

فهرست

- ۳..... ادامه مباحث سال گذشته
- ۳..... استدلال به حدیث حجب بر برائت
- ۳..... گزارش کوتاهی از استدلال بزرگان به این روایت
- ۴..... بررسی سندی حدیث
- ۵..... اشکال سندی از ناحیه زکریا ابن یحیی
- ۶..... اعتبار سنجی حدیث با بیان آیت الله شبیری زنجانى مدظله
- ۷..... بیان اول ایشان و نقد آن
- ۷..... بیان دوم ایشان و نقد آن
- ۸..... پذیرش روایت طبق مبنای مختار (اعتبار روایات کافی)
- ۸..... بحث دلالی و تقریب استدلال
- ۹..... اشکال شیخ انصاری ره بر استدلال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

درس سال جدید را شروع میکنیم نفس حضور در مجلس علم نعمت است و باید شکرگزار خداوند متعال باشیم. دو نکته را در ابتدای سال عرض می کنیم.

نکته اول: امروز بیش از گذشته نیاز به کار در معارف دینی داریم و باید در همه ساحت های آن کار عمیق و گسترده انجام داد و البته این مطلب در طول تاریخ برای مسلمین نیاز بوده است اما امروز به دلیل تشکیل نظام دینی که براساس مجاهدت مجاهدان صورت گرفته است نیازهای بیشتری پدید آمده است که نیاز به پاسخ دارد و این مسئله در ساحت های مختلف است و بحث های فقهی یک مطلب است و مبانی اصولی مطلب دیگری است و بحث معارفی هم فقط فقه نیست و بحث های کلامی و فلسفی هم از مصادیق آن است و لذا فضلا و طلاب علوم دینی کار زیادی دارند و باید از زمان به بهترین وجه استفاده کنند و توقع این است که با توجه به نیازهای زیادی که هست کار علمی و تحقیقی زیادی انجام شود

و نمی توان اینها را با بحث های روزنامه ای حل کرد حالا مشکلات اجرایی در کشور داستان دیگری است ولی ما بحث های مهم فقهی دیگری داریم که باید راهگشا باشند و همچنین بحث های تفسیری و کلامی و فلسفی داریم و مخصوصا یک تمدن و یک فرهنگ دینی و اسلامی به کار عظیم فکری نیاز دارد و الا اینطوری ساخته نمی شود و بحث در این زمینه زیاد است و غرض تذکر این نکته است که باید کمر همت بست و هر بحثی را به تناسب خودش جدی گرفت و کار کرد و توسعه داد تا حلال مشکلات باشد.

نکته دوم: تمام حیات علمی ما وقتی معنی پیدا میکند که در چارچوب معنوی باشد همانطور که تمام حیات ما اینگونه است منتهی بحث های نظری و علمی و فرهنگی بخش مهمی از زندگی ما طلاب است و اگر اینها در چارچوب معنویت نباشد بعدا احساس می شود که خسر الدنیا و الآخره و ما هم مثل خیلی از محققانی میشویم که در کشورهای غربی و شرقی هستند و غرض اینکه متوجه باشیم که این کارها چه گرهی از کار خودمان و حقیقت وجودی ما باز کرده است. ما به بحث های علمی خودمان و مجاهدت خودمان میتوانیم از این منظر نگاه کنیم که اینها باعث گشایی از کار مسلمین و مومنین است و از این جهت در یک چارچوب قربی قرار گیرد و مقصود این است که دائما باید همه اعمالمان و مخصوصا در اعمالی که بخش قابل توجهی از هم و فکر ما را اشغال میکند با نگاه با هدف غائی باشد. اگر انسان هدف را فراموش کند ممکن است در میانه راه به امور عرضی مشغول شود که انسان را از هدف اصلی دور میکند و این خسارت است و ما باید تمام هممان این باشد که اینها در یک چارچوب قربی واقع شود و این شدنی است لکن نیاز به مراقبه و تذکر دارد. همین است که حواسمان به این نکته باشد و اساس ترقی انسان مراقبه است و اگر این را رها کنیم کارمان رها می شود و خوب این اعمال هم مثل کافی است که فقط در همین دنیا می ماند. باید توجه نمود که عملی باقی می ماند که در حقیقت ما تاثیر داشته باشد و عملی تاثیرگذار است که قربی و با نگاه به غایت حاصل شده باشد و غایت هم وصول به ساحت حق تعالی است و اگر یک لحظه توجه کنیم که این عالم در سلطنت یک سلطان حقیقی (نه اعتباری) است که همه چیز به او قائم است و همه وجودها به او قائم است، نتایج فوق العاده ای دارد. حال به این سلطان حقیقی چقدر توجه کردیم؟ اگر دقت کنیم خیلی از وقت ها به این نکته توجه نکردیم و چقدر خسارت است که به کسی که دائما در شب و روز لاحول و لا قوه الا به است هیچ توجه نمی کنیم و وقتی که به این جنبه نگاه نمی کنیم در نحوه عملمان خسارت میکنیم. در ذیل مناجات شعبانیه میفرماید: با نظر به وجه الله دیدگان قلبم روشن شود. معلوم شود که نظر به وجه الله اینگونه اثر دارد و لذا باید توجه کنیم همه اعمالمان مخصوصا مباحث علمی باید در این چارچوب باشد.

ادامه مباحث سال گذشته

بحث ما در روایات برائت بود و سال گذشته حدیث رفع را بیان و تمام کردیم و ما بر خلاف کسانی که به دلالت و حتی سند اشکال کردند حدیث را قبول کردیم و در فقرات متعدد اطلاق را پذیرفتیم الا ما خرج بالدلیل القطعی مثل وضعیات که گذشت.

استدلال به حدیث حجب بر برائت

بحث امروز در روایت حجب است. مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.

گزارش کوتاهی از استدلال بزرگان به این روایت

اختلاف نظر در تمسک به این روایت عجیب است. عده ای تمسک را پذیرفته اند و عده هم قبول نکرده اند. مثل مرحوم شیخ در رسائل به استدلال اشکال می کنند و میفرمایند این حدیث ربطی به برائت ندارد^۱ و مرحوم آخوند میفرماید این روایت از روایاتی است که استدلال شده است و بعد فرمایش شیخ ره را نقل میکنند و تعلیلی را اضافه میکنند که در کلام شیخ ره نیست^۲ و شاید مقصود ایشان هم این تعلیل باشد و این تعبیر «قدیشکل» در کلام ایشان و جواب ندادن به اشکال مبهم است که آیا اشکال را پذیرفته اند یا خیر؟ مرحوم نائینی در فوائد الاصول که ظاهراً متعرض نمی شوند و در اجود التقریرات عبارتهای شیخ ره را مطرح میکند و چیزی اضافه نمی کنند و محقق عراقی ره کاملاً استدلال به روایت را هم در شبهات موضوعیه و حکمیه را صحیح می دانند^۳ و مرحوم محقق اصفهانی به استدلال اشکال می کنند^۴ و تقریباً با یک استدلال فلسفی و عرفانی فرمایش شیخ ره را تایید می کنند و میفرمایند مضمونش بر برائت دلالت ندارد. مرحوم آقای خوئی با اینکه در اسناد روایات معمولاً دقت می کنند ولی تمسک به روایت را بدون مشکل می دانند^۵ البته در حدیث رفع میگویند روی بسند صحیح عن الخصال ولی اینجا نمیگویند روی بسند صحیح ولی می گویند از روایاتی است که استدلال میشود و آخر میگویند استدلال تمام است.

۱. فوائد الأصول ج ۲، ص: ۴۱

۲. کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۳۴۱

۳. نهاية الأفكار، ج ۳، ص: ۲۲۶

۴. نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۵۹

۵. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوري)، ج ۱، ص: ۲۷۱

کلام شهید صدر هم عجیب است زیرا در تقریرات بحوث، استدلال را از جهت سند و دلالت تمام میدانند^۱ برعکس، حدیث رفع را ناتمام میدانند لذا در آخر بحث که خلاصه مباحث استدلال به سنت بر براءت را بیان میکنند میفرمایند تا اینجا مشخص شد که دلیل لفظی بر براءت جز آیات شریفه و این حدیث حجب نداریم اما در تقریرات مباحث، بحث سندی را قبول میکنند و میفرمایند: روی فی الکافی بسند صحیح ولی نهایت در دلالت اشکال میکنند^۲ پس دو تقریر مختلف نقل شده است که حالا تعبیر سند صحیح را باید بحث کنیم که مقرر ایشان میگویند اشتباه شده است

صاحب منتقی الاصول میگویند این روایت تمام است^۳ و آیت الله وحید حفظه الله اشکال سندی و دلالتی می کند^۴ و لذا یک صف بندی تمام عیار در این بحث وجود دارد

ما هم سند و هم دلالت را قبول میکنیم طبق بیانی که خواهد آمد.

بررسی سندی حدیث

روایت که در وسائل نقل شده است دو سند اصلی دارد که یکی در کتاب توحید صدوق و دیگری در کتاب کافی است.

در توحید صدوق می فرماید:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»^۵.

۱. بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۴

۲. مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۲۷۴

۳. منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۲۳

۴. تحقيق الاصول، ج ۷، ص: ۱۴۵

۵. التوحيد (للسدوق) (۲ مقاصد السالكين)، ص: ۴۱۳

در کافی که متقدم بر شیخ صدوق ره است واسطه «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى» حذف میشود و ایشان مستقیم از «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى» نقل میکنند که در وسائل نیز همین نکته را نقل کرده است: ایشان ابتدا سند را اینگونه نقل میکنند: «وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكْرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ». و بعد میفرماید: «و رواه الكليني عن محمد بن يحيى» و بعد خودشان بیانی دارد که روایت را حمل بر یک قسم می کنند که باید مورد بحث قرار گیرد.

آیت الله حائری در تقریرات شهید صدر نقل میکند که «ما رواه الكليني بسند صحيح»^۱ که باید مورد بررسی قرار گیرد و میگویند شهید صدر در مورد روایت صدوق ره اینگونه نقل میکنند: «وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى» و عَنْ أَبِيهِ را نقل نمی کنند و میگویند ظاهرا در نسخه های توحید اشتباهی هست که این حذف شده است و گر نه «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى» نمی تواند از «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى» روایت نقل کند زیرا در یک طبقه نیستند و بعد آقای حائری میفرمایند که من کتاب توحید صدوق را ندارم تا ببینیم که این سقط ادعایی درست است یا خیر؟ اما در وسائل اصلا سقط نیست و به این صورت است: عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى وَ مَرْحُومِ كَلِينِي هَمْ كَهْ اَزْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى نَقْلَ نَمِي كَنْدْ بَلَكَهْ اَزْ پَدْرَشْ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى مُسْتَقِيمَ نَقْلَ مِي كَنْدْ چُونْ اَقْدَمْ بُوْدَهْ اَسْتْ وَ دَرْ تَوْحِيدْ هَمْ كَهْ مَلَا حَظْهْ شَدْ (چاپ مکتبه صدوق) همین است: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ

و لذا این سقطی که شهید صدر در کتاب مباحث به توحید صدوق نسبت داده است ظاهرا نه در وسائل و نه در این طبعی که از کتاب توحید صدوق داریم وجود ندارد و لذا مشکلی از این جهت نیست.

اشکال سندی از ناحیه زکریا ابن یحیی

بنابراین مشکلی در سند نیست و فقط مشکلی که وجود دارد ابی الحسن زکریا بن یحیی است و الا بقیه از ثقات هستند. زکریا بن یحیی که نام دو نفر است به نقل کشی ره ثقة هستند یکی واسطی و یکی تمیمی هست که ایشان میگویند

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۶۳ (کتاب القضاء، باب ۱۲ بَابُ وُجُوبِ التَّوَقُّفِ وَ الْإِخْتِاطِ فِي الْقَضَاءِ وَ الْفَتْوَى وَ الْعَمَلِ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ نَظَرِيَّةٍ لَمْ يُعْلَمْ حُكْمُهَا بِنَصِّ مِنْهُمْ ع ح ۳۳)

۲. مباحث الاصول ج ۳، ص: ۲۶۶

من به کتابهای اینها طریق دارم منتهی نکته ای که وجود دارد این است که این دو از اصحاب امام صادق هستند (واسطی که هست و تمیمی هم ظاهراً همینگونه است) و در روایت زمان امام صادق علیه السلام دیگرانی هم هستند که به این اسم هستند و آنچه که طبق مبانی قوم مشکل ساز است همین زَکَرِيَّا بْنُ يَحْيَى است و لذا برخی اشکال کرده اند که این نام که مشترک بین ثقه و غیر ثقه است موجب سقوط روایت از اعتبار است و آیت الله وحید ره این اشکال را مسجل می دانند و میفرمایند: مرحوم اردبیلی در رجال ادعا میکنند که داود بن فرقد از زکریا ابن یحیی واسطی روایت را نقل می کنند و میخواهند بگویند در جایی هم که واسطی نیامده است ایشان مقصود است و لذا ثقه است^۱ و ایشان میفرمایند: ظاهراً آیت الله بروجردی ره هم همین را قبول دارند ولی میفرمایند این درست نیست زیرا داود بن فرقد از زکریا بن یحیی واسطی نقل میکند ولی با توجه به اینکه همه اینها از اصحاب امام صادق ع هستند معلوم نیست که همه نقل های ایشان از او باشد بنابراین دلیلی بر اعتبارش نیست.

آیت الله شبیری حفظه الله (در بحث برائت به مقداری که در درس مطرح کرده اند) همین اشکال اشتراک را در ناحیه زکریا بن یحیی مطرح میکنند و در مقام نقد این اشکال میگویند: برخی ممکن است ادعا کنند که چون معمولاً داود بن فرقد از واسطی یا تمیمی نقل میکند منصرف به آنهاست ولی جواب میدهند که داود بن فرقد همین یک روایت را دارد. البته ما بررسی نکرده ایم و اگر این مطلب ایشان صحیح باشد همانطور که ایشان متذکر شده اند، اصلاً ادعای انصراف معنی ندارد. نکته دوم این است که آیت الله حائری در پاورقی های مباحث میفرمایند: که این زکریا ابن یحیی اگر بدون کنیه ابوالحسن منصرف به واسطی باشد ولی با وجود این کنیه اینگونه نیست و ممکن است بیان کنیه از ناحیه راوی به جهت دفع همین توهم باشد که خیال نشود که همان واسطی است و با همین احتمال، انصراف ساقط میشود و ما فحص نکردیم که روایات داود بن فرقد از زکریا بن یحیی چقدر است ولی همین مقدار شبهه جلوی احتمال را میگیرد و حتی اگر ده روایت از واسطی نقل کرده باشد ولی با توجه به هم طبقه بودن با روایت دیگر هم نام شاید از آنها نقل کرده باشند.

اعتبار سنجی حدیث با بیان آیت الله شبیری زنجانی مدظله

آیت الله شبیری دو بیان دیگر دارند و ظاهراً برای اعتبار روایت به همین دو اکتفا میکنند:

۱. تحقیق الاصول، ج ۷، ص ۱۴۷ (ولا دلیل علی کونه الواسطی الثقه کما زعم جامع الرواه)

بیان اول ایشان و نقد آن

یکی اینکه کشی ره در جایی که اصحاب اجماع را بیان میکند تعبیری دارند که برخی ابن فضال را از اصحاب اجماع شمرده اند و طبق مبنای مشهور در اصحاب اجماع همین که سند تا اصحاب اجماع تمام باشد بعد از آن مهم نیست و در اینجا ابن فضال قبل از داود بن فرقد و زکریا ابن یحیی است و سند تا آنجا صحیح است گر چه در «تصحیح ما یصح عنه» بحث شده است ولی این تعبیر از تعابیر متاخر است و آنچه که هست شهادت شیخ طوسی ره است که تصریح میکند که بعد از اصحاب اجماع مهم نیست که از مراسیل یا غیر مراسیل باشد و ظاهر عبارت کشی ره هم همین است گر چه برخی در عبارت کشی ره احتمال دیگری داده اند. کشی ره اصحاب اجماع را سه دسته شش تایی میکنند و در دسته دوم حسن بن محبوب است و میگویند برخی به جای ایشان، حسن بن علی بن فضال را گفته اند خوب ببینید خود کشی ره هجده نفر را قبول کرده است که ۱۶ نفر به طور قطعی از اصحاب اجماع هستند و دو نفر محل اختلاف هست حالا این بیان کشی ره که حسن بن علی بن فضال طبق گفته برخی که از اصحاب اجماع است به درد میخورد و آیت الله شبیری ره از صاحب مستدرک نقل میکنند که چون کشی ره اینگونه فرموده است و مانعی هم از صحت هر دو نیست چون دیگران هم که افراد دیگری را مطرح کرده اند ابن فضال را از اصحاب اجماع خارج نکرده اند و ممکن است همه درست باشد و اینگونه خواسته اند که ایشان را داخل اصحاب اجماع کنند و ظاهرا آقای شبیری پذیرفته اند

ولکن این بیان اشکال دارد زیرا کشی ره نمیگوید که چه کسی نقل کرده است که اینها اصحاب اجماع هستند و غایت این است که خبر واحدی است که ناقلش معلوم نیست گر چه نقل اجماع است. برخی گفته اند ابن فضال از اصحاب اجماع است ولی این برخی چه کسی هستند؟ و ما اگر خبر واحد را در امثال این موارد حجت بدانیم ولی نهایت این است که خبر واحدی است که ناقلش معلوم نیست و لذا حجیتی ندارد و این که مرحوم نوری در مستدرک میفرمایند: منافاتی ندارند درست است ولی دلیلی بر حجیت نقل کشی ره نسبت به اینها نیست و ظاهر کلام خود کشی ره هم این است که نپذیرفته است و شاهدش این است که در شمار اصحاب اجماع نیاورده است و فقط در آخر میگوید که برخی به جای حسن بن محبوب، حسن بن علی ابن فضال را گفته اند. بنابراین نمیتوان سند را از این راه حل نمود.

بیان دوم ایشان و نقد آن

آیت الله شبیری راه دیگری را مطرح میکنند (که ظاهرا به این هم اعتماد می کنند) که داود بن فرقد از عیون بوده است و در مورد او ثقه گفته شده است و چنین شخص جلیل القدری که مشهور به ثقه است از مجاهیل نقل نمی کند پس نقلش از زکریا بن یحیی ثقه بوده است ولی این مطلب هم درست نیست و شاهدش این است که مرحوم صدوق

با همه جلالت قدرش از برخی مجاهیل نقل میکند مخصوصا امالی بزرگان (مانند شیخ صدوق ره و شیخ مفید ره و شیخ طوسی ره) که از اهل سنت هم نقل کرده اند که البته ممکن است ثقه باشند ولی از مجاهیل هم زیاد نقل میکنند البته بحث ایشان در نقل مستقیم است و در نقل مستقیم هم مواردی وجود دارد که شناخته شده نیستند بنابراین صرف اینکه ناقل ثقه باشد دلیل بر این نیست که منقول عنه هم ثقه است و چه بسا راوی ثقه برای از بین رفتن روایت نقل میکند تا ناقدین صحت و سقم آن را بررسی کنند و لذا نمی توان با این طریق هم مشکل سندی را حل نمود البته این بیان همانند بیان اولی می تواند به عنوان موید باشد ولی به نحوی نیست که آن را معتبر نماید.

پذیرش روایت طبق مبنای مختار (اعتبار روایات کافی)

آنچه که از نظر ما مهم است این است که روایت در کافی نقل شده است^۱ و ما قاعدتا روایات کافی را قبول میکنیم الا ماخرج بالدلیل (دلیل قطعی بر خلاف باشد یا تعارض وجود داشته باشد) همانطور که روایت فقیه و تهذیب را قبول داریم گر چه وجه قبول هر کدام متفاوت است و تعجب از علمای ناقد بصیری مثل آیت الله شبیری و آیت الله خوئی ره که در تمسک به شهادت کافی و کفایت آن تشکیک می کنند سوال این است که چگونه به اینگونه مطالب که ایشان برای اثبات وثاقت زکریا بن یحیی آورده، (مثل نقل داود بن فرقد از او) اعتماد بشود ولی به مثل شهادت کافی که در صدرش آمده است که برای معارف از صحیح ما اردت آورده است، چطور از این شهادت به راحتی عبور کنیم؟

حالا اشکال در اینجا زیاد است به اینکه منظور کلینی ره این بوده است یا نه و اگر هست اجتهاد ایشان است که در جای خودش جواب داده شده است و عرض ما این است که اگر کسی این مبنای عمومی در اعتبار روایات کافی را نپذیرد نمیتواند به سند روایت اعتماد کند.

بحث دلالتی و تقریب استدلال

عمده بحث دلالتی است. تقریب استدلال این است که شک در تکلیف از مصادیق ما حجب الله است لذا برداشته شده است و استدلال همانند حدیث رفع است لذا مرحوم آخوند در کفایه، دلالت آن را همانند حدیث رفع میداند بلکه همانطور که عده ای متذکر شده اند برخی از مشکلات در حدیث رفع مثل بحث سیاق (که برخی فقرات فقط بر موضوعات تطبیق میکرد و لذا تطبیقش بر شبهه حکمیه اشکال شده بود) که البته در جای خودش جواب داده شده است، در اینجا نیست و اطلاق ما حجب الله شامل شبهه حکمیه میشود.

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۶۴

اشکال شیخ انصاری ره بر استدلال

اشکال مرحوم شیخ در رسائل این است که حدیث حجب ربطی به بحث برائت ندارد و این حجب در جایی است که خداوند متعال اصلاً بیان نکرده باشد نه در جایی که بیان کرده باشد ولی ظلم ظالمین مانع از وصول حکم به عباد شده باشد چون در اینجا خداوند بیان فرموده است ولی ظلم ظالمین و دسّ دسّاسین مانع از وصول شده است و لذا حجب در اینگونه موارد صادق نیست و لذا مفاد ما حجب الله همان مفاد ما سکت الله است که خداوند از اموری ساکت شده است لذا برای به دست آوردن آنها خودتان را به تکلف نیندازید^۱.

خلاصه اینکه حدیث ربطی به جایی که حکم بیان شده باشد ولی به ما واصل نشده باشد (که ظرف جهل باشد) ندارد بلکه مفاد حدیث در جایی است که اصلاً حکم برای بندگان بیان نشده باشد و باید این فرمایش ایشان را بحث کنیم که درست است یا خیر؟

و ظاهراً ایشان نمی گویند که چرا حجب مخصوص به این قسم است ولی از کلمات مرحوم آخوند استفاده میشود (گرچه بیان نمی کنند که مراد شیخ ره هم همین است) که اگر خداوند بیان کرده باشد ولی ظلم ظالمین مانع از وصول شده باشد نسبت حجب درست نیست بلکه باید بگوییم ظالم حجب کرده است^۲. بنابراین ظاهر این است که اشکال در اسناد حجب به خداوند است در مواردی که خداوند بیان کرده است و به خاطر موانعی به دست ما نرسیده باشد.

الحمد لله رب العالمین

۱. فرائد الأصول ج ۲، ص: ۴۱

۲. کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۳۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۰
دو احتمال در تعلیل کلام شیخ در عدم استفاده براءت از حدیث «حجب»	۱۰
سه محور در مباحث پیرامون حدیث حجب	۱۲
نکات مرحوم عراقی در استفاده براءت از حدیث حجب	۱۲
استدلال اول محقق عراقی در استفاده براءت از حدیث حجب	۱۲
تبیین کلام محقق عراقی در استدلال اول	۱۴
دلیل فعلی بودن تکلیف در قسم دوم	۱۵

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرين

خلاصه بحث گذشته

بحث در مدلول روایت حجب بود. بحث سندی در این روایت گذشت. بحث دلالتی این روایت، محل اختلاف نظر بود. آیا روایت می‌تواند براءت در موارد شک در احکام فعلی را ثابت کند؟ دیروز عرض شد که عده‌ای از بزرگان مثل مرحوم شیخ و شاید هم مرحوم آخوند و نائینی، می‌فرمایند چنین دلالتی ندارد، و مرحوم اصفهانی نیز می‌فرماید دلالتی بر براءت ندارد و مدلول آن مانند «ما سکت الله عنه» است. در مقابل، عده‌ای دیگر از بزرگان می‌فرمایند که مفاد این روایت مانند حدیث رفع، براءت است و شامل احکام فعلی مجهول می‌شود چراکه مصداق «ما حجب الله علمه عن العباد» هستند. کلام مرحوم شیخ را دیروز ملاحظه کردیم. ایشان می‌فرماید ظاهر «ما حجب الله» جایی است که اساساً تکلیفی از ناحیه خداوند بیان نشده باشد تا بتواند مصداق «ما حجب الله» باشد، نه جایی که خداوند آن را بیان کرده و ظلم ظالمین مانع وصول شده باشد. مرحوم شیخ تصریحی ندارد که چرا در جایی که خداوند بیان کرده و ظلم ظالمین مانع رسیدن آن شده - که محل بحث در براءت است - داخل در موضوع «ما حجب» و مصداق آن نیست.

دو احتمال در تعلیل کلام شیخ در عدم استفاده براءت از حدیث «حجب»

دو احتمال در تعلیل کلام شیخ وجود دارد.

۱. یک برداشت و بحث فلسفی و تا حدی عرفانی که حقیقتاً در جایی که ظلم ظالم باشد، مصداق «ما حجب الله» نیست، یعنی قابل انتساب به حق تعالی نیست. ظلم ظالم قابلیت انتساب به حق تعالی را ندارد. سلب و اثبات در این مسأله، بحثی کلامی، فلسفی و عرفانی است که آیا افعال ظالمین یا اموری که متولد و ناشی از ظلم ظالمین است، قابل انتساب به خداوند متعال است؟ ظاهر مرحوم آخوند که می‌فرماید «قد یشکل» اشاره به فرمایش شیخ است و از این جهت می‌فرماید قابل انتساب نیست. اساساً جایی که خداوند بیان کرده و ظلم ظالم مانع است، «حجب» و مجهول شدن حکم، منتسب به خداوند نیست، بلکه منتسب به ظالم و ناشی از اختیار اوست.

۲. احتمال دوم، بحث فلسفی نیست بلکه ناظر به برداشتی عرفی است و می‌گوید در پی صدق عرفی «ما حجب الله» هستیم. فرض کنید که به معنای دقیق فلسفی همه افعال و تولیدات افعال به وجهی که توضیح آن می‌آید، قابل انتساب به خداوند باشد. سوال اینست که ولو به لحاظ فلسفی قابل انتساب باشد، اگر خداوند حکمی را برای پیامبر صلوات الله علیه بیان کرده است و فرموده است که به بندگان من ابلاغ کن، آیا صدق می‌کند که «حجب الله علمه عن العباد»؟ آیا خداوند علم این حکم را از عباد منع و حجب کرده است؟ با اینکه هم وحی کرده و هم امر کرده به نبی صلوات الله علیه که شما این را به عباد ابلاغ کن. ممکن است به عده‌ای از عباد هم ابلاغ شده باشد، لکن به عده‌ای دیگر، در اثر ظلم ظالمین، نرسیده است. در این صورت، آیا صدق می‌کند که خداوند «حجب علمه عن العباد»؟! این بحثی عرفی است. هر دو احتمال بر فرمایش مرحوم شیخ، قابل تطبیق است.

آنچه در کلام شیخ آمده است اینست که

وفیه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم یبینه للعباد، لا ما بینه واختفی علیهم بمعصیة من عصی الله فی کتمان الحق أو ستره، فالروایة مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسکت عن أشياء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتكلفوها، رحمة من الله لکم».^۱

عبارت شیخ اینست «أن الظاهر مما حجب الله علمه» آن تکلیفی است که «ما لم یبینه للعباد»، و نفرموده است که سرّ و دلیل آن اینست که به لحاظ نظری، عقلی و فلسفی امکان انتساب «ما حجب الله» به خداوند نیست، چراکه ظلم ظالم به اختیار خودشان بوده و ارتباطی به خداوند ندارد، تا بحثی فلسفی شکل گیرد که افعال چه زمانی و چگونه قابل انتساب به خداوند است. پس هر دو وجهی که بیان شد در کلام شیخ محتمل است.

۱. فرائد الأصول الأنصاری، الشیخ مرتضی، ج ۲، ص ۴۱.

عرض شد مرحوم آخوند ابتدا می گوید «ما حجب الله علمه» مانند حدیث رفع است با همان بیان، سپس می فرماید «قد یشکل» که همین بیان شیخ انصاری است. ظاهر بیان آخوند همان بیان فلسفی است که وقتی ظلم ظالم مانع است، قابل انتساب به خداوند نیست، لکن به لحاظ تفسیر کلام مرحوم شیخ، هر دو استدلال و احتمال وارد است.

سوال: واقعا اتحاد است بین «سکت» و حدیث حجب؟

پاسخ: این بحثی عرضی است. مساوق باشد یا نباشد، بحث ما چیزی دیگر است که آیا مفاد حدیث حجب، رفع تکلیف فعلی هست یا اینکه ما حجب منحصر است به آنچه خداوند خودش بیان نکرده باشد.

سه محور در مباحث پیرامون حدیث حجب

کسانی که سلبا و اثباتا در حدیث حجب بحث کرده اند، مطالبشان در واقع به سه نکته بازگشت می کند: یکی مقتضیات و مدالیل «ما حجب» که اسناد «حجب الله» چگونه است و کجاست؟ بحث دوم، تعبیر ذیل است که «موضوع عنهم» که خودش یک اقتضائاتی دارد. بحث سوم، استناد حجب به علم است و مفادش اینست که «ما حجب حکمه» و حجب حکم هم اقتضائاتی دارد. نکاتی که بزرگان می فرمایند حول این سه محور است.

نکات مرحوم عراقی در استفاده برائت از حدیث حجب

مرحوم عراقی که مدافع استفاده برائت از حدیث حجب است، دو استدلال روشن در نهایة الأفكار دارد، و یک «یؤیده» هم آورده است که آن هم استدلال جدایی به نظر می رسد، و یک بیانی هم در مقالات الأصول دارد که ظاهرا فرق دارد و لذا آیت الله حائری در پاورقی تقریرات مباحث وقتی متعرض کلام محقق عراقی می شود، کلام مقالات را جدا می آورد و حق هم ظاهرا با ایشان است. در این صورت، ایشان چهار استدلال برای استفاده برائت از حدیث حجب دارد که مورد اشکال هم واقع شده است.

استدلال اول را استاد بزرگوار ما آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان متعرض شده است و هر دو مقدمه استدلال ایشان را رد کرده است. آیت الله حائری حفظه الله نیز در پاورقی های مباحث، فرمایش آقاضیا را رد می کند. هر دو بزرگوار عبارات نهایة الأفكار را می آورند ولی به تفصیل روشن نمی کنند که سخن ایشان دقیقا چیست.

استدلال اول محقق عراقی در استفاده برائت از حدیث حجب

استدلال اول محقق عراقی در نهایة الأفكار جلد سوم ص ۲۲۶ و ۲۲۷، بیان شده است. ملخص این استدلال دو مقدمه

دارد.

مقدمه اول: درباره احکام، سه قسم حکم داریم. ۱. یکسری احکام فقط اقتضایشان ثابت است و خداوند متعال اینها را به پیامبر صلوات الله علیه وحی نفرموده است، و مانند «ما سکت الله عنه» است، و جعلی صورت نگرفته است. اگر هم جعلی در کار است در حد انشاء است، ولی جعل فعلی نیست و اراده حق به حکمی در این مقام، تعلق نگرفته است. ۲. یکسری از احکام هم به نبی گرامی اسلام صلوات الله علیه وحی شده اند، ولو ایشان آنها را ابلاغ نکرده باشد، یا از این باب که اقتضای ابلاغ ندارد و یا مصلحت اقتضای اختفای آنها را دارد. ۳. یکسری دیگر از احکام، هم وحی شده و هم دستور ابلاغ داشته است، و ابلاغ نیز شده است ولی به برخی نرسیده است. در عصر نبی صلوات الله علیه، به مخاطبان رسیده است، ولی در زمان ما دس دسائین و ظلم ظالمین مانع شده که به ما برسد.

مرحوم شیخ که ادعا کرده است خداوند باید سبب حجب باشد، مدعی است که «ما حجب الله علمه» فقط قسم اول را شامل می شود که اساسا حکم از عالم ربوبی بیرون نیامده است و ابلاغ به نبی نشده است. محقق عراقی می فرماید این کلام درستی نیست. یک اقسام دیگری داریم که خداوند وحی کرده به نبی صلوات الله علیه و اولیای معصومین علیهم السلام هم که وارث علم نبی هستند، به اینها واقف اند ولی به خاطر مصالحی که وجود دارد، به مکلفان ابلاغ نشده است. محقق عراقی می فرماید این قسم، احکام فعلی است و مصداق «ما حجب» هم هست. ظالم ظالمین مانع نشده است، مگر اینکه کسی بگوید ظالم کاری کرده است که امام عصر عج ظهور نکند تا اینها را بفرماید، و گر نه اصلا از ناحیه نبی صلوات الله علیه یا امام معصوم علیه السلام ابلاغ نشده، پس مصداق «ما حجب» است و صدق می کند که خداوند حجب کرده است، چراکه دستور ابلاغ نداده است. حکم این قسم اینطور است که تکلیف فعلی است و مصداق «ما حجب الله» است، پس در نتیجه موضوع عنهم نیز است.

ایشان می فرماید این قسم، قسمی است که مصداق «ما حجب» است و محمول و حکم آن هم «موضوع عنهم» است مثل حدیث رفع. البته ایشان اینجا نگفته است، ولی از مجموع بحثشان پیدا است که این وضع، واقعی نیست و نمی خواهد حکم واقعی را به عالمان به آن تخصیص بزند، به غیر کسانی که حجب برایشان ثابت است. پس در مقام ظاهر، موضوع عنهم است؛ و مانند انشاء حدیث رفع است. اطلاق مفاد حدیث حجب شامل احکامی است که از ناحیه خداوند به نبی ابلاغ شده است، ولی از سوی پیامبر مکرم اسلام و ائمه طاهرين صلوات الله علیهم اجمعین به مردم ابلاغ نشده است نه اینکه ظلم ظالم و دس دسائس در کار باشد. این قسم، جایی است که خود خداوند فرموده است به مردم ابلاغ نشود، پس «مما حجب الله» است. محمول آن هم «موضوع عنهم» است مثل حدیث رفع که حکم ظاهری است، و الا همان بحث در حدیث رفع هم می آید که هم اشکال ثبوتی پیدا می شود و هم خلاف ظاهر اثباتی روایت است.

مقدمه دوم: پس در این قسم از احکام، می توان گفت مفاد حدیث حجب که موضوع عنهم است، تثبیت می شود، آنگاه در مواردی که ظلم ظالم و دس دساس مانع وصول باشد، می توان با تمسک به عدم قول به فصل درست کرد، که کسی بین این دو قسم فرقی نگذاشته است. وقتی در این قسم که به نبی صلوات الله علیه وحی می شود ولی ایشان مأمور به ابلاغ نیست، برائت ثابت باش، پس با عدم قول به فصل، در جایی هم که احتمال ایصال می دهید هم همینطور خواهد بود.

سوال: عدم قول به فصل، ظهور درست می کند؟

پاسخ: عدم قول به فصل، یک نوع اجماع است.

سوال: پس ظهور درست نمی کند.

پاسخ: ظهور درست نمی کند. در استدلال اول، گویا پذیرفته اند که در جایی که ابلاغ شده از ناحیه نبی صلوات الله علیه و ظلم ظالم مانع است، داخل در ظهور «ما حجب» نیست ولی با عدم قول به فصل درست می کند.

تکلیف که در قسم دوم به نبی ابلاغ شده است ولی ایشان موظف به ابلاغ نیست و مصالح هم اقتضای ابلاغ به مخاطبین نمی کند، و در نتیجه ابلاغ نشده است.

سوال: اصطلاحاً به این حکم فعلی نمی گویند. وقتی به مخاطبان ابلاغ نشده، صرف علم نبی صلوات الله علیه باعث فعلیت حکم نیست.

پاسخ: اصطلاحاً نمی گویند، چه اثری دارد؟

سوال: این جعل اصطلاح ایشان است. علاوه بر اینکه قول به عدم فصل ارزش دارد نه عدم قول به فصل.

پاسخ: اشکال به بزرگان می شود کرد، ولی اینطور راحت و ضعیف هم نیست.

تبیین کلام محقق عراقی در استدلال اول

اولاً چرا ایشان اصرار دارد که تکلیف فعلی است؟ چرا که اشکال بزرگانی که به ایشان اشکال می کنند این است که این فعلی نیست.

برای این اصرار می کند که فعلی است تا این را با عدم قول به فصل، تبدیل کند به مفاد برائت. مفاد برائتی که داریم، جایی است که حکم واقعی، لو کان، فعلی باشد. برای اینکه لو وصل یا قطع به المكلف یا قام الحجة علیه، منجز باشد. اگر یک تکلیفی در عالم واقع فعلی نباشد، قطع هم به آن پیدا کنید، بی اثر است. پس تکلیف باید در عالم واقع فعلی باشد تا در

ظرف شک بحث کنیم براءت هست یا خیر. در صورت فعلی نبودن، قطع هم به آن پیدا کنید، اثری ندارد. لذا محقق عراقی در پی آنست که این تکلیف فعلی است و مصداق «ما حجب الله» هم هست، پس موضوع عنهم هست، و با عدم قول به فصل در موارد ابلاغ به مخاطبین، تتمیم می کند و مفاد براءت اثبات می شود.

اگر فرمایش محقق عراقی را ببینید، ایشان در مقام تقریب فرمایش شیخ و دیگران، «بعبارة أخرايی» دارد:

بعبارة أخرى مورد النزاع إنما هي الأحكام المجهولة التي يقطع بفعليتها على تقدير ثبوتها واقعا لا الأحكام الشأنية

المحضة.^۱

جای دیگر می فرماید نکته اش اینست که اگر شأنی صرف باشد و فعلی نباشد، قطع هم به آن پیدا کنید فایده ای ندارد.

دلیل فعلی بودن تکلیف در قسم دوم

حال دلیل فعلی بودن تکلیف در این قسم چیست؟ بحثی دقیق است و عجیب است که نه آیت الله وحید حفظه الله و نه آیت الله حائری حفظه الله به این نکته توجه نکرده اند. ایشان می فرماید فعلیت که می گوئیم عبارتست از اینکه مولا اراده اش تعلق گرفته باشد به تکلیف و حفظ تکلیف من قبل الخطاب باشد. این جمله ای مغلق است. سپس پایین تر می گوید کسی اشکال می کند که خود خداوند به پیامبرش می گوید ابلاغ نکن، این چه فعلیتی است؟ می گوید این ابلاغ نکن، منافات با اراده مضمونیه ندارد. اراده مضمونیه چیست؟ مقصود اراده متعلق به مضمون الخطاب است.

یک خطاباتاتی داریم که با ابلاغ نبی، به مومنین خطاب می شود و یک مضمون خطاب داریم که تکلیفی است که با خطاب کشف می شود. این تکلیف، مورد تعلق اراده خداوند است. اگر اراده خداوند به این مضمون تعلق گرفته است، فعلی می شود. بحث، اصطلاحی نیست. یک مضمونی مثل «صلّوا» که وجوب صلاة بر مومنین است، اگر مورد اراده خداوند باشد و شما به آن علم پیدا کنید، بر شما منجز می شود.

چرا تعبیر می کند مقصود از فعلیت در اینجا عبارتست از تعلق اراده ازلی خداوند به مضمون الخطاب و حفظ تکلیف من قبل الخطاب؟ این سخن دقیقی است که ایشان چند جا گفته است. وقتی مولا می خواهد غرض و مرام خودش را حفظ کند، ابتدا یک تکلیفی می فرستد که «یا أيها الذين آمنوا صلّوا». ولی این خطاب واضح است که نمی تواند ظرف جهل خود را در برگیرد. این خطاب، یکی از مولفه های حفظ مرام و غرض مولی است. وقتی مولی می خواهد غرض و مرام خود را

حفظ کند، یک خطابی می فرستد و هر کس این خطاب به او واصل شد، خطاب حرکتش می دهد، ولی این خطاب ظروف جهل را در بر نمی گیرد و ادله احتیاط مثلاً می آید و کار را متمیم می کند. کار خطاب عبارتست از حفظ مرام مولی به اندازه خودش اما ظرف جهل به خودش را شامل نمی شود. پس غرض مولا از خطابات به مکلفین، حفظ تکلیف من قبل الخطاب است، نه حفظ تکلیف به نحو اطلاق؛ یعنی با این خطاب ظرف جهل را حفظ نمی کند و با یک خطاب دیگری مثل «فاحتط» حفظ می کند. پس غرض مولا از ابراز خطابات، حفظ تکالیفش است من قبل الخطاب، ولی اینکه بخواهد مرام و غرضش را به نحو اطلاق هر طور که هست حفظ کند، باید به کمک خطاب دیگر مثل «فاحتط» در ظرف جهل انجام دهد.

بحث بسیار دقیقی است که مرحوم اصفهانی هم دارد و اثرگذار است در جواب شبهه ابن قبه که از جمله دشوارترین اشکالات او، نقض غرض است. در اول جمع حکم ظاهری و واقعی دشوارترین شبهه، شبهه نقض غرض است. مولایی که در خطایش غرضی دارد که عبارتست از بعث مخاطبین، چطور برائت و ترخیص می دهد و بینة خلاف را حجت می کند؟ این نقض غرض است و حکم واقعی نباید باشد. جواب این شبهه به بیان مرحوم اصفهانی اینست که غرض از ایجاب غیر از غرض از وجوب است که پیشتر عرض کردیم و در محل خود، باز خواهیم گفت.

این سخن محقق عراقی هم همین است. مولا غرضش از خطاب، حفظ مرامش به اندازه خود این خطاب است، نه به نحو اطلاق. این غرض با عدم ابلاغ هم حفظ می شود. یعنی اگر مولا به نبی صلوات الله علیه فرموده باشد که ابلاغ لازم نیست، کشف نمی کند که اراده اش ناقص است و اراده به مضمون خطاب ندارد. بله، کشف می کند اراده به مضمون خطاب به نحو اطلاق که ظرف جهل را هم شامل شود، ندارد؛ چون اگر مولا مرامش را در هر حالی می خواست، نباید به نبی صلوات الله علیه اجازه می داد که حکم را ابلاغ نکند. همین که می فرماید ابلاغ حکم لازم نیست، کشف می کند که مطلوب خودش را به نحو اطلاق نمی خواهد، ولی منافات ندارد که مضمون خطاب را به نحو جدی بخواهد، و حفظ آن را از قبل الخطاب اراده کند. حرف آقا ضیاء مثل سرب است و دقیق. مولا اراده کرده به مضمون خطاب و حفظ آن من قبل الخطاب، نه به نحو اطلاق تا منافی تجویز عدم ابلاغ پیامبر باشد. اگر به نحو اطلاق می خواست منافات با تجویز داشت.

اگر کسی بگوید همینکه خدا به نبی صلوات الله علیه فرموده که لازم نیست ابلاغ کنی، کشف می کند که اراده ندارد، پاسخ می دهد مگر در برائت چکار می کنید؟ در برائت مگر نمی گوئید تکلیف واقعی فعلی است؟ مگر خود خدا ترخیص در خلاف نداده است؟ پس آنجا باید بگوئید فعلی نیست؟! بنابراین یک فعلیتی داریم در باب احکام که با ترخیص در خلاف، منافاتی ندارد.

سوال: غرض از حفظ یا نکته حفظ چیست؟

پاسخ: این حفظ دو مرتبه دارد. یک مرتبه حفظ من قبل الخطاب و یک مرتبه به نحو اطلاق است که در هر حال می خواهد حفظ شود. نتیجه اش اینست که اگر مولا در یک ظروفی ترخیص در خلاف بدهد، منافاتی با این اراده ندارد.

سوال: غرض چیست؟

پاسخ: غرض اینست که در یک ظروفی حفظ شود. برای مثال فرض کنید در نماز خواندن، ملاک است و مولا می خواهد این ملاک را به مقدار خطاب واقعی حفظ کند. این غرض دو مرتبه دارد. یک مرتبه اینکه کافی است مولا خطابی بیاورد که وقتی شرایط مهیا شد به عبد می رسد و عبد تحریک می شود و ملاک حفظ می شود. ولی وقتی آنقدر این غرض قوی است که به مولا القاء می کند که اگر می خواهی این غرض در همه شئونش حفظ شود، هم باید خطاب بیاوری و هم در ظرف شک، احتیاط بیاوری.

ایشان می فرماید این بحث سکوت و عدم اظهار و عدم فعلیت بقول مطلق، در جایی است که به نبی وحی شده باشد و ایشان ابلاغ نکرده باشد،

واما (في فرض اظهاره للنبي ص بتوسط خطابه ووحيه (فيمكن) دعوى كونها من الاحكام الفعلية (إذ) لا نعى من الحكم الفعلى الا ما تعلق الارادة الازلية بحفظه من قبل خطابه (حيث) انه يسكتشف من تعلق الارادة بايجاد الخطاب عن فعلية الارادة بالنسبة إلى مضمون الخطاب

وقتی اراده مولا تعلق گرفت به خطاب، معلوم می شود مفاد خطاب را هم می خواهد.

ولو مع القطع بعدم ابلاغ النبي ص اياه إلى العباد

با اینکه یقین داریم نبی صلوات الله علیه مامور به ابلاغ نیست، ولی اراده مولا تام است به حفظ تکلیف از قبل خطابش.

اما لعدم كونه مامورا بابلاغه، أو من جهة اقتضاء بعض المصالح لاختفائه

این دقتی که ایشان کرد تا اراده را درست کند، برای رفع این توهّم است:

(وتوهم) منافات ذلك مع فعلية الارادة المضمونية (ممنوع) جدا حيث ان المنافى له انما هي الفعلية المطلقة لا

الفعلية ولو من جهة الخطاب

اراده مضمونیه، از اصطلاحات مجعول ایشان است، یعنی اراده متعلق به مضمون خطاب. تنافی عدم ابلاغ پیامبر صلوات الله علیه با اراده مولا، یک توهمی است که ایشان پاسخ می دهد.

این عبارت را آقای حائری و نیز ظاهرا آقای وحید هم نقل کرده اند، ولی نمی گویند مقصود چیست که آنچه منافات دارد فعلیت مطلقه است. یعنی مولا غرض و مرامش را هم از قبل خطابش و هم در ظرف جهل به خطابش بخواهد. این فعلیت مطلقه است که منافات دارد با عدم ابلاغ، نه فعلیت از جهت خطاب. فعلیت من قبل الخطاب، با عدم ابلاغ جمع می شود. همانطور که با ترخیص در باب براءت جمع می شود.

(والا) ینافیها الترخیصات الشرعیة الظاهرية في جعل الامارات والاصول المخالفة للواقع، فلا بد من الالتزام فیها

ایضا بعدم فعلية التكليف الواقعي، مع انه كما ترى

مجبور می شوید در براءت و امارات خلاف هم بگوئید تکلیف واقعی فعلیت ندارد؛ در حالی که این واضح است که در بحث براءت فعلیت واقعی ثابت است. نتیجه این می شود:

(و حينئذ) بعد كفاية هذا المقدار في فعلية التكليف (نقول)...^۱

این جا مضمون براءت ثابت است و در بقیه هم با عدم قول به فصل می گوئیم.

ماحصل بحث اینست که مرحوم عراقی اینجا بحثی فنی و دقیق می کند که اراده به مضمون خطاب فعلی است. این جعل اصطلاح نیست. این اراده فایده اش اینست که اگر قطع به آن پیدا شود، منجز می شود تکلیف بر عبد با همین اراده مکشوفه. اگر بگوئید که نمی توان گفت اراده فعلی است چون ابلاغ نشده است، پاسخ می دهد عدم ابلاغ منافات با اراده فعلی ندارد، بلکه با فعلیت مطلقه منافات دارد نه با فعلیت از قبل خطاب با توضیحی که عرض کردیم.

جلسه بعد اشکال استاد و اشکال آیت الله حائری را هم که استاد ما بود و بسیار دقیق هم هستند، عرض می کنیم. اوایل که خدمت ایشان رسائل می خواندیم، آن زمان ایشان درس خارج داشت و رسائل هم می گفت. بخشی از رسائل را خدمت ایشان خواندیم. هر دو بزرگوار استاد ما بودند و دعای ما شامل هر دو بزرگوار می شود.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

^۱ . نهاية الأفكار، العراقي، أقاضياء الدين، ج ۲، ص ۲۲۷.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۹
اشکالات به استدلال محقق عراقی	۲۰
اشکال اول آیت الله وحید	۲۰
بررسی اشکال اول آیت الله وحید	۲۰
۱. جواب از اشکال بر مبنای قوم	۲۰
۲. جواب از اشکال بر مبنای محقق عراقی	۲۱
تبیین فعلیت احکام بر اساس تقدیر در کلام محقق عراقی	۲۱
لفظی بودن نزاع محقق عراقی با محقق نائینی در این بحث	۲۳

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرين

خلاصه بحث گذشته

در بحث حدیث حجب، فرمایش محقق عراقی مطرح شد. ایشان می‌فرمود یکی از راه‌های اثبات براءت از حدیث حجب اینست که بگوییم حکم و اراده‌ای، که مضمون خطاب برخی از احکامی است که به پیامبر صلوات الله علیه وحی شده ولی به عباد ابلاغ نشده است، فعلیت دارد. پس چونکه فعلیت دارد، در موضوع براءت (که شک به حکم فعلی است) داخل می‌شود. بدین ترتیب، اینجا این اشکال در تطبیق حدیث حجب وارد نیست که خداوند در مواردی حکمی داشته و ولی ابلاغ نکرده باشد. اینجا فرض اینست که خداوند این احکام را تنها به پیامبر صلوات الله علیه ابلاغ و وحی نموده است، ولی به مردم ابلاغ نشده است. این موارد، مصداق «ما حجب الله» است، زیرا خود خداوند از ابلاغ منع کرده است. نمی‌توان گفت که عدم وصول بخاطر ظلم ظالمین است، بلکه از ناحیه خود خداوند به مردم ابلاغ نشده است، پس مصداق «ما حجب الله» است. تکلیف نیز فعلی است و موضوع آن با براءت مورد بحث ما، یکسان است.

بنابراین مجموعه احکامی که به پیامبر صلوات الله علیه وحی شده است ولی به هر دلیلی به مردم ابلاغ نشده است، مصداق روایت حجب و نیز عین موضوع براءت‌اند، از این حیث که تکالیف فعلی مجهولی‌اند که خداوند آن‌ها را می‌تواند

رفع یا وضع کند. در برائت هم همین است. آنگاه، ایشان با عدم قول به فصل میان این مورد و موردی که ابلاغ می شود و توسط ظلم ظالمین منع می شود، استدلال را تکمیل می کند.

جلسه گذشته عبارت دشواری از ایشان را توضیح دادیم که می فرماید مقصود ما از فعلیت، فعلیت من قبل الخطاب است نه فعلیت مطلقه، که دیگر نیازی به توضیح بیشتر نیست.

اشکالات به استدلال محقق عراقی

این استدلال محقق عراقی محل اشکال واقع شده است. دو اشکال توسط آیت الله وحید حفظه الله وارد شده است، و یک اشکال در تقریرات آیت الله حائری حفظه الله وجود دارد.

اشکال اول آیت الله وحید

اشکال اول استاد اینست که فعلیت حکم که یکی از مقدمات استدلال محقق عراقی است، تمام نیست. می فرماید محقق عراقی حکم را در موردی که ذکر می کند، فعلی می داند، ولی این سخن درستی نیست، زیرا فعلیت حکم به فعلیت موضوعش است و در اینجا موضوع، فعلی نیست. البته تعبیر اشتباهی در تقریرات آیت الله وحید حفظه الله رخ داده است بدین تعبیر که همین که برای مخاطبان ابلاغ نشده است، لا تكون فعلية لعدم تحقق موضوعاتها بجمیع موضوعاتها. این تعبیر «جمیع موضوعاتها»، نادرست است. «موضوعاتها» یعنی شرائطها، زیرا بالا فرموده است که فعلیت حکم به تحقق موضوع است بجمیع قیوده و شرائطه، و حق هم همین است. اینجا می فرماید وقتی ابلاغ نمی شود به مکلف، پس موضوع تکلیف بجمیع شرائطها، فعلی نیست.

بررسی اشکال اول آیت الله وحید

آیا این اشکال به محقق عراقی وارد است؟ به نظر می رسد دو پاسخ به اشکال استاد می توان داد. یک پاسخ کلی و روی مبنای همه است، و یک پاسخ نیز روی مبنای محقق عراقی است. در واقع انتظار چنین اشکالی را از استاد نداشتیم.

۱. جواب از اشکال بر مبنای قوم

بر اساس مبنای قوم مانند محقق نائینی و شاگردان ایشان، فعلیت تکلیف و حکم به فعلیت موضوع است با تحقق جمیع قیود و شرائط، لکن آیا ابلاغ جزء شرایط است؟! اینطور نیست. ابلاغ، مقدمه وصول و علم است. خوب دقت کنید اگر تکلیفی ابلاغ نشد، آیا حکم، موضوع ندارد؟! برای مثال در «یا ایها الذین آمنوا صلوا»، موضوع حکم، مکلف بالغ عاقل است. در موضوع حکم، وصول حکم اخذ نمی شود، همچنین ابلاغ پیامبر صلوات الله علیه که مقدمه و سبب وصول است نیز اخذ نمی شود. مگر اسباب علم در موضوع حکم اخذ می شود؟! اگر گفتیم «المستطيع يحج»، مگر اسباب علم به آن را در

موضوع آن اخذ می‌کنند؟! موضوع حکم «المستطیع» است و محمولش «یحج» است. بر اساس مبنای محقق نائینی و شاگردانش، وجوب الحج، روی موضوع با جمیع شرایطش رفته است. فرض کنیم این درست باشد که فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، لکن وصول حکم در موضوع داخل نیست و ابلاغ در واقع سبب وصول است. ابلاغ در موضوع اخذ نشده است، پس این سخن به طور کلی نادرست است، یعنی این اشکال روی مبنای هیچ کسی اساساً وارد نیست، حتی مبنای محقق نائینی و دیگران که فعلیت حکم به فعلیت موضوع است.

۲. جواب از اشکال بر مبنای محقق عراقی

اشکال دیگری نیز وجود دارد که بر اساس مبنای محقق عراقی است و علی القاعده استاد باید به این توجه می‌کرد که وقتی اشکال به محقق عراقی می‌کند، آیا روی مبانی ایشان اشکال می‌کند یا اشکال مبنایی می‌کند؟ محقق عراقی مبنایی در باب فعلیت و موضوعات احکام و شرایط دارد که ظاهراً مآخوذ از فرمایشی از محقق خراسانی در شرط متاخر است. ایشان این را همه جا توسعه می‌دهد، در همه شرایط و همه عناوین موضوعات. واقعا بحث دشواری است و محل خلاف. البته آیت الله وحید حفظه الله این سخن مرحوم عراقی را قبول ندارد، و شهید صدر هم قبول ندارد و حتی با یک نگاه تعجب‌آمیز به این سخن می‌نگرند. مرحوم عراقی می‌فرماید درست است که احکام به موضوع و شرایط منوط است، لکن نه به واقع موضوع و شرایط بلکه به فرض آن‌ها منوط است. احکام روی فرض، فعلی‌اند. از همین باب در جاهای مختلف به محقق نائینی اشکال می‌کند که شما که می‌گویید احکام به نحو قضیه حقیقه است و فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، نادرست است، زیرا در قضایای حقیقه، محمولات، تابع موضوع‌اند به لحاظ فعلیت و عدم فعلیت و شأنت و تقدیر و فرض. اگر موضوع فرضی باشد، محمول فرضی و تقدیری است، و هرگاه فعلی شد محمول فعلی است. محقق عراقی می‌فرماید اما در احکام اینطور نیست. احکام روی فرض فعلی‌اند، نه روی واقع موضوع.

این یک مبناست. حال فرض کنیم که وصول داخل در شرایط باشد - که در اشکال اول گفتیم نیست - اما آیا وصول و ابلاغ واقعی شرط است یا فرض آن شرط است؟ احکام روی فرض وصول فعلی می‌شوند نه بر اساس واقع وصول.

تبیین فعلیت احکام بر اساس تقدیر در کلام محقق عراقی

این بحث‌ها را خدمت آقای وحید حفظه الله در مسجد سلماسی بودیم. در بحث علم اجمالی در تدریجیات، اینطور به ذهنم می‌آید که مرحوم آقا ضیا می‌فرمود که روی فرض، این طرف علم اجمالی که آینده است نیز فعلی است. علم اجمالی در تدریجیات، یک طرفش فعلی و یک طرفش آینده است، و آینده نیز فعلی است. بنابراین مشکلی از حیث فعلیت ندارد و هر دو طرفش فعلی است. برای مثال علم به وجوب اجتناب از این کاسه، اکنون دارم یا علم به وجوب اجتناب از

آن کاسه، فردا دارم. دیگران می گویند این علم اجمالی به طرف فعلی نخورده است علی ای تقدیر. آنجا مفصل بحث است که علم اجمالی برای اینکه منجز باشد، باید بر هر طرف که تطبیق شد، فعلی باشد، یعنی علم به تکلیف فعلی باشد؛ در حالی که علم به تکلیف آینده فعلی نیست. آقا ضیاء می گفت که روی فرض، فعلی است. زمان هم اگر مأخوذ و شرط باشد، فرضش موجب فعلیت حکم است نه واقعش.

آیت الله وحید اشکال می کرد که این چه حرفی است؟! مگر احکام روی فرض فعلی می شوند. روی فرض استطاعت که وجوب حج برای من نمی آید. در آن زمان که ایشان در مسجد سلماسی تدریس داشتند، ابتدای کار ما بود و این سخن را با مرحوم ابوی مطرح کردیم و ایشان گفت اینطور نیست. مرحوم ابوی خیلی روی حرف آقا ضیاء متصلب بود و هر جور بود می خواست درست کند، گرچه اینجا حرف خود آقاضیاء است. ایشان می گفت فهم این حرفها استاد لازم دارد، و توضیح داد و دیدم حق با ایشان است. فرمایش آقا ضیاء را خیلی خوب تقریر کرد. دو سه روز معطل این بحث شدیم. بحث فوق العاده دقیقی است. این بحث را در کتاب واجب مشروط به تفصیل نوشته ایم. ماحصل اینکه فرمایش آقاضیاء فوق العاده دقیق است، لکن نزاعی که با مرحوم نائینی راه می اندازد، به نظرم نزاعی لفظی است. مرحوم والد ما که از آقا ضیاء دفاع می کرد و می گفت حرف آقا ضیاء تام است، این سخن بنده در لفظی بودن نزاع را نمی گفت، منتها به نظر بنده به توضیحی که آنجا به تفصیل گفته ام و اینجا اشاره می کنم، نهایتا نزاع بین ایشان و مرحوم نائینی لفظی می شود. صرفا اشاره می کنم و علاقمندان مراجعه کنند.

