اثر شرعی]، همان چیزی که خود آخوند گفته است در جاهای دیگر. لاتنقض الیقین بالشک این یقین جایی را می‌گیرد که آن متقین ما یا حکم شرعی باشد یا ذی اثر شرعی باشد. اصلاً آنجایی که حکم شرعی نیست، ذی اثر شرعی نیست از اول نمی‌گیرد، انصراف دارد. لاتنقض الیقین بالشک انصراف دارد از آن جاهایی که اثر شرعی ندارد. اینجا هم باید همینطور بگوید، الظن کالعلم، من مظنون را مثل معلوم قرار دادم، آن مظنونی که اثر شرعی دارد. و چون خمریت اثر شرعی ندارد معنا ندارد اطلاق شامل این بشود، مرحوم آخوند مفروض گرفته اطلاق شامل این می‌شود بعد آن را تنزیل کرده است، نه، عکسش است. اطلاق شامل نمی‌شود، پس تنزیل دوم هم محقق نشده است.

اینکه در حاشیه می‌خواسته اطلاق را ببرد، اصلاً اطلاق منعقد نیست، اصل اشکال ما در وجه حاشیه این است، اینکه شما می‌گویید اطلاق این را می‌گیرد اول کلام است. اگر قطعی بود گرفتنش ملازمه بود، چون لغو است دیگر. اما اول کلام است که اطلاق این را می‌گیرد، از گرفتن باید ملازمه را کشف کنی، نه اینکه بگویی چون ملازمه دارد پس اطلاق دارد. آخوند عکسش کرده و گفته ملازمه دارد، کجا اینها با هم ملازمه دارند؟

پاسخ به سؤال: آنها می‌گویند الظن کالعلم، تنزیل مؤدایی نیستند. می‌گویند ظن مثل علم است، اطلاق دارد. اصلاً از اولش می‌گویند ظن را قائم مقام علم قرار دادند. آخوند از آن ور می‌آید می‌گوید الظن اول مؤدا را می‌گیرد بعد می‌آید قائم مقام. آنها از اول می‌آیند قائم مقام را استفاده می‌کنند. اینها را از هم جدا بکنید.

مسلک شیخ، مسلک نائینی یا همان‌هایی که می‌گویند الظن کالعلم، اصلاً سراغ مؤدا نمی‌روند. می‌گویند از اول آمده ظن را قائم مقام علم کرده، فبقوم مقام العلم. مؤداها می‌گویند نه. آنهایی که تفسیر می‌کنند به جعل مؤدا می‌گویند نمی‌شود که دو تا مؤداها را به هم تنزیل

بکند، این محال است. بعد آمد در حاشیه گفت اول یکی را تنزیل می کند بالملازمه دیگری را. این هم حرف نادرستی است. مرحوم آخوند به اطلاق تمسک کرده و گفته منشأش ملازمه است. ما می گوئیم نه، ملازمه فی حد نفسه وجود ندارد، ملازمه نیست، مگر اینکه اطلاق قطعاً آن را بگیرد. اگر اطلاق قطعاً گرفت، کشف می کنیم ملازمه را. اما اگر اول کلام است که اطلاق دارد، که بحث ما این است، عکس می شود. عرف می گوید نه آقا اطلاق ندارد، الظن کالعلم جایی را می گیرد که اثر شرعی دارد یا خودش اثر شرعی است.

این تمسک به اطلاق همانطور که به نحو مستقیم هر دوی مؤدا را بگیرد، حاج شیخ اصفهانی گفت محال است. و اگر هم خواسته باشد اول یکی را بگیرد بعد دیگر را، این هم دلیل ندارد، اطلاق ممنوع است، نه اطلاق محال است، محال نیست، ممنوع است. خطابات اطلاق ندارند، جعل مؤدایی که نیاز به این مقدمه دارد نمی گیرد. باید اول مقدمه ثابت شود که اطلاق بگیردش. هذا تمام الکلام در قیام ظن مقام القطع در مسلک تنزیل مؤدا.

پاسخ به سؤال: محض خاطر ایشان. فتحصل که ما می گوئیم مقتضی قاصر است، این بیان مقتضی اش قاصر است. اطلاقی وجود ندارد، نه آقای آخوند که اطلاق وجود دارد مانع دارد که دور است. اگر مقتضی تمام بود دور نیست. ما می گوئیم مقتضی قاصر است، آخوند می گوید اطلاق مانع دارد. می گوئیم اصلاً اطلاقی قاصر است، ولی اگر اطلاقی تمام می شد، دور ناتمام است، مانع عکس آن چیزی است که مرحوم آخوند فرموده.

پاسخ به سؤال: فعلاً مبنای تنزیل را گفتیم. در مبنای تنزیل در برخی تفاسیر قائم می شود، و بر برخی تفاسیر قائم نمی شود.

مبنای جعل علمیت

و اما مبنای جعل علمیت که ما ادعایمان این است که مبنایی است که شیخ انصاری لااقلش در ارتکازش بوده. هنوز ما یقین نداریم شیخ انصاری تمیم کشفی است، گفته الغای احتمال خلاف ولی خیلی صاف نیست. ولی خب مرحوم نائینی آمده صاف کرده است. گفته در باب امارات جعل علمیت است. جعل علمیت را ما می خواهیم معنا کنیم. مرحوم نائینی که مشید این مبنا است، موضّح این مبنا است چه می خواهد بگوید، جعل علمیت چیست؟

این نکته واضح باشد، جعل علمیت با تنزیل ظن به منزله علم فرق می‌کند. نائینی جعل علمیتی است نه تنزیل ظن به منزله علم. در باب حکومت فرمودند حکومت دو قسم است. تارة حکومت به تنزیل است، مثل اینکه فرموده معتبر فی الصلاة الطهارة، بعد گفته الطواف بالبيت صلاة. این را دارد تنزیل می‌کند، بجای "مثل" است. الطواف بالبيت صلاة یعنی مثل آن است. این را می‌گویند تنزیل، حکومت تنزیلیه.

یک قسم از حکومت ایجادیه است، ایجاد فرد است. فرض بفرمایید شارع مقدس فرمود که باید در طاهر نماز بخوانید. بعد آمد گفت الحديد طاهر. مصداق آن موضوع را ایجاد کرد، نه اینکه آن را تنزیل کرده باشد منزله طاهر. گفت طاهر، اعتبار طهارة کرد. حکومت دارد بر آن، ناظر بر آن است. گفته نماز بخوانید ایها الناس در شیء طاهر، بعد آمده گفته الحديد طاهر، فلان شیء طاهر. این ناظر بر همان است، می‌خواهد آن را توسعه بدهد. ولی توسعه‌اش به ایجاد فرد است.

پاسخ به سؤال: بالوجودان ورود نیست. می‌گوید طاهر اعتبار می‌کند طهارة را برای چیزی که تکویناً مصداق آن نبوده است، طاهر یعنی طاهر جعلی. آمد یک مصداقی برای آن ایجاد کرد. این هم یک حکومتی است با ایجاد فردی از آن.

مرحوم نائینی در باب امارات می‌گوید امارات از این قسم دوم است. شارع مقدس نیامده بگوید خبر ثقه کالعلم است، تنزیل نکرده. آمده گفته خبر ثقه را اعتبار می‌کنم علم، علم اعتباری. خیلی چیزها در عالم دو فرد دارد: فرد حقیقی و فرد اعتباری. ملکیت مثلاً دو فرد دارد. ملکیت تکوینی حقیقیه. شما مسلط بر اینجا هستی، می‌شود ملکیت تکوینی. یکی هم ملکیت اعتباریه، اعتبار می‌کند. یک چیزهایی در عالم فقط تکوینی دارد، اعتباریش را پیدا نکردیم.

همه اعتباریات تکوینی دارند، اصلاً اعتبار برخاسته از تکوین است. اول یک فرض تکوینی است، انسان بعد مماثلش را اعتبار می‌کند. ملکیت تکوینی داریم، ملکیت اعتباریه داریم. زوجیت تکوینی داریم، زوجیت اعتباریه داریم. طهارة تکوینه داریم و طهارة اعتباریه داریم و هكذا. ما یک بار حساب کردیم هیچ جا اعتبار بدون تکوین پیدا نمی‌شود. اما می‌شود یکجا

تکوین باشد اعتبار نباشد، این را ما پیدا کردیم برخی جاها تکوین هست ولی دیگر اعتباری نیست، یا پیدا نشده. مثلاً خوردن تکوینی داریم، همان که نزجش می‌کند، بلعش می‌کند، ولی اینکه عقلاء خوردن اعتباری داشته باشند مثل ملکیت اعتباری، مجبوریم این مثال را بزنیم، مثلاً بوسیدن امری تکوینی است، یک چیزی را اعتبار کنند بوسیدن، مقاربت، مجامعت اینطور چیزها در عقلاء وجود ندارد. جماع دو قسم ندارد، یک جماع تکوینی و یک جماع اعتباری. ولی می‌گویند علم مثل ملکیت است، یک علم تکوینی داریم و یک علم اعتباری. این مهم است، در اشکالاتی که بعداً می‌آید این مسئله مهم است.

نائینی می‌گوید اعتبار می‌کند علمیت را، نه اینکه تنزیل می‌کند به منزله علم، این از سنخ اعتبار است. ملاحظه بفرمایید تتمه کلام نائینی فردا.

جلسه ۷۵ خارج اصول استاد گنجی

سه‌شنبه ۲۰ دی ۱۴۰۱

قیام امارات مقام قطع

مبنای تتمیم کشف

بحث در قیام امارات بود مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه بر مسلک تتمیم کشف، مسلک مرحوم نائینی. مبنای مرحوم نائینی را بیان کردیم، مرحوم نائینی می‌گوید علم مثل ملکیت که یک فرد حقیقی دارد، یک فرد اعتباری هم دارد. مرحوم آقا سیدمحمدباقر مبنای نائینی را درست بیان کرده است که نائینی تنزیل نمی‌گوید، اعتبار می‌گوید. فرق است بین اینکه بگوییم شما به منزله مالکی و آثار ملکیت را بار کن یا اینکه بگوییم مالکی. فرق است بین اینکه بگوییم ظن کالعلم است (تنزیل) یا ظن را اعتبار کردیم علم، ظن علم اعتباری است. کسی که خبر ثقه دارد از نظر شریعت عالم است نه کالعالم، عالم است ولی نه عالم حقیقی، عالم اعتباری.

قبلاً عرض کردیم که مرحوم آقای شاهرودی یک طور دیگری تتمیم کشف را معنا کرده است، ایشان فرموده که ادله حجت، تتمیم می‌کند کشف ظن را تکویناً. قبل از اینکه شارع بگوید صدق العادل، خبر عادل برای من ظن می‌آورد، تا گفت بهش اعتماد کن، تصدیقش کن

ظن من تبدیل به اعتماد می‌شود. گفتار در صفات نفسانیه مؤثر است، ما بدانیم این عادل است یا شک داشته باشیم خیلی فرق می‌کند، بدانیم عادل است زودتر به سخنش علم پیدا می‌کنیم، یا ظنی که به سخنش پیدا می‌کنیم بیشتر است تا شک داشته باشیم. این هم همانطور است، بگویند با نگوید فرق می‌کند.

بگویند تصدیقش کن این سبب می‌شود که درجه ظن من بیاید بالا و به حد علم عرفی برسد، این علم، علم اعتباری نیست، علم حقیقی است، ولی علم دقی نیست، علم عادی است. عموم مردم که می‌گویند ما می‌دانیم یعنی اطمینان داریم، علم فلسفی در حق مردم کم است. این هم همانطور است، ادله حجیت خبر تتمیم می‌کند کشف را، خبر ثقه خودش یک کاشفیتی دارد چون ثقه است، اون که گفت صدق تتمیم می‌کند کشف را می‌شود علم عادی.

خب فرق نمی‌کند چه ما مبنای نائینی را علم اعتباری تفسیر بکنیم کما هو ظاهر کلمات مقربینش غیر از مرحوم آقای شاهرودی یا علم حقیقی ولی عادی تعبیر بکنیم، علی ای حال اطلاق ادله حجیت همانطور که موارد علم طریقی محض را می‌گیرد، موارد علم موضوعی علی نحو الطریقیه را هم می‌گیرد. به همین بیان که می‌گویند علم است؛ خبر ثقه را یا می‌گویند علم است یا علمش می‌کند. یک جا هم گفته که اذا علمت باقامه عشر ایام فاتم، این را هم که علمش کرد، فاتم.

واضح‌ترین بیان برای قیام اماره مقام قطع طریقی محض همین بیان مرحوم نائینی است، که حتی آقای خویی می‌گویند فقط با این بیان می‌شود درستش کرد، با بیان منجزیت نمی‌شود، با بیان تنزیل مؤدا نمی‌شود. حالا ما آنها را هم درست کردیم، ولی این واضح‌ترین بیان است.

معنای حکومت از نظر نائینی

یک تعبیری دارد مرحوم نائینی که آن تعبیر مورد مناقشه مرحوم آقاضیاء قرار گرفته است؛ به اصل مطلب البته ارتباطی ندارد. مرحوم نائینی فرموده است که شارع مقدس خبر ثقه را اعتبار کرده علم، پس این صدق العادل حاکم است بر آن روایتی که می‌گویند اذا ایقنت باقامه عشرة ایام فاتم. بر آن حاکم است حکومت ظاهریه. اینکه حکومت دارد خب یک بحثی است که تعبیر «حکومت» درست است یا نه. حکومت را مرحوم آخوند در کفایه نظارت معنا می‌کند. باید

بتوانیم بجایش بگوییم «ای (یعنی)»؛ خیلی ضیق معنا می‌کند، آن وقت یک جاهایی که گیر می‌کند می‌گوید نه حکومت است، نه ورود است، نه تخصص است، بلکه توفیق عرفی است. حکومت را ضیق کرده، یک چیزهایی که جا مانده اسمش را توفیق عرفی گذاشته. مثلاً ادله ثانویه را مشهور می‌گویند بر ادله اولیه حاکم است، اما آخوند می‌گوید توفیق عرفی چون ضیق معنا کرده است.

آن معنای ضیق آخوند را بگذارید کنار. مدرسه نائینی را داریم صحبت می‌کنیم. نائینی هر خطابی را که تصرف بکند در موضوع خطاب آخر و آن را وجداناً از بین نبرد، اسمش را گذاشته است حکومت. تصرف بکند، مخصص تصرف نمی‌کند؛ لاتکرم فساق العلماء می‌گوید فساق العلماء این از علما است، فقط اکرامش نکن؛ این تصرف نیست. ورود تصرف است ولی موضوع را وجداناً از بین می‌برد. مثل ورود ادله امارات بر قبح عقاب بلا بیان. قبیح است عقاب بلا بیان، مبرر ندارد، قبیح است. تا یک خبری را مولا حجت کرد، مبرر پیدا می‌شود وجداناً. تصرف در موضوع است، لایبان را بیانش می‌کند وجداناً. وجداناً شما بیان دارید، چون ادله حجیت قطعی است، مؤدایشان ظنی است. تصرف در موضوع است وجداناً.

حکومت بینابین است، تصرف است ادعاء. مرحوم نائینی می‌گوید دلیل ما می‌گوید اذا ایقنت باقامه عشره ایام فاتمم. ظاهر این دلیل یقین وجدانی است. غالب اینطور می‌گویند دیگر. هر خطابی ظهور در وجدانیش و واقعیش دارد، شامل ادعایی‌اش نمی‌شود. اذا ایقنت یعنی یقین وجدانی، یعنی مثلاً شک نکن. اذا ایقنت خودش شامل مورد اماره نمی‌شود. شارع آمد گفت اگر بینه آمد که تو ده روز اینجا می‌ایستی، بینه آمد بر اقامه عشره ایام، جعلتک متقیناً. جعلتک متقیناً هم تصرف در موضوع است، ولی یقین را وجداناً از بین نمی‌برد، موضوع را وجداناً از بین نمی‌برد.

خب این حکومت است. در مدرسه نائینی جعل علمیت توسط ادله حجیت امارات، لازمه‌اش حکومت ادله امارات است بر خطابات اولیه که قطع در آنها در موضوع اخذ شده است. این را بحث نداریم این حکومت است، آخوند می‌گوید نظارت نیست و ضیق معنا می‌کند؛ خیلی مهم نیست. رهایش بکنیم.

حکومت واقعی و حکومت ظاهریه

نائینی گفته حکومت دارد حکومت ظاهریه. حکومت را دو قسم کرده اند، حکومت ظاهریه و حکومت واقعی. حکومت واقعی را نائینی معنا می کند به تصرف در موضوع واقعاً، نه وجداناً، واقعاً. آثار آن موضوع بار می شود واقعاً. مثل اینکه گفته یشرط الطهاره در صلاه (خطاب اولی). بعد گفته الطواف بالبیت صلاه. این تصرف در موضوع است دیگر. ادعا می کند طواف صلاه است، این تصرف در موضوع است. این حاکم بر آن است و توسعه می دهد آن طهارت را واقعاً. در طواف واقعاً طهارت شرط است نه که ظاهراً، واقعاً شرط است. حکومت واقعی آن است که توسعه می دهد حکم را واقعاً، کشف خلاف ندارد دیگر.

برخلاف حکومت ظاهریه. حکومت ظاهریه توسعه می دهد یا تضییق می کند، دو قسم است. حالا توسعه اش، توسعه می دهد ظاهراً مادام الشک. فرموده که یشرط فی الصلاه الطهاره. بعد می گوید شک داری این پاک است یا نه، کل شیء طاهر. کل شیء طاهر حاکم بر آن دلیل است. کل شیء طاهر می گوید این را شک داری طاهر است یا نه، من اعتبار می کنم طاهر. فتصح الصلاه، ولی تصح الصلاه مادامی که شک داری، مادامی که علم به خلاف پیدا نکردی ظاهراً. حکومت ظاهریه ممکن است یک دلیل دیگری از خارج بیاید بگوید واقعی است. ما باشیم و حاکم و محکوم در حکومت ظاهریه موضوع دلیل حاکم شک است، چون شک است توسعه اش هم در فرض شک است؛ اسمش را مرحوم نائینی گذاشته حکومت ظاهریه.

حکومت ظاهریه امارات بر ادله ای که موضوع آنها علم است

حالا اینجا هم همینطور اذا علمت بإقامه عشره ایام فأتمم، علم وجدانی مقصود است. بینه آمد که شما ده روز اینجا می ایستی، به زودی از اینجا مرخص نمی شی. شارع گفت انت العالم بإقامه عشره ایام، من هم شک دارم ها، فرض این است منم شک دارم که آیا می مانم یا نه. شارع گفت انت العالم بإقامه عشره ایام، تا شک داری تو را عالم قرار دادم، فأتمم ظاهراً. تا شک داری، اگر یک روز دیگه فهمیدی این بینه دروغ است، دیگر اتمام تکلیف نبوده است. (پاسخ به سؤال: حالا معذوریت داستان دیگری است). در حکومت ظاهریه توسعه ظاهریه است، کشف خلاف معنا دارد، مادام الشک است. غایتش علم، علم به خلاف است.

اشکال آقاضیاء: حکومت امارات بر ادله‌ای که موضوع آنها علم است واقعیه است

در محل کلام نائینی فرموده ادله اعتبار حاکم‌اند، بر ادله‌ای که قطع در آنها به نحو موضوع اخذ شده است حکومت ظاهریه. مرحوم آقاضیاء گفته نه این حکومتش واقعیه است. نکته‌ای که می‌خواهیم بگوییم این مطلب است، آنها مقدمه بود. گفته این حکومت واقعیه است. چرا؟ آقا ضیاء می‌گوید حکومت ظاهریه در جایی است که اگر موضوع منتفی شد حکم محتمل باشد، حکم به تبع موضوع منتفی نشود. فرض بفرمایید که شارع مقدس فرموده که نماز بخوان در لباس طاهر. حالا من شک دارم این طاهر است یا نه. خطاب نمی‌گیردش دیگر. ولی احتمال است که طاهر باشد، که صحیح باشد نماز و احتمال هم دارد که نجس باشد که باطل باشد. اینجا کل شیء طاهر حکومت ظاهریه درست می‌کند، می‌گوید اگر هم در واقع نجس است، تو آثار طهارت را بار کن. دو تا فرض دارد، در یک فرض محتمل است حکم باشد. محتمل است که طاهر و صحیح باشد. کل شیء طاهر می‌گوید بگو طاهر فصیح.

و اما در جایی که احتمال آن حکم با قطع نظر از دلیل حاکم وجود ندارد و قطعاً منتفی است، آنجا حکومت ظاهریه نیست. مثل محل کلام ما. در محل کلام ما گفته اذا ایقنت بإقامه عشرة فأتتم. اگر من یقین ندارم، شک دارم، با قطع نظر از دلیل حاکم قطعاً این حکم منتفی است، قطعاً وجوب اتمام ندارم. چون یقین ندارم قطعاً، وجوب اتمام ندارم قطعاً. حکم محتملی نیست در بین که دلیل حاکم بیاید بگوید حکم محتمل را بار کن. قطعاً آن حکم منتفی است. قطعاً در جایی که منهای دلیل حاکم حکم قطعاً منتفی است، حکومت قطعاً واقعیه است.

حکومت ظاهریه این است که (نکته‌اش را دریابید) با قطع نظر از دلیل حاکم احتمال می‌دهم آن حکم باشد، دلیل حاکم می‌گوید همان حکم را می‌گویم هست؛ شک داری، هست. مرحوم آقاضیاء می‌گوید حکومت در مقام حکومت واقعیه است نه ظاهریه، چون با ارتفاع موضوع که قطع باشد حکم مرتفع است قطعاً. وقتی حکم مرتفع است قطعاً حاکم چیزی نیست که آن را تنزیل بکند. حکم ظاهری تنزیل است، اینجا چیزی نیست که تنزیل بکند. یک جعل جدید است، پس حکومت واقعیه است. به خلاف آنجایی که منهای دلیل حاکم احتمال حکم را می‌دهم، شاید باشد شاید نباشد. شارع می‌گوید حالا که می‌گویی شاید باشد، شاید نباشد،

می‌گویم هست. اما آنجا که قطعاً نیست، شارع می‌گوید هست این حکم جدید است (حکومت ظاهریه). حکومت ظاهریه نیست. این مثل الطواف بالبيت صلاة است. اگر الطواف بالبيت صلاة نبود، حکم از طواف منتفی بود. وقتی گفت الطواف بالبيت صلاة تازه این حکم را اضافه کرد. توسعه داد در حکم قبلی که منتفی بود قطعاً. این اشکالی است که مرحوم آقا ضیاء به نائینی کرده که چرا می‌گویی حکومت ظاهریه است.

دفاع استاد از نائینی (اینها اصطلاحات است و اصطلاح نائینی ادق است)

ولکن اینها اصطلاحات است. مرحوم نائینی که می‌گوید حکومت ادله اعتبار بر ادله قطع موضوعی حکومتش ظاهریه است، یعنی این حکمی که جعل شده مادام الشک است، همین. مرحوم آقاضیاء می‌گوید نه حکومت ظاهریه این است که منهای حاکم آن حکم محتمل باشد. می‌گوییم اصطلاح شما آن است. فرمایش مرحوم نائینی اقرب به ذهن است. حکومت ظاهریه یعنی این تصرف هست مادام الشک ولو حکم به خود این آمده، قبل هم نبوده. اصلاً تعریف ظاهر و واقع همین است در اصول. ظاهریه یعنی موضوعش شک است، واقعیه یعنی موضوعش شک نیست. اینجا موضوعش شک است، می‌گوید خبر ثقه که شک داری راست یا دروغ است (اگر یقین دارم راست است که معنا ندارد تعبد) من او را علم قرار دادم؛ چون مادام الشک است اسمش را می‌گذاریم حکومت ظاهریه. دو اصطلاح است. حرف نائینی که می‌گوید حکومت ظاهریه یعنی این مادام است، مادامی که شک داری. اینکه آقا ضیاء می‌گوید حکومتش واقعیه است چون حکم جدید را دارد می‌آورد، قبلش منتفی بوده قطعاً، آن اصطلاح ایشان است. بگذریم این مهم نیست.

اطلاق خبر ثقه طبق مبنای تمیم کشف

اما اصل مسئله، خبر الثقه علم اطلاق دارد یا ندارد. مرحوم آقا سید محمدباقر دو تا اشکال کرده است. آیا اطلاق دارد یا نه؟ خبر الثقه علم (مبنای نائینی) شامل میشود علم موضوعی طریقی را یا نه؟ آقا سید محمدباقر گفته شامل نمی‌شود به دو اشکال.

آقای خویی: شمول علم موضوعی طریقی قدر متقین است

آقای خویی گفته اصلاً قدر متیقنش علم موضوعی طریقی است. اصلاً آن قدر متیقن است، آن طریقی محض نه. وقتی جاعل گفت خبر الثقة علم قدر متیقنش این است که همان آثار خود علم را بار بکنی. این می شود علم موضوعی. اینکه آثار علم طریقی محض را بار بکنی، آن بالا اطلاق است. قدر متیقنش وقتی می گویند علم است یعنی آثار آن علمی که گفته اند. مرحوم خویی می گوید در علم طریقی آثار برای معلوم است در حقیقت، علم طریق محض است. قدر متیقن خبر الثقة علم همان قطع موضوعی است، منتها علی نحو الطریقیه. آن اطلاق است.

مرحوم صدر: قدر متیقن علم طریقی محض است و شامل علم موضوعی نمی شود

اشکال اول صدر به اطلاق: اطلاق عرفیت ندارد (وجوب در قطع موضوعی نفسی و در قطع

طریقی طریقی است)

نقطه مقابلش را مرحوم آقا سید محمد باقر می گوید. می گوید قدر متیقن خبر الثقة علم طریقی محض است، اطلاقش غلط است. آن (خویی) می گوید شمولش قدر متیقن است، این می گوید شمولش غلط است، به دو بیان. یک بیانش همان بیانی است که در جعل مؤدا هم گذشت. می گفت درست است که مدلول استعمالی واحد است، علم را در یک معنا استعمال کرده، این معنا هم شامل علم طریقی محض می شود و هم شامل علم موضوعی طریقی، استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست، قبول است. ولی اینکه مراد جدی از خبر الثقة علم هر دو مورد باشد، گفته عرفی نیست. چرا؟ چون گفته جعل علمیت در موارد علم طریقی محض یک سنخ است، هر دو جعل علمیت هستند و ولی سنخ هاشان فرق می کند. جعل علمیت در موارد علم موضوعی یک سنخ دیگری است.

اینکه می گوید خبر الثقة علم، علم در موارد طریقی محض. این به ملاک تحفظ بر واقع است. آثار طریقیه را می خواهد بار بکند، می خواهد با این بگوید حجت داری، معذور نیستی، یا اگر خلاف واقع درآمد معذور هستی. در موارد طریقی محض این است دیگر، سنخش سنخ اخبار است. ولی وقتی می گوید خبر الثقة علم، علم موضوعی یعنی وجوب نماز را بار کن، آن وجوب نفسی است، به ملاکی که در خود نماز است. سنخ آنجا وجوب نفسی است، سنخ اینجا وجوب

طریقی است. گفته نمی‌شود که مراد جدی دو سنخ از اعتبار باشد. همان اشکالی که در جعل مؤدا داشت.

اشکال استاد: اینها دو سنخ نیستند

ما عرض کردیم که نه اینها دو سنخ نیستند، هر دو انشائی‌اند. ثقه خبر داد از وجوب نماز جمعه، شارع می‌گوید این خبر ثقه را اعتبار کردم علم به غرض اینکه تحفظ بر واقعیات بشود. اعتبار کرد علم، غرضش تعبد و تحفظ بر واقعیات است، غرضش اتمام حجت است. در همین حال هم می‌گوید خبر الثقه علم در آنجایی که اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة وجبت الجمعة. می‌گوید همین خبر ثقه را آن علم هم قرار دادم به غرض اینکه وجوب نماز جمعه را بار بکنی. این یک امر اعتباری است، امر انشائی است در هر دو تا. بلکه (این نکته را اضافه می‌خواهیم بکنیم): اگر گفتیم که در باب جعل مؤدا، جعل مؤداها دو سنخ هستند، در موارد قطع طریقی محض مؤداها یک سنخ هستند و در موارد قطع موضوعی یک سنخ آخر است، اون ظاهری است و این واقعی است و حکم ظاهری و واقعی دو سنخ هستند، اگر هم ما در جعل مؤدا قبول بکنیم، امر در جعل علمیت اسهل است.

چه فرقی می‌کند خبر ثقه را علم قرار داده به وجوب نماز جمعه پس وجبت الصلاة الجمعة، منجز است. خبر ثقه را علم قرار داده به وجوب نماز جمعه فوجبت الجمعة. این خبر ثقه که علم است هم وجوب نماز جمعه را منجز می‌کند (طریقی محض)، هم اثر قطع موضوعی را بار می‌کند (وجبت الجمعة). آنجا هم قبول بکنیم اختلاف سنخ است، اینجا هیچ اختلاف سنخی ندارد. در همین مثال خوب دقت بکنید. زراره خبر داده از وجوب نماز جمعه، ما یک وجوب نماز جمعه‌ای داریم، ما یک یقین به وجوب نماز جمعه‌ای داریم که موضوع وجبت الجمعة است. شارع مقدس می‌گوید این خبر زراره علم، حالا که شد علم پس نماز جمعه را بخوان. این می‌شود طریقی محض. حالا که بهت گفتم علم پس با جماعت هم بخوان. این علم هم وجوب نماز جمعه را تمام می‌کند، می‌گویند قائم مقام قطع طریقی محض، نسبت به وجوب نماز جمعه طریقی محض است، هم وجوب جماعت را درست می‌کند. در هر دو هم تعبد به علم است.

آن اشکال اختلاف سنخیت هم اگر مجال داشته باشد آنجا مجال دارد که بگوییم آقا وجوب نماز را که جعل کرده غیر از وجوب جماعت است. جعل مؤدایی‌ها اینطور می‌گفتند دیگر، می‌گفتند وجوب نماز هم جعل شده، وجوب جماعت هم جعل شده. یکی ظاهری است و یکی واقعی. اگر هم آنجا قبول بکنیم اختلاف سنخ را، اینجا اختلاف سنخ ندارد. این اشکال مهم نیست.

اشکال دوم صدر به اطلاق: تسری حکم قطع موضوعی نیازمند تنزیل است، اما اینجا فاقد تنزیل هستیم

اشکال مهمش این دومی است. مرحوم آقا سید محمد باقر فرموده (این مقدمه‌ای است که تا کنون چند بار تکرارش کردیم) ادعا کرده که اگر حکمی روی موضوعی آمد مختص به آن موضوع است. راست می‌گوید. اگر خواسته باشیم آن حکم را اسرا بکنیم به موضوع دیگر نیازمند تنزیل هستیم. اگر گفت یشرط فی الصلاة الطهارة، خواسته باشیم بگوییم طهارت یک جای دیگری هم شرط است، باید تنزیل بکنیم طواف را منزله [صلاة]. همان طهارت را نه یک طهارت دیگری. طهارت دیگر که علم ندارد بگوید یشرط فی الطواف الطهارة. همان طهارت را خواسته باشد اسرا بکند، ایشان می‌گوید لایمکن الابتزیل.

ظاهر حکم برای موضوعی اختصاص آن حکم است به آن موضوع. اذا ایقنت بوجوب صلاة الجمعة وجبت الجمعة، این وجبت الجمعة مختص است به یقین به وجوب صلاة الجمعة. اگر خواسته باشد این وجبت الجمعة را توسعه بدهیم به جایی که اماره بر وجوب آمده باید اماره بر وجوب را نازل بکنیم به منزله قطع به وجوب. ایشان فرموده که در ناحیه طریقی محض تنزیل نیست. همین که اعتبار بکند این را عالم، آثار قطع طریقی محض بار می‌شود. در آثار قطع طریقی محض مجرد اعتبار علمیت کافی است. اگر شما را اعتبار کرد مالک خب آثار ملکیت بار می‌شود. اگر شما را اعتبار کرد عالم آثار علمیت بار می‌شود، منجزیت، معذرت هرچه می‌خواهد باشد.

فرموده در ناحیه قطع طریقی محض جعل علمیت است. مبنای نائینی درست است آنجا. عمل می‌کند. اما در ناحیه قطع موضوعی نیاز به تنزیل داریم. اینکه مرحوم نائینی فرموده در

باب امارات اعتبار شده اماره علم، این مفید تنزیل نیست. نائینی تنزیل را منکر است، ایشان راست می‌گوید. در حالی که قطع موضوعی نیاز به تنزیل دارد. به نائینی می‌گوید شما تنزیل را منکرید، اعتباری هستید می‌گویید اعتبارش کرده عالماً، نه نزله منزله العالم. این را درست می‌گوید. مبنای نائینی را خوب بیان کرده.

می‌گوید خب در قطع موضوعی علی نحو الطریقیه بدون تنزیل اسرا ممکن نیست. پس خبر الثقة علم فقط به درد قطع طریقی می‌خورد. اگر خواسته باشی بگویی قطع موضوعی را می‌گیرد باید بگویی تنزیل هم هست. مضافاً نمی‌شود در یک خطاب هم اعتبار باشد هم تنزیل. شما هم تنزیل را منکر هستید. وقتی تنزیل را منکر شدید پس خبر ثقة قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه نمی‌شود. همین بزنگاه را می‌خواهیم پیدا کنیم. فقط بزنگاه کلام همین است که اگر شارع مقدس اعتبار کرد خبر ثقة را علم، برای علم طریقی محض بلاشکال مفید است، آیا برای علم مأخوذ در موضوع هم مفید است؟ اعتبارش کرده عالم خب آن را هم بار کند یا آن نیاز به تنزیل دارد؟ مرحوم آقا سید محمد باقر می‌گوید آن نیازی به تنزیل دارد.

اشکال استاد: تسری حکم هم با تنزیل است و هم با جعل فرد

ما می‌گوییم نه آقا! اسراء یک حکمی از موضوعی به موضوع آخر به دو نحو است: یکیش تنزیل و یکی هم فرد اعتباری ایجاد کردن. اسراء حکمی از موضوعی به موضوع آخر همانطور که ممکن است به تنزیل، ممکن است به ایجاد فردی از همان موضوع. ملکیت آثاری دارد، زوجیت آثاری دارد. یک وقت می‌گوید ملک یمین را نازل کردم به منزله زوج، خب آن اثر می‌آید. یک وقت هم می‌گوید من ملک یمین را اعتبار کردم زوج. این هم می‌آید.

اینکه ایشان مختص کرده اسرای حکم را به فرض تنزیل، بعد گفته شما هم که تنزیل را منکرید پس قطع موضوعی طریقی را نمی‌گیرد، بزنگاهش همینجاست. آیا اسرای حکم از موضوعی به موضوع دیگر منحصر است به تنزیل؟ ایشان ادعا دارد. یا اینکه، کما یحدث، یتحقق الاسراء بالتنزیل یتحقق بایجاد فرد اعتباری. نائینی می‌گوید همانطور که یحدث بتنزیل، یحدث بایجاد. پس خبر الثقة علم قائم مقام هر دو می‌شود.

نکته مهم بحث همین است حالا حکومت ظاهری است یا واقعی، حکومت است یا توفیق اینها مهم نیست. مهم همین است که آیا نیاز به تنزیل دارد یا نیاز به تنزیل ندارد.

جلسه ۷۶ خارج اصول استاد گنجی

چهارشنبه ۲۱ دی ۱۴۰۱

قیام امارت مقام قطع

اشکال مرحوم صدر به قیام امارت مقام قطع موضوعی طریقی طبق مسلک جعل علمیت

بحث منتهی شد به اشکال مرحوم آقا سید محمد باقر صدر در قیام امارات مقام علم موضوعی طریقی بر مسلک جعل علمیت. ایشان ادعا کرد که ادله جعل علمیت اطلاق ندارد و قدر متیقنش قیام مقام قطع طریقی محض است. اما اینکه جعل علمیت مفید باشد، مجدی باشد برای ترتب آثار مترتب بر قطع، فرمود ناتمام است. اساس حرف ایشان این بود که خطابی که آثار را بر قطع مترتب کرده است، مقصود قطع وجدانی است کما هو ظاهر الخطاب. درست هم هست، اگر گفت اذا ایقنت باقامة عشرة ایام یعنی یقین وجدانی.

جعل علمیت یقین وجدانی نمی آورد. آن تفسیر مرحوم آقای شاهرودی بود که می گفت با جعل علمیت ظن تبدیل به علم عرفی می شود. نه آن تفسیر را ایشان قبول ندارد. جعل علمیت یقین وجدانی نمی آورد. فقط می شود علم اعتباری. علم عرفی هم نیست ها (یعنی اطمینان)، علم اعتباری است، ظن است وجداناً، شارع آن را اعتبار کرده است علم. ایشان فرمود ما نمی توانیم اثری را که بر علم بار کرده اسراء بدیم به مجرد اینکه شارع ظن را علم قرار داد. اگر ظن را تنزیل کرد منزله علم خب تنزیل به لحاظ اثر است، بحثی نداشتیم. اسرای حکم از موضوعی به موضوع دیگر به توسط تنزیل این هم بحث نداشت، ولکن مبنای نائینی تنزیل نیست. جعل علمیت است، اعتبار علمیت است. یک فردی از علم، یک فرد اعتباری مانند ملکیت اعتباری ایجاد شد.

خب فرد اعتباری ایجاد شده چه ربطی دارد به اثری که مترتب شده بر فرد حقیقی، چرا آن اثر اینجا مترتب بشود؟ یک وقت دلیل خاص است، در خصوص مورد قطع طریقی محض اعتبار کرده ظن را علم، خب این را دلالت اقتضا می گوید آن اثر را بار کرده، والا لغو بود. اما اگر دلیل

مطلق است، که همینطور هم هست، موارد علم طریقی محض قدر متقین است، اینجا دلیل اطلاق ندارد. نکته‌اش همین است که به مجرد اینکه یک فردی از علم اعتباری محقق شد، بدون تنزیل وجهی ندارد اثر قطع وجدانی را بتوانیم روی آن بار بکنیم.

اشکال استاد به صدر: تفاوتی میان طریقی محض و طریقی موضوعی نیست

عرض ما این است که نه، فرقی نمی‌کند همانطور که دیگران مثل مرحوم نائینی فرموده، فرقی نیست بین موارد علم طریقی محض و موارد علم موضوعی علی نحو الطریقیه. اگر قیام باشد در هر دو تا هست، اگر نباشد در هر دو تا نیست. چون در موارد علم طریقی محض هم علم وجدانی در میان عقلاء منجز واقع است. علم وجدانی پیدا کرد به وجوب نماز جمعه، وجوب نماز جمعه منجز شد. مولا نگفته بود اذا علمت، این هم باز علم وجدانی است دیگر. چطور در موارد قطع طریقی محض آنکه موضوع اثر است (منتها عندالعقلاء) قطع وجدانی است، علم وجدانی است، آنجا می‌گویید قائم مقام می‌شود. به مؤدا کار ندارد جعل علمیت، آن جعل مؤدا بود که می‌گفتیم قدر متیقنش علم طریقی محض است. نه اینجا جعل مؤدا نیست، جعل علمیت است.

چطور اگر جعل کرد علمیت را، این ظن خبر ثقه را گفت جعلته علماً، می‌گویید آثار علم طریقی محض که آثارش عقلایی است بار بشود، اما آثار علم موضوعی، که آن هم طریقی است ولی آثارش شرعی هست، بار نشود؛ بلکه مرحوم آقای خویی فرموده که این قدر متیقن است. آثار شرعیه بار بشود، قدر متیقن است. چون آثار شرعیه به ید شارع است. ایشان ادعا کرده است که اگر بنا باشد ما آثار را بار کنیم، آثار شرعیه اولویت دارد. چون آثار شرعیه را خود شارع بار کرده بر علم، بعد هم خود ظن را گفته علم. اینجا روان‌تر است، به خلاف موارد قطع طریقیه محض، آنجا آثار شرعیه نیست، عقلاییه و عرفیه است.

بلاشکال شارع مقدس وقتی ظن را گفت علم آن آثار قطع طریقی محض بار می‌شود، و گر نه لغو است دیگر. لغو می‌شود ظن را گفته علم. اگر نه آثار طریقی بار بشود، نه آثار موضوعی بار بشود، می‌شود لغو. بحیث اینکه لغو معنا ندارد (یک)، بحیث اینکه فرقی بین قطع طریقی

محض و قطع موضوعی نیست، در اینکه در هردوی آنها موضوع آثار قطع وجدانی است (دو)، فلا فرق. فالاعتبار یعم کلالقسمین. همینطور هم هست. (اینها بحثهای طلبه‌ای است) اگر حاکمی آمد گفت این کارها را بکنید، آن کارها را بکنید، مردم می‌گویند خب راه لازم است برای این کارها دیگر. یک جا آمده گفت که من خبر ثقه را علم قرار دادم، این معنایش همین است، یعنی هر جا علم نیاز است این جایگزین علم است. حالا علم نیاز است برای اینکه اثر عقلایی بار بشود یا علم نیاز است برای اینکه اثر شرعی بار بشود.

سخن خویی درباره قدرمتقین بودن موضوعی طریقی هم درست نیست

البته اینکه مرحوم خویی فرموده آثار شرعیه خود یقین قدر متقین است، نه، تو ذهن ما این است که این هم قدر متقین نیست. ما می‌گوییم قدر متقین از جعل علمیت همان آثار قطع طریقی محض است. چرا؟ بخاطر اینکه آنچه شایع بین عقلا هست و دارج بین آنهاست قطع طریقی محض است. قطع موضوعی علی نحو الطریقیه را مرحوم آقا سیدمحمد باقر گفته بین عقلاء نداریم؛ اگر هم داشته باشیم نادر است. به همین دلیل چون قطع طریقی کثرت دارد، پس اگر مولایی گفت من خبر ثقه را علم قرار دادم، می‌خواهد همان علمی را که مردم می‌گویند آثار دارد، بر آن آثاری را بار می‌کنند توسعه دهد. قدر متقین همان فرد شایع است.

اینکه مرحوم آقای خویی فرموده قدر متقین آثار قطع موضوعی طریقی است، نه. به خاطر کثرت علوم طریقیه محض و اینکه عقلا موضوعی یا ندارند یا کم دارند، وقتی شارع اعتبار می‌کند ظن را علم، قدر متقینش این است که می‌خواهد آثار شایع را بار بکند نه نادر. ما می‌گوییم اطلاق دارد، فرقی ندارد. البته نه «اطلاق». کلمه اطلاق اینجا تسامح است، ممکن است ما بگوییم اصلاً لفظی نداریم. می‌گوییم فرقی نمی‌کند در اعتبار علمیت، اگر مقننی یک قوانینی را جعل کرد، در موضوع برخی از آن قوانین قطع اخذ شد. آخرش به عنوان متمم گفت ایها الناس خبر الثقه علم. مردم این را می‌فهمند که همه آثار علم بار می‌شود، چه آثار قطع طریقی و چه آثار قطع موضوعی. هذا تمام الکلام در مسلک تتمیم کشف و جعل علمیت.

پاسخ به سؤال: ما می‌گوییم فرد جعلی برای موضوع درست می‌کند. همین فرد جعلی برای موضوع کافی است که حکم سرایت کند. پاسخ: توسعه موضوع است. ما می‌گوییم موضوع اولیه

آن است، این را ملحق کرده به آن، گفته آثار آن را بار کن. پاسخ: باز هم ظاهری، واقعی نیست. یعنی مادام که شک داری آثار قطع وجدانی را بر قطع تعبدی بار کن. اگر دلیل خاص آمده بود که همه قبول دارند، گفته بود آثار علم وجدانی را که بار کردم بر علم وجدانی، آن را بر علم تعبدی هم بار کن. تا وقتی هم شک داری من این را می‌گویم علم.

پاسخ به سؤال: ظاهراً، نه واقعاً. مادام که شک داری، آثار آن علم وجدانی را بار کن. چون احتمال دارد واقعیت اینجا هم باشد.

پاسخ به سؤال: گفتیم آنچه واقع است در میان عقلاء آنها آثار را بر علم وجدانی بار می‌کنند و ما می‌خواهیم با علم تعبدی آن آثار را اسرا بکنیم. چطور در آنجا هم علم وجدانی موضوع است، در اینجا هم علم وجدانی است. اگر اسراء ممکن است در هر دو ممکن است، اگر ناممکن است در هر دو ناممکن است. و چون قطعاً اسرایی هست، قطعاً آثار علم بر ظن بار است، ما می‌گوییم لافرق بین علم طریقی محض و موضوعی طریقی.

پاسخ به سؤال: می‌گوید حکم را در این فرد هم بیاور چه اشکالی دارد؟ اینها امور اعتباریه هستند، امر اعتباری به ید شارع است، می‌گوید این حکم را در این فرد هم بیاور. این را هم قبول دارند که در باب حکومت اول موضوع ضیق است، بعد موضوع را توسعه می‌دهد. منتها اینجا توسعه‌اش ظاهریه است، ما دام الشک است.

پاسخ به سؤال: این هم درست است، ما می‌آییم علت را توسعه می‌دهیم، مگر نمی‌شود توسعه داد؟ امر اعتباری است دیگر. به اعتبار نه واقعاً. این هم فرمایش مرحوم نائینی که بر مسلک جعل علمیت آثار قطع موضوعی هم بار می‌شود، تمام است.

مسلک جعل معذرت و منجزیت

اما علی مسلک جعل معذرت و منجزیت. مسلک سوم که منسوب به مرحوم آخوند است. بنا بر جعل منجزیت و معذرت ظاهر کلمات این است که وجهی برای قائم مقامی نیست. بخاطر اینکه شارع مقدس فرموده اماره منجز است. این چه ربطی دارد به اینکه گفته ادا قطعیت بوجوب نماز جمعه وجبت الجماعه. وجوب جماعت چه ربطی به منجزیت دارد؟ معنا ندارد اماره قائم

مقام قطع موضوعی بشود و وجوب جماعت مترتب بشود. اماره را فقط گفته منجز است. فقط اثر تنجیز دارد، اگر فقط اثر تنجیز دارد یعنی سایر آثار را ندارد دیگر. کأن واضح است که بر مبنای منجزیت و معذرت وجهی برای قائم مقامی نیست.

ولکن چندی قبل عرض کردیم که مرحوم آخوند ادعای جعل معذرت و منجزیت نمی کند تا آن اشکال آقای نائینی و مرحوم آقای خویی وارد بشود که جعل منجزیت و معذرت معقول نیست که بحث کردیم. مرحوم آقای آخوند مبنایش این است، می فرماید در امارات ادله اعتبار آنها مع اختلاف السننها - واقعاً هم همینطور است السنه ادله حجیت امارات اختلاف دارد، برخی واقعاً ظاهرش جعل مؤدا است، العمری و ابنه ثقتان، فمأدیا فعنی یؤدیان، برخی الغای شک است، لا عذر فی التشکیک فیما یروی عنا ثقتنا، برخی فقط جواز اخذ به خبر ثقه است، آیونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم دینی؟ قال نعم، السنه اختلاف دارد راست می گوید - گفته علی اختلاف السننها مجعول ما یوجب التنجز است، نه خود تنجز.

آن مایوجب چه است؟ گفتیم مرحوم آخوند دأبش همین است دیگر گاه گاهی یک چیزی را مجمل می گوید دیگر. آن یوجب چه است بیان نکرده. ولی به کمک حرفهایی که در باب استحساب گفته است ما گفتیم که مرحوم آخوند در تفسیر ادله اعتبار امارات می گوید مجعول حجیت است، حجیت را شارع جعل کرده است. خب اگر اینها ثابت باشد که مجعول حجیت باشد، وجهی برای قائم مقامی باز نیست. وجهی برای قائم مقامی نیست برای اینکه آثار بر یقین مترتب شده نه بر حجت.

و لکن بر مبنای مرحوم آخوند هم جا دارد کسی بگوید قائم مقامی مجال دارد. ادله اعتبار اختلاف السنه دارد، اختلاف سیاق دارد. فرض کن در یک جایی آمده گفته حجة عیب ندارد، آن سیاقی که گفته حجة آن قائم مقامی را درست نمی کند، گفته اماره حجت است، نگفته اماره به جای علم است، وجوب جماعت برش بار می شود. نه خیلی فاصله دارد. اما جا دارد. به ذهن من هم این است که مرحوم آخوند این را قبول دارد که برخی از السنه ادله اعتبار، تنزیل ظن است به منزله علم. این را انکار نکرده در بحث های قبلیش. تنزیل ظن است به منزله علم.

اگر کسی آن اشکال اجتماع لحاظین را حل کرد، گفت اینجا تنزیل ظن است به منزله علم، کار به جعل مؤدا ندارد، منتها به داعی تنجیز واقع در جاهایی که علم، طریقی محض است، به داعی ترتب آثار شرعیه در جایی که موضوع است. روی مبنای مرحوم آخوند اگر ما در ادله اعتبار خطابی داشته باشیم که مفاد آن تنزیل ظن باشد به منزله علم که بعید نیست آخوند این را هم قبول داشته باشد، تنزیل ظن به منزله علم اطلاق دارد. دیگر آن اشکال سید محمدباقر هم اعتبار ندارد که می گفت فرد اعتباری به درد نمی خورد ما تنزیلی نیاز داریم، می گوئیم تنزیل است اصلاً.

شاید بهترین بیان، صاف ترین بیان، خالی ترین بیان از اشکالات سابقه همین باشد که کسی بگوید مفاد ادله اعتبار جعل علمیت است اما نه به تقریب نائینی، به این تقریب که شارع مقدس برخی ظنون را تنزیل کرده است به منزله علم. خب اگر تنزیل کرده است به منزله علم - داستان جعل مؤدا را بگذارید کنار، اصلاً مؤدا را جعل نکرده، ما در حقیقت می گوئیم همان مبنای مرحوم نائینی اما با یک سیاق دیگری - الظن کالعلم، نه اینکه اعتبره علماً، نزله بمنزله علم. روی مبنای مرحوم آخوند یکی از سیاقها هم این است، این اطلاق دارد شامل می شود هم آنجایی که علم اثر تعذیر و تنجیز دارد و هم شامل می شود آنجایی را که علم آثار شرعیه دارد.

روی مبنای مرحوم آخوند که یوجب است (اینها را هم از هم جدا کنید)، مبنای مرحوم آخوند جعل منجزیت و معذرت باشد ربطی به قائم مقامی ندارد. این هیچی، این را گذاشتیم کنار. روی مبنای مرحوم آخوند که می گوید یوجب، اگر یکی از آن مایوجبها حجیت باشد، نه، امر به اتباع باشد نه، آنها اطلاق ندارند. اما اگر یکی از آن ما یوجب التنجز تنزیل ظن باشد به منزله علم. لذا روی مبنای مرحوم آخوند هم می توانیم بگوئیم ظن قائم مقام علم می شود، اگر روی این سیاق باشد، تنزیل باشد. (جعل مؤدا را هم بگذارید کنار) اگر مفاد اعتبار ادله تنزیل باشد، صاف ترین بیان است برای قیام امارات مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه.

پاسخ به سؤال: این را می خواستم بگویم. هیچ لزومی ندارد که شارع یک سیاق بیاورد. شارع می خواسته مایوجب التنجز را جعل کند، تاره با لسان حجیت بیانش کرده که البته ضیق است؛

آخری با امر به اتباع بیان کرده که البته ضیق است؛ یک دفعه هم همان وسیع را بیان کرده، گفته الظن کالعلم. عیبی ندارد گاهی خاص را بیان کرده باشد، احیاناً هم عام را بیان کرده باشد.

پاسخ به سؤال: اصلاً، هیچ کدام از اینها صفتی را نمی‌گیرد. چون الظن کالعلم می‌گوید از حیث ارائه‌اش است. این خیلی بیان سنگینی می‌خواهد که بگوییم الظن کالعلم از آن حیثی است که علم صفت است. اصلاً مناسبت ندارد. ببینید شما، باید عرفیت داشته باشد. عرفیت ندارد که ظن را علم قرار دهد از آن جهت که صفت است، صفت خاصه‌اش را بیاورد. بله از این جهت که این هم کاشف ناقص است، آن تام است، این عرفیت دارد. **پاسخ:** اطلاق دارد الظن کالعلم. **سؤال:** چرا درباره صفتیت اطلاق نداشته باشد؟ **پاسخ:** آن یک نکته اضافی می‌خواهد. به خاطر اینکه تنزیل ظن به منزله علم در صفت مؤونه بیشتری می‌خواهد. الان بحث کردیم علمی که طریقی محض است، با علم طریقی که در موضوع قرار گرفتند هیچ فرقی نمی‌کنند، به نحوی که آقای خویی می‌گوید..... **پاسخ:** نه در هر دو عندالحاکم قطع به نحو استقلال لحاظ شده، آن در قاطع بود، اصلاً مهم نیست، اصلاً آن مؤدا اثر ندارد، فرض این است. فقط جهت علم اثر دارد، شارع مقدس نگاه کرده علوم انسان‌ها را، دیده برخی از این علوم طریقی محض هستند، برخی از اینها طریقی‌اند که او در موضوع قرار داده. در موضوع قرار داده از طریقت نیافتاده. بعد گفته الظن کالعلم. البته همه اینها یک جهت صفتیت هم دارند، ولی چه مناسبتی دارد که ما بیاییم ظن را مانند علم از جهت صفتیت قرار بدهیم. **پاسخ:** آثار نیست، حیثیتش است. عندالقاطع از حیثیتشان این است.

پاسخ به سؤال: ما هم می‌گوییم تفاوتی ندارد. پس این حرفهایی که تا الان می‌زدیم چه شد (بخنده). ذهن عرفی ایشان درست است دیگر. گفته الظن کالعلم علم هم که در هر دو طریقی است، مرآتیت دارد بحث ندارد دیگر.

حاصل الکلام اینکه معروف شده بر مبنای مرحوم آخوند وجهی ندارد قائم مقامی، ولذا برای قائم مقامی رفته سراغ جعل مؤدا. مفروغ‌عنه بوده که روی مبنای خودش نمی‌شود، اگر بشود روی مبنای جعل مؤدا می‌شود، این حرف نادرستی است، ما روی مبنای آخوند هم می‌توانیم

اطلاق تنزیل را ادعا نکنیم و بگوییم که الظن کالعلم قرار بدهد ظن را مانند علم طریقی، اعم از اینکه این علم طریقی اثر عقلاییه داشته باشد یا اثر شرعی داشته باشد.

مسئله لزوم تبعیت (بی اساس بودن قیام امارات مقام قطع)

اما منبای چهارم، منبای چهارم در امارات این است که در باب امارات جعلی در کار نیست، نه جعل مؤدایی هست، نه جعل حجیتی هست، نه تنزیلی در کار هست، نه در باب امارات آنی که هست فقط امر به اتباع است، عقلاء یک الزامات عقلاییه دارند که باید، نانوشته است، ولی این قانون بین عقلاء هست که باید طبق خبر ثقه عمل کرد. شارع مقدس هم همین را امضا کرده، اگر یک جا هم گفته اطعهما امضای همین سیره است. مهم هم نیست اصلاً بگو تأسیس است. شارع مقدس گفته مخبر ثقه را اطاعت بکن. ما نه جعل مؤدا داریم، نه تنزیل ظن به منزله علم داریم، به نحو جعل علمیت یا به نحو مجرد تنزیل یا جعل حجیت، جعل معذرت. گفته اینها حرفهای نادرستی است، بیش از این ما در باب امارات نداریم. عمده دلیل در باب امارات سیره است، سیره هم بر جعل نیست، لزوم اتباع است. باید اتباع کرد، اتباع نکنی مذمت می کنند، از خطابات هم بیش از امضای این لزوم اتباع استفاده نمی شود.

آن وقت معنای قائم مقامی از اساس به هم می ریزد. چیزی نیست که قائم مقام باشد، امر به اتباع است. قائم مقامی در جایی که تنزیلی باشد، ظن به منزله علم، اعتبار علمیت و امثال ذلک. اصلاً مسئله قائم مقامی که در امارات مطرح کردند امر بی اساسی است. چیزی نداریم که قائم مقام بشود. ظن را اعتبار کرده علم مثلاً از اوهام است. فقط امر به اتباع است که در میان عقلاء این امر به اتباع هست، شارع مقدس هم از این امر به اتباع ردع نکرده است و وقتی که ردع نکرد یعنی امضا کرده است. دیگر قائم مقامی معنا ندارد.

اگر قطعی موضوعی شد، خودش امر به اتباع ندارد. گفته اذا قطعت بوجوب صلاة جمعه، ما این قطع به وجوب نماز جمعه را بحث نداریم که. آنکه لزوم اتباع دارد، آنکه محل بحث نیست. گفته اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجبت الجماعة، این وجبت الجماعة محل بحث است که آیا اماره قائم شد بر وجوب نماز جمعه، آیا جماعت هم واجب می شود یا نه. آیا اماره قائم مقام این قطع می شود یا نه. می گوید قائم مقامی اساسی ندارد، فقط وجوب اتباع است. مسئله از

اولش حل است که وجهی برای قیام امارات مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه نیست، فضلاً از اینکه مأخوذ باشد علی نحو الصفثیه. آن قائم مقامی‌های یک نظارتی می‌گفتند، این را بجای او، این را بجای او نداریم در امارات.

پاسخ به سؤال: عمل است، عقلاء دو تا عمل مستقل دارند. کما یعملون القلاء علی طبق قطوعهم، یعملون علی طبق امارات العقلایه. دو تا عمل است. اصلاً «بجای آن» نیست. اینکه عقلاء به خبر ثقه عمل می‌کنند نه اینکه بجای قطع عمل می‌کنند. شاهدش هم این است که ممکنه یک جاهایی قطع هم ممکن باشد، اما به خبر ثقه عمل می‌کنند. خبر ثقه حجت مستقله‌ای است در مقابل قطع. ممکن هست من قطع تحصیل بکنم، مهم نیست. اینها در عرض هم هستند، نه اینکه این بجای آن حجت شده. دو تا حجت مستقله داریم.

عقلاء بخاطر حفظ نظامشان همانطور که عمل می‌کنند به یقینشان که این مال زید است، عمل می‌کنند به اماره ید بر ملکیت. ید اماره ملکیت است و عمل می‌کنند از باب این نیست که ید را بجای قطع می‌بینند. آن یک امر مستقلى است، این هم مستقل است. در عقلاء هم قائم مقامی وجود ندارد. در خطابات شرعیه هم که اصلاً وجود ندارد. فلا اساس برای بحث از قائم مقامی امارات مقام قطع. حتی در قطع طریقی محض. اصلاً امارات قائم مقام قطع طریقی محض شوند یعنی چه؟ در عرض هم هستند. ما دو تا راه داریم که در عرض هم هستند. این بجای آن نیست. تا الان می‌گفتیم قائم مقام قطع طریقی محض قدر متقین است. این بیان می‌گوید اصلاً قائم مقامی اساس ندارد. دو تا طریق هستند در عرض هم، هر دو طریق هم عندالعقلاء حجت هستند.

جلسه ۷۷ خارج اصول استاد گنجی

دوشنبه ۲۶ دی ۱۴۰۱

قیام امارت مقام قطع

قیام امارات مقام قطع طبق مبنای لزوم تبعیت

بحث در قیام امارات بود مقام قطع موضوعی طریقی بر مبنای چهارم. مبنای چهارم این بود که جعل مؤدا، جعل علمیت، جعل معذرت و منجزیت را منکر بود. و ادعا این بود که عمل به امارات مورد سیره عقلاست، كأحد الطرق الى الواقع. کما اینکه عقلاء عمل می کنند به قطع عمل می کنند به برخی از امارات. و شارع مقدس هم ردعی از این عمل نکرده است، قائم مقامی در کار نیست، اینها در عرض هم هستند.

حالا یک بحثی هست که مثلاً عقلاء با امکان تحصیل و عمل به قطع باز هم به اماره عمل می کنند یا نه. تو ذهن ما این است حتی با امکان تحصیل قطع سراغ قطع نمی روند، به اماره عمل می کنند. اماره هم در عرض قطع است، خیلی اوقات هم از اماره اطمینان پیدا می کنند. اینکه حتماً اولاً بروند سراغ قطع فإن تغذر، سراغ ظن، نه. بعضی از ظنون را عقلاء عمل می کنند ولو تحصیل قطع هم ممکن باشد.

دو تا مقدمه: [۱] دلیل حجیت امارات سیره است. ما در ظهوراتی که از امارات است اصلاً آیه و روایتی نداریم. در اخبار ثقه آیه و روایت داریم و لکن آنها هم ارشاد به سیره هستند. این را همه شان قبول دارند که عمده دلیل بر حجیت امارات سیره عقلاست، [۲] و در سیره هم خبری از قائم مقامی نیست. همانطور که عمل می کنند به قطع، به امارات هم عمل می کنند و آن را مانند قطع طریق می دانند. نتیجه اینکه اگر به خطابی برخورد کردند که در آن خطاب قطع اخذ شده باشد (قطع موضوعی) آثار قطع را بر اماره بار نمی کنند، اماره را علم نمی دانند که آثار آن را بار کنند؛ قائم مقامی در کار نیست. اینطور فرمودند و مطلب را تمام کردند که این بحث از اساسش خراب است و اساسی ندارد که ما بحث بکنیم که امارات قائم مقام قطع طریقی می شوند یا نه. امارات طریقی اند به واقع و به این طریق مثل قطع عمل می کنند و قائم مقامی در کار نیست.

مقبولیت نظریه لزوم تبعیت نزد استاد

عرض ما این است که این فرمایش بعید نیست. بعید نیست که همینطور باشد. عمده دلیل در باب امارات سیره است و سیره هم بر این است که به اماره عمل می کنند کما یعملون به

قطعشان. قائم مقامی در کار نیست. بما هو طریق عمل می کنند. اینکه جعل کرده است شارع مقدس مؤدا را که خیلی دور از ذهن است، که مبنای مشهور است؛ یا جعل کرده تتمیم کشف را که مرحوم نائینی ادعا کرده است، این خیلی دور نیست ولی ما نتوانستیم تصدیقش بکنیم؛ جعل حجیت، جعل معذرت و منجزیت هم در سیره عقلا نیست. سیره عقلاء همان طریقت است، چون طریق می بینند به آن عمل می کنند. اینکه معذرتی جعل شده باشد، منجزیتی جعل شده باشد، حجیتی جعل شده باشد اینها را نمی توانیم باور بکنیم.

قدر متقین از ادله اعتبار همین بیان چهارم است. و اگر هم در اخباری که به ما رسیده است امر کرده اند به اتباع مثلاً خبر ثقه، امر به اتباع هم همین ارشاد به جری عقلاست. عقلا به خبر ثقه عمل می کنند، خبر ثقه را الزام آور می بینند، شارع هم فرموده که العمری وابنه ثقتان، فما أديا فعنی یؤدیان، فأطعهما، شما هم اطاعت بکنید. امر اطاعت هم بیش از این زور ندارد که مضافاً بر امر به اطاعت ما جعل علمیتی داشته باشیم، جعل حجیتی داشته باشیم، جعل مؤدایی داشته باشیم، اینها را ما نتوانستیم باور بکنیم.

طبق مبنای لزوم تبعیت هم امارات قائم مقام قطع موضوعی می شوند

ولکن اینکه امارات قائم نشوند مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه را که قائل به این مبنا می گوید و انکار می کند قیام را، این را هم نمی توانیم تصدیق بکنیم. ذهن عرفی ما این است که اگر از مولایی خطابی صادر شد. در آن خطاب علم را اخذ کرد، یقین را اخذ کرد، مردم و عقلا بر اماره هم آن اثر را بار می کنند. میدانی اش، آنی که نائینی می گوید را نمی توانیم انکار بکنیم؛ اگر گفت اذا قطعت بوجوب الجمعة وجبت الجماعة، اگر قطع پیدا کردی به وجوب نماز جمعه، جماعت واجب است، زراره هم خبر آورد که نماز جمعه واجب است، مردم می گویند جماعت هم واجب است. میدانی اش آثار قطع را بر اماره هم بار می کنند.

مرحوم آخوند (اینها منبه است) که منکر قیام امارات مقام قطع طریقی شده است، وقتی به استصحاب می رسد، لاتنقض الیقین بالشک، (یقین موضوعی است و اخذ شده به نحو طریقت در موضوع استصحاب)، می بیند که نمی تواند بگوید حکم مختص به یقین است. اماره بر متیقن هم استحصاب دارد، لاتنقض دارد؛ ارتکازش این است. می گوید لاتنقض الیقین بالشک معنای

دیگری دارد، یک جواری معنا می‌کند (جعل ملازمه) که مواردی را هم که اماره قائم شده بر متیقن شامل بشود.

ارتکاز، میدانی، عمل، مشی بر همین است که آثار یقین را بر اماره بار می‌کنند. البته اگر در جایی خصوصیت مورد بود بار نمی‌کنند. هر دو تا بار نمی‌کنند. مثلاً در رکعتین اولیین یقین شرط است، باید یقین داشته بشی رکعت اولی است، باید یقین داشته باشی رکعت ثانیه است، در نمازهای سه رکعتی باید یقین داشته باشی. اینجا هم قائلین به قیام مقام و هم منکرین می‌گویند اماره به درد نمی‌خورد. این نکته‌ای دارد. رکعتین اولیین باید یقین داشته باشی، آن یقین وجدانی را می‌خواهد در مقابل ظن. در سایر رکعات می‌گوید ظن عیبی ندارد، به ظنت می‌توانی عمل کنی.

پس آنجایی که می‌گوید یقین لازم است، همان یقین صد در صدی است. حتی برخی توهم کرده‌اند که اصلاً یقین صفتی است. مفروغ‌عنه است که آنجا امارات قائم مقام نمی‌شود، هر دو می‌گویند. حالا در تعلیلش یکی می‌گوید کلیتاً قائم مقام نمی‌شود، یکی می‌گوید به نحو صفتی است. ولی در عمل اتفاق دارند.

یا در مورد اذا ایقنت بإقامه عشرة ايام آنجا می‌گوید موضوع تمام برای مسافر احد الامرین است. یا باید قصد داشته باشد ده روز را یا باید یقین داشته باشد به بقای ده روز. آن یقین از آن یقین‌هایی است که می‌گویند هیچ چیز قائم مقامش نمی‌شود. اینها استظهارات است دیگر. اگر بینه آمد گفت من می‌دانم شما ده روز می‌ایستید مثلاً، فایده‌ای ندارد، باید یقین پیدا بشود.

یا در باب شهادت مثلاً موضوع علم است. آنجا آیا اماره قائم می‌شود یا نه، می‌گویند این خصوصیت شهادت است که شهادت باید صددرصدی باشد؛ البته محل بحث است، ولی غالباً معتقدند که مستنداً به اماره نمی‌توانی شهادت بدهی، باید ببینی، حس کنی واقعه را تا اگر نیاز به قسم بود بتوانی قسم بخوری؛ باید واقعه را احساس کنی. اینها خصوصیت مورد است. ولی اگر خصوصیات مورد نبود، مانند ثمن و مئمن باید معلوم باشند، مراد از معلوم بودن علم صددرصد نیست. حالا اگر بینه هم آمد گفت ده کیلو است، عیب ندارد.

آنی که در ذهن ما است این است که میدانی‌اش اماره اگر قرینه خاصی نباشد، لولا القرینه، لولا خصوصیتی فی البین، آثار یقین را بر اماره بار می‌کنند. ما این بحث‌ها را انجام می‌دهیم برای فقه است دیگر. در فقه مشی همین است، می‌گویند لولا قرینه‌ای، لافرق بین اماره و علم. این مهم نیست که نکته‌اش چه باشد؛ نائینی می‌گوید نکته‌اش این است که اماره هم علم است؛ ولی ما باورمان نشد. ما می‌گوییم شاید همان باشد، ولی سیره روشن نیست. عمل است، ارتکاز است. شاید هم نکته‌اش این است که مردم از یقین، یقین تنها را نمی‌فهمند، وقتی می‌گوید ادا ایقنت یعنی طریق معتبری داشته باشی، حالا یقین شاه‌فردش است مثلاً.

حاصل الکلام حرف ما این است که این بحث ثمره عملی ندارد، جز اینکه اگر ما قائل به قیام مقام شدیم، بحث راحت‌تر و روان‌تر است. به لاتنقض الیقین که می‌رسیم راحت‌تر می‌گوییم اماره قائم مقام یقین می‌شود، نیازی به تکلف و زحمت و قرائن نداریم. ولی عند الكل، میدانی‌اش این است که در جایی که یقین در موضوع خطابی به نحو طریقی اخذ بشود، اماره را قائم مقام آن می‌بینند. اینکه قائل مثل مرحوم آخوند منکر است قیام اماره را مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه، به این بیانی که عرض کردیم، به صورت، این انکار درست است، ولی واقعیت این است که عملاً این حرف نادرست است، نتیجه‌ای که می‌گیرد نادرست است، مثل مرحوم آخوند که نتیجه می‌گیرد. اینها در اصول اینطور صحبت می‌کنند، وقتی به فقه می‌رسند روان بحث می‌کنند. اینجا می‌گویند لایقوم، اجتماع لحاظین است، مشکلی که درست می‌کنند؛ ولی در فقه که می‌رسند اصل این است که اماره قائم مقام یقین می‌شود.

این شما و این فقه. تتبع بفرمایید. ما تا الان هیچ جایی در فقه به این مسئله برخورد نکردیم که بگویند اینجا دو قول است، بنا بر قیام امارات مقام قطع این است، بنا بر عدم قیام این است. همه جایی که قرینه است می‌گویند قائم مقام نمی‌شود، قرینه خاصه است. آنجا که قرینه خاصه نداریم همه می‌گویند قائم مقام می‌شود، حالا تحلیلش چه باشد مهم نیست.

پاسخ به سؤال: ما می‌گوییم هم عمل و هم سیره عقلا این است که اگر در خطابی یقین اخذ شد، خبر ثقه که قائم می‌شود آثار را بر آن مترتب می‌کنند.

ادعای ما این است که سیره بر این است، هم سیره عقلاء و هم سیره عملی علما، که اگر در خطابی یقین به نحو موضوعی اخذ شد، آثار آن یقین را بر اماره‌ای که پیششان معتبر است بار می‌کنند. حالا تحلیلشان این باشد که اماره علم تبعیدی است (نائینی می‌گفت) یا اینکه اصلاً اماره عند العقلا اطمینان می‌آورد و علم وجدانی است یا اینکه از آن یقین، یقین عام می‌فهمند. علی ای حال، اینکه آثار یقین مأخوذ در موضوع علی نحو الطریقیه بر امارات عقلائییه بار می‌شود ما شکی نداریم. گرچه تحلیل آن خیلی برای ما روشن نیست، چرایش را نمی‌توانیم یقین پیدا بکنیم، کور باطنیم، ولی اصلش تمام است. لذا ما می‌گوییم اذا اخذ اليقين في خطاب الشارع علی نحو الطریقیه، يقوم مقامش اماره معتبره عند العقلاء، اصل کبری صاف است، ولو اینکه ما در تحلیلش گیر داشته باشیم، بسیره العقلاء و سیره العلماء.

پاسخ به سؤال: البته شما ممکن است بگویید نه ما اگر مبنایمان نائینی باشد قبول داریم، ولی ما در ذهنمان این است. **پاسخ:** نه اشکالی نداریم ولی می‌گوییم نتیجه ندارد این بحث.

پاسخ به سؤال: خلف صحبت نکنید! فرض در اماره معتبره است، اماره‌ای که ان الظن نمی‌گیردش، والا اگر ظن غیر معتبر است و حجت نیست معنا ندارد. ما بحثمان در قیام مقام اماره معتبره است. **پاسخ:** از ماذکرنا واضح شد که "چرایش" روشن نیست. **پاسخ:** اینها جای دنبال کردن دارد. ما در جایی بحث کردیم که لمّ سیره عقلاء چه است؟ مدرسه نائینی می‌گوید لمّش این است که طریقیّت دارد واقع را می‌بیند. حالا واقعاً همینطور است یا مسائل دیگری هم دخیل است، مثلاً مسئله حفظ نظام است، آن را در جای دیگری بحث خواهیم کرد.

پاسخ به سؤال: خیلی‌ها می‌گویند یسیر باشد ارزش دارد، اینها ردع شده، رفع آمده ردع کرده. خلف صحبت نکنید. سیره‌ای که ردع نشده و حجت است را بحث می‌کنیم.

هذا تمام الكلام في الامارت و اما اصول عمليه

قيام اصول عمليه مقام قطع

نظر آخوند: اصول عمليه قائم مقام قطع نمی‌شوند

آیا اصول عمليه قائم مقام یقین علی النحو الطریقیه چه طریقی محض و چه موضوعی می‌شود یا نمی‌شود. مرحوم آخوند فرموده اصول عمليه به استثنای استحصاب، در بقیه معنا

ندارد که قائم مقام قطع بشود، حتی قطع طریقی محض، معنا ندارد. چرا؟ چون مفاد اصول عملیه، کل شیء لک حلال مثلاً، احکام شرعیه یا احکام عقلیه است. خودشان آثار هستند، معنا ندارد چیزی که آثار است بنشیند جای چیزی که ذی اثر است. قطع خودش اثر نیست، ذی اثر است. امارات قائم می‌شدند مقام قطع یعنی آثار قطع را من التنجیز و غیره داشتند، آن معنا داشت. اماره جای قطع بشیند معنا داشت چون ذی اثر است، اما حلیت خودش اثر است، تنجز خودش اثر است، معنا ندارد که قائم مقام قطع بشود.

لایقال، کسی نگوید که شما گفته‌اید ایجاب احتیاط طریقی است، منجز واقع است، پس ایجاب احتیاط اثر نیست، ذی اثر است. ایجاب احتیاط تنجز می‌آورد. لایقال، فرموده فانه یقال: ایجاب احتیاط یا عقلی است یا شرعی. ایجاب احتیاط عقلی همان اثر است، ایجاب احتیاط عقلی یعنی عقل درک می‌کند تنجز حکم واقعی را. یعنی عقل درک می‌کند استحقاق عقوبت را علی المخالفه. در اطراف علم اجمالی واجب است احتیاط عقلاً؛ یعنی چه واجب است احتیاط عقلاً؟ عقل که تکلیف ندارد، حکم ندارد. فقط ادراک دارد. واجب است احتیاط عقلاً یعنی درک می‌کند استحقاق عقوبت را علی فرض المخالفه. پس ما ذی اثر نداریم، خودش اثر است. درک استحقاق عقوبت علی المخالفه نفس الاثر است، لا ذی اثر.

و اما ایجاب احتیاط شرعاً گفته ذی اثر است، اثرش تنجز واقع است. جا دارد که بگوییم ایجاب احتیاط جایگزین قطع به واقع می‌شود، قطع به واقع منجز است، ایجاب احتیاط هم منجز است. ولکن فرموده که صغری ندارد. ایجاب احتیاط در شریعت صغری ندارد. این اخباری‌ها هستند که در برخی از شبهات بدویه قائل به ایجاب احتیاط هستند، ما که اصولی هستیم منکر ایجاب احتیاط هستیم شرعاً. ما هیچ جا وجوب احتیاط شرعیه نداریم. چون در شبهات بدویه دلیل نداریم، خلافاً لأخباریین، در شبهات مقرون به علم اجمالی هم ایجاب احتیاط عقلی است. الان هم گفتیم در ایجاب احتیاط عقلی قائم مقام شدن معنا ندارد.

پس ما در ناحیه اصول عملیه هرچه داریم آثار است، آثار قطع است. آثار قطع که معنا ندارد قائم مقام قطع بشود. این در غیر استصحاب بود.

اما در استحصال فرموده آن مثل امارات است و مشکل امارات را دارد. لاتنقض الیقین بالشک نمی‌شود که هم یقینی را بگیرد که طریق است، لاتنقض الیقین هم به لحاظ متیقن بگوید لاتنقض، و هم یقینی را بگیرد که مستقل است. نظر به او مستقل است لآلی. گفته مثل لاتنقض الیقین مثل صدق العادل است، مثل الظن کالعلم است. چطور الظن کالعلم اطلاق نداشت، هم علم آلی را بگیرد و هم علم استقلالی را. لاتنقض الیقین هم اطلاق ندارد هم بگیرد یقین استقلالی را (آن یقینی که موضوع خطاب است) و هم بگیرد یقین آلی را (آن یقینی که طریق محض است). اطلاق جمع بین لحاظ آلی و استقلالی است و محال است. تمام کرده مسئله را و فرموده در اصول عملیه غیر از استحصال لایعقل قیام مقام. استحصال هم مثلش مثل امارت است و لاتنقض الیقین نمی‌تواند اطلاق داشته باشد. این فرمایش مرحوم آخوند.

اشکال استاد: اصول شرعیه محرز می‌توانند قائم مقام شوند

نسبت به اصول عقلیه که حرفش تمام است و بحثی نداریم. نسبت به اصول عقلیه قائم مقامی معنا ندارد اصلاً. نسبت به اصول شرعیه اینکه فرموده مطلقاً قائم مقامی معنا ندارد، این حرف ناتمام است. مرحوم نائینی فرموده که اصول شرعیه دو قسم هستند، محرز و غیرمحرز. چطور شده مرحوم آخوند با اینکه اصول محرز را قبول دارد غافل شده و گفته اصول عملیه همه آثارند. اصول محرز که معنا ندارد آثار باشد. اصول محرز مثل قطع است. چطور شده مرحوم آخوند غافل شده و اصول شرعیه را کلاً گفته آثار است! شما خودتان قبول دارید اصول شرعیه دو قسم هستند، برخی محرز هستند و برخی محرز نیستند، همان ذات محرز هستند، آثار شرعیه هستند. خب این محرزها، اصول محرز اثر شرعی نیست که. محرز است، چطور نتواند قائم مقام قطع بشود؟ به نظرم اشکال واضحی است بر مرحوم آخوند. این را می‌توانید تتبع بکنید ببینید اصول محرز و غیرمحرز را مرحوم آخوند در جای دیگر چه گفته است. اشکال واضح است، اصول محرز محرز واقع هستند، اگر محرز واقع هستند غیر خود واقع هستند؛ اثر نیستند دیگر طریق هستند. خب اینها طریق هستند، قطع هم طریق است. چرا لایعقل و معنا نداشته باشد؟ نه، معنا دارد.

پاسخ به سؤال: اصول محرزه مثل استحباب، مثل قاعده ید، مثل قاعده فراغ، مثل قاعده تجاوز. اینها اصول محرزه هستند دیگر.

استحساب را هم که مرحوم آخوند استثنا کرد نه اینکه چون محرز است. او بخاطر لحاظ آلی و استقلالی این حرفها را زد. از محرز بودنش غافل شد. استحساب را هم استثنا می کند نه اینکه چون اصل محرز است، بلکه بخاطر اجتماع لحاظ آلی و استقلالی در یقینی است که در موضوع استحساب آمده است. اصلاً مرحوم آخوند از محرز بودن غافل شده است.

تفصیل نائینی میان صفات قطع

این است که مرحوم نائینی گفته است در اصول شرعیه باید تفصیل داد بین اصل محرز و اصل غیر محرز. اصل محرز چیست؟ مرحوم نائینی فرموده که قطع چهار تا صفت دارد. یک صفت قطع همان حالت نفسانی است که برای انسان رخ می دهد، آثاری هم دارد، دغدغه آدم را برطرف می کند، حرارت آدم را برطرف می کند، اللهم ارزقنی برد الیقین. برودت می آورد، طمأنینه می آورد. اشاره می کند و می گوید حالت اینجوری است. گفته این حالت اینطوری قابل اعطا به هیچی نیست، برای قطع است و لا غیر.

صفت دوم قطع این است که دارد ارائه می دهد ارائه تامه، ارائه می دهد واقع را ارائه تامه. از زاویه قطع واقع را شفاف می بینی. صفت سوم اینکه قاطع در مقام عمل به ارائه دهنده عمل می کند. وقتی قطع ارائه تام بود، این ارائه تام محرکیت دارد، باعثیت دارد. یقین داری حرکت می کنی، یقین نداری می نشینی. این خصیصه یقین است دیگر، عمل کردن، عمل بر طبق. نمی گوییم هیچ جا بدون یقین عمل نمی کنیم. گاهی هم با احتمال حرکت می کنیم، ولی آن اخیانی است، باید یک چیز ضمیمه بشود، احتمال محرک نیست، باید یک چیز ضمیمه بشود، مثلاً ملاکش خیلی مهم است پس حرکت کنیم. وقتی احتمال می دهی یعنی شاید این ور باشد شاید آن ور باشد. معنا ندارد محرک باشد، ترجیح بلامرجح است. باید یک ضمیمه ای پیدا بکند، احتمال به علاوه ضمیمه شما را حرکت می دهد. ولی در قطع اینطور نیست، قطع خودش شما را حرکت می دهد.

صفت چهارم هم این است که آنی که شما قطع داری آثار تنجز، تعذر و امثال اینها بار می‌شود. قاطع مستحق للعقوبه. که ظن این صفت را ندارد. اگر گاهی می‌بینید ظن هم استحقاق عقوبت می‌آورد آن یک چیز ضمیمه شده است. ظن تنها استحقاق عقوبت نمی‌آورد. ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً. این خصیصه قطع است که استحقاق عقوبت می‌آورد، اگر خلاف واقع درآمد معذرت می‌آورد. غیر از قطع این خصیصه نیست، مگر یک چیزی به آن اضافه بشود.

پاسخ به سؤال: خصیصه ظن این است که لایغنی مگر اینکه یک چیز اضافه بشود، لذا می‌گویند ظن خاص. مثلاً ظن حاصل از خبر ثقه. مجرد ظن تنجزآور نیست. باید یک چیزی ضمیمه بشود، ولی قطع بمجرد تنجزآور است، پس این می‌شود از خصائص قطع. **پاسخ:** گفتم ظن فی حد نفسه. الان قطع فی حد نفسه اثر دارد، ظن فی حد نفسه اثر ندارد. این منافات ندارد که اگر یک چیزی به ظن اضافه شد، که اسمش را می‌گذاریم ظن خاص، منجز باشد.

پاسخ به سؤال: زمینه دارد، آنها هر کدام یک زمینه‌ای دارند.

این چهار صفت را خوب دریابید، حرف خوبی زده است نائینی. این چهار صفت مختص به قطع است، اگر در جای دیگری می‌بینید این صفات هست، آن با ضمائ است، فی حد نفسه نیست. مرحوم نائینی فرموده شارع مقدس آن صفت ثانی را به امارات داده و جعل کرده. امارات طریق ناقص‌اند، تتمیش کرده، آن تامیت را به آن اعطا کرده. صفت ثالثه را به برخی اصول داده، گفته در مقام عمل مثل یقین‌دار عمل کن. اسم این اصول اصول محرزه است. صفت چهارم را به برخی اصول دیگر داده گفته معذوری، رفع ما لایعلمون. حلال است، طاهر است، گفته اسم آن اصول غیرمحرزه است. قشنگ گفته، تا به حال هم ندیدیم کسی اینها را مناقشه کرده باشد. صفت اول قابل اعطا نیست، یک امر تکوینی است. صفت دوم قابل اعطا است و به امارات اعطا شده است. صفت سوم به اصول محرزه اعطا شده، و صفت چهارم به اصول غیرمحرزه. این است که گفته است اصول محرزه قائم مقام قطع می‌شود چون یک صفت او را دارد.

جلسه ۷۸ خارج اصول استاد گنجی

سه‌شنبه ۲۷ دی ماه ۱۴۰۱

قیام اصول مقام قطع

بررسی خصایص قطع از نظر نائینی

بحث در فرمایش مرحوم نائینی بود. مرحوم نائینی فرمود که قطع چهار خصیصه دارد؛ خصیصه اولی همان صفتیت است برای نفس قاطع که قابل اعطای به غیر نیست و منحصر است به خود قطع که حالت نفسانی است و این حالت نفسانی هم آثاری دارد. خصیصه دومش مرآتیت تامه است که منحصر است به قطع و علم، و فرمود که این مرآتیت تامه را می شود اعتبار بکند برای غیر قطع که اعتبار هم کرده است. ادعای مرحوم نائینی این است که ظن کاشف ناقص است و شارع مقدس آن را تام اعتبار کرده است.

خصیصه سوم جری عملی است؛ لازمه قطع این است که محرک است، باعثیت دارد یا زاجریت دارد. این از خصایص قطع است. در ظن چون احتمال خلاف می دهیم ما را حرکت نمی دهد، مگر یک خصوصیت دیگری در کار باشد، مثلاً مولا آن را حجت قرار داده باشد یا مظنون خیلی قوی باشد و جای احتیاط داشته باشد. باید یک نکته ای اضافه بشود والا ظن فی حدنفسه محرکیت ندارد. از کجا معلوم؟ مردم هم می گویند «از کجا معلوم آمده باشد؟ نمی روم! به ظن عمل نمی کنند، ظن باعثیت ندارد ولی قطع باعثیت دارد.

مرحوم نائینی فرموده این باعثیت یا زاجریت برای قطع هست و این را شارع مقدس اعتبار کرده برای بعضی از اصول که اسم آنها را اصول محرزه گذاشته است. اصول محرزه هم یک مقدار مرآتیت دارند، محرز هستند، استصحاب و قاعده تجاوز هم یک مرآتیتی دارند ولی شارع مقدس در آنجا تتمیم کشف نکرده است. آنجا گفته است در مقام عمل مثل متیقن ها عمل کن. لاتنقض الیقین بالشک نقض عملی نکن، مثل آدم های یقین دار عمل کن. نقض، نقض عملی است. بلی قد رکعت، عملت طوری باشد که گویا رکوع کردی، مثل رکوع کننده ها عمل کن. در اصل محرز خصیصه سوم اعتبار شده است. ما را متیقن قرار داده است در مقام عمل، نه عالم به واقع. در امارات ما را عالم به واقع قرار داده و ما الان عالم هستیم علماً تعبدیاً. اما در استصحاب، قاعده تجاوز و امثال ذلک ما را عالم به واقع قرار نداده است.

البته این یک بحث استظهاری است، آقای خویی می‌گوید لاتنقض الیقین بالشک هم از امارات است و ما را عالم قرار داده است. این استظهارات است. ما توی ذهنمان این است که لاتنقض الیقین بالشک اماره نیست، اصل محرز است. ما را متیقن قرار داده در مقام عمل، گفته اگر یقین داشتی چه کار می‌کردی؟ «چه کار می‌کردی» عمل است. این هم تعریف اصل محرز. فرموده چهارمی هم این است که اصلاً نه ما را متیقن به واقع قرار داده و نه ما را متیقن در مقام عمل قرار داده. آنجا مجرد اعتبار شرعی است. رفع ما لایعلمون، نمی‌دانی آیا واجب است یا نه رفع ما لایعلمون. رفع ما لایعلمون مجرد رفع است، لذا یک اعتبار شرعی است. من را متیقن قرار نداده است لا بالواقع و لا فی مقام العمل. همان چیزی که مرحوم آخوند می‌گفت مجرد اثر شرعی. مثل براءت شرعی، مثل احتیاط شرعی اگر داشته باشیم، طهارت، قاعده حل و ... اصول غیرمحرزه را ایشان فرموده عبارت است از اصولی که مفادش تعبد به یقین نیست، لا بلحاظ الواقع و لا بحاظ العمل. مجرد اعتبار شرعی است.

پاسخ به سؤال: مرحوم نائینی می‌گوید جعل تعذیر و تنجیز محال است. پاسخ: آن اثرش است. وقتی اعتبار کرد رفع را از عهده شما یا اعتبار کرد حلیت را پس معذری. آن معذریت حکم عقل است بعد از جعل شارع. جعل شارع یک امر اعتباری است، یک امر شرعی است و منجزیت و معذریت آثار عقلیه هستند.

پاسخ به سؤال: هر مرحله‌ای که هست، مراحل بعد هم مترتب هستند. پاسخ: مرحله چهارم یک اعتبار شرعی است که فقط آثار چهارم که منجزیت و معذریت است بار می‌شود. خصیصه چهارم را همانطور که دوستان می‌گویند در فواید نیاورده، بلکه در اجود آورده است. همینطور هم هست، وقتی قطع پیدا کردی این موضوع حکم عقل می‌شود به اینکه اگر مخالفت کردی مستحق عقوبتی (منجزیت) اگر موافقت کردی معذوری. این هم برای قطع است. ظن منجزیت و معذریت ندارد مگر اینکه به آنها یک چیزی ضمیمه بشود. فی حد نفسه مولا نمی‌تواند ما را عقوبت کند بر مخالف ظن ولی می‌تواند ما را عقوبت کند بر مخالفت قطع.

این اثر چهارم مترتب می‌شود، یعنی به غرض این اثر چهارم شارع آمده حلیت را وضع کرده است. اگر می‌گوییم اثر چهارم را داده است به اصول غیرمحرزه، به این معنا است. اصول غیرمحرزه یک اعتبار شرعی هستند که به داعی این اثر هستند.

پاسخ به سؤال: اثر چهارم را اگر قبول کنیم برای قطع است دیگر. خصوصیت قطع است. احتمال که منجز نیست، قبح عقاب بلایان داریم مگر اینکه چیزی ضمیمه شود. مثلاً احتمال حکم قبل الفحص. این قبل الفحص بودن یک نکته‌ای اضافه می‌کند، والا مجرد احتمال موضوع قاعده قبح عقاب بلایان است.

خب این فرمایشات مرحوم نائینی که عرض کردیم فرمایشات متینی است، گرچه به جهت صغروی یک جاهایی محل کلام است؛ آیا در امارات علمیت را جعل کرده برای اماره یا نه محل کلام است. آیا استصحاب اماره است یا اصل محرز است یا اینکه نه استصحاب اصل غیرمحرز است، محل کلام است ولی این بنیه کلی آن حرف درستی است که قطع چهار خصیصه دارد و در سه خصیصه جای تعبد هست و فی الجمله این تعبدها هم محقق شده است، ولو در برخی صغریات مناقشه است. مثلاً «ید» محل بحث است که آیا اماره است یا اصل محرز است. اینها محل بحث است ولی اصطلاح اصولی را خوب بیان کرده است که در امارات و اصول محرز و غیرمحرز چه رخ داده است.

نائینی: اصول محرزه جانشین قطع می‌شوند

مرحوم نائینی فرموده که فرمایش مرحوم آخوند که گفت اصول قائم مقام قطع نمی‌شوند حرف نادرستی است. باید تفصیل داد. در اصول محرزه خود صاحب مسئله گفته مانند یقین‌دار عمل کن. وقتی گفته مانند یقین‌دار عمل کن باید آثار یقین را بار بکنی. همان مشکلاتی که در بحث امارات بود اینجا هم هست. باز مرحوم آخوند فرموده «مثل یقین‌دار عمل کن» که اگر هم یقین محض باشد و هم یقین موضوعی، اجتماع لحاظین است مثلاً.

البته در لاتنقض الیقین بالشک شاید امر اسهل باشد، از باب امارات. خود مرحوم آخوند در باب استصحاب گفته مراد از یقین متیقن نیست. شیخ می‌گفت متیقن است، بعد می‌گفت متیقن منحصر است که شک در مانع باشد، چون باید استعداد بقا داشته باشد تا نقض معنا

داشته باشد. آخوند گفت نه، متعلق نقض یقین است، لاستحکامه لابرامه. گفت اصلاً در لاتنقض الیقین متیقن منظور نیست، یقین منظور است. خلاف آن چیزی که اینجا می‌گوید که استصحاب دلیلش اطلاق ندارد چون مراد یا یقین است یا متیقن. نه مراد فقط یقین است، خود شما هم گفتید مراد یقین است.

خب لاتنقض الیقین بالشک، من یقین داشتم نماز جمعه واجب است، وقتی یقین داشتم هم وجوب منجز شد به عنوان اینکه یقین است. یقین طریق محض بود. و هم اثرش ثابت شد. اثرش این بود، فرموده بودند اذا ایقنت بوجوب نماز جمعه واجب است اقامه جماعت. آن هم ثابت شد، چون یقین داشتم. یقین داشتم، لذا هم آن متیقن منجز شد و هم آثار یقین منجز شد. بعد شک کردم در وجوب نماز جمعه که آیا در زمان غیبت وجوب نماز جمعه هست یا نه. شارع مقدس گفت لاتنقض الیقین بالشک، همان یقینت را من آوردم در ظرف شک، اسمش را می‌گذارد ابقای یقین. ابقا کرد یقین مرا. خب وقتی ابقا کرد یقین من را همانطور که وجوب نماز جمعه که متعلق یقین است منجز می‌شود، وجبت اقامه الجماعه هم ثابت می‌شود.

تو ذهن این است که باب استصحاب راحت‌ترین است. اینکه استصحاب بتواند آثار یقین را بار بکند اعم از یقین طریقی محض و یقین موضوعی امرش واضح‌تر از امارات است. در امارات گیر داشتیم چکار کرده؟ مؤدا را تنزیل کرده، اماره را تنزیل کرده، جعل علمیت کرده، سیره است که سیره اطلاق ندارد. گیر زیاد بود ولی در استصحاب به ذهن می‌زند که مطلب واضح است.

همین مثال را در ذهنتان حلش بکنید. یقین داشتید به وجوب نماز جمعه، این یقین سبب شد که وجوب نماز جمعه منجز بشود به عنوان اینکه این طریقی محض است؛ همان وقت هم شارع مقدس یقین به وجوب نماز جمعه را موضوع قرار داده بود برای وجوب جماعت. وجبت الجماعه. آن هم بار شده بود دیگر. وقتی شما یقین داشتی هم متیقن و هم آثار یقین ثابت شد. الان شک داری نماز جمعه واجب است یا نه، شارع مقدس فرموده لاتنقض الیقین بالشک، من تو را متیقن قرار دادم، من ابقا کردم یقینت را، می‌گویند استصحاب ابقای یقین است در ظرف

شک یا تعبد به متیقن است در ظرف شک. به ذهن می‌زند معنای ابقای یقین همین است که نماز جمعه را بخوان، جماعت را منعقد بکن.

پاسخ به سؤال: آنجا مثلاً یک مشکل داشتیم که دلیل ما سیره بود که دلیل لبی است یا چه کسی گفته جعل علمیت است؟ ولی ظاهرش جعل علمیت است دیگر لاتنقض الیقین یعنی نقض نکن یقینت را. **پاسخ:** فکر کن قبلاً یقین داشتم چه کار می‌کردم. نازل منزله است. اگر آن وقت یقین داشتم چه کار می‌کردم؟ هم نماز جمعه می‌خواندم و هم جماعت را اقامه می‌کردم. حالا می‌گویند فکر کن که یقینت هست. **پاسخ:** پس چرا می‌گویی نماز جمعه واجب است؟ شک هم داری. عمل کن دیگر. اگر الان یقین می‌داشتم باید چطور عمل می‌کردم؟

اینکه مرحوم آخوند استصحاب را گفته مثل امارات است، نه، استصحاب با امارات فرق می‌کند. شما در باب استصحاب گفتید متعلق نقض خود یقین است، لاتنقض الیقین بالشک همانطور که آثار متیقن را باید بار کنید آثار یقین را هم باید بار کنید.

پاسخ به سؤال: لاتنقض الیقین بالشک از باب طریقت می‌گوید نقض نکن. یقین انصراف دارد. وقتی می‌گویند یقین داری آن جهت ارائه‌اش به ذهن آدم می‌رسد، نه آن جهت صفتش. عناوین مرآتیه انصراف دارند به جهت مرآتیتشان نه جهت صفتیتشان. آن مؤونه زائده می‌خواهد.

پاسخ به سؤال: ما می‌گوییم لاتنقض الیقین بالشک به نظر مرحوم آخوند ابقای یقین است، وقتی ابقای یقین بود همانطور که آثار آن یقین بار می‌شود، آثار این یقین هم بار می‌شود. **پاسخ:** ابقای یقین است در مقام عمل نه در مقام واقع.

اینکه مرحوم آخوند فرمود که استصحاب مانند باقی امارات است خیر، امر در استصحاب اسهل است. مرحوم نائینی که می‌گوید همه اصول محرز، درست هم می‌گوید، خصوصاً استصحاب قیامش مقام قطع موضوعی طریقی بمکان من الامکان، فضلاً عن طریقی محض.

مرحوم صدر: جانشینی اصول محرز در مقام قطع موضوعی طریقی تالی فاسد دارد (جواز اخبار کذب)

یک کلام از مرحوم آقا سید محمدباقر که درباره استصحاب آورده، ما اینجا آوردیم متمیماً للبحث. و آن کلام این است که اگر بنا باشد اصول محرزه مثلاً استصحاب قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه بشود، این یک تالی فاسد دارد که این تالی فاسد در امارات نیست. عکس آن چیزی ما که می‌گوییم. ما می‌گوییم حال استصحاب بهتر از امارات است، ایشان می‌گویند نه، حال امارات بهتر است.

استصحاب قیامش مقام قطع موضوعی طریقی یک مشکلی دارد. یک تالی فاسد فقهی دارد. آن تالی فاسد فقهی کدام است؟ تالی فاسد فقهی‌اش یک مقدمه دارد. و آن مقدمه این است که موضوع جواز افتاء و جواز اخبار علم است، علم در موضوعش اخذ شده است. وقتی می‌گویند من اُفتی بغير علم لعنه الملائکه معنایش این است که اذا علمت يجوز الافتاء. علم به نحو موضوعی اخذ شده است منتها بما هو طریق. احساس می‌کنید دیگر که وقتی می‌گویند اذا علمت يجوز الافتاء از این باب است که این علم نشان می‌دهد. تام است، نه اینکه صفت من است. می‌خواهیم از دروغ بودن درس بیاوریم، چون می‌بینیم. اذا علمت ظاهرش این است که علم دخیل است، آن هم علم وجدانی نه مطلق الحجة، نه مطلق الطریق.

همچنین در باب جواز اخبار اگر فرمود لا تقولوا ما لاتعلمون، آن چیزی را که علم ندارید نگویند، قول بغير علم حرام است، نتیجه چه می‌شود؟ اذا علمت يجوز الاخبار. علم در موضوع جواز اخبار اخذ شده است، باز به نحو موضوعی طریقی. این مقدمه را قبول نکنید. حال در محل بحث ما اگر بنا باشد استصحاب قائم مقام علم موضوعی علی نحو الطریقیه بشود، لازمه‌اش یک تالی فاسد است که لم يقل به احد است. کجا؟

در جایی که ما علم اجمالی داریم. فرض بفرمایید که دو تا کاسه داریم و علم اجمالی داریم یکی از این دو نجس شده، ولی حالت سابقه هر دو طهارت بوده است. هر دو قبلاً پاک بوده الان یکی نجس شد. خب می‌گویند استصحاب طهارت آن با استصحاب طهارت این تعارض می‌کنند، به لحاظ اینکه استصحاب طهارت این اجازه می‌دهد شرب این را، استصحاب طهارت آن اجازه می‌دهد شرب آن را. و جریان دو استصحاب اذن در مخالفت قطعیه است. یقین دارد یکی نجس است. نسبت به حرمت شرب نجس ما علممان طریقی محض است، آنجا در موضوع اخذ نشده

است. اگر استحباب قرار باشد در اینجا جاری بشود و قائم مقام علم طریقی محض بشود، استحباب طهارت قائم مقام علم به طهارت بشود، این لازمه‌اش اذن در مخالفت قطعی است، لذا می‌گویند این دو استحباب تعارض می‌کنند، جاری نمی‌شوند و تساقط می‌کنند. این هم صاف است.

اما نسبت به جواز الاخبار که علم موضوعی بود، اگر بنا باشد استحباب طهارت او اجازه بدهد اخبار از طهارت را و استحباب از طهارت آن هم اجازه بدهد اخبار از طهارت آن را، لازمه‌اش این است که شما بتوانید بگویید این پاک است و بتوانید بگویید آن هم پاک است. اگر استحباب قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه بشود، لازمه‌اش این است که استحباب طهارت می‌گوید قطع به طهارت داری، وقتی قطع به طهارت داری یجوز الاخبار. یجوز الاخبار واقعاً آن یکی هم گفت استحباب طهارت این قائم مقام علم به طهارت می‌شود، گفت هر گاه یقین داری به طهارت می‌توانی خبر بدهی. پس باید هم جایز باشد خبر دادن از طهارت آن و هم طهارت این. این می‌شود تجویز کذب. و اینرا کسی نمی‌گوید.

ملاک تعارض در اصول عملیه: مخالفت عملیه نه علم به کذب

نکته‌ی ظریفی دارد، نسبت به جواز شرب تعارض است، اذن در مخالفت عملیه است. ملاک تعارض در اصول عملیه علم به کذب نیست. ملاکش اذن در مخالفت عملیه است. اذن در مخالفت عملیه قطعی. بگویی آن طاهر یجوز شربه و این هم طاهر یجوز شربه اذن در مخالفت عملیه است، تعارض می‌کنند.

و اما نسبت به جواز اخبار، بنا بر این شد که در علم موضوعی اثر واقعی باشد نه ظاهری. یعنی وقتی می‌گوید استحباب می‌کند طهارت این را فیجوز الاخبار واقعاً. خود همین استحباب جواز اخبار را آورد، توسعه واقعی داد. جدید است. بنا بر این شد دیگر که اگر امارات قائم مقام قطع موضوعی بشوند، این توسعه واقع است، آن حکم را توسعه می‌دهد واقعاً. که اقاضیاء میگفت حکومت واقعی است، نائینی گفت حکومت ظاهریه است ولی توسعه واقعی است. واقعاً آن را توسعه داد و گفت یجوز الاخبار. آن را هم توسعه داد گفت یجوز الاخبار. فقهای نمی‌توانیم بگوییم هم جایز است اخبار طهارت این و هم جایز است اخبار طهارت آن. نمی‌شود.

در فقه بهتر مثال بزنیم، (حالا این خارجیہ شد) فرض بفرمایید که دو فعل هستند که حالت سابقه هر دو جواز بوده است. الان یقین پیدا کردیم شارع مقدس یکی از اینها را حرام کرده است. اول شریعت هر دو حلال بودند ولی بعداً یکی از اینها حرام شدند. استحباب حلیت آن با استحباب حلیت این نسبت به جواز ارتکاب شما تعارض می کنند زیرا اذن در مخالفت عملیه است.

و اما استحباب جواز آن برای اینکه فتوا بدهی این جایز است، و استحباب جواز این برای اینکه فتوا بدهی این جایز است تعارض ندارند. اگر استحباب قائم مقام علم موضوعی بشود، لازمه اش این است که این دو تا استحبابها به لحاظ جواز الافتاء جاری بشوند و جایز باشد من فتوا بدهم این جایز است و هم فتوا بدهم آن جایز است، در حالی که قطعاً نمی توانم فتوا بدهم هر دو جایز است. لازمه جریان استحباب و قیامش مقام قطع موضوعی جواز افتا است هم به عدم حرمت این و هم به عدم حرمت آن و این فقهیاً گفتنی نیست.

پس نتیجه می گیریم که استحباب نمی تواند آثار قطع موضوعی را اثبات بکند. با استحباب نمی توانیم آثار قطع موضوعی را بر آن یقین بار بکنیم. اگر شارع گفته باشد لاتنقض الیقین اعم از آثار خود یقین و متقین لازمه اش این است که اینجا جواز افتا را بر هر دو بار بکنیم و این گفتنی نیست.

پاسخ به سؤال: می گوید من می توانم فتوا بدهم که این جایز است، آن هم جایز است ولی در مقام عمل نمی شود هر دو را خورد. پاسخ: می گوید اگر استحباب بتواند قائم مقام قطع موضوعی بشود لازمه اش این است که در اطراف علم اجمالی هم آن اثر و هم این اثر بار بشود. این مشکل در امارات نیست. نکته اینکه این مشکله در امارات نیست: فرض کنید بینه داشتیم که قبلاً یقیناً این دو طاهر بودند، الان بینه داریم یکی از اینها نجس است. اینجا ما نمی توانیم به ادله اعتبار بینه تمسک کنیم. نمی توانیم بگوییم صدق العادل می گوید آن راست می گوید، صدق البینه می گوید این راست می گوید فیجوز الافتاء.

تفاوت جریان اصول عملیه و امارات در اطراف علم اجمالی

چرا در بینة و امارات نمی‌توانیم بگوییم؟ چون در بینة و امارات لوازمشان حجت است. وقتی بینة بگوید یکی از اینها پاک است، لازمهاش این است که آن یکی دیگر نجس است. اگر آن را بگوید پاک است، یعنی نجس بودن یکی دیگر. در اطراف علم اجمالی اگر بینة قائم شد که یکی از اینها نجس است، شما نمی‌توانید در اینجا به دلیل اعتبار بینة تمسک کنی نسبت به جواز اخبار. ما اینجا را مثال درست میکنیم: یک بینة گفته است این پاک است، یک بینة هم گفته آن هم پاک است، شما یقین دارید یکی از دو نجس است، (دوتا بینة درست کنید بجای دوتا استصحابها مثال درست میشود) شما اینجا نمی‌توانید بگویید دلیل حجیت بینة اطلاق دارد و اجازه می‌دهد که من اخبار بکنم از طهارت این و از طهارت آن. استصحاب می‌گفت می‌توانی اخبار بکنی از طهارت آن و از طهارت این با اینکه می‌دانی یکی نجس است. ولی اگر بینة آمد گفت این پاک است، و بینة دیگر گفت آن پاک است، ولی یقین داری یکی نجس است، نمی‌توانی اخبار بکنی از طهارت هر دو. چرا؟

فرق بین اینکه دو تا بینة داریم بر طهارت هر طرف با علم به نجاست احدهما با اینکه استصحاب داریم بر طهارت هر طرف با علم نجاست احدهما، فرقی این است که در استصحاب دلالت التزامی نداریم. استصحاب طهارت یکی می‌گوید پاک است فیجوز الاخبار، استصحاب طهارت آن یکی هم می‌گوید پاک است فیجوز الاخبار. به خلاف بینة، بینة دلالت التزامی دارد. بینة اگر گفت این پاک است و شما هم یقین داری یکی نجس است، این بالالتزام دلالت دارد آن یکی نجس است. آن بینة‌ای که می‌گوید آن یکی پاک است (به برکت علم اجمالی شما) با این بینة در تعارض است. بینة بر طهارت هر کدام، بینة بر نجاست دیگری است. این بینة بر طهارت با بینة نجاست در تعارض است. این است که ما نمی‌توانیم تمسکاً به بینة خبر بدهیم هذا طاهر.

پاسخ به سؤال: بینة ربطی به عمل ندارد. بینة بر طهارت با علم به نجاست مجوز اخبار نمی‌شود. نمی‌توانی بگویی هذا طاهر و هذه طاهر. ولی استصحاب طهارت با علم به نجاست احدهما مجوز می‌شود. فرق اینها چه است که آن مجوز نمی‌شود و این می‌شود؟ فرقی یک کلمه است، استصحاب دلالت التزامی ندارد، بینة دلالت التزامی دارد. پس بینة‌ای که می‌گوید

این پاک است بالالتزام می گوید آن نجس است، که در آنجا بینهای که می گوید آن پاک است معارض می شود. نمی توانم از تعارضش خبر بدهم، زیرا بینه در همانجا تعارض دارد.

جلسه ۷۹ درس خارج استاد گنجی

چهارشنبه ۲۸ دی ۱۴۰۱

قیام اصول محرزه مقام قطع موضوعی طریقی

اشکال صدر به قیام اصول محرزه مقام قطع

بحث در قیام اصول محرزه بود مقام قطع موضوعی علی نحو الطریقیه. مرحوم نائینی و من تبعه فرموده بودند که قائم می شود. مرحوم آقا سید محمدباقر اشکالی کرده است، ایشان قائل به عدم قیام است، در امارات هم می گفت قائم نمی شوند. [مشکل] دو سنخ بودن اینجا هم هست. به علاوه گفته است اینجا در اصول محرزه یک اشکال زائدی هست. نمی شود قائل شویم به قیام مثلاً استصحاب مقام قطع موضوعی طریقی. این قیام یک تالی فاسد دارد. (ما فکر می کردیم اینها را در باب استصحاب فرموده، دیدیم اینجا هم مجملاً در صفحه آخر بحث بیان کرده است).

تفاوت ملاک تعارض در امارات و اصول عملیه

یک بیانی است که مقدماتی دارد و پیچ دار است. برای برخی جا نیافتاده لذا تکرارش می کنیم و اضافاتی ضمیمه می کنیم. یک مطلب که دخیل در فهم مطلب اینجاست، این است که ملاک تعارض در امارات و اصول عملیه با یکدیگر فرق می کند. ملاک تعارض در امارات علم به کذب احدهما است. همین که یقین داری یکی دروغ است با هم تعارض می کنند. مدلول مطابقی این بالالتزام دلالت دارد که آن دروغ است و مدلول مطابقی آن بالالتزام دلالت دارد که این دروغ است، تکاذب است.

برخلاف باب اصول عملیه؛ در اصول عملیه ملاک تعارض، علم به کذب نیست، چون لوازمشان حجت نیست و دلالت التزامی ندارند، ملاک تعارض در اصول عملیه شیء آخری است. و آن عبارت است از احد الامرین است یا تنافی در مدلول است و یا اذن در مخالفت عملیه. استصحاب یک چیزی مثلاً توارد حالتین دارد، یک زمان نجس بوده و یک زمان پاک بوده است.

استصحاب طهارت با استصحاب نجاست با هم تعارض می‌کنند. اذن در مخالفت عملیه لازم نمی‌آید شاید پاک باشد. ولی تعارض می‌کنند چون مدلول‌ها با هم تنافی دارند، نمی‌شود شارع من را هم متعبد کند به طهارت این و هم متعبد کند به نجاست این.

و یا اینکه اگر مدلول‌هاشان متنافی نیستند، از جریان اصلین لازم بیاید اذن در مخالفت عملیه قطعیه. مثل اینکه دو تا آب حالت سابقه‌شان طهارت بود و من یقین پیدا کردم یکی از اینها نجس شد. قطره دمی افتاد یا در این آب یا در آن آب. استصحاب طهارت این آب و آن آب با هم از نظر مدلول تنافی ندارند، ولی اگر دو استصحاب را جاری کنیم معنایش این است که این را می‌توانی بخوری و آن را هم می‌توانی بخوری. این اذن در مخالفت عملیه قطعه است. چون اذن در مخالفت عملیه قبیح است، پس این دو از مولا صادر نشده است.

اینکه لازم می‌آید اذن در مخالفت عملیه قطعیه در جایی است که با قطع نظر از جریان اصل ما یک حکم فعلی داریم. از جریان دو تا اصل لازم می‌آید اذن در مخالفت حکمی که موجود است. اذن در مخالفت قطعیه جایش اینجاست. لذا در محل کلام که دو تا آب پاک بودند سابقاً الان یکی نجس شده است، استصحاب طهارت آن با استصحاب طهارت این با هم تعارض می‌کنند، چون لازم می‌آید اذن در مخالفت عملیه قطعیه، کدام حکم؟ آن حکمی حرمت که با قطع نظر از آن دو اصل اینجا وجود داشت. حرام بود، یکی از آن دو نجس شد، حرمت فعلی شد. دو تا اصل میشود اذن در مخالفت عملیه. ولی اگر با قطع نظر از این دو تا اصل ما حکم فعلی نداشتیم، آنجا اذن در مخالفت عملیه لازم نمی‌آید.

تالی فاسد حکم به جواز الاخبار اطراف علم اجمالی توسط استصحاب

مانند جواز الافتاء و جواز الاخبار. موضوع جواز الاخبار علم است، علم داشتنی جایز است خبر بدهی، از آثار علم جواز الاخبار و جواز الافتاء است. اگر این علم منتفی شد جواز هم منتفی می‌شود. جواز تابع این علم است، کما اینکه حرمت هم، حرمت قول بغیر علم، همین است. اگر قول بغیر علم بود افتاء و اخبارش حرمت دارد، اگر بغیر علم منتفی شد حرمت هم منتفی می‌شود بالوجدان.

در محل کلام ما می‌خواهیم استصحاب بکنیم طهارت کل واحد منهما را و با استصحاب طهارت کل واحد منهما اثبات بکنیم جواز الاخبار و جواز الافتاء را. می‌خواهیم ببینیم این دو استصحاب نسبت به جواز افتاء و نسبت به جواز اخبار تعارض دارند یا نه. علم به کذب داریم ولی آن اصل ندارد و مهم نیست. آیا اینها با هم تعارض دارند یا نه، جواز اخبار این با جواز اخبار آن. مدلول‌ها که با هم تنافی ندارند، می‌ماند اذن در مخالفت عملیه.

اذن در مخالفت عملیه هم اینجا لازم نمی‌آید. چرا لازم نمی‌آید؟ (اینها را مقایسه بکنید). نسبت به آن اثر قطع طریقی لازم می‌آید، استصحاب طهارت آن فیجوز شربه، استصحاب طهارت این فیجوز شربه، این اذن در مخالفت عملیه است که حرمت شرب احدهما بود. آنجا اذن در مخالفت عملیه لازم می‌آید. استصحاب این با استصحاب آن تعارض می‌کند نسبت به این اثر، نسبت به جواز شرب. اما نسبت به جواز الاخبار تعارض نمی‌کنند. این یکی قبلاً پاک بود، یقین داشتی که پاک است فیجوز الاخبار. استصحاب که می‌آید یک جواز الاخبار جدیدی می‌آورد، توسعه می‌دهد. تا الان علم داشتی علمت منتفی شد جواز الاخبار منتفی است. این استصحاب است که جواز جدیدی می‌آورد.

اگر یادتان باشد در آثار قطع موضوعی علی نحو الطریقیه، چه اماره و چه استصحاب اگر جاری می‌شد حکم جدیدی را می‌آورد. حکم قدیم را اجازه ارتکاب نمی‌دهد، یک حکم جدیدی را می‌آورد. این جواز اخبار تا قطع منتفی شد جواز اخبار منتفی شد، اگر استصحاب قائم شد، به برکت استصحاب یک جواز اخباری اینجا پیدا می‌شود.

دو تا استصحاب‌ها اگر جاری شدند، اگر بنا باشد استصحاب قائم مقام قطع موضوعی طریقی بشود، لازمه‌اش این است استصحاب آن جواز الافتاء در اینجا بیاورد و استصحاب آن هم جواز الاخبار و الافتاء در آنجا بیاورد. یک جواز جدیدی است. اسمش را گذاشته است حکومت واقعیه. ایشان ادعا کرده اگر استصحاب قائم مقام قطع موضوعی بشود، در این مثالی که زدیم استصحاب‌ها را باید بگویی جاری می‌شوند نسبت به جواز اخبار یک حکم واقعی است. در حکم واقعی که اذن در مخالفت قطعیه معنا ندارد. او یک حکم واقعی آورده، این هم یک حکم واقعی آورده، باید بگویی دو استصحاب جاری می‌شود، دو تا جواز حکم واقعی هست. واقعاً یجوز الافتاء،

واقعاً يجوز الاخبار و این گفتنی نیست. فقه این را اجازه نمی‌دهد. ما نمی‌توانیم به برکت استصحاب هم فتوا بدهیم به این مستصحاب و هم فتوا بدهیم به آن مستصحاب. ولو عمل نمی‌توانیم بکنیم. همانطور که نمی‌توانیم عمل کنیم، نمی‌توانیم فتوا بدهیم. ولی لازمه قائم مقامی این است که نمی‌توانیم عمل کنیم، نه این را می‌توانیم بخوریم و نه آن را، اما می‌توانیم هم فتوا بدهیم به طهارت هر دو. این گفتنی نیست.

می‌گوید این تالی فاسد است دیگر، احساس و ادراک کنید. می‌گوید نمی‌توانی هیچ یک از این دو را بخوری، ولی لازمه قیام استصحاب مقام قطع موضوعی این است که با اینکه نمی‌توانی بخوری می‌توانی فتوا بدهی هذا طاهر، و هذه طاهر، این گفتنی نیست.

پاسخ به سؤال: اینها حکم واقعی هستند، حکم ظاهری نیستند که جواز مخالفت باشد. واقعاً يجوز الاخبار، واقعاً يجوز الافتاء. آن در حکم ظاهری است که اذن در مخالفت واقع لازم می‌آید، ولی وقتی خودشان واقعی هستند، اذن در مخالفت واقع یعنی چه؟

پاسخ به سؤال: این قائم مقام آن شده است. بنا بر این شد که اگر قائم مقام بشود حکم جدیدی می‌آورد نه اینکه حکم قبل را منجز کند. حکم را توسعه می‌دهد، توسعه واقعیه.

پاسخ به سؤال: چون علم داریم نمی‌توانیم بگوییم اینها را می‌توانی بخوری و باید اجتناب کرد، اما می‌توانیم فتوا بدهیم هذا طاهر و هذه طاهر. **پاسخ:** خود صاحب مسئله می‌گوید يجوز فتوا دادن بطهارت این واقعاً.

خب این فرمایشی که ایشان فرموده و گفته که پس قیام اصول مقام قطع موضوعی این تالی فاسد را دارد، لذا اگر بگوییم امارات هم قائم مقام قطع موضوعی می‌شوند، ولی اصول قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شوند. در اینجا که بحث می‌کند اول هم امارات را آورده و هم اصول عملیه را. بعد به خودش اشکال می‌کند و می‌گوید این حرف در امارات جا ندارد، چون امارات دلالت التزامی دارند. در اماره ما نمی‌توانیم فتوا بدهیم بکل واحد منها، چون بینة که می‌گوید هذا طاهر، با وجود علم به نجاست احدهما، بالالتزام دلالت دارد ذاک نجس. وقتی اماره داریم که ذاک نجس این تعارض می‌کند با اماره‌ای که می‌گوید هذا طاهر. چون تعارض هست نمی‌توانی

خبر بدهی. ولی استصحاب طهارت ثابت نمی‌کند فهو نجس. این لازمه‌اش است و لوازم اصول حجت نیست.

اول بحث هم این را در امارات مطرح می‌کند و هم در اصول، در ادامه بحث می‌گوید در امارات دلالت التزامیه دارند، نمی‌شود باز فتوا داد. لذا قبول می‌کند این اشکال مختص به اصول است. اشکال را منحصر می‌کند به اصول عملیه.

سخن مقرر درباره مبنای نائینی در تعارض اصول محرزه

بعد مقرر می‌گوید مرحوم نائینی یک مبنایی دارد در خصوص اصول محرزه و آن مبنا این است که مشهور می‌گویند اگر دو تا اصل عملی داشتیم، از جریانشان اذن در مخالفت عملیه لازم نیامد و تنافی هم نداشتند، جاری می‌شوند. مرحوم نائینی گفته نه، اگر اصل محرز باشد مثل امارات است. در اصول محرزه هم علم به کذب یکی داشته باشی تعارض می‌کنند. این از اختصاصات نائینی است. مرحوم نائینی می‌گوید اگر دو تا ظرف داشتی که قبلاً هر دو نجس بودند، الان یقین داری یکی پاک شده است، گفته استصحاب نجاست آن با استصحاب نجاست این جاری نمی‌شود. با اینکه اذن در مخالفت عملیه لازم نمی‌آید، احتیاط می‌کنی هر دو را ترک می‌کنی؛ گفته نه.

گفته که در اصول محرزه اگر علم به کذب احدهما داشتی مجالی برایش نیست. نه به ملاک باب امارات، نه؛ در باب امارات علم به کذب داریم و تعارض است چون دلالت التزامی دارد. در اصول محرزه گفته اگر علم به کذب داشتی تعارض است نه چون دلالت التزامی دارند. نه لوازمشان حجت نیست، بلکه ادعا کرده است تعبد به احرازین ولو فی مقام العمل با علم به مخالفت یکی للواقع غلط است. با اینکه من یقین دارم یکی از اینها پاک شده، شارع مقدس بگوید من تو را محرز نجاست این قرار دادم، محرز نجاست آن قرار دادم. گفته غلط است.

تعبد به احرازین ولو فی مقام العمل (اصل محرز) مع العلم بکذب احدهما گفته معقول نیست یا گفته عرفیت ندارد. خب روی مبنای نائینی باز این اشکال وارد نیست دیگر. نائینی می‌گوید استصحاب طهارت این آب با استصحاب طهارت آن آب تعارض می‌کنند حتی نسبت به اثر جواز

الاجبار. چرا؟ چون تعبد به احرازین با علم به خلاف واقع بودن یکی معنا ندارد. پس اینجا مدلول ادله استصحاب نیست، ادله استصحاب اینجا را شامل نمی‌شود.

مقرر له گفته این اشکال در امارات جاری نیست، در اصول عملیه است. مقرر گفته که این اشکال در اصول عملیه هم وارد نیست بر مبنای نائینی. ولی آقای خویی که این مبنا را قبول ندارد پس بر او این اشکال وارد است. مقرر گفته خب به نائینی وارد نباشد، ولی آقای خویی که حرف نائینی را قبول ندارد. آقای خویی می‌گوید تعبد به احرازین مع العلم بکذب احدهما مانعی ندارد، هم استصحاب نجاست در آن جاری می‌داند و هم استصحاب نجاست را در این جاری می‌داند. پس اشکال به ایشان وارد است.

استاد: اشکال مرحوم صدر حتی طبق مبنای خویی هم وارد نیست

ولکن توی ذهن ما این است که اشکال به آقای خویی هم وارد نیست. این اشکال مرحوم آقا سید محمد باقر نادرست است. چرا؟ یک بحثی است در اصول عملیه که آیا در اصول عملیه تبعض در آثار عرفیت دارد یا ندارد. می‌شود بگوییم این استصحاب جاری می‌شود بلحاظ اثر دون اثر، این گفتنی است یا نه؟ اسمش را می‌گذارند جریان الاصل بلحاظ بعض الآثار لا دون الآثار این عرفیت دارد یا نه. آنجا ما بحث کردیم و گفتیم که تبعض در آثار در اصل عملی عرفیت ندارد. اینکه استصحاب جاری بشود بلحاظ اثر، جاری نشود بلحاظ اثر، بگوییم لاتنقض الیقین بالشک می‌گیردش نسبت به آن اثر در یک موضوع، نمی‌گیرد در یک اثر عرفیت ندارد. یا استصحاب جاری است نسبت به همه آثار یا جاری نیست نسبت به تمام آثار.

اشکال اول: تبعض در آثار اصول

کلام ایشان از مصادیق تبعض در آثار است، ایشان می‌گوید استصحاب طهارت این و استصحاب طهارت آن (در مثالی که دو تا طاهر بودند بعد علم اجمالی پیدا کردیم یکی نجس شد) به لحاظ جواز شرب جاری نیست، چون اذن در مخالف عملیه است، ولی به نسبت به جواز اخبار اگر استصحاب قائم مقام بشود جاری است. ما ایرادمان این است اینکه استصحاب جاری بشود بلحاظ اثر دون اثر این عرفیت ندارد. ما می‌گوییم استصحاب یقوم مقام قطع موضوعی طریقی، شما اشکال می‌کنی و می‌گویی لازمه‌اش این است که در این فروض هم این جواز اخبار

داشته باشد و هم آن. می‌گوییم نه این دارد نه آن. چی است مانع استصحاب؟ می‌گوییم استصحاب اصلاً اینجا جریان ندارد، چون معنایش این است که شارع مقدس گفته لاتنقض الیقین بالشک من حیث جواز الاخبار. حیثی کردن عرفیت ندارد.

پس اینجا استصحاب بقای طهارت در آن یکی و این یکی، که ایشان اینجا را مثال می‌زنند، ما می‌گوییم جاری نیست. اصلاً عمده اثر استصحاب اثر عملی‌اش است نه جواز اخبار. اینکه شما اثر عملی‌اش را که اصل است ازش بگیرید و بگویید فقط جاری می‌شود به لحاظ جواز الاخبار، این عرفیت ندارد. شارع مقدس گفته باشد لاتنقض الیقین بالشک، بگوید اینجا منظورم از لاتنقض جواز الاخبار است. استصحاب یک اصل عملی است، اصل آن عمل که متعلش است جاری نشود، نسبت به جواز اخبار جاری شود عرفیت ندارد. این اولاً.

اشکال دوم: لزوم مخالفت عملیه با واقع

ثانیاً، ما می‌گوییم که ما در اینجا هم یک حرامی داریم، اینجا هم اذن در مخالفت عملیه لازم می‌آید، نسبت به جواز اخبار. همانطور که نسبت به جواز شرب اذن در مخالفت عملیه لازم می‌آید، چون یکی از اینها نجس است و حرمتش فعلی است، استصحاب طهارت این با استصحاب طهارت آن اذن در مخالفت عملیه است؛ کذلک نسبت به حرمت کذب. درست است نسبت به قول به غیر علم، فرمایش ایشان درست است، استصحاب علمش کرد، جواز را آورد و حرمت رفت واقعاً. حرمت قول به غیر علم رفت، جواز قول آمد چون شد علم، آن رفت، آن وجود ندارد، ولكن حرمت کذب که وجود دارد.

استصحاب می‌گوید تو عالمی تعبداً به واقع، این لازمه‌اش است فلیس بکذب. کذب یک عنوان عرفی است، این نفی کذب نمی‌کند واقعاً. استصحاب غایتش این است که می‌گوید تو قولت مع العلم است، تو را عالم قرار دادم، پس حرمت قول به غیر علم افتاد. حرمت فتوای به غیر علم افتاد، واقعاً شد جایز. ولی حرمت کذب که نیافتاده است. الان من یقین دارم یکی از خبرهای من کذب است. اگر بگویید يجوز الاخبار به این و يجوز الاخبار به آن یا يجوز الافتاء به این و يجوز الافتاء به آن این اذن در مخالفت عملیه حرمت کذب است. نه حرمت قول به غیر علم.

ما دو تا عنوان داریم: یک عنوان داریم لا تقول ما لاتعلمون حرمت قول بغیر علم و یک عنوان داریم حرمت کذب. این عنوان آخری است. من الان یقین دارم یکی از این دو تا خبرها کذب است، اگر قرار باشد يجوز الاخبار به آن و يجوز الاخبار به این، این اذن در مخالفت عملیه است. **پاسخ به سؤال:** حکومت واقعیه است، قول به غیر علم نیست، این لازمه عقلی اش است که کذب نیست، لازمه شرعیش که نیست که. قول به غیر علم را نفی کرد، گفت انت عالم، انا عالم لازمه اش این است که فلیس بکذب. نفی این عنوان لازمه آن مفاد اصل عملی است، نه خودش. بالوجدان یکی از این دو خبر من کذب است، حرمت آن کذب فعلی است، اگر بگویند هم می توانی به این خبر بدهی و هم به آن، اگر تعبد به علم نکند که پرواضح است، اگر بگویند هم می توانی آن را خبر دهی و هم این را اینکه پرواضح است اذن در مخالفت عملیه است. یک چیز بالاتر گفته انت عالم به طهارت این، انت عالم به طهارت آن. کذب یک عنوان عرفی است، عنوان را نفی نمی کند. عنوان کذب را نفی نمی کند. من را عالم قرار داده است به واقع. **پاسخ:** این لازمه عقلی اش است ما قبول داریم لازمه اش است، وقتی گفت تو عالم به واقعی فلیس بکذب، اما لازمه شرعی که نیست.

خب این دو استصحاب همانطور که تجویز نمی کند شرب این دو آب را چون اذن در مخالفت عملیه است، کذلک تجویز نمی کند اخبار هر دو را که یکی از این دو کذب است. ولو من را گفته تو عالم به واقع هستی. عالم به واقع لازمه عقلی اش نفی کذب است، نه لازمه شرعی اش. مثل عالم عمل کن، اگر می خواهم مثل عالم عمل کنم، یک لازمه اش این است که خبر بدهم. لازمه اش این است که لیس بکذب. حالا تو را متیقن به واقع قرار دادم ولو عملاً (اصل محرز) این لازمه اش این است که فلیس هذا بکذب. این لازمه اش است، ثابت نمی کند.