چرا مرحوم عراقی می گوید روی فرض فعلی است و یعنی چه که وجوب حج، روی فرض و تقدیر مستطیع فعلی است؟ شهید صدر در این بحث از مباحث واجب مشروط، خیلی تعجب می کند. می گوید انسانی که سیراب است، با تصور تشنگی، نیاز و غرض برای او پیدا نمی شود که مولا به او تکلیف کند که آب بخور. اوامر مولا انعکاس کار خود مکلف است و گویا اراده مولا جای اراده مکلف می نشیند. اگر خود مکلف می خواست غرضش را تحصیل کند، آیا با فرض، غرض محقق می شد؟ آن نیازی که مصداق غرض است و انسان را حرکت می دهد، تشنگی واقعی است، و تصور و فرض تشنگی محرک انسان نیست. اگر خود طالب حرکت نمی کند، مولای آمر نیز که بناست به جای خود طالب اراده تشریعی داشته باشد، حرکت و اراده نمی کند. این اشکال به محقق عراقی است.

اما حرف آقا ضیاء این نیست. خوب دقت کنید که حرف آقا ضیاء معقول و صحیح است، هرچند نزاعش با آقای نائینی بحث دیگری است. ببینید حرف آقا ضیاء اینست که در جایی که موضوعاتی برای احکام به شرائطها اخذ می شود، مثل المستطیع که عبارتست از مکلف بالغ عاقلی که إسْطَاع، مولا وقتی می خواهد برای مستطیع حج را ایجاب کند، مهم

اینست که ببیند صدور الفعل که حج است، عن المستطیع بما هو مستطیع، ملاک دارد یا خیر؟ بزنگاه بحث اینجاست. چرا مرحوم عراقی می گوید که احکام فعلیات من الأزل هستند؟ برای اینکه مولا عباد را تک تک بنام احمد و زید و بکر که نمی نگرد تا بگوید «يجب علی أحمد الحج» تا بگوییم این احمد که مستطیع نیست، پس به چه معناست که از او حج را می خواهد؟! مولی نگاه به مستطیع می کند و گویا کس دیگری را نمی بیند و می گوید «أیها المستطیع يجب علیک الحج». سوال اینست که اگر اینطور است، غیر از ازلی بودن می تواند باشد؟! یعنی مولا از ازل من و شما را به عنوان المکلف البالغ ندیده است. اگر به بالغان و مکلفان خطاب کند که «حجوا»، حرف عجیبی است. این شخص که مستطیع نیست چطور خطاب حج برای او آمده است؟! پس اینطور نیست. مولا از ابتدا مستطیع را می نگرد و می گوید «المستطیع یحج». آیا شک دارید که صدور حج از مستطیع پر از ملاک است؟! صدور حج از مکلف بالغی که مستطیع نیست، ملاک ندارد ولی صدور آن از مستطیع پر از ملاک است. اینکه آقا ضیاء می گوید احکام روی فرض، فعلی اند نه یعنی روی تصور مستطیع بلکه روی تقدیر مستطیع. یعنی نگاه می کند به کسانی که مستطیع هستند. المستطیع را می نگرد، نه اشخاص مستطیع. این المستطیع صدور حج از او پر از ملاک است. می گوید «المستطیع یحج». حال، آیا غیر از این معقول است؟!

لفظی بودن نزاع محقق عراقی با محقق نائینی در این بحث

مرحوم نائینی هم علی القائده غیر از این نباید بگوید. در واجب مشروط ایشان سخنی دارد که جای دیگر، تکرار آن را زیاد ندیدم. در واجب مشروط می گوید ما می گوییم احکام به فعلیت موضوع فعلی است، اما قبول داریم که خود این حکم فعلی است. اینکه قضایای حملیه به شرطیه برمی گردد، درست نیست، ولی وارد این بحث ها نشویم که نزاع مفصلی است و ما در واجب مشروط بحث کردیم و مراجعه کنید. الان به آن کاری نداریم، لکن ایشان در واجب مشروط اذعان دارد که نسبت به حتی کسی که سیراب است، اگر تشنه باشد آب می خواهد. می گوید من سیراب هستم، ولی اگر تشنه باشم باید آب بخورم. لبّ فرمایش آقاضیاء اینست که در فرض تشنگی هر کسی باید آب بخورد. محقق نائینی هم این را قبول دارد. اینکه می گویم نزاع با مرحوم نائینی لفظی می شود بدین خاطر است.

مفاد قضیه حقیقه که فعلی است. خود جمله شرطیه را لحاظ کنید که مولا به ضرس قاطع آن را می خواهد، ولی آن محمول را از مکلفی که تشنه نیست یا مستطیع نیست، نمی خواهد. اما مفاد جمله شرطیه که عبارتست از اینکه اگر شخص مستطیع باشد، يجب علیه الحج را قبول دارد. لبّ حرف عراقی اینست که این مفاد، فعلی است. البته آقای عراقی این را که بنده عرض کردم، نمی گوید و می گوید فعلیات من الازل اند، ولی چه چیز فعلی است؟ «المستطیع یحج» فعلی است. این را آقای نائینی هم می تواند بپذیرد و دعوایی در کار نباشد.

سوال: تصور موضوع، طبیعت موضوع است یا طبیعت به لحاظ افراد؟

پاسخ: هیچ فرقی در این بحث نمی‌کند. اگر هم فرد باشد یعنی طبیعت حکایت از فرد کند چون در قضیه حقیقه عده‌ای همین را می‌گویند. خود آقای نائینی هم همین را می‌گوید که قضیه حقیقه منحل می‌شود.

سوال: ولی آقا ضیاء می‌گوید منحل نمی‌شود.

پاسخ: نه. نفرمایید. ایشان به عدد افراد مکلفین حکم را منحل می‌داند.

سوال: انحلالش به عقل است یعنی قهری است.

پاسخ: بقیه هم همین را می‌گویند. اگر آقای نائینی می‌گوید افراد دارد حکما، به حکم عقل منحل می‌داند، و الا خود خطاب که واحد است نه متعدد. اینها اصلا محل بحث نیست. منحل هم بشود روی حیث المستطیع این فرد منحل است نه شخص عاقل بالغ. این بحث تاثیری در بحث ما ندارد. اینکه من عنوان المستطیع را لحاظ کنم، یا حیث مستطیعی که هر فرد می‌تواند به آن متلبس شود، چه فرقی در بحث ما می‌کند؟! آقاضیا می‌توانست بگوید فرض کنید فقط زید در عالم مکلف است ولی مولا از ابتدا او را بما هو مستطیع یعنی زید مستطیع را ببیند و روی آن حکم کند، اشکالی ندارد.

حرف ما اینست که زید مستطیع لبا همانی است که مرحوم نائینی می‌فرماید قضیه مشروطه، که مشروط به شرط است. ابتدا حرف آقاضیاء روشن شود که اینهمه استبعاد نکنیم. شهید صدر و استاد ما که استبعاد می‌کردند می‌گفتند یعنی چه؟ من که تشنه نیستم، چطور حکم بشود که آب بخورم؟ به شخص سیراب حکم نمی‌شود که آب بخور. محقق عراقی می‌گوید انسان تشنه باید آب بخورد. این حرف معقولی است و از ازل اینطور است. مولا منتظر نمی‌شود که ببیند چه کسی در چه زمانی مستطیع می‌شود، سپس به او بگوید حال که مستطیع شدی یجب علیک الحج، بلکه از ازل روی عنوان مستطیع برده است که هر کس مستطیع شد، وجوب حج دارد، متنها این مقدار مفادش تقریبا همانی است که مرحوم نائینی در بحث واجب مشروط می‌گوید که مفاد قضیه شرطیه را از ازل مولا می‌خواهد، یعنی انسان بالغ عاقل لو استطاع، یحج. این مفاد را از اول مولا می‌خواهد. لبّ این حرف با حرف محقق عراقی یکی است. محقق عراقی به این می‌گوید فعلیت. آقای نائینی می‌گوید فعلیتی که من می‌گویم جایی است که تکلیف با تحقق موضوع فعلی شود. نزاع در این مقدار لفظی است.

ولی یک بخش نزاع مهم است که محقق عراقی وقتی می‌گوید «المستطیع یحج» فعلی است، نزاع در لفظ نداریم. فعلی است، یعنی اراده ما روی مستطیع رفته است، ولی نکته مهم اینست که چنین حکمی به من که مستطیع نیستم تطبیق

نمی‌شود. آقای نائینی که می‌گوید باید موضوع محقق شود، دنبال تکلیف تطبیق شده است. تکلیفی که در آسمان دنبال مستطیعان می‌چرخد، به من که مستطیع نیستم، کاری ندارد.

حرف محقق عراقی روی عنوان المستطیع درست است و حرف عجیبی نیست و مساوق آنچه آقای نائینی در مفاد جمله شرطیه گفته است، است. پس این نزاع چرا در می‌گیرد؟ یک نکته مهم اینست که ما فعلیت را برای چه لازم داریم؟ اگر فعلیت را برای تنجیز و امثال آن می‌خواهیم که «لو علم بها لنجز»، آنگاه اگر تکلیف به من تطبیق نشود، ارتباطی به من ندارد. محقق عراقی به این نکته توجهی نکرده است و جعل اصطلاح هم مشکلی را حل نمی‌کند. المستطیع یحج، اگر من مستطیع نشوم به من تطبیق نمی‌شود.

محقق نائینی مکرر می‌گوید که قضیه حقیقه برای اینست که بگوید وقتی عنوان به موضوع تطبیق شد، فعلی می‌شود. بحث لفظی نداریم. مهم اینست که این فعلیت‌ها را برای چه لازم داریم. یک نکته مهم اینست که اگر به اصطلاح آقای نائینی فعلی نباشد، یعنی به من تطبیق نشده است. آقای عراقی که می‌گوید «المستطیع یحج»، فعلی است خب باشد، چه ربطی به من دارد. قبل اینکه عنوان مستطیع بر من تطبیق شود، مصداق آن نیستم. بله، لو فرض، مصداق هستم ولی مصداق فرضی که تکلیفی ندارد. من الان مصداق مستطیع نیستم، و به عنوان بالغ عاقل تکلیفی ندارم و به من تطبیق نمی‌شود. فرض تطبیق غیر از تطبیق است. الان به ضرس قاطع می‌توانم بگویم که من وجوب حج ندارم.

عرض بنده اینست که محقق عراقی حرف خوبی می‌زند که مولا مستطیع را می‌بیند که می‌گوید «یحج». آقای نائینی این را هم قبول دارد. اسم این فعلی باشد یا نباشد، مهم نیست. هر دو قبول دارند که مولی تکالیفی دارد که روی عناوین رفته است. آقای نائینی می‌گوید تکلیف فعلی را به این می‌دانم که به من مکلف تطبیق شود. فعلیت نامیدن این صورت هم مهم نیست، ولی این مهم است که یک جاهایی به عنوان مکلف در پی آن هستیم که تکلیف خودمان را بدانیم تا تنجیز هم روی این بیاید، و الا معنا ندارد یک آقایی مستطیع باشد و من علم دارم ولی مستطیع نیستم، خب چه ارتباطی به من دارد. اصولیان ما مانند مرحوم اصفهانی و آقاضیاء این را خیلی جاها مبهم گذاشته‌اند که نقش تحقق موضوع چیست و در کدام مراحل حکم دخیل است؟ مرحوم آقا ضیا دائما می‌گوید روی فرض، فعلی می‌شود، و مرحوم اصفهانی می‌فرماید انشاء به داعی جعل داعی. چون این اراده بالفعل است و ما انشاء بلا داعی نداریم و از ملاک که بیرون آمدیم، مولا انشاء به داعی جعل داعی دارد و اصلا فعلیت من وجه همین است، و وقتی هم که علم پیدا می‌شود، فعلیت مطلقه پیدا می‌شود. مبهم می‌گذارد که تحقق موضوع چه نقشی دارد. ولی دو جا در تعلیقات ایشان پیدا کردم که تصریح دارد وجود موضوع دخیل در فعلیت است. شاید در واجب مشروط این را آورده باشم.

عرض ما اینست که اصلاً این اصولی یا آن اصولی این را فعلی می‌داند یا نه، مهم نیست. واقعیت‌ها را بدانیم تا بدانیم آیا اختلافی هست یا خیر. مطلب اینست که یک جاهایی تکلیف تطبیق شده لازم داریم، و این را بدون تحقق موضوع نمی‌توانیم بگوییم. اگر انسان مستطیع نیست، المستطیع یحجج به او تطبیق نمی‌شود. اگر بپرسید تطبیق را برای چه لازم دارید، می‌گویم تنجیز را روی تکلیف تطبیق شده باید ببرید. تکلیف شخص دیگر ولو علم داشته باشید، ربطی به شما ندارد. در قدم اول برای تنجیز احکام، تکلیف تطبیق شده لازم داریم و علم به آن را هم لازم داریم. ولی اگر علم داریم به «المستطیع یحجج»، این علم چه چیز را تنجیز می‌کند؟ آیا تکلیف مرا تنجیز می‌کند؟ من که مستطیع نیستم تکلیفی ندارم. بله، علم به قضیه حقیقه «المستطیع یحجج» داریم. علت اینکه مرحوم نائینی می‌فرماید که موضوع محقق لازم داریم؟ بخاطر این است که تکلیف مرا شامل شود. «المستطیع یحجج» که در آسمان می‌چرخد که مستطیع پیدا کند تا بر او تطبیق شود، چه ارتباطی به من دارد؟!

حرف ما اینست که مرحوم آقاضیاء مبنایی دارد که تکالیف را فعلی روی فرض می‌داند، و استاد به ایشان اشکال کرده است و اشکال استاد هم مبنایی است. ولی اینکه آیا مبنای محقق عراقی در باب فعلیت درست است یا خیر، باید گفت یک بخش آن که واقعیات است و همه قبول دارند، و یک قسمت آن هم ظاهراً عدم توجه به اینست که وقتی من موضوع را نداشته باشم، تکلیف به من نمی‌شود. اینکه مرحوم عراقی می‌فرماید تحقق موضوع برای مرحله فاعلیت حکم و تاثیرگذاری است، می‌گوییم قبل از فاعلیت، تکلیفی که من موضوعش نباشم، به من ربطی ندارد و به من تطبیق نمی‌شود.

پس جواب اول این بود که وصول و ابلاغ، از موضوع خارج است. پاسخ دوم بحثی مبنایی با محقق عراقی است. این دو اشکال به فرمایش استاد است. جلسه بعد بحث مرحوم آقای حائری در تقریرات را بررسی می‌کنیم.

والسلام علیکم ورحمة الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۲۷	خلاصه بحث گذشته
۲۸	اشکال آیت الله حائری به استدلال نخست محقق عراقی
۳۰	پاسخ به اشکال آیت الله حائری.....
۳۲	نقد اشکال ما به آیت الله حائری.....
۳۲	پاسخ به نقد و دفاع از اشکال به آیت الله حائری.....
۳۳	دو اشکال به استدلال اول محقق عراقی.....

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرين

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در حدیث حجب، در بررسی استدلال و بیان محقق عراقی بود. بیان ایشان مرکب از دو مقدمه بود: یکی اینکه تطبیق حدیث حجب در قسمی از تکالیف که به نبی صلوات الله علیه وحی شده ولی به مردم ابلاغ نشده، تمام است. مقدمه دوم استفاده از عدم قول به فصل بود. با عدم قول به فصل، حدیث حجب را بر قسمی از تکالیف و احکام نیز تطبیق می‌کنیم که به مردم ابلاغ شده، ولی ظلم ظالم مانع رسیدن آنها به برخی از مردم شده است، که بحث براءت در این قسم است.

عرض شد که در تقریرات استاد دو اشکال به این بیان ایشان شده است. هم به مقدمه اول و هم به مقدمه دوم. بحث در اشکال ایشان به مقدمه اول بود.

محقق عراقی می‌فرمود تکالیفی که به نبی صلوات الله علیه وحی شده است، فعلیات اند. استاد اشکال نمود که تکلیف فعلی آنی است که موضوع با شرایطش محقق شده باشد. جایی که تکلیف واصل نشده و به عباد ابلاغ نشده، موضوع با تمام شرایطش محقق نیست.

در پاسخ به ایشان و دفاع از محقق عراقی دو نکته عرض شد. اول اینکه ابلاغ و وصول، در موضوع حکم داخل نیست، بلکه مربوط به مرحله تحقق علم و احراز تکلیف و تنجیز است، و ارتباطی به این نکته ندارد که فعلیت احکام به فعلیت موضوعات آنهاست. دوم اینکه محقق عراقی - کما اینکه در موارد بسیاری به تناسب این نکته را آورده است -

فرموده که احکام روی فرض موضوع و فرض شرایط، و نه روی واقع موضوع و شرایط، فعلی می شوند. اشکالی به مرحوم نائینی دائم می کند که فعلیت احکام به نحو قضیه حقیقه نیست که دایره مدار فعلیت موضوع در خارج باشد، بلکه حکم روی فرض موضوع و شرایط، فعلی می شود. این پاسخ مبنایی مرحوم عراقی بود.

خلاصه مبنای محقق عراقی این است که احکام وقتی از مولی صادر می شود و جد و اراده تام به حکم روی عنوان خاصی دارد، منوط به وجود خارجی آن عنوان نیست. مولی وقتی حج را روی عنوان مستطیع واجب می کند، لحاظ خارج نمی کند که چه کسی مستطیع است تا به او بگوید بر تو حج واجب است، بلکه از ازل مستطیع را می بیند و اراده اش به تبع غرضش به حصول حج از مستطیع، برانگیخته می شود. می بیند این پر از ملاک است پس از ازل حج مستطیع را اراده می کند. این مبنا و بیان هرچند درست است، منتها باید ببینیم در پی چه چیزی هستیم. درست است که اراده مولی فعلی است و پس از تحقق موضوع در خارج پدید نمی آید، بلکه به مضمون قضیه حقیقه ای است که مرحوم نائینی می فرماید، یعنی اراده مولی به احکام، ازلی است، لکن به من مکلف چه ربطی دارد؟ من که مستطیع نیستم. اشکالی که به مرحوم عراقی وارد می شود اینست.

شاید مقصود استاد که فرمود باید به تمام موضوع فعلی باشد، لذا همین سخن باشد، ولی روشن نکردند که منظورشان چیست. اشکال ما به محقق عراقی اینست که نزاع شما با مرحوم نائینی، یک جاهایی لفظی است. مرحوم نائینی که فعلیت را تابع فعلیت موضوع می داند در پی جعل تطبیق شده است که اسم آن را مجعول می گذارد. حکم تطبیق شده که به من تطبیق شده باشد. «المستطیع یحج» که در آسمان است، گرچه اراده پشت آن بالفعل باشد، لکن ارتباطش به بنده چیست که مستطیع نیستم؟ برای اینکه حج مستطیع به من تطبیق شود، باید مستطیع شوم. نکته فرمایش آقای نائینی اینست. پس به محقق عراقی نمی توان اشکال کرد که چرا اراده را فعلی می دانید. اراده فعلی است، ولی تطبیق آن به بنده دلیل ندارد. این بحثی بود که دیروز عرض شد.

حال ابتدا اشکال آیت الله حائری به محقق عراقی را مطرح می کنیم تا در پرتو پاسخ به آن، اشکال ما به محقق عراقی روشن شود.

اشکال آیت الله حائری به استدلال نخست محقق عراقی

آقای صدر در مباحث در متن متعرض حرف آقا ضیاء در استدلال دوم می شود؛ و آقای حائری حفظه الله در پاورقی به استدلال نخست هم می پردازد. ایشان از جهت دیگری به استدلال اول محقق عراقی اشکال می کند. می فرماید احکام قسم دوم، که به ما ابلاغ نشده ولی به نبی صلوات الله علیه وحی شده است، فعلی نیست، اما نه از جهت اشکالی که آقای وحید

حفظه الله داشت. می‌فرماید اگر حکمی ابلاغ نشود، موضوع حکم عقل به امتثال نیست، ولو صدقةً به آن علم پیدا کنیم. مقصود ما از فعلی اینست که اگر هم صدقة به آن علم یافتیم، موضوع حکم عقل باشد. ایشان می‌گویند احکامی که به نبی صلوات الله علیه وحی شده ولی به هر دلیلی به ما ابلاغ نکرده است، موضوع حکم عقل به امتثال نیست، گرچه صدقة به آن‌ها علم پیدا کنیم.

سپس بیان دیگری دارد که می‌فرماید احکام زمانی فعلی‌اند که خود مولی متصدی ابلاغ آن‌ها باشد. اگر متصدی ابلاغ نشد، می‌فهمیم که به مرتبه‌ای از غرض و ملاک نیست که لزوم امتثال برای ما داشته باشد. عبارت ایشان چنین است:

أقول: يرد عليه أنَّ العقل كما لا يحكم بوجوب امتثال ما لم يصدر المولى (تعالى) على طبقه خطاباً كذلك لا يحكم بوجوب امتثال ما أوحى إلى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمره بالتبليغ، وذلك حتى في فرض القطع بذلك صدقة، وهذا غير البراءة التي نتكلم عنها،

چون در برائت، واقع لو کان، فعلی است بحيث لو علمنا به لكان فعلياً و منجزاً. واقع در بحث برائت، گرچه مشکوک است ولی اگر باشد فعلی است، یعنی اگر علم به آن داشته باشیم، منجز است. چنین تکلیفی در بحث برائت موضوع بحث است، و حال آنکه تکلیفی که به نبی صلوات الله علیه وحی شده و ایشان به مردم ابلاغ نکرده است، لو علمنا به صدقة هم لزوم امتثال ندارد.

سوال: موضوع برائت احتمال ایجاب احتیاط است. پس برائت اعم است. آقای حائری می‌گویند برائت فقط در جاهایی است که وجوب امتثال است.

پاسخ: بله، اگر واقع بگونه‌ای نباشد که بحيث لو علمنا به لكان منجزاً، برائت نمی‌خواهد.

و لا معنى لدعوى عدم الفصل في ذلك، و المقياس في عدم وجوب الامتثال إنما هو عدم كون الحكم بمستوى يحرك المولى (سبحانه) للتصدّي إلى إيصاله إلى العباد،

معیار برای اینکه عقل حکم به عدم امتثال بکند اینست که حکم به مرتبه‌ای نباشد که داعی مولی شود برای ایصال آن به عبد تا او را به راه اندازد.

من دون فرق بين أن يفرض عدم وحيه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو عدم أمره بتبليغ ما أوحى إليه^۱.

^۱ . مباحث الأصول، الصدر، محمد باقر [تقریرات آیت الله حائری]، ج ۳، ص ۲۷۳.

در این جهت که حکم به این مستوی و سطح نباشد، فرقی نمی‌کند که چرا لزوم امتثال نداریم: اینکه مولی اساساً حکمی وحی نکرده است و یا وحی کرده ولی امر فرموده که ابلاغ نکن. در هر دو صورت عقل حکم به امتثال ندارد.

پاسخ به اشکال آیت الله حائری

اشکالی که در فرمایش آقای حائری داریم و در پرتو آن اشکال ما به محقق عراقی در قسم اول ظاهر می‌شود اینست که چه کسی گفته است که حکم در قسم دوم فعلی نیست و تنجیز ندارد؟!

یک نزاع مهمی میان اصولیان است - و در هر دو طرف هم اصولیان بزرگی قرار دارند - در اینکه آیا اغراض واقعی مولی تنجیز می‌شود به نحوی که خود اراده و حکم منجز شود؟ یعنی اگر در جایی ما تکلیفمان ساقط شود مثلاً در بحث ضد یا اجتماع امر و نهی بنا بر اینکه مندرج در باب تراحم باشد نه تعارض، اگر در این موارد حکم ساقط باشد ولی غرض موجود باشد، آیا موضوع حکم عقل به امتثال است یا خیر؟

عده‌ای از اصولیان صراحتاً می‌گویند موضوع حکم عقل است. مرحوم آخوند در موارد زیادی فرموده است غرض کافی است، هم برای حکم عقل به لزوم امتثال و هم برای دعوت و غیره. همچنین محقق عراقی و محقق اصفهانی نیز قبول دارند که موضوع حکم عقل است. محقق نائینی را شک داریم که عرض خواهیم کرد نکته شک چیست. در طرف دیگر مانند صاحب جواهر و مرحوم آقای خویی و شهید صدر و صاحب منتقی قرار دارند که قائل‌اند در این موارد غرض تام الغرضیه را نمی‌توان احراز کرد.

البته گروه دوم در اینکه می‌گویند حکم عقل به لزوم امتثال ثابت نیست، چندان سخنشان روشن نیست. گاهی به این دلیل می‌گویند که راهی برای کشف ملاک نداریم، زیرا آنچه موضوع حکم عقل است، غرض تام الغرضیه است. حال چطور این را احراز کنیم؟ احراز آن به وجود تکلیف و حکمی است که منبعث از آن است. اگر تکلیف داشتیم، کشف این از معلول به علت می‌کنیم. از حکم می‌فهمیم علت آن که ملاک تام باشد نیز وجود دارد. ولی اگر تکلیف نداریم به هر دلیلی مثل موارد فقد قدرت، راهی برای کشف ملاک نداریم. اینجا اشکال صغروی است. نمی‌گویند ملاک تام الملاکیه قابل تنجیز نیست، بلکه می‌گویند آن هم در صورت علم به آن، منجز است و موضوع حکم عقل به امتثال متنها راهی برای کشف آن نداریم. ولی گاهی می‌گویند همینکه مولی تکلیفی نیاورده است، کشف می‌کند که آن ملاک، تام الملاکیه نیست. این تعبیر دوم آیت الله حائری که «لیس بمستوی یحرک المولی للتصدی إلى إیصاله إلى العباد» یعنی در سطحی نیست که جعل حکم کند و ایصال به عبد داشته باشد تا تحریک به انجام فعل شود. از اینکه تکلیف نکرده است کشف می‌کنیم ملاکش تام نیست.

مثلا در فاقد القدرة بگوئیم ملاک مولی در آن حد و مستوی نیست که او را تحریک کند که جعل حکم کند و عبد را الزام به آوردن فعل کند.

پس گاهی مشکل اثباتی است که وقتی تکلیف و حکم نداریم، کاشف از غرض تام نداریم. گاهی هم مشکل ثبوتی است، یعنی وقتی تکلیف نیست یعنی غرض در سطحی نیست که تام باشد و لزوم امتثال داشته باشد.

اگر اشکال این دومی باشد که ظاهر عبارت ایشان اینست، پاسخ روشن است. از کجا می دانید وقتی تکلیف نیست، غرض مشکلی دارد؟ ممکن است اعلام و ایصال آن مشکلی داشته باشد و جعل حکم بر اساس آن مانعی داشته باشد. این کاملاً به نحو ثبوتی قابل تصویر است. مولی در جعل حکم مانعی دارد و در ابراز اینکه این غرض تام الغرضیه است و واجب است که ما امتثالش کنیم، مانع دارد. مانع در جعل مولی است نه در ملاکش. برای مثال در فقد قدرت بسیاری از مواقع، تصویر می تواند این باشد که فاقد القدرة که نمی تواند حج برود، ملاک حج که از بین نمی رود بلکه او فاقد القدرة است. اگر نتوانم در کنکور رتبه اول را کسب کنم، ملاک رتبه اول داشتن از بین نمی رود، بلکه من فاقد قدرت هستم. در اعمال ما بسیاری مواقع فقد قدرت مستلزم سقوط غرض نیست، گرچه جاهایی ممکن است اینطور باشد که اگر قدرت نباشد، ملاک هم ناقص شود مثل قدرت شرعی. بسیاری از اوقات افعالی برای من خوب است ولی من ناتوان از رسیدن به آنها هستم ولی این عدم توان باعث سقوط ملاک نمی شود. بنابراین صرف نبود حکم، کشف نمی کند که ملاک در آن مستوی نیست.

اگر اشکال اثباتی باشد، پاسخ به نحو دیگری است. ثبوتاً قبول کنیم که ملاک می تواند تام الملاکیه باشد بدون اینکه تکلیفی بدنبال آن آمده باشد، ولی راهی برای احراز آن نداریم. در مورد خطباتی که می رسد اختلافی در کار است. محقق عراقی و مرحوم اصفهانی به صراحت و برخی دیگر از بزرگان و شاید صاحب کفایه می گویند ما با اطلاق هیأت در خطابات کما اینکه اطلاق ایجاب را درست می کنیم و فقط در جایی که قطعاً نتواند بعث باشد، ساقط می شود، به دلالت التزامی ملاک دار بودن متعلق را نیز اثبات می کنیم. وقتی مولی می فرماید «صل» یک مدلول مطابقی دارد که با هیأت صل، ماده صلاة را به عهده من می آورد و ایجاب می کند. این مفاد مدلول مطابقی هیأت امر است، لکن به دلالت التزامی لفظی می گوید متعلق هم پر از ملاک است. حال، اگر در جایی از باب تزاحم و فقد قدرت یا هر دلیل دیگری، مدلول مطابقی خطاب یعنی وجوب ساقط شد، چه دلیلی در کار است که دلالت التزامی ساقط شود؟ اینجا هم نزاع و اختلاف است. برخی مثل مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی به دلالت التزامی عمل می کنند و کشف ملاک می کنند و برخی مثل آقای خویی و شهید صدر و اکثر

شاگردان آقای خویی و صاحب متقی، اشکال می کنند و می گویند دلالت التزامی ثابت نیست، و دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی است.

پس اشکال ما به آقای حائری این می شود که این فرمایش ایشان که اگر خطاب به ما ابلاغ نشود، موضوع حکم عقل نیست، حرف صحیحی نیست. ثبوتاً گاهی تام الملاک است و موضوع حکم عقل قرار می گیرد.

نقد اشکال ما به آیت الله حائری

مستشکلی به ما اشکال می کند و از آقای حائری دفاع که بله، این نزاعها وجود دارد ولی در بحث ما نمی آید، چون فرض اینست که خطابی برای عبد نیامده است که از آن اطلاق بگیرند. پس راهی برای احراز ملاک نداریم. این سخنی در دفاع از آقای حائری است و پاسخ به اشکال ما.

مستشکل اشکال می کند که این حرف در جایی است که بتوان استکشاف ملاک کرد، اگر استکشاف ملاک نشود این سخن را نمی توان گفت. در جایی که خطاب به پیامبر صلوات الله علیه شده و به مکلفین ابلاغ نشده، استکشاف ملاکی در کار نیست.

پاسخ به نقد و دفاع از اشکال به آیت الله حائری

در پاسخ به این حرف و دفاع از اشکالی که به آقای حائری کردیم می گوئیم که الان به صدد این نیستیم که خطاب خاصی را با اطلاق درست کنیم. می خواهیم بگوئیم که در میان احکامی که به نبی صلوات الله علیه واصل شده است، تام الغرضیه وجود دارد. از کجا چنین می گوئیم؟ یک راهی آقا ضیاء دارد که به نظر درست نیست که توضیح خواهیم داد. یک راهی ما داریم که می توان فهمید که یک تکالیفی وجود دارد که به نبی صلوات الله علیه خطاب شده ولی ایشان ایصال نکرده است و تا زمان حضرت مهدی «عج» مانده. و آن راه، تمسک به یکسری روایات است که چنین مضمونی دارند. از اینها می فهمیم فی الجمله یکسری احکام داریم که این احکام خدمت نبی صلوات الله علیه ایداع شده و به ما هم گفتند سوال نکنید که گرفتار می شوید. از این روایات استفاده می شود اغراض در اینها تام است و ابرازش مانعی دارد، و گر نه نمی گفتند از اینها سوال نکنید که سپس به تکلف بیفتید. در روایت حج، نبی صلوات الله علیه فرمود حج واجب است. یکی از اصحاب گفت هر سال واجب است؟ ایشان پاسخ نداد. باز پرسید، هر سال واجب است؟ ایشان جواب نداد. بار سوم فرمود چرا اینقدر می پرسید که اگر بگویم بله، بر شما واجب می شود و اگر ترک آن کنید، کفر ورزیدید؟!

پس می‌فهمیم احکامی که از باب عدم بیان نبی صلوات الله علیه، به ما واصل نشده، در حد فعلیت است که اگر بیان می‌کرد، بر ما منجز می‌شد و الا اگر فعلی نبود، بیان هم می‌کرد، اثر نداشت. علم به انشائیات اگر پیدا کنیم هم بی‌اثر است. عرض ما اینست که الان نمی‌خواهیم از خطاب «صل» اطلاق بگیریم برای قیام غرض به صلاة، بلکه می‌گوییم در میان احکامی که داریم برخی به نبی صلوات الله علیه ابلاغ شده و به ما نرسیده است. برخی از روایات دلالتش اینست. اینکه ثابت شد، می‌گوییم اطلاق «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، دو قسم را شامل است: هم قسمی که سکت الله عنه بالمره و وحی به نبی صلوات الله علیه نکرده است و هم قسمی که به ایشان وحی کرده و ابلاغ نکرده است. به اطلاق این قسم را شامل است؛ و سپس با عدم قول به فصل، بقیه را ثابت و استدلال را تکمیل می‌کنیم.

اگر فرمایش آقای حائری درست بود، مانعی عقلی درست می‌شد. مانع عقلی را رفع کردیم و اطلاق «ما حجب الله» این قسم را شامل است. حتی شاید لازم نداشته باشیم که بگوییم بالفعل احکامی داریم که به نبی صلوات الله علیه وحی شده است ولی ایشان به ما ابلاغ نکرده است، بلکه شاید این دو قسم فرضی هم برای اطلاق کافی باشد. روی این مسأله تامل کنید. البته ما می‌گوییم خارجا هست و دلیل آن هم روایات خاصه است، لکن شاید برای استدلال آقای عراقی لازم نباشد که بالفعل چنین چیزی داشته باشیم، بلکه اطلاق «ما حجب الله» هر دو قسم را شامل است ولو این‌ها در خارج محقق نشده باشند. این کافی برای استدلال باشد، گرچه نیازی به این توسعه نداریم.

ما حصل اینکه اشکال آقای حائری بر مرحوم عراقی قابل دفع است. ایشان می‌گویند غرض و حکم فعلی نیست چون موضوع حکم عقل نیست. پاسخ این بود که موضوع حکم عقل هست. احراز آن هم چنین است که احراز بخصوص نمی‌خواهیم. و اینکه فی الجمله میان احکام چنین چیزی هست هم از روایات می‌فهمیم.

دو اشکال به استدلال اول محقق عراقی

با این وجود، به نظر می‌رسد هنوز دو اشکال به محقق عراقی وارد است.

یکی اینکه مرحوم عراقی - همانطور که آقای حائری در پاورقی مباحث فرموده است - در قسمی که تکالیف «مما سکت الله عنه» باشد مطلقا، یعنی به نبی صلوات الله علیه وحی نشده باشد، پذیرفته است که تکالیف فعلی نیستند. محقق عراقی می‌فرماید:

ولكن فيه إن ما أفيد من عدم فعلية الأحكام مع السكوت عنها إنما يتم في فرض السكوت عنها بقول مطلق حتى من جهة الوحي إلى النبي؛ وأما في فرض إظهاره للنبي بتوسيط خطابه و وحيه فيمكن دعوى كونها من الأحكام الفعلية^۱ پس می پذیرد آن قسمی که به نبی صلوات الله علیه وحی نشده، فعلی نیست. بر اساس اشکالی که به آقای حائری کردیم که اغراض واقعی می تواند تام باشد، در قسمی که «سکت الله عنها» آیا نمی شود اغراض تام باشد؟ اغراض ممکن است تام باشد ولی ابراز خداوند مانع داشته باشد. ثبوتاً قابل تصویر است. چرا بالمره قبول کردید که فعلی نیست. باید گفت ممکن است فعلی باشد، ولی احرازش چگونه است؟ باید بحث شود.

سوال: شأنی محض است.

پاسخ: چرا شأنی محض است؟

سوال: ایشان تقسیم کرده است که این موارد شأنی محض است

پاسخ: چه کسی تقسیم کرده است؟

سوال: محقق عراقی.

پاسخ: ما هم اشکال می کنیم. بحث لفظی نیست. می خواهید اسم هر چه ابلاغ نشده است را شأنی است. این قسم شأنیات می توانند موضوع حکم عقل قرار گیرند.

آیا نمی شود غرض باشد ولی مولی بیان نکرده باشد؟! داریم که «سکت الله عنها ولكن لم يسكن عنها نسياناً فلا تتكلفوها»؛ خب از این قسم باشد که پر از ملاک است ولی خداوند روی مصالحی از وحی آن ساکت مانده است.

سوال: بخاطر وجود مصالحی مثل مصلحت تاخیر غرض دیگر تام نیست.

پاسخ: غرض از ایجاب غیر از غرض از وجوب است. یک غرضی قائم به فعل است، لکن فعل تام الملاکیه می شود داعی مولی برای ایجاب می شود، لکن این ایجاب ابرازش مانع دارد. ثبوتاً ممکن است. در بحث اغراض از این راه درست می کنیم. محقق عراقی و اصفهانی اگر این را نگویند، از کجا می توانند ملاک را بفهمند. ثبوتاً باید قبول کنند که ملاک بدون تکلیف می تواند باشد.

۱. نهاية الأفكار، العراقي، آقا ضياء الدين، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷.

سوال: اینکه حکم را ابراز نمی کند حتما بخاطر غرضی است. این غرض عدم ابراز مهم تر از ملاک موجود در متعلق و غرض جعل حکم است.

پاسخ: مصبشان یکی نیست. وقتی مصب یکی نباشد، تزاممی در کار نیست. ببینید غرضی قائم به صلاة است. نماز خواندن عبد پر از ملاک است، چه ابلاغ شود و چه ابلاغ نشود. صدور صلاة از عبد ممکن است تام الملائکة باشد و اگر مانعی نبود، هم اعتبار می کرد و هم ابراز می کرد. حال ابراز آن مانعی دارد. این صورت، به معنی عدم ملاک برای صلاة نیست.

الان نمی گوییم همه موارد اینطور است، بلکه ثبوتاً ممکن است. چرا آقا ضیاء فرمود در حد شأنیت است؟ اطلاق کلام آقاضیا اشکال دارد. چرا پذیرفت که ما سکت الله عنه بالمره، فعلی نیست؟ ممکن است فعلی باشد. حال آیا خارجاً اینطور است؟ به نظر بنده روایاتی که عرض شد مثل حج، ممکن است از این قبیل باشد. البته در حج که پیامبر صلوات الله علیه فرمود اگر بپرسید من بگویم «نعم» اینطور می شود، ممکن است از قسم دوم باشد که به ایشان وحی شده و ایشان بیان نمی کند؛ ولی ذیل آیه «لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤکم»، برخی مفسران می گویند چیزهایی است که اگر سوال کنید حکمش برای شما بیان می شود. برخی مفسران در کنز الدقائق و غیره آورده اند و وصل کرده اند به بیان امیرالمومنین صلوات الله علیه در «ما سکت الله عنها». یعنی این معنای آیه را به آن روایت وصل کرده اند. «ما سکت الله» اطلاق دارد. اگر نگویم خصوص موردی است که اصلاً به نبی صلوات الله علیه وحی نشده، حتماً قسمی که وحی نشده و نزد خداست را شامل می شود.

عرض ما به مرحوم عراقی اینست که هیچ دلیلی در کار نیست که بپذیرید قسم اول که گفتید یعنی احکامی که نزد خداوند است و به نبی صلوات الله علیه وحی نشده است، همه شأنیات اند.

نتیجه این می شود که «ما حجب الله» ی که محقق عراقی زحمت می کشد در قسم دوم درست کند، در قسم اول هم صدق می کند. قسم اول هم می تواند فعلی باشد و اطلاق «ما حجب الله» آن بخش فعلیات را در این قسم اول می گیرد. در این قسم اسناد «حجب» هم به الله مشکلی ندارد. تکلیف یا احتیاط که می توانست بیاید، از او وضع شده و برائت اثبات می شود. بله، اگر این غرضش تام الغرضیة باشد اقتضای جعل احتیاط داشت که مولی آن را برداشته است. پس فرقی با قسم دوم ندارد.

اشکال دوم. یک بحث دیگر با آقا ضیاء داریم. در قسم دوم همانطور که آقای حائری اشکال کرد و بنده در دفاع إن قلتی مطرح کردم، ولو اغراضی را بتوانیم فرض کنیم ثبوتاً، اما راه کشف آن ها چیست؟ عرض ما این بود که کشف بخصوص

نمی‌خواهیم و اجمالاً این قسم باشد کافی است برای استدلال ما. مرحوم عراقی ظاهراً اینطور نمی‌خواهد حل کند. بلکه می‌خواهد از راه وجود خطاب برای پیامبر صلوات الله علیه کشف کند که اراده‌ای وجود دارد و فعلی است. این راه دیگری است. می‌فرماید:

وأما في فرض إظهاره للنبي ص بتوسط خطابه ووحيه (فيمكن) دعوى كونها من الاحكام الفعلية (إذ) لا نغنى من الحكم الفعلي الا ما تعلقت الارادة الازلية بحفظه من قبل خطابه (حيث) انه يسكتشف من تعلق الارادة بايجاد الخطاب عن فعلية الارادة بالنسبة إلى مضمون الخطاب^۱

می‌گوید همینکه مولی اراده دارد به خطاب، چون خطاب ایجاد شده است، پس اراده به خطاب دارد. وقتی مولی اراده به خطاب دارد، پس به مضمون خطاب هم اراده دارد، پس اراده‌اش فعلی است.

سوال: راه کشفش همان روایات خاصه است.

پاسخ: ایشان می‌گویند مگر خطاب ایجاد نشده است؟ اراده به خطاب دارد پس به مضمون خطاب هم اراده دارد. کاری ندارد که روایت خاصه این را می‌گوید. همینکه خطاب را فرض کردیم که برای نبی صلوات الله علیه خطاباتی است - ممکن است از ادله خاصه استفاده شود که خطاباتی هست - این کشف می‌کند اراده به مضمون خطاب، فعلی است.

به نظرم این بیان اشکالی دارد که انشاء الله در جلسه بعد مطرح خواهیم کرد.

الحمد لله رب العالمين.

^۱ . نهاية الأفكار، العراقي، آقا ضياء الدين، ج ۲، ص ۲۲۷.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۳۷	خلاصه بحث گذشته
۳۸	اشکال دوم به استدلال اول محقق عراقی در استنباط براءت از حدیث حجب
۳۹	تصحیح استدلال محقق عراقی از راهی دیگر
۴۰	ما حصل مقدمه اول استدلال نخست محقق عراقی
۴۰	مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی: عدم قول به فصل
۴۱	اشکال آیت الله وحید به مقدمه دوم
۴۱	پاسخ مبنایی به اشکال آیت الله وحید
۴۲	اشکال صغروی به مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی
۴۲	اشکال کبروی به مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی
۴۴	استدلال دوم در استفاده براءت از حدیث حجب: استناد تکوینی حجب به خداوند
۴۵	اشکال آیت الله وحید
۴۵	پاسخ به اشکال آیت الله وحید

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش محقق عراقی در استدلال اول به حدیث حجب بود. دو اشکال از ناحیه بزرگان به ایشان وارد شده بود که پاسخ دادیم، ولی دو ملاحظه دیگر در فرمایش ایشان وجود دارد که به نظر می‌رسد به عنوان اشکال به کلام ایشان وارد باشد.

ملاحظه اول اینکه ایشان در مسیر استدلال پذیرفته است که احکامی که «سکت الله عنه» و به نبی صلوات الله علیه ابلاغ نشده است، شأنی اند و فعلی نیستند. عرض شد که این مطلب دلیلی ندارد. مبنای ایشان در جاهای مختلف مثل عده‌ای دیگر از محققان اینست که اغراض ثبوتی می‌تواند تام باشد ولی ابلاغ و ابراز حکم مانعی داشته باشد. لذا اگر علم به غرض تام پیدا شود، منجز می‌شود. این را در قسم اول هم باید تصویر کند که آنجا که غرض ناقص است، انشائی است و آنجا که غرض تام است، فعلی است. با این وجود که اشکال مزبور به ایشان مسجل است، لکن اشکال به استدلال ایشان نیست، بلکه

اشکال به تسلیم ایشان است. استدلال ایشان با همان فرمایش خودشان تمام است و اشکال مذکور درست هم باشد، به کمک ایشان می‌آید؛ یعنی آنچه فعلی است فقط آن‌هایی نیست که وحی به نبی صلوات الله علیه شده و به مردم ابلاغ نشده است، بلکه حتی «ما سکت الله عنه» که به نبی صلوات الله علیه وحی نشده، امکان فعلیت دارد.

سوال: اراده ندارد؟

پاسخ: دیروز عرض شد که استکشاف نمی‌کنیم، بلکه کلیت این سخن که «ما سکت الله عنه» انشائی است، کلام درستی نیست. اراده هم نباشد، اغراض تام هست. گرچه اغراض تام باشد، اراده هم حسب آن می‌آید با دقتی که در محل خود باید مورد بحث واقع شود.

اشکال دوم به استدلال اول محقق عراقی در استنباط برائت از حدیث حجب

ملاحظه دوم این بود که شما فعلیت اراده را از فعلیت خطاب کشف کردید. می‌فرمایید همین که مولی اراده تام کرد و ایجاد خطاب کرد، کشف می‌کند از اراده به مضمون خطاب. مسأله استکشاف اراده فعلی فی الجمله، بحث مهمی است. یکی از ارکان استدلال ایشان اینست که تکالیف قسم دوم که به نبی صلوات الله علیه وحی شده ولی به ما ابلاغ نشده است، فعلی است و در عین حال «ما حجب الله» است، چون به ظلم ظالمین نیست. حال، چطور فعلیت را ثابت کرد؟ بیانی داریم که عرض شد و بعداً تکرار می‌کنیم، لکن فرمایش ایشان اینست که چون خطاب ایجاد می‌شود، اراده به خطاب دارد و در اینصورت، کشف می‌کند که به مضمون خطاب هم اراده دارد. این سخن صحیحی است، ولی چه چیزی را ثابت می‌کند؟ مضمون خطاب اگر جمله شرطی باشد و یا موضوعش مقید به عنوانی باشد که شامل بنده نمی‌شود، کلام ایشان تمام نیست. برای مثال احکامی مخصوص زمان حضرت حجت سلام الله علیه باشد که در موضوعش، زمان اخذ شده باشد نه ایصال. این احکام مختص زمان ایشان، اکنون بر ما تطبیق نمی‌کند. در اینصورت من موضوع حکم نیستم، و بنابراین این احکام نسبت به من فعلی نیست.

ممکن است همان اشکالی که به آقای وحید حفظه الله کردیم را در پاسخ بفرمایید که احکام روی فرض موضوع فعلی‌اند، لکن این حرف یک جهت را حل می‌کند که خداوند اراده دارد، لکن به چی اراده دارد؟ در مثال حج روی عنوان «المستطیع» بود، در مثال ما روی عنوان درک‌کنندگان زمان حضرت حجت سلام الله علیه. ما مصداق نیستیم و بر ما تطبیق نمی‌شود.

دقت کنید که بحث سر لفظ «فعلی» نیست. اینکه محقق عراقی می‌فرماید اگر در اینجا ثابت شد، با عدم قول به فصل در قسم بعدی که منع ظالمین بود هم ثابت است، اما وقتی به ما تطبیق نشود، عدم قول به فصل یعنی چه؟ اینجا تکلیف به

من تطبیق نشده است، و لذا وجه و نکته نفی حکم، از باب جریان براءت نیست، بلکه از باب این است که اساسا به من تطبیق نشده است و موضوع حکم نیستیم. مثل اینکه من مستطیع نباشم و خداوند فرموده المستطیع یحج. من حکمی در اینصورت ندارم، اما این عدم حکم، همان براءت نیست؛ در حالی که اگر ظلم ظالمین مانع از ایصال باشد، تکلیف واقعی با اینکه بر من تطبیق می شود ولی با جریان براءت، نفی می شود.

عرض بنده اینست که اینکه محقق عراقی می گوید خطاب بالفعل ایجاد شده و به نبی صلوات الله علیه وحی شده است و خداوند به مضمونش اراده دارد؛ هرچند ما هم اراده به مضمون را قبول داریم، ولی مضمونش ممکن است جمله شرطیه باشد که هنوز به من تطبیق نکند. بنابراین، از این راه نتوان اراده فعلی درست کرد. بله، فعلی به اصطلاح ایشان درست می کند، لکن فایده ای ندارد و تطبیق به ما نمی شود. فعلی هایی که ایشان می گوید در موارد بسیاری به ما تطبیق نشود، چون مصداق ندارد. آنگاه، نمی توان با عدم قول به فصل بگوئیم کسانی که از باب موضوع نبودن برای تکلیف، حکمی ندارند، با کسانی که از باب ظلم ظالمین براءت دارند، یکسان اند. اینجا در باب براءت، حکم ظاهری است ولی در مورد اول، حکم ظاهری نیست. کسی که مصداق حکم نیست، اصلا حکم واقعی از او منتفی است. اگر یکسری از احکام خداوند که به نبی صلوات الله علیه وحی شده ولی ابلاغ نشده است، نکته اش این باشد که موضوع آن ها مقید به زمان ظهور است، در اینصورت به من تطبیق نمی شود، و این براءت نیست، بلکه من اصلا حکم واقعی ندارم. این نوع عدم حکم، با براءت یک سنخ نیست تا با عدم قول به فصل و اجماع مرکب بتوانید درست کنید. بنابراین این راه کشف فعلیت، صحیح نیست.

تصحیح استدلال محقق عراقی از راهی دیگر

این اشکال به اصل این رکن از استدلال ایشان وارد می شود. بله، می توان این اشکال را به نحو دیگری پاسخ داد با ادعای اینکه مجموعه ای از روایات که درباره «ما سکت الله عنه» است، ظاهرشان اینست که غرض و مضمونشان تام است، و نروید از نبی صلوات الله علیه دائم پرسید که اگر او پاسخ دهد، متکلف می شوید. این لسان غیر از اینست که اساسا حکم بر شما تطبیق نمی شود و برای شما ملاک ندارد. اگر ملاک ندارد و به من تطبیق نشود، چرا لسان برخی از روایات اینست که نپرسید که به مشکل می افتید؟! در حالی که اگر ملاک نداشت و بر ما منطبق نبود، حتی اگر می پرسیدیم و نبی صلوات الله علیه هم پاسخ می داد، باز نباید به مشکل می افتادیم چراکه به ما تطبیق نمی شود. برای مثال اگر این روایات که به نبی صلوات الله علیه وحی شده و «مما سکت الله عنه» است، اگر همه موضوعاتشان مختص به زمان ظهور بود، در اینصورت اگر نبی صلوات الله علیه پاسخ هم می داد، به ما تطبیق نمی شد. پس چرا مثل روایت حج فرمود که نپرسید که به تکلف

می‌افتید. بنابراین معلوم می‌شود که برخی از احکام وجود دارد که همین الان بر ما فعلی است، لکن به هر دلیلی پیامبر صلوات الله علیه آن‌ها را ابلاغ نکرده است، لکن اگر ابلاغ شود به ما تطبیق می‌شود.

عرض ما اینست که همین برای استدلال مرحوم عراقی کافی است. ایشان می‌خواست بگوید «ما حجب الله» اطلاق دارد و این قسم را هم شامل است که درست است، آنگاه می‌گوید با اجماع مرکب قسم بعدی را هم درست می‌کنیم. هر کس در این قسم، قائل به برائت است، در جایی که ظلم ظالم هم منع کند، قائل به برائت است، ولو مصداق «ما حجب الله» نباشد.

ما حصل مقدمه اول استدلال نخست محقق عراقی

نتیجه بحث تا اینجا این شد که محقق عراقی استدلالی مرکب از دو مقدمه دارد: اول اینکه احکامی داریم که به پیامبر صلوات الله علیه وحی شده و ابلاغ نشده است. ایشان پذیرفته است که اگر ظلم ظالم منع کند، مصداق «ما حجب الله» نیست، ولی اگر وحی به پیامبر صلوات الله علیه شود و ایشان ابلاغ نفرماید، مصداق «ما حجب الله» است، و احکام در این قسم فعلی است. آنگاه در مقدمه دوم با اجماع مرکب و عدم قول به فصل برائت را در جایی هم که ظلم ظالم منع کرده است، درست می‌کند. می‌گوید وقتی برائت در قسم دوم تمام است، یعنی فی الجمله احکام فعلی واقعی داریم که مصداق «ما حجب الله» است و خداوند این‌ها را وضع و رفع کرده است که منظور رفع احتیاط است، با عدم قول به فصل، قسم سوم هم درست می‌شود که مفاد آن هم رفع احتیاط است که برائت می‌شود.

دو اشکال از ناحیه بزرگان به مقدمه اول استدلال نخست ایشان وارد شده بود که البته قابل دفع بود. دو اشکال را نیز ما بیان کردیم که یکی اشکال به بیان ایشان است نه اشکال به استدلال اشکال به پذیرش انشائی محض بودن احکام قسم اول توسط ایشان بود. اشکال دوم ما، اشکال به استدلال بود که درباره نحو کشف فعلیت اراده است. بیان ایشان در این مورد وافی نبود، ولی ما از راه دیگر تکمیل کردیم. پس رکن اول استدلال ایشان که این قسم مصداق «ما حجب الله» است و مفادش فعلی است، قابل تصحیح است.

مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی: عدم قول به فصل

رکن بعدی یا مقدمه دوم استدلال ایشان، اجماع مرکب است. با عدم قول به فصل، مفاد «ما حجب الله عنه» را تعمیم می‌دهیم به جایی که ظلم ظالم منع کرده است. فرض اینست که این قسم سوم «ما حجب الله» نیست، بلکه با تسری حکم و اجماع مرکب درست می‌کند.

اجماع مرکب می گوید هر کس برائت را در مورد خطابی که محتمل باشد به نبی صلوات الله علیه وحی شده ولی ایشان ابلاغ نفرموده است، قائل است، در جایی نیز که ظلم ظالم منع کرده است، قائل به برائت است. ممکن است کسی برعکس بگوید که هر کس در قسم سوم قائل به برائت است، در قسم دوم هم به برائت قائل است. یعنی علماء بین این دو فرق نگذاشته اند.

اشکال آیت الله وحید به مقدمه دوم

آیت الله وحید حفظه الله به این اشکال می کند و روی مبنای قوم هم علی الظاهر اشکال تمام است. اشکال اینست که این عدم قول به فصل در اینجا مبنایی است و دلیل دارد. تعبیر مدرکی نفرموده است، ولی واضح است که مقصودشان اینست که اجماع، مدرکی است. چون «ما حجب الله» شامل قسم دوم است، و در قسم سوم، ادله برائت وجود دارد، مثل حدیث رفع و بقیه دلایل. در اینصورت، اجماع یا مقطوع المدرکیه است یا محتمل المدرکیه. روی مبنای مشهور، دلالت اجماعی که محتمل المدرکیه باشد، ساقط است. این نوع اجماع، در دلالتش کشف نمی کند از وجود رای معصوم یا از وجود دلیل قطعی از ناحیه معصوم. وقتی محتمل المدرکیه بود دیگر نمی شود روی مبنای قوم این استکشاف را داشت که حتما امام علیه السلام حکمی داشته اند و سینه به سینه از ناحیه راویان و فقیهان تا زمان ما نقل شده است. چون ادله ای در دست بوده و استظهار و اجتهاد کرده اند و به این حکم رسیده اند یعنی به حکمی مشترک رسیده اند بین مواردی که به پیامبر صلوات الله علیه وحی می شود و ایشان مامور به ابلاغ نیست، و مواردی که پیامبر صلوات الله علیه ابلاغ نموده و ظلم ظالم از عده ای منع کرده است. این ادله در هر دو وجود دارد و استنباط کرده اند و به این نکته رسیده اند. این اجماع کاشف از رای معصوم نیست.

این اشکال وارد است و شاید مبنای خود محقق عراقی هم همین باشد. مرحوم آخوند فقهاً و اصولاً مکرر می فرماید که این اجماعاتی که محتمل المدرکیه است، کاشف از رای معصوم نیست. محقق عراقی در خاطر نمی آید ولی احتمال دارد این را بگوید. مرحوم والد ما هم مکرر می فرمود که محتمل المدرکیه، اجماع درستی نیست.

پاسخ مبنایی به اشکال آیت الله وحید

سوال: اگر مبتلا به باشد چه؟

پاسخ: بله، ما در مبنا اشکال داریم. فکر می کنیم باید در اجماعاتی که مدرکی اند تفصیل داد بین آنهایی که متضمن یک حکم مبتلا به باشند یعنی سوال از امام علی القاعده می شود و در اینصورت، آشکار هم می شود و عرض ما اینست که اگر از این قسم باشد، ولو مدرک داشته باشیم برای این حکم، می گوئیم نظر معصوم هم همین است، چون اگر غیر از این

بود، آشکار می‌شد. همینکه در قبال آنچه که از فقها مشهور و معروف است و مجمع علیه است، قول دیگری کنارش نیست، می‌فهمیم معصوم هم همین رای را داشته است. نمی‌توان گفت سکوت کرده است، چون مبتلا به است. بله، آنجایی که مبتلا به نباشد و مسائل نادری است که معمولاً سوال نمی‌شود و سوال هم بشود گوشه‌ای می‌ماند و دلیلی بر انتشار نیست، اینجاها اگر اجماع باشد، احتمال المدرکیه کشف اجماع از قول معصوم را ساقط می‌کند.

این یک بحث مبنایی است. برائت، مسلماً از امور مبتلا به است. ممکن است خود آقا ضیاء محتمل المدرکی باشد، ولی بحثی مبنایی است که اگر کسی احتمال المدرکیه را در اموری که مبتلا به است قاذح نداند - که ما اینطور هستیم - اینجا هم نباید قاذح بداند. در اینصورت، علی القاعده، هر دو مقدمه بیان مرحوم آقا ضیاء تمام است. پس محتمل المدرکیه اشکالی ندارد.

اشکال صغروی به مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی

منتها اشکال دیگری داریم به فرمایش محقق عراقی در اجماع مرکب. به لحاظ صغروی کجا عدم قول به فصل را فحص کردید؟. بیان نکردید که ما سیر کلمات فقها را فحص کردیم که این‌ها بین این دو قسم، فرق قائل نیستند. حدس قوی ما اینست که اصلاً اینطور نیست. یعنی فقها متعرض نشدند. برائت ربطی به احکامی که به نبی صلوات الله علیه وحی شده و ایشان ابلاغ نکرده است، ندارد. برائت محل بحث و نقض و ابرام با قائلان به احتیاط، در جایی است که احتمال می‌دهیم این تکلیف ثبوتی هست و این تکلیف ثبوتی لو کان فعلی هم هست و ظلم ظالم از ما منع کرده است. بحث فقها اینجا بوده است و شما از کجا فحص کردید که عدم قول به فصل وجود دارد.

اشکال کبروی به مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی

علاوه بر اشکال صغروی، یک اشکال کلی داریم. این بحث انحصاری به اینجا ندارد، و برای بحث‌هایی دیگر هم مفید است. یک بحث کلی در اجماعات مرکب است. اجماع مرکب به نحوی که بیان می‌شود، عدم قول به فصل است. یعنی هر کس در این مورد دوم که عبارت باشد از وحی به نبی صلوات الله علیه و عدم ابلاغ به مردم، قائل به برائت شد، در قسم سوم هم برائت را قائل است که منع ظالمین باشد.