لذا تالی فاسدی را که مرحوم آقا سید محمد باقر ادعا کرده است، این تالی فاسد از اساسش ناتمام است، در امارات تالی فاسد مجال ندارد که خودش ملتفت شده است، در اصول محرز بر مبنای نائینی مجال ندارد که مقرر ملتفت شده است، بر مبنای آقای خویی هم در اصول محرز مجال ندارد به دو جهت یکی اینکه لازمه اش تبعیض در آثار است؛ و ثانیاً، و مهم تر، اینکه این هم منجر می شود به اذن در مخالفت عملیه قطعیه. تالی فاسد ناتمام است.

هذا تمام الکلام در مثالی که ایشان زده، دو تا اصل نافی را ایشان مثال زده. اما اگر دو اصل ما مثبت بودند. دو تا کاسه داریم قبلاً هر دو نجس بودند یقیناً، الان یقیناً یکی پاک شده، خب استصحاب نجاست در آن و استصحاب نجاست در این. خب مشکل نائینی هست و آن را رها می‌کنیم. نائینی می‌گوید دو استصحاب مجال ندارد نمی‌توانی اخبار بکنی از نجاست این، و نمی‌توانی اخبار بکنی از نجاست آن، چون تعبد به محرزین مع العلم بکذب احد الاحرازین معقول نیست یا مثلاً عرفی نیست، یک ادعای اینطوری کرده است. در اصول مثبته تکلیف روی مبنای نائینی هم مجالی نیست.

اما روی مبنای آقای خویی خب در اینجا که تبعض در آثار لازم نمی‌آید. چون وقتی استصحاب می‌کنیم نجاست این را، می‌گوییم نخورد دیگر. حکم هم می‌کنیم به نخورد، آثار نجاست را می‌گوییم بار بکند. خب یکی از آثار استصحاب نجاست، جواز الافتاء است به نجاست. آن یکی هم استصحاب نجاست، جواز الافتاء است. داستان تبعض اینجا نمی‌آید. می‌ماند داستان کذب، اینکه کذب هست در اینجا یا کذب نیست، می‌گوییم کذب هم لازم نمی‌آید.

پاسخ به سؤال: قول به غیر علم که قطعاً لازم نمی‌آید چون فرض است استصحاب علم. در هر دو مورد قبول کردیم قول به غیر علم لازم نمی‌آید، بنا شد استصحاب علم بشود.

می‌گوییم آن مشکل شما هم که فرمودید لازمه قیام (این نکته ظریفی است در نافی هم می‌آید به آن اضافه کنید) استصحاب مقام قطع موضوعی این است که هم می‌توانی افتا بکنی به این و هم می‌توانی افتا بکنی به آن. به هر دو می‌توانی فتوا و خبر بدهی. می‌گوییم آقا فتوا و خبر می‌دهیم به همان مقداری که اصل می‌آورد به ما اجازه می‌دهد. استصحاب اصل محرز است، این استصحاب به ما چه گفته است؟

استصحاب گفته است تو مثل یقین‌دار عمل کن. مفاد استصحاب این است، نه اینکه تو واقع را می‌دانی. آن اماره است که می‌گوید واقع را می‌دانی. می‌گوید مثل متیقن عمل کن، اعمال کأنک متیقن. استصحاب این مقدار را آورده است، اصل محرز قائم مقام قطع می‌شود اما از چه حیث قائم مقام قطع می‌شود؟ نه از آن حیث که واقع را نشان می‌دهد، آنکه اماره بود. از آن حیث قائم مقام قطع می‌شود که اثر قطع را شما می‌توانی در مقام عمل مترتب بکنی. جواز

اخبار برای واقع است، افتا برای واقع است، استصحاب که این را اثبات نمی‌کند. آن مقداری که را که استصحاب می‌آورد می‌توانی فتوا بدهی. استصحاب می‌گوید شما مثل متقین عمل کن. شما می‌توانی در رساله‌ات بنویسی در این مثال مثل متقین‌ها باید عمل بکنید. همان آثار یقین را در مقام عمل می‌توانی فتوا بدهی.

این است که فرمایش ایشان اگر تأمل بفرمایید هیچ ریشه و اساسی ندارد. من هم بعد از اینکه دیروز متعرض شدم، پشیمان شدم که چرا اصلاً این را مطرح کردیم، پیچ دار است. کسی هم نمی‌فهمید اگر مطرحش نمی‌کردیم. ایشان در آخرش مجمل آورده، ولی متأسفانه ما در نوشته آورده بودیم. و بهذا يتم الكلام در این امر ثالث. يقع الكلام بعد ذلك فی امر رابع. منتها آن امر رابع اخذ قطع در موضوع حکم در شخصی، مثلی و ضدی‌اش را بحث خواهیم کرد. قبلش تنبیهات مختصری است که در ضمن کلام بیشترش را گفتیم، اگر نوشته را ببینید. ولی آنها را برای تأکید انشالله روز شنبه بیان خواهیم کرد و بعد وارد امر چهارم خواهیم شد.

جلسه ۸۰ درس خارج استاد گنجی

شنبه ۱ بهمن ۱۴۰۱

بحث در قیام اصول محرز بود مقام قطع موضوعی طریقی.

مرحوم نائینی و بعضی دیگر فرمودند که اصول محرز قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شود.

مرحوم آسید محمد باقر فرمود که قیام اصول محرز مقام قطع موضوعی طریقی یک تالی فاسد دارد که به خاطر آن تالی فاسد، ما نمی‌توانیم قائل شویم به قیام و آن تالی فاسد این است که:

اگر اصول محرز مثلاً استصحاب قائم مقام قطع شود لازمه اش این است که در موارد علم اجمالی، اخبار از واقع در همه اطراف جائز باشد.

دو تا کاسه داریم قبلاً هر دو پاک بوده اند، الان یکی نجس شده است، استصحاب بقاء طهارت در هر کدام به نظر مرحوم نائینی علم به طهارت است واقعاً منتهی در مقام عمل. خب اگر ما علم داشتیم به طهارت واقعاً می‌توانستیم خبر بدهیم دیگر، جائز بود اخبار، اینم که تعبد کرده

است شما می گوئید این قائم مقام می شود پس جائز است اخبار کنیم به طهارت این و جائز است اخبار کنیم از طهارت آن.

دو اصل ها هم که با هم تعارض ندارند چون اذن در مخالفت عملیه لازم نمی آید، نسبت به جواز اخبار اذن در مخالف عملیه لازم نمی آید.

اگر استصحاب بتواند قائم مقام قطع موضوعی بشود، یکی از قطع های موضوعی این است که حرام است قول به غیر علم، استصحاب می شود علم، قول را می گوید حرمت ندارد، هم می گوید هذا طاهر واقعاً نه ظاهراً آن که بحث ندارد، قاعده طهارت اگر در هر دو جاری شود و بگوید طهارت ظاهری است مشکلی ندارد و بحثی ندارد، هذا طاهر واقعاً و هذا طاهر واقعاً، گفته است این تالی فاسد را دارد.

ما عرض کردیم که نه، استصحاب که اصل محرز است نسبت به این اثر هم جاری نیست در اطراف علم اجمالی، چون لازمه اش اذن در کذب است، یکی از این ها کذب است، درست آن تعبّد کرده و قول به غیر علم را برداشت و شد قول بعلم و این هم شد قول بعلم ولی یکی از این ها کذب است، دوتا اصل جاری نمی شود.

این ها را تمامش کردیم.

بعد یک جواب دیگری دادیم که بعداً می گوئیم، الان فرمایشی است از مرحوم خوئی که این را می خواهیم مطرح کنیم، تا این جا ها بحث کرده بودیم؛
مرحوم خوئی در بعضی تقریراتش فرموده:

اصول محرز قائم مقام قطع موضوعی می شود، اگر فرمود اذا ایقنت بوجوب صلاه الجمعه فتصدق، استصحاب گفت نماز جمعه واجب است صدقه واجب می شود،

گفته بود اذا ایقنت .. یقین به وجوب نماز جمعه کردی یجب التصدق، من الان یقین عملی به وجوب نماز جمعه پیدا کردم شارع به من گفت مثل متیقن عمل کن، اگر یقین داشتم چی کار می کردم صدقه می دادم، پس الان باید صدقه بدهم

مرحوم خوئی فرموده: فرمایش نائینی درست است، اصل محرز قائم مقام قطع موضوعی علی نحو الطریق می شود ولکن در خصوص اثر جواز اخبار و جواز الافتاء گفته است که این اثر بار

نمی شود، اگر فرمود اذا ایقنت یجوز الاخبار، استصحاب آمد و گفت تو طهارت داری، یقین داری به طهارت، گفته است این جواز اخبار بار نمی شود، همه آثار قطع طریقی بار می شود مثل وجوب تصدق که مثال زدیم مترتب می شود فقط اثر جواز اخبار بار نمی شود. چرا؟

فرموده: اگر بناء باشد استصحاب جواز اخبار را درست بکند لازمه اش این است که حرام است قول بغیر علم که در شریعت هست: (لا تقولوا بغیر علم) این حرمت قول به غیر علم لغو شود، چرا؟

چون در همه جا که علم نداری استصحاب داری حالا یا استصحاب طرف وجود داری یا استصحاب طرف عدم.

فقط در موارد حالتین است که استصحاب جاری نمی شود، این شیء یک زمانی پاک بوده است و یک زمانی نجس و نمی دانم اول پاک بوده است بعد نجس شده یا اول نجس بوده است بعد پاک شده، در اینجا استصحاب جاری نمی شود و این موارد حالتین نادر است.

غالب موارد که موارد حالتین نیست و استصحاب دارد مثلاً الان نمی دانی که زید آمده است یا نه، حالت سابقه چیه؟ قبلاً نیامده بود خب استصحاب می کنی نیامدن را و میگی نیامده فیجوز الاخبار؛ زید رفته است یا نه، قبلاً که بود نمی دانم رفته است یا نه، استصحاب می گوید زید باقی است فیجوز لک الاخبار

پس دیگر برای قول به غیر علم مصداقی نمی ماند؛ هر جا علم نداری، اگر استصحاب قائم مقام قطع موضوعی شود به لحاظ این اثر أدله حرمت قول به غیر علم لغو می شود. این است که ایشان فرموده استصحاب به لحاظ جواز اخبار هیچ جا جاری نمی شود معارض داشته باشد یا نداشته باشد.

اگر این حرف درست باشد، حرف آسید محمد باقر دیگر مجال ندارد، مرحوم آسید محمد باقر می گوید: در اطراف علم اجمالی مشکل داریم، آقای خوئی می گوید استصحاب را هیچ جا به لحاظ این اثر جاری نمی دانیم پس در اطراف علم اجمالی مشکلی نداریم.

فرمایشی است که مرحوم خوئی فرموده است.

ولکن در ذهن ما این است که این فرمایش نادرست است:

ما یک خطابی داریم که حرام است قول به غیر علم، این را بحثی نداریم، چیزی را که نمی دانی حرام است بگوئی به نحو قطعی، اخبار بلا علام حرام است، این درست است، ولیکن این که ایشان فرموده اگر استصحاب جاری شود قول به غیر علم لغو می شود، نه لغو نمی شود، استصحاب جاریه و قول به غیر علم لغو نمی شود!

متفاهم عرفی از قول به غیر علم، قول مع الشک نیست، چیزی را که نمی دانی نگو، متفاهم عرفی این است که یا شک داری یا یقین بر خلاف داری! چیزی را که نمی دانی نه اینکه فقط شک داری نگو، فرض شک را بیان کرده است، نه فرض شک نیست، قول به غیر علم متفاهم عرفی این است که آنچه را که علم نداری اعم از اینکه علم به خلاف داری یا شک داری، خب استصحاب در موارد شک جاری شود باز میماند یک مورد زیادی که علم به خلاف داری.

وإن أبيت: اگر گفتی نه، قول به غیر علم قدر متیقنش موارد شک است و نمی شود آن ها را ازش بگرییم! میگیریم باز جریان استصحاب مجال دارد. کجا مجال دارد؟ یکی آن مواردی که اماره داریم که مثلاً زید آمده است باز شک داریم که زید آمده است یا نه، می گوئیم زید نیامده است، این هم مصداق قول به غیر علم است! بر خلاف اماره خبر دادن قول به غیر علم است.

یا نه، همین استصحاب داریم، استصحاب می گوید زید آمده ولی می گوئیم نیامده است این هم قول به غیر علم است!

اینکه ایشان فرموده اگر استصحاب بتواند اثر جواز اخبار را درست کن لازمه اش این است که حرمت قول بغیر علم مصداق کم داشته باشد یا نداشته باشد و لغو باشد، نه قول بغیر علم باز مصادیق زیادی دارد لغوی نیست، با جریان استصحاب هم قول به غیر علم باز مصادیق زیادی دارد.

اینکه ایشان فرموده استصحاب مجال ندارد (فقط این را دقت کنید ها!!! به لحاظ جواز اخبار، ایشان می گوید استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می شود، اگر گفت اذا ایقنت بوجوب صلاة

الجمعه فتصدق، استصحاب کردی وجوب نماز جمعه را می گوید واجب است تصدق، استصحاب به لحاظ این اثر خاص (جواز اخبار)

ایشان می گوید: لا تنقض الیقین بالشک معنایش این نیست که تو را متیقن قرار دادم و نقض نکن یقینت را به شک حتی به لحاظ جواز اخبار، این (حتی) را قبول ندارد بقیه آثار را قبول دارد، فقط همین جواز اخبار را قبول ندارد.

سؤال: پس تبعیض را قبول دارد؟

پاسخ: تبعیض نیست، میگوید از همان اول نقض یقین به شک به لحاظ آثار عملی است نه قولی!

این فرمایش ایشان به این برهان ناتمام است ولکن اصل مدعی درست است و ذهن عرفی اش درست عمل کرده است. همین را می خواهیم بگوئیم، آن جواب اساسی که گفتیم در اصل مثبت گفتیم جواب این است، تکمیلش می کنیم:

ما ادعای ایشان را قبول داریم (لا تنقض الیقین بالشک) ما را نازل منزله ی متیقن قرار می دهد اما لا به جهت جواز الاخبار! استصحاب نیامده است (همین ارتکازش درست است) استصحاب نیامده است که جواز اخبار را برای ما درست کند، استصحاب آمده است عمل را درست کند، آنجا که تحریر داریم، نمی دانیم این واجب است یا واجب نیست، نمی دانیم وجوب صدقه بر ما هست یا نه، استصحاب میگوید که وجوب نماز جمعه باقی است فیجب التصدق! اعمالی را که گیر داریم، تحریر داریم، نمی دانیم دامن ما را گرفته است یا نه، استصحاب می گوید که آن اثر را بار کن؛ نمی دانیم بخوریم یا نخوریم، استصحاب طهاره می گوید پاک است بخور، شک داریم نجس است یا نه، قبلاً نجس بوده است، استصحاب نجس می گوید نجس است نخور! این ها درست است؛

اما اینکه استصحاب بگوید نجاست هست پس می توانی خبر بدی! ما ادعای مان این است که اطلاق أدله استصحاب این ها را نمی گیرد، استصحاب آمده این تحریر ما را در مقام عمل، مشکلی را حل کند، جواز اخبار که مشکلی ندارد، حالا تو خبر نمی دهی!

یک چیز قولی است، من اگر شک دارم که می توانم خبر بدهم یا نه، استصحاب بکنیم که می توانی خبر بدهید عرفیت ندارد.

لا تنقض الیقین بالشک من را نازل کرده است (حرف نائینی درست است) من را نازل کرده است به منزله متیقن در مقام عمل، گفته مثل متیقن عمل کن، همه آثار بار می شود به جزء جواز اخبار. مثل متیقن عمل کن این عمل خارجی را می گوید نه عمل لسانی را!

نمی خواهد .. ما مشکلی نداریم و تحیری نداریم در اخبار احتمالاً آمده است یا نه، نیاز به استصحاب نیست که شارع مقدس استصحاب را بیاورد تا بتوانیم یقینی خبر بدهیم، ما در اخبار مشکل یقینی خبر دادن است که این مشکل نیست خب بگو شاید آمده است، لعل آمده است، این عمل است که شک داریم بخوریم یا نخوریم، وضو بگیریم یا نگیریم، صدقه بدهیم یا نه و ... لا تنقض الیقین بالشک یا انصراف دارد از جهت اخبار یا لا اقلش تعبیر مرحوم آخوند اطلاق ندارد، ارتکاز مرحوم آقای خوئی که فرموده لا تنقض الیقین بالشک جواز اخبار درست نمی کند، ارتکازش درست است و لکن برهانش که میگوید لغویت است صحیح نیست و لغویت لازم نمی آید، ولی در ارتکاز عرفی ما اطلاق لا تنقض الیقین بالشک را به لحاظ جواز الاخبار (فرض کنید یک چیزی هیچ اثری ندارد و فقط جواز الاخبار دارد) لا تنقض الیقین من را تعبّد کرده است که تو یقین داری فیجوز لك الاخبار!

سؤال:

پاسخ: نه فتوا به واقع هم نمی شود داد،

سؤال:

پاسخ: نه نماز جمعه واجب است، روی مبنا دیگر ... این را بعداً می گوییم، واجب است روی مبنا جعل حکم ظاهری چرا، واجب است به معنای حجت بر وجوب داریم چرا، می رسیم حالا او را ... فتوا دادن ما مشکل نداریم ... می گوئیم حجت قائم شده است چه لزومی دارد بگوئیم واقعاً؟ مثل مرحوم آخوند که می گوید حجیت جعل شده است، آخوند که مشکلی در فتوا دادن نداشت، خصوصاً در امارات که میگفت علم جعل نشده است بلکه حجیت جعل شده است.

سؤال:

پاسخ: می گویم اصل عملی آمده است مشکله ای را حل کند، داستان اخبار مشکله نیست، همین ارتکازتان را حساب کنید، شارع مقدس گفته است لا تنقض الیقین بالشک را گفته است برای اینکه شما فقط بتوانی خبر بدهی، عرفیت ندارد، ما در امارات این ادعا را نیز داریم، حتی جعل علمیت است و بالاتر، با اینکه در جعل علمیت است بحث خواهیم کرد که ادله حجیت به لحاظ جواز اخبار مجال ندارد.

هذا تمام الکلام فی الجہتین کہ بحث کردیم: اقسام قطع را بحث کردیم بعد بحث کردیم کہ امارات قائم مقام می شود یا نمی شود، امارات قائم می شود یا نہ روی مبانی بحث کردیم، چہار مبنا را بحث کردیم، کہ در مفاد ادله حجیت چہار مبنا بود بیان کردیم، در اصول عملیہ ہم اینجور شد کہ مرحوم آخوند بہ نحو مطلق قائم مقامی را منکر شد، مرحوم نائینی فرمود کہ باید تفصیل داد، مرحوم نائینی می گوید در اصول محرزہ قائم مقام قطع موضوعی می شود، اصول غیر محرزہ آن صفت چہارم قطع را بہ آن دادند کہ قائم مقام قطع طریقی محض می شود.

نائینی می گوید: در اصول محرزہ مثل متیقن عمل کن، خب اثر یقین موضوعی را می توانی بار کنی، أما براءت می گوید حلال است این، مرا یقین دار نکرده تا اثر یقین را بار کنم، ولی وقتی گفته حلال است مثل این است کہ یقین داری با حلیت، این فرقی با قطع نمی کند شما براءت داشته باشید یا قطع داشته باشید، یقین بہ عدم تکلیف داشته باشید با براءت عدم تکلیف فرقی نمی کند، ہر دو معذرت دارند، این ہم مثل قطع معذرت دارد، این ہم معذرت دارد یا ایجاب احتیاط آن اثر چہارم بار می شود، همانطور کہ قطع منجز است ایجاب احتیاط ہم منجز است.

بہذا یتّم الکلام فی الجہتینی کہ مرحوم آخوند مطرح کردہ بود.

سؤال:

پاسخ: گفتیم دیگر! بیان کردیم، این ہا آمدہ اند برای رفع تحیر، و مشکله ما را حل کنند، انصاف بدید تا بہ حال شما از لا تنقض الیقین بالشک جواز الاخبار می فہمیدید؟

سؤال:

پاسخ: همین گفتیم برای عمل برای رفع تحریر برای حل مشکله شک آمدند، ما در اخبار این مشکله را نداریم، این ادعای است، گفتیم همیشه استظهار دعوی است، منبه دارد ولکن مثبت ندارد.

بقی اموری که بعضی از این امور قبلاً گذشته است ولکن عیبی ندارد تتمیماً و تکمیلأً:
 _ امر اول: کما اینکه قبلاً گفتیم مراد از قطع موضوعی یعنی قطعی که دخیل در حکم است، دخیل در ملاک است، نه اینکه مأخوذ فی الخطاب است، مراد از قطع موضوعی نه اینکه در موضوع خطاب أخذ شده است، نه، چه بسا قطع در موضوع خطاب أخذ می شود مثل حتی یتبیین آیه ی شریفه، یتبیین (تبیین) علم است، ولی دخیل در حکم نیست، علم و ظن اینها می گویند از عناوین مرآتیه اند، أصل در هر چیزی که در خطاب اخذ می شود اصل این است که دخیل در حکم باشد الا .. (مقام اثبات با مقام ثبوت موافق اند، همانطور که در اثبات جزء الموضوع اند در ثبوت هم جزء الموضوع است) الا عناوین مرآتیه، در عناوین مرآتیه یا این اصل بالعکس است یا لا اقلّ این اصل جاری نیست.

اگر گفت: اذا علمت بمجیء زید فأخبرنی، علم را آوردف اگر دانستی اگر فهمیدی، .. این ها عناوین مرآتیه اند یعنی اگر آن محقق شد، هر وقت فهمیدی زید آمده یک هدیه بهت می دهم، یعنی هر وقت زید آمد نه اینکه علم ش واقعاً دخالت در حکم (هدیه دادن) داشته باشد، این ها را می گویند عناوین مرآتیه.

عناوین مرآتیه ظاهرشان این است که بما هو مرآة اخذ شده اند، حتی یتبیین الخیط الابيض من الخیط الاسود یعنی حتی یطلع الفجر! این مرآة است، طریق است، خودش دخیل نیست، علم به دخول فجر پیدا کنی، این دخیل در وجوب صوم نیست، خود طلوع فجر دخیل است.
 سؤال:

پاسخ: هیچ فرقی نمی کند.

چه بسا قطعی را که خطاب اخذ شده است (این زیاد هم است) بما مرآة اخذ شده است که همان قطع طریقی محض است که به لسان نیز آمده است، چون مرآة بوده است به لسان هم آمده است وگرنه آن دخیل در حکم نیست، قطع موضوعی عبارت است که قطعی در مقام ثبوت

دخیل در حکم باشد، شک واقعاً آن حکم را نداشته باشد، اگر گفت: اذا ایقنت بوجوب الاقامة عشر ایام فأتمم، این یقین من دخیل در وجوب اتمام است ثبوتاً، اگر شک داشتیم واقعاً وجوب اتمام ندارم به خلاف آیه یبین، اگر شک داری طلوع فجر شده است یا نه، شک داری حکم منتفی نیست. اگر واقعاً طلوع فجر شده وجوب صوم است و اگر نشده وجوب صوم نیست، در قطع موضوعی باید حکم به انتفاء او قطعاً منتفی بشود، چون می شود موضوعی دیگر! موضوع منتفی شد حکم منتفی می شود، واقعاً اگر شک داری که رکعت دوم است یا نه نمازت باطل است ولو در واقع رکعت دوم است، فائده ندارد، حکم برای یقین است، اذا ایقنت برکعة ثانیة، شک مبطل است، اینجور تعبیر می کنند، شک در رکعتین اولیین مبطل است، چون یقین اخذ شده در موضوع ثبوتاً و واقعاً، محل بحث ما که می گفتیم قطع موضوعی، یعنی قطعی که دخیل در موضوع باشد واقعاً بحیث که اگر قطع منتفی شد حکم مرتفع می شود واقعاً لا ظاهراً. به خلاف قطع موضوعی مقام اثبات، آن نه، اگر منتفی شد ممکن است حکم باشد ممکن است نباشد.

خب این از ما سبق معلوم شد!

أما تشخیص اینکه این قطعی که در خطاب أخذ شده است، تشخیص اینکه آیا موضوعی است یا طریقی؟ این بند به همان أصل است، أصل مرآتیت است که برخی اینجور می گویند که می شود طریقی محض! آن وقت موضوعی نیاز به قرینه دارد.

یا نه بعضی میگویند مجمل است باز موضوعی نیاز به قرینه دارد.

اینکه قطع در خطاب اخذ شده است، این دخیل در موضوع واقعاً ثبوتاً این بحاجه الی دلیل! این باید دلیل پیدا شود، باید ضمیمه از جای دیگر پیدا کنیم تا حکم کنیم قطع در موضوع دخیل است واقعاً، قطع موضوعی یحتاج الی دلیل خاص!

الحاصل «قطع موضوعی است یحتاج إلی قرینه، و مجرد اینکه در خطاب اخذ شده است کفایت نمی کند! خب این یک مسألة!

مطلب دیگری که در این رابطه هست این است:

اگر قطع در خطابی اخذ شد، قطع موضوعی ها (در این قطع بحث می کنیم) ظاهر خطاب این است که بما هو طریق اخذ شده است لا بما هو صفة!!!

چون ذات قطع طریقت است یا لازمه ذات اش است یا عین است یا لازمه ذاتی آن، چون عنوان مرآتیه است مردم از قطع، می فهمند مرآه تام را و کاشف تام را. اینک قطع صفتی باشد، باز یک مؤونه اضافه تری نیاز دارد.

اگر خواسته باشد اذا قطعت مثلاً بالمسألة العلمیة فتصدق، این قرینه ای که این قطع من، خروج از دغدغه، سبب شده است می گوید اگر مساله برات روشن شد سجده کن، این مناسبت حکم و موضوع، این قطع بما هو صفتی است. بعضی همینطور بوده اند دیگر، هم برای پیدا کردن مساله سجده می کردند و نماز می خواند، هم بعد از پیدا کردن مساله! اذا قطعت بهذه المسألة فاسجد لله

این قطع صفتی است که مؤونه می خواهد ولو مناسبت حکم و موضوع خب قطع صفتی نیاز به مؤونه زائده دارد مثل این مثال، وایضاً ظاهر خطابی که در آن قطع اخذ شده است به نحو موضوعیت تمام به نحو مرآتیت تمام، ظاهرش این است که بما جزء الموضوع اخذ شده است نه تمام الموضوع! اگر گفت اذا ایقنت باقامه عشرة ايام، ظاهرش این است که این قطع جزء الموضوع است چون گفته است، متعلق آورده است اذا قطعت ب ... مقطوع به دارد، وقتی قطع یک مقطوع به دارد ظاهرش این است که هر دو دخیل در حکم اند!

آن قدر این ظهور واضح است که مرحوم نائینی اصلاً قطع موضوعی به نحو تمام الموضوع گفته است محال است، نه محال نیست، ذهنیتش درست عمل کرده است، قطع را بیاری متعلقش را بیاری باز خودش تمام الموضوع باشد و متعلقش هیچ دخالت نداشته باشد خیلی بعید است، ولی ممکن است، امکانش است که قبلاً داستان ش را بیان کریم فرمایش مرحوم نائینی مطابق مقام اثبات است، ظاهر اخذ قطع به شیء در خطاب آنه جزء الموضوع.

سؤال:

پاسخ: کاشف تام است منتهی کاشف تام به علاوه منکشف دخیل در حکم اند لا مع قطع النظر عن المنکشف، اینم همینجور است، این ها را قبلاً بحث کرده بودیم جسته و گریخته، حالا این ها را منقح کردیم، از القطع الموضوع هو القطع الدخیل یحتاج الی قرینه زائده کما اینکه قطع صفتی باز یحتاج الی قرینه اُزید کما اینکه باز قطع تمام الموضوع یحتاج الی قرینه اُزید!

سؤال:

پاسخ: می گویم اگر ... اگر در جایی قرینه آمد که این قطع دخیل در حکم است ظاهرش این است که بما هو طریق دخیل است، گفتم، اگر را آوردم برای اینکه اشتباه نشود، ما می گوئیم اصلاً ظاهر این نیست ولی حالا، اگر این ظاهر منعقد شد، قرینه پیدا شد، بما هو طریق لا بما هو صفة و جزء الموضوع لا تمام الموضوع، این ها مهم است و در فقه این ها موثر است. این امر اولی که بیان کردیم و یک اضافه ای دارد و آن اضافه این است که اگر در خطابی علم را اخذ کرد، فهمیدیم دخیل است، جزء الموضوع است، آیا ظهور خطاب در همین علمی است که داشتیم بحث می کردیم یا نه، علم مأخوذ در خطابات ظاهر در اعم است از علم و حجت؟ علم مثال است.

اگر رفع ما لا یعلمون، یعنی رفع چیزی که نمیدانی واقعاً (لا یعلمون) دخیل است، انجا مقام اثبات قرینه دارد، شک موضوع است، واقع دخالت ندارد آنجا!

گفت رفع ما لا یعلمون، ایا ظهور در عدم علمی که ما بحث می کردیم یا نه، رفع ما لا یعلمون اگر علم در خطابی اخذ شود ظهور در این علم نفسانی ندارد، رفع ما لا یعلمون یعنی رفع آنی را که حجت نداری، حالا علم باشد یا اماره باشد یا اصل باشد! اصلاً این ماده عین و لام و میم، در هر هیئتی آمد ظاهرش عدم الحجة است نه عدم العلم!

ظاهر از علم حجت است نه این حالت نفسانیه.

این هم یک بحث است که باید امر اول را تتمیمش کنیم، وقت گذشته است، فردا باید بحث کنیم که علم مأخوذ در خطابات ظاهر در چه معنایی است، خصوص حالت نفسانی یا اعم از حالت نفسانی و حجت. تمام کلام فردا انشاءالله.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۱

بحث در تنبیهاًت یا اموری بود که مرتبط به بحث قبل است،
امر اول این بود که عرض کردیم، ظاهر از أخذ علم در خطابات شرعیه این است که دخالت در حکم ندارد، بر خلاف سائر خصوصیات که در خطاب أخذ شده است.
میگویند اصل در هر خصوصیتی که در خطاب اخذ شده است، اصل این است که دخالت دارد الا عناوین مرآتیه؛

در عناوین مرآتیه اصل بر خلاف است، اگر گفتن (اذا علمت بزوال الشمس فصل) یعنی (اذا زالت الشمس فصل) ارتکاز هم همین است که علم دخیل باشد بعید است، ملاکات برای واقعیات است. اینکه گفته (اذا علمت) از باب اینکه کاشف است، نه اینکه دخیل در حکم است، این بعید است، این را هم ضمیمه کنید.

همینطور است، اصل در عناوین مرآتیه این است که دخالت ندارند، اگر دخالت داشته باشد نیاز به مؤونه زائده دارد، قرینه ای باید باشد.

اگر قرینه قائم شد که علم دخیل است (علمی که در خطاب اخذ شده است، دخیل است) ظاهرش این است که آن علم بما هو طریق دخیل است نه بما هی صفة!

به ذهن می آید که همان طریقت مهم است نه آن صفتیش.

مولی اگر می گوید علم دخالت دارد در مورد موضوعات خودش نه اینکه صفت نفسانی من است، این هم باز بعید است.

سؤال:

پاسخ: انجا باید میاوردیم، ولی حالا اخر آوردیم، عیبی ندارد.

این است که علم اگر در جایی ثابت شد، قرینه داشتیم که دخیل در حکم است (علم موضوعی است) ظاهرش این است که علم موضوعی بما هو طریق.

و نیز اگر در جایی ثابت شد که این علم دخیل در موضوع است (قرینه داشتیم) ظاهرش این است که جزء الموضوع است، به نحو تمام الموضوع به اینکه متعلقش هیچ دخالتی نداشته باشد این هم بعید است، این یک مؤونه زائده می خواهد.

(اذا علمت باقائه عشر ایام فاتمّم) بگوییم علم تمام الموضوع است و اقامه عشره هیچ دخالتی ندارد و از این باب آورده است که خب متعلق علم است، این هم خلاف ظاهر است؛ اینکه علم را آورد و معلوم را ضمیمه کرد ظاهرش این است که معلوم هم دخالت دارد، آنقدر این هم واضحی است که مرحوم نائینی علم تمام الموضوع را منکر شد و گفت که معنا ندارد که علم تمام الموضوع باشد که ما گفتیم معنا ندارد ولی خلاف ظاهر است.

تا اینجا را گفته بودیم، تتمه اش باقی مانده بود:

وأيضاً ظاهر از أخذ علم (در جایی که دخالت دارد داریم صحبت می کنیم) اگر از قرینه ای فهمیدیم که علم دخالت دارد و طریق صرف نیست، ظاهرش این است که علم بما علم دخالت دارد نه بما هو طریق، بما هو طریق تامّ دخالت دارد نه بما هو طریق! که وقتی گفت (اذا علمت) یعنی (اذا قامت الطریق) حالا طریق تام یا طریق ناقص، نه این هم خلاف ظاهر است.

حمل علم بر مطلق الطریق نه طریق تامّ این نیز خلاف ظاهر است، گرچه بعضی ها در (رفع ما لا يعلمون) ادعا کرده اند که رفع ما لا يعلمون یعنی هر جا که حجت نداری و علم خصوصیت ندارد ولو این ادعا را بعضی کرده اند لکن به ذهن می آید و به نظر می آید اگر علم در خطاب أخذ شد و دخیل در حکم بود ظاهرش این است که بما هو طریق تام.

مراد از علم مطلق الحجة و مطلق الطریق باشد ولو طریق ناقصی که حجت است (مطلق الطریق نه مطلق هر طریقی ولو حجت نباشد قطعاً هر طریقی مراد نیست، طریقی که حجت است) این هم خلاف ظاهر است. گرچه در یک جاهایی محلّ اختلاف است ولی ظاهر این است که اخذ علم در خطاب، ظاهر در این است که علم در آن اخذ شده است بما هو طریق لا بما هو صفة أما طریق تامّ، علم گفته است (طریق تام)

سؤال:

پاسخ: نه گفته مرآه تام ظاهرش است.

خب حالا این (استظهار طریق تامّ از عنوان علم) مثل قبلی ها واضح نیست، میگوییم: میگویند در حدیث رفع ملاحظه کنید بعضی گفته اند (رفع ما لا يعلمون) یعنی (رفع ما لا حجة)، (کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام) حتی تعرف یعنی حتی تقوم الحجة، عرفان و علم ... اینجا ها ممکن است ما قبول کنیم به مناسبت حکم و موضوع ولی ظاهر اولیه علم طریق تام است دیگر، حملش بر مطلق الطريق خلاف ظاهر است.

خب این را می خواستیم بگوییم، وجهی اینکه مؤخر آوردیم این است: اینکه بحث می کردیم آیا امارات و اصول محرزہ قائم مقام علم می شود یا نه، همان علمی که طریق تام است، محل بحث این بود؛ اما اگر از اول علم به معنای مطلق الطريق باشد دیگر بحث نداریم، خب امارات طریق اند و وارد اند بر آن خطاب، بحث ندارد.

بحث قبلی که می گفتیم (الامارات و الاصول المحرزة تقوم مقام العلم) در جایی بود که علم دخیل در حکم است بما هو طریق تام، بعد می گفتیم آیا اماره علم است، این حکومت دارد بر آن یا اماره علم نیست؛

اما اگر علم اخذ شده است بما هو طریق لا بما هو طریق تام، شارع مقدس وقتی اماره را حجت کرد وارد بر آن می شود و یک مصداقی برای آن محقق می شود، جای بحث ندارد.

این است که اگر در موردی خواستید ببینید که اماره و اصل محرز قائم مقام این علم موضوعی می شود یا نه، اول باید بحث بکنید این علم بما هو کاشف تام اخذ شده است یا بما هو طریق، اول این را باید منقح کنید اگر ثابت کردید که بما هو طریق تامّ است اونوقت نوبت به این بحث می رسد وگرنه اگر بما حجة باشد یا بما طریق مطلق باشد، نه نوبت به اباحت سابقه نمی رسد.

پرواضح است اونجا که اگر علم ... (رفع ما لا يعلمون) یعنی هر جا حجت نداری رفع خب اماره حجت است و وارد است، بحث نداریم.

اصلا بحث مجال ندارد انجا، بلا اشکال أدله حجیت وارد اند، موضوع ساز اند و یک فردی از آن را می سازند.

مرحوم آسید محمد باقر اینجا یک حرفی زده است، ایشان فرموده است:

بنابر اینکه علم مطلق الحجة باشد، اگر آن اماره ای که می آید قائم شود بر یک موضوعی که مستقل است، آنجا ورود تمام است، آن اماره وارد بر خطاب (اذا قامت الحجة) است. مثلاً شارع مقدس فرموده هرگاه علم داری که خمر است (فلا تشربه) علم یعنی حجة یعنی طریق معتبر، اماره معتبر آمد و گفت هذا خمر این وارد بر آن است، بحث نداریم. در جایی که اماره قائم شده است بر موضوعی که مستقل و تمام الموضوع برای حکم است، اماره وارد بر خطاب (اذا قامت الحجة) است.

اما اگر نه، این موضوع مستقل نبود، اماره که قائم شده است بر جزء الموضوع، موضوع ما حجت است (حجت دخیل است) و مثلاً کونه خمرأً (در همین مثال) حرمت روی خمر نیامده بلکه حرمت آمده روی اینکه خمر باشد و حجت قائم شده باشد، این خمریت موضوع مستقل نیست جزء الموضوع است، ایشان ادعا کرده است اینجا اگر طریق معتبری آمد که هذا خمر، آن حرمت بار نمی شود چون اماره ی ما اینجا قائم نشده است بر موضوع ذی حکم! خمریت حکم ندارد جزء الموضوع است، اماره ی ما قائم نشده است بر موضوع ذی حکم، لذا اینجا نمی توانیم آن حکمی که مترتب شده است بر موضوعی که خمریت جزء الموضوع نمی توانیم بار بکنیم. سؤال:

پاسخ» ظاهرش این است حالا ... حرف بزارید ایشان را بگوئیم.

این را نگاه کنید، کلام ایشان مفهوم نمی شود! ایشان در جایی که علم مطلق الطريق باشد، ما از بحث خارج شدیم، قطع موضوعی نه، اگر طریق موضوعی و مطلق الطريق موضوع قرار گرفته است آیا اماره وارد است یا نه ایشان تفصیل داده است، گفته است: اگر اماره قائم بر موضوع مستقل باشد وارد است ولی اگر نه آن موضوع مستقل نباشد و جزء الموضوع باشد ورود ندارد.

کلام ایشان مفهوم نمی شود، همانطور که معلق گفته است، نه جزء الموضوع هم باشد تمام

است چرا؟

موضوع شما حجت و خمریت باشد، خب به خود قیام حجت جزء دوم محقق می شود، أماره که می آید همانطور که ثابت می کند آن خمریت را که جزء الموضوع، به قیامش جزء آخر هم محقق می شود، این است که لازم نیست اماره بر تمام الموضوع قائم شده باشد.

أماره چه بر تمام الموضوع و چه بر جزء الموضوع، وارد بر آن خطابی است که می گفت اگر طریقی، حجتی بر خمریت داشتی فلا تشر به.

حجیت جزء الموضوع باشد خمریت هم جزء آخر، به قیامش در یک آن هم حجت محقق شده و هم خمریت محقق شده، اثر بار می شود.

حالا شما هم نگاه کنید ظاهر کلامش واضح البطلان است، نمی توانیم بفهمیم معلق هم تعلیقه زده ، اگر یک معنای بهتری پیدا کردید به ما را خبر کنید!
هذا تمام الکلام در امر اول.

سؤال:

پاسخ: این ها دیگر در تعادل و تراجیح است دیگه ...

ورود یعنی به قیام او موضوع این حقیقه ...

واقعاً الان من حجت بر خمریت دارم أماً به مؤونه تعبد، ورود تحقق موضوع است وجداناً یا انتفاء موضوع است وجداناً أماً بمعونه التعبد در مقابل تخصص که تکوینی است، آن تعبدی است و این تکوینی أماً هر دو وجدانی است.

امر ثانی این است که میگویند، معروف است حکم ظاهری آن است که در موضوعش شک اخذ شده باشد، این را محروم نائینی در یک جا توضیح داده است.

فرق حکم ظاهری با حکم واقعی این است که در حکم واقعی موضوعش واقع است، حرام است شرب خمر واقعاً به خلاف حکم ظاهری که در موضوعش شک اخذ شده است.

این نکته را یک جا مرحوم نائینی تذکر داده است، اینکه می گوئیم شک اخذ شده باشد یعنی شک در همان حکمی که محمول است نه هر شک!

شک داری حلال است یا حرام فهو حلال، شک در حلیت اخذ شده است در موضوع حلال، شک در همان محمول، حکم ظاهری حکمی است که شک در همان، در موضوعش اخذ شده باشد

(کل شیء لک حلال) حلیت ظاهری است چرا؟ چون گفته شک در حلیتش ...

أما اگر گفت (إذا شکت بین الثلاث و الأربع فلیبن علی الأربع) این (فلیبن) حکم واقع است! (إذا شکت بین الثلاث و الأربع) یک بین سه و چهار (فلیبن علی الأربع) این (فلیبن) حکم واقعی ست.

بناء بر چهار حکم واقعی من است نه حکم ظاهری، هرچند موضوعش شک است چون شک در خود این نیست شک در یک چیزی دیگری است.

حالا بالمناسبة در محلّ کلام، چه ارتباطی به محل بحث دارد؟

اینکه ما بحث می کردیم امارات قائم مقام قطع می شود معنایش این بود که اگر قطعی در شریعت اثر داشت آن اثر بار می شود، اگر (لا قطع) موضوع اثری بود (فتوای به غیر علم حرام است) این لا قطع است دیگر، أماره می آمد آن حکم (لا قطع) را از بین می برد قائم مقام گاهی قطع بود گاهی لا قطع، مهم این است که قطع باشد حالا مثبتش یا منفی! اینکه امارات مقام می شوند معنایش این است!

لذا اگر در یک جایی شک موضوع بود (شک در حکم واقعی) امارات آنجا قائم مقام می شوند به این معنا، که حکم شک را رفع می کنند.

اگر شما گفتید آثار موضوعی هم بار است لا فرق بین آثار موضوعی که مترتب شده است بر علم یا بر لا علم یا بر شک!

این از آثار موضوعی شک است (من شکت بین الثلاث و الأربع فلیبن علی الأربع) این از آثار (لا علم) است در حقیقت. وقتی گفت (أماره علم) این (فلیبن) را از بین میبرد، قائم مقام می شود به این معناست! آن ها الفاظ است، یعنی حکمی که بر شک بار شده باشد این میاد رفع می کند.

(مقدمه ای که گفتم برای این نکته است که) این غیر از مساله حکومت امارات بر اصول عملیه است، اشتباه نکنید!

حکومت امارات بر اصول عملیه ربطی به بحث قائم مقامی ندارد، تقدم امارات بر اصول، تقدم اصول محرز بر اصول غیر محرز ربطی به قائم مقامی ندارد، آن داستانی دیگری است، قائم مقامی برای احکام واقعیه است، حکم واقعی شک بین سه و چهار (فلیبن) بود اگر گفتیم اماره علم است (فلیبن) آن را رفع می کند

کما اینکه اماره می تواند قائم مقام علم یا لا علم شوند کذلک می توانند حکم واقعی شک را رفع کنند!

اگر شارع مقدس فرمود (من شک بین الثلاث و الأربع فلیبن علی الاربع) بعد گفت (الاماره علم) کنار هم بگذارید الاماره علم یعنی فلا یبن علی الأربع؛

بلکه در مساله رافعیات امارات یا اصول محرز، رافعیات شان (لشک المأخوذ فی الخطاب الواقعی)، اینکه می تواند آن را رفع کند، می تواند اثر آن را از بین ببرد، حتی بر مبنای مرحوم اخوند که انجا منکر بود، اینجا میگوییم درست است!

اگر مثل مرحوم اخوند شدیم گفتیم آثار علم بر امارات بار نمی شود چون که وقتی گفت (الاماره علم) اجتماع لحاظ آلی و استقلالی لازم میاد، اخوند این را میگفت، اگر آنجا قبول کنیم برای رفع موضوع شک، این مشکل را نداریم.

اگر شارع مقدس فرمود (الاماره علم) این را کنار (من شک بین الثلاث و الاربع) بگذارید، الاماره علم برای رفع شک، اینکه ناظر است، شک را می خواهد رفع کند، اثرش را رفع کند این هیچ مشکلی ندارد.

آنکه میخواست آثار علم را بار کند مشکل داشت، اما اینکه می خواهد اثر شک را رفع کند مشکل نداشت.

حاصل الکلام» این مساله قائم مقامی که منوط میشد به تفسیر أدله اعتبار که آیا مراد از صدق العادل چیست در اینجا نقشی ندارد!

اگر اماره حجت شد به هر سیاقی، اصل محرز حجت شد به هر سیاقی، کنار خطاباتى بگذاریم که شک در آن خطابات موضوع حکم واقعی اند، آن شک، نظیر اصول عملیه و امارات اند منتهی اینجا اصول نیستند، شک از اصول نیست، آن شک به این تعبّد مرتفع می شود. اگر بینه آمد نه، گفت چرا شک داری؟ داشت فکر می کرد گفت نه بابا بلند شو هنوز رکعت چهارم مانده است ولو اطمینان نیاورد ولی آن شک را از بین میبرد یعنی حاکم بر آن است نه اینکه شک را از بین میبرد!

سؤال:

پاسخ» چرا علم است دیگه، از باب اینکه بینه علم است میگوییم، والا اگر علم نباشد مجرد منجز و معذر باشد فائده ندارد.

سؤال:

پاسخ» آن مشکلات نیست اینجا؛

سؤال:

پاسخ: می خواهد رافع شک باشد فلذا گفتیم آن اشکال این جا نمی آید. خب اینم یک بحثی که ... فکر نکنید بحث قائم مقامی منحصر به جایی است که علم اخذ شده باشد

(بلکه) علم اخذ شده باشد یا لا علم اخذ شده باشد یا شک اخذ شده باشد، ان امارات یا مثبت این هایند یا رافع اند و آن آثاری که بر اینها بار شده اند بر امارات مترتب می شود. سؤال:

پاسخ» نه صحبت از لغویت ... حالا میخواستم اتفاقا بگویم .. این ها فعلاً اقتضاء است ... بعضی اوقات مانع دارد، راست میگوید ایشان مثلاً در همین مثال (من شک بین الأقل و الأكثر فلیبن علی الأكثر) استصحاب می گوید أقل! اگر بناء باشد استصحاب مقدم شود لغویت لازم می آید، این ها نکات اضافی اند، فی حد نفسه وقتی میگویند استصحاب علم لازمه اش این است که حکم شک را برداشته است.

سؤال:

پاسخ: نه، در امارات این لغویت لازم نمی آید، گاهی اماره اینور است و گاهی اونور! گفتن دیگه، میگویند این استصحاب است که همه ش یک طرفی است، گفتن دیگه در (من شک) بحث قاعده فراغ، قاعده تجاوز، قاعده شکوک، میگویند استصحاب الغاء شده است و گر نه لغویت آن قواعد لازم می آید.

و اما مطلب سومی که در اینجا هست این است که امارات و اصول محرزه قائم مقام قطع موضوعی طریقی شود آیا در در طول قائم مقامی قطع طریقی است یعنی اول اماره باید قائم مقام قطع طریقی بشود بعد قائم مقام قطع موضوعی؟ (اذا علمت بوجوب الجمعة فتصدق) اماره آمد گفت نماز جمعه واجب است، این قائم مقام قطع طریقی است دیگر! شما یقین داشتی نماز جمعه واجب است، نماز جمعه واجب بود، اماره که گفت نماز جمعه واجب است، می شود واجب!

اینجا اول قائم مقام قطع طریقی محض می شود و وجوب نماز جمعه را منجز می کند بعد قائم مقام موضوعی می شود، اماره علم به وجوب نماز جمعه است فوجبت الجماعة، بعد آن اثر را بار می کند.

آیا در قیام امارات مقام قطع موضوعی شرط است که اولاً آن اماره حکم قطع طریقی را بیارد بعد حکم قطع موضوعی را مثل این مثال یا نه این ها در طول هم نیستند اصلاً ممکن است اماره قائم شود حکم قطع طریقی نیارد، نداشته باشد ولی حکم قطع موضوعی را داشته باشد؛ کدام یک از این ها؟

این بحث را مرحوم آسید محمد باقر هم مطرح کرده است. آیا در طول اند یا در عرض اند؟ خوب از ما سبق واضح شد که طولیت وجهی ندارد، شارع مقدس فرمود الاماره علم، علمی که طریقی است گفتیم الاماره علم، علمی که موضوعی است گفتیم الاماره علم، حالا در آن علم موضوعی، علم طریقی کنارش باشد یا نباشد، اطلاق دارد.

مثالش کجا؟ مثالش باب افتاء!

تاره مساله محل ابتلاء مفتی هم هست، وجوب نماز جمعه را فتوا داده و خودش هم جوان است نماز جمعه می گوید بر من هم واجب است، اماره پیدا کرده است بر وجوب نماز جمعه که

در حق خودش هم هست، اماره قائم مقام طریقی محض است اینجا و جماعت هم می گوید واجب است چون اثر آن علم است.

ویک وقت نه، وجوب نماز جمعه محل ابتلاء مجتهد نیست، مجتهد پیر است مثلاً، عاجز است از رفتن به نماز جمعه، اماره پیدا کرد که نماز جمعه واجب است این اماره خاصیت قطع طریقی را ندارد، وجوب را بر این منجز نمی کند، این را دریابید ها! احساس کنید!

اینکه می گیم اثر قطع طریقی .. نسبت به وجوب نماز جمعه قطع دخالت ندارد، واجب است نماز جمعه واقعاً قطع پیدا بکنی یا نه، آنچه که به نحو مطلق واجب است علم آن می شود طریقی محض! اماره می شود قائم علم طریقی محض.

نسبت به وجوب نماز جمعه اثر اماره، اثر طریقی محض است، خب این اثر در حق این اقا نیست

یا فرض کن واجب است استبراء برای حائض، مجتهد مفتی هم مرد است! اصلاً معنا ندارد برای این مرد! امار قائم شده است واجب است استبراء عن الحیض معنا ندارد در حق مجتهد که منجزش کند، علم هم پیدا کند اثری در حقش ندارد!

ولکن یک اثر موضوعی دارد، وقتی علم به وجوب نماز جمعه پیدا کرد فیجوز الافتاء، جواز افتاء اثر علم به وجوب نماز جمعه است، علم جزء موضوع است و دخیل در حکم است، مجتهد الآن در اینجا اماره دارد، اثر علم موضوعی که جواز افتاء است بار می کند و اثر قطع طریقی در حقش بار نمی شود، عیب ندارد، این پرواضح است که اماره قائم مقام علم موضوعی میشود لازم نیست که آن وقت که قائم مقام می شود، اثر قطع طریقی را هم داشته باشد، نه ممکن است اثر قطع طریقی را نداشته باشد، فقط اثر قطع موضوعی را داشته باشد، این پر واضح است، فقط یک شبهه ای است که روی بعضی از ادله ای که سابق آوردیم طولیت لازم است، کدام دلیل؟ دلیل مرحوم آخوند در تعلیقه!

مرحوم آخوند در تعلیقه از راه دلالت مطابقی و التزامی درست کرد

گفت: ادله اعتبار مدلول را می گیرید، می گوید نماز جمعه واجب است، بعد تنزیل می کند قطع شما را به وجوب تنزیلی به منزله قطع شما به وجوب واقعی، پس باید اول اثر قطع طریقی

را بار کند تا شما وجوب تنزیلی پیدا کنید، اول باید أدله اعتبار شما را تعبد کند به مؤدی، آن مؤدی باید محل ابتلاء شما باشد، آن را بتواند منجز کند تا واقع تنزیلی پیدا کنید بعد بگویند که بالالتزام قطع شما به واقع تنزیلی را نازل کردم به منزله قطع شما به واقع حقیقی فوجبت الجماعة مثلاً.

شبهه فقط رو دلیل مرحوم آخوند است که در تعلیقه که اینجور تقریب کرد، تقریب مرحوم آخون نیازمند به این است که اول ما تعبد کند به ترتیب آثار قطع طریقی بعد بتواند ما را تعبد کند به آثار قطع موضوعی، فقط شبهه این است که روی آن دلیل طولیت است. ولکن قبلاً گذشت (این ها دقیق است) گفتیم مسأله بر عکس است اگر ما را متعبد کرد به مؤدی (جزء اول) اگر مؤدی خودش حکم شرعی باشد، اثر شرعی داشته باشد، آنجا ما گفتیم اصلاً ادعای ملازمه غلط است، اصلاً این ملازمه اوضح است در جایی که ما را تعبد می کند به لا اثر تعبد کند تا بگوییم این لغو است پس آن دومی را به ما تعبد کرده است، این را خوب دقت بکنید.

اگر انظار مبارکات باشد اشکال ما همین بود، می گفتیم اگر مؤدی حکم شرعی هست (مثلاً) اماره گفته است نماز جمعه واجب است، ما هم مکلفیم به وجوب نماز جمعه! صدق العادل ما را تعبد کرد به وجوب نماز جمعه (به مؤدی) چه ملازمه ای دارد که پس قطع به وجوب نماز جمعه را تنزیل کرده است به منزله قطع به وجوب نماز جمعه واقعی. ما گفتیم اصلاً این ملازمه مشکل دارد، اگر ملازمه باشد در جایی است که ما را تعبد کند به یک چیزی اثر ندارد، اماره قائم شود بر اینکه استبراء حائض واجب است که تعبد معنا نداشته باشد، اونجا گفتیم جای ملازمه هست، ما را تعبد کرده است به اینکه استبراء واجب است، خب اینکه اثر ندارد، برای خروج از لغویت پس ما را تعبد کرده است به اینکه یقین داریم به واقع! پس ملازمه دارد، تنزیل کرده علم به واقع تنزیلی را به منزله ی علم به واقع حقیقی فیجوز له الافتاء!

اصلاً ما گفتیم آثار قطع موضوعی، بنابراین این دلیل قدر متیقننش جایی است که تنزیل اول اثر نداشته باشد نه اینکه این اقا میگفت روی مبنای مرحوم آخوند باید تنزیل اول اثر داشته

باشد تا بتواند تنزیل دوم را .. میگوییم نه، باید تنزیل اول اثر نداشته باشد تا از تنزیل اول کشف کنیم تنزیل دوم را! اگر تنزیل اول اثر داشته باشد، تنزیل دوم را کشف نمی کردیم!

پس روی این مبنا هم شما نمی توانید بگویید که ترتیب آثار قطع موضوعی در طول ترتیب آثار قطع طریقی است، نه اینم طولیت را ثابت نمی کند

این است که علی جمیع المبانی قیام امارات و اصول محرزه مقام قطع موضوعی در طول قیامشان مقام قطع طریقی نیست به معنی که باید اول آن باشد تا نوبت به این برسد، نه، ممکن است آن نباشد ولی این باشد! همین.

طولیت یعنی هر جا آن هست این هم هست ولی می گوییم نه ممکن آن نباشد این باشد. این هم امر سومی که در مقام است.

و امر چهارم یک کلمه است: در امر چهارم گفتیم این بحث (قائم مقامی) ثمراتی زیادی در فقه دارد چون در فقه مواردی است که علم دخیل در حکم است و جزء الموضوع است، قابل انکار نیست، (مثل) باب استصحاب، باب شهادت، حدیث رفع، قاعده حلّ، رکعتین اولین و گفتیم که رفقای که وارد هستند بچرخند، پیدا کنند که در فقه چه مواردی داریم .. ثمن و مثنی باید معلوم باشد (اونجا هم علم به نحو موضوعی دخالت دارد) یا در نماز جماعت علم به عدالت امام، بعضی گفته اند دخیل در جواز جماعت است، ما چند تا مثال زدیم، قبلاً هم یادآوری کردیم.

بهذا یتّم الکلام در امر ثالث،

و امر چهارم را فردا شروع می کنم (أخذ علم به حکم در موضوع حکمی که لیس بمخالف شخص آن حکم، مثل آن حکم ... کلام مرحووم اخوند را مطالعه بفرمایید، تتمه کلام فردا

إنشاءالله

جلسه ۸۲

دوشنبه ۱۴۰۱/۱۱/۳

بحث در امر رابع است در این امر بحث می کنیم از اخذ علم به حکم در موضوع حکم مماثل آن حکم یا شخص آن حکم.

در خطابات شرعیه بعضاً علم به موضوع در موضوع حکم اخذ شده است، و جای شبهه ندارد مثل اینکه فرموده (إذا علمت باقامة عشر ایام) اقامه عشر ایام یک واقعیت است (فأتمم) اذا علمت بنجاسة فلا تصل فيه) علم به نجاست موضوع شده برای بطلان نماز.

اینکه خب شبهه ای ندارد، علم به شیء خارجی موضوع باشد برای حکم اش، که در شریعت هم پیدا می شود ولو غالب احکام شریعت رو موضوعات واقعیه آمده است، خمر حرام است، میته حرام است، ولكن احيانا هم حکم روی معلوم الموضوع آمده است، موضوع این ضیق خناق است، روی معلوم الشیء آمده است.

علم به نجاست داشتی لا تصلّ، این هم در شریعت هست و جای بحث نیست. کما اینکه علم به حکمی در موضوع حکم مخالف، أخذ شود این هم جای بحث ندارد (اذا علمت بوجوب نماز جمعه وجب التصديق) عیبی ندارد، علم به وجوب نماز جمعه در موضوع حکم مخالف (وجوب تصديق).

همانی که بحث می کردیم در أمر قبل که اخوند می فرمود اماره قائم مقام می شود یا نه، این هم امکانش جای بحث ندارد.

کما اینکه باز علم به حکم در موضوع حکم منافی هم معقول نیست بگویند (اذا علمت بوجوب صلاة الجمعة تحرم) نماز جمعه حرام می شود، این هم معقول نیست، اخذ شود علم به حکم در موضوع حکم منافی آن حکم (اذا علمت بوجوب نماز جمعه فالصلاة مستحبة) این هم معقول نیست؛ این ها جمع بین متنافیین است، نمی شود یک فعل دو تا حکم مختلف داشته باشد، این هم نمی شود. هم واجب باشد هم مستحب هم واجب باشد هم حرام ان الاحکام متضاده همانطور که وجوب و حرمت با هم جمع نمی شود وجوب و استحباب هم جمع نمی شود. این ها محل بحث نیست.

محلّ بحث این است که ما می توانیم علم به حکمی را در موضوع حکم مماثل آن قرار بدیم یا علم به حکمی را در موضوع شخص آن حکم قرار بدیم نه مماثل (شخص اش) این دو محل کلام است که مرحوم آخوند و اصولیین این دو را محل بحث قرار داده اند.

أما أول: علم به حکم را در موضوع حکم مماثل قرار بدیم، حکم مماثل یعنی فرد دیگر از همان حکم مماثل آن حکم، بگوید (إذا قطعت بحرمة شرب الخمر فهو حرام بحرمة أخرى) قطعت بحرمة قطع به حرمت پیدا کردی دوباره فهی محرمة بحرمة أخرى.

نه همان حرمت، آن می شود شخص، بحرمة أخرى.

آیا این ممکن است یا ممکن نیست؟

مرحوم آخوند فرموده: این هم ممکن نیست این هم مثل مضاد است، چرا؟ چون لازم می آید اجتماع مثلین. شرب خمر در این مثال دو حرمت داشته باشد می شود اجتماع مثلین. همانطور که اجتماع ضدین محال است اجتماع مثلین هم محال است.

خمر را بگوید حرام است بعد دوباره بگوید اذا قطعت قطع پیدا کردی به حرمت شرب خمر همان شرب خمر دوباره حرام است نه مقطوع همان شرب خمر حرام است، اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین معقول نیست.

خب جواب داده اند از مرحوم آخوند، شاید در ذهن شما آمده باشد که خب تأکید! چرا اجتماع مثلین؟!

محال باشد؟! غایة الأمر تأکید! دوباره حرمت را جعل کرده است گفته (الخمر حرام) دوباره گفته (إذا علمت به همین حرمت، باز هم می گویم الخمر حرام) تأکید می شود دیگه! اجتماع مثلین در شریعت خیلی جا ها هست که نذر می کند نماز ظهر را، نماز ظهر هم واجب است فی نفسه و هم واجب است بالنذر! می شود وجوب تأکید.

این جا هم می شود وجوب تأکید.

مدرسه نائینی اینطور جواب داده است از مرحوم آخوند که مانعی ندارد قطع به حکم شیئی در موضوع حکم مماثل آن شیء قرار بگیرد غایة الأمر تأکید است، دو حرمت جعل شد می شود تأکید.

آیا این جواب درست است یا درست نیست؟ دو اشکال بر این جواب شده است:

یک اشکال آنی است که در کلمات محقق اصفهانی هست که در اعتباریات تأکید معنا ندارد أصلاً، أمور اعتباریه ضعیف و قوی ندارند که! این أمور تکوینییه هست که می گید این ستون

قوی است یا ضعیف است مثلاً! این ستون اگر ضعیف باشد سیمان بریزیم تقویتش کنیم، معنا ندارد تقویت کردن، آدم ضعیف است غذای کذا بهش بدیم قوت پیدا کند، عیب ندارد، تقوی در امور تکوینیه .. امر اعتباری یک واقعیت ندارد که تأکد پیدا کند، اگر هم می بینید یک جایی می گویند این وجوب اکید است یعنی ملاکش اکید است که امر واقعی است، حبش اکید است، بغضش اکیده که امر واقعی است وگرنه امور اعتباریه تأکد بردار نیست.

تقوی بردار نیست، نه امر اعتباری یک امر فرضی است، فرض را چطور اکیدش کنیم؟!

این فرمایش مرحوم حاج شیخ اصفهانی که خب جواب واضح است!

درست است که در امور اعتباریه معنا ندارد که مثلاً یک امر اعتباری باشد، یک چیزی هم سنخ در آن مندک کنیم آن قوی شود، این محال است، راست می گوید! امور اعتباریه ادغام بردار نیست، یک امر ذهنی است، این درست است.

ولکن اینکه امور اعتباریه تأکد بردار نیست به این معنا از اول مؤکد را اعتبار کنیم، چرا این بمکان من الإمكان!

أمر اعتباریه بر گرفته است از امور تکوینیه، چندی قبل عرض کردیم تمام امور اعتباریه علی الظاهر یک منشأ تکوینی دارد، همان تکوینی را در وعاء اعتبار، اعتبار می کند، ملکیت یک حقیقت تکوینیه دارد، شما این اسب را اگر گرفتی، افسارش دستت هست، کنترولش درستت هست، بالای آن نشست، سلطه داری تکویناً، سلطه داری بر دستت تکویناً، در اختیار شما هست تکویناً این ها را می گویند ملکیت تکوینیه!

بعد آمده اند همان ملکیت را با بیع شراء ممکن است اسب دست شما نباشد اصلاً فراری باشد ولی ملک شما است خریدیش این را اعتبار می کنم در وعاء خیال، وعاء اعتبار یک وعائی هست برای خودش، میگویند شما مالک آن هستی، آن مملوک شما است، شما برات ملکیت ثابت است، ملکیت یک امر اعتباری است مشابه آن است!

و چون در امور تکوینیه شدت و ضعف هست، در امور اعتباریه هم می تواند معتبر شدید باشد می تواند ضعیف باشد، امور تکوینی یک چیز قدر است یک چیز خیلی قدر است، همیطور هم هست قذارت شدیدتری دارد دیگه! یک کاسه ی خورده ای کثیف است یکیش خیلی

کثیفه! قذارتش اشد است، آخبث از آن است، در امور تکوینیه قذارت شدت و ضعف دارد، ملکیت هم شدت و ضعف دارد، ما می آییم اعتبار می کنیم نجاست شدید را برای این شیء می گوییم مثلاً کلب نجس بنجاسته شدید!

اعتبارش می کنیم قذر شدید!

سؤال

پاسخ: نه کلی اش را داریم صحبت می کنیم،

کلیه مرحوم آشیخ اصفهانی انکار کرده است، حالا خیلی روشن نیست، علی ما هو ظاهر بعضی کلماتش، این را نگاه کنید پیدا کنید، می گوید در امور اعتباریه اصلاً تأکد معنا ندارد، تأکد برای مبادی است مصالح است و مفاسد است، حب و بغض، میگوییم نه، امر اعتباری می شود تأکد داشته باشد، از اول آن اکید را اعتبار کند، امر اعتباری اکیده! ظاهر روایات هم همین هست که (الناصب لنا اهل البيت انجس من الكلب) نجس تر از کلب است یا در آن روایتی که حضرت فرمود (بول اشد قذاره أم المني) ابی حنیفه که تو ذهن ما هست، منی، قذارت منی، تو ذهن آدم اشد است، آن قذارت تکوینی را فکر کرد، قذارت تکوینی بیشتر از بول است دیگه! آن آخبث است پیش آدم از بول، ولی از نظر اعتباری حضرت فرموده بالعکس است، بول نجاستش اشد است فلذا باید دوبار بشوریم ولی منی یک بار کافیه! اینکه در شریعت نه، به طور کلی در امور اعتباریه شدت و ضعف معنا دارد تو ذهن ما این است که واضح است، الأمور الاعتباریه بمنزله الأمور التکوینیة، اصلاً مردم در خیال شان امور اعتباریه یک نوع تکوین می دانند، حالا تا گفתי زوجتک می گوید این زوجه ات شد! یک چیزی شده است! زوجیت محقق شد!

پاسخ به سؤال: حالا، خواص تکوین را نه، می گوییم مشابه تکوین، صحبت خواص نیست.

این نمی شود، بحث سر این است که میشود امر اعتباری باشد آن معتبر ما مؤکد باشد، این

می شود یا نمی شود؟

میگوییم می شود، اینکه مرحوم آشیخ اصفهانی فرموده در امور اعتباریه تأکد معنا ندارد این خلاف ارتکاز است، ما می گوییم این وجوب اکید دارد، این مستحب اکید دارد، این ها تسامح

نیست، معتبر تغییر کرده ا

نه در محل کلام یک گیر دیگه است، کلیه حرف نائینی درست نیست چون تأکد در امور اعتباریه معنا ندارد، جواب این است که از این جهت فرمایش مرحوم نائینی نمی شود قدح کرد. پاسخ به سؤال «نه، معتبر داریم صحبت می کنیم، اصلاً امور اعتباریه عبارت است از معتبر، اعتبار که امر تکوینی است، فعل من است، امور اعتباریه یعنی المعتبرات!

پاسخ به سؤال «مرحوم حاج شیخ اصفهانی علی الظاهر تأکد را منحصر دانسته در این اندکاک این اندماج این ادغام، گفته امر اعتباری معنا ندارد به مندک و یکی شوند تأکد پیدا کند، دو اب ضعیف می توانیم قاطی کنیم قوی شویم، ولی دو تکلیف با هم قاطی ... اصلاً با هم ارتباط برقرار نمی کنند.

خب از این جهت امر اعتباری تأکد بردار نیست، حرف مرحوم نائینی رد نمی شود، نه تأکد بردار هست.

مرحوم آسید محمد باقر یک شبهه ای دیگری را .. ایشان قبول دارد که ما می توانیم امر مؤکد را اعتبار بکنیم ولکن می گوید: در مقام (شبهه اش این است که در مقام) نمی شود تأکید!

ایشان قبول دارد که ما می توانیم، از اول یک مؤکدی را اعتبار کنیم، این مشکل ندارد، ولکن در مقام که دو حرمت اند، می خواهد یک حرمت مؤکد درست بشود میگوید این امکان ندارد. در مقام دو حرمت جعل شده! یک حرمت برای خمر اول بعد هم دوباره گفته اذا قطعت بحرمة الخمر فهی حرام، حرمت دوم!

ایشان اینکه دو حرمت باشد بعد به تأکد منتهی بشویم در مقام می گوید معنا ندارد. در مواردی که ما یک مورد افتراق داریم برای تکلیفی یک مورد افتراق دیگه داریم برای تکلیف آخری، در مجمع گفته آنجا تأکد مشکلی ندارد، اکرم العالم اکرم الهاشمی در اینجا دو وجوب اند، گفته باز اینجا تأکد معنا دارد، ابتداءً وجوب اکید جعل بکنیم گفته معنا دارد مشکل ندارد، اگر هم دو وجوب بود دو ماده افتراق داشتند یک ماده اجتماع در آن ماده اجتماع هم باز وجوب اکید معنا دارد به چه بیان معنا دارد؟

نه به این بیان که وجوب آمده، وجوب اُکرم العالم آمده روی عالم، وجوب اکریم الهاشمی روی این عالم هاشمی بعد با هم مندرک شده اند گفته نه اینکه محال است! اندکاک در امور اعتباریه محال است، ادغام محال است! پس به چه معنا؟

گفته اگر دو مطلق داشتیم، یک مجمع داشتند، کشف می کنیم دو وجوب جعل شده بلکه در این مثال سه وجوب جعل شده است! یک وجوب اکریم عالم برای عالمی که هاشمی نیست و یک وجوب اکریم هاشمی برای هاشمی که عالم نیست و یک وجوب مؤکدی برای عالم هاشمی! از اول وجوب مؤکد جعل شده است نه اینکه مولى دو وجوب جعل کرده است نتیجه در مجمع جمع کرده است، نه، از اول وجوب مؤکد جعل شده، بد شبهه ای نیست!

وجوب مؤکد در جایی که ما دو خطاب داریم، دو محل افتراق دارد، معنایش این نیست که وجوب آن عنوان روی این مجمع آمد، وجوب عنوان هم روی این مجمع آمد، در عالم هاشمی اندکاک و ادغام شد، شد وجوب اُکید! گفته این محال است!

در امور اعتباری اندکاک نیست ولی میگوید وجوب مؤکد را اینجا قبول داریم به چه بیان؟ میگوید: در جایی که دو خطاب داریم، همانطور که دو خطاب کاشف اند که محل افتراق وجوب دارد محل افتراق آن وجوب دارد، کذلک کاشف اند این دو که در محل اجتماع وجوب اُکید دارد، یک جعل آخری است، ایشان در جایی که دو وجوب هست تأکد را قبول دارد اما به این کیفیت!

و گفته است که این کیفیت در محلّ کلام منطبق نیست، شما اینجا نمی توانی بگویی دو محل افتراق داریم برای خطاب یک محل اجتماع، این کیفیت در اینجا منطبق نیست، چرا؟ پیچ دارد کلامش، خدا رحمتش کند، خیلی از کلمات ایشان پیچ دار است، فکر کرده دقت کرده، بلکه مشکل است فهمش، بیانش ..

پاسخ به سؤال: نه دیگه، میگوید سه جعل است، برای عالم وجوب جعل شده و برای هاشمی وجوب و برای عالم هاشمی وجوب اُکید

پاسخ به سؤال: همه عام و خاص منه همینطوری است که در مجمع یک وجوب آخری جعل شده است، ایشان ادعایش این است، قبول دارد، ایشان از اول وجوب اُکید جعل بشود فرموده:

حج واجب بوجوب اُکید، گفته عیبی ندارد، حرف اُشیخ را قبول ندارد، میگوید در امور اعتباریه تأکد معنا دارد.

در جایی دو تکلیف قبول دارد منتهی میگوید به این کیفیت و میگوید غیر از محال است، محال است در مجمع وجوب اُکید معنایش این باشد که وجوب آن آمده روی این وجوب ان هم روی این، اطلاق ها در هم مندرک شده اند وجوب اُکید، این محال است، پس چیه؟ گفته که جعل آخری است، این خبر می دهد از وجوب اُکید، برای این یک وجوب اُکید جعل کرده است، اساسش همین است، اندکاک و ادغام در امور اعتباریه معنا ندارد، ابتداءً معنا دارد ولی ادغام معنا ندارد.

پاسخ به سؤال: حالا بناء بر مبنایی که به معنون سرایت می کند صحبت می کنیم، ان ها ربطی به بحث ندارد، ببینید چی میگوید، میگوید امر اعتباری تأکد بردار است اما تأکدش به این نحوه ای است که مؤکد را جعل کند نه اینکه دو غیر مؤکد جعل کند بعد آن ها باهم تلاقی کنند و مؤکد شود این محال است!

پاسخ به سؤال: بگذارید، این ها ربطی به کلام ایشان ندارد، بگذارید حرف ایشان را بیان کنیم.

ایشان می گوید: در محلّ کلام این قضیه محال است! محلّ کلام ما دو حرمت داریم دیگه، حرام است خمر، اذا علمت بحرمة الخمر فحرام، حرام دوم، میگوید: اینجا تأکد معقول نیست! نمی شود بگوییم یک حرمت اُکیده، گفته معقول نیست، چرا؟

گفته: اگر خواسته باشیم ما به حرمت اُکیده برسیم باید برای حرمت خمر یک مورد افتراق پیدا کنیم که افتراق پیدا کند از حرمت (اذا قطعت)، برای حرمت (اذا قطعت) یک مورد افتراق پیدا کنیم که افتراق پیدا کند از حرمت خمر، بعد بگوییم دو حرمت ها، حرمتی خمری که قطع به حرمتش دارم جمع شده، گفته است این ممکن نیست!

نمی توانی بگویی خمر حرام است (مورد افتراقش) آنجا که قطع نداری! این میشود مورد افتراقش دیگه! آنجایی که قطع نداری خمر حرام است، حرمت خمر است، حرمت اذا قطعت

نیست، این محل افتراقش، خمر حرام است آنجایی که قطع نداری به حرمتش! این مورد افتراق الخمر حرام است!

گفته این معقول نیست! بگویند خمر حرام است جایی که قطع به حرمت نداری، این همان اخذ قطع است در موضوع شخص حکم! و سیأتی که این محال است. خمر اگر به حرمتش قطع نداری حرام است، همان دور و این ها می آید پس باید حرمت داشته باشد که می گویند قطع نداری باز که می گویند حرام این همان دوری که آنجا می گویند.

پاسخ به سؤال: چرا، حالا ببینید ..

الخمر حرام مورد افتراقش آنجایی که بگویند خمر در جایی قطع نداری حرام است، این مورد افتراق حرمت اولی است.

مورد افتراق حرمت دومی (اذا قطعت بحرمة الخمر فهو حرام) مورد افتراقش آنجایی است که قطع خلاف واقع باشد یعنی تجری! اگر قطع من خلاف واقع بود بگویند حرام است این افتراق پیدا کرده است از الخمر حرام! خمر نیست دیگه! قطعی که خلاف واقع است بگویند حرام این افتراق پیدا کرد از آن حرمتی که برای خمر است، چون این خمر نیست بلکه قطع به خمر است.

گفته این نیز غلط است! نمی شود بگوییم قطعی که خلاف واقع است، قطع داری به حرمت خمر که خلاف واقع است حرام است، این قابل ایصال به مکلف نیست! مکلف همیشه قطعش را مطابق واقع می بیند، این لغو است. ایها الناس قطعی که بر خلاف واقع دارید حکمش این است، اصلاً نمی شود یک جایی احراز کنیم قطع ما خلاف واقع است، همیشه قاطع قطعش را مطابق واقع می بیند.

گفته است که مورد افتراق ندارد آن حرمت دومی! اون نیز محل افتراق محذور دارد، چونکه نمی شود خمر در جایی که قطع ندارم حرام باشد، و نمی شود مقطوع الخمریه در جایی که خمر نیست حرام باشد چون نمی شود دو مورد افتراق حرمت داشته باشند پس نمی شود مورد اجتماع حرمت اکید داشته باشد! مورد اجتماع چیه؟ مورد اجتماع خمری که حرام است و علم داری به حرمتش.

هم خمر هست واقعاً حرام است علم به حرمتش هم داری اینجا مورد اجتماع است، هم حرمت خمیریت است چون خمر است و هم حرمت دوم اذا علمت است چون علم داریم، این محل اجتماع نمی تواند بگویی حرمت اُکیده دارد چرا؟ چون محل افتراقش حرمت ندارد! حرمت اُکیده در محل اجتماع آنجایی است که محل افتراق حرمت دارد، محل اجتماع چون دو عنوان شد حرمت اُکیده جعل می شود، ما نمی توانیم بگوییم خمیری که علم دارم به حرمتش حرام، اینجا دو حرمت ها یک حرمت شده اند، کاشف از یک حرمت اُکیده است، نمی توانیم بگوییم چون مورد افتراقشان حرمت ندارد.

اینکه در مجمع حرمت اُکیده داریم یا وجوب اُکید داریم آنجایی است که مورد افتراق حرمت دارد، وجوب دارد، بعد وقتی دو عنوان می آیند چون دو عنوان است دیگه کشف می کنیم که اینجا حرمت اُکید دارد چون همان ملاک آن را دارد هم ملاک این را دارد پس حرمت اُکید دارد،

گفته است این داستان که در عامین من وجه است بر محلّ کلام منطبق نمی شود، یک مقدمه دارد که آن مقدمه را ایشان می گوید: حرمت اُکید در جایی که دو حرمت داری منحصر است! به آنجایی که دو مورد افتراق اند یک مورد اجتماع!

پاسخ به سؤال: تعدد مطلوب تأکید نیست، تعدد مطلوب است نه تأکّد، تأکّد یک مطلوب است، عالم هاشمی یک مطلوب بیشتر نیست، مطلوب اُکیده، تعدد مقابل تأکّد است.

پاسخ به سؤال: تعدد مطلوب می گوید ذات نماز مطلوب است کونها فی الوقت مطلوب آخر است، تعدد مطلوب است!

پاسخ به سؤال: نه دیگه! کسیکه نماز در وقت می خواند دو مطلوب را تحویل می دهد نه تأکّد! نماز در وقت تعدد مطلوب است نه اینکه مطلوب اُکیده

پاسخ به سؤال: نه، می گوید: ... آن انطباق چون قهری است ساقط است.

خب این فرمایش ایشان و از این باب گفته که تأکّد معنا ندارد ولیکن باز حرف مرحوم آخوند را قبول ندارد، به مرحوم آخوند جواب داده است که تأکّد معنا ندارد ولی اجتماع مثلین عیب ندارد! امور اعتباریه اند چه عیبی دارد؟ این خمر دو حرمت داشته باشد؟! کلام مرحوم آخوند را

به این بیان جواب داده است که اجتماع مثلینی مشکلی ندارد، تأکّد که نائینی گفته و جواب داده قبول نکرده است و گفته لا مجال للتأکّد فی المقام ولی لا مجال برای اشکان آلود که گفت اجتماع مثلین لازم می آید، اقا اجتماع مثلین محال است این در تکوینیات، اگر شیئی تحصل پیدا کرد تعقب پیدا کرد دوباره المتحصل لا یتحصل ثانیاً اجتماع مثلین محال است، نمی شود یک ماهیت دو وجود داشته باشد، این مختص به امور تکوینیه، أمار در امور اعتباریه چه عیب دارد؟! این هم اعتبار می کنیم واجبه دوباره باز اعتبار می کنیم واجبه سه باره اعتبار می کنیم .. چه عیبی داره؟

پاسخ به سؤال: ملاک مهم نیست، ملاک مؤکّد باشد مهم نیست.

اینطور از مرحوم آخوند جواب داده.

آنی که در ذهن ما است این است که این فرمایش ایشان که تأکّد را منحصر کرده به اعتبار مؤکّد! گفته که تأکّد لا مجال برای تأکّد الا اینکه مؤکّد را اعتبار بکنی بما مؤکّد! در حقیقت فرمایش مرحوم آشیخ اصفهانی جواب داده، گفته در اعتباریات تأکّد معنا دارد ولی معنا دارد به همینطور که مؤکّد را ابتداءً اعتبار بکنی؛ أمّا دو وجوب براش اعتبار بکنی بشود مؤکّد میگوید معقول نیست.

این بیان را ما قبول نداریم، ما می گوییم نه!

ما قبول داریم در اعتباریات اندکاک نیست، ادغام نیست، اندماج همین هایی که میگویند .. این ها درست این ها امور اعتباریه با هم ارتباط پیدا نمی کنند، آب با آب یکی می شود، أمّا وجوب ها با هم یکی نمی شوند، وجوب یک امر اعتباری است، اعتبار کردی واجب است نماز ظهر دوباره اعتبار کردی نماز ظهر بالنذر، اون اندکاک تکوینی اینجا نیست، این درست است.

ولکن به ذهن ما این است که در وعاء اعتبار با دو جعل هم ما به تأکّد می رسیم!

اینکه ایشان فرموده در عامین من وجه أکرم العالم أکرم الهاشمی، در مجمع تأکّد دارد به این معنا که یک وجوب آخری را اینجا اعتبار کرده (وجوب مؤکّد) می گوییم نه، لزومی ندارد.

دو وجوب بیشتر نداریم، واجب است اکرام عالم واجب است اکرام هاشمی، این ها که در مجمع میاد دو وجوب میاد، مردم همینجور ارتکازشان همینجور است میگویند پس عالم هاشمی وجوب مؤکد دارد، لازم نیست که وجوب مؤکدی را اعتبار بکند.

پاسخ به سؤال: بگذارید بیان کنیم، ..

اینکه باید مؤکد را اعتبار بکند تا بشود مؤکد نه! همین که گفت کلب رجس رجس، در وعاء اعتبار قذارت مؤکده محقق می شود، ببینید همینطور هست یا نه! دوبار اعتبار بکند این ها امور اعتباریه است، گفت قدر قدر آنی که در وعاء اعتبار محقق می شود قذارت اُکید.

پاسخ به سؤال: قدر دوم را به داعی تأکید می گوید ها! گفت قدر قدر به داعی تأکید.

اینکه ایشان منحصر کرده که اگر این خواسته باشد قذارت شدید باشد منحصر است که اینجور اعتبار کند که هذا قدر بقذارة شدیدة! ما میگوییم منحصر در این نیست اگر دوبار هم اعتبار کرد گفت قدر قدر به داعی تأکید، این در وعاء اعتبار قذارت شدید محقق می شود.

ببینید ارتکازتان چیه!

پاسخ به سؤال: نه مبنا صحبت نیست.

پاسخ به سؤال: بله، برای رسیدن به وجوب مؤکد راه منحصر نیست بگوید واجب بوجوب اُکید! اگر گفت فلانی این واجب است دوبار اگر گفت وجوب اُکید محقق می شود، اندکاک نیست، وجوب در وجوب اندکاک نمی شود ولی تکرار انشاء به داعی تأکید منشی و موجد (انشائی و ایجادي هستیم) دو انشاء به داعی تأکید موجد منشأ مؤکد است.

پاسخ به سؤال: معتبر واحد در وعاء محقق می شود، این ها انشاء هستند دیگه، رجس رجس انشاء من است، با رجس رجس دو رجس محقق می شود یا یک رجس اُکید محقق می شود؟!

پاسخ به سؤال: کاشف ندارد، انشاء کاشف ندارد، خودش، منکشفی ندارد.

ما با تعدد انشاء به غرض تأکید ایجاد می کنیم طلب اُکید را، طلب اُکید منحصر نیست که از اوّل اعتبار بکنیم طلب اُکید را، دوبار هم اعتبار بکنیم طلب را به داعی تأکید انی که در وعاء اعتبار محقق می شود طلب اُکید، اینکه ایشان یک قدم از حاج شیخ اصفهانی جلوتر آمده و گفته در اعتباریات تأکید معنا دارد ولی تأکیدش به این کیفیت است که مؤکد را اعتبار بکند

می گوییم نه لازم نیست که مؤکد را اعتبار کند، همان که مؤکد نیست دوباره اعتبار بکند دوبار انشاء بکند به داعی تأکد، آن در وعاء اعتبار مؤکد محقق می شود، این فرمایش ایشان را ما خلاف ارتکاز می دانیم بعید است اکرم العالم اکرم الهاشمی در عالم هاشمی مطلوب اقوایی است بعید است که اینجا یک جعل آخری است، اینجا وجوب اکید این خلاف ارتکاز است، همین که این را گفت واجب با آن خطاب گفت این واجب است از دو حیث ها! از حیث عالم بودن واجب الاکرام از حیث هاشمی بودن واجب الاکرام وجوبی در عالم اعتبار وجوب اکید استو وجوب اکید ایجادش به دو نحو است، اینکه ایشان منحصر کرده به یک نحو است حرف ناتمامی است.

خب حالا می خواستیم تمام کنیم، فردا انشاء الله تتمه کلام را بحث خواهیم کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول جلسه ۸۳

بحث در این بود که قطع به حکم می تواند موضوع حکم آخر که مماثل این حکم است، باشد یا ممکن نیست؟

مرحوم آخوند فرمود ممکن نیست چون اجتماع مثلین است.

مخالفین گفتند که ممکن است چون که تأکد است اجتماع مثلین لازم نمیاد. دو حکم، حکم اکید را مستلزم است.

در ذهن ما این است که نه فرمایش مرحوم آخوند تمام است نه آن ها که جواب داده اند؛ أمّا فرمایش مرحوم آخوند که فرمود اجتماع مثلین لازم میاید، اجتماع مثلین در اعتباریات مانعی ندارد، باید لغو نباشد، دوباره اعتبار می کند لغو نباشد کافی است، دوباره اعتبار کردن که لغو نیست که، این همه ما أقيموا الصلاة در قرآن داریم، بار ها وجوب نماز انشاء شده است. عیبی ندارد لغویت ندارد.

پاسخ به سؤال: لغویت ندارد، نه این ها انشاء اند، انشاء اثبات و ثبوتشان همین است.

بنابراینکه احکام شرعیه امور اعتباریه اند، در امور اعتباریه اجتماع مثلین مانعی ندارد. واگر گفتیم که حقیقت امور اعتباریه، امور واقعیه است، نظر مرحوم اخوند نظر مرحوم آغاضیاء که آن ها وجوب را معنا می کنند به اراده ی اُکید مبرزه. حرمت را معنا می کنند به کراهت اُکید مبرزه، میگویند روح حکم آن است، این طلب انشائی این ها الفاظ است.

اگر هم گفتیم حقیقت حکم، آن اراده و کراهت است یا نه گفتیم که آن ها مبادی اند، حقیقت حکم یک امر اعتباری است که بحث است دیگر که این امر اعتباری چی هست خودش بحث است، آقای خوئی می گفت این امر اعتباری یعنی قرار دادن فعل بر عهده، محرومیت عن الفعل، بحثش جای دیگر می آید.

اگر گفتیم حقیقت حکم این ارادات و کراهات اند یا گفتیم این ارادات و کراهات مبادی حکم اند که ما هر دو را گیر داریم، ما میگوییم ارادات و کراهات نه خود حکم اند و نه مبادی حکم اند.

حالا إن قلنا باز هم اجتماع مثلین لازم نیاید. دو اراده نسبت به یک فعل عیبی ندارد؛ نسبت اراده با مراد نسبت محصل و متحصل نیست. درست است که این هم فعل نفس است، اشراق نفس است، خلاقیت نفس است، ولی رابطه ی اراده با مراد رابطه محصل متحصل نیست، مثل وجود و ماهیت نیست، رابطه شان متعلق و متعلق است، اراده یک امر وجدانی است کراهت یک امر وجدانی است، ما در وجدان مان احساس می کنیم، یک چیزی را اراده کردیم دوباره یک سبب دیگه ای پیدا شد، یک اراده ی دیگه ای به آن تعلق بگیرد. ولو بعد از تعلق آن اراده، اراده اول در اراده دوم مندرک می شود، اراده ما اُکید می شود عیب ندارد.

اینکه ما اراده کنیم شیئی را دیگر دوباره نمیتوانیم اراده کنیم آن شیء را، نه. اجتماع ارادتین، کراهتین نسبت به فعل واحد بمکان من الإمكان، هیچ استحاله ای ندارد.

پاسخ به سؤال: این ها اعراض نیستند، اراده رابطه اش با مراد متعلق و متعلق است، اراده میکنم شیئی را تصور می کنیم، حالا چطور آن را اراده می کنیم؟ آغاضیاء میگفت این را خارج دیده می بینیم اراده می کنیم، بعضی میگفتند همان طبیعت را اراده می کنیم، باز خودش

داستانی داشت، اراده می کنیم این شیء را دوباره یک سبب دیگه ای پیدا می شود که ما به خاطر آن سبب دیگه باز ارادهش کنیم، عیب ندارد!

پاسخ به سؤال: نه، این ها امور وجدانیه است.

اینکه در وجدان ما، می توانیم نسبت به یک شیء دو اراده را خلق بکنیم، جای شبهه نیست. شما میخواهی بگو وقتی اراده دوم خلق می شود مندرک در اراده اول می شود، یک اراده، اراده را قوی میکند، یا نه اراده ای در کنار آن اراده. هیچ دلیلی بر استحاله اش نداریم، اجتماع مثلین نیست در نفس من دو اراده جمع شده، دو فعل جمع شده.

پاسخ به سؤال: نه این اراده جدید است، آن اراده را ایجاد نکرده است.

پاسخ به سؤال: نه اراده جزء اخیر نیست.

پاسخ به سؤال: نه بناء شد دیگر انفکاک اراده از مراد... آن اراده تامه بود که مرحوم اخوند می فرمود لا ینفک. نه اراده می کنیم شیء را دوباره در نفس ما... مثل محبوبیت، یک علت دیگه ای پیدا می شود آن علت دیگر باز اراده دیگه پیدا می شود. علت برای اراده ما بود، اراده کردیم. علت دیگه ای پیدا شد یک اراده دیگه ای کردیم نسبت به همونی که...

پاسخ به سؤال: بله نسبت به علتش، این فعل آخر است.

پاسخ به سؤال: مثلین به همین معنا دیگر، یعنی دو فرد برای یک کلیه، معنای اجتماع مثلین در اینجا اینست.

این است که فرمایش مرحوم اخوند که فرمود نمی شود قطع به حکم، موضوع حکم مماثل قرار بگیرد چون اجتماع مثلین لازم میاید، میگوییم این اجتماع مثلین مشکلی ندارد. احکام شرعیه لا فی انفسها و لا فی مبادیها.

وَأَمَّا أَنْ هَآئِهِ كَـهُ جَوَابِ دَادَنْدِ اَزْ آخُونْدِ، گفـتند تأکـد.

پاسخ به سؤال: اراده تشریعی به این لحاظ می گویند تشریعی که فعل غیر را اراده میکنم والا حقیقتش همان اراده ای است که...

پاسخ به سؤال: نه، منعبت نمیشود! اراده من (ما یمكن أن یکون ..) نه اینکه انبعاث.

وَأَمَّا اینکه از مرحوم آخوند جواب دادند و گفتند تأکد، نه اگر ما احکام را امور اعتباریه بدانیم درست است که ما گفتیم در امور اعتباریه تأکد معنا دارد خلافاً لحاج شیخ اصفهانی و گفتیم تأکد در امور اعتباریه منحصر نیست که مؤکد را اعتبار بکند، دوبار یک چیزی را اعتبار کند به قصد تأکد در وعاء اعتبار مؤکد محقق می شود خلافاً لمرحوم اسید محمد باقر، ولی مع ذلک اینجا تأکد مشکل دارد، مشکل اولی که مرحوم اسید محمد باقر مطرح کرده است.

وان مشکل این است که تأکد فرع بر وحدت متعلق است، دو حکم می خواهند تأکد پیدا کنند باید متعلق شان واحد باشد، اینجا اگر حرمت دوم آمد روی همان شرب الخمر خب عیب ندارد. اول شرب الخمر را گفت حرامّ باز دوباره گفت شرب الخمر حرامّ بحرمةً أخرى؛ این تأکد. فرمایش اسید محمد باقر ما قبول نکردیم گفتیم، به انشاء حرمت دوم ولو فاصله شود، حرمت اول که جعل کرد در وعاء اعتبار حرمت محقق شد، اصلاً فاصله شود یک روز، بعدش گفت شرب الخمر حرامّ بحرمةً أخرى، آن که در وعاء اعتبار است مبدّل می شود به حرمت مؤکده. ما این را قبول کردیم اگر حرمت دوم روی همان شرب الخمر آمده بود متعلق واحد است. ولکن فرض این است که قطع ما موضوعی است دخیل در موضوع است، حرمت اول رفته رو ذات (شرب الخمر) حرمت دوم آمده رو حرمت شرب الخمر المعلومه (اذا علمت) علم موضوعی است دخیل است، الآن بحث ما این است که علم به حکم را موضوع حکم مماثل قرار بدهیم، آن علم دخیل است، متعلق دوم پس معلوم الحرمة است.

نمی خواهیم بگوییم واضح است ها، اینکه چیزی را شیئی را حرام بکند بعد بگوید خب حالا که علم به حرمتش داری این معلوم الحرمة هم حرامّ به جعل حرمت دوم در وعاء اعتبار، حرمت اول منقلب می شود به حرمت مؤکده، اینجا ش واضح نیست.

بیشتر اقرب به ذهن این است که نه تأکد نماید، متعلق ها دو تا هستند. گفته است حرام است خمر، بعد گفته است معلوم الخمریه حرامّ به نحوی که اگر یادتان باشد بعضی می گفتند معلوم الخمریه حرامّ تجری را می گیرد، گفته است معلوم الخمریه دیگه، بنابراینکه علم تمام الموضوع باشد.

پاسخ به سؤال: همین دیگه، میگویم صاف نیست، ممکن است (همین که ایشان به ذهنش آمد) یکی بگوید چون منطبق می شود درست است، ولی همین فعل من حرام است چون شرب الخمر است، همین فعل من معلوم الحرمة است همین فعل باز حرام دوم است، فیتأکد.

پاسخ به سؤال: یتأکد به همان معنایی که گفتیم دیگر.

پاسخ به سؤال: نه غرض لازم نیست

پاسخ به سؤال: تأکید غرض آخری است.

این است که روشن نیست اگرچه اقرب به ذهن این است که مردم تأکد نمی فهمند. والذی یسهل الخطب بحث را کنار بگذاریم، این است که این قسم به خاطر استیفاء اقسام است، که تارة قطع در حکم مخالف اخذ می شود و آخری در مماثل و آخری در مضاد و رابعة در شخص، به خاطر استیفاء اقسام است، وگرنه ما در شریعت موردی نداریم که علم به حکمی در موضوع حکم مماثل قرار گرفته باشد، لذا این را رهاس می کنیم. مهم قسم ثانی است، قسم اخیر.

پاسخ به سؤال: نه لغو نیست، وجوب مؤکد نمی شود ولکن اثر دارد، تحریک بیشتری می آورد که، اثر تأکید را دارد.

خب اما قسم اخیر که این مهم است و این ثمره دارد، آیا ما می توانیم علم به حکم را در موضوع شخص آن حکم قرار بدیم؟

(اینکه میگویم اثر دارد:) ظاهر بعض خطابات اینست که شارع مقدس علم به حکم را در موضوع شخص آن حکم قرار داده است. یک مواردی در شریعت هست، مثلاً فرموده اگر قرئت آیه التقصیر اگر علم پیدا کردی که نماز قصر واجب است، واجب است نماز قصر. علم به وجوب قصر موضوع است برای وجوب قصر. یا در جهر و اخفات اگر علم داشتی جهر اخفات واجب است فواجب. یا در بحث ربا اگر جاهل به ربا باشی می گویند حلال است برایش، اگر علم داری که حرام است ربا، فحرام.

یک مواردی در شریعت آمده که ظاهرش این است که علم به حکم را در موضوع همان حکم اخذ کرده است، آن وقت در اصول بحث شده که آیا این ممکن است یا ممکن نیست؟

اگر ممکن بود ما به آن ظواهر أخذ می کنیم، میگوییم بله آقا، حرمت ربا برای عالم به حرمت است و اگر ممکن نبود باید آن ها را توجیه کنیم. فلذا این بحث مهم است. آیا أخذ علم به حکم در موضوع همان حکم، آیا ممکن است یا ممکن نیست؟

بعضی و شاید مشهور اصولیین از جمله مرحوم آخوند می گوید محال است، نمی شود علم به حکم را در موضوع همان حکم أخذ کنیم، چیزی که ارتکاز ما نمی پذیرد، شارع نمی تواند بگوید اگر عالم به حرمت شدی حرام است، نمی تواند بگوید، اینجور جعلی امکان ندارد. چرا امکان ندارد؟ فرموده است دور است، اخذ علم به حکم در موضوع ان حکم مستلزم دور است. چجور مستلزم دور است؟

گفتند: علم توقف دارد بر معلوم، باید اول حرمتی باشد تا بگوید (اذا علمت بحرمة الربا) علم توقف دارد بر حرمت، خب از آن طرف اگر خواسته باشد بگوید اذا علمت بحرمة الربا فهو حرام، باز حرام توقف دارد بر علم به حرمت چون هر حکمی توقف دارد بر موضوعش.

علم توقف دارد بر معلوم، توقف کلّ علم بمعلومه. معلومش که حرمت است توقف دارد بر علم توقف کلّ حکم علی موضوعه، توقف کلّ مترتب علی ما یترتب علیه و هذا دور.

همان دوری که در بحث قصد أمر گفته اند، گفته اند اخذ قصد امر در متعلق أمر محال است، دور است، أمر بکند به نماز به قصد أمر، بابا نماز به قصد أمر توقف دارد که امر باشد، از آن طرف وجوب آمده است رو نماز هر متعلقی توقف دارد به متعلقش دیگر، همان دور را در اینجا هم مطرح کرده اند و مرحوم آخوند قبول کرده است که نمی شود، بعد آمده است توجیه کرده است آن ظواهر را.

بعضی ها هم "خلف" را گفته اند، چند بیان است، بیانات عدیده ای است که مهم اش همین دور و خلف است.

آشیخ اصفهانی معمولاً دور ها در اصول نمی پذیرد، می گوید این ها علت و معلول نیستند، دور در علت و معلول است، میگوید این خلف است، چطور خلف است؟ علم به حکم که گفتی فرض کردی وجود حکم را، علم به حکم این فرض وجود حکم است، پس متقدم است، پس

حکم متقدم بر علم است. دوباره اگر گفتی علم به وجوب موضوع است برای وجوب یعنی وجوب متأخر از علم است، ما فرضت متقدماً شد متأخراً! خلف است.

علم به شیء توقف دارد بر تقدم آن شیء (وجود آن شیء) اذا علمت بحرمة الربا، پس یک حرمت ربایی هست که میگوید متقدم بر علم من باید حرمت باشد، تا معنا داشته باشد که بگویی هر وقت علم داشتی به حرمت ربا، پس حرمت ربا متقدم علی العلم.

دوباره میگوید اذا علمت بحرمة ربا فالربا حرام. همان حرمت، نه یک حرمت دیگه ای. بابا این حرمت باز دوباره متأخر شد که!

گفته خلف است در اینجا، نه دور، دور مال علّت معلول است، این ها که علّت و معلول نیستند مثلاً.

خب جواب دادند از این دور از این خلف، جواب داده اند گفتند: نه دوری لازم میاد نه خلفی لازم میاد،

پاسخ به سؤال: خلاف فرض است دیگه، خلف مختصر خلاف الفرض اینطور میگویند.

پاسخ به سؤال: اره، اون باب علّت معلول است، تقدّم شیء بر نفس یعنی همین دیگه.

جواب دادند همان جوابی که در باب قصد الأمر داده اند، که آخوند اونجا جواب را قبول کرده است، مرحوم آخوند أخذ قصد أمر را در متعلق أمر محال می داند نه به خاطر دور بودن، دور را جواب داده است اونجا، به خاطر عدم القدرة، داعویت شیء لنفسه. یک داستانی دیگری را اونجا مطرح کرده است ولی اینجا دور را مسجل کرده است، دیگران همان جوابی که در باب قصد امر گفته اند اینجا آورده اند، جواب آنجا چیست؟

آنجا گفتند اینکه میگویید قصد أمر توقف دارد بر أمر، درست است ولی نه أمر واقعی، تصوّرش! تصوّر هم کردی می توانی دیگر، شما می خواهی یک نماز به قصد أمر متعلق قرار بدهی، أمرش بعداً میاید، الان تصور می کنی نماز به قصد آمری که بعداً میاد. نماز به قصد أمر توقف بر أمر خارجی ندارد. این الان قابل تصور است، متعلق را باید تصور بکنی، الان تصور کردی نماز به قصد امر، کدوم امر؟ امری که بعداً میاید، این توقف بر امری خارجی ندارد، آنی

که لازم است این است که در مقام جعل حکم شما باید متعلق را تصور کنی، من تصور می کنم، این متصور من هم توقف بر امر خارجی ندارد، بعد امر می کنم به این نماز به قصد امر. امر من توقف دارد بر متعلقش که نماز به قصد امر است، بر این توقف دارد، هر متعلق به متعلقش، امر خارجی وقتی متعلق شد از من صادر شد، این توقف دارد بر متعلقش. ولی متعلقش که نماز به قصد امر است توقف بر این امر خارجی ندارد، توقف دارد بر امر تصویری که ان را هم تصور کردم.

به قول مرحوم آخوند الموقوف علیه غیر الموقوف علیه، همیشه در جواب دور اینجور میگوید. اینی که بر اون توقف دارد غیر از اونیه که او بر ان توقف دارد! متعلق توقف دارد بر تصور امر، امر خارجی توقف دارد بر این متعلق!

پاسخ به سؤال: دور دیگه نیست!

پاسخ به سؤال: این دور نشد دیگه! فارسی اش این است امر می کنه به نماز به قصد امری که بعداً میاد، چه عیبی دارد؟ آخوند این را قبول کرده است اونجا، گفته است تصور امر کافی است برای متعلق، تحقق امر لازم نیست ولی در اینجا می گوید نه.

کسانی ان جواب را داده اند غیر مرحوم آخوند همان جواب را اینجا داده اند، گفته اند آقا علم به امر توقف دارد بر امر، نه بر امر خارجی، علم توقف دارد بر معلوم بالذاتش (امر تصویری) هیچ وقت علم توقف به خارج ندارد، اصلاً معقول نیست توقف امر نفسانی بر امر خارجی، علم درست است از زاویه علم می بینی خارج را ولی توقف بر آن خارج ندارد، این حیثیت مرآتیت علم است، نه اینکه از مقومات علم است از خصائص علم است که شما را نشان می دهد، معلوم بالعرض دارد، اما توقف بر معلوم بالعرض ندارد، اصلاً ممکن است شما علم پیدا کنی به چیزی که محال است تحققش! علم داری به بطلان دور! دور تحقق خارجی ندارد اصلاً.

گفتند: علم موقوف به معلوم بالذات است. حالا موقوف است یا عین است، مهم نیست، مهم این است که علم توقف بر معلوم بالعرض که خارج است ندارد؛ میگوید اذا علمت بحرمة الربا، این علم توقف بر حرمت ربای خارجی ندارد، همین حرمت ربا را تصور کنی کافی است، تو ذهنت بیاری علم آمد، علم خورد به حرمت ربا.

از آن طرف حرمتی را که می‌آورد می‌گوید حرام، حرام خارجی است، اون حرام خارجی توقف دارد بر علم به حرمت، علم به حرمت توقف بر حرمت خارجی ندارد فالوقوف علیه غیر الموقوف علیه!

اینجور جواب داده اند، عینی همان جوابی که در قصد الأمر داده اند همان را اینجا آورده اند، خلف را ه همینجور میتوان جواب داد، خلف هم نیست.

می‌گه اذا علمت بحرمة نه حرمت موجود، اذا علمت بحرمة ولو حرمتی که بعداً می‌آید، اذا علمت بالحرمة ما فرض نکردیم حرمت موجود است، نه. علم به حرمت توقف ندارد که حرمت هم موجود باشد. می‌گوید اذا علمت بالحرمة فرض نکردی وجود حرمت را متقدماً. پس بعد هم که می‌گوید اذا علمت بالحرمة فهو حرام خلف هم لازم نمی‌آید.

اینجور جواب دادند هم از اشکال دور و هم از اشکال خلف!

ولکن در ذهن ما این است که اینکه مرحوم آخوند جواب دور آنجا را اینجا نیاورده نکته داشته است! در قصد امر می شود با تصور، لحاظ، مشکل را حل کرد اما در بحث علم با تصور، لحاظ نمی شود مشکل را حل کرد.

وقتی مولا می گوید اذا علمت بالحرمة، علم جزء الموضوع است دیگر، تمام الموضوع خلاف ظاهر است، حالا در جزء الموضوع حساب بکنید، وقتی می‌گه اذا علمت بالحرمة، در مقام جعل، اذا علمت بالحرمة، حرمت را دیده، حرمت را دیده که محقق است که می‌گه اذا علمت بالحرمة! این موضوع است، اصلاً معنای موضوع این است که فرض کرده وجودش را، فرض کرده علم شما که متعلق به حرمت است محقق شده این علم به حرمت، خب تحقق علم به حرمت توقف بر حرمت دارد همین می‌خواهد موضوع باشد برای حرمت دوباره، حرمت بر آن توقف دارد. (مطلب یک خورده ظریف است)

به خلاف بحث قصد الأمر، آنجا قصد الأمر در متعلق أخذ شده است، متعلق فرض وجود نمی شود آنجا تصور کافی، نماز به قصد امر تصورش می کنم به قصد امر ولو امری که بعداً می‌آید، نماز به قصد امر من میتوانم تصور کنم، آنجا لازم نیست وجودش را فرض کنم، موضوع نیست، در متعلق اگر وجودش را فرض کنی که طلب حاصل است! بگی نمازی که به قصد امر است

محقق است واجب این طلب حاصل است، در متعلق ها ظرف وجود را نمی بینیم، متصور را فقط می بینیم، نماز به قصد امر را ما تصور کردیم دیدیم که چه چیز خوبیه، به صلاح مُلک ملّته! گفتیم پس بیاریدش! اونجا عیبی ندارد، نماز به قصد امر توقف بر امر ندارد.

پاسخ به سؤال: کی گفته؟ به قصد امر که اثر دارد ما می گیم امری که اثر دارد، راست می گید امری که اثر دارد، امری که الان هست؟ نه همان امری که بعداً می گم اثر دارد.

پاسخ به سؤال: امر بعدی هم اثر دارد.

پاسخ به سؤال: اذا علمت بحرمة الربا فرق می کند با نماز به قصد امر، همین را فرقی می باید یا نه؟ نماز به قصد امر را که می خواد متعلق قرار بدی در رتبه ی متعلق، در رتبه متعلق بودن، توقف بر امر ندارد، حرف این است.

پاسخ به سؤال: بابا بعد که حکم را می گم اون تأمین میشه، لازم نیست در مرحله متعلق که تأمین بشه، غرض من بعد از حکم تأمین میشه، چی می فرمایید؟! این را احساس نکنید. نماز به قصد امر را تصور می کنم هیچ نیازی نیست که الان امری باشد ولی من تصور می کنم،
پاسخ به سؤال: امری که بعداً میاد محرک هم هست، لازم نیست الان در رتبه متعلق امر باشد، متعلق قرار دادن توقف بر امر خارجی ندارد.

پاسخ به سؤال: خب بعد، امر محرک را میاورم امر خارجی است دیگر!

خب این در مرتبه متعلق بودن درست است، اخوند هم قبول کرده است که وجود امر لازم نیست در آن حال، در رتبه متعلق!

ولی در رتبه موضوع چرا، موضوع یعنی اون وقتی که این وجود دارد اون مترتب میشه، موضوع یعنی این!

پاسخ به سؤال: علم به حرمت، علم تمام الموضوع نیست، علم به حرمت ربا.

پاسخ به سؤال: موضوع نیست دیگه، موضوع معنایش این است که هرگاه علم به حرمت که علم جزء الموضوع است حرمت جزء آخر، این محقق شد فحرام تحقق این توقف دارد بر اینکه حرمت باشد، در رتبه موضوع ما نیاز داریم که ...

پاسخ به سؤال: حالا .. اون یک حرف دیگری بود .. ما میگفتیم فرض وجود لازم نیست در موضوع اّما حکم خواسته باشد فعلی شود باید ... فعلیت حکم به فعلیت موضوع است که ما ... نه خطابات قانونیه را صحبت نکنید باز داستان دیگه ای دارد

فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، اوّل باید موضوع فعلی بشود، فعلی شدن موضوع مرکب به چیه؟ هم این باشد، جزء الموضوع علم باشد، و هم حرمت، وقتی این دو فعلی شد اون حرمت بعد فعلی می شود.

پاسخ به سؤال: نه .. اصلاً کار به جعل نداریم ما .. میگه محال است علم به حکم موضوع همان حکم بشود به خاطر اینکه علم به حکم کی فعلی می شود؟ وقتی آن علم محقق شود حرمت هم محقق شود، علم به حرمت، بعد از فعلیت اون حرمت فعلی شود، هم داستان خلف میاد هم داستان دور میاد.

اینکه مرحوم آخوند با اینکه خودش جواب داده دور را در قصد قربت ولی در اینجا اون داستان را، اون جواب را نمیاره نکته دارد، نکته ش فقط همین است که فرق است بین متعلّق و موضوع!

در متعلّق تصور کافیت، در موضوع تحقق لازم است.

در متعلّق فرض کافیت، در موضوع فعلیت لازم است.

این است که در ذهن ما همین است، بگوید وقتی که علم پیدا کردی به حرمت آن وقت میگم حرام است، ذهن عرفی هم همینجور است، وقتی علم پیدا کردی به حرمت اون وقت میگم حرام است، مردم میگویند پس من به چی علم پیدا بکنم؟

هر وقت علم پیدا کردی به حرمت، این علمت جزء الموضوع، جزء آخر محقق، علم پیدا کردی به حرمت، می خندند این را، وقتی فهمیدی حرام است اون وقت حرامش کردم!

پاسخ به سؤال: حرامش کردم، نه،

پاسخ به سؤال: اصلاً جعل مجعول، ما بحث کردیم، یعنی در اون فرض یک چیز اضافه ای نیست، جعل مجعول اتحاد دارند ...

این است که ما در ذهن ما این است که فرمایش مرحوم آخوند تمام است، ما راه حلی نداریم، باید ظواهر را حل کنیم.

جلسه ۸۴

بسم الله الرحمن الرحيم

اشکال غیر عرفی بودن قطع به حکم در موضوع شخص حکم

بحث در این بود که علم به حکم در موضوع شخص الحکم ممکن است اخذ شود أم لا؟ عرض کردیم که این امکان ندارد. اگر کسی تلاش کرد و وجه استحاله ی عقلی را جواب داد مثل مرحوم آشیخ اصفهانی، باز این عدم عرفیة به حال خودش باقی است. قانون، علاوه از اینکه باید خلاف عقل نباشد، عقل آن را بپذیرد، عرف هم باید آن را بپذیرد، قانونی که عرفیت ندارد، عرف آن را تصدیق نمی کند این هم مثل لغو است، از انسان حکیم صادر نمی شود. حتی در آن جاهایی که زمینه نیست مثل موارد أمر به معروف و نهی از منکر، زمینه نیست، أمر به معروف مجال ندارد، نهی از منکر مجال ندارد. جعل خود قانون هم مجال ندارد، باید قانون عرف پسند باشد، ما می‌خواهیم برای مردم بگوییم که حرکت نکنند، کالغو نباشد.

و عرض کردیم اینطور قانونی موجب ضحک مردم است مردم نمی توانند آن را تصدیق کنند، وقتی فهمیدید که وجوب دارد واجب کردم! این عرفیت ندارد.

(اشکال) دور و خلف را بگذارید کنار، اصلاً فرض کنید دور نیست خلف نیست. اینکه هر وقت یقینی پیدا کردی من وجوب دارم وجوب دارم، مردم می گویند وقتی می خواهم یقین پیدا کنم به وجوب، باز می گویی من وجوب دارم پس من چطور یقین پیدا کنم به وجوب، قبلش؟ این ها گفتنی نیست!

اشکال: بعد از پذیرش عدم عقلی و عدم عرفی بودن قطع به حکم در موضوع شخص حکم، ظواهر خطابات شرعیه را چگونه توجیه کنیم؟

مشکله این است که ظواهر خطابات را چه کار کنیم؟ ما در شریعت مواردی داریم که ظاهر خطاب این است که حکم مختص به عالم است، شخص حکم مختص به عالم است، مثل موارد وجوب قصر، وجوب قصر بر کسی است که عالم به وجوب باشد، جاهل بودی و تمام خواندی نمازت و واجبت را انجام دادی، حرمت ربا مخصوص کسی است که به این ربا علم پیدا کرده باشد، وجوب جهر فی موضع الجهر و وجوب اخفات فی موضع الاخفات و هکذا موارد دیگری که در شریعت هست؛ موارد حدیث لا تعداد، بحث است که آیا لا تعداد جاهل را می گیرد یا نه؟ بعضی می گوید جاهل را میگیرد، وجوب سوره مختص می شود به عالم به وجوب.

پاسخ به سؤال: حدیث رفع هم اگر کسی گفت که رفعش واقعی است، آن هم احکام مختص می شود به خصوص عالمین، لکن در حدیث رفع می گویند رفع ظاهری است و حکم واقعی مشترک بین عالم و جاهل است.

پاسخ به سؤال: حتی در موضوعات نیز حدیث رفع، رفع واقعی ندارد.

پاسخ به سؤال: امکان دارد، در موضوعات که مشکل نداریم یقین داری خمر است فهو حرام این مشکل ندارد.

خب این مشکله ای است که اگر گفتیم امکان ندارد (که ما به همین نتیجه رسیدیم) امکان ندارد تقیید حکم بالعالم به، این موارد را باید چه کار کنیم؟

جواب اول (مرحوم آخوند): علم به مرتبه انشاء أخذ شده است در موضوع مرتبه

فعلیت حکم

محققین در صدد حل این مشکل برآمده اند از جمله مرحوم آخوند، مرحوم آخوند هم تقیید را محال دانست و گفت نمی شود و آن جوابی که در قصد قربت داده بود اینجا نپذیرفت. ایشان کأنّ ظاهرش این است هرچند نگفته است ولی ظاهرش این است که می خواهد مشکله ای را حل کند، ایشان فرموده لکن ما می توانیم أخذ کنیم علم به حکم را در مرتبه ای، أخذش کنیم برای حکم در مرتبه ای دیگر.

مرحوم آخوند برای حکم چهار مرتبه قائل شده: مرتبه اقتضاء مرتبه انشاء مرتبه فعلیت مرتبه تنجز.

اینجا مدّ نظر آن دو مرتبه وسط است (مرتبه انشاء و مرتبه فعلیت) و آن اقتضاء که اصلاً انشائی نیست که، أخذی در کار نیست، تنجز هم برای حکم عقل است پس این دو مرتبه مدّ نظر است.

جاعل انشاء بکند وجوب را و بگوید وجوب قصر برای کسی است که عالم شود به انشاء وجوب قصر. واجب است قصر فعلاً (این وجوب فعلی است مرتبه فعلیت) موضوعش چیست؟ العالم بانشاء وجوب قصر. علم به وجوب انشائی را در موضوع وجوب فعلی قرار بدهد. اذا علمت بالوجوب نه آن وجوب فعلی، (اذا علمت بانشاء الوجوب) فهو واجب یعنی فعلاً.

اینگونه حل کرده است (نه اینکه حل کرده است، لعلّها!) مرحوم آخوند اشاره به مشکل نکرده است، که ظواهر اخبار را چه می کنید، ولی به ذهن می آید وقتی راه حلی می دهد می خواهد جایی را حل کند.

بعضی از همین مطلب تعبیر کرده اند که علم به جعل را در موضوع مجعول قرار بدهند. جعل همین انشاء است، یک مرتبه انشاء حکم داریم مثل لله علی الناس حج البيت من استطاع علیه سبيلاً من استطاع علیه وجوب حج وجوب انشائی دارد، یک مرتبه مجعول داریم آن وقتی است که مستطیع می شود فعلی می شود، هرگاه که به جعل من (جعل وجوب) علم پیدا کردی فهو واجب فعلاً.

تعبیرات مختلف است ولیکن مقصود واحد است، علم به حکم انشائی در موضوع حکم فعلی، علم به جعل در موضوع مجعول، اینگونه گفته اند.

مناقشه استاد نسبت به پاسخ آخوند:

(۱) این تحلیل در شارع ما تصوّر ندارد.

(۲) لو سلّمنا لکن احکام مراتب ندارد فقط مرتبه فعلیت در حکم معنا دارد.

ولکن در ذهن ما این است که مضافاً به اینکه این ها در شریعت نیست. شارع گفته باشد اگر علم به جعل حرمت پیدا کردی فهو حرام بالفعل. شارع هم در میدان جعل و مجعول رفته باشد، انشاء و فعلیت رفته باشد، این ها چیزهایی است که ما در آورده ایم، تعبیر عوامی ش این می شود!

پاسخ به سؤال: نه دیگه باید اینگونه گفته باشد اذا علمت بالوجوب فهو واجب فعلاً

پاسخ به سؤال: نه خلاف ظاهری که احتمالش بدهیم، شارع مقدس اینطور صحبت کرده باشد، اینطور جعل کرده باشد ... خب عیب ندارد.

پاسخ به سؤال: همین تحلیلش با خدای ما جور در نیامد، با پیغمبر ما جور در نیامد گفته باشد اذا علمت بانشاء الوجوب فهو واجب فعلاً.

حالا مضافاً به این اشکال، اصلاً شما بگو همینطور گفته، اینطور امکان دارد یعنی محتمل است، (هرچند ما می گوییم محتمل نیست) لکن لو سلّمنا، اشکال ما این است که این بیان مشکل را حل نمی کند، ما اساساً (خوب دقت کنید، این را می توانید دنبال کنید) جعل، مجعول، انشاء، فعلیت، یک داستانی دارد، ما اساساً نتوانستیم بفهمیم که حکم دو مرتبه دارد، مرتبه انشائی یک حکمی است، یک وجوب استطاعتی است که این انشائی است، بعد که موضوع آن فعلی می شود این فعلی می شود، ما نمی توانیم این را تصدیق کنیم. مثلاً وجوب ضعیف قوی، حکم دو مرتبه داشته باشد، الآن یک حکمی داریم اسم آن انشائی است، هنوز شخصی مستطیع نشده است یا شخصی خاص مستطیع نشده است در حق چنین شخصی وجوب استطاعت انشائی داریم و وقتی مستطیع می شود مرتبه بالاتر، وجوب استطاعت فعلی می شود. ما این را نتوانستیم بفهمیم.

همانطور که مرتبه اقتضاء هم مرتبه ملاکات است، مرتبه ملاکات مرتبه حکم باشد. بلکه مبرر حکم است نه اینکه مرتبه ی حکم باشد، حکم أمر انشائی است یا هست یا نیست! ضعیف باشد اشتداد پیدا کند، نه.

مرتبه تنجز هم که حکم عقل است به حکم ربطی ندارد، به حکم علم پیدا کردی مخالفت آن عند العقل استحقاق عقوبت دارد، مرتبه حکم معنا ندارد. حکم معلوم شده ولی این علم حکم را از مرتبه ای به مرتبه ی که نبرده است.

کما اینکه مرتبه اقتضاء و مرتبه تنجز از اوهام است، دیگران نیز قبول نکرده اند و از مختصات مرحوم آخوند است کذلک مرتبه إنشاء و مرتبه فعلیت، ما در مرتبه انشاء و فعلیت دو مرتبه را منکر هستیم، اینکه مولا إنشاء می کند چه چیزی را انشاء می کند؟ حکم فعلی را إنشاء می کند.

اینکه (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) وجوب را انشاء کرده است (حالا هرچه را می گوئید وجوب یا طلب را یا لابدیت فعل را یا بر عهده گذاشتن فعل را، هر چه وجوب را معنا می کنید) این را اعتبار کرده است عند الاستطاعة برای مستطیع، خب برای مستطیع حکم فعلی است، مُنشأ حکم فعلی است عند تحقق موضوع آن،

اگر گفت أكرم العالم وجوب إكرام فعلی را جعل کرده است برای عالم، إكرام عالم با فرض اینکه عالم باشد وجوب دارد یعنی فعلاً وجوب دارد، اصلاً یک وجوب غیر از وجوب فعلی مُنشأ باشد و معتبر باشد ما غیر از این نداریم. (بله) قبلش یک قضیه انشائیه است انتزاع ما است، که گفته است اذا وجد مستطیع يجب عليه الحج، ولی آن (يجب) مجعول حکم فعلی است، آن حکم فعلی است عند تحقق موضوع آن. حالا همه یعنی مدرسه نائینی می گوید فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، حکم را هم جعل کرده است فرض وجود کرده است پس آنی را که جعل کرده حکم فعلی است.

فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، خطابات هم علی فرض وجود موضوع اند، علی فرض وجود موضوع می شود حکم فعلی دیگر! فرض می کند و می گوید آن وقتی که مستطیع وجود پیدا کرد در آن زمان يجب عليه الحج آن يجب حکم فعلی است.

پاسخ به سؤال: فتره، اصلاً آنچه را جعل کرده است چیست؟ وجوب عند الاستطاعة است، الآن وجوبی در کار نیست.

پاسخ به سؤال: اصلاً مجعول وجوب است، وجوب فعلی را جعل کرده است.

پاسخ به سؤال: در ظرف خودش، عیبی ندارد الآن حکمی در مورد این نداریم، تا مستطیع نشود حکمی ندارد وقتی مستطیع شود حکم دار می شود، ارتکاز هم همین است، الآن انشاء شده است، انشاء که امر تکوینی است، یعنی تلفظ کردن به قصد ایجاد، این امر تکوینی است امر اعتباری نیست، به قصد ایجاد چی؟ به قصد وجوب فعلی در فرض تحقق موضوعش، این است که بعضی جاها مرحوم آقای خوئی فرموده است جعل و مجعول یک چیز هستند، در همان بعضی موارد همان درست است، جعل کرده است وجوب عند الاستطاعة را (یک چیز است جعل و مجعول) همان را نسبت می دهی به جاعل اسمش می شود جعل و همان را به موضوعش نسبت می دهید می شود مجعول.

دو چیز نداریم یک حکم انشائی یک فعلی، دو شیئی نداریم یک جعل اعتباری یک مجعول اعتباری، هرچه از مولا صادر می شود (أمر اعتباریه ای که از مولا صادر می شود) عبارت است از مجعولات شارع. همین را فکر کنید آنچه از جاعل صادر می شود مجعولات شارع است که آن مجعولات را جعل می کند، و رای آن مجعولات که احکام فعلیه هستند شیء آخری به نام حکم انشائی نداریم لذا این فرمایش مرحوم آخوند که فرموده حکم در مرتبه انشاء موضوع است برای حکم در مرتبه فعلیت، اساس ندارد!

پاسخ به سؤال: همان که میاد وجوب عند الاستطاعة است، من وجوب عند الاستطاعة را انشاء کرده ام پس وجوب عند الاستطاعة پیدا می شود

پاسخ به سؤال: خیر نشده است، نیامده است

پاسخ به سؤال: مُنشأ اگر هیچ مستطیعی در عالم نباشد من برای هیچکس انشاء نکردم.

پاسخ به سؤال: آن وجه اش این است که محقق هستند یا محقق می شوند والا لغو است. این را فکر کنید، اینکه ما دو شیء داریم یکی مرتبه انشاء یکی مرتبه فعلیت، یک حکم انشائی یک حکم فعلی، که کثیراً مرحوم آخوند در کفایه از این خبر داده است و گفته است بعضی احکام

هستند که هنوز انشائی هستند و در زمان امام زمان علیه السلام فعلی می شوند (ولی) همان احکامی که در زمان امام زمان علیه السلام فعلی می شود همینگونه است که انشاء کرده است مثلاً وجوب به قضاوت به حق در زمان حضور.

پاسخ به سؤال: اصلاً کلمه زمان نمیگوییم، می گوییم مهم این است شارع گفته است عند تحقق موضوع یا نگفته است؟!

پاسخ به سؤال: ما می گوییم فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، و خطابات قانونیه را بگذارید کنار.

پاسخ به سؤال: طبق خطابات قانونیه هم که الآن قانون فعلیت دارد، خطابات قانونیه نیز انشاء و فعلیت ندارد، قانون فعلیت پیدا کرده است ولو موضوع ندارد ولی قانون فعلیت پیدا کرده است.

پاسخ دوم از اشکال (آغاضیاء): حصه تؤأمه

لعلّ همین ها منشأ شده که مرحوم آغاضیاء یک تلاشی کرده است: مرحوم آغاضیاء در اصول یک فکر جدیدی یک نظریه جدیدی ای آورده است، و برآن نظریه آثاری را مترتب کرده است، مواردی را به نظر خودش حلّ کرده است، و اسم آن نظریه حصه تؤأمه است که از لوازم آغاضیاء است عند أهلش.

حصه تؤأمه شبیه قضیه حینیه است، می گوید لا اطلاق و لا تقیید در حال! تقیید نیست. می گوید مشکل شما در بحث ما تقیید است اینکه مقید کند حکم بالعالم بالحکم، این غلط است، ما می گوییم تقیید نیست تؤأم است! مثال واضح تؤأم در مقدمه موصوله است، آنجا نیز این حصه تؤأمه را تطبیق کرده است، وجوب مقدمه منحصر باشد به مقدمه موصوله مرحوم آخوند گفته است دور است نمی شود.

مرحوم آغا ضیاء حل کرده است و گفته است: می شود گفت وجوب مختص به مقدمه موصله است که ما را ذی المقدمه رسانده است امّا به نحو تَوّام نه به نحو تَقیید، تَقیید آن محال است، می گوید:

این مقدمه را که میبینید دو حالت دارد: یک مقدمه ای است که جدای از ذی المقدمه است و ذی المقدمه را انجام نمی دید این مقدمه لا تَوّام است و آخری یک مقدمه ای را می بینید که پشت سر ذی المقدمه میاد، این حصه ی دیگری از مقدمه است، آن مقدمه ای که این حالت ایصالی را دارد، می گوید:

مولی آن مقدمه ای را که این حالت ایصالی را دارد واجب کرده است، نه مقید به ایصال (بلکه) تَوّام با ایصال! آنی را که حالت ایصال را ...

دوگونه می توان مقدمه را لحاظ کنید، لحاظ کنید مقدمه را منفکاً از ذی المقدمه، حالت ایصالی ندارد و تَوّام با ایصال نیست، این را واجب نکرده است و آخری مقدمه در حال ایصال ولی همان ذات مقدمه را در این حال (واجب کرده است) نه مقیداً به حال، تَقید آن به این حال محال است ولی حینیت آن ممکن است.

آن وقت در محل کلام تطبیق کرده است و گفته است: در محل کلام اگر بگویند وجوبی که علم داری به آن فوجِب، این محال است، دور است خلف است همان اشکالات.

امّا اگر بگویند وجوبی که تَوّام است با علم به وجوب در رتبه متأخر، وجوبی که تَوّام است نه اینکه مقید است، وجوب در حال علم به وجوب را من جعل کردم، گفته است این مشکل ندارد! وجوب نه مقید به علم به وجوب، حرف این بود که (اذا علمت بالوجوب فواجب) نمی شود، وجوب را مقید نکن به علم به وجوب (بلکه) بگو وجوبی که این حصه ی آن است، وجوبی در حال علم پیدا کردن نه مقید به علم تا شما بگویید تا وقتی وجوبی نیست من چگونه علم پیدا کنم! فرموده با حصه تَوّامه می توانیم بگوییم نه مطلق است نه مقید است بلکه این وجوب در حال علم به وجوب است.

مناقشه استاد به پاسخ آغاضیاء

(۱) حصه تؤولمه کبرویا معنا ندارد.

(۲) حصه تؤولمه در ما نحن فیه صغری ندارد.

ولکن به ذهن میاد مضافاً به اینکه کبری ناتمام است ما حصه تؤولمه را نفهمیدیم! نه مطلق است نه مقید است بلکه تؤولم است!!

حالا با قطع نظر از آن کبری، ادعای ما این است که هرچند ما حصه تؤولمه را قبول کنیم ولی بر اینجا منطبق نمی شود! ما ولو در مقدمه موصله قبول کنیم که یک حصه تؤولمه داریم و آن قدم هایی که برداشته می شود آن قدم هایی این حالت را پیدا می کنند که موصل به زیارت مزور است، آن را می توانیم تصور کنیم، قدم های موصل، خود آن قدم ها در حال ایصال واجب شده اند نه مقید به ایصال، آنجا می توانیم اینگونه تصویری داشته باشیم ولی در محال کلام نه! محل کلام ما لحاظ کنیم وجوبی که در حال علم به وجوب است، همان مشکله دوباره آمد! در حال علم به وجوب توقف دارد به اینکه وجوبی باشد، همین حالت پیدا شدن نیز توقف بر جعل وجوب دارد.

فرق است بین آن موصله و محل کلام، در موصله یک امر تکوینی است ربطی به شارع ندارد، عیب ندارد مقدمه ای که تؤولم با ایصال است، درست است و آن جا دوری در کار نیست، اما اینجا وجوبی که تؤولم با علم به آن است، خب وجوب اگر می خواهد تؤولم با علم به آن باشد باید اول باشد، آنجا امر تکوینی است، خواسته باشد مقدمه تؤولم با ایصال باشد عیب ندارد آنجا توقف بر ایصال ندارد، اما وجوبی که تؤولم با علم به وجوب باشد نه مقید، تؤولم، این نیز توقف دارد بر اینکه شارع وجوب را جعل کرده باشد تا معنا داشته باشد وجوبی که تؤولم است با علم به آن، وجوبی که تؤولم می خواهد باشد نه مقید، با علم به آن، آن نیز توقف دارد بر اینکه وجوبی از شارع باشد پس دوباره بگوید وجوب دارد این معنا ندارد.

پاسخ به سؤال: این ها را فکری بکنید، چی تؤولم است؟

پاسخ به سؤال: اگر ممکن باشد مقید نیز می گوید وجوب آینده، آن مشکل آینده نبود مشکل همین حاضر است، آن آینده را اگر بیارید فرقی نمی کند، خب حالا این را فکری بکنید، ما که نتوانستیم تصویر کنیم کلام آغاضیاء را که وجوب جدید آمده روی وجوبی که تؤأم با علم به آن است، ما نتوانستیم تعقل کنیم شاید هم قصور از ما است.

پاسخ سوم (مرحوم آسید محمد باقر): علم به ابراز حکم موضوع است نه علم به

حکم

مرحوم آسید محمد باقر جواب سومی داده است، جواب ایشان شبیه همان جعل و مجعول است منتهی سیاقش فرق می کند، فرموده:

تخصیص حکم به عالم را اینگونه می توانیم درست کنیم، هر وقت علم پیدا کردی به ابراز وجوب نه به خود وجوب، (اذا علمت بابرار وجوب فواجب) علم به ابراز نه خود وجوب تا دور لازم بیاید.

ایشان علم به وجوب را علم به ابراز وجوب قرار داده است، مثال زده است به اینکه (من سمع کلامی که نماز جمعه واجب است فهو واجب) دور مرتفع شده است دیگر!

(من سمع انشاء مرا در حقیقت، من علم به این ابراز، چون حکم توقف بر ابراز دارد، می گوید هرکس به این ابراز من علم پیدا کرد آن مبرز در حقش است.

پاسخ به سؤال: مبرز وجوب است.

پاسخ به سؤال: حکم فعلی است، این ها مرتبه ای نیست.

پاسخ به سؤال: نه ابراز کرده است نه جعل.

می گوید: هرکس علم به ابراز (ابرار مقوم حکم است) پیدا کرد، لعل منشأ این تفکر همان چیزی باشد که در آیه وجوب قصر آمده است که مَنْ قَرَأَتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّقْصِيرِ هرکس این را شنیده است، شنیدن یک نوع علم است دیگر بر او واجب می کنم، هرکس خطاب من را شنید،

خطاب من مشتمل أوجبتُ است، ولی هرکس شنید بر وی واجب است و هرکس وجوب را نشنید بر وی واجب نیست.

پاسخ به سؤال: از اولش اینگونه می کند، از أول ضيق جعل می کند می گوید هرکس که شنید واجب است، بر او واجب است!

پاسخ به سؤال: دوتا نمی خواهد.

پاسخ به سؤال: من سمع کلامی هذا أقيموا الصلاة فالصلاة واجبة.

پاسخ به سؤال: همین الآن می گویم الصلاة واجبة تا به حال نبوده است برای کسانی که می شوند با این قید، هر که ندای من را شنید بر وی واجب است، این عرفی هم هست دیگر. هرکس ندای مرا شنید واجب است.

ایشان گفته است: ما این علم به ابراز را در موضوع مبرز قرار می دهیم، نتیجهً أحكام مختص به عالمین می شود، الآن این وجوب برای جاهل ها نیست، چرا؟ چون موضوع وجوب (من علم به ابراز من) و این جاهل لم يعلم به ابراز من، نه ایشان خوب فکر کرده است و از آن مشکله خلاص شده است، (من سمع کلامی فالصلاة واجبة فالصلاة واجبة علیه) عرفی هم هست.

مناقشه استاد به پاسخ مرحوم آسید محمد باقر

خب این راهی که ایشان آورده است ولكن اگر هیچ راه دیگری نداشتیم از راه ناعلاجی این را قبول می کردیم، ولكن اگر راه دیگری مطابق ظواهر داشتیم این راه ایشان خلاف ظواهر است. اینکه فرموده است حرمت ربا برای عالم به حرمت است، ظاهرش همان عالم به حرمت است نه عالم به ابراز حرمت، این خلاف ظاهری است دیگر!

آن هم که در روایت است (من قرئت علیه آیه التقصیر) کنایه است (تا به حال هیچکس نمی فهمید که من قرئت علیه آیه التقصیر یعنی من قرئت علیه ابراز ...) بلکه یعنی هرکس وجوب قصر را فهمیده است وجبت علیه القصر. آن هم ظاهرش این است، (من قرئت علیه آیه التقصیر

فوجبت علیه التقصیر) کنایه است از اینکه هرکس وجوب قصر را فهمیده است قصر بر وی واجب است، حمل آن بر ابراز خلاف ظاهر است.

پاسخ چهارم (آقای خوئی): تعبّد در مقام امتثال

کما اینکه راه چهارم در بعضی از کلمات آقای خوئی.

مرحوم خوئی گفته است ما این مواردی که ظاهرش دخالت علم است حملش می کنیم در مقام امتثال، مثلاً در وجوب قصر می گوییم جاهل هم قصر بر وی واجب است، وجوب قصر مختص به عالم نیست، اینکه روایت فرموده تمام بخواند لا شیء علیه از باب تعبّد در مقام امتثال، شارع مقدس (تمام) در مقام امتثال را قبول کرده است والا وجوب قصر هم بر عالم و هم بر جاهل واجب است.

مرحوم آقای خوئی در بحث صلاة المسافرين می گوید حدیث لا تعداد که معروف است حدیث لا تعداد أدله اولیه را تخصیص می زند به عالمین، نه این صحیح نیست، تخصیصی در کار نیست، سوره واجب است بر همه لکن اگر شما از روی جهل سوره نخواندی یا از روی جهل حمد نخواندی لا تعداد الصلاة نماز إعاده ندارد، این ها تعبّد در مقام امتثال است نه تضییق در مقام جعل. جعل عام است و مشترک بین عالم و جاهل است، تخصیص احکام به عالم بالحکم محال است.

این فرمایش مرحوم خوئی همین مشکله خلاف ظاهر را دارد، ظاهر اینکه می گوید حرام است ربا (لمن علم بها) مقام امتثال معنا ندارد، چگونه مقام امتثال را تصویر کنیم؟

می گوییم بر این آقا ربا حرام بوده است و مالک نیز نمی شود ولی شارع مقدس در مقام عمل فرموده است گرفتی، مال مردم را بخور! این ها خلاف ظاهر است خصوصاً در حرمت ربا خیلی خلاف ظاهر است.

این است که این چهار راه یا ثبوتاً مشکل دارند و یا اثباتاً فلذا راه پنجم است که مرحوم نائینی فرموده است.

پاسخ پنجم (مرحوم نائینی): متمم الجعل

مرحوم نائینی را مشکله حل کرده است به متمم الجعل که باز از خصائص نائینی است مثل حصه تؤأم که خصیصه آغاضیاء است و متمم الجعل خصیصه نائینی است که در چند موضع از مواضع اصول مطرح کرده است و آثاری را بر آن مترتب کرده است، ایشان فرموده با متمم الجعل مشکل حل می شود.

شارع مقدس ابتداءً وجوب قصر مهملاً را جعل می کند و اطلاق ندارد سواء کنت عالماً أو جاهلاً، سپس در جعل دوّم می گوید من واجب کردم نماز قصر را که اگر علم داری من واجب است! در قصد الأمر نیز با متمم الجعل حل کرده است.

جعل أوّل جعل مهمل است و جعل دوّم متمم الجعل است.

لا يقال: در خیلی از موارد متمم الجعل نیاورده است، آن احکامی که مشترک بین عالم و جاهل است پس نیاز به متمم الجعل نیاز دارد، همانطور که تخصیص به متمم الجعل نیاز دارد اشتراک نیز متمم الجعل نیاز دارد، فرموده است (این را جای دیگری گفته است، قدیما ما خیلی زحمت کشیدیم تا پیداش کردیم) سکوت شارع و عدم آوردن آن به متمم خود متمم اطلاق است.

مرحوم نائینی می فرماید جعل أوّل مهمل است (هر سه وجوب قصر را جعل کرده است) اگر سکوت می کرد این سکوتش متمم این است که آن مشترک بین عالم و جاهل است، چرا؟ چون معنا ندارد که شارع جعل مهمل بکند و به إهمالش باقی بگذارد، این عقلانیت ندارد، جهل باید منضبط باشد، جعل مهمل (جعل کرده است که فی الجملة واجب است) عقلانی نیست، حتماً جعل أوّل نیاز به متمم دارد.

اگر سکوت کرد این متمم اشتراک است، یعنی در حقیقت گفته است و ذاک الجعل مشترک بین العالم و الجاهل. اشتراک احکام را با متمم الجعل، درست می کند.

و اگر بیان آورد متمم الجعل مضیق است که بعضی موارد بیان آورده است مثل مثال هایی که داریم، اگر شما می شنوید که اجماع داریم احکام مشترک بین عالم و جاهل است، لبّ آن

اجماع نیست بلکه دلیل آخری است و منشأ اجماع نیز این دلیل آخر است و آن سکوت شارع است.

فالحاصل الکلام: انّ الجعول الأولیة نسبت به عالم و جاهل کلّها مهملة ابتدا و این مهمل غالباً به سکوتش توسعه پیدا کرده است، عالم و جاهل را به بیانش نادراً مختص به عالم شده است. مرحوم نائینی می گوید تقیید خطاب اول به علم محال است، اشکال را قبول کرده است، ولی به بیان دوم به متمم الجعل تقیید بمکان الإمكان، و این نیز عرفیت دارد و چیز دور از ذهن نیست، الآن در تمام مجالس دنیا ابتدا یک قانونی مهملی تصویب می کنند سپس تبصره و لواحق را اضافه می کنند فلذا می گویند اصل قانون تصویب شد، با اینکه هنوز فعلی نشده است، بعد تبصره می کنند و صحبت می کنند بعد که کامل شد می گویند اجراء کنیم. یک امر عقلائی است که جعل اول به صورت کلیه باشد.

پاسخ به سؤال: حیثیت که در باب مطلق گذشت! از حیثیتی که مثلاً مریض است یا سالم است اطلاق دارد، سیاهی یا سفید اطلاق دارد، آنها مشکلی ندارد.

اهمال نسبت انقسامات ثانویه (این مشکله است)، تمام جعول نسبت به انقسامات ثانویه شان مهملات اند که آن مهملات به سبب متممات، مفصل شده اند، تأمل بفرمایید ببینیم می شود این راه را قبول کنیم یا خیر.

اصول فقه جلسه ۸۵ ۱۴۰۱/۱۱/۰۹

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی پاسخ ها در حل کردن مشکله ظواهر اخبار

بحث در حل مشکله ی ظاهر بعضی از روایات بود. ظاهر از بعضی روایات اختصاص حکم است به عالم به آن حکم، این ظاهر ثبوتاً اشکال داشت، حالا یکی می گفت دور است و یکی

می گفت خلف است و یکی می گفت عرفیت ندارد، این ظاهر اشکال ثبوتی دارد باید حمل بر خلاف ظاهر شود مثلاً.

بحث در این بود ما چگونه این ظواهر را حل کنیم بعد از اینکه تخصیص احکام به عالم به آن احکام محال شد؟

عرض کردیم برای حل مشکله دو طائفه از جواب است: یک طائفه ی از جواب ها، جواب های عامه است اگر درست باشد تمام موارد را حل می کند. و یک طائفه ای از جواب ها در خصوص هر موردی مشکله را حل کرده اند که جواب ها با یکدیگر فرق هم می کند. جواب های عام را عرض کردیم.

پاسخ مرحوم آخوند: اختلاف مراتب

فرمایش مرحوم آخوند بود که با اختلاف مرتبه درست کرده بود اختلاف مرتبه انشاء و فعلیت و بعضی تعبیر کرده بوده اند مقام جعل و مجعول، که ما گفتیم ناتمام است. و اضافه می کنیم که مرحوم خوئی نیز در مصباح الأصول اگر ملاحظه کرده باشید همانی که عرض کرده بودم ایشان قبلاً فرموده است، (شاید هم ما از ایشان گرفتیم، بیاناتی که گفتیم در مصباح الأصول هست ولی در ذهن ما این است که فنی تر کردیم، روح جواب آن جا هست، جعل و مجعول یکی هستند و فعلیت حکم به فعلیت موضوع هست، در کلمات مصباح نیز به دست می آید)

پاسخ آغاضیا: حصه توأمه

جواب دوم جواب مرحوم آغاضیاء بود حصه توأمه، ایشان فرمود: نمازی که همراه است با علم به وجوب نه مقیده توأم است، در این حالی که علم به وجوبش داریم واجب است، گفتیم این حصه توأمه اینجا مفید نیست هرچند اگر بگوییم در مواضع دیگر مفید باشد.

کلمه ای را اضافه می کنیم اینکه ایشان می فرماید مثلاً شرب خمر توأم با علم به حرمت حرام است، این توأم با علم به حرمت (آغاضیاء هم یک حرمت را می گوید ولی اختلاف رتبه دارد) می گوییم شرب خمر توأم، در حال علم به حرمت، کدام حرمت را می گوید؟ آن حرمتی

که بعد جعل می کند؟ اگر این باشد مقید هم باشد اشکال ندارد والا اگر می گویند شرب خمر توأم با علم به حرمت، این حرمتی که فعلی شده است يعود الإشکال و حرمت معنا ندارد. (بعبارة أخرى) اگر حرمت را در رتبه موضوع می بینید باید قبل از محمول فعلی شود توأمیت اثری ندارد و اگر حرمت بعد را می بینید که غلط است ها! چون حرمت بعد صحبت نیست ولی اگر آن را می گویند تقید نیز اشکال ندارد. این است که فرمایش ایشان ناتمام بود.

پاسخ آسید محمد باقر و آقای خوئی و مرحوم نائینی:

فرمایش آسید محمد باقر را گفتیم و فرمایش مرحوم آقای خوئی را گفتیم و کلام رسید به فرمایش مرحوم نائینی:

ایشان با متمم الجعل درست می کند، ایشان با أغاضیاء هردو در نتیجه التقیید شریک اند، أغاضیاء می گویند تقیید نیست بلکه نتیجه اش تقیید است فلذا حرمت مختص به مَنْ عِلْمَ بالحرمة می شود، مرحوم نائینی نیز می فرماید تقیید نیست چراکه تقیید محال است، اینکه احکام را تقیید بزنییم به عالم به آن احکام محال است به همین بیانات، اطلاق آن نیز محال است کما استحال التقیید استحال الاطلاق.

مرحوم نائینی ادعا دارد که مولا می تواند به تقیید برسد به دو جعل بإحتیال بمتمم جعل، اول حکم را به نحو مهمل جعل کند شرب خمر فی الجملة حرمت دارد، این مهمل است، کدام شرب خمر؟ مهمل است، بعد بگویند آن حرمتی را که برای شرب خمر جعل کردم آن را مختص به عالمین کردم اذا علمت به آن حرمت مهمل، (موضوع حرمت مهمل است) فهو حرامٌ مفصلاً. یک حرمت بیشتر نیست که با دو تا جعل تکمیل می کند، با جعل اول اصل حرمت را جعل می کند و با جعل دوم همان حرمت را به عالمین تخصیص می زند، حال این تخصیص به عالمین به دو نحو است یا می گویند آن حرمتی را که جعل کردم و فی الجملة بود، علم به آن پیدا کردی حرام است و یا می گویند آن حرمتی را که جعل کردم از جاهل ها برداشتم یعنی باز مختص به عالم شد دیگر.

تخصیص حرمت مهمله به عالمین به دو کیفیت است یا مختص به عالم می کند در متمم الجعل یا اینکه آن را از جاهل بردارد، وقتی از جاهل برداشت باقی مانده، مختص به عالمین می شود.

شاید در لا تعاد (شارع) اینکار را کرده است، و حرمت را از جاهل برداشته است، یا در رفع النسیان، درجایی که نسیان حکم شود نه موضوع، رفع النسیان حرمت را از ناسی برداشته است و به متذکر مختص کرده است.

این نکته معلوم باشد ها! تخصیص احکام همانطور که به عالمین معقول نیست کذلک به ملتفین نیز معقول نیست، بگوید اذا التفتت بالحرمة فهو حرام. برای التفات به حرمت، باید حرمت موجود باشد، همان اشکال است، علم مثال است التفات هم همینگونه است، (فلذا) تخصیص حکم به ملتفت نیز به جعل اول معقول نیست.

مرحوم نائینی مشکله را با متمم الجعل حل کرده است و نه دوری و نه خلفی لازم نمی آید. اولش می گوید فی الجملة حرام است شرب خمر، فعلاً نمی گوییم برای عالم یا برای جاهل بلکه فی الجملة حرام است، اصل قانون را تشریع کرد، بعد می گوید هرکس به آن حرمت فی الجملة که من جعل کردم علم پیدا کرد حرمت مهمله را که نمی دانی عالم را می گیرد یا نه، جاهل را می گیرد یا نه، اگر علم به آن حرمت پیدا کردی فهو عليك حرام، مفصل می شود و از ابهام خارج می شود و شامل این فرد می شود.

پاسخ به سؤال: دوری در کار نیست، حرمت برای عالم موقوف است بر علم به حرمت مهمله و علم به حرمت مهمله توقف بر این حرمت ندارد فلا دور و لا خلف.

پاسخ به سؤال: حرمت مطلقه نه، حرمت مهمله.

پاسخ به سؤال: أصلاً ما به کلمه ی "شخص حکم" کار نداریم، ما دیدیم که نمی شود علم به شخص حکم را در موضوع همان حکم قرار بدهیم، بعد گیر کردیم که ظاهر اخبار را چه کار کنیم، نائینی فرموده ظاهر اخبار را با متمم جعل حل می کنیم، نه آنکه را حل کنیم، آنکه قابل حل نیست آن محال است، یک راهی برای ظواهر اخبار آورده ایم، ظواهر اخبار جعل حکم را برای عالم به آن حکم در موضوعش به نحو شخصی ممکن نمی کند آنکه محال است، ما می

خواهیم ظواهر اخبار را حلش کنیم، ظاهر اخبار این است که این حکم شخص حکم، مختص به عالم است مثلاً شخص حرمت ربا مختص به عالم به حرمت ربا است خب این چگونه ممکن است؟

می گوید ثبوتاً دو جعل ممکن است، شارع مقدس دو جعل کرده است و به ما رسانده است اختصاص حرمت را به عالمین، مرحوم نائینی می گوید مثلاً ادله حرمت ربا دو طائفه اند یکی جعل حرمت مهمله است که گفته است حرّم الربا و یکی گفته است اذا علمت فهو حرام.

پاسخ به سؤال: همان حرام است، بله همان حرام مهمل در حق شما مبین شد. همان حرمت را در حق شما تسجیل کرد، گفته بودم حرام است ولی فی الجملة با قطع نظر از خصوصیات، حالا می گویم همان حرمت برای خصوص عالم به آن است، همان حرمت بر تو مسجل است اگر علم به حرمت مهمله پیدا کردی، مبهم را مبین می کند با جعل ثانی و با متمم الجعل.

پاسخ به سؤال: شخص به آن صیانت محال است، مهم این است که ظاهر این اخبار این است که شما که عالم هستی حکم داری، جاهل حکم ندارد، این را چگونه حل کنیم؟

پاسخ به سؤال: نه، مشکل اثباتی حل شد به یک نحوه ثبوت آخری، به اینکه یک ثبوت دیگری داریم، آن اثبات با آن ثبوت حل شد والا با آن ثبوت دیگر قابل حل نیست.

اشکال مرحوم خوئی به پاسخ مرحوم نائینی

مرحوم آقای خوئی فرموده اخذ علم در شخص حکم محال است چیزی نگفته است و گذشته است و متمم الجعل را نیز قبول ندارد ولی مرحوم نائینی حل کرده است.

مشکل کلام مرحوم نائینی به حسب ظاهر این است که ایشان فرموده جعل اول مهمل است. مثل مرحوم خوئی می گوید و اشکال می کند که اهمال معقول نیست، نمی شود نه به انقسامات اولیه و نه به انقسامات ثانویه، الآن بحث ما در انقسامات ثانویه است العالم بالحکم این بعد از جعل اول است، اول باید جعلی بشود بعد تقسیم کنیم که یا انسان عالم به این جعل است یا جاهل است. علم و جهل و قصد الأمر از انقسامات ثانویه است.

نائینی چون تقابل اطلاق و تقييد عدم و ملكه می داند، يك. و تقييد جعل اول را به علم محال می داند، دو. مجبور شده است بگوید: پس جعل اول نسبت به انقسامات ثانويه مثل علم و جهل مهمل است، اصلاً نائینی راهی غير از اهمال ندارد، جعل اول نسبت به انقسامات ثانويه مهمل است، چون تقييد به علم که محال است للزوم الدور كما قلنا و تقييد که محال شد اطلاق نیز محال است، وقتی تقييد و اطلاق هر دو معقول نیستند پس مهمل است دیگر!

مرحوم آقای خوئی که تقابل اطلاق و تقييد را عدم و ملكه نمی داند بلکه میفرماید تقابل شان ضدان لا ثالث است، اگر تقييد محال شد اطلاق ضروری است، طبق مبنای خودش، به اضافه اینکه اصلاً اهمال معنا ندارد، اهمال معنایش این است که یعنی مولی حکمی را که جعل می کند معلوم نیست موضوعش چیست؟ ایا مطلق مکلف است یا فقط عالمین هستند یا فقط جاهلها، این معنا ندارد که جاعل خصوصیات موضوعش را نداند، إهمال معقول نیست.

مضافاً به اینکه اهمال را گفته چیز نا معقولی است، لازمه مبنایش همین است در رابطه با اطلاق و تقييد. اطلاق و تقييد ضدان لا ثالث هستند و تقييد در اینجا محال است، فلذا گفته است اطلاق ضروری است چون تقييد محال است. دو بیان دارد مرحوم نائینی دارد، نائینی می گوید اینجا جعل اول مهمل است و جعل دوم متمم است، مرحوم آقای خویی می فرماید جعل اول محال است که مهمل باشد، متمم بردار نیست، جعل اول مطلق است، ضروری است که مطلق است لذا مرحوم آقای خوئی این راه را قبول ندارد، کلاً متمم الجعل را که مرحوم نائینی ادعا کرده است این مقبول آقای خویی واقع نشده است، گفته است متمم الجعل حرف بی اساسی است، همان جعل اول مطلق است.

دفاع استاد از مرحوم نائینی

لکن در ذهن ما این است که فرمایش مرحوم آقای خویی نادرست است:

أولاً: می گوییم عیب ندارد که جعل اول مطلق باشد ولی چون اطلاق ذاتی است؛ اطلاق دو قسم است ذاتش مطلق است و غیر از این امکان ندارد و اطلاق لحاظی به این است که من قیود را لحاظ کردم و آن ها را رفض کردم مثلاً.

ما در بحث مطلق و مقید بحث کردیم که إطلاق ذاتی اعتبار و حجیت ندارد، مردم به آن احتجاج نمی کنند، نمی گویند مطلق است. شرب خمر مطلق حرام شده است چه عالم چه جاهل، به ذمه اش نمی گذارند بلکه می گویند إطلاق به دستش نبود که بگوییم مرادش إطلاق است، إطلاق ذاتی حجیت ندارد و قیمت ندارد. یک حرف ما این است که جعل اول به مبنای شما مطلق است ولی مطلق ذاتی است، قیمت ندارد، و تا گفته شد که این إطلاق قیمت ندارد نیاز به متمم جعل پیدا می کند دارد باید قیمت دارش کند و حجت کند حالا یا به تقیید معلوم می شود مقید مراد جدی اش است یا به نتیجه الاطلاق یعنی یک کاری کند که بفهماند که همان إطلاق ذاتی که هست إطلاق مرادی من هم است.

پس کلام مرحوم نائینی توقف ندارد که ما جعل اول را مهمل قرار بدهیم بلکه جعل اول مطلق است به إطلاق غیر اختیاری و ذاتی، متمم الجعل نیاز دارد که متمم الجعل از آن غیر حجت بودن و از غیر معتبر بودن اخراجش می کند.

ثانیاً: می گوییم أصلاً مهمل باشد چه اشکالی دارد؟ مرحوم آقای خوئی ادعا می کند که جعل اول نمی تواند مهمل باشد، ما حرف مان این است که چرا نتواند مهمل باشد؟ مهمل معنایش این نیست که نمی دانم موضوع آن چیست! ایشان می گوید که مهمل یعنی نمی داند موضوعش چیست و اشکال کرده است که معنا ندارد حاکم خصوصیات و حدود موضوعش را نداند، می گوییم معنای مهمل این نیست که حاکم خصوصیات موضوعش را نمیداند، در عموم مردم چرا خیلی اوقات همینگونه است که خصوصیات موضوعش را نمی دانند، فعلاً نمی داند که ... می گوید فعلاً أصلش را می گویم. مثل قوانین بشری که مهمل جعل می کنند و می گویند فعلاً أصل قانون را تصویب کنیم مثلاً باید صرافی ها مالیات بدهند، خیلی اوقات هم خودشان نمی دانند کدام صرافی؟ تا چه حد صرافی کند؟ چقدر باید بدهد؟ خیلی اوقات نمیدانند، این درست است و در عرف همینگونه است که آن هایی که مهمل اند غالباً جاهل اند، ولی إهمال ملازمه با جهل ندارد و چه بسا شخص حدود حکمش را می داند که این حکم برای عالمین است ولی مهملاً جعل می کند، می گوید فعلاً مصلحت این را اقتضاء می کند که انشاء من فی الجملة باشد،

پاسخ به سؤال: مهمل است نه لحاظ می کند وجودش را و نه لحاظ می کند عدمش را، آیا این غلط است که بگوییم این أصلش واجب است، بعداً برای عالمین می خواهیم بیارم، چه کسی گفته حتماً باید آنطور جعل کنم، فعلاً أصلش را جعل می کنم، بعد حدودش را انشاء می کنم. این را تأمل کنید ایشان در ذهن مبارکشان است که اهمال به همان معنای غالبی، یعنی جاعل از خصوصیات حکمش غافل و جاهل باشد، معقول نیست که حاکمی را جعل کند و خصوصیات موضوعش نامشخص باشد، حکمت اقتضاء می کند فعلاً أصلش را جعل کنیم و به خصوصیاتش کار نداشته باشیم، انشاء را به اصل ببریم و به خصوصیاتش کار نداشته باشیم و بعداً خصوصیات را صحبت کنیم.

این است که مرحوم نائینی فرموده اهمال معقول نیست نسبت به انقسامات اولیه ولی ممکن است نسبت به انقسامات ثانویه. ولی ما گفتیم اهمال نسبت به هردو انقسامات اولیه و ثانویه بمکان من الإمكان است. اهمال جعل است و جعل امر اعتباری است و به دست خود معتبر است، مهمل یا مطلق یا مقید جعل کند، اینکه دست جاعل را ببندیم و بگوییم تو نمی توانی حکم را مهمل جعل کنی. می گوید مهمل جعل می کنم بین می توانم یا نمی توانم! حاصل الکلام: فرمایش مرحوم نائینی اولاً متوقف بر إهمال نیست، ممکن است بگوییم که جعل اول مطلق است ولی چون اطلاق آن اطلاق ذاتی است لا لحاظی، آن اعتبار ندارد نیاز به متمم الجعل دارد.

وثانیاً ممکن است بگوییم که اهمال دارد ولی چه کسی گفته است که اهمال معقول نیست؟ نه، اهمال ثبوتاً مشکلی ندارد، فرمایش مرحوم نائینی که آمده است مشکل ظواهر أخبار را حل کرده است با متمم الجعل، فرمایش متینی است، و این خلاف ظاهر نیست که جعل اول مهمل است، یک خورده خلاف ظاهر است ولی خیلی نیست و جعل دوم متمم است، این یک امر عقلائی و امر متعارف بین مقننین است، که در دو مرحله جعل می کنند، در شریعت الی ما شاء الله وجود دارد، شریعت تدریجی بوده است، جعل اول نماز یکجور بوده است و آن را مدام تکمیل کرده اند تا شده است این نماز، راجع به خمر در ابتداء نبوده است که حرام است، رجس من عمل الشیطان آرام آرام حرمت پیدا کرده است و آرام آرام گفته اند حدّ دارد، تدریجی است،

تکمیل جعل بین مقنین یک امر متعارفی است. شریعت هم که تدریجی است مطابق همین قانون عقلائی پیش رفته است، همانطور که ما می توانیم احکام را به متمم جعل ها ضیق کنیم نه در انقسامات ثانویه بلکه در همان جایی که تقیید ممکن است، کما اینکه ما می توانیم جعل های اولی را تکمیل کنیم به جعل ثانویه کذلک می توانیم جعل اولی را تکمیل کنیم به لحاظ علم و جهل مکلف، هیچ فرقی بین علم و جهل و سائر خصوصیات نیست.

این بهترین راه است، أحسن الطرق برای حل مشکله "ما ظاهره الاختصاص بالحکم بالعالم بالحکم" اگر این راه را قبول کردید فیهما والّا باید برویم مورد مورد آن ظواهر اخبار را تصرف کنیم که تصرف هر یک با دیگری فرق دارد، باید سراغ اجوبه خاصه برویم.

پاسخ به سؤال: خب حالا این را تأمل کنید، گفت غایه زورنا فی المقام! حالا شما قبول دارید یا نه، حالا تأمل کنید

پاسخ به سؤال: آره آن نادرست است، راست می گوید ایشان، مرحوم خویی گاهی به اطلاق ذاتی تمسک کرده است حجت دانسته است. خب آن نادرست است.

پاسخ های خاص از هر مورد

اگر این طرق را قبول نکردید باید مورد مورد محاسبه کنیم:

مورد اول: حدیث لا تعاد

المورد الأول: که ظاهرش اختصاص احکام است به عالمین حدیث لا تعاد است.

معروف در حدیث لا تعاد این است که لا تعاد مخصوص ناسی است ولی بعضی ها مثل مرحوم آقای خویی گفته اند جاهل قاصر را نیز شامل می شود، خب اگر لا تعاد شامل جاهل شود به ضمیمه أدله اولیه نتیجه اش این است که احکام مختص به عالمین است، ادله اولیه می گوید لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، فاتحه الكتاب بر همه واجب است، لا تعاد الصلاة می گوید اگر نمی دانستی حمد واجب است نمازت صحیح است، میگویند ضمیمه کردن لا تعاد به ادله اولیه

(آخوند در کفایه فرموده است) تخصیص ادله اولیه است به ذاکرین، که مشهور می گویند و به اضافه عالمین که غیر مشهور می گویند.

نتیجۀ وجوب حمد مختص می شود بالعالم بالوجوب. و این هم که محال است، اینکه ظاهر اخبار وجوب است لازم نیست یک خبر باشد ولو جمع بین اخبار باشد.

پاسخ آقای خوئی در حدیث لا تعاد: تعبّد در مقام امتثال

مرحوم نائینی حل کرده است و گفت مشکلی ندارد ولی فرض این است که شما این معالجه را قبول ندارید مثل مرحوم آقای خویی، ایشان که آن جمع و معالجه را قبول ندارد فرموده است که: حدیث لا تعاد وجوب را تضییق نمی کند، سوره مطلقاً واجب است للعالم و الجاهل اطلاقش به حال خودش باقی است، لا تعاد الصلاة یعنی در مقام امتثال من این را قبول دارم، لا تعاد میگوید نماز ناقص مثل نماز بلا حمد را به جای نماز مع الحمد قبول دارم.

مرحوم آقای خویی کراً در بحث فقهی اش فرموده است که لا تعاد تخصیص می زند ادله اولیه را به ذاکرین و عالمین، بعد یک جا در بحث صلاة مسافر که می رسد می بیند که این تخصیص محال است و لازمه اش این است که احکام مختص به عالم شود محذور ثبوتی دارد، آنجا گفته است لا تعاد تعبّد در مقام امتثال است، بعد گفته است تا به حال هر جا گفتیم تخصیص مرادمان همین است، توجیه کرده است، تخصیص نیست، لا تعاد ادله اولیه را تخصیص نمی زند بلکه لا تعاد تعبّد در مقام امتثال است، در مقام امتثال می گوید ناقص را به جای کامل قبول دارم. مثل قاعده فراغ میگوید ما مضی من صلاتک و طهورک فامض، لکن قاعده فراغ حکم ظاهری است لا تعاد حکم واقعی است، این ها تعبّد در مقام امتثال است و مشکله را با تعبّد در مقام امتثال در این مثال اینگونه حل کرده است.

ما هم گفتیم که بعید نیست، لا تعاد است می گوید اعاده نکن! ظاهر حدیث لا تعاد هم به تعبّد در مقام امتثال میخورد، ممکن است در یک جایی هم (نه اینکه ممکن است بلکه واقع شده است) سؤال کرده است که تشهد را یادش رفته است حضرت فرموده است تمت صلاته، به جای لا تعاد فرموده اند تمت صلاته، آن هم قابل توجیه است، نه اینکه صلاتش تامّ بوده است

بلکه به این معنا که این را به جای آن قبول کردم، تمتّ صلاته را می توان توجیه کرد والا ظاهر تمتّ صلاته این است که نمازی که آورده است نماز کامل است که لازمه اش تخصیص است لکن تمت صلاته را نیز می توان توجیه کرد.

پاسخ به سؤال: نه فرض این است که آن را قبول نداریم دیگر!

پاسخ به سؤال: می گویم اگر آن ها را قبول نکردید توجیه بدی نیست که حدیث لا تعاد تعبّد در مقام امتثال است و تخصیص ادله اولیه که معروف است غلط است.

پاسخ به سؤال: بحث های اصول به آخرت و ثواب کار ندارد، حجت داشته باشیم کافی است.

پاسخ به سؤال: بحث مهمی است، اگر تقیید را محال بدانیم چگونه به ظاهر این اخبار فتوا بدهیم؟ مشکله افتاء است، چگونه فتوا بدهیم که ربا برای عالم به حرمت، حرام است؟ محال است، مشکل استنباط را می خواهیم حل کنیم، استنباط گیر دارد و نمی توان به ظواهر عمل کرد.

خب این یک مورد که با تعبّد در مقام امتثال حلّ می شود.

مورد دوم: حدیث رفع

مورد دوم: مورد حدیث رفع است، "رفع ما لا يعلمون" اگر ضمیمه کنیم به ادله اولیه که آخوند ضمیمه کرده است و گفته است به ضمیمه اش به ادله اولیه، لازمه اش تخصیص احکام به عالمین است، رفع ما لا يعلمون دیگر برداشته است یعنی حکم ندارد، لازمه ی ضمیمه کردن رفع ما لا يعلمون به ادله اولیه اختصاص احکام است به عالمین، بعد گفته است اگر احکام به عالمین اختصاص پیدا کند این خلاف اجماع است، گفته است نه، این اختصاص احکام فعلیه به عالمین است، از آن مبناش استفاده کرده است مرتبه انشاء و فعلیت، با آن مبنایی که دارد این حلّ است و این بیانش درست است، رفع ما لا يعلمون به ادله اولیه ضمیمه شود که می گوید شرب خمر حرام است نتیجه این می شود که حرمت به عالم به حرمت مختص شود، رفع ما لا يعلمون در شبهات حکمیه محلّ کلام است که لازمه اش تخصیص احکام به عالمین ولی آخوند می گوید لازمه اش تخصیص احکام فعلیه به عالمین.

لا يقال تخصيص احكام فعلیه به عالمین محال است. لآنّا نقول نه آن را درست کردیم دیگر! تخصیص زدیم احکام فعلیه را به عالمین به انشاء.

روی مبنای خودش درست گفته است، این را چگونه حل کنیم؟ این نیز حلّ آخری دارد که انشاء الله فردا بحث خواهیم کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول جلسه ۸۶. ۱۴۰۱/۱۱/۱۰

راه حل خاص حدیث رفع: رفع ظاهری مراد است نه واقعی

بحث در موارد خاصه ای بود که ظاهر کلام در آنجا این است که حکم مختص به عالمین است، یکی از آن موارد مورد حدیث رفع است که بعضی ها گفته اند رفع ما لا يعلمون رفعش واقعی است به قرینه سیاق، اولاً خود رفع ظاهرش رفع واقعی است، سیاق هم "رفع النسیان، رفع ما استکرها علیه" همه ی آن ها رفع شان واقعی است این نیز واقعی است.

ضم حدیث رفع به أدله اولیه، لازمه اش تخصیص احکام است به عالمین و این هم شما گفتید محال است، نمی شود یک حکم مختص به عالم باشد.

خب اینجا ما در جزوه مفصل بحث کردیم ولکن دیدیم که این بحث در حدیث رفع خواهد آمد لذا دیگر تکرار نکنیم، اینجا حذف می کنیم، فقط جواب اجمالی آن را می گوئیم و رد می شویم، جواب اجمالی اش این است که این رفع رفع ظاهری است نه رفع واقعی، به چه بیان؟ سیأتی.

با حمل رفع ما لا يعلمون بر رفع ظاهری ما از مشکله ی تخصیص احکام واقعی به عالمین نجات پیدا می کنیم، حال به چه بیان مفصل است سیأتی.

راه حل خاصه برای حرمت ربا: علم به حرمت معامله موضوع حرمت زیاده است

مورد آخری که مشکل دارد مسأله حرمت ربا است، ظاهر روایات حرمت ربا این است که ربا حرام است بر کسی که عالم به حرمت است، اگر جاهل به حرمت بود و نمی دانست و مسأله را

بلد نبود، فرض کنید ده کیلو برنج ایرانی را به چهل کیلو برنج خارجی خرید یا فروخت، این ربا است دیگر باید مثلاً بمثل باشد بعد به او گفته اند این ربا است حرام است، خب تا الآن که نمی دانست حرمت ندارد، مختص است حرمت ربا بالعالم بالربا، جاهل را نمی گیرد، خب این را چطور توجیه کنیم؟ شاید سخت ترین مورد در این مسأله همین فرع باشد. حرمت ربا، مقام امتثال ندارد که آقای خوئی بفرماید اینجا تعبّد در مقام امتثال است، مشکل ترین همین فرع است.

خب راه حلش این است که ما تصرفی در ظاهر آن روایات بکنیم، آن روایات فرموده که فإذا عرف حرمتَه حرُم، وقتی علم پیدا کرد حرام است حرام است، این محال است. لذا توجیه می کنیم "إذا عَلمَ حرمتَه" وقتی فهمید حرام است "حرُم" آن زائد آن زیاده حرام است، نه معامله حرام باشد، می شود أخذ علم به حکم در موضوع حکم آخر، وقتی فهمیدی که معامله ی ربوی حرام است حرمت برای همه است، وقتی فهمیدی حرام است آن زائد حرام است، آن سی کیلو که اضافه گرفتی از آن وقت حرام است.

عبارتش متن روایت را نوشتیم اگر بخوانید ... "فإذا عرف تحریمه حرُم علیه و وجَب علیه" نگفته است "حرُم" همان معامله! "و إذا عرف تحریمه" وقتی فهمید که حرام است "حرُم" علیه نه اینکه همان حرام است حرام است "حرُم علیه" یعنی ربا و زیاده حرام است.

پاسخ به سؤال: قبلش وقتی نمیدانی این معامله حرام است، آن ۳۰ کیلو حلال است.

پاسخ به سؤال: نه آن منوط به علم به حرمت است با معامله حلال شد، معامله کردی دیگر

سی کیلو چهل کیلو حلال شد، تا نفهمیدی معامله ات حرام است آن زیاده حلال است.

پاسخ به سؤال: نه دیگر، ربا همین هاست دیگر، معاملی ها! در ربای معاملی معامله حرام

است، آن زیاده اگر بدانی حرام است حرام است.

پاسخ به سؤال: یک انشاء داریم که معامله اسمش است، معامله می کنیم ده را به سی، بر ما

هم که جاهل هستیم هم حرام است، أمّا حرام یک حرامی است که خود آن معامله امضاء شده

است آن سی کیلو اضافه را مالک شده ایم، حرام را مرتکب شده ایم. مثل قرض ربوی حرام است

ولی مالک می شوید و صحیح است، این معامله ی ربوی حرام است و حرمت مشترک بین عالم

و جاهل است، حرمت معامله، ولی آن زیاده منحصر و مختصّ به کسی است که علم بحرمه المعامله الربویه اگر می دانی حرام است مالک نمی شوی و زیاده حرام است ولی اگر نمی دانی حرام را آوردی ولی زیاده را مالک شدی.

پاسخ به سؤال: دیگر چاره ای نداریم دیگر!

پاسخ به سؤال: نه دیگر، آن بناء شد... همان یک حرمت بیشتر جعل نشده است.

پاسخ به سؤال: این ها دیگر خیلی طلبه ای می شود، اذا علم به حرمتی که بعداً جعل می کنیم عرفی نیست.

پاسخ به سؤال: تحریم است یعنی حرمت دارد که .. ظاهرش این است ..

پاسخ به سؤال: نه موضوع باید محقق باشد.

خب این هم توجیهی که در حرمت ربا است.

دو مسأله ممتاز فقهی: قصر و تمام و جهر و اخفات

فرع آخر عبارت است از بحث وجوب قصر و جهر و اخفات، دو مسأله ای که در فقه ممتاز اند، مسأله قصر و تمام مسأله جهر و اخفات، دو مسأله ای که ممتاز اند و مماثل در فقه ندارند، و آن این است که در این دو مسأله در قصر و تمام اگر شما تمام بخوانید به جای قصرو لو جاهل مقصر هستید صحیح است مسقط تکلیف است، در هیچ جای فقه نمونه ندارد، جاهل مقصر! و همچنین جهر و اخفات، در جهر اخفات نیز اگر به جای جهر اخفات بخوانید و به جای اخفات جهر بخوانید، جاهل مقصر باشید گفته اند مجزی است بعضی گفته اند عالمش هم مجزی است، حالا در عالمش گیر دارد، جاهل مقصر را مشهور می گویند که صحیح است عملش.

پاسخ به سؤال: نه دیگر در جهر و اخفات هر کدام به جای دیگری، در قصر و تمام فقط تمام به جای قصر.

پاسخ به سؤال: نه در قصر و تمام نه، در جهر و اخفات آره.

این دو مسأله ای است که بعضی کسانی که ما عصرشان را درک کردیم، به رحمت خداوند رفته اند آن ها گاهی ادعا می کردند این مختص این دو مسأله نیست. ولی نتوانستند پیدا کنند در فقه مثل این دو مسأله که این را شیخ انصاری این دو مسأله را آورده است، آخوند نیز در کفایه آورده است، القصر و التمام و الجهر و الاخفات جاهل مقصر هم باشد عملش صحیح است، این جا همین شبهه است که وجوب قصر مختص به عالم به وجوب است وجوب اجهار مختص به عالم به وجوب است، اینجا هم همان شبهه است، وگرنه چرا جاهل مقصر عملش صحیح باشد؟!

پاسخ به سؤال: حالا عقاب را می گوئیم، عقاب محل بحث است.
خب این دو مسأله گیر دارد.

بررسی پاسخ ها برای حل مسأله قصر و تمام

وَأَمَّا مَسْأَلَةُ قَصْرِ تَمَامٍ، ظَاهِرُ أَنَّ رَوَايَةَ أَنَّهُ قُرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّقْصِيرِ "واجب است، ظاهر اولیه اش همین است که وجوب قصر مختص به عالم است "إِنْ قُرِئَتْ" این ها کنایه است، اگر آیه تقصیر را خوانده یعنی اگر میدانند وجوب قصر را قصر واجب است، ظاهرش این است.

راه حل مرحوم خویی: تعبّد در مقام امتثال

ولكن جواب گفته اند از این ظاهر مرحوم آقای خویی، فرموده است که ما چون تخصیص احکام را به عالمین محال می دانیم می گوئیم این از باب تعبّد در مقام امتثال است. واجب، قصر است هم بر عالم و هم بر جاهل، بر هر دو قصر واجب شده است، مطلق است، حکم اولیه مطلق است، اینکه تمام فی موضع القصر مجزی است این از باب تعبّد در مقام امتثال است، شارع این کامل را، (اینجا کامل است برعکس است) این زائد را به جای آن قصر قرار داده است قبول کرده است، تعبّد در مقام امتثال بدون اینکه جعل تغییر کرده باشد، جعل عام است قصر واجب است چه عالم به وجوب باشی و چه جاهل ولیکن اگر جاهل بودید ولو مقصر در مقام جاهل بودی و تمام خواندی گفته است که من این تمام را قبول دارم. این اسمش مُسْقَطِیّتِ

غیر واجب للواجب است، تمام واجب نیست برای این آقا ولی عیب ندارد مسقط باشد، در شریعت داریم غیر واجب مسقط واجب باشد.

پاسخ به سؤال: نه امثال نیز تعبّد بردار است این امر عقلائی است بدون اینکه جعلش را دست بزند، اصلاً گاهی یقیناً ناقص است تفضل می کند و می گوید همین را قبول دارم به جای آن، دست به واقع نمی زند، حالا فرمایش ایشان شهید نشود، بعضی همین را می گویند، حاج شیخ اصفهانی می گوید معقول نیست تعبّد در مقام امثال مگر به تصرف در مقام جعل.

این ها فلسفه است، نه بابا چرا معقول نباشد، می گوید آب سرد می خواهم دست برنداشتم، حالا آوردی دیگر باشه خدا لعنت کند! می خورد دیگر لعنتش هم می کند دست هم برنداشته گفتم آب سرد بیاور، می گوید خب دوباره بیارم، می گوید نه دیگر نمی خواهم دوباره بیاری. خب همینطور است که غیر واجب مسقط واجب باشد در جایی که مصلحت آن را تأمین می کند یا عمده‌ی مصلحت آن را تأمین می کند، این امر عقلایی است، این را مرحوم آقای خویی بیان کرده است که در همان بحث اصول عملیه هم مطرح است این مسأله و گفته است این از باب تعبّد در مقام امثال است.

راه حل دوم: علم به وجوب تخییری که در جعل اول است موضوع وجوب تعیینی

قصر

بعضی به گونه ای دیگری حل کرده اند، بعضی آمده اند گفته اند: نه، جعل اول به نحو تخییری است مخیر اند انسان ها در سفر مثلاً بین قصر و تمام، بعد میاید می گوید اگر کسی علم پیدا کرد به آن وجوب تخییری، اگر علم پیدا کرد بر او واجب تعیینی می شود. این هم یک راهی است خودش، تخییراً واجب است بر همه، الآن اگر همین جاهل به قصر اتفاقاً قصر را اتیان کرد، با رفقاش بود نمی دانست باید قصر بخواند آن ها قصر سلام دادند این هم قصر سلام داد، یکدفعه گفت بابا ما که باید تمام می خواندیم، اطرفایان می گویند نه همان قصرت صحیح است، جاهل به وجوب قصر است مع الجهل غفلة قصر را خواند واجب را اتیان کرده است، اگر هم تمام می خواند واجب را آورده است.

آن ها می گویند که یک جعل تخییری داریم برای همه، واجب است در سفر "إما القصر إما التمام" بعد گفته است اگر شما به این واجب تخییری من علم پیدا کردی فهمیدی که واجب است تخییراً فوجب عليك القصر تعیناً، وجوب تعینی موضوعش علم به وجوب تخییری است، تعینیت موضوعش تخییریت است، اینجا علم به حکم در موضوع حکم آخر أخذ نشده است.

بعضی آمده اند تعبّد در مقام امثال را نپذیرفتند. مثل شیخ انصاری که گفته است تعبّد در مقام امثال بعید است، ظاهر بعضی از آن روایات این است که "تمّت صلاته" یعنی مأمور به است، امر دارد، بعضی ها تعبّد در مقام امثال را مثل شیخ انصاری نپذیرفته اند. لکن شیخ انصاری گیر کرده است، مشکل را حل نکرده است ها! نگاه کنید در بحث لزوم فحص قبل از استصحاب بحث لزوم الفحص، آن جا اشکال را مطرح کرده است سه جواب آورده است، هر سه جواب را رد کرده است، یکی از آن ها همین تعبّد در مقام امثال است گفته که نه، این با ظاهر روایات جور در نیاید، ظاهر روایات می گوید تمّت صلاته، اگر تمام خواند در موضع قصر "تمّت صلاته" صلاتش تامه است یعنی امر دارد دیگر!

اگر می گفت "أجزأ" خب تعبّد در مقام امثال بود أمّا گفته است "تمّت صلاته" این با تعبّد در مقام امثال سازگاری ندارد.

بعضی ها آمده اند اینگونه گفته اند تعبّد در مقام امثال را اشکال کرده اند، نپذیرفته اند، از آن طرف متمم الجعل را هم گفته اند معنا ندارد، یک راه دیگری را آورده اند، یک حل آخری، آنچه واجب شده است عبارت است از وجوب تخییری ابتداءً، بعد علم به وجوب تخییری موضوع قرار گرفته است برای وجوب تعینی.

نتیجه این می شود که جاهل مخیر است وجوب تخییری به حال به خودش باقی است، جعل اول، عالم به وجوب تخییری بر او متعین است، تمام.

پاسخ به سؤال: نه، آن اول مطلق است، مخیر هستم مطلقاً، آن اطلاق دارد.

پاسخ به سؤال: جعل اول مخیریم المسافر یتخیر بین القصر و التمام.

پاسخ به سؤال: نه مطلق است، جعل اول مطلق است.

پاسخ به سؤال: همین آقای که جاهل است تمام می خواند...

پاسخ به سؤال: نه لازم نیست، در وجوب تخییری لازم نیست برای صحتش علم پیدا کند یک عدل را بیاورد ولو جاهل است صحیح است دیگر.

پاسخ به سؤال: آره یک جعلی است در حق جاهل به جعل عدل اش محقق است مأمور به است، نسبت به عالم متعین است.

مناقشه استاد به راه حل دوم: قابل تصدیق نیست.

این فرمایش مشکل را حل می کند ولکن ما یقین داریم به بطلان این بیان!

اینکه شارع مقدس وجوب را جعل کرده باشد تخییراً بعد بگوید هرکس علم پیدا کرد به وجوب تخییری برای او تعیینی می شود، مردم این ها را تصدیق نمی کنند.

پاسخ به سؤال: چه عیبی دارد؟ جعل اول تخییری است علم به جعل اول پیدا کردی می شود تعیینی، نه مُضادّ نیست!

خب این است که نه این فرمایش، فرمایش نادرستی است.

ما هم ارتکازمان بر این است، این آقا ارتکازش درست عمل کرده است، و شیخ انصاری ارتکازش درست عمل کرده است، ارتکاز ما این است که کسی که تمام می خواند در موضع قصر نمازش مأمور به است اینکه مسقط است این خلاف ارتکاز ما است.

پاسخ به سؤال: مأمور به را آورده است، تازه إنّ فی الزیاده فضلّاً. یک زیادی را آورده است، همان نماز دو رکعتی را به علاوه آورده است، این مأمور به نباشد خیلی سنگین است، نه این ذهنیت و این قائل درست است که این مأمور به است.

پاسخ به سؤال: مأمور به است.

راه حل سوم: متمم الجعل

ولکن چگونه حل کنیم؟ درست است که تعبّد در مقام امتثال یک راه حلی است، ولکن این ها منبّه این است که همان مبنای نائینی درست است که جعلی داریم جعل اول مهمل است، واجب است قصر به نحو اهمال، مهمل است یا اطلاق ذاتی دارد مثلاً، جعل دوم آمده گفته است

که وجوب قصر "للعالم بالجعل الأوّل" آن وقت این نماز کسی که جاهل به قصر است اگر تمام بخواند مأمور به را آورده است...

پاسخ به سؤال: گفت که مسافر قصر واجب است، همین را می خواهم عرض کنم، یک نکته ای دارد تکرار می کنم مبنای نائینی را.

ما می گوئیم جعل اول مهمل است اصلاً به درد این جاهل نمی خورد، مبینش وجوب قصر للعالم است این به درد او می خورد، علم پیدا کرد به جعل اوّل "یتعین علیه، یفصل" ما در جاهل به حکم إطلاقات، ما می گوئیم اگر نماز قصر بخواند واجب را انجام داده و اتمام را هم بخواند واجب را انجام داده است، نه جعل تخییری شده است، أدله ای که طبیعی نماز را واجب می کند، أدله ای که طبیعی نماز را واجب می کند گفته است نماز ظهر بخوان حالا چهار رکعت یا دو رکعت، اطلاق دارد، آن أدله ای که طبیعی نماز را، (بناء شد آن که گفته است قصر، مهمل باشد خطاب قصر نمی تواند تقیید بیارد قیدش به ضمیمه آن مبینه است)، گفته واجب است طبیعی نماز الا بر مسافری که عِلْم بوجوب القصر، آن فقط تخصیص خورده است أما سائر انسان ها آن ها داخل طبیعی هستند، ما می گوئیم قصر بخواند طبیعی نماز را آورده است، تمام هم بخواند آورده است.

در پاسخ سوال: مسافر به مقدار دیگر! ببین ما دو خطاب داریم برای مسافر یکی از آن ها مهمل است که صلاحیت تقیید ندارد آن مهمل که مفصل شده است در خصوص عالم است، آن می شود مقید "أقیموا الصلاة" می گوید اگر مسافری هستی که عالم به وجوب هستی آن گفته طبیعی نه، گفته است دو رکعتی أمّا بقیه داخل در اطلاق اند، اطلاقات می گوید چه نماز قصر بخوانی چه نماز تمام نمازت مأمور به اطلاق است.

اینجا انصافش این است که تعبّد در مقام امتثال یک مبرری دارد، فرمایش نائینی درست است أما تطبیقش بر محلّ کلام باز یک استبعادی دارد، همانطور که تعبّد در مقام امتثال یک استبعادی دارد این نیز استبعادی دارد، تکرارش کردم به خاطر همین نکته است. اینکه ما بگوئیم اطلاقاتی داریم آن اطلاقات می گوید نماز بخوان چه دو رکعتی چه چهار رکعتی، این

یک خورده تکلف است. آن طرفش هم بگوئیم تعبد در مقام امتثال است، به قول مرحوم شیخ انصاری آن نیز یک استبعادی دارد.

این است که ما می گوئیم به ظاهر این خطابات عمل می کنیم، اصلاً الآن بحث ما ثمره عملی ندارد می گوئیم اگر جاهل به وجوب قصر بود تمام خواند نمازش صحیح است می خواهیم تحلیلش کنیم، می شود این نماز صحیح باشد یا نه؟ می گوئیم می شود، می شود مقید باشد به عالم؟ می گوئیم می شود، اما اینکه اینجا به نحوی است که نائینی می گوید یک استبعاد دارد و به نحوی که مرحوم خویی می گوید یک استبعاد دیگری دارد. ولی چون اصلش ممکن است، هر دوی این ها ممکن است ما به این ظاهر عمل می کنیم، می گوئیم تمام در موضع قصر مجزی است ولو نتوانیم حلش کنیم که از چه بابی است!

پاسخ به سؤال: این ها محل بحث است، اصلاً أدله اولیه ما ظاهر در تمام است یا نه محل بحث است، نه، دیگر این ها بحث های زیادی دارد، اصلاً بعضی همینگونه می گویند که اُقیموا الصلاة ظاهر اولیه ش صلاة تام است، آن وقت مشکله اش این است که اگر بگوئیم آن ها صلاة تامه را می گویند پس اگر جاهل آمد قصر را خواند، غافل شد قصر را خواند چگونه درستش کنیم؟ این است که حتماً باید مطلقاً پیدا کنیم برای تصحیح نماز قصر جاهل.

پاسخ به سؤال: مسافر است مأمور به را آورده است، بابا نائینی گفته است مأمور به مهمل است، اطلاق ندارد.

خب این قصر فی موضع التمام سه راه دارد:

راه حل اول: تعبد در مقام امتثال یک مشکله دارد.

(راه حل دوم) جعل اول مهمل است این ها مقیدش هستند یک مشکله دارد.

(راه حل سوم) آن که وجوب تخییری، راه سومی جعل شده است بعد وجوب تعیینی برای

عالم است آن خیلی مشکل دارد آن گفتنی نیست، حتماً بافیدنی است ولی این دو تا هر کدام به یک نحوی... ولو هر کدام باشد نماز تمام فی موضع القصر مجزی است.

پاسخ به سؤال: آن لا تعداد بود گفتم ..

پاسخ به سؤال: نه تمت دارد.

پاسخ به سؤال: نه دو لسان است.

پاسخ به سؤال: درست است، دو نوع خطاب دارد بعضی هایش هم تمت صلاته دارد که شیخ انصاری به دلیل تمت صلاته گیر کرده است، بابا میگوید این را چه کارش کنیم؟!

راه حل جهر و إخفات

راه حل مرحوم خویی: تعبّد در مقام امتثال

أما فرع آخر و آخرین فرع: بحث جهر و إخفات است که مثل همین قصر و تمام است، در جهر و إخفات باز مرحوم آقای خویی در جهر إخفات فرموده این تعبّد در مقام امتثال است، یک شاهدی هم اینجا آورده است. گفته است در روایات جهر و إخفات دارد که "من أجهر فیما لا ینبغی إجهاره" پس معلوم می شود جعل أوّل مطلق است "أجهر فیما لا ینبغی إجهاره" لا ینبغی أوّل محقق شده، این آقا جاهل است "أجهر فیما لا ینبغی إجهاره" گفته است ظاهرش این است که یک حکم اولیه ای داریم "لا ینبغی إجهاره" درست نبوده اجهارش پس معلوم می شود خطاب شامل این شده است. "أجهر فیما لا ینبغی إجهاره" گفته پس این تعبّد در مقام امتثال است. از روی جهل "أجهر فیما لا ینبغی إجهاره" این "لا ینبغی" چه زمانی است؟ نماز ظهر را "أجهر و لا ینبغی إجهاره" این "لا ینبغی" وقتی است که یک جعل آخری شده باشد و شامل این شده باشد، پس گفته است از خود روایات کشف می کنیم جعل أوّلی مطلق بوده است، این "لا ینبغی" در حقش بوده است، پس اینکه گفته است نمازت صحیح است می شود تعبّد در مقام امتثال.

یک نکته‌ی اضافه ای پیدا کرده است مرحوم آقای خویی در روایات جهر در مورد إخفات، إخفات در مورد جهر، گفته است آن ظاهرش این است که جعل شامل شده، تخصیص نخورده است بعد حضرت فرموده که "تمّت صلاته" نمازش تمام است، تمام است یعنی در مقام امتثال مجزی است اینگونه فرموده است یک زیاده ای دارد آقای خویی در جهر فی موضع الاخفات و بالعکس.

ولکن در ذهن ما این است که این زیادی نیست "أَجْهَرُ فِيمَا لَا يَنْبَغِي أَجْهَرُهُ" این زیادی ندارد مثل همان جهر فی موضع الاخفات است، "أَجْهَرُ" در جایی که در جایی باید اخفات می خوانده است ولو به حسب ظاهر خطاب، این نیز درست است دیگر، لازم نیست حکم در حق این واقعاً باشد ولو به حسب ظاهر خطاب "أَجْهَرُ فِيمَا لَا يَنْبَغِي أَجْهَرُهُ" خصوصاً اینجا شیخ انصاری آن حرف را اینجا می گوید خصوصاً در بعض روایات جهر و اخفات دارد "تمت صلاته"

پاسخ به سؤال: نه .. أصلاً نگاه کنید در سؤال سائل است یا أصلاً ... أصلاً اگر در سؤال سائل است خیلی واضح تر است که! او خیال می کرده است در حق این نیز واجب است گفته است "أَجْهَرُ فِيمَا لَا يَنْبَغِي أَجْهَرُهُ" خیال می کرده است آن "تمت" بهتر است ظهورش اقوی است "تمت صلاته" به ذهن می آید تمامیت به اینست که مطابق مأمور به باشد غیر از اجزأت است، این "تمت صلاته" را شیخ انصاری اینجا آورده است.

پاسخ به سؤال: حالا لا تعداد دارد، باز ، گفتیم .. می گویم لا تعداد دارد ما همانجا هم گفتیم یک گیری هست.

پاسخ به سؤال: نه قبول نکردیم گفتیم یک خلاف ظاهری است اینجا لا تعداد هم نیست تمت صلاته می باشد، اگر راه نائینی محال بود چاره ای نداشتیم بگوییم "تمت صلاته" یعنی امتثالاً تمام است نه اینکه واقعاً تمام است مطابق مأمور به است، نه.

این فرمایش مرحوم آقای خویی، و باز حرف هایی که نائینی گفت دوباره اینجا میاد که باید یک مطلقاتی داشته باشیم با آن مطلقات حل کنیم نماز شخصی که جاهل به وجوب قصر و تمام است.

چگونگی جمع بین قول به صحت عمل و اثبات عقوبت

در اینجا دیگر بحث نداریم، فقط یک چیزی است که مشهور در این دو مسأله قصر و تمام و جهر و إخفات گفته اند که اگر جاهل مقصر باشد عقوبت دارد، بعد گیر کرده اند چطور این عقوبت را درست کنیم؟ جاهل مقصر عقوبت دارد چرا؟ حالاً خارج وقتش بفهمد یک چیزی،

داخل وقت فهمید که ای بابا وظیفه اش قصر بوده است می گوئید عقوبت هم دارد تکلیفش ساقط است، چرا؟ تمت صلاته عقوبت هم دارد، این جور در نماید!

مشهور در این دو مسأله در حق جاهل مقصر گفته اند عملش صحیح است ولی عقوبت هم دارد، خب در داخل وقت این مشکل هست. چرا عقوبت داشته باشد؟ خب از اوّل بگوییم یک نماز دیگر بخوان چرا عقوبتش بکند؟

مرحوم آخوند دیگر همان راه های خودش را رفته است و گفته است عقوبت عیبی ندارد، گفته است از این باب است نماز قصر در آن نسبت به این آقا مصلحت تامه داشته بعد آمده است نماز تمام خوانده و مصلحت دارد مجزی است دیگر، ولی همه ی مصلحت آن را استیفاء نکرده است همه مصلحت قصر را ندارد و از طرفی هم چون نماز را تمام خوانده است دیگر قابل استیفاء نیست آن بقیه اش، آن بقیه مانده است لازم التحصیل است قابل تحصیل هم نیست به خاطر آن عقوبتش میکنم.

در جاهل مقصر اینطور آمده است حل کرده است، جاهل مقصر گفته عقوبت دارد با اینکه می تواند تکرار کند عمل را، گفته است نه ملاکش قابل استیفاء نیست.

این ها دیگر گفتنی نیست، واقعاً نماز تمام خوانده جاهل مقصر بعد می گوئید ذمه اش بریء شد ولی عقابش هم بکنیم چرا؟ چون تفویت کرده است ملاک قصر را. اینکه نماز تمام تفویت کند ملاک قصر را خیلی بعید است، اینکه در شریعت همینچنین چیزی داشته باشیم اصلاً که یک ملاکی را استیفاء کنیم امکان نداشته باشد بقیه ملاک فعل آخر را استیفاء بکنیم، این ها در تکوینیات هست. اصلاً مرحوم آخوند منشأش همین تکوین شده، می گوید آب سرد بیار، عجله دارد آمد آب داغ آورد و تند خورد دیگر امکان ندارد استیفاء مصلحت چون تشنگی اش رفت، در تکوینیات هست ولی در تشریعیات نماز تمام خوانده است مفوت بعض ملاک قصر باشد، یک، و امکان تدارک هم نداشته باشد آن ملاک باقیمانده، دو. پس صحیح باشد عقوبتش به دلیل این دوتا مقدمه، هر دوتای این ها بعید است از ذهن، این ها بافیدنی است و منسوجات ذهنی است، بهتر همین است که بگوییم مشهور که گفته اند عقاب دارند اشتباه کرده اند، یا

عقوبت شان به لحاظ ترك تعلّم است، نه اينكه اينرا آورده. مؤاخذ به دليل ترك تعلّم است نه به خاطر اينكه تمام خوانده است.

بحث جلسه آينده: وجوب موافقت التزاميه علم

بعد ذلک يقع الكلام در بحث موافقت التزاميه، می خواستيم امروز اين بحث را تمامش كنيم، خيلي طولانی شد، فردا بحث می كنيم آیا موافقت التزاميه علم لازم است يا لازم نيست.

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول جلسه ۸۷. ۱۴۰۱/۱۱/۱۱

تنبیها

بحث در أمر رابع تمام شد ولكن چند كلمه باقی مانده است كه توضیحاً و تكمیلاً آن ها را تکرار می كنيم.

تنبیه اول: مساعدت مقام اثبات برای راه حل مرحوم نائینی (متمم جعل)

كلمه اولی این بود كه راهی هست حلی هست برای اینكه حكم مختص به عالم به آن حكم بشود، يا راهی نیست؟ باید ظاهر روایات را توجیه بكنيم.

در این مرحله طرقي و راه هایی بیان شد كه در ذهن ما این است كه فرمایش مرحوم نائینی راه حل عرفی است. درست است و عرفیت نیز دارد، و مشكل ثبوتی را مرحوم نائینی با متمم الجعل حل كرد، گفت جعل اول صورت می گیرد مهملاً یا مطلقاً، ما گفتيم همان اطلاق ذاتی. بعد در جعل دوم آن جعل اول را از اهمال خارج می كند، می گوید هر كس علم پیدا كرد به آن جعل مهمل همان وجوب برای او جعل شده است، ثبوتاً گفت مشكلی نداريم.

كلمه ای كه باقی مانده این است كه این بیان مرحوم نائینی از نظر ثبوت ممكن است، عرفیت دارد، أحسن الطرق است آیا از نظر مقام اثبات نیز مثبت دارد؟ دليل دارد؟ يا نه يك بحث ثبوتی است اثبات مساعد آن نیست، این را آنجا بحث نكرديم.

عرض می کنیم که این فرمایش مرحوم نائینی اثبات هم دارد، ثبوتاً شاید گیر داشته باشد باز هم، که شارع دو جعل کند یک جعل مهمل یک جعل مفصل مثل باب قصد امر دیگر، یک خورده ای باور کردن آن سخت است شارع ما آمده باشد این کار را کرده باشد، ولی اگر کسی گفت که نه چاره ای غیر از این نبوده است شارع باید اینگونه جعل کند. اگر ما در ناحیه ثبوت دغدغه نداشته باشیم، همانطور که مشکل نداریم دغدغه هم نداشته باشیم، مقام اثبات تمام است. چرا؟ چون این مواردی که برای تخصیص حکم به عالم آورده شده اگر ملاحظه کرده باشید این موارد همه اش دو خطابی است. جا دارد نائینی بگوید خطاب دوم متمم جعل خطاب اول است.

مثلاً یکی از موارد تخصیص حدیث لا تعد است می گوید لا تعد تخصیص می زند اجزاء و شرائط را بالعالم بالوجوب، خب یک ادله اولیه داریم یک لا تعد داریم، متمم الجعل است. یا مثلاً کسانی که در حدیث رفع، رفع ما لا یعلمون. حالا در رفع ما لا یعلمون، این را هم اضافه می کنیم که حالا در ما لا یعلمون اگر کسی بگوید رفع ظاهری است تخصیص نمی زند احکام واقعیه را خب رفع النسیان، یکی از موارد آن نسیان حکم است دیگر رفع النسیان حکم را بر می دارد رفعش واقعی است مختص می کند حکم اولی را به ملتف، التفات و علم فرق نمی کند که، باز می بینیم که حدیث رفع متمم الجعل باشد چه عیبی دارد؟!

پاسخ به سؤال: جعل به همین خطاب است، دو چیز نیستند.

سؤال: مطلق و مقید دو جعل هستند یا مقید مبین مطلق است و جعل دیگری مستقلاً نیست؟

پاسخ به سؤال: بله دو جعل هستند، نه آن ها مراد جدی هستند وگرنه با دو جعل بیان می کند، جعل همین گفتن است، یک چیزی ماورای این نیست، حالا بگذارید آن ها پیچیدگی های دیگری دارد.

یا در مسأله قصر و تمام "اذا قرئت علیه آیه التقصیر" داریم این هم متمم الجعل باشد برای آن. یا در جهر و اخفات "من اجهر فیما لا ینبغی اجهاره تمت صلاته" یک متمم الجعلی داریم.

یا در مورد ربا که عرضم به خدمت شما، حرام است ربا اطلاقات اولیه، یک متمم الجعل داریم که "اذا عرف انه حرام حرم الربا" متمم الجعل داریم.

کلام مرحوم نائینی از جهت مقام اثبات هیچ مشکلی ندارد، ما در قصد امر گیر کردیم که آیا متمم الجعل دارد یا نه، یک خطاب دیگری پیدا کرده باشیم بگوید نمازی که گفتم واجب است آن را به قصد آن بیاور، آنجا ما گیر کردیم. می دانید که در قصد امر ما خطاب نداریم، این ها را با سیره درست می کنند با قطعی بودن، نمی دانم از ارکان است، بنی علیه الاسلام و... با این جور چیز ها درست می کنند، ولو آنجا هم حل است اگر هم در متمم الجعل در باب قصد قربت گیر کنیم در باب علم و جهل از جهت اثباتی گیر نداریم.

پاسخ به سؤال: نسبت به علم و جهل اهمال دارد عیب ندارد که.

پاسخ به سؤال: نسبت به علم و جهل نه هر .. نسبت به انقسامات ثانویه، اشتباه نکنید.

ما هم دغدغه داریم هنوز ولی چاره ای نداریم، راهی غیر از این نداریم، خیلی از شما هم شاید همینطور هستید باورتان نمی شود که شارع یک جعل مهملی کند بعد آن را مبین کند با جعل ثانی به نام متمم الجعل یک خورده سخت است باور کردنش ولی فنیاً مشکلی ندارد.

سؤال: کلام شارع باید مهمل باشد!

پاسخ به سؤال: نسبت به انقسامات ثانویه بله ...

سؤال: بله نسبت به همان انقسامات ثانویه همه خطابات شارع باید مهمله باشد!

پاسخ به سؤال: بله عیبی ندارد! مگر انقسامات ثانویه چند مورد است یکی علم و جهل است و دیگری التفات و ذکر است و یکی هم همین قصد امر است، بقیه اش صحیحی است یا سالمی، مسافری یا حاضری، انقسامات اولیه الی ما شاء الله.

خب این یک مطلب.

تنبیه دوم: کلام سید یزدی در حرمت ربا: علم به حرمت موضوع بطلان است نه

نفس حرمت

وأمّا کلمه ثانیه: نکته ثانیه این است که راجع به حرمت ربا، نسبت به حرمت ربا که گفتیم رفقا پیدا کنند ملاحظه کنند ببینیم دیگران چه گفتند، دیدیم عبارت مرحوم سید یزدی در تکمله عروۀ روشن تر صحبت کرده است، همانی که ما گفتیم هست ولی شفافتر است، ایشان گفته است حرام است ربا هم بر عالم و هم بر جاهل اطلاق دارد آن هایی که اطلاق قبول دارند دیگر. بعد آن "اذا عرف" که آمده گفته "اذا عرف" محمولش "باطل" است، "اذا عرف حرمت را فباطل" ما اینگونه گفتیم که "اذا عرف حرمت را فلم یملک الزیاده" این همان است، یک حرمتی جعل شده برای همه، آن هایی که تقیید را محال می دانند، روایت آمده گفته است اگر علم به حرمت داشتی باطل است بطلان حکم جدید است دیگر، حکم آخر است، اگر جاهلی مالک زیاده هستی صحیح است.

علم به حرمت أخذ شده است در بطلان، نه در نفس آن حکم، این مشکلی ندارد. گذشت که "يمكن أخذ العلم بحکم فی موضوع حکم آخر" این مشکلی ندارد.

پاسخ به سؤال: نه تکلیفی اش برای همه است وضعی فقط، حل است، همین وضعی اش درست باشد حلّ است دیگر.

این احتمال بعید است بعضی احتمال داده اند که نه، حرمت مطلق است عالم و جاهل، بطلان مطلق است عالم و جاهل، خب روایات را چه کار کنیم، گفته اذا عرف؟

روایت می گوید اگر نمی دانی ما اجازه می دهیم در مال مردم تصرف کنید که این بعید است، حرمت مطلقه است تخصیص نخورده است بطلان هم مطلقه است تخصیص نخورده است.

سؤال: یعنی لا یحل مال امرء الا بطیب نفسه تخصیص خورده است؟

پاسخ به سؤال: آن تخصیص خورده است، آفرین، آن لا یحلّ امرء تخصیص خورده است الا اینکه معامله ربوی بکنی عن جهل آنجا مال مردم حلال است. که این بعید است که شارع

مقدس به ربا گیر و ربا خوار گفته باشد که تو مال مردم تصرف کن. ارتکاز ما نمی پذیرد این را، بهترش همان است.

پس سه حرف شد: یک حرف نائینی است می گوید متمم الجعل آمده أصلاً حرمت را مختص به عالم. یک حرف منکرین است که می گویند بطلان را مختص کرده به عالم. یک حرف سوّمی است که نه هیچ اختصاصی نیست، تجویز تصرف در مال غیر است.

پاسخ به سؤال: نه خیلی از اوقات هم راضی نیست،

پاسخ به سؤال: نه بابا بفهمد این معامله باطل است می گوید رد کن بیار.

خب این هم نکته ثانیه.

تنبیه سوّم: مبعّد راه حل مرحوم نائینی در خصوص مسأله قصر و تمام: بطلان نماز

قصر نماز مسافر جاهل به وجوب قصر!

نکته ثالثه این است که در مسألتین جهر و اخفات و قصر و تمام عرض کردیم یک خصوصیت است که در فقه این دو مسأله را ممتاز کرده است و آن این است که اگر انسان از روی جهل تقصیری نرفت یاد بگیرد. خیلی از این ها که نماز مغرب شان را آرام می خوانند نماز صبح شان را آرام می خوانند این ها فکر می کنند فرقی نمی کند جاهل مقصر اند نرفتند یاد بگیرند جاهل مقصر نمازش صحیح است.

این است که اینهایی که می روند حج بد نیست این را بدانند، اینکه می آیند قرائت حاجی ها را امتحان می کنند قرائت صحیح است یا نه، در ذهن ما این است که کار بدی است، قبل الحج کار بدی است، چرا؟ چون او سی سال چهل سال نماز خوانده، اعتقاد دارد نمازش صحیح است خب میرود نماز میخواند و نمازش هم صحیح است دیگر عیب ندارد، جاهل مقصر را می توان درست کرد. به خلاف اینجایی که، مشکل اینجاست که تا می گویی نماز بخوان مشکل پیدا می شود در قرائت اش، تا مشکلی پیدا شد نمی تواند درست کند آن وقت، آن وقت باید نائب بگیرد با جماعت بخواند یک دردسری درست می شود برای این ها، چه کار داری بابا اعتقاد دارد صحیح است.

پاسخ به سؤال: نه غیر از جهر و إخفات است، بالمناسبة عرض کردم نظیر آن ها می شود. این ها اعتقاد دارند نمازشان صحیح است مقصر هم نیستند حاجی هست دنبال مسأله بوده است دیگر، حالا که قرائت می کنند می فهمند ای بابا گیر دارد. نه بعد از حج عیب ندارد بیکارید بیایید قرائت تان را درست کنیم بعد سؤال می کنند آن نماز طوافی که خواندم چطور بوده؟ می گوئیم آن صحیح بوده است اعتقاد داشتی صحیح بوده.

این جهر و إخفات از آن أوسع است در باب جهر و إخفات جاهل مقصر هم باشد... در آن هم بعضی گفته اند جاهل مقصر عیب ندارد ها! این را (جهر و اخفات) همه می گویند، منصوص است، جاهل مقصر هم اگر باشد، تمام فی موضع القصر صحیح است جهر فی موضع الاخفات و بالعکس صحیح است. منتهی به مشهور نسبت داده اند که اگر جاهل مقصر بود معاقب هم هست که صحبت خواهیم کرد.

خب در این دو مسأله راه نائینی را اگر رفتیم، در مسأله قصر و تمام یک مبعّدی دارد، در جهر و إخفات نه، مبعّد ندارد، راه نائینی را اگر رفتیم این می شود که آنکه فرموده "المسافر یقصر" آن مهمل است عالم به وجوب باشی یا جاهل، نسبت به علم و جهل مهمل است، بعد با آن متمم الجعل گفته است "اذا قرئت علیه آیه التقصیر" یعنی "اذا علمت" وجوب دارد اختصاص پیدا کرده است به عالمین، این راه نائینی بود دیگر، "المسافر یقصر" مهمل است نسبت به علم و جهل "اذا قرئت علیه آیه التقصیر" متمم الجعل است.

مبعّد آن این است که اگر این جاهل به وجوب قصر از روی غفلت رفیق هاش قصر خواندند آن هم نمی دانست قصر واجب است با همان ها سلام داد. اتفاقاً می شود دیگر، لازمه اش این است که این نمازش باطل است چون "المسافر یقصر" مختص به عالم شد.

از طرف مرحوم نائینی جواب داده شد که نه، نماز این صحیح است به اطلاقات. "اذا زالت الشمس وجبت الصلاة" اطلاق دارد واجب است نماز چه قصر بخوانی چه تمام.

مشکله، مبعّد این است که ما یک دلیل مطلقى داشته باشیم که بگوئید سواء قصر بخوانی یا تمام، این گیر دارد، ما نمی توانیم روی مبنای مرحوم نائینی صلاة قصر جاهل به وجوب قصر را درست کنیم.

صلاة قصر جاهل به وجوب قصر، چون المسافر که آن را نگرفته مهمل است، اذا قرئت هم که آن را نگرفته چون جاهل است، پس چرا این صحیح باشد؟ اطلاقات، اطلاقات گیر دارد، ظاهر خطابات، خطابات قسمین است یا هیچ اطلاقی ندارند در مقام بیان نیستند مثل اقيموا الصلاة یا اگر در مقام بیان هستند اذا زالت الشمس وجبت الصلاة به ذهن می آید صلاة تامة نه صلاة اعم از قصر و تمام یک خورده اطلاقش مشکل است.

این مشلکه در جهر و اخفات نیست، مرحوم نایینی میگوید آن روایاتی که گفته است واجب است جهر در نماز صبح نماز مغرب و عشاء، آن مهمل است عالم به وجوب باشی یا جاهل مهمل است، آن روایتی که می گوید "من أجهر فيما لا ينبغي الإجهار تمت صلاته" این مقید آن ها است، می شود واجب است جهر در فجر در مغرب در عشاء "اذا علمت بالوجوب". خب حالا اگر جاهل بود که جهر واجب است ولی آمد اتفاقاً خوشش می آمد از صدایش جهر را خواند، آنجا عیبی ندارد مطلقاً "اذا طلع الفجر وجب صلاة الفجر" اطلاق دارد جهر یا اخفاتاً، آن مشکل ندارد. اطلاق در ناحیه جهر و اخفات مشکل ندارد ولی اطلاق در ناحیه قصر و تمام مشکل دارد.

بعید است خداوند بگوید وجبت الصلاة نماز بخوان چه قصر چه تمام! بابا نماز انصرافش به تامه است قصر دلیل می خواهد به خلاف اینکه طلوع فجر شد نماز بخوان بلند بخوانی یا آرام مثل نوافل همینگونه است دیگر، نوافل اطلاق دارند می خواهید بلند بخوانید می خواهید کوتاه بخوانید.

پاسخ به سؤال: اذا زالت الشمس وجبت الصلاة یعنی صلاة تامة، آن .. تخصیص خورده است الا اینکه آن یک دلیل خاصی آمده است

پاسخ به سؤال: جامع .. می خواستم این را بگویم، فوق اش این است که آنکه وظیفه ت، جامع نیست، جامع مشکل دارد.

سؤال: جهر و اخفات هم جامع ندارد؟

پاسخ به سؤال: نه، جامع دارد مثل نافله گفتیم که جامع واجب است در قصر و تمام جامع نداریم فقط اماکن اربعه است که آن هم نص خاص است.

این گیری هست که در قصر و تمام هست و در جهر و اخفات نیست لذا تعبّد در مقام امثال در قصر و تمام أقرب است از مبنای نائینی که تخصیص باشد، در جهر و اخفات تخصیص أقرب است.

تنبيه چهارم: ذکر مؤید برای راه حلّ تعبّد در مقام امثال و ردّ آن: استحقاق عقوبت عند المشهور مؤید است ولی می گوئیم شهرت نیست ولو سلّم حجیت ندارد.

کلمه ی دیگری که باقی مانده است اینست که در همین دو مورد که مرحوم آقای خویی فرمود تعبّد در مقام امثال است یک مؤیدی هم دارد در هر دو مورد غیر از مؤیدی که دیروز صحبت کردیم، یک مؤیدی هم دارد آن مؤید عبارت است از فتوای مشهور به استحقاق عقوبت جاهل مقصر، مؤید تعبّد در مقام امثال است. به چه بیان؟ به بیان مرحوم آخوند. اگر ما گفتیم جهر و اخفات، قصر و تمام از باب تعبّد در مقام امثال است می توانیم استحقاق عقوبت را درست کنیم به بیان مرحوم آخوند، این مستحق عقوبت است چرا؟ چون درست است که شارع تعبّد کرده است به امثال این چون این مفوّت ملاک آن است از باب اینکه مفوّت آن است مستحق عقوبت است.

بیان درست نیست ولی می شود روی مبنای تعبّد به امثال استحقاق عقوبت را یک وجهی براش گفت صورتی به آن دارد، تعبّد در مقام امثال است خب چرا عقابش می کنند؟ می گوید عیب ندارد هم تعبّد در مقام امثال باشد بپذیرد و هم عقابش کند چون مفوّت ملاک اتمّ است. اما طبق مبنای مرحوم نائینی که تخصیصی شد استحقاق عقوبت را به هیچ وجه نمی توانیم درست کنیم. نائینی می گوید جاهل اصلا حکم ندارد خب اگر حکم ندارد چرا مستحق عقوبت است؟! این یک مقربی است مشهور قائل شده اند به استحقاق عقوبت در این دو مسأله، استحقاق عقوبت جاهل مقصر، قیود در ذهن بسپارید، این طبق مبنای تعبّد در مقام امثال یک توجیهی دارد، توجیه مرحوم آخوند که در آخر برائت توجیه کرده است.

و اما طبق مبنای متمم الجعل هیچ توجیهی ندارد! این است که یک مؤیدی دارد تعبّد در مقام امثال که آن کلام نائینی مؤید را ندارد.

و لکن جواب این است که فرمایش مشهور، مشهور گفته‌اند استحقاق عقوبت ولی حرف آن‌ها ناتمام است. مرحوم خوئی هم همین را گفته ایشان که تعبّد در مقام امتثال را گفته است استحقاق عقوبت را منکر است تا چه برسد به آن‌هایی که تخصیصی اند، نه ما می‌گوییم که حرف مشهور که گفتند اولاً شهرت ثابت نیست ثانیاً شهرت هم ثابت باشد شهرت بر حکم شرعی که نیست، شهرت بر استحقاق عقوبت است، اشتباه کرده اند مشهور، قیمتی ندارد این قول مشهور. این است که این ما این مؤید تعبّد در مقام امتثال را به انکارش کنار می‌گذاریم و می‌گوییم که نه، تعبّد در مقام امتثال به این بیان نمی‌شود تأییدش کرد گرچه به آن بیان که خود آقای خویی گفت در جهر و إخفات می‌شود تأییدش کرد و به بیانی که در قصر و تمام امروز گفتیم، می‌شود تعبّد در مقام امتثال را تأیید کرد.

هذا تمام الکلام در أخذ قطع به حکم در موضوع حکم مخالف، حکم مماثل، حکم مضاد، حکم شخصی، چهار صورت تمام شد.

الحاق ظنّ به علم

مرحوم آخوند در ادامه فرموده که ظنّ به حکم نیز مثل قطع به حکم است همان چند صورت را دارد. ظنی به حکمی را در موضوع حکم آخر قرار بدهیم، فقط فرقی این است که در قطع به حکم چون جهل نداریم قاطع به حکم هستیم خب قطع به حکم را نمی‌شود در موضوع حکم مضادّ آن قرار بدهیم. "اذا قطعت بحرمة شرب الخمر فهو واجب" معقول نیست، نمی‌شود در موضوع حکم مماثلش قرار بدهیم "اذا قطعت بحرمة شرب الخمر فهو حرام بحرمة" آخری "گفت اجتماع مثلین است دیگر، گفت نمی‌شود.

در شخصی هم نشد که گذشت فقط در آن مخالفش می‌شود.

ولکن در ظنّ چون مرتبه‌ی حکم ظاهری محفوظ است مرتبه حکم ظاهری جهل است شکّ است نمی‌دانید، در ظنّ هم من نمیدانم دیگر! چون نمی‌دانی عیبی ندارد ظنّ به حکمی را موضوع حکم مضادّ قرار بدهد، اگر ظنّ پیدا کردی که شرب خمر حرام است "فهو واجب"

عیب ندارد چون این وجوب و وجوب ظاهری است، وجوب ظاهری با علم به حرمت واقعی نمی سازد با ظنّ به حرمت واقعی می سازد که، چگونه می سازد؟

می گوید داستان در جمع بین حکم واقعی و ظاهری خواهد آمد، فرق بین علم و ظن این است که در علم چون علم است مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست جای حکم ظاهری نیست، نمی شود حکم ظاهری جعل کند، ولی در ظنّ مرتبه حکم ظاهری محفوظ است می تواند حکم ظاهری جعل کند خب حالا آن حکم ظاهری که می تواند جعل کند حکم ظاهری ضد این، حکم ظاهری مماثل این.

إن قلت که آقا این جمع بین ضدین است این جمع بین مثلین است. می گوید در جمع بین حکم ظاهری و واقعی عیبی ندارد سیّاتی که عیبی ندارد که واقعاً حرام باشد ظاهراً واجب باشد عیبی ندارد، فقط فرق بین ظنّ و علم در این جهت است که مرحوم آخوند بیان کرده است و وعده داده تفصیلش را در بحث جمع حکم واقعی و ظاهری و ما بحث نمی کنیم اصلاً در أخذ ظنّ به حکم در موضوع آن حکم، بحث نداریم چرا؟ چون این اصلاً صغری در شریعت ندارد، در شریعت علم به حکم را موضوع قرار داده ولی ظنّ را هیچ جا موضوع قرار نداده، ظنّ به حکمی را موضوع حکمی هیچ قرار نداده است، این است که ما بحث ظنّ را رها می کنیم و بهذا یتم الکلام در امر رابع.

پاسخ به سؤال: گفت اشکال دارد در ...

پاسخ به سؤال: ضدین اش را می گوید عیب ندارد ...

پاسخ به سؤال: خب همین را .. چون مثل هم نیستند اجتماع مثلین نیستند، در ضدین چطور.

پاسخ به سؤال: می گوید عیب ندارد ... لب اش این است که ضدان نیستند مثلاً نیستند.

پاسخ به سؤال: ما می خواستیم فرق بین ظنّ و علم را اشاره کنیم که در کفایه آمده است.

سؤال: تعبّد در مقام امتثال چگونه با استحقاق عقوبت جمع می شود؟

پاسخ به سؤال: بابا آخوند گفت دیگر .. گفتم به تحلیلی که آخوند گفت مجال دارد، ولو نادرست بود حرفش، ولی یک صورتی دارد ولی آن هیچ صورتی ندارد بابا حکم ندارد که عقوبتش کنیم.

أمر پنجم: مسأله موافقت التزامیه آیا اصولی ست یا کلامی یا فقهی؟

وَأما الأمر الخامس: بحث موافقت التزامیه است که آیا وجوب موافقت التزامیه تأثیری در جریان أصل دارد یا نه؟

در موافقت التزامیه در تحریر محل نزاع بحثی است که ما رها می کنیم، چگونه ما تحریر کنیم محل نزاع را؟ بگوییم آیا وجوب موافقت التزامیه مثل وجوب موافقت عملیه، این مانع از جریان أصل عملی است أم لا؟ می شود بحث اصولی. در دوران بین محذورین یا واجب است یا حرام، برائت جاری می کند از وجوب برائت جاری می کند از حرمت این خلاف موافقت التزامیه است، ایا وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان هر دو أصل می شود این بحث اصولی است. در حقیقت بحث می کنیم اصول عملیه اطلاق دارند جایی را که از جریانش مخالفت التزامیه لازم بیاید یا نه. در اینجا بحث می کنیم از موافقت التزامیه در بحث برائت بحث می کنیم از موافقت عملیه، انجا بحث می کنیم می گوییم ادله اصول اطلاق دارد مواردی که لازم بیاید مخالفت عملیه، اطلاق دارد نسبت به آن موارد یا ندارد؟

ولكن مرحوم آخوند اینگونه تحریر نزاع نکرده، مرحوم آخوند موضوع در بحث قطع را "القطع" قرار داده و گفت این ها از مباحث علم اصول نیست، آن وقت اینجا که آمده گفته اگر قطع داشتی به حکمی "هل وجب الالتزام به أم لا" بحث را بحث کلامی کرده است مثلاً. خودش گفت أشبه به مباحث کلام است، "إذا قطعت بشيء" موضوع قطع است "إذا قطعت بحکم هل يجب الالتزام به أم لا؟"

می شود ما این بحث را هم اصولی مطرح کنیم و هم می شود غیر اصولی مطرح بکنیم، حالا آن غیر اصولی، واجب است التزام، یعنی عقلاً؟ کلامی است؟ یا وجب التزام شرعاً؟ فقهی است؟ این ها مهم نیست. می شود هر دو گونه مطرح کنیم ولكن مرحوم آخوند طبق آنی که اول قطع

گفت، گفت موضوع بحث ما قطع است محمولاتش هم ربطی به علم اصول ندارد، شبهه به علم کلام است. آن مهم نیست ما کار به این جهت نداریم، مهم اصل بحث است آیا وجوب موافقت التزامیه ثابت است تا بعد نوبت برسید مانع از جریان اصل است یا نه؟ در دو مرحله بحث می کنیم:

آیا موافقت التزامیه واجب است یا نه؟ آخوند اینگونه طرح کرده است
بعد اگر واجب شد آیا مانع از جریان اصل عملی می شود یا نه؟ مرحله دوم.
اینکه واجب است موافقت التزامیه أم لا سه حرف در اینجا گفته شده است، اول بحث ما است ... سه حرف در اینجا گفته شده است:

(۱) وجوب معنا ندارد.

(۲) یکی گفته وجوبش بحث ندارد!

(۳) یکی هم گفته است نه معنا دارد بحث هم دارد.

سه حرف در مقام است، ملاحظه فرمایید، تتمه کلام ان شاء الله فردا بحث خواهیم کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

أصول جلسه ۸۸. ۱۴۰۱/۱۱/۱۲

بررسی مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول عملیه

بحث در این بود که آیا وجوب موافقت التزامیه یا حرمت مخالفت التزامیه، فرق نمی کند، این ها مثل وجوب موافقت قطعیه حرمت مخالفت قطعیه، مانع از جریان اصول عملیه هستند یا نه؟

در یک جایی اگر از جریان اصول عملیه مخالفت قطعیه لازم نیامد، تعبیر صحیح تر: اذن در مخالفت عملیه لازم نیامد، مثل دوران أمر بین محذورین برائت از حرمت با برائت از وجوب، اذن در مخالفت عملیه نیست. چون امکان ندارد مخالفت عملیه قطعیه ولی مخالفت التزامیه لازم میاد هم واجب نباشد هم حرام نباشد خلاف آنی

است که در واقع یا واجب است یا حرام، آیا لزوم إذن در مخالفت التزامیه مثل لزوم إذن در مخالفت قطعیه مانع از جریان اصول عملیه هست یا نیست؟

که عرض کردیم یک بحث اصولی است بحث فقهی نیست بحث کلامی نیست. در حقیقت بحث می کنیم که آیا أدله اصول عملیه اطلاق دارند، شامل می شود جایی را که از جریان شان اذن در مخالفت التزامیه لازم بیاد یا اطلاق ندارند؟ مثل مخالفت عملیه که در آنجا در بحث برائت بحث کرده اند.

اگر ملاحظه کرده باشید اینجا کلمات زیادی گفته شده در طرح بحث که چگونه بحث را طرح کنیم، مثل مرحوم آخوند طرح بحث کنیم؟ یا مثل دیگران؟ فرق اینجا با بحث برائت و اشتغال چیست؟ دیگر آن ها تطویل بلا طائل است.

مهم همین است که ببینیم آیا لزوم إذن در مخالفت التزامیه مانع از جریان اصل عملی می شود یا نه؟ این مهم است.

مقدمه بحث: بررسی وجوب موافقت التزامیه و حرمت مخالفت التزامیه

برای این مهم باید اول مقدمتاً بحث کنیم آیا موافقت التزامیه واجب است یا نه؟ مخالفتش حرام است یا نه؟ اگر موافقت التزامیه واجب نبود مخالفتش حرام نبود بحث از اساس ویران است، مشکل نداریم.

آیا موافقت التزامیه مخالفت التزامیه مثل موافقت عملیه مخالفت عملیه است؟ که موافقت عملیه واجب (است) أطیعوا الله، مخالفت عملیه حرام (است) عصیان نکن خدا را، آیا این هم مثل آن واجب است یا نه دلیل بر وجوب نداریم؟

در دو مرحله بحث می کنیم:

مرحله اولی این است که اصلاً موافقت التزامیه یعنی چی؟

مرحله دوم بحث می کنیم آیا واجب است موافقت التزامیه یا نه؟

مرحله اولی: معنای موافقت التزامیه

اما مرحله اولی، موافقت التزامیه چیست؟ اصلاً قابلیت تکلیف دارد یا ندارد؟ جای بحث دارد یا ندارد؟ سه نظریه در اینجا هست:

نظریه اول: موافقت التزامیه به معنای عقد القلب است که وجوب و عدم آن بی**معناست.**

یک نظریه این است که موافقت التزامیه یکی از عوارض قلب است، یکی از حالات قلب انسان است، عقد القلب، ملتزم بشوم که این حکم خداست یعنی در قلبم این حالت پیدا بشود، یک حالت قلبی است و تابع علل خودش است، فعل نیست، در حیطه قدرت شما نیست. مثل حب و بغض، حب و بغض تابع علت خودش است، برای یک چیزی علت پیدا شود برای حبش، حب حاصل می شود. علت پیدا می شود برای بغضش بغض پیدا می شود، التزام قلبی هم اینطوری است، اگر یقین داری نماز واجب است خب در قلبت گره می خورد وجوب نماز، اگر یقین نداری عقد قلب پیدا نمی شود، عقد القلب یک امری است که حادث می شود معلول علم شماست. به خداوند علم داری به وجود باری علم داری به پیغمبر علم داری عقد القلب هم لا محاله حاصل است دیگر، اینکه بحث کنیم که عقد القلب التزام قلبی یعنی عقد القلب واجب است یا نه حرف بی معنایی است

بله یک چیزی هست که امر قلبی است آن اختیاری شماست، بناء بگذاری که امثال امر کنم نوع از انقیاد، بناء بگذاری که مخالفت امر کنی نوع از تجری بود دیگر، این ها به دست شماست ولی مراد از التزام قلبی موافقت التزامیه بنای قلبی نیست که، این بنای قلبی را بحث کردیم، بناء داری عصیان کنی تجری است بناء داری امثال کنی انقیاد است این را قبلاً بحث کردیم، حالا یک چیز دیگر را می

خواهیم بحث کنیم، التزام قلبی. و التزامی قلبی لیس الا عقد القلب، عقد القلب هم معلول علل خودش است مثل حب مثل بغض این ها از أفعال انسان نیست که قابلیت تعلّق تکلیف را داشته باشند. این یک نظریه است که أصلاً موافقت التزامیه واجب است حرف بی معنایی است.

نظریه دوّم: موافقت التزامیه یعنی تصدیق احکام که قطعاً واجب است!

نقطه مقابل می گوید که اصلاً موافقت التزامیه واجب است اصلاً غیر از وجوب معنایی ندارد علی طرفی النقیض! موافقت التزامیه یعنی تصدیق پیغمبر اکرم (ص) تسلیم در مقابل احکام پیغمبر اکرم، خب اگر ما تصدیق نکنیم ایمان ما تمام نیست که، این از مقومات ایمان است که ما در قلب مان تصدیق بکنیم بگوییم راست می گویی، نماز می گوید واجب است بگوییم درست است واجب است، موافقت التزامیه تصدیق قلبی است، همان ایمان است که پرواضح است ایمان به خدا واجب است، ایمان به نبوت واجب است، ایمان به احکام واجب است، اگر شما تصدیق قلبی نداشته باشی ایمانت درست نیست، این از واضحات است که موافقت التزامیه واجب است. نقطه مقابل آن قول که می گفت معنا ندارد واجب باشد این می گوید اصلاً ضروری است واجب بودن آن.

نظریه سوّم (مختار استاد): موافقت التزامیه یعنی خشوع قلبی در مقابل احکام

که دلیلی بر وجوب آن نیست نه عقلاً و نه شرعاً

در مقام یک نظری سومی است که در ذهن ما این است که این نظر سوم درست است، نظر سوّم می گوید: نه موافقت التزامیه نه آن عقد القلبی که شما می گویی که

معلول علم است فعل شما نیست اختیاری شما نیست، نه آن است و نه این است که آقا می گوید التصدیق بالله تبارک و تعالی و بالنبی و بما جاء به النبی صدقنا که واجب است واضح است، نه این است، بلکه یک بینا بینی است مراد از موافقت التزامیه یعنی انسان در نفس خود نسبت به آن حکم خاشع باشد، بپذیرد، موافقت عملیه یعنی انجام بدهد، موافقت التزامیه یعنی آن حکم را بپذیرد قلباً، ملتزم بشود قلباً، رَبِّ حکم در شریعت که ما یقین داریم که این حکم است، شاید عمل هم بکنیم، نه شاید قطعاً بعضاً عمل هم می کنیم ولی در قلب مان خشوع نداریم نسبت به آن حکم.

أظهر مثال آن همان تعدد زوجات است راجع به زن ها، کثیری از بانوان و نساء می گویند در قرآن آمده است قبول داریم قرآن را، حکم خداوند را، یقین دارند ها، نه اینکه منکر مرتد هستند این ها را نمی شود گفت که آن آقا گفت اکثر زنان مرتده اند، نه یقین دارند خداوند فرموده، در قرآن هم هست، یقین به حکم خداوند دارند. ولی این قانون را در نفس شان نمی پذیرند. حالا یکی نمی پذیرد می گوید مثلاً برای صدر اسلام بوده است برای آن زمان ها بوده خب باز در حقیقت میاد آن قانون را ضیق می کند، نه آن نه. آن می گوید من هم در صدر اسلام بودم سمعاً و طاعه می پذیرفتم این را، نه اینگونه توجیهی در ذهن اش نیست، می گوید پیغمبر فرموده خداوند فرموده ولی نمی توانم این حکم را بپذیرم در قلبم نسبت به این حکم یک حساسیتی داریم، یک خشوعی که نسبت به... اگر حکم واجب است نفقه زن بر زوج را کنار این بگذاری، زن می گوید آن واجب است نفقه مرد بر زن، آن را من را خاشعم بسیار حرف درستی است هیچ مشکلی ندارد ولی اینکه می تواند زن دوم را بگیرد این را در قلبش موافقت ندارد یعنی همین، اینکه جرأت نمی کند بگوید این درست نیست ولی به حمل شایع، آنی که در ذهنش است این است که این درست نیست. موافقت

التزامیه ندارد، در قلبش این درست جا نمی افتد، چرا باز بعضی از زنان هستند که متدین هستند آن غلّ و غش ها یا آن حسادت ها یا جهالت ها یا ضلالت ها هرچی میخواهید بگویید ذهن شان نیست این ها می گوید خداوند فرموده، هر چی خداوند بفرماید درست است، یک زنی اینطور درمقابل قانون تسلیم است تسلیم قلبی ها! تسلیم عملی که هر دو تسلیم عملی هستند می گویند چاره ای نیست خداوند گفته است دیگر دندان روی جگر می گذاریم می پذیریم، نه تسلیم قلبی که من نسبت به قانون خاضع، ملتزم به این قانون، موافقت قلبی دارم نسبت به این قانون، این احیاناً منتفی است.

در میان ما مردها هم همینطوری است یک مواردی پیدا می شود که در قلب مان هن و هنّ داریم چی می گوید خداوند؟ یا پیغمبر؟ ولی تعبّد است دیگر فرموده است دیگر، یک کیلو کره را نمی شود به پنج کیلو شیر عوض کرد، همینطور است در شریعت دیگر چون از اصل شان واحد است مثلاً بمثل می گوید تعبّد است دیگر آن خشوعی که داریم آنکه جا بیفتد در دل مان...

آن وقت این ها را میگوییم مراتب دارد بعضی اوقات توجیهاتی پیدا می شود، در نفس بعضی ها جا می گیرد در بعضی کم جا می گیرد در بعضی أصلاً جا نمی گیرد ابراز نمی کنند ها! ولی آنهایی که ابتدایی اند اگر خواسته باشیم تحلیل کنیم ما فی القلب شان را، تحلیل شان این است که این چه قانونی است؟ این تحلیل اش است، به زبان نمی آورند عمل هم می کنند ولیکن التزام ندارند.

سؤال: التزام یعنی رضایت قلبی؟

پاسخ به سؤال: نه یک خشوع .. التزام قلبی در مقابل موافقت عملی .. عملی به سمت او حرکت می کند اینجا قلبش به سمت او حرکت می کند،

پاسخ به سؤال: حالا کلمه راضی نه ... یک چیزی ..

ما داریم این ها را داریم ملموشش میکنیم، ما در قلب مان نسبت به احکام دو گونه هستیم بعضی از احکام هست که دلنشین است برای ما، خاضعیم می گوئیم به به عجب حکمی!

پاسخ به سؤال: مثال ایشان هم خوب است مثلاً در اینکه دو انگشت زن را ببرند دو شتر، سومی را ببرند تا سه تا، چهارمی شد دو تا، این تعبّد است دیگر چاره نداریم، نه بعضی اوقات می گوئیم حتماً خداوند حکمتی دارد برایش جا می افتاد برای ما جا افتاده مشکلی نیست. ولی برای آن بدوی ها به زبان نمی آورند ولی قلب شان می گویند این چه قانونی است؟ اعتراض به حمل شائع، در عمل می پذیرند، همین پذیرش عملی با پذیرش قلبی را مقایسه کنید، در عمل می پذیرند عمل همانطور می کنند ولی حالا بیایید در قلب می پذیرند نه در قلب نپذیرفته اند.

پاسخ به سؤال: حالا آن یک بحث دیگری است، همان را می گوئیم آخوند هم همین را گفته است، گفته لازمه ی جریان اصول اصلاً مخالفت التزامیه نیست، حالا بعضی ها گفته اند.

مقصود اینکه واجب است موافقت التزامیه، نه آنطوری است که بعضی گفته اند معنا ندارد بگوئیم واجب است این در اختیار شما نیست تابع علت خودش است علت موافقت التزامیه قیام برهان است علم است، نه باز هم قیام برهان ها! چه بسا برهان قائم می شود ولی عقد القلب نمیاد "پای استدلالیان چوبین بود" همین است دیگر! چه بسا برهان جا می افتد علم میاید، علم که آمد اعتقاد میاد عقد القلب میاد. نه آنطور که این ها فرموده اند و نه اینکه باز این ها می گویند جزء تصدیق بما جاء به النبی است که واجب است، نه تصدیق بما جاء به النبی قلباً یک مسأله است تصدیق

لسانی عملاً...، آن که هست لساناً هست عملاً هست، انکار نکنیم أما در قلب مان خاشع نباشیم ایمان مان درست است ایمان داریم به خداوند دیگر. ولی حالا بعضی از قانون هایش را قلب ما نمی پذیرد به سمتش نمی رود.

جا دارد بحث کنیم آیا موافقت التزامیه به همین معنای بینا بین واجب است که الآن این خانم محترم یک واجبی را ترک می کند اختیاری اش هم هست، تفکر بکند... کثیراً اختیاری هم هست تأمل بکند تفکر بکند سؤال بکند مطالعه بکند که این قانون چرا جعل شده حکمتش چیست؟ نکته اش چیست؟ به دستش هست، ممکن است یک جایی به دستش نباشد عمل هم همینگونه است گاهی ممکن است اختاری نباشد، ولی غالباً می تواند انسان با تأمل تفکر در مقدماتش به این خشوع نفسانی، تصدیق نفسانی، به عمل قلب، قلب مثل بدن بشود، بدن حرکت می کند، حرکت بدن به این است که آن را می آورد حرکت قلب به این است که آن را در دلش جای می میدهد، این است که جا دارد بحث بکنیم، مرحله اول جا دارد که بحث کنیم آیا موافقت التزامیه واجب است یا نیست؟

بررسی دلیل وجوب عقلی موافقت التزامیه به معنای سوم (خشوع نفسانی)

وأمّا مرحله ثانیه آیا واجب است موافقت التزامیه یا نه به همین معنا؟ بعضی گفته اند بله واجب است، واجب است عقلاً به چه بیان؟

دلیل عقلی بر وجوب موافقت التزامیه: وجوب عقلی شکر منعم

گفته اند به همان بیان که معرفت خداوند واجب است از باب شکر منعم، التزام به احکامش هم از باب شکر منعم واجب است ما باید ملتزم باشیم به احکام مولی، هرچه می گوید به قلب مان هم قبول کنیم، اینکه در قلب مان انکار داشته باشیم این گُفران

نعمت است. از باب شکر منعم گفته اند موافقت التزامیه (واجب است)، چطور موافقت عملیه واجب است عصیان کنید کفران نعمت است موافقت التزامیه هم از باب شکر منعم واجب است.

مناقشه: دلیل وجوب عقلی شکر منعم بیش از وجوب موافقت عملیه اقتضاء ندارد.

ولکن این دلیل مورد مناقشه است اینکه عقل بگوید چنان باش که تسلیم حکم مولی باشی هِن و هُنّی نداشته باشی، اعتراضی در قلبت نداشته باشی، ملتزم باشی به آنچه می گوید نه این مقدارش محرز نیست، آن مقداری که محرز است این است که عصیان مولی نکنی، این کفران نعمت است اَمّا اینکه ملتزم بشوی، نه. اگر عبدی باشد که مو به مو قوانین مولی را اجراء می کند ولی در همه این موارد اعتراض هم دارد این چه قانونی است! مردم می گویند عبد مطیع داری مستحق عقوبت نیست مولی هرکاری گفته است این کرده است اَمّا باید تسلیم باشی در مقابل قانون، قلبت مثل بدنت حرکت کند به سوی قانون، نه این صاف نیست. همین که صاف نبود لا بیان است دیگر، دلیل نداریم بر استحقاق عقوبت اگر موافقت التزامیه نداشته باشیم.

کسیکه موافقت التزامیه ندارد ولی موافقت عملیه دارد ها، مستحق عقوبت است، نه این را شک داریم بیان تمام نیست، قبیح است عقابش. لذا از راه عقل نمی توانیم بگوییم موافقت التزامیه واجب است.

مناقشه در دلالت آیه شریفه "فلا وربک لا يؤمنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم"

... "بر وجوب موافقت التزامیه: مراد نفی ایمان کامل است نه نفی اصل ایمان"

وَأَمَّا از جهت شرع که فرموده اند از نظر شرع ما دلیل نداریم، خطابات آمر است و نهی است به خود فعل، ما هیچ آیه ای نداریم هیچ روایتی نداریم که ما را آمر کرده

باشد به التزام قلبی، اگر در آیه شریفه هم فرموده (ظاهرش) ایمان ندارند "حتی یحکموک فیما شجر بینهم" و آنچه تو می گویی بپذیرند، آن ها ایمان کامل است که شائع است هم در آیات شریفه و هم در روایات مأثروه شایع است "المسلم من سلم المسلمون من لسانه" نه اینکه اگر آمد بد و بیراه گفت مسلمان نیست یعنی مسلمان کامل نیست. "لیس منّا من غش مسلماً" یعنی مسلمان کامل نیست. أصلاً در آیات قرآن هم غالباً همینطوری است شما تتبع کنید اگر در جایی نفی ایمان بکند می گوید مؤمن نیستند یعنی آن مؤمن کامل نیستند.

آیه شریفه که می فرماید "فلا و ربّک" قسم می خورد لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم قطعاً اگر یک جا (نه که قلباً بلکه عملاً) اگر حکم پیغمبر را قبول نکنیم ما از ایمان خارج نمی شویم، عصیان می شود، قطعاً مراد این است که "لا یؤمنون" یعنی ایمان کامل ندارد "حتی یحکموک فیما شجر بینهم و لا تجدون فی أنفسهم حرجاً"

همین حرج، چون تو حکم کردی هیچ حرجی بر ما نیست همین حرج موافقت التزامیه است، چون تو حکم می کنی هیچ حرجی نیست، باید در قلبش (حرج برای قلب است دیگر) باید در قلبش هیچ دغدغه ای نباشد این ایمان کامل است. ما آیه ای نداریم روایتی نداریم که ظاهر در این باشد که موافقت التزامیه واجب است، آنی که داریم اطیعوا الله و اطیعوا الرسول که متفاهم عرفی اش همین عمل به واجبات و ترک محرّمات است، بیش از این دلیل نداریم لذا فرموده اند که اگر خطابات، خطابات عبارت اند از امر به فعل خارجی "أقیموا الصلاة" فعل خارجی را امر می کند، "حرمت علیکم الخمر" خارج را نهی می کند و اما قلباً لازم است من نسبت به این حکم موافقت داشته باشم از خطابات استظهار نمی شود.

حاصل الکلام نه خطابی داریم که در خصوص موافقت التزامیه وارد شده باشد و این آیه شریفه هم ایمان کامل را می گوید نه اصل ایمان را، و نه هم از خطابات عامه می توانیم موافقت التزامیه را استنباط کنیم، خطابات عامه غایتش ایجاب افعال، تحریم افعال خارجیه است. خیلی سخت است که ما از "کتب علیکم الصیام" نوشته شده بر ما صیام یعنی هم روزه بگیریم که قدر متیقن است و هم عقد قلبی داشته باشیم و التزام داشته باشیم که روزه واجب است، نه مردم از خطاب به فعل نمی فهمند الاّ بعث نحو فعل خارجی را.

مخالفت التزامیه را عقلاء از نظر عقلی عصیان نمی دانند، از نظر نقلی از خطابات مولی استفاده نمی کنند مگر تنصیص بکند مولی، نصی بیاورد بر اینکه باید قلباً هم ملتزم باشی والا عقابت می کنم این نیاز به نص خاص دارد چون نص خاصی نداریم برائت جاری می کنیم از وجوبش شرعاً، عقلاً هم که بیان ناتمام است قبیح است عقاب بلا بیان.

نتیجه نفی وجوب موافقت التزامیه: بحث از مانعیت آن از جریان اصول عملیه تنزلی است.

نتیجه بحث اینکه آیا وجوب موافقت التزامیه یا بگو حرمت مخالفت التزامیه هر دو هست ها، آیا مانع از جریان اصل است می شود نه می شود یک بحث تنزلی اصلاً وجوبی نداریم که حرمتی نداریم، بحثش بحث تنزلی است و چون این بحث را مطرح کرده اند، ممکن است بعضی از شما هم در ذهن تان بیاید که نه این ها لازمه ی ایمان است موافقت التزامیه لازمه ی ایمان است، جا دارد که ما بحث کنیم اگر از جریان اصول عملیه لازم آمد مخالفت التزامیه آیا جاری می شوند یا نه؟

سؤال: همین که در قلبش اعتراض کنند خشوع لازم نیست... همین موافقت التزامیه است

پاسخ به سؤال: نه اعتراض هم نکند کافی است

پاسخ به سؤال: نه آن موافقت ندارد.. لا موافقه است لا مخالفه.

در هر حال ما تلاش مان این بود که گفتیم این را احساس کنید لمسش کنید که ما در مواجهه به احکام دو گونه هستیم، زنان بندگان خدا را کار نداریم، خودمان در مواجهه با احکام دو جور هستیم، در غالب احکام هیچ اعتراضی نداریم تسلیم قلبی هستیم، در بعضی جا ها هم...

پاسخ به سؤال: آره این هم مثال بدی نیست این هایی که خیلی خمس می دهند می گویند چاره ای نداره ام وگرنه ... در ذهن اش این است که چرا؟ ..

پاسخ به سؤال: حرام است ولی آدم یک حرامی انجام دهد که از اسلام خارج نمی شود که!

پاسخ به سؤال: نه برای این شاهد آوردم که .. حتی حرام ها .. برای این شاهد آوردیم، تتبع بکنید در دستگاه هایتان کثیراما در شریعت نفی ایمان شده یا نفی اسلام شده مقصود نفی کامل است نه أصلاً.. هر که شهادتین بگوید تمام است.

پاسخ به سؤال: نه ما آن وقت استشهاد کردیم در آیه شریفه هم نفی کمال است، نفی کمال درست میگویید به دو گونه می شود ولی نمی توانیم از نفی کمال به حرمت برسیم، نفی کمال أعم است با نفی کمال نمی شود به حرمت رسید... خب بگذریم.

توضیح مانعیت وجوب موافقت عملیه از جریان اصول عملیه

قبل از ورود در این بحث، اشاره به بحث آتی باید بکنیم که تا این بحث جا بیفتید، می گویند اصول عملیه در جایی که از جریانش لازم بیاد اذن در مخالفت عملیه می گویند آنجا اصول عملیه مجال ندارد، مثلاً دو تا ظرف هستند که یکی اش یقین داریم نجس است قاعده طهات می گوید هذا طاهر می توانی بخوری و هذا طاهر می توانی بخوری این اذن در مخالفت عملیه است ممکن است شما مخالفت نکنی ها، ولی خود اذن دادن، حکمش هست اذن بدهد در مخالفت حکمش، می گویند این... لا أقل اش این است که عرفی نیست، حالا قبیح است ممکن است کسی اشکال کند که نه قبحی ندارد.

مرحوم محقق خوانساری گفته است علم اجمالی هیچ تنجزی ندارد نه حرمت مخالفت دارد می گوید حالا که گم شد عیب ندارد، تکلیف مرا مخالفت کنید، ممکن است کسی بگوید عقلاً ولی عرفاً (قبیح است: یعنی عرفاً) عرفیت ندارد از حکمش دست برنداشته ها! می گوید نجس حرام است با اینکه حرام است اینجا که بین دو تا شد می گوید که هر دو را می توانی مرتکب بشوی! مردم می گویند این چه حکمی است که با دو تا گم شد می توانیم مخالفت کنیم؟! رسم و رسوم عبد و مولی اینگونه نیست.

اگر از جریان اصول عملیه اذن در مخالفت عملیه قطیعه، این را همه می گویند (همه ی تقریبی) می گویند نمی شود، قبیح است.

آنی که بحث در براءت است این است که اگر در یکی اذن داد چی؟ اذن در ترک موافقت قطعیه این محل بحث است، بعضی همین را هم گفته اند نمی شود! مدرسه آغا ضیاء می گوید این هم نمی شود آخوند هم می گوید نمی شود، می گوید نمی

شود مولی اذن بدهد بر ترک موافقت قطعی، یکی اش هم نمی تواند بگوید قاعده طهارت (جاری می شود) خودش یک بحث است که می شود یا نه این محل اختلاف است.

حالا ما همان قدر متیقنش را بگیریم که اذن در مخالفت قطعیه عملیه قبیح است و گفتیم موافقت التزامیه واجب است نتیجه این می شود پس اذن در مخالفت قطعیه التزامیه هم قبیح است، اگر از جریان اصل عملی لازم آمد اذن در مخالفت قطعیه التزامیه آنجا اصل عملی جاری نمی شود، این نتیجه آن بحث است.

صغری مخالفت عملیه قطعیه و مخالفت التزامیه قطعیه

و لکن بحث مهم این است که آیا این کبری صغری دارد یا ندارد؟
از جریان اصل لازم بیاد اذن در مخالفت عملیه صغری دارد همین مثالی که گفتیم هم بگوید هذا طاهر و هم بگوید آن طاهر است، این اذن در مخالفت عملیه است دیگر، این بحث ندارد.

اما اگر دو اصل جاری کرد که شما یقین داری یکیش دروغ است مثل دوران امر بین محذورین برائت گفت واجب نیست برائت گفت حرام نیست، شما هم یقین داری که یا واجب است یا حرام آیا از جریان این دو اصل لازم میاد اذن در مخالفت التزامیه یا لازم نمیاد؟

فرق است بین التزامیه و عملیه، این حرف آخوند است، فرمایش مرحوم آخوند این است که فرق است بین مخالفت عملیه و التزامیه، از جریان اصول در اطراف علم اجمالی لازم میاد اذن در مخالفت عملیه فی الجمله ولی از جریان اصول در اطراف علم اجمالی لازم نمیاد اذن در مخالفت التزامیه أبداً، هیچ وقت لازم نمیاد.

ملاحظه بفرمایید فرمایش مرحوم آخوند را. چون که أصلش تنزلی است ما این ها را زود رد می شویم بحث بعدی انشاء الله روز یکشنبه، شنبه هم استراحت مطلق.

اصول جلسه ۸۹

۱۴۰۱/۱۱/۱۶

بسم الله الرحمن الرحيم

اختصاص بحث مانعیت موافقت التزامیه به فرضی که از جریان أصل مخالفت

عملیه لازم نیاید

بحث در این بود که آیا وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان أصل عملی می شود یا مانعیت ندارد؟ که ثمره ی بحث سابق است که آیا موافقت التزامیه واجب است یا واجب نیست؟

این بحث در جایی مجال دارد که از جریان أصل عملی مخالفت عملیه و إذن در مخالفت عملیه لازم نیاید. أمّا اگر از جریان أصل عملی إذن در مخالفت عملیه لازم آمد آنجا أصل عملی مجال ندارد، حالا موافقت التزامیه واجب باشد یا نباشد مانعیت داشته باشد یا نداشته باشد آنجا بحث ثمره ای ندارد. مثل اینکه دو کاسه آب است یقین دارم یکی از آنها نجس است أصله الطهاره در این با اصله الطهاره در آن تعارض دارند چون لازم میاید إذن در مخالفت عملیه، هم این پاک باشد هم آن پاک باشد إذن داده است در مخالفت حرام فی البین، اینجا اصول عملیه مجال ندارد و نوبت به بحث وجوب موافقت التزامیه نمی رسد واضح است.

سه موضع برای بحث از مانعیت موافقت التزامیه از جریان اصول عملیه

وقتی نوبت می رسد به مانعیت وجوب موافقت التزامیه که از جریان اصل عملی اذن در مخالفت عملیه لازم نیاید، مثل کجا؟ سه مورد را ما پیدا کردیم شما تتبع کنید شاید مورد چهارمی هم پیدا کنید.

موضع اول: دوران امر بین محذورین که أحدهما معین تبعدی نباشد

یکی در دوران امر بین محذورین که أحدهمای معین تبعدی نباشد، نمی دانم که این فعل یا واجب است یا حرام، دوران امر بین محذورین است نه فعلش تبعدی است نه ترکش تبعدی است، اینجا بعضی گفته اند أصالة البرائة یا کل شیء لک حلال جاری می شود هم از وجوب، برائت از وجوب هم برائت از حرمت چرا؟ چون از جریان دو برائت اذن در مخالفت عملیه می گویند لازم نمیاید. چون مخالفت عملیه امکان ندارد مخالفت عملیه قطعیه ها امکان ندارد شما یا فاعلی یا تارک هر کدام باشد قطع به مخالفت پیدا نمی کنید اینکه گفتم یکی معین تبعدی نباشد این را در بحث دوران امر بین المحذورین گفته اند اگر أحدهما معین تبعدی بود انجا اذن در مخالفت عملیه لازم میاید، مراجعه کنید دیگر این ها طولانی است.

موضع دوم: اصول عملیه مثبت

مورد دوم اصول عملیه مثبت، دو کاسه قبلاً هر دو نجس بوده اند یقیناً، الآن علم دارم یکی از آن ها پاک شد، یکی کرّ به آن وصل شد پاک شد، نمی دانم شرقی پاک شده یا غربی، استصحاب نجاست آن با استصحاب دیگری می گویند مانعی ندارد معارضه نمی کند چرا؟ چون اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید خب آن نجس است ترک می کنیم آن هم نجس است ترک می کنیم، احتیاط است اذن در مخالفت

عملیه لازم نمیاید، اینجاست که إذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید ولی ادعا می کنند
 إذن در مخالفت التزامیه لازم میاد که محل بحث است.

موضع سوم: اصل در یک طرف مثبت و در طرف دیگر نافی و تلازم بین الطرفين باشد.

و مورد سوم این است که: یک اصل در یک طرف مثبت باشد و در یک طرف نافی و
 بین طرفین تلازم باشد. آنجا از جریان اصل اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید ولی
 همین مشکل مخالفت التزامیه را دارد. مثل آن مثال مرحوم شیخ انصاری یک کسی با
 آبی وضوء گرفته است بعد معلوم شد که این آب قبلاً نجس بوده است، شک دارد وقت
 وضوء پاک شده یا نه. استصحاب نجاست می گوید این آب نجس است پس شما
 حدث به حال خودش باقی است، وضویت باطل است، شک دارم محالّ وضوء نجس
 شده یا نه استصحاب طهارت می گوید آن ها به طهارتش باقی است یک اصل مثبت
 است استصحاب نجاست، یک اصل نافی است استصحاب طهارت، یقین داریم یکی از
 این ها خلاف واقع است اگر محالّ وضوء پاک است پس آن آب پاک بوده است و این
 حدث ندارد و اگر استصحاب حدث درست است این حدث دارد پس این آب نجس
 است محالّ وضوء هم نجس است، نمی شود! شیخ انصاری گفته است گاهی بین
 المتلازمین انفکاک حاصل می شود در حکم ظاهری، نمی شود هم استصحاب طهارت
 مطابق واقع باشد و هم استصحاب نجاست آب.

پاسخ به سؤال: حالا آن ها یک بحث دیگری دارد، حالا مثلاً استصحاب نجاست
 نگوید راست می گوئید، بگوئید مثلاً شک داریم این آب مضاف بوده است یا نه، یا
 همین نجاست ولی حالت سابقه اش توارد حالتین است، استصحاب حدث بکنید،
 فرض کنید استصحاب نجاست معنا ندارد چون این آب توارد حالتین داشته مثلاً. یا به

قول ایشان این آب مردد است بین اینکه مضاف بوده یا مطلق و حالت سابقه هم نداشته است تا نوبت برسد به استصحاب حدث، استصحاب حدث نافی هست، مسقط تکلیف است. استصحاب طهارت محال وضوء نافی است، علم دارم یکی از این ها کاذب است اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید غایتش این است که دوباره وضوء می گیرم خب شاید این آب پاک بوده است و محال هم پاک باشد.

پاسخ به سؤال: راست می گوئید شیخ انصاری به همین مثال می زند، مائع مردد بین البول و الماء. حالا مهم نیست مثالش، مهم این است که دو اصل اند یکی مثبت و یکی نافی و از جریانش نیز اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید.

سه مورد داریم که از جریان اصل اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید:

(۱) در دواران امر بین محذورین

(۲) در اصول مثبتة تکلیف

(۳) در اصولی که یکی از آنها مثبت است و دیگری نافی ولی بین شان تلازم است، یقین داریم یکی دروغ است. محل نزاع اینجاست که آیا مسأله وجوب موافقت می تواند مانع از جریان اصول عملیه در این مواضع ثلاثه بشود یا نمی تواند؟

مورد بحث آنجاست که علم داریم به کذب بعض از اصول (جامعش) و از جریان اصول هم اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید، محل بحث اینجاست.

أقوال در مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان أصول:

آیا می تواند وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان اصل بشود یا نه؟

قول اول به نقل شیخ انصاری: مانعیت دارد.

بعضی ها گفته اند نعم! می تواند مانع شود شیخ انصاری بیان آن ها را ذکر کرده است، آن ها گفته اند که:

وجوب موافقت التزامیه یا بفرما حرمت مخالفت التزامیه مثل حرمت مخالفت قطعیه است. همانطور که حرمت مخالفت قطعیه مانع می شود از جریان اصول در وقتی که لازم بیاید مخالفت قطعیه، کذلک حرمت مخالفت التزامیه.

پاسخ به سؤال: آره دیگه مثلاً اینطور می گویند، نکته ی خوبی هست. اینکه معروف است ملاک تعارض اصول عملیه إذن در مخالفت عملیه است این ها درست است. نه، ملاکش إذن در مخالفت عملیه یا علم به کذب است، علم به کذب داشته باشید مثل أمارات چون اگر علم به کذب داری لازمه اش اذن در مخالفت التزامیه است، به چه بیان لازمه اش اذن در مخالفت التزامیه است؟

چون أصل در هر طرف که جاری می شود (تقریبش را شیخ آورده) همانطور که نفی می کند حکم را نفی می کند وجوب التزام را.

در دوران بین المحذورین براءت می گوید وجوب ندارد نفی می کند حکم را، همانطور که می گوید وجوب ندارد می گوید التزام به وجوب هم واجب نیست، براءت از حرمت می گوید حرمت ندارد نفی حکم نفی وجوب التزام هم هست. پس دو تا اصل می گویند وجوب التزام نداریم نه به آن نه به این. درحالیکه در واقع من یک وجوب التزام دارم از جریان أصلین لازم آمد اذن در مخالفت التزامیه که آن هم قبیح است، قبیح است عقلاً یا حرام است شرعاً گذشت دیگر.

پاسخ به سؤال: نفی حکم نفی وجوب التزام هم است دیگر.

خب این بیانی که برای مانعیت ذکر شده است.

پاسخ از قول مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول

از این بیان سه جواب داده اند، این ها در رسائل هست دیگر:

پاسخ اول: با جریان اصول در شبهات حکمیه موضوعی برای موافقت التزامیه باقی

نمی ماند تا جریان اصل مستلزم اذن در مخالفت التزامیه شود.

و با جریان اصول در شبهات موضوعیه، موضوع را از مصداق موضوع وجوب التزام

خارج می کند.

جواب اول: این است که از جریان اصل لازم نمیاید اذن در مخالفت التزامیه. چون اصل که جاری می شود موضوع موافقت التزامیه را از بین می برد، واجب است ملتزم شوی به حرمت این مثلاً، براءت می گوید حرمت ندارد، واجب است ملتزم شوی به وجوب، براءت از وجوب می گوید وجوب ندارد، موضوع را از بین می برد.