عرض ما اینست که فرض کنید چنین اجماعی محقق است و عدم قول به فصل هم درست است، لکن این کاشف از رای معصوم است؟! این یک نحو مضمون شرطی است. برای مثال فرض کنید در بحث برائت و احتیاط، فحص کردیم که از صد فقیه، نود نفر قائل به احتیاط‌اند در شبهه بدوی و ده نفر قائل به برائت، ولی هر کس در قسم سوم که ظلم ظالم

است، برائت را قائل باشد در قسم دوم هم قائل به برائت است و همینطور برعکس. حال سوال اینست که اینجور اجماع شرطی، کافی است در حالی که نود درصد فقها قائل به احتیاط اند؟! به تعبیر دیگر، اجماعات مرکب یا عدم قول به فصل، چیزی شبیه جمله شرطیه درست می کند. نمی گوید فقها الان این را می گویند. یک وقتی می گوئیم فحص کردیم که فقها الا ما شد و ندر، همه قائل به برائت در شبهه بدوی هستند. این اجماعی است که کاشف از رای معصوم است. ولی یک وقتی می گوئیم نود درصد گفته اند احتیاط و ده درصد برائت، ولی این جمله شرطی درست است که همین قائلان به احتیاط، اگر قائل به برائت در قسم سوم بودند، در قسم دوم هم قائل به برائت بودند یا برعکس. خب باشد، ولی این کاشف از چیزی نیست. لذا بسیاری، اجماع مرکب را قبول ندارند، چون لبا متضمن جمله ای شرطی است در موارد بسیاری که اگر اینجا این قول را می گفتند، آن قول را هم می گفتند، ولی این قول را نگفته اند. یعنی اگر برائت در قسم سوم می گفتند، در قسم دوم هم می گفتند ولی در قسم سوم برائت را قائل نشده اند.

سوال: جمله شرطی را ما از حدیث حجب کشف کردیم.

پاسخ: نخیر این اگر و جمله شرطی را از ما حجب کشف نکردیم. ما حجب، مقدمه جمله شرطی است. جمله شرطی یک قضیه خارجی است که فحص کردیم که فقهای نداریم که قول سومی بگویند. هر کس اینجا گفته، آنجا هم گفته ولو ممکن است اینجا نگفته باشند.

عرض ما اینست که «ما حجب الله» حداکثر اطلاقی شامل این قسم هم هست و این را آقا ضیاء استدلال کرد، ولی خیلی ها قبول ندارند. همینجا منکراند زیرا فعلی نیست. ما هستیم که استدلال می کنیم حکم فعلی، موردی که ابلاغ نشده را شامل است. ممکن است بسیاری از فقها این را قبول نداشته باشند یا متعرض نشده باشند. الان قائل نیستند که برائت است، ولی اگر در بحث ظلم ظالم بگویند، اینجا هم می گویند. دلیلی در کار نیست که این جمله شرطی فقها کاشف از رای معصوم باشد. اگر فقها متفق بودند بر یک مضمون حکمی، می گفتیم حکم حتما از ائمه صادر شده است، ولی ائمه بنا نیست که جمله شرطی بگویند. ائمه بیان احکام می کنند. لذا بر بیشتر عدم قول به فصل ها این اشکال وارد است.

این تمام الکلام در استدلال اول محقق عراقی. اگر کسی عدم قول به فصل را قبول کند، استدلال ایشان تمام است. ولی به نظر ما این عدم قول به فصل تمام نیست و اجماع اینچنین کشف از رای معصوم نمی کند. لذا استدلال ایشان با اینکه مقدمه اولش که از قضا محل نقض و ابرام بود، قابل تممیم و تمام است، ولی مقدمه دوم دارای اشکال است.

استدلال دوم در استفاده برائت از حدیث حجب: استناد تکوینی حجب به خداوند

استدلال دوم که مخصوص محقق عراقی نیست و برخی اشاره کرده اند که محقق عراقی هم این استدلال را دارد و برخی اشاره نکرده اند. شهید صدر در بحوث بدون اشاره به محقق عراقی همین استدلال را می پذیرد و در مباحث اشاره به محقق عراقی می کند و می پذیرد و از جهت دیگری به «ما حجب الله» اشکال می کند. در بحوث «ما حجب الله» را سنداً و دلالة تام می داند، گرچه حدیث رفع را تمام نمی داند و در پایان که تلخیص می کند می گوید مستفاد از همه مباحث تمامیت دلالت آیات است و روایت حجب. در مباحث اشکال می کند. این جواب را که عرض خواهیم کرد از محقق عراقی و دیگران علی الظاهر پاسخ قانع کننده ای به اشکال می داند، ولی از جهت دیگری به روایت حجب اشکال می کند.

مرحوم عراقی می گوید که ممکن است بگوییم اساساً که اصل این اشکال همه جا قابل دفع است. «ما حجب الله» انتساب تشریعی نیست تا بگویید نمی شود به خدا «حجب» را نسبت داد در جایی که ظلم ظالم منع کرده است، بلکه «ما حجب الله علمه» ناظر به عالم تکوین است. آنچه در تکوین حجب شده است، سپس می گوید تمام اشیاء در عالم تکوین به خداوند قابل استناد است، ولو به عوامل تکوینی باشد یا خارجی. حق هم همین است. در آیات قرآنی انتساب همه جا به خداوند است: «انزلنا من السماء ماء». «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» که فاعل مختار رمی کرده بود ولی خداوند رمی را به خود نسبت داده است. «لا حول و لا قوة الا بالله» هیچ حرکت و قوه ای نیست جز بالله. یک جاهایی می گوید اگر سیئه ای انجام دادی «فمن نفسک» از خودت است. این یعنی چه که یک جا بگوییم «کل من عند الله» و یک جا بگوییم «فمن نفسک». جمع این ها خواهد آمد، لکن به هر حال در آیات و روایات همه امور به خداوند مستند می شود.

سوال: محقق عراقی در مقالات استبعاد می کند.

پاسخ: بله، در مقالات «علی بُعد» می گوید و درست است، ولی فعلاً تقریب استدلال های نهایی افکار است. ببینید این استدلال هایی که به اشخاص نسبت می دهیم و گاهی برای جا افتادن بحث تفسیری می کنیم، شخص مستدل مهم نیست. مهم این نیست که چه کسی این را گفته است.

ایشان می گوید ما انتساب حجب به خدا را در همه جا داریم و جایی که ظلم ظالم منع می کند، مما حجب الله است. مثل نسبت همه اشیاء عالم به خداوند است. در برخی روایات صلاة و جای دیگر هست که در مسأله اغماء و نوم که اگر کسی با اغماء و بیهوشی نمازش فوت شد، می گوید ما غلب الله علی العباد فهو أولى بالعدر یا فالله أولى بالعدر. اینجا اغماء و نوم سبب خاص خودش را دارد، ولی در عین حال به خداوند نسبت داده شده. همه امور تکویناً به خدا منتسب است.

خوب دقت کنید. قبلاً عرض شد که کسانی که این بحث را می‌کنند که در ظلم ظالم ما حجب الله صدق نمی‌کند، گاهی به لحاظ فلسفی و دقی صدق نمی‌کند و گاهی هم می‌گویند به لحاظ فلسفی همه چیز قابل انتساب به خدا هست، لکن عرفی نیست که اگر ظلم ظالم حجب کرده است، بگوییم حجب الله.

کسی که می‌گوید به لحاظ فلسفی قابل نسبت دادن نیست، پاسخش اینست که کل امور خارجی منسوب به خداوند است چون همه هستی موجودات به خداوند است. خداوند فقط به قول غربی‌ها ساعت‌ساز نیست بلکه با موجودات هست، «هو معکم اینما کتتم». ارتباط خداوند با موجودات عالم مثل علت و معلول فلسفی یا اقوی از آن است. توأمیت است. «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» است. وجود ظالم و فعلش، جملگی، به نحوی منتسب به خداوند است. اینکه شرور و ظلم چطور مستند به خدا است، اشاره به آن می‌کنیم گرچه اینجا محل آن نیست. از حیث ظلم و شر بودن مضاف به حق تعالی نیست، بلکه از جهت وجودی مضاف است. هر چه محقق است، وجودش مستند به خداست. در مثل افعال اختیاری، برخی چیزهای دیگر گفته‌اند که درست نیست و به آن اشاره می‌کنیم.

اشکال آیت الله وحید

آیت الله وحید حفظه الله به این سخن اشکال می‌کند که چون خداوند قدرت بر منع ظالم داشت و منع نکرد، فعل منتسب می‌شود. می‌فرماید این سخن درستی نیست. اینکه خداوند می‌توانست حضرت حجت سلام الله علیه را ظاهر کند ولی نکرده است، کافی نیست برای اینکه حجب را به خداوند منتسب کنیم. ایشان پناه می‌آورد به مثال‌های عرفی. فرض کنیم ظالمی جلوی من دیگری را می‌زند و من می‌توانم جلوی او را بگیرم ولی نگرفتم. در اینصورت، قدرت بر منع او دارم و منع نکردم، ولی فعل ضرب به من منتسب نیست. ممکن است کار من نادرست باشد که ورود به منع نمی‌کنم ولی به هر حال ضرب او منتسب به من نیست. لذا ایشان می‌گویند صرف اینکه خداوند قدرت دارد، کافی برای انتساب نیست.

پاسخ به اشکال آیت الله وحید

سوال: قیاس مع الفارق است.

پاسخ: بله، بنظرم اینجا کم لطفی شده است. عبارت مرحوم عراقی در نهاية الأفكار را ببینید که ایشان بحث قدرت را نیاورده است. نگفته چون خداوند قادر بر منع ظالم است و منع نمی‌کند پس حجب به او منتسب است. این حرف را ندارد. این حرف ظاهراً فرمایش آقای خویی است که سخن عجیبی است. ایشان می‌گویند خدا می‌توانست حضرت حجت سلام الله علیه را بفرستد و نفرستاد، پس به او مستند است! فرستادن حضرت هم تابع عواملی است و مصالحی دارد. ایشان حرفی

قریب به این مطلب دارد. آقای وحید ظاهرا اینها را یکی کرده است خصوصا آخر عبارت تقریرات آمده است که این مطلب تمام نیست وإن وافقه فی مصباح الأصول. در حالی که حرف مصباح الأصول با نهایة الأفكار فرق می کند. نهایة الأفكار می گوید انتساب حجب به خداوند مثل انتساب بقیه اشیاء به خداوند در عالم تکوین است.

به تعبیری این قیاس مع الفارق است. خداوند نه فقط قادر بر منع است، بلکه وجود این ظالم و افعالش هم به خداوند قائم است. آیا اینجا نمی شود نسبت داد؟! من که اینجا نشستم و کسی جلوی من به دیگری ظلم می کند، نه وجود و نه فعل او به من قائم نیست بلکه من فقط می توانم ابداع المانع کنم. ظلم او به من استناد ندارد. درباره خدا اینطور نیست. وجود هر چیزی در هر آنی به شراشر وجودش قائم به حق تعالی است. در دعای جوشن است با مضمون قرآنی که «یا من کل شیء قائم به». در هر لحظه ای همینطور است. در هر وعائی که لحظه و زمان نیست یعنی در عوالم دیگر هم همینطور است. همه ملائکه به حق تعالی قائم اند. وجود نازنین پیامبر صلوات الله علیه که اعلی از همه موجودات در خلقت است و نور او بر همه انوار مسلط است، در تمام وجودش عین الربط به حق تعالی است. لذا او تجلی اعظم است و بعثت و وحی الهی تجلی اعظم بر اوست. نمی شود خدا را با کسی که بینونت وجودی با دیگری دارد قیاس کرد. بله، ممکن است کسی بگوید این اشکال به مرحوم آقای خویی وارد است که ظاهرا قدرت را کافی گرفته است.

حال، باقی مانده که انتساب این امور به خداوند چگونه است. وارد بحث فلسفی عرفانی نمی شویم لکن چون مرحوم اصفهانی اشاره ای کرده است، در جلسه آینده انشاء الله اجمالا به آن می پردازیم.

والحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۴۷	خلاصه بحث گذشته
۴۸	اشکال محقق اصفهانی به استدلال دوم
۵۰	بررسی کلام محقق اصفهانی
۵۲	ما حصل بررسی اشکال محقق اصفهانی به استدلال دوم
۵۲	اشکال بر عدم صدق فلسفی ما حجب
۵۳	اشکال بر عدم صدق عرفی ما حجب
۵۳	استدلال سوم در استنباط براءت از حدیث حجب

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرين

خلاصه بحث گذشته

بحث در استدلال دومی بود که در کلمات محقق عراقی مطرح بود که عرض شد دیگران هم آورده‌اند. این استدلال در مقابل فرمایش مرحوم شیخ است که فرموده بود حدیث حجب جایی است که حجب، ناشی از اخفاء ظالمین نباشد و از این رو، ارتباطی به براءت ندارد. براءت در جایی است که حکم، اگر باشد، فعلیت دارد و مانع از وصول اخفاء ظالمین است. از جهات متعددی این فرمایش مرحوم شیخ مورد اشکال واقع شده است. یک اشکال شایع و قابل قبول اینست که برخلاف آنچه شیخ فرموده است، نسبت حجب به خداوند فقط در جایی نیست که تکلیف ابلاغ نشده باشد یا به نبی صلوات الله علیه وحی شده و ایشان ابلاغ نکرده است، بلکه از آن جهت که خداوند فاعل و خالق کلّ ما فی الکون است، هر حادثه‌ای که در عالم رخ می‌دهد و هر وجودی در عالم محقق می‌شود، نهایتاً مستند به حق تعالی است. بنابراین، اخفاء ظالمین هم به نحوی مستند به خداوند متعال است، و می‌توان گفت خداوند «حجب علمه عني»، بخاطر کاری که ظالمین انجام می‌دهند.

این سخن علی الظاهر سخن درستی است، گرچه استناد افعال به خداوند توجیهی لازم دارد، لکن به هر حال او مسبب الاسباب است و وجودات، جملگی، به او قائم‌اند.

اشکال محقق اصفهانی به استدلال دوم

محقق اصفهانی در نه‌ایه‌الدرایه این استدلال را به عنوان «إن قلت» مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد. پاسخ ایشان چندان روشن نیست و جهات ابهامی دارد، اما شاید بتوان از آن یک استظهار در معنایی کرد که به عنوان پاسخ به این استدلال باشد. باید ببینیم این استظهار درست است یا خیر.

ایشان ابتدا می‌گوید ما قبلاً در بحث طلب و اراده گفتیم که نمی‌شود مسببات با لحاظ حیث محدودیت، مستقیماً به خداوند اضافه شود. نسبت امور عالم به خداوند یک لحاظ خاص می‌خواهد. درست است که همه وجودات عالم مستند به خداوند است، لکن چه استنادی؟ معنا ندارد که امور محدود بما هو محدود، مستقیماً مستند به حق تعالی باشند، چراکه صدور محدود بما هو محدود از خداوند معقول نیست. این وجودات محدود دو حیثیت دارند: گاهی فقط جهت وجودشان را لحاظ می‌کنیم؛ که مستند به وجود مطلق است، و گاهی لحاظ محدودیت می‌کنیم که قابل استناد به حق تعالی نیست، بلکه به مسبباتی مستنداند که وسائط میان حق تعالی و وجودات هستند.

سپس مرحوم اصفهانی تعبیری فنی دارد که فاعل «ما منه الوجود» تنها خداوند است. وجودات امکانی هر چه در سلسله علل قرار بگیرند، به هر حال وجودشان از جایی دیگر است. ممکن در هر دو عالم سیه‌روی است. اما فاعل «ما به الوجود» همه وجودات، غیر از حق تعالی می‌تواند باشد. مقصود از این نوع فواعل، همین فواعلی است که مسببات محدود مستقیماً از این‌ها صادر می‌شود. شاید با تغییر اصطلاحی بتوان گفت همه معدّات اینطورند، زیرا در نگاه دقّی در عالم «لا مؤثر فی الوجود الا الله». بقیه اسباب، معدّات‌اند یعنی ممرّ فیض خداوند هستند. فیض حق تعالی یکباره به وجود دانی فانی نمی‌رسد، و حتماً در سلسله علل می‌آید تا به این جا برسد. به تعبیر برخی از بزرگان، اولین وجود صادر از حق متعال، وجود منبسط است، و تنها جهت محدودیت او معلولیت او نسبت به حق تعالی است و الا هیچ محدودیتی ندارد. برخی نور پیامبر صلوات الله علیه را همین می‌دانند. حال، از آن تعبیر به عقل اول بکنند یا وجود منبسط یا فیض اقدس و یا فیض مقدس، اصطلاحات مختلفی است که وجود دارد. این صادر نخست، هیچ حیث محدودیتی ندارد. این البته در کلام ایشان نیست و بنده عرض می‌کنم. هیچ حیث محدودیت معقول نیست داشته باشد و به تعبیر اهل معرفت، تجلی حق مطلق که هیچ حیث عدمی و محدودیتی ندارد، نمی‌تواند جز چنین چیزی باشد: یعنی وجودی که منبسط است و هیچ محدودیتی ندارد الا من حیث صدوره عن الله، و تمام حقایق در طول او واقع می‌شوند. به تعبیر برخی بزرگان خود این تجلی، تجلی دیگری می‌کند و همینطور تا برسد به عالم ماده. تمام تجلیات فیما بین، ممرّ فیض خداوند و «ما به الوجود» هستند نه «ما منه الوجود» که یکی بیشتر نیست و آن، حق تعالی است.

این اصطلاحات که دقیق هم هست، موجب شده مرحوم اصفهانی متهم شود که بجای مباحث اصولی بحث‌های فلسفی می‌کند. به هر حال این بحث‌ها چه فایده‌ای در ما نحن فیه دارد؟ لبّ این بیان برای تبیین این نکته بود که چگونه مسببات به خداوند اضافه می‌شوند و چگونه به موجودات دیگر.

آنگاه فرموده است که بله، گاهی فعلی به جهت آثار خارق‌العاده و غلبه جهت ربوبی‌اش به خداوند نسبت داده می‌شود؛ یا بخاطر آن غلبه‌ای که در قصد ربوبی و الوهی و خلوصی که در آن است، جهت تلی الرب در آن بیشتر غلبه دارد. برای مثال فرموده‌اند که خداوند صدقات را می‌گیرد، در حالی که صدقه دادن و گرفتن، کار انسان است. یا «ما أصابک من حسنة فمن الله»، با اینکه حسنه از ما صادر می‌شود ولی بخاطر قصد قربی که دارد، جهت تلی الرب در آن اقوی است و غلبه دارد و از این‌رو، به خدا نسبت داده می‌شود. از طرف دیگر «ما أصابک من سيئة فمن نفسك»، این سیئات از نفس خود ماست، چراکه جهت تلی النفسی آن‌ها غلبه دارد و به ما اضافه می‌شود. سپس می‌فرماید به لحاظ اطلاق وجودی، «قل كل من عند الله». حال چطور سیئه بما هو سيئه من عند الله باشد؟ پاسخ می‌دهد این سیئه به جهت وجودی‌اش مضاف به حق تعالی است.

آنگاه می‌فرماید مسبباتی که صادر از اسباب طبیعی باشد، به لحاظ اطلاقش به خداوند منسوب است که فهو المحیی و الممیت و الضار و النافع، بخلاف آنچه که جهت تلی النفسی و ماهیتی‌شان غلبه دارد که اینجا به خداوند استناد داده نمی‌شود. در ادامه می‌فرماید:

وما اختفى باخفاء الظالمين من هذا القبيل، فلذا ورد في كلامه تعالى «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ»

اینجا کتمان به این ظالمین اضافه شده است.

فنسب الكتمان اليهم لغلبة الجهة التي تلي الماهية

سپس می‌فرماید:

فكذا فيما نحن فيه، فان الحكم الذي أمر حججه عليهم السلام بتبليغه للعباد فقد عرفه لهم وإنما حججه غيره^۱

^۱ . نهاية الذرية في شرح الكفاية، الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۶۱-۶۲.

در بحث ما هم اخفاء از ناحیه ظالمین صورت گرفته و جهت تلی الماهیتی در آنها اقوی بوده، و از این رو، به آنها نسبت داده می شود نه خداوند. آنگاه می فرماید «والتحقیق» که به نظرم متضمن یک استدلال دیگر است و بعدا بحث می کنیم.

بررسی کلام محقق اصفهانی

این فرمایش ایشان منتهی به چه می شود؟ خدا رحمت کند مرحوم اصفهانی را که گاهی آنقدر بحث فلسفی می کند که اصل مسأله گم می شود. مسأله این بود که اموری چون اخفاء و حجب به خداوند نسبت داده شده است. مرحوم شیخ فرمود که در مورد اخفاء ظالمین نمی شود به خداوند نسبت داد؛ و برائت جایی است که خداوند ابلاغ به نبی صلوات الله علیه فرموده است و از جهت ظلم ظالمین مخفی شده است. البته تکالیف، لو کان، از این سنخ است، چون شک داریم که هست یا نیست ولی اگر باشد، از این سنخ است. پس حجب به خداوند اضافه نشود و بنابراین، ربطی به برائت ندارد. این استدلال شیخ بود.

در پاسخ گفته شد که حجب و اخفاء به عنوان عملی که در واقع رخ می دهد، امری تکوینی است. این اخفاء که امری تکوینی است، اسبابی دارد که گاهی طبیعی است و گاهی ناشی از اراده فاعلینی است که ظالم هستند، ولی همه در سطح تکوین است و هر چه در سطح تکوین رخ بدهد، ناشی از خداوند است. شما در ابتدای بحث، فرمودید که انتساب اسباب به خداوند از این حیث است. بیان خیلی خوبی است. اینکه مسببات در عالم مستقیما مستند به خداوند نمی شود و فاعل «ما به الوجود» خداوند نیست و اینها ممر فیض الهی و معدّاند، و جهت وجودیشان به خداوند اضافه می شود، حرف دقیقی است، اما منافاتی با استدلال محقق عراقی و دیگران ندارد. بالاخره قبول دارید که امور تکوینی از حیث وجودشان به خداوند مستند می شوند و از جهت محدودیت، به فاعل های مباشر اضافه می شود.

این با کجای استدلال مرحوم عراقی و دیگران منافات دارد؟ ظاهرا منافاتی ندارد. مگر این ذیل که تحقیقی می کند که بعد از اینکه روشن شد وجودات به دو لحاظ قابل استناد به خداوند و اسبابی است که در طریقاند و ممر فیضاند، ایشان می گوید افعال از این جهت که چه چیزی در آنها غلبه دارد، دو قسم اند. این هم سخن خوبی است. افعال هم خودشان به لحاظ وزن و واقعیشان فرق دارند یعنی از این جهت که قصد فاعل چه بوده و خود ذات فعل چه بوده است، فرق می کند؛ و هم به لحاظ ظهورشان برای ما فرق می کنند. علمای تفسیر جدید در هرمنوتیک می گویند افعال آدمی مانند کتاب است که دارای ظهورات است که باید تفسیر کرد، مثل تفسیر متون. این هم درست است. البته فرمایش ایشان غیر از این است. ظاهرش اینست که جهت تلی الربی در آنها اقوی است یا تلی النفسی و تلی الماهیه؟ این به خود وزن فعل برمی گردد. خود افعال دو قسم اند و ظهوراتشان برای ما فرق می کند. در خیابان انسان افعال سبکی انجام می دهد، ظهور فعلش برای ما

اینطور است ولی کسی که متانت در رفتار دارد، ظهورش برای ما فرق دارد که می‌گوییم انسان متینی است. پس افعال به لحاظ وزن خودشان و نیز بخاطر اخلاص و آثار مهمه‌ای که دارند و همچنین بخاطر ظهوراتی که برای ما دارند، فرق دارند. این هم سخن حقی است که مطلب دوم ایشان است.

سپس فرموده است که اخفای ظالمین و بحث ما که بحث کتمان و منع ظالم است از این قسم است که تلی الماهیه غلبه دارد. از این‌رو، این اخفای ظالمین که جهت تلی الماهیتی در آن اقوی است، مستند به خدا نیست. این هم درست است. ولی باز هم به نظرم هیچ منافاتی با استدلال محقق عراقی ندارد.

ببینید همین افعالی که جهت تلی الربی در آن‌ها ضعیف‌تر است و جهت تلی النفسی در آن‌ها اقوی است، بالاخره وجود که دارند. مثل عالم ماده که نسبت به عالم مثال و عقل اضعف است ولی وجود دارد. در اسفار مرحوم آخوند دارد که از وقتی که خداوند عالم ماده را خلق کرد، ما نظر إليها؛ از بس که این عالم پست و پایین بود. ولی به لحاظ وجودی که دارد و در صورت قصر نظر به وجود، قابل استناد به خداوند است. اگر بگویید در افعال سیئه بخاطر نیت بد فاعلان، هیچ نحو استناد به خداوند ندارد، در اینصورت باید عدم محض باشند! زیرا جهت وجودی قابل استناد به خداوند است. بالاخره یک فعلی واقع شده است و اخفاء هم یک چیزی هست که واقع شده است. ظلم ظالم و شرور جهاتی دارند و از این حیث که وجود دارند، کمالی دارند و مستند به خداوند هستند. از حیث شر بودن یا خودش عدم است یا موجب اعدام است و مستند به خداوند نیست، ولی از حیث وجودش مستند به خداوند است و این تحقیق خود محقق اصفهانی است.

عرض ما اینست که تحقیق اول که اشیاء با قصر نظر به وجودشان قابل استناد به حق تعالی هستند، درباره افعالی که صادر از ظالمین است نیز صادق است. اگر تمام فرمایشات ایشان هم درست باشد، مشکلی برای استدلال دوم ایجاد نمی‌کند، مگر بگویید افعال ظالمان به جهت غلبه تلی النفسی و تلی الماهیتی، اصلاً جهت دیگری ندارد. ولی این سخن صحیحی نیست. افعال عدم مطلق نیستند و بهره‌مند از وجوداند.

اینکه اول بحث عرض شد در کلام ایشان ابهامی هست، در این جهت است. عبارت را می‌خوانم:

فالمسببات الصادرة عن الاسباب الطبيعة بلحاظ الاطلاق ينسب إليه تعالى فهو المحيي، والمميت، والضرار، والنافع

بخلاف ما اذا صدرت عن اشخاص غلبت الجهة التي تلي الماهية فيهم، فإنها تنفي عنه تعالى بهذا النظر كما عرفت^۱.

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۶۱.

ایشان می گوید «بهذا النظر» تنفی عنه تعالی و قابل استناد به خدای متعال نیست. می گوئیم اشکال ندارد ولی به نظر دیگر، قابل استناد است.

اول بحث گفتیم کسانی که می گویند در جایی که اخفاء ظالمین است، «ما حجب الله» صدق نمی کند دو گروه اند: یک گروه می گویند صدق فلسفی ندارد و قابل استناد نیست، و یک گروه می گویند ظهور ندارد. کسانی که می گویند به لحاظ فلسفی درست نیست، پاسخ اینست که به لحاظ فلسفی قابل استناد است و تمام فرمایشات محقق اصفهانی، هیچ قدحی به این استناد و استدلال نیست. آنچه ایشان آورده نهایت اینست که افعالی که غلبه جهت تلی النفسی دارند، از این جهت و بهذا النظر قابل استناد به خدای متعال نیستند ولی از جهت مغلوب که جهت وجودی است، قابل استناد به خدای متعال/اند. کما اینکه «ما رمیت إذ رمیت» هم همینطور است. افعالی که از ائمه علیهم السلام صادر می شود غلبه کاملاً ربوبی دارد، ولی بالاخره وجود محدود است و این محدود از حیث محدودیت از خداوند صادر نمی شود. در ائمه هم حرکات بدنی و معدات بوده است.

سوال: وقتی هست، منتسب به خداست یا غیر خدا. غیر خدا که نیست پس به خدا منتسب است ولو جهت عدمی داشته باشد.

پاسخ: انتساب اعم از صدور بالحمل الشایع فلسفی است. در فاعل ما به الوجود هم منتسب می کنید که حسن زد. زدن یک فعل است و جهت معدی دارد که ما باشیم. جهت وجودی خالص از جانب حق تعالی است. به دید عرفانی حقیقی که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» که یک حقیقت سلطان تام در عالم وجود دارد، کارهای ما خیلی ظاهر است و باطنش چیز دیگری است. ما خیال می کنیم که ما گفتیم و ما کردیم.

ما حصل بررسی اشکال محقق اصفهانی به استدلال دوم

بنابراین فرمایش محقق اصفهانی بدین صورت خلاصه می شود

اشکال بر عدم صدق فلسفی ما حجب

اگر استدلال مرحوم شیخ این بود که به لحاظ فلسفی «ما حجب» صدق نمی کند، پاسخ آن همان استدلال دوم محقق عراقی و دیگران است که تمام امورات و وجودات در عالم مستند به خداوند است با تبیینی که مرحوم اصفهانی و دیگران دارند که از جهت غیر محدود، مضاف به حق تعالی است و از جهت محدود به انسان ها و معدات دیگر منسوب است.

اشکال بر عدم صدق عرفی ما حجب

اگر بحث عرفی است که نسبت حجب به خداوند به لحاظ عرفی صحیح نیست، در اینصورت، با صرف اینکه همه امور عالم به خداوند مستند است، درست نمی‌شود. چون بحث ظهور است. در اینصورت، شاید فرمایش مرحوم اصفهانی وجهی داشته باشد، لکن این هم قابل پاسخ است که در استدلال سوم پاسخ آن روشن می‌شود.

استدلال سوم در استنباط برائت از حدیث حجب

بحث سوم که خودش یک استدلال است و هم می‌تواند پاسخ استدلال از ناحیه عرفی بودن نفی حجب باشد اینست که در حدیث حجب اولاً گفته‌اند «ما حجب الله علمه عن العباد» یعنی متعلق علم، حجب شده است. متعلق علم چیست که حجب علمه؟ ظاهرش اینست که یک ثبوتی دارد که علم به آن تعلق گرفته است. یعنی علم تعلق گرفته به امر ثابتی و حجب شده است. پس خداوند امر ثابت و متقرری را حجب کرده است. آنچه نزد حق است و هیچ ابراز نشده است و یا ابراز شده برای نبی صلوات الله علیه و برای مردم ابراز نشده است، ثابت علی الناس نیست. قسم اول عند النبى صلوات الله علیه هم ثابت نیست؛ و اگر وحی به نبی صلوات الله علیه شده و به مردم نرسیده، ثبوت نزد نبی دارد ولی نزد مردم ثابت نیست. آنگاه، چه چیز آن را برمی‌دارند؟! ظاهر «حجب علمه عن العباد» یعنی آنچه «لو كان ثابت علی الناس» است. این را برمی‌دارند. این از لحاظ تعلق حجب به متعلق علم است.

قسمت ذیل روایت نیز می‌گوید «فهو موضوع عنهم». چه چیزی موضوع عنهم؟ چیزی که ثابت نیست «موضوع عنهم»؟ این که معنی ندارد. ظاهر «موضوع عنهم» یعنی آنچه ثابت است «موضوع عنهم». اینکه ثبوت این چطور تصحیح می‌شود، در حدیث رفع بحث شد و دوباره بحث می‌کنیم. چیزی که هیچ ثبوت ندارد و فقط نزد خداوند است و علی العباد ثبوتی ندارد، نمی‌تواند «موضوع عنهم» باشد. حتی در قسمی که وحی به نبی صلوات الله علیه شده است و به مردم ابلاغ نشده است، ثبوت علی العباد نشده است. به بیانی که عرض کردیم حتی فعلیتی که مرحوم عراقی در این قسم دوم ادعا می‌کند اگر درست باشد، ربطی به ما ندارد. خداوند از «المستطیع» خواسته است به اراده فعلی. خب باشد، من که مستطیع نیستم، ثبوتی بر من ندارد. بنابراین احکامی که نزد خداوند است یا به نبی صلوات الله علیه وحی شده ولی به مردم ابلاغ نشده است، ثبوت علی الناس ندارد، پس موضوع عنهم یعنی چه؟!

نگفته است که جعلی که در آن شک دارید، از اول نبوده است تا شما توهّم کنید که جعل مشکوکی که به پیامبر نیز ابراز نشده یا جعلی که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ابراز شده ولی ایشان به مردم ابلاغ نکردند را شامل می‌شود. بلکه می‌گوید این ثابت علی الناس وقتی مجهول باشد، وضعت عنهم. به بیانی که گذشت تعبیر ثابت علی الناس برای این دو

قسم حکم شرعی مشکوک که به مردم ابلاغ شده است، صادق نیست. خود وضع عنه به معنای رفع است. خود این مفهوم مستلزم اینست که چیزی باشد که آن را برداریم.

سوال: عین حرف آقای روحانی در متقی. ایشان از مقابله موضوع عنهم و قرائن استفاده کرده است.

پاسخ: بله، نخواستیم اسم بیارم و گفتم بقیه. قرائنی است که ایشان و دیگران بیان کرده‌اند.

سوال: موضوع علیه آیا منحصر در مواردی که به مردم ابلاغ شده است یا در مواردی که به نبی صلوات الله علیه وحی شده ولی به مردم ابلاغ نشده را هم شامل است؟

پاسخ: باید ابلاغ شده باشد و الا وضع عليهم نیست. به نبی ابلاغ شده و به من ابلاغ نشده، چه ربطی به من دارد.

پس حرف اینست که وضع عنهم یعنی چیزی ثابت بر آنهاست که وضع عنهم. این ثابت عليهم را در حدیث رفع نیز گفتیم. آقایانی مثل مرحوم شیخ و دیگران تقدیر می‌گیرند که چه چیزی رفع شده است، می‌گویند رفع یعنی دفع و دفع یعنی دفع ایجاب احتیاط؛ متنها این حرف را قبول نداریم و إن شاء الله در بیان مختار عرض می‌کنیم که نیازی به این حرف‌ها نیست. این‌ها را انشاء می‌دانیم. موضوع عنهم یعنی انشاء می‌کنم وضع عنهم را و تقدیر نمی‌خواهد، و اثر انشاء هم روشن است. به هر حال، این درست است که وضع عنهم که انشاء می‌شود، ظهورش اینست که یک چیز ثابتی هست که وضع می‌شود.

پس استدلال در قبال کسانی که می‌گویند اضافه حجب به خداوند باید عرفی باشد و درست است که همه امور عالم ولو اخفای ظالمین به عنوان یکی از وجودات عالم، به لحاظ فلسفی قابل استناد به خداوند است، لکن ربطی به بحث عرفی ما حجب الله ندارد. به لحاظ عرفی وقتی خداوند مطلبی را به نبی صلوات الله علیه ابلاغ کرده و فرموده که ابلاغ بکن و ظلم ظالم مانع شده است، حجب صدق نمی‌کند. این می‌تواند استدلال مرحوم شیخ باشد که عرض کردم بیان شیخ چندان روشن نیست.

پاسخ اینست که ما قرائنی در خود حدیث حجب داریم که نشان می‌دهد ظاهر موضوع عنهم ثبوت مائی دارد، نه در عالم علوی و یا عند النبی صلوات الله علیه بلکه ثابت علی الناس تا برداشته شود. حال چه چیزی برداشته می‌شود و چه چیزی قابل وضع است، توضیحش می‌آید، ولی ظهور در این دارد و دفع این ادعا می‌کند که «ما حجب الله» عرفاً در موارد اخفای ظالمین نیست. حال چه چیزی را برداشته است، اقتضایش یا خودش را، بحثی است که می‌آید.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۵۵
استدلال سوم محقق عراقی در استفاده براءت از حدیث حجب	۵۵
بررسی استدلال سوم	۵۶
لزوم افزودن اینکه حکم واقعی برداشته نمی شود به دو بیان	۵۷
بیان اول: تالی فاسد انحصار حکم به عالمین به آن	۵۷
بیان دوم: عدم امکان تصویر مطلب بخاطر انقلاب موضوع	۵۷
انشائی بودن وضع در حدیث حجب مانع ظهور «موضوع عنهم» در ثبوت چیزی است	۶۰
بیان مقالات الاصول در عدم امکان واقعی بودن «موضوع عنهم»	۶۲

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در بیانات محقق عراقی در استفاده براءت از روایت حجب بود. دو استدلال در کلام ایشان مطرح شد. استدلال دوم این بود که «ما حجب الله» درباره امر تکوینی است، و حجب تکوینی خداوند نسبت به مواردی که ظلم ظالمین مانع می شود نیز صدق می کند. این استدلال را غیر از محقق عراقی، دیگران هم آورده اند و علی الظاهر بیان درستی است. محقق اصفهانی اشکالی بیان کرد که گرچه فرمایش ایشان درست است، لکن مانعی برای صحت استدلال نیست.

استدلال سوم محقق عراقی در استفاده براءت از حدیث حجب

محقق عراقی تاییدی بر سخن خودشان آورد که در واقع استدلالی جدید است. تایید این بود که لفظ «موضوع عنهم» نوعی کشف از ثبوت و فعلیت حکم می کند، و مرفوع، ایجاب احتیاط است. می فرماید:

كما يؤيده

یعنی موید این بیان را که «ما حجب الله» تکوینی است و همه موارد را شامل می شود، از جمله مواردی که فعلیت باشد و ظلم ظالم مانع وصول باشد؛

لفظة موضوع عنهم الظاهرة في وضع الأحكام الفعلية عند الجهل بها عن العباد بعدم إيجابه للاحتياط في ظرف

الجهل

خود این لفظ «موضوع عنهم» ظاهر در این نکات است. سپس می‌فرماید:

خصوصا بعد ملاحظة ظهور الحجب في كون العلة للوضع هو الجهل بالواقع

ظاهر «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» اینست که علت وضع، جهل است. این را هم تأیید می‌کند که واقع باید ثبوتی داشته باشد و فعلی باشد تا آن را بردارند. یعنی نه فقط انحصار ندارد به مواردی که خداوند اصلاً خطایی ندارد، بلکه ظهورش در فعلیت است و چون جهل در رتبه متأخر از واقع است و نیز موضوع رفع، جهل است، پس وضع و رفع در رتبه متأخر از واقع ثابت، محقق می‌شود. و چونکه خود این واقع ثابت را نمی‌تواند بردارد، پس ایجاب احتیاط را برمی‌دارد. البته ایشان این نکته را نگفته است. نتیجه این می‌شود که هر کجا جهل به واقعی باشد که له ثبوت مائی مانند فعلیت، مولی آن را برمی‌دارد. البته نه اینکه خودش را بردارد که شدنی نیست، بلکه ایجاب احتیاط را برمی‌دارد.

الملازم لكون الرفع في المرتبة المتأخرة عنه

«عنه» یعنی از این جهلی که موضوع است

إذ حينئذ يكون المرفوع منحصرا بإيجاب الاحتياط

ایشان نمی‌گوید چرا اینطور است.

فتصلح للرد على الاخبارى القائل بوجوب الاحتياط^۱

مفادش اینست که هر وقت جهل پیدا کردی، رفع احتیاط کردیم و با ادله اخباری که می‌گویند احتیاط در ظرف جهل ثابت است، معارض است. این بیان دیگر ایشان است.

بررسی استدلال سوم

اولا از کجای «موضوع عنهم» چنین حکمی برمی‌آید که «لفظة موضوع عنهم الظاهرة في وضع الأحكام الفعلية عند الجهل بها عن العباد بعدم إيجابه للاحتياط في ظرف الجهل»؟ موضوع عنهم یعنی وضع و رفع شده و موضوعش هم جهل است. شما باید بیانی را اضافه کنید که در حدیث رفع انجام دادیم. بیان اینست که نمی‌شود «موضوع عنهم» واقعی باشد. در

^۱ . العراقي، آقا ضیاء الدین، نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۲۸

«ما حجب الله علمه عن العباد»، علم به واقع می خورد. آن واقعی که محبوب از علم ماست و یا علمی که محبوب است، خداوند آن را برمی دارد. ظاهرش اینست که آن واقع را برمی دارد. باید بگویید نمی شود، پس ایجاب احتیاط را برمی دارد. ایشان این را بیان نکرد که چرا نمی شود و گفت «ظاهرة بعدم إيجابه للاحتياط»، لکن چه ظهوری دارد؟ اگر گفته شود «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم» از کجا که معنایش رفع ایجاب احتیاط است؟!

لزوم افزودن اینکه حکم واقعی برداشته نمی شود به دو بیان

بله، اگر مقدماتی را که در حدیث رفع نیز گذشت ضمیمه کند که خود واقع قابل رفع نیست، چون لازمه اش انحصار احکام به عالمین بها است، و این محال است، آنگاه فرمایش ایشان درست است. لکن این را اثبات نکرده است. در مقالات الاصول این کار را می کند یعنی تلاش می کند تا نشان دهد «موضوع عنهم» نمی تواند حکم واقعی باشد، با بیانی که بررسی می شود.

بیان اول: تالی فاسد انحصار حکم به عالمین به آن

اینکه چرا نمی شود، پیشتر به طور کلی گفتیم که اگر بگویید عند الجهل بالحکم، حکم واقعی برداشته می شود در قوت اینست که گفته شود احکام واقعی مختص به عالمین به آنهاست. گرچه صاحب متقی این لازمه را نفی می کند ولی کلام درستی نیست. لازمه اینکه بگوییم از جاهل برداشته شده است، انحصار حکم به عالمین بها است. انحصار حکم به عالمین بها هم معقول نیست، چون قابل ایصال به مکلف نیست. بنابراین، ناگزیر باید گفت که مرفوع، چیز دیگری است. دقت کنید یک حرف اینست که اگر موضوع، جهل به حکم باشد، و به تعبیر ایشان رفع در مرتبه متاخر از واقع، واقع شود، آیا نمی شود خود واقع را بردارد؟ ما قائلیم نمی شود و دلیل آن تالی فاسد اختصاص احکام به عالمین بها است.

بیان دوم: عدم امکان تصویر مطلب بخاطر انقلاب موضوع

حال، آیا دلیل دیگری وجود دارد؟ شاید دلیل بیانی که محقق عراقی اینجا گفته است، همانی است که در مقالات الاصول می گوید. اگر دقت کنیم، شاید لازم نباشد که این اشکال و استحاله را به تالی فاسد اختصاص احکام به عالمین بها برگردانیم. بحث واقعا دشواری است. اصلا آیا می شود اینطور گفت که انسان وقتی جاهل به حکم واقعی شد، حکم واقعی برداشته می شود؟ اگر مولی این را بگوید، آیا لازمه اش این نیست که موضوع آن منقلب شود؟! اگر بگوید جاهل به حکم الله شدی، من حکم واقعی را برمی دارم، در اینصورت چه جهلی باقی می ماند؟! اگر مکلف بداند عند الجهل، حکم واقعی

برداشته شده است، و جاهل شود که آیا شرب تنن حرام است یا خیر، حرمت از مکلف برداشته شود. در اینصورت، یقین به عدم حکم پیدا می‌شود و جهلی در کار نیست.

اگر یادتان باشد این مطلب را پارسال که ظاهراً در تقریرات استاد بود، به نحوی پاسخ دادیم. ثبوتاً آیا محال است که موضوعی داشته باشیم که محمولش نفی باشد، نه نفی موضوع خودش، بلکه در مرتبه متاخر نفی باشد؟ اگر احکام در طول زمان متکثر باشند یعنی در هر آنی یک حرمت داشته باشیم، خب مولی حرمت این لحظه را که جهل بدان دارم، در رتبه متاخر بردارد. آقا ضیا از تکثر احکام بسیار استفاده می‌کند، لکن باید گفت که احکام در طول زمان به حسب آنات متکثر نیست، بلکه در عمود زمان یک حرمت نسبت به شرب تنن است. این حرمت واحد وقتی مورد جهل واقع شد، مولی آن را بردارد، حتی اگر لازمه‌اش این باشد که دیگر جاهل به حکم نیستیم. این مطلب آیا ثبوتاً اشکالی دارد؟

اصل تصویر این مطلب واقعا دشوار است. بحث دقیقی است. شبیه بحث اخذ علم به حکم در متعلق خود است. وقتی این طور باشد، شارع برای جاهلین احکام واقعی جعل حکم نکرده است. خب این اساساً یعنی چه؟ انسان ابتدا باید جاهل به حکم بشود تا برای او جعل نشود. این اصلاً قابل ایصال به جاهلین نیست.

در بحث اخذ علم به حکم در موضوع آن، اگر احکام واقعی را مختص به عالمین کنیم، قابل ایصال به مکلفین نیست. نمی‌توان گفت ای عالم به حکم، تو مکلف هستی واقعا به حرمت شرب تنن. این بی‌معناست و به تفصیل گذشت که به بیان مرحوم اصفهانی که بهترین بیان در مسأله است، این اصلاً قابل ایصال نیست. چون برای ایصال حکم شخص باید خودش را عالم ببیند تا موضوع حکم ببیند. اگر عالم باشد به حکم، داعی دارد و جعل داعی برای او لغو است. نهایتاً جعل احکام برای عالمین بها لغو است چون قابل ایصال به مکلف نیست و نمی‌توان جعلی کرد که موضوعش عالمین بها باشد و بتوان آن را به مکلف ایصال کرد. در فرض اینکه کسی دعوت و داعی و انگیزه حرکت دارد، لغو است که بعث دیگری بیاوریم.

مشابه این بحث، درباره جهل نیز پیدا می‌شود منتها نه از باب داعویت زیرا علمی در کار نیست، بلکه از باب اینکه چگونه قابل تصویر است که خداوند بگوید من برای جاهلین به حکم حکمی ندارم. خب اگر حکمی ندارد، چطور انسان جاهل به حکم شود؟! البته به شرطی که حکم واقعی را بگوییم. اگر جعل احتیاط باشد که بحثی نیست. من برای جاهلان به حکم، حکمی ندارم، خب شخص چطور جاهل شده است؟! یعنی الان این حکم را مولی جعل کرده است و به گوش مردم می‌رساند، معنا دارد جاهل به «شرب تنن حرام است» در عالم پیدا شود؟! این شاید صورت معقولی پیدا نکند. آنچه هم در تقریرات استاد بود، شاید ناظر به این بود. در بحث مقالات الاصول، محقق عراقی می‌گوید که لازمه عدم انشاء حکم

در واقع، رفع جهل است. نمی گوید اشکال رفع جهل چیست. اشکالش همین است که عرض شد که چطور می توان تصویر کرد؟! خداوند می تواند خطاب کند که ایها الجاهلین به این حکم کلی، حکم را از شما برداشتم، یعنی حکمی برای شما ندارم. خب در اینصورت، چطور شخص جاهل به حکم است؟! دیگر جهلی در کار نیست.

سوال: در یک خطاب دیگری اخذ می کنیم.

پاسخ: مهم نیست که به متمم جعل انجام دهیم یا خیر، اساسا ثبوتش چطور است؟ چطور مولی جعل کرده است و این جعل، چطور قابل ایصال به مکلف است؟! نه از باب اثبات خطاب که به یک خطاب نشود ولی به دو خطاب بشود. با دو خطاب هم آیا معقول است که حکمی بیاوریم که موضوع خودش را متحول کند؟

در اینصورت، نوبت به این نمی رسد که بگوییم وقتی جهل را برمی دارد، حکم به عالمین اختصاص پیدا می کند و این محال است، بلکه خود رفع حکم از جاهل محال است. این ها نگفتند چرا برداشتن حکم از جاهل اشکال دارد. یک وقتی می گوییم چون مساوق است با جعل حکم روی عنوان عالمین به حکم و این محال است، و یک وقت می گوییم خودش محال است نه از باب منتهی شدن به این تالی فاسد. اساسا رفع حکم به معنای عدم الحکم برای جاهلین به حکم بی معناست.

سوال: غیر از همان عدم تقرر ثبوتی موضوع است؟

پاسخ: بله، همین می شود. در عدم تقرر موضوع نگفتیم در جهل، بلکه در عالمین بها گفتیم. در اینجا ظاهرا این مشکل پیش می آید که نمی توان تصویر کرد. جاهل به حکم چه زمانی جهل به حکم پیدا می کند؟ وقتی که رفع نشده باشد و اگر از جاهلین رفع شده باشد، دیگر جهل به حکم پیدا نمی کند.

سوال: بعد از اینکه جهل پیدا شد، حکم برداشته می شود.

پاسخ: بعدیتی در باب احکام نداریم. فرضا من مکلف بالغ عاقل هستم و از ابتدا که مکلف می شوم، آیا درمورد جهل های من تکلیف است؟ خیر. از الان می دانم که خدا فرموده که نسبت به جاهلین حکمی ندارم، پس از حالا باید بدانم که ندارم. اگر اینطور باشد، جهل به حکم یعنی چه؟ چطور جهل به حکم پیدا می شود؟!

به نظر می آید شبیه اشکالی که در عالمین بها است، به نحو دیگری اینجا پیدا می شود. قبلا می گفتیم رفع حکم از جاهل منتهی به این می شود که احکام برای عالمین بها ثابت شود و این حرف درستی است، لکن لازم نیست در مقام استحاله بگوییم چون منتهی به این تالی فاسد می شود، محال است، بلکه خود برداشتن حکم از جاهلین بها بی معناست.

این نکته را برای این عرض کردم که در فهم کلمات بزرگان، باید دقت کرد. مرحوم آقا ضیا این را بلد بود و یک جا در بحث حدیث رفع گفته که لازمه رفع واقعی حکم از جاهل، انحصار حکم به عالمین بها است. این را می دانست ولی یک کلمه نگفتند که این منتهی به اخذ علم به حکم در متعلق حکم می شود، و این است که محال است. در مقالات الاصول که عبارتش را می خوانیم تصریح می کند که «موضوع عنهم» نمی شود حکم واقعی را بردارد که الرفع للجهل واقعا. اشکال را در این دیده است که جهل در واقع، موجب رفع واقع بشود و نمی گوید که اگر رفع جهل واقعا بشود چه اشکالی دارد؛ اما به هر حال اشکال را در این دیده است نه از این باب که منتهی به تالی فاسد انحصار احکام به عالمین می شود، گرچه آن هم درست است.

بنابراین، در توجیه کلامی که ایشان اینجا بیان کرد، دو نکته را می توان گفت. دقت کنید که این مسأله را باید محقق عراقی درست کند که رفع واقع، امکان پذیر نیست، پس آنچه برداشته می شود ایجاب احتیاط است، و الا کسی می تواند بگوید خود حکم واقعی را برمی داریم. دلیل اصرار ایشان به بیانات مختلف که واقع را نمی شود برداشت و ایجاب احتیاط را برمی دارد، دو نکته است: یکی اینکه لازمه اش انحصار حکم به عالمین بها است؛ و دیگری اینکه اگر بخواهد در موضوع جهل، واقع را بردارد، معقول نیست و تصویر ندارد چون موجب انقلاب موضوع می شود.

انشائی بودن وضع در حدیث حجب مانع ظهور «موضوع عنهم» در ثبوت چیزی است

قبل از اینکه برسیم به بحث مقالات، لازم است یک نکته عرض کنیم. گفته شد که «موضوع عنهم» ظهوری دارد در یک ثبوتی تا آن را برداریم. آن چیز حکم فعلی واقعی است. خودش را نمی توان برداشت، پس اینطور می شود: عند الجهل بالاحکام الواقعية الفعلية - که باید چیزی باشد تا برداریم - ایجاب احتیاطش را برمی داریم. این کیفیت استدلال است. منتهای قبل در حدیث رفع عرض کردیم که مقدمه اول را قبول نداریم. این که می گویند «موضوع عنهم» ظهور در این دارد که حکمی فعلی است که برداشته می شود، ظاهر این نحوه استدلال اینست که رفع و «وضع عنهم» را واقعی گرفتند. شما اگر بخواهید چیزی را رفع کنید باید چیزی باشد ولو اقتضای آن باشد، تا برداشته شود. حتی مرحوم نائینی که تصریح می کند این انشائی است، در بحث رفع می گوید رفع واقع بی تقدیر نمی شود، گرچه ابتدا می گوید چون انشاء است بی تقدیر است.

ما در بحث حدیث رفع عرض کردیم که «رفع ما لا يعلمون» یا «موضوع عنهم» انشاء است و انشاء قلیل المؤمنه است و به هر چیزی می تواند متعلق شود. مهم اینست که اثر داشته باشد و البته عقلایی هم باشد و تناسب هم داشته باشد. تناسب از این باب است که عقلا انشاء را به نحو و صیغت دیگر سبب نمی دانند. برای مثال برای بعث کردن، «برو» انشاء می شود یعنی هیأت امر را که موضوع بعث است انشاء می کنیم و داعی ما هم ایجاب رفتن است. نمی توان گفت برای بعث

کردن، انشاء زجر کنیم. انشاء بکنم «نرفتن» را به داعی اینکه بعث به «رفتن» بکنم. این ثبوتاً محال نیست، ولی عقلانیاً اینطور نیست. عقلانی اینست که اگر کسی می‌خواهد فعلی را ایجاب کند و مکلف را تحریک کند، انشاء مفهوم بعث کند و داعی‌اش هم تحریک کردن او باشد. این تناسب داعی و مفادی است که انشاء می‌شود. تلازم منطقی و تکوینی ندارد، بلکه عقلاً جور دیگری کار نمی‌کنند. عقلاً وقتی می‌خواهند با انشاء کسی را تحریک کنند، مفهومی را انشاء می‌کنند که مناسب کاری باشد که می‌خواهند بکنند. اگر بخواهند تحریک کنند، مفاد بعث و تحریک را انشاء می‌کنند و اگر می‌خواهند از فعلی منع و زجر کنند، مفاهیم زجر و منع را انشاء می‌کنند. این بحثی عقلایی است که تسبیب انشاء برای ایجاد مضامین انشائی - علاوه بر اینکه باید اثر داشته باشد - باید با آن مضامین نیز تناسب داشته باشد. حال در «موضوع عنهم» لازم است «واقعی» باشد؟ نباشد هم اشکالی پیش نمی‌آید.

سوال: رفع معنایش این است.

پاسخ: اینجا قدری ذهن باید تمرین کند تا درست شود. مفهوم رفع، یعنی برداشتن و برداشتن واقعی، به حمل شایع باید به «واقعی» بخورد. منتها می‌گوییم اینجا رفع به حمل شایع نیست، بلکه مفهوم رفع را انشاء می‌کند. مفهوم رفع را انشاء می‌کند. بله این انشاء باید اثر داشته باشد. می‌گوییم انشاء مفهوم رفع و وضع عنهم، قلیل المؤمنه است. من اصلاً رفع دیوار را انشاء می‌کنم حتی وقتی که دیواری در کار نیست. اشکالی دارد؟!

برای اینکه وقت گرفته نشود، این بحث را به تفصیل در چند جلسه مطرح کردیم. مراجعه کنید که تمام فرمایشات بزرگان در تقدیر، روی مبنایی است که قبول نداریم. نیازی به این حرفها نیست. البته پیش از ما مرحوم نائینی هم این کلام را داشت که نیازی به تقدیر نداریم، چون انشاء است و ما سخن ایشان را تحلیل کردیم که سخن بسیار خوبی است. منتها خود ایشان گویا وسط بحث این سخن یادشان می‌رود و دنبال واقعی می‌گردد تا آن را رفع کند! مرحوم عراقی هم آنجا در پاورقی به درستی می‌گوید شما لازم نبود به واقعی ملتزم باشید تا رفع شود.

اصل سخن ما اینست که در مقام انشاء مفهوم وضع عنهم و موضوع عنهم و امثال ذلک، استلزامی در کار نیست که باید یک واقع فعلی باشد. از لفظ موضوع عنهم این در نمی‌آید. حتی در جایی که حکم نباشد و فعلی هم نباشد و موضوع عنهم این ظهوری که ایشان می‌گویند نداشته باشد، باز هم انشاء «وضع عنهم» معنا دارد و اثر هم دارد. اغراض واقعی و نه تکالیف فعلی که می‌توانست موجب ایجاب احتیاط شود. اثر انشاء نفی حکم، برداشته شدن همین وجوب احتیاط ناشی از اغراض واقعی است ولو هیچ حکم فعلی نباشد.

عبارت را دوباره بخوانم: «یؤیده لفظة موضوع عنهم الظاهرة في وضع الأحكام الفعلية عند الجهل بها»، نمی گوید اراده بلکه می گوید احکام فعلی. می گوید لفظ موضوع عنهم ظهور دارد در اینکه یک حکم فعلی است و برداشته می شود. عرض ما این بود که این سخن درستی نیست. ما رفع و وضع را انشائی می دانیم و انشاء قلیل المؤمنه است و حتی در جایی که حکم فعلی نیست، انشاء معنا دارد و داعی اش باید ترتیب اثر باشد که می توان گفت آن احکام ظاهری که می توانست با غرض واقعی انشاء و جعل شود، برداشته می شود. غرض واقعی تام باشد، در ظرف جهل بها و لو حکم اصلا نباشد.

بیان مقالات الاصول در عدم امکان واقعی بودن «موضوع عنهم»

در مقالات الاصول یک بیان جالبی دارد که باید بررسی شود. کل سیر استدلال آنجا اینست که موضوع عنهم نمی شود حکم واقعی باشد بلکه باید ایجاب احتیاط باشد. لذا اینطور است که عند الجهل بالحکم، ایجاب احتیاط برداشته می شود و این مساوق با برائت است و فرقی ندارد. بعد می گوید این با حدیث رفع یک فرقی دارد، زیرا موضوعش «سکت» است یعنی در جایی که مولی خطابی ندارد، ایجاب احتیاط را برداشته است. سپس می گوید به عدم قول به فصل متمسک می شویم که در نهایت الافکار هم گفت. ولی مقدمه اول را جور دیگری درست می کند.

ایشان می گوید «ما حجب الله علمه عن العباد» که در قوت سکوت است، هر جا سکوت کرد یعنی نیاورد. لذا این می شود «ما حجب الله» یعنی جایی که مولی خطاب و حکم نیاورده است. پس موضوعش سکوت و حکم نداشتن است. خب محمول چیست؟ اگر محمول «موضوع عنهم» واقعی باشد، خودش سکوت است، یعنی من حکم را نیاورده ام. مانند سخن برخی از غربیان که اینجا توتولوژی می شود و معقول نیست. اینجا هم همینطور است. اگر محمول شما «موضوع عنهم» واقعی باشد یعنی چیزی نیاوردم. جمله اینطور می شود: «هر کجا خطابی نیاوردم، خطابی نیاوردم». می گوید این معقول نیست و تکرار است. پس فهو موضوع عنهم باید چیزی دیگر باشد تا منتهی به این جمله بی معنا نشود که هر کجا خطابی نیاوردم، خطابی نیاوردم! موضوع که «ما حجب الله» است، یعنی هر کجا سکوت کردم و خطاب نیاوردم. تنها محمول معقول می گوید اینست که ایجاب احتیاطی که می توانست آورده شود، برداشته شده است. چرا می توانست آورده شود؟ چیزی نگفته است ولی گویا دلیل آن، وجود غرض تام است. خطاب نداریم و فرض اینست که سکوت است، جایی که خطاب ندارد، ولی می تواند غرض تامی داشته باشد پس می توانم شک کنم که ایجاب احتیاط است یا خیر، فهو موضوع عنهم. این ایجاب احتیاط را برداشته است. گرچه همانطور که برخی از دوستان اشاره کردند، ظهور اولی خطاب اینست که خود آن واقع برداشته است ولی این معنا ندارد به بیانی که اینجا می گوید خود جعل معنا ندارد رافع للجهل باشد. بعلاوه اینکه اگر بگویند واقع را برداشتم، یعنی سکوت کردم و جمله این می شود که در مواردی که سکوت کردم، سکوت کردم. این بی معناست.