جواب اول از این بیان این است که اصل عملی موضوع وجوب التزام را می برد. این در شبهات حکمیه.

یا موضوع را از موضوع وجوب التزام إخراج می کند مثلاً آنکه می گفت واجب است التزام در آن دو ظرف قبلاً نجس بوده اند، وجوب التزام می گفت، حالا که یقین داری پاک است واجب است التزام به طهارت. استصحاب نجاست می گوید این داخل آن موضوع نیست، استصحاب نجاست آن هم می گوید داخل آن موضوع نیست.

در شبهات حکمیه اصل، مورد از موضوع وجوب التزام إخراج می کند، در شبهات حکمیه که می گوید براءت از وجوب براءت از حرمت، از خود متعلق وجوب التزام از خود موضوع وجوب التزام (اخراج میکند). آنجا فرد موضوع است اینجا خود موضوع است، اینجا براءت می گوید وجوب نداری خب وقتی وجوب نداری پس وجوب التزام

نداریم دیگر، آنجا استصحاب می گوید نجس است پس این موضوع است برای نجس پس وجوب التزام طاهر را نداریم، یک واسطه می خورد، این نکته در کلام شیخ هم هست، شبهات حکیمه اش با شبهات موضوعیه اش فرق مایی دارند ولی هر دو تا وجوب التزام را از بین می برند.

این جوابی که از این بیان داده شده است.

مناقشه شیخ انصاری از پاسخ اول: موضوع حرمت مخالفت التزامیه باقی است حتی بعد از جریان اصل لاختلاف مرتبه الحكم الظاهری عن الحكم الواقعی.

مرحوم شیخ انصاری گفته است نه این جواب نادرست است، نمی تواند اصل عملی این را از موضوع حکم وجوب التزام خارج کند گفته است نمی شود. گفته آقا وجوب موافقت التزامیه، حرمت بگوئیم بهتر است: حرمت مخالفت التزامیه، مثل حرمت مخالفت قطعیه است. چطور در مخالفت قطعیه اصل نمی تواند این را از موضوع آن خارج کند، حرام است مخالفت قطعیه مثلاً حرمت نجس، دو آب اند یکی از این ها قطعاً نجس است. قاعده طهارت در این با قاعده طهارت در آن تعارض می کنند، چطور نمی تواند قاعده طهارت در این، این را از آن نجس خارج کند هکذا در محل کلام. برائت از وجوب نمی تواند آن وجوبی که واجب است التزام به آن، از آن وجوب خارجش کند. نکته اش این است که این ظاهری است و آن واقعی است، وجوب التزام به حکم واقعی خورده است، اصل عملی که نمی تواند موضوع حکم واقعی را تغییر بدهد.

این است که مرحوم شیخ انصاری فرموده که این جواب ناتمام است باید یک جواب دیگری پیدا کرد، اصول نمی تواند موضوع وجوب التزام را از بین ببرد.

مناقشه مرحوم آخوند به پاسخ اول: لازمه پاسخ اول دور است!

مرحوم آخوند یک جواب دیگری داده است (در ضمن کلامش اشاره کرده است) مرحوم آخوند این جواب را نپذیرفته است به یک بیان دیگری گفته این جواب دور است، اینکه شما می گوئید که اصل و اصول عملیه میایند وجوب التزام را از بین میبرند، موضوع را از بین میبرند این دور است چون جریان این توقف دارد که وجوب نداشته باشند و خب وجوب نداشتن اش به جریان اصل متوقف است هذا دور! اینکه اصول بتواند موضوع حرمت مخالفت موضوع وجوب التزام را از بین ببرد این دوری است چون جریان اصول توقف دارد بر عدم وجوب و عدم حرمت، شما میگویید عدم حرمت به این ها است، توقف بر اینها دارد، هذا دور! نه مرحوم شیخ پذیرفته است این جواب را و نه مرحوم آخوند. مرحوم شیخ به بیانی و مرحوم آخوند به بیان دیگری.

اشکالات استاد به مناقشه مرحوم شیخ و مرحوم آخوند

خب این دو بیان درست است یا نه؟ عرض ما این است که نه، بیان شیخ هم قابل جواب است بیان مرحوم آخوند نیز قابل جواب است.

اشکال استاد به شیخ: تبعیض در آثار راه حلی است برای حل مشکله ی وجوب

موافقت التزامیه که این راه حل در وجوب موافقت عملیه نیست!

اما بیان شیخ: شیخ فرمود که اصل نمی تواند وجوب موافقت را از بین ببرد حرمت مخالفت التزامیه را از بین ببرد مثل اینکه نمی تواند حرمت مخالفت عملیه را (از بین ببرد). أصلاً گفته این مصداق آن است دیگر! وقتی گفتی موافقت التزامیه واجب است این هم یک عمل است عمل قلبی، حرمت مخالفت التزامیه هم یک عمل است دیگر!

یک عمل قلبی. همانطور که آن نمی تواند آن عمل را از بین ببرد، این عمل را هم نمی تواند.

عرض ما این است که نه، فرق است بین وجوب موافقت التزامیه حرمت مخالفت التزامیه با وجوب موافقت قطعیه، حرمت مخالفت قطعیه. یک فرقی بین شان هست و آن فرق این است که ما در مواردی که اذن در مخالفت عملیه لازم بیاید راه حلی نداریم از جریان قاعده ی طهارت در این آب و از جریان قاعده طهارت در آن آب لازم بیاید اذن در مخالفت عملیه، راه حلی نداریم آنجا. اما در وجوب موافقت التزامیه ما راه حل داریم، راه حل ما چیست؟

تبعیض در آثار (از راه تفکیک)، ممکن است کسی بگوید که اصول عملیه در این مواردی که اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید، اصول عملیه جاری بشود، و یک اثر که التزام است آن بار نشود، واجب است موافقت التزامیه، می گوید این اثر بار نشود خوب. استصحاب نجاست آن بار شود همه ی آثار عملی بار شود الا اینکه نسبت به موافقت التزامیه نمی توانی آن را نفی کنی به حال خودش باقی است، الا مسأله موافقت التزامیه، اینجا جا دارد که ما اثر موافقت التزامیه را از اصل عملی بگیریم بگوییم سائر آثار بار است. ولی در آن باب موافقت عملیه مخالفت عملیه آنجا غیر از آن عمل چیزی نداریم دیگر، آنجا معنا ندارد که (این ها را با هم به قیاس کنید) آنجا معنا ندارد که ما عمل را از اصل بگیریم اصل برای همان عمل هست، قاعده طهارت در این جاری می شود می خواهیم بگوییم جائز است شربش قاعده طهارت در آن جاری می کنیم می خواهیم بگوییم جائز است شربش. تخصیص اینجا مجال ندارد ولی استصحاب نجاست آن استصحاب نجاست این، جاری بشود "فلا يجوز شربه فلا يجوز الوضوء به" همه ی آثار عملیه را بار کنیم الا مسأله موافقت التزامیه، بگوید ولی ملتزم

نشوی که "هذا نجس" ها! این خلاف موافقت التزامیه است، به مؤدی اش ملتزم نشو الا التزام به مؤدی که مخالفت التزامیه لازم نیاید، این مجال دارد.

اینکه مرحوم شیخ انصاری قیاس کرده است وجوب موافقت التزامیه را حرمت مخالفت التزامیه را به وجوب عملیه حرمت عملیه، نه این قیاس مع الفارق است. آنجا هم درستش کنیم، راهی برای حلش نداریم اما اینجا راهی برای حلش داریم خب استصحاب نجاست جاری شود بگوییم الا این اثر.

اشکال ما این است، شیخ انصاری می گوید این مثل آن ها هست موافقت التزامیه مصداقی از موافقت عملیه، نه این ها با هم فرق می کنند. ممکن است ما یک جا بگوییم مسأله موافقت التزامیه استثناء بنزیم مانعیت نداشته باشد و اصل جاری بشود. استصحاب نجاست این بکنیم استصحاب نجاست آن را بکنیم بگوییم این ها "نجس" ولی ملتزم نشوی که "هذا نجس" خلاف آن موافقت التزامیه نکنی ی وقت، نه "هذا نجس" فیحرم شربه فلا يجوز الغسل به فلا يجوز التزوء به و هكذا" همه ی آثار را هم بار کنیم، این است که مرحوم شیخ انصاری موافقت التزامیه را مثل موافقت عملیه قرار داده است نه این مثل آن نیست.

بلکه در اصول غیر تنزیلیه، می دانید که ما دو قسم اصول داریم اصول تنزیلیه و اصول غیر تنزیلیه:

اصول تنزیله به اصولی می گویند که تنزیل می کنند مشکوک را به منزله واقع. می گویند قاعده طهارت اصل تنزیلی است قاعده حل اصل تنزیلی است چون می گوید شک داری حلال یا نه "فهو لك حلال" تنزیل می کند به منزله حلال واقعی می گوید آثار را بار کن. حلال است واقعاً یکی از آثارش این است که می توانی ملتزم شوی حلال می گوییم نه این اثر را از آن گرفتیم.

در اصول تنزیلیه با استثناء حل می شود، اصول غیر تنزیلیه اصولی را می گویند که مشکوک را به منزله واقع نمی کند. مجرد معذوریت است مجرد تنجیز است مثل أصالة البرائة و أصالة الاشتغال، أصالة البرائة می گوید تو معذوری "رفع ما لا يعلمون" بنابر اینکه معنایش حلیت نباشد، رفع ما لا يعلمون جعل معذوریت است رفع مؤاخذة است مثلاً، أخوک دینک فاتحط لدینک کار به واقع ندارد که، تنزیل به منزله واقع نمی کند، می گوید منجز واقع است اگر باشد منجز است، آنجا ها که أصلاً ربطی به موافقت التزامیه ندارد، درگیری با موافقت التزامیه ندارد، موافقت التزامیه به حکم واقعی واجب است مفاد اصل این است که تو معذوری! أصلاً گیری ندارد هیچ شبهه ای ندارد.

در اصول تنزیلیه شبهه هست که این را نازل منزله واقع می کند فیجب موافقت التزامیه اش این با ان موافقت التزامیه ی ما درگیر است آنجا شبهه دارد، آن هم شبهه است الآن بحث می کنیم ولی در اصول غیر تنزیلیه هیچ مشکلی نداریم.

اگر کسی تبعّض در آثار را قبول کرد مثل بحث های سابق جواز الإخبار جواز الإفتاء که بعضی ها قبول کرده بودند ما می توانیم فرق بگذاریم بین موافقت التزامیه و مخالفت قطعیه عملیه. و اگر کسی گفت نه تبعض در آثار مجال ندارد حرف شیخ انصاری درست است هیچ فرقی بین موافقت التزامیه ی قلبیه و مخالفت عملیه قطعیه نیست.

اشکال استاد به مناقشه مرحوم آخوند: دور نیست چون اصل حاکم یا ورود دارد.

وأمّا فرمایش مرحوم آخوند که گفته دور است انصافش این است که این هم تمام نیست، جواب مرحوم آخوند ناتمام است. چون قائل که می گفت اصل موضوع را از بین میبرد اصل را حاکم قرار میداد بر وجوب موافقت التزامیه، میگفت آقا دلیل ما می

گوید واجب است موافقت التزامیه به حکم واقعی، اصل می گوید این نجاست حکم واقعی است این حاکم بر آن است وارد بر آن است هرچه می خواهید بگویید، آن ها تعبیر است، اینکه مرحوم آخوند می گوید اصل خواسته باشد موضوع آن را از بین ببرد دور است، نه این بی انصافی است دور نیست.

قائل می گوید اصل میاید، حاکم است یا به قول آخوند مثلاً وارد است، میاید موضوع آنرا از بین می برد، آن می گفت واجب است موافقت التزامیه نسبت به طهارتی که یقین داری این می گوید طهارت ندارد این نجس.

سؤال: سر از تصویب لازم نمیارد؟

پاسخ به سؤال: نه .. باز می گوید وجوب موافقت نداری ظاهراً دیگر، آن قائل این را میگفت. آنکه جواب میداد از این دلیل ادعای حکومت می کند شما بیایید حکومت را جواب بدهید ولکن دور نیست. نمی دانم، به نظرم خیلی واضح است حرف قائل، می گوید موضوع را از بین میبرد وقتی موضوع را از بین ببرد دور معنا ندارد.

خب حالا این فرمایش مرحوم آخوند هم ناتمام است.

اینکه قائل آمد گفت وجوب موافقت التزامیه نمی تواند مانع باشد به خاطر اینکه اصول در اطراف، موضوع آن را از بین می برند حالا موضوع آن را از بین میبرند ولوفی الجملة حرف درستی است، موضوع آن را، حاکم بر آنند، این بیان اول که میگفت و رد می کرد یا جواب می داد از آن دلیل آن آقا، جواب می داد می گفت نه این اصول عملیه که در اطراف جاری می شود وجوب موافقت مانعش نمی تواند باشد چون این او را از بین می برد، همین. آن می گفت مانع است این می گوید نه مانع نمی شود چون این آن را از بین می برد.

پاسخ به سؤال: نه دیگر، تکرارش بکنم، ی خورده به اصطلاح خلط شد، دلیل آن آقا این بود میگفت: اگر شما بیایید در هر دوتا استصحاب نجاست جاری کنید هذا نجس هذا نجس این با وجوب التزام منافات دارد، قائل این را می گفت دیگر. مجیب آمد گفت نه منافات ندارد چون موضوع آن را از بین می برد. شیخ گفت نمی تواند موضوع آن را از بین ببرد. آخوند گفت معقول نیست موضوع آن را از بین ببرد، دور است. حرف سوم این است که نه، می تواند بنابر تفکیک موضوع آن را از بین ببرد فی الجملة به لحاظ بعض آثار و دور هم که مرحوم آخوند فرمود دورش ناتمام است، لذا جواب اولی که از آن قائل داده شد الی هنا این جواب اول را می شود علی بعض المبادی که تفکیک آثار باشد درست کنیم.

پاسخ دوم از مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول عملیه

جواب دوم که جواب اساسی است هم شیخ خودش آورده و هم آخوند قبول کرده است گفتند أصلاً وجوب موافقت التزامیه تنافی با اصول عملیه ندارد، اینکه او بتواند مانع باشد مانعیت فرع بر تنافی است، أصلاً این ها با هم تنافی ندارند. اصول عملیه جاری می شود می گوید حکم این است ظاهراً خب این منافات ندارد با اینکه واجب باشد التزام بما هو الواقع. موضوع وجوب التزام حکم واقعی است موضوع حرمت مخالفت التزامیه حکم واقعی است محصول اصول حکم ظاهری است، أصلاً مانعیت فرق بر تنافی است اصلاً هیچ تنافی نیست این نجس است ظاهراً آن نجس است ظاهراً و واجب است ملتزم شوی به انی که واقع است.

گفتید وقت تمام شد؟

خب نگاه کنید کلام مرحوم آخوند را فردا بیان می کنیم فرمایش مرحوم آخوند، خوب بیان کرده است در کفایه همه ثغور را مطرح کرده است، می خواستیم این بحث را تمامش کنیم.

أصول جلسه ۹۰

۱۴۰۱/۱۱/۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم

خلاصه استدلال قائل به مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول عملیه در

أطراف علم إجمالی

بحث در این بود که اگر موافقت التزامیه واجب باشد حالا عقلا یا شرعا، آیا این مانع از جریان اصول عملیه می شود، در جایی که از جریان اصول عملیه إذن در مخالفت عملیه لازم نیاید، آیا مانع می شود یا مانع نمی شود؟

مرحوم شیخ أنصاری این بحث را آخرهای علم اجمالی بحث کرده است مثل مرحوم آخوند مرتب بحث نکرده است، اینجا بحث نکرده است در آن علم اجمالی بحث کرده است.

بعضی گفته اند مانع نمی شود اینکه استصحاب کنیم نجاست این آب را و استصحاب کنیم نجاست آن آب را در جایی که علم داریم یکی اش پاک است، گفته اند که استصحاب نجاست این با استصحاب نجاست آن لازمه اش إذن در مخالفت التزامیه است. یکی از این ها طاهر است ما باید ملتزم شویم به اینکه یکی طاهر است ولی استصحاب نجاست این می گوید "هذا نجس" و استصحاب نجاست آن می گوید "هذا نجس" این اذن در مخالفت التزامیه است. مثل همان قاعده طهارت در این آب و قاعده طهارت در آن آب، یکی از آنها را می دانم نجس است آنجا از جریان دو قاعده طهارت لازم میاید اذن در مخالفت عملیه نسبت به نجس فی البین، اینجا از استصحاب نجاست آن با استصحاب نجاست این لازم میاید اذن در مخالفت التزامیه (نسبت به) طهارت فی البین.

پاسخ به سؤال: حالا آن چون عملیه است نوبت به این نمی رسد، آن جلوتر است فراتر است از این حرف ها.

خلاصه پاسخ اول به مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول

خب مرحوم شیخ انصاری آنجا می گوید و التحقيق ...

بله ببخشید، قبل از التحقيق، مجیب آمد گفت نه، مخالفت التزامیه لازم نمیاید چونکه با استصحاب نجاست در هر دو طرف، موضوع وجوب التزام به طهارت از بین می رود، اینطور گفت دیگر! قبل از التحقيق شیخ انصاری مجیب می گوید که وقتی این نجس است و این نجس است یعنی طهارت در کار نیست موافقت التزامیه موضوع ندارد.

پاسخ به سؤال: فرقی نمی کند حالا موضوعی مثال زدید حکمیه اش همینطور است.

بررسی استاد نسبت به اشکال شیخ انصاری به پاسخ اول از مانعیت وجوب موافقت

التزامیه:

اینکه اصل موضوع موافقت التزامیه را از بین نمی برد درست است ولی اینکه

فرموده موافقت التزامیه مثل موافقت عملیه است صحیح نیست.

شیخ انصاری "و التحقيق" جواب داده است که نه، اذن در مخالفت التزامیه لازم میاید، موضوع آن را از بین نمی برد، این کلمه را اضافه می کنیم شیخ انصاری فرمود وقتی استصحاب نجاست در آن کردید و استصحاب نجاست در این کردید این دو استصحاب، قائل می گفت اذن در مخالفت التزامیه است، مجیب گفت نه موضوع را از بین میبرد شیخ می گوید نه، چرا موضوع را از بین برود.

شیخ می گوید همانطور که لازم میاید اذن در مخالفت عملیه، همانطور که آنجا اصل موضوع مخالفت عملیه را از بین نمی برد اینجا هم دو اصل موضوع وجوب موافقت التزامیه را از بین نمیبرد. چون واقع به حال خودش باقی است، یکی از این ها یقین دارم پاک است، واجب است التزام به اینکه "هذا طاهر". این را نگفتیم دیروز این حرف شیخ درست است، اینکه شیخ فرمود استصحاب ها اصل ها، موضوع موافقت التزامیه را از بین نمی برد مثل اینکه اصل ها وجوب موافقت عملیه را از بین نمی برد، مثل آنجاست. این مقدارش درست است.

منتهی ما اشکال کردیم گفتیم نه، باز یک فرقی دارد اینجا جا دارد گفتنش که گذشت ولی این مقدار درست است استصحاب نجاست در آن طرف و استصحاب نجاست در این طرف وجوب موافقت التزامیه را وجهی ندارد از بین ببرد لذا مرحوم شیخ أنصاری جوابی را که داده بودند از قول قائل، نپذیرفته است، خودش یک جواب دیگری داده است، همانی جوابی که مرحوم آخوند نیز پذیرفته است.

سؤال: چیزی باقی نمانده است که ...

پاسخ به سؤال: طهارت دیگر!

پاسخ به سؤال: این ها حکم ظاهری اند، حکم ظاهری حکم واقعی را از بین نمی برد پس در آن مواردی که مخالفت عملیه لازم میاید بگویید چیزی نیست دیگر!

پاسخ به سؤال: نه دیگر بناء است آنجا جاری نباشد پس شما مثل محقق خانساری هستید که می گوید علم اجمالی منجز نیست، نه، فرض این است که باید به مقتضی علم اجمالی از نجاست اجتناب کنیم.

پاسخ دوم از مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول (مختار شیخ انصاری)

با تکمیل آخوند و مختار استاد) هذه هي العمدة في الجواب

جوابی که خود شیخ انصاری داده است به تکمیل مرحوم آخوند این است که، اگر ما قبول کنیم موافقت التزامیه واجب است این در جایی است که ما تمکن داریم از موافقت التزامیه، مع التمكن واجب است، از موافقت قطعیه عملیه بالاتر نیست، موافقت عملیه قطعیه عند التمكن

است این هم عند التمكن است و در محلّ کلام که حکم واقعی ما معلوم بالاجمال است، یقین داریم یک إلزامی داریم یا وجوب یا حرمت در دوران أمر بین المحذورین، یقینی داریم طهارتی اینجا هست یا این کاسه یا آن کاسه در مثبتین، آن که حکم واقعی ما است معلوم بالاجمال است، شما می‌گویید موافقت التزامیه واجب است این مع التمكن واجب است، ما این جا چقدر تمکن داریم؟

نسبت به خصوص هر کدام که تمکن نداریم، ملتزم شویم "هذا طاهر" اینکه تشریع است که، ملتزم شویم "ذاک طاهر" اینکه تشریع است، به هر دو ملتزم شویم این ها که تشریع است. اگر هم بگویید که خب واجب است ملتزم شوی به أحدهما ی تخییری! این هم دلیل ندارد اگر موافقت التزامیه واجب بود موافقت التزامیه تعیینی (واجب است)، تخییری دلیل ندارد که! تخییری دلیل ندارد، خصوص أحدهما که یکی اش ترجیح بلا مرجح است، تشریع است، هر دوتاش تشریع است، نتیجه این می شود اگر بگوییم واجب است موافقت التزامیه در محلّ بحث ما، آنی که تمکن داریم و دلیل دارد موافقت التزامیه اجمالیه است ما ملتزم شویم به همانی که طاهر است، ملتزم شویم به همانی که حکم خداوند است حالا اگر واجب است واجب و اگر حرام است حرام. اگر موافقت التزامیه واجب باشد در اینجا آنی که واجب است موافقت التزامیه اجمالیه است لا تفصیلیه، تفصیلیه تعیینی اش تشریع است و تخییری اش دلیل ندارد.

وقتی اینطور شد (جواب ثانی این است) که تنافی نیست بین مجرای أصل با وجوب موافقت التزامیه، تنافی أصلاً ندارند تا شما بگویید از جریان این دو أصل لازم میاید إذن در مخالفت التزامیه، این دو با هم تنافی ندارند أصلاً، استصحاب نجاست می گوید "هذا نجس ظاهراً" و استصحاب نجاست آن می گوید "هذا نجس ظاهراً" این تنافی ندارد با اینکه من ملتزم هستم به طهارت همانی که در واقع طاهر است، با هم تنافی ندارند.

جواب صحیح از اینکه وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان أصل نمی شود جواب صحیح اش این است که چون مودّای أصول تنافی ندارند با موافقت التزامیه. به خلاف موافقت عملیه اگر شارع مقدس فرمود "هذا الماء طاهرٌ ظاهراً" و "هذا الماء طاهرٌ ظاهراً" و شما یقین داری یکی نجس است، آن تنافی دارد با لزوم اطاعت، لزوم اطاعت إجمال بردار نیست، نکته اش این

است، من باید از نجس فی البین اجتناب کنم، باید اجتناب کنم شارع بگوید "هذا طاهر" هذا طاهر" این با حکم واقعی از نظر عمل تنافی دارد. ولی در جاهایی که مخالفت عملیه لازم نیاید "هذا نجس، ذاک نجس" از جریان دو أصل اذن در مخالفت عملیه لازم نیاید، (نکته اش:) سنخ أصل عمل است، أصل عملی است، در مثل قاعده طهارت که اصل نافی است چون عمل است با حکم واقعی که آن هم عمل است تنافی دارد اما در دو أصل مثبت که مخالفت عملیه لازم نیاید مودای أصل عمل است ولی واجب ما التزام است، پس تنافی ندارد عمل کنیم طبق دو أصل و ملتزم شویم به حکم واقعی، با هم تنافی ندارند.

پاسخ به سؤال: بابا ما به همان واقع ملتزم هستیم، التزام قلبی است دیگر! من خاشعم تسلیم هستم که یکی از این ها پاک است ولی در مقام عمل هم آثار نجاست ظاهری را بار می کنم بر این، آثار نجاست ظاهری را بار می کنم بر آن، در ظاهر آثار نجاست را بار می کنم ولی در واقع آنی که شارع گفته است پاک است من خاضع.

پاسخ به سؤال: نه دیگر ... اینکه واجب نبود که .. تشریع است، معنا ندارد ... همانی که پاک است .. یک اشاره می کنم همانی که پاک است، من قبول دارم همانی که پاک است پاک است، من خاشع. ولی استصحاب دارم مشکل دارم هم آثار نجاست را بر این بار می کنم ظاهراً، بر آن نیز آثار نجاست را بار می کنم ظاهراً، ولی خاضع هم هستم که یکی از این ها پاک است. اعتقاد دارم، قبول دارم که یکی از این ها را پاک قرار دادی ولی چاره ندارم که آثار نجاست را بار کنم.

پاسخ به سؤال: نه، اعتقاد به حال خودش باقی است، اثر عملی چاره ندارم، شارع مقدس یک چیزی را واجب کرده است ما هم به آن اعتقاد داریم ولی نمی توانیم به آن عمل کنیم.

پاسخ به سؤال: أصل می گوید ظاهراً دیگر. چرا معارض باشد؟!

خب جواب اساسی همین است که فرق است بین آنجا که از جریان أصول اذن در مخالفت عملیه لازم بیاید، آنجا أصل عملی با تکلیف عملی تنافی دارند، هر دو عمل هستند، یکی از این ها نجس است می گوید نخور عمل است، قاعده طهارت این می گوید جائز است این را بخوری و قاعده طهارت در آن می گوید جایز است بخوری این ها با هم متنافی اند.

پاسخ به سؤال: ولی عمل است، اذن در مخالفت عملیه است.

پاسخ به سؤال: نه، آثار عملی نجاست را بر این بار کن و آثار عملی نجاست را بر آن بار کن ملتزم هم بشو که یکی پاک است.

پاسخ به سؤال: نه با هم تنافی ... آن واجب است دیگر، چرا؟

پاسخ به سؤال: مگر من گفتم این نجس است گفتم ملتزم نشو به آن طهارت واقعی، کی من گفتم؟

پاسخ به سؤال: فقط وجوب التزام دارد، اثرش فقط همین است.

پاسخ به سؤال: عیبی ندارد، ما الان خیلی چیزها را عمل می کنیم خبر هم نداریم که در قبر چه می گذرد ولی رجاء یک کار هایی را انجام می دهیم می گوییم هرچه در قبر است قبول داریم آما و سلمنا، نمیدانیم چیست. ولی یک چیزهایی را انجام می دهیم شاید این ها مؤثر باشد.

خب این فرمایش مرحوم شیخ انصاری فرمایش مرحوم آخوند که "ان الاصول العملية غیر مانعة عن وجوب الالتزام بالواقع" چون تنافی بینشان نیست به خلاف اصول عملیه ای که اذن در مخالفت عملیه می دهد آن با واقع تنافی دارد، همین دو تا را با هم حساب کنید. این ها با هم فرق می کنند، اصول عملیه ای که از جریانشان لازم بیاید جواز مخالفت واقع جاری نمی شود ولی اصول عملیه ای که از جریان شان اذن در مخالفت واقع لازم نمیاید مثل سه موردی که گفتیم جاری می شود، چون منافاتی با وجوب التزام ندارد، خب بگذریم.

پاسخ به سؤال: نه استصحاب را قبول ندارد، اصل این حرف را چرا.

پاسخ سوم از مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول (آخوند)

ثالثاً جواب داده است مرحوم آخوند، به جوابی اشاره کرده است و فرموده است که:

ممکن است ما وجوب التزام را قبول کنیم، واجب است موافقت التزامیه ولی بگوییم تعلیقی است منجز نیست، واجب است موافقت التزامیه اگر خود شارع مخالفتش را اذن ندهد. موافقت التزامیه واجب است اینکه دلیل شرعی نداشت، فوقش حکم عقل بود می گفت شکر منعم، عقل می گوید شکر منعم لازم است، مقتضای شکر منعم این است که خاضع باشی در مقابل

أحكامش، خب این معلق است، حکم عقل معلق است، خاضع باشی اگر خودش اذن در مخالفت ندهد، تعلیقی است.

وقتی تعلیقی شد ولو قبول کنیم تنافی را، بگوییم منافات دارد این اصول با موافقت التزامیه ولو سلّمنا المنافاة، باز اصول عملیه جاری می شود چرا؟ چون وجوب موافقت التزامیه معلق است، خود شارع اذن ندهد، اصول عملیه اذن در مخالفت است.

فرق پاسخ سوم با پاسخ اول و دوم

فرق این جواب با جواب قبل (پاسخ دوم) این است جواب قبل می گفت منافات ندارد ولی این می گوید نه، قبول کردیم منافات دارد، این (جواب سوم) شبیه جواب اول می شود آن اولی می گفت منافات دارد ولی اصل موضوع را از بین می برد. می گوید این نجس است دیگر طهارت را از بین می برد گفتیم غلط است این می گوید نه موضوع را از بین نمی برد آن معلق علیه را از بین میبرد، گفت واجب است موافقت التزامیه "إن لم يأذن الشارع" این می گوید: "أذنت"

فرقش با آن اولی را توجه بکنید، آن اولی می گفت وقتی نجس است طهارت را کنار زد موضوع ندارد که شما بیایید واجب است موافقت التزامیه طهارت، طهارتی نیست دیگر تمام شد، این می گوید نه، طهارت است، اصل عملی آن طهارت واقعی را دست نمی زند، استصحاب نجاست این استصحاب نجاست آن جاری می شود این اذن در مخالفت التزامیه است، موافقت التزامیه واجب است "إن لم يأذن الشارع و هذا إذن" تعلیقی است. پس ولو تنافی را قبول کنیم باز اصول مانع ندارند "معلق لا يمنع عن المنجز" اصول منجزند این معلق است.

مناقشه استاد به پاسخ سوم

خب حالا مرحوم آخوند این را به عنوان یک جوابی اضافه کرده است. ولكن به ذهن مییاید که نه، همانطور که مخالفت عملیه را شارع نمی تواند اذن بدهد مخالفت التزامیه هم به ذهن مییاید که عقل می گوید نمی شود، بگوید "شکر من نکن" این گفتنی نیست.

آخوند گفته است اگر بگوییم معلق است این هم جواب سومی است که مرحوم آخوند این جواب سوم را در مخالفت عملیه هم احتمال داده است بلکه قائل نیز شده است متأسفانه. مرحوم آخوند در علم اجمالی وقتی رسیده به "کلّ شیء لک حلال حتی تعرف حرام بعینه" گفته است قاعده حل هم در این جاری می شود و هم در آن، یقین هم دارد حرام است ها! ولی جاری میشود قاعده حل هم در این و هم در آن.

پاسخ به سؤال: گفته است آنکه باید حرام را ترک کنی، (یکی از این ها حرام است دیگر)، آن معلق است به اینکه شارع اذن ندهد. وقتی خودش اذن داد مشکل ندارد دیگر.

پاسخ به سؤال: حالا فقهی نیست، شرب خمری که مشتبّه بین دو (کاسه) شده است جائز است هر دو را بخوری، بابا این ها گفتنی نیست.

سؤال: همه جا نیست که!

پاسخ به سؤال: چرا قاعده است "کلّ" است دیگر.

مرحوم آخوند در مغزش این تعلیق است حتی در مخالفت عملیه و گفته است أصلاً، راست می گوید ایشان در هامش عدول کرده است، گفتنی نیست. ولی در التزامیه این آسهل است، آن اشکالی که ما در عملیه کردیم در التزامیه نمی کنیم ولی می گوییم نه، در ذهن این است که از باب شکر منعم خضوع در مقابل حکم خداوند لازم است بعد شارع خودش اجازه بدهد خضوع نمی خواهی بکنی نکن، این مشکل نداشته باشد... (بعید است).

پاسخ به سؤال: نه دیگر! با أصل عملی بگوید خضوع واجب نیست اینجا. نه.

پاسخ به سؤال: فلا يجب الخضوع نسبت به حکم واقعی.

حالا این مبتنی بر همین است که ما اندازه حکم عقل را بگوییم چقدر است، چقدر قد دارد! اگر منجز است نمی شود اگر معلق می شود، حالا مهم نیست این هم یک جوابی است، عمده جواب همان جواب دوم است که هیچ تنافی بین حکم ظاهری و التزام به حکم واقعی خلاف حکم ظاهری، هیچ تنافی نیست.

تنبیه: موانع دیگر از جریان اصول مثل لغویت یا تعارض صدر و ذیل دلیل استصحاب یا عدم عرفیت تعبّد به محرزین که علم به مخالفت أحدهما نسبت به واقع وجود دارد، در بحث مانعیت وجوب موافقت التزامیه از جریان اصول لحاظ نکنید!

خب این تمام شد بحث موافقت التزامیه، مرحوم آخوند به یک جهتی اشاره کرده است، فرموده است این هایی که ما گفتیم اصل عملی جاری بشود وجوب موافقت التزامیه مانع نیست این در جایی است که آن اصول مانع دیگری نداشته باشند، لزومی نداشت این را بگویند ها ولی گفته است دیگر!

ما از این حیث بحث می کنیم آیا وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان اصل عملی است یا نه؟ چه بسا از جریان اصل عملی مخالفت عملیه لازم نیاید ولی باز هم یک مانعی دارند. مثلاً در برائتین، دوران بین المحذورین یا واجب است یا حرام، بعضی گفته اند برائت از وجوب و برائت از حرمت جاری نمی شود چرا؟ چون لغو است مثلاً. شخص یا فاعل است یا تارک دیگر! می گویند نه واجب است نه حرام خب چه فائده ای دارد؟ بالأخره من یا فاعلم یا تارک، اینجا که برائت جاری نمی شود یک نکته ی دیگری دارد، می گویند اینجا را نمی گوئیم. یا مثلاً در آن استصحاب نجاست ها، استصحاب نجاست این استصحاب نجاست آن این به نظر شیخ انصاری یک مانعی دارد، مانعش تعارض صدر و ذیل است، شیخ می گویند لا تنقض الیقین بالشک در اطراف علم اجمالی جاری نیست چرا؟ لا تنقض الیقین بالشک می گویند بگو هذا نجس و هذا نجس، انقضه بیقین آخر میگویند تو یقین داری پاک شده، تعارض دارند تعارض صدر و ذیل.

یا مثلاً مرحوم نائینی می گویند آقا استصحاب نجاست این استصحاب نجاست آن تعارض می کنند چرا؟ چون تعبّد به محرزین که علم دارم یکی از آن ها خلاف واقع است عرفیت ندارد، حرف شیخ را نگفته است حرف دیگری باز درست کرده است.

می گویند ما این ها را کار نداریم این ها موانعی دیگری دارند، شما فرض کن هیچ مانعی نیست اگر این گونه موانع نبودند نوبت رسید به مخالفت التزامیه، مخالفت التزامیه مانع نیست.

خوب بود این را ما یا آخوند در اول می آورد، بحث اینکه موافقت التزامیه مانعیت دارد یا مخالفت التزامیه، فرقی نمی کند، این در جایی است که از جریان اصول اذن در مخالفت عملیه لازم نیاید، یک، و جریان اصول مشکل دیگری هم نداشته باشد، (دو).

از جریانشان اذن در مخالفت عملیه لازم نیاید و مشکل دیگری هم نداشته باشند، اگر نه آن لازم آمد نه مشکلی دیگری داشتند مخالفت التزامیه مانع از جریان اصل عملی نمی شود، بحث آنجاست، خوب بود این را آنجا اضافه می کردیم، ثمره ی بحث آنجاست که نه اذن در مخالفت عملیه لازم میاید و نه مشکلی دیگری داریم، آن وقت بحث می کنیم میتواند وجوب موافقت التزامیه مشکل ساز باشد یا نه؟

هذا تمام الكلام در بحث موافقت التزامیه.

أمر ششم: حجت قطع قطاع

بعد أمر ششم: در قطع قطاع بحث می کنند.

معنای قطاع در محل نزاع: کسیکه از راه غیر متعارف و بی جهت سریع قطع پیدا

می کند.

قطاع یعنی کی؟ قطاع خب صیغه مبالغه است یعنی آن کسی که خیلی قطع پیدا می کند، جمود بر لفظ ها! جمود بر لفظ کنیم یعنی خیلی قطع پیدا می کند، آن کسی که خیلی قطع پیدا می کند معنا ندارد بحث کنیم قطعش حجت است یا نه، خیلی قطع پیدا می کند آدم ذکی است تند تند از مبادی به مراد می رسد، تند تند حدس های قوی می زند، بعضی از آدم ها هستند که مثلاً زود به قطع می رسند نه همینطور بدون جهت ها! بلکه روی فطات و روی ذکاوتی که دارند به قطع می رسند. می گوید مقصود از قطاع این نیست که خیلی قطع پیدا

می کنند مقصود از قطاعی که بحث می کنیم یعنی بی خودکی قطع پیدا می کنند، از چیزهای غیر متعارف قطع پیدا می کنند.

شاید اصلاً معنای لغوی اش نیز همین باشد، قطاع مثل شکاک نه به این معنا که خیلی شک می کند، شکاک یک بار سنگین تری را دارد یعنی بی جهت شک می کند، شاید قطاع معنای عرفی اش همین است می گویند فلانی قطاع است یعنی بی جهت قطع پیدا می کند، حالا لغت را کار نداریم لغت هرچه می خواهد بگوید. اصلاً معنای عرفی قطاع یعنی آن کسی که زیاد قطع پیدا می کند از جهتی که بی جهت است و قطع پیدا می کند. مثل شکاک که فلانی شکاک است به ذهن می زند یعنی بی خودکی زیاد شک پیدا می کند قطاع هم یعنی بی خودکی زیاد قطع پیدا می کند.

چگونگی جمع بین حجیت ذاتی بودن قطع و عدم حجیت قطع قطاع

ما در همین بحث می کنیم آیا قطع قطاع حجیت دارد یا حجیت ندارد؟ با اینکه همه شان، همه اصولیین می گویند حجیت قطع ذاتی است ولی باز در قطاع که آمده اند بحث کرده اند آیا حجیت دارد یا نه؟ این با آنکه می گویند ذاتی است مفروغ عنه گرفته اند عین انکشاف است با آن جور در نمیاید لذا ما ذاتی را گیر کردیم گفتیم نه معلوم نیست که حجیت قطع ذاتی است! اگر ذاتی باشد که ذاتی که قابل انفکاک نیست.

در قطع قطاع هم کلام مرحوم آخوند را پیدا کردیم هم کلام شیخ أنصاری، مرحوم آخوند میگفت که قطعش عذر است اگر تقصیر نکرده باشد. همین اگر را آورد. پس قطعی که در مقدماتش تقصیر کرده است، بی جهت قطع پیدا کرده است، این معذر نیست دیگر حجیت ندارد، قابل احتجاج نیست، عبد نمی توانند به این احتجاج کند، آخوند این مساله از قلم اش در رفت با اینکه گفت ذاتی است ولی وقتی آنجا رسید گفت عذر است إذا لم لکن... ظاهرش این است که یعنی خود قطع عذر نیست، نه اینکه چون قطع داری کارت نداریم ولی چرا از این راه رفتی! نه این ها یک خورده ملاحظه با الفاظ است، گفت قطعش عذر نیست اگر تقصیر کرده باشد نه اینکه احتجاج آنجا دوباره به این است که چرا از این راه رفتی، نه! می گویند به خلاف

واقع رفتی قطعش را قبول نمی کنند، عذر نیست، مقبولیت ندارد، عند العقلاء هم همینطور است، اگر کسی خیلی قطع پیدا می کند به خلاف واقع بیفتد مولا بگوید چرا این کار را کردی؟ بگوید قطع پیدا کردم می گوید غلط کردی آخه این قطع تو چه ارزشی داشته است؟!

پاسخ به سؤال: ان ها را یک جایی دیگر صحبت کرده است آن هایی که من می گویم همین مقدار گفته است که قطع حجت است ما لم یکن ...

پاسخ به سؤال: خب در اینجا می رسد همان حرف را می گوید، شیخ انصاری نیز همینطور گفته است، اگر یادتان باشد منازعه ای بود بین سید یزدی و مرحوم آخوند، یک عبارتی هم از شیخ نقل کردیم او هم همین را می گوید اگر تقصیر کرده باشد عذر نیست.

عدم معذوریت قطاع عامل به قطعی که خلاف واقع است عند العقلاء (در نظام

عبد و مولا) و استفاد از روایات مثل هلاً تعلمت!

بالاخر شاید استفاد از روایات هم همین باشد، در آن روایتی که می فرماید عقاب می کند خداوند انسان ها را بر ترک أفعال، بعد عذر می آورد می گوید نمی دانستم، نمی دانستم دو مورد دارد، اگر نگوئیم أكثر موارد نمی دانستم قطع بر خلاف است، در عرف همینطور است ها! عرف که نمی داند احکام را خلاف می کند، در أكثر موارد أصلاً یقین دارد همینطور است، اگر نگوئیم این أكثر است یک مواردی عرف یقین بر خلاف دارد طبق یقینش عمل می کند، گاه گاهی هم می گوئیم چرا این کار را کردی؟ می گوید أصلاً فکر نمی کردم غیر از این باشد، یقین داشتم.

سؤال: آیه قرآن شاهد بر همین مطلب است که می فرماید: (و جحدوا بها و استیقننها أنفسهم)

پاسخ به سؤال: آن ها الفاظ است، حالا جحد به ألسنه است، نه، یقین دارد طبق یقین اش عمل کرده است ولی خلاف واقع است، ما در ذهن ما این است که هلاً تعلمت این موارد را می گیرد!

الآن فرض کنید نماز جمعه را یقین پیدا کرد که ... ما اصلاً خودمان دیدیم که یک کسی نماز نمی خواند وضوء نمی گرفت، گفتم چرا؟ گفت ببین این ها برای آن زمان بوده است که کثیف بوده اند، شریعت می خواسته از یک راهی این ها صورت شان را بشورند گفته است وضوء بگیرید غسل کنید تا نظافت پیدا شود، اصل آن برای نظافت بوده است و الآن که مردم نظیف هستند دیگر موضوع ندارد!

پاسخ به سؤال: نه اینطور نبود، باورش شده است، نه اینکه عوام الناس بعضی از طلبه ها باورشان است که این حکم نیست الآن! از باب اینکه نرفته اند دنبال آن، کوتاهی کرده اند و درس نخوانده اند، خیلی اوقات هست که اصرار هم می کنند و می گویند غیر از این نمی شود باید حکم خداوند همین باشد!

در تعدد زوجات خیلی ها همینطور می گویند حتی آخوند ها همینطور می گویند، نه این مربوط به آن زمان بوده است که جنگ بوده و کشتار بوده و... الآن قطعاً این ظلم به زنان است! قطع دارد به ظلم زنان است می گوید ... ما شنیدیم این ها را اصلاً، می گویند این ها ظلم است!

بله چه بسا که انسان ها، عوام، خواص من العوام قطع پیدا می کنند بر خلاف حکم شارع ولی این قطع شان عذر نیست، ما در ذهن مان است که هلا تعلمت .. چرا تعلّم نکردی این خطاب به تمام کسانی است که مخالفت کرده اند که بعضی از این ها قاطعون بوده اند! در ذهن ما این است که قطع اگر از مبانی و مبادی غیر صحیحه باشد عند العقلاء عذر نیست، حجت نیست، در نظام عبد و مولا پذیرفته نمی شود.

پاسخ به سؤال: اما ناشی شده این یقینش از درس نخواندن، ناشی شده از تقصیرش، قطعی که از مبادی نادرست است عند العقلاء مقبول نیست، چرا نرفتی درس بخوانی که ... این قطعت به چه درد می خورد، حالا پیدا می کنیم این ها منبهات اند که قطع را به سر وی می زنند نه اینکه راه را کج رفتی، می گویند قطعت به درد نمی خورد.

ملاحظه بفرمایید کلام تتمه دارد.

۱۴۰۱/۱۱/۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

مراد از قطاع کیست؟

بحث در قطع قطاع بود که بعضی از اصولیین قطع قطاع را حجت نمی دانند، عرض کردیم مقصود از قطاع کما هو الظاهر عرفاً کسی است که از مقدماتی که موجب قطع نمی شود او قطع پیدا می کند، انسان ها مختلف اند غالب انسان ها مشترک اند از چیزهایی که قطع پیدا می شود (چیزهای متعارف) برای غالب شان قطع پیدا می شود ولی بعضی ها هم غیر متعارف اند در هر دو طرف قضیه. از آن مبادی و مقدماتی که برای عموم مردم، غالب مردم قطع حاصل می شود برای آن ها قطع حاصل نمی شود سخت است که قطع پیدا کنند یک حالتی شاید بعضی اوقات مرض باشد که می گوئیم واضح است می گوید من یقین پیدا نمی کنم.

عکس آن همینطور است بعضی حالا آدم های ساده ای هستند چه بسا مریض هستند که تند تند قطع پیدا می کنند بحث ما در همین قسم است. کسانی که سریع القطع اند نه به خاطر اینکه ذکی اند فطن اند سریع القطع اند، چون که ساده هستند مریض هستند التفات ندارند به بعضی جهات، زود قطع پیدا می کنند، در حالات نفسانی زمینه های فکری خیلی مؤثر است، چه بسا مثلاً آدم حساب می کند زنان راجع به بعضی از مسائل زودتر قطع پیدا می کنند تا راجع به مسائل دیگر، هم نوع مسائل مؤثر است هم اشخاص مؤثر است هم زمانه مؤثر است خیلی چیز ها یکیش هم مریض بودن مؤثر است.

بحث در قطع قطاع است که سریع القطع است از چیزهایی که لا يحصل منه القطع آیا این

حجت است یا نه؟

أقوال در حجت قطع قطاع

بعضی گفته اند این قطع ارزشی ندارد قطعی که از پریدن کلاغ قطع پیدا می کند که حکم خداوند این است چه ارزشی دارد؟
بعضی ها هم شاید مشهور بلکه قطعاً مشهور این است که لا فرق بین قطع قطاع و قطع دیگران.

**مختار استاد: تفصیل در حجت قطع قطاع بین منجزیت که حجت است چون هتک
مولا صدق می کند و بین معذرت که حجت نیست.**

ولکن در ذهن ما این است که باید تفصیل داد در قطع قطاع:
نسبت به تنجز، نسبت به استحقاق عقوبت فرقی بین قطاع و غیر قطاع نیست. وقتی قطاع قطع پیدا کرده است این حکم حکم خداست مخالفت آن مخالفت حکم خداوند است این مصداق هتک است دیگر. دارد مبیند هتک می کند ولو به غلط! ما در تجری می گفتیم استحقاق عقوبت است، غلط بود تجری این دیگر بدتر از آن نیست که. تجری فرض این بود که خلاف واقع است این نه، بعضی اوقات مطابق واقع است بعضی اوقات مخالف واقع است.
شاید آن هایی که می گویند مثل شیخ انصاری تجری استحقاق عقوبت ندارد در قطاع بگویند استحقاق عقوبت هست، دارد می بیند که این فعل حرام است باز هم انجام می دهد این دیگر از قطع خلاف واقع کمتر نیست.

در ناحیه تنجز و استحقاق عقوبت، مهم آن نکته هتک است این الآن می بیند هتک می کند، که گاهی از ما سؤال می کنند می گویند مثلاً سنش کم بوده و روزه اش را می خورده است کفارہ دارد یا نه؟ می گوئیم ببینید آنوقت که روزه را می خورد احساس میکرد دارد هتک می کند خلاف می کند این می شود متعمد، موضوع کفارہ. اما اگر آن وقت که می خورد احساس نمی کرد می گفت معلوم نیست شاید سن ما کم است خداوند از ما نمی خواهد شاید هنوز توان آن طوری نداریم، نه سال ده سال توان ندارد، شاید اینکه مادرمان می گویند روزه نگیر او

درست می گوید این شاید ها سبب می شود که در آن حال احساس نکند که دارد عصیان می کند کفاره می گوئیم ندارد.

پاسخ به سؤال: به جهل مرکب نرسیده ایم، اصلاً قطعش مطابق واقع است.

قطع قطاع در اینکه منجز است مخالفتش استحقاق عقوبت دارد احساس می کند دارد هتک می کند مولا را، خودش احساس می کند دارد هتک می کند مولا را باز می گوئید استحقاق عقوبت ندارد اینکه معنا ندارد، در ناحیه تنجز استحقاق عقوبت ما گیری نداریم.

إنما الکلام در ناحیه معذوریت است، قطع پیدا کرده است اینجا حکم نیست کلام مرحوم آخوند که گفتیم در بحث قطع گفت قطع عذر نیست اینجا را می گفت "إذا کان عن تقصیر". یا عبارتی که از شیخ انصاری در آن نوشته آوردیم، شیخ انصاری می گوید قطعش عذر نیست اینجا را می گوید، قطع پیدا کرده است از اسباب غیر متعارف که خداوند اینجا حکم ندارد و قطعش عمل کرد اتفاقاً آیا معذور است؟ بحث اینجا است آن یکی بحث ندارد.

خواب دید که نماز جمعه واجب نیست خواب دیده است دیگر، از آن خواب نیز قطع پیدا کرده است لکن غیر متعارف قطع پیدا کرده است، بعضی از خواب ها قطعش متعارف است، یک خواب هایی که همینطوری زیاد خورده زیاد خوابیده همینطور یک چیزهایی به خوابش آمده یقین پیدا کرده است.

قرآن استخاره کرده است که مثلاً نماز جمعه واجب است یا نه بعد "أحلّ الله البيع" آمد اول استخاره اش، گفت پس نماز جمعه یقیناً واجب نیست، قطع پیدا کرد، دیدیم بعضی از آدم اینگونه هستند و زود قطع پیدا می کنند ساده اند بندگان خدا، بسیط اند احتمالات خلاف به ذهن شان نمیاید، خب نماز جمعه را ترک کرد بعد معلوم شد که نماز جمعه واجب است، بحث در این است که عقوبت مولی اینجا به جا هست یا نه؟ قطع قطاع عذر هست لو خالف الواقع یا عذر نیست؟

ارتکاز ما این است که عذر نیست، اینطور آدمی باید احتیاط کند به قطع خود عمل نکند، مثل بعضی از طلبه ها که یک خورده درس خارج خواندند زود قطع پیدا می کنند بر خلاف

فتوای مقلّدشان، می گویند چه کار کنیم؟ می گوئیم احتیاط این است که به آن فتوا عمل کنید به قطع عمل نکن.

قطعی که از راه غیر متعارف است مقدماتش مقدمات عقلائیه نیست قطعی که از عدم بررسی جوانب به دست آمده است، چون جوانب را بررسی نکرده است قطع پیدا کرده است در ذهن ما این است که اگر این قطع خلاف واقع بود و قاطع به مخالفت واقع افتاد معذور نیست.

پاسخ به سؤال: حالا در مثال مناقشه نکنید از یک جهت قریب به کلام است.

بحث در همین است که مردم می گویند چقدر زود قطع پیدا کردی؟ می گوید ماییم دیگر قطع پیدا کردم! حالا به قطعش عمل می کند به خلاف واقع افتاد مولا اگر چوبش بزند مردم می گویند چرا؟ یا می گویند حقش هست.

پاسخ به سؤال: نه، آن را اعتراف باید بکند در نوشته هم نوشتیم، بگذارید این را تمام کنم.

قطع قطاع در جایی است که از اسباب غیر متعارف است و قدر متیقنش (خوب شد ایشان این را گفت یادم آمد) آن جایی است که خودش نیز متوجه است. متوجه هست که این زود قطع پیدا می کند قطاع است به قطاع بودنش التفات دارد، خیلی ها اینگونه هستند دیگر، بعضی ها هم نه، می گویند مردم اشتباه می کنند ولی خیلی از قطاع ها که آدم های بسیطی هستند ساده ای هستند اعتراف دارند می گویند ما زود قطع پیدا می کنیم.

پاسخ به سؤال: حالا می گویم هنوز مانده است نکته اش را عرض می کنم.

در جایی که قطاع اعتراف دارد که قطاع است اگر به قطعش عمل کند و به خلاف واقع بیفتد این عند العقلاء معذور نیست اگر مولا او را چوب بزند عقلاء مولا را مذمت نمی کنند. نمی گویند عقابت ظلم است! می گویند چرا نماز جمعه نخواندی می گوید یقین پیدا کردم می گویند از کجا یقین پیدا کردی؟ این را می گویند

که گاهی می گویند از کجا یقین پیدا کردی، اگر جای آن را یک جای نامناسبی بگویند پذیرفته نیست، تو از کجا یقین داری که این حرف هست؟! یقینش را کلاً یقین می دانند.

نکته اش تحلیل اش این است در قطوعی که خلاف واقع هستند معذوریت هست اما نکته ی معذوریت این نیست که قطع پیدا کرده است، قطع منشأ معذوریت نیست که، نکته ی اینکه در

قطع های خلاف واقع شخص را معذور می دانند چون او را جاهل می دانند می گویند این مخالف اش عن علم نبوده است، مخالفت عن علم، عصیان استحقاق عقوبت دارد این مخالفتش عن علم نبوده است، موضوع عصیان استحقاق عقوبت مخالفت عن علم است، حالا می خواهد مطابق واقع باشد یا نه، مخالفت عن علم، جاهل عقوبت ندارد مخالفت عن علم، والا قبیح است عقاب بلا بیان، در قاطعی که قطعش بر خلاف واقع است او را عقاب نمی کنند چرا؟

چون جهل اش را عذر می بینند، می گویند این مخالفتش عن علم نبوده است، جهلش را عذر می دانند و عقوبتش را صحیح نمی دانند، در کسی که قطاع هست جهلش را، این عبارت ی خورده ای ضیق خناق بود، عقلاء در جایی که ... بیان بهتر:

عقلاء در جایی که بیان ندارد عقابش را قبیح می دانند، مبرر. کسیکه به قطعش عمل کند خلاف واقع دربیاید می گویند مولا مبرر ندارد که عقوبتش کند، مبرر ندارد، این مخالفتش عن علم نبوده است مبرر ندارد مولا، اما در جایی که قطاع باشد و مخالفت واقع کرده باشد عقلاء درست است که این مخالفتش را عن علم نمی بینند این قبول است ولکن مبرر برای عقوبت می بینند جهلش را عذر نمی بینند. این شخص با قاطع های دیگری که خلاف واقع اند از نظر جهل شریک است آن ها جاهل اند به واقع این هم همینطور، جهل مرکب است دیگر، منتهی جهل آن ها را عقلاء مبرر عذر می بینند، برای عقوبتش مبرری نمی بینند ولی در اینجا اینکه جاهلانه این کار کردی منشأش راه درستی چون نرفته بودی، درست است از روی جهل این کار را کردی ولی چون از راه درستی رفتی این جهل معذر نیست، مولا مبرر دارد. در موارد قطع خلاف واقع آن که مانع از عقوبت است، جهل او است، چون جاهل است مبرر عقوبت مولا ندارد. اما در قطاع جهلش را عذر نمی بینند مبرر می بینند برای مولا چرا جهلت را برطرف نکردی؟ چرا به این جهل افتادی؟ تو که میدانستی آدم نامتعارفی هستی؟ از دیگران می رفتی سؤال می کردی دنبال می کردی.

این جهل در این حال در حق کسیکه خودش را غیر متعارف می بینند، جهلش را عقلاء عذر نمی بینند، مخالفتش را مستحق عقوبت می بینند.

حاصل الکلام: اگر شخصی قطاع بود و به قطعش عمل کرد و به خلاف واقع افتاد این داخل در جهال است، جهلش در اینجا عند العقلاء عذر نیست، جهل این را مبرر معذوریت نمی بینند بلکه کوتاهی اش را مبرر می بینند برای اینکه عقوبتش صحیح باشد.

این ها اصطلاحات و فنی گفتن و این هاست ها! آن چیز واضح عرفی اش همین است: اگر یک قطاعی به قطعش عمل کند به خلاف واقع بیفتد مولا چوبش بزند می گوید آقا من قطع داشتم می گوید بی خود قطع داشتی تو که میدانستی قطع هایت همینطور تند تند میاید.

پاسخ به سؤال: همان .. این قدر متیقن است، ما می گوییم ...

پاسخ به سؤال: برو دنبالش لعلّ این قطع زائل شود .. بابا خیلی ماها.. قبلاً هم (در این مورد) صحبت کردیم تجربه هم کرده ایم قطع پیدا کرده ایم ولی به تأمل بیشتر قطع ما زائل می شود این قطع ها را مردم بی ارزش می دانند می گویند باید می رفتی دنبالش از مردم دیگر سؤال می کردی آن ها چه کار می کنند.

پاسخ به سؤال: می گویم در نفس خود قطاع چیست؟

پاسخ به سؤال: نه، قطع دارد، خود قطاع را حساب کنید الان اگر چوبش بزنند احساس می کند که دارد به من ظلم می شود.

پاسخ به سؤال: قطاعی که می داند آدم غیر متعارفی است، زود قطع می کند به خلاف واقع هم افتاده است، این را شما ببینید انصاف بدهید که عقوبتش ظلم است واقعاً یا ظلم نیست، این ها مرحوم آخوند مرحوم شیخ این ها در ارتکازشان همین بوده است ارتکازشان درست عمل کرده است ولی در جایی که می خواسته اند بحث فنی کنند گفته اند حجیت قطع ذاتی است قابل انفکاک نیست، این ها از قلم شان طبق ارتکازشان صادر شده است، فنی اش گفته اند نه، کی گفته هر دیدنی ارزش دارد، دیدن قطاع چه ارزشی دارد عند العقلاء.

پاسخ به سؤال: می گوید من روز میبینم ولی به آن چیزی که روز می بینم عمل نکنم احتیاط کنم.

پاسخ به سؤال: نشد، بنا شد در یک دید وسیعی که بعضی از قطع هاش نادرست است سبب نشود که این قطعش از بین برود این ها را قبلاً بحث کردیم.

ما نمی توانیم برهانی اش کنیم.

سؤال: عقلاء قطع قطاع را در مرحله تنجز هم منجز نمی بینند؟

پاسخ به سؤال: نه، بیان .. چرا، او چون دارد می بیند احساس .. بابا تجری که بیان نبود، با اینکه خلاف واقع است ولی چون احساس می کند دارد هتک می کند، آن مهم امر قلبی است، در عصیان مهم آن امر قلبی است که دارد میبند هتک می کند مولا را.

پاسخ به سؤال: فرمان ندارد، می گویم بابا امر عدمی است، گفته است واجب نیست حالا که واجب نیست نریم انجام بدیم، بعد معلوم شد که واجب بوده است بگوید استخاره کردم یقین پیدا کردم شما امروز نمایید من هم نیامدم یکی به صورتش می زند می گوید تو غلط کردی که اینطور قطعی پیدا کردی.

همینطور هم هست ها! البته خیلی جاها که می گویند قطع پیدا کردم دروغ است اما جاهایی که احساس کنیم راست می گوید حقش یک دانه چک است بزنیم که چرا...
 هذا تمام الکلام در قطع طریقی.

حجیت و عدم حجیت قطع قطاع در قطع موضوع به ید مولا است.

أما قطع موضوعی: أمرش أوضح است دیگر اذا قطعتَ قطع موضوعی همه می گویند به ید مولا است. ممکن است بگوید "اذا قطعتَ و لم تکن قطاعا" میتواند بگوید "اذا قطعت از اسباب عادیه می تواند بگوید "اذا قطعت بالکتاب و السنه" به ید اوست، قطع موضوعی که اخذ کرده است ممکن است مطلق القطع را اخذ کند، ممکن است هم ضیق کند، قطع موضوعی از محل بحث خارج است آن واضح است که به ید مولا است، قطع موضوعی شامل قطاع می شود یا نه می گوییم آن به ید مولا است که مطلق قرار داده یا نه.

در مقام اثبات: آیا أدله ای که قطع موضوعی در آن ها اخذ شده اطلاق دارند که شامل قطع قطاع شوند یا اطلاق ندارند؟ مختار استاد: اطلاق مشکل است، منصرف به افراد متعارف است.

بله یک حرف هست، یک حرف استظهاری است، مقام ثبوت به ید مولا است، یک بحث اثباتی دارد استظهاری دارد که اگر گفت "اذا قطعت برکتین أولیین" آیا اطلاق دارد قطع قطاع را می گیرد یا نه؟

بعضی ادعا می کنند که اگر قطع در خطاب اخذ شد متعارف را می گیرد انصراف دارد از غیر متعارف، لا اقلّ اطلاق ندارد، این ها در أدله شکوک هم گفته اند "اذا شککت بین الثلاث و الأربع فابن علی الأربع" آیا کثیر الشک را می گیرد یا نه؟ بعضی ها گفته اند از اول کثیر الشک را نمی گیرد ما نیاز به روایات کثیر الشک نداریم، از اول اطلاق نمی گیرد.

ما در وسواس هم همین حرف را زدیم، گفتیم اگر خطابی گفت اذا "قطعت بأولیین" نمازت صحیح است، قطع وسواسی را نمی گیرد، وسواسی قطع هم نداشته باشد به أولیین نمازش صحیح است، انصراف دارد قطع از قطع وسواسی، آن غیر متعارف است

پاسخ به سؤال: حالا یکی اش این است.

سؤال: قطع وسواسی را در قطع طریقی چه کار می کنید؟

پاسخ به سؤال: ما در قطع طریقی هم همین ادعا را کردیم منتهی جرأت نداریم بگوییم، در قطع طریقی هم.. ما در ذهن ما این است که نجاست و حرمت و برای آدم های درست است، وسواسی در حقش اصلاً نجاست نیست،

پاسخ به سؤال: حالا آن را بگذارید در فقه دیگر!

مقصود این است که قطع موضوعی در مقام ثبوت به ید مولا است چطور؟ مطلق أخذ کند مطلق است قطع قطاع را می گیرد، مقید أخذ کند نمی گیرد، ثبوتاً به ید مولا است اما اثباتاً اگر قطع را در خطابش أخذ کرد اطلاق دارد یا نه؟ فیه کلام بعضی می گویند نه اطلاق ندارد ما هم

در ذهن ما همین است خطاب منصرف به متعارف است، "اذا قطعت" اطلاقش مشکل است که قطاع را بگیرد.

و تتمه الکلام در فقه است، موردی باید بحث کرد اینها را، حالا فی الجمله همین است اما یک موردی ممکن است بگوییم اطلاق دارد.

هذا تمام الکلام در امر ششم.

چی فرمودید:

پاسخ به سؤال: نفهمیدم!

پاسخ به سؤال: چه کار کند؟ یک بار نه نفهمیدم!

پاسخ به سؤال: می گوئیم یقین در حقش معتبر نیست نه اینکه مضرّ است! یقین معتبر نیست. در رکعتین اولیین یقین معتبر است، در قطاع میگوئیم قطع پیدا کردی نمازت صحیح است ظنّ هم پیدا کردید نمازت صحیح است شک هم پیدا کردید اعتنا نکن نمازت صحیح است.

امر هفتم: حجت قطع طریقی مطلقاً

أما امر هفتم: مشابه همین است از یک جهت. اختلافی است بین أصولیین و اخباریین که به ذهن میاید که مرحوم شیخ انصاری که بحث قطع را به علم اصول اضافه کرده است، بحث قطع در اصول سابقین نیست، شیخ انصاری یک مبحثی را به عنوان قطع مطرح کرده است نکته ی اصلی اش ردّ اخباریین است، همین بحثی که می خواهیم بکنیم، آن ها مقدماتی بود اصل همین است، اختلافی بین اخباریین و أصولیین.

نزاع شیخ و آخوند در استظهار از کلمات اخباریین:

شیخ: اخباری ها کبرویا منکر حجیت قطع حاصل از غیر کتاب و سنت هستند.

آخوند: اخباری ها صغرویاً منکر حصول قطع از غیر کتاب و سنت هستند.

شیخ انصاری نسبت داده است به اخباریین که می گویند: قطع به حکم شرعی از غیر کتاب و سنت حجت نیست قطعی حجت است که از کتاب و سنت باشد.

مرحوم آخوند این را نپسندیده است گفته است نه، اخباریین این را نمی گویند اینقدر بی ربط صحبت نمی کنند، قطع به حکم شرعی پیدا کردیم حجت نیست، مرحوم آخوند ادعا کرده است که اخباریین صغری را منکر هستند می گویند از غیر کتاب و سنت قطع پیدا نمی شود به حکم شرعی! ملازمه را منکر اند، منکر حصول قطع اند نه منکر حجیت قطع.

یک اختلاف بین شیخ انصاری و آخوند است در استظهار از کلمات اخباریین، که اخباریین چه می گویند؟

مختار استاد: کلمات اخباریین مختلف است هم انکار کبری می کنند هم انکار

حصول قطع!

ما که قدیما فرصتی داشتیم، این ها را نگاه کردیم، کلمات مرحوم استرآبادی و دیگران دیگران، ما به این نتیجه رسیدیم که آن ها دو گونه صحبت کرده اند، بعضی از اخباریین ظاهر کلام شان این است که قطعی که حاصل می شود از کتاب و سنت حجت است و قطعی که حاصل می شود به حکم شرعی از غیر کتاب و سنت حجت نیست همانطور که شیخ می گوید.

بعضی کلمات شان هم مثل حرف آخوند است ی خورده دقیق ترند، اخباریونی هستند که کمکی تفکر دارند، می دانید، می دانید که اصل در اخباریین عدم تفکر است (أصلش این است استثناء هم دارد) از قدیم هم می گفته اند اگر حال نداری فکر کنی اخباری بشو فکر نمی خواهد، عن .. عن .. عن می کند.

اخباریگری راحتی است اخبار را می گذارد جلوش مینویسد دیگر! تکفر نمی خواهد، این است مرحوم آخوند کلمات آن بعض را دیده است که می گوید نه، از غیر کتاب و سنت قطع حاصل نمی شود اصلاً، در ذهن ما این است که دوگونه صحبت کرده اند، اصلاً گاه گاهی یک مؤلف دو گونه صحبت کرده است، شیخ یک جا یک گونه صحبت کرده است، یک جا یک گونه ی دیگر!

علامه در چهار کتابش چهار گونه صحبت کرده است، حالا اخباریین بعضی آن طور بحث کرده اند ...

حالا گفتند یا نه ما باید بحث کنیم در دو مرحله :

مرحله اول: می شود از غیر کتاب و سنت ما قطع پیدا کنیم به حکم شرعی؟ حصول قطع را بحث کنیم.

می شود با همان عقل مان به حکم شرعی برسیم یا نمی شود؟ اصولیین ادعا دارند می شود. از راه تنقیح ملاکات (خطاب شرعی نیست که) تنقیح ملاک قطعی، ملازمات، استلزامات، ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه.

ما از این ملازمه عقلیه می رسیم به وجوب شرعی! می گوییم مقدمه واجب، واجب است ترتب با حکم عقلی نائینی درست می کند می رسد به حکم شرعی امر مهم عند عصیان اهم و مواردی دیگری.

اصولیین میگویند می شود که ما عقل مان بدون خطاب (خطابی در کار نیست) برسیم به حکم شرعی.

اخباریون می گویند ممکن نیست، عقل هم دوگونه است: عقل نظری و عقل عملی عقل نظری فقط مثلاً ادراک است، نظر است، ملازمه است بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه.

عقل عملی هم می گوید الظلم قبیح یعنی لا ینبغی فعله یا ینبغی ترکه.

آنکه ادراک عقل اگر مربوط به عمل شود می گویند عقل عملی، اگر ارتباط به عمل ندارد فقط یک واقعیتی را ادراک می کند می شود عقل نظری، ما در هردو بحث می کنیم، آیا با عقل نظری می توانیم به حکم شرعی برسیم؟ آیا با عقل عملی می توانیم به حکم شرعی برسیم؟ هر دو را اخباریین منکرند می گویند "ان دین الله لا یصاب به العقول" عقل به حکم شرعی نمی رسد نه نظری آن و نه عملی آن.

ببینیم به چه بیانی نمی رسند؟ استدلال کرده اند نه اینکه به آیه و روایت تمسک کرده باشند. دلیل عقلی آورده اند که مرحوم شیخ انصاری مفصل وارد این بحث شده است و اخباریین را بساط شان را جمع کرده است.

یکی از اساس اختلافات اخباریین اصولیین همین است، که در چندجا با هم اختلاف دارند، از مهم ترینش همین است، اخباریین عقل را تعطیل می کنند در احکام شرعیه حالا یا صغریاً یا کبریاً، و اصولیین ... اصلاً اتهامی که از ناحیه اخباریین به اصولیین رسیده است همین است، لبه تیز شمشیر آن ها به سمت اصولیین همین است که این ها دین خدا را خراب کرده اند با عقل، به دین خدا می گویند می رسیم! این خیلی مهم است اختلاف شدید شان .. حالا مثلاً اخباریین احتیاطی اند در شبهات وجوبیه، این ها خیلی مهم نیست، مهم ترین اختلاف اصولی و اخباری در همین است که آن ها عقل را تعطیل می کنند و اصولیین عقل را تحصیل می کنند، نگاهش کنید.

اصول جلسه ۹۲

۱۴۰۱/۱۱/۱۹

عمده نزاع اخباریین با اصولیین

بحث در نزاع بین اخباریین و اصولیین است که عرض کردیم یکی از نقاط مهم اختلاف اخباریین با اصولیین همین بحث است، موارد اختلاف شان زیاد است، بعضی ها شمرده اند چند مورد با هم اختلاف دارند الآن نظرم نیست هشت مورد ده مورد ولی عمده اش همین است و وجه تسمیه اخباری و اصولی هم به همین ملاحظه است اخباریین می گویند فقط کتاب و

سنت که عمده اش اخبار است دیگر، کتاب خیلی متکفل احکام شرعیه نیست، میشود فقط اخبار، از راه عقل نمی شود به شریعت رسید فقط از راه اخبار، قطع از مقدمات عقلیه حجیت ندارد تاچه برسد به ظن آن.

اخباریین عقل را در شریعت تعطیل کرده اند، گفته اند از راه عقل نمی توانیم فقط کتاب و سنت و چون عمده اش سنت است اسم شان شده اخباریین.

اصولیین می گویند نه، قطع حجیتش ذاتی است از کتاب و سنت باشد یا از غیر کتاب و سنت باشد فرقی نمی کند، یکی از اساسی ترین اختلاف اخباریین و اصولیین همین نقطه است.

اختلاف عبارات اخباریین در عدم حصول قطع از مقدمات عقلیه یا عدم حجیت

قطع حاصله از آن

و عرض کردیم که کلمات اخباریین مختلف است، نگاهش کنید، محمد امین استرآبادی در فوائد مدنیة چنین کتابی دارد، نمی دانم فاضل تونی در وافی و بعض دیگری که مسلک شان اخباری گری است مرحوم صاحب حدائق در مقدمه حدائق این ها بحث کرده اند و عبارت شان مختلف است بعضی شان گفته اند از مقدمات عقلیه قطع پیدا نمی شود و بعضی گفته اند نه، قطع پیدا می شود ولی حجیت ندارد.

طرح بحث در دو مقام:

این است که گفتیم در دو مقام باید بحث کنیم: اولاً قطع حاصل می شود یا نه و ثانیاً ردع شده است یا نه آنها میگویند ردع شده است.

أما مقام أول: حصول قطع از مقدمات عقلیه

در مقام اول که آیا قطع حاصل می شود از مقدمات عقلیه یا نه؟ عرض کردیم مقدمات عقلیه نیز دو قسم اند: نظریه و عملیه، عقل نظری و عقل عملی،

البته عقل کارش فقط تعقل است، أمر و نهی ندارد اینکه می گویند عقل عملی به لحاظ متعلقش، درک میکند که "ینبغی فعله" چون متعلقش فعل و ترک است می گویند عقل عملی است و گرنه عقل فقط همان ادراک است "لیس للعقل الا التعقل" اینطور می گویند. گفتیم در دو مرحله بحث می کنیم عقل نظری و عقل عملی. ابتدا عقل نظری: آیا می تواند عقل درک کند احکام شرعیه را؟ نظری باشد. نظری دو مورد است:

یکی از طریق ملاکات، کشف کند ملاکات را از علل پی ببرد به معلول، این عقل نظری است دیگر، ادراک ملاکات و از ملاکات به احکام، قطع پیدا کند به احکام شرعیه. ویکی هم از راه استلزامات و ملازمات:

بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه عقلاً ملازمه است، از این ملازمه عقلی عقل برسد به وجوب شرعی، این را طریق ملازمه به آن می گویند.

استلزامات نیز مثل نهی از شیء یستلزم نهی ضدش را "یقضی" اقتضاء دارد یا نه، آن نیز حکم عقل است دیگر أمر به شیء نهی از ضدش را آن ها می گویند استلزامات ملازمات، این ها عقل نظری است.

می رسد و درک میکند و کشف می کند حکم شارع را از طریق ملاکات یا نه، غیر ملاکات. مختلف است دیگر، مثلاً در باب مقدمه و ذی المقدمه از راه علیت، علیت را می رسد به وجوب مختلف است ملازمه مناشی اش مختلف می شود هرجایی یک چیزی، نکته اش خاص است از آن نکته عقل می رسد به حکم شرعی.

انکار حصول قطع توسط عقل نظری از بعض اخباریین لکثرة الخطاء فی

المقدمات العقلیة

آیا عقل نظری می تواند قطع پیدا کند به حکم شرعی برسد یا نه؟

لا أقل بعضی از اخباریین گفته اند نمی شود، از مقدمات عقلیه غیر از کتاب و سنت محال است ما برسیم به حکم شرعی، بعضی شان گفته اند محال است، قطع پیدا نمی شود چرا؟ چون

مقدمات عقلیه کثیره الخطاء است شما ببینید فلاسفه چقدر اختلاف دارند به حدی که بعضی بعض را کافر می دانند، یکی نمی دانم مشایی است یکی اشراقی است یکی أصالة الوجود است یکی وحدت الوجود است، آن اختلاف شدیدی که فلاسفه دارند، فلاسفه از همین مقدمات عقلیه می خواهند به واقعیات برسید، این اختلاف شدید دلیل بر این است که خطا زیاد است، نمی شود همه این ها حق باشند، نظریات مختلفه یکی از آن ها و شاید همشان ناحق است درجایی که ضدان لهما ثالث باشد، اضداد شاید همه شان باطل است ولی قطعاً بعضی شان بر باطل هستند، خب این ها کار فلاسفه از همین مقدمات عقلیه است دیگر، این ها از شرع به دور هستند عقل را فقط ملاک و معیار قرار داده اند این همه خطا کرده اند، پس از مقدمات عقلیه نمی شود قطع پیدا کنیم اینطور نتیجه گرفته اند.

پاسخ های نقضی اصولیین:

۱. کثره خطاء در طریق کتاب و سنت هم هست ولی مع ذلک قطع حاصل می شود!

۲. کثره خطاء اگر مانع از حصول قطع است در اصول اعتقادی که از راه غیر کتاب

و سنت می رسیم چگونه قطع حاصل می شود؟!

خب اصولیین جواب داده اند، گفته اند:

اولاً این اختلاف در بین فقهاء هم هست، فقهاء که از راه کتاب و سنت، همین شما اخباریین خیلی با هم اختلاف دارید، اخباریین مثل اصولیین خیلی با هم اختلاف دارند اینکه شما می گوئید اختلاف شدید است دقت دارد می گوئیم از راه کتاب و سنت نیز اختلاف شدید است پس از اینجا قطع باید پیدا نکنیم دیگر؟!

نقض کرده اند این اختلاف را گفتند در مبادی شما هم هست، یکی می گوید قرآن این را می گوید گاهی چند وجه در استظهار است چی می خواهد بیان کند، این خبر مدلولش چیست این ها اختلاف است دیگر پس اینجا هم باید بگوئید قطع حاصل نمی شود، نقض کرده اند اولاً به اختلافی که در مقدمات غیر عقلیه است آنجا هم اختلاف است.

ثانیاً به مقدمات عقلیه ای که ما را به اصول دین می رساند اگر بناء باشد از مقدمات عقلیه آدم قطع پیدا نکند چطور ما به خداوند قطع پیدا کنیم؟! آنجا که از راه کتاب و سنت معنا ندارد.

پاسخ به سؤال: خطا اگر زیاد است، خطا سبب می شود قطع پیدا نکنیم این ها هم خطا است.

پاسخ به سؤال: عقلیه، اصلاً می گوید قواعد عقلیه بستر خطا هستند آنها اینطور ادعا می کنند لذا می گویند قطع پیدا نمی شود.

خب حالا خدا پیغمبر قرآن و امثال ذلک معاد، احوال برزخ و .. و .. همین هایی که با عقل درست می شود اگر بنا باشد مبادی عقلیه موجب قطع نشود پس چطور اینجا موجب قطع شده است؟! این دو نقض کرده اند.

پاسخ حلی اصولیین: منطق عاصم از خطا است!

حل آن این است که ما عاصم از خطا داریم، منطق! منطق را برای چه نوشته اند؟ گفته اند منطق قواعدی است که مراعاتش "يعصم الفكر عن الخطاء" عاصم از خطاء داریم، قانون دارد. ما از مقدمات عقلیه مثل مقدمات شرعیه می توانیم قطع پیدا کنیم چون ضابطه داریم به خطاء نیفتیم، منطق، منطق دست ما است و عاصم است مثل اینکه در ادبیات علم نحو عاصم لسان است، در منطق هم علم منطق عاصم فکر است، آدم که منطقی باشد خطایش کم است، این آدم های غیر منطقی خیلی خطاء دارند، آدم های منطقی که منطق را مراعات می کنند خطایشان کم است، این هم حل آن!

مناقشه در پاسخ های نقضی و حلی اصولیین

ولکن به ذهن میاید نه دو نقض تمام است و نه حل:

پاسخ از نقض به کثرت خطاء در راه کتاب و سنت: بین مبادی عقلیه و مبادی شرعیه دو فرق است:

۱. مبادی عقلیه مسائل دقّی است بر خلاف مبادی شرعیه که استظهارات و فهم عرفی است.

۲. در مبادی عقلیه حصول قطع صد در صدی نیاز است بر خلاف مبادی شرعیه که علم عرفی کافی است.

أما نقض اول که نقض کرده اند به مبادی شرعیه (اسمش را می گذاریم مبادی شرعیه کتاب و سنت) خب اخباریین جواب می دهند که فرق است بین مبادی عقلیه و مبادی شرعیه، از چه جهت فرق است؟

در مبادی عقلیه ما باید به قطع برسیم ظن حجیت ندارد که، در مبادی شرعیه ما دنبال قطع نیستیم، مبادی شرعیه استظهارات است، تأمل در اخبار و آیات است، تأمل در آیات و اخبار برای رسیدن به چی؟ برای رسیدن به معنایی که عرف می فهمد، خب این خطایش کمتر است تا آن امور عقلیه ای که دقیق است، آن ها دقیق اند آنها دقت نیاز دارند تعمق نیاز دارند بستر خطاست. ولی استظهارات که امور عرفیه است دقت نیاز نیست که، آیات و روایات به همین عموم مردم خوانده شده است، آنکه همین عموم مردم می فهمند اخباری ها همینطور دیگر! جمود اند دیگر! جمود بر لفظ دارند، یکی از موارد اختلاف شان این است که در روایت آمده است که "زيارة الحسين عليه الصلاة والسلام فريضة على الشيعة" می گوید واجب است دیگر! گفته فريضة، ظاهرش این است که واجب است!

نه، انصافش این است که همانطور که فلاسفه فقهاء را ادعا می کنند یا بگوئیم متهم می کنند که این ها فکر قوی ندارند، دقت چنانی ندارد، نه، فی الجمله درست است، مطالب فلسفی خیلی هاش .. بله فهم آن سخت است، خودشان هم معلوم نیست .. آن هایی که ادعا می کنند می فهمند چی می گویند ها! ولی انصافش این است که نمی توانیم أصالة الماهیه، أصالة

الوجود، وحدت وجود، کثرت در حال قلّت، قلت ... این ها خیلی است فهمیدنش اُمّا نماز واجب است روزه واجب است، شک سه چهار بنابر ... این ها راحت تر است، اصولی یک بینا بینی بین فلسفی و اخباری است آنطور فشاری (لازم نیست) که به فکرش بیاورد تأمل کند چه می گوید. آن ها معمولاً متهم می کنند که این ها را نمی فهمند، آن هایی که ی خورده اخلاق دارند می گویند این ها نمی فهمند ما چی می گوییم، آن هایی که بد اخلاق اند یک چیز هایی وحشتانکی، عناوین خیلی زشتی می آورند، نه انصافش این است که دقتی که در مسائل فلسفی است در مسائل فقهی .. مسائل فقهی استظهارات است دیگر، چیزهایی که عموم مردم چی می فهمند، این کلام را بگوییم چی می فهمند اصلاً دنبال یقین هم نیستیم، استظهار، امر در استظهارات آسهل است، خطا کمتر است، ما نمی توانیم، درست است اختلاف فقهاء هم زیاد است ولی نه آنقدری که در فلاسفه است، اختلاف در فلاسفه در آن مبانی شدید است.

سؤال: هر جا دقت بیشتر است خطا کمتر است؟

پاسخ به سؤال: هر جا دقت .. هر جا بیشتر دقت می طلبد نه بیشتر دقت می کنند! چون دقت می طلبد ..

پاسخ به سؤال: آن هایی که سهل است اشتباه کمتر است دیگر! بابا همین الآن بحث های فقه می کنیم آن بحث هایی که ساده است اجماعی اتفاقی می شود، ی خورده که ظریف می شود اختلافی می شود، همینطور است.

پاسخ به سؤال: ما چه کار به آن داریم؟! نه، مهم است .. قائل می گوید که آقا این ها خطا زیاد است شاهدش اختلافات است، او نقض کرد گفت اختلافات آنجا هم هست می گوییم فرق است.

پاسخ به سؤال: همان قطع های .. دومی می خواستم بگویم ...

اینکه فرق است بین مسائل فلسفی و مسائل فقهی، آنجا خطا زیاد است اینجا خطا کم است چون استظهارات است، یک. دوم هم از جهت قطع پیدا کردن، در مسائل فلسفی قطع که می گویند آن صد در صدی است بعد خطاش زیاد می شود چون می خواهیم به صد در صد برسیم در فقه که می گویند قطع یعنی همین قطع عرفی، اطمینان .. این آسهل است باز، از جهت

قطع هایش نیز اسهل است، اطمینان در شریعت حجت است ولی در مسائل فلسفی نه، باید برسیم به قطع صد در صدی، این است که آنجا تفکر زیادت‌تر است تا برسد به آخرین مرحله، این زیادی تفکر سبب می‌شود که خطا هم زیاد باشد ولی در شریعت زود می‌رسند به اطمینان، اطمینان هم نیاز ندارند زود هم به اطمینان می‌رسند لذا ما نمی‌توانیم این نقض را به اخباری‌ها بکنیم.

پاسخ از نقض به حصول قطع در اصول اعتقادی:

۱. دو یا سه اصل اعتقادی است (مقدارش کم است)

۲. اصول اعتقادی از واضحات است که نیاز به برهان و علم ندارد (احساسی باید

کرد)

وَأَمَّا نقض دوم:

پس در اصول اعتقادی چه می‌گویید؟ در آن‌هایی که مربوط به عمل نیست؟ ادراک است اصول، فروع نیست. آن‌ها را چه می‌گویید؟ آن‌ها را هم می‌توانند جواب بدهند:

أصول در شریعت یک چنتایی هست، خیلی زیاد نیستند، خدا وجود دارد پیغمبر هست همین دو برای اسلام کافی است، بله معاد هم محل بحث است که آیا قوام اسلام به اعتراف به معاد هست یا نه، حالا آن هم باشد می‌شد سه تا!

در این‌ها هم مبادی واضح است خطا کم است، آنقدر واضح است که خداوند فرموده أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ شَكٌّ؟ واضح است، رسیدن به خدا واضح است، آن خطای زیاد در اینجا نیست "من جاهد فینا لنهدينهم سبلنا" همینطور است.

برهان صدیقین آن‌ها آدم را به وجود خدا نمی‌رساند، اصلاً آدم نمی‌فهمد اولش، بفهمد هم برهان است برهان نمی‌رساند، برهان را ما نمی‌توانیم ردش کنیم أَمَّا برساند نه، رسیدن به خدا ایمان به خدا ایمان به پیغمبر ایمان به ائمه ایمان به دین این‌ها نیازمند براهین دقیقه

نیست! اصلاً براهین دقیقه که گفت "پای استدلالیان چوبین بود" اصلاً آنها خاصیت ندارد، آن ها برای مباحثه خوب است.

أئمه ما هم علیهم السلام به آن براهین معمولاً تمسک نمی کردند، اگر شک داشت خدا هست یا نه می گفت گرفتار نشدی؟! نگاه کنید آن آیاتی را که آورده اند برای اثبات خداوند، بیاناتی که آورده اند همین بیانات بسیطی که یک تنبیه است که تنبّه پیدا کند.

ما که میگوییم خداوند هست، یک چیزهایی را احساس کردیم، از احساسات رسیدیم. اینکه نمی دانم دلیل نظم .. عیبی ندارد برای عده ای بگوید، واقعیتش را می گویم ها! براهین آدم را ... آن ها علم است به احساس نمی رساند می شود مقدمه احساس باشد ولی به احساس نمی رساند، اینکه ما قرآن می خوانیم می بینیم نمی شود غیر خداوند اینطور گفته باشد برای خودمان یک چیزهایی در ذهن مان احضار می کنیم، در آن وقت ها که آن ها استاد این فنون بودند سجع و قافیه و شعر این ها همه آن ها لنگ انداختند تسلیم شدند. اصلاً آن ها را کار نداریم اصلاً خود این سبک و سیاق، این همه ما کتاب مطالعه کردیم این سبک و سیاق با آن تفاوت دارد این نمی شود. (که مثل قرآن باشند آنها).

در احکام شرعیه بد حرفی نزده است آسید محمد باقر صدر، ما هم سابق به همین نتیجه رسیدیم، دلیل بر حقانیت أئمه علیه السلام آیه روایت نمی خواهیم همین فرمایشات را بیاریم نگاه کنیم، همین مقداری که رسیده است، همین ها را بیایید کنار حرف های ابی حنیفه بگذار چقدر فاصله دارد! این ها چی می گویند اون چی میگوید! هیچ جا هم ثبت نکرده اند این ها به مکتب رفته اند. استادی شان را ثبت کردند، اگر شاگرد بودند قطعاً مخالفین می گفتند، همینطور که الآن حاضر نیستند می گویند این حرف برای فلانی است او گفته است! هیچ شاگردی ای ثبت نشده است اینقدر هم حرف های مهم زده اند! ما از این ها به آن تصدیق، به آن امر وجدانی می رسیم

حالا عیبی ندارد روز چهارشنبه است، توصیه من همین است که در این ها تأمل کنید برای اینکه احساس تان قوی شود، هیچ شکی هیچ شبهه ای در دل تان در نفس تان نیاید، نمی شود این ها ... دیگر شما خودتان اهل این کار شدید، اهل علم شدید، حالا عوام الناس نمی تواند

بفهمد این ها چی می گویند ولی شما که می فهمید چه می گویند چطوری می گویند، خودمان که نه، اساتید بزرگ دنیا را شما حساب کنید ببینید آن ها چی می گویند ائمه ما چی گفتند، مرحوم آسید محمد باقر گفته است همین کلمات ائمه دلیل بر حقانیت ائمه است، راست می گوید، استاد ندیدن اینطور صحبت کردن، کنارش ابوحنیفه که استاد دیده است قابل قیاس نیست، استاد دیده ها قابل قیاس نیستند، نمی شود این ها ناحق باشد، نمی شود شک در آن کرد، یک کسی اگر هم خواسته باشند همه را جعل کند این ها دیگر گفتنی نیست که، همه این ها قابل جعل باشد! کسی جعل می کرد حتما چون ما مخالف داشتیم، همه حکومت ها مخالف ائمه بودند خود این یک نعمتی بوده است که آن ها زور هایشان را می زدند مجلس برقرار می کردند علمای را جمع می کردند ائمه ما یک تنه آن ها را جواب می داند حالا یکی از آن ها دروغ دوتا دروغ همه این ها که نمی شود دروغ باشد که! ما از این مطالبی که در ذهن مان احضار می کنیم احساس می کنیم که "ان الدین حق" دین حق است.

در هر حال این ها اشکال بر اخباریین نمی شود، نه، داستان اصول اعتقادیه نمی شود .. آن ها از فطریات اند پیغمبر اکرم حق است این برهان عقلی نمی خواهد!

همین قرآن را نگاه می کند نمی شود بابا این قرآن .. به آن عوام می گوییم بابا نمی شود چون در زمان خود پیغمبر نتوانست بعضی ها می خواستند درست کنند نشد ولی ما خودمان احساس می کنیم نمی شود، کار به تاریخ نداریم ما، نمی شود!

پاسخ به سؤال: مخالف .. حالا ما خودمان را درست کنیم فعلاً .. گفتم براهین برای دیگران عیبی ندارد، خوب هم هست، اصلاً باید هم باشد، برای خودمان داریم صحبت می کنیم ما باید به احساس برسیم، احساس بکنیم حقانیت را، نه علم داشته باشیم نه دلیل داشته باشیم، نه، علم دلیل این ها را رهای شان کنید، باید احساس کنیم نمی شود آقا، قرآن نمی شود از غیر خداوند باشد، این احکام نمی شود ریشه الهی نداشته باشد، این گفتار نمی شود ریشه الهی نداشته باشد، ما چه کار داریم روایت داریم نص امامی بر امامی آن ها هم خوب است ولی این ها خوب تر است. این ها خوب است که ..

بارها عرض کردیم به رفقاء به این ایمان می رسید که قرآن زیاد بخوانید "اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا" این ها یک واقعیت های قطعی قطعیه است، فقط مرد میدان می خواهد که این ها را برسد "وجلّت قلوبهم" قرآن بخوانید سخن خداوند است، سخن خداوند یک تأثیر تکوینی در انسان دارد، حالا آن قضایایی که نمی دانم فلان آقا یک بار قرآن باز می کرده است می گفته است ده تا استخاره را جواب می داده است به یک بار قرآن را باز کردن! حالا آنها یک چیزهای اضافه ای هست ممکن است شما بگویید این ها خیالات است این ها را کار نداریم خودمان احساس کنیم همان که خودمان میابیم، حتماً باید بیابیم به این باور برسیم که دین همانطور که علمای ما به ما رسانده اند و به ما رسیده دین حق است، یک خدایی هست یک پیغمبر فرستاده یک قرآنی یک امامانی، ما باید این ها را احساس کنیم خب بگذریم. این نقض بر اخباریین وارد نیست.

مناقشه در پاسخ حلی اصولیین: منطق عاصم از شکل قیاس است نه از مواد آن.

و اما حل آن، گفته اند اصولیین جواب حلی داده اند گفته اند ما منطق داریم دیگر، خب منطق عاصم عن الخطا است، آن ها جواب داده اند، گفته اند:

منطق عاصم نیست، همین فلاسفه اولش منطقیون است بعد می شوند فلاسفه، همین منطقیون اختلاف پیدا می کنند به خطا می روند، در رأس منطقیون همین فلاسفه هستند، همین ها هم منبع خطا هستند!

اینکه (در) خارج، میدانی اش می بینیم خطا زیاد است از اشخاصی که تدوین کرده اند منطق را، تعلیم کرده اند منطق را، پس معلوم می شود منطق عاصمیت ندارد دیگر!

نکته ی آن این است، اخباریین خودشان گفته اند، گفته اند منطق عاصمیت ندارد چرا؟ به خاطر اینکه منطق عاصم این است که صورت را اشتباه نکنی، شکلی که تشکیل می دهی شکل اول باشد مثلاً، حد وسط تکرار شده باشد، کبری کلی باشد، خب منطق ما را به اینجاها می رساند، مواظب باش کبری باید کلی باشد اما اینکه کبری کلی صادق است یا نه این ربطی به منطق ندارد که، منطق شکل را درست می کند اما قبل آن مواد باید درست باشد. کی گفته

است این کبری کلی است أصلاً؟ خیلی اوقات اشتباه می کنند، فکر می کند کبرا کلی است، کبری را کلی گمان می کند صغری را فکر می کند محقق است، صغری به کبری ضمیمه می کند نتیجه می گیرد، صورت درست است ولی ماده نادرست است.

اینکه می بینید فلاسفه اشتباهات دارند با اینکه منطقیون هستند اشتباه شان ناشی از مواد است، منطق مواد را درست نمی کند، اینکه "العالم متغیر" منطق که صغری را درست نمی کند، عالم متغیر است باید دلیل بیاورید چرا متغیر است، "کل متغیر حادث" منطق این را درست نمی کند که، أصل رسیدن به نتیجه ی صحیح، أصلش این موادش هست که این را منطق حل نمی کند! کثیراً که ما اشکال می کنیم به طرف با اینکه برهان می آورد چطوری اشکال میکنیم می گوئیم نمنع کلیه الکبری! کبری کلی است یا نه ربطی به منطق ندارد این یک باب دیگری یک میدانی دیگری است، این است که منطق اگر گفتند عاصم از خطای است به این مقدار، عاصم است یعنی از جهت صورت قیاس کمک تان می کند اما از جهت مواد نه ربطی به منطق ندارد،

پاسخ به سؤال: حالا می گوئیم، نه آن یک مشکلی دارد، حالا این یک مشکل اش است، یک مشکل جهت مواد است که خیلی مهم است در کثیری از براهین که اشکال می کنند می گویند صغری ممنوعه یا می گویند کلیه الکبری ممنوعه، هیچ جا ندیدیم که مثلاً بگویند آقا این صغری کبری که چیدی درست نیست، نه آن منطق .. أصلاً واضح است، منطق هم یک چیزی است که در میان مردم هست، خود مردم اعمال می کنند، منطقیون آمدند همانی را که مردم اعمال می کنند به فطرت الهیه، آن را آمدند به صورت قانون بیان کردند والا قانون های منطق که از جانب خداوند نیامده است، خودشان هم همینطور جعل نکرده اند، جعل هم بکنند قیمت ندارد، این همانی است در ...

آن آقا گفت به پسرش حاشیه ملا عبدالله را یاد داد فرستادش بازار گفت در بازار چه خبر بود؟ گفت هیچی یکی هندوانه می فروشد یکی گوشت می فروشد گفت حیف شد که درس به تو دادم! نفهمیدی از سر نو بیا حاشیه بخوان! از سر نو به او یاد داد بار دوم فرستاد گفت چی دیدی در بازار؟ گفت همه اش منطق است! گفت حالا نفهمیدی، او که می گوید پارچه کتان

است یعنی هر پارچه ای کتان خوب است پس این خوب است، مطوی است، صغری مطوی است کبری مطوی است مردم منطقی هستند، عملاً منطقی هستند، این است که منطق از خودش نیاورده، آن ها همانی که دارج میان مردم است، معمولاً به مردم است اما نه به صورت اصطلاحی آن را آورده است اصطلاحی کرده است فنی کرده است.

بله منطق عاصم از صور است نه مواد! حرف درستی گفتند اخباریین.

تا الآن حق با اخباریین است که گفتند قطع حاصل نمی شود ولی مع ذلک می گوئیم نادرست است، ما ادعای اصولیین که می گویند از مقدمات عقلیه ما می توانیم به حکم شارع برسیم این حرف درستی است، مدعی درست است ولی این بیانات قابل مناقشه است که مناقشه هم شده است اصلاً از طرف اخباریین.

درس خارج اصول استاد گنجی حفظه الله

جلسه ۹۳ ۱۴۰۱/۱۱/۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث در کلام اخباریین بود که ادعا کرده بودند از مقدمات عقلیه علم به حکم شرعی حاصل نمی شود ولو بعضی هاشون، چه عقل نظری و چه عقل عملی.

دلیل اخباریین بر عدم حصول قطع از مقدمات عقل نظری: کثرت خطا

بحث در عقل نظری بود، مقدمات عقلیه ی عقل نظری قطع آور نیست به حکم شارع، گفته اند خطا در مقدمات عقلیه فراوان است وقتی کثرت خطا بود پس علم معنا ندارد.

پاسخ اول از اخباریین: منطق عاصم از خطاست.

جواب دادند که خب منطق عاصم فکر است از خطا؛

مناقشه در پاسخ اول: منطق عاصم از صورت برهان است نه مواد آن

جواب دادند اخباریین که منطق عاصم فکر است از خطا در صورت برهان صورت قیاس، بله منطق می گوید مثلاً شکلش شکل اول باشد صغری و کبری کلی باشد حد وسط تکرار شده

باشد، این ها راحت است مراعاتش هیچ وقت اشتباه نمی کنند انسان ها در ترتیب شکل اول، ولكن گفتند اخباریین که در مواد اشتباه است و منطق عاصم نیست نسبت به مواد.

اشکال در مناقشه أول: منطق عاصم از مواد هم هست

بعضی ها گفته اند جواب داده اند از این جواب هم، گفته اند: چرا مواد هم مورد عصمت است چون مواد یا بدیهات است اولیات است وجدانیات است فطریات است همان هایی که شمرده اند آنها که واضح است خطا ندارد دیگر. و اگر از ضروریات نباشد باز بالبرهان است دوباره آن برهان صورتش منطق درست می کند، ما را از خطا حفظ می کند باید به موادی برسیم که آن ها اولیات هستند "کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات" بایستی به بدیهی برسیم به واضح برسیم پس باز جلوی خطا گرفته می شود، اینطور گفته اند و جواب داده اند و رد کرده اند اخباریین را.

مختار استاد «منطق عاصم نیست والا این همه اختلاف شدید بین منطقیون نبود.

ولكن به ذهن میاید که این حرف اخباریین که منطق عاصم نیست درست است انسان باید انصاف بدهد، شاهدش این است که این همه مناطق اختلاف دارند اشتباه دارند، هر مسأله ای که اختلافی است یا هر دو به ناحق است یا یکی شون خلاف است، نمی شود همه شان به حق باشد این همه مسائل محل اختلاف، مشائیین آنقدر اختلاف دارند که گاهی یکدیگر را تکفیر می کنند، مشائیین یک حرف می زنند اشراقیین یک حرف می زنند، آن می گوید پای استدلالیان چوبین بود دیگری می گوید تو اصلاً نمی فهمی متهم می کنند به نفهمی ادعا می کنند باید فکر داشته باشید بفهمید، یکی می گوید باید عنایت الهیه شاملت شود تا بفهمی. خطای زیاد در این علوم عقلیه خودش دلیل و برهان محکمی است میدانی حساب کنید که منطق عاصم نیست، اگر منطق عاصم بود این همه اختلاف چه معنا داشت این همه اشتباه چه معنا داشت؟!

علت اختلاف و اشتباه زیاد منطقیون: خطا در تطبیق

سرّش این است که، نکته اش این است که درست است که منطق عاصم از خطاست در هیئت برهان در صورت برهان، جلوی اشتباه ما را می گیرد این درست است و درست است که مواد هم باید برگردد به ضروریات به اولیات به واضحات، این نیز درست است و اگر واضح نبود خودش مبین نبود دوباره باید قیاس دیگری تشکیل بدهیم بالاخره باید مبینش کنیم این ها درست است ولی خب چه بسا در ادعای مان که این از اولیات است از بدیهیات است، اینجا خطا می کنیم در تطبیق خطا می کنیم، کثیراً ما مرحوم آخوند می فرماید ضروره کذا و کذا بدها کذا و کذا اصلاً هیچ ضرورتی نیست بدها می نیست.

شما خودتان حساب کنید میدانی، اختلاف شما با طرف تان که منازعه دارید مباحثه دارید در همین تطبیقات است او اگر می گوید نمنع الصغری کی گفته است که اینطوری است شما می گوید واضح است که اینطوری است، ادعای وضوح می کنید، می گوید نمنع کلیه الکبری کلیت کبرا را منع می کنیم شما باز جواب می دهید می گوید نه این ادعا کبری کلی است بدها ادعا می کنید مبین بودن، یک چند جاش صغری درست بوده است ادعا می کنید همه جا اینطوری است، خیلی اوقات حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء فوراً ادعای کلی بودن می کنید درحالیکه اصلاً کلیت ندارد!

اگر مواد از ضروریات باشد که منطق همین را بگوید باید از آن ها از ضروریات باشد از واضحات باشد همان قضایا سستی که درست کرده اند، صورت قیاس هم که واضح است ترتیب بدهید از خطا مصون می مانید این درست است ولی این مواد کثیراً ما مورد ادعاست یکی می گوید واضح است یکی می گوید اصلاً درست نیست عدمش واضح است.

براهین و شکل اول را در کتاب ها همینگونه جواب می دهند که نمنع الصغری تارۀ نمنع الکبری آخری داستانش همین است او ادعا می کند صغری آن هست شما می گوید نیست، او ادعا می کند کبری کلی است شما می گوید اصلاً کبرا درست نیست نه اینکه کلی نیست!

منطق عاصم است اگر که آنطور که در منطق بگویند ما همانطور حرکت کنیم، اما کی میاید طبق منطق (حرکت کند)؟ همه ادعا می کنند که ما طبق منطق (حرکت می کنیم) این سر

این است که با اینکه درست منطق مراعاتش يعصم ولی کی میاید مراعات کند آن ها را؟! مراعاتش با دعوی است واقعیت کثیراً نیست، ادعا می کنند، این است که چرا با اینکه این علوم عقلیه صاحبان علوم عقلیه اول منطق خوانده‌اند استاد منطقند چرا اینقدر اشتباه زیاد دارند مشکل شون در این مواد است که در مقام تطبیق ادعا می کنند این بدیهی است درحالیکه بدیهی نیست.

پاسخ به سؤال: ما هم گفتیم فقهاء هم این اشتباه را دارند.

پاسخ به سؤال: آن که گذشت و نقض قبلی بود.

مناقشه استاد در ادعای اخباریین: عدم ملازمه بین کثرت خطا و عدم حصول قطع

این است که در مقدمات عقلیه خطا زیاد است و منطق عاصم نیست این حق با اخباریین است ولکن مع ذلک اینکه ادعا کرده اند مقدمات عقلیه چون کثرت خطا در آن است که قبول کردیم کثرت خطا هست علم نمی آورد، نه این ملازمه را قبول نداریم یعنی کبری را در حقیقت منکر می شویم آن ها می گویند هرچی "کلما کثر فیه الخطا فلا یوجب العلم" می گوئیم نمنع کلیه الکبری این کبری ممنوع است کی گفته است، شما ادعا می کنید می گوئید از وضاحت است، نه کلما کثر الخطاء لما امکن حصول القطع، نه انسان کثیر الخطا است قطع هم در وی پیدا می شود این امر بدیهی است، کثرت خطا موجب نمی شود که قطع پیدا نشود، خطا زیاد داریم ولی خب یک جاهایی هم قطع پیدا می کنیم با هم ملازمه ندارند.

پاسخ به سؤال: چی دخیل است؟ هوا؟

پاسخ به سؤال: نه هوا، بالای هوا، مغز دخیل است، این ها وضاحت است ما تحلیلش می کنیم.

پاسخ به سؤال: نه هوای نفس نیست، أحياناً راست می گوید هوای نفس سبب می شود یک

چیزی را ادعا کند و غلبه بدهد بر عقلش غلب هواه علی عقله ولی خیلی جاها صحبت از هوا نیست تفکر می کند بنده خدا.

پاسخ به سؤال: نه خلاف وجدان صحبت نکنید آخوند که ادعای بداهت کرده از روی هوای نفس گفته است، نه بابا.

کثیری از علماء، فقهاء، اصولیین همه ی فنون ادعا می کنند که ما قطع پیدا کردیم که قطعاً مسأله این است بعید است همه این ها دروغ می گویند قطع پیدا نمی کنند و ادعا می کنند! و اصلاً ادعا هم هست بعضاً یقینی می گوید اینطوری است وقتی می گویی قسم می خوری گیر می کند یقینی ادعا است ولی نه خیلی جاها یقین پیدا می شود به اینکه مسأله چنین است، اینکه مثل اُمین استرآبادی منحصر کرده است یقین را به مثل ریاضیات و هندسه و امثال این ها که مبادی شان خیلی محکم است نه منحصر به آن ها نیست، همین علوم حدسیه خیلی هاش یقین آور است بالوجدان یقین پیدا می شود از براهین عقلیه، اگر از براهین عقلیه دیگر هیچ یقینی پیدا شود پس کجا پیدا می شود این است که گفتنی نیست.

حاصل الکلام: اینکه اخباریین می گویند مقدمات عقل نظری علم آور نیست چون کثرت خطا دارد، جواب: کثرت خطا ملازمه ندارد با علم نیاوردن، أصلاً خود انسان کثیر الخطا هست ولی در عین حال یک جاهایی یقین دارد نمی شود این را وجداناً انکار کرد، حرف آن ها نادرست است.

پاسخ به سؤال: نه، درصد بالا آن ها نیست

درصد بالا .. البته از انصاف نباید گذشت اخباریین که قطع را ...

دفاعی از ادعای اخباریین: مقدمات عقل نظری را منحصر در مثل ملاکات و

استحسانات اهل عامه دیده اند

یمكن أن يقال دفاعاً از اخباریین:

اینکه اخباریین می گویند یقین به حکم شرعی از مقدمات عقل نظری حاصل نمی شود در ذهن شان این بوده است که مقدمات عقلیه یعنی همین ملاکات همین استحسانات همین هایی که اهل سنت به کار می برند، در ذهن شان همین ها بوده است گفتند خب ما از ملاکات

یقین پیدا نمی کنیم، اول به خود ملاک یقین پیدا نمی کنم بعد هم یقین پیدا کنیم که ملاک این است خب شاید أصلاً شارع مقدس طبق ملاک حکم نکرده است!

اینکه ملاک قطعی پیدا بکنی قطعاً ملاکش این است پس شارع حکم کرده است، نه شاید گفته مردم همان ملاک را می فهمند راه خودشان را می روند چه کار داریم ما که حکم کنیم شاید هم حکم نکرده است.

اینکه اخباریین قطع به حکم شرعی را به توسط عقل نظری مُنکر شده اند به ذهن میاید که نظر این ها مقصور به ملاکات و استحسانات و قیاسات بوده است که گفته این ها خطای شان زیاد است که اگر اینگونه باشد حرف شان درست است.

مناقشه استاد: از راه دیگری غیر از ملاکات مثل ملازمات استلزامات یا القاء

خصوصیت قطعی می توان به حکم شرعی قطع پیدا کرد.

ولکن کشف أحكام شرعیه منحصر به ملاکات نیست، ملازمات استلزامات این ها نیز جزء مُدرکات عقل نظری است، اینکه عقل یقین پیدا کند شارع مقدس مقدمه را واجب کرده است چون ذی المقدمه را واجب کرده است، نه می شود یقین پیدا کند، صحبت ملاکات (نیست) ملازمات استلزامات، اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد می تواند این را، ربطی به ملاکات ندارد.

فی الجمله از غیر طریق ملاکات نیز می شود قطع پیدا کنیم به حکم شرعی، باز منحصر به این نیست ملاکات ملازمات استلزامات، یک مواردی هم إلغاء خصوصیات است که قطعی اند عرفی نه ها، قطعی،

گاه گاهی در فقه ما می رسیم به اینکه ولو عرف این استظهار را نمی کند ولی یقین پیدا می کنیم که این خصوصیت ندارد، حکم را تعمیم می دهیم یکی از جاهای افتراق اصولی اخباری اینجاست دیگر.

اگر خطاب ظهور اولیه اش در عموم نباشد در خصوص نباشد او میاید به همان خصوص، می گوید همان خصوص، اصولی می گوید نه، اصولی یک چیزهایی را ضمیمه می کند که یقین

پیدا می کند، روایت می گوید "زیارة الحسين عليه الصلاة و السلام فريضة على كل مؤمن" فريضة است، اصولی می گوید ظاهرش فريضة است جمود بر لفظ می گوید واجب است ولی می گوید من یقین دارم واجب نیست لو کان لبان. اگر یکی از واجبات بود. از قاعده لو کان لبان به یقین می رسد، منحصر نیست، یقین پیدا کردن منحصر نیست به ملاکات به ملازمات استلزامات نه ما موارد زیادی را ظاهر روایت است، همین بحث اذان را می خواندیم یا بحث لباس مصلی، شرائط، گاه گاهی می رسیدیم ظاهرش نهی است، نهی ظاهر در حرمت است دیگر عرفی اش حرام است ولی می گفتیم نمی شود حرام باشد لو کان لبان، آقای خویی با لو کان لبان درست می کرد، ما می گفتیم مناسبت حکم و موضوع، ما هم به یقین می رساندیم، اگر روایت آمد گفت که در روز ایستاده آب بخور، امر ظاهر در وجوب است می گوییم عقل هم خوب چیزی است دیگر می شود ایستادن ملاک وجوبی داشته باشد؟!

پاسخ به سؤال: نه نه اخباری همه ظواهر را عمل می کنند. أصلاً بیشترین اختلاف اخباری اصولی، عملی ... حالا این ها فنی بوده بحث حصول یقین .. حالا بیاییم میدانی اکثر مواردی که اخباریین با اصولیین اکثرش از همین قبیل است، ظاهر خطاب وجوب است ظاهر خطاب حرمت است آن ها می گویند واجب است حرام است اصولیین می گویند نه نمی شود.

خب یقین به حکم شرعی ما می توانیم به توسط عقل مان ما به یقین برسیم صحبت ملاکات هم نباشد یک نکاتی دیگری، صحبت استلزامات ملازمات هم نباشد، اینکه من اصرار دارم منحصر به آن ها نکنم چون ممکن است ملازمات را شما منکر شوید بگویید کی گفته مقدمه واجب واجب است؟! کی گفته است عقلی است اصلاً؟! وجدانی است، استلزامات هم امر به شیء مقتضی نهی از ضدش است این ها هم در جای خودش ثابت شده مستلزم نیست، نه ما توسعه دادیم یک جاهایی که ...

پاسخ به سؤال: نه عیب ندارد حکم شارع استحباب است، فريضة یعنی مستحب مؤکد ما به حکم عقل رسیده ایم که زیارة الحسين مستحب مؤکد است.

سؤال: عقل می گوید واجب نیست نمی گوید مستحب مؤکد است!

پاسخ به سؤال: پس ما با چی رسیده ایم به اینکه ... ؟

پاسخ به سؤال: نه .. اینکه عنوان "فريضة" گفته است می گوئیم پس فريضه را آورده است برای تأکید است مبالغه است.

پاسخ به سؤال: ما می گوئیم بدیهی است آن ها می گویند نظری جدی است اصلاً میگویند مبهم است، اختلاف سر همین است آن ها می گویند اصلاً روشن نیست ما می گوئیم کاملاً روشن است.
خب این در عقل نظری.

بررسی حصول قطع از مقدمات عقل عملی

و أما عقل عملی:

از عقل عملی آیا علم پیدا می شود یا نه؟

دلیل اخباریین در عدم حصول قطع از عقل عملی: اختلاف شدید در حکم عقل

عملی مانع از حصول قطع است.

اخباریین گفتند نه، از مقدمات عقل عملی هم یقین به حکم شرعی پیدا نمی شود، چرا؟ چون موارد عقل عملی این ها به عادت ها فرق می کند به قبائل فرق می کند به انسان ها فرق میکند این ها یقین آور نیست مثلاً قبح کذب عقل عملی است عقل می گوید لا ینبغی صدورش اینگونه ادعا می کنند لا ینبغی صدور کذب، محل اختلاف است خیلی ها هم قولاً هم عملاً می گویند کذب که حرام نیست قبیح نیست که این همه ما دروغ می گوئیم ضرر به کسی نداشته باشد چه عیبی دارد؟! ما اکثراً دروغ می گوئیم، می گوئیم ضرر به کسی ندارد که! چه عیبی دارد؟!

محل اختلاف است دیگر، یک عده می گویند قبیح است دروغ گفتن ولو ضرری نداشته باشد یک عده می گویند نه آقا قبحی ندارد ضرر نداشته باشد، در میان مردم همینطوری است دروغ گفتیم به کسیکه ضرر نمی رساند چه عیبی دارد یا مثلاً دروغ گفتن به زوجه یکی می گوید

قبیح است یکی می گوید نه چه قبحی دارد به زنش انسان دروغ بگوید این ها ولایت دارند انسان برشان، گفتنش عیب ندارد راست و دروغ فرقی نمی کند، محل اختلاف است دیگر، گفته اند عقل عملی یقین آور نیست چون محل اختلاف است هر کسی عقلش یک چیزی می گوید، همینطور هم است دیگر خیلی اوقات می گوید من به حکم عقلم عمل کردم، او می گوید عقل من اینطور می گوید دیگری می گوید عقل من چیز دیگری می گوید در حکم عقل با هم اختلاف دارند، این اختلاف در حکم عقل این تفاوتِ انسان ها، تفاوت عقول انسان ها سبب می شود که ما از حکم عقل هم نتوانیم به حکم شارع یقین پیدا بکنیم.

مختار استاد» در قدر متیقن حکم عقل عملی اختلاف نیست پس مانع از حصول قطع نیست!

این فرمایش اخباریین فی الجملة درست است اینکه ادعا کنیم هرچه را ادعا می کنند حکم عقل پس حکم شرع هم همان است، به حکم شرع برسیم، نه إنصافش این است که هرچه را ادعا می کنند حکم عقل، این جای تأمل دارد که حکم عقل هست یا نه، ولی این قدر متیقنی که احدی شک ندارد چرا، کذب مضرّ قبیح است عند العقلاء دیگر در این شکی نیست، ما می توانیم از احکام عقل عملی فی الجملة آنجایی که متیقنش هست، شما می گوید اختلاف زیاد است می گوییم راست می گوید ولی یک جاهایی متیقن است متفق علیه است کسی شک ندارد همان جایی که متفق علیه است از همان جا یقین پیدا بکنیم به حکم شارع، ما می توانیم بگوییم این همه عقلاء همینگونه می گویند شارع هم که من العقلاء است او هم همینطور می گوید.

جواب نقضی به اخباریین: وجوب اطاعت و حرمت معصیت که حکم عقل عملی است، متعلق قطع هستند.

اینکه اخباریین از حکم عقل عملی منکر شده اند به نحو مطلق نه. وجوب اطاعت، اطاعت مولی واجب است حکم عقل عملی است دیگر، حرام است معصیت مولا حکم عقل عملی است

این ها را چطور قبول دارند؟ می گویند این از وضاحت است، هر عقلی می فهمد که باید مولایش را اطاعت کند، این دیگر جای اختلاف ندارد جای شبهه ندارد می گوییم چطور در وجوب اطاعت حرمت معصیت این حرف ها را می زنید شما هم قبول دارید؟ در حرمت کذب مضر هم همین است فرق نمی کند.

فرق دلیل اخباریین در عدم حصول قطع از مقدمات عقل نظری و عقل عملی:

در عقل نظری کثرت خطا را مانع از حصول قطع دانستند و در عقل عملی کثرت اختلاف را مانع دانستند.

اینکه اختلاف هست در مصادیق عقل عملی صحیح است ولی اینکه میگویید پس چون اختلاف است، مثل همانجا دیگر (مثل عقل نظری) آنجا می گفتند خطا است اینجا می گویند اختلاف است، چون اختلاف است ما به یقین نمی رسیم نه این ملازمه ندارد، اختلاف هست ولی یک جاهایی می شود به یقین برسیم که یقیناً، حالا یقیناً شارع همین را می گوید از راه قاعده ی ملازمه باشد آن هایی که ملازمه را قبول دارند "ما حکم به العقل حکم به الشرع" و اگر ملازمه را قبول نداشته باشند باز میتوانند از حکم عقلی قطع پیدا کنند به حکم شرعی برسند، از باب اینکه مثلاً سکوت کرده است شارع، می شود ما نمی گوییم هست میدانیش ما ادعا نداریم ها! ولی جا دارد کسی بگوید ... حرف آن ها غلط است که می گویند چون مصادیق عقل عملی محلّ اختلاف است پس قطع حاصل نمی شود این غلط است، نه محلّ اختلاف است در قدر متیقّنش قطع حاصل شود اما واقعاً قطع حاصل می شود در موارد عقل عملی، این نه، میدانیش محلّ کلام است، باید ما قاعده ملازمه را قبول داشته باشیم "ما حکم به العقل حکم به الشرع" وگرنه از حکم عقل عملی چطور برسیم به حکم شارع و اخباریین ملازمه را هیچ قبول ندارند، آن ها می گویند کی گفته ... اصلاً آن ها عقل را از کنار انداخته اند ملازمه را قبول کنند بین حکم عقل و حکم شرع!؟

آن وقت باید یک نکاتی دیگری ضمیمه شود، تقریر شارع مثلاً، در نظائرش شارع آن حکم را ... باید یک ضمائی .. شاید بشود فی الجمله اگر منکر قاعده ملازمه شدیم شاید فی الجمله بشود یک مواردی ما از عقل عملی به حکم شارع برسیم.

حکم عقل عملی می گوید ظلم قبیح است پس حرام است شرعاً، بعید است شارع حرام نکرده باشد، ظلم را حرام نکرده باشد، اصلاً قاعده ملازمه باطل ولی خیلی بعید است ظلم را حرام نکرده باشد، آیه "ولا تظلمون و لا تظلمون" آن دلالت ندارد ها! می گوید ظلم نمی کند، آدم های خوبی هستند ظلم نمی کنند "فلکم رؤوس أموالکم" آن سخت است که ما بگوییم ... "لئن الله على القوم الظالمين" هم آن معلوم نیست این ظلمی که ما می گوییم باشد، آن ظلم دیگری است که مربوط به دین و دیانت است، ما اگر خطابی پیدا نکنیم که ظلم حرام است (نمی گویم نیست ها من ادعا نمیکنم) اگر خطابی پیدا نکنیم که ظلم حرام است .. "اعدلوا هو أقرب للتقوى" این لسانش استحباب است اصلاً، اقرب الی التقوى که واجب نیست.

اگر دلیلی پیدا نکنیم که ظلم حرام است بعید نیست که از عقل مان برسیم که ظلم حرام است نزد شارع، خیلی بعید است که مثلاً ظلم را حرام نکرده است.

در هر حال در عقل عملی ما نیاز داریم به قاعده ملازمه اگر خواسته باشیم به حکم شارع برسیم و اگر قاعده ملازمه را منکر شدیم می توانیم برسیم از حکم عقل عملی به حکم شارع یا نمی توانیم؟ آن موردی است دیگر، ربما یک فقیهی می رسد و ربما ... خصوصیات مورد است، علی ای حال اینکه اخباری می گوید نمی شود از حکم عقل عملی حرفش غلط است، می شود. هذا تمام الکلام در مقام اول بحث که آیا از مقدمات عقلیه ما علم به حکم شارع پیدا می کنیم یا نمی کنیم؟ فی الجمله علم پیدا می کنیم.

مقام ثانی: آیا شارع از عمل به قطع ردع کرده است یا خیر؟

مقام ثانی، کلمات بعضی از اخباریین که گفته اند شارع از این قطع ردع کرده است، قبول کرده اند که از مقدمات عقلیه علم پیدا می کنیم می رسیم به حکم شارع ولی شارع مقدس از عمل به قطع ردع کرده است و روایاتی آورده اند برای این، شواهدی اقامه کرده اند

خب حرف این ها... یک مطلب این است که اصلا ردع از قطع ممکن است یا ممکن نیست؟ اخباریین می گویند نه اینکه ردع از قطع ممکن است که واقع است به حکم اخباری که ستأتی. اصولیین اختلاف داشتند مشهور بین اصولیین می گویند ردع شارع از عمل به قطع ممکن نیست، بعضی ها از اصولیین گفتند نه، ممکن است اینکه می گویند حجیت قطع ذاتی است نه ذاتی باب برهان که لا ینفک است ذاتی اصولی یعنی فی حد ذاته حجت است اگر ردع نشود ما نمی گوییم فی نفسه اشکال ندارد می گوییم فی ذاته منجز است معذر است لولا ردع شارع، شارع اگر ردع کرد این مانع می شود، فرقی با ظن این است ظن حجّیتش توقف دارد بر جعل، باید جعل حجیت کند برای ظن ان الظن لا یغنی من الحق شیئا اینجا عکس است فی ذاته حجت است نیاز به جعل ندارد، عدم حجیتش نیاز به ردع دارد، سید یزدی همینگونه گفت دیگر، گفت شارع می تواند ردع کند.

پاسخ به سؤال: امکان دارد، بله دیگر. فی حد ذاته معنایش این است که ما گفتیم بعید نیست همینطور باشد، خداوند نتواند بگوید به قطع عمل نکن این بعید است
پاسخ به سؤال: بله.

پاسخ به سؤال: این ها گذشت دیگر.

خب این است که ظاهر بعض اخبار همین است که این ها هم ادعا کرده اند بحث خواهیم کرد به ذهن اولی همین میاید که می خواهد از عمل به قطع ردع بکند، این است که آنهایی که می گویند ردع از عمل به قطع ممکن است به ظاهر اولیه این اخبار عمل می کنند مشکلی ندارند، أبان قطع پیدا کرد که حکم این است حضرت ردعش کردند گفتند این قطعت از راه قیاس آمد "ان الدین اذا قیس محق" این قطعت ارزش ندارد.

پاسخ به سؤال: آنهایی که می گویند مثل سید یزدی مثل اخباری ها آن ها راحت اند.

فردا بحث ما در این است که مثل مرحوم آخوند مثل مرحوم شیخ انصاری که می گویند محال است سلب حجیت از قطع، آنها این اخبار را چه کار می کنند هر کدام یک راهی را رفتند شیخ یک راهی را رفته است در اینجا نائینی یک راهی را رفته است، همان طریقی که در آن بحث سابق مطرح کردیم همان طرق اینجا تکرار شده است به علاوه ی دو طریق آخر که ما

اجمالاً به آن طرق اشاره می کنیم، آن دو طریق آخر را آن ها مهم است، جدید است، انشاء الله بحث خواهیم کرد. تتمه کلام فردا ان شاء الله.

جلسه ۹۴

۱۴۰۱/۱۱/۲۴

بسم الله الرحمن الرحيم

مقام ثانی: بررسی ردع شارع از عمل به قطع حاصل شده از مقدمات عقلیه

بحث در مقام ثانی بود که اخباریین ادعا کرده بودند فی الجمله که اگر قطعی حاصل شود از مقدمات عقلیه شارع مقدس از عمل به این قطع ردع کرده است، بعضی شان گفتند از مقدمات عقلیه اصلاً قطع به حکم شرعی پیدا نمی شود آن را بحث کردیم و گفتیم این مکابره است، قطعاً از مقدمات عقلیه ربما قطع به حکم شرعی پیدا می شود، حکم شرعی مثل خیلی از چیزها، همانطور که از مقدمات عقلیه قطع به سائر چیزها پیدا می شود به حکم شرعی هم گاهی قطع پیدا می شود.

مقام ثانی این است که حالا اگر قطع پیدا شد این قطع حجت است یا نه بعض اخباریین گفتند که این قطع حجت نیست به مقتضای بعضی از اخبار، آن ها ادعا دارند که مقتضای بعضی از اخبار ردع از عمل به قطعی است که حاصل شده است از مقدمات عقلیه.

بحث ثبوتی: آیا ردع از عمل به قطع امکان دارد یا خیر؟

عرض کردیم که اینکه ادعا کرده اند ظاهر بعضی از اخبار ردع از عمل به قطع است ابتداءً یک بحث ثبوتی دارد که آیا ردع از عمل به قطع ممکن است یا ممکن نیست؟ ظاهراً اخباریین می گویند ممکن است اصلاً می گویند واقع است بالاتر از امکان می گویند واقع شده است.

ولکن اصولیین اختلاف داشتند فقهاء اختلاف داشتند مشهور شهره قویه گفتند امکان ندارد اما بعضی ها مثل سید یزدی گفت امکان دارد، قطع حجیتش ذاتی است یعنی فی حد ذاته

حجت است نیاز به جعل حجیت ندارد مثل ظن أما شارع مقدس می تواند ردع بکند که ما در ذهنمان همین بود.

اثر بحث ثبوتی: اگر قائل به امکان شویم به ظاهر ردع از عمل به قطع أخذ می کنیم (لو کان) و الا باید توجیه کنیم.

خب این بحث ثبوتی مفید است برای آن بحث اثباتی، اگر ما اخباری پیدا کردیم ظاهرش ردع از عمل به قطع بود مثل اخباریین به ظاهرش أخذ می کنیم اگر مثل سید یزدی شدیم، ردع را ممکن دانستیم ولی اگر ثبوتاً گفتیم ردع از عمل به قطع ممکن نیست تناقض در واقع است تناقض در نظر قاطع است همان حرف هایی که گفتند اگر این را گفتیم آن وقت اخباری که ظاهرش ردع است باید توجیه کنیم خب چطور آن ها را توجیه بکنیم؟

توجیهی که اگر ظاهر باشد هنوز ما بحث نکردیم که ظاهر هستند یا نه ها! اگر این حرف اخباریین درست باشد که ما عده ای از اخبار داریم ظاهرش ردع از عمل به قطع است، خب آنهایی که ممکن نمی دانند باید از این ظاهر جواب بدهند، این ظاهر را توجیه بکنند چطور توجیه بکنیم؟

همان توجیهی که در اخذ علم به حکم در شخص آن حکم گذشت، آنجا بحث می کردیم می شود که اخذ کنیم علم به حکم را در موضوع همان حکم گفتند محال است آمدیم توجیه کردیم آخوند یک جور توجیه کرد نائینی یک جور، اینجا هم از همان قبیل است، از مصادیق همان است در حقیقت، آنجا بحث می کردیم علم به حکمی را اخذ بکنیم در موضوع همان حکم، اینجا می گوئیم علم به حکم از طریق خاصی را، اینجا اخباریین می گویند آقا اگر علم پیدا کردی به حکم از طریق کتاب و سنت، مثلاً حجت است.

جریان توجیهات مذکور در بحث اخذ علم به حکم در شخص الحکم در مقام:

آن هایی که در مقام ثبوت منکر بودند اینجا همان توجیهات سابق را می آورند با یک مقدار اختلاف در سیاق: (۱) مثلاً آنجا می گفتند که علم به حکم را می شود در موضوع آن حکم اخذ کرد به این نحوه که "من سمع خطابي فهو واجب"

(۲) یا متمم الجعل مرحوم نائینی می گفت مهمل جعل کند بعد تتمیمش کند

(۳) یا مرحوم آخوند میگفت علم به حکم انشائی را در موضوع حکم فعلی قرار بدهد حالا همان ها را اینجا می آورند می گویند که علم به حکم را از طریق حجت اگر بود علم به حکم "اذا وَصَلَ" آن می گفت (سمع) همین (وصل) است دیگر، "اذا وصل حکم از طریق حجتی فهو ثابت" اگر حکم از طریق حجت به شما واصل شد "فهو ثابت"

(۴) یا مثلاً نائینی می گوید که حکم اول مهمل است عالم باشد جاهل، عالم باشد از این طریق یا از آن طریق مهمل است دیگر همانطور که نسبت به علم و جهل مهمل بود نسبت به علم هم علم پیدا کنی از این طریق یا از آن طریق باز مهمل است دیگر می گوید حکم را جعل می کند مهملأ بعد می گوید اگر علم پیدا کردی به آن حکم مهمل از طریق کتاب و سنت "فهو ثابت فی حقک"

سؤال: قطع موضوعی نمی شود؟

پاسخ به سؤال: چرا این ها به قطع موضوعی برمیگردد دیگر.