پس باید گفت ما حجب الله علمه عن العباد، یعنی در مواردی که سکوت کردم، ایجاب احتیاط را برداشتم که به معنای برائت است، لکن در جایی که خطاب نباشد. دقت کنید که با بیان نهایی الافکار فرق دارد. اینجا بین دو قسم فرق نمی گذارد که اصلاً این خطاب از ناحیه خداوند ابلاغ نشده یا ابلاغ شده است و نبی صلوات الله علیه ابلاغ نکرده است، بلکه ظاهر سکوت اینست که اصلاً خطابی نیست. اینجا که خطابی نیست ایجاب احتیاط نیست. در جایی هم که خطابی باشد، ایشان از باب عدم قول به فصل درست می کند.

آنگاه اینجا دو اشکال که نظیرش پیشتر بود، پدید می آید. یکی اینکه عدم قول به فصل، فی نفسه، اشکال دارد و دوم همان اشکالی که از آقای حائری در پاورقی مباحث نقل کردیم که در مورد جایی که اصلاً خطاب نیست، علم هم پیدا کنید، بی اثر است و نمی توان این را لباً تسریه بدهید به جایی که خطاب باشد و فعلی باشد و شک کنید، که بحث برائت است. «ما حجب الله» را اینطور معنا کنید که هر جا که مولی خطاب نیاورده است، ایجاب احتیاط نیست. خب یک اشکالی وجود دارد که در جایی که خطاب نیاورده است، اگر علم هم پیدا کنید، فایده ای ندارد. این شبهه را پاسخ دادیم که همینجا هم می آید و جلسه بعد، تکمیل می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه استدلال محقق عراقی در مقالات الأصول در استفاده براءت از حدیث حجب	۶۴
بررسی استدلال مقالات الأصول	۶۴
«ما حجب علمه» به معنای «ما سکت عن بیانه» نیست	۶۵
بی ثمری لحاظ مولی به عنوان «شارع» یا به عنوان «خالق الكون» در صحت اسناد حجب به خداوند	۶۶
استدلال مرحوم اصفهانی در اعم بودن موارد براءت از جایی که ناشی از اخفاء ظالمین است	۶۹
اشکال شهید صدر در تقریرات مباحث به تمسک به حدیث حجب در بحث براءت	۷۲

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

خلاصه استدلال محقق عراقی در مقالات الأصول در استفاده براءت از حدیث حجب

بحث در حدیث حجب رسید به فرمایش محقق عراقی در مقالات الأصول. استدلال ایشان سه مقدمه داشت. ۱. اینکه موضوع «ما حجب الله علمه عن العباد» که «ما حجب» است، در قوت سکوت خداوند است، و معنایش عدم صدور بیان و خطاب از ناحیه شارع است. ۲. اینکه «فهو موضوع عنهم» نمی تواند به معنای وضع و رفع واقعی باشد، زیرا مفادش سکوت و برداشتن واقع می شود، یعنی سکوت نسبت به واقع و صادر نشدن واقع. لازمه آن اینست که موضوع و محمول یکی باشد، یعنی «ما سکت الله عنه، سکت الله عنه»، و این بی معناست. بنابراین، «فهو موضوع عنهم» رفع واقعی نیست بلکه رفع ایجاب احتیاطی است که از لوازم و اقتضائات خود واقع است - حالا مقصود از واقع، یا غرض واقعی است یا اراده واقعی یا حتی خطاب واقعی که نرسیده است - ۳. اینکه این مفاد، گرچه به لحاظ محمول که حکم ظاهری است مفاد براءت است، لکن موضوعش جایی است که اصلاً مولا خطاب نداشته باشد؛ فلذا نسبت به جایی که خطابی صادر شده ولی نرسیده است، با عدم قول به فصل می توان درست کرد.

بررسی استدلال مقالات الأصول

مقدمه سوم، پیشتر پاسخ داده شد که عدم قول به فصل در اینجا حجت نیست. گرچه اشکال ما غیر از اشکال استاد حفظه الله به این نوع اجماع ها است. ایشان این اجماع را اجماع مدرکی دانسته و از این باب حجت نمی داند. ما اطلاق این

سخن را قبول نداریم که اجتماعات مدرکی حجت نیست. ما اولاً در صغری بحث داریم. معلوم نیست همه کسانی که در موارد عدم صدور خطاب، قائل به ثبوت عذر و رفع مسئولیت شده‌اند، در موارد صدور خطاب و عدم وصول نیز قائل به عذر برائتی باشند. این اول الکلام است. ثانیاً اگر چنین هم باشد، معلوم نیست که اجتماع درست کند زیرا قبلاً عرض شد که این نوع اجتماع، اجتماع تنجیزی درست نمی‌کند و صرفاً در قوه یک جمله شرطیه است که بحث آن گذشت و تکرار نمی‌کنیم. پس مقدمه سوم نادرست است و کل استدلال ساقط می‌شود.

«ما حجب علمه» به معنای «ما سکت عن بیانه» نیست

نکته‌ای مهمی که در اینجا وجود دارد این است که اصل این حرف که «ما حجب الله علمه عن العباد» به معنای عدم صدور خطاب باشد، درست نیست. این در کلمات آقایان زیاد تکرار می‌شود، ولی اشکال دارد. صحیح نیست که «حجب علم» به معنای «حجب بیان و خطاب» باشد که اصلاً خطابی صادر نشده باشد.

مرحوم عراقی موضوع روایت را «سکت الله عنه» به معنای «لم یصدر خطاب» می‌گیرد و سکوت مولا را بر عدم صدور خطاب حمل می‌کند. آیا این سخن درست است؟ روایت اینست که «ما حجب الله علمه عن العباد»، و نگفته است که «حجبه عن العباد» بلکه «حجب علمه عن العباد». یعنی خداوند بین عباد و علم به آن شیء حجاب قرار داده است، نه بین خود شیء و عباد. گاهی می‌گوییم بین عباد و این شیء مانع و حجابی قرار دادیم که ممکن است به معنای مانع از وصول یا مانع از علم به آن باشد؛ ولی اینجا تصریح می‌کند «حجب علمه عن العباد»، این در قوت «لا یعلمون» است.

سوال: در نسخه کافی «علمه» ندارد.

پاسخ: نمی‌دانم چرا روایت کافی را مورد بحث قرار نداده‌اند، لکن به هر حال این روایتی که بحث کرده‌اند، «حجب علمه» است. عجلالتاً به این روایت که مورد بحث است، می‌پردازیم. طبق این تعبیر که حجب علم باشد، حجب علم را به معنای سکوت گرفته‌اند. لکن این درست نیست. «حجب علمه» یعنی خداوند از علم به او مانع درست کرده است، یعنی «لا یعلم العباد». اگر بحث نسبت به خداوند را در نظر بگیریم، می‌شود «ما لا یعلمون»، و اگر نسبت به خداوند را لحاظ کنیم این می‌شود که خداوند حجب کرده است از علم. این تفاوت بسیاری دارد با اینکه آن را در قوت سکوت بگیریم. «حجب عن العلم» به معنای مانع از عالم شدن، شامل کل موارد می‌شود حتی موارد شک در واقعی که صدر عن المولی، چراکه این موارد نیز جهل است.

این بزرگواران می‌گویند «ما حجب الله» عبارتست از جایی که اصل این حکم در حجاب واقع شود و نسبت به آن سکوت شود، یعنی لم یصدر خطاب من المولی. معنایش اینست که اگر صَدَرَ خطاب من المولی و لم یصل، مصداق حجب

الله نیست. عرض ما اینست که عنوان حجب الله شامل موارد جهل هم می شود. اینکه گفته می شود حجب الله در قوت سکوت است، فی نفسه، کلام درستی نیست، زیرا لبّا عنوان آن لم يعلم است و لذا بر همه موارد قابل صدق است. عنوان «ما لا يعلم» حتی بر مواردی که صدر عن المولی و لم یصل إلینا صادق است.

بحث استناد را اینجا نمی آوریم که بحث دیگری است. اینکه عنوان حجب الله، یک عنوانی است که به معنای حجب عن الشیء باشد، سخن درستی نیست. البته ممکن است ذهن محقق عراقی معطوف باشد به نسبت های این امور به خداوند که نسبت این امور به خداوند درست نیست، چون بعدا می گوید اگر حجب به لحاظ عالم تکوین باشد، گرچه «علی بُعد» است، ولی در این لحاظ قبول داریم که «ما حجب الله» بر کل مشتهیات صدق می کند، حتی مواردی که صادر شده و به ما نرسیده است. ممکن است در قسم پیش نیز لبّا مقصودشان به لحاظ اسناد إلى الله باشد که می خواست قصر درست کند، لکن نگفته است. ایشان می فرماید «ما حجب الله علمه عن العباد»، در قوت اینست که خطاب لم یصدر عنه. این برداشت، دلیلی ندارد.

بنابراین، اولین اشکال ما اینست که موضوع روایت - لو لا بحث های قبلی که راه حل های خودش را داشت که اسناد الی الله درست است یا خیر- «ما سکت الله عنه» نیست. «ما حجب الله علمه» غیر از «ما حجب» است و به معنای «لم يعلم» است، و بنابراین شامل تمام شبهات است.

این درباره مقدمه اول است. مقدمه دوم با توجه به توضیحات جلسه گذشته، صحیح است ولی مقدمه سوم اشکال دارد. از این رو، بیان مقالات الأصول نادرست است برای اثبات برائت از طریق عدم قول به فصل، کما اینکه استدلال اول نهاییه الافکار به لحاظ همین مقدمه سوم ناتمام بود.

بی ثمری لحاظ مولی به عنوان «شارع» یا به عنوان «خالق الكون» در صحت اسناد حجب به خداوند

این مطلب را هم شهید صدر قبول دارد و هم محقق عراقی. بین اینکه نگاه ما به مولی در «ما حجب الله»، خالق الكون باشد و بین اینکه نگاه ما به مولی، «مشرّع» و آمر باشد، تفاوت وجود دارد. اگر آمر و مولی، مشرّع باشد، همین بحث هایی است که گفته شد؛ ولی اگر خالق الكون باشد، اینجا «حجب الله» بر امور تکوینی هم صادق است، یعنی اگر در عالم تکوین، به سبب اسباب طبیعی مانع از وصول حکم حاصل شد، آنجا هم صادق است که «حجب الله».

وجه این اختلاف چیست؟ مرحوم عراقی می گوید واضح است و توضیحی نداده است. می فرماید اگر حجب را به لحاظ عالم تکوین نگاه کنیم، (علی الظاهر باید مقصود این باشد که اگر خداوند را مسبب الاسباب ببینیم)، در اینصورت واضح است. چرا واضح است؟ چیزی نفرموده است. شهید صدر در تقریرات آقای حائری مطلب را قدری توضیح داده

است به این بیان که اگر مولی بما هو مشرّع است که تشریع می کند، در اینصورت در مقام تشریع کاری به این ندارد که موضوعات احکامش به اسباب طبیعی خودشان واقع شده اند یا نه. مولی در مقام تشریع است و به لحاظ این مقام، «ما حجب الله» می گوید. ظلم ظالم اگر باعث اخفاء شود، به مولی بما هو مشرّع قابل اسناد نیست، به ویژه اگر مولی به نبی اش هم امر کرده باشد که ابلاغ کن و ایشان هم به عده ای ابلاغ کرده باشد، ولی به من بخاطر ظلم ظالمین نرسیده باشد. اینجا، «حجب الله» درست نیست. اما اگر به خداوند به عنوان خالق الکون بنگریم که همه امور تکوینی در سیطره قدرت و فعل او واقع می شود، در مواردی هم که به ظلم ظالمین اخفاء حاصل می شود، نسبت حجب به خداوند وجه دارد. گرچه همین را هم در جایی شبهه می کند و با عدم قول به فصل درست می کند.

در بحوث دو قرینه می آورد که در اینجا بما هو مولای مشرّع نیست که جدا بررسی می شود. عرض ما اینست که این دو نگاه چه اثری در بحث ما دارد؟

در نگاه به مولی بما هو مشرّع، وجه عدم شمول «ما حجب» نسبت به موارد عدم ایصال بخاطر ظلم ظالمین این شد که بما هو مشرّع، کاری به تسبیب و اسباب اخفاء خارجی ندارد و ارتباطی به خداوند بما هو مشرّع الاحکام پیدا نمی کند. عرض ما اینست که بله، در موالی عرفی اینطور است. اگر کسی در مقام تقنین در عرفیات است، بما هو مقنن یک قانونی را وضع می کند، در اینصورت کاری به وقوع خارجی و اسناد آن وقوع به خودش ندارد. ولی در مورد خداوند مسأله از این قرار نیست. درباره خداوند، حتی در لحاظی که بما هو مشرّع و مولی نگاه می کنیم، ناگزیریم که خصوصیات دیگر خداوند را نیز در کنارش ببینیم، و گر نه لزوم امتثال عقلی را در مولای مشرّع از کجا آوردیم؟ از این جهت که خداوند کسی است که یحق له الامتثال و الاطاعة، چون او خالق کون و تمام هستی است. از این جهت است که عقلا اطاعت او لازم است. عقل حکم می کند که این خدا اگر امر کند، باید اطاعتش کنیم.

بنابراین اگر نگاه ما به خداوند بما هو مولی و مشرّع هم باشد، باید در کنارش گفت که این مشرّع خاص است و جهت سلطنت و قدرت عمومی دارد و اساسا همه هستی زیر سلطه و احاطه اوست و همه، وجودا به او وابسته هستند. این مولی است که یجب اطاعته، و الا اگر صرف نظر از این لحاظ باشد، چرا یجب اطاعته؟

سوال: قانونگذار عرفی هم همینطور است که یجب اطاعته.

پاسخ: چرا ملزم به اطاعت او هستید؟

سوال: اختلال نظام پیش می آید.

پاسخ: پس یک حکم عقلی پشت آن در مورد قانونگذار معمولی وجود دارد که اختلاف نظام پیش می آید. و گرنه هرج و مرج پیش بیاید، و زندگی مختل شود، خب بشود. پس یک حکم عقلی دیگر دارید که نباید اختلال نظام پیش آید، ولی در مورد خداوند اطاعتها از باب اختلال نظام است؟

سوال: در مورد اطاعت از خداوند هم همین دلیل برای لزوم اطاعت هست و اگر اطاعت شارع لازم نباشد اختلال نظام لازم می آید.

پاسخ: نه اینطور نیست. اگر تنها ما بودیم و خداوند، آیا دیگر اطاعت خداوند لازم نبود؟!

در بحث حق الطاعة به تفصیل گذشت که چرا یلزم اطاعت مولای حقیقی؟ یا از باب شکر منعم است یا از باب خالقیت او، نه از باب اختلال نظام که برای زندگی اجتماعی است، در حالی که وجوب اطاعت خداوند در زندگی شخصی هم لازم است و اگر جامعه ای هم نبود، باز هم یجب اطاعة الله.

بنابراین مولویت خداوند خصوصیتی دارد غیر از مولویت عرفی. در مولویت عرفی هم وجوب اطاعت ریشه ای لازم دارد که به حکم عقل برمی گردد به لحاظ انتظام جامعه، ولی مولویت خداوند اینطور نیست. در بحث دفع ضرر محتمل و حظر و اباحه، یکی از اشکالاتی که به محقق اصفهانی داشتیم این بود که ایشان می فرمود کل حسن و قبحها در محیطهای اجتماعی رخ می دهد. اشکال این بود که اگر محیط اجتماعی هم نبود، نسبت به خداوند حکم داشتیم. اینجا هم باید و نباید داریم و حسن و قبح داریم و ربطی به اجتماع ندارد.

نتیجه بحث این شد که این اختلافی که اینجا می گذارند بین دو لحاظ در فاعل «ما حجب الله» که فاعل حجب، مشرّع و مقنن است یا خالق الکون، درست نیست، زیرا «ما حجب الله» امری واقعی است و اسناد آن به فاعلش نیز واقعی است. تنها می ماند فاعل را چطور لحاظ کنیم. عرض این بود که اگر فاعل را مولای مشرّع ببینید هم مولی مشرّع خاص است که سلطنت مطلقه دارد و خالق هستی است و از این باب است که وجوب اطاعت داریم و این غیر از مولای عرفی است که می فرماید.

سوال: این را که مولی مولای خاص است، شهید صدر و آقا ضیاء قبول دارند. بحث اینست که انتساب حجب به الله، به جهت مشرّع بودن است.

پاسخ: اصلاً به جهت مشرّع بودن باشد، اینجا می خواهیم نسبت حجب را درست کنیم. این مشرّع که خصوصیات دیگری دارد و باید لحاظ شود، حجب به او قابل انتساب است.

سوال: دوباره بما آنه له التكوين انتساب دادید.

پاسخ: همین را می گوییم. می گوییم وقتی بما هو مولی می بینید، ناگزیرید او را مولایی ببینید که خالق الكون است. می خواهیم ببینیم انتساب حجب ناشی از اخفاء ظالمین به این شارع که شارع خاص است، درست است یا نه. خداوند، خودش نسبت داده است.

آنچه خیلی از اصولیان از جمله محقق عراقی و شهید صدر گفته اند اینست که حجب اگر به الله «بما هو خالق الكون» نسبت داده شود، شمولش بر مواردی که به ما ایصال نشده ولی از نبی صلوات الله علیه صادر شده قابل تطبیق است، چون حجب الله صدق می کند؛ ولی اگر بما هو مشرّع باشد، چون لحاظ خالق الكونی در او نکردیم، استناد امور واقعی به خداوند در اینجا وجهی ندارد و خداوند فقط تقنین کرده است. عرض ما این بود که این خداوند مقنن، مقنن خاص است. مقننی است که خالق الكون است. آیا به مقنن خالق الكون که این قید را دارد، می شود حجب را در اموری که خطاب صادر شده است ولی به ما نرسیده است، نسبت داد؟ می گوییم بله. لاجرم باید خالق الكون را عطف کنید، و گر نه چرا اصلاً یجب اطاعته؟!

بحث اسناد که محل اشکال واقع بود، تمام شد. یک شبهه ای مرحوم شیخ انصاری مطرح نمود و بر اساس آن فرمود در مواردی که موضوع براءت است، اسناد حجب به الله صدق نمی کند، پس موضوع ما حجب الله غیر از براءت است. سه یا چهار راه طی شد که بیشتر راه ها اشکال داشت، ولی یک راه درست بود و آن اینکه موضوع حجب که «الله» باشد، یا به قرینه خود «الله» که شهید صدر در بحوث می گوید «الله» ظهورش در خالق الكون است و اگر جهت تقنین در او می بینیم قید مازاد است که قرینه مازاد لازم دارد، یا به بیان دیگری که ما عرض کردیم، می توان حجب را به خداوند در امور تکوینی هم نسبت داد. بنابراین اخفاء ظالمین هم به نحوی به خداوند مستند است، از باب یکی از امور واقع در عالم. شرور هم به بما هو واقع و له وجود، مضاف به حق تعالی است، نه بما هو شر. از این جهت، «مما حجب الله» این مورد را شامل است و بقیه اشکالات نیز قابل دفع است؛ و نهایتاً، حدیث حجب در دلالت بر براءت هیچ اشکالی ندارد.

استدلال مرحوم اصفهانی در اعم بودن موارد براءت از جایی که ناشی از اخفاء ظالمین است

دو مطلب باقی مانده است. یک مطلب از مرحوم اصفهانی است. ایشان می پذیرند که در مواردی که اخفاء به ظلم ظالمین باشد، اسناد حجب به الله درست نیست. بحث ایشان به تفصیل گذشت که فرمایش ایشان فی حد ذاته درست است، ولی مانع از صحت اسناد نیست.

اما ایشان در ادامه می‌فرمایند که والتحقیق اینکه لا دلیل لحصر الموضوع در این مطلب. این بحث جالبی است که تا کنون طرح نکردیم و در کلمات قوم هم به این شکل طرح نشده بود. دلیلی بر حصر موضوع در مورد فقدان نص نداریم، بلکه موارد تعارض نصین و موارد اجمال نص هم وجود دارد. مرحوم شیخ انصاری فرمود و دیگران هم در پی ایشان رفتند که بحث ما در برائت در جایی است که خطابی از ناحیه نبی صلوات الله علیه صادر شده و به عده‌ای رسیده و به ما نرسیده است و این موضوع برائت است بخاطر اخفاء ظالمین. مرحوم اصفهانی می‌گوید که قبول داریم که اخفاء ظالمین مصداق حجب الله نیست ولی همه موارد برائت، ناشی از اخفاء ظالمین نیست. بحث برائت مختص به جایی نیست که فقط اخفاء ظالمین مانع از وصول واقع شده باشد. اجمال نص و یا تعارض نصین نیز که ربطی به اخفاء ظالمین ندارد، در بحث برائت داخل است. خود شیخ انصاری در برائت فرمود که منشأ شک گاهی فقدان نص و گاهی اجمال نص و گاهی هم تعارض نصین است. همه این موارد، مورد برائت است. مورد اجمال نص و تعارض نصین هم داخل در برائت است، با اینکه اخفاء ظالمین منشأ نیست. بنابراین اسناد به خداوند مانعی ندارد. به نظر می‌رسد که مقصود ایشان اینست، گرچه خیلی روشن نفرموده است. موارد برائت همه جا ناشی از اخفاء ظالمین نیست که «ما حجب» بر آن‌ها صدق نکند، بلکه موارد دیگری هم مثل اجمال نص و تعارض نصین هست که «ما حجب» بر آن‌ها صادق است، زیرا به اسباب طبیعی است.

محقق اصفهانی در مواردی که اسباب طبیعی سبب حجب شود، قبول دارد که می‌شود اسناد داد و تنها مواردی را که اخفاء ظالمین است، قابل اسناد نمی‌داند که قبلاً بر این مورد هم اشکال کردیم. ایشان می‌گویند همه موارد برائت از قبیل اخفاء ظالمین نیست و لذا آن موارد دیگر مثل اجمال و تعارض قابل اسناد به خداوند است. البته ایشان بقیه استدلال را نگفته است ولی علی الظاهر با عدم قول به فصل باید تمام کند. در هر صورت، بعد از اینکه فرمود در باب اخفاء ظالمین استناد به خداوند درست نیست، می‌فرماید:

والتحقیق: أن الأمر كذلك في عدم الاسناد إليه تعالى لتلك النکة إذا كان الحجب بعد البيان باخفاء الظالمین.

اینجا قبول دارد به خاطر آن نکته‌ای که فرمود درباره غلبه جنبه یلی النفسی و یلی الخلقی.

ولا موجب لحصره فيه، مع كون المبحوث عنه أعم مما فقد فيه النص وما أجمل فيه النص، وما تعارض فيه النصان،

نمی‌فرماید که ارتباط این با بحث ما چیست. به نظر می‌رسد ربطش همانی است که عرض شد که در برائت، مواردی هست که از سنخ اخفاء ظالمین نیست و بنابراین، قابل اسناد به خداوند هست و از این رو، «مما حجب الله» است.

سوال: در جایی که دلیل شرعی مجمل باشد نیز ممکن است ناشی از اخفاء ظالمین باشد.

پاسخ: بله، این امکان وجود دارد. ولی به هر حال اطلاق دارد و موارد برائت انحصار به مواردی ندارد که حجب قابل اسناد نباشد.

سپس محقق اصفهانی یک جمله‌ای می‌فرماید که اجمال دارد و دلیل و نکته‌ی آن را نمی‌گوید، که باید دقت کرد:

بل لا یکاد یشک فی أن عدم بیان حکم شرب التتن وأمثاله لعدم الابتلاء به فی أزمته الحضور؛ فلم یکن موقع للسؤال والجواب.

ظاهراً ربطش به بحث ما این است که ایشان می‌فرماید که حتی در مثل شرب تتن که در برائت می‌گویید شک داریم در حرمت شرب تتن و برائت جاری می‌کنیم، می‌دانیم علی القاعده از باب عدم ابتلاء بوده و کسی از ائمه علیهم السلام سوال نکرده است و بنابراین، صدوری در واقع از ائمه علیهم السلام نبوده است. معمولاً صدور احکام با سوال و جواب بوده است. محل ابتلا نبوده که از امام علیه السلام حرمت یا جواز شرب تتن سوال شود. پس با اینکه مثال حرمت شرب تتن را مکرر در برائت می‌آورید، لکن می‌دانیم که بسیار مستبعد است که اصلاً حکم آن از ناحیه ائمه علیهم السلام بیان شده باشد. در اینصورت، باز هم تحت اشکال ایشان نمی‌رود که اخفاء ظالمین باشد، زیرا عدم وصول به من از باب اخفاء ظالمین نیست بلکه از باب عدم صدور از ائمه علیهم السلام است، ولی در بحث برائت می‌آورید. این هم قرینه دیگری است. پس ایشان می‌گوید در جایی که اخفاء ظالمین باشد داخل برائت است ولی مما حجب الله نیست، ولی بقیه فروض داخل برائت است و مما حجب الله هم هست، زیرا ربطی به اخفاء ظالمین نداشت. موارد اجمال نص و تعارض نصین و عدم صدور حکم از ناحیه اولیاء الله ربطی به اخفاء ظالمین ندارد.

إلا أن یراد من إخفاء الظالمین سد باب الإمامة والولاية، وإلا لوصل الینا جمیع الأحكام^۱.

مگر اینکه سبب اصلی همین‌ها را نیز اخفاء ظالمین بدانیم. این ظالمان بودند که مانع شدند ولایت به نحو درستی در خارج محقق شود تا احکام بیان شود، والا اگر مانع نمی‌شدند همه احکام مبین می‌شد. اگر ظالمان می‌گذاشتند که امیرالمومنین سلام الله علیه در وقت خود حکومت را به دست بگیرند، نه بعد ۲۵ سال آن هم پس از آن همه ظلم‌هایی که کردند، و اگر این ظلم‌ها داستان امام حسن و امام حسین علیهما السلام را پدید نمی‌آوردند، همه احکام الان برای مردم مبین بود. این یک احتمال است. اخفاء ظالمین که گفته شده است، اعم است از اینکه مبدأ نور را مانع شده باشند یا جلوی این

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الإصفهانی، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۶۲.

روایت و کتاب را بگیرند. اگر اینطور باشد چون مرحوم اصفهانی اخفاء ظالمین را قبول دارد که مصداق «ما حجب الله» نیست، کل اینها دیگر مصداق «ما حجب الله» نمی شود.

لکن خود این احتمال درست است؟ آیا تمام آنچه خداوند صلاح ندیده است به دست ما برسد، از باب ظلم ظالمین بوده است، یا یکسری احکامی است که وقت و مصلحتش برای زمان ظهور است؟ دلیلی نداریم که تمام آنچه ما نمی دانیم بخاطر اینست که اولیاء ما در زمان خودشان، نبودند، البته برخی روایات به این مضامین است که ظلم ظالمین بسیاری از نعمت ها را از ما منع کرده است، ولی معلوم نیست کل احکام خداوند که به دست ما نرسیده از این باب باشد.

خلاصه اینکه بیان ایشان هم بیان درستی است متنها فی الجملة درست است چون ذیل بیان قابل تایید نیست. این هم راه مکملی است برای استدلال به حدیث حجب؛ علاوه بر آن راه کلی که عرض شد.

اشکال شهید صدر در تقریرات مباحث به تمسک به حدیث حجب در بحث برائت

یک بحث مهمی باقی ماند که صورت آن را طرح کنیم. شهید صدر در تقریرات بحوث همین بحث هایی که عرض شد را می آورد و جازم می شود در اینکه «ما حجب الله علمه عن العباد» درست است و می توان به آن در بحث برائت تمسک کرد، از باب اینکه خداوند خالق الکون است. اینکه چرا خالق الکون در نظر می گیریم نه مشرّع، با اینکه اصل تفکیک را قبول دارد؟ می گوید از باب قرآنی مثل ظهور لفظ الله و نکته دیگری که در تنبیهات عرض می کنیم. می گوید خیر دلیل علی البرائة ما حجب الله است.

ولی در تقریرات مباحث اشکال دیگری می کند که بحث جالب و دقیقی است. می گوید آنچه تا به حال گفتیم در جواب شیخ کافی است. یعنی خداوند را به عنوان خالق الکون اگر لحاظ کنیم، نسبت حجب به او صحیح است حتی در جایی که اخفاء ظالمین باشد. البته ایشان می گوید ممکن است کسی حتی این مطلب (اسناد اخفای ظالمین به خداوند) را به لحاظ فلسفی درست کند ولی از آنجاکه عرفاً نسبت حجب به خدا در موارد اخفاء ظالمین درست نیست فلذا باید با عدم قول به فصل درست شود. به هر حال ایشان قبول دارد که بنا بر اینکه نگاه ما به خدا به عنوان خالق الکون باشد، استدلال به «ما حجب الله علمه عن العباد» به هر بیانی - چه به تنهایی یا به موونه عدم قول به فصل - تمام است.

ایشان اشکال دیگری غیر از اشکال شیخ مطرح می کند. موضوع «موضوع عنهم» در روایت حجب «ما حجب الله» است. آیا «ما حجب الله» توزیع می شود به هر فردی یعنی «ما حجب الله علمه عن هذا الشخص، وضع عنه و کذا الآخرين فرداً فرداً؟ یا «ما حجب الله علمه عن العباد» به حیث مجموع - نه جمیع - است؟ یعنی اگر خداوند چیزی را از همه عباد حجب کرد، موضوع عنهم؟ نمی گوید قطعاً اینطور است ولی احتمال دوم ممکن است صحیح باشد، و چون احتمالش وارد

است، پس این حدیث ربطی به براءت ندارد و نمی شود از این حدیث، در بحث براءت استفاده کرد چراکه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

تقریرات مباحث و بحوث در این بحث کاملاً مخالف هم هستند. در تقریرات مباحث به جهت همین احتمال در نهایت استدلال به حدیث حجب را برای اثبات براءت تمام نمی/داند ولی تقریرات بحوث با اینکه به این احتمال به تفصیل نمی/پردازد ولی در تلاش است تا این احتمال را دفع کند و در نهایت هم دلالت حدیث حجب بر براءت را تمام می/داند. در جلسه آینده به تفصیل آنچه در هر دو تقریرات شهید صدر آمده را بررسی می/کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۷۴
اشکال شهید صدر در مباحث الأصول به استدلال به حدیث حجب	۷۴
اشکال و پاسخ به امکان مجموع بودن عباد	۷۵
اشکال و پاسخ به انحلالی بودن «امت» در حدیث رفع	۷۷
قرائن شهید صدر در بحوث در لحاظ خالق الکونی «الله» در حدیث حجب	۷۸

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

خلاصه بحث گذشته

اشکال اساسی که مرحوم شیخ انصاری و تابعین ایشان بر استدلال به حدیث حجب وارد کردند، قابل دفع بود. بنابراین، اطلاق «ما حجب الله» صادق است حتی در جایی که به اخفای ظالمان حکمی حجب می شود، و مفاد محمول نیز «موضوع عنهم» است که در مرحله حکم ظاهری است نه واقعی. از این رو، مفاد آن با حدیث رفع یکی می شود، بلکه از جهتی از حدیث رفع بهتر است، زیرا در حدیث رفع اولاً مشکل سیاق داشتیم و ثانیاً در خود «ما لا يعلم» اشکالی در تسری حکم به موضوع و حکم بود که چه بسا نتوان مفاد رفع را به هر حکم و موضوع مشکوکی تسری داد. گرچه این اشکالها پاسخ داده شد، ولی در حدیث حجب اساساً این اشکالات مطرح نیست.

چند نکته دیگر باقی مانده است که برخی از آنها قابل توجه است. فرمایش قابل توجهی هم آیت الله شبیری حفظه الله دارد که بررسی می کنیم.

اشکال شهید صدر در مباحث الأصول به استدلال به حدیث حجب

شهید صدر در مباحث اشکالی ذکر می کند، گرچه در بحوث به نحوی پاسخ داده است و مقرر ایشان هم به نحو دیگری پاسخ داده است. در مباحث الأصول، شهید صدر ابتدا می پذیرد در «ما حجب الله» در نسبت دادن حجب به الله مشکلی نداریم حتی جایی که حجب به خاطر اخفای ظالمین باشد، زیرا ظاهر «حجب الله» اینست که خداوند بما هو خالق الکون حجب کرده است. چرا بما هو خالق الکون؟ بخاطر ظهور لفظ «الله» و قرائن دیگر. عرض شد که اگر «الله» را به عنوان خالق الکون ببینیم، او مسبب الاسباب است و همه امور در قبضه قدرت اوست. بنابراین، نسبت حجب به خداوند حتی در

جایی که سبب حجب اخفای ظالمین باشد، صادق است. محمول آن هم «موضوع عنهم» است، و لذا مانند حدیث رفع می شود. ایشان این نکته را پذیرفت لکن در ادامه در «و التحقيق» می فرماید که این نکته ای که پذیرفتیم، جواب اشکال شیخ انصاری است و جوابی خوبی هم است. اشکال این بود که «ما حجب الله» در موارد اخفای ظالمین صدق نمی کند، پاسخ می دهیم که صدق می کند، حتی در جایی که اخفای ظالمین باشد.

ایشان می گوید در استدلال به حدیث حجب اشکال دیگری داریم. اشکال اینست که می توان موضوع جزاء را که عبارتست از «موضوع عنهم»، مجموع دانست، یعنی اگر امری یا حکمی از مجموع عباد حجب شد، فهو موضوع عنهم. اگر حجب از مجموع عباد شد، این حکم برداشته شده است. حجب از مجموع عباد در واقع اینست که خداوند اصلاً خطابی نکرده باشد. اگر خداوند خطابي نکرده باشد، فهو موضوع عنهم. در این احتمال، حدیث حجب ارتباطی به برائت ندارد. ولی احتمال دیگری در کار است. می توان گفت که نسبت حجب به کل عبد عبد است، نه مجموع عباد. این نیز ثبوتاً محتمل است. بحث اینست که آیا این وضع از جمیع، به نحو مجموعی است یا به نحو افرادی؟ ممکن است مراد، حجب از مجموع باشد نه تک تک افراد. ایشان می فرماید هر دو محتمل وارد است پس نمی توان به حدیث حجب در برائت تمسک کرد، چون این احتمال وارد است که مفاد حدیث حجب این باشد که حجب از مجموع عباد، شرط و قید قرار گیرد برای موضوع عنهم. در اینصورت، مفادش اینست که لم یصدر خطاب من الله، و این ارتباطی به برائت ندارد. بله، احتمال دیگر با برائت سازگار است. این احتمال اگر وارد باشد، دیگر مجالی برای استدلال به این روایت برای برائت نیست.

نعم، لو جاء الحديث بصيغة المفرد كأن يقال: ما حجب الله علمه عن المكلف فهو موضوع عنه لم يرد هذا الإشكال^۱.

اگر می فرمودند که «ما حجب الله علمه عن المكلف»، ظاهرش اینست که كلّ مكلف مكلف مقصود است. ولی چون اینطور نیست و هر دو احتمال وارد است، دست کم مفاد حدیث اجمال دارد.

اشکال و پاسخ به امکان مجموعی بودن عباد

اینجا کسی ممکن است به ایشان اشکال کند که چطور در این روایت یاد مجموع افتادید، در حالی که در کل خطاباتاتی که به عباد می شود مثل «أكرم العلماء»، در علماء که متعلق المتعلق است حتماً انحلالی متعلق المتعلق را انحلالی لحاظ

^۱ . مباحث الأصول الحائري، السيد كاظم، [تقریرات درس محمد باقر الصدر]، ج ۳، ص ۲۷۴.

می/کنید و نمی گوئید مجموع علماء مراد است. چطور در موضوع حکم در احکام متعدد قائل به انحلال می شوید ولی اینجا سخن از مجموع می زنید؟!

ایشان پاسخ می دهد ما اینجا حرف جدیدی نزدیم و حرف شما هم درست است که هر کجا موضوع یعنی متعلق المتعلق مثل علماء در اینجا باشد، حتما انحلالی است و بحثی در آن نیست. در حدیث حجب نیز یک جزء داریم که «فهو موضوع عنهم»، یعنی «الحکم موضوع عنهم». ایشان می گوید ضمیر «عنهم» یعنی عن الناس که این هم انحلالی است، یعنی وضع و رفع از کل عبد عبد شده است. یعنی از هر عبدی این حکم مرفوع است نه از مجموع عباد؛ منتها این حکم شرطی و قیدی دارد که عبارتست از اینکه «ما حجب الله علمه عن العباد» صدق کند. به تعبیر دیگر، این حکم که عبارتست از رفع حکم عن العباد به نحو انحلالی، موضوع و شرط و قیدی دارد که باید «ما حجب الله علمه عن العباد» صادق باشد. بحث ما در اینست که «ما حجب الله علمه عن العباد»، انحلالی است یا خیر، و گرنه بحثی در حکم نیست که انحلالی است. بحث در شرط است که انحلالی است یا مجموعی؟ حجب از تک تک عباد شرط است یا حجب از مجموع عباد؟ اینجا می گوئیم که حجب از مجموع عباد، شرط است یا دست کم اجمال دارد و هر دو احتمال وارد است.

سپس نکته ای می گوید که در بحوث نیز مفروغ عنه گرفته است. اگر گفتیم حجب از جمیع شده است، به این معناست که خداوند خطابی صادر نکرده است. اگر حجب از جمیع کرد، موضوع است برای وضع عنهم. حجب از جمیع یعنی خداوند خطابی نیاورد.

نتیجه این می شود که بحث ما به تعبیری در عقد الوضع است، در موضوع و شرطی است که برای حکم اخذ شده است. «ما حجب الله علمه عن العباد»، دو احتمال دارد و لذا اجمال دارد و قابل استدلال برای برائت نیست.

سوال: خود شرط در حدیث حجب یعنی «ما حجب الله علمه عن العباد» چه فرقی با «أکرم العلماء» دارد؟ اکرم العلماء خواه به صورت شرط واقع شود برای جزایی یا جمله مستقل باشد، «العلماء» در آن به هر تقدیر انحلالی است.

پاسخ: فرقی روشن است. آنجا متعلق المتعلق است. در همان جا که انحلال را می پذیریم از باب «العلماء» نیست. العلماء می تواند مجموعی هم باشد. العلماء، یک لفظ جمعی است که «ال» پذیرفته و عموم شده و این عموم می تواند از کثرات به نحو افراد حکایت کند و یا حکایت از کثرات به نحو مجموع کند.

سوال: شهید صدر می گوید اگر دوران امر بشود بین مجموعیت و استغراقیت، ظاهر در استغراق است.

پاسخ: کجا این سخن را می‌گویند؟ عامی که در اصول بحث می‌کنیم، عموماتی است که متعلق المتعلق است مثلاً. «العلماء» وقتی متعلق المتعلق نباشد و در شرط حکم اخذ شود، چه کسی می‌گوید حتماً انحلالی است؟! اگر گفتیم «علماء» اگر قیام کردند، شما هم قیام کنید». اینجا چه بسا مقصودم باشد که همه علما اگر قیام کردند.

سوال: احتمال ثبوتی هست ولی شهید صدر قبول ندارد.

پاسخ: آنچه یادم است و مسلم است اینست که شهید صدر در متعلق المتعلق این را قبول دارد و البته دیگران هم قبول دارند و حرف اختصاصی ایشان نیست که در «اکرم العلماء» ظهورش در انحلال است. مرحوم آخوند نیز در کفایه اول بحث عام و خاص فی الجملة دارد، لکن عامی را که می‌گویند، متعلق المتعلق است مثلاً نه هر عامی.

اما «ما حجب الله علمه عن العباد» که شرط و موضوع برای حکم است، با انحلالیت و مجموعیت هر دو سازگار است و لذا اجمال درست می‌شود.

اشکال و پاسخ به انحلالی بودن (امت) در حدیث رفع

مستشکل اشکال دیگری وارد می‌کند که همین حرف را در حدیث رفع هم بزنید که آنجا هم موضوع و حکمی دارید. رفع عن الأمة ما لا يعلمون. مردمی که لایعلمون، رفع عنهم. اینجا چرا انحلالی می‌گویید؟ اینجا هم یعنی «الناس الذین لا یعلمون، رفع عنهم الحکم». اینجا هم احتمال مجموع لحاظ شدن امت وارد است.

ایشان پاسخ می‌دهد این که قید و شرط (که متعلق المتعلق نیست) انحلالی دیده شود یا مجموعی، بحثی ارتکازی و ظهوری است ناشی از تناسبات حکم و موضوع. اینجا تصریح دارد. در حدیث رفع، رفع می‌کند حکم را از کسانی که لایعلمون. می‌گوید به لحاظ تناسبات حکم و موضوع، در مفاد حدیث رفع که نوعی بیان عذر است، امت یا مردم باید انحلالی دیده شود. اگر عذر من ناشی از عدم علم من باشد، کاملاً معقول است نزد عقلا. ولی اگر ناشی شود از عدم علم من و عدم علم همه شما، در اینصورت، عدم علم شما چه ربطی به عذر من دارد؟ به من خطاب شود که تو معذوری و مسئولیتی نداری، چون علم نداری و هیچ کس دیگر هم علم ندارد! علم نداشتن دیگران چطور عذر برای من باشد؟! این تناسب در حدیث رفع وجود دارد و لذا آنجا هم اگر جوری دیگر بود، فهم ما هم شاید جوری دیگر بود. آنجا عذر را بر عدم علم مکلفین معلق می‌کند. اگر بگویید معلق بر عدم علم همه است، عرف این را مجاز نمی‌داند و نمی‌پسندد. اگر عذر من منوط به جهل من باشد، معقول است؛ ولی چطور عذر من منوط به جهل من و جهل همه مردم باشد؟! حدیث رفع که

مفادش رفع است، موضوعش عبارت است از جهل من یا جهل همه. اگر جهل همه باشد، عرف می گوید جهل همه به رفع از من چه ارتباطی دارد؟ این تناسب حکم و موضوع در حدیث رفع وجود دارد.

در موضوع حدیث حجب، «ما حجب الله» است. اگر خداوند اصلاً اصدار خطابی نکرده باشد و هیچ حکمی نکرده باشد، کاملاً معقول است که چون هیچ خطابی صادر نشده است، از من رفع مسئولیت شده باشد. این لم یصدر خطاب ملازم با اینست که هیچ کس علم نداشته باشد و همه از این حکم در حجاب باشند. تفاوت حدیث حجب با حدیث رفع اینست. «عدم علم» را اخذ نکرده اند بلکه «حجب الله» را اخذ کرده اند. «حجب الله» احتمال دارد اینطور باشد که خداوند اصلاً خطابی را اصدار نکرده باشد که لازمه اش در حجاب بودن همه است، و این موضوع برای «وضع عنهم» قرار گرفته است؛ و یک احتمال هم اینست که ما حجب الله از قسمی باشد که اصدار شده است ولی اخفاء ظالمین منع کرده است. اینجا حجب می تواند نسبت به تک تک افراد باشد. پس چون در «ما حجب الله»، هر دو معقول است، پس «وضع عنهم» انحصاری در وضع عنهم به معنای برائتی ندارد، بلکه به آن معنا نیز می تواند باشد که اگر خطابی از مولی صادر نشد، شما معذورید.

ایشان این مطلب را به بیانی عرفی تر مطرح می کند. می گوید اگر خطاب شود که شما در محتمل مسئولیتی ندارید بخاطر اینکه خداوند مانع از علم بندگان شده است و هیچ/کس از تکالیف او خبر ندارد، معقول است، زیرا خداوند هیچ خطابی صادر نکرده است و من مسئولیتی ندارم؛ ولی اگر بگویند شما مسئولیتی در محتمل ندارید، بخاطر اینکه شما علم ندارید و دیگران علم ندارند. این واقعا مورد قبول عرف و عقلا نیست. عقلا تناسبی نمی بینند که چطور جهل دیگری برای من عذر باشد؟! معنا ندارد.

سوال: موضوع عنهم امتنانی است. همان حرف های حدیث رفع اینجا هم هست که امتناع جمیع برای من منت به شمار نمی آید.

پاسخ: اگر برای همه امتنان باشد و من را هم شامل شود، اشکالی ندارد. مشکل جای دیگری است که عرض می کنم.

قرائن شهید صدر در بحوث در لحاظ خالق الکونی «الله» در حدیث حجب

خداوند آقای شاهرودی را رحمت کند. در بحوث که متاخر از مباحث است، بحث های اینجا را بسیار مجمل و مختصر مطرح است. همین بحثی که الان داریم را با یک خط اشاره می کند و آنگاه، یک «علی هذا» می گوید که درست کردنش سهل نیست. در بحوث در اینکه آیا ظهور «ما حجب الله» اینست که خداوند به عنوان خالق الکون حجب کرده است یا به عنوان مشرع و مولی، بحث می کند. ما دیروز عرض کردیم که مشرع باشد یا خالق الکون، تفاوتی ندارد. به هر حال، هم در مباحث و هم در بحوث بین این دو لحاظ فرق می گذارد.

ابتدا برای اینکه تعیین کند کدام وجه ظاهر است، می‌فرماید دو شاهد داریم که چرا در «ما حجب الله»، الله به عنوان خالق الكون است نه مولی و مشرع: یکی لفظ جلاله است که ظهوری در این مطلب دارد. دوم قرینه‌ای وجود دارد که اینجا بما هو شارع نمی‌تواند باشد و بما هو خالق الكون است.

قرینه دوم اینست که اگر لحاظ شارعیت باشد، نگاه فقط به مشرع بودن است و کاری که مولی می‌تواند بکند اینست که خطابی صادر نکند. یعنی اخفاء خداوند بما هو شارع، ظاهراً مقصور به اینست که خودش خطابی نیاورد. وقتی خالق الكون نباشد، ظهور اخفاء در اینست که خودش نیاورده است. چند خط بعد می‌گوید ظهور دارد که مباشرتاً حجب کرده است. در اینصورت، با عدم صدور خطاب، حجب علم کرده است. ولی جایی که حجب با وسائط باشد، مصداق حجب الله نیست، زیرا وسائط تکوینی‌اند و فرض اینست که ما مولی را به عنوان خالق الكون نمی‌بینیم بلکه مشرع می‌بینیم. مشرع کارش تشریع است که در مقام تشریع می‌تواند خطابش را نیاورد و حجب کند. در مقام تشریع کارش این نیست که با اسبابی مانع شود و حجب پیدا شود. این اسباب، اسبابی است که بما هو خالق انجام می‌دهد نه بما هو مشرع. کار مشرع، فقط شارعیت و مولویت است که بگوید من خطاب نمی‌آورم. حرف ایشان اینست که اگر اینطور باشد که در اینجا بما هو شارع است، لازمه‌ای پیدا می‌کند که قابل التزام نیست یعنی نگاه مولویت و شارعیت به «ما حجب الله» لازمه‌ای پیدا می‌کند که نمی‌توان به آن ملتزم بود. اگر بما هو مولی و شارع باشد، لازمه‌اش اینست که در این جمله بیان کند که اگر چیزی از من اصلاً صادر نشد، تو در آن معذوری و مسئولیتی نداری. ایشان می‌گویند این مطلب گفتن ندارد. کسی تردید نداشت که اگر هیچ خطابی از خداوند صادر نشد، مسئولیتی نداریم و معذوریم. این بیان توضیح و اوضحات است. واضح است که مسئولیت نداریم.

این خودش قرینه می‌شود که حدیث حجب، حرف واضحی که همه می‌دانند را بیان نمی‌کند. بنابراین باید نگاه دیگری به حدیث داشته باشیم که نگاه خالق الكونی است که حجب خداوند در تمام مصادیق صدق می‌کند. خواه بخاطر عدم اصدار خطاب و خواه بواسطه اخفاء ظالمین و یا عوامل طبیعی مثل زلزله و سیلی که منجر به از بین رفتن کتب شود، در تمام این موارد، «ما حجب الله» صادق است. در اینصورت، این جمله گفتن دارد و توضیح و اوضحات نیست، چراکه برای مثال در اخفاء ظالمین کاملاً معقول است که مردم از خودشان پیرسند حال که خداوند بیان احکامی کرده است، ای بسا بخاطر اخفاء ظالمین به من نرسیده باشد و در اینصورت، آیا مسئولیت ندارم و نباید احتیاط بکنم؟ با این حدیث خداوند می‌فرماید شما عذر دارید و مسئولیت ندارید. اطلاق «حجب الله علمه عن العباد» همه این‌ها را در برمی‌گیرد، پس شما

معذورید. این مفاد معقولی است که اگر نبود، گرفتار می شدیم. ایشان می گوید خود این قرینه می شود که بما هو خالق الكون مراد است. تا اینجا بحث امروز ما نبود. سپس می گوید:

وهذا بنفسه يبعد هذا الاحتمال ويعين أن تكون الإضافة إليه تعالى بما هو خالق.

سپس می فرماید:

وعلى هذا فلا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد كما هو على الاحتمال الآخر بل ينحل بعدد العباد

بمقتضى التقابل بين الحجب عن العباد والوضع عنهم^۱.

دیروز عرض کردیم به نظر می رسد بی ربط به ما قبل باشد.

ببینید در مباحث ایشان پذیرفت که بما هو خالق الكون باشد و سپس می گوید «و التحقيق». یعنی روی فرض اینکه خالق الكون است، دو احتمال می آورد. گرچه شاید همین نکته از لابلای بحث در می آید که خالق الكونی با هر دو می سازد، ولی اگر نگاه مولویت باشد، لم يصدر خطاب است و با یکی سازگار است. در حالی که ورود ایشان در «والتحقيق» بعد از پذیرش اینست که خالق الكون است. تصریح می کند. عبارت ها را ببینید. پاسخ به اشکال شیخ انصاری را تام می بیند و احسن الوجوه در پاسخ می یابد. اشکال دیگری دارد در تمسک به حدیث حجب، نه اینکه دو احتمال را بخواهد معین کند.

اینجا با تعبیر «وعلى هذا» بحث انحلالی را که امروز داشتیم به دو نگاهی که دیروز داشتیم که آیا خالق الكون است یا بما هو مشرّع و مولی، پیوند می دهد. گویا اینطور می گوید که اگر مشرّع و مولی باشد، تنها کاری که از او برمی آید اینست که اصلاً خطابى صادر نکند که ملازم است با مجموع دیدن عباد در حجب. یعنی تعلیق موضوع عنهم بر مجموع العباد. و اگر خالق الكون باشد، چون «ما حجب الله» می تواند شامل همه موارد شود، می تواند انحلالی باشد. بنابراین، ایشان می فرماید «و على هذا» یعنی اگر موضوع را خالق الكون گرفتیم، «فلا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد كما هو على الاحتمال الآخر»؛ یعنی اگر خالق الكون گرفتیم، حتماً به نحو انحلالی باشد در ما حجب الله «بل ينحل بعدد العباد بمقتضى التقابل بين الحجب عن العباد والوضع عنهم».

^۱ . بحوث في علم الأصول الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود، ج ۵، ص ۶۴.

اینجا بحث‌های مختلفی وجودی دارد. خود آقای شاهرودی رحمت الله علیه در پاورقی اشکال کرده است به نگاه خالق الکونی. اشکال می‌کند که این قرینه برای اینکه حتما «ما حجب الله» را به عنوان خالق الکون ببینیم، درست نیست. می‌گوید:

هذا قابل للمناقشة

نگفته است چرا.

خصوصا مع ان السؤال عما أخفاه الله من العباد كان امرا واقعا في هذه النبوة كالنبوات السابقة حتى جاء لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم .

بنابر اینکه آیه را اینطور تفسیر کنیم که سوال زیادی نکنید که در پاسخ گرفتار می‌شوید.

ایشان می‌گوید «و یعین أن تكون الأضافه إليه بما هو خالق و علی هذا فلا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد الخ». علی هذا، به این قسمت اخیر می‌خورد ظاهرا. انشاءالله این را بررسی می‌کنیم که اصلا خالقیت ملازم با این است؟ آیا مولی و مشرع بودن ملازم است با حجب واحد از مجموع عباد یا خیر؟

اشکالی که خود ایشان وارد کرده اینست که حرف متن درست نیست، لکن نمی‌گوید چرا اشکال دارد. می‌گوید خصوصا اینکه سوال از ما اخفاه الله رایج بوده است و سوال می‌کردند و مستهجن نبوده است. بعد می‌فرماید:

مضافا إلى إمكان دعوى ظهور الحجب في المباشرة بحيث يكون التكتّم والإخفاء منسوبا إليه مباشرة^۱

علاوه بر اینکه اصلا می‌توان ادعا کرد که ظهور اسناد حجب به خداوند در حجب مباشری است نه به توسط اسباب. پس ظهور دارد در مولویت و شاریت و اینکه حجب، واحد است. یعنی به طور کل متن را زیر و رو کرد و مبانی را بهم ریخت.

البته اگر حوصله دارید بحوث عبدالساتر را هم ببینید، گرچه بنده اعتمادی به آن ندارم. اینجا کاملا در بحوث عبدالساتر روشن است که ایشان مسأله را منوط به خالقیت و شاریت می‌کند. منتها همینجا ایشان گفته «والحاصل» که عین عبارات آقای شاهرودی را آورده است! خیلی عجیب است. تأمل کنید تا در جلسه بعد بررسی کنیم.

الحمد لله رب العالمين

^۱ . بحوث في علم الأصول الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود، ج ۵، ص ۶۴.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- خلاصه بحث گذشته ۸۲
- بررسی اشکالات آقای شاهرودی به بیان شهید صدر ۸۳
- چهار نکته در تنقیح اصل بحث و فهم روایت ۸۵
۱. غرض لزومی در هر سه نوع احکامی که محقق عراقی بیان کرد، قابل تصویر است ۸۶
۲. «ما حجب الله علمه عن العباد» یعنی «ما لا يعلمون» ۸۹
۳. «ما حجب الله» اطلاق دارد ۹۰
۴. حفظ یکپارچگی تفسیر در «ما حجب» و «موضوع عنهم» ۹۱

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایشات شهید صدر بود. بعد از بحث‌هایی که در حدیث حجب مطرح شد، یک جمع‌بندی لازم است که خود مفاد حدیث بعد از این بحث‌ها چه می‌شود. چند نکته مهم که در کلمات قوم بحث نشده است، باید بحث شود. منتها پیش از آن، به اشکالاتی پردازیم که مرحوم آیت الله شاهرودی در پاورقی به بیان استادشان داشت، تا برسیم به بیان این نکات.

شهید صدر در بحوث فرمود در دوران بین اینکه حجب به خداوند نسبت داده شود به عنوان خالق الکون یا به عنوان شارع، قرینه وجود دارد که بما هو خالق الکون باشد. سپس یا از خصوص این بحث یا از مجموع دو بحث نتیجه گرفت که حجب به صورت مجموعی لحاظ نشده است. در شرط این جمله شرطیه، موضوع، حجب مجموع افراد نیست بلکه جمیع مراد است، یعنی حجب کل شخص شخص مراد است. زیرا در فرمایش ایشان در مباحث به تفصیل مطرح شد که اگر حجب نسبت به هر شخص باشد، می‌توان از آن معنای براءت را استفاده کرد؛ ولی اگر حجب به مجموع ملحوظ باشد، یعنی خداوند از همه روی هم‌رفته به نحو مجموعی حجب کرده است، در اینصورت صدق آن در موارد براءت معنا ندارد. چون حجب از مجموع یعنی «لم یصدر بیان».

اینجا هم تقریباً متن همین است. شاهی در متن ذکر می‌کند که چرا خداوند را به عنوان خالق الكون در نظر بگیریم که لازمه‌اش را این دانسته است که موضوع «موضوع عنهم»، حجب کل واحد واحد باشد نه حجب مجموع. در متن می‌فرماید اگر واقعا مقصود از «حجب الله» بما هو شارع باشد، یعنی خداوند چیزی اصدار نکرده باشد، در اینصورت مگر جای توهّم این بود که چیزی بر مردم ثابت باشد تا بگویید موضوع عنهم؟! پس زمانی این حکم «موضوع عنهم» که در جزاء آمده است معنای معقولی دارد که مجال این باشد که اثبات حکمی ممکن بود به گردن مردم بیاید تا بگوییم موضوع عنهم. وقتی می‌گویید «لم یصدر خطاب»، جای این توهّم نیست که حکمی بر گردن مردم می‌آید تا با موضوع عنهم برداشته شود. مرحوم آقای شاهرودی دو اشکال بر این حرف می‌کند. یکی اینکه می‌گوید قابل مناقشه است ولی نفرمود چرا. این عین ادعا است و دلیلی برای آن اقامه نمی‌کند. سپس می‌فرماید خصوصا با توجه به اینکه سوال از ما اخفاء الله در نبوات سابقه مثل نبوت ما هم بوده است؛ حتی این آمده است که «لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤکم». پس سوال از ما اخفاء الله داشتند؛ از این رو، آن استهجانی که در متن گفتید در کار نیست.

در متن شهید صدر آمده بود که اگر «ما حجب الله» اضافه شود به شارع بما هو شارع، کار شارع فقط اینست که خطاب صادر نکند؛ ولی اگر صادر نشد دیگر مجالی برای «موضوع عنهم» نیست و مستهجن است، چون توهّم مسئولیت بر مردم نیست تا از آنها برداشته شود. آقای شاهرودی می‌گوید این بیان درست نیست و کاملاً عقلایی بوده و مردم سوال می‌کردند از ما اخفاء الله و چنین سوالی مستهجن نبوده است حتی آیه مذکور هم در این باره نازل شده است.

سپس می‌فرماید مضافاً به اینکه می‌شود ادعا کرد که حجب مباشری است نه به لحاظ خالق الكون که به واسطه وسائط حجب الله واقع شود. خالق الكون یعنی تمام اسباب این عالم ولو به توسط اسباب به خداوند مضاف است. می‌گوید اینطور نیست و ظهور «ما حجب الله»، حجب مباشری است، پس در این روایت خالق الكون بودن درست نیست.

بررسی اشکالات آقای شاهرودی به بیان شهید صدر

هر دو بیان دارای اشکال است.

۱. در بیان اول چیزی حل نشد. اینکه می‌فرماید در نبوات سابق سوال می‌شد و همینطور در نبوت ما حتی وارد شده است که «لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤکم»، خب این چطور به آن استهجان جواب می‌دهد؟

صحیح است. ولی این خلاف نسبت مباشری است؟! مستقیم بودن صدور امور از خداوند چه معنا دارد؟! صادر مستقیم از خداوند از سنخ این امور است؟! برهان قطعی داریم که این معنا ندارد. «ما أمرنا إلا واحدة کلمح بالبصر». آنچه از خداوند صادر می شود زمانی و متکثر نیست، جز از جهت صدور من الله و الا هیچ کثرتی در او نیست. مگر اینکه او در طول حوادث تجلی کند و فاعل شیء و همینطور سلسله ادامه یابد تا برسد به این عالم، والا معنا ندارد که مستقیم خدا این امور را ایجاد کند. عرض ما اینست که تنها شاهد ایشان، اضافه فعل به خداوند است و این بخاطر کثرتی که در روایات است، بعلاوه نکته فلسفی که دارد، کاملاً در همه امور معقول است و ابداً به معنای مباشری که ایشان مدنظر دارد نیست. از این رو، با وجود معقولیت و صحت، وجهی برای تردد نیست.

حال بفرمایید که در نبوات سابقه مثل این نبوت، مردم سوال می کردند، بسیار خب، ولی توجیه آن و جواب لغویت و استهجان چیست؟

سوال: گفتید که احکامی در شریعت هست که ظاهر نشده چون زمانش نیامده است.

پاسخ: می دانم، اگر باشد و ما موضوع آن نباشیم بخاطر اینکه زمانش نیامده است، پس من حکمی ندارم، خب در اینصورت چه چیزی از من وضع و رفع شده است؟! چیزی که نیست رفع شده است؟!

سوال: درست است درباره این احکام که موضوع عنهم.

پاسخ: اجازه بدهید، بحث می کنیم و همان فرمایش محقق عراقی را در یک وجهی تکمیل می کنیم. موضوع شما «ما حجب الله» یعنی لم یصدر است ولی محمولتان چیست؟ «سکت الله عنه». موضوع عنه، واقعی شده است یعنی «سکت الله عنه». یعنی «ما سکت الله عنه، سکت الله عنه». این معنا دارد؟! ایشان که می گوید توهم مسئولیتی نمی شود و عذری لازم نیست، چطور حل کرده ایشان؟ وقتی هیچ خطابی در کار نیست، مگر معقول است که خداوند عذری برای ما بیاورد؟! این اشکالات ماست به بیان مرحوم آیت الله هاشمی شاهرودی.

چهار نکته در تنقیح اصل بحث و فهم روایت

حال برویم اول بحث. چهار نکته عرض می کنم که خیلی دقیق است و برخی از این نکات اجمالاً اشاره شده ولی باز نشده است. به نظرم این نکات برای تنقیح اصل بحث و فهم این روایت مهم است. قبل از اینکه اشکال به دیگران کنیم، حرف خودمان را توضیح دهیم.

۱. غرض لزومی در هر سه نوع احکامی که محقق عراقی بیان کرد، قابل تصویر است

توجیه ما اینست که اغراض لزومی واقعی در هر سه مقامی که تا بحال بحث شد، قابل تصور است. ممکن است غرض لزومی عند الله باشد که بر مبنای آن اساسا لم یصدر خطاب. ممکن است غرض لزومی باشد که خطاب به نبی صلوات الله علیه شده و ایشان ابلاغ نکرده است. ممکن است غرض لزومی باشد که به نبی صلوات الله علیه وحی شده و ایشان ابلاغ کرده است، ولی به ما نرسیده است. غرض لزومی در هر سه مقام تصویر می شود. غرض لزومی مجال و جای تنجیز دارد. خوب دقت کنید که بحث ها در کلمات قوم نیست. جای سوال است و سوال کردن معقول است. غرض لزومی واقعی عند الله که خطاب آن هم نیامده است، جای تنجیز دارد و ممکن است تنجیز شود. آقای صدر در برخی بحث ها و آقای حائری اینجا و آقای هاشمی در جای دیگر آورده اند که اگر مولی تصدی نکند، این غرض لزوم امثال ندارد، حال یا از این باب که کلا موضوع لزوم امثال عبارتست از اغراض لزومی که تصدی له الشارع یعنی به نحو حیثیت تقییدیه در موضوع حکم عقل اخذ شده است که تصدی لأمره، یا از این باب که اگر تصدی نکند به مثل انشاء خطاب و امثال آن، یکشف که غرض لزومی نیست. به هر بیانی که آقایان بگویند، تصویر ندارد که در مقام غرض لزومی قابل تنجیز داشته باشیم.

ما می گوئیم این سخن درست نیست. صرف عدم تصدی نه کاشف از نقص غرض است و نه حیث تقییدی در موضوع حکم است. می شود غرض لزومی تام الغرضیه داشته باشیم ولی مولی آن را ابراز نکرده باشد، بخاطر مانعی از ابراز. بنابراین می توانیم نسبت به خطابات که اصلا وحی به نبی صلوات الله علیه نشده است، جای سوال بگذاریم. عقلا احتمال غرض لزومی می دهند و چون احتمال منجزیت می رود، سوال می کنند و می خواهند بیانی برسد تا در نتیجه برایشان امنی در پی داشته باشد مثل بحث برائت. در برائت، احتمال غرض لزومی قابل تنجیز می دهیم، منتها شارع با انشاء خودش، امن می آورد. گرچه روی مسلک قبح عقاب بلا بیان، عقل هم این امن را می آورد ولی امن شارع خصوصیت دارد که بحث آن گذشت. عرض ما اینست که معقول بودن سوال مردم و موضوع عنهم، برای امن است. چون غرض تام الغرضیه را تصویر می کنیم که قابل تنجیز است.

یکی از فواید بحث ما که پیشتر نگفتم و به آن التفات نداشتیم اینست که یک تفسیر یکپارچه از روایت حجب می کند با حفظ اطلاق موضوعش. «ما حجب الله» واقعا کل ما حجب الله را می گیرد، اعم از اینکه لم یصدر باشد، یا صدر عن الله و لم یصدر عن النبی صلوات الله علیه باشد، یا صدر عن النبی صلوات الله علیه و أبلغ إلى الناس و لکن لم یبلغنی باشد. اطلاق

صدرش همه را می گیرد. محمول روایت هم، موضوع عنهم است که مفاد آن رفع احتیاط اقتضایی و رفع تنجیز است. جا داشت که بخاطر آن غرض لزومی، مولی احتیاط را بیاورد ولی نیاورده است.

با تفسیر ما، یک بیان وحدانی برای هر سه می شود. موضوع هم به اطلاق خود باقی می ماند و سوال هم در هر سه مرحله توجیه دارد و بجاست. سوال از احتیاطی است که می توانست بر اساس احتمال غرض لزومی بیاید که شارع با فرمایش خودش رفع می کند. حال ببینیم در مقابله با این، آقایان چه کرده اند؟

اولین نکته ای که سوال می کنم و روی آن فکر کنید اینست که آقای صدر در تقریرات آقای حائری در بحث دیروز گفت که ما حجب الله دو فرض دارد. ما حجب الله، یعنی حجب عن مجموع الناس که یعنی لم یصدر عنه بیان. این سازگار است که اصلاً بحث برائت نباشد، و معنایش اینست که لم یصدر خطاب؛ و فرض دوم اینست که ما حجب الله، یعنی حجب علمه عن العباد، یعنی از تک تک مردم. معیارش هم علم و جهل باشد مثل حدیث رفع. گفت هر دو احتمال وارد است. سوال اینست که اگر ما حجب الله از مجموع بود و به فرمایش شما معنایش لم یصدر بود، محمولش چیست؟ محقق عراقی اینجا دقت کرده بود که محمولش نمی شود «سکت الله عنه» باشد یا «لم یصدر»، چرا که در موضوعش «لم یصدر» اخذ شده است. دقت کنید پیچهای در کلام بزرگواران است که وقتی به اینجا می رسند به شکلی که خیلی محسوس هم نیست، چیزهایی وسط کلام می آورند که سخنان را معقول کنند. آقای صدر آدم دقیقی بوده است و آقای حائری هم انصافاً آدم دقیقی است. تقریرات ایشان به نظرم به جهاتی از بحوث بهتر است و مطالب را باز می کند. ایشان تصویر می کند که در یک تقدیر «ما حجب الله» یعنی حجب عن مجموع الناس، مفادش «لم یصدر» است. خب محمولش چیست؟ می گوید «عذر»، یعنی مسئولیتی ندارید. می فرماید اگر به معنای «لم یصدر» باشد، می شود عذر غیر برائتی. تعبیر ایشان اینطور است:

ولكن القيد في حديث الحجب كان هو حجب الله تعالى عن العباد و كما يناسب عرفاً افتراض إرادة كون حجب

الله عن كل شخص، عذراً لذلك الشخص

که با بحث برائت سازگار است

كذلك يناسب عرفاً كون المقصود أن حجب الله عن كل العباد المتجسد في عدم صدور البيان عذراً.

محمول را عذر دانسته است.

فإن هذا عذر مفهوم عقلائيا و هو غير عذر البرائة الذي يكون على نحو الانحلال و مقابلة الجميع بالجميع على

شكل التوزيع^۱

سوال بنده اینست که عذر در محمول «ما سکت الله» یا «ما لم يصدر عن الله»، یعنی چه؟

در بحث براءت عذر را به معنای ترخیص ظاهری و امن می آوریم که حکمی ظاهری است در مقابل حفظ واقع. واقع سر جای خودش باقی است. اگر وجوب باشد یا حرمت سر جای خودش است. در تصویر ما، غرض تام الغرضية است. می گوئیم مولی امن می آورد که به لحاظ ظاهری است، یعنی چون در ظرف جهل به آن هستیم، امن آورده است. «عذر» را امن می فهمیم، همان چیزی که در براءت است. یعنی در جایی که شارع می توانست و اقتضاء داشت که وجوب احتیاط بیاورد، می گوید احتیاط را نمی آورم و آزاد هستید.

عذر در اینجا یعنی چه؟ آیا معنایی غیر از نفی لزوم احتیاط دارد؟ اصلا در مورد همان تعبیر «مسئولیت» که شهید صدر آورده سخن می/گوئیم. مسئولیت را معنا کنید. یعنی حکم؟ یعنی حکمی بر گردن من است؟ یک وقت می گوئیم مسئولیت یعنی همانی که به عهده من آورده است. عهده واقعی است در باب خطابات واقعی. یک وقت می گوئیم مسئولیت یعنی آن احتیاط اقتضایی. سوال اینست که وقتی خداوند هیچ خطابی نیاورده است، احتیاط اقتضایی مگر داریم که مولی آن را بردارد؟

سوال: مکلف احتمال تکوینی حکم را می توانست بدهد.

پاسخ: فرض اینست که موضوعش «لم يصدر خطاب» است. در این عدم صدور خطاب، احتیاط را ما معنا می کنیم ولی شما نمی توانید. شما نه غرض واقعی را که قابل تنجیز باشد تصویر کردید و نه چیزی دارید که بر عهده مکلف باشد. الان می گوئیم «عذر» یعنی چه؟ عذر یعنی لم يصدر یعنی عذر واقعی که خطابی صادر نشده است. در اینصورت، این موضوع است. إذا لم يصدر خطاب من المولى أنت في عذر. خب أنت في عذر یعنی چه؟ یعنی ترخیص واقعی دارید؟ اینکه منافات دارد با غرض لزومی. اگر هم غرض لزومی نمی گوئید اصلا لم يصدر من المولى شیء تا نیاز داشته باشیم که ترخیص واقعی به من بدهید.

۱. مباحث الأصول، الصدر السید محمد باقر، ج ۳، ص ۲۷۵-۲۷۶.

پس اولین حرف ما اینست و بیان مهمی است. در بحوث هم که در نهایت دلالت حدیث حجب بر برائت را می خواهد درست بکند از همین استفاده می کند. آن وجه دوم که گفت استهجان دارد، باز بر اساس همین استهجان می گوید اگر خطابی از مولی صادر نشده باشد و بگوید تو مسئولیتی نداری، عند الناس مستهجن است. تو مسئولیتی نداری یعنی چه؟ خودش در موضوع گفته که تکلیف نداری. حجب، لم یصدر است. لم یصدر یعنی تکلیف نیست. خب اینطور می شود که «در جایی که تکلیف نیست تکلیف نیست». این گفتن ندارد.

سوال: در جایی که بیان نیست، تکلیف نیست.

پاسخ: بیان نیست یعنی لم یصدر. بیان به معنای ایصال سخن دیگری است. بیان نیست یعنی لم یصدر. این تقریباً همان بیانی است که محقق عراقی گفت که اگر موضوع «ما سکت» باشد، محمول «ما سکت» نمی تواند باشد.

پس اولین حرف ما اینست و روی آن تامل کنید. کسانی که «ما حجب الله» را به معنای لم یصدر می گیرند و آن غرض لزومی که گفتیم را تصویر نمی کنند، اساساً نمی توانند «أنت فی عذر» را معنا کنند. نه اینکه درست است یا غلط. بحث اثباتی آن را نمی کنیم، بلکه اصلاً نمی توانند معنا کنند.

۲. «ما حجب الله علمه عن العباد» یعنی «ما لا یعلمون»

دوم اینکه آقای صدر در مباحث می فرماید نمی دانیم حجب الله علمه عن العباد، حجب از مجموع است که ملازم با لم یصدر است یا حجب کل فرد فرد است در مقابل جمیع تا با برائت بسازد. لذا اجمال دارد و به درد برائت نمی خورد. بنا بر این نقل، «علمه» آمده است. إن شاء الله در بحث آیت الله شبیری باید بحث کنیم که این اختلاف نقل چطور است. ایشان تعبیری دارد که خیلی عجیب است که صدوق از کافی گرفته است. ظاهراً این معنا ندارد چون خود صدوق طریق دارد. از اینکه بگذریم، فرض ما اینست که «ما حجب الله علمه عن العباد» است.

سوال اینست که «ما حجب الله علمه عن العباد» غیر از «ما حجه» است. ما حجب علمه عن العباد، یعنی خداوند متعال مانع علم مردم نه مانع حکم که ظاهر در عدم صدور باشد. جایی که مردم علم پیدا نکرده اند، فهو موضوع عنهم. این عین حدیث رفع است. ما لا یعلمون رفع شده است. ببینید درست است که اینجا اسناد به خداوند داده است، ولی در معنا تفاوتی ایجاد نمی کند. ما در جمله شرطیه می گوئیم «إن رزقک الله ولدا فسمه علیا»، شرط که «ان رزقک الله» است، بیان سبب است و لب آن اینست که «إن رزقت ولدا فسمه علیا». اینجا فرموده است که «ما حجب الله علمه عنکم، فهو موضوع عنکم». لبش اینست که «إذا لم تعلموا» و این حجب علم است نه حجب واقع. مگر اینکه قرائت «ما حجب الله عن العباد»

باشد نه «ما حجب علمه عن العباد» که بحث دیگری است و به آن می‌رسیم. خود ایشان هم این نقل را دارد. روی این بیان که «علمه» دارد، حجب از علم است. پس در واقع موضوع این نیست که امری، خودش از مجموع ناس محجوب است، بلکه علمش محجوب است، یعنی مردم لم یعلموا هستند. شهید صدر در لم یعلموا بحث خوبی داشت که این اگر موضوع قرار بگیرد و محمولش موضوع عنهم باشد، برائت اثبات می‌شود. نمی‌سازد که موضوع را لم یعلموا به مجموع قرار دهم چون جهل و عدم علم دیگری چه تاثیری در عذر من دارد؟! بی‌معناست. این بیان درستی است. اگر موضوع لم یعلموا باشد معنا ندارد که اینجا غیر برائت قائل شویم. بنابراین، اصلاً تقدیر دیگری در حدیث حجب نیست که می‌گویید. تقدیر فقط لم یعلموا است.

۳. «ما حجب الله» اطلاق دارد

ادعای سوم که به فقه الحدیث کمک می‌کند اینست که تنزل کرده و فرض کنیم که ما حجب الله می‌تواند مجموع باشد که لازمه‌اش لم یصدر است. اینجا محل اشکال کلام همه است نه فقط کلام شهید صدر، از جمله شیخ انصاری که این حرف را می‌زند که مفاد این حدیث حجب الله یعنی لم یصدر و سکت الله. سوال اینست که موضوع که اطلاق دارد، چطور آن را مقید کردید؟ چون احتمال دیگر را هم معقول می‌دانید بشرطی که «ما حجب» معقول باشد. شیخ انصاری نکته‌ای دارد که از آن رد شدیم. یک وقت می‌گویید ما حجب الله اصلاً در مثل اخفای ظالمین معنا ندارد؛ که چند نوع جواب دادیم و از آن عبور کردیم. شهید صدر هم عبور کرد که «ما حجب الله» قابل نسبت است و در این بحثی ندارد. «ما حجب الله» قابل نسبت به خداوند است و قابل است که برائت باشد و نیز قابل است که برائت نباشد، با این نگاه که موضوع لم یصدر عن المجموع است و مفادش لم یصدر عن الله حکم است. عرض ما اینست که مگر «ما حجب الله» اطلاق ندارد؟ به نحو کلی اگر موضوع خطابی اطلاق داشت و در یک تقدیر مقید می‌شود و در تقدیر دیگری حفظ می‌شود، آیا حق دارید آن را مقید کنید؟!

شما هر دو را احتمال می‌دهید. اگر قرینه تامی داشتیم یا احتمال قرینیت موجود بود، راهی داشتیم. ولی هیچ کدام نیست. آنچه ایشان می‌گویند یک حرف بیرونی است که بحث مهمی در اصول است که برای اطلاق گرفتن، امکان اطلاق کافی است. این را در جاهای مختلف بحث کرد که اگر امکان اخذ اطلاق باشد، باید اطلاق گرفت مگر اینکه به تعبیر والد ما سرتان به سنگ بخورد. اگر اطلاق دارید، ولو اینکه این اطلاق نیاز به کارهای پشت صحنه دارد مثل لحاظ لا بشرطی مولی و در مقام بیان بودن مولی که باید پشت صحنه درست شود، اطلاق قابل اخذ است. بله، مگر اینکه قرینه داشته باشیم یا احتمال قرینیت موجود را بدهیم که هیچ کدام نیست. چون ما حجب الله یعنی آنچه مولی حجب کرده است، روی تفسیر

ما اطلاق قابل اخذ است و مشکلی ندارد. ما حجب الله یعنی ما حجب به این بیان که لم یصدر، و ما حجب به این بیان که صدر الی النبی و لم یخرج عنه کلام، و ما حجب یعنی صدر و وصل الی النبی و ابلغ الی الناس لکن لم یصل الی بعض الناس. این اطلاق ما حجب است. شما در مقابل می گوئید اگر یک احتمال را اخذ کنیم این تقیید می خورد، خب اخذ نکنید. احتمالی که ایشان می گوید که بعد از تنزلات مختلف که لازمه اش لم یصدر است، نهایتا یک قید به اطلاق می زند. این قید را نباید بزنید که محتمل است. خود این اطلاق این قید را دفع می کند. اطلاق ما حجب این احتمال را دفع می کند.

۴. حفظ یکپارچگی تفسیر در «ما حجب» و «موضوع عنهم»

نکته آخر اینست که ما در تفسیرمان یکپارچگی را حفظ کردیم. این بزرگواران بنا بر این که مفاد ما حجب، لم یصدر باشد، یا صدر الی النبی و لم یبلغ، و یا صدر الی النبی و ابلغ، در اینصورت، یا باید منحصر کنند و یا اگر منحصر نمی کنند نمی توانند یکپارچگی اش را حفظ کنند. نمی دانم می توانند اطلاق بگیرند یا خیر، ولی اگر در فکر اطلاق گرفتن باشند که هر سه نوع را پوشش بدهد، نمی توانند، چون محمول موضوع عنهم با سخن ایشان سازگار نیست. ما «موضوع عنهم» را کلا آمن معنا می کنیم، یعنی انشائی است به داعی جعل امن مثل براءت در هر سه قسم. این بزرگواران که اینطور معنا نمی کنند، با تنزل از اشکالات دیگر، نمی توانند یکپارچه معنا کنند. اشکالات دیگری هم البته هست که حرف ایشان خلاف اطلاق صدر حدیث است و خلاف حجب الله «علمه» است و اینکه عذر را نمی توانند درست کنند. حرف آخر اینکه با تنزل از این اشکالات اگر بخواهیم این روایت را معنا کنیم به نحوی که همه را در بر گیرد، اینان نمی توانند. چون عذری که در محمول درست می کنند بنابر احتمالات مختلف، معنای متفاوت پیدا می کند. عذر شما آمن احتیاطی نیست. یک چیز دیگری است. اصلا این چطور جمع می شود در محمول؟! ما مشکلی نداریم و همه را به معنای آمن می گیریم، چون در جایی هم که لم یصدر، احتمال نا امنی از باب تنجیز واقع می دهیم ولی شما نمی توانید این کار را بکنید.

این چهار نکته در مقابل فرمایش آقایان. ریزه کاری های دیگری هم دارد که دیگر وقت شما را نمی گیرم. تا به اینجا اثبات کردیم که بهترین حرف اینست که حدیث حجب مطلق باشد و محمول آن هم عذر به معنای حقیقی کلمه است، همان عذری که در براءت داریم و به درد براءت هم می خورد.

بحث آیت الله شبیری حفظه الله بماند برای جلسه بعد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۹۲
بیان آیت الله شبیری در معنای حدیث حجب	۹۲
مقدمات استدلال آیت الله شبیری در بیگانه بودن مفاد حدیث حجب از براءت	۹۳
۱. نقل کافی که (علمه) ندارد، مقدم است	۹۳
۲. حجب به معنای منع است نه ستر	۹۳
۳. در احادیث (وضع عنه) همواره نسبت به فعل آمده است نه تکلیف	۹۳
۴. سند صدوق همان سند کافی است و از کافی برداشته شده است	۹۴
بررسی کلام آیت الله شبیری	۹۴
۱. یک. علامت روی (علمه) در نسخه قدیمی توحید مطلبی را اثبات نمی کند	۹۵
دو. روایت توحید از کافی گرفته نشده است	۹۵
سه. حجب در روایت به معنای منع نیست	۹۶
چهار. وضع در روایت حجب درباره افعال نیست	۱۰۱

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

خلاصه بحث گذشته

امهات مباحث حدیث حجب در جلسات پیشین تمام شد. جلسه گذشته تفسیر یکپارچه‌ای از کل حدیث حجب ارائه دادیم. تفسیر یکپارچه نسبت به همه آنچه ممکن است در عالم ثبوت حجب شود، اعم از آنچه نزد خداوند است و وحی نشده یا وحی به نبی صلوات الله علیه شده و ابلاغ به عباد نشده و یا ابلاغ به عباد شده ولی به برخی نرسیده است. این تفسیر معنای معقولی دارد و مفادش مانند حدیث رفع است، بلکه بهتر از آن است، زیرا با اطلاقی که دارد شمولش نسبت به احکام وضعی و تکلیفی و شبهات حکمیه و موضوعیه، خیلی روشن است.

بیان آیت الله شبیری در معنای حدیث حجب

بحث مهمی را آیت الله شبیری حفظه الله مطرح کرده است. همانطور که خودشان می‌فرمایند با مقدماتی که ایشان بیان می‌کند، محور بحث در حدیث حجب عوض می‌شود، و دیگر این روایت به براءت ارتباطی پیدا نمی‌کند. البته مرحوم شیخ

انصاری و آیت الله وحید حفظه الله نیز همین را فرمودند، لکن با مسیر دیگری. سخن آنان این بود که نسبت حجب به خداوند در غیر «ما سکت الله عنه» معنا ندارد و مفاد حدیث حجب «ما سکت الله عنه» است، و از این جهت بی ارتباط با برائت است.

فرمایش آیت الله شبیری مطلب دیگری است و انصافا ادعاهایی که ایشان فرموده است، بسیار روشن است و در عین حال دعاوی بزرگی است که رد آنها هم فحص و تتبع بسیاری لازم دارد. یکی از خواص بزرگان از اهل علم و دقت اینست که حرف خودشان را روشن می زنند. در فرمایش امام رحمت الله هم إن شاء الله این را می بینیم که ادعاهایشان برجسته و روشن است.

مقدمات استدلال آیت الله شبیری در بیگانه بودن مفاد حدیث حجب از برائت

فرمایش ایشان چند مقدمه دارد ولی اگر مقدمات تمام شود، نتیجه مهمی به دست می آید.

۱. نقل کافی که (علمه) ندارد، مقدم است

ایشان می فرمایند اولاً روایت حجب، دو جور نقل شده است. در توحید صدوق «ما حجب الله علمه عن العباد» است، ولی در کافی «ما حجب الله عن العباد» است و «علمه» نیست. ظاهر بحث ایشان اینست که همین نقل کافی را مقدم کرده است و بحث نمی کند که اگر دو نقل باشد، تعارض می شود و یا نمی شود. گویا با توجه به نکته ای که می فرماید، پذیرفته است که نقل کافی مقدم است.

۲. حجب به معنای منع است نه ستر

مقدمه دوم اینست که در «ما حجب الله»، حجب به دو معناست: «ستر» و «منع». ایشان ادعا می کند که در اینجا به معنای «منع» است. می فرماید در محافل علمی و در میان طلاب و علماء، گاهی استعمالات الفاظ مثل همین کلمه «حجب» و کلمه «وضع» یک مسیر دیگری را طی می کند و به اشتباه تفسیر می شوند. معنای حجب در این حدیث، «منع» است و «منع» یعنی خداوند انسان را از فعل و عمل منع کند، مانند اینکه دیگر عمل مقدور نباشد یا حرجی باشد.

۳. در احادیث (وضع عنه) همواره نسبت به فعل آمده است نه تکلیف

ایشان در «موضوع عنهم» هم ادعای دیگری دارد که اساساً «وضع عنه» در روایات ما نسبت به تکلیف نیامده است، بلکه نسبت به فعل آمده است. این نکته بسیار مهمی است. در احادیث، «وضع» نسبت به فعل آمده مثل «وضع عنه الصیام»

یا الصلاة» ولی نیامده است که «وضع عنه الوجوب». یا مثلاً در حائض داریم که «وضع عنها الصلاة» نه «وضع عنها الوجوب»، کما اینکه در «کُتِبَ» نمی‌گوییم «کُتِبَ علیه تکلیف الصیام یا وجوب الصیام» بلکه خود صیام کُتِبَ علیه. البته این درست است که گفته نمی‌شود «کُتِبَ علیه وجوب الصیام»، و اگر هم گفته شود احتمالاً معنایی کنایی دارد.

بنابراین برخلاف فهم‌های پیشین، وضع نسبت به حکم بکار نمی‌رود. مرحوم شیخ انصاری نیز هرچند دلالت روایت بر برائت را نپذیرفت، ولی مثل آقای زنجانی نبود که بگوید وضع اختصاص به فعل دارد بلکه این را قبول داشت که وضع نسبت به حکم است و وضع حکم ناظر به مقام اصدار خداوند می‌دانست، یعنی از او صادر نشده است. کسی را ندیده‌ایم که بفرماید «موضوع عنهم» اختصاص به فعل دارد و به حکم بی‌ارتباط است. دلیل ایشان هم اینست که مراجعه به روایات این را ثابت می‌کند.

از سوی دیگر، حجب الله هم دو معنا داشت: ستر و منع. اینجا به معنای منع است. «ما حجب الله» یعنی «ما منعه الله»، یعنی فعل، برای بنده غیر مقدور و حرجی شود. نتیجه این می‌شود که مفاد «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم» مانند «لا یکلف الله نفساً إلا وسعها» می‌شود. لذا ارتباطی به برائت ندارد. ایشان می‌فرماید غالباً محققین از این نکات غفلت کرده‌اند.

۴. سند صدوق همان سند کافی است و از کافی برداشته شده است

ابتدا نکته‌ای درباره دو نقل عرض کنم. ایشان فرموده است که گرچه در نقل توحید «علمه» وجود دارد، ولی در نقل کافی این کلمه بکار نرفته است. آنگاه فرموده است که در قدیم نسخه‌ای از توحید در اختیار ایشان بوده است که بالای «علمه» علامت زده بودند، گویا این نسخه بدل است. سپس فرموده است که سند صدوق همان سند کافی است و بنظر می‌رسد که ایشان این حدیث را از کافی برداشته‌اند با این تفاوت که کلینی رحمه الله مستقیماً از محمد بن یحیی نقل می‌کند ولی در توحید احمد بن محمد بن یحیی از پدرش نقل می‌کند.

بررسی کلام آیت الله شبیری

فرمایشات ایشان نیاز به دقت دارد. البته این مطالبی که به ایشان نسبت می‌دهم، ناظر به همین مطالبی است که منتشر شده است. گاهی مطالبی که به استناد ما منتشر می‌شود، وقتی می‌بینم، تعجب می‌کنم و نمی‌دانم این سخنان را بنده گفته‌ام یا کس دیگری!! نسبت به بزرگان هم همینطور است و استناد مطلب به ایشان، ناظر به مطالب منتشر شده از قول ایشان است.

یک. علامت روی (علمه) در نسخه قدیمی توحید مطلبی را اثبات نمی کند

اینکه در یک نسخه ای، علامتی روی «علمه» است، حجیتی ندارد. یک بزرگواری در نسخه های خطی قدیمی یک چیزی به ذهنش رسیده و علامتی زده است. ممکن است بخاطر تعجب از «علمه» باشد یا بخاطر اینکه اختلاف نسخه توحید با کافی را دیده بوده. به هر حال، این علامت زدن، اساساً گفتن نداشت، چه اینکه بخواهد نحوه استدلال را تضعیف کند.

دو. روایت توحید از کافی گرفته نشده است

اینکه صدوق از کافی گرفته است نیز درست نیست؟! صدوق از احمد بن محمد بن یحیی نقل می کند و کافی مستقیماً از محمد بن یحیی نقل می کند. حال، چه معنا دارد که صدوق از کافی گرفته باشد؟! در اینصورت باید از محمد بن یحیی نقل می کرد نه از احمد بن محمد بن یحیی. در نقل ها، بنای ما اینست که وقتی ثقه شد، آنچه نقل می کند حق و درست است و با امانت نقل می کند. صدوق می گوید از احمد بن محمد بن یحیی شنیدم که از پدرش شنیده است. چه دلیلی دارد که ایشان از کافی گرفته باشد؟! درست است که بقیه سند متحد است، ولی باعث نمی شود که صدوق از کافی گرفته باشد. در توحید، برای صدوق احمد بن محمد بن یحیی از پدرش نقل می کند ولی در کافی، خود محمد بن یحیی نقل می کند برای محمد بن یعقوب کلینی. این ها چه تهافتی با هم دارند؟!

سوال: ظاهراً اصل عدم زیاده را هم در متن و هم در سند جاری کرده است.

پاسخ: اصل عدم زیاده یا اصل بنای بر زیاده، بررسی خواهد شد ولی ارتباطی به بحث ما ندارد. اصل عدم زیاده، در لسان کسانی که قائل اند، به معنای این است که بنای بر زائد نبودن «علمه» در روایت بگذاریم.

سوال: در سند منظوم است. ایشان در سند هم این اصل را جاری کرده است.

پاسخ: عدم الزیاده این نیست. بلکه اینست که اگر در نقل کسی عبارت «علمه» بود، آن مقدم است. این را بررسی می کنیم.

سوال: برخی رجالیون در خود سند هم این اصل را بحث کرده اند.

پاسخ: اصلاً شک نداریم تا بخواهیم اصل عدم زیاده جاری کنیم.

سوال: مقصود از شک، شک در اینکه دو روایت اند یا یک روایت که یکی از دیگری گرفته است.

پاسخ: این شک در جایی است که ثقه از ثقه نقل نکند. اینجا ثقه تعبداً نقلش درست است. وقتی صدوق از احمد بن محمد بن یحیی نقل می‌کند، مگر شکی که تعبد رافع آن نباشد دارید تا اصالت عدم زیاده را جاری کنید؟! دو نقل است و چه تهافتی دارند؟! در اصل عدم زیاده بحث می‌کنیم که بنا بر اینکه نهایتاً هر دو روایت، یک روایت را نقل می‌کنند، در مفاد تعارض می‌کنند مثل بقیه روایات صحاح که تعارض می‌کنند. در روایات صحاح که تعارض می‌کنند، در عدد رجال آن‌ها که اصل عدم زیاده جاری نمی‌کنید. دو روایت و دو حاکی از خارج که اگر با هم جمع نشوند، تعارض در مضمون پیدا می‌کنند نه اینکه در عدد رجال این اصل عدم زیاده را جاری کنیم.

سوال: مقصود ایشان این نیست که بیان ایشان از محمد بن یحیی از طریق پسرش بوده است؟

پاسخ: هر دو از محمد بن یحیی گرفته‌اند، ولی صدوق با یک واسطه بیشتر گرفته است، چرا بگوییم صدوق از کلینی گرفته است؟ بله، اینکه یک روایت است نهایتاً باید بحث تعارض بکنیم. صدوق از احمد بن محمد بن یحیی و کلینی از خود محمد بن یحیی نقل می‌کند. نهایتاً این دو نقل تعارض می‌کنند، نه اینکه یکی از دیگری گرفته است.

این بحث همانطور که بسیاری از بزرگان فرمودند، بحثی بسیار مهم است که به تفصیل بررسی می‌کنیم. ذیل بحث «لاضرر» بررسی کرده‌اند. در «لاضرر» هم «فی الاسلام» در برخی روایات است و هم «علی مومن». برخی روایات صحاح هستند که نمی‌شود کنار گذاشت. بحث کرده‌اند که در دوران بین زیاده و نقیصه چه باید کرد. آیت الله سیستانی حفظه الله بحثی بسیار خوبی دارد ذیل «لا ضرر» که در این دوران چه باید کرد. عده‌ای از بزرگان از سابق و لاحق، در این دوران می‌گویند اصل عدم زیاده جاری است، یعنی بنا بر این می‌گذاریم که این زیاده درست است. برای مثال مرحوم امام از این دفاع می‌کند که در دوران، زیاده باشد. آیت الله سیستانی و عده‌ای دیگر می‌گویند این اصل حجیتی ندارد.

مقصود اینست که در آنجا نمی‌گوییم یکی از دیگری گرفته است تا مسأله حل شود، بلکه تعارض می‌کنند. لذا آقای سیستانی هم بحث می‌کند که اگر رجحانی نباشد، اصل اولی در اینجا تعارض است. باید کبرای این بحث را بررسی کنیم. باید مفصل بحث کنیم که این جا دو روایت است و از جهتی مثل بحث «لاضرر» است؟ گرچه احتمالاً راه دیگری برای حل مسأله در مضمون پیدا می‌کنیم که مضامین قابل اتحاد باشد و کار به تعارض نکشد.

سه. حجب در روایت به معنای منع نیست

ایشان می‌فرماید حجب دو معنا دارد: ستر و منع، و در این روایت به معنای منع است. هیچ استدلالی برای این ادعا نیاورده است که اینجا حجب به معنای منع است. سپس فرموده است موضوع روایت افعالی است که خداوند آن‌ها را از

عباد منع کرده است، نه احکامی که خداوند از عباد منع کرده است. و اگر خداوند کسی را از انجام فعلی منع کند، یعنی مقدور برای او نیست یا حرجی است. فلذا نهایتاً معنای روایت می‌شود «لا یکلف الله نفساً إلا وسعها».

سوال: منع تکوینی می‌شود؟

پاسخ: بله، درباره فعل منع تکوینی است.

سپس اگر اینطور باشد، روایت ربطی به براءت پیدا نمی‌کند. ایشان برای اثبات عدم ارتباط حدیث به براءت، یک مسیر دیگری را طی کرده‌اند و این مسیر دیگری است، نه از باب «سکت الله». اینجا «سکت الله» نیست بلکه از طرف خداوند، بیان حکم هست متنها مثل «لا یکلف الله نفساً إلا وسعها» است.

ایشان در ادامه می‌فرماید در صورتی که این معنا متعین نباشد و منع بخصوصه هم مراد نباشد، بلکه محتمل باشد باز هم نمی‌توان به آن استدلال کرد.

این ذیل عبارت ایشان چندان روشن نیست. صرف احتمال قادح نیست. در تمام ظهورات، احتمال نقطه مقابل وجود دارد. پس باید احتمال خاص مد نظر باشد که ظهور طرف مقابل را از بین ببرد. با صرف احتمال ظهور به هم نمی‌خورد. ظهورات قطع به مفاد نیستند بلکه ظن به مفاد کلام‌اند، لذا همیشه کنار آن‌ها، احتمال دیگری وجود دارد. این بیان عام ایشان که می‌فرماید همینکه محتمل باشد استدلال ساقط است، حتماً نادرست است. ایشان البته اهل دقت است و نباید کلام ایشان را اینطور تفسیر کرد. باید گفت همینکه دو احتمال کنار هم و مانند هم شدند یعنی همینکه مساوی شد و احتمال منع و احتمال ستر مثل هم شدند، نمی‌شود تمسک کرد.

درباره اینکه دو معنا برای حجب است، اصل مطلب درست است. البته برخی از کتب لغت در معنای حجب، یک خصوصیتی در «منع» آورده‌اند که از این خصوصیت استفاده می‌کنم که حتی کسانی که مطلق «منع» گفته‌اند، باز از این قسمی نیست که آیت الله شبیری حفظه الله می‌گوید.

در صحاح جوهری آمده است:

الحجاب: الستر. و حجاب الجوف: ما یحتجب بین الفؤاد و سائرہ.

حجاب داخل یعنی فاصله‌ی که بین قلب و بقیه احشاء انسان است.

و حجه أي منعه عن الدخول

اینجا منع خاص است. عن الدخول مقصود اینست که مثل حاجب باشد. حاجب سلاطین که مانع می شد کسی وارد حریم سلطان شود. در تاج العروس همینجا حاجب را می آورد که مانع از ورود اغیار به سرای سلطان است. پس حجب اینجا یعنی منع خاص. البته صحاح جوهری و برخی دیگر از کتب لغت، حجب را در باب ارث هم از همین سنخ منع گرفته اند:

و الإخوة يحجبون الأمَّ عن الثلث^۱.

در جایی که میت برادر و فرزند نداشته باشد، و همه ارث به پدر و مادر برسد، اینجا یک سوم می برند؛ ولی اگر برادر داشته باشد، مادر را حجب می کند و یک ششم می برد. اینجا خود برادرها و خواهرها ارث نمی برند که در رتبه بعد هستند، ولی می توانند حجب بکنند. یکی از آثار این طبقات اینست که گاهی بدون ارث بردن، حاجب دیگری می شود. اینجا حجب گفته اند به معنای منع عن الثلث که موجب سدس است.

در المحکم ابن سیده آمده است:

حجب الشيء يحجبه حبا و حجابا، و حجبته: ستره... و الحاجب البواب

یعنی کسی که در درگاه سلطان، مانع ورود اغیار به سرای سلطان است

و كل ما حال بين شيئين حجاب

پایین تر می گوید

و كل شيء منع شيئا فقد حجبه

اینجا به نحو مطلق به منع تفسیر کرده است

كما تحجب الأم الإخوة عن فريضتها^۲.

که حجب از ثلث می کند

در کتاب العین خلیل بن احمد آمده است:

^۱ . الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، الجوهری، أبونصر، ج ۱، ص ۱۰۷.

^۲ . المحکم و المحيط الأعظم، ابن سیده، ج ۳، ص ۹۲.

الْحَجَب: كُلُّ شَيْءٍ مَنَعَ شَيْئاً مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ حَجَبَهُ حَجْباً^۱

در کتاب المحکم «من شیء» نداشت.

در تاج العروس که شرح قاموس است و کتاب مهم و مبسوطی است، در متن خود قاموس می گوید:

حجبه حجا و حجابا: ستره، کحجبه

پایین تر در شرح می گوید:

حجبه أي منعه من الدخول و فلان يحجب للأمير أي حاجبه.

و در ادامه می گوید:

و كُلُّ شَيْءٍ مَنَعَ شَيْئاً فَقَدْ حَجَبَهُ كَمَا تَحْجُبُ الْإِخْوَةُ الْأُمَّ عَنْ فَرِيضَتِهَا، فَإِنَّ الْإِخْوَةَ يَحْجُبُونَ الْأُمَّ عَنِ الثُّلْثِ كَذَا فِي الْأَسَاسِ.^۲

ازهری که نیمه دوم قرن سوم و اوایل قرن چهارم است، در کتاب مهم تهذیب اللغة می گوید:

قال الليث: حجب يحجب حجا. والحجابة: ولاية الحاجب. والحجاب: اسم ما حجبت به بين شيئين. وَكُلُّ شَيْءٍ

منع شيئاً فَقَدْ حَجَبَهُ، كما تحجب الأم الإخوة عن فريضتها.^۳

در کتب لغت معاصر نیز در کتاب أقرب الموارد آمده است:

حجبه حجا و حجابا ستره و منعه من الدخول

این دو را عطف به هم کرده است.

عرض بنده اینست:

۱. برخی «منع» را در اینجا مطلق نیاورده اند، گرچه برخی دیگر هم مطلق آورده اند، ولی به هر حال ایشان نمی تواند

از باب قدر متقین، «منع» را مطلق بگیرد.

^۱ . العين، الخلیل بن أحمد الفراهیدی، ج ۳، ص ۸۶.

^۲ . تاج العروس من جواهر القاموس، المرتضی الزبیدی، ج ۱، ص ۴۰۴-۴۰۵.

^۳ . تهذیب اللغة، الأزهری، محمد بن أحمد، ج ۴، ص ۹۷.

۲. «منع» حتی در جایی که مطلق است، شاید با قرائن موجود، از سنخ منع‌هایی نباشد که سلب قدرت از طرف مقابل کنیم یعنی کاری کنیم طرف اراده نکند. در عبارت خلیل بن احمد بود که «کل شیء منع شیئا من شیء». این عبارت با منع درونی سازگار نیست که کسی مانع شود تا دیگری اراده انجام فعل نکند. به خداوند نسبت می‌دهند که «ما حجب الله عن العباد» یعنی خداوند کاری کرد که انسان به هر دلیلی اراده نکند، یا مانعی ببیند یا اراده‌اش ضعیف شود که انجام ندهد و این یعنی «منعه عن الفعل».

سوال اینست که معنی که در معنای حجب آمده است، چنین معنی است؟! «منعه من الدخول» - که در برخی کتب لغت آمده - که واضح است از این سنخ نیست. عرض ما اینست که حتی کسانی که به طور مطلق گفته‌اند «حجب» یعنی «کل شیء منع شیئا» یا «منع شیئا من شیء» واقعا با این عبارت می‌سازد که خداوند اراده را از بین ببرد تا فعل را انجام ندهیم؟! جایی که «منع من الدخول» باشد، روشن است و ربطی به این «منع» که ایشان می‌گویند ندارد، ولی جایی که منع مطلق است، به نظر می‌آید مقصود اینست که انسان را منع کند از وصول به چیزی یعنی مانع از ورود او به خانه یا انجام کاری شود. دست‌کم معنای مدنظر ایشان خیلی روشن نیست.

۳. نکته مهم‌تر اینست که ایشان مخفیانه «حرجی» بودن را به «غیر مقدور» عطف کرد. منع به معنای غیر مقدور را یک جور درست کرد، ولی منع به معنای امر حرجی از کجا آمد؟! البته ایشان دلیل دارد که این را عطف می‌کند زیرا اینکه بگوییم این روایت فقط حکم افعال غیر مقدور را می‌گوید که موضوع عنهم هستند، در اینصورت این کلام اصلا گفتن ندارد چراکه توضیح واضح است. اما اگر بگوییم فعل حرجی را برداشتند، گفتن دارد چون به لحاظ عقلی معلوم نیست افعال حرجی آنهم نسبت به سلطان حقیقی برداشته شود. در امور دنیایی نیز ای بسا سلطانی اوامر حرجی داشته باشد، چه رسد به سلطان حقیقی. لذا روایت می‌تواند بگوید امر حرجی را برداشتیم، حرف مهمی است. ولی مشکل اینجاست که کدام کتاب لغتی حجب را به معنای حرج گرفته بود؟! «منعه عنه» در بیان ایشان یعنی خداوند کاری کند ولو به توسط اسباب تا انسان نتواند فعل را انجام دهد، اما این مطلب از کجا وارد روایت شد که امر حرجی برداشته شده است؟! مگر فعل حرجی تکوینا ممنوع است؟! در عالم تکوین، گاهی امور حرجی را انجام می‌دهیم. بنابراین در «کل ما منع الله العباد عنه فهو موضوع عنهم»، امر حرجی، منع الله نیست. حرج یعنی سخت باشد. کجای کلمه منع به معنای سختی است تا بگوییم معنای «کل ما منع الله» یعنی هر فعلی که برای عباد سخت باشد؟!!

ابتدا می‌گویند مقدور نباشد و حرجی باشد ولی پایین‌تر به طور کلی روایت را به معنای حرجی گرفته است. می‌فرماید:

در اینصورت معنای روایت همانند معنای لا یکلف الله نفسا إلا وسعها است، یعنی خداوند نسبت به امور حرجی الزام نکرده است.

این عدول از غیر مقدور به حرجی بی دلیل است.

پس اولاً مَنَعَه، اول الکلام است که به معنای منع تکوینی باشد به این شکلی که ایشان فرمود؛ ثانیاً، فرضاً که اینطور باشد، ولی باز هم ربطی به حرج ندارد. و اگر حرج را از مضمون روایت حذف کنید، مضمون روایت، مضمونی خواهد شد که نیازی به گفتن آن نبود که بگویید افعالی که واقعا مقدور انسان نیست، وضع عنهم.

سوال: نهایتاً روایت ارشادی می شود.

پاسخ: بله، ولی لزومی به چنین ارشادی هم هست؟! بالاخره این نیست که ایشان می گوید. ارشادی هم باشد و توضیح واضحات باشد - چنانچه در برخی روایات چنین مضامینی آمده باشد - ولی چرا اینکار را بکنیم؟! اینها قرینه می شود که نباید روایت را اینطور معنا کرد که از معانی عالی پایین بیاید که مجبور شویم ارشاد به واضحات بگیریم.

چهار. وضع در روایت حجب درباره افعال نیست

ایشان در بحث وضع، ادعایی کرد که این هم دقت لازم دارد. ایشان می فرماید وضع در روایات درباره تکلیف بکار نرفته است و فقط درباره افعال است. البته روشن است که چرا «کتب علیکم الصیام» می گوئیم نه «کتب علیکم وجوب الصیام». چون «کتب» خودش به معنای «وضع و اوجب» است. «کتب» یعنی «فرض الله». (حالا این منافاتی ندارد و ممکن است سبق لسان باشد که ایشان آن را در مقابل وضع آورده است). ادعای ایشان اینست که با نگاه به روایات، وضع تکلیف نداریم و همه جا، وضع افعال است.

اینجا چند نکته باید فحص شود.

اول: اینکه در روایات وضع فقط برای فعل آمده است؟ به نظرم درست نیست. در روایات داریم که «وضع عنهم الکلفة» که خواهد آمد؛ یا «ثقل» موضوع عنه است.

دوم: اینکه فرضاً در روایات به این معنایی که ایشان می گوید استعمال شده باشد که «وضع عنه» در خصوص افعال باشد، ولی اگر در لغت اثبات شود که به خصوص افعال اختصاصی ندارد، یا اثبات شود که معنای دارد که از لوازمش، اختصاص به افعال نیست؛ در اینصورت، چه دلیلی در کار است که روایت را حتماً به خصوص افعال حمل کنیم، ولو در سایر روایات به معنای وضع افعال باشد؟! و اتفاقاً ادعای بنده اینست که در لغت اینطور نیست.

سوم: در آیات شریفه آمده است «وضع عنهم اصرهم و الأغلال التي كانت عليهم». در تفاسیر، هم اصر و هم اغلال، به غیر فعل نیز تفسیر شده است. ابن قتیبہ نیشابوری در تفسیرش می گوید اغلال یعنی «الفرائض التي كانت عليهم» که خداوند اینها را برداشت. در «وضعنا عنک وزرک» که درباره نبی است، وزر ظاهراً به معنای ثقل است. ثقل همیشه عنوان برای فعل نیست. در باب تکالیف دیدیم که ثقل به معنای تکلیف می آید و تکلیف و کلفت خودش ثقل است.

الحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۰۳
متعلق «وضع» در لغت، قرآن و روایات انحصاری به افعال ندارد	۱۰۴
وضع در لغت انحصاری به فعل یا موضوع خارجی ندارد.....	۱۰۴
وضع إصر و أغلال در آیه شریفه، عمدتاً به معنای وضع حکم تفسیر شده است.....	۱۰۶
متعلق وضع در روایات انحصاری به موضوع و فعل خارجی ندارد	۱۱۰
نکاتی مهم در تنقیح معنای حدیث حجب	۱۱۱
۱. موضوع عنهم، انشاء است نه اخبار.....	۱۱۱
۲. موضوع عنهم، اخبار هم باشد نهایتاً به وضع حکم برمی گردد.....	۱۱۲

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

خلاصه بحث گذشته

در حدیث حجب، بحث به فرمایشی منتهی شد که از آیت الله شبیری حفظه الله نقل کردیم که راه جدیدی برای تفسیر حدیث حجب می‌گشود. «حجب» به معنای «منع» و «ستر» هر دو آمده است. به نظر ایشان، در این روایت «حجب» به معنای منع است. ایشان بنا را بر این گذاشت که در حدیث حجب، نقل کتاب شریف کافی را اخذ کند. در روایت کافی «علمه» نیست و آمده است: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم». سپس فرمود که متعلق «وضع عن» در روایات دیگر، فعل است و نه حکم و تکلیف. این را قرینه گرفت که موصول در «ما حجب الله» هم به معنای حکم نیست، و باتوجه به اینکه «حجب» نیز به معنای «منع» است، پس ماحصل روایت این می‌شود: جایی که خداوند عباد را منع خارجی و نه تشریعی کرده است که نتیجه‌اش عدم مقدوریت فعل و حرجی بودن آن برای عباد است، فرموده است که فعل از عباد وضع شده است.

جلسه پیش اشکالاتی را عرض کردیم که این کلام علی الظاهر درست نیست. با مراجعه به کلمات لغوین و باتوجه به اختلاف نظر آنها، احتمال دادیم که مقصود از حجب، شاید منع خاصی باشد بلکه حتی این احتمال تقویت شد که منع خاص مقصود است. حتی بنابر این قول که حجب به معنای منع مطلق باشد، باز هم معلوم نیست که این سنخ معنی که

ایشان تصویر کرد، داخل در معنای منعی باشد که به نحو اطلاق مقصود لغویین است. دست کم تردید وجود دارد که این قسم منع‌ها داخل باشد.

متعلق «وضع» در لغت، قرآن و روایات انحصاری به افعال ندارد

علاوه بر این، آیا اساساً قرینه‌ای که در باب وضع فرمود، درست است؟ اینکه در روایات، «وضع» به فعل تعلق می‌گیرد نه تکلیف، نیاز به تتبع دارد و تتبع نشان می‌دهد این سخن درستی نیست، گرچه غالباً وضع به فعل تعلق می‌گیرد، ولی خلاف آن هم وجود دارد.

قبل از تتبع روایات، دو نکته عرض می‌کنم. اول اینکه در لغت هیچ انحصاری ندارد که متعلق وضع در «وضع عن العباد یا عن الشخص» وضع فعل باشد؛ در قرآن هم اینطور نیست.

وانگهی، فرض کنید که فرمایش ایشان در مورد روایات درست باشد، ولی در لغت به معنای وضع الحکم و الحق و الدین و امثال آن آمده است، پس چرا باید روایت حجب را به آنچه در روایات دیگر است حمل کنیم؟ بویژه اگر در قرآن آمده باشد و مضمون آیه شریفه طوری باشد که مربوط به فعل نیست یا دست کم اطلاقش انحصاری به فعل ندارد. بنابراین اگر در قرآن که در استعمالات، اقدام از روایات است، وقتی وضع در غیر افعال نیز استعمال شده، دیگر چه قرینه‌ای است که بگوییم در روایات، استعمال وضع منحصر به فعل است؟! علاوه بر اینکه روایات هم با نظر ایشان همراهی نمی‌کند. خلاصه اینکه: نه لغت همراه ایشان است و نه روایات و نه مفاد قرآن.

انشاءالله بعد از این بحث، چند نکته عمومی عرض می‌کنم که حاکم بر تمام این مسائل است.

وضع در لغت انحصاری به فعل یا موضوع خارجی ندارد

در تاج العروس آمده است:

وَضَعَ عَنْ غَرِيمِهِ وَضْعًا، أَي: نَقَصَ مِمَّا لَهُ عَلَيْهِ شَيْئًا

از دین او کم کرده است نه از فعل یا موضوع صرف.

برخی دوستان در عبارت آیت الله شبیری دقت کردند که ایشان ابتدا فرمود که به موضوعات تعلق می‌گیرد گرچه بعداً تصریح کرد که در اینجا به معنای فعل است. عرض ما اینست که حتی جایی که موضوع به معنای اعم باشد، موضوعی است که ممکن است جهت حکم وضعی در آن باشد مثل دین «وضع عن غريمه وضعا أي نقص مما له عليه شيئاً» یعنی دین او را وضع کرد، نه موضوع خارجی را. دین هم مثل حکم است و فرقی ندارد.

تاج العروس در ادامه می گوید:

وَوَضَعَ الْجِنَايَةَ عَنْهُ وَضْعًا: أَشَقَطَهَا عَنْهُ،

جنایت را از او وضع کرد، یعنی جنایت را ساقط کرد و نمی خواهد قصاص کند.

وَكَذَلِكَ الدِّينُ^۱

وضع دین هم در استعمالات آمده است:

در لسان العرب می گوید:

وَوَضَعَ عَنْهُ الدِّينَ وَالْدَمَ وَجَمِيعَ أَنْوَاعِ الْجِنَايَةِ يَضَعُهُ وَضْعًا: أَشَقَطَهُ عَنْهُ. وَدَيْنٌ وَضِيعٌ: مَوْضُوعٌ؛

سپس می گوید

وَفِي الْحَدِيثِ: يَنْزِلُ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ فَيَضَعُ الْجَزِيَّةَ أَيَّ يَحْمِلُ النَّاسُ عَلَى دِينِ الْإِسْلَامِ فَلَا يَبْقَى ذِمَّةٌ تَجْرِي عَلَيْهِ

الْجَزِيَّةُ^۲

اینجا موضوع صرف نیست و جزیه، حکم است و جهت وضعی دارد.

شبیه این در لغات دیگر هم متعدد است و این دو روشن تر بود که عرض شد.

سوال: در این استعمالات وضع به موضوع تعلق گرفته بود نه به حکم شرعی.

پاسخ: همه احکام وضعی موضوع قرار می گیرند و طهارت و نجاست هم همینطور. گفتیم حدیث رفع، به احکام

وضعی هم تعمیم دارد مگر آنجا که خرج بالدلیل القطعی که نمی شود شامل احکام وضعی شود. احکام وضعی همیشه

موضوع قرار می گیرند برای احکام تکلیفی. البته اشکال ما علیه ایشان بیش از این است، چون پایین تر اساسا فعل را فرمود

نه موضوع. بالا فرمود موضوع و پایین فرمود اینجا فعل است، نه حکم.

^۱ . تاج العروس من جواهر القاموس، المرتضی الزبیدی، ج ۱۱، ص ۵۱۵.

^۲ . لسان العرب، ابن منظور، ج ۸، ص ۳۹۶.

وضع إصر و أغلال در آیه شریفه، عمدتا به معنای وضع حکم تفسیر شده است

روشن تر از این ها تفاسیر است که ذیل آیه ۱۵۷ اعراف در وضع «إصر» و برخی آیات دیگر توضیح داده اند. در آیه ۱۵۷ که آیه مفصلی است و خصائص نبی اسلام صلوات الله علیه در آن آمده است، می فرماید:

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»

محل استشهاد اینجاست: «يضع عنهم إصرهم و الأغلال التي كانت عليهم». بحث اینجاست که «إصر» و «أغلال» به چه معناست. تفسیر عده ای اینست که إصر به معنای عهد و میثاق است. یعنی آن عهدی که یهود به آن ملتزم بودند یا برخی گفته اند عهد الله و برخی تصریح دارند که به معنای تکالیف است. برخی أغلال را هم همینطور معنا می کنند. اغلال یعنی شدائد و این شدائد الزاماتی بود که اینان در برخی از احکام داشتند. در روایات ما هم آمده است که در یهود، محل نجاست باید کنده می شد و در بحث قتل، فقط قصاص بوده است و دیه قابل قبول نبود حتی اگر طرف مقابل می پذیرفت. این شدائد و سختی ها بر یهود بود و این نوع شدائد، بر الزامات و تکالیف بر این ها حمل می شد؛ و «يضع عنهم إصرهم» یعنی این تکالیف برداشته شده است. مفسران متعددی اینطور معنا کرده اند. البته برخی نیز «إصر» را آثار گرفته اند. در تفسیر بسیط نیشابوری آمده است:

قال ابن عباس يريد العهد الثقيل الذي كان أخذ على بني إسرائيل بالعمل بما في التوراة.

این عهدی که داشتند نه افعال یا موضوع، بلکه آن عهد، موضوع عنهم است.

وهو قول الحسن و الضحاك و السدي و مجاهد؛ والمعنى: ويسقط عنهم ثقل العهد الذي أخذ عليهم. و قال

الزجاج: (و الإصر ما عقده من عقد ثقيل) و قال سعيد بن جبیر: (هو شدة العبادة) و قال ابن جريح: (من أتبع محمداً - صلى الله عليه وسلم - من أهل الكتاب وضع عنه ما كان عليه من التشديد في دينه)

سپس در مورد اغلال گفته اند:

قال المفسرون (وهي الشدائد التي كانت في العبادة؛ كقطع أثر البول، وقتل النفس في التوبة، وقطع الأعضاء

الخاطئة، وتتبع العروق من اللحم).

قال ابن قتيبة:

شاید کلام ابن قتیبه از همه روشن تر باشد

[وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ] تحریم الله عليهم كثيراً مما أطلقه الله لأمة محمد - صلى الله عليه وسلم -

این کلفت و تکلیف است، نه موضوع. عمده تفاسیر یا به تکلیف تفسیر کرده‌اند یا به معنایی که در نهایت به تکلیف برمی‌گردد.

وجعله أغلالاً لأن التحريم يمنع، كما يقبض الغل اليد فاستعيرت

همانطور که دستبند دست را می‌بندد، تحریم هم انسان را منع می‌کند و از این رو به آن اغلال اطلاق شده است

و قال الزجاج: (الأغلال تمثيل؛ ألا ترى أنك تقول: قد جعلت هذا طوقاً في عنقك

سپس می‌گویند واقعا طوقی در عهد و امثال آن که چیزی را به گردن کسی می‌گذاریم، وجود ندارد

وليس هناك طوق، وإنما تأويله: أني قد وليتك هذا وألزمتك القيام به، فجعلت لزومه كالطوق في عنقك؛ قال:

وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ، أَنَّهُ مِنْ قَتْلٍ قُتِلَ لَا تَقْبَلُ فِي ذَلِكَ دِيَّةً، وَكَانَ عَلَيْهِمْ إِذَا أَصَابَ جُلُودَهُمْ شَيْءٌ مِنَ الْبَوْلِ أَنْ

يَقْرُضُوهُ، وَكَانَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَعْمَلُوا فِي السَّبْتِ.^۱

[البته قبول این مطلب قدری سخت است و مطلب عجیبی است گرچه در روایات صحاح ما هم آمده است. یک زمانی یک بزرگواری اهل فضل دنبال این حرف بود (گرچه آن زمان ما نپذیرفتیم) که روایات را مثل کاوشگران باستان‌شناس باید کاوش کرد که از آن مسائل بسیاری استخراج می‌شود. مثلاً این بزرگوار به دنبال آیه «فی قلوبهم مرض» بود و می‌گفت اشاره به اشخاص است نه عنوان فانی در معنونات. رد پای عده‌ای را دنبال کرده بود در اول اسلام که این‌ها همان منافقانی بودند که آیه «فی قلوبهم مرض» درباره آن‌هاست. یکی از سخنان ایشان این شدت‌های روایات بود که می‌گفت مجعول است. ما در جواب می‌گفتیم روایات، صحاح است، ولی پاسخ می‌داد که قرینه می‌آورم که حرف یهود است حتی برخی از احکامی که در اسلام است مثل رجم را ساختگی می‌دانست. انسان متدینی و فاضلی بود ولی نظرش این بود. آنوقت نگاه کردم دیدم روایات صحاح هم این نوع سخت‌گیری بر امت‌های گذشته را نقل کرده‌اند. آیا می‌شود اذعان کرد که اگر بول جایی ریخت باید قیچی شود؟!]