سؤال: قطع موضوعی را همه می گویند شارع می تواند ردع کند!؟

پاسخ به سؤال: همان هایی که طریقی است شما فکر می کنید طریقی است آن ها را ما توجیه می کنیم به موضوعی، منتهی موضوعی اینطوری مثلاً علم به مهمل (از این جهت طریقی است) موضوع است برای حکم مفصل، همان حکم.

و همچنین سائر طرقی که آنجا بود همه ی آنها با همان اشکالاتی که دارد اینجا هم هست لذا آن هایی که تخصیص حکم را به عالمین محال می دانند در اینجا هم تخصیص حکم را به عالمین من طریق خاص محال می دانند، همانطور که آنجا توجیه می کردند تخصیص حکم را به عالمین به یک توجیهی همان توجیهات اینجا هم می آید.

دو توجیه جدید در مقام:

مضافاً به اینکه دو توجیه آخری هم هست، اینجا هست و در آنجا نبود:

توجیه اول (آغا ضیاء): علم از راه کتاب و سنت قید متعلق باشد نه قید موضوع

یک توجیه توجیهی است که مرحوم آغا ضیاء فرموده:

ممکن است ما در خصوص اینجا، ما علم را در موضوع أخذ نکنیم ممکن است ما علم را در متعلق اخذ کنیم، مثلاً بگوییم واجب است نماز به قصد امر، این متعلق است. بعد بگوییم به قصد امری که از راه کتاب و سنت علم پیدا کنی، این علم به کتاب و سنت را بیاریم قید امر قرار بدهیم که این قید امر جزء متعلق ما هست، آنجا بحث بود که آیا می شود علم به حکم را، اصلاً اصل بحث این بود در موضوع حکم قرار بدهیم اصلاً موضوع قرار دادن محل بحث بود اینجا روایات محل بحث است، ما روایات را ممکن است حلش کنیم به اینکه علم را در متعلق بیآوریم.

علت عدم جریان این توجیه در بحث اخذ علم در موضوع شخص الحکم:

وجه اینکه این بحث آنجا نمی آید موضوع آن بحث ضیق بود آنجا بحث می کردیم علم به حکم می شود در موضوع همان حکم باشد یا نه گفتند بله علم به حکم انشائی موضوع باشد برای حکم فعلی مثلاً، اینجا ما علم به حکم در موضوع نداریم ما اخبار داریم، اخباری داریم که ظاهرش تخصیص است چطور این اخبار را حل بکنیم؟ یک راه حلش این است که علم به حکم در موضوع اخذ شده یک راه حلش این است که بگوییم علم به حکم در متعلق اخذ شده، اگر مولی گفت واجب است نماز به قصد امری که این امر را از راه کتاب و سنت فهمیده باشی نتیجه اش تضییق است دیگر.

شما اگر امر نماز را از کتاب و سنت نفهمی وجوب شامل شما نمی شود چون گفت واجب است نمازی که به قصد امر است آن امرش هم معلوم است از کتاب و سنت است. شما اگر امر

را از عقلت فهمیدی وجوب به آن تعلق نمی گیرد متعلق شما این نیست، واجب است نماز به قصد امری که این امر را از راه کتاب و سنت به دست آورده باشی.

فرق های قید موضوع با قید متعلق:

فرق اول: وجوب تحصیل قید متعلق بر خلاف قید موضوع

آن وقت فرقی با موضوع را می دانید دیگر. در موضوع فرض وجود است اینجا فرض وجود نیست واجب است نماز را به قصد امر بیاوری امری که علم، چون فرض وجود نیست باید بروی علمش، موضوع لازم ایجاد نیست متعلق لازم ایجاد است شما باید نمازی را بخوانی که علم به امرش پیدا کرده است از راه کتاب و سنت، باید بروی سراغ کتاب و سنت تا بتوانی این متعلق را ایجاد کنی، لازمه ی أخذ علم در متعلق این است که ایجاد آن لازم است باید بروی دنبالش، واجب است به قصد امری که... بیاورش نماز به قصد امری که از راه کتاب و سنت معلوم است، خب آوردنش به این است که بروم سراغ کتاب و سنت دیگر.

فرق دوم: لازمه قید موضوع اختصاص احکام به عالمین است بر خلاف قید متعلق

یکی این جهت با آن موضوع فرق می کند، یکی هم که حکم مختص به عالمین نمی شود بر همه جاهل هم باشی واجب است، اصلاً جاهل به وجوب است در حقش واجب است نماز به قصد امری که از راه کتاب و سنت ... حکم عام است مختص به عالمین نمی شود، تخصیص احکام به عالمین لازم نمیاید، بر همه واجب است آنی که نمی داند وجوب را بر وی هم واجب است نماز به قصد امری که معلوم بشود از راه کتاب و سنت، باید برود دنبال کتاب و سنت، جاهل باید برود سراغ کتاب و سنت تا بتواند این متعلق را بیاورد.

اختصاص احکام به عالمین لازم نمی یاید و وجوب تحصیل هم دارد این دو نکته ای است که این توجیه این بیان دارد و آن بیانات سابق ندارد آن ها لازمه اش تخصیص بود حالا به یک نحوی.

مناقشه در توجیه مذکور:

۱. لازمه اش لزوم قصد امر جزمی در عبادات است و هذا مخالف لفتوی المشهور

۲. توجیه مذکور در توصیلات که قصد امر لازم ندارند جاری نمی شود پس اخص

از مدعاست.

این یک راه است که مرحوم آغا ضیا اشکال کرده است بر این راه، گفته است این راه مشکل ثبوتی ندارد ممکن است ولی یک تالی فاسدی دارد لازمه اش این است که در عبادات قصد امر جزمی لازم است، ما اگر شک داریم که الان وقت داخل شده است یا نه، نماز بخوانیم به قصد امر محتمل یا شک داریم وقت خارج شده یا نه نماز بخوانیم به قصد امر محتمل، باید این باطل باشد این وجوب ندارد، واجب آن است که نماز به قصد امری که عِلْم من طریق الکتاب و السنه و این "لم يعلم" است الآن، شما هر جا در نماز شک کردی که امر دارد یا ندارد باید بگویی وجوب ندارد، و اگر هم آوردی مصداق واجب نیست مجزی نیست و این گفتنی نیست گفته ظاهراً مشهور قصد امر جزمی را لازم نمی دانند.

سؤال: در خروج وقت نمی تواند با استصحاب امر را ثابت کند آن هم علم من الشارع است؟

پاسخ به سؤال: نه آنکه ثابت نمی کند پس این نماز ... آن ها این طور می گویند.

پاسخ به سؤال: خب حالا ، شما فرض کنید شبهه مفهومیه است، مقصود این است در جایی که جزم نداری خیلی اوقات است که جزم نداریم می گوییم حالا نماز بخوانیم تا بعد برویم مسأله ش را بررسییم.

سؤال: علمی که در متعلق اخذ شده است واقعاً علم یا حجت است؟

پاسخ به سؤال: علم است، نه دیگر بنا شد ما باید علم داشته باشیم .. تازه اگر حجت هم باشد

در محتمل هم .. موارد احتیاط حجت نداریم دیگر..

أولاً: با آنی که آن ها فتوا داده اند جور نمیاید

ثانیاً: این اخص از مدعا است در خصوص تعبدیات جاری است، می گوییم واجب است نمازی به قصد امری که عِلْم من طریق الکتاب و السنه، خب در توصلیات أصلاً قصد امر لازم نیست که ما آنجا قیدش بزنیم.

إن قلت: حالا قصد امر مثال است این را ما عوض می کنیم که اخص از مدعا نشود، عوض می کنیم سیاق را، می گوییم واجب است نمازی که علم به وجوبش پیدا کردی از طریق کتاب و سنت، علم به وجوب قید متعلق است ها، واجب است نمازی که علم به وجوبش داری از طریق کتاب و سنت باید علم را تحصیل بکنی، این دیگر هم تعبدیات را شامل می شود هم توصلیات را. قصد امر را عوض می کنیم به علم به وجوب. واجب است هر عملی را که حساب کنید واجب است آن عمل چه تعبدی چه توصلی، واجب است عملی که مشروط است این عمل به علم به وجوب از راه کتاب و سنت.

راست گفت ایشان علم به وجوب مثال است باز. علم به وجوب ولو حجت، منحصر نیست وجوب برای فقط عالم، آن ها می گویند از کتاب و سنت حجت هم داشته باشید کافی است. ولکن باز این نیز ظاهراً لم یقل به أحد این را هیچ کس نمی تواند ملتزم شود، حالا در آن جزمی بعضی ها قائل شده اند که قصد امر جزمی لازم است در عبادات ولی این را گمان ندارم کسی گفته باشد دفن میت واجب است اگر که من بدانم حجت داشته باشم بر وجوبش از طریق کتاب و سنت این ها گفتنی نیست، اداء دین واجب است اگر که از راه کتاب و سنت حجت داشته باشم

پاسخ به سؤال: نه واجب همین است، این ها یک خورده ضیق خناق است یعنی اداء دینی که بدانی واجب است از طریق کتاب و سنت آن واجب است، این ها گفتنی نیست حالا أصلاً یکی نه وجوبش را می داند نه حجت دارد اداء دین می کند واجب را انجام داده است، أصلاً نه از راه کتاب و سنت نباشد علم پیدا کند از راه دیگری علم پیدا کند که اداء دین .. به خاطر اینکه آبروش نرود مثلاً اداء دین کرد این واجب را انجام نداده؟ نه!

یعنی مصداق واجب را نیاورده است! احتمالش نیست که اگر من بدانم این شارع این را واجب کرده است مصداق واجب است و اگر ندانم مصداق واجب نیست این ها ... در توصلیات در

تعبدیات، نمازی خواندم به قصد رجاء نمی دانم این را شارع واجب کرده است یا نه ولی واقعاً مصداق واجب بود بعداً معلوم شد بگوییم این واجب نبوده این مصداق واجب نیست بابا گفتنی نیست هم در تعبدیات هم در توصلیات علم به وجوب داشته باشی تا مصداق واجب باشد.

سؤال: الان قضاوت همین است دیگر؟

پاسخ به سؤال: قضاوت باید بدانی به حق باشد نه خودش .. به حق باشد آن نکته ای دیگری است.

پاسخ به سؤال: رجاء، احتیاط حجت ندارد نه، چه حجتی؟ حجتی ندارد رجاء است، چون حجت نداریم احتیاط می کنیم شاید مثلاً ...

پاسخ به سؤال: نه، می گویم این ها گفتنی نیست، کسی ادعا کند ... آخر ما باید (به عبارة اخرى) اخبار را توجیه بکنیم یک توجیهی باشد مشکلی نداشته باشد گفتنی باشد، ما بیاییم اخباری که علم را اخذ کرده حمل کنیم به تقیید متعلق به این نحوه.

پاسخ به سؤال: آره دیگر، لذا ما نمی توانیم آن روایاتی که آن ها را که ادعا می کنند ردع از عمل به قطع است نمی توانیم چنین توجیهی کنیم چون این توجیه گفتنی نیست، ما الآن مشکل مان این است که می خواهیم اصولیین هم قبول دارند یک اخباری هست آن ها ادعا کرده اند ظاهرش ردع از عمل به قطع است، اصولیین آمده اند توجیه کردند این توجیه برای آن اخبار توجیهیت ندارد، نمی توانیم ما هرچیزی را که ممکن باشد نمی توانیم اخبار را حمل کنیم، باید گفتنی هم باشد قطع بر خلافش نداشته باشیم، اطمینان بر خلافش نداشته باشیم، این ها اطمینان بر خلافش هست خب این یک بیان.

توجیه دوم (میرزا جواد تبریزی رحمه الله): خلو الحكم عن الغرض

بیان دومی که در خصوص اینجا آوردند بیانی که مرحوم شیخ استاد ادعا می کرد: ایشان می فرمود که می شود بدون اینکه موضوع را قید بزنیم به علم بدون اینکه متعلق را قید بزنیم به علم ما می توانیم به تقیید، به تخصیص برسیم! بدون تقیید موضوع و بدون تقیید متعلق! تا به حال همه اش یا موضوع را تقیید می کردند می گفتند به همان نتیجه ردع می

رسیدند یا آغا ضیا آمد یک راهی را گفت متعلق را تقیید کرد. ایشان ادعا می کرد که نه ما می توانیم بدون تقیید موضوع بدون تقیید متعلق به همین نتیجه ضیق، همین که قطع دارد در حقش حکم نباشد قطع دارد از راه غیر کتاب و سنت حکم را هم نداشته باشد، می توانیم به این نتیجه برسیم. می توانیم به نتیجه تخصیص برسیم به نتیجه ضیق برسیم بدون اینکه موضوع را ضیق کنیم بدون اینکه متعلق را ضیق کنیم به چه بیانی؟

به این بیان ادعا می کرد که ممکن است حکم شامل شما بشود فعلی هم هست ها، موضوع فعلی شده حکم در حق شما فعلی است ولی خالی از غرض است، حکم در حق شما هست هیچ تضییقی لا فی الموضوع و لا فی المتعلق صورت نگرفته است حکم شامل شما هست ولی این حکم کلا حکم است، ما اگر یک اخباری داشتیم که می گفت در فرض قطع به درد نمی خورد، توجیهش این است که حکم در آنجا بوده ولی حکم خالی از غرض بوده است مثالش در باب تصرف در ملک غیر عن غفلة! یک خانه ای را خریده است بیست سال سی سال پنجاه سال نماز خوانده، حالا معلوم شده این خانه وقفی بوده است خب پنجاه سال نمازش باطل است بگوییم؟ چون این ها میگویند فرق نمی کند چه در فرض جهل جاهل به غصب باشی یا عالم فرق نمی کند این ها می گویند آن حرمت غصب جاهل را می گیرد شما جاهل بودید دیگر، جاهل را هم می گیرد.

صلّ در حق شما بوده است و ما امتناعی هستیم نهی مقدم است پس این نمازها باطل است همه این ها منهی عنه بوده است ولو شما نمی دانستی، ایشان می گوید نه همه نمازها صحیح است چرا؟ می گوید درست است لا یحلّ مال امرء الا بطیبة نفسه شامل شما هم شد شمای غافل هم حکم داری چون تخصیص احکام به ملتفتین محال است، أخذ قطع به حکم در موضوع خودش، گذشت ما گفتیم علم خصوصیت ندارد التفات هم همین مشکله را دارد، تخصیص محال است، الآن در حق شما غافل هم حرمت تصرف در مال غیر فعلی است چرا؟

می گفت حرمت در حق شما خالی از غرض است مبعوضیت ندارد این فعل، حرمتی را که مولا را جعل کرده است از باب ناچاری بود نمی توانست آن حرمت را تضییق بکند، این حرمت از راه ناچاری در حق شما ملاک ندارد مبعوضیت ندارد لذا می گفت وقتی نماز حرام است در

حق شما مبعوضیت نداشت آمرش فعلی می شود، أمر "اقیموا الصلاة" شامل این نماز شما می شود چون مبعوض نیست دیگر! اجتماع امر و نهی که محال است چون محبوبیت و مبعوضیت است نه خود أمر و نهی، خودشان اعتباری هستند عیبی ندارد جمع بشوند، نکته ای که نمی شود یک چیز هم امر داشته باشد و هم نهی، چون نمی شود هم محبوب باشد هم مبعوض. نمی شود هم باعثیت داشته باشد هم زاجریت. چون نهی این آقا مجهول بوده زاجریت که نداشته أمر می تواند باعثیت داشته باشد و چون خالی از غرض بوده است مبعوضیت نداشته است پس می توانسته است این آمرش فعلی باشد، نماز در دار غصبی عن غفلة مأمور بها است محبوب مولی است گرچه حرام هم هست حرام سیاقی نه حقیقی.

سؤال: برا غافل که لغو است؟

پاسخ به سؤال: لغو برای جایی است که به دست من باشد می گوید امکان ندارد وقتی امکان ندارد من باید مطلق جعل کنم، اهمال محال است تقیید محال است اطلاق ضروری است در چیزهای ضروری لغویت معنا ندارد که، به دست من نیست که، این بایدی است دیگر. ایشان یک توجیه خاصی داشت برای حل مشکله ی مقام، نه موضوع قید دارد نگفته است اگر علم پیدا کنی از راه کتاب و سنت، نه متعلق قید دارد. ولی شما اگر از راه غیر کتاب و سنت علم پیدا کردی آن وجوبی را که علم پیدا کردی وجوب هست ولی مطلوب شارع نیست چون مطلوب شارع نیست می تواند بگوید به درد من نمی خورد می تواند ردع کند از عمل به این قطع!

سؤال: این بیان در اخذ علم به شخص حکم نمی یابد؟

پاسخ به سؤال: نه آن ها می گفت تقیید محال است، گرفتار خلف و این ها شده بود دیگر. خب حالا ... فرمایش ایشان این است که یک راه آخری است.

خلاصه توجیهات:

سه راه شد:

(۱) تقیید موضوع

(۲) تقييد متعلق

(۳) لا تقييد الموضوع ولا تقييد المتعلق خلوّ الحكم عن الغرض که نتیجه ی خلو حکم از غرض این است که اینکه از راه کتاب و سنت علم پیدا کردی، واجب هست مطلوب مولا نیست حرام هست مبعوض مولا نیست چون که نه مبعوض است نه محبوب است می تواند بگوید که به درد نمی خورد.

پاسخ به سؤال: تناقض نیست.

پاسخ به سؤال: مگر هرچی که واجب کردم محبوب من است؟! نه من واجب کردم به نحو مطلق چون نمی توانستم قید بزنم بعد می گویم بابا آن اطلاقش محبوب من نیست مبعوض من نیست.

پاسخ به سؤال: بابا این الآن یقین پیدا کرده است واجب است،

پاسخ به سؤال: نشد دیگر، یقین پیدا کرده است حرام است، می گوید من هم می گویم این واجب است این حرام است، من شمای قاطع را تخطئه نمی کنم می گویم این واجب است این حرام است ولی می گویم ملاک ندارد. عیب ندارد که!

پاسخ به سؤال: نه، متعلق امر در جایی مسقط است که ذو الملاك باشد محبوب باشد مبعوض باشد.

مناقشه استاد در توجیه استادشان: أخص از مدعا است چرا که توجیه مذکور در

موارد علم به عدم الحكم جاری نمی شود.

اینگونه بیان کرده است، نکته ی خوبی است منتهی این نکته ی خوب فقط مشکلش این است که، یکی از مشکلاتش این است که این أخص از مدعا است همه جا را حل نمی کند، خب در جایی که من علم پیدا کنم به حکم عیبی ندارد شارع مقدس بگوید این حکم به درد نمی خورد علم من را از کار بیندازد به از کار انداختن معلوم! اما در جایی که علم پیدا می کنیم به عدم الحكم چی، یکی از اختلافات اخباری و اصولی در ناحیه برائت است، من از غیر کتاب و

سنت علم پیدا کردم که شارع اینجا حکم ندارد، یکی از مصادیق اختلاف اخباری اصولی در باب براءت است اصولیین براءتی هستند و آنها احتیاطی هستند، خب حالا من یقین پیدا کردم حجت پیدا کردم از غیر از کتاب و سنت که حکم ندارد خب اینجا را چطور توجیه کنیم؟

پاسخ به سؤال: حکم ظاهری هیچ وقت ملاک ندارد، این ها احکام واقعیه است که محبوب و مبعوض است.

پاسخ به سؤال: می گویم حجت پیدا کردم یا علم پیدا کردم از غیر کتاب و سنت، حالا علم و اطمینان از غیر کتاب و سنت که اینجا وجوب ندارد اصلاً براءت نیست، وجوب ندارد چه کار کنیم؟

این فرمایش ایشان نیز نمی تواند مشکل را حل کند همه جا گرچه فی الجمله درست است.

أقرب التوجیهات عند الاستاذ: توجیه مرحوم نائینی (متمم الجعل)

حاصل الکلام سه نوع توجیه ما اینجا داریم که قبلاً گذشت گفتیم که أقرب توجیهات فرمایش مرحوم نائینی است، مرحوم نائینی می فرمود که جعل اول مهمل است ما مهمل را برداشتیم تا إشکال آقای خوئی نیاید، آقای خویی می گفت اهمال محال است حتی نسبت به انقسامات ثانویه. گفتیم نه جعل اول اطلاق ذاتی دارد ما می توانیم آن مواردی که ظاهرش ردع است آن ها را متمم الجعل قرار بدهیم، اگر ما روایاتی پیدا کردیم که ظاهرش ردع از عمل به قطع است می گوییم آن ها به منزله ی متمم الجعل هستند، می خواهند آن جعل اول را که مطلق ذاتی جعل کرده است یا مهمل به لسان مرحوم نائینی آن را تکمیلش می کنم که آن حکم برای کسانی است که از راه کتاب و سنت علم پیدا کرده باشند، اگر روایاتی داشتیم که می گفت از غیر کتاب و سنت نرو و لو قطع پیدا بکنی ظاهرش ردع از عمل به قطع است می گوییم آن ها متمم الجعل جعل اول است که مرحوم نائینی می گفت، جعل اول را ضیق می کند می گوید آقا آن که گفتیم واجب است وجوبی است که از راه کتاب و سنت بهش علم پیدا کرده باشی.

بررسی وجود اخبار ناهیه از عمل به قطع

حالا آیا داریم چنین روایاتی یا نه؟ یک اختلاف دیگری است بین اخباری و اصولی. اخباری ادعا دارد که بله داریم یک اخباری که ظاهرش ردع از عمل به قطع است، بحث مقام اثبات است دیگر، ما باید ملاحظه کنیم آیا چنین اخباری داریم تا نیاز به توجیه داشته باشیم، حالا ان توجیه این توجیه یا نه از اول اینگونه اخباری نداریم این هم ادعای اخباریین است که می گویند اخباری داریم که ظاهرش ردع از عمل به قطع است، اصلاً چنین اخباری ما نداریم، کلام در این واقع می شود، تتمه کلام با اخباریین در این است، شاید مهم ترین نقطه ی بحث همین باشد آیا اخباری داریم یا نه؟ که آن ها به قول امروزی ها مانورشان روی همین اخبار است می گویند اخبار ... اخباری هستند دیگر، اخبار ردع کرده است عمل به قطع را. ما اگر بتوانیم این را از دست شان بگیریم هیچ حرف حسابی ندارند.

انشاءالله تتمه کلام فردا بحث خواهیم کرد.

جلسه ۹۵

۱۴۰۱/۱۱/۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی اخبار ناهیه از عمل به قطع حاصل شده از مقدمات عقلیه

بحث حول اخباری هست که می شود به آن ها یا اینکه تمسک کردند به آن ها برای ردع از عمل به قطع از طریق غیر کتاب و سنت.

ادعا این است که مفاد این روایات این است که اگر حکمی از غیر کتاب و سنت به ما رسید چه ظنی چه قطعی واجب الامتثال نیست. حکمی لزوم امتثال دارد فعلیت دارد که از طریق کتاب و سنت به ما برسد.

نتیجه این است که اگر شما قطع پیدا کردی به یک حکم شرعی از غیر کتاب و سنت آن حکم لزوم امتثال ندارد آن حکم مثلاً به تعبیر اصولیین فعلیت ندارد.

طوائف سه گانه اخبار ناهیه:

آن روایات را مرحوم شیخ أنصاری مفصل متعرض شده است و ما این روایات را دسته بندی کردیم، سه طائفه از روایات است:

طائفه اولی: قول بدون سماع از ائمه علیهم السلام حرام است

طائفه اولی از روایات این است که، مفادش این است که بدون سماع از ائمه علیهم الصلاة و السلام قولی نگویید "حرامٌ علیکم أن تقولوا بشیء ما لم تسمعه منا" تا از ما نشنیدید از طریق ما چیزی به شما نرسیده است حرام است حرفی در مورد دین بزنید، قول که اینجا آمده یعنی دین دیگر، راجع به دین نباید حرفی بزنید منحصر است حرف زدن از دین به سماع از ائمه علیهم الصلاة و السلام والا ما باید سکوت کنیم، این یک طائفه از روایات است.

طائفه ثانیه «ثواب نداشتن اعمال بدون دلالت امام علیه السلام

طائفه دوم از روایات، روایات کثیره ای است که اگر انسان ها همه عمرشان را روزه بگیرند شب قائم اللیل باشند روزگار در تمام دهرشان را حج بکنند و لم یکن بدلالةً من الامام هیچ فائده ای ندارد هباءً منثوراً است.

"لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةً وَلِيَ اللَّهُ فَيُؤَالِيَهُ وَ يَكُونُ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ" بشناسد ولی الله را به خاطر این غرض، مهم این است "فیکون اعماله بدلالته" عمل اگر به دلالت آن ها عمل به دلالت آن ها نباشد به گفته ی آن ها نباشد فرموده که "ما کان علی الله ثواب" هیچ حق ثوابی از ناحیه خداوند ندارد، باید به دلالتِ إمام باشد.

آنی که از طریق مقدمات عقلیه می رسیم آن به دلالت امام نیست که.

طائفه ثالثه: توبیخ عمل به قطع حاصله از عقل!

طائفه ی ثالثه این است که بعضی روایات داریم در توبیخ بر .. توبیخ کرده است ما را بر اینکه به مقتضای عقل مان حرف بزنیم، آنی را که عقل مان می گوید اعتنا کنیم مثل آنی که در باب توبیخ أبان رسید، أبان گفت، عرضم به خدمت شما:

"قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إصْبَعًا" یک انگشتی از اصابع مرأه را قطع کرد
"مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ" ده تا ابل

"قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا" حالا چهارتا انگشت
یک زن را برید "قَالَ عَشْرُونَ" سه تا سی تا چهار تا بیست تا! اگر کسی خواست کمتر دیه بدهد
بهتر است چهارتا را قطع کند به سه اکتفاء نکند.

"قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ" این چه حکمی است؟!

"يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَ يَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ إِنَّ هَذَا" این منشأ هم
داشته است که آمده از امام صادق علیه السلام سؤال کرده است می گوید ما در کوفه بودیم
همین حرف ها بود

"ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله" گفتیم این دیگر چه حرفی است؟!

"و نقول الذي جاء به شیطان" خیلی تند هم بوده است می گوید این حکم شیطانی است.

"فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانُ" آرام باش اینقدر تند نشو، تندی خوب نیست!

"هَكَذَا حَكَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ" تا

یک سوم دیه زن با مرد مساوی اند

"فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ" پس یک سوّم شد ديه زن نصف مرد است از یک سوّم بالاتر.

"يَا أَبَانُ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَالسَّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينِ"

تو با قیاس با من بحث می کنی "والسنه اذا قيست محق الدين"

خب این از راه عقلش، هر عقلی همینطور می گوید، از راه عقلش حکم کرد حضرت منعش کرد گفت نباید به حکم عقلت یقین هم داشت گفت شیطان این را آورده است. از سه دسته روایت ما استفاده می کنیم اخباریین استفاده می کردند که حکمی که به آن رسیدی از غیر کتاب و سنت من غیر حجج الله آن حکم حکمیت ندارد آن وجوب امثال ندارد قیمتی ندارد حتی قطع هم پیدا بکنی که بعضی موردش قطع بود مثل روایت أبان، موردش قطع بود.

پاسخ های شیخ انصاری از سه طائفه روایات

خب مرحوم شیخ انصاری جواب داده:

پاسخ شیخ از طائفه اولی «نهی از عمل به مقدمات عقلیه موجب ظن مثل استحسان

است نه مقدمات عقلیه موجب قطع

از طائفه اولی جواب داده است گفته است طائفه اولی ربطی به بحث ما ندارد. طائفه اولی که فرموده بایستی از ما بشنوید. از ما نشنوید قیمتی ندارد حرام است بدون سماع از ما، این ها ناظر به رد قیاس و استحسان و امثال این ها ست که در زمان صادقین به اوج خودش رسیده بود و عامه چون محروم بودند از حجج الله و از آن طرف نیز پیغمبر اکرم گرفتار جنگ بودند نمی توانسته احکام را بیان کرد است و بیان نکرده است اگر هم فرموده "اليوم أكملت لكم دينكم" به اینکه یک مبین دیگری قرار داده است او بیان کند کمال پیدا کند دین، یک چیز طبیعی است همه آنچه پیغمبر اکرم فرموده است جمع کنید باز می بینید یک جاهای مانده

تازه ائمه ما علیهم السلام که آمدند بیان کردند این همه اصحاب داشتند این همه سراغ علم آمدند، چهار هزار شاگرد داشته است امام صادق باز می بینیم یک جاهایی کمبود نص داریم دیگر. در زمان خود پیغمبر پرواضح است که خیلی از احکام بیان نشده بود آن ها ائمه را نداشتند پناه بردند به عقل شان استحسان و مصالح مرسله قیاس و أمثال ذلک، در آن جو فرموده که در آن حال و هوا فرموده که فقط از ما بشنوید این نمی خواهد بگوید یعنی اگر یک جایی هم از مقدمات صحیحیه ای غیر قیاس قطع پیدا کردی آن قیمتی ندارد نه، فقط از من بشنو حقیقت را از من بگیر این معنایش این نیست که از یک راه درستی به حقیقت رسیدی اعتبار ندارد نه، این به خاطر اینکه از غیر ما بگیری در معرض خلاف واقعی در معرض این است که به دین نرسی می گوید حرف درست را از من بشنو حرف درست را واقعیت را از من بپرس، نه اینکه حالا اگر یک جایی تو از مقدمات درستی به یک واقعیتی رسیدی آن واقعیت ندارد این دلالت ندارد کلام شیخ انصاری متین است، این روایات ربطی ندارد به اینکه حکم شرعی منوط است که از ما ... حکم شرعی از اگر ما نشنوی آن حکمیت ندارد، نه، راه وصول را .. حکم شرعی برای همه حکمیت دارد می خواهد بگوید راه پیدا کردنش ما هستیم از باب اینکه غیر از ما در معرض خطر است در معرض خلاف واقع است آن راه ها را می بنند، می گوید از آن راه ها نرو، آن کتاب ها را مطالعه نکن بیا از من سؤال کن مسائل را نه اینکه یک جایی هم از یک راه صحیحی قطع پیدا کردی حجیت ندارد این ربطی به هم ندارد. طائفه اولی پرواضح است.

پاسخ شیخ از طائفه ثانیه» عدم ترتب ثواب بر اعمال بدون دلالت امام از جهت

نقصان اجزاء و شرائط است

أما طائفه ثانیه مرحوم شیخ انصاری در صدر کلامش از طائفه ثانیه جواب داده است، جواب داده فرموده:

این روایاتی که می گوید اگر به معرفت ما نباشد به دلالت ما نباشد ارزشی ندارد، به خاطر اینکه این اعمالی به دلالت ما نیست از ما نمی پرسى ناقص است یا شرطی را ندارد یا جزئی را ندارد ناقص است. اینکه یک مرجع تقلیدی بگوید توضیح المسائل را مطالعه کن از ما استفتاء

کن و گرنه اعمال ارزشی ندارد از باب اینکه این اعمالی که انجام می دهی درست نیست دیگر شرائط را ندارد اجزاء را ندارد. مثل اینکه صدقه بدهی مثلاً به مخالفین از مبغضین اهل بیت از باب اینکه مبغض اند! شرط صحت را ندارد دیگر یا شرط قبول را ندارد. و هکذا وضوء میگیری انجور غسل می کنی انجور نماز می خوانی انجور این ها همه شان مثلاً ثواب ندارد چون این ها ناقص اند یا جزءاً یا شرطاً، شرطاً یا شرط صحت یا شرط قبول چون گفته ثواب ندارد. ابتدا اینگونه جواب داده است کأنّ جواب اساسی اش همین است.

مناقشه استاد در پاسخ شیخ به طائفه ثانیه «اجزاء و شرائط اعمال عامه نقصان

ندارد.

لکن به ذهن میاید این حمل نادرست است این تفصیل نادرست است اینکه ما بگوییم اعمال این ها فاقد شرائط اند نه، اعمال این ها خصوصاً مثل صدقه دادن خیلی بعید است همه این هایی که صدقه ... مراد از صدقه دادنی که در روایت است صدقه ای باشد که مثلاً همراه خلاف شرع باشد، صدقه بدهد به مبغض اهل بیت لکنه مبغضاً این ها خیلی بعید است، حتی همان حجتی را که انجام می دهند بگوییم حجتی که انجام می دهند باطل است از اجزایش نیست شرائطش نیست نه، در حج، در روزه مثلاً روزه آن ها با روزه ما فرقی نمی کند بگوییم این ها باطل اند اجزاء و شرائطشان ناقص است این ها بعید است، اگر به دلالت ما نباشد به معرفت ولی الله نباشد ثواب ندارد چون این ها فاقد جزء اند یا فاقد شرط اند نه این بعید است.

پاسخ دوم شیخ به طائفه ثانیه «عدم ترتب ثواب به معنای عدم قبول است نه عدم

صحت

لذا آن جواب دوم محمل دومش بهتر است شیخ انصاری گفت (أو):
یا اینکه ثواب ندارد چون ولایت ندارند، خالی از ولایت است که به ذهن همین میاید روایت می خواهد بگوید که اعمالی را که انجام می دهند اگر معرفت ولی الله نباشد به دلالت ولی الله نباشد اینطور دارد "و لم يعرف ولاية ولی الله فیکون اعماله بدلالته فیوالیه ما کان له علی الله

ثواب" ثواب ندارد اعمال این ها درست هم هست ها ولی ثواب ندارد چون ثواب وقتی است که قبول باشد شرط قبول عمل ولایت است.

مرحوم آقای خویی فرموده أصلاً باطل است اعمال این ها چون ولایت ندارند یک بحثی است که آیا شرط صحت عبادت ایمان است یا اسلام کافی است؟ مشهور میگویند صحت عبادت اسلام است ایمان شرطش نیست مرحوم آقای خویی فرموده نه، شرط صحت عبادت ایمان است ایمان نداری این اعمال باطل است اصلاً، ایمان یعنی ولایت، ولایت نداری باطل است. یک بابی را مرحوم کلینی در کافی منعقد کرده است روایاتی آورده است یکی از آنها همین روایت است، آنجا دارد تمام روزگارت روزه بگیری حج بیاوری شب قیام لیل داشته باشی اعمال هباءً منثوراً است ایشان از آنها استظهار کرده است یعنی باطل است یک بحثی است دیگر.

این درست که این روایات جهت ولایت را می گوید اما اینکه ادامه اش فرموده "ما کان له علی الله ثواب" ثوابی ندارد این ارشاد به بطلان است که آقای خویی می گوید یا ثواب ندارد یعنی قبول نمی شود که مشهور می گویند و ما در ذهن ما همین است که اعمال آن ها صحیح است ولی مقبول واقع نمی شود به حکم این روایات.

اینکه در بعضی از روایات هم هست که "کرما هباءً منثوراً" باد این ها را می برد این ها بیان های کنایی است، این ها بیش از اینکه قبول نمی شود ازش استفاده نمی شود یا مبغض است، آقای خویی به این نکته (اشاره کرده) یاد آمد می گوید:

خداوند بغض دارد نسبت به این اعمالی که همراهش ولایت نیست آنی که بغض دارد نمی شود صحیح باشد ما گفتیم نه، بغض هم می شود باشد با صحت جور در میاید بغض حیثی است دیگر، خب تمام الکلام در جای خودش.

طائفه ثانیه نیز هیچ ربطی به بحث ما ندارد، نمی خواهد بگوید باید احکام را از طریق حجج بدانی نه، می خواهد بگوید احکام را با ولایت بیاوری، این دو با هم خیلی فاصله دارند.

پاسخ به سؤال: نه دیگر، اجازه بدهید یک بار دیگر آن عبارت را بخوانیم "و لم يعرف ولایة ولی الله" ولایت ما را ولی الله را نشناسد، خب منشأ معرفت ولی الله چیست؟ باید بشناسد چرا؟

نکته اش چیست که باید بشناسد؟ تا اینکه به دلالت آن ها باشد. "فیکون اعماله بدلالته فیوالیه" این ولایت داشته باشد بر او ...

پاسخ به سؤال: درست است ولی مهمش این است که آن غرض از معرفت است، مهم معرفت است که باید به معرفت او باشد "و لم یعرف ولایه ولی الله فیکون اعماله ..." آن یکی از فروعاتش هست "ما کان له علی الله ثواب". خب این ها ربطی به کشف احکام ندارد مربوط به عمل به احکام است.

پاسخ مشترک شیخ به طائفه اولی و ثانیه» قاطع به حکم شرعی از مقدمات عقلیه

به دلالت امام علیه السلام به حکم شرعی رسیده است!

یک جواب دیگری داده مرحوم شیخ انصاری بعد از اینکه می گوید این ها دلالت ندارد، دو طائفه دلالت ندارد یک جواب مشترکی می گوید: فلو سلمنا اگر قبول کنیم که این ها دلالت دارند که احکام باید معرفت شان از راه ائمه باشد از راه کتاب و سنت باشد، قبول کنیم این روایات دلالت می کند حکم خداوند حکمی است که بشناسی از طریق ائمه، می گوید اگر گفتیم این دلالت دارد باز مدعای اخباریین ثابت نمی شود چرا؟

ایشان می گوید صغری در محل کلام ما ممنوع است:

کسی که در مسأله ی محل ابتلاء قطع پیدا کرد از مقدمات عقلیه خصوصاً با توجه به اینکه پیغمبر اکرم فرمود "ما من شیء یقربکم الا بیان کردم و ما من شیء یبعدکم عن الشیطان الا بیان کردم" اگر در یک مسأله محل ابتلائی خصوصاً با این نکته انسان از طریق غیر کتاب و سنت قطع پیدا کرد این مصداق خلاف روایات نیست، یکی از مصادیق روایات است، روایات چی می گفت؟ می گفت هر حکمی که از طریق ما باشد، خب مسأله محل ابتلاء است ما هم به آن یقین پیدا کردیم پس معلوم می شود این حکم از طریق آن هاست دیگر!

بعید است محل ابتلاء باشد آن ها نگفته باشند، اگر ما از مقدمات عقلیه یقین پیدا کردیم که این حکم این واقعه این است، به ضم اینکه محل ابتلاء است نمی شود نگفته باشند ما به این

یقین می رسیم که امام این را فرموده، خبر روایات چپ می گفت می گفت هر چپ را ما بگوییم خبر ما هم به هر آنچه شما بگویید رسیدیم دیگر.

پاسخ به سؤال: خبر حالا شیخ انصاری اینگونه جواب می دهد ابتداءً می گوید: ولو ما قبول کنیم باید حکم را از ائمه بگیریم خبر اگر مسأله محل ابتلاء است خصوصاً پیغمبر هم گفته است ما گفته ایم شما یقین پیدا کردید حکم را از ائمه گرفتید دیگر. اینگونه جواب داده است ثانیاً یک جواب مشترکی هم از طائفه اولی هم از طائفه ثانیه.

مناقشه خود شیخ در پاسخ مشترک: دلالت امام بر حکم شرعی وقتی صدق می کند که از خود امام علیه السلام حکم را بشنویم نه به واسطه مقدمات عقلیه

بعدش خودش جواب داده است مناقشه کرده است:

الا اینکه کسی ادعا بکند که روایات مقام اثبات را می گوید، روایات می گوید به دلالت ما به معرفت ما به کاشفیت ما باید به حکم برسید نه به حکم ما (منکشف نه) شما اگر به حکمی که ما گفتیم رسیدید به حکم خداوند رسیدید ولی لا بالدال ما، لا به دلالت ما می گوید نه این فائده ای ندارد.

الا أن يقال جواب می دهد از آن وجه، الا أن يقال که روایات می گوید باید به دلالت ما باشد با تعریف ما باشد نه به حکم ما، ثبوت نیست اثبات است، منکشف نیست کاشف است، کاشف ما باید باشیم خبر اینجا ولو شما به حکمی که شریعت آورده یقین پیدا کردی اصلاً حکم شریعت است ولی چون به دلالت ائمه نیست این روایات منع می کند.

پاسخ از مناقشه: رسیدن به حکم شرعی از بیان خود ائمه علیهم السلام یا به واسطه عقل فرقی ندارد.

پس این جواب ما نادرست است الا أن يقال.. ولكن ادامه داده است، دوباره رفته به جواب های سابق، "ولكن قد عرفت" که آن روایات اینگونه دلالتی ندارد، فوقش آن روایات می گوید

باید به حکمی که ائمه بیان کرده اند بررسی حالا به بیان خود ائمه یا نه ائمه بیان کردند من از راه عقل بهش رسیدم.

مرحوم شیخ انصاری می گوید "لکن قد عرفت عدم دلالت آن اخبار" خیلی مؤونه می خواهد که حکم وقتی حکم است که من شما را به آن راهنمایی کنم، فوقش می گوئیم حکم حکمی است که ما گفته باشیم اما شما به گفته ما برسید با عقلت یا به گفته ی ما. غایت دلالت روایات این است که آن که تو رسیدی حکم ما باشد اما به دلالت ما باشد نه، می گوید دلالت بر این ندارد، حکم ما باید باشد حکمی باشد ما بیان کرده باشیم عیب ندارد، حکمی باشد ما بیان کردیم اما این حکمی که ما بیان کردیم شما به این حکم بیان شده ما، حکمی که به دلالت ما است ولی تو به این حکمی که ما دلالت کردیم با عقلت بررسی.

پاسخ به سؤال: نه، الان ببینید چطور است حکم را امام بیان کرده است ولی من به حکمی که امام بیان کرده دلالت کرده به وسیله عقل برسم، عقل من بگوید که این حکم را امام بیان کرده است محلّ ابتداء است نمی شود بیان نکرده باشد یقین پیدا کردم که امام این حکم را بیان کرده است خب این حکم به دلالت امام است دیگر، به بیان امام است از خودم در نیاورم دیگر قیاسی ها از خودشان در می آورند

بعبارة آخری: ببینید ما اگر تنزل کنیم بگوئیم روایات مرتبط به مقام هستند غایتش این است که حکمی حکم است که ائمه بیان کرده باشند اما اینکه بیان کرده باشند من به بیان آن ها از خودشان سؤال بکنم به آن برسم یا به عقلم برسم در مقابل آن حکمی قیاس می گوید که ان را بیان نکردند، باید حکم به بیان امام باشد به دلالت امام باشد اما به دلالت امام حتی به این معنی که شما که می رسی باید به دلالت امام باشد نه دیگر دلالت ندارد.

پاسخ به سؤال: نه دیگر، قیاس را نه می گویند عقل ما می گوید.

پاسخ به سؤال: می گویند حکم باید اینگونه باشد ...

مرحوم شیخ انصاری می گوید غایت دلالت روایات این است که آن منکشف باید بیانش کرده باشد خداوند یا امام منکشف را، نه اینکه کاشف شما هم باید بیان آن ها باشد.

پاسخ به سؤال:

از آن روایات... بابا در مقابل قیاس و استحسان این ها است که ائمه آن ها را بیان نکردند پیغمبر آن ها را بیان نکرده است، ولی تو آن ها را به گردن خداوند می گذاری به گردن ائمه میگذاری می گویند نه، اینکه بعید است باید من هم راهنمایی کنم من چی گفتم این خیلی بعید است، از مساق این روایات خیلی بعید است که حکم را من گفتم خداوند فرموده شما که واصل می شوید باید به گفته من واصل شوید خیلی بعید است ما می گوئیم دخالت دارد گفته امام، به دلالت امام باید باشد اما نه به این ضیقی، به دلالت امام است وقتی من رسیدم به حکم الان وقتی به این حکم عمل می کنم به دلالت امام است چون من رسیدم به حکمی که امام بیان کرده است.

پاسخ به سؤال: حالا مرحوم شیخ انصاری فرموده است که آن دو دسته از روایات بیش از این دلالت ندارند پس اگر هم بگویید باید بیان امام باشد باید دلالت امام باشد تا حکم فعلی بشود می گوئیم راست می گوئید ولی مقدمه عقلیه ما را به همین می رساند.

پاسخ دیگر شیخ: اگر دلالت امام بر حکم شرعی بر قطع به حکم شرعی از مقدمات عقلیه صدق نکند لازمه اش تعارض بین نقل ظنی و عقل قطعی است که قطع مقدم است!

ثانیاً: باز فرموده است که اگر کسی آمد گفت نه باید به دلالت امام باشد بیان هم کرده است امام، حکم را بیان کرده است محل ابتلاء بوده است قطعاً بیان کرده است پیغمبر قطعاً بیان کرده است ولی چون شما از طریق عقلت به آن بیان می رسی می گوید فایده ندارد می گوید اگر چنین باشد اینجا داخل می شود در تعارض عقل و نقل. اگر روایت بگوئید این به درد نمی خورد این نقل است پیغمبر بیان کرده است دلالت کرده است امام بیان کرده است دلالت کرده است ولی من به این با مقدمه عقلیه رسیدم به اینکه پیغمبر بیان کرده است امام دلالت کرده است شیخ می گوید: این تعارض عقل و نقل است، عقل می گوید بابا یقیناً من رسیده ام به بیان امام باز می گویی وجوب امتثال ندارد؟! من رسیده ام به حکمی که امام بیان کرده است

دلالت کرده است می گوئید عقل اینجا می گوید واجب است امتثالش، آن وقت روایات می گوید واجب نیست امتثالش، سلمنا دیگر! اگر قبول کنیم دلالت روایات را بر این معنا لازمه اش تعارض عقل و نقل است، عقل می گوید باید امتثال بکنی نقل می گوید امتثال ندارد! و چون نقل ظنی است و عقل قطعی است حکم عقل بر حکم نقل مقدم است پس باز ما نمی توانیم به مدلول این روایات عمل کنیم.

خلاصه ی پاسخ های شیخ به دو طائفه اولی و ثانیه

مرحوم شیخ سه مرحله برای این روایات، دو طائفه از روایات بیان کرد:

اول یکی یکی گفت آن طائفه اولی اونجور می گوید طائفه ثانیه آنجور می گوید ربطی به بحث ندارد نمی خواهد بگوید باید حکم شریعت وقتی فعلی است که به دلالت امام باشد. یک مرحله است.

مرحله دوم آمد گفت: عیب ندارد به دلالت امام دلالت دارد، خب شما با عقلت می رسی به حکمی که به دلالت امام است صغری محقق است.

مرحله سوم آمد گفت: نه به دلالت امام یعنی خودت نیز باید به همان راهنمایی امام به آن رسیده باشی، می گوید اینگونه باشد تعارض عقل و نقل است و در تعارض عقل و نقل عقل مقدم بر نقل است، نقل ظنی است عقل قطعی است، معنا ندارد من یقین پیدا کردم این حکم را امام بیان کرده است منتهی یقینم از راه عقل است بگوییم این وجوب اطاعت ندارد این نمی شود.

پاسخ به سؤال: می گویند این ها دلالت اند نص که نبوده اند از اول دلالت نداشتند اگر هم دلالت داشته باشند فوقش دلالت ظنی هستند دیگر

پاسخ به سؤال: نداریم این ها را

پاسخ به سؤال: متواتره سند را درست می کند دلالت را درست نمی کند، آقا این ها به زور دلالت شان درست شد بر این معنای ضیق، آن وقت شما می گوئید نص در این معنای ضیق است!

پاسخ به سؤال: آره .. این را تمام کرده است.

پاسخ شیخ از طائفه ثالثه «توبیخ از جهت طی مقدمات است نه عمل به قطع

بعد آمده است آن روایات طائفه ثالثه را در آخر کلامش جواب داده است، طائفه ثالثه را گفته است که در طائفه ثالثه فرموده است: طائفه ثالثه ما را منع می کند از آن راه رفتن! امام صادق ابان را توبیخ کرد منتهی نه اینکه توبیخ کرد چرا به قطع عمل می کنی نه توبیخ کرد چرا از این راه رفتی چرا قیاس کردی؟ او را راه قیاس رفت او از راه عقلش رفت توبیخ بر این طی مقدمات است نه بر عمل به قطعش بعد از حصول قطع.

توصیه مرحوم شیخ «در مصالح و مفساد احکام و امثال آن غور نکنید!

و یک توصیه نیز کرده است مرحوم شیخ انصاری، می گوید شاید هم می گوید حرام است اینکه بعضی ها غور کنند در مصالح احکام و مفساد احکام، حکم احکام می گوید این ممنوع است شرعاً چرا؟ می گوید اگر غور بکنید مثل بعضی ها که اینطوری هستند دیگر مهم برای شان مصالح و مفساد است نه ظواهر. آن ها می گویند ما باطنی هستیم شما ظاهر گرا هستید، می گوید نه این راه را نروید چون این سبب می شود راست می گوید این حرف حساب است ها! اگر شما به مصالح و مفساد بپردازید و در این ها غور کنی بعضاً به ظواهر گیر می کنی وثوق پیدا نمی کنی ظواهر را عمل نمی کنی! این ما را دیدیم آن هایی که با عقل بیشتر سر و کار دارند ظواهر را کنار می گذارند می گویند این ظاهر قابل التزام نیست به همان حکم عقلی که دارند.

اینکه می گویند اهل فلسفه فقیه بشوند خطرناک هستند فی الجملة نکته ش همین است، اهل فلسفه باشی خیلی سخت است که ... هستند بعضی ها توانستند تفکیک کنند ها، ولی خیلی سخت است اهل فلسفه اهل دقت سبب می شود یک ظواهری را کنار بگذارند با عقل شان جور در نیاید آن مصالح و مفساد مخیلاتی که پیش خودشان درست کردند شیخ انصاری می گوید مانع می شود وثوق که پیدا کند به ظهور، ظهور را کنار می گذارد خطرناک است این

است که می گوید جایز نیست، ظاهر کلام شیخ انصاری این است که می گوید جایز نیست غور در مصالح و مفاسد و حکم همین هایی که تاثیر گذار است در رسیدن به حکم شارع آن ها را گفته است ممنوع است.

نگاهش بکنید فردا انشاءالله تتمه کلام.

جلسه ۹۶

چهار شنبه ۱۴۰۱/۱۱/۲۶

بحث در فرمایشات مرحوم شیخ انصاری در رابطه با اخباری که ممکن بود دلیل اخباریون قرار گیرد، است. مواضعی از فرمایش مرحوم شیخ مورد کلام واقع شده است. یکی از آن موارد این است که مرحوم شیخ فرمود سلمنا که اگر ما دلالت روایات را قبول کنیم که حکم خدا آن است که از طریق کتاب و سنت باشد و اگر از غیر کتاب و سنت به حکم خدا رسیدید، آن حکم وجوب امتثال ندارد، در این صورت می توان گفت با عقل به حکم خدا می رسیم که معصومین بیان کردند البته در خصوص مسائل محل ابتلاء. ممکن است که انسان به حکم خدا یقین پیدا کند که ائمه آن را از مقدمات عقلیه بیان کرده باشند و آن هم در خصوص مسائل محل ابتلاء. چون مسائل محل ابتلاء را بیان کردند و نمی شود محل ابتلاء باشد ولی بیان نکرده باشند پس اگر مکلف به این مساله یقین پیدا کرد همچنان یقین پیدا می کند که حکم خدا همین است.

استاد

این فرمایش محل مناقشه واقع می شود. اینکه مرحوم شیخ انصاری فرموده اگر مساله محل ابتلاء بود، پس بیان هم شده و اینکه روایت ما من شیئی یقربکم الله، نتیجه گرفته که با حکم عقلی می توان به حکم خدا رسید که آنها بیان کردند. این دو جمله نادرست است. اینکه چون محل ابتلاء است پس حتما بیان شده و اگر مکلف به حکم محل ابتلاء رسیده یعنی به حکم الله رسیده، اخص از مدعا است و فقط مسائل محل ابتلاء را شامل می شود و همچنین محل ابتلاء بودن دلیل بر بیان حتمی نیست و چه بسا سکت الله شاملش شود و این سکت الله نیز شامل الزامیات است که امتنان صدق کند و گر نه ترخیصیات سکوت نیاز ندارد. مضافاً که روایت ما من شیئی یقربکم سند ندارد، ولی دلالت ندارد که همه چیز را بیان کرده ایم. بلکه منظور این است که مقرب های شما به خدا را بیان کردیم.

نائینی

مرحوم نائینی دیده که این بیان شیخ ناقص است لذا راه دیگری را بیان کرده و فرموده اگر به مقدمات عقلیه، به حکم شرعی برسیم، یعنی از راه شریعت به حکم شرعی رسیدیم و این خودش مصداق وصول به حکم از راه شریعت است. زیرا صاحب شریعت، عقل را حجت قرار داده و فرموده الله علی الناس حجتین و عقل را حجت باطنی قرار داده، پس اگر از راه عقل به حکم شرعی برسیم، یعنی خود صاحب شریعت آن را برای مکلف بیان کرده است. در این صورت دیگر نیاز نیست که محل ابتلاء باشد یا نباشد که اشکال اخصیت از مدعا لازم بیاید.

استاد

اما انصاف این است که این راه عرفی نیست. اگر قبول کنیم که مفاد روایات این است که حکمی می‌تواند حکم شریعت باشد که از طریق ائمه باشد، ظاهرش یعنی حکم را از ما شنیده باشید ولی اینکه اگر حکم را از عقلی به دست آورده باشید که شریعت آن را حجت قرار داده، چنین دلالتی ندارد. اگر مکلف از راه عقل به حکم واقع رسیده باشد، از او پرسیده شود که آیا این را از امام شنیدی یا نه؟ می‌گوید نمی‌دانم که آنها نیز این حکم را قبول دارند یا نه، ولی من از عقل به این رسیدم.

شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در نکته دوم فرمود اگر بگوییم این صغری نیست و به بیان حجت نیست و از باب تعارض نقل ظنی با عقل قطعی می‌شود. یعنی یقین دارم که حکم شریعت این است نه اینکه یقین دارد حکم شریعت این است که ائمه نیز گفتند. اما روایات فرمودند این حکم، حکم نیست و این می‌شود تعارض حکم قطعی عقل با حکم ظنی روایت است و در تعارض عقل فطری با ظن، عقل مقدم است.

استاد

اما این فرمایش شیخ در مورد تعارض مفهوم نمی‌شود. کسی که از مقدمات عقلیه یقین پیدا کرد که حکم شریعت این است ولی روایات نمی‌گویند این حکم شرعی نیست بلکه می‌گویند این وجوب امتثال ندارد بلکه باید از خود ائمه شنیده باشید. این باعث رفع تنافی می‌شود و وارد و مورد می‌شوند.

شیخ انصاری

اما اگر مراد شیخ انصاری این است که ما به وسیله مقدمات عقلیه به حکم شریعتی رسیدیم و قطع پیدا کردیم که بیان شده چون محل ابتلاء بوده، و این فرض با روایات تعارض دارد چون روایات می‌گویند آنکه از طریق ائمه نرسیده باشد، وجوب امتثال ندارد و عقل می‌گوید این وجوب امتثال دارد چون این حکم مصداق حکمی است که از طریق ائمه رسیده است.

استاد

در این صورت تعارض بی معناست و حکم عقلی حاکم بر این است. روایات می گوید هر حکمی که از طریق ما رسید حکم است و اگر مکلف با عقلش به حکمی رسید که حکم ائمه است، دیگر تعارض نیست و حاکم و محکوم است.

شیخ انصاری

احتمال سوم در اشکال ثانی شیخ انصاری این است حکمی که تو از طریق ائمه به آن رسیدی، وجوب امثال دارد نه اینکه آنها برای مردم بیان کردند. روایات می فرماید حکمی که مکلف شخصی که قرار است امثال کند، از طریق کتاب و سنت به آن رسیده باشد حکم است. حال اگر مکلف از راه عقل به حکمی رسید که شارع نیز بیان کرده چون عقل نیز حجت در شریعت است، در این صورت تنافی وجود دارد. روایات می گوید باید از این راه می رفتی ولی عقل می گوید از راه دیگر برو که آن حکم بیان شده. بر خلاف دو احتمال پیشین، این احتمال سوم بعید نیست که مراد شیخ باشد.

شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری فرمود در قضیه ابان، امام علیه السلام در مقدمات او خدشه کرد که از راه قیاس رفتی و اشتباه کردی ولی قطع او را ردع نکردند.

پاسخ

بعضی پاسخ شیخ را نپسندیدند و پاسخ دیگری به اخباریون دادند که اولاً سند روایت ابان ضعیف است. اما نسبت به دلالت اشکال کردند که این روایت بر ردع قطع ابان، دلالت ندارد چون این مقدار که در ذهن ابان بوده، قطع آور نبوده بلکه نهایت این بوده که برای ابان اطمینان حاصل شده که نمی شود سه انگشت ۳۰ تا ولی ۴ تا ۲۰ تا. لذا امام علیه السلام نیز از این اطمینان ردع کردند نه از قطع.

در اطمینان یک احتمال خلاف وجود دارد لذا ردع از او عقلائی است و برخی گفتند اطمینانی حجت است که از مناشئ عقلائی باشد و اگر منشا اطمینان از پریدن کلاغ باشد، حجت نیست و شارع می تواند ردع کند.

استاد

اما ظاهراً حق با مرحوم شیخ انصاری است. این مقدار که ابان به صورت محکم سخن گفته و گفته ما جاء به الشیطان، نشان از قطع دارد. با توجه به اینکه طبع مساله دیه که ۳ تا ۳۰ تا ولی اینکه ۴ تا ۲۰ تا شود، واقعاً می طلبد که قطع پیدا شود که ۴ تا ۴۰ تا. اما امام علیه السلام از یقین ابان ردع نکردند بلکه به منشا یقین منتقل شدند و این عقلائی است. و خود ابان هم خیلی اصرار نمی کند و نشان می دهد که قطعش زائل شده. خیلی از وسواسی ها این طور هستند که می گویند من یقین دارم نجس است یا مرغ های

بازار مذکی نیست. از آنها سوال می شود که چطور یقین پیدا کردید؟ ائمه علیهم السلام نیز به طور طبیعی رفتار می کردند و پاسخ می دادند.

تحصل الی هنا، این روایاتی که به نفع اخباریون استدلال شد، دلالتی ندارد که باید حکم از راه کتاب و سنت به دست بیاید و گر نه آن حکم لیس بحکم. پاسخ دیگر به اخباریون

حال اگر این روایات دلالت داشته باشد، دچار معارض است. این همه آیه و روایت که مکلفان به عمل بر طبق علم ترغیب می کند. مثل طلب العلم فریضة علی کل مسلم. اگر نگوییم قدر متیقن از این روایات، علم به احکام شرعیه است، لا اقل اطلاق دارد و تحصیل هر علمی از جمله علم شریعت را نیز شامل است. از طرف دیگر روایات می فرماید به هر حکمی که از راه غیر کتاب و سنت رسیدید، فایده ندارد و اطلاق دارد چه از راه ظن چه از راه علم. در جایی که شریعت را از راه علم پیدا کردیم، با هم تعارض می کنند. یک روایت می گوید به درد می خورد و یک روایت می گوید فایده ندارد. اگر نگوییم روایات مرغبه الی العلم اقوی هستند چون قدر متیقن از آنها شریعت است و قدر متیقن از روایات ناهیه، ظن است، نهایت این است که بعد از تعارض، تساقط می شود و دلیلی بر ردع نداریم.

تحصل که قول اخباریون که گفتند قطع باید از سبب خاص باشد، وجهی ندارد و قطع به حکم شرعی چه از راه کتاب و سنت چه از غیر آن، اگر تقصیر نباشد، آن قطع حجت است. اما بقی شیئی که اگر بنا باشد قطع از هر سببی حجت باشد، باید قبول کرد که قطع به حکم شریعت از راه رمل و استطرلاب و خواب نیز صحیح باشد که گفتنی نیست.

خارج اصول

جلسه ۹۷

تاریخ ۱۴۰۱/۱۱/۳۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در اخباری که استدلال شده بود به ان اخبار بر ردع بر عمل قطع، تاییداً بالاخباریین، که مثلاً مستفاد از آنها این بود که قطعی که از غیر کتاب و سنت به دست بیاید اعتباری ندارد. بحثش تمام شد. و نتیجه این شد که ان اخبار دلالت بر این معنا ندارند. اگر هم دلالت داشته باشند معارض دارند که تمام شد. بقی شیئی: و ان شیئی این است که اگر قطع از غیر کتاب و سنت به دست بیاید، مبادی عقلانی، عقلائی، خب این قطع عند العقلا عذر است ان خالف الواقع و منجز است ان وافق الواقع، دلیلی بر ردعش نداریم. اما

اگر قطع از راههای غیر عقلائی به دست امد از رمل و جفر و اُسْطَرلاب و این جور چیزها، قطع پیدا کردیم به احکام شرعیه آیا این قطع هم معذر است؟ آیا این قطع هم منجز است یا نه؟ ما دلیلی بر ردعش نداریم و لکن ذوق فقهی ما این جور میگوید که بعید است که این قطع هم عذر باشد. درست است حالا از راههای عذر است عند العقل، ولی این راههای غیر عقلائی اینها معلوم نیست عذر باشد اینها را ما شک داریم.

حالا منجز هم هست اشکالی ندارد به سرش بزنند تو دیگه میدیدی واقع این است و لو این که از راه غلطی رفتی باز جای تحمل دارد. ولی قطع از راه رمل و اسطرلاب، (قطع طریقی را داریم صحبت میکنیم ها)، قطع از راه رمل و اسطرلاب که موضوعی باشد اثرش جواز تقلید است نه آن که معلوم است جواز تقلید ندارد، قطع از راه رمل و اسطرلاب جواز تقلید ندارد اینها را از مذاق شرع فهمیدیم. آیا این معذرت دارد یا نه؟ مثل قطع قطاع است ما هم گیر داریم و لو دلیلی نداریم فقط استبعاد است. آیا این را در شریعت عذر میدانند یا نه بعید نیست که قطع از راه مثل رمل و اسطرلاب و امثال ذلک که شریعت میگوید نروید طرف اینها، قطع از این طریق، بعید نیست که عند العقل عذر نباشد. همین دیگه ما دلیلی محکمی نداریم. ما چون معذرت قطع را میگوییم ذاتی نیست به آن معنای معروف، میگوییم فی معذریۃ القطع الحاصل من مثل الرمل و الجفر و الاسطرلاب و امثال ذلک مثل قطع قطاع، فی معذریته اشکال است. برای ما واضح نیست که فردای قیامت اینها عذر باشند.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا دیگه آنها الفاظ است نه میگوید اصلا ما که میگوییم معذرت ندارند اقتضا ندارند، صحبت مانع نیست. در شریعت ایه و روایت ندارد. مذاق شریعت، ذوق فقهی امثال اینها دیگه، پیش ما لا اقلش صاف نیست که اینها معذر باشند. هر چند آن ذاتی ها میگویند قطع معذر است حالا چوبش هم ممکن است بزنند که چرا از این راه رفتی. اون هم ثابت نیست ها! چوب زدن از این راه دلیل میخواهد. این که بعضی ادعا کردند حرام است از این راه رفتن دلیل میخواهد گیر دارد صاف نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: هر جاهل مرکبی نه دیگه.

این است که ما گیر داریم این که قطع حاصل از هر سببی نه، نه آن طور که اخباریین میگویند که نه فقط از کتاب و سنت، ضیقش. نه آن جور که اصولیون میگویند من ای سبب قطع عذر است. نه ما در بعضی از مصادیقش گیر داریم. برای ما روشن نیست که اینها معذرت داشته باشند. دیگه این شما و مذاق شرع، میدانید برهان نیست ادعا است. اگر به این نتیجه رسیدید میگویید معذرت ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: خب ديگه ميگويد ذاتي است. گفتيم از دستش در رفته است اخوند كه گفته است لا عن تقصير. و الا در بحثهاي فني ميگويد قطع حجيتش ذاتي است و قابل انفكاك نيست. سوال:؟؟؟.

جواب: ما هم همين را ميگويم ذهن عرفي ما نميپسندد.

بقي كلام در فروعى كه به اخبار نتواستند ردع را درست بكنند. بحث ما در مورد قطع حاصل از غير كتاب و سنت است. اين ايا ردع ميشود يا نه اخبار دلالتى نداشت. حالا يك فروعى هم هست كه ان فروع با اين اخبار فرق ميكند ان فروع نميگويد كه قطع از غير كتاب و سنت اعتبار ندارد. نه، مثل آن اخبار نيست به ادعاى اخبارى. فروعى در فقه هست مويد اخبارى از اين جهت كه شرع مقدس در ان فروع از عمل به قطع ردع کرده است. اخباريين هم بايد مقام اثبات را (دلالت اخبار را) درست بكنند كه ردع امكان دارد و هم مقام اثبات را درست بكنند كه ردع شده است.

اين فروع كه مرحوم شيخ آورده است مرحوم اخوند هم اشاره کرده است، مويد اخباريين هستند در مقام ثبوت. اين طور نيست كه شما ميگويد قطع حجيتش ذاتي است. يك اشكال بر اخباريين همين است كه آنها ميگويند قطع از راه غير كتاب و سنت حجت نيست، اصوليين ميگويند قطع حجيتش ذاتي است و حرفتان غلط است آنها ميگويند نه در شريعت واقع شده است در فروعى كه در ان فروع ردع شده ايم از عمل به قطع. يك مويدى است براى اخباريين در مقابل اصوليين.

كه مرحوم شيخ انصارى ان فروع را بيان کرده است و مرحوم اخوند هم اشاره کرده است. اخوند هم بعد از اين كه ميگويد قطع از هر سببى، اشاره ميكند و ميگويد اگر در بعضى از فروع ميپيوريد كه ردع شده است اون حكم فعليت ندارد. همين طور جواب كلى داده است حكم فعليت ندارد. حالا ما بايد ان فروع را تك تك بحث بكنيم ببينيم واقعا در ان فروع ردع شده است از عمل به قطع كه اخبارى ادعا ميكند يا نه ان هم تخيل است.

فرع اول همان داستان ودعى است. شخصى دو تا دينار امانت گذاشت شخص اخري يك دينار. فضاء احد الدينانير، يكي از اين دينار هاى سه گانه ضايع شد گم شد دزد برد بدون افراط و تفریط ها، ضمانى ندارد ودعى. در معتبره سكونى است كه يك دينار را به صاحب دينار ميدهند دو تا داشته است يكي را برميدارد، آن كه هيچى. يكي ديگر را نصف ميكند. نصفش مال اين يكي و نصفش مال ان يكي.

اخبارى ميگويد در اين جا شرع مقدس حجيت قطع را الغا کرده است. به چه بيان؟ به اين بيان كه اين يكي ديگر يا همه ان مال اون است يا همه اش مال اين است اين كه شارع مقدس فرموده است نصفش مال

اون و نصفش مال این خلاف علم شما است. در این جا خلاف علم اجمالی را اجازه داده است و خلاف علم تفصیلی را هم اجازه داده است.

خلاف علم اجمالی این جا است که اگر اون نصف دیگر هم به یک جوری به تصرفی درآمد، از او خرید، زید گفت خب حالا نصفش مال تویی که عمرو هستی و نصفش مال من، حالا نصف تو را خریدم. خب الان این در همه اش میخواهد تصرف کند این آقای مثلا صاحب دو دینار یک دینار هم نصف دیگرش را از این خرید میخواهد در کل این تصرف بکند. تصرفش در کل این اشکالی ندارد خلاف علم اجمالی نیست شاید همه ان مال خودش باشد این نه خلاف علم اجمالی است و نه خلاف علم تفصیلی است. در ناحیه دو دیناری مشکلی نداریم خلاف علم نیست ولی اون که یک دینار داشته است اگر اون نصفی در تحت تصرف اون بیاید اون هم باز علم اجمالی ندارد شاید همه ان مال خودش باشد. اون که ضایع شده مال رفیقش بوده است فرقی نمیکند چه صاحب دو دینار و چه صاحب یک دینار نه این علم اجمالی هیچ کدامشان پیدا نمیکند. خلاف علم اجمالی در هیچ کدامشان نیست. کجا خلاف علم اجمالی است؟

سوال:؟؟؟

جواب: نه انها جوابهای انها است. حالا میخواهیم حرف انها را تقریب کنیم.

سوال:؟؟؟

جواب: حاکم خلاف علم اجمالی عمل میکند یا اینها؟ میخواهیم بگوییم اینها.

سوال:؟؟؟

جواب: نه حالا اون حکم حاکم است بذارید حالا ببینیم متصرف ها کجا خلاف علم اجمالی پیدا میکنند. متصرفها الان هر کدام نه خلاف اجمالی و نه خلاف علم تفصیلی پیدا میکند. شخص ثالث اگر امد نصف ان را و نصف دیگری را از هر دو خرید. این شخص ثالث الان علم اجمالی پیدا میکند که یا تصرف در ان نصف و یا تصرف در نصف دیگر جایز نیست. چون واقعا یکی از انها مالک نبودند. نصف را از زید و نصف را از عمرو خرید. علم اجمالی دارد که یکی از نصفها معامله اش باطل است ان اقا مالک نبوده است. علم اجمالی دارد یا تصرف در این نصف حرام است و یا در ان نصف. ولی شارع گفته است میتواند در هر دو تصرف کند. خلاف علم اجمالی را اجازه داده است. فرقی نمیکند ها، اگر علم حجیتش ذاتی باشد فرقی بین اجمالی و تفصیلی نیست.

همین دو تا را این شخص ثالث به عین همین دو تا یک جاریه خرید به عینشان، نه به ذمه. به عینشان یک جاریه خرید، علم تفصیلی دارد که وطی این جاریه حرام است. چون وقتی که با این دو تا خرید به عین این دو تا، یکی از اینها را مالک نیست وقتی یکی از اینها را مالک نیست پس کل جاریه را مالک نیست

وقتی که کل جاریه را مالک نبود و طیش حرام است تفصیلا. شخص در جاریه‌ی مشترک نمیتواند این کار را انجام بدهد حرام است. تفصیلا یقین دارد وطی این حرام است اگر به عین ایندو تا رفت یک جاریه خرید ولی شارع مقدس اجازه داده است. اجازه داده است شارع مقدس خلاف علم تفصیلی را. اخباری میگوید شما اصولی چه میگویید که حجیت را نمیشود از قطع گرفت پس قطع از هر راهی حجت است نه، این جا حجت را از قطع گرفته است.

خب این تقریب استدلال اخباریین. جواب داده اند اصولیین از این بیان. سه تا جواب داده اند. جواب اولش گفته است نه هر سه جواب شریک هستند که در این مورد ردع از عمل به قطع نشده است لا قطعاً اجمالی و لا تفصیلی هر سه شریک هستند ولی به سه بیان.

بیان اول این است که این جا از باب صلح قهری است. قهراً امام صلح را مرتکب شده است. ولی است بر نفس ولایت دارد تا چه برسد به اموال. امام علیه السلام مصالحه کرده است نصف هر کدام از اینها را به نصف آن تالف. اگر مثلاً این مال زید است نصفش از این را با زید مصالحه کرده است با نصف آن تالف که مال عمر است و اگر مال عمر است بالعکس. نتیجه میشود که الان این موجود نصفش میشود مال زید و و نصفش هم میشود مال عمر، تالف هم نصفش میشود مال زید و نصفش میشود مال عمر. صلحا قهریاً.

خب وقتی که نصفش مال این شد عیبی ندارد دیگه یک شخص ثالث میتواند نصف این را بخرد و نصف آن را بخرد مالک است دیگه. مالک واقعی است. صلح ملکیت واقعی میآورد. پس آن شخص ثالث خلاف قطعش عمل نکرده است نه شخص ثالث که هر دو را خریده است از مالکهایش خریده است تصرفش در ملک خودش جایز است. این بیان اول.

بر این بیان اشکال شده است گفته اند نه اقا نمیشود از باب صلح باشد. صلح امر انشائی است و لو از امام صادر بشود ولی امر انشائی است امر انشائی نیاز به ابراز دارد مثلاً این جا باید حضرت بفرماید صالحتُ نصف این را به نصف آن تالف برای زید. نصف آن تالف را به نصف این برای عمر. باید انشا کند. انشا از امور ابرازیه است. در حالی که در این روایت صلحی انشا نشده است. حضرت امر کرد به ودعی امر کرد نصف این را به آن بده و نصف این را به آن بده. امر به تنصیف کرد. صلحی اتفاق نیافتاده است.

مضافاً، دو تا تالی فاسد دارد این صلح. مضافاً که لازمه این که صلح باشد این است که اگر بعد معلوم شد، معلوم شد از نشانه هایش تالف مال زید است، اینی که موجود است مال عمر است، لازمه این که چون صلح شده است دیگه تمام شده است عمر نمیتواند بگوید آن نصف را برگردان. معلوم شد مثلاً این گوشه اش علامت داشت معلوم شد. لازمه صلح این است که اگر معلوم شد تالف و موجود مال کیست نتواند صاحب موجود نصفش را مطالبه کند و این هم قابل التزام نیست.

لازم دومش این است که اگر تالف پیدا شد معلوم شد ان تالف هم مال زید است لازمه این صلح این است که زید حق ندارد بگوید خب مال من پیدا شد بدهید. نه باز نصفش باید مال زید چون صلح شده است دیگه و این هم مثلاً قابل التزام نیست. این جور اشکال شده است بر این بیان اول.

و لکن این اشکالات وارد نیست. اما اشکال اول که صلح نیاز به ابراز دارد درست است صلح نیاز به ابراز دارد این حرف متینی است. و لکن این که میگویید این جا مبرز نیست میگوییم چرا مبرز هست. ما میتوانیم این صلح را صلح قهری قرار بدهیم، حاکم، میتوانیم صلح اختیاری قرار بدهیم این صاحب اموال محکوم علیهم، میتوانیم بگوییم این صلح از ناحیه امام است. مبرزش همین امر است. امر کرد به ودعی، خود این امر کردن نصفش به ان بده و نصفش به این به قصد این است که انشا کند ملکیت نصف این را برای او، مبادله را، این امر عرفی است.

اگر در جایی اختلاف است بین دو تا بچه اختلاف است فرض بفرمایید. اون میگوید مال من و دیگری میگوید من. پدر میاید و میگوید نصف مال تو و نصف مال تو. تملیک کرده است. ولی اگر باشد میتواند. بنیید در انشا صلاحیت ابراز کافی است. صلاحیت دارد امر برای ابراز تملیک. امر کرد به ودعی نصف به ان بده و نصف به این، یعنی ملکت نصف این را به ان در مقابل ان نصف تالف و بالعکس. مبرز دارد.

و اما میگویید دو تا تالی فاسد دارد ان هم اول کلام است. خیلی خلاف عرف هم نیست. خلاف سیره عقلا نیست. الان یکی از این دو تا نصف را به این و نصف را به ان میدهند، خرج میکنند و تمام میشود بعد که پیدا میشود باز نصف میکنند. امر خلاف عقلانی نیست. این که بیاید بگوید خب حالا مال من پیدا شد حالا چکار بکنیم گیر بکنیم تو نصف من را خوردی بر گردان. نه بابا. الان عقلا همین کار را میکنند. و لو اینکه بعد معلوم میشود نصف مال فلانی است. ولی دیگه وقتی که تقسیم شد تمام شد. ان یکی هم پیدا بشود فرض کلام انجا است فرقی ندارند وقتی پیدا میشود همین کار را میکنند. اگر یک دو تا گوسفند داشتند یکی مال زید و دیگری مال عمر، گم شد. بعد نمیدانیم ان که گم شده است مال این است یا ان. میگویند همین که موجود است بکشیم و نصف مال تو و نصف مال من. بعد ان پیدا میشود باز میگویند نصف.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا اصلاً ما نمیگوییم ان راه غیر عقلانی است مهم این است. مستشکل میگوید قابل التزام نیست میگوییم نه این هم یک امر عقلانی است و قابل التزام در فقه هم هست.

خب این صلح امام علیه السلام. ممکن است ما بگوییم نه صلح اصلاً همان دو نفر است امام صلح نکرد. مقداری خلاف ظاهر است اصلاً. امام اینها را تملیک کند این را در مقابل ان سخت است. متعارف در اموال

مردم این است که خود مردم معامله کنند. درست است امام ولایت دارد این که امام از ولایتش استفاده کرده باشد یک امر بعیدی است. اساسا در روایات این جور است روایات را بعضی از جاها که گیر بکنیم حملش بکنیم بر این که امام از ولایتش استفاده کرده است این بعید است نادر است. لذا بیشتر به ذهن این احتمال دوم میاید که صلح همین دو مالک است.

حضرت وقتی فرمود که نصف بکنید نصف پیشنهاد صلح است. اونها هم گفتند باشه اونها هم قبول صلح است دیگه. امر امام متضمن پیشنهاد است. اون هم شاید اونها میتوانستند بگویند ما قبول نمیکنیم و حضرت هم بگوید حالا که قبول ندارید قرعه بندازیم. ممکن است. همین ها امور عقلائییه است ها. پیشنهاد از امام است که نصفه کنید. اونها هم گفتند باشه. قبول کردیم. پیشنهاد صلح از امام، استیجاب، و اونها قبول کردند لذا اینها خودشان صلح کردند به پیشنهاد امام که واجب هم نبوده است میتوانستند بگویند نه اقا من قبول ندارم بیاید قرعه بندازیم. جا دارد.

سوال؟؟

جواب: نه جزئی است. یک قضیه خارجییه است که با این هم سازگاری دارد.

سوال؟؟؟

جواب: نه ما به روایت عمل میکنیم میگوییم میتوانید هم قرعه بندازید. واجب نیست. میگوییم روایت ظهور در تعیین ندارد یک راه پیشنهادی از امام علیه السلام است. یک راه دیگر هم هست به نام قرعه. القرعه لکل امر مشکل. منتها حضرت دیدند که قرعه آخرین مرحله است تا بشود قبلش نوبت به ان نمیرسد. ما هم البته همین طور میگوییم که روایت گفته است نصف مال تو و نصف مال این. اگر او گفت نه من نصف نمیخواهم یا همه ان یا هیچ. میگوییم قرعه انداخته شود.

این راه اول که فرمودند این از باب صلح است مخالفت علم تجویز نشده است حرف درستی است. اگر هم لو تنزلنا بگوییم این حرف خلاف ظاهر است، نمیدانم مشکل دارد همین احتمالش کافی است. احتمال این که این صلح باشد که هست این دیگه خیلی مکابره است که کسی بگوید احتمال صلح هم نیست. بابا این روایت اگر امری دارد به تنصیف احتمال صلح قهری احتمال صلح اختیاری که هست. همین احتمال کافی است که ما بگوییم ردع از عمل به قطع ثابت نیست. خصوصا از ان طرف هم ما گفتیم قطع حجیتش ذاتی است. ما اگر خواسته باشیم از قاعده عقلی رفع ید کنیم به ظاهر نمیشود رفع ید کرد، تا چه برسد به این که ظهور هم ندارد. همین را خوب تامل کنید! قطع حجیت ذاتی است امر عقلی مستحکمی است ما نمیتوانیم از ان قاعده عقلیه به ظهور رفع ید کنیم تا چه برسد به جایی که ظهور هم ندارد احتمال است.

احتمال است که فرموده است نصف نصف، از باب ردع به عمل قطع است. احتمال هم هست که صلح باشد اصلاً ردعی در کار نباشد. لذا اخباریین نمیتوانند به این روایات بیایند ضد اصولیین ادعا بکنند.

راه دوم این است که گفتند اقا، (بیان دوم)، گفتند این که حضرت فرموده اند نصف نصف از باب قاعده عدل و انصاف است. یک قاعده داریم در فقه قاعده عدل و انصاف. مقتضای عدل و انصاف. در مقابل قرعه که بعضی جاها ایا مورد قرعه است یا مورد قاعده عدل و انصاف است. بعضی ها گفتند قاعده عدل و انصاف یک قاعده عقلائیه است با وجود قاعده عدل و انصاف نوبت به قرعه نمیرسد. مشکل را حل میکند. مرحوم آقای خویی بعضی جاها قبول کرده است قاعده را و بعضی جاها گفته است ریشه ای ندارد عدل و انصاف کجا بوده است.

خود این قاعده محل کلام است که ایا درست است پس مقدم بر قرعه است مشکل را حل میکند یا نه قاعده عدل و انصاف اساسی ندارد. اختلاف نظر و آراء علما و اختلاف رای مرحوم خویی. نگاه کنید در ابحاث فقهیه اش بعضی جاها گفته است قاعده عدل و انصاف و بعضی جاها گفته است اساسی ندارد.

قاعده عدل و انصاف این است میگوید الان اقا یکی از سه درهم گم شده است انصاف این است که نصفش از من و نصفش از تو. یکی گم شده است معروف است دیگر، نصف لی و نصف لک و الله خیر الرازقین. ان هم قاعده عدل و انصاف است. ان یک دهم که مال تو است کاری نداریم. میماند یک درهم تو یک درهم من. دو درهم داشتیم یکی از آنها گم شده است عدل و انصاف میگوید عدالت این است که نصف از تو و نصف از من.

سوال: یک سوم.

جواب: نه، یک درهم که مال صاحب دو درهم است کاری نداریم. اگر از اول دو تا بودند، یکی تو و یکی من گذاشته باشیم. یکی گم شد. عدل و انصاف میگوید نصف از تو و نصف از من.

سوال:؟؟؟

جواب: نه. یکی را که به او دادیم. میگویم اگر از اول دو تا بودند و یکی گم میشد چکار میکردند.

سوال:؟؟؟

جواب: پنج تا بود. سه تا به او میدادیم بعد دوتای دیگه یکی گم شده است از این دو تا میگوییم نصف نصف دیگه.

خب این بحث است بعضی مثل مرحوم آقای خویی در بعضی از کلماتش گفته است اصلاً قاعده عدل و انصاف اساسی ندارد نمیشود ما این روایت را از راه قاعده عدل و انصاف درست کنیم کبری را قبول نکرده

است. ما گفتیم نه این عقلائی است. قاعده عدل و انصاف عقلائی است. اونجایی که اندازه هم هستند در موجود، اندازه هم هستند در تالف. این اشکال کبروی است علی المبنی.

یک تالی فاسد مقام دارند. میگویند نه این از باب قاعده عدل و انصاف نمیتواند باشد چرا؟ چون اگر از قاعده عدل و انصاف باشد، میگویند قاعده عدل و انصاف حکم ظاهری است چون نمیدانی موضوعش شک است که راست میگویند. قاعده عدل و انصاف که حکم واقعی را تغییر نمیدهد. میگوید ظاهرا نصف این مال تو و نصف این مال تو. حکم ظاهری است قاعده عدل و انصاف. واقع را تغییر نمیدهد. بنا بر این مشکل پیدا میشود که اگر حکم ظاهری است پس نمیتواند یک شخص ثالثی هر دوی اینها را در تصرف خودش بیاورد. بدون رضایت هر دو نمیتواند شخص ثالث هم نصف این را و هم نصف آن را بخرد چون علم اجمالی پیدا میکند که یکی از آنها خلاف است همان حرف اخباری میشود در این صورت. شخص ثالث نمیتواند دو تا را بخرد و با عین آنها یک جاریه بخرد. اگر قاعده عدل و انصاف باشد رد اخباری که نمیشود بلکه تایید اخباری میشود.

اللهم، یک بحثی در فقه هست که اگر یک چیزی ظاهرا جواز تصرف داشت ایا به معامله برای دیگری جواز تصرف واقعی درست میکند یا نه؟ یک چیزی الان شک دارید ملک شما است یا نه، کل شیئی لک حلال میگوید حلال است تصرف. میتوانی تصرف کنی "ظاهرا" است دیگه. کل شیئی لک حلال ظاهرا است. ما در این تصرف کردیم و به دیگری فروختیم. ایا برای دیگری جواز تصرف ظاهری است صاحبش اگر پیدا بشود باید به او بدهد یا نه جواز تصرف برای آن واقعی است؟

جواز تصرف برای من ظاهرا موضوع است برای جواز تصرف او واقعا. چیز دور از ابادی نیست ها. خیلی از چیزهایی که ما میخریم جوازش به ید است. ید اماره ملکیت است. ولی وقتی که ما میخریم احساس میکنیم که واقعا ملک ما است. نه ظاهرا ملک ما است. برای او ظاهرا است ولی برای ما واقعا است. اگر کسی گفت جواز تصرف ظاهرا در حق شخصی موضوع است برای جواز تصرف برای دیگری واقعا، بنا بر این در این جا حل است. قاعده عدل و انصاف به این اقا گفت میتوانی تصرف کنی ظاهرا. من از این خریدم مالک شدم واقعا. تصرفم جایز است واقعا. اگر این جور شد در این صورت آن تالی فاسد لازم نیاید و حرف اخباری به کرسی نشانده نمیشود. ملاحظه بفرمایید کلام تتمه دارد وقت تمام شد تتمه کلام فردا ان شاء الله.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۱

جلسه ۹۸

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در فروعی بود که توهم شده است در آن فروع که شارع مقدس از عمل به قطع ردع کرده است. همانی که اخباریین و بعضی اصولیون هم قائل هستند. آن فروع را شیخ انصاری بیان کرده است مرحوم آقای خویی مرحوم اسید محمد باقر، نکات خوبی دارد آن فروع.

فرع اول همان مورد ودعی بود که یک نفر یک درهم نزد ودعی امانت گذاشته بود و یک نفر دو درهم. بعد یک درهم از این سه درهم ضایع شد. روایت سکونی که محل بحث است که معتبره است یا نه، دیگه در اصول سند را بحث نکنیم این خلاف مشی اصولی است. این علی المبناء، مرحوم آقای خویی در نهایت قبول کرده است که روایت نوفلی از سکونی معتبر است خیلی هم قبول ندارند میگویند نوفلی توثیق ندارد. در معتبره سکونی فرمود که یک دینار به صاحب دینارین بدهند و یکی دیگر که باقی مانده است نصف بکنند. نصف مال صاحب دینارین و نصف مال صاحب دینار واحد.

سوال:؟؟؟

جواب: در همین فرع صحبت کنید سابق نروید. حالا ممکن است نکات زیادی از قدیم باشد. حکم ولایی. این خوب است باشه میگویم الان.

سوال:؟؟؟

جواب: خیلی خب یک کم صبر کنید اگر تمام شد و باقی ماند آن وقت بفرمایید.

جواب اول که صلح قهری یا اختیاری بود تمام شد. جواب دوم قاعده عدل و انصاف بود که با آن میخواست این جا را درست کند که مشکل قاعده عدل و انصاف این است که حکم ظاهری میآورد. تا این جا را گفته بودیم. ممکن است شما بگویید قاعده عدل و انصاف حکم ظاهری بیاورد این با روایت تنافی ندارد. روایت میگوید که تنصیف بکند میگوییم ظاهرا. بعد اگر کشف خلاف شد خب روایت هم ساکت است دیگه. قاعده عدل و انصاف حکم ظاهری میآورد. واقع را تغییر نمیدهد. لازمه آن این است که اگر مثلا معلوم شد آن تالف مال زید بوده است عمر باید آن نصف را برگرداند. یا اگر تالف پیدا شد که مال زید است باید بگیرد و آن نصف را به عمر برگرداند. میگوییم این را قائل میشویم و مشکل ندارد.

مهم این است که روایت میگوید حکم به تنصیف بکنید و حکم به مقتضای عدل و انصاف است درستش کردیم روایت را. آن وقت شما گفتید اقا اگر حکم ظاهری باشد پس شخص ثالث نمیتواند در هر دو تصرف بکند. میگوییم خب نمیتواند دیگه. آن هم میگوییم نمیتواند. روایت را معنا کردیم آنها را ملتزم میشویم. شخص ثالث نمیتواند در هر دو تصرف کند چون یقین دارد یکی از اینها مال غیر است. شخص ثالث نمیتواند با این دو تا جاریه ای را بخرد چون میداند یکی مال غیر است و این را هم ملتزم میشویم. ما

روایت را توجیه میکنیم به قاعده عدل و انصاف، لوازم را هم انکار میکنیم. در نتیجه ردع از عمل به قطع رخ نداده است.

و لکن انصاف این است که ظاهر روایت این است که این که فرمودند نصف مال تو و نصف مال این، این حکم واقعی است نه ظاهری. تنصیف حملش بر ظاهری اساسا حکم را حمل بر ظاهری کنیم عرفیت ندارد. ظاهری معنایش این است نصف مال تو و نصف مال این تا، یک "تا" دارد تا ببینیم چه میشود. تا شاید پیدا شود. حکم ظاهری معنایش این است. خلاف متفاهم عرفی از این روایت است. این روایت میگوید نصف مال تو و نصف مال تو. تمام. شخص ثالث هم میتواند این نصفها را تصرف بکند.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه تمام شد و رفت. اگر بعدا پیدا شد ان هم را نصف میکنند. بابا همین جور هست عرفیش هم این جور است. الان نصف میکنند و میروند خرج میکنند و بعدا که پیدا شد اصلا معلوم میشود که مال زید است اگر بعدی هم معلوم میشود باز قاعده عدل و انصاف میگوید نصف. اگر معلوم شد که مال زید است باز هم نصف میکنند.

خب قاعده عدل و انصاف حکم ظاهری است و این خلاف ظاهر روایت است.

راه سوم این است که ما روایت را از باب شرکت توجیه بکنیم که بعضی این توجیه را کردند. گفتند این از باب شرکت است و لازمه ان ردع از عمل به قطع نیست. چون وقتی که این ودعی دوم دینارش را آورد گذاشت انجا خب شد سه تا دینار. این جور نیست که مثلا دنیارهای این این جا باشد و او اونجا باشد، اگر این جور بود که وقتی که ضایع شد معلوم میشد که کدام ضایع شده است. پس همه با هم هستند و در نتیجه شرکت حاصل شد. لازمه شرکت این است که زیان بر هر دو باشد. تقسیم بکنیم زیان را. این که یکی از این مال مشترک ضایع شده است، نصفش تو و نصفش این. اون دو تای دیگر مشترک هستند دیگر. اون دو تای دیگر یکی و نصفش مال این و نصف مال این. شرکت که شد ملکیت واقعی است. واقعا شما مالک شدی نصف از یکی را که مشترک است. اون نصف دیگر هم، حتی معلوم میشود که مال زید بوده است ولی چون اشتراک حاصل شده است ملکیت ها تغییر پیدا کرده است. شرکت ملکیت را تغییر میدهد مقتضای شرکت این است که خسارت بر هر دو باشد. نصف نصف باشد.

اشکال کردند بر این بیان. اولاً گفتند اقا این جا جای شرکت نیست ما یک شرکت عقدی داریم این اقا یک خانه دارد و ان اقا یک خانه دارد میگوید بیا مالهایمان را روی هم بریزیم. نصف خانه من مال تو و نصف خانه تو مال من. این دو خانه شریک میشوند. اسمش شرکت عقدی است. در این جا که شرکت عقدی

منعقد نشده است صاحب یک درهم با صاحب دو درهم با هم شریک نشدند. شرکت عقدی این جا منتفی است.

قسم دوم شرکت قهری است. در شرکت قهری گفته اند شرطش امتزاج است. یا کالامتزاج. روغنهای شما با روغنهای این اقا ممزوج شد، شدند شریک هم. الان این مجموعه دو تا روغن مال مشترک است. به نسبت اگر اندازه هم بودند نصف مال تو نصف مال این. اگر دو برابر بوده است دو سوم برای این و یک سوم برای آن. امتزاج یا کالامتزاج. گندم او با گندم شما ممزوج شد. امتزاج نیست ولی جدا کردن این ها عرفیت ندارد مردم میگویند شرکت حاصل شد. شرکت یا عقدی است، اینجا منتفی است. و یا امتزاجی است، این جا هم منتفی است. پس وجهی برای شرکت نیست دو درهم با یک درهم که ممزوج نشدند تا شرکت حاصل شود وجهی برای حمل مورد روایت بر شرکت نیست این یک اشکال.

در مقابل بعضی جواب دادند گفتند اقا نه، شرکت به سه چیز حاصل میشود یکی شرکت عقدی، شرکت بالامتزاج و شرکت به عدم تمیز. همین که تمیز ندارند عرفا اینها ایه و روایت که ندارد اینها امور عرفی است همین که تمایز ندارند مردم میگویند شریک شدید. سه تا درهم اگر تمایز داشت اون دوتا مثلا اون دو تا خیلی زرد است این کم است خب شرکت حاصل نمیشود. ولی اگر نه انها هم رنگ و اندازه و مارکش، هیچ میزی ندارند یک درهم این با مخلوط شد مردم میگویند این سه تا مشترک شد بین شما. شرکت به عدم تمیز. نه امتزاج. ما امتزاج نیاز نداریم. عدم تمیز کافی است. خب اگر ما گفتیم عدم تمیز هم شرکت اور است این اشکال وارد نیست این دیگه مربوط به فقه میشود ما هم در ذهنمان همین است. شرکت با یکی از این امور سه گانه است. عقد و امتزاج و عدم تمیز. این جواب ناتمام است.

جواب دومی که دادند این است که گفتند مورد روایت را با شرکت نمیتوان حلش کرد چون از دو حال خارج نیست یا این است که یکی از اینها میز دارد، دو تا که معنا ندارد میز داشته باشند. یکی از این دو تایی میز دارد یا ندارد. اگر یکی میز داشته باشد که آن شرکت و لو عدم تمیزی بشوید، تمیز دارد، در آن شرکت حاصل نشده است و کنار میرود و دو تا میماند خب این دو تا شرکت حاصل شده است حرف شما درست است در دو تا شریک هستیم یکی گم شد نصف بر گردن تو و نصف بر گردن من.

و اما اگر یکی از آن دو تایی ها میز نداشت که غالبا همین جور است درهم ها میز نداشته است. درهم و دینار آن زمان مثل پولهای این زمان است پول رایج است میز نداشته است. قدر متیقن روایت جایی است که میز نداشتند. خب صاحب یک درهم که درهمش اضافه شد به دو درهم شرکت حاصل شد در سه تا، اون وقت این شرکت یک سومش مال یک درهم و دو سومش برای دو درهم است. مقتضای شرکت این است که اگر یکی تلف شد یک سوم همیشه تلف به نسبت است. یک سوم از جیب یک درهمی باشد و دو

سوم از جیب دو درهمی باشد. شما اگر ۵۰ منّ داری و من ۲۵ منّ دارم با هم شریک شدیم و یک منّ از اینها تلف شد این طور نیست که نصف و نصف. مقتضای شرکت این است که دو سوم از من که ۵۰ منّ داشتم و یک سوم از تو که ۲۵ منّ داشتم. قدر متیقن این روایت اگر با شرکت منطبق بشود لازمه اش تثلیث است نه تنصیف.

لذا بعضی از فقها که گفتند روایت معتبر نیست روایت را کنار گذاشتند گفتند مقتضای قاعده شرکت تثلیث است. یک سوم از صاحب یک درهم و دو سوم از صاحب دو درهم تلف شده است. هر که بامش بیش برفش بیش. لذا ما نمیتوانیم این روایت را با شرکت درست کنیم گر چه اگر شریک شدند دیگه ملکیت واقعیّه است دیگه مخالفت قطع محقق نمیشود ولی شرکت خلاف ظاهر است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: اون که دو دینار دارد یک دینار و ثلث میبرد ان که یک دینار دارد دو سوم یک دینار میبرد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه. بیشتر نسبت به نسبت خودش. تلف وقتی که از من کمتر بشود باقی مانده بیشتر میشود. این طبیعی است دیگه.

خب این دو تا راه اینها با روایت جور در نیاید. ما اگر گفتیم روایت معتبره است فقط با راه اول میتواند درست کرد که بگوییم از باب صلح است. صلح ولائی یا صلح اختیاری. اگر گفتیم روایت معتبر است توجیهش به یکی از این دو تا است. یا صلح ولائی و یا صلح اختیاری. حالا میخواهیم یک چیزی اضافه کنیم شاید اقا در ذهنش این بود و یا اذن ولایی. اصلا این یک دینار مال دو دنیاری است یک دینار که باقی میماند یا مال این اقا است و یا مال این اقا است. شرکتی در کار نیست. یا کلش مال اینست یا کلش مال این نیست. شارع مقدس ولایت دارد برای رفع مخاصمه اذن داده است گفته است تو میتوانی در نصف این تصرف کنی و لو اینکه ملک غیر باشد. اذن ولایی دارد نه صلح ولایی.

مال غیر است نصف این، گفته است از دو حال خارج نیست این نصفی که دست تو است یا مال خودت هست که اذن خدایی است و یا مال غیر است که اذن امامی است و ما اجازه میدهیم. این هم یک احتمال است. در این صورت چه میشود؟ چون این احتمالات هست پس نتیجه میگیریم این روایت معتبره ما را اذن در مخالفت قطع نداده است. همین احتمالش کفایت میکند ها. ما اصلا لازم نیست استظهار بکنیم. روایت گفته است نصف. با ان احتمال که ما گفتیم میسازد و میسازد با این که ردع از عمل قطع کرده است. دو احتمال است. پس شما نمیتوانی به این فرع تمسک بکنی به این روایت تمسک بکنی و بگویی این روایت

ردع کرده است از عمل به قطع. میگوییم از کجا میگویی ردع کرده است شاید صلح کرده است شاید اذن داده است پس ردع از عمل به قطع ثابت نیست. این فرع اول.

سوال:؟؟؟

جواب: بله دیگه. اگر روایت نبود و ما گفتیم عدم تمیز کافی است می گفتیم شرکت. اشکالی ندارد روایت آمد و تعبد خاص است. نه ما میگوییم مقتضای قاعده این است روایت آمده است مقتضای قاعده را میتوان با صلح هم کنار گذاشت. حضرت فرموده است صلح کنید. همان جایی که شریک هستند جای صلح هم دارد صلح باب واسعی است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه متعین نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: نه صلح است دیگه. لذا گفتیم ممکن است بگوید نه اقا (خطاب به امام) اگر هم میگفت شاید امام میگفت قرعه بندازید. ما هم معمولاً مردم را به صلح اول دعوت میکنیم از جیب هر دو نرفته باشد. الصلح خیر نص ایه قرآن است. اگر صلح را قبول نکرد میرویم سراغ راههای فنی.

اما فرع ثانی اینها را عرض کردم مرحوم شیخ و مرحوم خویی بحث کردند اگر نگاه کرده باشید. فرع ثانی این جور فرمودند که اگر اختلاف کردند بایع و مشتری در مبیع و مورد اختلافشان متباین بود. اون گفت که من کتاب جواهر را به تو فروختم اون گفت کتاب حدایق را به من فروختی. اشتباه میکنی. اختلافشان در مبیع است. متباین است جواهر و حدایق. یکی اخباری گری و یکی اصولی گیری اصلاً به هم ربطی ندارند هم مطالب و هم کتاب متباین هستند. یا در ثمن. فرقی ندارد ما یکی میگوییم بقیه را خودتان حساب کنید.

خب یکی بینه داشته باشد بحثی نداریم. فرض کنید هیچ کدام بینه ندارند مورد مورد تحالف است منکر و مدعی نیستند هر کدام یک ادعا دارند. تداعی است. خب اینها میگویند قسم بخورید. یکی قسم خورد باز هم مشکلی نداریم به همان میدهند شاید همان حق باشد. هر دو قسم خوردند یا هر دو نکول کردند چه کار باید کرد؟ گفتند اگر در مورد تداعی هر دو حلفاً او نکلاً قضیه بر میگردد به قبل البیع. قبل از بیع چطور بود؟ کتاب مال اون اقا بود هم جواهر و هم حدائق پول ها هم مال این اقا بود تمام شد و رفت دیگر. اون پول های خودش را بردارد یا اگر نداده ندهد و اون هم کتابهای خودش را بردارد و اگر نداده لازم نیست بدهد. به حالت قبل از بیع بر میگردد.

سوال:؟؟؟

جواب: قائل هم این را میگوید.

قائل میگوید خود این ردع از عمل به قطع است چرا؟ الان بایع یقین دارد که این کتاب جواهر را که میگوید فروخته قسم هم خورده است یقین دارد که ملک غیر است. یقین تفصیلی دارد ملک غیر است شارع گفته است تصرف کن. مشتری یقین دارد که این پول مال اون نیست پول شخصی حساب بکنید. این صد هزار تومن ملک بایع است شارع گفته است اشکالی ندارد تصرف کنید. شخص آخر که میاید هم جواهر را از این اقا میخرد و هم حدائق را که مورد مبیع بودند علم اجمالی پیدا میکند که یکی از انها ملک غیر است مال مشتری است. شارع گفته است اشکالی ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه بایع هم همانی که ادعا میکند علم تفصیلی دارد.

شارع مقدس با این که یقین هم دارد خلاف است گفته است این قطع به درد نمیخورد ردع از عمل به قطع کرده است.

سوال:؟؟؟

جواب: خب با یکی. پس یکی منتقلی نشده است. خب علم اجمالی همین است دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: نه، بایع یقین، قسم خورده است که بابا من جواهر را فروختم. چطور علم اجمالی. یقین دارد. چطور قسم خورده است.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا. این که قسم خورد گفت من جواهر را فروختم قسم خورد یقین دارد که جواهر مال مشتری است.

خب حق دارید اون عبارت نوشته ناتمام است درستش کردیم امروز صبح.

اینجا ردع از عمل به قطع کرده است و لکن اصولی ها سه جواب از این جا دادند. یک جواب مرحوم آقای خویی پذیرفته است جواب داده است فرموده که این جا وقتی که هر دو قسم میخورند یا هر دو نکول میکنند عقد منسوخ میشود از حیث بقا. وقتی که عقد منسوخ میشود از حیث بقا پس جواهر ملک بایع میشود پول میشود ملک مشتری. از حیث بقا بعد از تحالف او بعد النکول عقد منسوخ میشود وقتی که عقد منسوخ میشود قطع به مخالفت ندارد. اصلا قطع دارد که جایز است تصرف.

از کجا میگویید این را، به چه بیانی میگویید که عقد منسوخ میشود این دلیل نیاز دارد؟ دلیلش دو تا بیان است: یک بیان تعدی از مورد روایت. روایت فرموده است التلف قبل القبض من مال بايعه. بايع یک

چیزی به شما فروخت هنوز قبض نداده است گفته است فردا بیا به شما بدهم. زلزله آمد ان از بین رفت. تلف قبل از قبض از مال بايعش. اين چطور ميشود از مال بايع؟ ميگویند تحليلش اين است يعنی يك لحظه قبل از تلف عقد منفسخ ميشود اين ميشود مال بايع وقتی که شد از مال بايع تلف از مال بايع است. انفساخ رخ میدهد. تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه.

روایت مال تلف است، گفتند خصوصیت ندارد تعدی میکنیم. تلف خصوصیت ندارد. این که عقد منفسخ میشود از این باب است که مبيع به مشتری نمیرسد حالا تلف شده است، مورد روایت، یا قسم خورده است وقتی که قسم میخورد حاضر نیست اونی که مشتری میگوید بدهد نمیدهد. پس مبيع به دست مشتری نمیرسد. در محل کلام مثل تلف است تلف نیست. همان طور که در مورد تلف عقد منفسخ میشود چون که، نکته اش این است، چون که مبيع نمیرسد به مشتری، در این جا هم مبيع به مشتری نمیرسد چون بايع ادعا دارد اين مبيع تو نیست. خب مبيعی که مشتری میگوید به او نمیرسد دیگه. این هم مثل تلف است. از مورد روایت تعدی نکنیم و بگوییم این جا هم عقد منفسخ میشود. این یک بیان است.

یک بیان دیگه که اوسع از این بیان است. بگوییم اصلا روایت ذکر مصداق یک قاعده عقلائییه است. ما یک قاعده عقلائییه داریم و ان قاعده این است که هر عقدی که به سامان نرسد مثل عدم است. هر عقدی به پایان نرسد به نهایت نرسد کالعدم است. حالا از باب این که مبيع تلف شده است، خب این عقد به سامان نمیرسد دیگر. یا از باب این که نه بايع نمیدهد، نمیدهد از باب این که اعتقادش این است که این مبيع نیست. نه یک وقت اعتقاد دارد همین مبيع است دارد لجاجت میکند نه حاکم شرع این را از دستش میگیرد و ان عقد منفسخ نمیشود. نه. بايع مبيع را نمیدهد چون اعتقاد دارد معذور است در این ندادن. این جا هم این عقد به پایان نرسیده است. حقیقت عقد همین است مردم که عقد میکنند معامله میکنند برای این است که اونجا که خالی شده است پر بشود. ثمن رفته است مضمن بیاید. اگر مضمن نمیتواند بیاید، حالا نیست یا نمیدهد میگویند این عقد کلا عقد است. این هم یک بیان است برای انفساخ واقعی. ما هم در ذهنمان همین است در سیره عقلا.

سوال:؟؟؟

جواب: مجبور میکند! چطور مجبورش بکند. مشتری ادعا میکند و ان هم ادعا میکند ترجیح بلا مرجح است. اینها را میدانی بکنید ها! الان میگوید من برنج خارجی به تو فروختم اون میگوید نه برنج ایرانی فروختی. این گونی را فروختی. میگوید قسم بخور. هر دو قسم میخورند. میگوید پول ما را بده تا برویم دیگه. بازار این است الان. منفسخ میبینند عقدی که از حیث بقا به سامان نمیرسد مثل عقدی است که از اول مورد نداشته است. مثلاً اگر از اول مورد ندارد گفت این برنج ها را میفروشم به این قدر بعد معلوم شد

که اینها نمک بوده است در این جا چطور میگویند این عقد کلا عقد است در جایی هم که به سامان نمیرسد مثل این است، سیره عقلا همین است.

فتوای علما که دادند درست است اذا حلفا او نکلا ینفسخ العقد واقعا. یعنی ان اقای که میگوید (اینرا احساسش کنید) پولم را بده بروم احساس نمیکنند در احساسش این نیست که این پول مال او است. پول را بده پول خودش میداند. این انفساخ واقعی است عقد پایان پیدا کرد. این یک بیانی است بیان متینی است. بیان دوم میگویند که تحالف یا تناکل اینها انفساخ حقیقی نمیآورند اینها انفساخ ظاهری میآورند. به حسب ظاهر میگوییم این پول مال شما ان مال هم مال ان. مثل همان بحث قبلی که میگفتیم به حسب ظاهر قاعده عدل و انصاف، در این جا هم بگوییم انفساخ ظاهرا. بحیث که اگر بعدا یکی از اینها خوابی دید یک حالتی پیدا کرد فهمید اشتباه میکند امد گفت راست میگوی میشتی فهمید اشتباه میکند به بایع گفت راست میگوی تو همان برنج های خارجی به من فروختی در این جا کشف میکند که از اول ملکش بوده است و الان هم هست. انفساخ واقعی نیست ظاهرا حکم به انفساخ میشود. فرق با انفساخ واقعی این است. اگر یکی از اینها از دعواش برگشت معامله حالت سابقه را پیدا میکند. حکم ظاهری بوده است تا معلوم نشده است این کار را بکنید وقتی که معلوم شد کار قبلی را درست بکنید.

بعضی جواب دوم را دادند و گفتند این فتوای مشهور انفساخ ظاهری است یکی از ثمرات انفساخ ظاهری این است که شخص ثالث نمیتواند هم برنج داخلی و خارجی را در هر دو تصرف بکند چون علم اجمالی دارد که یکی از اینها مال مردم است شخص ثالث نمیتواند.

این هم راه دوم که برای انفساخ ظاهری گفتند که در ذهن ما این است که نه اینها انفساخ ظاهری نیست. در ارتکاز این است که نه دیگه تمام شد پولم را بده، شد پولش واقعا. اون هم که برنج را بر میدارد برنج مال خودش شد واقعا. این خلاف ظاهر است که بگوییم انفساخ ظاهری است.

لازمه انفساخ ظاهری این است که بایع بگوید من نمیتوانم تصرف بکنم در برنج های خارجی که ادعا دارم مگر از باب تقاص. تقاص بکنم این خلاف ارتکاز است. چنانچه این مشتری هم در ارتکازش این نیست که من این پولها را خرج میکنم از باب تقاص. مال او است ولی چون به من نمیدهد تملک میکنم. این تملک جدید خلاف احساس انسان است. به ذهن میزند که این پول، تملکش به همان سبب سابق است. این پول جدید نیست. ملکیت جدید نیست. بایع هم احساسش این است که این برنجهای خارجی که به او فروخته بودم قبول نکرد به ملک خودم برگشت نه که دوباره تملکش میکنم تقاصاً. تقاص اینها خلاف ارتکاز است. لذا بهتر همان انفساخ واقعی باشد نه انفساخ ظاهری.

یک وجه سوم یک وجهش مبدعی است برای مرحوم اسید باقر صدر. ایشان گفته است در این جا انفساخ رخ نداده است نه واقعا و نه ظاهرا. این جا فسخ رخ داده است. مرحوم اسید محمد باقر میگوید نه انفساخ واقعی و نه انفساخ ظاهری است این جا فسخ اختیاری است. انفساخ قهری است فسخ اختیاری است. چرا؟ میگوید چون یکی از اینها که حق میگوید. یا مشتری حق میگوید یا بایع. میگوید همانی که حق است وقتی که قسم میخورد معنایش این است که پس معامله فسخ. در مقام تحالف برآمدن فسخ معامله است ابراز فسخ معامله است خصوصا بعد هم تصرف میکنند. تصرف آنها هم تصرف مُحق، فسخ معامله است.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا. یک معامله در این جا واقعا منعقد شده است.

سوال:؟؟؟

جواب: خب الان معامله هست یا نیست. همین ارتکاز در این جا ها چیست.

سوال:؟؟؟

جواب: ایشان ادعا دارد یکی از این ها حق که هست. این که راست میگوید یکی از اینها محق هستند دیگر.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا میگوید فسخ نمیکنم پول بده و همین برنج ها را ببر. ولی حالا که به تحالف رسید در مقام تحالف برآمدند و سپس تصرف در آن کردند، ایشان ادعا میکند اینها ابراز فسخ است.

سوال:؟؟؟

جواب: خب ایشان این جور ادعا کرده است.

و لکن در ذهن ما این است که اینها خلاف ارتکاز است. این هنوز آن را فحش میدهد. میگوید این قدر ما را معطل کردی اگر گرانتر بشود فحش میدهد و میگوید تو به ما خسارت وارد کردی. در ذهن ما هم همین است که در مورد تداعی حتی اگر قسم هم بخورند این ابراز فسخ نیست. قسم میخورد به آن هم میگوید قسمت به کمرت بخورد که دروغ میگویی. این جور فحش میدهد او را چطور معامله را فسخ میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: خب اگر میخواهیم به هم بزنییم چرا قسم بخوریم. اصلا عکسش هست. این که قسم میخورند میخواهد برعکس معامله را تثبیت کند. اگر میخواهند به هم بزنند چرا جنگ و دعوا کنیم به هم بزنییم. تحالف عکس مساله است قسم میخورد که معامله را تحکیم کند. چطور شده است که ایشان میفرماید در

صدد تحالف برآمدن در صدد فسخ کردن است، نه. بعد هم تصرف میکند تصرفش هم چاره چیست میگوید نمیشود دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: اولش خوب میگوید اخرش خراب. اون از همان دست بر نمیدارد. روز قیامت جلوی شما را میگیرم. نق هم میزند و اگر پولش را بدهد بر میدارد ولی نقش هست.

سوال:؟؟؟

جواب: این فسخ نه. انفساخ معنایش این است میگوید حالا که هر دو قسم خوردید پس معامله لغو است نه این که شما فسخ کردید ها، فرقی با انفساخ این است. شما دست بردار نیستید ولی ما عقلا معامله را کالعدم اعتبار میکنیم.

لذا همان انفساخ واقعی که اقای خویی فرموده است کلام متینی است و ردع از عمل به قطع در این جا هیچ اتفاق نمیافتد.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۲

جلسه ۹۹

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در این فرع بود که اگر اختلاف شد بین بایع و مشتری در مثنی یا ثمن و مردد شد بین متباینین یکی میگوید مبیع جواهر بود و یکی میگوید مبیع حدایق است. این جا باب باب تداعی است نه باب مدعی و منکر. هر کدام یک چیزی را ادعا میکنند در باب تداعی هم قاعده این است که اگر بینه نبود تحالف است. اگر هر دو نکول بکنند مثل این است که هر دو قسم بخورند. در این دو صورت مالها به صاحبشان برگشت داده میشود.

مدعی میگفت که اینجا ردع شده است از عمل به قطع. بایع یقین دارد که این مال خودش نیست طبق ادعایش، ولی تصرفش جایز است. وقتی ردع میشود یعنی مجازی در تصرف. نسبت به ثمن مشتری یقین دارد که مال خودش نیست ولی یقینش را شارع ردع کرده است گفته است عمل به این یقینت نکن. خب بحث کردیم اینجا از راه انفساخ است و انفساخ هم دو مبنا بود انفساخ واقعی انفساخ ظاهری و جواب سوم هم که فسخ بود که مرحوم اسید محمد باقر ادعا میکرد که در صدد تحالف برآمدن خودش فسخ است، هر دوی اینها فسخ میکنند ولی یکی به ناحق است و یکی حق است همان کافی است که معامله فسخ بشود.

که عرض کردیم که نه این قاصد فسخ باشد این ناتمام است در صدد تحالف برمیاید بر عکس است میخواهد معامله را مسجلش بکند میگوید بابا همان جواهر را فروختم بهت پول را بده. و این که باز بعدا

تصرف میکند باز هم میگوید چاره ای ندارد خدا لعنتش کند ما امید بسته بودیم که این مال را ردش کنیم ولی نشد، هم مشتری را لعنت میکند و هم تصرف میکند.

سوال:؟؟

جواب: منفسخ شد دیگه. نمیگه اگر خودم فسخ کردم لعنت. همین که غر میزند معلوم است که فسخ نکرده است.

این که مرحوم صدر ادعا کرده است از باب فسخ محق است نتوانستیم بپذیریم و گفتیم از باب انفساخ است و انفساخ عقلائی است و این جور نیست که انفساخ تعبدی باشد کما اینکه مرحوم خویی فرموده است، بلکه انفساخ عقلائی است. هذا علی مستوی القواعد.

اما علی مستوی الروایه ما یک روایت صحیحه ای داریم ان روایت صحیحه میگوید که اگر مشتری و بایع در سلعه اختلاف کردند قول، قول بایع است. او میداند چه چیزی فروخته است مشتری قابل است. گفته است قول قول صاحب سلعه است قول او مقدم است مگر این که با هم به اصطلاح مصالحه کنند و الا قول قول صاحب سلعه است. این اطلاق دارد و کلام در این اطلاقش هست. ما ادعا کردیم این اطلاق دارد چه سلعه متباینین باشد و چه اقل و اکثر باشد.

بعضی این روایت را حمل کردند بر اقل و اکثر که در این صورت بایع میگوید ۱۰ من فروختم او میگوید ۱۵ من بوده است در این جا قول قول صاحب سلعه است دیگه و مطابق قاعده است اکثر مشکوک است و اصل میگوید این مبیع نیست. بعضی حمل کردند بر اقل و اکثر و گفتند این علی القاعده است. ولی در ذهن ما این است که این اطلاق دارد هم اقل و اکثر و هم متباینین را میگیرد.

در متباینین هم میگوید القول قول صاحب السلعه. انها این طور میگویند قول قول صاحب سلعه است یعنی در اندازه اش. ما میگوییم نه قول قول صاحب سلعه است یعنی در اندازه اش یا خودش. و متباینین را میگیرد. که بنا بر شمول متباینین خلاف قاعده است ما گفتیم قاعده در این جا انفساخ است این روایت میگوید نیاز به تحالف نیست اختلاف کردند اگر بینه یکی آورد حق با او است و اگر بینه نیلورد تحالف نیست القول قول صاحب السلعه.

سوال:؟؟؟؟

جواب: خب حالا این دیگه این طور گفته اند.

اگر کسی قبول کرد گفت این روایت اطلاق دارد یک T و معرض عنه اصحاب هم نباشد علی ما قیل T میگوییم که این روایت بر خلاف قاعده است و در اختلاف مثنی قول قول بایع است و نوبت به تحالف نمیرسد و اصلا حرف قائل از ریشه خراب است. ان اقا میگفت تحالف کنند ردع از قطع است میگوییم اصلا

نوبت به تحالف نمیرسد در این جا قول قول بایع است قسم میخورد در این صورت پول را میگیرد اصلا قطع بر خلاف نیست در اینجا پول را میگیرد و شاید حق با او باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا این روایت مثنی را. حالا اونش فرقی ندارد حالا ثمن را نیاوردند چون نقد است معمولا اقل و اکثر است و الا فرقی نیست بین ثمن و مثنی.

قول قول صاحب سلعه است و شاید هم مثلا این مساعد اعتبار هم باشد چون از او شروع میشود اون قبول میکند. او قابل است او فاعل است فاعل اقوی است در نظر تا قابل. من معامله را ایجاد کردم تو فقط گفتی قبلت. من میدانم چه بوده است. اگر خواسته باشیم بیافیم جای بافیدن هم دارد. خب هذا تمام الکلام در اموال.

صاحب جواهر فرموده است بحث تحالف مختص اموال و بیع نیست هر کجا باب باب تداعی باشد حالا از اموال باشد یا از ازواج باشد فرقی ندارد. هر کجا باب باب تحالف شد قسم خوردن انفساخ رخ میدهد. مثل این که شخصی با مولای عبد و جاریه ای اختلاف دارد او میگوید تو تزویج کردی نمیدانم اون جاریه را اون میگوید نه من تزویج کردم این جاریه را. در مزوجه اختلاف دارند نه در مبیع. مرحوم صاحب جواهر گفته است این جا هم تحالف رخ میدهد اگر تحالف شد یا نکول کردند یک عقد ازدواجی منعقد شده است ان عقد ازدواج منفسخ میشود. شخص اخر میتواند یکی از انها را که بگیرد بماند هر دو را میتواند بگیرد چون وقتی که منفسخ شد میشود خلیه، شخص اخر میتواند هر کدام از ان دو جاریه را بگیرد با این که علم اجمالی دارد میتواند هر دو را بگیرد که علم تفصیلی دارد نکته اش این است که عقد زواج منفسخ شده است بر اثر تحالف. التحالف یوجب الانفساخ بلا فرق بین اموال و غیر اموال.

هر کجا عقدی بود و تداعی در ان جا بود و منجر به تحالف شد التحالف یوجب الانفساخ. این است که آقای خویی میگفت التلف فی زمان الخيار میگفت تعبدی است دیگه. آقای خویی شاید تعدی بکند فقط به بیع. از بیع تعدی بکند از التلف قبل القبض به بیعی که اختلاف در مثنی باشد. یادم نیست شاید یعنی به ذهنیاتش این میخورد که بگوید این مختص به بیع است ولی چون ما این را امر عقلائی میدانیم صاحب جواهر عقلائی میداند فرقی بین زواج و بیع نیست. کما کان المورد من موارد التداعی و وصلت النوبة الی تحالف مقتضای قاعده انفساخ است مگر کسی ان روایت را بپذیرد که ان روایت چون بر خلاف قاعده است در خصوص بیع ما قبول میکنیم. هذا تمام الکلام در فرع دوم شد یا سوم.

سوال:؟؟؟

جواب: انها دیگه فاتحه اش خوانده شده است ازدواج تاکید بیشتر دارد چیه. عکسش هست. زن میگوید

شوهر ندارم میگوید حرفش را قبول کن. ندارد دیگه. بریم تحقیق بکنیم ندارد! محمد بن مسلم می گفت ان زن را متعه کرده بود نگران بود. گفت چرا نگرانی؟ گفت شوهرم منتظر است. حضرت فرمود چکار داری که سوال کردی. ما دائر مدار حجت هستیم حجت داشته باشیم کافی است.

سوال:؟؟؟

جواب: منفسخ شد دیگه. بعضی از قدما در دماء و فروج احتیاط میکردند ولی متاخرین گفتند البرائه. بابا در روایت مسعده بود براءت جاری کرد. گفت اونی که تحت شما هست شاید اختک من الرضاعه. ول کن کل شیء لک حلال.

سوال:؟؟؟

جواب: اون احتیاط مستحب است زن میگیری احتیاط کن لانّ منها الولد. آن احتیاط مستحب است.

سوال:؟؟؟

جواب: نیست در ثمن هم همین داستان است تفصیلش موکول به فقه است فی الجمله بحث میکنیم که شبهه آنها دفع بشود.

فرع اخر این است که در سبب مملک اختلاف دارند. قبلی در مملوک اختلاف داشتند جواهر است یا حدائق. فرع فعلی ما در سبب اختلاف دارند، که محل ابتلای اعظم است. برنج را داده به اقا. اقا مصرف کرده است میگوید چرا پولش را نمیدی میگوید تو هبه کردی. میگوید نه ان را فروختم میگوید نه شما هبه کردی. من میدانستم باید پول بدهم، کی برنج کیلویی ۱۲۰ تومنی میخریدم! گاهی اوقات در میان اعظم اختلاف میشود در سبب تملیک که ایا بیع بوده است یا هبه بوده است.

مشهور در این جا گفته اند مورد از موارد تداعی است. اون ادعا میکند بیع است اون ادعا میکند هبه است دو ادعای متخالف میشود تداعی. خب تداعی کردند نوبت میرسد به تحالف. تحالف که شد چکار میکنند اون جنس را به صاحبش میدهند خب الان این اقا یقین دارد که این برنج ها مال خودش نیست ما اینها را به حاج اقا فروختیم ولی مشهور گفته اند يجوز التصرف. این ردع از عمل به قطع است بایع یقین دارد که این برنج مال خودش نیست به اقا فروخته است قسم هم خورده است ولی مشهور میگویند تصرف جایز است این ردع از عمل به قطع است.

جوابی که از این استشهاد یا استدلال دادند گفتند که اینجا هم همان داستان انفساخ میاید بعد از تحالف انفساخ پیدا میکند و وقتی انفساخ پیدا کرد هر ملکی به جای اولیه میرود، پس ردع از عمل به قطع نشده است. مرحوم آقای خویی یک تفصیلی داده است. مرحوم اسید محمد باقر یک تفصیلی در ان تفصیل داده است.

تفصیل مرحوم آقای خویی فرموده است که باید تفصیل بدهیم بین آن هبه ای که اقا ادعا میکند این هبه لازمه است یا هبه جایزه است. این آقای محترم پسر عموی این بقال است اگر هبه بوده لازمه بوده است یا نه بیگانه است رفیق است هبه جایزه است. فرموده است اگر هبه جایزه بوده است اینجا جای انفساخ نیست هبه جایزه است دیگه. این بایع ادعائی که میگوید این را فروخته این قدر من از شما طلب دارم اون میگوید نه اقا هبه است میگوید هبه است خب این اقا میگوید پس جنس را برگردان. چرا؟ چون اگر بیع است چون پولش را نمیدی من که میگویم بیع است پولش را نمیدی خیار دارم فسخ کردم اگر هم هبه است هبه جایزه است، برگرداندم. نوبت به تحالف نمیرسد مدعی بیع مطالبه میکند ارجاع این مورد منازعه را. بیع است فسخ کردم هبه است برگرداندم. نوبت به تحالف نمیرسد. تحالف در جایی است قسم در جایی است که بدون آن قسم نمیشود کاری کرد با قسم میخواهد فیصله بدهد این جا قسم نميخواهد که.

و اما اگر آن هبه لازمه است اینجا باب تداعی است قول مشهور درست است اون ادعا میکند بیع است پول را به من بده این ادعا میکند هبه است این لازمه است ملک خودم هست ربطی به تو ندارد باب تداعی است بعد که قسم میخورد انفساخ رخ میدهد این تفصیل را مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول بیان کرده است.

ولکن در ذهن ما این است که نه تفصیل مجال ندارد مدعی بیع ممکن است در بعضی از موارد همین طور باشد ها، مدعی بیع میگوید پس پولش را نمیدهی فسخ کردم ولی این همه جایی نیست. چه بسا میگوید نه من فسخش برایش ضرر دارد میگوید آلا و بلا باید پول را بدهی. فسخ یک امر انشائی است باید قصد بکند چه بسا مدعی بیع اصلاً قصد فسخ نمیکند. اگر هم به او بگوییم حالا که پول نمیدهد فسخ کن میگوید نه ازش میگیرم. حاضر نیستند همه کسانی که پولشان گیر کرده است حاضر نیستند. الان هم عکسش مثلاً که جنس را خریده است حالا اون بایع بعضی از کارهایی که میخواسته بکند بعضی از مصالحی که میخواسته مصرف کند در مورد این ساختمان انجام نداده است شما به این مشتری میگویید فسخ کن میگوید بیچاره میخورم فسخ کنم. حق فسخ دارد ها چون معیوب است چون همه صفت را نمیدهد، ولی اصلاً راضی به فسخ نیست میگوید همین جنسم را میخواهم.

عکسش هم همینطور میشود. فرض کنید بازار خوب بوده است این را به قیمت خوبی فروخته الان بازار بد است بازار الان دیگه لباس زمستانی را آخر زمستان خوب نمیخرند، فروخته است میگوید پولش را بده میگوید بخشیدی. اون هم یک چیزی بهش میگوید که گفتنی نیست. بخشیدن کجا بوده است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: نه. من پول میگیرم من قسم میخورم.

سوال: خب ان اقا قسم میخورد.

جواب: خب در این صورت ختم میشود دیگه. خیلی اوقات وقتی که به پای قسم که میرسد قبل از قسم حل میشود خصوصا که بگوید قسم به حضرت ابالفصل بخور جرات نمیکند که دروغ بگوید.

این را به نحو کلی قبول نداریم که به تحالف نوبت نرسد به این بیان قبول نداریم. مرحوم اسید محمد باقر همین فرمایش مرحوم خویی در این تفصیل قبول کرده است که اگر هبه جایز باشد نوبت به تحالف نمیرسد میگوییم نه این هم چه بسا نوبت به تحالف هم برسد.

سوال؟؟؟

جواب: هنوز طبق مشهور داریم صحبت میکنیم اجازه بدهید.

مرحوم آقای خویی فرموده است ولی اگر هبه لازمه بود اونجا تداعی است اون میگوید اقا بیع است اون میگوید هبه است که لازمه است میشود تداعی. مرحوم اسید محمد باقر اشکال کرده است گفته است نه این تداعی نیست. اینجا از قبیل مدعی و منکر هستند نه تداعی. یک آلائی آورده است که نتیجه تفصیل است.

یک بحثی در فقه هست که خيار حقیقتش چیست. خيار حقیقتش حق فسخ متعلق به عقد است شما سلطه دارید عقد را فسخ کنید الخيار هو حق الفسخ المتعلق بالعقد. تحلیل که میکند البیعان بالخيار بالخيار یعنی چه. یعنی ولایت بر این عقد دارید. بعضی این جور میگویند شاید مشهور این طور بگویند. یک نظر این است که نه خيار مربوط به متعلق عقد است اگر گفت که این را به شما میفروشم به شرط این که تا ده روز خيار داشته باشم معنایش این است که من ملکیت قصیره را برای تو اعتبار میکنم. تا ده روز ملکیت داری این را اعتبار کردم بعدش منوط به این است که من فسخ بکنم یا نکنم. ملکیت قصیره، خيار ملکیت را محدود میکند نه سلطه بر عقد ایجاد بکند.

که آقای خویی این جور فرموده است مبنای مرحوم آقای خویی در باب خيار میگوید خيار ملکیت را محدود میکند. البیعان بالخيار خيار داری یعنی من الان ملکیت را شارع مقدس که فرموده است تو خيار داری یعنی ملکیت را اون ملکیتی را که چی کردم محدود به این است که در مجلس رفع ید نکنم. محدود به عدم رفع ید من است. اگر رفع ید نکردم ملکیت داری و الا ملکیت نداری.