در هر صورت، موارد مشابه هم وجود دارد که آنچه رفع می‌شود، الزام و لزوم است. البته آیت الله شبیری نفرمود در قرآن و لغت نیست، ولی عرض ما اینست که چرا در روایات دیگر دنبال معنای وضع می‌گردید؟ تا قرینه باشد بر اینکه در

^۱ . التفسير البسيط، الواحدي النيسابوري، ج ۹، ص ۴۰۰-۴۰۲.

«ما حجب الله» هم به معنای رفع فعل یا موضوع است. پاسخ اینست که در قرآن که اقدم است، و حتی در لغت، به شکل دیگر استعمال شده است. بنابراین حق ندارید که به صرف اینکه در روایات عمدتاً در موضوعات است اینجا هم بر موضوعات حمل کنید. اگر لغت مؤید تعمیم باشد باید روایت را بر تعمیم حمل کرد؛ و اگر در نص قرآن یا تفسیر آن، وضع را به تکلیف و لزوم زده است، دیگر چه وجهی دارد مفاد «فهو موضوع عنهم» فقط افعال و موضوعات باشد؟! دلیلی بر این حرف نیست.

در تفسیر کشاف زمخشری آمده است:

الإصر: الثقل الذي يأصر صاحبه، أي يحبسه من الحراك لثقله، فهو مثل لثقل تكليفهم و صعوبته

إصر برای ثقل تکلیف است. در ما حجب الله هم می‌گوییم که موضوع عنهم بخاطر تکلیف و ثقل است که برداشته شده است و وجهی ندارد روی موضوع صرف باشد. آنگاه می‌گوید که این ثقل چه بوده است:

وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته، نحو اشتراط قتل الأنفس في صحة توبتهم. وكذلك الأغلال، مثل لما كان في شرائعهم من الأشياء الشاقة، نحو: بت القضاء بالقصاص عمداً كان أو خطأ من غير شرع الديّة،

به نحو قطعی قصاص بود و جایگزینی نداشت. قصاص بدیل دیه است و می‌توانند بجای قصاص دیه بگیرند.

وقطع الأعضاء الخائئة، وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وإحراق الغنائم، وتحريم العروق في اللحم،

وتحريم السبت^۱

این‌ها شدائد بوده است و ثقل تکلیف را می‌گوید و درست هم است. ثقل برای تکلیف است نه موضوع خارجی. موضوع خارجی ثقلی ندارد.

تفسیر طبری از اقدم تفاسیر است و مشتمل بر نقل روایات است منتها روایاتی که معمولاً از صحابه است و گاهی از نبی صلوات الله علیه. طبری ذیل آیه ۱۵۷ به تفصیل توضیح می‌دهد و تفاسیر مختلف را می‌آورد و می‌گوید:

وَأَمَّا قَوْلُهُ: (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) فَإِنَّ أَهْلَ التَّأْوِيلِ اخْتَلَفُوا فِي تَأْوِيلِهِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَغْنِي بِالْإِصْرِ: الْعَهْدُ وَالْمِيثَاقُ الَّذِي كَانَ أَخَذَهُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِالْعَمَلِ بِمَا فِي التَّوْرَةِ

این اقدم از مفسران دیگری است که خواندیم. طبری قرن سوم و چهارم بوده است.

^۱ . الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، ج ۲، ص ۱۶۶

ذکر من قال ذلك

به تفصیل از ابن عباس و دیگران روایات آورده که اصر به معنای عهد و میثاق و امثال ذلك است.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: عَنِي بِذَلِكَ أَنَّهُ يَضَعُ عَمَّنِ اتَّبَعَ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشْدِيدَ الَّذِي كَانَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي

دِينِهِمْ.

سپس می گوید:

وَأُولَى الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ بِالصَّوَابِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْأَصْرَ هُوَ الْعَهْدُ. وَقَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ بِسَوَاهِدِهِ فِي مَوْضِعٍ غَيْرِ هَذَا بِمَا فِيهِ

الْكَفَايَةُ.

معمولا ذیل آیه سوره بقره که آخر سوره بقره است آورده اند. بسیط نیشابوری هم گفت که آنجا بحث «إصر» را انجام

دادیم.

وَأَنَّ مَعْنَى الْكَلَامِ: وَيَضَعُ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الْعَهْدَ الَّذِي كَانَ اللَّهُ أَخَذَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ إِقَامَةِ التَّوْرَةِ، وَالْعَمَلِ بِمَا فِيهَا

مِنَ الْأَعْمَالِ الشَّدِيدَةِ كَقَطْعِ الْجِلْدِ مِنَ الْبَوْلِ، وَتَحْرِيمِ الْغَنَائِمِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ مَفْرُوضَةً، فَنَسَخَهَا

حُكْمُ الْقُرْآنِ^۱.

در اغلال هم شبیه قبلی آورده است که تکرار نمی کنم و چند تفسیر دیگر هم دیدم، مشابه بود. البته میزان به این

صراحت نیست ولی مفادش نهایتا اینست که این تکالیف شدید را برداشتند.

در روایات هرچند عمدتا به موضوع خورده است ولی در عین حال، وضع تکلیف هم داریم.

سوال: بحث «وضعنا عنک وزرک» را بحث نمی کنید؟

پاسخ: برخی از اهل سنت به ذنب نبی صلوات الله علیه گرفته تفسیر کرده اند و بحث کرده اند که قبل جاهلیت بوده

یا بعد و یا بعد از نبوت!!! که بحث های بیخودی است.

سوال: تفسیر قمی و البرهان و صافی گفته اند که شراکت امیرالمومنین علیه السلام در تکلیف رسالت منظور است.

پاسخ: «وضعنا عنک وزرک» یعنی تکلیف از دوش تو برداشتم؟

^۱. تفسیر الطبري، ابن جرير الطبري، ج ۱۰، ص ۹۳-۹۶.

سوال: سنگینی تکلیف رسالت را با شریک کردن امیرالمومنین علیه السلام از دوش تو برداشتم.

پاسخ: اگر اینطور باشد خوب است و قرینه می شود.

متعلق وضع در روایات انحصاری به موضوع و فعل خارجی ندارد

در روایت تحف العقول آمده است:

وقال عليه السلام ما أخذ الله طاقة أحد إلا وضع عنه طاعته

خداوند اگر طاقت را از کسی بگیرد، از این حیث، دیگر اطاعت را هم نمی خواهد

و لا أخذ قدرته إلا وضع عنه كلفته^۱

اگر قدرت را از او بگیرد، تکلیف و کلفت را هم از او می گیرد. اینجا موضوع محل بحث نیست

در روایت دیگری که از قبلی روشن تر است

سوال: در کافی بجای رفع، وضع آمده است.

پاسخ: در حدیث رفع گفتیم که در کافی بجای رفع، وضع دارد. متنها بحث آن را نیاوردم چون محل بحث است.

ایشان در «ما لا يعلمون» حرف عجیبی دارد که راجع به جهل نیست و درباره غفلت و امثال ذلک است و بقیه سیاق هم که ظاهرش موضوع است. بنابراین ما نمی توانیم با حدیث رفع، بر علیه ایشان استشهاد کنیم، گرچه ما این مبنا را قبول نداریم و ما لا يعلمون را تعمیم می دهیم. پس برای ما فایده دارد، ولی بر علیه ایشان قابل استدلال نیست چون ایشان مبنای این اشکال را قبول ندارد.

سوال: وضع عن النساء تسعه آمده است. وضع عن النساء تسعة القضاء و الخروج عن المنزل بدون إذن الزوج و الجمعة

و الجماعة. جمعه و جماعت موضوع نیستند پس حکم وجوب نماز جمعه مقصود است.

پاسخ: خود جمعه که تکلیف نیست. ایشان دنبال همین است که جمعه تکلیف نیست و موضوع است.

در نهج البلاغه آمده است:

۱. تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ص ۲۴۶

قال عليه السلام و قد سئل عن معنى قولهم و لا حول و لا قوة إلا بالله: إنا لا نملك مع الله شيئا و لا نملك إلا ما ملّكنا، فمتى ملّكنا ما هو أملك به منا كلّفنا و متى أخذنا منا وضع تكليفه عنا.^۱

موارد دیگری هم در روایات است. در روایت دیگری آمده است از امام حسن علیه اسلام ظاهرا که ذیل روایت می فرماید:

...فَجَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى اخْذِ مَا أَمَرَهُمْ بِهِ وَ تَرْكِ مَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ وَ وَضَعَ التَّكْلِيفَ عَنْ أَهْلِ النُّقْصَانِ وَ الزَّمَانَةِ،
والسلام.^۲

آنهایی که قادرند، تکلیفشان کردیم و آنهایی که اهل نقصان و زمین گیرند، وضع تکلیف عنهم.

نتیجه ای که می گیریم اینست که لغت با ایشان همراه نیست چرا که وضع دین و دم و جنایت را آورده و ربطی به موضوع صرف ندارد و در تفاسیر عمدتا وضع إصر را به معنای وضع تکلیف و عهد و میثاق گرفته اند و در روایات هم وضع تکلیف وجود دارد، پس چه وجهی باقی می ماند که در حدیث حجب، موضوع عنهم حمل شود به خصوص فعل؟!

نکاتی مهم در تنقیح معنای حدیث حجب

علاوه بر این مسائل که در محل خود درست است، لکن چند نکته دیگر وجود دارد که نشان می دهد اصلا نوبت به این مسائل نمی رسد.

۱. موضوع عنهم، انشاء است نه اخبار

نکته اول: زحمت ایشان برای اینکه بگویند موضوع عنهم در روایات فقط به موضوع می خورد و اینجا به فعل خورده است نه حکم، برای اینست که بگویند به سبب قرینه خارجی، «ما حجب الله» شامل حکم نیست. موضوع اینجا عبارتست از افعال و موضوعات و حجب فعل هم به معنای منع است و به برائت ارتباطی ندارد.

عرض ما اینست که این طریق بر ایشان بسته است بخاطر اینکه فهو موضوع عنهم، انشاء است نه اخبار. البته اگر اخبار هم باشد در نکته دوم همین نتیجه را می گیریم. انشاء می کند وضع موضوع را از عباد. انشاء قلیل المؤونه است ولی انشاء موضوع للأثر است. انشاء می کند وضع موضوع را برای اینکه حکم و آثارش را بردارد. انشاء می کند وضع موضوع را

^۱ . نهج البلاغة، حکت ۴۰۴.

^۲ . بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۱۳۶.

مثلاً صیام و قیام و صلاة و حج را که قلیل المؤمنه است و یک کار است و خبر از چیزی نمی‌دهد. این انشاء برای ترتیب اثر است و اثر، حکم است و بنابراین، لُباً آنچه در محمول رفع می‌شود، حکم است. خب همین حکم در صدر اخذ شده است. «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم»، لُباً در مراد جدی، حکم رفع شده است و همین هم «ما حجب الله» است. به تعبیر دیگر، ما حجب الله که لفظ را بر نمی‌دارد بلکه ذوات المعانی را بر می‌دارد و به مراد جدی اشاره دارد. مراد جدی «ما حجب الله» که موضوع عنهم است، حکم است و این بحث‌ها هیچ لزومی ندارد. وضع به موضوع هم بخورد، در چه مرحله‌ای خورده است؟ در مرحله انشاء به موضوع خورده است، و با توجه به اینکه انشاء بلا داعی محال است چراکه انشاء برای ترتیب آثار است، و اثر انشاء وضع عبارتست از رفع احکام. پس مراد جدی در فهو موضوع عنهم، رفع حکم است و همین هم باید در صدر باشد چون در صدر، به معنای لفظ کار ندارد و به واقع آنچه در محمول برداشته می‌شود اشاره می‌کند، و روشن است که واقع آن، حکم است.

سوال: حکم جزئی است نه کلی.

پاسخ: اولاً جزئی را از کجا آوردید؟

سوال: اگر جزئی شد، رفع موضوعی می‌شود.

پاسخ: موضوع کلی را برداشته است. صیام را از زن حائض برداشته است و نماز را. این جزئی نیست. ثانیاً جزئی هم باشد، درست نیست. برداشتن حکم جزئی غیر از برداشتن موضوع است. لذا در برائت در ما لایعلمون یکی از راه‌های تعمیم برای شبهات موضوعیه این بود که حدیث رفع مطلق حکم را بردارد اعم از کلی باشد یا جزئی. بنابراین اصلاً هیچ شاهدی در تعلق وضع به موضوع نیست بعد از تسلیم اینکه همه جا همینطور است. مراد جدی، حکم است و همین در صدر حدیث مراد است.

۲. موضوع عنهم، اخبار هم باشد نهایتاً به وضع حکم بر می‌گردد

نکته دوم اینکه: حتی اگر اخبار باشد، باز بیان ایشان درست نیست. سوال می‌کنم همانطور که در حدیث رفع گفتیم، آیا وضع از موضوع خارجی معنا دارد؟ یعنی چه صیام خارجی را بر می‌داریم؟! یعنی چه آب خوردن را بر می‌داریم؟! آب خوردن یک فعل خارجی تکوینی است. یعنی چه که امر تکوینی را بر می‌داریم؟! لذا در حدیث رفع یا باید راه ما را قبول می‌کردید به تبع مرحوم نائینی که این انشاء است و انشاء قلیل المؤمنه است و یا باید تقدیر می‌گرفتید و مجبورید تقدیر بگیری چون وضع امر تکوینی بی‌معناست و باید گفت وضع می‌کنم تکلیف و اثر این فعل را که در نهایت می‌شود وضع

حکم. پس این زحمت برای اینکه وضع به موضوع بخورد چیست؟ شما به قرینه می‌خواهید ما حجب را درست کنید و حجب به مراد جدی تعلق گرفته است. هر آنچه حجب به آن تعلق گرفته است، وضع می‌شود و لذا تکلیف وضع شده است، حتی اگر اخبار باشد.

بنابراین زحمتی که ایشان کشیده، از بیخ و بن عقیم است و نتیجه‌ای در بر ندارد؛ و حقیقت مطلب اینست که «فهو موضوع عنهم» به تأیید لغت و ظاهر آیه و روایات به تکلیف می‌خورد و لذا هم باید به تکلیف بخورد، یا از باب انشاء یا از باب تقدیر. بنابراین کل این توضیحات ایشان نادرست است. جلسه آینده دو نکته مبنایی دیگر را عرض می‌کنم إن شاء الله.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۱۱۴	خلاصه بحث گذشته
۱۱۴	نکاتی مهم در تنقیح معنای حدیث حجب
۱۱۴	۳. خود (وضع عن) به معنای رفع حکم است و لذا در روایات اغلب به موضوعات تعلق گرفته است
۱۱۸	۴. به قرینه ذیل حدیث حجب، حجب به معنای ستر است
۱۱۹	اشکال در انحصار ما حجب الله به موارد جهل
۱۱۹	پاسخ به اشکال
۱۲۰	بحث سندی حدیث حجب
۱۲۱	روایت صدوق در توحید نسخه بدل ندارد
۱۲۲	به احتمال بسیار، کافی نسخه بدل داشته است

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

خلاصه بحث گذشته

در موضوع و محمول روایت حجب اشکالی مطرح شد که در نتیجه، مفاد حدیث حجب مطلبی دیگر غیر از آنچه مشهور قائل اند، می شود. در چند جلسه به این اشکال پاسخ دادیم و از چند طریق به این نتیجه رسیدیم که «ما حجب الله» همان ستر است نه منع، و «فهو موضوع عنهم» خواه متعلق آن موضوع باشد و خواه حکم، در هر صورت، مفاد روایت رفع تکلیف و حکم است.

نکاتی مهم در تنقیح معنای حدیث حجب

دو نکته کلی و حاکم بر این اشکال عرض کردیم و دو نکته دیگر باقی ماند.

دلیل اینکه وضع در روایات غالباً به موضوعات تعلق گرفته

چرا در روایات عمدتاً وضع به موضوع متعلق شده است؟ با پی گرفتن این بحث، راه جدیدی برای تحکیم مطالب قبل یافت می شود. جلسه گذشته عرض شد که اساساً متعلق «وضع عن» در لغت و روایات و نیز در کتاب الله انحصاری به موضوع ندارد؛ با این حال این نکته صحیح است که تعلق وضع به تکلیف کمتر از تعلق آن به موضوعات است.

به نظر بنده دلیل مطلب اینست که اصلاً خود «وضع عن» که در مقابل «وضع علی» است، به معنای رفع حکم است و این موید بحث‌های قبلی می‌شود. برخی حکم را به معنای اثبات الشیء علی العهده می‌دانند. مرحوم آقای خویی حقیقت حکم را اعتبار شیئی علی الذمه می‌داند و این سخن در کلام مرحوم نائینی هم آمده است که ثبوت الشیء علی الذمه و شاید قبل از اینان دیگران هم گفته‌اند. مرحوم صاحب عروه بحثی دارد که به طور کلی واجبات را ثبوت شیئی بر ذمه می‌داند، آن‌هم ثبوت دین. می‌گوید این دین الله است، لذا در همه واجبات و تکالیف نحوه‌ای وضع وجود دارد که آن فعل بر ذمه انسان می‌آید. عرض ما اینست که اساساً «وضع علی» در بسیاری از مواقع در روایات برای بیان وجوب است. وقتی گفته می‌شود «وضع الصوم علیه»، یعنی «أوجب علیه» و مانند «کَتَبَ» است. «وضع عن» که در مقابل آن است، رفع همین تکلیف است. «وضع علی العباد» بنفسه تکلیف است و «وضع عن العباد» بنفسه رفع تکلیف است.

این غیر از بحث جلسه پیش است که عرض شد انشاء قليل المؤونه است و مهم اینست که موضوع چه اثری واقع شود. انشاء می‌کند «وضع عن الموضوع» را به داعی رفع آثار. اینجا می‌گوییم «وضع علی» بنفسه تکلیف است و «وضع عن» بنفسه رفع تکلیف. از این روست که عموماً «وضع عن»، متعلق به تکلیف نیست، گرچه اگر هم باشد اشکالی ندارد. معمولاً نمی‌گویند «وضعت التکلیف علیک»، چون «وضع علی» بنفسه یعنی آوردن تکلیف و اگر هم بگویند «وضعت التکلیف علیک»، کنایی و با عنایت است. «وضعت عنک» هم بنفسه به معنای «رفعت التکلیف عنک» است.

اگر این سخن درست باشد، تایید حرف پیشین است که مفاد مفهوم «موضوع عنهم» بنفسه رفع تکلیف است، ولو که متعلق وضع در عبارت، موضوع باشد. «وضع الموضوع علی عهده شخص» یا «وضع الموضوع عن عهده الشخص» است. لب مطلب این می‌شود که تکالیف در واقع «وضع علی العهده» و «وضع عن العهده» هستند. مثل اینکه بگوییم دین را وضعت علیک یا دین را رفعت عن ذمتک.

همانطور که «وضع علی» عین تکلیف است، «وضع عن» عین رفع تکلیف است. رفع موضوع از ذمه است، یعنی رفع همان چیزی است که اثبات کردیم. در «وضع عن» همان چیزی را رفع می‌کنیم که اثبات کرده بودیم. اگر مفاد وضع، «وضع الشیء علی الذمه» باشد، نمی‌گوییم «وضع التکلیف علی الذمه» بلکه می‌گوییم «وضع شیء علی الذمه» و رفع آن هم همینطور است.

سوال: مرحوم اصفهانی هم تقریباً چنین تقریری دارد.

پاسخ: یادم نیست که محقق اصفهانی چنین فرمایشی داشته باشد. نگاه کردم ولی این عبارت را یادم نیست داشته باشد. ذیل بحث دارد که وضع، دو جور است: یکی برای استعلاء است که «وضع علی» است و یکی برای مجاوزه است.

این غیر از بحث ماست. «وضع عنه» یعنی تنحی عنه که به معنای کنار زدن است. ما می‌گوییم «وضع علی» بنفسه تکلیف و «وضع عن» بنفسه رفع تکلیف است.

فرمایش مرحوم سید در عروه عین عرض ما نیست، ولی بحث را تقریب می‌کند. مرحوم سید در متن عروه بحث نمی‌کند و فتوا می‌دهد ولی در اول بحث حج بحث مهمی دارد که اگر حج بر کسی ثابت شد و تعلل کرد و سپس فوت کرد، در اینصورت حج به ذمه او می‌آید و بحثی ندارد، ولی آیا از ثلث ترکه کسر می‌شود یا از اصل آن؟ اگر حج را امری مالی بدانیم، مثل دیون دیگر باید از اصل کسر شود و اگر یک واجب تعبدی بدانیم که مقدمه آن امری مالی است، باید از ثلث کسر شود نه از اصل ترکه. امور مالی را که دین هستند، به حسب آیه شریفه از اصل ترکه کم می‌کنیم. این محل نزاع واقع شده است و عده‌ای می‌گویند از اصل ترکه است چون امری مالی است و حج هزینه‌هایی دارد، و عده‌ای پاسخ می‌دهند ما در عبادات هم ممکن است هزینه کنیم، برای مثال در مقدمه نماز ممکن است آب بخریم و هزینه کنیم، ولی این‌ها صلاة را امری مالی نمی‌کند. صاحب عروه پاسخ می‌دهد بله، درست است که گاهی برای مقدمه برخی عبادات هزینه می‌کنیم و این امر آن را امری مالی نمی‌کند، ولی در حج غیر از اینست. در صلاة امری اتفاقی است که آب بخرید و ممکن است مقدمات دیگر هم هزینه کنید تا صلاة را اقامه کنید، ولی در حج، غالبا هزینه کردن است، و لذا ایشان می‌گویند یک عبادت مالی است و عبادة دینیه است.

سوال: مشروط به مال و استطاعت است

پاسخ: استطاعت فقط مالی نیست، و تازه آن‌هم شرطش است. اینجا خود واجب مالی است یا خیر؟ الان کاری به این نداریم.

مرحوم سید با اینکه در متن عروه معمولا چنین تحقیقاتی ندارد، می‌فرماید:

قلت: التحقيق أن جميع الواجبات الإلهية ديون لله تعالى، سواء كانت مالا أو عملا ماليا أو عملا غير مالي، فالصلاة والصوم أيضا ديون لله ولهما جهة وضع

استشهاد به این قسمت است:

فدومة المكلف مشغولة بهما

یعنی تکلیف، آوردن فعل است در ذمه مکلف. مفاد واجبات آوردن فعل در ذمه مکلف است، بعلاوه اینکه این دین الله است که مطلب دیگری است. الان کاری به دین الله بودن آن نداریم، ولی مفاد وجوب و ایجاب را این دانسته است که شی‌ای را بر ذمه مکلف بیاورد.

و لذا يجب قضائهما

بحث جالبی به تفصیل مطرح کرده است و پاسخ کسانی که می‌گویند از ثلث باشد را هم داده است.

فإن القاضي

کسی که صوم و صلاة و حج را قضا می‌کند

فإن القاضي يفرغ ذمه نفسه أو ذمة الميت، وليس القضاء من باب التوبة، أو من باب الكفارة بل هو إتيان لما كانت

الذمة مشغولة به

این بحث بسیار جالبی است برای کل مبحث قضاء در همه جا از جمله صلاة و صوم که این مقتضای قاعده است و امری جدیدی لازم ندارد. همان واجب نخست عبارت بود از اتيان و مشغول کردن فعل در ذمه مکلف، و تا زمانی که این دین ادا نشده است، باقی است.

پایین می‌فرماید:

فالكل دين الله، ودين الله أحق أن يقضى، كما في بعض الأخبار،

برای بحث نذر خیلی آثار مترتب است:

بل مثل قوله لله علي أن أعطي زيدا درهما دين إلهي لا خلقي فلا يكون الناذر مديونا لزيد^۱

زمانی بحث می‌کردیم و تا حدی اصرار داشتم که ناذر وقتی نذر می‌کند برای طرف مقابل هم حقی پیدا می‌شود. ایشان می‌گویند دین برای شخص مقابل نیست بلکه دین الله است که ادای آن به اینست که مال را به طرف مقابل بدهد، مثل صلاة و صوم که دین الله است.

^۱ . العروة الوثقى، ط جامعة المدرسين، الطباطبائي اليزدي، السيد محمد كاظم، ج ۴، ص ۵۰۰-۵۰۱.

منظور بنده اینست که تصویر ایشان ظاهرا اینطور است که حقیقت تکلیف، وضع علی العهده است، کما اینکه تعبیر مرحوم آقای خویی که حقیقت حکم را «اعتبار الشیء علی الذمة» می داند از این قبیل است. در محل خود اشکال کردیم که اینکه می گوید اعتبار است و قلیل المؤونه است درست نیست و اعتبار، داعی لازم دارد. به هر حال عده ای از فقها اساسا تصویرشان از تکلیف اینست.

۴. به قرینه ذیل حدیث حجب، حجب به معنای ستر است

نکته آخر در بحث متن اینست که مکرر گفتیم که با این بحث هایی که تاکنون داشتیم، از چند طریق به این نتیجه رسیدیم که «فهو موضوع عنهم» هر جور حساب کنیم، تکلیف را برمی دارد. خواه بگوییم اخبار است و خواه انشاء، خواه متعلق آن تکلیف باشد و خواه فعل، در هر حال رفع تکلیف شده است. به قرینه ذیل روایت، در صدر آن که «ما حجب الله عن العباد» است، حجب به معنای ستر است نه منع. یعنی «کل حکم ستره الله فهو موضوع عنهم». به همان بحثی برگشتیم که «ما حجب الله علمه» است. چون حکمی که ستره الله، در این ظاهر است که آن را ستر کرده است و ما به آن جهل داریم پس این حکم مستور، موضوع عنهم. در اینصورت، تفسیری یکپارچه از همه این ها ارائه دادیم، بدون اینکه بخواهیم علم را وارد روایت کنیم.

ندیدم کسی این فرمایش را داشته باشد، ولی دیشب که تتبع جدیدی در «ما حجب الله» می کردم در همه کتاب های فقهی و اصولی و اعتقادی، دیدم که در مفاتیح الاصول می گوید این باب تعارض روایتین نیست، و اصلا «ما حجب الله عن العباد» مفادش همان «ما حجب الله علمه عن العباد» است و فرقی نمی کند. چرا؟ ایشان تعلیل نمی کند و می گوید ظاهرش اینست و ما این ظهور را اینگونه تعلیل و تحلیل کردیم که «فهو موضوع عنهم» که محمول است لاجرم رفع حکم و تکلیف است و چون «فهو» همان «ما»ی موصول در «ما حجب» است، و «فهو» حکم است، پس «ما حجب» هم حکم است. متناسب با حکم، ستر است نه منع. یعنی «کل حکم ستره الله فهو موضوع عنهم». این بیانی درست و فنی است و هیچ اشکالی وارد نیست.

آقای شیرازی حفظه الله می فرمود که اینجا حتما «منع» است ولی نفهمیدیم که چطور ستر یکدفعه حذف شد؟ مگر به قرینه ذیل که فقط به موضوع متعلق باشد، ولی الان روشن شد که تعلق به موضوع هیچ ربطی ندارد و به هر نحو، به موضوع هم بخورد، نتیجه اش رفع تکلیف و حکم است.

یک نکته‌ای را اجمالاً مطرح می‌کنم که مسأله مهمی است. تا کنون بحث متنی تمام است و نظر بنده در این مستقر است که متن هیچ اشکالی ندارد و اطلاق «ما» به همه شبهات حکمی و موضوعی شمول دارد و مفادش «ما ستر» است نه «ما منع». منتها شبهه‌ای به ذهنم خطور کرد که اجمالاً مطرح می‌کنم.

اشکال در انحصار ما حجب الله به موارد جهل

«ما ستر الله» چه انحصاری دارد که فقط درباره جهل و شک باشد؟ نسیان و غفلت را هم در بر گیرد که انسان ناسی حکم باشد - نه ناسی موضوع - یا غافل از حکم باشد یا جهل مرکب داشته باشد. در اینصورت، ممکن است اشکالی طرح شود. اشکال اینست که معمولاً در بحث نسیان می‌گفتند که در نسیان، رفع واقعی می‌کند. یادتان باشد در رفع النسیان می‌گفتند رفع واقعی است و در جهل مرکب و غفلت هم شاید همینطور باشد که رفعشان واقعی است. در اینصورت، آیا مشکل پدید نمی‌آید که «فهو موضوع عنهم» اگر حکم ظاهری است چطور این‌ها را شامل شود و اگر حکم واقعی است، چطور جهل و شک را شامل شود؟

پاسخ به اشکال

سرفصل جواب را عرض کنم و در آن تأمل کنید.

اولاً: نسیان و غفلت و جهل مرکب، مثل بحث اخذ علم است. اگر رفع این‌ها واقعی باشد، همان مشکلات را دارد. اگر بگویید ناسی الحکم واقعا حکمش برداشته می‌شود، معنایش انحصار احکام به ذاکرین است. مثل انحصار احکام به عالمین می‌شود. همانطور که انحصار احکام به عالمین از باب لغویت محال است، انحصار حکم به ذاکرین و ملتفتین هم همینطور است. پس اساساً آن حرف معروف در باب رفع نسیان حکم که گفته‌اند رفع آن واقعی است، قابل قبول نیست. بنابراین اساساً مشکلی پیش نمی‌آید چون در رفع نسیان هم احتیاطی که مقتضای نسیان بود را برمی‌دارد نه حکم الله واقعی. در انسان غافل، حکم واقعی را بر نمی‌داریم بلکه منجزیت و تنجیز آن را برمی‌داریم یعنی آن احتیاطی که لازم بود، برداشته می‌شود. البته در مثل نسیان و غفلت و جهل مرکب، در ظرف نسیان، خطاب احتیاط هم معنا ندارد. ولی اثرش اینست که قبل از نسیان باید احتیاط کند. اگر ادله احتیاط بیاید یعنی رفع و وضع نباشد، باید از قبل، احتیاط کند تا در این مشکل نیفتد چون تنجیز آن برداشته نشده است. اگر حدیث رفع را در ناسی الحکم اینطور بگیرید که واقع باشد و مولی احتیاطی را که مقتضای تحفظ بر واقع است برداشته است، در غفلت و جهل مرکب هم همینطور است. در اینصورت هیچ مشکلی رخ نمی‌دهد.

در «فهو موضوع عنهم» لباً تنجیز را برمی داریم یعنی حکم ظاهری به این معنا برداشته می شود. البته در نسیان ممکن است اصطلاحاً حکم ظاهری نگویند، زیرا ممکن است گفته شود که حکم ظاهری امری است که در موضوعش شک اخذ شود، ولی می دانیم که لبّ حکم ظاهری این نیست که حتماً در موضوع آن شک اخذ شود بلکه برای تحفظ بر ملاکات واقعی است. در بحث رفع نسیان و رفع غفلت و جهل مرکب، با احتیاط می خواهیم بر واقع تحفظ کنیم و با وضع و رفع، این تحفظ را برمی داریم. همان تحفظ را در جهل بسیط نیز برمی داریم. هیچ تفاوتی ندارد.

ثانیاً: اگر کسی مثل برخی اعلام قائل شود که انحصار احکام به عالمان به آن ها اشکالی ندارد، بنابراین در نسیان و غفلت می توانند این را بردارند و مختص ذاکرین و ملتفتین شود، آنگاه اشکال مذکور رخ می دهد؛ ولی به نظر می رسد باز این اشکال قابل دفع است؛ قبلاً بحثی کردیم که هل ممکن جمع الحکم الظاهری و الواقعی فی انشاء واحد؟ نه اراده جدی واحد. یعنی انشاء واحد و دو اراده جدی داشته باشد. مثل اینکه دو کلام القاء کرده باشد. آیا این شدنی است؟ یک احتمال دادیم که این هم می شود. این استعمال لفظ در اکثر از معنی نیست، نمی گوییم دو خطاب القاء کرده است بلکه یک انشاء است که با آن دو کار می کنم. اراده دارم با این انشاء وضع و یا رفع، رفع حکم واقعی در مورد خودش و رفع حکم ظاهری در مورد خودش. شاید تصویر داشته باشد، ولی ما که امکان رفع واقعی را قبول نداریم، گرفتار این مشکل نیستیم و وضع و رفع، در همه جا یک معنای وحدانی دارد.

این تمام الکلام در متن که هیچ اشکالی ندارد. برخی علماء فتوا داده اند که متن هیچ اشکالی ندارد، ولی بحث نکرده اند ولی ما بعد دو هفته به این نتیجه رسیدیم که متن اشکالی ندارد و براءت از آن قابل استنتاج است.

بحث سندی حدیث حجب

بحث سندی، بحث دشواری می طلبد. در کتب فقهی و اصولی یک فحص نسبتاً تامی انجام دادم و نیز در کتب اعتقادات و امثال آن. در پی دو چیز بودم: اول اینکه آیا روایت توحید نسخه بدل دارد یا نه؟ بحث آیت الله شبیری حفظه الله این بود که دو روایت بود که در کافی «علمه» ندارد و در توحید «علمه» دارد و ایشان فرمود یک نسخه ای از توحید داشتیم که روی «علمه» یک علامت زده بود. عرض شد این حجیتی ندارد. در این فحص اولاً دنبال این بودیم که دیگران چگونه روایت توحید را نقل کرده اند؟ آیا کسی شبهه ای کرده که روایت توحید نسخه بدل دارد؟ یا فقط آیت الله شبیری در قرن چهاردهم یک کتاب خطی دارد که روی «علمه» علامت زده شده است! نکته دوم درباره کافی بود که نکات عجیبی پیدا شد.

روایت صدوق در توحید نسخه بدل ندارد

اولا اینکه ایشان می فرمود در روایت توحید یک علامتی روی «علمه» بود، به نحو قاطع قابل دفع است. خود صدوق در کتاب اعتقادات به همین تصریح می کند و با تعبیر «قال الصادق» بیان می کند. در بحث های من لا یحضر عرض شد که هر جا می گوید «قال الصادق» فرق دارد با «روي الصادق». مانند برخی از بزرگان که فرمودند وقتی انتساب می دهد حتما به نظر او قطعی است، بنابراین این ها را حجت می دانیم حتی اگر سند هم ذکر نکند. بسیاری بر این خدشه کرده اند و فرموده اند که این دلیل نمی شود، ولی این اشکال وارد نیست. صدوق که خریط صناعت حدیث است، جزما نمی گوید «قال الصادق» مگر اینکه سند را تمام ببیند. حال این ادعا را که این تمام دیدن، اجتهاد اوست، قبول نداریم. این ها را همانطور که مکرر عرض کردیم، مثل کارشناس حدیث می دانیم. همانطور که در رجال، «ثقه ثقه عدل» نجاشی را قبول دارید، باید فهم صدوق در بحث کارشناسی را هم بپذیرید.

سوال: موارد اشتباه زیاد دارد.

پاسخ: این هم ادعای جنابعالی است.

سوال: کسانی که رد کرده اند، مصداق اشتباه آورده اند.

پاسخ: چه کسی گفته اشتباه است؟! چطور ثابت کردند؟! نهایتا گفته اند در اسنادش ضعف است. ما که می گوئیم صحت قدمایی، و ربطی به این سخنان ندارد. از شمر بن ذی الجوشن هم نقل کنند، باز هم ممکن است قرائنی باشد که صدور پیدا کرده است و ما با صدور کار داریم.

ایشان در کتاب اعتقادات در باب هشتم، باب الاعتقاد فی الفطرة والهدایة می فرماید:

وسئل الصادق علیه السلام عن قول الله عز وجل «وهدیناه النجدین» قال: نجد الخیر و نجد الشر.

بعد می فرماید:

و قال علیه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

مرحوم صدوق اولاً فقط در توحید نفرموده است. بلکه در اعتقادات هم فرموده است و به نحو قاطع هم به امام صادق سلام الله علیه نسبت داده است. لذا برای تصحیح سند هم که به زکریا بن یحیی اشکال کرده اند، اگر آن اشکال قابل دفع نباشد، این جا کمک کار است که به امام صادق علیه السلام اسناد قطعی داده است. اگر واقعا نسخه بدل واقعی در کار بود، اینجا هم باید جوری دیگر می گفت.

علاوه بر این در تمام کتب روایی، اعتقادی، فقهی و اصولی ندیدم کسی - با اینکه همه را فحص کردم - که توحید صدوق نسخه بدل دارد. یک نفر نگفته این کلام را. بله، اصولی قرن سیزده و دوازده حجت نیست مثل مرحوم اعرجی در محصول که متاخراند و دیگران ولی در کتب حدیثی و فقهی، هر کس نقل کرده است، هیچ کس نگفته است که روایت توحید نسخه بدل دارد. در این بستر، با علامت روی علمه روی یک نسخه، چه چیزی ثابت می شود؟! از متبعی مثل ایشان واقعا پذیرفته نیست که در مقابل این همه نقل ها، چنین فرمایشی داشته باشند.

اصل مشکل را حل نمی کند و این اشکال را دفع می کند.

به احتمال بسیار، کافی نسخه بدل داشته است

حال، نسخه کافی را چه کنیم؟

تا بحال گفتیم، ما نیازی به این بحث نداریم. نسخه کافی هم باشد باز هم مفادش حجب الله علمه است. ولی بالاخره این دو روایت متعارضین اند؟ اگر مفاد علمه باشد، ممکن است کسی در تقدیر بگیرد که متعارضین نیست، ولی ظاهر آن انصافا این نیست که در تقدیر است. روایتی را محمد بن یعقوب کلینی از محمد بن یحیی نقل می کند و دیگری احمد بن محمد بن یحیی از پدرش که محمد بن یحیی نقل می کند. محمد بن یحیی برای پسرش و برای کلینی نقل کرده است. دو حاکی از نقل محمد بن یحیی است. البته ممکن است دو حادثه باشد، متها یک مطلب را نقل می کنند و علی القاعده باید بگویند تعارض است.

سوال: شاید دو حادثه باشند.

پاسخ: یک روایت است. اگر دو روایت باشد، بیان شما ممکن است. این احتمال وجود دارد که این روایت، در اصل دو روایت بوده است که در یک حادثه امام صادق علیه السلام فرموده است ما حجب الله علمه و در یک واقعه دیگر فرموده است ما حجب الله عن العباد. این ثبوت محال نیست ولی مستبعد است چون طریق، تقریبا یکی است.

آقای شبیری حفظه الله فرمود که ممکن است «علمه» در کار نباشد، ولی کلام ایشان هیچ دلیلی نداشت. اما عکسش دلایل متعدد دارد که کافی علمه داشته است. اولاً وسائل را ببینید که یک شهادت است. وسائل روایت صدوق را نقل می کند و بعد می گوید و «رواه فی الکافی عن محمد بن یحیی». یعنی همین روایت را روایت کرده است. برخی دوستان می گفتند در این گونه موارد، وسائل خیلی دقیق نیست. این را نمی توان پذیرفت. اینکه می گویند یعنی اشتباه صاحب وسائل نسخه اش علمه نداشته است ولی همینطور گفته: این هم همان است! ولی او در اثبات الهداة هم همینطور آورده است و جلسه بعد

می خوانم. دیگران هم همینطور آورده اند. فوائد مدنیه ملا امین استرآبادی هم همینطور است. او اهل حدیث بود مثل صاحب وسائل. چند نفر باید اشتباه کرده باشند؟! خیلی عجیب است که همه اشتباه کرده باشند. فردا این موارد را می خوانم ببینید آیا احتمال دیگر تقویت نمی شود که اصلا کافی نسخ متعدد داشته است. یک نسخه اش علمه داشته است که این ها نقل کرده اند و نسخه ای دیگر یا دستشان نبوده یا بوده و قبولش نکردند و اصلا ذکرش نکردند مثل صاحب وسائل. این بنظرم کاملا تقویت می شود که کافی نسخه دیگری داشته و این نسخه، عین توحید بوده و علمه داشته است، منتها یا نسخه دست اینها نبوده و یا بوده ولی قبولش نداشتند. با همه قرائن فهمیدند که این نسخه درست نیست و فقط این را آوردند. اگر فقط وسائل بود شاید می شد شبهه کرد که همینطور رد کرده است ولی اینطور نیست.

نسخه کافی را برخی با علمه نقل کرده اند و خود صاحب وسائل فرمایش صدوق را در توحید می آورد و می گوید و رواه الکافی از محمد بن یحیی. نمی گوید بدون «علمه» رواه الکافی. همین مضمون را روایت کرده است. این شهادت است و این بهتر از نسخه ای است که معلوم نیست چه کسی گفته است! صاحب وسائل خریط حدیث این حرف را زده است نه فقط در وسائل بلکه در کتاب دیگر هم گفته است و دیگران هم گفته اند. پس تقویت می شود واقعا که نسخه ای از کافی اینچنین باشد ولی البته دیگرانی هم هستند که هر دو را نقل کرده اند.

این نسخه کافی برای دار الحدیث انصافا مصحح است. ظاهرا دوازده نسخه را دیده اند که در این دوازده نسخه هم بدل نیآورده اند برای کافی. یعنی در این دوازده نسخه نبوده است ولی هیچ دلیلی نمی شود. مگر همه نسخ کافی دست اینها بوده است؟ آیا نسخی که دست صاحب فوائد مدنیه بوده دست اینها بوده است و دیگران و دیگران؟!

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۲۴
بر مبنای مختار، بی‌نیاز از بحث تعارض روایت کافی با توحید هستیم	۱۲۴
دوران بین زیاده و نقیصه در روایت	۱۲۵
روایت صدوق در توحید، نسخه بدلی ندارد ولی روایت کافی، نسخه بدل دارد	۱۲۶
تبیین عدم ذکر اختلاف نسخ کافی	۱۳۳
وجه تقدم نسخ نزد پیشینیان	۱۳۴
در صورت اختلاف نسخه کافی، روایت کافی از حجت می‌افتد	۱۳۵

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

خلاصه بحث گذشته

در حدیث حجب، بحث‌های مربوط به متن تقریباً تمام شد. بحثی که باقی ماند درباره اختلاف نسخه کافی و توحید صدوق بود. برخی از علما در این‌گونه موارد، فوراً قائل به تعارض می‌شوند و دو روایت را ساقط می‌دانند. در فقه چنین نمونه‌هایی وجود دارد. گاهی هم به اصول کلی در باب دوران بین زیاده و نقیصه در نقل، پناه می‌برند. هر دوی این‌ها محل بحث است ولی نکات دیگری هم باید مدنظر قرار گیرد.

بر اساس مختار در مفاد حدیث، بی‌نیاز از بحث تعارض روایت کافی با توحید هستیم

در بحث از مفاد حدیث کافی به همین بیانی که ذکر شد یعنی «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم» به اینجا رسیدیم که مضمون معقول‌تر آن چنین است: «ما ستره الله فهو موضوع عنهم» یعنی حکمی که ستره الله، برداشته شده است. در اینصورت، تعارض در مفاد متن بی‌معناست، چون مفاد یکی می‌شود. تعارض، تنافی دلیلین در مدلول یا دلالت است: مرحوم آخوند دلالت می‌فرماید و مرحوم شیخ مدلول، یعنی تعارض دلیلین است به لحاظ تنافی در دلالت یا مدلولین. آنگاه این امر در جایی تصویر می‌شود که واقعا تنافی باشد. اینجا مراد جدی خطاب مذکور در روایت کافی و مفاد و مراد جدی خطاب مذکور در روایت صدوق، به تفسیری که به آن رسیدیم، تنافی ندارند، پس تعارض دو روایت بی‌معناست. اینجا

بحث ما تمام می شود، زیرا هر کدام باشد، معتبر است و تمام. بله، کسی که قائل به تعارض باشد مشکلاتی پیش می آید. به نظر ما هر کدام باشد، مفادش واحد است. البته اگر تثبیت شود که «ما حجب الله علمه عن العباد» است، از جهاتی برای بحث ما بهتر است. به هر حال با توجه به آنچه گفته شد، بر مبنای مختار، اساسا نیازی به بحث آتی نیست، لکن این بحث اختلافی است و لذا بررسی می کنیم.

سوال: در تقریرات حاج آقا مصطفی هست که اگر «علمه» گرفتیم، به شبهات حکمیه مختص می شود.

پاسخ: شبهات موضوعیه را هم شامل است. شبهه موضوعیه موجب شبهه در حکم جزئی می شود. یادتان باشد در حدیث رفع، نسبت به «رفع ما لا یعلمون» یکی از راه های تعمیم به شبهه موضوعیه همین بود چون خود شبهه موضوعیه برای ما موضوعیت ندارد و مهم آن حکم جزئی مستفاد از آن است. این را با اطلاق درست می کنیم.

در عین حال که در مفاد مربوط به بحث خودمان تنافی و تعارضی نمی بینیم، ولی در تثبیت لفظ «علمه» تعارض می کنند، چون یکی «علمه» را نقل کرده است و دیگری نقل نکرده است. البته این ربطی به بحث ما ندارد، ولی خودش فی نفسه بحثی است. بالاخره خود این دو روایت در حکایت از این لفظ بما له من المعنی تعارض می کنند، زیرا یکی مثبت و دیگری نافی است ولو به دلالت التزامی. به هر حال، ربطی به بحث اصلی ما ندارد و لذا می توانیم اینجا بحث را تمام کنیم که ما تنافی را نمی بینیم و هر کدام از دو روایت را بپذیریم، مطلوب ثابت است.

دوران بین زیاده و نقیصه در روایت

اما اگر کسی این سخن را نپذیرفت و مفاد «ما حجب الله عن العباد» را مساوی «ما حجب الله علمه عن العباد» ندانست و با قرائنی آن را حمل بر چیز دیگری کرد، در اینصورت چه باید کرد؟

فرعی در کتاب تنقیح، جلد دوم در بحث طهارت یافتیم که تقریبا همین بحث ماست. اگر فرصت کردم عرض می کنم که خودش تمرین فقهی خوبی است. روایتی در تهذیب است مشتمل بر یک زیاده «خمر» که بسیار موثر است در استنباط فقهی در نجاست عصیر عنبی؛ ولی روایت کافی فاقد این است. مثل همین بحث است. همین نکاتی را که در بحث آوردیم، مرحوم آقای خویی ذکر کرده است، منتها یکی دو نکته اضافی دارد که در بحث امروز می آورم و ثمرات مهمی دارد. الان بحث تعارض را کنار می گذاریم که اگر در فقه اینها تعارض کنند، مرجع چیز دیگری می شود.

یکی از نکات در بحث ما مراجعه به بحث مهم دوران بین زیاده و نقیصه است. مرحوم آقای خویی در این بحث قائل به اصالت عدم الزیاده است، یعنی متنی که احتمال می دهیم زائد دارد، در واقع زائد نیست و بنا را بر این می گذاریم

که به این زیاد عمل شود. اصل عدم زیاد یعنی تثبیت کردن زیاد و عمل کردن به آن. ایشان می گوید این درست است با توضیحی که دیگران هم گفته اند، منتها یک اشکالاتی در مورد دارند. همین مسأله در بحث ما هم هست. آقای سیستانی حفظه الله بحث را در «لاضرر» آورده است و می فرماید بحث مهمی است و سیال در فقه است. درست می گوید که از این دوران ها زیاد پیدا می شود. ما بخاطر مبنایی که اختیار کردیم، نیازی به بحث از این کبری نداریم ولی اشکالی ندارد که از آن بحث کنیم، اما نکاتی مخصوص بحث ماست که باید بحث شود.

روایت صدوق در توحید، نسخه بدلی ندارد ولی روایت کافی، نسخه بدل دارد

اولین عرض بنده اینست که روایت صدوق برخلاف آنچه آیت الله شبیری فرمود که نسخه بدل دارد، در تمام مواردی که فحص کردیم، هیچ اشاره ای به نسخه بدل نشده بود. شاید نزدیک صد مورد را فحص کردم از فقه و اصول و اعتقادات، اما در هیچ کتابی ندیدم که کسی بفرماید روایت صدوق نسخه بدل دارد. هیچ کس چنین احتمالی نداده است. اولین نکته ای که عرض می کنم اینست که این احتمال را کنار بگذاریم که روایت صدوق اختلاف نسخه داشته است. اگر اختلاف نسخه ای در یک روایت باشد، آن روایت با روایت دیگری تعارض نمی کند. در این موارد، اشتباه حجت با غیر حجت است. وقتی نسخه ای از راوی به دست ما می رسد، بنا بر این است که نسخه مورد وثوق است و مورد عمل ما است و گرنه صرف این نسخه چه حجیتی دارد؟! یا باید روایت داشته باشیم که ادعا می کنم حال پیشینیان معمولاً تا این قرون متاخره چنین بوده است و یا باید این نسخه مورد اطمینان باشد به قرائن مختلف. لذا اگر اختلاف حجت با غیر حجت باشد یعنی علم اجمالی بین دو امر پیدا کنیم، این نسخه ها بلا شک از اعتبار می افتد.

سوال: اگر در نسخ، قائل به انسداد باشید...

پاسخ: این حرفی ما فوق این سخنان است. اگر انسدادی شویم یعنی هیچ راهی نداشته باشیم ولی این حرف درست نیست. گرچه از برخی بزرگان نقل می شود. برخی از بزرگان فرموده اند این کافی که به آن عمل می کنیم، پر از اختلاف نسخ است، ولی واقع اینست که اعتماد ما به بیانی که عرض می کنم، به جهت دیگری است.

بنابراین، توحید صدوق در این روایت، نسخه بدل ندارد و کسی به آن قائل نیست. مرحوم شبر انسان اهل حدیث بوده است و چندین کتاب حدیثی غیر از اصول اصلیه دارد. اصول اصلیه، استفاده مباحث اصولی از روایات است. ایشان کتاب مصابیح و کتاب جامع المعارف دارد. ایشان روایت توحید صدوق را می آورد به صورت «ما حجب الله علمه عن العباد» و چیزی نمی گوید. نکته مهم اینست که در صفحه ۲۱۵ در اصول اصلیه، همین روایت را می آورد: «ما حجب الله علمه عن العباد» و در صفحه ۲۵۷ روایت کافی را می آورد با همان سند کافی و در متن آن چنین می گوید:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^۱

این سند کافی است با تثبیت «علمه» در آن.

در کتاب مصابیح الانوار به طور مکرر حدیث صدوق را نقل می‌کند. یک بار نقل نکرده است که بگوییم اشتباه کرده است. مکرر حدیث صدوق را با «علمه» نقل می‌کند، با همان تعبیر «ما حجب الله علمه عن العباد» از جمله در صفحه ۳۲۲ و ص ۳۷۴ البته در این دو مورد بدون اینکه به صدوق نسبت بدهد.

مرحوم میرزای قمی در قوانین مکرر نقل کرده است، از جمله می‌فرماید:

و ما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عنه عليه السلام: «ما

حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^۲

البته میرزای قمی اصولی قرن سیزدهم است، ولی بالاخره اگر چنین چیزی مشهور بود، باید می‌گفتند که روایت کافی نسخه دیگری هم دارد.

سوال: شاید متوجه این اختلاف نسخ نبودند

پاسخ: بله، البته اگر این رایانه‌ها نبود و مطالعه هم نبود، فرمایش شما درست است!

سوال: متاخر از صاحب وسائل همین الان هم بسیار زیاد اشتباه می‌کنند

پاسخ: چون مطالعه و فحص نمی‌کنند.

سوال: معمولاً به وسائل آدرس می‌دهند. باید قبل از وسائل آورد.

پاسخ: اگر آوردیم چه می‌گویید؟ کسانی که هم‌عصر یا اقدم از صاحب وسائل بودند، مانند ملا صالح مازندرانی

اختلاف نسخه‌اش را گفته است. شما گفتید کسی را قبل از صاحب وسائل بیاورید، آوردم.

سوال: اختلاف نسخه توحید و کافی را توجه نکرده‌اند. ما هم اگر این وسائل نبود، دقت نمی‌کردیم.

۱. الأصول الأصلية و القواعد الشرعية، الشير، السيد عبد الله، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. القوانين المحكمة في الأصول القمي، الميرزا أبوالقاسم، ج ۳، ص ۵۰.

پاسخ: افرادی از اصولیین متذکر شدند مثل مرحوم صاحب ضوابط که مطالبش عمدتاً از شریف العلماء مازندرانی است و معروف است که ایشان تقریرات مرحوم شریف را دارد. بنده تطبیق کردم با قواعد شریفیه جابلقی که صدر کتاب می نویسد اینها مال شریف العلماء است و البته فرزند مرحوم صاحب جواهر هم هست. مطالب را مقایسه کردم که خیلی قریب به هم است. این مطلب در نجف مشهور بوده است و آقای صدر که از ضوابط مطلب نقل می کند می گوید مطالب شریف العلماء است. در اینجا ایشان هر دو را آورده و اشاره به نکاتش می کند. اصولیین توجه داشتند. آنها که اهل تتبع بودند. شریف العلماء اعجوبه ای در اینکارها بوده و متبع بوده است. ملا صالح مازندرانی در شرح اصول کافی که ظاهراً اقدم از صاحب وسائل است به اختلاف نسخه کافی و صدوق تصریح می کند. البته بنده برای حرف صاحب وسائل توجیه دیگری دارم.

کلام صدوق را با همین عبارت، مکرر آورده اند ولی هیچ کس تشکیک نکرده است، در حالی که نقل کافی را با سند کافی با «علمه» آورده اند. حال اگر میرزای قمی صاحب قوانین این کار را بکند که انجام داده است، شاید چندان حجت نباشد ولی وقتی محدثین این کار را می کنند، بسیار قابل توجه است. اتفاقاً دیدم که مرحوم آقای خویی هم به همین نکته توجه کرده است، گرچه یک جوابی در بحث خودش می دهد که الان کاری به آن نداریم. ولی به این نکته توجه کرده اند که صاحب وسائل محدث ماهر است و لذا وقتی ایشان نسبت بدهد، نمی شود از آن رد شد.

مرحوم فاضل تونی در الوافیه روایت صدوق را می آورد و می فرماید:

و هذه الرواية في الكافي في باب حجج الله على خلقه^۱

یعنی این روایت صدوق در کافی هم هست. در الوافیه مکرر این روایت را آورده است. الوافیه کتاب اصولی است ولی ایشان مقدم است. الوافیه برای سال ۱۰۷۰ است یا ۱۱۰۰.

مرحوم نراقی هم در جامعة الأصول آورده و متن صدوق را به کافی نسبت می دهد. البته ایشان هم مانند مرحوم صاحب قوانین بخاطر تاخر زمانی و اینکه انسان محدث نبوده است، شاید سخانشان حجت نباشد.

در ضوابط الأصول صفحه ۳۶۶ هر دو روایت را آورده است و می گوید:

۱. الوافیه فی أصول الفقه، الفاضل التونی، ج ۱، ص ۱۸۱

ما حجب الله علمه عن العباد أو ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم على اختلاف الروايتين و الأولى أشهر

إلا أن الثاني أقرب

این اجتهاد ایشان است

لاحتياج الأولى إلى ارتكاب التجوز في لفظ الحجب^۱

این ها دیگر بافتنی است. ولی می گوید اولی، أشهر است.

مرحوم کرکی یا محقق کرکی در هدایة الأبرار صفحه ۲۶۹، می فرماید:

نحو قول الصادق عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^۲

ایشان به همین شکل نقل کرده است

ملا صالح مازندرانی در شرح کافی، «ما حجب الله عن العباد» را آورده است و می گوید:

و قدر روى الصدوق رحمه الله هذا الحديث بهذا السند بعينه فى كتاب التوحيد و فيه «ما حجب الله علمه»^۳

توجه به اختلاف نسخه دارد

مرحوم فیض در سفينة النجاة صفحه ۵۸ می فرماید:

و فيه بإسناده عنه عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^۴

عین روایت صدوق را آورده است و هیچ نمی گوید نسخه صدوق بدل دارد و اختلاف دارد.

صاحب وسائل، در خود وسائل جلد ۲۷ که این روایت است، در کتاب القضاء باب ۱۲ روایت ۳۳ از توحید

صدوق نقل می کند:

^۱ . ضوابط الأصول قزوینی، ابراهیم بن محمد باقر، ص ۳۶۶.

^۲ . هدایة الأبرار إلى طریق الأئمة الأطهار، کرکی، حسین بن شهاب الدین، ص ۲۶۹

^۳ . شرح الکافی، المازندرانی، الملا صالح، ج ۵، ص ۷۷

^۴ . سفينة النجاة، الفيض الكاشاني، ج ۱، ص ۵۸

عن احمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

و رواه الكليني عن محمد بن يحيى، والذي قبله عن الحسين بن محمد.^۱

«رواه» بدون هیچ تذکری به اینکه اختلاف نسخه‌ای در کار است.

اینکه بگوئیم صاحب وسائل اشتباه کرده است، اگر یک مورد باشد ممکن است. با اینکه ده‌ها مورد دیدم که وقتی در دو روایت، یک لفظی کم یا زیاد است، صاحب وسائل تذکر می‌دهد و می‌گوید: رواه مع زیاده. ایشان با حدیث کار می‌کند و متضلع در حدیث است و اختلاف را که می‌بیند، تذکر می‌دهد.

به هر حال، این یک مورد است و ممکن است کسی بگوید اشتباه کرده است ولی همین صاحب وسائل در کتاب‌های دیگر خود، نقل «علمه» را تکرار کرده است. در الفصول المهمة في أصول الأئمة از کتاب توحید صدوق نقل می‌کند:

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».^۲

در باب ۷۴ همین کتاب، در بطلان تکلیف غافل روایت کافی را می‌آورد جلد ۱ ص ۶۷۷ و سند کافی را می‌آورد با

تعبیر:

و عَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى، عَنِ ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَزَقْدٍ، عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ

السلام قَالَ: «مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مُوْضُوعٌ عَنْهُمْ».^۳

یک جا ممکن است اشتباه بکند ولی چند جا این حرف را گفته است.

صاحب وسائل در فوائد طوسی صفحه ۲۱۰ به برخی از معاصران پاسخ می‌دهد. این معاصر را نفهمیدم چه کسی

بود با اینکه گشتم. با سخنان مرحوم بهبهانی تناسب دارد ولی عصرشان نمی‌خورد که حرف صاحب وسائل ناظر به او باشد. به هر حال، کسی است که اصولی است و کلام اخباریها را جواب داده و جریان برائت را تثبیت می‌کند. ایشان یک یک همه را می‌آورد و به تفصیل پاسخ می‌دهد. می‌گوید:

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۶۳.