مرحوم اسید محمد باقر فرموده است اگر خيار یا جواز رجوع در هبه که همین است اگر برگردد به قصر ان امر اعتباری حق با مشهور است. بایع ادعا میکند فرض این است که هبه لازم است در هبه لازم، اون ادعا میکند مثل این که جور در نمیاید. مرحوم اسید محمد باقر یک تفصیل اخری میدهد که ما در خيار تفسیرمان چه باشد جواز رجوع چه باشد. اگر تفسیر ما در خيار این است که سلطه بر عقد دارم، گفته است

این جا باب تحالف نیست باب تداعی نیست. چرا؟ به خاطر این که بایع ادعا میکند که من به تو فروختم پس اگر ثمن را به من ندهی خیار دارم این را ادعا میکند. فروختن من محدود است این فروختن من همراه با خیار است چون لازمه بیع خیار است ادعا میکند که من به تو فروختم و اگر ثمن را ندهی حق فسخ دارم. دو چیز را ادعا میکند میتوانم ملزم کنم تو را به ادای ثمن و اگر ندهی ملزم بکنم تو را به ارجاع ان مبیع. دو تا ادعا را علیه مدعی هبه میکند. ادعا میکند که میتوانم تو را ملزم کنم به ادای ثمن و میتوانم ملزم کنم تو را به طور طولی اگر ثمن را ندادی به ارجاع بیع.

مدعی هبه چه میگوید؟ مدعی هبه اون منکر است میگوید نه شما نمیتوانی من را ملزم کنی هبه است و هبه الزام ندارد این جا باب تداعی نیست این که مدعی هبه میگوید هبه است این صورتش ادعا است لبّش این است که انکار میکند الزام او را. الزام او را انکار میکند. اون میگوید من حق الزام دارم این میگوید نه حق نداری. هبه لفظ است این که میگوید هبه است غرض چیست؟ میخواهد بگوید تو حق الزام من رو به ادای ثمن و اگر ندادم به ارجاع مضمن نداری. بایع میگوید من این حق را دارم میشود مدعی و منکر. تداعی نیست.

شاهدش این است که لذا اگر مدعی بیع دست بردارد فیصله پیدا میکند ولی مدعی هبه از ادعای هبه اش دست بردارد نه که اعتراف به بیع کند دست بردارد از مدعی هبه بگوید ما نمیگوییم هبه باز هم یقه اش را میگیرند میگویند پول را بده. فیصله پیدا نمیکند دعوا. یکی از نشانه های مدعی و منکر این است که اگر به ترک یکی فیصله پیدا کرد هو المدعی اذا ترک ترک. دیگری اگر ترک کرد ترک نمیشود میشود منکر. الان داستان همین است مدعی بیع مدعی است دو تا ادعا دارد مدعی هبه منکر است لبّا. و در مدعی و منکر جای تحالف نیست. ارتکازتان ببینید چه طور است. الان این که ادعا میکند بیع را این مدعی است دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: بایع رها کن داستان رها میشود.

سوال:؟؟؟

جواب: میگوید من بیع نکردم. تمام شد. وقتی بیع نکردی پس پول نمیخواهی از من بگیری.

سوال:؟؟؟

جواب: حق فسخ را هم در این صورت رفع ید کرده است.

ایشان گفته است اگر که خیار حق فسخ باشد بایع دو تا ادعا دارد مدعی بیع دو تا ادعا دارد مدعی هبه انکار دارد ان دو تا را، این داخل باب مدعی و منکر میشود. و اما اگر گفتیم نه جعل خیار جواز رجوع بر

میگردد به قصر ملکیت گفته است این باب باب تداعی است یکی ادعا میکند ملکیت طویل را، آقای مدعی هبه. یکی ادعا میکند ملکیت قصیره را مدعی بیع. میشود باب باب تداعی. تداعی را که مرحوم آقای خویی در هر دو فرض ادعا کرد ایشان میگویند نه در یک فرض مدعی و منکر هستند و در یک فرض تداعی است. و لکن در ذهن ما این است که همان طور که آقای خویی در مبانی تکمله فرموده است بر خلاف این جا، این جا از باب مدعی و منکر هستند از باب تداعی نیست. مدعی بیع مدعی است مدعی هبه هم منکر است فرق نمیکند هبه جایزه باشد لازمه باشد. فرقی نمیکند خیار به معنای سلطه بر عقد باشد یا تحدید ملکیت باشد فرق نمیکند. ارتکاز ما این است که در این جور موارد مدعی بیع اون مدعی است. مدعی یعنی ادعا دارد یک چیزی را که الزام آور است بر طرف مخالف است مدعی یک معنای عرفی است. رها بکند نزاع تمام میشود. لو ترک ترک. مدعی است دیگر. یک چیزی به گردن او میگذارد. از او مطالبه میکند. الان مدعی بیع مطالبه گر است. مدعی هبه درست است به صورت میگویند هبه است ولی اون میخواهد لبّش نفی ادعای او است. لبّش میخواهد بگوید تو الزامی نسبت به من نداری. نه نسبت به ثمن و نه نسبت به خود عین. ببینید ارتکازتان چیست عرفا آقای خویی در شرح مبانی تکمله در آن جا گفته است این ها باب تحالف نیست باب مدعی و منکر هستند مدعی البیع مدعی. دعوا دارد بر طرف مقابل یک چیزی را ثابت میکند ولی مدعی هبه میخواهد اونی که او ثابت میکند از گردنش رد کند این میشود منکر.

ارتکاز بر این است عرف بر این است که مدعی هبه درست است ادعا دارد هبه را ولی لبّش میخواهد بگوید پس تو حق الزام نداری. حق الزام به ثمن نداری. حق الزام به عین نداری علی تقدیر الفسخ. نه تو هیچ حقی نسبت به این عین نداری اون میشود مدعی و این میشود منکر. باب از باب تحالف نیست. حالا ما خیار هر جور معنا کنیم به نظرم خیلی حرف عجیبی گفته است اسید محمد باقر. اساس مساله این است که آن مدعی هبه میخواهد حقی را به گردن او بیاورد یا میخواهد حق او را از گردنش بندازد. قوام مدعی و منکر به این است مدعی حق را میاورد منکر حق را انکار میکند. فرق نمیکند هبه جایز باشد یا لازم باشد. فرقی ندارد خیار تحدید باشد یا سلطه بر عقد باشد.

در ذهن ما این است که این فرع باب مدعی و منکر است و قواعد مدعی و منکر را مترتب کنید اصلاً ربطی به ردع از قطع ندارد آقای بایع مدعی است و اون منکر است به اون میگویند قسم بخور. قسم که خورد به بایع میگویند برو پی کارت. جنس دست این اقا است قطع هم دارد مال خودش هست مشکل ندارد که، ردع از عمل به قطع کدام است. اگر قسم را به مدعی برگرداند و قسم خورد برنج ها را به او میدهند شاید مال خودش باشد اصلاً خودش یقین دارد که مال خودش هست. ردع از عمل به قطع نشده است. هر

کدام که باشد ردع از عمل به قطع نیست این یا آن قسم بخورد هر کدام عمل به قطعشان میکنند نه ردع از عمل به قطعشان.

این است که تمسک کردند به این فرع برای این که شارع مقدس ردع کرده است از عمل به قطع هیچ وجهی ندارد. اصف الی کل ذلک این است که اینها که روایت نیست که اگر هم از این فرض لازم بیاید ردع از عمل به قطع میگوییم این فرع نادرست است. اصلا اینکه مشهور گفته اند نادرست است. اگر گیر کنیم میگوییم نادرست است روایت که ندارد که. فرمودند مشهور نه اصلا ما این حرف را قبول نداریم تحالف مجال ندارد باید اینها با هم تراضی و صلح کنند اون بحث های سابق روایت داشت ودعی روایت داشت ما مشکل داشتیم این جا که روایت ندارد ما هیچ مشکلی نداریم.

فتحصل ما در این فرع مشکل نداریم چون ردع از عمل به قطع در این جا محقق نیست و ثانيا اگر هم ردع از عمل به قطع بود چون ما ردع از عمل به قطع را باطل میدانیم میگوییم فتوای مشهور غلط است اصلا الزامی ندارد که حتما ما مثل مشهور صحبت بکنیم.

فرع پنجم اقتدا به امامی که با مامومش ثوب مشترک داشتند که این هم قدیما محل ابتلا بوده است الان وضع خوب شده است و شلوارها از اشتراک خارج شده است. قدیمها طلبه ها که در حجره ها زندگی میکردند چند شلوار نداشتند. گاهی اوقات یک شلوار بوده و کثیف بوده و یکی میگفته شلوار خودت را بده تا جمعه مثلا که شلوارم را بشوییم. بعضی از علما میرفتند حمام در بازار مشهد برای ما نقل کردند یک حمامی بود بعضی از علما که میرفتند یک شلوار بیشتر نداشتند که آن را در میاوردند و همان طور با قبا میامدند و بعضی از مریدین که میخواستند شوخی کنند آنجا را جارو میکردند که یک چیزهایی منکشف بشود. ثوب خیلی مهم بوده است که در دیه ثوب با گوسفند و اینها مقابله کرده است.

خب صلات فی ثوبی المشترك لواجدی المنی. الان لباس روز جمعه میخواهد بشورد میبیند که الوده است وقتی که خودم پوشیدم الوده شد من جنب هستم یا رفیقم که پوشید. یکی قطعاً جنب است مشهور گفته اند میتواند یکی از اینها پشت سر دیگر نماز بخواند. لازمه اش این است که بر خلاف قطعش عمل کرده باشد. اگر یکی بعد از دیگری نماز بخواند قبل از این که غسل بکنند اگر غسل جمعه یا احتیاطی بکنند بحثی نداریم. قبل از این که غسل بکنند. یا این که شخص ثالث میتواند در یک نماز به هر دو اقتدا بکند و در دو نماز مترتب هم میتواند یک نماز را با او و یک نماز را با این. در حالی که این جا لازم میاید مخالفت قطع. یقین دارد که یا نماز خودش باطل است خب جنب است یا امام جنب است از باب نماز او باطل است پس نماز من باطل است. این جور فرمودند ملاحظه بکنید ببینیم اینجا را چطور جواب بدهیم.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در این فرع بود که اگر ثوبی مشترک بود بین دو نفر و بعد وجدا فیه منیا که قطعا این منی از یکی از اینهاست و شخص ثالثی محتمل نیست. این جا شاید مشهور فتوا داده باشند که یجوز اقتدای هر یک از اینها به دیگری قبل از غسل. غسل هم نکند اقتدا جایز است. و یجوز اقتدای شخص ثالث به این دو بزرگوار در یک صلات یا دو صلات، در حالی که علم پیدا میکند این شخص هم احدهما علم پیدا میکند هم شخص ثالث به بطلان صلاتش.

به چه بیان؟ اگر احدهما به دیگری اقتدا بکند علم به بطلان نمازش پیدا میکند. چون یا خودش محدث است به حدث اکبر پس نمازش باطل است یا امامش محدث است نماز امام باطل باشد نماز ماموم هم باطل است. بر خودشان واضح است که علم به بطلان پیدا میکنند.

شخص ثالث به این دو اقتدا کند در یک نماز علم به بطلان پیدا میکند به زید اقتدا کرد زید افتاد عمر به جای او رفت جلو. در یک نماز دو امام اشکالی که ندارد، حتی در صلات مسافر امام هم هست که امام جماعت مسافر است دو رکعتی میخواند بعد یکی از مامومین که نمازش تمام است دو رکعت ادامه میدهد، مفتی به نیست بعضی هم فتوا دادند ولی منصوص است این. این مقدار دقت نیست در شرعیات که چطور میشود دو امام باشد مهم نیست، سه امام باشد هم مهم نیست. نصف نماز به یکی از این دو نفر خواند و نصف دیگر را به دیگری، یقین پیدا میکند که نمازش باطل است چون این نماز را، یکی از آنها که محدث باشد کافی است که کل نماز باطل باشد علم تفصیلی به بطلان صلاتش پیدا میکند.

و هکذا اگر نماز ظهر را با یکی و نماز عصر را با دیگری، مترتبین. علم تفصیلی پیدا میکند که نماز عصرش باطل است یا از باب این که پشت سر جنب نماز خوانده است یا از باب این که اولی را پشت سر جنب خوانده و ترتیب مراعات نشده است پس علم تفصیلی دارد که نماز دومش باطل است.

سوال:؟؟؟

جواب: امام که معذور است. ماموم گیر دارد. امام میگوید کی گفته است من جنب هستم و نماز میخواند. اما اگر یک نماز قضا را با او و یک نماز قضا را با این خواند، در این جا ماموم علم اجمالی پیدا میکند که یکی باطل بوده است در حالی که مشهور همه اینها را گفتند صحیح است. پس معلوم میشود که علم تفصیلی هم میشود قیمتی نداشته باشد علم اجمالی میشود که قیمتی نداشته باشد ردع شده است اصلا. گفتند حجیت ندارد. این تقریب استدلال به این فرع محل بحث.

خب از این استدلال جواب دادند. جواب اجمالی این است که در بحث صلاة الجماعة دو مبنا وجود دارد. یک مبنا این است که میگویند اقا موضوع صحت صلاتِ ماموم یا این است که اعتقاد داشته باشد نماز امام صحیح است همین که اعتقاد دارد نماز صحیح است واقعا. همون روایت بود که اعتقاد داشت این اقا مثلا حجت الاسلام است چند سالی پشت سرش نماز خواند بعد معلوم شد که یهودی است. حالا چند ماهی یا چند سالی فرقی ندارد حضرت فرمود نمازهایش صحیح است. موضوع صحت نماز ماموم اعتقاد به صحت نماز امام است و لو این که در واقع نماز امام باطل است همین که تو معتقد صحت هستی نمازت صحیح است.

و یا لا اقلش علم به فساد نمازش نداشته باشید. همین که علم نداری نمازش فاسد است ان شاء الله صحیح است اصله الصحه. اقتدا بکن نمازت صحیح است و لو انکشف بعدا که بابا این نمازش باطل بوده است واقعا. صحت نماز امام واقعا موضوع نیست برای صحت نماز ماموم واقعا. نه، صحت واقعیه منوط به احد الامرین است یا اعتقاد داشته باشد که این نمازش صحیح است یا محکوم به صحت باشد ظاهرا.

خب اگر این جور باشد این جا هیچ مشکلی نداریم دیگه. ما این جا با علممان مخالفت نکرده ایم. اگر یکی از ان دو نفر اقتدا بکند به دیگری اینجا اعتقاد ندارد ولی خب اصله الصحه که دارد میگوید ان شاء الله این اقا محدث نیست اصله الصحه مثلا. خودش هم صحیح بداند کافی است و لو شما فقط شما یقین به فسادش نداشته باشی. خودش ان نماز را صحیح بداند میگوید کافی است الان هم میگوید ان شاء الله ما جنب نیستیم. اصل این است که من ماموم جنب نیستم. اون هم که نمازش را صحیح میدانند صحیح میدانند که نماز میخواند پس این نماز من صحیح است واقعا. شما نیاز به اصله الصحه هم نداری. اون تعبیر نارسا بود. اعتقاد داری به صحت یا علم نداری به فساد. حالا علم نداری به فساد علم به فسادش نداشته باشی میخواهی اصله الصحه داشته باشی یا نداشته باشی. این جا مخالفت علمی لازم نمیاید، یکی به دیگری اقتدا بکند مخالفت لازم نیاید شخص ثالث واضح تر است تازه این طرف علم اجمالی است یا این جنب است یا ان جنب است ما نماز این را درست بکنیم به طریق اولی نماز شخص ثالث را میتوانیم درست بکنیم.

این یک مبنا است که مخالفت علم اجمالی لازم نمیاید. شاید جنب آقای امام است نمازش باطل است واقعا. خب باشد. من که علم به فسادش ندارم پس نماز من صحیح است واقعا. وقتی نماز من صحیح بود واقعا شاید ها. شاید من جنب باشم باطل باشد. همین که شاید نماز من صحیح باشد واقعا، مخالفت علم لازم نمیاید.

سوال:؟؟؟

جواب: اون هم همین طور است.

خب و اما مبنای دوم مبنای بعضی از متاخرین است مثل مرحوم آقای خویی که فرموده است مقتضای ادله اولیه این است که موضوع صحت نماز ماموم موضوعش صحت نماز امام است واقعا. اگر میگوید که اقتدا کن خلف من تثق بدینه، معنایش این است که کسی که نمازش صحیح است واقعا. اگر یادتان باشد مرحوم اخوند میگفت آثار همیشه مترتب بر صحیح واقعی است یکی از آثار هم جواز اقتدا است ظاهر خطابات جواز اقتدا است به امامی که نمازش صحیح است واقعا. اینجور است دیگه. نمازش صحیح است واقعا.

اون روایت یهودی را ایشان گفته است روایت یهودی نماز این اقا را میگوید درست است منظور جماعتش نیست جماعتش باطل بوده است نمازش درست است چون نمازش را آورده است فقط حمد و سوره نداشته است و لا تعداد میگوید حمد و سوره ساقط. نماز را ایشان به صورت فردی درست میکند. نماز پشت سر کسی که انکشف یهودی بوده است ایشان هم میگوید صحیح است منصوص است البته نمازش درست است نه جماعتش. صحتش هم از باب لا تعداد است. موضوع صحت نماز ماموم صحت نماز امام است واقعا. ادله اقتدا ما را اجازه میدهد امر میکند به اقتدا به کسی که نمازش صحیح است و واقعا هم صحیح است.

بنا بر این مبنا باز در این جا ما علم به مخالفت پیدا میکنیم و لکن ایه و روایتی که در این مورد نرسیده است که. الان یکی از این ها که اقتدا میکند به دیگری اگر خودش جنب است از باب این که خودش جنب است نمازش باطل است اگر امام جنب است از باب این که نماز او باطل است نمازش باطل است گفته است ما میگوییم نمازش باطل است این که مشهور گفته اند نمازش صحیح است بر مبنای خودشان گفته اند، درست هم هست. اما بر مبنای ما روایت که نداریم فقط فتوا است مثل ودعی نیست که روایت داشته باشد. در این جا حکم به صحت نمیکنیم تا شما بگویید از عمل به ردع شده است و علم از حجیت ساقط شده است. نمازش باطل است. این اجمالش.

اما تفصیل مطلب حالا ما بر مبنای دوم بحث میکنیم تفصیل مطلب، اگر ما گفتیم موضوع صحت نماز ماموم صحت نماز امام است واقعا، این جا میتوانیم نماز یکی از این ها را به دیگری تصحیح بکنیم. نماز شخص ثالث را تصحیح بکنیم یا نه؟

این جا باید تفصیل داد. بین اونجایی که این اصله عدم الجنابه در حق هر کدام موضوع دارد و جاری میشود، و بین جایی که نه در حق هر دو جاری نیست در حق یکی جاری است. اساس صحت نماز این ماموم این است که ما بتوانیم اصل عدم جنابت را درست بکنیم در حقش. اصل عدم جنابت بگوییم در حق شما جاری است و نمازتان محکوم به صحت است اساسش این است حالا کجاها جاری میشود کجا ها جاری نمیشود تفصیلش این است: اگر هر دوی این دو تا شخص واجد المنی هر دو عادل هستند اگر هر

دو عادل هستند یکی به دیگری نمیتواند اقتدا بکند چرا؟ چون این که میخواهد اقتدا بکند شک دارد که جنب است یا نه باید با یک اصلی نماز را شروع بکند و آن عبارت است از اصالة عدم الجنابة. خب این اصل عدم جنابت معارض است با اصل عدم جنابت در امام. هر دو عادل هستند اگر امام جنب نباشد جایز است اقتدا. من ماموم جنب نباشم صلاتم صحیح است اصل عدم جنابت ماموم معارضه میکند با اصل عدم جنابت امام این نمازش را نمیتواند تصحیح بکند. این شخص نمیتواند بگوید نماز من صحیح است چرا؟ چون احراز طهارت حدیثیه نکرده است شاید محدث به حدث اکبر است.

سوال:؟؟؟

جواب: اثر دارد. اجازه بدهید، يعرف الاشياء بأضدادها.

هر دو عادل هستند، نه نماز امام و نه نماز ماموم را نمیشود درست کرد، امام هم باید غسل و وضو بگیرد تا احراز بکند طهارت را. نقطه مقابلش این است که هر دو فاسق هستند هیچ کدام نمیتوانند به هم اقتدا بکنند در این جا نماز فردی هر دو درست است هر دو فاسق هستند اقتدا که مجال ندارد و نماز فردی هر کدام صحیح است. هر کدام شک میکنند که نمازشان صحیح است یا نه، میگویند اصل عدم جنابت است وضو میگیریم نماز میخوانیم این معارض ندارد. دیگری هم فردی نماز میخواند میگوید اصل عدم جنابت است اصل در حق یکی با اصل در حق شخص دیگر معنا ندارد که تعارض بکند. تعارض اصلین مال یک مکلف است اون برای خودش و این برای خودش اصل جاری میکند. مثل این که دو اب است یکی از اینها یقیناً نجس است یکی دست یکی است قاعده طهارت جاری میکند و یکی هم دست ما است از محل ابتلا خارج است و اثری برای ما ندارد، ما هم قاعده طهارت جاری میکنیم. هر کدام قاعده طهارت جاری میکنیم.

سوال:؟؟؟

جواب: آن دو تا فردی هم نمیتوانند چون هر کدام شک دارند که جنب هستند باید اصل جاری بکند، اصل عدم جنابت میگوید میتوانی نماز را بخوانی بعد میگوید اقایی که فردی میخواهی نماز بخوانی یک اصل هم خودت داری. اصل عدم جنابت اون است میتوانی اقتدا بکنی. در علم اجمالی بخواهی و نخواهی نیست. دو اب است نمیخواهم آن را بخورم بخواهی یا نخواهی مطرح نیست. تعارض هست

سوال:؟؟؟

جواب: خواستن مطرح نیست بتواند کافی است.

سوال:؟؟؟

جواب: اون که رفته است لس انجلس اصل ندارد از محل ابتلا خارج است ولی اگر رفیقش باشد امکان اقتدا هست. قصد اثری ندارد.

جماعت موضوع ندارد، فردی اشکال ندارد.

حالا اگر یکی عادل و دیگری فاسق باشد فاسق نمیتواند، فاسق اصل این است که من جنب نیستم معارض است با اصل این که او جنب نیست، چون فاسق میتواند به او اقتدا بکند. در این جا باید وضو و غسل باشد. اما اون که عادل است میگوید اصل این است که من جنب نیستم نماز میخوانم. عادل اصلش معارض ندارد معارضش اصل عدم جنابت جنابت فاسق است فاسق که اثر ندارد و جواز اقتدا ندارد لذا اگر یکی عادل و یکی فاسق، فاسق باید احتیاط کند و عادل بر او احتیاط لازم نیست. فاسق نه میتواند اقتدا بکند و نه میتواند فردی بخواند باید وضو بگیرد و غسل هم بکند.

سوال:؟؟؟

جواب: قبل از غسلش عادل بشود باز نمیتواند. اینها احکام ظاهریه است بنا شد در احکام ظاهریه یک چیزهایی مستبعدی هم گاهی باشد.

خب اگر ما گفتیم موضوع صحت صلات ماموم صحت صلات امام است واقعا. باید تفصیل داد که ایا اصل عدم جنابت اثر دارد یا اثر ندارد. تا این جا تمام. که چهار صورت پیدا شد در بعضی از صور بر هر دو احتیاط در بعضی هیچ کدام احتیاط در بعضی از صور یکی باید احتیاط و یکی نه.

ربما يقال: بعضی گفتند که ما یک راهی داریم درست است اصل عدم جنابت جاری نمیشود اشکالی ندارد ما یک راهی داریم برای تصحیح نماز اینها بدون این که عرضم به خدمت شما غسل بکند میتواند یکی از این ها میتواند اقتدا بکند به دیگری. به چه بیانی؟ میگوید درست است اصل عدم جنابت جاری نمیشود فرض کنید هر دو عادل، همان جایی که نمیشد در این جا میشود یکی به دیگری اقتدا کند. اصل عدم جنابت جاری نمیشود اصل موضوعی است.

در بحث علم اجمالی گفتند هر کجا اصول موضوعیه تعارض کردند نوبت میرسد به اصول حکمیه. ما در این جا یک اصل حکمی بلا معارض داریم و ان این است که یکی از اینها که هر دو عادل هستند و یکی از اینها اقتدا به دیگری کرد شک دارد که ایا این نمازش با حمد و سوره باید باشد اگر اون جنب باشد، یا حمد و سوره برایش واجب نیست نماز بدون حمد و سوره. اگر اقتدایش درست باشد حمد و سوره واجب نیست و الا واجب است. این اصل حکمی است موضوع را منقح نمیکند شک دارد شبهه وجوبیه است اقتدا میکند الان الله اکبر قصدش اقتدا است شک دارد که این اقتدا درست است یا نه، در این صورت شک دارد حمد و سوره واجب است یا نه برائت جاری میکند و رفع ما لا یعلمون میگوید حمد و سوره در این نماز بر من واجب نیست، نماز میخوانم و تمامش میکنم.

سوال:؟؟؟

جواب: بعد از این که گفت الله اکبر.

سوال:؟؟؟

جواب: بله. به صورت رجائی. احتمال دارد که.

سوال:؟؟؟

جواب: براءت جاری میکنیم. بعضی این طور گفته اند.

گفتند براءت از وجوب حمد و سوره جاری میکنیم با این نماز را ادامه میدهیم و میگوییم نماز صحیح است احتمالاً این را مرحوم اسید محمد باقر گفته است ما ننوشته ایم ایشان میخواهد با چی درست بکند.

سوال:؟؟؟

جواب: اطراف علم اجمالی نمیتوانیم براءت جاری کنیم.

این اولیش قبلش یک اصاله الصحه آورده است بذارید ان را اول صحبت بکنیم. یک اصل دیگری که در مقام است اون مقدم بر این است که اصاله الصحه، یک بیان این بود که ما براءت جاری میکنیم و یک بیان این است که اصاله الصحه در نماز امام جاری میکنیم الان ما شک داریم نماز امام صحیح است یا صحیح نیست. اصاله الصحه میگوید نماز امام صحیح است در نتیجه در این جا این ماموم اگر خودش احتیاط کرده باشد میتواند به این اقا اقتدا بکند، تا الان میگفتیم اصل عدم جنابت تعارض دارد و هم امام باید احتیاط کرده باشد و هم ماموم غسل و وضو. قائل میگوید همین که ماموم احتیاط بکند کافی است. اون بحث سابق را به نحو تمامش اتمام نمیکند. بحث سابق این بود که اصل عدم جنابت ها تعارض دارند پس هر دو باید هم غسل و هم وضو داشته باشند تا اقتدا جایز باشد این قائل میگوید همین ماموم اگر غسل و وضو گرفت همین کافی است برای این که بتواند اقتدا بکند به ان امام. مشکله فقط از این طرف حل است میتواند اقتدا کند و لو این که امام احتیاط نکند.

به چه بیانی؟ یک بیان براءت جاری کردن و یک بیان اصاله الصحه. اصاله الصحه در صلات امام. خب کسی بگوید اطراف علم اجمالی است در اطراف علم اجمالی مجالی برای اصل نافی نیست اصاله الصحه و براءت اصل نافی است. اگر کسی اشکال بکند اطراف علم اجمالی جای اصل نافی نیست، جواب میدهد که نه اگر در اطراف علم اجمالی یک طرف اصل مثبت داشت (سیاتی در علم اجمالی) در این صورت در طرف دیگر اصل نافی بلا معارض جاری میشود.

دو تا اب است یقین داری یکی از اینها نجس است ولی یکی از اینها حالت سابقه اش نجس است. استصحاب نجاست در این جاری میکنی و قاعده طهارت در دیگری. اینجا هم این طور است علم اجمالی دارد یا خودش و یا امامش جنب است در حق خودش قاعده اشتغال است، اشتغال یقینی یستلزم فراغ

یقینی. خودش باید هم غسل کند و هم وضو بگیرد. ولی در ناحیه امام اصل عدم جنابت جاری نیست ولی اصل صحت جاری است. اصله الصحه در نماز امام و یا برائت از وجوب حمد و سوره در نماز خودش هر دو اصل نافی هستند و در نتیجه بر مبنای صحت واقعی احتیاط در ناحیه امام لازم نیست در ناحیه ماموم فقط احتیاط لازم است.

سوال: احتیاط در ناحیه امام برای صحت ماموم لازم است.

جواب: ما با امام الان کاری نداریم میخواهیم نماز اینرا درست کنیم. فی حد نفسه احتیاط بر من واجب است و الان احتیاط نکرد.

سوال:؟؟

جواب: اصلا ما گفتیم فردای هم اگر بخواند باید غسل و وضو داشته باشد. حالا امام جماعت گفت من غسل نمیکنم خلاف احتیاط عمل کرده است امام جماعت خلاف احتیاط عمل میکند جلو ایستاد و غسل نکرد، خلاف احتیاط، ایا من میتوانم به این اقتدا کنم یا نه؟

سوال:؟؟؟

جواب: در حق هر کدام اشتغال است ولی اگر یکی از این ها به اشتغال عمل نکرد و امام شد دیگری اقتدایش اشکالی ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: به این مقدار از عدالت ساقط نمیشود که. احتیاط یک احتیاط. بابا در حرام قطعیش یک بار میگویند چی نیست حالا قاعده اشتغال و خلاف احتیاط که فسق نمیآورد که.

پس این جور شد بنا بر مبنای صحت واقعی صحبت میکنیم بنا بر این مبنا بر هر در احتیاط لازم است ولی اگر یکی از اینها احتیاط نکرد و جلو ایستاد دیگری میتواند به ان که امام شده است اقتدا بکند. ولی باید خودش احتیاط بکند خودش قاعده اشتغال دارد. برای این که احراز بکند صحت نماز خودش باید وضو و غسل داشته باشد تا یقین به طهارت حدثیه داشته باشد ولی برای صحت اقتدایش احتیاط در ناحیه امام لازم نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا اجازه بدهید.

سوال:؟؟؟

جواب: کدام؟ نه عکسش فایده ندارد. بابا در قبلش خراب است نمازش، احراز طهارت نکرده است قاعده اشتغال میگوید احراز طهارت لازم است. لذا گفتیم فردی هم باشد باید قاعده اشتغال میگوید هم وضو و هم غسل.

سوال:؟؟؟

جواب: بابا قبلش خراب است میگوییم یک شرط دیگری را احراز نکرده است در این جا ماموم از ناحیه طهارت مشکلی ندارد مشکلش جنابت امام است، صحبت سر این است که جنابت امام در این جا برای این مشکل ساز نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: نه ان اصل عدم جنابت جاری نمیشود اون معارض شد. در علم اجمالی و لو یکی بعد از علم از محل ابتلا خارج بشود اثری ندارد در این جا نیز اصل عدم جنابت در حق امام معارض است با اصل عدم جنابتی که قبلا در حق خودم بود، قصیر و طویل درست میکنم. لذا گفتم دو اب است یکی نجس و یکی را ریختی باز آن قاعده طهارتی جاری نمیشود، قاعده طهارت در این اب موجود معارض است با اب معدوم قبل از عدمش.

خب حالا اینها مربوط به بحث علم اجمالی است. میشود ما این حرف را درست بکنیم بگوییم که برای اقتدای ماموم محتاط احتیاط امام لازم نیست حالا یا اصل صحت یا براءة؟ اینکه میشود دائر مدار این است که آیا این اصل ها (اصول طولیه بهش میگویند) معارض دارند یا ندارد. ادعا این است که این اصول هم معارض دارند. همان طور که اصل عدم جنابت معارض داشت اصل صحت براءة از وجوب قرائت هم معارض دارند. معارضش به چیست؟ معارضش الان این آقای ماموم شک دارد که مسّ قرآنش جایز است یا نه. اگر جنب است مسش جایز نیست اگر جنب نیست جایز است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه احتیاط میکند الان که هنوز غسل نکرده است نرفته است غسل بکند شک دارد مس قران جایز است یا نه، براءة از حرمت مس در حقش موضوع دارد.

ایا دخولش در مسجد جایز است یا نه. چون دخول جنب جایز نیست دیگه. براءة از حرمت دخول جنب در حقش موضوع دارد این براءة از حرمت مس براءة از حرمت دخول، معارض است با اصل صحت در نماز امام. با براءة از وجوب قرائت در نماز خودش این است که اگر این اقا الان برود احتیاط هم بکند نسبت به نماز خودش باز نمیتواند به ان امام اقتدا بکند. میگوییم نمیتوانی اصل صحت را جاری کنی چون معارض

داشت همان طور که اصل موضوعی معارض دارد اصل حکمی هم معارض دارد. این است که اگر خواسته باشد این جا نماز جماعت صحیحی منعقد شود هر دو باید غسل بکنند هر دو باید وضو بگیرند.

سوال:؟؟؟

جواب: اصل صحت قبل اصل برائت قبل، قبل از این که اغتسال بکند اینها تعارض کردند مُردند. میگویند المیت لا یعود دوباره غسل کند اصل صحت زنده نمیشود. مثل این است که دو آب است و یکی ریخته شود باز قاعده طهارت زنده نمیشود.

سوال:؟؟؟

جواب: مس مصحف بر آن حرام است برای من اثر ندارد که. باید به این مرتبط بکنید اصول را. اصول باید به این ماموم مرتبط بشود. اون برائت خودش که مشکل ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه کدام علم اجمالی؟ اون تکلیف خودش است ربطی به من ندارد من برائت در حق او جاری کنم که معنا ندارد، فعل او فعل اوست خودش برائت دارد من برائت ندارم.

سوال:؟؟؟

جواب: اصل صحت نماز او اقتدای من را صحیح میکند. به من مربوط میشود. برائت از حرمت مس فعل من را تصحیح میکند این دو با هم تعارض میکند. همیشه در اصول باید به یک نفر مرتبط باشد اصل در حق این معارض است با اصل در حق او یک حرف غلطی است.

سوال:؟؟؟

جواب: میگویم بابا مثال زدم. یا این بر من حرام است خوردنش یا ابی که دست او است و از محل ابتلای من خارج است. هر دو قاعده طهارت اجرا میکنیم.

باید به من اذن در مخالفت بدهد تا اصول تعارض نکنند. به من که اذن در مخالفت نداد به من اذن داد این را بخورم. اشکالی ندارد. بله به یکی از اینها اذن داده است به یکی اذن در مخالفت داده است مانع از جریان اصول نمیشود. ملاحظه بفرماید مقداری مساله پیچ دار است البته پیچ دارش کردند. همین که مرتبط به بحث علم اجمالی است قابل تامل است.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۶

جلسه ۱۰۱

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در فرع چهارم بود واجدی المنی فی الثوب المشترك، بحث در این فرع تمام شد. و لکن دو تا نکته باقی مانده است. یک نکته در مورد فرمایش مرحوم آقای خویی است. مرحوم آقای خویی فرموده است که موضوع صحت صلاتِ ماموم صحت نماز امام است بنظره (امام). و لو امام با اصاله الصحه بنظره و لو ظاهرا، همین که امام دارد نماز میخواند و نمازش نزدش صحیح است شما میتوانید اقتدا بکنید. و لو یقین هم داری نمازش باطل است.

این جور به مشهور نسبت داده اند و گفته است بنا بر مبنای مشهور که ما مشکلی نداریم ما یقین هم داشته باشیم نماز امام باطل است نماز ما صحیح است یقین تفصیلی. اینجا ما یقین اجمالی داریم که یا نماز ما و یا نماز امام باطل است یقین اجمالی که بالاتر از یقین تفصیلی نیست. لذا فرموده است که ما این جا علم به مخالفت پیدا نمیکنیم.

ما ان روز هم این جور تقریب کردیم مساله را و لکن در ذهن ما این است که مشهور به این وسعت قائل نیستند. مشهور که گفته اند صحت واقعی نماز امام موضوع نیست، شرط صحت نماز ماموم نیست و لکن گفته اند که ماموم یا باید اعتقاد به صحت نماز امام داشته باشد و یا نماز امام نزدش صحیح باشد و لو بالاصل. اما علم تفصیلی دارد که این نمازش باطل است باز هم اقتدا جایز است، نه مشهور این را نمیگویند، این نسبتی که به مشهور داده است ناتمام است. مشهور میگویند یا باید شما اعتقاد داشته باشی که صحیح است تا قصد قربت متمشی بشود و یا این که اصلی داشته باشید که صحیح است. به نمازی که علم تفصیلی داری باطل است چطور میخواهی اقتدا کنی؟

حالا بنا بر حرف مشهور ما در این جا چه باید بگوییم؟ یک مقدمه ای را در ابتدا عرض میکنم تا بعد تطبیقش بکنیم بر محل کلام. ملاک در تعارض اصول عملیه میگویند احد الامرین است. یا تنافی در تعبد مثل موارد توارد حالتین، یک زمان یقین دارم نجس بوده است و یک زمان هم یقین دارم پاک بوده است تقدم و تاخر ان را نمیدانم. استصحاب طهارت متیقنه با استصحاب نجاست متیقنه تعارض میکنند و اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید، شاید واقعا پاک باشد الان. ولی میگویند تنافی در تعبد است نمیشود شارع حکم به طهارت ظاهری و نجاست ظاهری داشته باشد. که محل کلام ما از این قسم نیست.

در محل کلام استصحاب عدم جنابت در امام و همین استصحاب در ماموم است و تنافی در تعبد نیست. ملاک دوم که عمده این است و غالبا هم این است، برای تعارض اصول عملیه این است که از جریان اصول، دو تا اصل یا سه تا اصل هر چه باشد، از جریانش لازم بیاید اذن در مخالفت عملیه. یک واقعی در بین داریم اگر خواسته باشیم به این دو تا اصل عمل کنیم قطعا واقع را مخالفت کرده ایم. این دو تا اصل هم با هم معارض هستند چرا معارض هستند؟ چون معقول نیست شارع اذن در مخالفت قطعیه تکلیف الزامی بدهد.

معنا ندارد. مثل همان دو کاسه است که قبلا هر دو پاک بودند الان یقین داریم که یکی نجس است استصحاب طهارت در آن با استصحاب طهارت در این. تعارض میکنند چون هم این پاک باشد و هم این، این اذن در مخالفت قطعی حرام است نجس (هست). چون یکی نجس است دیگه. یکی شربش حرام است واقعا و بگوییم هر دو پاک هستند اذن در مخالفت قطعی عملیه است.

حالا باید ببینیم این ملاک دوم بر مسلک مشهور این جا مجال دارد یا نه؟ فرض کنید هر دو عادل هستند و یکی از اینها میخواهد به دیگری اقتدا کند، استصحاب عدم جنابتی که ماموم جاری میکند، دو تا استصحاب دارد استصحاب عدم جنابت خودش پس بر من غسل واجب نیست. استصحاب عدم جنابت امامش پس اقتدای من صحیح است. آیا از جریان این دو اصل اذن در مخالفت عملیه لازم میاید یا نه؟

بنا بر قول غیر مشهور که میگویند شرط صحت نماز ماموم صحت نماز امام است واقعا، اونجا اذن در مخالفت لازم میاید. الان این ماموم این دو اصل را جاری بکند یقین پیدا میکند که یک تکلیف مولا را زمین گذاشته است. هم استصحاب بکند عدم جنابت امام را هم استصحاب بکند عدم جنابت خودش را لازمه اش این است که پشت سر امام نماز بخواند دیگه. یقین دارد که نمازش باطل است نمیشود به این نماز اکتفا کند چون یا خودش نمازش باطل است واقعا و یا نماز امام باطل است باز هم واقعا باطل است. چون صحت نماز ماموم شرطش صحت نماز امام است واقعا. اینجا هم واضح است. از جریان اصلین، دو اصل را خود ماموم جاری میکند ها! از جریان اصلین لازم میاید اذن در مخالفت قطعی عملیه. حالا بر مبنای مشهور آیا اذن در مخالفت عملیه لازم میاید یا نه؟

ادعا این است ظاهرا اسید محمد باقر همین که ما میگوییم میگوید. مرحوم اسید محمد باقر هم وقتی که به مشهور نسبت میدهد میگوید اما الاعتقاد و اما صحة عند الماموم نه صحت عند الامام. ادعا این است که این دو اصل این جا با هم تعارض نمیکند بر مبنای مشهور. الان این ماموم میگوید من شک دارم جنب هستم یا نه غسل واجب است یا نه. اصل این است که جنب نیستم پس غسل واجب نیست و وضو واجب است و میگوید شک دارم امام جنب است یا نه اصل این است که امام جنب نیست ثمره آن چیست؟ اصل این است که امام جنب نیست پس نماز من صحیح است واقعا. بزنگاهش همین جا است. پس نماز من صحیح است واقعا.

مبنای مشهور همین است. مبنای مشهور میگوید اگر امام را اصاله الصحه برایش داشتی حالا اصاله الصحه یا اصل عدم جنابت، اثرش این است که نماز تو صحیح است واقعا. اگر میگفتند نمازت صحیح است ظاهرا. این دو ظاهر ها خلاف علم من بود. اگر بر مبنای مرحوم خوئی و غیر مشهور میگفت اصل عدم جنابت میگوید صحیح است ظاهرا. برای خودش هم میگفت صحیح است ظاهرا. این دو تا ظاهرها خلاف

یک واقع است تعارض است ولی وقتی گفت اصله الجنابه امام میگوید صحیح است واقعا اصله جنابت خودش میگوید صحیح است ظاهرا. شما علم به مخالفت نداری. شاید جنب، (چشم بندی نیست) شاید جنب امام باشد خب نماز من هم صحیح است واقعا دیگه. اگر در این فرض مساله جنب امام باشد خب نماز من صحیح است واقعا. پس اذن در مخالفت عملیه لازم نماید. یک احتمال هست دیگه، شاید هم من جنب باشم پس نماز من باطل است واقعا ولی شاید است این که در همه اصول عملیه هست.

نکته ظریف و دقیقی است اشکالی ندارد یک مثال دیگری بزنیم برای این که خوب واضح بشود. یک لباس است و یک آب. یقین داریم یکی از این ها نجس شده است ولی در باب نماز طهارت ظاهریه موضوع است برای صحت واقعیه. همین جور است. اگر لباس شما طاهر باشد ظاهرا نمازتان صحیح است واقعا چون شرط نماز طهارت واقعیه نیست شرط نماز طهارت است ظاهرا او واقعا که مرحوم اخوند میگفت توسعه در شرط (اگر یادتان باشد). این جا اگر ما همین دو اصل را داشته باشیم فرض بکنید همین دو استصحاب را داریم و همین دو اثر را. استصحاب طهارت ثوب میگوید نماز شما صحیح است واقعا. استصحاب طهارت این اب میگوید میتوانی بخوری. میگوییم دو اصل با هم جاری میشود و تعارض ندارند. استصحاب ملاقیش اونها بحثی نداریم ها، فقط نماز را حساب کنید، در ملاقی واقعی است در نماز ظاهری است و توسعه است. استصحاب طهارت این ثوب با این که یکی را میدانم نجس است استصحاب طهارت این ثوب جاری است و استصحاب طهارت این اب هم جاری است میتوانی ان را بخوری و میتوانی در لباس نماز بخوانی، مخالفت واقعیه را هم یقین نداری. شاید نجس ان ثوب است و اگر ثوب نجس باشد خلاف واقع نکردم که. نماز من صحیح است.

این نکته را دریابید. اگر دو تا اصل ما دو اصل نافی، دو حکم ظاهری را اثبات کرد که یکی از ان دو حکم ظاهری خلاف واقع است این جا از جریان اصلین لازم میاید اذن در مخالفت عملیه قطعیه. تکرارش میکنم. اگر دو اصل هر دو تا حکم ظاهری را اثبات میکنند در این جا این دو اصل نافی جاری نیست چون از جریانشان لازم میاید اذن در مخالفت عملیه قطعیه. اینها ظاهر را میاورند واقع به حال خودش باقی است. و اما اگر یکی اثر ظاهری آورد یکی اثر واقعی آورد اینجا اذن در مخالفت قطعیه حاصل نمیشود. یکی ظاهری آورده است و یکی واقعی، اشکالی ندارد گاهی اصل عمل موضوع حکم واقعی باشد. اگر یادتان باشد مرحوم اخوند تعبیر داشت میگفت "اثر اعم" است. اثر اعم همین است صحت نماز اثر اعم برای طهارت واقعی و ظاهری است صحت نماز ماموم اثر اعم است برای صحت نماز امام واقعا او ظاهرا. خودش که اثر واقعی است، موضوعش اعم است. هر کجا یک اصل موضوع بود برای حکم واقعی و دیگری برای حکم

ظاهری موضوع بود چون اصلی که حکم واقعی میگوید درگیر با واقع فی البین نیست از جریان اصلین اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید.

لذا ما میگوییم مشهور این جور میگویند آقای خویی، انها میگویند موضوع صحت نماز ماموم احد الامرین است: یا باید اعتقاد داشته باشی این نماز صحیح است اصل نداری اصل برای فرض التفات است یا اگر نه التفات داری و شک داری باید یک اصلی نماز امام را تصحیح بکند. اینجا اصل ما اصاله عدم جنابت است تصحیح میکند نماز امام را. این اصاله عدم جنابت تعارض ندارد با اصاله عدم جنابت خودش. چون تعارض ندارد هر دو اصل جاری میشود از باب یعرف الاشیا باضدادها این را مقایسه کنید با مبنای غیر مشهور. کسانی که میگویند صحت واقعیه آنجا اذن لازم میاید، بر مبنای اینها اذن لازم نمیاید.

نکته دقیقه سیاله برای خیلی جاها این نکته لازم است، ملاک تعارض، اذن در مخالفت عملیه است ها! ما کبری را دست نمیزنیم. میگوییم این صغرایش جایی است که اثر اصول عملیه حکم ظاهری باشد در این صورت یکی از ظاهریه ها خلاف واقع است، اذن در مخالفت قطعیه است اما اگر هر دو واقعیه بودند یا یکی ظاهریه و یکی واقعیه بود، اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید این است که بر فتوای مشهور مساله صاف است.

سوال:؟؟؟

جواب: دو تا لباس است؟ بله. اونجا نمیشود میدانید چرا؟ یک نکته را اضافه کردم تا این اشکال را نکنید. گفتم به لحاظ اثر نمازی فقط. نه ما میگوییم استصحاب طهارت او با استصحاب طهارت این تعارض میکند به لحاظ ملاقی چون ملاقی نجس است این حکم واقعی است. این میگوید او پاک است پس ملاقی ان پاک است و این میگوید پاک است پس ملاقی ان پاک است این اذن در مخالفت عملیه است لذا گفتم به لحاظ همین اثر. شما فرض کن این مال مردم است هیچ اجازه ملاقات نمیدهد و ثوب ملاقی نمیشود این که دقت کردم گفتم به لحاظ همین اثر فقط نکته اش این است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: در ملاقی که ما مشکلی نداریم. در اب که ما مشکلی نداریم. باشه نسبت به ملاقی ان وقتی که اذن در مخالفت عملیه لازم نمیاید خوردنش جایز است و ملاقی ان پاک است مشکلی ندارد باید در ان طرف اثر واقعی فقط باشد اگر هم واقعی و هم ظاهری به لحاظ ظاهری با هم تعارض میکنند. در استصحاب عدم جنابت یک اثر بیشتر نیست، جواز الاقتدا که ان هم واقعی است مشکل حل است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: پس اینها چی بود میگفتیم اثر اعم در کلام مرحوم اخوند. گاهی یک حکم ظاهری موضوع یک حکم واقعی است مرحوم اخوند همین طور گفت. گفت توسعه در شرطیت است. وقتی که شرط نماز اعم از واقعی و ظاهری بود و قاعده طهارت گفت این طاهر است پس نماز صحیح است واقعا. ان که در ذهن شما است در جایی است که مودّای خود اصل، حکم نباشد در این جا خود مودی حکم است، مشکل ندارد. و اما بر مبنای غیر مشهور مرحوم آقای خویی، خب ایشان گفت استصحاب عدم جنابت در ناحیه امام با استصحاب عدم جنابت در ناحیه ماموم با هم تعارض میکنند درست است دیگه گفت تعارض میکنند ایتما هم در جایی است که عدالت باشد درست است ما گفتیم در فاسقین تعارض نمیکند خب این ربطی به ایتما ندارد. در مورد ایتما که هر دو عادل هستند یا یکی عادل است در این جا اصل عدم جنابت ها تعارض میکنند هر دو عادل هستند، هر کدام میگوید استصحاب عدم جنابت من که اثرش این است که نمازم صحیح است ظاهرا. تعارض میکند با استصحاب عدم جنابت امام که اثرش این است که نماز من صحیح است ظاهرا چون ما واقعی شدیم دیگه، گفتیم صحت واقعی نماز امام موضوع است برای صحت نماز شما. پس وقتی میگوییم نماز امام صحیح است جنابت ندارد پس نماز شما هم صحیح است ظاهرا. در جایی که هر دو عادل هستند استصحاب ها با هم تعارض میکنند، بنا بر این در عادلین این استصحاب ها هست، نماز اینها نمیشود الا بالوضو و الغسل. نماز فردی هم بخواند باید هم وضو و هم غسل بکنند. چون استصحاب عدم جنابت که ندارند شک دارند دیگه، الان علم اجمالی دارد یا محدث به حدّ اکبر یا محدث به حدّ اصغر است باید احتیاط کند هم غسل و هم وضو بگیرد. به مقتضای علم اجمالی احتیاط بر هر کدام لازم است.

و اگر یکی عادل و یکی فاسق شد، ان فاسق اصلش تعارض میکند میگوید اصل این است که من جنب نیستم تعارض دارد با اصل امام جنب نیست. پس من اصل عدم جنابت ندارم وقتی اصل عدم جنابت نداشتم علم اجمالی میگوید من فاسق هم باید وضو و هم غسل بکنم. اما در ناحیه عادل اون میگوید من شک دارم جنب هستم یا نه، استصحاب میکنم عدم جنابت را میگویم جنب نیستم هر کسی که جنب نبود فقط وضو واجب است ایه وضو است و اذا قمتم الى الصلاة تا و ان کنتم جنبا یعنی من لم یکن جنبا یجب علیه الوضو. استصحاب میگوید لم اکن جنبا این معارض ندارد معارضش اصل عدم جنابت ماموم بود ان که اثر ندارد چون او فاسق است. بحث این فرع در ایتما بود ایتما جایز نیست به عادل میخواهی خودت عادل باشی یا فاسق ایتما جایز نیست به ان شخص اخر، میخواهی خودت عادل باشی یا فاسق باشی. ایتما که جایز نیست بماند بلکه باید احتیاط هم بکنی.

و اما اگر فاسقین شدند از موضوع ایتما خارج است از موضوع بحث خارج است ولی اگر فاسقین شدند هر کدام میروند راه خودشان را و وضو میگیرند میگویند اصل این است که ما جنب نیستیم. من هم اصل عدم جنابت داشته باشم رفیق من هم اصل عدم جنابت داشته باشد اشکالی ندارد که.

این که میگویند اصول متعارض هستند اصول باید در حق یک نفر باشد. یک ظرف نزد من است یک ظرف هم مال رفیقم هست از محل ابتلای من خارج است ربطی به من ندارد یکی از اینها نجس است، خب باشه. ما هم قاعده طهارت در ظرف خودمان ان هم قاعده طهارت در ظرف خودش. هیچ مشکلی ندارد. یقین داریم که یکی از این مرغ ها میته است یا این و یا ان که او میخورد. کل بعمل علی شاکلته. هر کدام اصل جاری میکنند و میخورند. اگر قرار باشد که اصول را این جور جمعی لحاظ کنیم خیلی جاها گیر میکنیم اصل طهارت گیر میکند و استصحاب و اینها. اصلا وجهی ندارد خطاب به من است اذن به من قبیح است اما اذن بدهد به نحو کلی، اون اقا شک دارد بخورد ان اقا شک دارد بخورد خب یکی از اینها خلاف واقع کردند خب بکنند. احساس نمیکند که دارد خلاف واقع انجام میدهد، من باید احساس بکنم تا قبیح باشد.

خب در فاسقین همین جور است که هر کدام اصل جاری میکنند. کلمه ای که این جا مانده است، فاسقین یا یکی فاسق و یکی عادل دیگه (آن عادلش)، فاسقین یا عادل از فاسق و عادل گفتیم اصل جاری میکنند و غسل واجب نیست در حقشان. یک "الا" دارد که مرحوم سید محمد باقر هم دارد، ما هم در جزوه آوردیم، مگر کسی بگوید که نه درست است فاسقین هستند اصل عدم جنابت به لحاظ ایتما جاری نمیشود، درست میگویید ولی چه بسا این اصل عدم جنابت در فاسقین هم اثر دارد. مثل این که این فاسق میتواند ان را وارد مسجدش بکند. میتواند ان را طواف بدهد در اختیارش هست (مثلا کولش کند و طوافش بدهد) با این که فاسقین هستند اینجا اصل عدم جنابت این فاسق تعارض میکند با اصل عدم جنابت ان فاسق. اثر عدم جنابت ان فاسق چیست؟ میتوانی ادخالش کنی در مسجد. اثر عدم جنابت این چیست؟ میتوانی نماز بخوانی، یکی از اینها خلاف است اذن در مخالفت عملیه است اصل عدم جنابت راکب میگوید میتوانی داخلش کنی در مسجد میتوانی ببری طوافش بدهی. اصل عدم جنابت خود فاسق میگوید میتوانی نماز بخوانی بدون غسل، خب یکی از اینها خلاف واقع است و اذن در مخالفت عملیه لازمه میاید.

لذا این که ما گفتیم اثر عدم جنابت رفیقش اثرش ایتما است، این غالبی است گاهی اوقات یک اثر دیگری دارد ما قاعده گفتیم. گفتیم هر کجا اثر اصل عدم جنابت رفیق مجال داشت این اقا نمیتواند اصل عدم جنابت جاری کند باید این اقا برود غسل هم بکند. این ضابطه اش است. هر کجا این توانست اصل عدم جنابت در رفیقش را جاری بکند اصل عدم جنابت رفیقش موضوع اثر بود برای این، هر اثری، اگر اثر

داشت تعارض میکند با اصل عدم جنابت خودش تعارضاً تساقطاً احتیاط لازم است به مقتضای علم اجمالی. این هم نکته دوم باقی مانده بود اضافه کردیم.

نکته سوم هم بحث کردیم و فقط اشاره میکنیم. در همان عادلین گفتیم باید هم وضو و هم غسل کنند دیگه، یا در آن فاسقی که رفیقش عادل است گفتیم وضو بگیرد و غسل کند. این دوتا را اینجور گفتیم دیگه، بعضی آمدند گفتند میشود ما بگوییم که تفصیل بدهیم بین امام و ماموم، امام عادل نه لازم نیست که غسل بکند غسل هم نکرد اقتدای ما (بر مبنای غیر مشهور ها) اقتدای ما صحیح است به شرطی که ما غسل بکنیم. ما گفتیم باید هر دو تا هم غسل و هم وضو. این قائل گفت این امام اگر غسل نکرد و شما احتیاط کردی این کافی است، میخواست این را درست بکند که نه در جایی عادلین هستند یا یکی فقط عادل است و لو غسل نکند ایتمام شما صحیح است به شرطی که شما غسل بکنی. این ضیق است.

جزئی اش را میخواهد درست بکند به چه بیان؟ گفت این جا هر چند اصل عدم جنابت این ها اصول اولیه هستند اصل موضوعی هستند، درست است تعارض میکنند ولی بعد نوبت به اصول طولیه و حکمیه میرسد. گفت ما اصول طولیه داریم برای این ماموم. آن اصول طولیه ما چی بود؟ گفت اصل صحت در نماز امام و یا اصل عدم وجوب قرائت در نماز خودش. اینها بعد از سقوط استصحاب عدم جنابت است. اگر استصحاب عدم جنابت درست باشد تمام است دیگه بحثی نداریم قائل این جور میگوید. بعد از سقوط آنها نوبت به اینها میرسد، نتیجه گرفت: پس در عادلین امامش غسل نکرد ایتمام جایز است. در عادل و فاسق امام غسل نکرد ایتمامش جایز است در این دو صورت به شرطی که ماموم غسل و وضو کرده باشد احتیاط کرده باشد. چون ماموم اصل عدم جنابت دارد اصل عدم جنابت معارض شده است دیگه.

اینرا قائل آمد درست کرد که ما جواب دادیم که این اصول طولیه هم با یک اصول طولیه دیگری تعارض دارند و نتیجه گرفتیم که در عادلین، یا یکی عادل و یکی فاسق، همان طور که ماموم باید وضو بگیرد و هم غسل کند امامش هم باید هم غسل و هم وضو داشته باشد تا ایتمام یکی به آن دیگری جایز باشد، و تا ایتمام یک شخص ثالثی به یک نماز در هر دو جایز باشد تا ایتمام شخص ثالث به یک نماز با این و یک نماز با او جایز باشد. فظهر که یکی شخص ثالثی میتواند به یکی از اینها اقتدا بکند. این مشکلی ندارد ها، به دو تایشان در یک نماز یا به دو تایشان در دو نماز.

اما یک شخص ثالثی آمده است میخواهد به یکی از اینها اقتدا بکند آن شخص اصل جاری میکند میگوید اصل، عدم جنابت این است. خودش که یقین دارد جنب نیست معارض که ندارد. شخص ثالث در جایی که معارض دارد چون اصل عدم جنابت این و اصل عدم جنابت او در حقش تعارض میکنند، اما در

جایی که یکی به این ها اقتدا میکند و یکی عادل و یکی فاسق است، هیچ مشکلی ندارد و اصل عدم جنابت جاری میشود در حقش بلا معارض.

هذا تمام الکلام در فرع چهارم که توهم شده بود در این فرع چهارم که شرع مقدس از عمل به قطع ردع کرده است. ظاهر که نه، بر مبنای مشهور که قطعی حاصل نمیشود بر مبنای غیر مشهور که این فرع ایه و روایت نداشت قاعده ای است میگوییم در جایی که قطع حاصل میشود روا نیست، باید غسل و تیمم داشته باشد تا قطع حاصل نشود شما میگویید در این جا قطع حاصل میشود میگوییم در این جا اصلا قطع حاصل نمیشود، چون ما به این نتیجه رسیدیم که در جایی که باید هر دو را انجام دهد چون هر دو را انجام داده است. در جایی که گفتیم هر دو را لازم نیست، باز قطع به خلاف حاصل نمیشود.

باز فکر کنید، اونجایی که میگوییم هم غسل و هم وضو داشته باشد که پر واضح است قطع به خلاف حاصل نمیشود، در جایی هم که گفتیم میشود امامش بدون غسل باشد باز قطع به خلاف حاصل نمیشود. فعلی کل تقدیر ردع از قطع به حکم در این جا محقق نشده است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: علم اجمالی در مثبتات چه اشکالی دارد؟ مثل این که شک داری غسل بر گردنت هست یا نه، به صورت رجائی میآوری.

سوال:؟؟؟؟

جواب: اگر یکی غسل کرد، خب دیگه اینها مربوط به علم اجمالی میشود بنا شد اگر علم اجمالی داشتیم و یک طرف از محل ابتلا خارج شد هنوز علم اجمالی باقی است اسمش را میگذاشتند علم اجمالی قصیر و طویل. علم اجمالی دارد یا الان خودش جنب است یا قبلا امامش جنب بود که الان غسل کرده است لذا گفتیم پر واضح است که علم اجمالی داری یا این ظرف و یا آن ظرف نجس است و یکی را ریختیم گفتیم در این جا هنوز علم اجمالی وجود دارد و باید اجتناب کنی، چون علم اجمالی داریم که یا این الان نجس است یا اون قبل از تلفش نجس بود. اسم این علم اجمالی را میگذارند قصیر و طویل، ادمهای بی درد سر اسمش را میگذارد علم اجمالی مورب مرحوم آغا ضیا اسمش را میگذارد آریبی، کجکی. مورب است خط کشی هم کرده است در تعلیقه مقالاتش خط کشی کرده است کجکی.

سوال:؟؟؟؟

جواب: لذا فرض کردم یکی عادل است تا این اشکال شما پیدا نشود. هر دو تا عادل بودند هر دو اصلها تعارض میکنند. ملاک همین تعارض است. اون که میخواهد اقتدا کند و اصل عدم جنابت جاری کند

معارض دارد یا نه. بلکه درست میگوید دو تا عادل بودند شخص ثالث اصل عدم جنابت... مگر این که یکی از عادل ها از محل ابتلاش خارج شده باشد همین استصحاب عدم جنابت همین اقا را میکنیم بلا معارض. فرع پنجم هم داستان آن شریک است، تتمه کلام فردا انشاءالله.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۷

جلسه ۱۰۲

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بحث در فرع پنجمی است که در مقام محل بحث واقع شده است و آن جایی است که شخصی اقرار میکند به ملکیت عینی برای شخص دیگر، میگوید این کتاب برای زید است. ثم یقر که نه این مال عمر است فقها فتوا داده اند که کتاب را به زید میدهند طبق اقرار اولش و قیمت کتاب را به عمر میدهند طبق اقرار ثانی. اقرار العقلای علی انفسهم جایز.

خب این جا هر کدام از مقرر له ها علم پیدا نمیکند، احتمال میدهد مال خودش باشد مشکلی ندارد این. هر کدام از مقرر له ها زید در کتاب و عمر در قیمت کتاب تصرف میکنند و احتمال مصادفت با واقع را میدهد و این که یکی از این ها خلاف واقع است در حق دو شخص اثر ندارد. و لکن ربما شخص ثالث میاید هم کتاب و هم قیمت کتاب را تحت سلطه خودش قرار میدهد حالا یا میخرد و یا از آنها اذن میگرد و علم اجمالی پیدا میکند که تصرف در یکی از آنها حرام است. نمیشود یک کتاب ملک دو نفر باشد بتمامه. علما مقتضای فتوایشان این است که شخص ثالث میتواند در هر دوی اینها تصرف کند و هذا ردع عن العلم الاجمالی.

بلکه میتواند شخص ثالث این دو تا را به هم ضمیمه بکند هم کتاب و هم پول کتاب را بده و یک جاریه بخرد مقتضای فتوای علما این است که جاریه را مالک است، وطیش جایز است. با این که علم تفصیلی دارد که وطیش جایز نیست، چون همه ان مال خودش نیست. پس در این فرع هم ردع شده است از عمل به علم اجمالی بلکه تفصیلی.

جواب دادند از این فرع، تارة اصلا اقرار دوم نافذ نیست اول که گفت این کتاب مال زید است مال زید شد اقرار العقلای علی انفسهم نافذ. دوباه امد گفت که مال عمر است اقرار به مال زید شده است اقرار علی غیر است و بر نفس نیست. مال مردم را میگوید مالی که ملک زید شده است میگوید مال عمر است این اقرار علی غیر است و نافذ نیست.

صاحب جواهر جواب داده است گفته است نه اطلاعات میگیرد اقرار العقلای علی انفسهم، نبوی، این هم علی انفس است مثلا باید قیمتش را بدهد.

و لكن بعضی علما دیدند که این ادعای صاحب جواهر ناتمام است این جواب صاحب جواهر از این شبهه ناتمام است شبهه میگوید اقرار دوم نافذ نیست چون اقرار کرده است به ملکیت چیزی که مال غیر شده است این اقرار علی نفس نیست بلکه بر غیر است. آمدند یک جواب دیگری مطرح کردند گفتند که این اقرار دوم نافذ است و علی الغیر نیست به این بیان: وقتی اقرار میکند که این کتاب مال عمر است یک مدلول مطابقی دارد که این مال عمر است این اقرار علی الغیر است یک مدلول التزامی دارد که اگر نتوانند کتاب را بدهند قیمتش مال اوست. مدلول التزامی اش این است وقتی کسی میگوید این کتاب مال عمر است اولاً خودش را پس باید بدهم، و اگر که نه قیمتش به گردنم هست. چون اقرار اول کرده است خودش را نمیتواند بدهد طبق اقرار اولش، به مدلول التزامی عمل میشود. اقرار کرده است که عند عدم امکان رد العین، عند اتلاف این مال و لو حکماً من ضامن قیمتش هستم. به این اقرار کرده است. اقرار کرده است بر عین و اقرار کرده است بر قیمتش لو لم يتمكن من رد العین اینجا هم لم يتمكن است پس باید قیمتش را بدهد. این که قیمتش را بدهد اقرار بر نفس است. این جور جواب دادند از شبهه.

ولكن این جواب هم مبتنی بر این است که ما تفکیک بین مدلول مطابقی و التزامی را قبول کنیم. یک بحثی وجود دارد که آیا مدلول التزامی که وجوداً توقف دارد بر مدلول مطابقی همه میگویند آیا سقوطاً هم تابع است اگر مدلول مطابقی ساقط شد این هم ساقط است؟ یا نه در حجیت، تابع نیست اوست ممکن است ساقط باشد حجیتش، این باشد. این علی المبنای درست است. این جواب علی المبنای درست است. این جواب نقضش این است که جواب مبنایی است. جواب مبنایی عمومیت ندارد.

جواب آخری که در این مقام است این است که از شبهه جواب بدهیم لا مبنائاً. بگوییم اقرار العقل علی انفسهم نافذ، باید جمود بر لفظ بکنیم. اقرار العقل علی انفسهم نافذ روایت نبوی است سند ندارد اصلش سیره عقلا است دلیل بر حجیت اقرار سیره عقلا است اقرار العقل علی انفسهم نافذ نبوی است نبوی یعنی سند ندارد دیگه الا دلیل خاصی بیاید. و سیره عقلا در اینجا این است که نه این یقه اش را میگیرند خودت گفتی. اول گفتی کتاب مال زید است که باید به او بدهی حالا گفتی مال عمر است خب نمیتوانی کتاب بدهی قیمتش را بده. سیره عقلا بر همین است که این اقرار دوم را نافذ میدانند یقه او را میگیرند انسانها را به اقرارانشان مواخذه میکنند.

بله اگر یک چیزی هیچ ربطی به او ندارد الان گفتند خانه زید برای عمر است میگوییم برو پی کارت. ربطی به این نداشته باشد درست است اقرار العقل شاملش نمیشود. اما اگر ارتباط به این دارد میشود یقه او را بگیرند به بدلش، نه میگویند خودت گفتی اعتراف کردی. اعتراف خیلی مهم است نزد عقلا. حتی در جایی که یقین داریم بر خلاف مواخذه اش میکنند. ادبش میکنند. سیره عقلا بر همین است که اقرار دوم را

نافذ میدانند. اگر فرض بفرمایید این آقای مقرر رفت این کتاب را یک جورهایی خرید، اقرار اولش این بود که مال زید است یک جوری از او رضایت او را جلب کرد خرید یا او بخشید به این، اون دومی که عمر است بگوید حالا که کتاب امد خود کتاب امد ان را بده. برایش حق میبینند. اصلا دومی را مهمتر از اولی میبینند. میگویند اولی را خطا و اعراض و اشتباه کرده است. دومی انفذ است. این که اشتباه کرده است اولی را گفت (همین خذ به احدث همین است داستانش) عقلا دومی را اگر مهم تر از اولی ندانند قطعاً نافذ میدانند.

شاید تحلیلش این باشد، ما خواسته باشیم با نبوی هم درستش کنیم اقرار العقلا علی انفسهم نافذ، بگوییم این در حقیقت اقرار میکند اون کتاب قبل از این که اقرار اول را بکنم ملک زید بشود اون کتاب که قبلا دست من بود اون کتاب قبل از اقرارم مال عمر است منتها چون اقرار کردم دیگه نمیتوانم به او بدهم قیمتش را میدهم. بعید نیست که این طور باشد وقتی اقرار میکند این کتاب مال زید است بعد میگوید این کتاب مال عمر است نه به درد نمیخورد چون اقرار بر غیر است نه مال عمر است میگوییم مال عمر است کدام مال عمر است؟ همانی که قبل از این که از دستش بدهم اون مال عمر بود من اشتباه کردم گفتم مال زید است این هم اقرار بر نفس است.

حاصل الکلام: بتوانیم درست کنیم یا نه، همان طور که صاحب جواهر در ذهنش بوده است گفته است این اقرار بر نفس است ذهنیتش درست بوده است، در این که اقرار ثانی نافذ است عقلا اخذ میکنند به اقرار ثانی و قیمت را میگیرند از او یا مثل ان اگر مثلی است، در این شکی نداریم و نتیجه اشکال زنده میشود که اگر هر دو به شخص ثالث رسید شما میگویید يجوز تصرف، این خلاف علم اجمالی است. کسی که میگفت ردع از عمل به علم شده است محکم شد.

حرف صاحب جواهر درست است دیگه این جواب مبنایی نیست این جواب بهتر از جواب مدلول التزامی و مطابقی است. اقرار ثانی به سیره عقلا نافذ است بلا اشکال. تحلیلش این است که این دارد اقرار میکند بر نفسش چون میگوید قبل از این که ملک غیر بشود ارتکاز هم بر این است قبل از این که بگوید مال زید است همان قبلی را اقرار میکند نه این که حالا که اقرار کردم مال او شد اقرار میکنم مال عمر است، این جور نیست که. ارتکاز بر همین است اگر دو باره اقرار میکند این مال عمر یعنی همان کتابی که دستم بود در سلطه ام بود هنوز نگفته بودم مال زید هنوز از من نگرفته بودند همان مال عمر است خب پس تو اقرار کردی این اقرارت نافذ است به لحاظ قبل از اقرار. به اقرارت اولت تمکن خود را از بین بردی نمیتوانی عین را به من بدهی پس قیمت را به من بده.

جواب: تعارض چیست؟ میگوییم علما به هر دو عمل میکنند.

سوال:؟؟؟

جواب: بنا شد وقتی که میگوید مال زید است این اقرار نافذ است اگر بگوید این مال مال عمر نیست نافذ نیست این اقرار بر غیر است.

این است که شبهه زنده شد. کلمه شبهه خوب نبود گفتیم، اون اشکال زنده شد. که ردع شدیم از عمل به علم. جواب اساسی این است که فتوای علما است این. علما گفته اند که اگر دوباره اقرار کرد باید مثل یا قیمت را به دومی بدهد میگوییم تا این جا که خلاف علم نیست شما میگویید یک ثالثی اگر آمد هر دو را گرفت اون ثالث میتواند در هر دو تصرف کند میگوییم اولاً معلوم نیست علما ان را اجازه داده باشند علما این مقدار را گفتند که اقرار دوم هم نافذ است مواخذه میشود. اما این که شخص ثالث میتواند در هر دو تصرف کنند علما کی این را گفتند اولاً. ثانیاً اگر گفتند اشتباه کردند. ایه و روایت ندارد که ما قبول داریم ردع کرده است از عمل. ما میگوییم قواعد اصول را باید مراعات کنید شخص ثالث نمیتواند در هر دو تصرف بکند. کی گفته است شخص ثالث در هر دو تصرف بکند. نه نمیتواند. شما میگویید ردع شده است میگوییم دلیل شما چیست؟ فتوای علما است اولاً این جا را شامل نمیشود ثانیاً اگر بگیرد میگوییم اشتباه کردند.

بله حکم حاکم مسلم است اینها حکم کردند رفتند نزد حاکم، حاکم حکم میکند این عین مال او و بدل مال او. حکم حاکم اشکالی ندارد حاکم علم دارد یکی از اینها خلاف است میگوییم اشکالی ندارد اونی که در باب قضا لازم است واقع نیست یقین دارم این قاضی ها این حکمهایی میکنند بعضاً خلاف واقع است قاضی درست و حسابی. حق به حق دار نمیرسد. حق به حق دارد مال ظهور امام زمان است. ما الان ماموریم به قضا طبق قواعد. البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر. به حشش برسد یا نرسد مهم نیست. خب اینجا هم اقرار هم یکی از قواعد است دیگه. طبق اقرارش اگر کسی بگوید حاکم نمیتواند حکم بکند طبق اقرار، فوقش در جایی که علم تفصیلی بر خلاف دارد لا بأس. اما در جایی که علم اجمالی دارد حاکم حکم میکند کار حاکم رفع خصومت است نه این که حق به حق دار برسد، اصلاً هدف از قضا رفع خصومت است صلح بر قرار کردن است میخواهد به حشش برسد یا نرسد. لذا به این امر میکند امرش که اشکالی ندارد به این امر میکند حاکم است عین را به این بده و به این امر میکند قیمت را به او بده.

سوال:؟؟؟؟

جواب: میگوییم در اقرار معلوم نیست. میگوییم اگر. اونها در بحث قضا.

حاکم میتواند به این حکم بکند چطور میتواند به این حکم بکند که از پول خودش به کسی بدهد که حشش نیست ولایت دارد. در این جا هم این گونه است در این جا یکی حشش نیست. در این جا حاکم به

خاطر این که میزان قضا محقق است خودت حکم کردی عین را به او بده قیمت را به این بده و لو این که یک حقی از بین میرود، برود.

سوال:؟؟؟

جواب: اگر علم تفصیلی. اون جا گیر دارد. این جا علم اجمالی است
 هذا تمام الکلام در این فرع که ردع از عمل به علم در این جا لازم نمیاید.

سوال:؟؟؟؟؟

جواب: حق ندارد بگیرد. اقرار عقلا علی انفسهم نافذ.

سوال:؟؟؟؟؟

جواب: اینها دیگه بحثهای دیگری است اصلا وقتی قاضی حکم کرد حکمش نافذ است و لو این که یقین دارد که اشتباه است.

سوال:؟؟؟؟؟

جواب: حالا اونها باز یک توجیهاتی است دیگه. فوقش این است که میگوییم شارع مقدس اجازه داده است به خاطر این که حفظ نظام بشود شارع مقدس اجازه داده است که این شخص یکی از اینها که در ملک غیر تصرف میکند اجازه تصرف داده است.

اما فرع اخر میخواهیم یک مساله مهمتری بیان بکنیم. در شبهات غیر محصوره بلکه در شبهات محصوره گفتند میتوانیم مخالفت علم بکنیم. با اینکه علم اجمالی به ثبوت تکلیف داریم گفتند همه اطراف را میتوانیم مرتکب بشویم در غیر محصوره بلکه در محصوره فی الجمله. خب این فتوای بعضی از علما به مخالفت علم اثبات میکند که در شریعت ردع از علم شده است.

خب این فرع هم واضح البطلان است اما در شبهه محصوره میگوییم نه حالا محقق خوانساری یک چیزی فرموده است که علم اجمالی منجز نیست اشتباه کرده است. نه در شبهه محصوره مخالفت علم جایز نیست. اما شبهه غیر محصوره این محل کلام است شبهه غیر محصوره خیلی هم میگویند فرقی با محصوره نمیکند مخالفت علم جایز نیست منتهی ربما به حد حرج میرسید اضطرار میرسد اون وقت به قول مرحوم اخوند حکم از فعلیت میافتد. اصلا دیگه علم به حکم فعلی نداریم نه این که علم داریم به حکم فعلی میتوانیم مخالفتش بکنیم نه. در شبهه محصوره علم داریم به حکم فعلی مخالفتش جایز نیست در غیر محصوره مخالفت جایز است اما علم به حکم فعلی نداریم و تتمه کلام در بحث علم اجمالی که انجا خواهد آمد.

هذا تمام الکلام در فروعی که توهّم شده بود در بعضی از فروعی که توهّم شده بود در آن جا ردع از علم شده است که مرحوم صاحب جواهر فرموده فروع کثیره است اینها عده ای از آن فروع است شما از این عده آن عده دیگر هم قیاس کن و حلش بکن.

مطلبی که این جا باید تذکر بدهیم این است که مرحوم شیخ انصاری این فروع را در بحث علم اجمالی مطرح کرده است همین بحثی که میخواستیم فردا شروع بکنیم. وارد بحث علم اجمالی شده است از جهت مقدمه گفته است فروعی که علم اجمالی در آنجا منجز نیست. ولی آخرش که نتیجه گرفته است، علم تفصیلی را نتیجه گرفته است گفته است در این فروع اذن در مخالفت علم تفصیلی داده نشده است. صدر کلامش آورده است در بحث علم اجمالی نتیجه آخرش علم تفصیلی است و شما هم دیدید در این جا که خیلی اوقات علم تفصیلی بود. اصلاً مشکله علم تفصیلی است علم اجمالی آن چنان مشکلی ندارد مشکله این فروع ردع از علم تفصیلی است اجمالیش هم گاهی هست بود می گفتیم ولی عمده اون است. لذا طرح این بحث از پیش مرحوم شیخ انصاری در بحث علم اجمالی نادرست است.

بهتر، کلام مرحوم اخوند است. مرحوم اخوند بعد از این که در مورد اخباری ها میگوید آنها حجیت علم را علم تفصیلی قبل از بحث علم اجمالی میگوید اخباری ها حجیت علم تفصیل را منکر نیستند عبارتهایش را میآورد میگوید آنها قاعده ملازمه را منکر هستند آنها حصول علم را منکر هستند بر خلاف شیخ انصاری. شیخ انصاری به اخباری نسبت داد که آنها منکر حجیت علم هستند از غیر کتاب و سنت. اخوند میگوید نه این بدیهی است این طور نگفتند آنها. آنها گفتند اصلاً علم حاصل نمیشود یک اختلافی بین اخوند و شیخ در این باب هست. که ما گفتیم دو جور عبارت است. آنها یک جور که صحبت نکردند چند جور صحبت کردند بعضی از عباراتشان این است که علم حاصل نمیشود از غیر کتاب و سنت و بعضی از عباراتشان این است که علم حجیت ندارد. نه باید خوش بین بود به اینها، این جماعت آن چنان فکری ندارند که یک جور صحبت بکنند!

خب این گذشت. آقای خویی هم این جور گفته است بعد به ما گفتند. شیخ آن عبارت را دیده است آن جور گفته است و اخوند عبارات دیگر. ولی من حیث المجموع دو جور صحبت کرده اند. بعضی میگویند علم حاصل نمیشود و بعضی میگویند علم حجیت ندارد مرحوم اخوند اشاره کرده است به این فروع و مفصل وارد بحث نشده است اشاره کرده است ولی در تتمه بحث با اخباری ها در جایش گفته است این بهتر است. مرحوم اخوند بعد از این که میگوید اخباریها منع از حجیت قطع نکرده است نتیجه میگیرد و الحاصل قطع از هر سببی باشد از هر کسی باشد به هر چیزی باشد اون منجز و معذر. حجیت ذاتی قطع است قابل انفکاک نیست بعد میگوید فما یظهر در بعضی از فروع فقهیه اشاره میکند به اینها. اونی که در بعضی از

فروع فقهیه ظاهر میشود که ما را ردع کردند از عمل به قطع انجا حکم فعلیت ندارد. اخوند قبول کرده است که ما ردع شدیم در بعضی از فروع از عمل به قطع ولی میگوید مقطوع به فعلی نیست. بابا قطع به حکم فعلی حجت است قطع به حکم منجر است و معذر است در آن فروع حکم فعلیت ندارد.

خب ظاهر بما سبق که حرف مرحوم اخوند همین جور گفته است نرفته است اینها را تک تک بحث کند نه در تمام فروع حکم فعلی است اصلا حکم از فعلیت ساقط شود در یک موردی اینها ربطی به فقه ندارد. یقین پیدا کردیم حکم از فعلیت ساقط شود اینها گفتنی نیست خب این از اختصاصات مرحوم اخوند است حکم انشائی و حکم فعلی.

سوال:؟؟؟؟

جواب: نه به انجا اشاره کردیم هیچ حکم از فعلیت ساقط نشده است در هیچ کدام از این فروع و ردع از عمل به قطع محقق نشده است.

اصلا اگر جا هم داشته باشد بگوییم حکم از فعلیت ساقط شده است نوبت به آن نمیرسد چون ردع از عمل به قطع اتفاق نیافتاده است تا این که شما بگویید حکم فعلیت ندارد اول اصلا ردعی محقق نشده است ثانیا اگر ردعی محقق شده است این حکم از فعلیت ساقط شده است حرف بی اساسی است. مرحوم شیخ که فروع را آورده است و در جایش نیاورده است سه جواب داده است از این فروع به نحو مجموعی. تک تک بحث نکرده است. آورده است فروع را اینهایی که گفتیم هنوز علاوه بر اینها را هم آورده است مساله قول ثالث را آورده است گفته است هنوز فروع دیگری هم هست، راست میگوید.

مرحوم شیخ انصاری که این فروع را اول همه را متعرض شده است بعد سه تا جواب آورده است گفته است این فروع با یکی از این جوابها حل است و ردع از عمل به علم تفصیلی در این فروع محقق نشده است. این روش درست تر است از حرف اخوند. شیخ آمده است میگوید ردع اصلا محقق نشده است در اینها. سه تا جواب داده است.

جواب اول گفته است ممکن است ما بگوییم در این موارد و لو فی الجملة این جوابها هر کدام مال همه نیست جواب اول ممکن است برای سه چهار فرع باشد ولی جواب دوم هکذا. ولی بالأخره از همه جواب داده است. گفته است ممکن است ما بگوییم علم تفصیلی شرط است در بعضی از این فروع. مثلا علم تفصیلی به جنابت این مبطل نماز است اصلا تصریح هم کرده است علم تفصیلی در موضوع اخذ شده است علم تفصیلی داریم مال مردم است حرام است. یک چیزی که میخواست تکتیر جواب بکند.

قطعا باطل است در هیچ کدام از این فروع علم تفصیلی دخیل در موضوع نیست. این جواب اولش است که ما در علم تفصیلی نگفتیم موضوع است معنا هم ندارد شارع مقدس علم تفصیلی را، موضوعات واقعی

هستند. حکم روی موضوعات آمده. جنب لا یصلی نه این که علم تفصیلی به جنابت داشته باشی. نجس حرام است نه اینکه علم تفصیلی داشته باشی. اینها گفتنی نیست ربطی به فقه ندارد. جواب اول را رها کنید مهم جواب دوم و سوم است.

در جواب دوم گفته است ممکن است ما بگوییم (همان حرف دیروز، مقداری که بیان میکنم به خاطر حرف دیروز است) ممکن است بگوییم حکم ظاهری موضوع حکم واقعی است. بعضی را همین طور گفتیم. بعد به جماعت مثال زده است گفته است ما بگوییم صحت ظاهریه در نماز امام موضوع است برای صحت واقعیه نماز ماموم. بعضی جاها میتوان گفت. ملکیت ظاهریه برای ملکیت واقعیه موضوع باشد نه این را شیخ هم ادعا نمیکند فی الجمله میگوید. یکی از راههای حل این بود. گفتیم ملکیت ظاهریه او موضوع است. این بعید است. ولی در نماز جماعت حرفش درست است. صحت ظاهریه نماز امام موضوع است برای صحت واقعیه شما. تا این جور شد اصاله الصحه بلا معارض جاری میشود استصحاب عدم جنابت معارض ندارد. همان حرفی که دیروز میگفتیم مرحوم شیخ انصاری همان حرف را در جواب دومش گفته است. حکم ظاهری امام، که ما حکم ظاهری داریم برای نماز امام ما اصل صحت و اصل عدم جنابتش داریم موضوع است برای صحت نماز ما که مأمومیم واقعا. گفته است مشکلی ندارد و درست است.

جواب سوم هم آمده گفته است ممکن است که ما بگوییم علم تفصیلی در این جاها محقق نمیشود مثلا در بعضی صلح قهری بگوییم مثل صلح ودعی همان جوابی که گفتیم. انفساخ بگوییم مثل ثمن و مثنی. گفته است اصلا علم تفصیلی منعقد نمیشود که ما ردع شده باشیم. به همین بیاناتی که تفصیلش در ان فروع سابقه گذشت.

سوال؟؟؟

جواب: حالا عرض میکنم.

به حیث که اگر یک جایی هم که علم تفصیلی شما احساس کردی میگوییم انجا حکم نیست. مثل همین که امروز میگفتیم شما اگر علم تفصیلی پیدا کردی که کتاب را با قیمتش بدی یک جاریه بخری گفته است نمیتوانی دیگه. اگر هم یک جایی علم تفصیلی پیدا شد میگوییم ان حکم انجا را نمیگیرد. و درست گفته است دیگه. یا علم تفصیلی نیست یا اگر به علم تفصیلی منتهی شد حکمش انجا نیست. و همه جوابهایی که در این جواب دوم و سوم به همه ی ان جوابهایی که در تک تک این فروع دیگران گفته اند مرحوم شیخ انصاری اشاره کرده است بعد نتیجه گرفته است که پس در هیچ کدام از این فروع ردع از عمل به علم تفصیلی نشده است. نتیجه اش علم تفصیلی است ولی در بحث علم اجمالی آورده است نتیجه گرفته است که در این فروع ردع از عمل به علم تفصیلی نشده است.

ما همین جا یک کلمه اضافه میکنیم ما میگوییم فَعْلَمَ از این تفصیلات از این اجوبه که در هیچ کدام از این فروع ردع نشدیم لا عن العمل بالعلم التفصیلی و لا عن العمل بالعلم الاجمالی. چطور شده است شیخ دستش لرزیده و علم اجمالی را نیاورده است نفهمیدیم. در هیچ کدام از این فروع نه ردع از علم تفصیلی شدیم و نه ردع شدیم از علم اجمالی منجزها، علم اجمالی بدرد بخور! اگر یک جایی دیدیم با علم تفصیلی ما جور درنیامد می گفتیم حکم این جا را نمیگیرد اگر یک جایی دیدیم با علم اجمالی ما جور در نیامد میگوییم حکم این جا را نمیگیرد.

فتحصل: میگوییم فروع کثیره ای در فقه هست همان طور که صاحب جواهر ادعا کرده است که توهم شده است در ان فروع کثیره ما ردع شده ایم از عمل به علم، اجمالا بلکه تفصیلا. و لکن با تدقیق نظر در تک تک ان فروع انقذح و ظهر که ما لا اقلش این است که ثابت نشد در هیچ موردی ثابت نشد که ما را ردع کرده باشند از عمل به علم اجمالی فضلا عن العلم التفصیلی.

سوال:؟؟؟؟

جواب: قضاوت گفتیم اصلا مخالفت علم نمیکند که. بابا مخالفت علم. مخالفت علمی که نمیکند.

سوال؟

جواب: مخالفت علم یعنی امثال یک تکلیف را نکند. اون تکلیفش همین است که حکم بکند و کرد و تمام. مخالفت علم یعنی یک چیزی واجب است و علم دارم و به وجوبش عمل نکنم. و هکذا نسبت به حرمت. نه این که حکم بر خلاف علمش. این که مخالفت عملیه نیست طبق وظیفه اش عمل کرده است. حکم بر خلاف علمش مخالفت شرع نیست. ما دنبال این هستیم یک جایی علم پیدا کردیم به ثبوت حکم شارع، شارع گفته است که مخالفت کن. میتوانیم مخالفت بکنیم؟ نه ما هیچ جا در شریعت نداریم موردی که علم پیدا کنیم اجمالا یا تفصیلا به ثبوت حکم بر عهده ما و شرع گفته باشد رهایش کن عمل نکن. اشتغالت را ملاحظه نکن. ما نداریم در شریعت. هذا تمام الکلام در امر خامس. امر سادس در علم اجمالی فردا انشا الله مطالعه بکنید علم اجمالی را بحث خواهیم کرد.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۸

جلسه ۱۰۳

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در علم تفصیلی تمام شد. معروف و مشهور این شد که علم تفصیلی حجت است منجز واقع است معذر عن الواقع است و این حجیت ذاتیه است. ذاتیه هم به این معنا که لا ینفک است، معروف است. که ما در ذاتیت به این معنا گیر کردیم تبعا لبعض اصولیین و بعض فقها. گفتیم ذاتی است یعنی فی حد ذاته نه

ذاتی باب ایساغوجی، لا ینفک. نه یعنی فی حد ذاته. میشود حجیت را از قطع گرفت امکان دارد. این یک بحث مهمی بود که آیا حجیت ذاتی است یا نه.

یک بحث دیگری هم بود این که قطع حجت است بذاته از هر سببی باشد یا خصوص کتاب و سنت، اختلافی بود بین اصولیین و اخباریین. که ما به این نتیجه رسیدیم تابع اصولیین شدیم که نه سبب خصوصیت ندارد مگر در مثل اسباب رمل و جفر و این چیزهای غیر عقلائی. اونجا ما هم گیر کردیم که آیا قطع باز هم حجیت دارد یا نه، تامل داشتیم. فی الجمله اینها را صحبت میکنیم.

و یک بحث دیگری از جهت قاطع بود که معروف این بود که قاطع فرقی ندارد چه عادی باشد و چه غیر عادی باشد اختلافی بود بین کاشف الغطا و دیگران که باز ما گفیم فرمایش کاشف الغطا فی الجمله بعید نیست.

و بحث اخیر هم این بود که ظاهر بعضی از فروع نه اینکه بعضی، کثیر. صاحب جواهر میگفت کثیری از فروع فقهیه این بود که ما را از عمل به قطع ردع کردند آیا این درست است یا نیست مفصل بحث شد که نه ما در هیچ فرعی ثابت نشد که ما را ردع کرده باشند از عمل به قطع. قطع تفصیلی حجت است با همین خصوصیات که گفتیم و تمام شد.

مرحوم اخوند و قبلش مرحوم شیخ انصاری بحث قطع را تکمیل کردند به علم اجمالی. بحث علم اجمالی و بعد تمامش کردند. آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی است یا نه؟ حقیقت علم اجمالی چیست خودش محل کلام است. سیاتی به مناسبت بعضی از اباحات خواهد آمد که علم اجمالی حقیقتش چیست. آیا اجمال صفت علم است علم اجمال دارد، که آقا ضیا میگوید علم داریم علم تار است دانایی تار است. اجمال دارد. یا نه علم اجمالی اجمال به لحاظ متعلق است علم اجمال ندارد. علم اجمالی لبّش علم تفصیلی به جامع است جامع را علم تفصیلی دارید احد الانائین جامع است و علم تفصیلی دارید که نجس است، اجمال به خصوصیات است. علم اجمالی منحل به علم تفصیلی و جهول تفصیلی میشود. کدام یک از اینها است. نوبت به این بحث خواهد رسید که علم اجمالی صورت اجمالی است یا صورت تفصیلیه جامع و صورت ظلمانی خصوصیات. سیاتی.

خب این یک مطلب یک مقدار بحث بکنیم بعدا بهتر جا میافتد.

مطلب دیگر این است که علم اجمالی را در دو جای از علم اصول بحث کردند یکی همین جا آخر بحث علم، علم اجمالی را بحث کردند و یکی هم بحث اشتغال. در بحث اشتغال باز دوباره علم اجمالی بحث میکنند علم اجمالی به متباینین و اقل و اکثر، اقل و اکثر را خیلی انحلالی هستند و متباینین را بحث کردند، که واجب است احتیاط یا واجب نیست بحث کردند. ما هو الفارق بین بحثین؟

به نظر میرسد که این دو تا بحث با هم تداخل کردند. الان در کفایه این جا بحث میکند از کل شیء لک حلال در اطراف علم اجمالی اونجا هم که میرسد باز بحث میکند تکرار است اصلا. فارق این دو تا بحث چیست؟ محققین در صدد برآمدند که برای این دو بحث فرق قائل بشوند. سه تا فرق را ما بیان کردیم.

یک فرق اونی است که مرحوم اخوند فرموده است فرموده است فارق این دو بحث این است که در این جا ما از عوارض علم بحث میکنیم عوارض علم. چون موضوع مقصد ما علم است باید از عوارض بحث کنیم. از عوارض علم بحث میکنیم که آیا علم تفصیلی که علت بود برای وجوب اطاعت برای حرمت مخالفت که علت تامه بود، آیا علم اجمالی مثل عمل تفصیلی علت دارد برای حرمت مخالفت، وجوب موافقت، یا نه علی نحو الاقتضا است؟ این یک رتبه پایین تر است. قابل منع است. میشود یک مانع عقلی بیاید، علم اقتضا نداشته باشد. یک مانع شرعی بیاید علم تاثیر نداشته باشد؟ بحث سر این است. علم اجمالی مثل علم تفصیلی علت است یا نه علم اجمالی علی نحو الاقتضا است لو لم یمنع عنه مانع.

بر خلاف بحث اصاله الاشتغال در اصل اشتغال فرض کردیم که علم به نحو اقتضا است موضوع انجا این است که حالا که علم علی نحو الاقتضا شد آیا مانعی آمده است یا نه. اینجا اصل مقتضی بودن بحث میکنیم اونجا بعد از فراغ مقتضی بحث میکنیم مانع دارد یا ندارد. آیا ترخیص در اطراف علم اجمالی وارد شده است یا نشده است. اشتغال این است دیگه. بحث اشتغال احتیاط واجب است یا نه اصول عملیه جاری است فرموده است فرقیان این است که در این جا عوارض علم بحث میکنیم علی تقدیر الموضوع میشود برای ان. انجا از مانع بحث میکنیم میشود دو مساله. موضوع این مساله علم است هل العلم علء او مقتض. اونجا موضوع فرق کرد علم اگر علی نحو الاقتضا باشد آیا مانع دارد یا نه. محمولاتشان هم فرق کرد. دو مساله که هم موضوع و هم محمول هایشان فرق میکند. یکی هم اختلاف داشت دو مساله میشد این جا هم موضوع و هم محمول. این بیان مرحوم اخوند.

مرحوم آقای خویی که دیده نه اونجا این جور بحث نمیکند آمده فرموده است فارق بین این مساله و ان مساله این است: این جا بحث میکنیم از حرمت مخالفت. محمول ما حرمت مخالفت است آیا علم اجمالی منجز است حرام است مخالفتش ام لا. این جا بحث از حرمت مخالفت است حالا علی نحو الاقتضا مهم نیست اون. اصلا ما بحث میکنیم علی نحو الاقتضا علی نحو العلیه اینها مثلا بحثهایی نیست که مربوط به فقه باشد اینها فلسفه است ما بحثمان علم اجمالی است حرمت مخالفت دارد یا ندارد. بر خلاف اونجا که بحث میکنیم علم اجمالی وجوب موافقت دارد یا نه. بعد از این که ثابت شد حرمت مخالفت دارد اگر گفتم علم اجمالی حرمت مخالفت ندارد نوبت به ان بحث نمیرسد. همه اطراف را میتوانی مرتکب بشوی و مخالفت بکنی بعد وجوب مخالفت معنا ندارد. اون مساله در طول این مساله است منتهی به این بیان. مثل

آخوند ایشان هم طولی قرار میدهد ولی به این بیان: این جا بحث میکنیم علم اجمالی حرام است مخالفتش ام لا و اونجا بحث میکنیم حالا که حرام است مخالفتش یک مرحله بالاتر، ایا وجوب موافق قطعیه دارد یا نه. اونجا مساله شک است. میشود در بعضی از اطراف ما اصل جاری کنیم موافقت علم اجمالی واجب نباشد؟ یا نه نمیشود. ایشان آمده است باز اینجور فرق گذاشته است.

که همین جا این را صحبت بکنیم. این فرق ایشان نادرست است. اینجا از هر دو جهت بحث میشود علم ایا حرمت مخالفت دارد یا وجوب مخالفت. هر دو از عوارض علم است چطور میشود وقتی که هم حرمت مخالفت و هم وجوب موافقت از عوارض علم است چه وجهی دارد ما این جا بگوییم بحث از خصوص حرمت مخالفت است. موضوع مقصد ما علم است اون هم از عوارض علم است هر دو از عوارض علم است این که یکی را بیاییم از عوارض قرار بدهیم یکی را بگوییم نه اونها از عوارض شک است نه بابا وجوب موافقت عملیه از عوارض شک نیست که. این فرمایش مرحوم خوبی فارق نمیشود.

بعضی دیگر وجه سومی ذکر کردند و ان این است که ایشان در این جا محمول را عوض میکرد مرحوم خوبی. سوم بر عکس است موضوع را عوض کرده است. چون فرموده است در بحث فعلی ما بحث علم است مقصد ما موضوعش علم است بحث میکنیم علم حرمت مخالفت دارد یا نه علم وجوب موافقت دارد یا نه. اما اونجا که میرسیم در باب اشتغال موضوع بحث ما حجت است بر واقع. اگر ما حجت بر واقع داشتیم الاشتغال یقینی، یقینی یعنی اشتغال یقینی است نه حکم. الاشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی احتیاط لازم است یا لازم نیست؟ وجوب احتیاط موضوعش علم نیست حجت هم داشته باشیم باید بحث کنیم حجت داری یا نماز ظهر و یا نماز جمعه باید احتیاط کنیم. فرمودند که موضوع بحث در این جا علم است و در ان جا حجت است سواء کان علماً او علمياً او اصلاً عملياً. استصحاب اصلاً. این جور فرمودند.

ولکن این هم باز حرف نادرستی است که ما در این جا از علم بحث میکنیم اونجا از علمی بحث میکنیم. فرقی بین علم و علمی نیست. این که ما در این جا در علم بحث بکنیم که واجب است موافقتش حرام است مخالفتش اونجا از حجت بحث بکنیم علم هیچ دخالتی نداشته باشد از حجت بحث بکنیم، این هم حرف ناتمامی است. چرا؟ این اشکال بر این فرمایش اشکال بر اون دوتای قبلی هم میشود در حقیقت. این فرمایش نادرست است. تصویر خوبی است، ولی واقعیت ندارد. ما باید ببینیم اونی که بحث شده است فرقی را پیدا کنیم، نه که میشود دو مساله بیاوریم. اونی که بحث شده است در ذهن هیچ کسی نمیاید که در باب اشتغال ما بحث میکنیم از ما قامت علیه الحجه. انجا هم بحث از اشتغال یقینی از علم بحث است. اونجا هم بحث میکنیم که شک مقرون به علم اجمالی ایا جای اصل عملی دارد یا ندارد. واقعیت این است. اونی

که در میدان اتفاق افتاده است این است که در این جا هم از علم اجمالی بحث میکنیم اونجا هم از علم اجمالی بحث میکنیم..

سوال:؟؟؟

جواب: نه میگویم اگر اونجا موضوع را عوض میکردند بحث میکردند. درست است که بعد گفته اند حجت هم اگر قائم شد ملحق کردند ولی موضوع بحث انجا هم اشتغال یقینی است علم است. میدانیش اینها درست نمیشود.

بله ما میتوانیم تغییر بدهیم ما در این جا بگوییم علم محل بحث است. ایا چون این داستان علیت و اقتضا برای خصوص علم است نه مطلق حجت. توجه داشته باشید مطلق الحجه که یکی ظن است معنا ندارد بحث کنیم ایا حجت اقتضایی است یا علی است. این درست است بحث علیت و اقتضا مخصوص علم است این درست است و این که در اطراف شبهه مقرون جای اصل عملی دارد یا ندارد این هم درست است، مقرون به حجت این هم درست است. و لکن میدانیش این جور اتفاق نیافتاده است میدانیش این جا علم را موضوع قرار داده اند و انجا هم علم را موضوع قرار دادند.

سوال:؟؟؟

جواب: اونجا هم اصل عملی این گونه است. اگر اصل عملی مثبت دارد نوبت به اصل نافی نمیرسد. حجت است اونجا. نه علم و نه علمی دخالت دارد انجا. مثبت تکلیف. حجت بر تکلیف داریم. نسبت به جامع میتوانیم در اطراف اصل نافی جاری بکنیم یا نه.

این است که میدانی این حرف هم نادرست است کما این که حرف آقای خویی هم میدانی اش درست نیست. ما در بحث اشتغال از خصوص وجوب موافقت بحث نمیکنیم بحث میکنیم که ایا اصول در اطراف علم اجمالی جاری است یا نه. در ان جا هر دو اصل و یک اصل را هم بحث میکنیم.

کما این که فرمایش مرحوم اخوند هم خلاف میدان است. در میدان این جور نیست که در این جا فقط علیت و اقتضا را بحث کنیم و در ان جا علی فرض اقتضا. اتفاقا در ان جا که میگویند اصول جاری است یا نه مرحوم اغا ضیا میگوید اصول جاری نیست چون علم علت تامه است هم برای حرمت مخالفت و هم برای وجوب موافقت. انجا هم این بحثها هست. در این که بعضی از مباحث تکرار شده است هم این جا آمده است هم انجا، این جای شبهه ندارد. این که این جا از علم اجمالی صحبت میکنیم میگوییم ایا اقتضا دارد علیت دارد، اونجا هم از علم اجمالی صحبت میکنیم. ایا علم اجمالی مانع از جریان اصول هست یا نه؟

سوال:؟؟؟

جواب: اونجا علم نیست حجت است حتی اصل مثبت. نگاهش کنید مرحوم اخوند اینجا کل شیء حلال آورده اینجا هم آورده است. بحث علیت و اقتضا این جا مطرح است کلمات اصولیین را نگاه کنید اونجا هم مطرح است.

در این که بعضی از مسائل تکرار شده است نمیشود انکارش کرد. و لکن میشود یک فرق مایی بین دو مساله بیان کرد و آن این است که شبیه فرمایش مرحوم اخوند، اون نزدیکترین است به ذهن. بحث اینجا بحث ثبوتی است بحث میکنیم که آیا علم اجمالی علیت دارد برای حرمت مخالفت برای وجوب موافقت برای هر دو، حرف آقای خویی نادرست است برای هر دو اصلا ما بحث میکنیم، علیت دارد یا اقضا دارد؟ معنای اقتضا دارد یعنی جای منع دارد. جای منع دارد تا این جا این مساله است. بعد اون که مانع آمده است یا نه جایش اینجا نبوده است ولی دیگه الکلام یجر الکلام است. اقتضائی ها میگویند علم اجمالی اقتضا دارد حرمت مخالفت را وجوب موافقت را، لو لا المانع مانع اگر نبود تاثیر گذار است قابلیت مانع را دارد بعد میگوییم اصلا مانع آمده است همان بحث را میخواهند تکمیل کنند میروند سراغ کل شیء حلال. همان اصلی که اینجا هست این جا میاورند ولی برای این هدف است که این اقتضا را تمام بکنند. کأنّ میخواهند بگویند این که اقتضا دارد چون مانع واقع شده است. اگر علیت داشت مانع که واقع نمیشد. این برای تکمیل آن بحث اون مقام اثبات را هم آورده اند. اصلش بحث مقام ثبوت است امکان و استحاله است. امکان دارد مانع از عمل به علم، میتواند شارع اذن بدهد در حرمت مخالفت؟ میتواند اذن بدهد در ترک مخالفت قطعی یا نه؟ اصل بحث این است.

سوال؟؟؟

جواب: نه بحث از علم است. بحث از علم است گفتیم قطعا این جا بحث از علم است چون مطلق الحجه جای توهم ندارد که علیت داشته باشد قطعا غیر از علم همه چیز یا اقتضا است یا لا اقتضا است علیت منحصر به علم است.

در این مساله، بحث بحث ثبوتی است که آیا علم اجمالی علیت دارد امکان مانع نیست یا نه اقتضا دارد جا دارد مانع بیاید؟ که آمده است. اخوند رفته است سراغ کل شیء حرام حتی تعرف انه حرام بعینه. در اینجا که میرسند بحث ثبوتی نمیکند بحث میکنند که آیا ادله ی (مقام اثبات است اونجا) ادله اصول عملیه اطلاق دارند یا ندارند. ادله اصول عملیه اطراف علم اجمالی را شامل میشود یا نه؟ موضوع اون بحث شک است شک در اطراف است منتهی شک مقرون به علم اجمالی شده است. موضوع شک است شک مقرون به علم اجمالی ترخیص شارع را دارد یا ندارد. آیا اطلاق اصول عملیه همان طور که شبیه بدویه را شامل میشود آیا شبیه مقرون به علم اجمالی را شامل میشود یا نه؟

بعضی ها گفتند اقا نمیگیرد دوباره رفتند چرا نمیگیرد؟ گفتند چون علم علیت تامه است باز اون بحث انجا را این جا آوردند به عنوان مبدا بحثشان. ببینید شما. یک نکته ظریفی است در ذهنم این است که این را مرحوم اشیر اصفهانی گفته است ولی هر کسی گفته است اگر ما هم گفته ایم حرف درست و حسابی است نگاهش کنید.

بحث در این جا بحث ثبوتی است اگر اثبات را هم میاورند برای تکمیل ان ثبوت است. اونجا بحث اثباتی است اگر ثبوت را میاورند برای تکمیل بحث اثباتی است. پس فرق است بین این دو مساله. هر چند بعضی از مسائل تکرار شده است ولی تکرار ها نکته اش فرق میکند این که اخوند و دیگران این جا کل شیئی لک حلال را میاورند نمیخواهند ترخیص را ثابت کنند میخواهند بگویند علم اقتضایی است. این از مبادی است. علم از اقتضایی است کجا میگویید اقتضا دارد شاهدش این است که شارع منع کرده است این که تمسک میکنند به ادله اصول عملیه این از مبادی اون مقام ثبوت است میخواهند ثبوت را تمام بکنند. انجا بحث از مقام اثبات است ایا کل شیئی لک حلال شامل اطراف علم اجمالی میشود یا نه. اون وقت اونجا میگویند شامل نمیشود چون علم اجمالی علیت دارد.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا اونجا مقداری بحث علیت را کردند. از کجا میگویید علیت دارد مقداری بحث کردند ولی غرض این است.

اونها بحث علیت اقتضا اگر در انجا هست به خاطر مبدا برای مقام اثبات است. و اگر مقام اثبات این جا هست به خاطر مبدا برای مقام ثبوت است. بحث این جا ثبوتی است بحث انجا اثباتی است اون وقت این جا هم اثبات را آوردند فی الجمله انجا هم ثبوت را آوردند فی الجمله ولی اثبات را آوردند نه این که اثبات مورد بحث است به خاطر مبدا ان ثبوت است. کما این که انجا که ثبوت را مطرح کردند نه این که مورد بحث باشد ثبوت مبدا اثبات است نگاهش بکنید ببینید فرمایش شیخ اصفهانی است یا دیگران است حرف خوبی است. فارغشان ثبوت و اثبات است و اگر میباید که در هر دو ثبوت و اثبات آمده است اون نکته امدنشان فرق میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: اسید محمد باقر دارد؟ بابا اقای خویی میگفت از عوارض علم این جا از حرمت مخالفت فقط بحث میشود اشکال این است که این جا هم وجوب مخالفت بحث میشود چرا؟

سوال:؟؟؟

جواب: خب نه مثل این که معلوم نشد چی صحبت کردیم.

خب بگذریم حالا اصل مساله ایا علم اجمالی علیت دارد یا علی نحو اقتضا است، در دو مقام بحث شده است. مقام اول حرمت مخالفت، حرمت مخالفت قطعی. ایا علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علی نحو علیت است علی نحو علیت معنایش این است که نمیشود علم باشد حرمت مخالفت نباشد مخالفت قطعیه این نمیشود این لا ینفک است. نه عقل میتواند اجازه بدهد این معلول را از علم بگیرد و نه شرع. علم اجمالی علت است علت تامه برای حرمت مخالفت قطعیه. یا نه علی نحو الاقتضا است؟ مثل مثلا حرمت کذب. علی نحو الاقتضا است یک مانع عقلی یا شرعی بیاید حرمت میرود. کدام یکی؟ یا هیچ کدام اصلا اقتضا هم ندارد. حرف سوم. لا اقتضا است.

این که لا اقتضا باشد که نسبت دادند به محقق خوانساری. گفتند که ایشان فرموده است علم اجمالی مثل جهل لا اقتضا است. اقتضای احتیاط را ندارد اقتضای حرمت مخالفت را ندارد مثل جهل است. علم اجمالی مثل جهل است. که این نسبت ناروا است. این را دنبال کنید. اصل حرف هم غلط است. این که علم اجمالی لا اقتضا باشد مثل جهل باشد نه با عقل جور درمیاید نه با شرع. این که عقل اجازه بدهد مخالفتش را، لا اقتضا معنایش این است من یقین دارم یکی از اینها خمر است میگوییم عقل میگوید چون نمیدانی این است یا ان است معذور هستی هر دو را بخور. این گفتنی نیست. عقل علم اجمالی را مثل جهل بداند شک داری این خمر است علم نداری شک داری ان خمر است یا نه علم نداری عقل میگوید بنا بر قبح عقاب بلا بیان بعضی هم حق الطاعه حالا اون هیچی بنا بر قبح عقاب بلا بیان هر دو را میتوانی بخوری ولی اگر یکی از اینها را میدانم باز هم عقل همین جور میگوید در ذهنم این است که این واضح البطلان است. لذا اصولیین بحث نکردند از اصل اقتضا و اصل اقتضا را قبول دارند میگویند اقتضا به نحو علت تامه است یا علی نحو المقتضی. لا اقتضا باشد گفتنی نیست. عقل قطعاً شبهه مقرون به علم اجمالی را مثل شبهه بدویه نمیداند. برای علم اثر قائل است.

شرع هم همین جور است. ما روایاتی داریم در اطراف علم اجمالی که مثل شبهه بدویه قرار نداده است. سوال میکند یکی از ابها نجس است حضرت میفرماید یهریقهما و یتمم. سوال میکند یکی از گوسفندان موطؤه است میگوید قرعه بیاندازید و امثال ذلک که سوال از اطراف علم اجمالی شده است و امام علیه السلام برائت را جاری نکرده است. موارد عدیده ای است در روایات ما که با شبهه بدویه فرق گذاشتند. نه ما نسب الی محقق خوانساری که گفته است علم اجمالی لا اقتضا است باطل است قطعاً، نسبت هم ناروا است علی الظاهر. پس اصل اقتضا تمام است.

حالا مقتضی است یا علی نحو علیت تامه است؟ مرحوم اخوند در متن کفایه اقتضائی شده است گفته است که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علی نحو الاقتضا است. اگر مانعی نباشد. میشود

مانعی باشد عقلا یا شرعا به خاطر مانع عقلی و شرعی عقل میگوید مخالفتش مانعی ندارد. مانع پذیر است. بلکه مانع هم واقع شده است هم عقلی و هم شرعی. اخوند میگوید علم نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علی نحو اقتضائی است اگر مانعی نباشد عقل میگوید مخالفتش نکن. اما اگر مانعی بود مانع عقلی مثل شبهات غیر محصوره عقل میگوید اشکالی ندارد غیر محصوره است اشکالی ندارد همه را مرتکب بشوی. یا مانع شرعی کل شیئی لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه. میگوید هم میتوانی این را مرتکب بشوی چون بعینه نمیدانی حرام است. و هم دیگری را، چون بعینه نیست.

مرحوم اخوند فرموده است (در متن کفایه، در هامش عدول کرده) در متن کفایه فرموده است علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علی نحو اقتضا است یعنی میشود مانع داشته باشد. و ادامه آن فرموده و مانع هم محقق شده است هم مانع عقلی و هم مانع شرعی. این است که مرحوم اخوند اقتضا را در متن کفایه تثبیتش کرده است و گفته است که عقل بیش از این مثلا نمیگوید، عقل میگوید چون اجمال دارد.

بعبارة آخری: فرق است بین علم تفصیلی و علم اجمالی در علم تفصیلی مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست مرتبه حکم ظاهری شک است. در علم تفصیلی شک نداریم مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست ولی در علم اجمالی مرتبه حکم ظاهری محفوظ است این مشکوک الخمریه است و ان هم مشکوک الخمریه است و غیر از این چیزی نداریم دیگه. چون مرتبه حکم ظاهری محفوظ است جا دارد که عقل بگوید مانعی ندارد جا دارد که شرع بگوید مانعی ندارد که گفته اند.

خب بعد یک اشکال پیدا میشود: حکم ظاهری و حکم واقعی داریم و با هم تنافی پیدا میکنند این دو تا حکم ظاهری با حکم واقعی حرام تنافی پیدا میکنند! میگوید این همان تنافی حکم ظاهری با واقعی است که در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری حلش کردیم. این تنافی حل شده است. مشکل در اقتضا تنافی بین حکم ظاهری و واقعی است که در جای خودش حل شده است. پس آمدن مانع برای تاثیر علم اجمالی مثلا مشکلی ندارد تامل بفرمایید فردا ان شاءالله تعلیقه اش را بیان میکنیم نظر خودش را بیان میکنیم.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۹

جلسه ۱۰۴

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در این بود که علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه لاقتضا است یا مقتضی است یا علت تامه است؟ این بحث در باب اشتغال اثر دارد. اگر ما علم اجمالی را گفتیم علت تامه است دیگه مجالی برای

اصول عملیه در بحث اشتغال نیست. ولی اگر گفتیم اقتضایی است چرا اونجا مجال دارد که بحث بکنیم. اگر گفتیم لا اقتضا است دیگه مجال واسع دارد.

ثمره این بحث در باب اشتغال ظاهر میشود حالا علیت دارد یا نه عرض کردیم به محقق خوانساری نسبت دادند که علم اجمالی مثل جهل است لا اقتضا است. و گذشت که هم نسبت ناتمام است و هم حرف واضح البطلان است. دوران امر است بین این که علم اجمالی مقتضی باشد برای حرمت مخالفت قطعیه لو لا المانع عقلا او شرعا حرمت مخالفت. مثل کذب، مقتضی برای حرمت لو لا المانع حرّم الکذب.

و یا علت تامه است که مانع بردار نیست اگر هم ظاهر خطابی این بود که شارع مقدس اذن داده بود در مخالفت قطعیه باید از آن ظاهر دست برداریم توجیه بکنیم، که شیخ انصاری توجیه کرده است کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه. حتی تعرف انه حرام بعینه اذن در مخالفت قطعیه میدهد. چون بعینه هر کدام از اطراف را نمیدانیم که خمر است.

البته شیخ هم کلماتش مضطرب است ولی بیشتر کلماتش به علیت میخورد. شیخ قائل به این است، مایل به این است که علم اجمالی علت تامه حرمت مخالفت است لذا آمده است کل شیء لک حلال، آن بعینه را توجیه کرده است اگر انظار مبارکات باشد در رسائل یک چیزهایی گفته است که آنها مفهوم نمیشود. توجیه است دیگه حمل است.

ایا علم اجمالی مقتضی است نسبت به حرمت مخالفت قطعیه مانع بردار است لو لا المانع است یا علت تامه است مانع بردار نیست؟ اگر هم یک جایی ظاهرش مانع باشد باید توجیه کنیم. کدام یک از این ها است. شیخ انصاری در رسائل بعضی تصریح کرده است که علم اجمالی علت تامه است و بعضی جاها از اقتضا صحبت کرده است.

خب میدانید که شیخ انصاری بحث میکرده است گاهی این جور و گاهی اون جور میگفته. این امر طبیعی است اینهایی که بحث میکنند یک امر طبیعی است. این که به ما اشکال میکنید گاهی اینجور میگوییم گاهی آنجور این امر طبیعی است. طبیعیش همین است که بحث گاه گاهی اوقات اختلاف پیدا میشود در آن. شیخ انصاری بحث کرده است، رسائل تقریرات شیخ است بر خلاف مرحوم اخوند که نوشته است، در کلمات مرحوم اخوند اختلاف به سختی پیدا میشود دو جور صحبت کردن به سختی پیدا میشود. الان هم که ما داریم صحبت میکنیم متن کفایه عرضم به خدمت شما اقتضا است، چه در این جا چه در باب اشتغال. بعد که مرحوم اخوند در جمع بین حکم واقعی و ظاهری میرسد گیر میکند برای حلش، آخرش میگوید حل جمع بین حکم ظاهری و واقعی این است که بگوییم حکم واقعی در ظرف جهل فعلیت ندارد، اگر بگوییم فعلیت دارد با ترخیص جمع نمیشود. در این جا چون اخوند بعد از این که کفایه را نوشته

است درس گفته است دوباره بعد که از نو درس گفته است رسیده است به این جا دیده این حرف با اونی که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفته است جور در نیاید، آمده و در هامش تعلیقه زده است. بعد که رسیده است به باب اشتغال دیده اونجا هم جور در نیاید، آنجا هم تعلیقه زده.

مرحوم اخوند عدول دارد از انظارش ولی کفایه تناقض گفته باشد یک جا این جور و یک جا ان جور کم است. مثلاً ما پیدا کردیم میگوییم اخوند گفته است شرط مفهوم ندارد بعد دیگه در جمله شرطیه این جائز فاسق رسیده است تسمک به مفهوم شرط کرده است، اینها خیلی چیز نیست. نه یک جا گفته باشد علت و یک جا گفته باشد اقتضا در کفایه این جور پیدا نمیشود. در ذهنم نیست که یک جایی به این صافی تناقض گفته باشد بر خلاف مرحوم شیخ که الی ما شاء الله مختلف میگوید.

سوال:؟؟؟

جواب: رسائل نوشته ناقص خودش بوده است بعد نزد میرزای شیرازی بوده است و احیاناً عدول میکرده است و اون دستکاری میکرده. گاهی اوقات به او میگفته عوض کن. لذا چیز خوبی در نیامده است این غیر از این است که خودش کتاب بنویسد. مثل ما که به رفقا میگوییم این جای تقریرات را این جور بنویس و آنجا را آن طور. این خراب میشود آخرش.

حالا مهم نیست. مرحوم اخوند همان طور که عرضت علیه اطوار در فوائدش که بحث میکند میگوید علم اجمالی مقتضی است و هذا مقتضی التحقيق والدقة. محکم صحبت میکند. این در فوائد. بعد کفایه را که مینویسد این جا که میرسد میگوید ممکن، کمی شل میشود، ممکن که بگوییم علی نحو الاقتضا است مال الی الاقتضا است. کفایه که تمام میشود دوباره برمیگردد دوباره برگشته است درس خارج گفته است، کفایه را دست کاری نکرده است تعلیق زده است دوباره که برگشته است دیده که نه صحیح علیت است، عکس فوائد گفته است مقتضای تحقیق و دقت این است که علت است.

ریشه علیتی که (ما در ذهنمان این است) ریشه این که مرحوم اخوند به علیت رسیده است همان حرفی است که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفته است. به چه بیان؟

به این بیان که در این جا که اقتضا را میگوید وجهش این است میگوید اقتضا دارد علم اجمالی یعنی جای منع دارد به چه بیان جای منع دارد؟ گفته است مقتضی برای منع موجود است مقتضی شک. شک داریم آیا این خمر است یا نه. شک داریم حرام است یا نه. این جا مقتضی برای خلاف علم اجمالی برای حکم ظاهری، خلاف علم اجمالی مقتضی موجود است این طور گفته است. بر خلاف علم تفصیلی در علم تفصیلی ما هیچ شکی نداریم مقتضی برای خلافش نداریم در این جا مقتضی برای خلافش داریم. شک، این

مشکوک الخمریه است مشکوک الحرمه است دیگری هم مشکوک الحرمه است. گفته است مانعی هم نداریم که مقتضی اثر کند در اباحه لا عقلا و لا شرعا. مانعی نیست که بیاید جلوی ترخیص را بگیرد.

مقتضی برای منع که شک است موجود، مانعی برای این منع نداریم مفقود، پس مانع بردار هست جا دارد که عقل منع نکند کما فی الشبهه غیر المحصوره یا شرع منع نکند کما فی الشبهه المحصوره. شرع منع کرده است گفته است کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه. این بعینه ترخیص در اطراف است. یمكن بگوییم که علم ما میتواند مانع داشته باشد چون برای مانعش مقتضی موجود است مانع مفقود است.

مانعی نداریم از کجا میگویید؟ گفته است مانعش جمع بین حکم واقعی و ظاهری است دیگه غیر از این مانعی ندارد که. مانعی که از ترخیص داریم از منع داریم این است که اقا هم حکم واقعی و هم حکم ظاهری داشته باشیم جمع بین حکم واقعی و ظاهری. گفته است این مانع را هم که ما در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی حلش کردیم. مقتضی برای منع از تاثیر موجود است مانع مفقود است پس میتواند مانع داشته باشد. تا این جا داشته باشید.

بعد که رسیده است به بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی میخواستیم این مشکل را حل کند جمع کند بین حکم ظاهری و واقعی، گفته است که جمعش به این است که بگوییم حکم واقعی در ظرف جهل فعلیت ندارد و الا اگر حکم واقعی در ظرف جهل فعلیت داشت حکم فعلی واقعی با حکم فعلی ظاهری تناقض است. خب اگر این جور گفت باید در علم اجمالی برگردد. در علم اجمالی بگوید که اگر شارع ترخیص داد باید حکم فعلی نشود باید طبق ان جمعش در علم اجمالی بگوید ترخیص شارع در اطراف وقتی ممکن است که حکم فعلیت نداشته باشد، چون اگر حکم فعلیت داشته باشد جمع محال است. بعد نتیجه این میشود که پس علم به حکم فعلی قابل ترخیص نیست. تناقض است. جمع بین ضدین است.

ریشه اقتضا همین است که شک دارم مانع ندارم. ریشه علیت این است که اون مانع در حکم فعلی دارم. مانع داریم در حکم فعلی، اگر حکم فعلی شد ترخیص امکان پذیر نیست. پس علم اجمالی به حکم فعلی ترخیص بردار نیست و هذا معنا العلیه. همان طور که اقتضا را با جمع بین حکم واقعی و ظاهری این جا تثبیت میکند علیت را هم با مبنایی که در جمع بین حکم واقعی و ظاهری انتخاب کرده است اثبات میکند.

این نکته خوبی است، ببینید. اخوند میگوید اقتضا است میتواند ترخیص بدهد چون مانع نداریم. مانعش جمع بین حکم ظاهری و واقعی است که میگوید این را حلش کردیم میگوییم خب شما چطوری این را

حلس کردید؟ خودش میگوید. حلس این است که بگوییم حکم واقعی فعلیت ندارد و الا با ترخیص جمع نمیشود پس علم به حکم فعلی با ترخیص جمع نمیشود و این معنای علیت است.

یعنی این جا میگوید جمعش میکنیم مانع را بر طرف میکنیم اونجا که گیر میکند و مانع را میخواهد برطرف کند، به این جور که این جا برطرف کرده میبیند نه، باید یک جور دیگری برطرفش بکند. باید بگوید آن حکم واقعی، در شبهه بدویه ها، در شبهه بدویه میگوید حکم فعلیت ندارد تا چه برسد به علم اجمالی. لذا مجبور است که اخوند بگوید اگر علم به حکم واقعی داشتیم ترخیص محال است چون لازمه اش اجتماع ضدین است حکم واقعی و ظاهری با هم جمع نمیشود.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا حلس را میاوریم این جا. وقتی این کار را کردیم نتیجه علیت میگیریم. در ذهنش ان حل نبوده است.

سوال:؟؟؟

جواب: جمع کردیم چطور جمع کردیم؟ وقتی اونجا میرسد چطور جمع کرده است به این که حکم واقعی فعلیت ندارد میگوید پس حکم فعلی احتمالی با حکم ظاهری جمع نمیشود تا چه برسد به معلوم به اجمال. اون وقت در دوره بعد بر میگردد میبیند ان جمعی که کرده است نتیجه ان علیت است.

لذا در هامش مینویسد مقتضای تحقیق این است که علیت. اصلا اخوند میگوید هم علت است برای حرمت مخالفت و هم برای وجوب موافقت. میرسیم. مرحله بعد هم ادعا میکند. اقتضا نه. علیت در هر دو مرحله. این است که در اقل و اکثر که میرسد مرحوم اخوند میگوید علم انحلال پیدا نمیکند بر خلاف شیخ. انحلال را منکر است میگوید اشتغال عقلی. علم اجمالی به وجوب اقل یا اکثر انحلال پیدا نمیکند، حالا شرع چه میگوید؟

اخوند چون در متن اقتضائی بوده است میگوید کل شیئی لک حلال احتیاط واجب نیست. در دوره بعد که رسیده است میگوید نه اقا علم اجمالی علت است برای وجوب موافق قطعیه. همان طور که ترخیص در تمام افرادش محال است در یک طرف هم محال است.

اخوند در هامش برائت شرعی هم انکار کرده است. اخوند در اقل و اکثر احتیاطی است در هامش در متین میگوید برائت عقلی مجال ندارد در هامش طبق همین حرفی که الان میگوییم میگوید برائت شرعی مجال ندارد. دو تا هامش ها را درست کرده است. دو متن ها علی نحو الاقتضا است منتها این جا اقتضا حرمت و وجوب ولی انجا اقتضا خصوص موافقت قطعیه است در اقل و اکثر. در هامش هر دو را درست کرده است. گفته است لا مجال برای جریان اصل در اطراف علم اجمالی، لا یمكن مادامی که علم به حکم

فعلی خورده است مهم این است. هر کجا علم به حکم فعلی بخورد اونجا مجالی برای اصل شرعی نیست همین معنای علیت یعنی این. علیت دارد علم اجمالی هم برای حرمت مخالفت که الان بحث ما است هم برای وجوب موافقت.

حاصل الکلام: بیانی که برای اقتضا آورده است این بیان را در حقیقت منوط کرده است به جمع بین حکم ظاهری و واقعی، و اینجا این بیان را خرابش کرده است. فکر کرده است که راه حل دیگری دارد بعد که اینجا رسیده است دیده یک راه حلی است که اقتضا را هم خراب میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: بر عکس بفرمایید. در جمع بین حکم ظاهری و واقعی...

سوال:؟؟؟

جواب: در جمع بین حکم واقعی و ظاهری هم تصریح کرده است. گفته است فعلی تام اگر باشد جمع نمیشود با ترخیص ظاهری ولی فعلی در جواب شیخ. شیخ حمل کرده است احکام واقعی را بر انشائی. گفته است لا مجال لکلام شیخ بلکه احکام واقعی در ظرف جهل فعلی هستند لکن لا من جمیع الجهات. اصلا حل اخوند همین است که حکم واقعی را مثل شیخ نمیگوید انشائی محض است میگوید نه انشائی محض و نه فعلی تام. فعلی از بعض جهات. اینجا که میگوید علم به حکم فعلی یعنی فعلی تام. بحث ما در علم به حکم فعلی تام است. اگر علم اجمالی پیدا کردیم به حکم فعلی تام من جمیع الجهات ایا ترخیص در بعضی از افراد ممکن است یا نه. در هامش نظر اخیرش این است که ممکن نیست و هذا معنا العلیه

سوال:؟؟؟

جواب: شک نکنید این که من میگوییم قطعا همین است. اصلا راه اخوند همین است.

سوال:؟؟؟

جواب: هنوز که بحث نکردیم حرف اخوند را داریم صحبت میکنیم.

حاصل الکلام این که مرحوم اخوند اقتضایی شده است در متن کفایه بحث را برده است در مانع و مانع را منع کرده است گفته است مانع مانعیت ندارد سیاتی این بیان ناتمام است حالا کار نداریم دیگه اخوند رأیش چیست تمام شد. حالا اصل حرف اخوند در متن کفایه. این حرف درست است یا نه. اخوند میگوید علم اجمالی مقتضی است چون که مرتبه حکم ظاهری برای ترخیص موجود است مانع هم ندارد این جور گفت دیگه. این بیان ناتمام است. چرا؟

این که ترخیص موضوع دارد، شک. مانع ندارد این کافی نیست که پس علم مقتضی است. از طرف اصل ما مشکلی نداریم از ناحیه ادله اصول ما مشکلی نداریم مقتضی دارد، شک. مانع نداریم همان که اخوند

گفت. و لکن مهم طرف خود علم است چطور شده است مرحوم اخوند غافل شده است. انهایی که میگویند علم علت تامه است میگویند خود علم مانعیت دارد این را باید حلش کنیم.

شیخ انصاری که میگوید علم اجمالی علت حرمت مخالفت است میگوید خود علم، این از عوارض علم است علم میگوید من ترخیص بردار نیستم. شما میگویید ادله اصول عملیه مشکل ندارد خب نداشته باشد اصلا بحث را به جای دیگه برده است مرحوم اخوند. بحث ما این است که علم علت است یا نه اخوند میگوید که اصول عملیه مشکل ندارند. بابا علم خودش مشکل ایجاد کرده است. نائینی که بعضی کلماتش این است که میگوید علم علت تامه است میگوید خود علم اقتضای علیت دارد ما در عوارض علم داریم بحث میکنیم. یا مثل اغا ضیا یا مثل شیخ انصاری اینها خود علم را گفتند.