^۲ . الفصول المهمة في أصول الأئمة، الشیخ حر العاملي، ج ۱، ص ۶۳۸.

^۳ . الفصول المهمة في أصول الأئمة، الشیخ حر العاملي، ج ۱، ص ۶۷۷.

و قوله: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم

خوب دقت کنید. در پاسخ آن معاصر که روایت کافی را آورده است، می گوید:

أقول: هذا الحديث أيضا فيه تغيير، و لفظه «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^۱

حواس ایشان جمع بوده است و می گوید معاصر یک لفظ را کم کرده است. معاصر از کافی هم ذکر نکرده باشد، جا دارد که بگوید در کافی نیز بدون زیاده نقل شده است؛ در حالی که با ضرس قاطع به او ایراد می گیرد که روایت، لفظ «علمه» دارد. محدثی که هم توحید و هم کافی را در نظر دارد، چنین قاطعانه اشکال می کند. بنابراین، نمی شود گفت که حواسش نبوده که گفته است روایت کافی عین روایت صدوق است. مکرر ایشان روایت کافی را عین روایت صدوق دانسته است و آورده است.

ایشان در إثبات الهداة جلد ۱ صفحه ۶۶، روایت کافی را به صورت «ما حجب الله علمه عن العباد» آورده است و بعد از چند روایت می گوید:

و رواه الصدوق في التوحيد عن احمد بن محمد بن يحيى مثله.

یعنی اول به کافی با «علمه» نسبت می دهد، سپس بعد از چند روایت می گوید همین روایت را صدوق نقل کرده است. «مثله» یعنی با همین عبارت. روایت کافی را با «علمه» آورده است.

سید نعمت الله جزائری هم محدث است. ایشان متوفی ۱۱۱۴ است. در کتاب منبع الحیات و حجة قول المجتهد من الأموات، صفحه ۳۹ روایت را به این صورت آورده است:

ما حجب الله علمه عن العباد^۲

و همینطور در صفحه ۵۹ به اسناد صدوق می آورد.

صاحب حدائق نیز «ما حجب الله علمه عن العباد» آورده است، گرچه نمی گویم که به کافی نسبت داده است.

بحار الأنوار نیز «ما حجب الله علمه عن العباد» را مکرر از توحید نقل کرده است، بدون اینکه تذکر دهد نسخه بدلی وجود داشته است.

^۱ . الفوائد الطوسية، الشيخ حر العاملي، ص ۲۱۰.

^۲ . منبع الحیة و حجة قول المجتهد من الأموات، الجزائری، السید نعمة الله، ص ۳۹.

آقای شبّر در جامع المعارف و الأحكام که کتابی روایی است و جمع نموده است، سند کافی را می آورد از محمد بن یحیی تا ابی عبدالله علیه السلام قال:

«ما حجب الله علمه عن العباد»

نمی توان گفت همه غفلت کرده اند.

این کتاب را بنگرید مانند کافی دقیق می نویسد و مشخص می کند که راویان و مروی عنه چه کسانی اند.

مرحوم جزائری کتاب نور البراهین دارد که شرح توحید صدوق است. ایشان هم در آنجا همین متن روایت را دارد و دو صفحه درباره متن توضیح می دهد و هیچ اشاره ای به اختلاف نسخه نمی کند. وسط بحث می فرماید:

و اعلم أن المجتهدين من علمائنا رضوان الله عليهم استدلوا بهذا الخبر على حجية البرائة الأصلية.

یعنی معلوم شد قبل از این ها هم استدلال می کردند

و أن الأصل في الأشياء الإباحة قبل الاطلاع على النص الناقل عن حكم البرائة الأصلية. اما الأخباريون منا عطر الله

مراقدهم فحيث ذهبوا إلى ما ورد في الأخبار من أن لله سبحانه في كل واقعة حكما حتى أرش الخدش

در ادامه می گوید:

أقول هذا الحديث أصل من الأصول و يتفرع عليه من الاحكام ما لا يحصى و يوافق الأصل الوارد في الأخبار

المستفيضة

آخرین مورد، فرمایش ملا امین استر آبادی است. ایشان محدث اخباری دو آتشه است که برای او نقل روایات بسیار مهم است. ایشان هر دو روایت را به یک مضمون می آورد و نمی گوید «رواه». ابتدا در فصل حادی عشر ذکر طرف من الاخبار الدالة على أن المعرفة من صنع الله تعالى:

حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضى الله عنه عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن فضال ، عن داود بن

فرقد ، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^۱

روایت صدوق را آورده است.

۱ . الفوائد المدنية، الأستر آبادي، محمد أمين، ج ۱، ص ۴۳۲.

صفحه بعد چند روایت می آورد و می گوید

و فی الکافی محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابی الحسن زکریا

بن یحیی عن ابی عبد الله علیه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.^۱

هم روایت صدوق را با اسنادش آورده و هم روایت کافی را ولی باز هم می گوید «علمه».

بنابراین، عرض بنده اینست که هیچ شبهه‌ای نیست که روایت صدوق با «علمه» است و در این، هیچ کس شبهه نکرده است. ولی روایت کافی این همه قرینه است. صاحب وسائل در وسائل، الفصول المهمه و اثبات الهداة می گوید. یک محدث ماهری مثل او چند بار باید بگوید تا بگوئیم نقل او اشتباه نبوده است.

از طرف دیگر صاحب الفوائد المدنیة که اخباری است و برای او نقل اخبار بسیار مهم است، هر دو روایت را با «علمه» آورده است. شبر هم که محدث است آورده است، و دیگران هم همینطور.

عرض ما اینست که ما دو تفسیر برای این اختلاف می توانیم بکنیم که این ها کلاً اشتباه کرده اند. روایت صدوق را دیده اند و روایت کافی را هم دیده اند که سندش یکی است و متن هم شبیه است، آنگاه چشمشان اشتباه کرده که متن را دقیق ندیده اند. این تفسیر قابل قبول نیست. یک نفر یک بار ممکن است اشتباه کند ولی اینکه در همه کتبش این را بیاورد و اشتباه را تکرار کند، بعلاوه دیگران هم همه اشتباه کرده اند، حرف قابل قبولی نیست.

احتمال معقول دیگری در کار است و آن هم اینست که نسخه های کافی متعدد بوده است. نسخه هایی که دست اینها بوده است، حتماً واجد «علمه» بوده است که نقل کرده اند.

تبیین عدم ذکر اختلاف نسخ کافی

حال علاوه بر این، در پاسخ به پرسش دیگر که چرا اختلاف نسخه را نگفته اند؟ دو احتمال دیگر وجود دارد. چرا محدثی مثل صاحب وسائل که کم و زیاد در روایت را می گوید، چرا اختلاف را نگفته است؟ یا از این روست که آن زمان، اصلاً نسخه دیگر جاری و شایع نبوده است. این احتمال خیلی قوی نیست چون ملا صالح این نسخه دستش بوده و اختلاف را دیده است.

۱. الفوائد المدنیة، الأستر آبادی، محمد أمين، ج ۱، ص ۴۳۳.

آیا نسخه فاقد «علمه» شایع بوده است؟ اگر شایع بوده حتما باید نسخه بدل را می گفتند. اینکه نگفتند، یا از این باب بوده که شایع نبوده یا شاید هم صاحب وسائل، سید نعمت الله، صاحب فوائد مدنی و غیره، نسخه بدل را دیده اند ولی به قرائنی قائل شدند آن نسخه ای که واجد «علمه» است، درست است و لذا نسخه فاقد را نیاوردند چون آن را قبول نداشتند. این احتمال قوی تر است.

به هر حال، چه ندیده باشند و ذکر نکردند و چه دیده باشند ولی به قرائنی آن را معتبر ندانسته و ذکر نکردند، به نظر من این طرف قابل قبول تر است که روایت کافی واجد لفظ «علمه» باشد.

وجه تقدم نسخ نزد پیشینیان

این نکته باقی است که اینها به چه دلیل، یک نسخه را مقدم می کردند؟ پاسخ به انسداد را عرض می کنم. به نظر بنده علما تا قرون متاخره، متن کتاب های مهم را با استاد می خواندند. حتی در زمان ما گاهی می خواندند. مرحوم آیت الله حسن زاده میگوید ما متن روایات کافی را پیش آقای شعرانی می خواندیم و تصحیح می کردیم. در زمان ما کتاب شایع شده و نسخه ها چاپ شده است. در کتب قبلی رجال مثل کشی می گوید فلان کتاب را در فلان مسجد نزد استاد، تا اینجا من خوندم و ایشان گوش کرد و بقیه را ایشان خواند من گوش کردم. یعنی اینقدر دقیق متون را می خواندند. بله، زمان های اخیر از شیوع افتاده است و تکثیر نسخ واحد شده و در اختیار همه است. قبلا نسخه ها چپی بودند؟ یک کسی استنساخ می کرد و یک کسی تصحیح. معمولا اینها را پیش استاد می خواندند تا درست شود. اولاً با این کار روایت شود، چون نسخه روایت نیست مگر انسان اطمینان یابد. پیش استادهای صاحب اجازه روایی می خواندند تا روایت شود. لذا به نظر بنده اینطور نیست که قائل به انسداد شویم. چون نسخه هایی که الان از کافی موجود است متعدد است ولی چه کسی گفته نسخه ها متساوی باشند. عرض بنده اینست که مثل صاحب وسائل به احتمال زیاد کتب اربعه را پیش اساتیدش خوانده است و آنها نیز پیش اساتیدشان نسل به نسل تا برسد به زمان صدور روایت که روایت را پیش استاد می خواندند. اینطور نبوده که کسی یک نسخه ای بنویسد و دیگری از دور بگوید تمام این نسخه را قبول دارم!! نسخه ای که با دست می نوشتند و احتمال افتادن کلمه یا زیادی در آنها بوده است، چطور تایید می کردند؟! اینها را پیش اساتید می خواندند و تصحیح می کردند.

عرض بنده اینست که با وجود این نکات، ذکر کلمه «علمه» در روایات متعدده در کتب صاحب وسائل و دیگران کاملاً دلالت معقول می کند که نسخه های معتبری از کافی اینطور بوده است و این نقل ها برای ما حجت است. این خلاصه مختار ما است.

بنابراین مسأله کاملاً صاف می‌شود. اولاً در محتوا که اصلاً تنافی نیست تا تعارض باشد. در خصوص اثبات لفظ «علمه» و عدم آن هم بیان شد که این هم تعارض نیست.

در صورت اختلاف نسخه کافی، روایت کافی از حجیت می‌افتد

حال، اگر کسی این بیانات را نپذیرفت، آخرش اینست که در کافی اختلاف نسخه شود. این را باید بپذیرد که در کافی اختلاف نسخه است و نمی‌توان گفت همه اشتباه کردند. نتیجه این می‌شود که روایت کافی خودش از حجیت می‌افتد و می‌شود اشتباه حجت بلا حجت. فقط روایت صدوق با علمه باقی میماند. نظیر آن را آقای خوبی در بحث خودش گفته است و حق هم همین است. البته اینجا بحثی قابل طرح است که بعداً می‌گویم.

به نظرم بهتر از این نمی‌شد راه را صاف کرد، لا اقل برای کسانی که اهل فکر هستند.

درباره روایت کافی، کسانی که به عنوان تایید نقل «علمه» آوردیم، بزرگانی امثال مرحوم شبر، صاحب وسائل و ملا امین استرآبادی بود، که این بزرگان، «علمه» را نقل کرده‌اند. (البته مرحوم استرآبادی اخباری است که حرفهای بیخودی هم نسبت به علما زده است ولی بالاخره آدم متبحری است و شاگرد استرآبادی رجالی است و شاگرد صاحب مدارک بوده است و با چه عناوین بزرگی از صاحب مدارک اسم می‌برد). اما آن نسخه‌هایی که آقایون در چاپ کافی استفاده کردند که بدون «علمه» است، چه کسی آنها را تایید کرده است؟! نسخه «علمه» را مرحوم شبر و صاحب وسائل تایید کرده است ولی آن نسخه‌ها را چه کسی تایید کرده است؟!

سوال: آقای زنجانی

پاسخ: یک نفر در قرن پانزدهم!

فاصله‌ها که زیاد شود، اختلاف نسخ ممکن است. ممکن است یک نسخه‌ای در قرن ۱۲ بنویسند و علمه را از آن حذف کنند.

سوال: دلیل آقای شبیری بر اختلاف نسخه، همان علامتی است که در نسخه ایشان بوده؟

پاسخ: بنده عبارت دیگری از ایشان ندیدم. نمی‌گویم تنها دلیلشان اینست ولی در عبارتی که بنده دیدم، فقط این بود، ولی در هیچ یک از این نقل‌های زیاد، نگفت که صدوق نسخه دیگری دارد. به نظر من بحث از همه جهات صاف است و حدیث حجب به لحاظ سندی و نیز به لحاظ دلالتی قابل استناد است. روایت کافی را درست کردیم و مفادش را هم درست کردیم، قضیه صاف است. اگر نمی‌شد، اشکالی پدید می‌آمد چون ما کافی را قبول داریم ولی معلوم نیست اینطور باشد که

خود صدوق، همه روایاتش را تایید کرده باشد. لذا ممکن است با اشکال مواجه شویم ولی با این ترتیبی که گفته شد، سند و دلالت آن صاف است. به نظر بنده ما حجب الله، همانطور که برخی از بزرگان فرمودند روایتی است که سنداً و دلالتاً تام است و می شود در براءت به آن استناد کرد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۳۷
عدم بررسی روایت «الناس فی سعة ما لم يعلموا»	۱۳۷
روایت سوم در براءت شرعی: روایات حلّ	۱۳۸
روایات حلّ، دو نوع اند: همراه «فی حلال و حرام» یا بدون آن	۱۴۰
استدلال به روایت عبد الله بن سنان به تقریر مرحوم شیخ انصاری	۱۴۰
دو استظهار شیخ انصاری از روایت	۱۴۱
انحصار روایت به شبهات موضوعیه در کلام شیخ انصاری با توجه به دو استظهار مذکور	۱۴۲
مواردی قابل تصویر است که روایت شامل شبهه حکمیه نیز شود	۱۴۴

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

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در حدیث حجب تمام شد. به این نتیجه رسیدیم که این حدیث حجب مانند حدیث رفع است، بلکه از جهتی بهتر از حدیث رفع است و بدون هیچ اشکالی، شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود.

عدم بررسی روایت «الناس فی سعة ما لم يعلموا»

حدیث بعدی که در کتاب های اصولی محل بحث است عبارتست از «الناس فی سعة ما لم يعلموا». این روایت را بررسی نمی کنیم، زیرا سند درستی ندارد. روایت از عوالی اللآلی است و در مستدرک آن را نقل کرده است. درست است که علما آن را بررسی کرده اند، اما بحثی فرضی می شود. ما روایات کافی، فقیه، تهذیب و استبصار را علی القاعده درست می دانیم، اما این روایت در عوالی اللآلی است و قابل تصحیح نیست.

سوال: شبیه این روایت در جای دیگر مثل کافی هم آمده است. در مباحث، جلد سه آورده که رواه فی الوسائل فی کتاب اللقطة. در متن روایت که مفصل اینطور آمده است:

أَنَّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة ، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها ، وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يَقُوم ما فيها ، ثُمَّ يُوَكَّل ؛ لَأَنَّهُ يَفْسُد ، وليس له بقاء ، فان جاء طالبها غرموا له الثمن ، قيل : يا أمير المؤمنين، لا ندري سفرة مسلم ، أو سفرة مجوسي ؟! قال : هم في سعة حتّى يعلموا^۱.

پاسخ: این روایت را انشاء الله بعدا بررسی می کنیم. ولی اشکالی دارد که بخاطر اقتران به صدر، ممکن است تقييدات متعددی بخورد. این غیر از «الناس في سعة ما لم يعلموا» است که مطلق است. این ها همه قرائن خاص می شود بر خصوصياتی در روایت و مانع اطلاق برای بحث ما است. انشاء الله در مباحث آینده این روایت را به طور بررسی می کنیم.

روایت سوم در برائت شرعی: روایات حلّ

روایت دیگری که در کتب اصولی به تفصیل محل بحث است، روایت معروف «کل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» یا با اضافه «فتدعه» که در روایت مسعدة است. روایت به صورت دیگری هم نقل شده که مهم و بحث انگیز است: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»

این روایات در جاهای مختلف نقل شده است، از جمله در کتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، روایت اول از باب چهارم. این روایت را صدوق نقل می کند:

محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب ، وبإسناده عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب مثله.

محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد، عن ابن محبوب مثله^۲

بنابراین مشایخ ثلاث این روایت را نقل کرده اند. ما به توسعه، همه این روایات را علی الاصول صحیح می دانیم، اما با معیار رجالی ها نیز این روایت صحیح است، و لذا از جهت سند بی اشکال است.

در متن این روایت باید دقت شود که «فيه حلال و حرام» دارد.

جلد بیست و پنجم وسائل، در ابواب اطعمه و اشربه، باب ۶۱ با عنوان «باب جواز أكل الجبن ونحوه مما فيه حلال و حرام حتى يعلم أنه من قسم الحرام بشاهدين»، روایت اول آمده است:

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۴، ص ۹۰

^۲ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۱۷، ص ۸۸۷

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی،

در وسائل آمده است:

عن (أبي أيوب)،

و مصححین فرموده‌اند در روایت کافی «ابی ایوب» نیست و «ابن محبوب» است. روایت محاسن هم که همین است، ابن محبوب دارد.

عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله ابن سليمان قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن، فقال: لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء، فتغدينا معه، فأتي بالجبن، فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترني آكله؟ قلت: بلى، ولكني أحب أن أسمعك منك، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه.

ورواه البرقي في (المحاسن) عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان مثله.^۱

این روایت در کافی است و مورد پذیرش ماست جز اینکه در عبد الله بن سلیمان بحثی وجود دارد. برخی او را تصحیح می‌کنند که منصرف به سیرافی است و کتابی دارد که هم فقیه و هم کشی به این کتاب طریق صحیح دارند. آقای حائری حفظه الله در تعلیقات مباحث این طریق را برای تصحیح روایت گفته‌اند. این طریق هم نباشد، تفاوتی ایجاد نمی‌کند چون روایت نخست هم بود.

در همین جلد ۲۵ وسائل، همین باب ۶۱، روایت ۷ نیز چنین است:

وعن اليقطيني، عن صفوان، عن معاوية بن عمار، عن رجل من أصحابنا

این در محاسن است و «رجل من اصحابنا» هم دارد

قال: كنت عند أبي جعفر (عليه السلام)، فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر (عليه السلام): إنه لطعام يعجبني، فسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام، فتدعه بعينه.^۲

^۱ . وسائل الشيعة، ط آل البيت، الشيخ حر العاملي، ج ۲۵، ص ۱۱۷-۱۱۸

^۲ . وسائل الشيعة، ط آل البيت، الشيخ حر العاملي، ج ۲۵، ص ۱۱۹.

در جلد هفده وسائل، ابواب «ما یکتسب»، حدیث چهارم حدیث مسعدة بن صدقه است که روایت کافی است:

وعن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة.^۱

این روایاتی است که در باب حلّ به آن‌ها تمسک شده است.

روایات حلّ، دو نوع‌اند: همراه «فیه حلال و حرام» یا بدون آن

همانطور که ملاحظه می‌کنید این روایات، بر دو قسم‌اند. در برخی از روایات آمده «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف»، و برخی دیگر مانند روایت مسعدة بن صدقه است که «فیه حلال و حرام» ندارد (البته روایت مسعدة در صورتی قابل بررسی است، که سندش تصحیح شود زیرا بسیاری مسعدة را ضعیف می‌دانند چون بخصوصه توثیق نشده است. ولی راه‌هایی برای تصحیح است به ویژه آنکه روایت در کافی آمده و همین مقدار برای ما حجت است). در هر صورت، روایت مسعدة «فیه حلال و حرام» ندارد، و طبعاً بحث‌هایی که از این ناحیه درست می‌شود و بر استدلال به روایت اشکال می‌شود، اینجا نمی‌آید، گرچه مشکلات خاص خودش را دارد که باید بررسی شود.

سوال: نقل از جلیل، اشکال را حل می‌کند؟

پاسخ: بله، یکی از راه‌هایش اینست و راه‌های دیگر هم هست مثل کثرت روایت اجلاء از ایشان. ظاهراً هزار بار یا کمتر و یا بیشتر از ایشان روایت است. به هر حال برای ما حجت است چرا که روایات کافی را حجت می‌دانیم.

استدلال به روایت عبد الله بن سنان به تقریر مرحوم شیخ انصاری

مهم در بحث اول ما، روایت عبد الله بن سنان است که صحیح السند است. در آن آمده است:

«كل شيء فیه حلال و حرام، فهو لك حلال»

تقریب استدلال را مرحوم شیخ انصاری در رسائل نقل می‌کند و می‌فرماید برخی تبعاً للشهید فی الذکری اینطور استدلال کرده‌اند و به تفصیل متن شرح وافیه را می‌آورد. محشین گفته‌اند که مخطوط شرح وافیه، با آنچه مرحوم شیخ آورده است، اختلاف بسیاری دارد. مرحوم شیخ ظاهراً با دقت آورده است زیرا در پایان می‌نویسد «انتهی»، یعنی متن را آورده

۱. وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حرّ العاملي، ج ۱۷، ص ۸۹.

است. شاید اختلاف نسخه بوده است. به هر حال کیفیت استدلال را به بیانی که شیخ از شرح وافیه آورده است، عرض می‌کنم:

هر فعلی از افعال که در آن حلال و حرام تصویر می‌شود و هر عینی که متعلق فعل قرار می‌گیرد و حلال و حرام در آن تصویر می‌شود، موضوع این روایت است. اگر شک کنیم که این فعل حلال است یا حرام، مثل شرب تن که یا حرام است یا حلال یا در اعیان مانند این تکه لحم خارجی که نمی‌دانیم مذکی است یا میته، پس نمی‌دانیم حلال است و یا حرام؛ در این صورت، روایت «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه» بر آن تطبیق می‌شود.

بله، افعال اضطراری مثل نفس کشیدن، از موضوع روایت خارج است، یا اعیانی و افعالی که حرمت و حلیت آن‌ها واضح است، چون ظاهر روایت اینست که تردید در آن است. ظاهراً موضوعش اینست که «إما حلال أو حرام». آنوقت ایشان می‌گویند آنچه محل بحث ما در برائت است این است که نمی‌دانیم فعلی حرام است یا حلال پس موضوع روایت عبد الله بن سنان است و اشیاء و موضوعات خارجی هم همینطور است که مورد شک‌اند و نمی‌دانیم داخل قسم حرام‌اند یا حلال مانند لحم مطروح.

نتیجه اینکه هر کجا یک فعلی عنوان عامی داشته باشد مثل «افعال» که دو سنخ دارد و دو احتمال در آن هست، یعنی افعالی که می‌توانند حرام یا حلال باشند، و شک کنید این فعل خاص مانند شرب تن حلال است یا حرام، مشمول روایت خواهد بود. در موضوعات هم همینطور است.

سوال: متن روایت «فیه حلال و حرام» است و شامل علم اجمالی است نه اینکه «فیه حلال أو حرام».

پاسخ: نگفته است علم اجمالی. در نوع افعال حلال و حرام است. این شیء یا فعل است یا موضوع است که متعلق فعل است.

سوال: چیزی که یا حرام است یا حلال، نمی‌گویند «فیه حلال و حرام».

پاسخ: حالا به این می‌رسیم، شاید عرایض ما را می‌فرمایید و مرحوم شیخ هم عرایض شما را پیش‌بینی کرده است.

دو استظهار شیخ انصاری از روایت

ما حصل فرمایش شیخ اینست که در این روایت دو ظهور داریم:

یکی ظهور «فیه حلال و حرام» که این ظهور، ظهور در تقسیم فعلی است نه در تردید و احتمال یعنی ظهور در این ندارد که فعل مشکوک، محتمل است که حلال یا حرام باشد بلکه ظهورش این است که فعل مشکوک، بالفعل به حلال و حرام تقسیم می شود. «کل شیء فیه حلال و حرام»، یعنی شیءای که بالفعل دو قسم حرام و حلال داشته باشد، نه اینکه احتمال بدهیم حلال و یا حرام باشد که این تردید است نه تقسیم. تقسیم غیر از تردید ذهنی است. البته قید ذهنی را بنده عرض می کنم و در متن رسائل تردید می گوید. این یک ظهور است.

ظهور دوم اینست که طبق ظاهر روایت، این تقسیم موجب شک ما شده است. نکته مهمی است و خوب دقت کنید. لحمی در خارج داریم. وقتی لحم را ملاحظه کنیم، دو قسم بالفعل دارد: مذکی که قابل خوردن و حلال است و میتی که حرام است. در لحم دو قسم بالفعل حلال و حرام موجود است. حال چونکه نمی دانیم این لحم مطروح از کدام قسم است، شک پدید می آید. خوب دقت کنید که شک در اینجا معلول همان تقسیم است یعنی چونکه لحم دو قسم دارد فلذا شک می کنم که لحم مطروح حلال است یا حرام، نه اینکه شک من از جایی دیگر آمده باشد، بلکه این تقسیم موجب شد تا تردید بکنید. حال که این تقسیم موجب شده است، فهو لک حلال تا حرام را بعینه پیدا بکنید. پس دو ظهور در روایت داریم.

ایشان در ظهور اول می گوید ظهور در تقسیم فعلی دارد نه در تردید، و جایی از قابلیت صحبت نکرده است، ولی آقای حائری در مباحث از قول شیخ نقل می کند که ایشان دو ظهور را قائل است که ظاهر این عبارت اینست که طبیعت فعل یا شیء مثل لحم مطروح، باید بالفعل دو قسم داشته باشد نه آنکه فعلی باشد که قابلیت حرمت و حلیت را داشته باشد. بعد ایشان می فرماید قابل برای حرام و حلال مثل شرب تنن است که فعل اختیاری است و مثل تنفس نیست. ظاهر کلام شیخ اشاره به این نکته نیست که طبیعت فعل، قابل حرام و حلال باشد از این باب که افعال اختیاری قابل اند برای عروض حرمت و حلیت. مرحوم شیخ می گوید تردید غیر از تقسیم است. تردید، احتمال است. این احتمال غیر از تقسیم بالفعل است و این سخن درستی است. ظاهر «فیه حلال و حرام» یعنی الان دو قسم دارد نه اینکه احتمال بدهیم حلال است یا حرام.

انحصار روایت به شبهات موضوعیه در کلام شیخ انصاری با توجه به دو استظهار مذکور

حال که دو ظهور درست شد که یکی: ظهور در صدر روایت، که تقسیم بالفعل است و دیگری: ظهور در ارتباط علی صدر و ذیل که آن تقسیم سبب این شک باشد. با این دو ظهور، ظاهر روایت به شبهات موضوعیه انحصار پیدا می کند، چراکه در شبهه موضوعیه، می توان ذات فعل یا عینی را تصویر کرد که یک قسمش حلال است و قسم دیگر حرام مثل تصویر طبیعت فعل «أكل اللحم» یا تصویر خود «لحم»، که شیءای است که فیه حلال و حرام. آنگاه شک ما در اینکه این

لحم، حلال است یا نه، از باب اینست که نمی‌دانیم مندرج است در این قسم تقسیم یا آن قسم تقسیم. یعنی سبب شک هم، آن دو قسمی است که در صدر ذکر شد. در شبهات موضوعیه اینطور است و لذا مصداق روایت عبدالله بن سنان می‌شود.

این تصویر، در شبهات حکمیه نیست. در شبهه حکمیه شک داریم که شرب التتن چه حکمی دارد. این شرب تتن دو قسم ندارد که حلال و حرام باشد و از باب اندراج شرب تتن در یکی، شک کنیم در حلیت یا حرمت و در آن براءت جاری کنیم. شرب تتن یا حلال است و یا حرام. مرحوم شیخ می‌گوید: تعبیر روایت، «اما حلال و اما حرام» نیست بلکه «فیه حلال و حرام» است. یعنی دو قسم بالفعل دارد. در شرب تتن دو قسم موجود نیست و ثبوتاً یا حلال است یا حرام.

مگر کسی به شکل دیگری تفسیر کند که همانطور که در شبهه موضوعیه یک جنس یا نوعی یافتید که دو قسم بالفعل تحت آن بود، مثل نوع لحم که یک قسمش لحم مذکی است و یک قسمش، لحم میتة، و یکی حلال و دیگری حرام؛ همینطور شبیه این را در شرب تتن بگویید. شرب تتن را تحت عنوان کلی «فعل اختیاری» در نظر بگیرید یا جامع بین افعال حرام و حلال. یکسری افعال حرام و یکسری افعال حلال اند و آنگاه نمی‌دانیم شرب تتن از کدام قسم است. این فرقی با شبهه موضوعیه ندارد.

سوال: اینجا جامع انتزاعی است.

پاسخ: اگر کسی بخواهد بر منوال آنچه که شیخ در شبهه موضوعیه گفت بگوید، در شرب تتن هم باید این گونه توجیه کند. چرا احتمال در نظر می‌گیرید؟! جامع را فعل اختیاری در نظر بگیرید. جامع فعل، دو قسم دارد که یک قسم حلال و دیگری حرام است. پس بالفعل تقسیم است نه تردید.

منتها، طبق آن دو استظهار مرحوم شیخ، حتی با این توجیه، باز نمی‌توان شبهات حکمیه را مشمول روایت دانست چون هرچند با پیدا کردن جنس عنوان جامع «فعل اختیاری آدمی» می‌توان برای مثل شرب تتن نیز یک تقسیم فعلی درست کرد، و لکن اشکالش اینست که شک ما در حلیت و حرمت شرب تتن، معلول اندراج تحت این دو قسم نیست بلکه خودش ابتدائاً مشکوک است. فرض کنید نمی‌دانستیم شرب خمر حرام است، باز هم شک می‌کردیم که آیا شرب تتن حرام است یا خیر. پس معلوم می‌شود این شک معلول آن تقسیم نیست بخلاف لحم مطروح که چون لحم مذکی و میتة دارد، نمی‌دانم این مذکی است یا میتة. این شک من ناشی از تردید در تطبیق دو قسم است. چون دو قسم دارد و نمی‌دانم در کدام مندرج است، در نتیجه شک کردم. اما در شرب تتن اینطور نیست بلکه در جامع فعل، یکسری افعال حلال است مثل شرب الماء و یکسری افعال حرام است مثل شرب الخمر، ولی این چه ارتباطی به شرب تتن دارد. بله، جامع یافتید و تقسیم هم بالفعل درست شد، و نمی‌دانید که این شرب تتن از قسم حلال است یا حرام، ولی منشأ این شک این نیست که نمی‌دانید آیا شرب

الماء است یا شرب الخمر. شرب التتن فی حد ذاتها فعلٌ من الافعال که می تواند حرام باشد، حتی اگر ندانید که خمر حرام است. بنابراین با تحفظ بر دو ظهوری که مرحوم شیخ ادعا کرد که اولاً باید تقسیم بالفعل باشد نه تردید، و ثانیاً آن شک ما ناشی از این تقسیم باشد، روایت حلیت بر شبهات حکمیه قابل تطبیق نیست.

مواردی قابل تصویر است که روایت شامل شبهه حکمیه نیز شود

بر این استدلال شیخ اشکالی وارد شده است که در این مثال های که می زنید همینطور است، ولی می شود مواردی یافت که شبهه حکمیه است، و تردید هست و تقسیم نیز بالفعل است و شک هم ناشی از این تقسیم است، مثل شبهات حکمی ناشی از شبهه مفهومی.

برای این مورد، آقای حائری مثالی در متن آورده که ظاهراً مثال درستی نیست و جلسه بعد عرض می کنم ولی مثال دیگر اینست که فرض کنید دلیلی داریم که شرب آب حلال است و یک دلیل دیگری داریم که شرب گل حرام است. فرض کنید گلی منظور است که روان باشد که عنوان سیال و مایع بر آن صدق کند. این را نیز پیش فرض بگیرد که دلیلی که می گوید شرب آب حلال است، اطلاق ندارد و هیچ دلیلی چه از باب اطلاق یا از باب امکان انقسام به آب مطلق یا مضاف یا امثال آن، دلالت نکند بر تعمیم آبی که موضوع حلیت است. می دانیم واقع خارجی آبی که مضاف نیست، شرب آن جایز است، و از طرف دیگر شرب گل هم جایز نیست. حاله شک می کنیم که شرب «آب گل آلود» جایز است یا خیر؟ منشاء شک، این است که نمی دانیم این عنوان، در مفهوم آبی که موضوع جواز است مندرج است یا خیر؟ فرض اینست که آن دلیل اطلاق ندارد و گر نه اطلاق و انقسام به دو قسم کفایت می کند که بگوییم این جایز است زیرا مصداق آب است. فرضاً نه اطلاقی در کار است و نه انقسامی عرفاً محرز است که مفهوم آب را به دو قسم مضاف و مطلق تقسیم کند. ما هستیم و این دو دلیل. در آب گل آلود که مثلاً قدری غلیظ است، جواز شرب دارد یا خیر؟

شک ما ناشی از سعه مفهوم آب و سعه مفهوم گل است. اگر مفهوم آب سعه داشته باشد و اینجور آب را شامل شود، جایز است و اگر گل سعه داشته باشد و اینجور آب گل آلود را شامل شود، حرام است. شک ما در اینکه این آب گل آلود شربش جایز است یا خیر، ناشی از شک ماست در اندراج این مایع در این قسم یا در آن قسم. این که آب گل آلود جایز است خوردنش یا خیر، شبهه حکمیه است. شک ما در حرمت این آب خارجی خاص نیست بلکه در حرمت کلی آب گل آلود است. به طور کلی، آب گل آلود، غیر از آب جاری و گل جاری است. درست است که المایع به دو قسم تقسیم می شود که مثل آب جایز الشرب است و مثل گل جایز الشرب نیست، ولی یک قسمی داریم که شک می کنیم داخل در کدام است

و از این جهت شک در حرمت آن می‌کنیم و آن «آب گل آلود» است که شبهه‌ای حکمیه است که ناشی از شبهه در مفهوم آب است به لحاظ سعه و مفهوم گِل به لحاظ سعه.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۴۶
بیان محقق عراقی در امکان شمول روایت نسبت به شبهات حکمیه	۱۴۸
اشکال به بیان محقق عراقی	۱۴۹
اشکال شهید صدر در انحصار روایت به شبهات موضوعیه	۱۵۰
پاسخ شهید صدر به اشکال	۱۵۱
نقد پاسخ شهید صدر	۱۵۱
شمول روایت نسبت به شبهه حکمی ناشی از شبهه مفهومی، اخص از مدعای برائت است	۱۵۲
بیان محقق نائینی در شمول روایت به تمام شبهات حکمیه	۱۵۲

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات حل بود. روایت عبد الله سنان با این تعبیر بود که «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه». در برخی نسخ «منه بعینه» دارد که برخی خواسته‌اند از آن به نفع شبهه موضوعیه استفاده کنند که باید در محل خود بحث شود.

مرحوم شیخ انصاری فرمود که باید به دو ظهور در این روایت تحفظ شود. اول اینکه ظاهر «کل شیء فیہ حلال و حرام»، انقسام فعلی به حرام و حلال است، نه احتمال حلیت و حرمت؛ و دوم اینکه شک در حلیت و حرمت، ناشی از این انقسام باشد.

با تحفظ بر این دو ظهور، روایت فقط بر شبهه موضوعیه تطبیق می‌شود. در شبهات موضوعیه مثل لحم مطروح که نمی‌دانیم مصداق لحم مذکی است یا لحم میتة، پس بالفعل فیہ حلال و حرام. در اینصورت روایت می‌گوید برای شما حلال است تا وقتی بفهمید که از سنخ میتة یا غیر مذکی است یعنی حرام است.

در شبهات حکمیه این مطلب تصویر نمی‌شود. در شک در شرب تنن که حرام است یا نه، انقسام فعلی به حرمت و حلیت نداریم. می‌گوییم شک داریم که شرب تنن حرام است یا خیر. شرب تنن دو قسم ندارد و مانند لحم نیست که یک قسمش حلال باشد و قسم دیگرش حرام، و امر دائر بین این دو باشد تا در نتیجه گفته شود که برای شما حلال است تا زمانی که بفهمید بعینه حرام است. شرب تنن اگر حرام باشد، به طور کلی حرام است و اگر حلال باشد به طور کلی حلال است و دو قسم ندارد. بله، دو احتمال در آن می‌رود، یعنی تردید در حلیت و حرمت آن به معنای احتمال حلیت و حرمت وجود دارد، ولی ظاهر روایت بنا بر احتمال نیست. ظاهر «فیه حلال و حرام» در انقسام فعلی به حلال و حرام است.

برخی گفته‌اند که در شرب تنن هم یک جنس و جامع فوقانی تصویر کنیم، مثل لحمی که در مثال قبل بود. یک جامع فوقانی تصویر کنیم که بین شرب تنن و امر دیگر مردد باشد. مثلاً فرض کنید برخی افعال حرام و برخی دیگر حلال است. شرب خمر حرام و شرب ماء حلال است و نمی‌دانیم شرب تنن ملحق می‌شود به شرب ماء یا شرب خمر. در اینصورت، بگوییم امر شرب تنن هم مثل لحم مطروح دائر است بین اینکه مثل شرب خمر حرام باشد یا مثل شرب ماء جایز باشد، آنگاه خداوند فرموده که حلال است تا وقتی بفهمید که حرام است.

اشکال این بیان روشن است، زیرا بنابر این تفسیر از «کل شیء فیه حلال و حرام» ظهور دومی را که مرحوم شیخ ادعا کرد، از بین می‌رود. ظهور مزبور این بود که تردید باید ناشی از این تقسیم باشد، در حالی که تردید در حلیت یا حرمت شرب تنن ناشی از تقسیم افعال به فعل حرام مثل شرب خمر و فعل حلال مثل شرب ماء نیست، بلکه اگر این دو یعنی شرب خمر و شرب ماء حکم دیگری هم داشته باشند، باز می‌توانیم نسبت به حرمت یا حلیت شرب تنن شک کنیم. پس شک ما در حلیت یا حرمت شرب تنن ناشی از این تقسیم نیست و بنابراین، با توجه به ظهوری که مرحوم شیخ ادعا کرد، روایت بر شرب تنن تطبیق نمی‌شود. مگر اینکه کسی در این استظهار اشکال کند، ولی حق اینست که این استظهار درست است، زیرا وقتی می‌فرماید «کل شیء فیه حلال و حرام» آنگاه پس از این کبری می‌فرماید «فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه»، معلوم می‌شود القاء این نکته کلی که «کل شیء فیه حلال و حرام»، در نتیجه تاثیر داشته است، و گر نه چه لزومی داشت این را ابتدا بگویند؟! بلکه ابتدائاً می‌گفتند «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه». پس این کبری، در شک شما موثر است و این ظهور درست می‌کند، گرچه ملازمه منطقی قطعی نیست ولی ظهورش اینست که در نتیجه تاثیر داشته است و حق هم همین است.

بنابراین کسی نمی تواند در قیاس با شبهه موضوعیه و لحم مطروح، در شرب تنن هم دو حرام و حلال بیابد که افعال یا خصوص شرب الشیء تقسیم شود به شرب حلال و حرام و نمی دانیم شرب تنن کدام است، زیرا شک ما در حلیت یا حرمت شرب تنن ربطی به این تقسیم ندارد.

سوال: ذکر «فیه حلال و حرام» قبل از حکم «کل شیء لک حلال»، وجهش اینست که فی الجملة در برخی موارد اینطور است. شما مفهوم گرفتید.

پاسخ: این ادعا که یک جاهایی اثر می کند پس به شکل عام بگویند «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»، چندان گفتمی نیست.

سوال: بنابراین مواردی از شبهات حکمیه که شک ما بخاطر وجود محرمات و حلال هایی در مورد مثلاً شرب بوده، مشمول حدیث حل می شوند.

پاسخ: چنین مواردی نداریم، مگر شبهه مفهومی که دیروز گفتیم و امروز تمامش می کنیم.

سوال: در برخی شبهات حکمیه که از شبهات مفهومی نیست نیز گاهی شک ما در حلیت شرب بخاطر اینست که برخی انواع شرب حرمت دارد و برخی دیگر حلال است. پس شک می کنم که شرب تنن داخل در کدام نوع است نوع حلال شرب یا نوع حرام آن.

پاسخ: شک ما ناشی از آن تقسیم نیست. همانجایی که شما می گوئید، فرض کنید که شرب خمر حلال است و حرام نیست، این موجب نمی شود شک ما در حرمت شرب تنن زائل شود بلکه باز هم شک می کنیم که شرب تنن حرام است یا حلال.

بیان محقق عراقی در امکان شمول روایت نسبت به شبهات حکمیه

مرحوم محقق عراقی در نهایة الافکار در این بحث ابتدا فرمایش شیخ را بیان می کند و از تقسیم فعلی همان نتیجه ایشان را می گیرد که شبهه موضوعیه است و در شبهه حکمیه تقسیم فعلی نیست. بله، احتمال حرمت و حلیت می آید. ایشان بحث حل و حرمت را جدا کرده است و روایت جبن را از روایت عبد الله بن سنان جدا کرده است. ذیل روایت عبد الله بن سنان می فرماید:

(ولکن یمکن) أن یقال بشمول الروایة للشبهات الحکمیة نظراً إلی امکان فرض الانقسام الفعلی فیها ایضاً کما فی کلي اللحم (فان) فیه قسمان معلومان حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الارنب وقسم ثالث مشتبّه وهو لحم الحمیر

لا یدری بانه محکوم بالحلیة أو الحرمة ومنشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمین المعلومین فیقال بمقتضى عموم الروایة انه حلال حتی تعلم حرمة^۱

سپس ایشان تعدی می کند به اجزای یک شیء مثل غنم که به آن می رسیم.

اشکال به بیان محقق عراقی

ایشان در عبارات بالاتر به اثر تقسیم فعلی التفات داشت و فهمید که این در باب موضوعات است و نیز تحفظ مرحوم شیخ در استظهار دوم را قبول کرد که منشأ شک باید تردد بین این دو قسم باشد. با این وجود، اینجا می فرماید که اگر ما در گوشت حمیر شک کنیم، می توان گفت دو نوع گوشت داریم: گوشت غنم که حلال است و گوشت خرگوش که حرام است و قسم سوم مشتبه داریم که علی الفرض گوشت حمیر باشد. نمی دانیم گوشت حمیر محکوم به حلیت است یا محکوم به حرمت. در اینصورت می فرماید منشأ اشتباه در حرمت و حلیت گوشت حمیر، وجود دو قسم معلوم است.

این سخن بسیار عجیبی است. منشأ شک ما در حلیت و حرمت لحم حمیر، اینست که آیا لحم غنم است یا لحم خرگوش؟ مگر حمیر جزء غنم است؟ اگر هم باشد شبهه مفهومی می شود که بحث آن می آید. الان شبهه مفهومی نیست و واضح است که حمیر جزء غنم نیست. اگر کسی احتمال دهد که آیا لفظ غنم در عربی شامل حمیر می شود یا خیر، شبهه مفهومی می شود که همان اشکال آقای صدر است و به آن می رسیم. کلام محقق عراقی در شبهه مفهومی نیست و الا تصریح می کرد. در اینصورت چطور می فرماید «و منشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمین المعلومین»؟! مگر منشأ اشتباه ما در لحم حمیر این است؟! نمی دانیم که لحم حمیر به عنوان یک نوع حلال است یا خیر؛ و حتی اگر آن دو لحم دیگر هر دو حرام یا هر دو حلال بودند و یا حتی حکمشان معلوم نبود باز هم در لحم حمیر جای شک بود.

سوال: پس در شبهه حکمیه هست ولی اخص است. بخاطر اینکه یک قسمی از لحمها حرام است و قسمی از لحمها حلال است و در این لحم شک می کنم. اشکال اینست که اخص از مدعا می شود.

پاسخ: دلیل بر اینکه این شک ناشی از آن تردید و تقسیم نیست، اینست که فرض کنید هر دو حلال باشند و لحم خرگوش هم حلال است، باز هم می توانیم شک کنیم که لحم حمیر حلال است یا خیر. پس نگوید این شک ناشی از آن است. کشف اینکه این مسبب از آن نیست اینست که فرض کنید آن سبب و علت نباشد، پس اگر هنوز مسبب باشد معلوم

^۱ . نهاية الأفكار، العراقي آقا ضیاء الدین، ج ۲، ص ۲۳۳.

می‌شود که ناشی از آن سبب نبوده است. اگر فرضاً این تردد بین قسمین نباشد، باز هم شک می‌کنیم لحم حمیر حلال است یا حرام.

بنابراین بطلان فرمایش محقق عراقی بنابر آن استظهار که خود ایشان هم قبول کرد، روشن است. لذا مرحوم آقای خویی در مصباح همین را می‌آورد و البته به ایشان نسبت نمی‌دهد و می‌گوید اگر کسی توهم چنین چیزی داشته باشد که لحم هم دو قسم دارد و لحم قسم سوم از کدام قسم است، واضح است که باطل است زیرا منشأ این شک آن تردد نیست. و این سخن درستی است.

مرحوم محقق عراقی این سخن را به اجزای غنم نیز توسعه می‌دهد. قسمت‌هایی از اجزای غنم حرام است که در آنجا هم عین این بحث می‌آید. می‌گوید اگر این را ثابت کردیم، نسبت به موارد دیگر که این دو قسم را ندارد، با عدم قول به فصل درست می‌کنیم.

بحث عدم قول به فصل را پیشتر مطرح کردیم و دیدیم که در این موارد حجیت ندارد، علاوه بر اینکه در اجزای غنم هم همین است. در اجزای غنم به نحو شبهه حکمیه نمی‌دانیم مثلاً طحال حلال است یا حرام. این را نمی‌توانیم از دوران بین حلیت گوشت و حرمت برخی از اجزای دیگر کشف کنیم، و بگوییم این مسبب از آن تقسیم و دوران است. ما در این جزء غنم مذکی شک می‌کنیم که خوردنش حلال است یا حرام، و ارتباطی به آن تقسیم و دوران ندارد، مگر اینکه در استظهار دوم تردید بکنید و آن را نادرست بدانید. عرض شد که این استظهار درست است و تردید در آن روا نیست.

قبل از ورود به قرینه «بعینه» که قرینه دوم است، دو مطلب دیگر باقی است.

اشکال شهید صدر در انحصار روایت به شبهات موضوعیه

یکی فرمایش شهید صدر که می‌فرماید این مقدار اشکال شیخ که منشأ شک در شبهه حکمیه نمی‌تواند تردد بین دو قسم فعلی باشد، قابل جواب است در شبهات حکمیه ناشی از شبهه مفهومی که دیروز عرض شد. برای مثال فرض کنید که شرب ماء حلال است و شرب طین حرام. آنگاه در «آب گل آلود» شک کنیم به نحو شبهه مفهومی که ذیل ماء است یا ذیل طین. فرض بر اینست که اطلاقی نداریم و انقسام عرفی آب به مضاف و مطلق هم وجود ندارد. نمی‌دانیم مفهوم ماء آیا فقط شامل ماء مطلق است یا آب گل آلود را هم در بر می‌گیرد. البته اینکه می‌گوییم «الماء قسمان مضاف و مطلق» کشف می‌کند که مفهوم ماء وسیع‌تر است و شامل آب گل آلود هم می‌شود. اما فرض کنید این کشف را نداشته باشیم و اجمال به لحاظ مفهومی در ماء وجود داشته باشد که سعه آن را نمی‌دانیم. همین‌طور در مورد طین نمی‌دانیم که شامل آب گل آلود می‌شود یا

خیر. اینجا شک ما در اینکه آب گل آلود جواز شرب دارد یا نه، ناشی از اینست که نمی‌دانیم سعه مفهوم ماء و سعه مفهوم طین چقدر است، پس این شک ناشی از آن تردد است.

بنابراین مواردی داریم که شبهه حکمیه ناشی از شبهه مفهومی در این دو قسم است. این‌ها مواردی است که هم شبهه حکمیه است و هم تردد وجود دارد. روایت می‌گوید آب گل آلود را می‌توانید بخورید حتی تعرف الحرام منه بعینه. چنین شبهات حکمیه‌ای داریم و این، نقض فرمایش شیخ است.

پاسخ شهید صدر به اشکال

شهید صدر می‌فرماید می‌توان استدلال شیخ را به چیزی متمیم کرد که این نقض را هم دفع کند. ایشان استدلال می‌کند که ظاهر «کل شیء فیه حلال و حرام» و سپس «حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه» در اینست که «تعرف الحرام» از ناحیه امور خارجی باشد، یعنی اطلاع و علمی از خارج حاصل شود که حرام را از غیر حرام تشخیص بدهیم و حرام را پیدا کنیم، نه اینکه با مراجعه به کتاب و لغت و غیره مدلول لفظ را بفهمیم. می‌فرماید در باب شبهه مفهومی «تعرف الحرام» اگر رخ دهد، از باب معرفت خارجی نیست بلکه از باب فحص در معنای لغت است. اگر این استظهار را قبول کنیم که ایشان مدعی است، این قسم از شبهات حکمیه ناشی از شبهات مفهومی هم بیرون از مدلول روایت است.

نقد پاسخ شهید صدر

انصاف اینست که از کجا روایت انحصار دارد که «حتی تعرف الحرام منه بعینه» از امور خارجی است؟! از هر راهی حرام را بشناسید کافی است. البته منشأ اینکه حرام را چگونه بشناسیم مختلف است و گاهی از اطلاع بیرونی است مانند شبهات موضوعیه یا حتی در شبهات حکمیه که با تدقیق در مبادی استنباطی کشف می‌شود. گاهی هم به لحاظ مراجعه به مدلول لفظ است که در برخی شبهات حکمیه است.

سوال: ظهور بعینه در شیء خارجی است.

پاسخ: بحث «بعینه» می‌آید. ایشان می‌گوید «حتی تعرف الحرام»، ظهور در این دارد که کشف از جهتی بیرونی است. «بعینه» قرینه دیگری است که بحث آن می‌آید و قرینه دومی است که روایت انحصار به شبهه موضوعیه دارد.

سوال: آقای شاهرودی پاورقی یک خطی اینجا دارد: «یمكن أن يقال إن نفس التعبير بقوله حتى تعرف الحرام ظاهر في أن المجهول هو الحرام لا الحرمة و هذا إنما يكوف في الشبهة الموضوعية لا الحكمية»

پاسخ: این قرینه دیگری است که بحث آن انشاء الله خواهد آمد.

ممکن است کسی بگوید در مورد شک در حرمت آب گل آلود «فیه حلال و حرام» صادق نیست. در این مورد ما به نحو کلی در آب گل آلود که یک موضوعی است شک می‌کنیم بخاطر شبهه مفهومی در ماء و طین. ولی این سخن درست نیست، چون اگر مفهوم ماء موسع باشد، و شامل آب گل آلود بشود، کلی «آب گل آلود» حلال می‌شود و اگر مفهوم ماء مضیق باشد و شامل آب گل آلود نشود و مفهوم طین شامل آن شود، آب گل آلود به نحو کلی حرام می‌شود، پس «فیه حلال و حرام» در شبهات مفهومی صادق است. اگر ماء، مضیق باشد، آب گل آلود داخل آن نیست و حرام می‌شود. مگر اینکه بگوید آب گل آلود، گل هم نیست و هر دو مضیق است. در این صورت باید تأملی کرد. برخی صور روشن است که می‌شود. اگر ماء مضیق باشد، یعنی باید قراح باشد تا جایز شود و آب گل آلود حرام است، و اگر ماء موسع باشد، خوردن آب گل آلود جایز است؛ پس فیه حلال و حرام تصویر دارد. می‌فرمایید آنجایی که مضیق است، طرف دیگر باید شامل شود. این دقت خوبی است که باید روی آن فکر کنیم.

به نظر می‌رسد که اصل فرمایش شهید صدر قابل اشکال است. بنابراین، اگر شبهه مفهومی منشأ شبهه حکمی باشد دلیلی بر خروج آن از مدلول روایت نداریم. نتیجه این می‌شود که این روایت در شبهات حکمیه که ناشی از شبهه مفهومی باشد، قابل تطبیق است.

شمول روایت نسبت به شبهه حکمی ناشی از شبهه مفهومی، اخص از مدعای برائت است

منتها اشکال اینجاست که این یک موضوع بسیار خاصی است. اینکه در کل بحث برائت که در شبهات حکمی کلی در عناوین موضوعات است، به روایتی متمسک شویم که فقط شامل آن دسته از شبهات حکمی می‌شود که ناشی از شبهه مفهومی به این نحو است، درست نیست. در این صورت، واضح است که دلیل بسیار اخص از مدعا است.

اگر کسی قاعده حل را به عنوان قاعده‌ای در برائت که شک در احکام کلی ثابت برای موضوعات کلی است، بپذیرد مانند رفع ما لایعلمون، در این صورت، با این بیان از روایت درست نمی‌شود. از این رو، نتیجه این می‌شود که حتی اگر شبهات حکمی ناشی از شبهه مفهومی را بپذیریم که مصداق روایت است، نتیجه‌ای است که بسیار اخص از مدعاست و ادعای جریان برائت در مطلق شبهات حکمیه را ثابت نمی‌کند.

بیان محقق نائینی در شمول روایت به تمام شبهات حکمیه

نکته دوم فرمایش مرحوم نائینی در این بحث است. ایشان در فوائد الأصول عین مرحوم شیخ انصاری تقسیم را فعلی می‌گیرد و می‌گوید ظاهر آن در شبهات موضوعیه است و خصوصاً به قرینه «فیه» و «منه» و «بعینه» کاشف از شبهه موضوعیه است. اما در اجود التقریرات مطلبی دارد که محل اشکال مرحوم آقای خویی واقع شده است.

در اجود التقریرات صفحه ۱۸۵ جلد ۲ در آخر بحث می فرماید شیئیت مساوق وجود است. «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی وجود خارجی که فیه حلال و حرام. آنگاه می فرماید معنا ندارد وجود خارجی تقسیم شود به «فیه حلال و حرام». وجود خارجی دو قسم ندارد که «فیه حلال و حرام». اینجا دو کار می شود کرد: یکی اینکه فیه احتمال الحرمة و الحلیة یعنی فیه حلال و حرام را به تردید و احتمال برگردانیم؛ راه دیگر استخدام است که «فیه حلال و حرام» یعنی فی نوعه حلال و حرام. اینکه این استخدام مورد بحث در فن بدیع است یا خیر، محل بحث ما نیست گرچه ظاهرا استخدام آنجا چیزی دیگر است که دو معنای یک لفظ - حقیقی و مجازی یا دو مجازی یا دو حقیقی - یکی با خود لفظ بیاید و دیگری با ضمیرش بیاید. اینجا اینطور نیست و تقدیر مراد است. در کلمات برخی دیگر که نقل می کنند بحثی از استخدام نیست ولی به هر حال مقصود روشن است. «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی فی نوعه حلال و حرام. مرحوم شیخ هم همین را بیان می کند.

سپس مرحوم نائینی می فرماید که قبول دارم اگر تردد در احتمال بگیرد، خلاف ظاهر است که «فیه حلال و حرام» بشود «فیه احتمال الحرمة و الحلیة»، ولی استخدام و یا تقدیر گرفتن هم خلاف ظاهر است که «کل شیء فیه حلال و حرام» بشود «کل شیء فی نوعه حلال و حرام». در این دو خلاف ظاهر، خلاف ظاهر اولی کمتر است و لذا در پایین بحث می فرماید که بنابراین می توان گفت مفاد این روایت دوران بین احتمال حلیت و حرمت است، و لذا شامل تمام شبهات حکمیه می شود.

مرحوم آقای خویی دو اشکال به ایشان دارد که جلسه بعد بررسی می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱۵۴..... بیان محقق نائینی در شمول روایت به تمام شبهات حکمیه
- ۱۵۵..... اشکالات مرحوم خویی به بیان مرحوم نائینی
- ۱۵۶..... بررسی اشکال اول مرحوم خویی به مرحوم نائینی
- ۱۵۷..... استفاده نابجای مرحوم نائینی از تساوق وجود و شیئیت در بحث
- ۱۶۰..... لزوم تواضع در بحث‌های علمی

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

بیان محقق نائینی در شمول روایت به تمام شبهات حکمیه

جلسه گذشته بیانی از مرحوم نائینی مطرح شد. ایشان با این بیان، در مقابل کسانی که این تعبیر را مختص شبهات موضوعیه می‌دانند، استدلال می‌کند که شبهه حکمیه تحریمه نیز داخل در تعبیر «کل شیء فیه حلال و حرام» است. می‌فرماید شیئیت مساوق وجود است و وقتی گفته می‌شود «کل شیء»، شیء حاکی از موجود خارجی است. موضوع خارجی، بالفعل به حلال و حرام تقسیم نمی‌پذیرد. بنابراین دو احتمال باقی می‌ماند:

اول اینکه مقصود، احتمال حرمت و حلیت باشد نه انقسام فعلی به حرام و حلال. در اینصورت، شبهات حکمیه هم داخل می‌شود. اگر بنا شد که مقصود از تعبیر «فیه حلال و حرام»، انقسام فعلی نباشد بلکه احتمال حرمت و حلیت باشد، آنگاه تمام شبهات حکمیه را نیز شامل می‌شود.

احتمال دوم اینست که «فیه حلال و حرام» یعنی در موضوع خارجی انقسام فعلی هست، لکن به تعبیر ایشان اینجا صنعت استخدام به کار رفته است، یا به تعبیر دیگر تقدیر وجود دارد. اگر روایت را آنطور که مرحوم شیخ انصاری و دیگران معنا می‌کنند تا مختص به شبهه موضوعیه شود، معنا کنیم باید بگوییم هر موضوع خارجی که در نوع آن حلال و حرام وجود دارد، برای مکلف ظاهراً حلال است. در این صورت ضمیر «فیه» در «کل شیء فیه حلال و حرام»، نمی‌تواند به شیء که همان موضوع خارجی است، برگردد. بلکه به نوع موضوع خارجی برگرد، یعنی «کل موضوع خارجی فی نوعه حلال و حرام، فهو لک حلال». یعنی بر اساس این احتمال دوم در ضمیر «فیه» صنعت استخدام بکار رفته است و ضمیر «فیه» به

خود این «شیء»، که موضوع خارجی است، بر نمی گردد، بلکه به نوع موضوع خارجی می گردد. بنابراین از نظر محقق نائینی ما در استظهار از روایت با دو احتمال مواجه هستیم: اول اینکه اینجا استخدام به کار ببریم و ضمیر را به نوع موضوع برگردانیم نه خود موضوع، و احتمال دوم اینست که به خود موضوع برگردانیم ولی چونکه موضوع، جزئی خارجی است و انقسام نمی پذیرد، مقصود از «فیه حلال و حرام» انقسام فعلی نیست بلکه احتمال است.