غفلت کرده است مرحوم اخوند به جای این که بحث را در این جا بیاورد که آیا علم علمیت دارد علم اقتضا دارد که ترخیص ممکن نیست، علم نمیگذارد ترخیص بیاورد، به جای این که این جا بحث کند رفته است گفته است ترخیص آمده است شمول ترخیص مشکلی ندارد ادله آن مشکلی ندارد مقتضی دارد مانع ندارد. بابا علم مانعیت دارد یا نه بحث در این است. خود علم. این است که ما در علم باید بحث کنیم آیا علم خودش مانعیت دارد از ترخیص شارع یا نه. آیا علم اجمالی مثل علم تفصیلی مانعیت دارد یا نه. این است که مثل مرحوم شیخ انصاری اجمالا، مثل نائینی اغا ضیا و دیگران متاخرین، آنها بحث را در خود علم مطرح کرده اند. و این درست است. که خود علم بما هو علم، اجمالش اثری ندارد علم علیت دارد برای حرمت مخالفت. به چه بیان؟ به بیانات مختلفه ای.

یک بیان، بیان مرحوم نائینی است میگوید علم اجمالی علیت دارد برای حرمت مخالفت قطعیه چرا؟ چون اگر شارع مقدس اذن بدهد در مخالفت قطعیه لازمه اذنش مضاده با این علم است. این علم با ترخیص در جمیع افراد تضاد دارد. من علم دارم که یکی از این ها حرام است گفته است محال است شارع بگوید هم مرخصی در این و هم مرخصی در آن. با علم من سازگاری ندارد تناقض است. میدانم حرام است باز شما میگویید مجاز هستی. گفته است حرام است با مجاز هستی تناقض است. علم اجمالی. علم اجمالی علیت دارد نکته خود علم است. در نهایت منتهی به تناقض میشود. چون میدانی یکی حرام است.

در شبهه بدویه چون نمیدانی تناقضی در کار نیست. نمیدانم این حرام است یا نه میگوید مجاز هستی و عقل مناقضه نمیبیند ولی در علم مناقضه میبیند میگوید نمیتواند عقل مناقضه میبیند هم حرام است و هم جایز است ارتکابش بابا از حرمت هم فرض این است که رفع ید نکرده است فرض کلام است. این تناقض است مرحوم نائینی گفته است اینها با هم مناقض عقلا هستند چون مناقض هستند عقلا پس محال است

ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی. این معنای علیت است، معنایش علت و معلول تکوینی نیست ها. آتش علت حرارت است آنها نیست که. تمام الموضوع است علم تمام الموضوع است برای اینکه.

سوال:؟؟؟

جواب: میگویم خلف است اصلا. من یقین پیدا کردیم این جا حکم فعلی است.

سوال:؟؟؟

جواب: به ان هم میرسیم. با فرض این که علم تعلق گرفته است به حکم فعلی ترخیص شارع محال است. آنها مقام اثبات است میرسیم آنها را جواب دادند.

علم به حکم فعلی فرض کلام است اگر یقین پیدا کردی این حکم فعلی است عقل محال میداند ترخیص در ترک هر دو را.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اونها راههای مرحوم اخوند است و نائینی این راهها را نمیروند.

این فرمایش مرحوم نائینی در فوائد. نمیدانم در اجود دارد یا نه. نائینی نسبت به حرمت مخالفت علیتی است مثل شیخ انصاری در وجوب موافقت با اخوند مخالف است.

سوال:؟؟؟

جواب: مقتضی مانع. بابا علم اجمالی موضوع تام است برای محال بودن ترخیص شارع. خب حالا این جور گفته است.

سوال:؟؟؟

جواب: خود علم مانع است میگوید خود علم مانع از ترخیص است چون منتهی به تناقض میشود من یقین دارم یکی از اینها حرام است بعد میگوید هم این و هم ان حرام است.

ولکن به ذهن میاید که نه به این تندی که مرحوم نائینی فرموده است که عقل اجازه نمیدهد نه. ترخیص، ظاهری است ترخیص مال مقام امتثال است. ما در ذهنمان این است که مناقضه نیست ممکن است علم اجمالی ادم داشته باشد ولی چون اجمال پیدا کرده است و از حکم هم رفع ید نکرده باشد ولی بگوید من امتثالش را نمیخواهم، چه اشکالی دارد. حکم من هست ان حرام است حرام فی البین هست ولی حالا که شبهه شده است اشکالی ندارد مرتکب بشو هر دو را. این که عقل میگوید تناقض است امکان ندارد، نه. ما در علم تفصیلی هم میگوییم امکان دارد. علم تفصیلی به تکلیف دارم مقداری سخت است نه حرج که رفع بکند. مقداری سخت است مولا بگوید مهم نیست امتثالش هم نکردی اشکالی ندارد. امتثال هم کردی امتثال است تکلیف به حال خودش باقیست اجر به تو میدهم.

سوال:؟؟؟

جواب: همین منجزش این اجور منجزی است.

علم اجمالی حرمت مخالفت میاورد به نحوی که نمیشود حرمت را از آن عقلا بگیریم نمیتواند شارع مقدس در اطراف علم اجمالی ترخیص در مخالفت بدهد عقلا تناقض است نه. عقل هیچ تناقضی نمیبیند. در خیلی جاها این جور است دیگه. پدر امر میکند فرزندش را، علم تفصیلی ها! فرزندش را میگوید برو نان بخر میگوید مقداری هوا سرد است حرجی نیست ها که از حکمش دست برداشته باشد، میگوید برو نان بخر مقداری سرد است میگوید حالا نخریدی اشکالی ندارد، ولی از وجوب دست برداشته است. اگر امتثال بکند اجر دارد. همان طور که وجوب به ید شارع است اشتغال به ید شارع است امتثال هم به ید شارع است. ما چه بسا (احساس کنید اینها واقعیات است) ما چه بسا نسبت به فرزندان و احیاناً نسبت به عیال خواسته و طلب داریم ولی بر امتثالش، نه که پافشاری نمیکنیم گاهی اوقات هم نه

سوال:؟؟؟

جواب: میگویم اگر انجام داد همان اجر واجب را به او میدهم.

سوال:؟؟؟

جواب: میشود مبرر میخواهد

خب حالا این دیگه مرحوم نائینی ادعا میکند تناقض است نمیشود ما میگوییم نه عقلا میشود. بله شاید در ذهن مرحوم نائینی این باشد. بله عرفیت ندارد این درست است. این که مولا بیاید خصوصاً در امور مهمه حکمی را جعل بکند بعد به مجرد این که حکمش مردد بین دو چیز یا سه چیز شد رفع ید بکند این عقلانیت ندارد عرفیت ندارد. یعنی ما یقین داریم که شارع مقدس و هر مولایی به مجرد این که متعلق حکمش مردد بین دو تا شد بین سه تا شد رفع ید کرده از امتثالش، نه این یقینی است که این کار محقق نشده است. لذا در کلام شیخ انصاری وجه اولش را گفتیم گفتنی نیست. میگوید حرام است شرب الخمر تاکید هم دارد و حد هم دارد بر شرب الخمر ولی اگر مردد بین دو تا شد دیگه اشکالی ندارد این عرفیت ندارد. این است که ما تناقض را قبول نداریم دست مولا میگوییم بسته نیست.

همیشه ما یک مبنایی داریم که مولا مبسوط الید است. اینها میگویند غُلت. نه امور اعتباریه است در حکم و مقام امتثال میتواند تصرف بکند. اصلاً شک میکند که نماز خوانده است یا نه میگوید الوقت حائل. به ید شارع است میتواند. ما در ذهنمان این است که امکان رفع ید از امتثال با بقاء حکم بر فعلیت هست عقلاً، گر چه عرفیت ندارد مرحوم نائینی شاید که میگوید تناقض یعنی نزد مردم. میگوید این چه طور حاکمی است حرام است همین که مشتبه شد بین دو تا میگوید مجاز است. شاید تناقضی که مرحوم نائینی

میگوید همین است نه آن تناقض فلسفی و عقلی. لذا علیت به این معنا که ترخیص عرفیت ندارد درست است اما ترخیص محال است تا این جا نه ما ترخیص محال نیست این وجه اولی که مرحوم نائینی آورده است مرحوم آغا ضیا تندترین عالمی که در علم اجمالی نسبت به علیت حسّاس است خیلی تند است و کسانی که اقتضا میگویند از هر سو به آنها اشکال کرده است علیت را تثبیت کرده است میگوید این حق است حتی نسبت به وجوب موافقت قطعی. اون اصلاً میگوید ترخیص مخالفت معلوم بالاجمال قبیح است میگوید ترخیص در معصیت است ترخیص در معصیت میگوید قبیح است. از این راه نه تناقض است اینها را مرحوم آغا ضیا قبول ندارد در احکام شرعی تناقض نیست. میگوید قبیح است. یکی از اینها قطعاً خمر است یقین داریم که یکی حرام است اگر شارع بگوید هر دو را میتوانی استفاده کنی ترخیص در معصیت است و ترخیص در معصیت قبیح است. لذا علم اجمالی از جهتی ترخیص در مخالفتش قبیح است، علت است برای حرمت مخالفت. اینها به علم برمیگردند نرفتند سراغ حرف مرحوم اخوند که اصل این جا مشکل ندارد خب باشه مشکلی ندارد خود علم مشکل ساز است این را باید حلش کرد. ملاحظه بفرمایید ببینید که فرمایش مرحوم آغا ضیا درست است یا نه.

خارج اصول

جلسه ۱۰۵

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در این بود که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعی علیت تامه دارد و یا علی نحو الاقتضا است. عرض کردیم مرحوم اخوند در فوائده اقتضائی شده است و فرموده است که مقتضای تحقیق و تدقیق همین است. در کفایه که رسیده است در این جا ابتدا فرموده است در این که علم اجمالی مثل علم تفصیلی باشد علیت داشته باشد برای حرمت مخالفت قطعی اشکال وجود دارد. بعد میگوید و لکن ممکن آن یقال مقداری سست شده است ظاهراً در بعضی از نسخه ها هست که لا یبعد دارد. لا یبعد میگوید اول مرتبه فتوا است دیگه، از اشکال آمده است به یک مرحله بالاتر. لا یبعد محکم نیست. و این را هم در بحث اقل و اکثر گفته است طبق اقتضا مشی کرده است.

و لکن در هامش آمده است گفته است که علیت است و امکان ندارد ترخیص در همه افراد علم اجمالی. امکان ندارد. اگر هم یک جایی ترخیص ثابت شد معلوم میشود اینجا حکم فعلیت ندارد، معلوم قصور دارد و الا علم هیچ قصوری ندارد. علم اجمالی مثل تفصیلی است. این کلمه را اضافه میخواهیم بکنیم این که بعضی ها خواسته اند توجیه بکنند و بگویند که نه مرحوم اخوند علیتی است. به قرینه اونی که در متباینین

فرموده است، در متباینین در بحث اشتغال در متن کفایه گفته است که علم به حکم فعلی علت تامه است و ترخیص در اطرافش امکان ندارد، مناقض با علم است. همین مناقضی که نائینی هم میگفت.

آمدند توجیه کردند که این جا هم که مرحوم اخوند میگوید اقتضا یا در اقل و اکثر که برائت را جاری میکنند این جا در جایی که علم به حکم فعلی تام نخورده است. مرحوم اخوند در حقیقت میگوید که میشود ما یک جایی داشته باشیم علم اجمالی باشد ترخیص هم از شارع بیاید از باب این که معلومش فعلی تام نیست. این را میخواهد بگوید. و گرنه نظر مرحوم اخوند در علم به حکم فعلی تام علیت است. امکان ترخیص، نه در یک طرف و نه در جمیع اطراف. بعضی ها این جور توجیه کردند. و گفته اند که متن اخوند مثلا در این جا باب اقل و اکثر با متنش در متباینین با هم تنافی ندارند.

و لکن در ذهن ما این است که نه این فرمایش درست نیست مرحوم اخوند که در این جا میگوید تنجیز علم نسبت به حرمت مخالفت اقتضائی است، فرض کرده است که علم به حکم فعلی تام خورده است. میگوید العلم الاجمالی کالعلم التفصیلی بالحکم الفعلی مفروض کلامش است ظاهرش این است. خصوصا که هاشم هم که آمده است ظاهر هاشم این است که میخواهد مناقشه بر متن کند. هاشم مسیطر بر متن است میخواهد تصحیح کند متن را. به ذهن میزند که نه مرحوم اخوند اولش اقتضائی بوده است مقتضای تحقیق، ارام ارام گفته است لا یبعد، بعد گفته است نه نمیشود سه مرحله را طی کرده است.

این که بعضی خواسته اند توجیه بکنند اگر نگوییم خلاف نص اخوند است خلاف ظاهر هست. البته این را نباید از انصاف گذشت که ذهنیات مرحوم اخوند اون ته ذهن مرحوم اخوند همان علیت بوده است. او میگوید نمیشود، مناقضه دارد ترخیص در اطراف با علم به حکم فعلی تام مناقضه دارد. ما در ذهنمان این است که ذهنیت اخوند علیت است منتها این جاها که گفته است اقتضا به اشتباه راه را، برایش ان جهت حکم غیر فعلی که میتواند علم اجمالی معلومش فعلی نباشد، اون به اشتباهش انداخته است. گفته است اقتضائی. اقتضائی را میگوید حرفمان این است. ما حرف اون توجیه کننده را قبول نداریم اقتضایی میگوید. علم به حکم فعلی میگوید مقتضی حرمت مخالفت است این کالنص است کلامش، ولی این اشتباهی است که مرتکب شده است. ریشه اشتباه همان که میشود متعلق علم اجمالی فعلی تام نباشد اون منشا این اشتباه شده است. که بعد در بحث متباینین این اشتباه را مرتکب نشده است، در دوره بعد آمده خودش را از اشتباه خلاص کرده است.

اون که ما از مرحوم اخوند سراغ داریم چطور فکر میکند، این مهم است ها انسان اگر معاشرت داشته باشد با کلمات انسانها ارام ارام نه که مبانی آنها را میفهمد نه، بلکه میفهمد که او این جور باید بگوید.

خب در هر حال مهم نیست. این فقط چون مربوط به کفایه میشد کسانی که میخواهند کفایه درس بگویند همه حرفهای اخوند را با هم حساب بکنند و برایشان صاف باشد که مرحوم اخوند چه میگوید. در مقابل مرحوم نائینی امد گفت نه. علم اجمالی علت تامه برای حرمت مخالفت است چون مناقضه است. نمیشود ترخیص دو طرف مناقض معلوم بالاجمال است همین که اخوند هم در متباینین هم گفته است گفته اینها با هم تناقض دارند جمع نمیشوند.

عرض ما این بود که تناقض عقلی ندارند. ترخیص در اطراف با علم اجمالی به حکم فعلی فی البین، فعلی است ها فعلی تام، هیچ منافاتی با هم ندارد. ما در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری خواهیم گفت که احکام اصلا با هم تضاد ندارند. امور اعتباریه اند. اصلا یک چیز را بگوید حرام است و واجب است تضاد ندارند. لغو است. در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری که مرحوم اخوند خیلی بزرگش کرده است که مشکل دارد بعد خیلی دقیق وارد بحث شده است، با اختلاف مرتبه بعضی خواسته اند درست کنند با انشائی و فعلی، نه اصلا مشکلی نداریم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی. حکم ظاهری را بر خلاف واقع جعل کرده است اشکالی ندارد مهم این است که لغو نباشد.

این جا هم این جور است که آمده است حکم فی البین فعلی است و اراده دارد بر طبقش ولی لطف میکند تفضل میکند میگوید حالا اگر ترک هم کردی اشکالی ندارد. ما حتی در علم تفصیلی هم میگوییم ترخیص واقعی اشکالی ندارد. ترخیص در ترک منافات با وجوبش ندارد به خاطر یک نکته ای ترخیص در ترکش بدهد. فضلا عن علم الاجمالی. اصلا قضیه جمع بین حکم واقعی و ظاهری که مرحوم اخوند این جا مطرح میکند و میگوید این مشکله هست ولی مشکله عام است ما این را انجا حل خواهیم کرد اصلا مشکله نیست. من این را تکلیف دارم. بهت تکلیف کردم که یکی از این دو کار انجام بده. یا نه نماز جمعه، یا علم دارد که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است بعد میبیند که مقداری مشکل دارد میگوید حالا اگر ترک هم کردی اشکالی ندارد. اصلا عبارتش این است واجب ما را ترک کردی اشکالی ندارد به گونه ای که اگر واجب را امتثال کرده باز هم واجب را آورده است، نه این که رفع ید از وجوب کرده است نه، این که ان را مستحب میکند. واجب میکند بعد باز دوباره میگوید انجام هم نداد اشکال ندارد.

میشود شارع مقدس از امتثال واجبش رفع ید بکند بدون این که از وجوب رفع کرده باشد. بحیث که اگر این اقا چون ترخیص است نکته است که انجام نده، اگر بگوید انجام نده بلکه تنافی است. گفته است میتوانی. بحیث که اگر این عبد ان را آورد مولا میگوید پس واجب ما را امتثال کردی بیا این اجرت شما.

سوال:؟؟؟

جواب: بابا همین را میگویم. میگوید خمر فی ما بین حرام است حرمت را جعل کرده است میگوید این را یا ان را خوردی اشکالی ندارد امتثالش را نمیخواهم، ولی اگر نخورد امتثال کرده است حرام را. اینها چیزهای ریاضی و دقی و عقلی است که نمیشود ترخیص در ترک بدهد مگر این که از وجوب دست بردارد. اینها در نظام عبد و مولا در وعاء اعتبار این دقت ها نیست. اصلا به زبان میآورد حالا واجب ما مقداری سخت است اگر ترکش کردی اشکالی نداری ولی اگر انجام دادی واجب ما را انجام دادی.

سوال:؟؟؟

جواب: به خاطر یک نکته ای اشکال ندارد.

مگر مولا نمیتواند از محبوبش رفع ید کند همان گونه که در سواک ملاک لزومی دارد ولی به خاطر مشقت از لزومش دست بردارد. محبوبش هست مثل بقیه واجبات محبوبش هست ولی واجب نمیکند. حالا نه محبوبش را واجب کرده میگوید امتثال هم نکردی اشکالی ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: لا تعداد میگوید که این را امتثال او قرار داده است نه یک چیزی را آورده است، اونجا باز مقداری عرفی تر هست که ناقص را. این هم مثال خوبی است. اینها منبه است ناقص را به جای کامل قبول کرده باشد از وجوبش دست برنداشته مثل حدیث لا تعداد. این هم عرفی است. ولی حالا یک چیزی بالاتر از اینها.

سوال:؟؟؟

جواب: راست میگویید بعید هست که شارع مقدس به مجرد این که بعید هست عرفی نیست ما این را قبول داریم خصوصا در محرمات و واجبات اکیده بگوید خمر حرام است، بعد همین که مشتبه شد خمر بین دو چیز بگوید میتواند ترک کنی مقداری سنگین است یعنی یقین داریم که در شریعت محقق نشده است. اصلا عرفیت ندارد در نظام عبد و مولا این جور نیست که فقط همین که مردد بین دو تا شد دیگه امتثال نمیخواهم، این میگوید بابا مثل این که این از اولش حکم را الزامی جعل نکرده است این با ان الزام جور در نمیآید. عرفیت ندارد لذا اگر کل شیئی لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه که بعینه دارد، ظاهرش این است که این یکی باید بدانی که حرام است تا حرام باشد و هکذا دیگری و الا هر دو حلال است که اخوند این جور میگوید، اخوند که طبق اقتضا گفته است کل شیئی حلال هر دو را حلال کرده است نه این که امکان دارد ترخیص، بلکه واقع هم شده است ما که میگوییم عرفیت ندارد یا مرحوم نائینی که میگوید محال است، در این جهت شریک هستیم که اگر ظاهر خطاب ترخیص در جمیع اطراف بود میگوییم اون ظاهر مراد نیست.

ما باید ان "بعینه" را توجیه کنیم چنانچه که شیخ انصاری هم توجیه کرده است ما میگوییم حرف اخوند فقهی نیست که گفته است اقتضایی است میتواند ترخیص بدهد و ترخیص هم واقع شده است کل شیئی لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه. اخوند میگوید ما نیاز به توجیه هم نداریم چون اقتضائی هستیم، ما میگوییم اقتضائی هستیم ولی ترخیص در جمیع اطراف خیلی بعید است.

خصوصا یک مواردی هم شارع مقدس در علم اجمالی سخت گیری کرده است اونا هم هست. مثلا در این که دو تا مایع است یکی نجس است شارع فرموده یحریقهما انها را بریزد و تیمم کند، اجازه وضو که واجب است را نداده است. یا در ان که زرارہ گفت اگر یک جای عبای من نجس است نمیدانم کدام طرف است، گفت تمام ان جانب را تطهیر کن. اجازه نداده است تصرف در اطراف علم اجمالی را. احتیاط را واجب کرده است نه که ترخیص داده است. احتیاط. یا در ان جایی که میتة با مزگی مشتبہ شده است گوشت است اسراف میشود ولی گفته است نخور این را. گفته است این ها را بفروش به من یستحل المیتة. مثلا مردم چین که حلال میدانند.

سوال:؟؟؟

جواب: نه وقتی که مورد ها زیاد میشود.

یا در موطوئه که غنم موطوئه ای هست که نمیدانیم، میگوید قرعه بندازید و موارد دیگری که متاسفانه ما در فقه با ان ها مواجه شدیم و گفتیم از باب علم اجمالی است ولی در ذهن ما نسپردیم و ننوشتیم. به نظرم امیرزا هاشم املی میگوید علم اجمالی منجز است عقلا و شرعا و برایش موارد زیادی آورده است. نمیدانم در ان بدائع الافکار است یا، از قدیم در ذهنم هست که ایشان موارد عدیده ای آورده است برای وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی شرعا. ان وقت چون موارد زیاد است این هم منبه همین است که نمیشود کل شیئی لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه را به ظاهرش اخذ بکنیم. این نمیشود. هم عرفیت نداشتنش، ظهورات به دست عرف است دیگه، وقتی که عرفی نیست خیلی بعید است که همین که بین دو تا گم شد دیگه حلال بشود. خیلی بعید است استبعاد عرف و تاکید صاحب مساله در یک مواردی.

این دو تا را ضمیمه بکنید به هم به این باور میرسید که و لو علم اجمالی قابل ترخیص در اطراف هست عقلا تناقضی در کار نیست ولی این اتفاق نیفتاده است. مهم برای فقیه این است. مهم این نیست برای فقیه اثبات کنید که علیت را عقلا. همین که عرفا هم ثابت شد کافی است که ما بگوییم فلا ترخیص فی اطراف العلم الاجمالی بجمیع اطرافها ترخیص نداریم مهم این است که ما ان اقتضایی را که مرحوم اخوند ادعا میکند بگوییم نادرست است. حالا علیت عقلیه درست کنیم یا عرفیه ادعا بکنیم. فرقی نمیکند.

هذا وجه اول در کلام نائینی که ادعا ما هم این است که نائینی چون عرفی است میگوید مناقضه دارد نه مناقضه عقلی بلکه یعنی نمیشود در عرف. عرفا نمیشود.

سوال:؟؟؟

جواب: غیر محصوره که همه میگویند اشکالی ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: غیر محصوره که آنها را میرسیم. علیتی ها هم میگوید اشکالی ندارد منتها میگویند حکم از فعلیت ساقط میشود.

وجه دومی که در مقام هست فرمایش اغا ضیا است که اغا ضیا از کسانی است که میگویند پدر علم اجمالی است خیلی بحث کرده است، پدر ترتب مرحوم نائینی و پدر علم اجمالی مرحوم اغا ضیا. خیلی بحث کرده است بیشترین تعمیق را مرحوم اغا ضیا در باب علم اجمالی دارد.

مرحوم اغا ضیا فرموده است علم اجمالی علت است برای حرمت مخالفت، مقتضی نیست. قابل انفکاک نیست. چون اگر شارع مقدس ترخیص بدهد فی جمیع الاطراف ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی ترخیص در معصیت است. میگوید معصیت من مجاز است. من حکم هست دیگه فرض این است که حکم هست، فعلی تام. مفروض کلام است علم اجمالی تعلق گرفته است به حکم فعلی تام. مولا اراده دارد طبق ان متعلق مولا کراهت دارد، طبق ان متعلق مخالفت بشود ناراحت میشود، باز هم بگوید میتوانی هر دو را بیاوری مخالفت بکنی. این ترخیص در معصیت است. ترخیص در معصیت قبیح است. شما نگو مناقضه. مناقضه اصلا حکم واقعی و ظاهری با هم مناقضه ندارند و امر اعتباری هستند ولی ترخیص در معصیت قبیح است. این جور بیان کرده است و داستان های مفصلی را آورده است جعل بدل را مطرح کرده است مقداری از ان را در بحث اتی مطرح میکنیم و مفصلش را در بحث اشتغال.

این فرمایش اغاضیاء هم درست نیست این که مرحوم اغا ضیا میگوید ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی ترخیص در معصیت است نه، ترخیص در معصیت نیست. ترخیص در مخالفت است که به نفس ترخیص مخالفت، مخالفت از معصیت بودن خارج میشود. ترخیص در معصیت با حفظ این که اون معصیت است ترخیص قبیح است. مولا بگوید عصیان من است، اشکالی ندارد عصیان من کنی. طغیان من است عیب ندارد طغیان من بکنی، این قبیح است. اما اگر گفت این حکم من، خودم اجازه میدهم مخالفتش بکنی. وقتی گفت به اجازه من، مخالفت شما از طغیان خارج میشود از عصیان خارج میشود به نفس اذن. لازم نیست شیئی را که شارع مقدس اذن میدهد با قطع نظر از اذنش معصیت نباشد با خود اذن هم از معصیت بودن خارج بشود قبح ندارد. همین. اونی که اذن میدهد اذن در معصیت قبیح است این درست

است این کبری درست است، اما ادعا این است که به نفس اذن در مخالفت این از معصیت بودن خارج میشود.

سوال:؟؟؟

جواب: نهی دارم از حکم دست بر نداشتن واجب من به حال خودش باقی است میگوید حالا ترک هم کردی اشکالی ندارد.

سوال:؟؟؟؟

جواب: بله دیگه. اگر من اذن ندهم معصیت است. به اذن من از معصیت بودن خارج میشود. معصیت طغیان بر مولا است هتک مولا است معصیت یعنی عصی. اون که قبیح است طغیان بر مولا است وقتی که خود صاحب مساله اذن داده است من کی طغیان کردم!

سوال:؟؟؟

جواب: باز برمیگردید به بحث قبلی. حکم فعلی است بر عهده شما گذاشتم. این دینی است که بر عهده ات گذاشتم. یک وقت میگوید این دین را ابراء کردم این رفع ید از دین و جوبش است این در عرف هم هست این هم یک منبهی است. یک وقت میگوید دین بر عهده ات هست ولی ندادی هم ندادی. دین را اسقاط نکردم، رفع ید نکردم، بحیث اگر داد ادای دین است. ولی میگوید در ادای این دین من به تو اجازه میدهم ترکش کنی. خب برنگرد ان بحث قبلی است.

این که شیئی را واجب بکند بعد ترخیص بدهد در ترکش یا شیئی را حرام بکند بعد ترخیص بدهد در فعلش، مجرد ترخیص در ترک یا ترخیص در فعل، این ملازمه ندارد موقوف نیست که اول باید از حکمش دست بردارد نه. حکمش را بر ذمه او گذاشته است اصلا اراده هم دارد و خیلی هم دوست دارد سواک را خیلی دوست دارد ولی میگوید میتوانی به خاطر یک نکته ای ترک کنی.

سوال:؟؟؟

جواب: خب دیگه بزنگاه همینجاست.

حالا این حرف اغا ضیا که نادرست است این که مرحوم اغا ضیا میگوید اذن در جمیع اطراف اذن در معصیت است در ذهن من واضح البطلان است. چون به نفس اذن معصیت از بین میرود. اون که در ذهن شما است این است که چطور میشود هم حکم فعلی باشد هم امتثالش را اجازه ترک بدهد. اذن در ترک امتثال، اذن در معصیت نیست ولی چطور جمع میشود.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا مصحلت اقوی نیست. یک نکته ای است یک مبرری را پیدا کرده است میخواهد یک ارفاقی بکند، این ارفاق هم لازم نیست و اقوی از آن نیست تا از عنوان ثانوی بشود و ملاک آن مغلوب بشود نه، ملاک آن همچنان ملاک غالب است اما اینکه ملاک غالب را مولا حتما به سامان برساند و اذن در مخالفتش ندهد نه. مولا مبسوط الید است میتواند از حکمش رفع ید بکند کما فی السواک که از حکم الزامیش رفع ید کرده است میتواند ناقص را به جای کامل بپذیرد بدون این که از حکمش اصلا رفع ید کرده باشد، مثل موارد حدیث لا تعاد و قاعده فراغ بنا بر این که بگوییم لا تعاد ناظر به مقام امثال است، بالاتر میتواند حکم را به حال خودش بگذارد و ناقص هم در کار نباشد که به جای کامل بپذیرد بلکه اذن در ترک بدهد.

سوال:؟؟؟

جواب: میخواهد چی؟ بابا میخواهد یعنی واجب است به گردنش گذاشتم. میخواهد به معنای دوست دارد و خیلی هم دوست دارد ولی در عین حال میگوید ترک هم کردی مشکلی نیست. خب این ما يتعلق به بحث.

سوال:؟؟؟؟

جواب: الان هم میگوییم اعتباری است. اصلا ما میگوییم چون اعتباری است مشکل حل است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: ما میگوییم چرا باید رفع ید کند؟ ما نگفتیم که نمیشود یک راهش این است که از وجوب رفع ید کند. آن طرف را بگویید چرا باید رفع ید بکند.

خب فتحصل در مرحله اولی ایا علم اجمالی علیت دارد برای حرمت یا اقتضا یا لا اقتضا؟ لا اقتضا که بگوییم اصلا علم اجمالی منجز نیست مثل جهل است که گفتیم رهایش کنیم. قطعا علم اجمالی تنجیز اور است عهده اور هست، حالا عهده ای که میاورد ترخیص بردار هست نسبت به جمیع اطراف یا نه، علیتی ها مثل مرحوم نائینی، در شیخ انصاری محل خلاف است بعضی به ایشان اقتضا را نسبت دادند. میگوییم شیخ انصاری در بعضی از کلماتش، اغا ضیا، نائینی اینها علیتی شدند و اخوند در هامش و اخوند در متباینین. و بعضی هم اقتضایی شدند مثل مرحوم اخوند در این جا و نائینی در بعضی از جاها باز ایشان هم در بعضی از جاها کلمه اقتضا را آورده است که یک تنافی در بین کلماتش هست. هذا تمام الکلام در مرحله اولی.

در ذهن ما هم همین است که مهم نیست که حالا اقتضای عقلی، علیت عقلی، مهم برای فقیه این است که ایا میتواند. ما علیت و اقتضا را عوض میکنیم. میشود اطلاق ادله ترخیص اینجا را بگیرد یا نه؟ ما گفتیم نمیشود علیت به این معنا، ادله علم با وجود علم، نمیشود اطلاق ادله ترخیص موارد علم را بگیرد. تصریح کرد عیب ندارد، اطلاق ها! ما تصریح نداریم در ادله. ما میگوییم علیت به این معنا: اطلاق ادله مرخصه

نمیشود (محذور ثبوتی دارد) همه اطراف علم اجمالی را بگیرد، اسم این را می‌خواهید بگذارید علیت یا اقتضا. مهم نیست. مهم این است که در فقه می‌توانیم ترخیص را استفاده کنیم یا نه. نمیشود.

هذا تمام الکلام در حرمت مخالفت و اما وجوب موافقت. گفتیم در دو مرحله بحث میکنیم آیا علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه اقتضائی است یا علیتی است؟ اقتضایی‌ها می‌گویند میشود در یک طرف حداقلش اصل نافی جاری بکنیم. کجا؟ جایی که مثلاً یک طرفش اصل مثبت دارد. اصل نافی در آن جا موضوع ندارد خب در طرف دیگر اصل نافی هست.

اقل و اکثر، نسبت به اقل چون یقین داریم اصل برائت نداریم نسبت به اکثر خب جاری بکنیم. اقتضایی‌ها نسبت به وجوب موافقت قطعیه می‌گویند اگر یک طرف موضوع اصل شد، نه این که در یک طرف همیشه جاری است ها نه، آنها غالباً می‌گویند نمیشود اصل نداریم چون اصل در این طرف و اصل در آن طرف تعارض میکند. اگر، اگر یکی مجرای اصل نشد از باب این که اصل مثبت دارد، از باب این که یقین داری، از هر بابی، اگر یک طرف موضوع اصل نافی شد اقتضایی‌های در این مرحله می‌گویند که آن اصل نافی جاری میشود.

مثل مرحوم نائینی مثل مرحوم شیخ انصاری در بعضی از کلماتش گفتند علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه اقتضایی است. اگر شارع اذن داد موافقت قطعیه واجب نیست مخالفتش حرام است ها. موافقت قطعیه احتیاط.

در مقابل مرحوم آقا ضیا ایشان نسبت داده است به شیخ گفته است شیخ هم مثل ما میگوید، علم اجمالی علت تامه است برای موافقت قطعیه. شارع همان طور که نمیتواند اذن بدهد در هر دو تا نمیتواند اذن بدهد در یکی. چقدر از فقه دور است! میگوید نمیشود. اگر یکی از اینها اصل نافی نداشت معارض نداشتیم در آن دیگری هم جای اصل نافی نیست. نسبت هم به شیخ انصاری داده است.

مرحوم آقای خویی موافق نائینی است مرحوم آقای خویی میگوید چرا در یک طرف اصل مجال دارد ولی یک ادعایی را کرده است یک ادعایی شبیه ادعای مرحوم خوانساری. ادعا کرده است گفته است اصلاً نسبت به وجوب احتیاط نسبت به وجوب موافقت قطعیه، گفته است علم هیچ کاره است. این علم نیست که به ما میگوید موافقت قطعیه کن. این را در بحث اشتغال اینجا نه، در بحث اشتغال اونجا طی یک صفحه ای مفصل این را بحث کرده است، گفته است وجوب موافقت قطعیه از اقتضائات علم نیست. همین که گفت فرق بین این بحث و آن بحث. گفته است این جا حرمت مخالفت حالا بگو از اقتضائات علم است ولی وجوب موافقت از اقتضائات علم نیست. وجوب موافقت از اقتضائات عدم مؤمن است. چون مؤمن نداری عقل میگوید احتیاط کن نه اینکه چون علم داری. حرف جدیدی است دیگر. مختص به ایشان است. این که باید

احتیاط کنی نه چون علم اجمالی داری گفته است علم اجمالی لا اقتضا است این میگوید چون تحصیل مؤمن لازم است حتما ملاحظه بفرمایید فرمایش ایشان را در بحث اشتغال، یک حرف جدیدی است که علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه لا اقتضا است ساکت است. یک قاعده دیگری است که میگوید احتیاط کن. تتمه کلام ان شاء الله.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

جلسه ۱۰۶

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در تنجیز علم اجمالی بود نسبت به وجوب موافقت قطعیه. آیا علم اجمالی اقتضا و سببیت دارد برای وجوب موافقت قطعیه که همان احتیاط است یا اقتضا و سببیتی ندارد و اگر اقتضا و سببیت دارد به نحو علی است یا اقتضایی؟

عرض کردیم مرحوم آقای خویی در اول بحث اشتغال بیانی دارد که ظاهرا منحصر به ایشان است. در آن بیان فرموده است که علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه وجوب احتیاط، اقتضایی ندارد اثری ندارد. اینی که در اطراف علم اجمالی احتیاط واجب است منشأش علم نیست، به اقتضای علم نیست. بلکه به خاطر لزوم تحصیل مؤمن است. عقل میگوید اگر اشتغال یقینی داشتی باید فراغ یقینی پیدا کنی این همان تحصیل مؤمن است مؤمن از عقوبت را باید تحصیل بکنید.

این است که اساس وجوب احتیاط این است که آیا اصل مرخصی داریم یا نداریم؟ اگر اصل مرخصی داشتیم او مؤمن است و اگر نداشتیم عقل میگوید احتیاط لازم است، از باب تحصیل مؤمن نه از باب علم اجمالی. در بعضی از عباراتش دارد که علم اجمالی را میخواهد نسبت به حرمت مخالفت هم از کار بیاندازد، میگوید آنجا هم که حرام است مخالفت بخاطر تحصیل مؤمن است، آنرا کاری نداریم. فعلا این وجوب موافقت قطعیه وجوب احتیاط، در یک جاهایی به خاطر تحصیل مؤمن است مثل شبهات قبل از فحص. بحث این است که آیا در شبهات مقرون به علم اجمالی منشأ وجوب احتیاط علم اجمالی است آن علم اجمالی میگوید احتیاط کن؟ یا نه علم اجمالی به جامع است کاری به اطراف ندارد عقل است که میگوید به خاطر این که مؤمن نداری احتیاط کنید.

چندی قبل مثالش گذشت در آن واجد المنی در ثوب مشترک نسبت به خودش قاعده اشتغال داشت یک طرف علم اجمالی که جنابت خودش است علم اجمالی اثر داشت اشتغال بود، قاعده اشتغال. نسبت به طرف امام، اصالة الصحه جاری میشد یا برائت از وجوب حمد و سوره، قرائت در حق خودش. اون اصل نافی است، نافی در بعضی از اطراف. اصل نافی در بعضی از اطراف اگر جاری شد این مؤمن است احتیاط واجب

نیست و اما اگر نه اصل مومّن نداشتیم مثل این که دو ظرف است و یکی نجس است قاعده طهارت او با قاعده طهارت این تعارض میکند اصل مومّن نداریم. براءت از حرمت شرب این با براءت از حرمت شرب ان تعارض میکنند، یکی از این ها همان طور که هر دو مومّن ندارند یکی هم مومن ندارد، در این جا احتیاط واجب است به خاطر تحصیل مومّن.

ایشان فرموده است که هر کجا علم اجمالی داشتیم و نسبت به یک طرف اصل مرخص جاری نشد مثلاً اصل مثبت تکلیف داشت، نسبت به طرف دیگر باید ببینیم اصل مرخصی داریم یا نداریم. اگر اصل مرخص داشتیم مومّن داریم احتیاط واجب نیست و اگر که اصل مرخص نداشتیم احتیاط واجب است نه به خاطر علم اجمالی به خاطر وجوب تحصیل مومّن عقلاً. فرمایشی که ایشان فرموده است و اساساً علم را از تاثیر در وجوب احتیاط از کار انداخته است.

ولکن در ذهن ما این است که این فرمایش درست نیست ما میگوییم ارتکاز بر این است که اگر علم اجمالی به تکلیف داشتیم همان علم اجمالی میگوید اطراف را، همه اطراف را اگر واجب است بیاور و اگر حرام است ترک کن، این شما و ارتکازتان.

الان که شخصی مرتکب شد یکی از این اطراف را یکی از این دو اب را خورد و اتفاقاً همان نجس بود عقوبت مولا بلاشکال صحیح است که عقوبتش بکند الان مستند این عقوبت چیست؟ در ارتکاز. ایا مستند این است که چون مومن نداشتی مرخصی نداشتی یا نه تعلیل میکنند مگر نمیدانستی یکی از اینها نجس است. علم اجمالی بیان است بیان به این معنا گفتیم بیان در باب قبح عقاب بلا بیان، مصحح عقوبت، علم اجمالی مصحح عقوبت است. همان طور که مصحح عقوبت است در فرضی که هر دو طرف را مخالفت بکنی کذلک مصحح عقوبت است در جایی که یکی را مرتکب بشوی و او موافق واقع در بیاید. مخالفت واقع بکنی. اینها امور ارتکازیه است، اصل تنجیز علم عقلی است. باید ببینم که عقل چه میگوید. عقل میگوید چون میدانی یکی نجس است پس هر دو را ترک کن یا نه عقل میگوید که چون در اطراف مومّن نداری. این را ترک کن.

در ذهن ما همان که دیگران میگویند این علم است که اقتضا دارد وجوب احتیاط را، نه عدم المرخص عدم المومّن. و گر نه اگر علم را ما از کار بیاندازیم بگوییم علم اینجا کلاً علم است. علم اثری ندارد اگر علم اثری ندارد قبح عقاب بلا بیان چه مشکلی دارد؟ شما که حق الطاعه ای که نیستید. حق الطاعه ای ها اگر این را بگویند درست است عقل میگوید هم این و هم ان را ترک کن. اما شما که قبح عقاب بلا بیانی هستید، چرا عقل این جا اگر علم اثر نداشته باشد چرا عقل نگوید، یکی که مشکوک است و اصل مثبت دارد فرض کنید مهم این جا است دیگه. یکی از اینها قاعده اشتغال دارد و باید امثال کنیم و یکی دیگری

چرا عقل نگوید قبیح است عقاب بلا بیان؟ بزنگاهش همین جا است. فرض این است که بیان را کنار گذاشتیم. علم را کنار گذاشتیم. خلف صحبت نکنید. فرض کلام را پیدا بکنید.

علم اجمالی دارم دو طرف دارد یک طرفش اصل مرخص در آن جاری نیست موضوع نیست اصل مثبت دارد اصل مثبت تکلیف دارد جای اصل مرخص نیست اون دیگری، ایشان هم میگویند در دیگری احتیاط واجب است ولی آن احتیاط واجب است از باب این است که مؤمن ندارم یا از باب این است که علم اجمالی هست. ما میگوییم که آن یک طرف که لزوم اجتناب دارد مراعات دارد، به خاطر علم است و گر نه اگر علم را گفتی کلا علم است، چرا عقل بگوید تحصیل مؤمن لازم است. نه شک داری این حرام است یا نه قبیح است عقاب بلا بیان جاری بشود. اگر ما علم را از کار انداختیم به ضم این که حق الطاعه را قبول نداریم، وجهی ندارد که عقل در آن یک طرف بگوید. اگر دو طرف باشد عقل نمیگوید چون یکی بگوید ترجیح بلا مرجح است دو تا را بگوید نه. یک طرف فرض این است که جای ترخیص ندارد بحث آنجا است یک طرف علم اجمالی جای ترخیص دارد این جا چرا عقل نگوید قبیح است عقاب بلا بیان. ما نتوانستیم فرمایش ایشان را که فرموده است لا اثر للعلم. تمام اثر برای این است که آیا اصل مرخص دارد یا نه؟

بله این حرف به یک معنای دیگر درست است و آن این است که بنا بر این که علم اقتضائی باشد نه علیتی بنا بر اینکه علم اقتضائی باشد باید برویم سراغ این که شارع ترخیص داده است یا نه. اگر داده بود ترخیص چون اقتضائی هستیم و میگوییم ترخیص ممکن است ارتکابش جایز است و اگر ترخیص نداده بود به اقتضای علم میگوییم احتیاط لازم است این مقدار که اساس اصل مرخص است این درست است. اگر گفتیم علم نسبت به وجوب موافقت اقتضایی است یعنی ترخیص نسبت به بعضی اطراف ممکن است، ما باید برویم سراغ آن ترخیص. که آیا ترخیص داده است در بعضی از اطراف. آن مهم است. بنا بر اقتضا ترخیص داده است یا نه مهم است راست میگوید. اما این که علم هیچ اثری ندارد اگر هم ترخیص نداده است از باب تحصیل مؤمن اشتغال است، نه.

همین فرق این دو بیان این است هر دو میگویند بنا بر اقتضا باید ببینیم اطلاق اصول این جا را شامل میشود یا نه. ترخیص داده است یا نه. اگر ترخیص داد هر دو قبول. اما اگر ترخیص نداد آیا این علم است که میگوید احتیاط کن یا شک با عدم مؤمن است کدام یک از اینها؟ ارتکاز ما این است که علم است که این حرفها را میگوید نه تحصیل مؤمن. داستان تحصیل مؤمن با حق الطاعه سازگاری دارد نه با قبح عقاب بلا بیان.

سوال:؟؟؟

جواب: ما در استحقاق صحبت میکنیم نه در عقاب کردن.

سوال:؟؟؟

جواب: استحقاق عقاب محل بحث است.

خب حالا این را ملاحظه کنید در باب اشتغال یک حرفی این جور گفته است که ما این جا آوردیم. مهم در بحث این جا همان مسلک اقتضا و علیت است. ایا علم اجمالی نسبت به وجوب احتیاط، قطعاً اثر دارد این که گفته است هیچ اثر ندارد این خلاف ارتکاز است حالا اثرش علی نحو اقتضا است یا علیت تامه؟

سوال:؟؟؟؟

جواب: قبح عقاب بلا بیان.

سوال:؟؟؟

جواب: اگر جاری نبود؟ نه چون علم بیان است. حالا این در ادامه بهتر واضح میشود. بیان به معنای مصحح عقوبت.

خب ایا تاثیر علم نسبت به وجوب احتیاط علی نحو الاقتضا است که لازمه اش این است که اگر در یک طرف در بعضی اطراف اصل مرخص داشتیم ما به اصل مرخص عمل میکنیم، اقتضائی ها این را میگویند. اگر ما اصل مرخص داشتیم ما به ان اصل مرخص عمل میکنیم.

شیخ انصاری به ادعای مرحوم نائینی و خود نائینی که دیگه پایه است برای مسلک اقتضا اصرار دارد که علم اجمالی نسبت به وجوب احتیاط وجوب موافقت اقتضائی است، یعنی شارع میتواند در ترک موافقت قطعی اذن بدهد. ترک موافقت قطعی معنایش این است یعنی در یکی اگر جا داشت در یکی اذن بدهد و بگوید میتوانی مرتکب شوی. این مطلب معلوم باشد ها، که این که میگوید در یکی میتوانی مرتکب شوی در جایی است که دیگر اصل مثبت دارد و الا اگر ان هم جای اصل نافی است ترجیح بلا مرجح است. در یکی اگر مرجح داشت، جا داشت، میتواند ترخیص بدهد و اذن بدهد در مخالفت احتمالی. میتواند اذن دهد در ترک موافقت قطعی. این را اقتضایی ها میگویند. نائینی پایه ی این قول است و مدعی است که شیخ انصاری هم این را میگوید. در مقابل کاملاً مقابل مرحوم آقا ضیا است. اخوند هم علیتی است نسبت به هر دو ولی این از باب این که خیلی کشش داده است به آقا ضیا نسبت میدهم. آقا ضیا میگوید علم اجمالی علیت دارد برای وجوب احتیاط و میگوید شیخ هم همین را میگوید.

سوال:؟؟؟

جواب: دیگه اون تمام شد و الان وسط بحث دیگری است. اشکال شما اگر وارد باشد وارد نیست چون در

مورد نیست.

ایا علی نحو الاقتضا است مرحوم نائینی، یا به نحو علیت است که گفتیم هر دو اینها مصرّ هستند. مرحوم اخوند هم گفته است علم اجمالی به حکم فعلی علت تامه است برای حرمت مخالفت و علت تامه است برای وجوب موافقت. خیلی طولانی نکرده است ولی مرحوم آقا ضیا خیلی تطویل کرده است و کلمه به کلمه حرفهای نائینی را مناقشه کرده است.

مرحوم نائینی سه بیان برای اثبات اقتضا دارد. یک بیانش این است که میگوید شارع میتواند در بعضی از اطراف علم اجمالی اگر مرجحی داشت میتواند اذن در مخالفت دهد. میتواند ترخیص بکند، ترخیص را به اصطلاح انشا بکند، چرا؟ چون بعضی از آن اطراف مشکوک الحکم هستند. وقتی که مشکوک الحکم بودند به قول مرحوم اخوند مرتبه حکم ظاهری محفوظ است خب ترخیص اشکالی ندارد فرض این است که دیگری ترخیص ندارد اشتباه نکنید، اگر دیگری هم ترخیص داشت دو تا که نمیتواند مخالفت و تناقض است یکی دون دیگری ترجیح بلا مرجح است. و اما اگر یک طرف موضوع اصل است گفته است چه اشکالی دارد مرتبه حکم ظاهری محفوظ است وقتی که شک محفوظ بود تناقضی هم که نیست دیگه، اون حرف اخوند این جا میاید که احتمال مناقضه است، این هم که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی حل شده است. این حرف مرحوم نائینی است که میگوید ما که در حرمت مخالفت گفتیم نمیشود در هر دو اذن بدهد لاجل المناقضه بود اما در یکی که مناقضه نیست یقین نداری شاید همان حلال باشد. این یک بیان.

بیان دومش، مثل این که اینها را فکر میکرده و باز اضافه میکرده است. گفته است میشود شارع مقدس در بعضی اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد. ترخیص در مخالفت، مخالفت احتمالی، از باب این که آن طرف دیگر را بدل حکم واقعیش قرار بدهد. فرض کنید در همان مساله علم داریم به نجاست احد الانائین فرض کنید یکی از این دو اناء اصل مثبت دارد قبلا نجس بوده است استصحاب نجاست مثلا جاری بود. خب یکی دیگر شک داریم نجس است یا نه. مرحوم نائینی فرموده است قاعده طهارت اصل نافی است در این طرف جاری میشود معنایش این است که اگر نجسی باشد اون یکی دیگر را بدل نجس قرار دادم، اسم این را گذاشته است جعل البدل. ترخیص در بعض اطراف علم اجمالی ممکن است از باب جعل بدل. شارع مقدس یک محتمل دیگر را بدل قرار داده است چه اشکالی دارد، مشکلی ندارد به ید شارع است. این هم بیان دوم. بیان سوم گفته است اقا علم اجمالی که از علم تفصیلی بالاتر نیست. در علم تفصیلی شارع به امثال احتمالی اکتفا کرده است کجا؟ موارد قاعده فراغ. موارد قاعده فراغ اونجایی است که شما یقین به اشتغال داری یقین تفصیلی. یک عملی را آوردی شک میکنی که این عمل صحیح بوده است؟ شارع میگوید ما مضی فقد مضی. امثال احتمالی است اکتفا کرده است.

گفته است در علم تفصیلی میتواند به امثال احتمالی اکتفا بکند علم اجمالی که اضافه بر آن نیست زائد بر آن نیست، این جا هم امثال احتمالی هست چون یکی را که ترک می‌کنی یکی اصل مرخص ندارد امثال احتمالی هست شارع مقدس به این امثال احتمالی به ترک بعض اطراف اذن میدهد به ارتکاب بعضی اطراف. الان در همین مثال شما ان یکی که استصحاب دارد ترک می‌کنی شاید همان نجس شده و قطره خون در همان افتاده است، امثال احتمالی کردی به ترک بعض اطراف اینجا اذن میدهد و میگوید کل شیئ طاهر میگوید این پاک است. ان العلم الاجمالی لا یزید علی العلم التفصیلی کما این که در علم تفصیلی میتواند مولا نه که میتواند این کار را کرده است، اقتصر علی الامثال الاحتمالی اذن در بعضی اطراف هم مصداق اقتصار بر امثال احتمالی است. این جور بیان کرده است ما قدیماً اینها را خیلی دنبال میکردیم. حرف همین دو بزرگوار را دیگه همه را جمع بکنیم. اقتضایی ها چه میگویند دیگه بیش از حرف نائینی کسی حرف ندارد. نگاه کنید بیش از این سه حرف دیگه حرف اضافه ای در کار نیست.

در مقابل مرحوم آقا ضیا گفته است نه نمیشود همان طور که اذن در جمیع اطراف ممکن نیست اذن در بعضی اطراف هم ممکن نیست. گفته است شیخ هم همین را گفته است حالا شیخ محل کلام است شیخ دو جور حرف زده است بعضی مواردش با اقتضا و بعضی از مواردش با علیت جور در میاید کما هو دأبه. داب شیخ چند جور صحبت کردن است و داب اخوند هم سنگین حرف زدن و مجمل گویی و واقع سپردن است. اینها درست است. نائینی یک جا را دیده است و گفته است شیخ علت را گفته است و آقا ضیا هم جای دیگر کلام شیخ را دیده است. هر دو درست میگویند. اگر از ما بپرسند شیخ چه میگوید میگوییم شیخ بنا نبوده است که یک چیز صافی بگوید. در حدیث رفع یک جا میگوید مرفوع حکم است و یک جا میگوید مواخذه است و یک جا میگوید جمیع اثار است. در رسائل زیادتر و در مکاسب هم احیانی. اساساً شیخ مرد تفکر بوده است که سبب تغیر بوده است.

مرحوم اخوند گفت نه در تعلیقه، هامش گفت علیت. فرقی هم نمیکند بین حرمت مخالفت و وجوب موافقت. رای آخر مرحوم اخوند علیت است مطلقاً. خب چون آقا ضیا خیلی صحبت کرده است سراغ ایشان میرویم که فرمایشات نائینی را مناقشه کرده است اولاً ثانیاً و ثالثاً.

اما اشکال اول. اشکال کرده است بر مرحوم نائینی بر بیان اول که مرحوم نائینی فرموده بود که مرتبه حکم ظاهری محفوظ است شک داریم پس ادله اصول میگیرد آنها را. آقا ضیا یک نقض کرده است گفته است لازمه حرف شما این است اگر ما در وقت شک داریم نماز را خوانده ایم یا نه، خب شک داریم در وجوب نماز مرتبه حکم ظاهری محفوظ است باید شما برائتی بشوید. در وقت، خارج وقت دلیل داریم الوقت حائل. میگوید واجب نیست بحثی نداریم. داخل وقت علم تفصیلی داشتیم نماز واجب است بعد شک کردید

که ایا نماز را خوانده اید یا نه در این جا مرتبه حکم ظاهری محفوظ است وجوب نماز مشکوک است شما باید بگویید که در این جا هم براءت جاری میشود. لازمه حرف شما آن مرتبه الحکم الظاهری محفوظه این است که در علم تفصیلی هم این حرف را بزنید در حالی که در علم تفصیلی همه اشتغالی هستند الاشتغال الیقینی یستلزم فراغ یقینی را.

و لکن این اشکال وارد نیست این که ایشان نقض میکنند به موارد شک در فراغ، شک در فراغ این نقض مرحوم اغا ضیا وارد نیست چرا؟ چون در موارد شک در فراغ ما اصل مثبت داریم. اصل عدم اتیان واجب است. واجبی به گردن ما آمده است شک داریم که اتیان کردیم یا نه استصحاب میگوید اتیان نکردی. اصلا اصل مثبت داریم. و لو مشهور اینجا ها تمسک به قاعده اشتغال میکنند و لکن ما اصل مثبت داریم اصل عدم اتیان است. نه این که چون عدم است نافی است نه. این اصل عدم اتیان موضوع است برای وجوب اتیان. همیشه محمول را نگاه کنید. استصحاب عدم اتیان به ما هو الواجب موضوع است برای بقای وجوب، میشود اصل مثبت. اصل را میگویند مثبت و نافی به لحاظ محمول حکم است نه خود موضوع است. خب این اولاً.

ثانیا اگر کسی گفت نه، محل بحث است این استصحاب عدم اتیان. اگر کسی گفت این استصحاب جاری نیست نوبت به قاعده اشتغال رسید که مشهور در شک در اتیان و عدم اتیان تمسک کردند به قاعده اشتغال. مشهور همین جووری هستند، به استصحاب تمسک نکردند به قاعده اشتغال تشبث کردند. ثانیا میگوییم اگر هم مدرک ما قاعده اشتغال باشد باز با محل کلام فرق میکند. فرقی چیست؟ فرقی این است که در محل کلام ما در آن طرفی که اصل نافی جاری میکنیم اصل مرخص جاری میکنیم در آن طرف ما شک در تکلیف داریم. شک در اشتغال داریم. نمیدانیم این طرف نجس است فیحرم شربه، یا نجس نیست فلا یحرم. شک در تکلیف است. ایا این موضوع حکم شارع هست یا نه؟ شارع گفته است حرام است شرب النجس. نمیدانم این نجس است یا نه قاعده طهارت میگوید این مصداق نیست حرمت شامل این نشده است. شک در اشتغال است اشتغال لغوی. یعنی شک در اشتغال ذمه است. بر خلاف مورد نقض مرحوم اغا ضیا، نماز بر من واجب شده است الان شک در فراغ دارم. شک در بقا دارم. که ایا آن حکم هنوز باقی است بر ذمه من، یا باقی نیست. شک در فراغ دارم. شک در فراغ یعنی در بقا اشتغال و سقوط اشتغال. اصل اشتغال یقینی است این را خوب تامل بکنید. در موارد قاعده اشتغال اصل اشتغال یقینی است شک در فراغ است شک در فراغ یعنی شک در بقا و سقوط تکلیف. خب اینجا عقل میگوید که احتیاط کن.

ما هم در ذهنمان همین است که رفع ما لا یعلمون کل شیء لک حلال اینها انصراف دارد شک در فراغ را نمیگیرد. لا یعلم، اصل حکم را نباید بدانیم نه بقایش را. رفع ما لا یعلمون موارد شک در فراغ را نمیگیرد

درست است که در شک در فراغ لبّش این است که وجوب دارم یا نه، درست است به این معنا شک در تکلیف است ولی نه. شک دارم در بقای آن وجوب. وجوب جدیدی نیست. شک دارم در بقای وجوب و سقوط وجوب. رفع ما لا یعلمون موارد شک در فراغ را نمیگیرد. بر خلاف این طرف که شک در اشتغال دارد شک در وجود تکلیف دارد.

نائینی میگوید در یک طرف برائت جاری میشود اما ضیا میگوید اگر در یک طرف جاری شد شک در فراغ هم بگویید جاری میشود چون این جا شک داریم. میگوییم اما ضیا اینجا شک در اصل اشتغال است اینجا شک در بقای اشتغال است اینها با هم ملازمه ندارند. ما هم در ذهنمان این است که رفع ما لا یعلمون موارد شک در فراغ را نمیگیرد چیزی که نمیدانی. نمیدانی بود و نبودش را نه بقا و سقوطش را. انصراف دارد این که بعضی ها همین جور بوده است بعضی ها ما میشنیدیم که میگویند رفع ما لا یعلمون شک در فراغ را هم میگیرد، لایعلم است دیگه، اگر استصحاب نباشد شک داری نماز خواندی یا نه، رفع ما لا یعلمون.

سوال؟؟؟

جواب: میخواستیم این حرفها را ننزید. در خصوص این من جاری میکنم. اینها را دریابید! اگر هم احتیاط میکنم در فرض حرام نه حرامی که در این جا محتمل است، حرامی که شاید این جا و شاید اینجا باشد. در موارد فراغ همان حکم است به خاطر همان حکم میخواهیم احتیاط بکنیم. در این جا به خاطر حکم دیگری است. شاید این حرمت داشته باشد ولی این حرمت غیر از آن است. دو حرمت است و هر دو مشکوک است هر دو شک در اشتغال است. هم در این شک در اشتغال دارم و هم در دیگری. اگر احتیاط بکنم این جور نیست که حرمت ثالثه ای را فارغ شده باشم. نه اگر احتیاط بکنم اگر حرام در این بوده است امتثال کردم و اگر حرام در آن بوده است امتثال کرده ام. این را تامل کنید تعمق کنید. در موارد قاعده اشتغال، به ذهن بدوی همین طور به ذهن میاید که این جا هم اشتغال یقینی است یک نجسی به گردن من هست.

سوال:؟؟؟

جواب: نه این غلط است جامع نجس نشده است که برگردن من آمده است. نجس مردد است هم در اشتغال این و هم در دیگری شک دارم. غیر از این، یک ثالثی نیست که به گردن شما آمده باشد. لذا در اطراف علم اجمالی فی کل طرف شک در اشتغال است نائینی میگوید اگر معارض نداشت اصل جاری میشود اما ضیا نقض میکند میگوید اگر در این جا جاری بشود باید در قاعده فراغ هم جاری بشود در حالی که اینجا میگویید جاری نیست میگوییم قیاس مع الفارق است. این نقض اول.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا. امر به چی کرده است؟ (شاگرد): به چی مهم نیست. استاد: نه. نائینی میگوید امر به این کرده است میدانم. اگا ضیا میگوید شما میدانید که امر کرده است. نه اگا ضیا هم این حرف را نمیزند. ثانیاً نقض دوم بر همین بیان کرده است قبل از جعل بدل. همین بیان اول دو نقض دارد. گفته است اگر شما این حرف را بزنید باید در اطراف علم اجمالی باید قائل به اباحه تخییریه بشوید، که این خودش یک داستان مهمی است که چرا اقتضائی ها که ترخیص در یک طرف را ممکن میدانند چرا در اطراف علم اجمالی قائل به ترخیص تخییری نشدند. اصلاً علم اجمالی درست و حسابی ها. ان طرف هم هیچ کدام اصل مثبت ندارند دو طرف است یا این و یا ان نجس است. این یک اشکالی مهمی است بر اقتضائی ها. شما که ترخیص در یک طرف را ممکن میدانید چرا نمیگوید مقتضای ادله اینست که مخیری که یکی از اینها را مرتکب بشوی. این یک نقض مهمی است که اگا ضیا بر اقتضائی ها کرده.

تامل بفرمایید کلام تتمه دارد.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

جلسه ۱۰۷

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در ملاحظات و اشکالاتی بود که مرحوم اگا ضیا بر مسلک اقتضا داشت و دارد. یکی از ان اشکالات گذشت که اشکال نقضی بود تمام شد.

عمده اشکال بر مسلک اقتضا این اشکال است که مسلک اقتضا ترخیص در بعضی اطراف را جایز میداند ممکن میدانند. عمده اشکال بر مسلک اقتضا این است که پس شما باید در اطراف علم اجمالی قائل به تخییر ظاهری بشوید. رفع ما لا یعلمون کل شیئی لک حلال کل شیئی طاهر و امثال ذلک از اصول مرخصه باید نتیجه ان تخییر باشد چرا؟ چون شما ترخیص را که ممکن میدانید عقلاً، کل شیئی لک حلال مثلاً، یا این میته است یا این یکی علم اجمالی داریم یکی میته است، کل شیئی لک حلال هر دو را نمیگیرد نسبت به حرمت مخالفت شما و ما علیتی هستید و بحثی نداریم. اما نسبت به احدهما تخییراً ما که ممکن نمیدانیم میگوییم کل شیئی لک حلال جاری نمیشود. شما که ممکن میدانید باید بگویید کل شیئی لک حلال هر کدام از اینها را میگیرد مقیداً به ترک دیگری. چرا؟

چون کل شیئی لک حلال علی نحو الاطلاق نمیتواند بگیرد هم این حلال باشد علی نحو الاطلاق و هم ان حلال باشد علی نحو الاطلاق اذن در مخالفت قطعیه است و قبیح است و امثال ذلک. خب ما باید از این ظهور به قدر ضرورت رفع ید کنیم (الضرورات تنقذ بقدرها). ما باید از اطلاقش رفع ید کنیم نه از اصلش.

اطلاقش رفع ید کنیم بگوییم کل شیء لک حلال این را میگیرد مشروط به ترک دیگر، و هکذا نسبت به دیگری. نتیجه آن ترخیص تخییری میشود. ما علیتی ها میگوییم محال است ترخیص هیچ کدام را شامل نمیشود، شما که ممکن میدانید وجهی ندارد که از اصل خطاب رفع ید کنید. اصل خطاب ضرورتی ندارد رفع ید کردن، باید از اطلاقش رفع ید بکنید. رفع ید از اطلاق کل شیء لک حلال نتیجه آن تخییر است. پس شما باید بگویید در اطراف علم اجمالی مخیر هستیم به اندازه معلوم بالاجمال را مرتکب نشویم بقیه ها مرتکب بشویم.

این اشکال مهمی است که علیتی ها که مصرّترین آنها که اغا ضیا است بر اقتضائی ها مطرح کردند. گفتند شما در اطراف علم اجمالی باید قائل به ترخیص تخییری بشوید. خب این اشکال دوم اغا ضیا بر مرحوم نائینی.

ولکن این اشکال را خود مرحوم نائینی هم متنبه شده است.

سوال: خب چه تالی فاسدی دارد این؟

جواب: کسی قائل نیست شما اصولیون میگویید احتیاط واجب است یک اصل را شما قائل هستید دو اصل به نحو تخییری منکر هستید.

سوال:؟؟؟

جواب: شما در اطراف علم اجمالی همین جور هم هست هم شیخ و هم نائینی میگویند اصول اساسا تساقط میکنند شما باید بگویید که اطلاقش تساقط میکند نه اصلش. اقتضائی ها ملتزم نیستند.

این فرمایشی که مرحوم اغا ضیا، که خود نائینی هم متنبه این اشکال شده است در بحث اشتغال گفته است که ان قلت که لازمه اقتضا این است که ما از اطلاق کل شیء لک حلال از اطلاق کل شیء طاهر رفع ید کنیم این اشکال را مطرح کرده است اساسا اغا ضیا مناقشاتش یک چیزهایی است که در خود کلمات شیخ انصاری مرحوم نائینی هست دنباله رو است، مبدع نیست، نائینی مبدع است و او مستشکل است.

مرحوم نائینی جواب داده است و مفصل است و مربوط به اصول عملیه است و مربوط به مقام اثبات میشود، ما فعلا بحث ثبوتی داریم همین مقداری برای جواب اغا ضیا کافی است.

ما به آغاضیا میگوییم لازمه اقتضا این است که در اطراف علم اجمالی ترخیص تخییری را قائل بشویم این لازمه قول به اقتضا است سلمنا، و لکن ما به خاطر قرینه ای که داریم قائل به این ترخیص نشده ایم ان قرینه کدام است؟ ان قرینه این است که در موارد عدیده ای صاحب مساله، شرع مقدس در اطراف علم اجمالی گفته است احتیاط کنید. گفته است اگر دو اب نجس است یهریقهما بریزید. گفته است اگر لباس

شما یک جایش نجس است و نمیدانی کدام طرف است کل آن جانب را تطهیر کن. اگر غنم موطوءه ای هست گفته است قرعه بنداز، تخییر را انکار کرده است. از موارد عدیده ای که شارع مقدس حکم به تخییر نکرده است ما کشف میکنیم که نظر شارع مقدس در اطراف علم اجمالی ترخیص تخییری نیست.

ما میگوییم ترخیص ممکن است ما که نگفتیم تخییر واقع است اما این که تخییر داده است یا نه این را باید به خطابات، این را در بحث اشتغال باید بحث کنیم. در بحث اشتغال بحث خواهیم کرد که هر چند که ترخیص ممکن است و لکن شارع مقدس ترخیص در اطراف علم اجمالی به نحو تخییری را نداده است این اشکال بر اقتضائی ها وارد نیست تتمه کلام در بحث اشتغال.

سوال:؟؟؟؟

جواب: نه مگر هر جا واجب است که ترخیص بدهد؟ آغا ضیا میگوید لازمه اش این است که به اطلاق تسمک کنیم.

سوال:؟؟؟

جواب: ان هم درست است میگوییم قرینه داریم مگر هر اطلاقی حجت است؟

سوال:؟؟؟

جواب: فنی اش همین است که ما اصلا میگوییم ترخیص ممکن است به نحو تعیینی در یکی و تخییری در دو تا منها ما قرینه خارجیه داریم که اطلاق مراد نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: نه قرینه خارجیه هست. البته جوابهای دیگری مطرح است ولی به همین مقدار کافی است. وگرنه اصل آن جمع عرفیت ندارد که سیاتی

اشکال سومی به بیان دوم مرحوم نائینی. مرحوم نائینی فرمود ترخیص در بعضی از اطراف چه اشکالی دارد خب جعل بدل میکند. علم اجمالی که بالاتر از علم تفصیلی نیست. در علم تفصیلی میتواند بدل جعل بکند بدل از امثال، مشکوک را متیقن را. در قاعده فراغ گفته است همین نمازی که شک داری درست است یا نه این بدل از آن نماز درست. قاعده لا تعاد گفته است همین نماز ناقص بدل از نماز کامل. جعل بدل. مرحوم نائینی فرموده است عقل مانعی نمیبیند که شارع مقدس ترخیص بدهد در بعض اطراف و آن طرف آخر را بدل قرار بدهد برای تکلیف معلوم فی البین. گفته است در علم تفصیلی ممکن است واقع است، فضلا از علم اجمالی. چه مانعی دارد؟

اشکال مرحوم آغا این است که این جعل بدل که میگویید این لازمه علیت است. اونی که اقتضایی ادعا میکند ترخیص بلا جعل بدل است و گر نه جعل بدل که علیتی ها هم قائل هستند. بابا جعل بدل را در علم

تفصیلی قائل هستیم. مرحوم اغا ضیا فرموده است شما خلط کردید بین مقام اشتغال و مقام امتثال. بحث علیت و اقتضا در مقام اشتغال است وقتی من یقین دارم یک تکلیفی دارم در این مقام تکلیف، ثبوت تکلیف تنجز تکلیف، شارع میتواند اذن در مخالفتش بدهد در بعضی از اطراف یا نه. شما امید میگویید در مقام امتثال یک طرف را میتواند بدل قرار بدهد. این ربطی به بحث ندارد. بدل قرار دادن در علم تفصیلی هم هست. اصلا بدل قرار دادن خودش تحکیم آن علم است. این ربطی به مسلک اقتضا ندارد.

کأنّ شاید هم گفته ها، گفته است که مرحوم نائینی ناخواسته به مسلک علیت اعتراف کرده است. جعل بدل اصلا مسلک علیت است علیتی ها میگویند ترخیص در مقام اشتغال ممکن نیست در بعضی از اطراف، ولی در مقام امتثال جعل بدل بمكان من الامکان. شارع آن را بدل قرار بدهد مانعی ندارد که ترخیص بدهد. این فرمایش مرحوم اغا ضیا درست است که جعل بدل با مسلک علیت سازگاری دارد. این که جعل بدل میکند پس میاید مقام امتثال معلوم میشود که در مقام امتثال دستش کوتاه است این را درست میگوید. مرحوم نائینی خدا رحمتش کند بحث را توسعه داده است همه جور صحبت کرده است هر چی در ذهنش میآمده میگفته است بعضی هایش با آن مسلک جور در میآمده است، مساله خیلی منقح نبوده است صاف نبوده است. این است که میگوید این حرف آقای نائینی حرف نادرستی است تا این جا را درست فرموده است و مرحوم نائینی، همانطور که (آغازیا) گفته خلط کرده، درست است بحث ما در ترخیص در مقام اشتغال است شما میگویید جعل بدل و این ربطی به هم ندارند.

منتها مرحوم اغا ملتفت بوده است، آن قلت. آن قلت که مهم برای ما این است که احتیاط واجب نباشد حالا به صورت جعل بدل یا ترخیص در مقام اشتغال. چه فرقی میکند. مهم این است که احتیاط واجب نباشد این ها صیانت است. خب کل شیئی لک حلال بعضی از اطراف علم اجمالی را شامل بشود حالا نائینی میگوید ترخیص در مخالفت در مقام اشتغال است، شما بگو جعل بدل است مهم این است که احتیاط واجب نباشد حالا به آن صیانت یا به این صیانت. گفت است آن قلت.

جواب داده است، قلت: فرق میکند. صیانت جعل بدل قبول داریم که صیانت قاعده فراغ است میگوید ما مضی فامض. لا تعاد الصلاة مقام مقام امتثال است. لسان جعل بدل یک لسان است لسان ترخیص مطلق یک لسان دیگری است. کل شیئی لک حلال لسانش جعل بدل است مقام اشتغال را صحبت میکند. کل شیئی لک حلال با لا تعاد و قاعده فراغ فرق میکند لذا ما جعل بدل را قبول داریم میگوییم مورد اگر از موارد قاعده فراغ بود مورد از موارد لا تعاد بود، فلا باس بالترخیص. اما اگر مورد از موارد جعل بدل نیست مجرد حکم به طهارت است مجرد حکم به حلیت است میگوییم نه آن جعل بدل از آن استفاده نمیشود انجا مجال ندارد. کل شیئی لک حلال در بعضی از اطراف مجال ندارد چون لسانش جعل بدل نیست.

ان قلت که خب ما از همین حلیت کشف میکنیم جعل بدل را، گفته است این هم دوری است. جعل ترخیص در این طرف توقف دارد بر این که ان طرف را بدل قرار بدهد. شما میگویید که ما کشف میکنیم بدلیت را از همین ترخیص. پس ان بدلیت توقف بر این ترخیص دارد میشود دور.

گفته است ایشان که ما قبول داریم جعل بدل را ولی لسان جعل بدل غیر از لسان ترخیص مطلق است. و از لسان ترخیص مطلق نمیتوانیم کشف کنیم جعل بدل را چرا؟ گفته است لانه دور. کل شیئی لک حلال خواسته باشد یک طرف علم اجمالی را بگیرد بگوید حلال است این توقف دارد که ان را بدل قرار بدهد. بدل قرار دادن او توقف دارد که شامل این بشود و هذا دور.

عمده کلام مرحوم آغا ضیا و اختلافش با نائینی این جا است. هر دو قبول دارند ترخیص در بعضی از اطراف به نحو جعل بدل بمکان من الامکان. بنا بر این شما بگو اقتضا یا علیت فرقی ندارد. علیتی هم شدی بگو از شمول دلیل نسبت به این جا کشف میکنیم جعل بدل را. علیتی ها هم که جعل بدل را قبول دارند پس کل شیئی لک حلال یک طرف را میگیرد اقتضائی ها میگویند چون ترخیص ممکن است شما میگویید نه ترخیص ممکن نیست بدل جعل کرده است. چه فرقی میکند در مقام عمل؟ فرقی ندارد. کل شیئی لک حلال اقتضائی ها در جاهای دیگرش نائینی میگویند گفته است مرخصی جعل بدل در کار نیست ممکن است اطلاق دارد. شما میگویید ممکن نیست میگوییم حالا که ممکن نیست از اطلاقش کشف میکنیم جعل بدل را، شما که با جعل بدل میگویید ممکن است ترخیص، فلا نزاع عملا.

آغا ضیا میگوید نه. فرق است بین مواردی که صیاحت به نحو جعل بدل باشد مثل قاعده فراغ، ما ان جا را قبول داریم و بین انجایی که مجرد ترخیص باشد. گفته است مجرد ترخیص ثبوتا محال است. کشف بکند از جعل بدل اثباتا هم محال است. تکرارش میکنیم. مرحوم آغا ضیا میگوید از کل شیئی لک حلال در بعضی از اطراف علم اجمالی نمیتوانیم بگوییم ترخیص شامل این بعض اطراف میشود، چرا؟ چون ترخیص بعضی اطراف بدون جعل بدل محال است عقلا. میرسیم برهانش را. کشف بکند از جعل بدل محال است اثباتا. یکی ثبوتا و یکی اثباتا. این فرمایش مرحوم آغا ضیا.

و لکن در ذهن ما این است که نه ما میتوانیم از اطلاق کل شیئی لک حلال نسبت به بعضی اطراف میتوانیم کشف کنیم جعل بدل را اگر بگوییم که ترخیص محال است. ترخیص بلا جعل بدل محال است. ما از اطلاقش میتوانیم کشف کنیم. این که مرحوم آغا ضیا فرموده است هذا دور میگوییم نه دور نیست. اساسا دور، دورش را باید خط کشید در امور اعتباریه و مقام انشائیه و الفاظ، دوری در کار نیست.

ما قبول کردیم علیت حق است ترخیص در بعضی از اطراف ممکن نیست الا به جعل بدل. سلمنا. این ثبوتا توقف دارد محال است بدون جعل بدل شارع (علیتی ها میگویند ها) بدون جعل بدل شارع این را

بگویند مجاز هستی ارتکابش را. اول باید جعل بدل بکند و بعد بگویند مجاز هستی. این را ما قبول داریم. بنا بر علیتی ها ترخیص موقوف بر جعل بدل است ثبوتا. خب در مقام اثبات چه اشکالی دارد که کشف جعل بدل توقف داشته باشد، دلالت بر جعل بدل توقف داشته باشد بر دلالت بر ترخیص. کل شیئی لک حلال وقتی که اطلاقش این را گرفت بالمطابقه، بالالتزام دلالت دارد که پس آن را جعل بدل کرده است.

به قول مرحوم اخوند الموقوف علیه غیر موقوف علیه. ترخیص واقعا توقف دارد بر جعل بدل این درست است. اما کشف جعل بدل توقف داشته باشد بر کشف ترخیص. کشف او بر کشف این، اصل این بر اصل او. کجایش دور است؟

ما از اطلاق، اطلاق هم که لوازمش حجت است اطلاق اصل لفظی است. ما از اطلاق کل شیئی لک حلال نسبت به بعضی از اطراف کشف میکنیم جعل آخری را. چرا کشف میکنیم؟ چون نمیشود بدون جعل بدل مطلق صحبت کند. این که مطلق صحبت کرده است و این را هم گفته است حلال است و ترخیص داده است پس معلوم است که جعل بدل کرده است.

این فرمایش دور در کلام مرحوم اغاضیاء ناتمام است. مشابهش را در همان بحث های سابق در کلام مرحوم اخوند گذشت. لذا ما در ذهنمان این است که اگر کسی این را قبول بکند حالا اغاضیاء قبول نکرده است عرفی نیست اگر کسی این را قبول بکند که اطلاق ادله مرخصه دلالت دارند بر کشف بدل بحث از علیت و اقتضا ثمر ندارد. بحث علمی است فقط. هر دو دیگه قبول میکنند که اطلاق ادله اصول عملیه یک طرف را میگیرد. منتها یکی میگوید کشف میکند از جعل بدل، علیتی ها. اقتضائی ها میگویند نه جعل بدل نمیخواهیم ترخیص در بعضی از اطراف ممکن است.

سوال:؟؟؟

جواب: کل شیئی لک حلال، ترخیص میدهد در بعضی اطراف بحث در بعضی اطراف است وجوب موافقت را صحبت میکنیم ها. کل شیئی لک حلال در مقام اشتغال میگوید که من برای تو ترخیص جعل کردم ظاهرا چون این نمیشود بدون این که ان یکی را در مقام امثال بدل قرار بدهد، پس ما کشف میکنیم که یکی را ترخیص داده است در مقام اشتغال و یکی را جعل کرده است بدل در مقام امثال.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه. نه گفتیم علیتی ها میگویند در مقام امثال باید جعل بدل بکند.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه. ببینید شما. ترخیص در مقام اشتغال، این اول معلوم بشود کل شیئی لک حلال اغاضیاء درست میگوید که ربطی به مقام امثال ندارد این لسانش با قاعده فراغ و لا تعاد فرق میکند. کل شیئی لک

حلال این مقام اشتغال را میگوید. در مقام اشتغال اگر (علیتی ها این را میگویند) در مقام اشتغال اگر خواسته باشد ترخیص بدهد در ترک بعضی از اطراف در شبهه مثلاً وجوبیه یا در فعل بعضی اطراف در شبهه تحریمیه باید آن طرف آخر را به نظر به مقام امثال باید بدل قرار داده باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا دیگه. علیتی ها میگویند محال است ترخیص بدون جعل بدل.

سوال:؟؟؟

جواب: با این مقدمه به شرط این که بله.

سوال:؟؟؟

جواب: علیتی میگوید ترخیص میتواند بدهد به شرط این که طرف آخر را بدل قرار بدهد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه تصرف در مقام اشتغال ممکن است به شرط این که آن دیگری را در مقام امثال بدل قرار بدهد.

سوال:؟؟؟

جواب: نشد دیگه. علیتی ها میگویند ترخیص در مقام اشتغال به مجرده محال است و اما حرف نائینی همین بود که اغا ضیا میگفت این علیتی است. نائینی میگفت اشکالی ندارد که ترخیص بدهد در بعضی و دیگری را بدل قرار بدهد اغا ضیا میگفت این که علیتی است. پس علیتی میگوید ترخیص در بعض اطراف ممکن هست ولی به شرط این که بعضی دیگر را بدل قرار بدهد. اقتضائی ها میگویند بدل هم قرار ندهد ترخیص ممکن است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اون در جایی است که علم تفصیلی داشته باشد یک مورد داشته باشد جعل بدل در علم اجمالی از اونیه که مرخص است جدا میشود، یکیش مرخص است یکی بدل است اون که مرخص است بدل که معنا ندارد اون بر خلاف علم اجمالی است. در علم اجمالی ترخیص میدهد در بعضی و بدل قرار میدهد بعضی دیگر را. لذا اگر همین مشکله اغا را جواب بدهیم دور را جواب بدهیم هیچ ثمره ای بین قول به علیت و اقتضاء نیست هر دو به کل شیئی لک حلال در بعض اطراف علم اجمالی عمل خواهند کرد. میگویند ترخیص شارع نسبت به بعضی اطراف محقق است منتها اون تحلیل میکند به جعل دیگری بدل و اقتضایی میگوید ترخیص داده و بدل هم قرار نداده است.

سوال:؟؟؟

جواب: اطلاق دارد نمیتواند. وقتی که دلالت التزامی دارد اطلاق دارد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه ملازمه دارد ترخیص در بعض اطراف ملازمه دارد با آن جعل بدل. علیتی ها چون میگویند محال است آن استحاله سبب این ملازمه میشود کاشف از ملزوم کاشف از لازم هم هست و بالعکس. بین اینها ملازمه است. لذا مهم این است که ما بتوانیم اطلاق را درست بکنیم یا نه. نزاع اثری ندارد.

بحث اقتضائی، این حق با مرحوم آغا ضیا است. مسلک اقتضا ادعا دارد نسبت به وجوب موافقت قطعی ادعا دارد ترخیص در بعضی از اطراف ممکن است بدون این که اطراف آخر را بدل قرار بدهد. علیتی میگوید نه توقف دارد بعد اینها در مقام اثبات که میرسند نائینی که میگوید توقف ندارد میگوید کل شیء لک حلال این را میگیرد گیر ندارد صاف است. علیتی که میرسید کل شیء لک حلال میگوید شمولش نسبت به این جا دوری است و گیر میکند شما اگر این دور را حل کردید ثمره منتفی میشود.

هذا تمام الکلام نسبت به مسلک اقتضاء. اما مسلک علیت که مسلک ادقاء اصولیون است از شیخ انصاری ظاهرا همین جور است حق با مرحوم آغا ضیا است. شیخ انصاری یک جا تصریح میکند که علم اجمالی علت است شیخ انصاری شروع شده است مرحوم اخوند هم پذیرفته است رای آخر اخوند هم علیتی بود. مرحوم حاج شیخ اصفهانی هم پذیرفته است مرحوم آغا ضیا هم پذیرفته است. اینهایی که خیلی دقیق هستند همه پذیرفته اند.

من یک کلمه به ذهنم سپرده بودم یادم رفت بگویم. جعل بدل را همه قبول دارند یکی قاعده فراغ بود که مثال زدیم و یکی هم لا تعاد بود مثال زدیم و یکی هم باب قبله است. در باب قبله هم جعل بدل شده است که یجزی التحری اونجا مظنون القبله را بدل از خود قبله قرار داده است. همه قبول دارند جعل بدل آن هم کسی توهم نکند که در باب قبله اذن در ترک مخالفت قطعیه دادند، نه در باب قبله ظاهر روایات جعل بدل است در اذان هم یجزیک جعل بدل یک امر متعارفی است در شریعت. سماع را بدل از خود اذان قرار بدهد هیچ شک و شبهه ای در امکان و وقوع جعل بدل نیست.

اما مسلک علیت مرحوم شیخ ادعا دارد خیلی بازش نکرده است در نسبت به مخالفت قطعیه چرا گفته است مناقضه. اما نسبت به وجوب موافقت قطعیه کلام صافی نیاورده است. مرحوم اخوند ادعایی و مرحوم آغا ضیا ادعای اخری و مرحوم حاج شیخ حرف سومی دارند. سه حرف برای علیت نسبت به وجوب موافقت قطعیه. اشتباه نکنید.

اما فرمایش مرحوم اخوند فرموده است شارع نمیتواند در بعضی از اطراف ترخیص بدهد چرا؟ چون لازمه آن مناقضه احتمالیه است. احتمال هست که همان حرام باشد دیگه. آن حرمت با این اباحه ای که گفته

است تناقض دارند. همان حرفی که در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ادعا کرده است. مرحوم اخوند فرموده است همان طور که علم به مناقضه محال است احتمال مناقضه هم محال است احتمال بدهید در این جا جمع بین نقیضین شده است محال است. ما یقین داریم که مناقضه منتفی است احتمالش هم داده نمیشود. شارع مقدس اگر در هر دو اذن بدهد مناقضه قطعیه است قطعاً تناقض دارد این اباحه های ظاهریه با وجوب واقعیه. اگر در یکی اذن بدهد انجا مناقضه است بین ترخیصش و ان حرمت واقعی احتمالاً. احتمال تناقض هم نیست ما یقین داریم که شارع مقدس تناقض را مرتکب نشده است.

نمیشود پس بگوییم این جا ترخیص داده است. ترخیص داده است احتمال مناقضه است مرحوم اخوند که در جمع بین حکم واقعی و ظاهری گفته است حکم واقعی و ظاهری با هم تناقض دارند طبق همان حرف میگوید که. در شبهه بدویه هم همین را میگوید شک دارد این خمر است یا نه شبهه بدویه اخوند میگوید ترخیص ظاهری با حرمت واقعی محتمل نمیسازد. لذا میگوید که باید ان حرمت از فعلیت تامه افتاده باشد حرمت واقعی از فعلیت تامه افتاده باشد با ترخیص جمع بشود و الا محال است مولایی کراحت داشته باشد بغض داشته باشد و مع ذلک ترخیص داده باشد این محال است. این جور بیان کرده است و فرموده است احتمال مناقضه مثل قطع به مناقضه لا یمكن الترخیص در بعض اطراف.

در ذهن ما فرمایش اخوند اضعف فرمایشاتی است که در مورد علیت گفته شده است. این مطلب را نه مرحوم اغا ضیا و حاج شیخ قبول نکرده است. حرف حرف ضعیفی است. این همان مشکله بین جمع بین حکم واقعی و ظاهری است. این که مرحوم اخوند گیر کرده است در جمع بین حکم واقعی و ظاهری بعد پناه برده است به عدم فعلیت حکم، نه اینها سیاتی که هیچ اساسی ندارد.

چه اشکالی دارد هم حرام باشد واقعا (احتمال حرمت میدهید دیگه) و مباح باشد ظاهراً. انجا خواهد آمد که مجرد احکام با هم تناقض ندارند تضاد ندارند تضاد یا در مبادی است این که نمیوشد یک شیئی هم واجب و هم حرام باشد چون نمیشود هم مصلحت و هم مفسده در مبادی. این که نمیوشد یک شیئی هم واجب و یکی حرام باشد چون در مقام امتثال یک باعث است و یکی زاجر نمیشود لغو است. اگر در مقام امتثال و مبادی مشکلی ندارند مثل همین جا. این که ترخیص داده است حرام است واقعا خب مباح باشد ظاهراً. چه اشکالی دارد؟ حرام واقعی و اباحه ظاهری. اباحه ظاهری که به خاطر مصلحت نیست متعلقش که ملاک ندارد تا با مفسده حرام جمع نشود. در مقام امتثال هم ان حرام زاجریت ندارد مجهول است اباحه میگوید اشکالی ندارد.

پر واضح است اینها نمیدانم گرفتار بعضی عقلیات و دقتهای عقلی شدند پر واضح است که حرام مشتبّه قابل اذن است واجب مشتبّه قابل اذن است. مولا میگوید نمیدانی اشکالی ندارد ترکش کن. چه اشکالی دارد؟

حتی بر مبنای خود مرحوم اخوند که فعلیت را میگوید به فعلیت اراده و کراهت است چه اشکالی دارد ادم اراده هم دارد خیلی شوق دارد ولی باز هم اذن در ترک بدهد. قول معروف دندان لای جیگر بگذارد بگوید اشکالی ندارد. مشکل داری مرتکب بشو. اشکالی ندارد. باید اضافه میکردیم: بلا حاجه الی کسر و انکسار. فکر میکنم کسر و انکسار است. فی الجمله یک جایی هست ولی توقف ندارد. میشود انسان یک چیزی را در نهایت بغض، بدش آمدن، ناراحت بودن، در عین حال اذن بدهد در مخالفتش.

مرحوم شیخ استاد مثال میزد به لحاظ حالت نفسانیه اش مثال میزد به گرفتن بچه ای که میخواهد متولد بشود برای دکتر مرد. میگفت شوهر خیلی ناراحت است که زنش لخت شده است جلوی دکتر. بچه را میگیرد ولی چاره ندارد میگوید اشکالی ندارد. کسر و انکسار نميخواهد. گاهی اوقات همین جوری است.

سوال:؟؟؟

جواب: شوق و بغض اکید دارد نميخواهد اصلا ان دکتر را ببیند بعدش هم این جور است بغضش ادامه دارد ولی اذن هم میدهد هیچ منافاتی.

این جور نیست هر چه را انسان شوق اکید داشته باشد اذن در مخالفت ندهد.

سوال:؟؟؟

جواب: اراده یعنی شوق اکید. کراهت یعنی بغض اکید.

سوال:؟؟؟

جواب: خود اخوند گفت محرک عضلات، نه این که محرکیت فلغیه. دارد حدش را بیان میکند. بغضش در نهایت اکید است ولی. بابا اذنتُ این لفظ است لازم نیست از دلش برخیزد. دلش بر خلاف اذن است. این که مرحوم اخوند فرموده است احتمال مناقضه است پس ممکن نیست، ما در قطع به مناقضه هم گیر داریم حالا این احتمال مناقضه است اصلا چه تناقضی دارد حکم ظاهری با واقعی هیچ تناقضی با هم ندارد نه در مبدا و نه در منتهی. این است که اذن شارع در بعضی از اطراف علم اجمالی به تعبیر خود مرحوم اخوند بمرکان من الامکان.

مرحوم اغا ضیا این حرفها را قبول نکرده است آمده است یک مقدمه ای چیده که با ان مقدمه میخواهد بگوید که اذن در بعضی از اطراف امکان پذیر نیست عقلا. یک مقدمه ای دارد خوب است مطالعه بکنید.

آمده است در حقیقت علم اجمالی بحث کرده است مرحوم اغا ضیا ادعا دارد که کسی حقیقت علم اجمالی را بفهمد میفهمد ترخیص در بعضی از اطرافش معقول نیست. تامل بفرمایید ادامه بحث فردا.

خارج اصول

جلسه ۱۰۸

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در فرمایش مرحوم اغا ضیا است ایشان بیان مرحوم اخوند را ظاهرا نپسندیده است و یک بیان دیگری برای اثبات علیت ذکر کرده است. ایشان ادعا کرده است که علیت تصدیقش به این است که حقیقت علم اجمالی معلوم بشود. اگر حقیقت علم اجمالی معلوم بشود قول به علیت مثلاً واضح است. لذا وارد شده است در بحث حقیقت علم اجمالی. در این که علم اجمالی حقیقتش چیست دو نظر است.

یک نظر و لعل معروف باشد مرحوم حاج شیخ اصفهانی تصریح کرده است و دیگران پذیرفته اند، این است که علم اجمالی علم به جامع است تفصیلاً و جهل به خصوصیات است تفصیلاً. علم اجمالی مرکبی است از علم تفصیلی و جهول تفصیلیه. آنها ادعا دارند که اجمال مال علم نیست. علم واضح است نور است اجمال معنا ندارد. علم اجمالی اجمالش مال اطراف است و الا ما نسبت به جامع علم تفصیلی داریم، یکی از اینها نجس است علم تفصیلی است ان نجس است جهل تفصیلی است نمیدانیم و دیگری هکذا. آنها ادعایشان این است علم اجمال بردار نیست علم نور است وضوح است تبیین است اجمال معنا ندارد در علم. اجمال به لحاظ متعلق است اگر میگویند علم اجمالی یعنی علم تفصیلی که اطرافش اجمال دارد.

برهان هم میاورند مضافاً به این که مثلاً علم واضح است برهان بردار نیست، برهان هم میاورند. میگویند اگر قرار باشد این گونه نباشد از دو حال خارج نیست، یا باید بگویید که علم تعلق گرفته است به فرد مردد که فرد مردد واقعیت ندارد لا هویه له. آن چه در واقع هست مشخصات هستند مردد در واقع وجود ندارد لا هویه و لا مهیه. فرد مردد معنا ندارد که علم به آن تعلق گرفته باشد. یا باید به فرد معین تعلق گرفته باشد، و فرد معین هم آن علم تفصیلی است که به آن تعلق گرفته است. پس وقتی که نشد فرد مردد نشد فرد معین، میشود علم به جامع. جامع یک واقعیته است مردد نیست جامع. منتها جامعی است که لا یخرج از این اطراف. علم دارم که جامع این اناء که لا یخرج از اطراف، آن جامع نجس است تفصیلاً. این که این نجس باشد آن نجس باشد جهل دارم تفصیلاً. این یک تحلیلی است که در مورد علم اجمالی که مرحوم حاج شیخ اصفهانی دارند که خیلی هم این را میگویند ولی نه به این مفصلی. میگویند علم اجمالی حاوی یک علم تفصیلی به جامع است و دارای شکوک تفصیلیه، جهول تفصیلیه به اطراف.

سوال:؟؟؟

جوابک بله همین طور میگویند مشهور است این دیگه.

ولکن مرحوم آغا ضیا خلاف مشهور گفته است و ادعا دارد که نه اجمال مال خود علم است. این جور نیست که علم اجمالی به جامع خورده باشد نه. علم اجمالی خورده به همونی که علم دارم همانی که قطره در آن افتاده است علم دارم همان نجس است. منتها علم دو قسم است یک قسم از علم شفاف است واضح است هیچ تاری ندارد آن را میگویند علم تفصیلی. علم یعنی وضوح اما وضوح مراتبی دارد کاملاً واضح است قطره در این افتاده است و شما میدانید در این افتاده است صورت واضحه. این علم تفصیلی است. علم اجمالی همین صورت است ولی صورتی است که اندماج دارد یک تاری دارد، جهل نیست علم است در نفس شما یک صورتی حاضر است ولی آن صورت واضح نیست که منطبق بشود بر خصوص این یا منطبق بشود بر خصوص آن، ولی همان صورت واقعی خارجیه. صورت همان خارج اما صورتی که اندماج دارد تاری دارد مثل آینه ای که صاف نیست وقتی که انسان جلوی آن قرار میگیرد نشان میدهد صورت را ولی چون گرد و غبار دارد این آینه صاف نشان نمیدهد. علم اجمالی یعنی آن.

اگر از دور یک شبهی را میبینید صورت او به ذهن میاید اما صورت اجمالی بسته مندمج، یک صورتی در ذهن میاید هنوز نمیدانی که آن انسان است یا حیوان است. یک صورتی در ذهنتان منقش میشود علم پیدا کردید به یک چیزی، نمیشود بگویید الان میدانم یک چیزی است اما آن چیز مندمج است آرام آرام جلو میاید آن تاری کم میشود کم میشود مثلاً آن صورت اولش مردد بود بین این که آن حیوان باشد یا انسان، آرام آرام معلوم شد که آن انسان است، باز هنوز تار است نزدیک تر و نزدیک تر میاید میفهمید که مرد است نه زن. قد بلندی دارد مثلاً. آرام آرام همین طور هر چه نزدیکتر میشود آن صورت روشن تر میشود وقتی که جلو میاید، میبینید همین اقا است. صورت همین اقا در نفس شما منقش میشود. اول همین صورت این اقا بود ولی صورت تار. یک صورت دیگری نبود صورت همین اقا بود منتها یک صورت تاری بود که از روزنه صورت تار همه خصوصیات را نمیدیدم. فقط یک هیكلی میدیدم جسم است مثلاً. متحرک است. هر چه نزدیکتر میشد خصوصیات مجهوله کمتر میشد صورت واضحتر میشد واضحتر، تا میرسید به کمال وضوح. مرحوم آغا ضیا میگوید علم اجمالی مثل همان صورت بسته و تار است.

سوال:؟؟؟

جواب: علم اجمالی دارید یکی از اینها نجس است همانی که قطره در آن افتاده است به همان اشاره میکنید همان خارج و واقع اونی که قطره در آن افتاده است که الان نمیدانی آن که قطره افتاده در یمین

است یا شمال. خصوصیات را نمیدانی. ولی همان که قطره افتاده را علم داری مثل همان شبهه. چون خصوصیات را نمیدانی، نمیدانی منطبق بر آن شده است یا دیگری.

اگر که با تفحص تجسس تحقیق به این رسیدی که این یمین است که قطره در آن افتاده است این همان است که صورت مندمج در ذهن بود نه صورت دیگری. همان باز شد.

سوال:؟؟؟

جواب: باز هم یک صورتی است در ذهن هست دیگه مردد بین زید و عمر. علم صورت است. علم الصوره جهل که نیست. یک چیزی در ذهن میاید. آن چیزی برهان اگر به علم نرسد علم نداریم برهان داریم خب خیلی از برهان ها علم نمیآورد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه مرحوم آغا ضیا میگوید اون که معلوم است همان صورت معلوم است ولی همان صورت ذهنیه زُعمیه است. این هم از اختراعات ایشان است. علم همان صورت ذهنیه است ولی همان صورت ذهنیه که فانی در واقع است و آن را واقع گمان میکنید. نه اینکه واقعا واقع باشد. واقع که در خارج است. صورت ذهنیه که ای که با آن با واقع ارتباط پیدا میکنی.

مرحوم آغا ضیا علم اجمالی را این جور معنا میکند ما در ذهنمان این است که خوب معنا کرده است این که ما علم داریم علممان اجمال دارد به ذهن میزند خود علم اجمال دارد بسته است روشن نیست. اینها را ما گاهی اوقات میگوییم که من هم صورت مساله به طور اجمال در ذهنم هست بذار فکر کنم این را باز کنم. کم کم با این فکر روشنش میکنم تا به آن تفصیل برسم.

میشود در انسان در نفس انسان صورتی که منقح میشود صورت اجمالی باشد نه صورت مفصله. این که ادعا کردند مثل مرحوم اصفهانی و دیگران که علم عین نور است عین وضوح است نه علم صورت منقشه است. خیلی تفصیلی باشد نور است واضح است اگر اجمالی باشد نور هست نور ضعیفی است که درست نشان نمیدهد. ولی مرات به همان واقع است. شاید شما هم تا به حال این در ذهنتان آمده باشد علم اجمالی میدانم یکی از این ها نجس است، یکی چیست یکی که امر انتزاعی است یکی نجس است یعنی یک فرد مردد که معنا ندارد. یکی جامع باشد جامع انتزاعی که من علم به آن ندارم. درست است صحیح است بگویی "یکی" اما همان یکی تحلیلش واقعیتش همان صورت اجمالی صورت غیر صافیه ای که قابل انطباق است هم بر این هم بر آن. چون قابل انطباق است به او میگویید علم دارم یکی از آنها را. یکی از آنها مال این جهت انطباق است و الا آن معلوم یکی از آنها نیست آن معلوم یک چیز متعین است آن چیز متعین صورت بسته است صورت غیر واضح است صورت غیر شفاف است، در همان شبهه همین طور میگویید. آن

شبهه که در ذهنتان آمده است میگویید یا ادم است یا حیوان چون قابل انطباق است ولی آن که در ذهنتان هست "یا" نیست. آن شبهه که در ذهنتان آمده است یا نیست آن یک چیز متعینی است یک شبهه است یک صورت کدری است منتها چون قابل انطباق است اون یا انسان است یا حیوان، یعنی منطبق علیه آن، یا انسان است نه که موجود در ذهن یا است. یا موجود در ذهن نیست. آن که موجود در ذهن است متعین است. آن عبارت است صورت اجمالیه صورت بسته صورت مندمج منتها چون قابل انطباق بر چند تا هست ما میگوییم یا آن نجس است یا این. یعنی یا این منطبق علیه اون صورت است، یا آن منطبق علیه صورت است.

سوال:؟؟؟

جواب: یکی دیگر را الان دیدیم؟

سوال:؟؟؟

جواب: شبهه که جامع نیست. اگر هم بگویند جامع است به لحاظ قابل انطباق است ولی یک چیز است جامع نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا. میگوید از دور دیدمت هر چند که تشخیصت نمیدادم. بابا یک علم جدیدی نیست. این خلاف وجدان است. شبهه آرام آرام واضح میشود تا کدر بودنش از بین میرود.

سوال:؟؟؟

جواب: بله میگوید دیدمت از آن دور. درست تشخیصت نمیدادم نه این که الان یکی دیگر را دیدم. خب حالا مهم نیست. مرحوم آقا ضیا در ذهن ما خوب فکر کرده است. از قدیم هم در ذهن ما بود که میگویند علم اجمالی اجمال برای اطراف است بابا علم من گاهی باز و گاهی بسته است. علم است دیگه. این است که علم تعلق گرفته است به نجاست یکی از اینها که صورتش به نحو مندمج شبهه در ذهن من هست که باز نیست. به طوری که اگر تجسس بکنم تحقیق بکنم بفهمم در خصوص این افتاده است میگویند این همان است که من به صورت مندمج علم به آن داشتم. یک چیز جدیدی نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: من یکی را دیدم یکی خطا بوده است.

مرحوم آقا ضیا حرفش این است میگوید حقیقت علم صورت اجمالیه است. بعد اضافه میکند اونی که منجز به علم میشود همان معلوم است علم تنجیز کرده است همان معلوم را که همان صورت اجمالیه است که منطبق بر آن یک واقعیت است. نتیجه میگیرد پس اگر نجس در این جا باشد این همانی است که علم

به ان تعلق گرفته است. نه یکی از اطراف جامع که به او علم تعلق گرفته است نه. فارق کلام اغا ضیا با نائینی با مشهور این است اغا ضیا میگوید اگر نجاست در این یسار افتاده باشد این همان است که من صورت اجمالیه ان را دیدم و همین منجز شده است، اگر هم در یمین افتاده است این یمین همان معلوم بالاجمال من است که علم به ان تعلق گرفته است.

اغا ضیا میگوید که علم منجز معلوم است پس هر کدام از این ها هر کدامشان، چون ممکن است منطبق علیه همان صورت باشد و اگر منطبق علیه ان صورت باشد منجز است، پس هر کدام محتمل التنجز است. هر کدام اینها محتمل التنجز است نه یکی از اطراف منجز است جامع منجز شده است. احتمال میدهم این منطبق علیه ان صورت باشد خود همین منجز باشد خود همین معصیت باشد. احتمال هم میدهم که دیگری معصیت باشد.

مرحوم اغا ادعا دارد چون که علم حقیقتش این است لازمه اش این است که پس همانی که نجاست در ان افتاده همان تنجز پیدا کرده است نه جامع. بر خلاف قائلین به قول مشهور میگویند جامع منجز شده است احتمال انطباق بر این است اغا ضیا نه میگوید جامع ما نداریم، احتمال است همین منجز شده باشد وقتی که احتمال دارد همین منجز شده باشد نتیجه گرفته است که پس ترخیص در این محال است، چون این محتمل المعصیه است محتمل التنجز است. محتمل التنجز محتمل المعصیه است. همان طور که مولا نمیتواند اذن بدهد در معصیت یقینیه نمیتواند اذن بدهد در محتمل المعصیه.

تلاش مرحوم اغا ضیا برای این است که هر کدام را محتمل المعصیه بکند معصیت را از جامع گرفته است نمیگوید جامع معصیت است اینجا اطراف مصداق ان محتمل است که مصداق معصیت باشد میگوید نه، بر فرضی که نجس در این افتاده است خود همین معصیت است فهدا محتمل المعصیه اذن در محتمل المعصیه قبیح است پس اذن در بعضی اطراف علم اجمالی قبیح است. این فرمایش مرحوم اغا ضیا است، تلاشی که کرده است که اطراف را هر طرف را محتمل التنجز بکند از باب این که همان معلوم بالاجمال است. همان، نه منطبق علیه معلوم باجمال.

مرحوم اغا ضیا قبول دارد که اگر علم به جامع تعلق گرفته باشد خب جامع منجز است و شارع میتواند در یک طرف اذن بدهد. اگر که علم به جامع تعلق گرفته باشد میگوید اشکالی ندارد جا دارد. اون را هم بعد دوباه اشکال کرده است یک عبارتی ما نقل کردیم حالا مقداری که تلاش کرده است. لا اقلش این است که میگوید حقیقت علم اجمالی فهمش لا اقلش این است که موجب این میشود که واضح تر بشود که در بعضی از اطراف مولا نمیتواند اذن بدهد. این فرمایشی است که ایشان فرموده است.

قدیم الایام ما خیلی اینها را مباحثه و فکر کردیم که چه میگوید چیه در ذهن مبارکش چه فرقی بین ان دو تفسیر وجود دارد. به همین نتیجه رسیدیم مرحوم اغا ضیا طرف را مستقیما میخواهد منجز بکند علم میگوید به همین طرف تعلق گرفته است اگر این نجس باشد همین منجز است. بر خلاف جامعی ها در ذهنش این بوده است جامعی ها میگویند علم به جامع تعلق گرفته است پس جامع منجز است این را از طرفیت تنجز میخواهد خارجش بکند. تنجز میگوید به این تعلق نگرفته است تنجز به جامع تعلق گرفته است. تمام تلاش مرحوم اغا ضیا به این غرض است اگر تنجز به طرف تعلق بگیرد نمیشود اذن دهد اگر به جامع تعلق بگیرد جامع منجز شده است اشکالی ندارد که به این اذن دهد. فارق بین دو تفسیر این است.

ولکن این فرمایش میگویم ما خیلی اینها را مباحثه کردیم مقداری باید دقت کنید اینها زورآزمایی ادم های متفکر دنیا بوده است. اینها هم جزء متفکرین دنیا بودند حالا اختراع نکردند ولی خیلی متفکر بودند.

سوال:؟؟؟

جواب: خب حالا اغا ضیا میگوید معلوم همان است.

و لکن در ذهن ما این است که دو تا تعلیقه بر کلام اغا ضیا داریم.

سوال:؟؟؟؟

جواب: بله فرد مردد ماهیت و هویت ندارد. شک دارید شما؟ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد. مردد معقول نیست وجود داشته باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: ملازمه ندارد که متعلق تکلیف قرار بگیرد به عنوان مشیر ولی واقعیت هم نداشته باشد. حالا اینها بحثهای دیگر است قاطی نکنید.

دو تا حرف داریم ما با مرحوم اغا ضیا. یک حرف این است که خب تلاش خوبی کردید علم را معنا کردید ولی این که فرقی باشد بین اون تفسیر و این تفسیر نه ما این فرق را نمیفهمیم.

این که بر مبنای جامعیت علم به جامع تعلق گرفته باشد با تفسیر شما فرق کند نه. لقاتل ان یقول بر تفسیر مشهور علم به جامع تعلق گرفته است جامع منجز شده است اشکالی ندارد خب وقتی که جامع منجز شد اطراف محتمل الانطباق همان منجز هستند دیگه احتمال میدهیم انطباق ان جامع منجز را بر این پس احتمال تنجز این هم هست دیگه. حالا اون مستقیم یا غیر مستقیم چه فرقی دارد. مهم این است که طرف احتمال تنجزش داده بشود حالا علم به جامع تعلق داشته باشد یا به خصوصیت بخورد به نحو تار. این است که مرحوم اشیر اصفهانی موید بیان ما، مرحوم محقق اصفهانی علم اجمالی را به جامع معنا میکند مثل مشهور ولی باز هم میگوید ترخیص در بعض اطراف قبیح است چون که ارتکاب بعضی از اطراف

علم اجمالی هم چون احتمال تنجزش را می‌دهید، مصداق بی‌مبالاتی است. اگر شما بعضی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شدی بی‌مبالات هستی. عند العقل عند العقلا می‌گویند این ادم لا ابالی است شاید این نجس بود چطور خورد؟ دو تا بی‌دینی است یکی بی‌مبالاتی است. همان طور که ان بی‌دینی ان عصیان ظلم بر مولا است قبیح است بی‌مبالاتی هم قبیح است فرقی نمی‌کند.

این است که مرحوم حاج شیخ اصفهانی با این که علم را به جامع معنا میکند ولی باز می‌گوید که اذن در بعضی اطراف قبیح است چون ارتکاب بعضی اطرافی که جامعش منجز شده است طرف جامع منجز است مصداق بی‌مبالاتی است ارتکاب بی‌مبالاتی، قبیح است اذن در بی‌مبالاتی قبیح است. این است که ایشان با این که جامعی هست یک راه دیگری رفته است گفته است اذن در بعضی از اطراف ممکن نیست. این است که فرقی بین مسلک شما تفسیر شما و تفسیر مشهور نیست اولاً.

ثانیاً اصل حرف را هم واقعش نفهمیدیم. خیلی سابق اینها را مباحثه کردیم و دقت کردیم و دنبال کردیم هنوز هم نفهمیدیم. مرحوم آغا ضیا می‌گوید اذن در بعضی از اطراف اذن در محتمل المعصیه است قبیح است حاج شیخ اصفهانی می‌گوید اذن در بعضی از اطراف اذن در بی‌مبالاتی است قبیح است هر دو تا می‌گویند این اذن قبیح است غیر ممکن است. ما می‌گوییم که هم بی‌مبالاتی و هم عصیان موقوف است بر این این که اذن ندهد به نفس اذن احتمال معصیت منتفی می‌شود. به نفس اذن بی‌مبالاتی منتفی می‌شود. ما برای این که اذن شارع را بگوییم ممکن است نیاز نداریم که عمل قبل از اذن احتمال معصیت نداشته باشد، بی‌مبالاتی نباشد نه. ما هیچ دلیلی نداریم شارع میتواند اذن بدهد در چیزی که ارتکابش با قطع نظر از اذن قبیح نیست. نه بر عکس اصلاً شارع اذن می‌دهد تا این را از قبح خارج بکند. شارع اذن می‌دهد برای این که این را از قبح خارج بکند غالب این جور است.

حق الطاعه ای همین جور می‌گویند. آنها می‌گویند قبیح است ارتکاب ولی با اذن شارع از قبح خارج می‌شود. دو بزنگاه دارد بحث علم اجمالی. یکی همین است که علیتی ها می‌گویند اذن در محتمل المعصیه قبیح است اذن در اونی که مصداق بی‌مبالاتی است قبیح است می‌گوییم با خود اذن این منتفی می‌شود چرا قبح داشته باشد؟ لو لا اذن این قبحش لولایی است اگر اذن نباشد قبیح است اگر اذن باشد قبح منتفی می‌شود موضوع منتفی می‌شود. یک نکته مهم در بحث علیت و اقتضا این است.

و یک نکته مهم هم دیروز گفتیم که از مقام اثبات نمیتوان جعل بدل را کشف کنیم. ما دو تا رد داریم بر علیتی ها. اولاً اذن در محتمل المعصیه در محتمل الحرام که مقرون به علم اجمالی است اذنش قبح ندارد اولاً. ثانیاً اگر قبح داشته باشد شما قبول دارید که این قبح به جعل بدل برطرف می‌شود این را قبول دارند علیتی ها می‌گویند اگر یک طرف را قرار داد از علم تفصیلی که بالاتر نیست مشکلی ندارد می‌گوییم که

خب اگر هم قبول بکنیم که این اذن قبیح است با جعل بدل که مشکل ندارد خب ما از اطلاق ادله ترخیصیه کشف میکنیم جعل بدل را. ما برای افناء این قبیح دو تا راه داریم اولاً خود اذن، ثانیاً جعل بدلی که از اطلاق ادله ترخیص منکشف میشود.

سوال:؟؟؟

جواب: انها قبول ندارند ما قبول داریم. الان بحث مبنایی است که مبنا درست است یا نه. لذا ما مسلک علیت را اولاً میگوییم غلط است امکان ترخیص در بعض اطراف هست دست مولا بسته نیست ثانیاً اگر هم ان حرفها را قبول کنیم با کشف جعل بدل ترخیص در بعض اطراف را درست میکنیم. ما این که ممکن است شارع مقدس در بعضی اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد در ذهن من پر واضح است و اصلاً من نمیتوانم این را بفهمم که اینها که میگویند محال است اینها چرا میگویند محال است!

سوال:؟؟؟

جواب: دو تا بیان داریم. ما که در مخالفت قطعیه هم میگوییم عرفیت ندارد حالا اون هیچ.

سوال:؟؟؟؟

جواب: نه بابا میگوید حلال است ظاهراً اگر این واقعا خمر باشد حلال است.

سوال:؟؟؟

جواب: کی گفتیم معصیت است من گفتم حرام است این وقتی معصیت میشود که خودم اذن در مشتبّه ان ندهم.

خب اینها را نگاه کنید مطالعه بکنید دقت کنید در این تعطیلات. بحث خوبی است بحث ثمر داری است. بر همین مبنای علیت مرحوم اخوند گفت در تعلیقه گفته است برائت از اکثر در باب اقل و اکثر مجال ندارد بر همین مبنای علیت اصل مختص را اغا ضیا زیر سوال برده است. در شریعت موارد زیادی است که ما علم اجمالی داریم به تکلیف و بعضی اطراف مورد اصل ترخیصی هستند این را در شریعت و لو اصل مختص، آن اقل و اکثر مبنایی است اخوند چون علم اجمالی را منحل نکرده است میگوید علم اجمالی به حال خودش باقی است انحلال را در اقل و اکثر محال میداند خلف است میگوید. بعد گفته است اقل که اصل عملی ندارد معلوم است و اکثر هم طرف چون علم اجمالی است و علم اجمالی علت تامه است برای وجوب موافقت برائت از اقل شرعاً مجال ندارد عقلاً علم اجمالی احتیاط شرعاً هم اصل مرخص نداریم.

اون مبنایی است اون را ممکن است شما بگویید نه علم اجمالی منحل است ربطی به بحث علیت و اقتضا ندارد اون جا دارد عمده ان در اصل مختص است که ان شالله یک مثال خواهیم زد. بقی الکلام در

تفصیلی که گفتم اینجا از مواردی است که فکر کردند. مرحوم اسید محمد باقر هم از کسانی است که فکر کرده است. فردا انشا الله فرمایش ایشان را متعرض میشویم.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

جلسه ۱۰۹

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در تفصیلی است که مرحوم اسید محمد باقر بیان کرده است و لو در صدر کلامش تفصیل داده بین شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه، ولی در آخر کلامش تفصیل را جور دیگری بیان کرده است. غالبا تفصیلش با شبهه حکمیه و موضوعیه تطبیق میکند ولی اصل تفصیل بین شبهه حکمیه و موضوعیه نیست. ایشان تفصیل داده است بین اونجایی که منشا علم اجمالی ما قید معلوم باشد، اونجا گفته است که علم اجمالی اقتضا دارد وجوب احتیاط را. منتها به نحو اقتضا باز نه علیت. و اما اگر منشا علم اجمالی ما قیدی است که واضح نیست اونجا گفته است که علم اجمالی اقتضای وجوب احتیاط را ندارد. البته اینها بر مسلک غیر حق الطاعه است ایشان که حق الطاعه‌ای است در شبهات بدویه میگوید عقل حکم به احتیاط میکند فضلا از شبهات مقرون به علم اجمالی. این بر مبنای دیگران بر مبنای قبح عقاب بلا بیان. بر مبنای اباحه میگویند. بر مبنای اباحه ایشان تفصیل داده است در یک صورت گفته است علم اجمالی اقتضای احتیاط را دارد و در یک صورت ندارد.

اما صورتی که دارد: گفته است اونجا که منشا علم اجمالی ما قیدی است که در خطاب اخذ شده است و ان قید معلوم است مثل اکرم العالم وجوب اکرام بر شخص عالم مترتب شده است قید روشن است عالم است. الان مردد شده است ان عالمی که در خطاب اخذ کرده است مردد شده است بین زید و عمر. الان علم اجمالی دارم یا زید واجب الاکرام است یا عمر واجب الاکرام است، منشا این علم اجمالی من چیست؟ قید عالم. گفت اکرم العالم. این قید هم واضح است این جا گفته است، و غالب شبهات موضوعیه از این قسم هستند غالب شبهات موضوعیه که ما شک داریم از این قسم هستند اینجا گفته است که احتیاط واجب است چرا؟ چون اشتغال یقینی هست یقین داریم واجب است اکرام عالم. شغل یقینی محقق است. هر کدام از این دو تا را اکرام کنیم شک در فراغ داریم. عقل میگوید الاشتغال الیقینی یستلزم فراغ یقینی را. اگر زید را اکرام کنیم نمیدانیم مصداق اکرم العالم است عمر را به تنهایی هم اکرام کنیم نمیدانیم مصداق عالم است این جا عقل حکم به وجوب احتیاط میکند.

سوال:؟؟؟؟

جواب: نه علم به اشتغال یقتضی الفراغ الیقینی. نه خود علم. اینها علمی هستند. آقای خویی هم علمی است در یک جایی یک چیزی گفته است خیلی جدی نگیرید.

اما اگر منشا علم اجمالی شما قیدی است که واضح نیست مثل این که علم داریم به وجوب نماز جمعه او الظهر. قید شما نماز جمعه او الظهر است روشن نیست، چون نمیدانید این قید وجوب کدام است علم اجمالی پیدا میکنی علم اجمالی دارید که یا ظهر و یا جمعه. منشا علم اجمالی شما قیدی است که در خطاب آمده است و آن قید واضح نیست. وجوب واضح است وجوب ان قید، جمعه او الظهر. ایشان ادعا کرده است اینجا اونی که وجوب احدهما را میدانی، علم اجمالی را به وجوب جامع معنا میکند خب آن جامع هم به یکی از اینها محقق میشود، شما ظهر تنها را بخوانی وجوب احدهما را امثال کردی نسبت به دیگری طرف اخر احتیاط لازم نیست.

در جایی که قید روشن نیست ایشان میگوید معلوم وجوب احدهما است ادعا میکند حتی بر مبنای اگا ضیا. وجوب جامع. خب این وجوب جامع به یکی از این ها محقق میشود یکی از اینها را بیاوری امثال کردی وجوب احدهما را، دیگری امثالش واجب نیست. این جور بیان کرده است که گفته است غالب شبهات حکمیه این جوری است غالب شبهات حکمیه قید را نمیدانیم. قید را در خطاب نمیدانیم. در غالب شبهات موضوعیه قید را در خطاب میدانیم ولی انطباق خارجی را نمیدانیم. این جور تفصیل داده است بین آن دو صورت و گفته است در یک صورت احتیاط واجب است و در یک صورت احتیاط واجب نیست.

در ذهن ما این است که ایشان پشتش گرم بوده است به حق الطاعه، آمده این تفصیل را داده است گفته است باید شما تفصیل بدهید ما که حق الطاعه هستیم میگوییم احتیاط واجب است حتی در شبهات بدویه اگر مرخص نداشته باشیم شرعا احتیاط واجب است.

ولکن در ذهن ما این است که نه این تفصیل ناتمام است این که ایشان قبول کرده است در فرض اول که ما قید را میدانیم تطبیقش را نمیدانیم گفته است اگر گفت اکرم العالم مردد شد عالم بین زید و عمر احتیاط واجب است، نکته اش این نیست که ما قید را میدانیم عقل که در این جا میگوید احتیاط کن ملاک حکم عقل این است که چون وجوب به گردنت هست، نه وجوب عالم که قیدش هم معلوم است. اصل وجوب. در فرض اول که ایشان قاعده اشتغال را قبول دارد حکم عقل را قبول دارد منشا حکم عقل آن عهده ای است که آمده است آن وجوب. چه فرق است در نظر عقل که بگوید واجب است اکرام عالم؟ مردد بشود بین زید و عمر واجب است احتیاط. واجب است نمدانم گفت واجب است سلام برسان یا ضیافتش بکن بگوییم این جا عقل نمیگوید.

جواب: چه فرقی میکند. نه همین می‌خواهم. اینها الفاظ است در هر دو وجوب آمده است.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلاً. نه قید واجب صحبت نیست قید معلوم و قید مردد گاهی هم موضوع قید مردد میشود خود ایشان هم گفته است. اجازه بدهید من این را بیان کنم.

نکته‌ی این که عقل در صورت اول می‌گوید فراغ یقینی لازم است احتیاط واجب است اون نکته اش چیست؟ ما در ذهنمان این است که نکته اش ان است که بر عهده آمده است چون عهده داری یقین به عهده داری باید از این عهده خارج بشوی. اشتغال یقینی به تکلیف داری باید یقین پیدا کنی که این تکلیف را انجام دادی و از ذمه ات رفت. حالا ان منشا علم اجمالی ما قید معین باشد یا مردد باشد عقل هیچ فرقی نمیبیند بین این که بگوید واجب است اکرام عالم، عالم مردد شود، یا بگوید واجب است که نمیدانی ظهر یا جمعه ولی اصل وجوب هست. عقل می‌گوید از این وجوب فراغ پیدا کن.

اصلاً عقل ممکن است وجوب هم نباشد جامع باشد یقین دارم یا این واجب است یا این حرام است یا ان واجب است یا این حرام است یقین دارم عهده ام آمده است اصلاً نمیدانیم عهده وجوب است یا حرمت ولی میدانم عهده دار شدم. اساس حکم عقل این است که عهده ای که یقین داری باید خالی بکنی. همان که مشهور گفتند الاشتغال بالیقینی یستلزم فراغ یقینی را حالا ان عهده ای که آمده است گاهی همه جهاتش واضح است، هم وجوب هم متعلق هم موضوع، اکرم العالم. گاهی وجوب هست متعلق واضح نیست علم اجمالی دارم به وجوب ظهر یا جمعه. و گاهی هم اونی که آمده است اصلاً وجوبش هم معلوم نیست یا وجوب است یا حرمت است.

فرقی نمیکند ادعای ما این است که منشا حکم عقل اون عهده آمدن است اشتغال یقینی است همین که تکلیف آمد. حالا می‌خواهی نوع تکلیف را هم ندانی ولی اصل تکلیف را میدانی حالا می‌خواهد متعلق را ندانی نوع را میدانی متعلق را نمیدانی. یا نه نوع و متعلق و موضوع را میدانی موضوع، انطباقش مشکوک است اینها اثری ندارد در حکم عقل. حکم عقل می‌گوید بابا یک کلفتی بر گردنت گذاشته است باید یقین پیدا کنی این تکلیف را امتثال کردی.

این است که تفصیل ایشان بین این که علم اجمالی ناشی بشود از قید معلوم یا ناشی بشود از قید مجهول این تفصیل بلا وجه است. کدام عقل است که می‌گوید اگر یقین داری یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر همین جمعه را بخوانی کافی است چون یکی از ان. بابا یکی را میدانم، شارع یکی را واجب نکرده است که. این عنوان انتزاعی من است. خدا واجب کرده است یک معینی را. من یقین ندارم ان معین را آوردم پس یقین ندارم که تکلیف را امتثال کردم.

سوال:؟؟؟؟

جواب: ما همین ها را داریم میگوییم. ایشان میگوید عقل نمیگوید و ما میگوییم عقل میگوید.

سوال:؟؟؟

جواب: موضوع هست البته. اکرم العالم موضوع است. قید وجوب است؟ بابا تردد در واجب است نمیدانم واجب ظهر است یا جمعه است.

سوال:؟؟؟

جواب: میدانم یا خصوصیات ظهر و یا جمعه آمده است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه میگوید اصلا اقتضا ندارد علم اقتضا ندارد. ما الان در اقتضای علم هستیم. علم میگوید این جا اقتضا ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اصلا اقتضا ندارد. نشد. در اولی هم میگوید علم موثر است علی نحو اقتضا. نه بابا. ایشان اقتضایی است میگوید علیت دلیل ندارد اینجا اصلا میگوید اقتضا ندارد.

ما هر چه فکر میکنیم منشا حکم عقل را اون شغل میبینیم، اون ثقلی که برعهده آمده است. هیچ عقلی نمیگوید فرق است بین این که بگوید اکرم العالم عالم مردد بشود یا بگوید صل صلات مردد بشود. بابا اینها به نظر من واضح است اکرم العالم عالم مردد بشود اشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را، اگر گفت صل صلات مردد بشود میگوید نه اقتضا ندارد فقط یک نماز را بیاوری کافی است نه اینها گفتنی نیست.

سوال:؟؟؟؟

جواب: حالا اونها یک بیان مفصلی کرده است رهایش کنیم.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه اون مخالفت قطعی را عقل میگوید قبیح است اون که مسلم است بابا گذشتیم از مرحله اول. مخالفت قطعی گفتنی نیست که جایز باشد الان بحث در مورد موافقت قطعی است که ایا علم اقتضای وجوب موافقت قطعی را دارد یا نه؟

سوال:؟؟؟؟

جواب: ولی یکی از انها. اصل وجوب که بر گردن است. احدهما میگوید معین است احدهما معلوم به تفصیل است جای بحث نداریم که باید احدهما را بیاوریم.

بهذا یتم الکلام در این بحث دقیق علمی و اصولی که آیا علم اجمالی اقتضا دارد ندارد؟ اقتضا دارد به معنای عامش. و اگر اقتضا دارد به نحو علیت است یا به نحو اقتضا است؟ نسبت به حرمت مخالفت یا نسبت به وجوب موافقت؟

ما در ذهنمان این شد ما فرمایش مرحوم نائینی را قبول کردیم که علم اجمالی اثر دارد اونی که گفتند هیچ اثر ندارد مثل جهل است واضح البطلان است. اثر دارد اثرش علی نحو اقتضا است یا علی نحو علیت است نسبت به حرمت مخالفت قطعی گفتیم علیت عرفیه. گفتیم بعید نیست در ذهن مرحوم نائینی همین است و لو این که بحث را عقلی مطرح کردند ولی عرف تصدیق نمیکند ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی را. به نحو علیت به این معنا در ذهن ما درست است، نه به بیانی که اخوند فرمود که مناقضه است، نه به بیانی که نائینی فرمود، نه بیانی که آغا ضیا و محقق اصفهانی فرمودند، که اینها اذن در معصیت است. ما این بیانات را نتوانستیم باور بکنیم ولی اصل مدعا را ما باور کردیم ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی این خیلی موونه میخواهد. این عقلانیت ندارد مگر یک مصلحت خیلی بزرگی باشد، تصریح واضحی باشد فلا باس.

اما نسبت به وجوب موافقت مرحوم اخوند و من تبع ایشان علیتی شدند و مرحوم نائینی گفت نه اقتضا مرحوم آقای خویی گفت اقتضا. منتها مرحوم نائینی گفت اقتضا به بیانی علم را گفت مقتضی است مرحوم آقای خویی به بیان آخری. ما هم گفتیم همین جور است. این هم پر واضح است در ذهن ما که شارع مقدس میتواند در بعضی از اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد بلا جعل الطرف الآخر بدلا. علیتی ها گفتند ترخیص ممکن نیست الا به جعل طرف الآخر بدلا. که ما گفتیم نیازی به جعل بدل نیست اولاً، و اگر نیازی به جعل بدل باشد همان اطلاقات برای جعل بدل کافی است. این است که ما این را قبول داریم اگر ادله مرخصه داشتیم و ادله مرخصه یک طرف را گرفت دون طرف آخر، طرف آخر را هم بگیرد میشود ترخیص در مخالفت، یکی هم ترجیح بلا مرجح است، احدهمای مردد هم که معنا ندارد اگر دلیل اصل مرخصی یک طرف را به خاطر یک جهتی گرفت دون طرف آخر، بدون این که جعل بدل بکنیم گفتیم ترخیص لا باس. جعل بدل نیاز داشته باشیم باز هم لا باس. ما به اطلاق آن خطاب عمل میکنیم.

حالا بحث سر این است که آیا این مصداق دارد در احکام شرعیه مسائل شرعیه یا نه همه اینها فرضی است، اطلاقات ظاهرش هر دو طرف را میگیرد آن هم که میگویید محال است به دلیل لبی و عقلی اطلاقات هیچ طرف را نمیگیرد. آیا مورد دارد یا نه؟ در ذهنم هست جدیداً مراجعه نکردم. مرحوم نائینی استبعاد کرده است این که یک طرف موضوع اصل مرخص باشد تشکیک کرده است استبعاد کرده است و لکن مرحوم آغا ضیا مورد پیدا کرده است.

مرحوم اغا ضیا گفته است موردی داریم که یک طرف اصل داشته باشد دون طرف آخر. همان مورد را هم به سر اقتضائی ها زده است گفته است نمیشود اینجا هم قائل به ترخیص بشویم. کدام مورد؟ گفته است اگر دو اناء بود یکی از اینها نجس شده است علم اجمالی داریم به نجاست احدهما ولكن یکی از اینها متیقن الطهاره بود قبلا پاک بوده است. گفته است که خب به اقتضائی ها صحبت کرده است ما که علیتی هستیم احتیاط، واجب است اصلا علیتی ها سراغ اصل نمیروند میگویند احتیاط واجب است علیتی هستیم. گفته است خب در این جا اقتضائی ها باید بگویند استصحاب در آن که متیقن الطهاره است با قاعده طهارت در آن که ما حالت سابقه اش را نمیدانیم قاعده طهارت با استصحاب با هم تعارض میکنند اذن در مخالفت قطعیه است دیگه. هم این پاک باشد به استصحاب طهارت و هم آن پاک باشد به قاعده طهارت، اذن در مخالفت قطعیه است این دو تعارض و تساقط میکنند. بعد اصل طهارت در اونی که قبلا طهارت داشت مستیقن الطهاره بود زنده میشود، بعد قاعده طهارت میگوید میتوانی با این وضو بگیری و بخوری.

گفته است این هم گفتنی نیست. یک شاهی آورده است بر رد اقتضا. گفته است لازمه قول به اقتضا این است که در این جا بگوید قاعده طهارت در یک طرف جاری است چون در این جا مرجح دارد چون معارض دارد مرده است با این قاعده طهارت تعارض نمیکند. این یکی از مواردی است که در یک طرف اصل نافی داریم دون طرف آخر. طرف آخر اصل نافی نداریم از باب این که مرده است نداریم ها. گفته است شما اقتضائی ها باید بگویید این یکی را میشود مرتکب شد و این گفتنی نیست، نمیگویید.

مرحوم نائینی نمیدانیم ایشان ندیده است کلام نائینی را الان اطلاعی ندارم. مرحوم نائینی اصلا این فرع را در یک جایی متنبه شده است و متعرض شده است. گفته است ما اصل بلا معارض را در بعض اطراف علم اجمالی جاری میدانیم ما اقتضایی هستیم و لکن در این جا اون اصل طهارت معارض دارد معارضش کدام است؟ معارض اصل طهارت اون اصل طهارت اون طرف است.

اغا ضیا این را در ضمن کلماتش جواب داده است این جوابی که ما نقل میکنیم از مرحوم نائینی ایشان در ضمن کلماتش جواب داده است، گفته است نه این اصل طهارت در این مستصحب الطهاره معارض ندارد چرا؟ چون شما میگویید معارضش آن قاعده طهارت آن طرف است. میگوییم نه قاعده طهارت با آن استصحاب طهارت تعارض کرد با وجوب استصحاب که قاعده طهارت که نیست این جا. در رتبه استصحاب طهارت قاعده طهارت نیست قاعده طهارت اصل محکوم است استصحاب طهارت حاکم است بر قاعده طهارت. خب در رتبه استصحاب، استصحاب طهارت با قاعده طهارت تعارض کرده است بعد از سقوط این استصحاب به وسیله تعارض نوبت به این قاعده طهارت این رسیده است. اصلا جریان این قاعده طهارت بعد از سقوط او است. وقتی جریان بعد از سقوط آن است با او تعارض ندارد دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: خب حالا ببینیم این فرمایش اغا ضیا را بیان بکنیم.

حرف نائینی این است میگوید بابا قاعده طهارت در این مستصحب الطهارت معارض با قاعده طهارت ان طرف است فلا یجری. اغا ضیا میگوید نه این قاعده طهارت اصل محکوم است مستصحب است استصحاب مقدم بر قاعده طهارت است. وقتی اصل محکوم شد نوبت به او نمیرسد مگر بعد از سقوط اصل حاکم. سقوط اصل حاکم به تعارض با قاعده طهارت ان یکی است، پس اول باید تعارض بکنند استصحاب سقوط کند بعد نوبت به قاعده طهارت برسد. قاعده طهارت در این فرع بر سقوط استصحاب است و سقوط استصحاب فرع بر تعارض با قاعده طهارت در اون است پس هیچ وقت معقول نیست گفته است این قاعده طهارت با ان قاعده طهارت تعارض بکند.

سوال:؟؟؟

جواب: استصحاب در یک طرف تعارض دارد با قاعده طهارت در طرف دیگر. اون که شما شنیدید حاکم است استصحاب و قاعده طهارت در یک طرف حاکم و محکوم هستند اما اگر در دو طرف باشند حاکم و محکوم نیستند که.

این فرمایش اغا ضیا. و لکن این فرمایش هم نادرست است. این که استصحاب حاکم است (این یک بحثی است یک بحث دقیقی است) این که استصحاب حاکم بر قاعده طهارت است در فرضی است که جریان پیدا بکند مجال داشته باشد. در وجه حکومتش اینرا میگویند استصحاب که جاری شد علم است استصحاب علم شد دیگه اصل محرز است تا علم شد پس من شک ندارم که این طاهر او نجس. علم دارم طاهر است و دیگر قاعده طهارت مجال ندارد. لِمَ حکومت استصحاب بر قاعده طهارت این است که استصحاب علم است علم در مقام عمل اصل محرز. این حاکم است بر قاعده طهارت با وجود استصحاب نوبت به قاعده طهارت نمیرسد. اما این در فرض جریان است. اما اگر استصحاب جاری نشد معارض داشت اونجا اون استصحاب حاکم بر قاعده طهارت نیست انجا در عرض قاعده طهارت است. بنا بر این است که قاعده طهارت در همین یکی همان طور که تعارض میکند با استصحاب اون، تعارض هم میکند با قاعده طهارت این. قاعده طهارت در یک طرف معارض است با دو اصل است در طرف اخر.

این است که این حرف اغا ضیا که قاعده طهارت در ان بر مبنای اقتضا با استصحاب تعارض میکند و تساقط میکند بعد قاعده طهارت زنده میشود، و میشود اصل بلا معارض، درست نیست. بلکه قاعده طهارت در ان همان طور که تعارض میکند با استصحاب تعارض میکند با قاعده طهارت. همان طور که قاعده طهارت میگوید قاعده طهارت با او تعارض میکند با استصحاب طهارت میگوید نمیشود هر دو را شارع گفته

باشد طاهر هستند میگویند نمیشود هر دو را بگوید طاهر و لو به دو لسان. هم به لسان استصحاب هم به لسان قاعده طهارت. همین نکته ظریفش این است استصحاب که حاکم است به جریانش حاکم است حکومت مختص ظرف جریان است. در جایی که استصحاب معارض دارد استصحاب معارض دار، حاکم بر قاعده طهارت نیست در عرض قاعده طهارت هستند وقتی در عرض شد این دو تا در یک طرف و آن اصل در یک طرف. آن اصل با هر دو اینها تعارض میکند این است که تساقط میکنند احتیاط میشود واجب.

سوال:؟؟؟؟

جواب: دو تا قاعده طهارت داشته باشیم؟

سوال:؟؟؟؟

جواب: چرا این جور خب. تعارض بکنند چرا این جور صحبت بکنیم بگوییم کل شیئی طاهر این تعارض میکند با لا تنقض الیقین او با کل شیئی طاهر این. با هر دو تعارض میکنند. چرا شما اول این را معارض او قرار میدهید بعد تساقط میکنند بعد قاعده طهارت از نو. اینها در عرض هم هستند. نکته این است استصحابی که معارض دارد در عرض قاعده طهارت است وقتی که در عرض بود قاعده طهارت در یک طرف کما این که با استصحاب تعارض میکند با قاعده طهارت هم تعارض میکند.

سوال:؟؟؟؟

جواب: میگوییم جریان ندارد. مقتضی همیشه تعارض مال دو مقتضی است. معنای تعارض این نیست که شارع تعبد میکند بعد سقوط میکند. تعارض فقط مقتضی اش تمام است مقتضی قاعده طهارت در این جا تمام است خطاب ظاهری فی حد نفسه میگیرد انجا هم خطاب لا تنقض و قاعده طهارت میگیرد بعد میگوییم نمیشود هر دو فعلیت داشته باشند پس هیچ کدام نیستند.

این فرمایش مرحوم آقا ضیا که رفته است یک اصل بلا معارض در یک طرف پیدا کرده است و همان جا اشکال کرده است بر اقتضایی ها، نه این اصل بلا معارض نیست. مثال اصل بلا معارض که اشکال بر اقتضاییها هم نیست اصل بلا معارض، اصل مختص است.

یک بحثی است در اصول عملیه اصل مشترک و اصل مختص. اصل مشترک این است که هم در این و هم در آن مجال دارد و اصل مختص مختص به یکی است مثل کجا. یقین داری یا این اب نجس شده است یا این لباسی که مال لایوکل لحمه است. فی حده ذاته تذکیه شده است این خون افتاده است در این اب یا این لباسی که لا یوکل لحمه است. یک اصل مشترک این جا داریم قاعده طهارت. قاعده طهارت میگوید پاک است در هر دو جاری میشود با هم تعارض میکنند تساقط میکنند اصل مشترک تعارضاً تساقطاً. ما نمیتوانیم بگوییم اینها طاهر هستند ولی در ناحیه اب یک اصل مختص داریم کدام؟

کل شیء لک حلال اصل مختص است. در آن جاری نیست چون ما لا یوکل لحمه یقین داریم که خوردنش حرام است خوردنی هم بود باز هم حرام بود. اما این اب شک داریم که خوردنش حلال است کل شیء جاری میشود اقتضائی ها میگویند در این جا اصل بلا معارض داریم. علیتی ها میگویند محال است نمیشود حلال باشد. اقتضائی ها میگویند اصل بلا معارض داریم اصل مختص در این جا جاری میشود نتیجه آن این است که این اب را میتوانی بخوری ولی نمیتوانی وضو بگیری. وضو نمیتوانی بگیری چون طهارتش محرز نیست میتوانی بخوری چون کل شیء لک حلال داری. اصل مختص معمولا همین جوری است که بعضی از آثار را میآورد. کل شیء لک حلال منطبق بر این است.

ما اصلا با قطع نظر از این بحثهای فنی، میگوییم کل شیء لک حلال این جا اشکالی ندارد چون کل شیء طاهر یقین داریم تخصیص خورده است اون که نجس است نسبت به آن که نجس است یقین داریم که آن را نمیتواند تطهیر بکند اما کل شیء لک حلال شک داریم این جا تخصیص خورده است یا نه. شاید آن نجس در آن یکی افتاده است و این حلال باشد اصلا اساس اصل مختص این است، این بحث های فنی را کنار بگذارید اصل مختص از موارد شک در تخصیص است اصل مشترک یقین به تخصیصش داریم لبّا و در ناحیه عقل. لذا برای اصل مشترک مجالی نیست و برای اصل مختص مجال هست. اونهایی که مثل مرحوم خویی علم را اساسا از کار میاندازند این جا همین جور صحبت میکنند میگویند شک داریم کل شیء لک حلال اینجا را میگیرد به اطلاقش اخذ میکنیم این هم شک داریم حلال یا حرام است میگوییم کل شیء لک حلال اطلاقش میگیرد.

سوال؟؟؟

جواب: بله دست هم میتواند بزند ملاقی بعض اطراف علم اجمالی پاک است نمیتواند وضو بگیرد هر آن چیزی که شرطش طهارت است مترتب نمیشود چون طهارتش محرز نیست.

سوال؟؟؟

جواب: ملاقی بعض اطراف پاک است. خوردنش حلال و ملاقیش هم پاک. چون ملاقی بعض اطراف علم اجمالی است که بعد از علم میگویند ملاقی آن پاک است مشکلی ندارد.

اگر خواسته باشیم یک اصلی درست بکنیم در بعضی اطراف که از صغریات این بحثهای مفصل باشد عبارت است از اصل مختص. شاید در ذهن شما این آمده است چه فرقی است بین این مثال و آن مثال اغا ضیا. اونجا هم یک اصل مختص داریم استصحاب. چرا ما در آن جا استصحاب را قاعده طهارت را از کار بندازیم و استصحاب تنها را جاری نکنیم. این داستان مفصلی دارد دیگه طلب شما در بحث اصول عملیه

این داستان‌ش خواهد آمد. نکته اش چیست که این جا قاعده حل، قاعده حل محکوم است، اصل مختص است میگویند جاری است ولی استصحاب که حاکم است میگویند جاری نیست. این بحث خواهد آمد. هذا تمام الکلام علم اجمالی در مقام اشتغال. مقام ثانی بحث واقع میشود در علم جمالی در مقام امتثال. الامتثال الاجمالی کیف. صحیح است جایز است جایز نیست کلام تتمه دارد.

سوال؟؟؟

جواب: شرط اب وضو در رساله هم نوشتند ان یكون طاهرا.

سوال؟؟؟

جواب: شرط را باید همه جا احراز بکنید و لو به اصل. این جا هم اصل طهارت ندارد که شرط را احراز بکنیم.

خارج اصول

جلسه ۱۱۰

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۲۱

موضوع: القطع وأحكامه/امتثال اجمالی با تمکن از امتثال تفصیلی/

امتثال اجمالی

بحث در علم اجمالی در مرحله اشتغال تمام شد که آیا لا اقتضا است شغل ذمه میاورد نمیآورد، مباحث تفصیلا تمام شد دیگر بقیه ان در بحث اصل عملی بحث خواهد شد. مقام ثانی بحث در علم اجمالی در مقام امتثال است آیا امتثال اجمالی مجزی است یا مجزی نیست باید امتثال تفصیلی باشد؟

محل کلام

در امتثال اجمالی اونجایی که تمکن نداریم از امتثال تفصیلی نه به نحو علم و نه به نحو علمی مثل این که نمیدانیم قبله کدام طرف است راهی هم برای پیدا کردن قبله نداریم راه امتثال منحصر به امتثال

اجمالی است، اونجا که بلا اشکال جایز است امثال اجمالی، لازم است غیر از آن راهی نداریم روایاتی که میگوید نماز به چهار طرف بخواند از همین قبیل است البته اگر درست باشند که محل بحث است.

امثال اجمالی مجزی است عند تعذر امثال تفصیلی مما لا ینبغی الریب فیه. کما این که امثال اجمالی در توصیلات هم محل بحث نیست و اجزائش مسلم است مثل این که دوتا مایع است یکی اب است و دیگری هم فرض کنید اب مضاف است، ما میتوانیم سوال کنیم کدام یک اب است و کدام یک مضاف است تا این که ثوب متنجس را غسل به یکی از اینها بکنیم، ممکن است امثال تفصیلی ولی بلا اشکال به هر دو غسل میکنیم و قطعاً پاک میشوند.

در توصیلات هم امثال اجمالی هیچ مشکلی ندارد. مثلاً دو نفر هستند و اجمالاً میدانیم که به یکی از آنها بدهکار هستیم حالا اگر به هر دو پول بدهیم اشکالی ندارد، پول دادن به هر دو مشکلی ندارد.

انما الکلام در امثال در تعبدیات است دو قید دارد کلام در تعبدیات است نه توصیلات و کلام در جایی است که امثال تفصیلی ممکن است حالا علمی یا ظنی بحث خواهیم کرد. آیا مع امکان امثال تفصیلی در تعبدیات، امثال اجمالی مجزی هست یا نه. در سه مرحله بحث میکنیم.

مرحله اول در امثال

مرحله اولی که مهم است این که ما امثال اجمالی داشته باشیم مع القدره علی الامثال علمی تفصیلی. همان که در رساله های عملیه نوشتند، آیا با امکان تقلید احتیاط جایز است یا نه، آن را بحث کردند. حالا ما تقسیمش میکنیم، اول امثال اجمالی مع تمکن امثال علمی. نه ظنی. علمی. میتوانیم سوال کنیم یقین پیدا کنیم قبله کدام طرف است میگوییم باشه به چهار طرف نماز میخوانیم آیا امثال اجمالی علمی با قدرت بر امثال تفصیلی علمی مجزی هست یا نیست؟

نظریه مشهور علماء

نسب الی المشهور که مجزی نیست. لذا مشهور در همان تارکی التقلید و الاجتهاد گفتند که عملش باطل است و لو این که مطابق با واقع باشد چون احتیاط است دیگه. مطلقا. انها مطلقا هستند اونها دیگه قدر متیقنش در جایی است که امثال علمی تفصیلی ممکن است این اقا احتیاط کرده است تارک التقلید و الاجتهاد عمله باطل. مشهور همین را میگویند. عملش باطل است. بعضی ها از متاخرین تعلیقه زدند گفتند باطل است یعنی نمیتواند اجترأ بکند بعد باید برود سراغ اجتهاد یا تقلید بعد اگر موافق با واقع بود که یجزی و الا لا یجزی. اینها را متاخرین میگویند و الا قدیمیها میگویند باطل است ولو اینکه یقین پیدا کند عملش موافق با واقع بوده است. عمل تارکی الطریق اجتهاد و تقلید باطل است و لو این که موافق با واقع باشد، انها امثال اجمالی را مجزی نمیدانستند.

نظریه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی هم در این متاخرین مثل مشهور شده است منتها در همین مرحله نه مطلقا، در همین مرحله امثال اجمالی مع التمكن من الامثال العلمی التفصیلی در همین مرحله موافق مشهور شده است. ولی خیلیها از جمله مرحوم اخوند، که ما دیگه متنمان مرحوم اخوند است، مرحوم اخوند فرموده است امثال اجمالی مجزی است و لو مع التمكن من الامثال العلمی التفصیلی. چرا؟

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم اخوند فرموده است که امثال اجمالی گاهی مستلزم تکرار نیست احتیاط شما به تکرار نیست، احتیاط شما به یک اضافه‌ی مشکوک است مثل باب اقل و اکثر. نمیدانی نماز با سوره واجب است یا نماز بلا سوره. احتیاط میکنی و نماز با سوره میخوانی. احتیاط شما مستلزم تکرار نیست همان مشکوک را اضافه میکنید میشود احتیاط، اکثر را اضافه میکنید میشود احتیاط.

و آخری احتیاط شما مستلزم تکرار هست مثل نماز به جهات اربعه. میخواهی احتیاط کنی باید چهار نماز بخوانی. فرموده است در هر دو قسم امثال اجمالی کفایت میکند. اما قسم اول احتیاط میکند اکثر را میاورد، گفته است وجهی برای بطلان نیست. امکان دارد برود سوال کند یقین پیدا کند که اقل واجب است یا اکثر واجب است و لو امکان دارد یقین پیدا کند بعد امثال تفصیلی بکند، ولی گفته است لازم نیست

سوال کند برود اجتهاد کند میتواند احتیاط بکند. احتیاطی که مستلزم تکرار نیست مجزی است به اتیان اکثر مجزی است چرا مجزی است؟ فرموده خب کسی که اکثر را میاورد مصداق واجب را آورده است دیگه. اگر در واقع واجب اقل بوده است خب اقل را آورده است فرض این است که اکثر مانع نیست سوره مانع نیست و الا دوران امر بین محذورین است و اگر اکثر واجب بوده است باز آن را آورده است. اتی بما هو مصداق للواجب انطباق قهری است اجزاء عقلی است.

توهم ودفعه

فقط توهمی که هست این است که این شخص قصد وجه نمیتواند بکند قصد تمیز نمیتواند بکند. کلمه "قصد" تسامح است، تمیز ندارد. قصد وجه یعنی آن عنوان که واجب است یا مستحب. روزه را بگیری به عنوان این که مستحب است این میشود قصد وجه. تمیز، متمیز بودن واجب از غیر واجب است. این را میگویند تمیز. قصدی نیست تمیز، التفاتی است. ملتفت باشی این که الان از تو صادر میشود متمیز باشد که ایا واجب است یا مستحب است؟ مرحوم اخوند فرموده است مشکله متوهمه در قصد وجه و تمیز است ان هم که غلط است، ان هم مانعیت ندارد.

اما قصد وجه مضافا که قصد وجه دلیلی بر اعتبارش نداریم در این جا منتفی نیست. قصد وجه میتواند بکند. این نماز مع السوره را میاورم به قصد همان نماز واجب که حالا نمیدانم بر همه ان منطبق است یا بر اقل. قصد میکنم ان واجب را. اسمش را میگذارند قصد وجه اجمالا. اگر قصد وجه توهم بشود که واجب است اعم از قصد وجه اجمالی و تفصیلی است، که در بحث موافقت التزامیه گذشت. میتواند قصد وجه بکند مشکلی ندارد الان میگوید خدایا همان نماز واجب را قصد میکنم که بیاورم گر چه نمیدانم ان واجب، همان واجب را قصد دارم ها، منطبق بر همه این است یا بر اقل است، مضر به قصد وجه نیست. ان چیزی که در این جا منتفی است تمیز است. وقتی که سوره از این اقا صادر میشود متمیز نیست که این سوره واجب است یا نه. در جایی که اقل و اکثر هستند قصد وجه موجود است مشکلی ندارد ان که مفقود است تمیز است متمیز بودن اجزا. این منتفی است

و لکن گفته است تمیز که شرط نیست. نسبت به تمیز، در اخبار نیامده است لا عین و لا اثر فی الاثار و الاخبار گفته نیامده است. از طرفی تمیز مما یغفل عنه العامه است این مثل قصد قربت نیست. ممکن

است شما اشکال کنید که قصد قربت هم در اخبار نیامده است. اخوند در قصد قربت میگوید اصاله الاشتغال چون مما یغفل عنه العامه نیست اطلاق مقامی در موردش نداریم. بر خلاف قصد وجه و تمیز اینها مما یغفل عنه العامه است کی به ذهنش میاید که باید اجزا متمیز باشند چون مما یغفل عنه العامه است، مقتضای اطلاق مقامی مقتضای این که مولا در مقام بیان بوده که همه ما له الدخل در غرضش را بیان کند، اگر تمیز دخیل در غرض بود، چون مما یغفل است باید میگفت. ریشه اطلاق مقامی این باید است هر جا بیان "باید" است، لازم است عرفا بر مولا و بیان نکند معلوم میشود که دخالت ندارد. در اطلاق مقامی پارسال بحث میکردیم.

میگوید نماز بخوان مردم غافل هستند که تمیز شرط هستند و هیچ نمیگوید مولا معلوم میشود که شرط نیست. این همه اجزا و شرایط را میگویید و این همه تاکید میکنید که تمیز شرط است شرط عقلی ها! ولی مردم غافل هستند، هیچی نمیگوید اطلاق مقامی هست، حرف متینی است.

اگر کسی هم اطلاق مقامی را قبول نکرد برائت عقلی. برائت عقلی، قبیح است عقاب بلا بیان از اظهر مصادیقش همین اینجا است. تمیز شرط باشد و نگوید عقاب مولا قبیح است قبح عقاب بلا بیان در مما یغفل العامه از اوضح مصادیق است.

بلکه ممکن است کسی بگوید برائت شرعی هم مجال دارد این یک مقدمه نیاز دارد. تمیز اگر گفتیم از انقسامات ثانویه است که اخوند این گونه ادعا دارد. اخوند میگوید قصد قربت قصد وجه و تمیز اخذشان در متعلق امر محال است و لو به متمم الجعل. متمم الجعل شیخ انصاری که نائینی دنبال کرده است ان را نفی کرده است اخذ این ها در متعلق محال است. پس رفضش یا به اطلاق مقامی است یا به قبح عقاب بلا بیان است. اما با رفع ما لایعلمون اصل شرعی گفته است نمیتوانیم چرا چون اینها دخالتشان شرعی نیست اخذشان محال است در متعلق.

یک بحثی است که ایا رفع ما لایعلمون شرطش این است که ان ما لایعلم قابلیت اخذ شرعی داشته باشد، شرطش این است؟ یا نه رفع ما لایعلمون تمیز را هم میگوید رفع. یک بحثی است خودش. معروف این است که میگویند رفع ما لایعلمون ان را میگوید که مجعول شارع است. شک داریم این جا جعل کرده

است یا نه رفع ما لا یعلمون. اما انچیزی که یقین داریم مجعول شرعی نیست و شک داریم که دخیل در غرض است گفته اند که رفع ما لا یعلمون نمیگیرد.

مثلا لا تنقض الیقین بالشک که غیر شرعیات را نمیگیرد، گفته اند در رفع ما لا یعلمون باید جعل مشکوک باشد بر مبنای مرحوم اخوند جعل مشکوک نیست یقین داریم که جعل نیست، امکان ندارد که در جعلش اخذ کند قید شرعی نیست قطعا بر مبنای اخوند. دخیل در غرض است لازم الاتیان است عقلا، اگر باشد. اگر باشد مثل قصد قربت لازم است عقلا. قصد وجه و تمیز اگر لزومی داشته باشد لزوم عقلی دارد. جعل شرعی ندارد اگر داشته باشد لزوم عقلی دارد چون دخیل در غرض است. ایا این جا اگر شک کردیم که دخیل در غرض است یا نه، میتوانیم رفع را جاری بکنیم یا نه؟ دخیل در جعل نیست قطعا شک داریم دخیل در غرض است یا نه، رفع ما لا یعلمون. چیزی که نمیدانی، ولو دخیل در غرض بودنش را. نه نمیدانی خصوص جعلش را. نه اعم است. هر چه را که نمیدانی حالا نمیدانی در جعل دخیل هستند یا نمیدانی در غرض دخیل هستند.

در ذهنم این است که مرحوم سید محمد باقر میگوید اطلاق دارد. انچه مهم است این است که این رفع ما لا یعلمون ارتباط به شرع پیدا بکند، گفتنی باشد، صدورش از شارع بما هو شارع عقلائیت داشته باشد و لو مجعول شارع هم نباشد قطعا. چیزی که شک داریم دخیل در غرض است یا نه شارع بگوید رفع. حالا به هر معنایی رفع. رفع وجوب احتیاط رفع مواخذه هر چه میخواهید بگویید. این مرتبط به شارع هست این مثل پریدن کلاغ نیست که شک دارم کلاغ پریده است یا نه بگوییم رفع ما لا یعلمون این که ربطی به شارع ندارد که. اما تمیز دخیل در غرض مولا است این هم مرتبط به مولا است اشکالی ندارد که بگوید رفع ما لا یعلمون.

حاصل الکلام: اونی که در این جا توهم میشود مشکل ساز باشد داستان تمیز است و مرحوم اخوند میفرماید این مشکل ساز نیست، اولا اطلاق مقامی اعتباری ندارد از امارات است ثانيا به اصل عملی مراعاتش لازم نیست، منتها اخوند میگوید اصل عملی قبح عقاب بلا بیان فقط بعضی میگویند هم قبح عقاب بلا بیان و هم به مثلا حدیث رفع. علی ای حال احتیاطی که مستلزم تکرار نیست مشکلی ندارد. این قسمت اول بگذاریم کنار مهم قسم دوم است.

احتیاطی که مستلزم تکرار است آیا مجزی است با این که قدرت دارید بر امتثال علمی تفصیلی؟ این را مشهور گفتند مجزی نیست استدلال کردند به وجوهی که اینها را مرحوم اخوند هم آورده است.

یک وجهش همین است که الان گفتیم داستان قصد وجه و تمییز. شما که تکرار میکنی قصد وجه نداری شما که تکرار میکنی تمییز نداری. الکلام هو الکلام در لا یستلزم التکرار. اولاً قصد وجه این جا ممکن است اجمالاً. من که به چهار طرف نماز میخوانم قصد دارم امتثال ما هو الواجب را. قصد وجه اجمالی دارم، قصد وجه واجب نیست ولی اگر هم واجب باشد تفصیلیش واجب نیست. و اما تمییز، بله تمییز منتفی است در هر چهار نماز که این افعال از من صادر میشود نمیدانم اینها مصداق واجب هستند یا نه. در هر چهار نماز تمییز منتفی است. و لکن عرفت که تمییز شرطیتی ندارد چه بگوییم اخذش در متعلق ممکن است، اونهایی که میگویند اخذش در متعلق ممکن است به اطلاقات. آنها نیاز به تطویل ندارند گفته است نماز بخوان، مطلق است و قصد تمییز اولی به قصد تمییز. کسانی هم که میگویند اخذش ممکن نیست به اطلاق مقامی یا اصل عملی، اصل عملی هم براءت عقلی یا مع البراءت شرعی. مثل همان جایی که مستلزم تکرار نیست.

وجه ثانی شاید عمده وجه برای قول مشهور، شاید که نه تقریباً اطمیناناً این وجه ثانی است. گفتند که با تمکن از امتثال تفصیلی تکرار عمل لعب به امتثال است، لعب به امر مولا است. این با تعبدیت سازگاری ندارد یک کار عبثی داری میکنی، بازی میکنی با امر مولا با شریعت داری بازی میکنی اینها امتثال نیست که. شما اگر نمیدانی قبله به کدام طرف است خب چهار نماز باید بخوانی. حالا فرض کن در همان جا هم پنج لباس داری یکی پاک است. و فرض کن در همان جا هم پنج تا مسجد داری یکی یصح السجود است چند تا باید نماز بخوانی؟ صد تا نماز باید بخوانی. ضرب پنج در پنج میشود بیست و پنج و این هم ضرب در چهار میشود صد. با یکی از این لباسها سجده کنی پنج بار. پنج نماز بخوانی دوباره با لباس دوم پنج بار و هکذا. میگویند این بازی درآورده بابا کجا این بندگی خدا است! این وجه ثانی.

مرحوم اخوند از این وجه ثانی جواب داده است فرموده است اولاً این اخص از مدعا است، چه بسا تکرار لعب نباشد عبث نباشد بازی نباشد یک جهت عقلائی دارد تکرار. مثل این که مثلاً خب سخت است ما برویم یکی را پیدا کنیم چند تا را پیدا کنیم اهل روستا که قبله کدام طرف است و لو یقین هم پیدا میکنم که قبله کدام طرف است ولی سخت است بپرسیم. عبادت خدا است ذکر خدا است این هم چه اشکالی دارد تشریع که نمیکنیم هم تکرار عمل حسن دارد و هم ترک آن امتثال تفصیلی ترک آن هم مصلحت دارد. این از حالت عبث حالت لعب خارجش میکند و لو این که یقین هم پیدا میکنیم، یقین پیدا نمیکنیم را بحث نداریم. یقین پیدا میکنیم که مثلاً قبله کدام طرف است نه سخت است، مجتهد است قوه اجتهاد دارد سخت است که الان ما بفهمیم که یجزی التحری، علما گفتند ما هنوز اجتهاد نکردیم که ظن کافی است یا نه. سخت است حالش نیست که برویم روایات را نگاه کنیم تمکن داریم ها ولی همراه با یک سختی است فعلاً به چهار طرف نماز میخوانیم و دنبال حکم نمیرویم. هم ممکن است ادم دنبال حکم و هم دنبال موضوع نرود و تکرار هم بکند و عبث هم نباشد در شبهه حکمیه و موضوعیه ممکن است بگوید عبث نباشد.

حالا ممکن است شما بگویید اخص از مدعا است یک جاهایی عبث و لعب است. ثانیاً جواب داده است که این عبث و لعبی که شما میگویید این دو قسم است گاهی اوقات عبث و لعب در کیفیت عبادت است همان خود عبادت مصداق عبث و لعب است مصداق مسخره است همان نمازی که رو به کعبه میخواند و هیچ مشکلی ندارد همان بازی است، و ما کانت صلاة البيت الا مکاء و تصدیه. همان نماز لعب است. این راست میگوید با عبادیت جور در نیاید. فعل عبادی مسخره مولا باشد. به بچه میگوید بلند شو نماز بخوان وقتی که بلند میشود نماز بخواند یک ادا بازیهایی در میآورد که بهتر است نخواند. طوری الفاظ را ادا میکند که بابا را هم مسخره میکند، خب این نماز به درد نمیخورد این درست است.

اگر سخریه لعب در نفس ما هو الامتثال باشد از کیفیات ممثّل به باشد این با عبادیت سازگاری ندارد. اما قسم دوم این است که این لعب در ضمائم است نه در کیفیت مأموره به. امتثال. ضمائش لعب و عبث است. مثل کسی که نماز میخواند به چهار طرف اون نمازی که رو به قبله است در آن عبث نیست لعب نیست. بله سه تایی دیگه عبث را ضمیمه کرده است، آن سه تا ضمیمه اش عبث است نه خودش. آن که شما شنیدید که مثلاً عبث به امر مولا لعب به امر مولا با عبادیت نمیسازد، جایی است که خود عمل مصداق لعب باشد نه این که خارج از عمل منضم به عمل.

در احتیاط مستلزم تکرار یکی از این ها مصداق واجب است در آن یکی که من عبثی ندارم که لعبی ندارم. تازه این ضmann را بله من دارم ضmann را بی خود اضافه میکنم عبث است، ولی ربطی به مامور به ندارد، خود مصداق مامور به. این است که در احتیاط مستلزم تکرار عبث مضر نیست لعب در ناحیه ضmann است خود آن که مصداق امثال است در آن لعبی نیست در آن عبثی نیست، لذا توهم این که احتیاط مضر است و مجزی نیست این توهم باطل است.

بلکه بالاتر (این ها را مرحوم اخوند هم فرموده است) بلکه بالاتر ممکن است کسی بگوید که عبث در امر مولا لعب به امر مولا، کبرایش اصلا مضر به امثال هم نیست. فرق است بین این که انسان عمل مولا را انجام میدهد به داعی مسخره کردن خب اون با بندگی سازگاری ندارد هم مولا را مسخره کنی و هم بندگی کنی. اینها متضاد هستند. اما اونی را که میاوری مثلا فرض کنید خود اینها مصداق عبث هستند کار بیخود است لعب است بازی است این لعب و عبث مضر به عبادیت نیست من کار بی خودی میکنم مضر به بندگی خدا نیست کبرایش هم قابل مناقشه است.

در متاخرین وجهی که متاخرین اضافه کردند مرحوم نائینی است یک وجهی برای قول مشهور بیان کرده است در ذهنم هست احدی این وجه را نپذیرفته است ولی اصرار هم دارد نائینی. چه در ذهنش هست که میگوید امثال اجمالی با تمکن از امثال علمی تفصیلی مجزی نیست. یک امر واضحی است که مجزی است ها، چه میگوید از همان حرفهایی است که خدا رحمتش کند شیخ استاد از مرحوم آقای خویی نقل میکرد که ما با آقای خویی گفتیم این نائینی گاهی خیلی حرفهای بلندی میزند ولی خیلی اوقات هم از آن طرف. مرحوم آقای خویی گفت در زمان زنده بودنش هم بعضی همین حرف را میزدند. معروف است در مورد نائینی که حرفهایش خیلی بالا و پایین دارد حرفهای بسیار متین اصولی و فقهی خیلی زیاد گفته است ولی احيانا هم حرفهایی دارد که مفهوم نمیشود یکی همین است که وجه ثالثی است که فردا ان شالله بحث خواهیم کرد.

بحث در این بود که با تمکن از امثال تفصیلی آیا امثال اجمالی که همان احتیاط است، مجزی است در خصوص عبادات کما علیه صاحب الکفایه و بعضی از متاخرین، و یا این که مجزی نیست کما نسب الی المشهور و از متاخرین هم مرحوم نائینی. اینها میگویند تارک طریقی التقلید و الاجتهاد عمله باطل. احتیاط کرده است قسم سوم را اخذ کرده است ولی مع التمكن عملش باطل است.

مرحوم شیخ انصاری هم در فرضی که احتیاط مستلزم تکرار است گیر کرده است ناصاف است کلامش. مرحوم نائینی گفته است نه اصلا باطل است احتیاط مجزی نیست در جایی که احتیاط مستلزم تکرار است. لذا وجه سومی که برای بطلان ذکر شده است وجهی است که مرحوم نائینی ابداع کرده است. ایشان برای امثال چهار مرتبه درست کرده است مراتب اربعه امثال، مراتب طولیه.

مرتبه اولی گفته امثال تفصیلی. حالا علمی باشد یا ظن معتبر باشد، چون ظن معتبر هم قائم مقام علم میشود. حالا ظن معتبر به دلیل خاص، ظن خاص، یا به مقدمات انسداد بنا بر کشف. مقدمات انسداد بنا بر کشف کاشف از این است که شارع مطلق الظن را حجت قرار داده است وقتی که حجت قرار داد قائم مقام علم میشود دیگه. یا حتی اصل محرز که مثل علم است. فرقی ندارد. مرحله اولی عبارت است از امثال تفصیلی که جامعش، من بر ان امثال تفصیلی حجت دارم حالا علم یا ظن معتبر فرقی ندارد.

مرتبه ثانی عبارت است از امثال اجمالی، امثالی اجمالی اونی است من اونی را که انجام میدهم حین صدورش نمیدانم امثال هست یا نه ولی در نهایت یقین پیدا میکنم که مامور به امثال شده است. یقین به فراغ پیدا میکنم ولی بعد از عمل، نه حین عمل.

مرتبه سوم امثال عبارت است از امثال ظنی ای که اعتبار ندارد. یا اگر اعتبار دارد از باب انسداد علی الحکومه. مقدمات انسداد نتیجه اش این بشود که عقل بگوید امثال ظنی مقدم بر امثال احتمالی است. مرتبه چهارم امثال احتمالی است ظن به امثال هم نداریم.

چهار مرحله دارد امثال، چهار مرتبه دارد اینها از اختصاصات مرحوم نائینی است. امثال تفصیلی با حجت، امثال اجمالی با حجت، امثال ظنی که حجت نیست، امثال احتمالی که حجت نیست. دیگه از این چهار تا بیرون نیست پنجم معنا ندارد دیگه. یا حجت داری یا نداری حجت داری تفصیلی و اجمالی و حجت نداری ظنی و احتمالی. فرموده است این مراتب امثال طولی هستند نوبت به امثال احتمالی نمیرسد مگر این که آن سه تا ممکن نباشد. نمیتوانی امثال تفصیلی و اجمالی و ظنی بکنی فقط میتوانی امثال احتمالی داشته باشی. بعد از انتفای آن سه مرتبه نوبت به امثال احتمالی میرسد.

مثلا علم اجمالی دارید که یکی از این ها حرام است نمیتوانی احتیاط بکنی. احتیاط ممکن نیست مجبور هستی مثلا یکی از اینها را بخورید. این جور هم نیست که یکی ظنی یکی احتمالی. سیان هستند.

هر کدام ۵۰ درصد هستند در این جا یکی را مرتکب میشوی و دیگری را ترک میکنی میشود امتثال احتمالی. امتثال تفصیلی و اجمالی و ظنی ممکن نیست. نوبت به احتمالی میرسد. کما این که مرتبه سوم متاخر از مرتبه دوم و اول است. وقتی نوبت به امتثال ظنی میرسد که امکان نداشته باشد امتثال تفصیلی حجت دار، و الا عقل میگوید اطاعت با حجت بکن. این مراتب امتثال عقلی است این هم را باید میگفتیم. دو ظرف است یکی نجس است از این دو تا یکی معین مظنون النجاسه است. من نمیتوانم امتثال اجمالی بکنم احتیاط هم ممکن نیست تفصیلی هم ممکن نیست، دوران امر است مظنون را مرتکب بشوم میشود امتثال احتمالی یا نه محتمل را مرتکب بشوم امتثال میشود ظنی. ظنی غیر معتبر. عقل چه میگوید؟ میگوید در این جا آن که ظن داری حرام است ترک کن. امتثال ظنی مقدم است بر امتثال احتمالی. این هم واضح است عقل میگوید مظنون موخر است از امتثال حجت دار و مقدم است بر امتثال احتمالی. اینها واضح است.

چهارمی از آن سه تا متاخر است واضح است سومی از آن دو متاخر است واضح است. انما الکلام در مرتبه اولی و ثانیه است که آیا امتثال اجمالی متاخر است از امتثال تفصیلی یا نه هر دو حجت دارند بر امتثالش. اونجا علم تفصیلی دارم مثلاً اینجا علم اجمالی. یا نماز ظهر و یا نماز جمعه واجب است میتوانم سوال کنم کدام واجب است. بپرسم میگویند مثلاً ظهر واجب است امتثال تفصیلی کردم سوال نکنم دو تا را امتثال میکنیم امتثال اجمالی کردم. آیا عقل اینجا میگوید مع التمكن من الامتثال التفصیلی لا تصل النوبه الی الامتثال الاجمالی؟

نائینی میگوید نعم. بله عقل همین طور میگوید. اطاعت باب حکم عقل است دیگه. امتثال باب عقل است. عقل میگوید اقا تا ممکن است امتثال تفصیلی امتثال اجمالی اطاعت نیست به چه بیان؟

یک مقدمه ای را مرحوم نائینی بیان کرده است و از آن مقدمه نتیجه گرفته است حکم عقل را، که مرتبه اولی مقدم بر مرتبه ثانیه است اینها در طول هم هستند نه در عرض هم. و آن مقدمه این است که در امتثال تفصیلی انبعاث شما از امر مولا است وقتی که سوال کردی گفتند ظهر واجب است، ظهر را که میآوری این انبعاث این تحرکت از امر به ظهر است دیگه. عبادت را انجام دادی که عبارت است از عمل بداعی امر، محقق است اینجا. عمل را به داعی امر انجام دادی اگر امتثال تفصیلی بکنی.

و اما اگر امتثال اجمالی داشته باشید گفته است در امتثال اجمالی انبعاث از امر نیست از احتمال امر است. اگر هم ظهر بخوانی و هم جمعه سوال نکنی و اجتهاد نکنی ظهر را آوردی به احتمال امر است عصر را آوردی به احتمال امر است در امتثال تفصیلی انبعاث به خود امر است در امتثال اجمالی انبعاث به احتمال امر است. گفته است عقل در جایی که امکان دارد انبعاث از خود امر، او را میگوید. عبادی است

دیگر. در عبادت اولاً مرحله اولی این است که شما از امر مولا منبعث بشوی. عبادت این است دیگه. اگر نشد عقل میگوید خب حالا از احتمالش هم منبعث شدی کافی است چاره نداری.

مرحوم نائینی انبعث در تفصیلی میگوید از امر است در اجمالی میگوید از احتمال امر است. این یک مقدمه است یک ادعا است. بعد میگوید پس عقل در عبادات طاعت را در ابتدا به این میبیند که از امر مولا منبعث بشوی. به خاطر امر مولا بیاوری. اگر حالا نتواستی خب به احتمال امر هم اکتفا بکنید. عقل با امکان انبعث از خود امر اطاعت را و عبادیت را منحصر میبیند در انبعث از خود امر، و اطاعت به انبعث از احتمال امر را میگوید ناچاری است، ان ضرورت است، ان اطاعتت یک نقصی دارد، ان اطاعتت یک نقصی دارد تا ضرورت نباشد نباید ان نقص را مرتکب بشوی. در ذهن مرحوم نائینی این است میگوید امثال تفصیلی نقص ندارد اطاعت است عبادت است، هیچ مشکلی ندارد اما امثال اجمالی یک نقصی دارد. شما الان این را اتیان میکنید به احتمال امر چیزی که به احتمال امر میآوری این پایین تر است از ان جایی که اتیان کنی به خود امر.

سوال:؟؟؟

جواب: حکم های عقل همه ان تعلیقی است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه. خب ملاکش بر اگر است.

باید ببینم چه در ذهن مرحوم نائینی است، تمام نکته همین جا است مرحوم نائینی میگوید باب اطاعت حکم عقل است باب اشتغال که نیست مقام امثال است. عقل در مقام اطاعت اجمال را در ضرورت اجازه میدهد انجا مثلاً منبعث بشوی از احتمال امر مقداری بندگی است، احتمال امر است این بندگی کاملی نیست ولی وقتی فعل را میآوری چون خدا گفته است این پیش عقل اطاعت کامله است ابتدا میگوید شک نکن که عقل همین جور میگوید. ولی اگر هم شک کردی مرحله بعد بحث گفته است اگر شک کردی مقتضای اصل عملی همان طولیت است همان تقدم امثال تفصیلی است به دو بیان. در فوائد یک بیان و در اجود بیان آخری دارد.

در فوائد گفته است که اگر شک کردیم بحث ما داخل میشود در دوران امر بین تعیین و تخییر. شک داریم که ایا معینا امثال تفصیلی یا مخیر هستیم بین تفصیلی و اجمالی. مقام داخل میشود در دوران امر بین تعیین و تخییر و در بحث خودش منقح شده است که اذا دار الامر بین تعیین و تخییر اصل تعیین است پس امثال تفصیلی مقدم است این یک بیان.

در اجود دیده است این بیان گیر دارد گفته است که اگر نوبت به اصل عملی برسد اشتغال است چرا؟ چون این جا جای برائت نیست برائت در جایی جاری میشود که به ید شارع باشد باب اطاعت، کیفیت امتثال به ید شارع نیست که شک ما این است که آیا امتثال تفصیلی متعین است، نمیتوانیم بگوییم رفع ما لا یعلمون. رفع ما لا یعلمون جاری کنید و بگویید امتثال تفصیلی واجب نیست باب امتثال تفصیلی به ید مولا نیست که امتثال مقام فراغ است نه مقام اشتغال. پس قاعده احتیاط میگوید احتیاط کن احتیاطش به همین است که ما مقدم بداریم تفصیلی را بر اجمالی.

حاصل الکلام: اولاً عقل یری به وضوح، که اطاعت تفصیلیه مقدم بر اجمالیه است تا ضرورت پیدا نشود نوبت به اجمالیه نمیرسد. و لو تنزلنا میگوییم شک که داریم دیگه احتمال هست که او مقدم باشد وقتی شک داشتیم مرجع اصل عملی است اصل عملی یا اصاله التعیین است در فوائد و یا اصاله الاشتغال در اجود. هم عقل و هم اصل میگوید امتثال تفصیلی مقدم است بر امتثال اجمالی. چند صفحه بحث کرده است مرحوم نائینی اگر نگاه کرده باشید خیلی مفصل بحث کرده است حرف بدیعی است مرحوم آشیخ حسین حلی هم ظاهراً چند صفحه در این مورد حرف زده است.

و لکن این فرمایش هم در هر دو جهت هم حکم عقلش و هم حکم اصلش قابل قبول نیست. ان مقداری که من اطلاع دارم کسی بعد از نائینی حرف نائینی را قبول نکرده است. بعضی گفتند امتثال تفصیلی مقدم بر اجمالی است یا شک کردند، به یک بیانات دیگری این بیان را قبول نکردند. همین جور هم هست این بیان ناتمام است.

اما حکم عقل این که مرحوم نائینی ادعا کرده است و فرموده اینکه عقل میگوید انبعاث به امر باشد لا باحتمال امر، نه این فرمایش اول کلام است. اصلاً انبعاث هیچ وقت از امر نیست انبعاث از امر نیست چه بسا امر هست مجهول است انسان خبر ندارد انبعاث هم حاصل نمیشود. انبعاث همانطور که محققین فرمودند انبعاث ناشی میشود از تصورات انسان. از آن حضوری که در نفس هست آن محرکیت دارد. حرکت انسان ناشی از تفکر انسان است. حرکت منشاش اراده انسان است اراده انسان منشاش مبادی اراده است، مبادی اراده همان تصور و تصدیق و جزم به فایده و همان چیزهایی است که میگویند. انبعاث از امر هیچ جا نیست. مرحوم نائینی گنده اش کرده است در انبعاث از امر در مقام انبعاث از احتمال امر. نه انبعاث همیشه از تصور امر است منتها گاهی آن تصور به مرحله علم میرسد انبعاث است، گاهی هم نه به مرحله علم نمیرسد ولی باعثیت دارد. این علم است علم با همان خصوصیات که میگوییم، علم به امر با همان خصوصیات که میگوییم. علم به امر دارد علم دارد که مخالفتش عقوبت دارد. اصلاً ادم دقیق بشود باز علم به امر موجب انبعاث نیست، موجب انبعاث علم بما یترتب علی مخالفه الامر است این که مرحوم حرکت

میکند چون از مخالفت امر میترسند ان باعثیت دارد. داعویت زاجریت مال تصورات انسان است ان هم نه تصور امر، نه. ان تصور ما یترتب علی مخالفت الامر. اگر انسان ها بدانند امر مخالفتش عقوبت ندارد موافقتش مثبت ندارد برای چه بیاوریم! حرکت نمیکند انسانها.

اینها را تحلیل کنید. حالا عقل میگوید اطاعت کن اطاعت ریشه اش ان استحقاق عقوبتی است که بر مخالفت امر است. ان استحقاق عقوبتی که بر مخالفت امر است، امر فی البین، فرقی بین تفصیلی و اجمالی نیست. در تفصیلی همان امری که هست میبیند مخالفتش عقوبت دارد به ان ندا میدهد بلند شو. در اجمالی هم یک امر بیشتر نیست منتها مجمل است. میگوید از مخالفت این امر بپرهیز بلند شو. مهم این است که از مخالفت او بپرهیزی. حالا با یک فعل یا با دو فعل. فرقی ندارد. مهم تجنب از ان مخالفت است مهم خلاص شدن از ان استحقاق عقوبتی است که مترتب بر مخالفت است، مهم این است که ان امر مخالفت نشود. حالا به یک فعل یا به دو فعل مخالفت نشود. عقل طولیتی بین این دو نمیبیند.

سوال؟؟؟

جواب: اصلا امر احتمالی. اصلا انبعاث از امر نیست تا یکی بگویند امر است و یکی بگویند امر نیست.

سوال؟؟؟

جواب: نه ما ریشه انبعاث را پیدا کردیم. ریشه، امر و احتمال امر نیست بلکه ما یترتب علی مخالفه الامر است. تجنب از مخالفت امر. یک کاری بکن که این شغل برود حالا ان کار میخواهد یک فعل باشد یا دو فعل. ان مهم نیست پیش عقل. مهم نزد عقل این است که از این استحقاق خودت را خلاص کن. مهم این است که این امر را بیاوری حالا در کالبد یک فعل یا دو فعل.

سوال؟؟

جواب: نه قطعی است امر. اونها دیگر میشود قصد وجه. نه نائینی رفته جلوتر. از جهت قصد الوجه نیست میگوید قصد وجه و تمیز واجب نیست میگوید باید انبعاث از امر باشد اولاً ثم من احتمال الامر. جواب این است که اصلا انبعاث هیچ وقت از امر نیست انبعاث از یک چیز دیگری است اقای نائینی. منشا انبعاث یک چیز دیگری است با ان چیز دیگر، عقل فرقی برایش نمیبیند. مهم اینست این شغل را فراغ پیدا کن. مهم اینست از این مخالفتش تجنب پیدا کن. حالا این مخالفت را در یک فعل یا در دو فعل تجنب پیدا کنی. عقل فرقی بین این دو نمیبیند.

حالا این ها را فکر نکنید. فرمایش مرحوم نائینی که میگوید عقل میگوید طولی است چون یکی از امر و یکی از احتمال امر است میگوییم نه بابا نه از امر و نه از احتمال امر. مضافا اگر قبول هم بکنیم یکی انبعاث از امر و یکی انبعاث از احتمال امر است، به چه بیانی انبعاث از امر مقدم است؟ این هم اول ادعا است.

انبعاث از امر مقدم است بر انبعاث از احتمال امر. نکته اش این است وقتی احتمال هم منشاش باز امر موجود فی البین است یک امری را من یقین دارم احتمال میدهم این باشد احتمال میدهم ان باشد، چه فرقی میکند عند العقل که من یقین پیدا کنم ان واجب است، ان امثال مقدم است بر این که یقین ندارم. همان امر است ها، انبعاث از همان امر است منتهی محتمل است که به این خورده است محتمل است به ان خورده است چه فرقی میکند، در نهایت از همان امر است.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا احتمال امر حالا نادرست است احتمال امر در طول امر است بعد از امر است پس امثالش در طول است؟ اینها چه ملازمه ای با هم دارند.

از هر طرف بروید. اینها را دارد مرحوم نائینی خیلی حرف زده است در ذهنش یک چیزی بوده است به بیانات مختلفه، هیچ کدام از ان بیانات نمیتواند ما را به این باور برساند که عقل میگوید که نه میتوانی در یک فعل بیار... به نظرم این خیلی واضح است میتوانیم از مولا سوال کنیم اب سرد میخواهی یا اب گرم هر دو تا را بیاوریم برای مولا میتوانستیم اب سرد و گرم یکی را بیاوریم، عقل فرقی بین اینها میبیند؟ اصلا. میدانیش، اینها اصطلاحات را کنار بگذاریم در میدان هیچ فرقی ندارد. نمیدانم نماز ظهر یا جمعه واجب است ولی میتوانم سوال کنم و علم پیدا کنم. عقل میگوید برو سوال کن؟ بابا امر خدا را امثال کردیم حالا یک اضافه. خصوصا ان اضافه اگر بندگی باشد. نه. میدانیش، عوامیش هم عقل این را نمیگوید. فنی و دقیقش هم منشا ندارد که قائل بشود.

و اما مرحله دوم فرمایش ایشان که خیلی عجیب است فرموده است که اگر ما شک کردیم جای اصاله التعین است چون (دو تا تقریب) چون دوران امر است بین تعیین و تخییر. چون که مقام امثال به ید شارع نیست این هم فرمایش عجیبی از ایشان. اگر اخوند این حرفها را میزد میگفتیم یک چیزی چون اخوند اخذ قصد امر را محال میدانست اما نائینی میگوید قصد امر اخذ شده در تعبدیات. الان ما شک داریم قصد امر تفصیلی یا قصد امر اعم از تفصیلی و اجمالی. اقل و اکثر هستند بنظر نائینی نه تعیین و تخییر.

شارع به من گفته است نماز بخوان به قصد امر. قصد امر ماخوذ است نمیدانم جامع قصد امر، چه تفصیلی و چه مجمل یا گفته است به قصد امر تفصیلی. بحث داخل میشود در باب اقل و اکثر و شما هم در باب اقل و اکثر برائتی هستید. نه تعیین و تخییر فوائد مجال دارد و نه این که به ید شارع نیست مجال دارد.

تازه مضافا اگر هم کسی بگوید به ید شارع نیست مبنای مرحوم اخوند را قبول بکند خب باز برائت شرعی مجال ندارد میرویم سراغ برائت عقلی میگوییم قبح عقاب بلا بیان. اگر شک کردیم نه عقل میگوید

مولا بیان نکرد میتواندست و لو به جمله خبریه میتواندست بیان کند که قصد امر تفصیلی دخیل در ملاک است میتواندست بیان کن خبر بدهد. این که نگفته است قبیح است عقاب بلا بیان. خود مرحوم نائینی قبح عقاب بلا بیان را در جایی که ممکن نیست اخذش قبول دارد، حالا این فرمایش مرحوم نائینی که وجه ثالث است ناتمام است.

وجه رابع یک وجه بدیعی است که در منتفی الاصول فرموده است و ادعا کرده است شاید کسانی هم که میگویند لعب و عبث است مقصودشان همین است. در منتفی الاصول یک مقدمه ای بیان کرده است و آن مقدمه این است که این که میگویند فعل را به داعی امر بیاوریم این معنایش چیست؟ فعل قربی ان است که بداعی امر بیاوریم ایشان فرموده است این بداعی امر درش یک تسامحی وجود دارد امر داعی نمیتواند باشد. در جای خودش گفته اند الداعی هو الاول تصورا و الاخر تحققا. ضرب کرد یتیم را به داعی تادیب، تادیب داعی است یعنی چه؟ یعنی اول در ذهنش آمد که ادبش بکند هو الاول تصورا، بعد که فعل را انجام میدهد تادیب محقق میشود هو الاخر تحققا. داعی شما چیست؟ یعنی ان چیزی که باعث شد این را بیاوری تا ان محقق بشود. یعنی چیزی که سبب شد این را بیاوری تا او محقق بشود حالا کاری به ان عبارات فنی نداریم. عرفی صحبت بکنیم داعی یعنی این. اتیان به داعی امر معنا ندارد دیگه. امر کار مولا است این محقق شده است قبلا. این که میگویند فعل را بیاوریم به داعی امر یعنی بیاوریم به داعی امثال امر. یک امثالی در تقدیر است. امثال امر را تصور میکنیم هو الاول تصورا تصدیق میکنیم جزم پیدا میکنیم بعد به سمتش حرکت میکنیم در خارج امثال محقق میشود. این که میگویند در عبادات باید فعل را بیاوریم به داعی امر یعنی به داعی امثال امر. به داعی موافقت امر. این معنایش هست. موافقت امر.

خب بعد از این مقدمه حالا این را هم اضافه کنید و در عبادیت این هم بر این مقدمه اضافه کنید موافقت باید داعی منحصر باشد اگر عبادتی را بیاورید به دو داعی ان خلوص ندارد ان به درد نمیخورد. شما نماز خواندی هم به داعی این که خدا گفت امثال امر خدا، هم به داعی این که مردم بگویند چه نماز قشنگی خواند. به درد نمیخورد. دو تا داعی با قربیت سازگاری ندارد. وحده باید باشد. اتیان فعل به داعی امثال امر موافقت امر وحده، لا یضم الیه داع اخر. این مقدمه اش. بعد فرموده است که امثال تفصیلی این شرط را دارد، شما وقتی که امثال تفصیلی میکنید نماز ظهر میخوانی به داعی امثال امر متعلق به نماز ظهر. داعی وحده، صحیح است دیگه. داعی وحده در امثال تفصیلی محقق است.

و اما در امثال اجمالی فرموده است که داعی موافقت امر وحده نیست شما که تمکن دارید، این را خوب دقت کنید شما که تمکن دارید از امثال تفصیلی میتوانید فقط نماز ظهر بخوانی وقتی تکرارش میکنید این به داعی موافقت امر است اما یک چیز دیگری هم ضمیمه میشود و یک داعی دیگری هم

ضمیمه میشود و آن مثلا راحتی. راحت از سوال. راحت از فحص. چرا من تکرارش میکنم؟ حال ندارم. حال ندارم هم هست دیگه. نمیروم اجتهاد بکنم حال ندارم. راحتی. ایشان فرموده است که شما که این دوتا را میاورید، اگر قدرت نداشته باشی بر امثال تفصیلی اینجا داعی شما فقط موافقت امر است، اینجا درست است. اما در جایی که قدرت بر امثال تفصیلی دارید چرا نمیروید امثال تفصیلی بکنید چرا امثالی اجمالی میکنید میشود دو تا داعی میگوید حال ندارد پس این که تکرار میکنیم دو داعی شد هم موافقت امر و هم راحت طلبی به داعی که رفع زحمت بکنی.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: بله دیگه. تکرارش ریشه اش این است دیگه. چرا تکرار میکنی و سوال نمیکنی؟ میگوید این جور راحت تر هستیم. دو داعی دارم.

سوال:؟؟؟

جواب: تکرار راحتتری است. خود فعل، درست است.

سوال:؟؟؟

جواب: خب این را تامل بفرمایید.

ایشان از راه تعدد داعی، میگوید در جایی که قدرت بر امثال تفصیلی داری اگر امثال اجمالی بکنی داعیت موافقت امر وحده نیست. داعیت دو چیز است این با خلوص سازگاری ندارد و این که گفتند لعب است تکرار، آنها هم همین را گفتند میخواستند بگویند خلوص ندارید. از این جهت عملت باطل است ملاحظه بفرمایید تتمه کلام فردا بحث خواهیم کرد.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۲۲

جلسه ۱۱۲

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در وجه اخیری بود که برای تقدم امثال علمی تفصیلی بر امثال علمی اجمالی گفته شده است. وجهی که در منتقى الاصول فرمود. در ابتدا معنا کرد ایشان که در تعبدیات که قربیت لازم است و باید عمل به داعی امر آورده شود، معنا کرد یعنی به داعی امثال امر، موافقت امر. ان داعی موافقت و امثال است که هو الاول تصورا و الاخر تحققا. بعد امد فرمود در امثال اجمالی دو تا داعی جمع میشود یکی داعی

موافقت و یکی هم داعی مثلاً راحت طلبی خلاصی از تعب و امثال ذلک. چون فرض این است که تمکن دارد سوال کند و علم تفصیلی پیدا کند منتها زحمت دارد. پس این عمل به دو داعی آورده میشود داعی موافقت و داعی مثلاً تخلص از تعب.

و چون دو تا داعی هستند پس این به قصد قربت مضر است. تمکن نداشته باشد خب دیگه داعیش فقط موافقت است اما اگر تمکن داشته باشد اجتماع داعیین است. اجتماع داعیین مضر به قصد قربت است کسی هم توهّم نکند که داعیش در یکی از آنها موافقت است و در دیگری تخلص از زحمت است. کسی توهّم نکند چون این دو تا سیان هستند، هر دو محتمل التکلیف هستند معنا ندارد که آن که مصداق است داعی ما موافقت باشد و آن که مصداق نیست داعی ما نباشد، اینها معین نیست که یک داعی مال این بشود و یکی برای آن. نه هر دو تا هر کدام به دو داعی صادر میشوند.

در ادامه فرموده است لا یقال کسی نگوید که احتمال داعیین در تعبدیات مضر نیست. در جایی که هر داعی استقلال داشته باشد اجتماع داعیین دو قسم است بلکه سه قسم است این را در فقه بحث کردند. گاهی به تشریک است. اگر آن داعی غیر الهی نبود این داعی الهی تاثیر نداشت مثلاً اگر مساله خنک کردن نبود من غسل نمی کردم با این اب خنک. داعی من در این جا دو چیز است تقرب و تبرّد. این باطل است. اما اگر نه داعی تقرب مستقل است به حیث که اگر هم تبرّد نبود اب گرم بود باز من غسل می کردم ولی در این فرد دو تا داعی است هم داعی تقرب است هم داعی تبرّد. میگویند اشکالی ندارد و کم له من نظیر. دو تا مکان است برای نماز خواندن هوا گرم است یک مکان خنک و یکی گرم، ما میرویم در مکان خنک. دو تا داعی هستند از ما سوال کنند که چرا این جا نماز خواندی؟ میگوییم چون خنک است دو تا داعی هستند منتها داعی تقرّبش مستقل است بحیث اگر هم جای خنکی نبود باز هم من نماز را میخواندم. این معنای مستقل است. اجتماع داعی ضم داعی آخر به داعی مستقل مضر به عبادیت نیست. مثل این که ادم مثلاً غسل میکند هم زمان بدنش را تنظیف میکند دو داعی است هم ازاله خبث و هم ازاله حدث. میگویند اشکالی ندارد اگر ازاله حدث داعی مستقل باشد. اگر داعی تقرب مستقل باشد ضم داعی دیگر مضر نیست.

کسی نگوید محل کلام هم این گونه است. داعیین. چطور شما در انجا تعدد داعی را میگویید مضر نیست در این جا هم بگویید تعدد داعی مضر نیست. جواب داده است که فرق است، در جایی که تعدد داعی مضر نیست نکته آن این است که دو چیز داریم هر کدام به یک داعی منحصر صادر شده است. اونجا یک چیز به دو داعی صادر نشده است، اونجا دوتا واقعیت است هر واقعیتی به یک داعی. نماز واجب است این طبیعی نماز واجب است لا بشرط از خصوصیات. شما این را تطبیق میکنی بر نماز در مکان خنک. این خصوصیت جزء مأمور به نیست امر به طبیعی تعلق گرفته است خصوصیات خارج از حیطه مأمور به هستند،

شما در حقیقت طبیعت نماز را میاوری به داعی تقرب، تطبیقش میکنید بر این مکان به داعی تبرد. دو واقعیت است. نماز را شما خواندی به داعی تقرب است فقط.

تحلیل کرده است مواردی که میبینید دو تا داعی وجود دارد داعی تقرب مستقل است مضر نیست، انرا تحلیل کرده است گفته است لبّش این است که انجا دو واقعیت است هر واقعیتی به یک داعی است و هذا بخلاف محل کلام، محل کلام دو واقعیت ما نداریم. یک نمازی واجب شده است نمیدانیم نماز ظهر است یا نماز جمعه است میتوانیم هم بفهمیم کدام یکی است منتها راحت طلبی ما سبب شده است که اجتهاد نکنیم، میگوییم حالا دو نماز میخوانیم راحت تر است این همه کتاب نگاه کنیم و فحص بکنیم و زحمت بکشیم. گفته است اینجا یک عمل بیشتر نیست یک عمل به دو داعی این با قربیتش سازگاری ندارد اون تحلیل در این جا محقق نیست. این جور جواب داده است از اشکالی که در ذهن بعضی از رفقا هم بود.

ولکن در ذهن ما این است که نه، برای اینکه صولت کلام شکانده بشود این ها خلاف وجدان است. کسی که احتیاط میکند محتاط است، که المكلف اما محتاط او مجتهد او مقلد، محتاط مثلا میگویند ادم محتاط است اهل ورع است این تقرب و تقدسش بیشتر است. این خلاف وجدان است که در موارد احتیاط قصد قربت خلل پیدا کرده است، نه به ذهن میزند که این جا اقوی است قصد قربت. میدانیش ها، وجدانیش این جور است اهل احتیاط اهل ورع و تقوی هستند. این جور میگویند.

سوال:؟؟؟

جواب: فرقی نمیکند. نه دیگه میگوید این.

نکته اش این است که درست است من فرض کنم علم پیدا میکنم ولی بعضی از علم های ما خلاف واقع است ولی احتیاط کنم دیگه حتما به واقع رسیدم. نه فرض کلام این است که به واقع میرسد. مرحله اولی را بحث میکنیم. درست است که عالم وقتی که علم دارد احتمال خلاف نمیدهد ولی وقتی که از بالا نگاه میکند میگوید این همه علم داشتیم و بعد معلوم شده است که بی خود بوده است. لذا میدانیش این جور نیست که تقرب نباشد.

اما تحلیلش این است که این که ایشان فرموده که تکرار عمل میشود به دو داعی یک داعی الهی یک داعی غیر الهی، میگوییم اولاً گاهی اوقات خود ان تکرار هم الهی است غیر الهی نیست. درست است که میگوید زحمت دارد برویم بپرسیم، گاهی اوقات ان تکرار زحمتش بیشتر است میگوید خب این نماز است اشکالی ندارد چهار طرف هم نماز بخوانم این روحم بیشتر صیقل پیدا میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: همیشه هوا نیست. این که ایشان گفته است همیشه تخلص از تعب است نه گاهی اوقات این بیشتر زحمت دارد ولی زحمتی را قبول میکند. چهار طرف نماز بخوانیم زحمت دارد اون هم چندین نماز چند روز. میتوانم هم سوال بکنم. نه این که سوال نمیکنم برای این است که تخلص از تعب داشته باشیم، نه بابا گاهی اوقات میگوید حالا توفیقی شده است و خود این نماز خواندن تقرب اور است ذکر است دعا است اشکالی ندارد در وجدان ما هم این طور است. گاهی اوقات در وجدان ما همین است که حالا مقداری تحقیق بکنیم ببینیم شما مسافر صدق میکنی یا نه میگوید بذار هم قصر و هم تمام بخوانم نماز که چیز خوبی است. در ارتکاز احساس میشود که این مقربیتش بیشتر است.

این که ایشان میگوید همیشه داعی دوم است ان داعی دوم غیر الهی است نه داعی بر تکرار چه بسا الهی است اولاً. ثانیاً ما میگوییم اشکالی ندارد اصلاً بعضی اوقات چون اجتهاد است خیلی زحمت دارد برود حل بکند مساله را به علم برسد تکرارش میکند تخلصاً از ان زحمت. داعی غیر الهی. داعی انسانی. راحت طلبی. دیگه از این بالاتر نیست. الان نماز میخواند تکرار میکند به دو داعی. یک داعی تحصیل موافقت امر و یک داعی هم این است که به زحمت نیافتد. این که ایشان اصرار دارد که فرق است بین اینجا و ان نماز در مکان بارد ما نتوانستیم بفهمیم چه فرقی است؟ نماز میخواند در مکان بارد میگویید اشکالی ندارد قربه الی الله را آورده است اصل نماز را. تطبیقش بر این مورد برای این است که خنک بشود خب این جا هم همین را بگویید دیگر. بگویید ان که مامور به است ان را برای خدا میاورد این که تکرار میکند خصوصیت ان تکرار است. تکرار حکم شرعی ندارد تکرارش برای خلاصی از زحمت است. همان حرف را در اینجا بگویید. این که نماز میخواند یکی از اینها چون که واجب است قربه الی الله میخواند، این که ان واجب را در لباس مکرر میاورد، خصوصیت عمل است در مقام امتثال. این که ان را مکرراً میاورد تکررش به داعی این است که از زحمت سوال خلاص بشود.

ببینید یک امر وجدانی است اگر هزار برهان هم بیاورند شبهه در مقابل بدهد است. این که من قربه الی الله این نماز را میآورم هیچ خدشه ای در اونی که واجب من هست قربه الی الله میآورم، وجدان ما این است که هیچ شبهه ای در ان نیست. اونی که واجب است که یکی از اینها است قصد قربت میکنم که برای تقرب به خدا به وسیله او، منتها چون ان را نمیدانم این است یا ان، تکرارش میکنم. این تکرار که خصوصیت عمل است این بداعی غیر قربی است اما ان که واجب است که بین اینها است که من نمیدانم الان نماز میخوانم به قصد امتثال اونی که واجب است که اگر این است این، اگر ان است ان. نماز میخوانم به قصد اتیان همان که واجب است قربه الی الله. هیچ شائبه ی غیر قربی در ان نیست، در این که محتاط قصد تقرب میکند. عجیب است از مرحوم نائینی.

خب حالا شما در این جاها در جایی که علم است بگذارید، جایی که ظن تفصیلی است. همه میگویند در رساله هایشان هم مینویسند که حکم این است که نماز جمعه مجزی است هر چند احوط این است که نماز ظهر بخوانیم. دو عمل را انجام بدهید منتها انجا ظن تفصیلی دارید. یعنی مثلا فرق میکند من اول نماز جمعه بخوانم که حجت دارم بعد نماز ظهر؟ یا هنوز امام جمعه بلند نشده است من نماز ظهر را میخوانم که محتمل است. ادم احساس فرق نمیکند. این که احتیاط بکنم یا احتیاط نکنم در وجدان ما این است که هیچ فرقی نمیکند این فرمایشی هم که در منتقی الاصول فرموده است برای تقدم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی وجهی ندارد.

هذا تمام الکلام در مساله اولی که دوران امر است بین امتثال علمی اجمالی و امتثال علمی تفصیلی. مرحله دوم این است که دوران امر است بین امتثال علمی اجمالی و ظنی تفصیلی.

سوال:؟؟؟؟

جواب: نه. حالا ما اگر طبق ان مبنا هم جواب بدهیم نوبت به این نمیرسد. اشکالی ندارد که اشتراک در داعی مع استقلال محل کلام است همه قبول ندارد. الان هم بعضی از مراجع تقلید احتیاط میکنند در تشریک در داعی میگویند اشکال دارد. که ما هم گفتیم اخر چه اشکالی دارد گفت خب اشکال دارد رجوع به غیر دارد. نه گیر دارد. حالا گیر دار را چه کار داریم، صاف را اخذ کنیم.

حالا به برکت فرمایش ایشان، یک مطلبی که در منتقی الاصول که ایشان اصرار دارد معنای اتیان عمل به داعی امر یعنی به داعی امتثال امر. به داعی موافقت امر. ایشان در بحث تعبدی و توصلی اینها را بیان کرده است و میگوید به داعی امر معقول نیست ما انجا بحث کردیم گفتیم به داعی امر هم معقول است این داعی را که فقها میگویند بد معنا کردید به داعی که فلاسفه میگویند معنا میکنید بعد میگویید به داعی امر معنا ندارد. این هم در ذهنتان باشد عمل به داعی امر یعنی چه؟ ما این طور میفهمیدیم عمل را به قصد امر بیاور یعنی محرک تو امر مولا باشد. کلمه امتثال در ذهن ما نماید. امتثال امر. گاهی امر مولا من را دعوت میکند و اخری خوش و بش مردم. تصورا البته ها. امر فی حد نفسه داعویت ندارد امری که تصور کردم و ترتب مثبت تصدیق کردم با ان شرایطش، گاهی اوقات امر مولا با ان شرایطش محرک من است، این میشود عمل قربی؛ و گاهی اوقات تعریف مردم ان تعریف را تصور کردم حرکت کردم. تعریف مردم.

ما در ان تعبدی و توصلی بحث کردیم گفتیم همین که فقها میگویند قربیت به این است که فعل را به داعی امر بیاوری یعنی امر دعوت بکند. امر محرک باشد. امتثال صحبت نیست. گاهی اوقات امر خدا است که من را دعوت میکند تحریک میکند و گاهی تعریف مردم. مال دنیا مثلا. ان محرکات فرق میکند. داعویت یعنی محرکیت امر. فعل وقتی عبادی میشود که ناشی شده باشد از امر مولا. صحبت امتثال نیست

از دعوت امر. ان که گفت بخوان گفتم لبیک این میشود عبادی. امر او را که میگویم لبیک میشود عبادی. که در باب حج هم همین طور میگویند لبیک که میگویی ان جواب لله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلا تو بگو لبیک. امر کردی اطاعتت کردم، میشود عبادت. امثال و اینها نیازی نداریم این داعی را فلسفی معنا میکند بعد میگوید معنا ندارد داعی امر، امر مترتب نمیشود نه همان معنای عرفی خودش. این هم یک مساله ای که جای بحث دارد جای تامل دارد ما در بحث تعبدی و توصلی مفصل بحث کردیم بگذریم مهم نیست اینجا دخیل در مطلب نیست.

و اما مرحله ثانیه

سوال:؟؟؟

جواب: نه دعوتش را لبیک میگویم. دعوتش به فعل است نه به قصد امثالش. امثال در کار نیست. مرحله ثانیه این است که دوران امر است بین این که ما، همین که الان متعارف است اون که بحث کردیم ان نادر است احتیاط در مقابل علم تفصیلی کم است ان که زیاد است و متعارف است در رساله ها نوشتند این دومی است. دوران امر است تقلید بکنم تفصیلی ظنی. ظن به قول مجتهد میاورد یا نه احتیاط بکنم. امثال علمی اجمالی. در ناحیه مقلدین همین جور است دوران امر است بین مکلف یا باید محتاط باشد یا باید مقلد، احتیاط و تقلید این مرحله ثانیه است. اجتهادش هم غالبا این گونه است چون ظنی است. این خیلی محل ابتلا است. دوران امر است که احتیاط بکند امثال اجمالی و یا تقلید بکند امثال تفصیلی ظنی. ایا اینجا این دو تا در عرض هم هستند یا نه باز تفصیلی مقدم است.

مرحوم اخوند در این جا یک بیانی دارد این که ظنی تفصیلی مقدم است بر احتیاط ام لا، احتیاط را کسی نمیگوید مقدم است ها این را شبهه دارند. این که امثال ظنی تفصیلی مقدم بر احتیاط است فرموده است باید دلیلش را نگاه کنیم دلیل این که ان ظن را حجت کرده است اگر ان دلیلش اطلاق دارد گفته است این ظن حجت است حتی مع تمکن از احتیاط؟ خب احتیاط هم هست به جای خود، دلیل حجیت ظن هم که میگوید ان هم هست، و هما سیان فی عرض واحد. اگر دلیل حجیت ظن اطلاق داشته باشد چه تمکن داری از احتیاط چه تمکن نداری اینها میشوند در عرض واحد.

و اما اگر دلیل حجیت ظن اطلاق ندارد یک بحثی است که ایا ظن حجت است مطلقا حتی مع التمكن من العلم الاجمالی یا نه، گفته است اگر دلیل حجیت ظن اطلاق نداشته باشد ظن را فی الجملة حجت کرده باشد، این اونجایی است که ما تمکن از احتیاط نداریم ان وقت احتیاط مقدم بر ان است دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: معتبر نمیداند. جواب داد علمیش گفت سیان هستند چه برسد به ظنی.

خب این فرمایش مرحوم اخوند درست است ولی خروج از بحث است. بحث ما در این که در دوران بین امثال ظنی تفصیلی یک طرف، و علمی اجمالی یک طرف، در جایی که ظنی حجت است به نحو مطلق، اون را بحث میکنیم. که ایا از جهت لعب به امر مولا از جهت نمیدانم قصد الوجه و امثال ذلک مزیت دارد. ظنی تفصیلی به جای علمی تفصیلی است. که ظنی تفصیلی که حجیت ندارد اصلا محل بحث نیست معلوم است که اگر حجیت ندارد باید احتیاط کرد دیگه، از محل بحث خارج است. شیخ انصاری اگر گفته است اینها سیان هستند مقصودش همان جایی است که ان ظن حجت است تقلید حجت است با امکان احتیاط تقلید حجت است حالا ظن مقدم است بر علم اجمالی است یا نه. این که در یک فرض علم اجمالی مقدم بر ظن باشد از محل بحث خارج است. خوب بود مرحوم اخوند این فرمایشات را نمیفرمود.

حالا دوران امر است بین امثال تفصیلی ظنی که حجت است لا ریب فی حجیته، با احتیاط. ایا باز هم ظنی تفصیلی مقدم است یا نه، در این که عمل به ظنی تفصیلی است مجزی است بحث نداریم حجت ما است بحث نداریم که. بحث در این است که مقدم بر این است یا نه؟ باید برگردیم به ان ادله ای که در علمی تفصیلی آوردند. ایا ان ادله شامل ظنی تفصیلی هم میشود یا نه.

ادعای ما این است که اگر هم ان ادله تمام باشد در ان جا شامل این جا نمیشود اینجا ناتمام است. و لو ما قبول کنیم علمی تفصیلی مقدم است بر احتیاط ولی ظنی تفصیلی مقدم بر احتیاط، هیچ دلیلی نداریم. یکی از ادله انجا داستان لعب بود لعب به امر مولا. عبث به امر مولا. خب حالا اگر قبول کنیم که شما میتوانی یکی را بیاوری که علم داری، دو تا را میآوری این عبث به امر مولا است، سلمنا، اما در محل کلام چون یکی مظنون است عبث نیست که. من احتیاط میکنم دو طرف را میاورم. درست است مظنون حجت است ولی شاید خلاف واقع باشد. اگر هم لعب و عبث درست باشد شبهه اش در انجا، در این جا هیچ مجالی ندارد هیچ عبثیتی ندارد. اصلا خود علما اول فتوا دادند خیلی جاها بعد گفتند احوط استحبابی. اگر لعب بود که معنا نداشت بگویند احوط استحبابی است. نه این لعب نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: تکرار. میگویند نماز جمعه مجزی است گر چه احوط این است که نماز ظهر هم بخوانی کجاش لعب است؟

سوال:؟؟

جواب: یعنی احساس لغویت و عبثیت میکنیم. نه. بابا عبث و لعب دائر و مدار عقلا هست. در این جا غرض عقلائی وجود دارد شاید مظنون خلاف واقع است و من میخواهم به واقع برسم. دلیل لعب و عبث در این جا مجالی ندارد اما دلیل مراتب امثال.

سوال؟؟؟

جواب: چرا ولی خب شاید خلاف واقع باشد. حجت است ولی ما را به واقع. ما میخواهیم به ملاکات واقعی برسیم.

و اما دلیل اختلاف مراتب که فرمایش مرحوم نائینی بود. مرحوم نائینی همان دلیل را اینجا هم آورده است گفته است اینجا عقل میگوید موافقت تفصیلیه، اطاعت است و مقدم بر موافقت اجمالیه است.

اشکال ما بر مرحوم نائینی این است که و لو ما انجا عقل را قبول بکنیم بگوییم عقل میگوید اطاعت تفصیلیه یقینیه مقدم است بر علمیه اجمالیه. انجا هم ما قبول نکردیم و لو قبول بکنیم اینجا مجال ندارد. اونجا مرحوم نائینی میگفت اقا احتیاط انبعاث از احتمال امر است. موافقت تفصیلیه انبعاث از خود امر است. این ریشه حکم عقل بود عقل میگوید که از خود امر منبعث میشوی مقدم است تا احتمالش. میگوییم خب حالا انجا قبول کردیم. اما در این جا انبعاث علی ای حال از امر نیست امر معلوم نیست مظنون است. موافقت تفصیلی، انبعاث از امر مظنون است ان طرفش انبعاث از امر محتمل است اگر هم قبول بکنیم که عقل میگوید انبعاث از امر مقدم است بر انبعاث از احتمال، دیگه اصلا قبول نداریم که عقل بگوید انبعاث از مظنون الامر مقدم است بر انبعاث از محتمل الامر.

نه ان بیان هیچ وجهی در این جا ندارد. کما این که ان وجه قریب اشتراک در داعی دیگر در این جا وجهی ندارد. این جا اصلا داعیش همیشه الهی میتواند باشد. احتیاط میکند چرا احتیاط میکنی؟ صحبت زحمت نیست صحبت این است که میخواهم به واقع برسم. به واقع رسیدن مطلوب شارع است شارع مگر نگفته است احتیاط حسن است به ملاکات شرعیه برسم محبوب شارع هستم. این جا دیگه ان شبهه خیلی ضعیف است.

خب یک مشکله ای است آن وقت در این جا، اگر ما حرف نائینی را قبول بکنیم حرف منتقی را قبول بکنیم و بگوییم که امثال ظنی مقدم است بر امثال علمی اجمالی، پس این احتیاطات مستحب مجتهدین را چطور درست بکنیم؟ مجتهدین فتوا میدهند نماز جمعه مجزی است بعد میگوید احوط این است که نماز ظهر بخواند مرحوم نائینی به این جهت ملتفت است فقه در دستش هست. از ان طرف میگوید امثال اجمالی موخر است امثال ظنی مقدم است. از ان طرف هم رساله اش پر از احتیاطات در امثال ظنی است. گفته است، ینبغی اول گفته است بعد گفته است نه همین جور باید، گفته است اگر هم کسی در موارد ظن تفصیلی احتیاط میکند اون عمل احتیاطی را باید بعد بیاورد. اول باید اون ظنی را بیاورد. اول باید نماز جمعه را بخوانی که امثال ظنی است بعد بروید سراغ احتمالی. اگر اول احتمالی بعد ظن که همان امثال اجمالی است میشود احتیاط. مرحوم نائینی چون که امثال ظنی تفصیلی را مقدم میدارد بر علمی اجمالی،

در این موارد احتیاط مستحب که میرسد اول باید مظنون را بیاورد تا بشود امتثال ظنی بعد به صورت رجائی مستحب است که ان محتمل هم بیاورد.

گفته است ما تنها نیستیم شیخ انصاری هم این گونه گفته است راست میگوید. در بحث اشتغال اختلافی است بین شیخ و مرحوم شیرازی در مواردی که چهار فرسخ رفته است و در همان روز برگشته است فی یومه، فی یوم و لیلہ نیست. بعضی اشکال کردند و گفتند این جا معلوم نیست نمازش قصر بشود. فی یومه اگر بر میگردد مسیره یوم و لیلہ باشد این مسیر یوم است. گیر دارد. اون وقت اونجا بعضی ادله تمام را مقدم داشتند گفتند اول تمام بخواند، احوط قصر است بعدا. بعضی ها ادله قصر را مقدم کردند گفتند اول قصر بخواند بعدا تمام بخواند. شیخ انصاری یکی از اینها است. من الان یادم رفته است شیخ انصاری ظاهرا ادله تمام را مقدم میکند میگوید اول تمام بخواند امتثال ظنی تفصیلی، بعد گفته است احتیاطا قصر بخواند. مرحوم شیرازی بر عکس است. مرحوم نائینی این را در فوائد گفته است گفته است منشا اختلاف شیخ و سید این است که یکی میگوید اول تمام بعد قصد و یکی میگوید اول قصر بعد تمام. میگوید ریشه اش این است که امتثال تفصیلی مقدم بر اجمالی است لازمه تقدم امتثال تفصیلی بر اجمالی لازمه اش این است که اول عمل کند به امتثال ظنی تفصیلی بعد به ان یکی عمل کند.

سوال:؟؟؟

جواب: میگوید دیگر این نشد امتثال تفصیلی نشد دیگه.

سوال:؟؟؟؟

جواب: حالا عرض میکنم.

این فرمایشی است که مرحوم نائینی این جا فرموده است اولش میگوید ینغبی، بعد میگوید بل ممکن ان يقال که ظنی تفصیلی را اول باید مرتکب ان مظنون تفصیلی بشود بعد احتیاط را انجام بدهد.

ولکن در ذهن ما این است که نه دیگه اینها. این هم وجهی ندارد ما که اصلش را گفتیم وجهی ندارد این هم وجهی ندارد شیخ انصاری هم فرموده است مرحوم سید شیرازی هم فرموده است ولی هیچ نمیفهمیم به چه بیانی؟ اول هم محتمل را بیاورد بعدش امتثال تفصیلی میکند که. محتمل را مقدم آوردند ان را مظنون بودن که ساقط نمیکند. اول محتمل را میاورد بعد مظنون را میاورد امتثال تفصیلی کرده است باز هم. شما دنبال این امتثال تفصیلی بودید دیگه، خب امتثال تفصیلی محقق شده است. ما در ذهنمان این است که این که میگویند امتثال ظنی تفصیلی مقدم است این وجهی ندارد.

منبه این که وجهی ندارد همین است که علما فقها در رساله هایشان مینویسند فتوایشان را، میشود امتثال ظنی تفصیلی، بعد هم میگویند احوط ان طرف است بدون این که بگویند احوط این است که اول

این و بعد ان. این یک منبه خوبی است که امثال ظنی تفصیلی مقدم بر علمی اجمالی نیست. نه همان طور که شیخ انصاری فرموده است هما سیان.

این مرحله ثانیه هم چیزی ندارد یک چیزی که فقط میخواستیم امروز بگویم نشد در ضمن حرف نائینی. مرحوم نائینی که میگفت اصل عملی مجال ندارد ملاحظه کردیم همان طور که ما گفتیم گفته است ها، مجال ندارد یکی میگوید دوران امر است بین تعیین و تخییر در اجود میگوید شرعیت ندارد مرحوم اشیش حسین حلی نگاه کردیم چندین صفحه بحث کرده است بعضی صورتش میخواهد بگوید شک در محصل است بعضی از صورتش میخواهد درستش کند که عقلی است، لذا ما یک مقداری فردا در مورد اصل عملی نائینی صحبت میکنیم که برای پس فردا هم یک چیزی بماند بعد پس فردا شما را به خدای بزرگ میسپاریم.

خارج اصول

جلسه ۱۱۳

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۲۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در مرحله ثانیه تمام شد، دوران امر است بین امثال علمی اجمالی و ظنی تفصیلی منتها ظن خاص. که عرض کردیم اگر هم ما در مرحله اولی فرمایش مرحوم نائینی و بعضی دیگر را قبول بکنیم و بگوییم امثال علمی تفصیلی مقدم است بر امثال علمی اجمالی ولی در مرحله ثانیه امثال ظنی تفصیلی وجهی ندارد که مقدم باشد بر امثال علمی اجمالی. هر کدام یک مزیتی دارد یکی علمی و یکی ظنی، باز او تفصیلی و این اجمالی. هر کدام یک مزیتی دارند و متعادل هستند این طور نیست که ترجیحی برای یکی بر دیگری باشد.

مرحله ثالثه امثال اجمالی علمی است در مقابلش امثال ظنی تفصیلی، ولی ظن انسدادی است. مثل مثلاً میرزای قمی اگر انسدادی شدیم. اینجا ایا امثال علمی اجمالی کفایت میکند یا مقدم است و یا این که امثال ظنی تفصیلی به ظن انسدادی مقدم است یا سیان هستند؟ مرحوم شیخ انصاری امثال اجمالی علمی را مقدم داشته است بر امثال ظنی تفصیلی انسدادی. کأنّ در ذهنش این بوده است که با امکان امثال علمی اجمالی نوبت نمیرسد که ما به مطلق الظن عمل کنیم عقل اجازه نمیدهد که به ظن مطلق عمل بکنیم و تعجب کرده است از میرزای قمی.

میرزای قمی انسدادی است در متاخرین معروف است که ایشان انسدادی است با این که انسدادی است ولی گفته است که عمل تارک طریقی الاجتهاد و التقليد باطل است شیخ تعجب کرده است میگوید شما که انسدادی هستید چرا میگویید عملش باطل است نه احتیاط مقدم بر امثال ظنی است. تعجب کرده است

که چرا شما که انسدادی هستید عمل تارک تقلید و اجتهاد را میگویید باطل است نه احتیاط کند احتیاط که امتثال اجمالی است مقدم است بر امتثال ظنی تفصیلی انسدادی.

مرحوم نائینی دفاع کرده است مرحوم نائینی تفصیل داده است و گفته است مجالی برای تعجب شیخ نیست. مرحوم نائینی فرموده است ما باید تفصیل بدهیم بین مسلک کشف و مسلک حکومه. یک بحثی در انسداد است.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا بذارید شاید بگوییم.

بحثی است در مقدمات انسداد که آیا نتیجه مقدمات انسداد کشف است یا حکومت است. یعنی اگر مقدمات انسداد تمام شد حالا مقدمات چهارتا یا پنج تا است اختلاف است اگر مقدمات انسداد تمام شد آیا ما کشف میکنیم که شارع مقدس قرار داده است مطلق الظن را حجت (جعل است). مثل خبر واحد را با ادله خاصه درست میکردیم مطلق الظن را به دلیل انسداد درست کنیم. میگویند مقدمات انسداد کشف میکند که شارع مقدس مطلق الظن را در حال انسداد حجت قرار داده است.

نائینی فرموده است بنا بر کشف، ظن مطلق، مثل ظن خاص میشود و همان که سابق گفتیم امتثال ظنی تفصیلی مقدم بر اجمالی است نائینی مفصل است میگوید بنا بر کشف ظن مطلق میشود مرتبه اولی. از آن چهار مرتبه. خب مرتبه اولی مقدم بر مرتبه ثانیه بود و گفته است جایی برای تعجب شیخ نیست که تعجب کرده است از صاحب قوانین. نه صاحب قوانین انسدادی کشفی است وقتی که انسدادی کشفی است میگوید مرتبه اولی مقدم بر ثانیه است پس عمل تارک طریقین الاجتهاد و التقليد باطل است. میرزای قمی بر مبنای خودش درست گفته است. فرموده بنا بر کشف مرتبه اولی است و قد مر که مرتبه اولی مقدم بر ثانیه است.

اما بر مبنای حکومت مرحوم نائینی گفته است این مرتبه ثالثه است حرف شیخ را قبول کرده است امتثال علمی اجمالی مقدم است بر امتثال ظنی تفصیلی علی الانسداد علی الحکومه. نائینی میگوید که اگر ما در باب انسداد حکومتی شدیم گفتیم از ادا تمت مقدمات الحکمه يحکم العقل، عقل حکم میکند شارع راهش بسته است. نمیدانیم. عقل حکم به اجترأ میکند بالموافقه الظنيه گفته است اگر این جور بگوییم داخل در مرتبه ثالثه است مرحوم نائینی مرتبه ثالثه را امتثال ظنی تفصیلی قرار داد که ان ظن یا حجت نیست یا علی الحکومه است دو تا. میگوید علی الحکومه داخل در مرتبه ثالثه است و موخر از مرتبه ثانیه است. یا شیخ انصاری! این که شما مطلق گفتید چه امتثال ظنی تفصیلی انسدادی مرتبه ثالثه است نه این اطلاق درست نیست علی الکشف مرتبه اولی است مقدم است علی الحکومه مرتبه ثالثه است و موخر است.

و فتوای میرزای قمی بر مبنای خودش درست است. اینها فرمایشاتی است که در کلمات شیخ و در کلمات نائینی است.

ولکن در ذهن ما این است که بهترین حرف را در این جا مرحوم اخوند زده است. مرحوم اخوند یک تفصیل دیگری داده است و آن تفصیل این است که ما یکی از مقدمات انسداد را که قضیه احتیاط است چطور تقریب میکنیم آن مهم است. آیا امثال اجمالی مقدم است؟ ظن انسدادی مقدم است؟ سیان هستند؟ باید آن مقدمه ای که در مورد احتیاط سخن میگوید در باب انسداد آن را بررسی کنیم. یکی از مقدمات انسداد این است که احتیاط بابش مسدود است. آن وقت دو نظر است احتیاط بابش مسدود است یعنی احتیاط واجب نیست؟ بعضی ها میگویند در شریعت احتیاط واجب نیست یکی از مقدمات انسداد این است که و احتیاط واجب نیست. بعضی میگویند نه یکی از مقدمات انسداد این است که احتیاط جایز نیست بابش بسته شده است به این معنا جایز نیست چرا جایز نیست؟ اشاره کرده است مرحوم اخوند. چون مخل نظام است مضر به قصد وجه است به کیفیت اطاعت مضر است، همان حرفهایی که اونجا گفته اند که مهم نیست چی گفتند ادعایشان این است. میگویند یکی از مقدمات انسداد این است که احتیاط جایز نیست.

مرحوم اخوند فرموده است در این مرحله ثالثه که آیا امثال ظنی تفصیلی انسدادی مقدم است بر مرتبه ثانیه یا آن مقدم است یا سیان هستند، گفته است ما باید مقدمات انسداد را ببینیم چیست؟ حرف متینی فرموده است. اگر یکی از مقدمات انسداد یکی از آن مقدماتی که ظن را برای ما درست کرده است این است که احتیاط جایز نیست پس در شکم ظن انسدادی این است که احتیاط نکن. خب ظن انسدادی مقدم بر امثال اجمالی است بیان نمیخواهد دیگه. شما اگر ثابت کردی در یکی از مقدمات انسداد که احتیاط جایز نیست پس معنایش این است که امثال ظنی تفصیلی مقدم بر امثال اجمالی علمی است چون اصلا جایز نیست. تقدمش پر واضح است.

و اما اگر گفتیم یکی از مقدمات انسداد این است که احتیاط واجب نیست. عسر و حرج است. وجوب ندارد. یکی از مقدمات انسداد عدم وجوب احتیاط است. وقتی که میگویید احتیاط جایز است یعنی میتوانی به ظن عمل کنی و میتوانی امثال اجمالی. این که امثال ظنی تفصیلی مقدم است یا علمی اجمالی تکلفیش در یکی از مقدمات انسداد معین میشود. کأنّ مرحوم اخوند میگوید این ربطی به قضیه کشف و حکومت که نائینی میگفت ندارد میخواهد کشفی باشیم یا حکومتی باشیم باید ببینیم مقدمه ای که میگویید چیست؟ آن مقدمه ای که اثبات کردیم مفادش چیست؟ حالا میخواهید کشفی یا حکومتی باشید. البته مخفی نماند که بعضی ها کشف و حکومت را مترتب بر همین دو مساله کردند. یک بحثی است که

مقدمات انسداد کشف است یا حکم عقل است فقط. آنها گفتند که باید ببینیم که احتیاط جایز نیست، وقتی شارع گفته است حرام است پس کشف میکنیم که ظن را حجت قرار داده است یا نه احتیاط دلیل بر وجوب ندارد واجب نیست. خب کشف نمیکنیم دیگه. یک حرفی اونجا هست اگر ان حرف درست باشد که کشف و حکومت بند به همین تقریب است این مقدمه را اگر ان جور تقریب کنیم حکومت و اگر این جور کشف، محل کلام است، در حقیقت مرحوم اخوند تفصیل میدهد که آیا ما در انسداد کشفی هستیم این دو تا در عرض هم هستند حکومتی هستیم در عرض هم هستند و اگر کشی هستیم نه ظنی مقدم بر علمی اجمالی است.

اگر که کشف و حکومت مبتنی باشد بر این اختلافی که اخوند آورده است نتیجه اش این است که اخوند تفصیل میدهد بین کشف و حکومت. عرض ما این است که فرمایش مرحوم اخوند متین است حالا کشف و حکومت مبتنی بر این باشد یا نه. حرف حرف متینی است آیا امثال ظنی به ظن مطلق مقدم است یا احتیاط مقدم است یا در عرض هم هستند باید ببینیم مقدمات انسداد چه میگوید حرفش حرف متینی است.

این که مرحوم نائینی فرمود بنا بر کشف میشود مرتبه اولی درست میگوید اما این که گفت حالا که مرتبه اولی شد پس مقدم است اون قبلا گذشت که نه. فرمایش مرحوم نائینی را نمیتوانیم قبول کنیم. نائینی میگوید باید تفصیل بین کشف و حکومت داد. میگوییم خب بله تفصیل درست است. بنا بر کشف میشود مرتبه اولی. امثال ظنی تفصیلی انسدادی، اما این که ان مقدم است بر امثال اجمالی علمی است این دیگه خیلی زور میطلبد. ما حالا در علمی تفصیلی قبول کردیم که مقدم است بر علمی اجمالی. اصلا قبول هم کردیم امثال ظنی تفصیلی ظن خاص ان هم مقدم است اما این که امثال (این که در ذهن شیخ بوده است حرف خیلی خوبی است) این که امثال تفصیلی ظنی انسدادی بنا بر کشف مقدم باشد بر امثال علمی نه.

سوال:؟؟؟

جواب: خب دیگه. اینها برگردید به حرف های قبل.

ما و لو در ان دو مرحله قبول کنیم که مرتبه اول مقدم بر مرتبه ثانیه است اما این که شارع مقدس نکته اش این است شارع مقدس امثال ظنی تفصیلی انسدادی را که ریشه اش انسداد است بیچارگی است این را مقدم داشته باشد بر امثال علمی. علم میاورد درست است که اجمال است ولی علم است، این دیگه خیلی بعید است. این که عقل بگوید حرف نائینی عقل بود. بعید است یعنی مولا عقوبت بکند و گر نه حکم عقل است. عقل بگوید اینجا هم امثال ظنی تفصیلی انسدادی، انسداد است از باب انسداد به ان رسیده ای

به حکم شارع رسید بگوید مقدم بر امثال علمی. ان علمی است این جا این طور گفتیم هر کدام یک خصوصیتی دارند اون ظنی است این علمی است اون تفصیلی است این اجمالی است. این جا هم دیگه عقل بگوید مقدم است تفصیل بر اجمال، با فرض این که این ظن از اره ناعلاجی ما به ان رسیده ایم، نه دیگه عقل اگر هم در ان دو فرض بگوید این جا اصلا نخواهد گفت.

سوال:؟؟؟

جواب: بله این یک حجیت ناچاری است. کشف از راه ناچاری است. از راه ناچاری عقل کشف میکند ولی وقتی که راه علم هست و لو اجمالی. حالا حجت قرار داده است اما این که اینجا هم عقل بگوید...

سوال:؟؟

جواب: اینها گفتن است میدانیش کنید لمسش کنید نکته اش را پیدا کنید. ایا نکته ای که عقل میگفت این جا واقعا هست یعنی اینجا دیگه با این که انسداد است او علم است باز هم تفصیل مقدم بر اجمال است؟ عقل دیگه در این جا.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اینها فن است اینها الفاظ است میدانیش بکنید ببینید که واقعا عقل در این جا میگوید ظن مقدم بر علم است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: خب حالا. محتمل نیست. یعنی چه. مفهوم نمیشود.

خب بگذریم این فرمایش مرحوم اخوند. مرحوم اخوند در ادامه ان مساله ثمره بحث را در حقیقت ثمره بحث را متذکر شده است این جا. اینجا که فرموده است اگر ما یکی از مقدمات انسداد را عدم جواز احتیاط قرار دادیم امثال ظنی تفصیلی انسدادی مقدم است بر احتیاط چون احتیاط جایز نیست و علیه پس تارک طریقی الاجتهاد و التقليد باطل است. عملش باطل است این جا آورده است این ثمره بحث است. و علیه که یکی از مقدمات انسداد عدم جواز است، میگوید جایز نیست احتیاط یعنی مجزی نیست وقتی که مجزی نیست پس عمل تارک اجتهاد و تقلید باطل است اینجا این "علیه" را آورده است و متفرع کرده است. این است که بیشتر این نظریه با انسدادی ها تناسب دارد نه با انفتاحی ها.

خب این فرمایش مرحوم اخوند که فرموده است ثمره بحث است درست است. ولی بعضی ها گفتند نه با قطع نظر از این بحث هم عمل تارک طریقی الاجتهاد و التقليد باطل است ثمره این بحث هست ولی با قطع نظر از این هم باطل است چون اجماع دارد. گفتند ما اجماع داریم که انسان باید یا مقلد باشد یا مجتهد باشد. محتاط مجزی نیست این جور ادعا کردند. ادعای اجماع شده است که علم تارک طریقی

الاجتهاد و التقليد باطل است لذا این بحث ما دیگه ثمره ندارد اگر این اجماع درست باشد باطل است با اجماع درست میکنیم این همه تلاش برای چی؟

و لكن انصاف این است که ما با اجماع نمیتوانیم مساله را درست کنیم اولاً، نه این که نگاه کردیم ولی اطمینان داریم که این مساله در کلمات سابقین واضح نبوده است خیلی مطرح نبوده است. این که سابقین گفته باشند عمل تارک الاجتهاد و التقليد باطل است این در کلمات بعضی از علما است که بعضی میگویند از شهید شروع شده است، در سابقین نبوده است اصل انعقاد اجماع در مساله محل تامل است اولاً. و اگر هم باشد در بعضی از کلمات باشد، گفته باشند عمل تارک الاجتهاد و التقليد باطل است همین امر متعارف را میگویند نمیروند اجتهاد کند نمیروند تقلید همین طوری عملی میآورد. احتیاط را که نمیگویند آنها. عمل تارک الاجتهاد و التقليد همین هایی که الان ما میبینیم که تقلید نمیکند اینها که احتیاط نمیکند همین طور عمل را انجام میدهد توکلت علی الله. مسلمانی است باید نماز بخوانیم و روزه بگیریم. این ها احتیاط نمیکند. اگر میگفتند احتیاطش باطل است خب یک چیزی. گفتند عملش باطل است. لذا ممکن است ما بگوییم که اگر گفتند عمل تارکی الاجتهاد و التقليد باطل است حرف درستی است باطل به این معنا یعنی نمیتواند به این اکتفا بکند چون احتیاط که نیست بعضی از اطراف را آورده است احتیاط نکرده است یک عملی آورده است بدون اجتهاد و تقلید خب حجت بر این عمل ندارد خب مجزی نیست.

بعضی تصریح کردند کلام سید را که گفته است عمل تارک طریقی الاجتهاد و تقلید باطل است تصریح کردند یعنی نمیتواند اجترأ بکند به این عملی که انجام داده است که مصداق احتیاط نیست. عمل تارک الاجتهاد و تقلید باطل است غیر از این است که احتیاط مجزی نیست.

تاریخ ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

جلسه ۱۱۴

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث ما امروز استدراکات است. استدراک اول این است که مرحوم نائینی در دوران امر بین امثال ظنی انسدادی علی الحکومه و بین امثال علمی اجمالی، در این دوران فرمود که اینجا باز احتیاط مقدم است. امثال اجمالی مقدم است بر امثال تفصیلی. این یکی از نقاطی است که نفهمیدیم، بالاخره اگر ظن علی الحکومه عند العقل مجزی هست چرا متاخر باشد از احتیاط علمی! این که مرحوم نائینی در مرتبه ثالثه گفته است ظنی که حجیت ندارد و یا حجیتش انسدادی علی الحکومه است، اینها را کنار هم گذاشته است نه.

انصاف این است که امثال علمی اجمالی بر ظنی تفصیلی که حجت نیست حرفتش درست است چون ظن حجت نیست و من هم میتوانم امثال علمی کنم باید امثال علمی کنیم. لاشغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را. اما اگر ظن حجت شد و لو به نحو حکومت، چرا باید این متاخر باشد؟ با این که اون مزیت تفصیلیت را دارد. فوقش عقل بگوید ناچاری، ظن انسدادی از ناچاری است خب بگوید در عرض آن است. اما این که عقل بگوید امثال علمی اجمالی، که شما میگفتید این چون که انبعاث از امر نیست این متاخر است چرا این متقدم باشد بر امثال ظنی تفصیلی که انبعاث از امر است، منتها انسدادی است دیگه. نه به ذهن ما این است که این حرف دوم مرحوم نائینی اوضح فسادا است از حرف اولش. حالا حرف اولش یک صورتی داشت خواهیم گفت. ولی نه این فرمایش ناتمام است. این یک نکته.

استدراک دوم این است که ما نتیجه گرفتیم عمل تارک اجتهاد و تقلید باطل است نه. باطل است گفتیم دلیل ندارد عمل تارک اجتهاد و تقلید اگر مطابق باشد با مأموریه صحیح است چون انطباق قهری است و اجزا عقلی است اگر منطبق نباشد خب مأموریه را نیاورده است. احتیاط همیشه منطبق در آن هست. همان که فعلی ها میگویند المكلف اما محتاط او مقلد او مجتهد. عمل محتاط نه محتاط، عمل تارک اجتهاد و تقلید اگر مطابق با واقع باشد با این که احتیاط هم نکرده است صحیح است فضلا از این که احتیاط کرده باشد.

همین که الان مجتهدین مینویسند مکلف سه حالت دارد مقلد باشد مجتهد باشد محتاط باشد. این است که میگویند اگر یک شخصی مدتی از عمرش بلا تقلید عمل کرد بعد امد مقلد شد وظیفه اش چیست؟ وظیفه اش این است که تطبیق کند اعمال سابق را بر فتوای این مجتهد. هر جا که مطابق با فتوای این بود علم به واقع ندارد ولی حجت بر واقع دارد، یجتزی. و هر کجا که نه عملش مخالف این فتوای مجتهد بود لا یجتزی. من ترک الاجتهاد و التقلید فی برهه من الزمان ثم قلد باید اعمالش تطبیق، اگر احتیاط نکرده است عملش را باید تطبیق بدهد به فتوای این مجتهد اگر این گفت صحیح است حجت دارد صحیح است یعنی تدارک لازم نیست و اگر گفت باطل است تدارک میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: رجا یک نوع احتیاط است دیگه. اصلا ما میگوییم به صورت رجایی آورده است بعد معلوم شد که مطابق واقع درآمده است صحیح است احتیاط ناقص است.

و اما استدراک سوم که عمده این است که گفتیم بیاییم حرف بزنیم، در مورد فرمایش نائینی است. نائینی که مراتب امثال را درست کرده است که عمده آن همان اول و دوم است بقیه مهم نیست، انسداد ورافتاده است. مرحوم نائینی ادعا دارد که امثال علمی تفصیلی، الاطاعه تفصیلیه، این عند العقل مقدم بر

الاطاعه اجماليه است. این ادعای مرحوم نائینی است. فرموده است که ما یقین داریم ادعای یقین میکند میگوید اگر کسی ادعا کند که یقین دارم اطاعت تفصیلیه مقدم بر اطاعت اجمالیه است جزاف نگفته است. که مرحوم اغا ضیا تعلیق زده و گفته است جزاف است. همان قبول نکرده است. در ذهنش واضح بوده است که اطاعت تفصیلیه بر اطاعت اجمالیه مقدم است واضح بوده است این امر واضح را میخواست که برهانش کند به ما منتقلش کند. در این که صدد انتقال برآمده است حرفهای زیادی زده است. اصل مطلب نزدش واضح است.

شاید هم این که اصرار دارد همان ادعای اجماع است شهرتی است که در فقه ادعا کردند که عمل تارک اجتهاد و تقلید باطل است ان را میخواهد درست کند چون نائینی از فقه به اصول آمده است، فقه را میخواهد درست کند. اینها همه تاثیر گذار است در این که یک ادعایی یک محقق میکند. نمیدانیم الله اعلم. ولی در نفس زکیه اش این بوده است الاطاعه تفصیلیه مقدمه علی الاطاعه الاجمالیه عند التمكن. بحث در فرض تمکن است. میگوید این واضح است.

اون وقت عباراتی که میآورد میخواهد معنا را برساند، میدانید آنچه در ذهن است نقلش به ذهن طرف مقابل غالباً بتمامه میسر نیست مگر ان سامع خیلی زکی باشد که ناگفته بفهمد که چه در ذهن این است. خصوصاً جایی که مطلب رقیق و دقیق میشود. این که ما تمام ما فی الذهنش را بتواند منتقل بکند به ذهن سامع، حتی در اوج خوش بیانی باشد باز هم میسر نیست. این است که ما میگوییم این تقریرات مجرد تقریرات کارایی ندارد چون اون مقررله که گفته است بتمامه نگفته است. تازه ان که گفته است مقرر بتمامه نگرفته است تازه ان که گرفته بتمامه ننوشته است. و شما هم که مطالعه میکنی بتمامه نمیفهمی. این است که تقریرات کارایی ندارد. اون استثنا است که یک نفر میگوید یک کلمه بگو من تا آخرش خواندم. ان استثنا است نه عموم.

خیلی اوقات میگوید در تقریرات شما این جور نوشته است وقتی که به او میگوی، میگوید کی من این حرفها را گفتم از ریشه منکر است. خصوصاً که اگر اختلاف السنه هم باشد. اون هم مزید بر علت است که اون واقعیت را تنزل میدهد. یک چیزی معتنی به، به دست امدم نمیرسد. خب مرحوم نائینی میخواهد این مطلب را به ذهن ما منتقل کند که چرا اطاعت تفصیلی با این که امکان دارد در صورتی که امکان دارد متعین است اطاعت اجمالیه مجزی نیست.

بعضی مثل مرحوم اسید محمد باقر گفته اند که ظاهر فوائد این است که اصلاً اطاعت اجمالی مع التمكن تفصیلیه عند العقل اطاعت نیست. اصلاً این صفت اطاعت را ندارد. اون وقت گفتند این که شک

کردیم قاعده اشتغال چون شک در محصل داریم. نتیجه اش این میشود شک در محصل هم مجرای اشتغال است.

ولکن در ذهن ما نه، نائینی این را نمیگوید بعید است اطاعت اجمالی اصلا عند العقل اطاعت نباشد نه دیگه. نهایتش این است که عقل میگوید این اطاعتی که میکنی این کفایت نمیکند مجزی نیست اما اصلا اطاعت نباشد این، از کلمات نائینی پیدا نمیشود. حرف زیاد زده است ولی این که بگوید اطاعت نیست نه فقط گفته است عقل حکم میکند که باید تفصیلی باشد. شما نگاه کنید ما در عباراتش پیدا نکردیم.

سوال؟؟؟

جواب: این را اطاعت امر نمیبیند نه این که اطاعت نیست. میگوید در جایی که میتوانی اطاعتت از امر باشد ولی اطاعت از احتمال میآوری میگوید این اطاعت از احتمال امر، عقل مجزی نمیداند. میگوید امر داری از امر منبعث بشو.

سوال؟؟؟

جواب: نه قطعا در هر دو احتمال امر هست.

مرحوم نائینی ادعا وضوح بر این مطلب میکند. بعد میگوید حالا اگر کسی شک کرد باز ما دوباره به یقین میرسیم ها، منتها از راه دیگری. شک بدوی است شک میکنی که اطاعت تفصیلیه لازم است یا نه باز گفته است به یقین میرسی که اطاعت تفصیلی لازم است از چه بابی؟ گفته است وقتی که شما شک میکنی که ایا اطاعت تفصیلی لازم است یا مخیر هستی این از قبیل دوران امر است بین تعیین و تخییر منتها در مقام امتثال. ما دو تا دوران امر داریم بین تعیین و تخییر. یک دوران امر است بین تعیین و تخییر در مقام اشتغال. کفاره بر من واجب شده است نمیدانم معینا عتق است اگر عاجز شدم صیام. یا نه از اول مخیر هستم بین عتق و صیام. دوران امر است بین تعیین و تخییر در مقام اشتغال. بر من چه را واجب کرده است؟ جامع نداریم. صیام و عتق اصلا ربطی به هم ندارند که جامع داشته باشند. نمیدانم عتق متعینا یا احد الامرین من العتق او الصیام؟

این جا محل بحث است مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر اشتغالی است غیر مشهور میگویند در دوران بین تعیین و تخییر هم برائت. چرا؟ چون من شک دارم در تعیین. شک دارم در تعیین و برائت از تعیین جاری میکنم. معارض ندارد چرا؟ چون در ناحیه تخییر برائت ندارم تخییر توسعه است. یک دوران امر داریم بین تعیین و تخییر در مقام امتثال. مرحوم نائینی ادعایش این است که در محل کلام دوران امر است بین تعیین و تخییر در مقام امتثال. نمیدانم فراغ حاصل میشود به احدهما یا فراغ حاصل میشود به خصوص تفصیلی؟ دوران امر است بین تعیین و تخییر است. اگر تعیین باشد لایحصل الفراغ الا به تفصیلی و اگر

تخیر باشد حاصل فراغ باحدهما. گفته است اینجا از دوران امر بین تعیین و تخیر است در مقام فراغ. دوران امر بین تعیین و تخیر در مقام فراغ از صغریات فراغ مشکوک است. شما اگر عدل را بیاوری شک داری ذمه ات فارغ شد یا نه الاشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را. مرحوم نائینی ادعا دارد که محل کلام، اگر هم شک کردیم میشود دوران امر بین تعیین و تخیر در مقام امثال باز عقل میگوید الاشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی. این قطعی است ها پس قطعاً به حکم عقل باید اطاعت تفصیلی کنیم باز ما به قطع میرسیم صحبت شک نیست منتها با یک پیچی. این را در فوائد فرموده است.

در اجود آمده است گفته است اینجا جای برائت نیست چون به ید شارع نیست. باب، باب امثال است مقام امثال درست است که شارع میتواند تصرف کند. مثل قاعده فراغ تصرف در مقام امثال است. ما نمیگوییم شارع نمیتواند در مقام امثال تصرف کند چرا میتواند تصرف کند ولی اگر تصرف نکرد اون حکم عقلی در این جا محکم است. عقل در مقام امثال میگوید الاشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را. وقتی که عقل این را میگوید این جا مرحوم نائینی قبول کرده است که جای برائت نیست. امثال جای تصرف دارد ولی به جعل بدل، نه به ترخیص. همین را خوب فکر کنید. حرف متینی است.

نائینی میگوید مقام فراغ مقام امثال از دید شارع خارج نشده است. نه شارع به مقام امثال هم نظر دارد میتواند تصرف کند منتها به جعل بدل. در مقام امثال معنا ندارد بگوید حلال است. رفع ما لا یعلمون در مقام امثال باید بگوید که بلی قد رکعت. بگوید فامض. جعل بدل بکند. این است که فرموده است این جا.

این جعل بدل هم دلیل خاص میخواهد. ما این جا دلیل خاص بر جعل بدل نداریم. ما هستیم و ادله مرخصه رفع ما لا یعلمون و کل شیء لک حلال، که اینها هم مقام فراغ را نمیگیرد مقام فراغ به این شکل شرعی نیستند. گر چه شارع میتواند تصرف بکند. مقام فراغ حلال و حرام ندارد اجتزاً و عدم اجتزاً دارد اونی که در اجود میگوید با اونی که در فوائد میگوید با هم تنافی ندارند. یک کلمه تعیین و تخیر هم اضافه کرده است. ولی در هر دو حرف نائینی این است که مقام مقام فراغ است مقام فراغ مورد حکم عقل است مورد حکم هم اینجا اشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را. گاهی به ان بیان و آخری به این بیان.

خیلی اینجا حرف زده است خصوصاً مرحوم اشیر حسین حلی خیلی حرفهای نائینی را آورده است ان شب این را گفت و ان شب ان را گفت. ممکن است بلکه قطعاً تقریبات دیگری اشیر حسین نقل کرده است غیر از این چیزهایی که ما نقل کردیم. نکته اش این است که ان چیزی که در ذهنش هست میخواست فنی اش کند. این مطلبی است که ما زود گذشتیم در مقام عدم جریان اصل مرخص.

آنچه که ما اشکال بر ایشان داریم کبروی نیست کبری را قبول داریم که مقام امتثال ربطی به شارع بما هو شارع ندارد. ان شارع نیست اگر جعل بدل میکند اون مثلا بگو قابل است تشریع نمیکند مثلا بگو امتثال قبول کردم. این کبرایی که مرحوم نائینی فرموده است که معروف است مقام امتثال مربوط به عقل میشود راست میگوید یعنی مقام امتثال مربوط به عقل میشود یعنی مورد تشریع نیست گر چه مورد اجتزأ و عدم اجتزأ هست (این نکته را خوب بیان کرده). به این معنا مرتبط است جای تشریع ندارد ولی مرتبط به شارع هست این کبری درست است.

ولی سوال ما این است که آقای نائینی چه فرقی است بین قصد الوجه که شما میگویید قصد الوجه از قیود تکلیف است در مقام اشتغال قصد الوجه یک نحوه از اطاعت است دیگه یک کیفیت از اطاعت است، یا قصد القربه شما میگویید قصد القربه از قیودی است که قابل اخذ در متعلق در مقام اشتغال است این اخوند بود که میگفت نمیشود همه را به مقام فراغ میبرد. شما میگویید اینها مربوط به مقام اشتغال میشود. قصد الوجه خودش هم اینجا تصریح کرده است شک کردی قصد الوجه معتبر است به اطلاق تمسک میکنی و اگر نبود به رفع ما لا يعلمون تمسک میکنی. سوال ما این است که چه فرقی است بین اطاعت تفصیلیه و قصد الوجه؟ قصد الوجه یک نحوه ای از اطاعت است میگویید این قابل اخذ است در متعلق به متمم الجعل، ولی در اطاعت تفصیلیه که میرسید میگوید عقلی محض است. ربطی به شارع ندارد الا به نحو جعل بدل. این چه فرقی میکند. خیلی اصرار دارد مرحوم نائینی بین اینها فرق بگذارد متوجه این قضایا هست خیلی دقت کرده است سوال مطرح میکند که چه فرقی هست بین اطاعت تفصیلیه و قصد وجه؟ همین را تکرار میکند میگوید اطاعت باب عقل است تفصیلی باشد باب عقل است اجمالی باشد باب عقل است، ما اشکالمان بر مرحوم نائینی این است که شما که متمم الجعلی هستید شما که میگویید اخذ کیفیات اطاعت در متعلق ممکن است قصد تقرب هم از کیفیات اطاعت است قصد وجه هم هکذا و تمیز هم از کیفیات اطاعت است، همه اینها را گفته است اخذش ممکن است وقتی به اطاعت تفصیلی رسیده است گفته است باید انبعاث از امر باشد. نه احتمال امر، گفته است این اخذش ممکن نیست. تمام بزنگاه گیر کلام نائینی است همین نقطه است. ما هو الفارق بین قصد الوجه قصد تقرب، تمیز همه اینها را ایشان میگویند قابلیت دارد در متعلق اخذ بشود جای اطلاق دارد و جای برائت دارد. ولی وقتی به اطاعت تفصیلیه میرسد اصرارش این است که تفصیلیت و اینها دخیل در حصول غرض هستند. گفته اینها دخیل در متعلق نیستند چرا؟ سوال ما همین است که چرا اینها را از هم جدا میکنید، همه اینها کیفیات اطاعت هستند وقتی از کیفیات اطاعت شد، ما میگوییم بر مبنای شما حدیث رفع، شک داریم که آیا این کیفیت در متعلق اخذ شده است یا نه رفع ما لا يعلمون، قبح عقاب بلا بیان. و بر مبنای مرحوم اخوند اطلاق مقامی. چون این از کیفیات

مغفول عنها است اطلاق مقامی میگوید این اعتباری ندارد. و اگر هم اطلاق مقامی را کسی گیر کرد گفت نه این کم اتفاق میافتاده است لازم نبوده است که مولا این را بیان کند برائت عقلی هم گفتیم در این جا مجال دارد اگر نگوییم برائت شرعی هم مجال دارد.

ما فرمایش مرحوم نائینی را از جهت مبنایی اشکال نمیکنیم مثل مرحوم اسید محمد باقر گفته است خب دوران امر است بین تعیین و تخییر ما در دوران امر بین تعیین و تخییر برائتی هستیم نه اون یک تعیین و تخییر دیگری است. این تعیین و تخییری که نائینی میگوید جای برائت ندارد. باب باب امثال است جای رفع ما لا یعلمون ندارد. ما که میگوییم اینها که از دوران امر بین تعیین و تخییر نیست ما که میگوییم این اطاعت تفصیلیه مربوط به شارع است، دو تا حرف، اون نیست و این هست چون که اخذ این کیفیت هم در متعلق امر مولا ممکن است. ما همین را نفهمیدیم تفصیلیت اطاعت چه فرق میکند که اطاعت باید به قصد وجه باشد قربی باشد. همه اینها از کیفیات اطاعت است ایشان این را متوجه است خیلی تلاش کرده است بگوید فرق دارد قصد وجه و تمییز با اطاعت تفصیلیه ولی دلیل نیاورده است همه اش ادعا کرده است و تکرار کرده است تفصیلیت اطاعت امر عقلی است.

سوال:؟؟؟

جواب: ما از ان مرحله گذشتیم. بابا ان مرحله اولی بود. اول نائینی میگفت اطاعت تفصیلیه مقدم بر اجمالیه است چون این انبعث امر است و ان از احتمال. خودش گفت این حرف ما را قبول نکن حالا اگر شک کردیم اصل عملی. تمام بزنگاه این است چرا تفصیلیت اطاعت این دخیل در متعلق امر مولا نباشد؟ الان بگویم شک دارم نماز واجب است به قصد وجه واجب است یا نه، میگویید این برائت شرعی است. نماز واجب است باید این نماز واجب را تفصیلا بیاورم یعنی به قصد امرش لا احتمال امرش خب این هم شرعی است دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: اطاعت تفصیلی یعنی انبعث از خود امر. اونجایی که خیلی واضحش میکند. اطاعت تفصیلیه گفت عقل میگوید یعنی انبعث از خود امر این انبعث باید از خود امر منبعث بشوی.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا میگذرید. ما حرفمان این است چرا در اینجا تکلیفش را معین نمیکنید. من شک دارم نماز گفتی به قصد امر، ممکن است. بما هو واجب ممکن است بما هو متمیز ممکن است. واجب است نمازی که عند التمكن او را. اصلا همین قصد امر، ان را به قصد امر بیاور نه احتمال. برای اطاعت تفصیلی همین کلمه کافی است واجب است نماز به قصد امرش. میشود اطاعت تفصیلیه مقدم دیگه. در مقابل احتمال الامر. این

واضح تر میکند مطلب را ما هم هر چه حرف بیشتر بزنیم آنچه در ذهنمان هست نقل و توضیحش بهتر میشود.

سوال:؟؟؟

جواب: این جا میخواهد برود امتثال روی قصد امر. اصلا اطاعت تفصیلیه یعنی عمل به قصد امرش لا به احتمال امرش.

سوال:؟؟؟

جواب: اینها الفاظ است گول نخورید. بابا قصد الوجه هم یک نوع اطاعت است به نحوی که وجه را قصد کنید. اگر یادتان باشد مرحوم اخوند حرفش این بود که قصد وجه و تقرب اینها کیفیات است و متاخر از متعلق هستند.

خب این نهایت تلاش ما در بیان. وقت زیاد گذاشتیم. هم کتاب مرحوم اشیر حسین حلی را نگاه کردیم هم فوائد را و هم اسید محمد باقر را در ذهنم این است که عمده فرمایشات مرحوم نائینی که اصرار داشته ما را به قطع برساند گفتیم تقریبا کلهش را. ولی هر چه فکر کردیم چون من به مرحوم نائینی ارادت خاصی دارم نائینی فقیه اصولی است اصول را بما الله بما هو طریق برای فقه بحث میکند، همیشه فقه دستش هست. اصول را میخواهد با فقه جفت و جور کند. این خیلی مهم است تا این که کسی بگوید به عنوان فنی، توکلت علی الله بحث میکنیم حالا به فقه بخورد یا نه. و حرفهای جدیدی دارد مرحوم نائینی.

یک وقتی پیش یکی از علما بودیم گفتیم نائینی در اصول حرف دارد گفت اون از کسانی بود که اعتقادش کم بود نه خیلی کم ها ولی مثلا اخوند را ترجیح میداد مرحوم اصفهانی را. گفت از کجا میگوی؟ من از اول اصول شروع کردم گفتم ببین در معنای حرفی داستان اخطار و ایجاد را گفته است در اوامر این را گفته است در نواهی. خیلی. نصف جلد اول اصول را به حساب مباحث الفاظ را برایش گفتم و جوابی نداشت. نائینی حرف داشته است و بعضا یعنی یک امر طبیعی است هر کس حرف جدید میزند بعضی های ان خوب و بعضی ها ان خوب نیست. بر خلاف این که حرفهای دیگران را نقل میکند گاهی اوقات خودش هم یک تعلیقه ای میزند اون خیلی مهم نیست. نائینی حرف جدید دارد اصول نائینی در ذهن من این است. این که بعضی نائینی را مثلا میگویند نه حرف نداشته نه من این را.

و یکی از شواهدی که نائینی حرف جدید داشته است بیان جدید داشته است، موثر در تلامذه بوده است همین کسانی تخریج علی یده. اونهایی که تحویل داده است بزرگانی هست که افتخارشان این است که نائینی استادشان بوده است همیشه میگویند طبیب خوب از انجایی شناخته میشود که معالجه خوبی کرده

باشد. همین جور است هنوز هم در حوزه های علمیه برکات افکار نائینی است. حالا مرحوم آقای خویی را حساب بکنیم تلامذه آنها را حساب بکنیم برمیگردند به نائینی.

خداوند همه آنها را رحمت کند زحمت کشیدند تلاش کردند میراث را برای ما گذاشتند که ما اینها را مطالعه بکنیم قدر دان آنها باشیم حالا این هم منافاتی ندارد که مناقشه ای هم ادم داشته باشد. این بحث یک بحث فنی علمی است حالا یک جایی هم ما گیر داریم و نمیتوانیم قبول کنیم، جای خودش. این فرق دارد با کسی که هیچ حرف نزده است. این است که ما باید قدر دان آنها باشیم و من خودم این جور هستم که گاهی توفیق پیدا کردم یا پیدا میکنم به زیارتی قرائتی دعایی، من جزء مسلوب التوفیق ها هستم این را اعتراف دارم احیانا. انسان مسلوب التوفیق معنایش این نیست که هیچ وقت. احیانی میشود. مثل ان طرفش هم احیانی میشود که کسی موفق کامل است گاهی میشود از ان طرفش. ما بر عکس هستیم. گاهی توفیق میشود من برای همین کسانی که میشناسیم و خصوصا استفاده کردیم، اللهم اغفر لنا و لوالدینا و لمن کان له حق علینا. اصلا برای آنها انجام میدهیم نه برای خودمان دعا کنیم برای آنها، نه من قبلهم.

روایت هم داریم که اگر از قبل کسی انجام دادید به او میرسد در حالی که از تو هم هیچ کم نمیشود المومن کیس. ادم باید زرنگ باشد. هم خیر برساند به دیگران. اول خیر برساند قصدش این باشد خصوصا اگر خیری میرساند نه از خودش هم کم نمیشود. خیری که کم نمیکند انتخابش اسهل است و انفع برای انسان است.

در این ماه رمضان که در پیش است همین کار را بکنید. ختم قران بکنید برای کسانی که ذی حق هستند حالا لازم نیست که هر شخصی یک ختم باشد. روایت هم داریم که عمره برای چند نفر انجام میدهد برای هر کدام هم یک عمره نوشته میشود برای هم کدام یک حج نوشته میشود، اینها فضل خدا است وسعت رحمته. اینها مثل دکان بقالی و عطاری نیست که باید ثمن و مثنی قریب به هم باشند نه. کار کوچک است ولی ان اجر خیلی بزرگ است. ان شالله سعی کنیم بزرگان را فراموش نکنیم اخوان را فراموش نکنیم ملتمسین دعا را هم فراموش نکنیم برای این بیچاره هم، المسلموب توفیقه هم، برایش دعا کنید من هم برای شما ها ان شالله دعا خواهم کرد. از همه شما التماس دعا داریم.