مرحوم نائینی می فرماید این احتمال که ضمیر به خود شیء برگردد که موضوع خارجی است و معنا کنیم به اینکه در آن احتمال حلال و حرام است، فی حد نفسه، خلاف ظاهر است. یعنی اگر ما باشیم و این احتمال، آن را قبول نمی کنیم لکن چون طرف دیگر، استخدام است و در این تقابل، بهتر و خلاف ظاهر کمتر آنست که از ظهور در انقسام فعلی به حلال و حرام رفع ید کنیم و احتمال حلال و حرام را بپذیریم و مرجع ضمیر در «فیه» را خود شیء بدانیم، نه نوع آن. بلکه لازمه پذیرش ظهور در انقسام فعلی، پذیرش استخدام در ضمیر «فیه» نبود، «فیه حلال و حرام» را حمل بر احتمال حرمت و حلیت نمی /کردیم.

ایشان می گوید وقتی روایت را حمل بر احتمال حلیت و حرمت کردیم، شبهات حکمیه هم داخل می شود. در شرب تن می توان گفت که «فیه حلال و حرام» یعنی «فیه احتمال الحرمة و احتمال الحلیة». پس اشکالی باقی نمی ماند. منشاء اشکال از ابتدا از انقسام فعلی پدید آمد که گفتیم شرب تن دو نوع بالفعل ندارد که حلال و حرام باشد، ولی دو احتمال در آن می رود، و احتمال اول خلاف ظاهر کمتری دارد و حمل بر همان می /کنیم و بدین ترتیب، شبهات حکمیه داخل می شود.

اشکالات مرحوم خوئی به بیان مرحوم نائینی

مرحوم آقای خوئی می گوید کبرای کلی که شیئیت مساوق وجود است، درست نیست. خدا ایشان را رحمت کند که من حیث لا یشعر غالباً جانب متکلمین را می گیرد. می گوید شیئیت مساوق وجود نیست، به ویژه آنکه در لغت اطلاق می کنیم که «هذا شیء لم یوجد» و «هذا شیء معدوم». پس معلوم می شود که شیئیت مساوق وجود نیست. حتی گفته می شود «هذا شیء محال و مستحیل و ممتنع». سپس می گوید در فرض قبول اینکه شیئیت مساوق وجود است، اشکال دیگری به کلام محقق نائینی وارد است.

بررسی اشکال اول مرحوم خویی به مرحوم نائینی

بحث اول ایشان بحث فلسفی دقیق و مهمی است و اینجا مجال و محل ورود تفصیلی به آن نیست. حکما معتقدند که شیئیت با وجود مساوق است. حاله مسأله اینست که حرف آقای خویی اشتباه است، ولی نحوه استفاده مرحوم نائینی از تساوق شیئیت با وجود نیز اشتباه است.

سوال: اشکال آقای خویی هم همین است که اینجا بحث مفهوم شیء است. در مصباح الأصول می گوید بحث در مفهوم شیئیت است نه آن وجود که می گوید شیئیت مساوق وجود خارجی است.

پاسخ: مرحوم آقای خویی چنین نگفته است.

ایشان می گوید:

و فيه أولاً: أنَّ لفظ الشيء موضوع للمفهوم المبهم العام لا للموجود الخارجي

این کلام نادرست است، و عبارت مرحوم نائینی هم این نیست. محقق نائینی سخن از مساوقت شیئیت با وجود به میان می آورد. یکی از اشکالات ما به آقای خویی اینست که چرا اینطور بیان می کنید؟! مگر لفظ وجود مفهوم ندارد؟! مفهوم دارد و مفهوم آن هم عام است؛ مهم محکی بالذات و منشأ انتزاع آنها است. چرا می فرمایید شیء، مفهوم عام مبهم است، خب در اینصورت مفهوم وجود هم عام است. مهم اینست که محکی بالذات اینها چیست. اینکه می فرماید «موضوع للمفهوم المبهم العام لا للموجود الخارجي»، مگر آقای نائینی وضع الفاظ را برای وجودات خارجی می داند؟! نباید به استاد کبیر خودش چنین حرف هایی نسبت بدهد. در بحث وضع الفاظ، آیا آقای نائینی قائل است که الفاظ برای وجودات خارجی وضع شده است؟! قطعاً اینطور نیست. حتی در اسماء خاص بحث می کنند که برای وجود خارجی وضع شده است یا برای چیز دیگری. عرض ما اینست که ایشان درست تعبیر نمی کند.

لذا يستعمل في المعدومات

این عبارت هم نادرست است. لفظ شیء را استعمال در معدوم نمی کنیم بلکه در مفهوم خود شیء استعمال می کنیم ولی کسانی که قائل اند شیء بر معدوم اطلاق می شود، می گویند اطلاق مفهوم بر مصداق است نه اینکه لفظ شیء را در المعدوم استعمال کنیم. بنابراین، تعبیر «يستعمل في المعدومات» نادرست است.

پس اشکال اول آقای خویی این بود که مساوقت شیء را با وجود قبول نداریم و لفظ شیء یک مفهوم عامی دارد و برای وجود خارجی وضع نشده است.

اشکال ما اینست که این چه نقدی بر محقق نائینی است؟! مگر ایشان قائل است که لفظ شیء برای وجود خارجی وضع شده است؟! وانگهی، استعمال شیء در معدومات هم نادرست است، چون استعمال در معدوم نمی‌کنیم بلکه لفظ شیء را در معنای شیء استعمال می‌کنیم. کسانی هم که قائل اند شیء بر معدوم اطلاق می‌شود، می‌گویند بر معدوم مطلق حمل می‌شود، زیرا برای معدوم و عدم مطلق نحوه‌ای از ثبوت قبول دارند که ثبوت، اعم از وجود خارجی است. متکلمین معتزلی و شاید برخی اشاعره به این قول قائل اند. کسانی که به بحث «حال» در اوصاف قائل اند، همین را می‌گویند و بین وجود و عدم نیز قائل به فاصله هستند. آنان ثابتات را بین وجود و عدم می‌دانند.

سپس ایشان ادامه می‌دهد:

بل في المستحيلات، فيقال: هذا شيء معدوم

هذا شيء معدوم، استعمال لفظ شیء در معدوم نیست و روشن است که حمل می‌کند.

أو لم يوجد، وهذا شيء مستحيل أو محال.^۱

استفاده نابجای مرحوم نائینی از تساوق وجود و شیئیت در بحث

اینکه شیئیت مساوق با وجود است، یک بحث فلسفی و کلامی است. فلاسفه‌ای مانند ابن سینا و صدرالمتألهین و تمام فلاسفه‌ای که در این فاصله بودند و شاید فارابی - که در خاطر نیست - بحث مساوق شیئیت با وجود را دارند. بوعلی در الهیات شفا بحث مساوق وجود با شیء را مطرح می‌کند. صدرالمتألهین در تعلیقات بر الهیات شفاء بهتر از اسفار در اینجا بحث می‌کند و دقیق حرف متکلمان را می‌آورد. یکی از سخنان متکلمان همین کلامی است که آقای خویی اینجا آورده است. حرف متکلمان اینست که محدوده ثابتات اوسع از محدوده وجود است. گویا وجود را چیزی خارجا عارض بر ماهیت می‌دانند و می‌گویند که ماهیات و اشیاء و ذوات ممکن است ثابت باشند ولی موجود نباشند. یکی از سخنانشان اینست که مفهوم شیء را مساوق با چیزی می‌دانند که ثابت است. می‌گویند به ماهیات و ذوات و مفاهیمی که هیچ وجودی ندارند، اطلاق شیء می‌کنیم. پس دایره شیء اوسع از وجود است.

۱. مصباح الأصول، الخوئی، السید ابوالقاسم، ج ۱، ص ۳۲۱.

محققانی مانند ابن سینا و صدرالمآلهین قائل اند که این سخن نادرستی است و به تفصیل پاسخ می دهند، ولی لب سخنشان اینست که اولاً ممکن نیست درباره چیزی که مطلقاً معدوم است، سلب و حملی بیاوریم. اینکه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه»، اینطور نیست که الان واقعا از معدوم مطلق خبر داده باشیم که «لا یخبر عنه»، بلکه با یک تفنن ذهن انجام می دهیم. بحث اینکه معدوم لا یخبر عنه را چطور تحلیل کنیم، به تفصیل در بحث اسفار و جاهای دیگر آمده است و تحلیلشان اینست که برای معدوم مطلق یک تحقیقی که باطل الذات است، تقریر می کنیم که به این ها می گویند قضایای غیر بتیه. اینکه این توجیه درست است یا نه، بحث دیگری است. به هر حال قائل اند که سخن متکلمان نادرست است و شیء مساوق وجود است و اشتباه متکلمان در اینست که گمان کردند وجود فقط وجود خارجی است.

اساساً حرف حکما در مقابل متکلمین که شیء را برای ممتنع و معدوم تثبیت می کنند و می خواهند ثابت کنند که شیء اعم از وجود است، اینست که حرف شما غلط است، زیرا وجود منحصر در خارجی نیست و وجود ذهنی هم وجود است. در این موارد که شما می گوید معدوم مطلق لا یخبر عنه، معدوم مطلق به وجود ذهنی موجود شده است.

اصل این حرف علی الظاهر درست است که شیء با وجود مساوق است. مقصود از مساوق نیز هم معنا بودن نیست. این هم اشکال به آقای خویی است. مساوق را اینطور معنا کرده اند که هر دو تطبیق می شوند، حال یا بدون اینکه حیثیت صدق یکی باشد مثل انسان و ناطق که انسان و ناطق در تطبیق مساوق اند ولی حیثیت صدقشان یکی نیست؛ و یا اینکه حیثیت صدقشان هم یکی است مثل اوصافی که به خداوند حمل می کنیم. خداوند عالم است و موجود است و تمام این ها هم بر یک مصداق تطبیق می شود و هم حیثیت صدقشان یکی است. بنابراین ادعای این بزرگواران اینست که وجود و شیئیت یکی است. ولی به نحو تاریخی که این سخن را ملاحظه می کنیم، این کلام در پاسخ به متکلمانی بیان شده است که گفته اند شیء بر معدوم مطلق و مستحیل هم صدق می کند، و پاسخ اینست که شیء در اینجا وجود ذهنی دارد.

حاله کلام آقای نائینی در أجود التقریرات که:

يمكن أن يقال أن الشيئية حيث أنها تساوق الوجود، فظاهر لفظ الشيء هو الموجود الخارجي^۱

یعنی چه؟! آنچه آنها می گویند با تعمیم وجود به وجود ذهنی درست می شود و شیء مساوق وجود است. این در قبال شبهه متکلمین است که به معدوم هم اطلاق شیء می شود. آنان پاسخ می دهند که بله، اطلاق شیء می شود، زیرا وجود

۱. أجود التقریرات، ج ۲، ص ۱۸۵

اعم از وجود ذهنی و خارجی است. حال مرحوم نائینی کبرای فلسفی را اینجا آورده است که فظاهر لفظ الشیء هو الموجود الخارجی یعنی چه؟!

البته ممکن است اشکال از مقرر باشد نه از ایشان. ممکن است فرمایش ایشان این نباشد. عبارتی از شیخ حسین حلی دیدم که واقعا انسان دقیقی است و خیلی جاها ایشان را دقیق تر از آقای خویی می دانم. ایشان در عبارتی که از آقای نائینی نقل می کند فقط ظهور را آورده است نه مساوقت شیء با وجود. این کبری را اصلا نیاورده است، بلکه می گوید ظهور «شیء» در اینجا اینست. این حرف قابل توجیهی است. کسی بگوید «کل شیء فیه حلال و حرام»، ظهور در موضوع خارجی دارد که حرف کاملا معقولی است و توجیه می شود. مانند اینکه بگویم «الماء کذا» ظاهر در ماء خارجی است نه ماء ذهنی یا ممتنع. این معقول است ولی اینکه در کبری بیاوریم که شیئت مساوق وجود است، پس ظاهر لفظ شیء کذا است، درست نیست.

پاسخ کلام مرحوم آقای خویی را که فرمود «این شیء مستحیل و محال است»، حکما داده اند و تکرار نمی کنم.

نسخه ای چند سال پیش از الهیات شفا چاپ کرده اند که نسخه بسیار خوبی است ولی استفاده از آن کمی مشکل است. متن شفا را با هفت یا هشت تعلیقه از جمله تعلیقات مرحوم سبزواری و تعلیقات مرحوم ملا حسین خوانساری و تعلیقات نراقی و دیگران بعلاوه دو تعلیقه مهم دیگر آورده اند. یکی تعلیقات صدر المتالهین که صفحه به صفحه آورده اند یعنی یک صفحه متن است و یک صفحه تعلیقات صدر المتالهین. در پایان هم تعلیقات سبزواری را جدا آورده اند، چون به یک معنا تلخیص شفا است. مجموعه خیلی خوبی است ولی استفاده از آن قدری دشوار است. مرحوم بوعلی در الهیات شفا، مقاله اولی، فصل خامس فی الدلالة علی الموجود و الشیء و أقسامها به تفصیل بحث کرده است. همین سخن متکلمان را آورده است که «الشیء هو الذی یصح عنه الخبر» و این را به عنوان تعریف متکلمین آورده است و سپس می گوید این چطور تعریفی است؟ خود مفهوم «یصح» و مفهوم «خبر»، دیریاب تر از مفهوم شیء است و مفهوم شیء را زودتر می فهمیم. اینجا می گوید:

فالشیء یراد به هذا المعنی و لا یفارق لزوم معنی الوجود إیاه البتة

شیء و وجود مساوقت دارند.

بل معنی الموجود يلزمه دائما لأنه يكون إما موجودا في الأعيان أو موجودا في الوهم والعقل فإن لم يكن كذا لم

يكن شيئا.^۱

قبول نداریم اگر نه در ذهن باشد و نه در عین، اطلاق شیء بر آن می شود.

مرحوم ملاصدار در تعلیقه به تفصیل سخن متکلمان را می آورد و یک به یک پاسخ می دهد با تعبیر خودشان که

می گوید «هوساتهم».

لزوم تواضع در بحث های علمی

مرحوم آقا حسین خوانساری انسان واقعا مدققى است و مشارق الشمس را در طهارت ملاحظه کردید و مرحوم شیخ انصاری از ایشان بسیار با احترام و تجلیل و تکریم نام می برد. ایشان پدر آقا جمال خوانساری است. ایشان شرحی بر الهیات شفا دارد و سپس مرحوم محقق سبزواری که ظاهرا همان صاحب کفایة الأحكام باشد که هم عصر در اصفهان بودند، جواب می دهد به حاشیه های آقا حسین خوانساری. آقا حسین در مواردی اشکال به شفا می کند و او سعی می کند این ها را درست کند. ایشان می گوید من امیدوار بودم که از فرمایشات ایشان استفاده کنم تا اگر لازم شد نوشتجات خودمان را در چاه بریزیم یا در شط بندازیم، ولی دیدم که مشحونه بالمزخرفات. تعبیر این طوری دارد.

سی چهل سال پیش مجموعه اصول سنگی خریدیم که مکتوبات مرحوم سید صاحب عروه که هم بحث تعادل و تراجم را به تفصیل دارد و هم بحث اجتماع امر و نهی که واقعا فوق العاده است. خود اجتماع امر و نهی ایشان بیشتر از کفایه مرحوم آخوند است. واقعا دقیق هم است. بین این دو تا، چند رساله بود درباره استلزام در ممتنعات. در اینجا دعوای بین آقا حسین خوانساری است و سبزواری است و سه چهار رساله رد و بدل می شود که آنجا هم به یکدیگر بد و بیراه می گویند. این ها را عرض کردم برای این نکته که انصافا انسان در هر مرحله ای از علم هست، خوب است که تواضع داشته باشد و اگر هم واقعا مزخرفی می بیند به زبان نیاورد، بخصوص نسبت به اعظم.

به دوستانی که عرض بنده را می شنوند می گویم که اولاً علم مقسوم بین علما است. اینکه گمان کنیم چند کلمه یاد گرفتیم و بعد سینه را وجب کنیم، کار جاهلانیه ای است. در طول تاریخ بزرگانی آمده اند و اگر خیلی بزرگ شویم جزئی از این قافله عظیم خواهیم شد. با این نگاه نسبت به بزرگ دیگری اگر تعبیری به این شکل به کار ببریم، چندان موجه نیست

۱. الشفاء (الالهیات)، النص، ص ۳۲.

هرچند وجود دارد. تعابیر صاحب جواهر نسبت به مرحوم فیض و مرحوم فیض نسبت به دیگران را ملاحظه کنید و مثل ملا امین استرآبادی که حرف‌های بسیار عجیبی نسبت به علما دارد، ولی این سخنان اشتباه است ولو این‌ها بزرگان هستند. سال اولی که درس را شروع کردیم کسی گفت صاحب جواهر اینطور می‌گوید گفتیم بیخود می‌گوید؛ بعدا نامه‌ای به من نوشت که چرا این تعبیر را کردید؟ بنده تکانی خوردم و دیدم که انصافا حق با اوست. این تعابیر بسیار شایع است و از این بیشتر علما در درس‌هایشان می‌گفتند و در نوشتجات خود دارند. یک جا مرحوم اصفهانی عبارت آقا ضیاء را بدون اسم می‌آورد و می‌گوید این برای اینست که ذهن اصاغر طلاب را کذا کنند. با اینکه مرحوم اصفهانی در همه بحث‌هایشان واقعا تجسد ادب است.

عرض بنده اینست که همین قدر کوچک هم نباید باشد. آن طلبه بزرگواری که برای بنده نامه نوشت کلام بسیار خوبی فرمود. این مقدار هم نباید گفت، گرچه در محاوره گاهی پیش می‌آید. چرا نسبت به بزرگ دیگری بگوییم مزخرف گفته است؟! او هم عالم بزرگ جلیل‌القدری است که فقیه و فیلسوف است. این تواضع علمی را یاد بگیریم که انسان از تواضع ضرر نمی‌کند بلکه تواضع انسان را بالا می‌برد. هیچگاه سعی نکنید با اینجور سخنان حریف یا هم مباحثتان را اینطور تخفیف کنید. نه او حقیقتا تخفیف می‌شود و نه ما به کمالی می‌رسیم. بله، در باب نقد علمی ناگزیر باید گفت این حرف اشتباه است و درست نیست.

به نظر می‌رسد، فرمایش مرحوم نائینی، استفاده نادرستی از کبری است و فرمایش آقای خویی هم در نحوه اشکال به مرحوم نائینی اشکال دارد. در اسفار جلد اول صفحه ۷۵ ذیل مرحله اول، منهج اول، فصل هشتم در مساوقت وجود للشیء یا شیئیت للوجود بحث می‌کند که مراجعه کنید.

استدلال متکلمان اینست که شیء را بر معدوم حمل می‌کنند. چون شیء بر معدوم حمل می‌شود و چون معدوم وجود ندارد، پس شیء اعم است. حکما تصریح می‌کنند که وجود اعم از وجود ذهنی و عینی است. درست است که بر معدوم و ممتنع، شیء صدق می‌کند ولی وجود در ذهن هم دارد. هم بوعلی هم صدرا تصریح می‌کنند.

البته به نظرم معلوم نیست این بیانات مسأله را حل کند. در مثل «المعدوم المطلق ممتنع»، بر وجود ذهنی حمل نمی‌کنیم و بر وجود خارجی هم حمل نمی‌کنیم، بلکه بر ذاتی که عین البطلان است حمل می‌کنیم. وجود خارجی و یا ذهنی که ممتنع نیست. منتها آن‌ها در مقام حل چه باید گفت؟

بوعلی یک جاهایی می گوید چیزی که وجود نداشته باشد، نمی توان به ان اشاره کرد. باید دقت کرد که ما وجود را در حین الوجود حمل می کنیم. بحث ها بسیار دقیق است. مرحوم آقای طباطبایی در اوایل دارد و همینجا ملا صدرا دارد که حتی در حمل ذات بر ذات هم وجود باید باشد. عبارتی از آقای فیاضی نقل کرده اند که این ها آمده اند یک مشکل را حل کنند، رفتند از آنطرف بام افتادند. در حمل ذات بر ذات، وجود را برای چه می خواهیم؟! ولی ایشان توجه نکرده است که در بحث حمل یک مسأله این است که موضوع و محمول چیست، و بحث دیگر اینکه حمل در کدام ظرف واقع می شود. برخی عبارات ابن سینا اینست که اگر چیزی هیچ وجودی نه در ذهن و در عین نداشته باشد، قابل اشاره نیست اصلا یعنی حمل واقع نمی شود و ایشان نگفته که وجود جزء موضوع حمل است. فرق است که بگوییم وجود ذهنی را به عنوان بستر حمل لازم داریم یعنی فی حین کونها موجودا فی الذهن حمل می کنیم با اینکه به قید کونها فی الذهن حمل کنیم. اینجا وجود، قضیه حینیه است. آقای طباطبایی در اوایل نهایة الحکمة می گوید در حمل حتی حمل ذات بر ذات، وجود هم باید باشد. عده ای در ذهنم است که مثل آقای مصباح اشکال کرده اند. متنها به نظر اشتباه می کنند. آقای طباطبایی می گوید وجود حیثیت تقییدیه است که ما اشکال کردیم اینجا. ملا صدرا و دیگران نمی گویند حیثیت تقییدیه است، بلکه در ظرف وجود، حمل را انجام می دهیم یعنی در واقع وجود ذهنی را برای حمل لازم داریم نه اینکه جزء موضوع ما است.

بنابراین، اگر اینطور باشد برمی گردیم سر جای اول که موضوع در «المعدوم المطلق، محال» چیست؟ اینجا دقت های فوق العاده ای لازم است. به تعبیر مرحوم اصفهانی فردی که عین بطلان باشد را تقدیر می گیریم. لذا می گوید قضیه غیر بتیه می شود چون در موضوعش یک نحوه تقدیر وارد شده است. حال اینکه فردی عین بطلان را تقدیر می گیریم و بعد حمل می کنیم، ظرف تحقق و ثبوت این نسبت حکمیه که برقرار می شود کجا هست؟ اگر این مسأله حل شود باید جور دیگری حل کرد.

در هر حال مقصود اینست که بحث شیء را که آنها مطرح کرده اند و اعم از وجود گرفته اند بخاطر اینست که می گویند شیء، بر معدو، صدق می کند و حکما می گویند اشتباه می کنید، آنجا وجود ذهنی دارد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۶۳
اشکال دوم مرحوم خویی به بیان محقق نائینی	۱۶۴
نقد اشکال دوم مرحوم خویی	۱۶۵
ظاهر بیان محقق نائینی شامل شبهات حکمیه نمی شود	۱۶۶
تقریر مرحوم خویی از بیان محقق نائینی شامل شبهات حکمیه می شود	۱۶۷
بیان مرحوم حلی در قائل شدن به استخدام در روایت	۱۶۷
تقریر مرحوم حلی از استدلال مرحوم شیخ و محقق نائینی	۱۶۸
نقد تقریر مرحوم حلی از استدلال مرحوم شیخ و محقق نائینی	۱۶۹
بیان مرحوم حلی در معنای روایت عبدالله بن سنان	۱۶۹

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات حل بود و کیفیت استدلال به این روایات برای برائت در شبهات حکمیه و موضوعیه. ابتدا روایت عبدالله بن سنان را مطرح کردیم. این روایت علی الظاهر حسب نقلی که در کتب ثلاثه روایی آمده است، صدر و ذیلی ندارد. برخی دیگر از روایات، صدر و ذیلی دارند که بحث و بررسی جداگانه‌ای می‌طلبد.

ظاهر روایت عبدالله بن سنان، طبق فرمایش شیخ انصاری و مرحوم نائینی در فوائد الأصول و عده‌ای دیگر، شمول نسبت به شبهات موضوعیه است و شامل شبهات حکمیه نیست. ظاهر «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال» تقسیم فعلی است؛ و علاوه بر آن، ظاهر در اینست که این تقسیم فعلی موجب شک در حرمت و حلیت شیء شده است.

مرحوم نائینی بحثی در أجود مطرح کرد، و از این رهگذر خواست به بیان مرحوم شیخ و نیز بیان خودشان در فوائد الأصول اشکال کند. ایشان از کبرایی فلسفی استفاده کرد که شیئیت مساوق وجود است و بنابراین، «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی «کل موجود خارجی»؛ و از آنجایی که موجود خارجی انقسام فعلی نمی‌پذیرد، به جای تحفظ بر انقسام فعلی به حلال

و حرام، می‌گوییم «فیه احتمال الحرمة و الوجوب». در اینصورت، شامل شبهه حکمیه نیز می‌شود. پیشتر بحث شد که اگر احتمال باشد، در هر شبهه حکمیه‌ای - مانند شرب تن - که نمی‌دانیم حلال است و یا حرام، «فیه احتمال الحرمة و الحلیة» جاری است.

مرحوم آقای خویی دو اشکال به این بیان وارد کرد. اشکال اول راجع به کبری بود. در جلسه قبل بررسی کردیم که اشکال ایشان به این کبری نادرست است.

اساساً فهم ایشان مطابق طرح تاریخی این مسأله نیست. مساوقت شیء با وجود در فلسفه داستان مخصوص به خود را دارد. آنجا عرض کردیم که وقتی به خود این مسأله در بحث‌های فلسفی و کلامی مراجعه می‌شود، روشن می‌شود که استفاده مرحوم نائینی هم از این کبری نادرست است. ایشان اساساً نیازی به این کبری ندارد و ورود آن به بحث قطعاً اشتباه بوده است، زیرا مقصود از «شیء» در بحث مساوقت شیء با وجود، وجود خارجی نیست. اصلاً بحث برای این است که وجود ذهنی را در وجود داخل کنند تا پاسخ متکلمان را بدهند. در اینصورت، اینکه بگوییم شیء مساوق وجود است و آنگاه منظور از «کل شیء»، وجود خارجی است، قطعاً اشتباه است.

بنابراین، گرچه مرحوم آقای خویی در رد این کبری اشتباه کرده است، اما استفاده آقای نائینی از این کبری نیز نادرست است.

اشکال دوم مرحوم خویی به بیان محقق نائینی

مرحوم نائینی فرمود که امر ما دائر است بین اینکه قائل به استخدام در روایت شویم بدین بیان که «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی «فی نوعه حلال و حرام»، و یا قائل شویم که «فیه حلال و حرام» یعنی «فیه احتمال الحرمة و الحلیة» و این خلاف ظهور است چراکه ظهور اولی «فیه حلال و حرام» در تقسیم است.

ایشان می‌فرماید التزام به این خلاف ظهور که «فیه حلال و حرام» را به معنای «فیه احتمال الحرمة و الحلیة» بدانیم، آهون از التزام به استخدام است.

آقای خویی می‌فرماید اگر اشکال پیشین را نادیده بگیریم و فرض کنیم که «کل شیء» یعنی «کل موجود خارجی» است، ولی در عین حال قائل به استخدام می‌شویم. در اینصورت، «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی «کل موجود خارجی فی نوعه حلال و حرام فهو لک حلال». بله، استخدام خلاف ظاهر است ولی ایشان می‌فرماید خود تقسیم قرینه بر این خلاف ظاهر است. از طرفی فعلیت تقسیم به حلال و حرام در روایت است، و از طرف دیگر، موجود خارجی تقسیم فعلی نمی‌پذیرد به

حلال و حرام و دو قسم ندارد. خود همین قرینه می شود که قائل به استخدام شویم که «فیه حلال و حرام»، یعنی «فی نوعه حلال و حرام».

نقد اشکال دوم مرحوم خوئی

این فرمایش عجیب است. مرحوم نائینی در اجود التقریرات به این مسأله توجه داشته است. ایشان می گوید وقتی می بینید که موجود خارجی قابل قسمت به دو قسم حلال و حرام نیست، دو احتمال پیش روی ماست. حال چطور مرحوم آقای خوئی این را قرینه گرفته است که ملتزم شویم به استخدام؟! هر دو احتمال با این قرینه سازگار است. هم می توان به استخدام ملتزم شد و هم به احتمال الحرمة و الحلیة ملتزم شد. باید قرینه ای بیاورد که یکی از احتمال ها ارجح از احتمال دیگر است و خود تقسیم دلالت بر استخدام نمی کند. در اجود به این مسأله توجه داشته است، و ایشان گویا اساسا فراموش کرده است که دو احتمال پیش روی ماست. صرف اینکه موجود خارجی تقسیم نمی شود، چه قرینه ای بر استخدام است؟!!

سوال: شاید آقای خوئی هم از باب اھون بودن می گوید.

پاسخ: نگفته است. دیگران گفته اند که عرض می کنیم ولی ایشان نگفته است. کسانی مثل مرحوم آقای حلی، قائل است که اھون نیست، ولی ایشان بحث اھونیت نمی کند که دو احتمال در کار است و یکی اھون از دیگری است. می فرماید:

و (ثانیا) - انه علی تقدیر التنزل و تسلیم ان المراد منه الموجود الخارجي نلتزم بالاستخدام في الضمير في قوله عليه السلام فيه حلال و حرام، فيكون المراد ان كل موجود خارجي في نوعه حلال و حرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه.

این استخدام است

و القرينة علی هذا الاستخدام هو نفس التقسيم،

نمی فرماید اھون بودن بلکه خود تقسیم قرینه است.

باعتبار أن الموجود الخارجي غير قابل للتقسيم،

عرض ما اینست که نفس تقسیم چه دلیلی است؟! نفس تقسیم یعنی موجود خارجی غیر قابل تقسیم است، ولی این را می شود دو جور حمل کرد. ایشان می فرماید:

فلا محالة يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية^۱

چرا لامحالة؟! چه اشکالی دارد قائل به احتمال الحرمة و الحلیة شویم؟! چرا می گوئید «فیه حلال و حرام» یعنی «فی نوعه حلال و حرام» تا انقسام فعلی حفظ شود؟! بگوئید «فیه احتمال الحرمة و الحلیة»، و با این هم تقسیم حفظ می شود. بنابراین صرف تقسیم دال بر استخدام نیست. پس اشکال دوم به مرحوم نائینی هم درست نیست.

ظاهر بیان محقق نائینی شامل شبهات حکمیه نمی شود

مرحوم آقای خویی دقتی در اصل طرح بحث داشت که لازم است به آن توجه شود. در کلام آقای نائینی دست کم در وهله نخست یک اشکال عجیبی به ذهن می آید. سیر استدلال ایشان در أجود این است که می فرماید «کل شیء» با همان کبرایی که فرمود و گفتیم لازم نیست، ظهور در «کل موضوع خارجی» دارد. این موضوع خارجی تقسیم می شود به حلال و حرام چراکه روایت می گوید «فیه حلال و حرام». از سوی دیگر، چون موضوع خارجی تقسیم نمی شود، دو احتمال پیش روی ماست: یکی اینکه قائل به استخدام شویم یعنی «فی نوعه حلال و حرام» که شبهه موضوعیه است، و یا اینکه بگوئیم منظور «احتمال الحرمة و الحلیة» است. در این صورت اخیر، «کل موضوع فیه حلال و حرام» یعنی در همین موضوع، احتمال الحرمة و الحلیة باشد. آنگاه ادعا می کند حال که احتمال الحرمة و الحلیة شد، شبهات حکمیه را هم شامل می شود.

این نتیجه قدری عجیب است. خود ایشان «کل شیء» را موضوع دانست. روایت در نظر ایشان یعنی «کل موضوع». کل موضوع هم انقسام فعلی نمی پذیرد، پس یا باید قائل به استخدام شویم و یا بگوئیم «فیه حلال و حرام» یعنی «فیه احتمال الحرمة و الحلیة». حال که شد «احتمال الحرمة و الحلیة» با شبهه حکمیه می سازد. ولی خود ایشان شیء را موضوع گرفت، در این حال، چگونه می تواند با شبهه حکمیه سازگار شود؟!

سوال: کل موضوع یعنی هر چیزی که موضوع حکم واقع می شود نه شبهه موضوعیه.

پاسخ: یک نائینی دیگر پیدا کردید نه مرحوم نائینی. ایشان مدعی مساوقت شیء با وجود است. پس «کل شیء» را به معنای کل موضوع خارجی می /داند.

سوال: مگر موضوع خارجی حکم ندارد؟!

^۱ . مصباح الأصول، مباحث الحجج و الأمارات، الخوئی السید أبوالقاسم، ج ۱، ص ۲۷۸.

پاسخ: همه شبهات موضوعیه اینطورند که شک در حکمشان می‌کنیم. شک در خود موضوع خارجی برای چی است؟ بخاطر آن حکم جزئی مترتب بر آن است.

مرحوم نائینی می‌فرماید:

فظاهر لفظ الشیء هو الموجود الخارجي^۱

تقریر مرحوم خوئی از بیان محقق نائینی شامل شبهات حکمیه می‌شود

مرحوم آقای خوئی اعلی الله مقامه، در مصباح الاصول به گونه‌ای کلام آقای نائینی را مطرح می‌کند که این شبهه جواب داده می‌شود. ایشان می‌گویند وقتی در موضوع خارجی شک می‌کنیم شک ما دو قسم است: گاهی به لحاظ اشتباه موضوع خارجی شک می‌کنیم و گاهی شک در حکم کلی آن است. شک در حکم کلی هم موجب می‌شود که در حکم این موضوع خارجی شک کنیم. وقتی در حلیت و حرمت همین موضوع جزئی خارجی شک می‌کنیم، دو منشأ دارد. گاهی حکم کلی آن معلوم است، ولی نمی‌دانیم خمر است یا ماء؛ و گاهی شک در همین موضوع خارجی می‌کنیم که حلال است یا حرام، چون نمی‌دانیم خمر حلال است یا حرام. ایشان از اطلاق استفاده می‌کند. مرحوم نائینی اینگونه نفرموده بود. انسان در وهله نخست که به أجود مراجعه می‌کند، می‌گوید این چه استدلالی شد؟! موضوع شما جزئی خارجی بود، چطور یکدفعه شامل شبهه حکمیه شد؟! مرحوم آقای خوئی با این بیان، شمول را درست می‌کند و فکر می‌کنم درست می‌شود. به اطلاق، هر شکی را در موضوع خارجی لحاظ کنیم، اگر اطلاق آن را قبول کردیم، هر دو نوع شک در موضوع خارجی را شامل است.

بیان مرحوم حلی در قائل شدن به استخدام در روایت

اینجا یک فرمایشی مرحوم آقای حلی دارد که انصافاً انسان دقیقی است. البته در بحث ما کلام ایشان پیچ و تاب عجیبی دارد که دست‌کم بنده متوجه نمی‌شوم، چون کلام شیخ و مرحوم نائینی را حمل به بیانی می‌کند که باید دید واقعا اینطور است! علاوه بر این، لابلای کلام بحث دیگری پیش می‌آید که جالب توجه است و عنایت لازم دارد.

مرحوم نائینی فرمود که دوران امر بین استخدام است و بین اینکه حمل به احتمال حرمت و حلیت کنیم. خود ایشان فرمود دومی اهون از استخدام است. مرحوم آیت الله حلی در این باره می‌فرماید:

يمكن التأمل في الأهوية

۱. أجود التقریرات، ج ۲، ص ۱۸۵.

می توان در اهونیت تأمل کرد.

بل لا یبعد أن یکون ظهور قوله «فيه» في الانقسام حاکماً على ظهور الضمير في عدم الاستخدام، فیکون اللازم هو حمل الضمير على الاستخدام^۱

ظهور ضمير در اینست که مستقیم به خود شیء برمی گردد نه به نوع آن. یک ظهور، ظهور در عدم استخدام است. ایشان می گوید ظهور در انقسام اقوی است از ظهور در عود ضمير به خود شیء. ایشان همان بحث های دیگران را هم فی الجمله دارد. ایشان به هر دو ظهور توجه کرده است: ظهور «فيه حلال و حرام» در انقسام فعلی و ظهور در اینکه آن شک ناشی از این تقسیم باشد. عبارت ایشان به نحو خاصی است و آخر بحث، نتیجه ای مهم می گیرد. بیان ایشان باب اشکال به شیخ و مرحوم نائینی را باز کرده است و در نهایت، مسأله ای طرح می کند و استخدامی را بیان می کند کاملاً برخلاف استخدام مرحوم شیخ و مرحوم نائینی در فوائد.

تقریر مرحوم حلی از استدلال مرحوم شیخ و محقق نائینی

از اینجا وارد سخنی از مرحوم عراقی می شود که در درس اینطور گفته اند. چون فرمایش آقا ضیاء نه در نهایت الافکار اینست و نه در مقالات. ایشان می گوید شاید حرف مقالات این باشد. عبارات مقالات را می آوریم که خیلی پیچ و تاب دارد. فرمایش ایشان اینست که در درس مرحوم عراقی اینطور تحریر کردم. می فرماید:

والحاصل: أن قوله عليه السلام: «كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه

فتدعه»

«یکون» در روایت فقیه است. روایت عبدالله بن سنان را هم مرحوم کلینی در کافی و هم شیخ در تهذیب و هم فقیه نقل کرده اند. بنده مراجعه نکرده ام ولی محشین وسائل گفته اند که در فقیه «یکون» وجود دارد ولی در دو روایت دیگر نیست.

لو قلنا إنّ «الشيء» فيه كناية عن النوع الذي يكون قسم منه مذكى فعلاً وهو معلوم الحلية، وقسم منه غير مذكى وهو معلوم الحرمة، فكل نوع ينقسم إلى هذين القسمين فهو لك حلال حتى تعرف الحرام الخ، ليكون منحصرّاً بالشبهة الموضوعية، وذلك هو المعنى الذي أفاده الشيخ و شيخنا

۱. أصول الفقه، الحلي، الشيخ حسين، ج ۷، ص ۱۶۹.

نقد تقریر مرحوم حلی از استدلال مرحوم شیخ و محقق نائینی

باید دید آیا شیخ و مرحوم نائینی اینطور فرمودند که «کل شیء فیہ حلال و حرام» یعنی «کل نوع فیہ حلال و حرام»؟! اینهمه بحث کردند که بگویند «کل موضوع فی نوعه حلال و حرام» نه «کل نوع فیہ حلال و حرام». این مهم است چون بعدا ایشان اشکالی به این حرف می‌کند. مرحوم آقای حلی به حرف شیخ اشکال می‌کند که «کل نوع فیہ حلال و حرام»، سازگار نیست با «فهو لک حلال» که بحث آن می‌آید. مقصود اینست که «والحاصل»، حاصل کلام شیخ است. ولی آنها چنین نگفته‌اند. اولاً، چرا می‌گویید کنایه است؟ اگر قائل به نوع می‌شوید پس خودش است. «کل شیء» یعنی «کل نوع فیہ حلال و حرام» یعنی «فیہ قسم حلال و قسم حرام». این کنایه نیست. ثانیاً، اگر اینطور بگوییم که «کل نوع فیہ حلال و حرام» یعنی فیہ قسم حلال که مثلاً مذکی است و قسم حرام، منحصر به شبهه موضوعیه می‌شود؟! آنچه مرحوم شیخ و دیگران گفته‌اند که شبهه موضوعیه می‌شود اینست که کل شیء یعنی کل موضوع. این را هم به خاطر قرینه انقسام فعلی و نیز قرینه حصول شبهه از ناحیه این انقسام فهمیدند. یعنی از مجموع این دو ظهور این را فهمیدند که «کل موضوع فی نوعه حلال و حرام» فهو لک حلال». نگفته‌اند که کل نوع کذا.

بیان مرحوم حلی در معنای روایت عبدالله بن سنان

سپس می‌فرماید که:

یتوجه علیه

بر فرمایش شیخ و استادشان

أن لفظ هو لك حلال لا يكون راجعا إلى نفس ذلك النوع

اینجا ایشان اشکال می‌کند. عرض کردیم که حرف شیخ این نیست و لذا اشکال شما وارد نیست؛ ولی خود حرف، فی حد ذاته، ارزش تامل دارد. اشکال وارد نیست ولی به نظر می‌رسد خود این کلام احتمال جدیدی را مطرح می‌کند. اگر کسی حرف شیخ را اینطور حمل کند که «کل نوع فیہ حلال و حرام، فهو - یعنی این نوع - لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعنیه»، در اینصورت، «فهو» معنای درستی نمی‌یابد. این بحثی است که ایشان طرح می‌کند و در کلام دیگران نیست. گرچه شروع بحث ایشان از نسبتی نادرست شروع می‌شود، ولی خود بحث قابل تأمل است.

ایشان می‌گوید اگر صدر را کل نوع فیہ حلال و حرام دانستیم، دیگر نمی‌توان گفت «فهو» یعنی خودش حلال است حتی تعرف الحرام. چون نوعی که می‌دانیم بخشی از آن حرام است و بخشی از آن حلال، نمی‌توان گفت أنه حلال حتی

تعرف الحرام. می دانیم بخشی از آن حرام است و در صدر هم همین را گفتیم که کل نوع فیه حلال و حرام. اگر حرام دارد، پس معنی ندارد بگویید این حلال است حتی تعرف الحرام. پس باید در این «فهو» یک استخدام بکار ببرید، درست برعکس استخدامی که شیخ و مرحوم نائینی گفتند. آنها می گفتند «کل شیء فیه حلال» یعنی «کل موضوع فی نوعه حلال و حرام» و ایشان می گوید «کل نوع فیه حلال و حرام فهو یعنی مصداقه المردد بین قسمین حلال حتی تعرف أنه حرام»، با اینکه ظاهر «فهو» به همین نوع برمی گردد.

سوال: حکم واقعی را نمی دانید پس حلال است تا آن را بدانید.

پاسخ: مگر نگفتید در آن حرام است؟

سوال: حرام واقعی هست ولی من نمی دانم

پاسخ: درستش می کند. حرفی که از آقا ضیاء نقل می کند همین است. اینکه می گوید نمی دانم، یعنی بردید در علم اجمالی، ولی شیخ انصاری و مرحوم نائینی و دیگران که طرح کرده اند در وهله نخست می گویند می دانیم فیه حلال تفصیلاً که مذکی است و حرام تفصیلاً که غیر مذکی است، آنگاه مصداق در بین این ها مردد است. اگر اینطور باشد نمی توان گفت «کل نوع فیه حلال معلوم بالتفصیل و حرام معلوم بالتفصیل، فهو لک حلال». معنی ندارد گفته شود فهو لک حلال، چراکه بالتفصیل حرام دارد. بنابراین باید گفت «فهو یعنی مصداقه المردد بین قسمین لک حلال حتی تعرف الحرام». این یعنی استخدام در «هو». این حرف را دیگران نگفته اند ولی ایشان این دقت را کرده است که اینجا استخدام لازم می آید عکس استخدامی که مرحوم شیخ و نائینی فرموده اند. می فرماید:

وحینئذ لابدّ من إرجاع الضمیر المنفصل إلى مصداق ذلك النوع المردّد بین كونه مصداقاً لهذا وكونه مصداقاً لذلك، فیکون الضمیر راجعاً إلى النوع باعتبار بعض أفرادہ، ویلزمه الاستخدام، لكنّه عكس الاستخدام الذي أفاده الشيخ وشيخنا قدس سرهما في قوله «فيه» من رجوعه إلى مصداق الشيء باعتبار كليّہ ونوعه، بناءً على المعنى الثاني وهو كون الشيء عبارة عن المصداق

پس باید در هو استخدامی قائل شویم. سپس می فرماید این هم مشکل دارد. اگر این استخدام را در «هو» قائل شدیم که «کل شیء یعنی کل نوع فیه حلال و حرام فهو یعنی مصداقه المردد بین الحلال و الحرام حلال حتی تعرف الحرام»، این معنا با غایت نمی سازد. نمی توان گفت مصداق مردد بین حلال و حرام، حلال است حتی تعرف الحرام! یعنی همان حرامی که در صدر گفته بودید؟! یعنی قسم حرام را؟ چه ارتباطی دارد؟! پس با غایت نمی سازد که حتی تعرف الحرام که ظاهر

«الحرام» همان حرام صدر است. مگر نگفتید که شک این ذیل ناشی از آن صدر است؟ صدر می گوید کل نوع فيه حلال و حرام، فهو یعنی مصداقه المردد حلال حتی تعرف الحرام. آن حرامی که تفصیلا می دانستید معنا ندارد غایت قرار بگیرد. لذا می فرماید:

ثم بعد ارتكاب الاستخدام في قوله « فهو » لا تكاد تكون الغاية مناسبة، لأنَّ الحاصل حينئذ هو أنَّ المصداق المشتبه من ذلك النوع يكون حلالاً لك حتى تعرف القسم الحرام من ذلك النوع،

نمی گوید حرام یعنی مصداق حرام بلکه خود قسم حرام که اشاره به تقسیم صدر دارد. در اینصورت چه ارتباطی پیدا می کند؟! در این موضوع مشتبه شک کردیم، و معرفت قسم حرام به چه دردی می خورد؟! باید خود این موضوع را بفهمیم.

ولأجل ذلك أنَّ الأنسب حينئذ أن يقال حتى تعرف أنَّه حرام^۱.

نه حتی تعرف «الحرام».

مرحوم حلی ظاهراً عرب بوده است و می فرماید مناسب تر این بود که بگوید حتی تعرف «أنه» یعنی همینی که شک کردیم حرام است نه حتی تعرف «الحرام».

این بحث حتی تعرف الحرام یا أنه الحرام، بحث مشترک الورد است و منحصر به بحث ایشان نیست.

اشکال فرمایش این بود که نسبت شما به شیخ نادرست است و لذا نیازی به این بحث ها نبود. بحث اینجا شروع شد که گفتید «کل شیء» یعنی «کل نوع فيه حلال و حرام». از ابتدا مثل مرحوم شیخ و مرحوم نائینی در فوائد بگوئید که کل موضوع که با استخدام یعنی فی نوعه حلال و حرام. سوال بنده اینست که اگر کلام شیخ همانی بود که ایشان می گوید، دیگر استخدام چیست؟! در اینصورت، «فيه» استخدام لازم نداشت، چرا که کل شیء یعنی کل نوع و «فيه» یعنی فی نوعه. روشن است که مرحوم شیخ چه می گوید که کل شیء یعنی کل موضوع خارجی فی نوعه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام. اینکه استخدام اهون است یا خیر، بحث دیگری است. در اینصورت، این بحث های مرحوم حلی پیش نمی آید.

ایشان از مرحوم آقا ضیا نقل می کند و ذیلش می فرماید «هذا ملخص ما استفدته منه في الدرس». این خیلی جالب است. استفاده ایشان از مرحوم عراقی و حتی مرحوم نائینی، یک جاهایی کاملاً خلاف تقریرات موجود است، مخصوصاً نسبت به اجود تقریرات که حاشیه می زند. ایشان انسان بسیار باحوصله و مؤدبی است. بسیار مراعی ادب است. حالا

^۱ . أصول الفقه، الحلي، الشيخ حسين، ج ۷، ص ۱۷۰-۱۷۱.

نمی‌دانیم آن زمان مرحوم آقای خویی رئیس بود یا نه که مراعات رئیس کرده باشد. یک جاهایی استفاده ایشان از نائینی صدر در صد خلاف آقای خویی است بویژه در بحث اجتماع امر و نهی و امثال آن که زیاد است. ایشان برای تایید خودش از کلام زمیل و همدریشان یعنی آشیخ موسی خوانساری می‌آورد و برای محکم کاری یک جایی عبارات مرحوم آسید جمال گلپایگانی را که او هم شاگرد خیلی خوب آقای نائینی بوده و اهل معنا بود، می‌آورد. یک جا دیدم حتی به کلام پسر خود آقای نائینی هم استناد می‌کند که متن فرزند را خود آقای نائینی دیده و حاشیه زده بود. آدم بسیار با حوصله و دقیقی است. این تعبیری که ایشان می‌گوید ما حررته از آقا ضیاء، نکته جالبی است زیرا سرمنشأ بحث‌های بعدی است و معلوم می‌شود احتمالاتی که آقای خویی و دیگران در علم اجمالی داده‌اند سرمنشأش همین بحث‌ها بوده است و مطرح بوده است.

تا اینجا به نظر بنده اشکال اینست که ورود ایشان به بحث درست نبود. ولی سوالی از بحث ایشان پیش می‌آید. تا بحال گفتیم کل موضوع فیه حلال و حرام، با استخدام. درباره اهون بودن ظهور هم بحث کردیم. حال کسی بگوید از اول چرا حرف ایشان را نگوییم که کل نوع فیه حلال و حرام. یادتان باشد در ابتدای بحث گفتند که «کل نوع» اگر بخواهد به کلی بخورد مثل شرب تنن، در شرب تنن دو قسم ندارد که شک داشته باشیم. خب، اینجا باید این را بحث کنیم که اگر نوع گرفتیم آیا می‌شود انقسام فعلی و تردید درست کنیم یا خیر. چرا یکدفعه سراغ موضوع رفتند؟

مسیر شیخ و حتی نائینی در فوائد و آقا ضیاء در نه‌ایة الافکار اینست که چون در مثل شرب تنن که کلی است، دو قسم نداریم که حلال و حرام باشد، پس ما این را حمل بر موضوع می‌کنیم با حفظ بر این دو ظهور. حالا سوال اینست که ببینیم واقعا راه دیگری نیست که «کل نوع فیه حلال و حرام» باشد و استخدام لازم نیاید ولو در «هو» استخدام لازم بیاید و معقول هم باشد؟ راهی که ایشان از آقا ضیاء نقل می‌کند اینست که «کل نوع فیه حلال و حرام» را نگه نداریم و استخدام آن را هم به معنایی نگه داریم، و یک معنای معقولی از آن بدست بدهیم. بررسی این مسأله جلسه آینده ان شاء الله.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۷۳
نقل مرحوم حلی از درس محقق عراقی در استدلال به روایت	۱۷۳
اصلاح بیان محقق نائینی توسط مرحوم حلی	۱۷۴
بررسی کلام مرحوم حلی	۱۸۰
۱. با تنزل به شبهات موضوعیه، نمی توان شیء را به معنای نوع گرفت	۱۸۰
۲. با تنزل مذکور، لزومی ندارد بحث منحصر به اطراف علم اجمالی شود	۱۸۱
۳. عدم امکان اجرای براءت در همه اطراف علم اجمالی در بحث حاضر	۱۸۱

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

خلاصه بحث گذشته

دیروز فرمایش مرحوم آیت الله حلی را ملاحظه کردیم که اشکالاتی بر بیان مرحوم شیخ و مرحوم نائینی وارد کرد، گرچه عرض شد که نسبتی که ایشان به مرحوم شیخ و مرحوم نائینی داد، درست نیست. مرحوم شیخ و مرحوم نائینی «کل شیء» را «کل نوع فیه حلال و حلال» نمی دانند. تقریباً مصرح است که «کل شیء» یعنی «کل موضوع فیه یعنی فی نوعه حلال و حرام فهو لک حلال».

سپس ایشان فرمود این هم اشکال دارد که مقصود از شیئی، نوع باشد و «کل نوع فیه حلال و حرام» یعنی «قسم منه حرام و قسم منه حلال»؛ بخاطر اینکه در «فهو لک حلال» یک استخدام دیگری لازم است؛ چراکه خود نوع بما هو نوع حلال نیست، زیرا می دانیم قسمی از آن حرام است. پس در واقع «فهو» یعنی قسم یا فردی از او که مشکوک است، برای تو حلال است.

نقل مرحوم حلی از درس محقق عراقی در استدلال به روایت

سپس نتیجه می گیرد که اولی، مطلبی است که استاد ما یعنی مرحوم محقق عراقی «فیما حررته عنه»^۱ می فرماید.

۱. أصول الفقه، الحلی، الشیخ حسین، ج ۷، ص ۱۷۱

آن مطلب اینست که اساسا «کل شیء فیہ حلال و حرام»، به نوع برمی گردد نه به فرد، لکن نه آن نوعی که قبلا بحث کردیم. نوعی داشتیم مثل لحم که یک قسم آن قطعا حرام است تفصیلا و یک قسم دیگرش قطعا حلال است تفصیلا. مقصود، این نوع نیست که بگوید حلال است تا به استخدام نیاز داشته باشد بلکه مقصود نوعی است که علم تفصیلی به حلیت برخی اقسام معین آن و حرمت برخی اقسام معین دیگر آن نداریم و فقط اجمالا می دانیم که در این نوع برخی اقسام حلال است و برخی اقسام دیگر آن حرام. ایشان معتقد است که بنابر این تفسیر از روایت دیگر هیچ استخدامی در ضمیر «فهو لک حلال» لازم نمی آید. بر اساس نقل مرحوم آیت الله حلی از استاد خود محقق عراقی برای رهایی از این استخدام باید بگوییم که مقصود از «کل شیء فیہ حلال و حرام» هر نوعی مثل لحم است که اجمالا و نه تفصیلا می دانیم برخی اقسام آن حلال است و برخی اقسام آن حرام. نه اینکه برخی اقسام معین آن حلال و برخی اقسام معین دیگر آن حرام است. مثل لحمی که علم اجمالی داریم برخی از آن حلال و برخی دیگر حرام است. این نوع که علم اجمالی داریم، برای شما حلال است تا آن قسم حرام را بعینه بیابید. تعبیر بعینه مویذ این معناست که اینک در بحث آتی به تفصیل بیشتری عرض می شود.

البته اینجا از لفظ بعینه استفاده نمی کنیم که بحث آتی است. اینجا از تعارضی که بین ظهور «کل شیء فیہ حلال و حرام» در انقسام فعلی و ظهور رجوع ضمیر به خود شیء، استفاده می کنیم. نمی توان به هر دو ظهور تحفظ کرد. در پاسخ، راه های مختلفی مطرح می شود: یک راه استخدام است یعنی از ظهور دوم (برگشت ضمیر به خود شیء) رفع ید کنیم. راه دیگر اینکه «کل شیء» یعنی «کل نوع» نه مصداق و فرد؛ و مقصود از «فیہ حلال و حرام» این است که بالاجمال می دانیم حلالی و حرامی هست نه اینکه قسم معینی حلال و قسم معینی حرام باشد.

نتیجه این می شود که مفاد این روایت شریف، راجع به شبهات حکمیه و در جایی است که علم اجمالی داریم به یک حرامی در انواع، نه اینکه به طور معین آن را بدانیم. برای مثال می دانیم در عالم، لحم حرام و نیز لحم حلال وجود دارد. پس اجمالا می دانیم در لحم، حرام و حلالی هست. آنگاه این روایت می گوید وقتی اجمالا می دانید حلالی و حرامی هست، این نوع برای تو حلال است حتی تعلم آنه حرام بعینه. سپس می فرماید بنظر می رسد ظهور همین است و آن مشکل حل می شود.

اصلاح بیان محقق نائینی توسط مرحوم حلی

ایشان در ادامه می گوید به این نیز نمی توان ملتزم شد، چون علم اجمالی در شبهات حکمیه اینطور می شود که برای مثال نمی دانیم لحم حمیر حرام است یا حلال، آنگاه بگوییم لحم حمیر قسمی از لحم است و در کل لحم که می دانیم اجمالا در آن حرامی هست، برائت جاری کنیم و لحم حمیر هم مشمول آن و بنابراین، حلال است. ایشان می گوید نمی توان این

کار را کرد، چون شبهه حکمیه اگر از اطراف علم اجمالی به حرمت باشد، نمی توان برائت جاری کرد چون علم اجمالی به حرمت، مانع از جریان اصول ترخیصی است.

سپس می فرماید مگر اینکه به بحث شبهات موضوعیه تنزیل کنیم و از شبهات حکمیه خارج شویم. در شبهات موضوعیه که مقرون به علم اجمالی است، و برخی مصادیق آن خارج از محل ابتلاست و یا غیر محصوره است بطوری که علم اجمالی از تنجیز می افتد، در این موارد بگوییم برائت جاری است. اینکه این روایت می گوید «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام»، ناظر است به شبهات موضوعیه مقرون به علم اجمالی.

والحاصل: أنَّ تعريف الحرام في قوله عليه السلام: «حتى تعرف الحرام»

که الحرام با «ال» است

وقوله عليه السلام: «بعينه» في قبال العلم بالحرمة إجمالاً يؤيد هذا المعنى

این ها مویدات است. وگرنه منشاء اصلی این بیان، همان تعارض بین دو ظهور و تحفظ به آن ها است.

أعني حملها على العلم الاجمالي، لكنّه لا يمكن الالتزام به في الشبهات الحكمية وإن أمكن الالتزام به فيما لو نزلناها على الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي بعد تنزيلها على الشبهة غير المحصورة أو الخارج بعض أطرافها عن الابتلاء¹.

اینجا ممکن است کسی شبهه ای کند که همین نکته ای که در باب شبهات موضوعیه گفتید در شبهه حکمیه هم بگویید. آنجا هم اطرافش خارج از ابتلاء و یا غیر محصور باشد. این نکته در بحث آتی هم فایده دارد.

پاسخ اینست که در شبهات حکمیه، فرض شبهه غیر محصور اگر هم امکان وقوعی داشته باشد، ولی خارجا یا واقع نمی شود و یا بسیار نادر است. بسیار نادر است که یک مجتهدی که در شبهات حکمیه کار می کند، علم اجمالی بیابد که یا لحم حمیر حرام است یا یک لحمی که خارج از ابتلاء اوست، و بعد گفته شود این لحم که خارج از ابتلا است فلذا در لحم حمیر برائت و حل جاری می کنیم. این فرض نادری است، کما اینکه در غیر محصور هم همینطور است. یک مجتهدی که بحث از لحم حمیر به نحو شبهه حکمیه می کند، علم اجمالی پیدا کند که یا لحم حمیر حرام است یا فلان لحم یا فلان لحم بنحو غیر محصور. یک علم اجمالی پیدا کند بین ده ها عنوان که یکی از آن عناوین، عنوان لحم حمیر است. این فرض بسیار

¹ . أصول الفقه، الحلي، الشيخ حسين، ج ۷، ص ۱۷۲.

بعیدی است، بخلاف شبهه موضوعیه که یک کاسه نجس با ده ها کاسه مخلوط شود. بنابراین در شبهات موضوعیه فرض عدم حصر و عدم ابتلاء به برخی اطراف کاملاً معقول است بر خلاف شبهات حکمیه.

از این روست که برخلاف شبهه موضوعیه، در شبهه حکمیه فرض نمی کند که برخی اطراف خارج از ابتلاء است. ممکن است ثبوتاً جایی فرض شود، ولی نادر است و نمی توان روایت را به این مورد حمل کرد.

ایشان در ادامه می فرماید که اگر ما روایت را به شبهات موضوعیه حمل کردیم - با آن توضیحی که عرض شد که در شبهه حکمیه جریان برائت در همه اطراف ممکن نیست - لازم نمی آید که موضوع را مصداق خارجی بگیریم، بلکه همان نوع می گیریم. یعنی برای مثال می گوئیم جبن یک قسم آن از میته است و جایز نیست و قسم دیگرش از میته نیست و جایز است. جبن ها مخلوط شده اند و نمی دانم کدام میته است و کدام نیست. در این صورت، می گوئیم جبن به جمیع افراد حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه. بدین ترتیب، اگر تنزل کردید و موضوع روایت را شبهه موضوعیه دانستید، لازم نیست بگوئید کل شیء یعنی مصداق خارجی.

چرا ایشان این نکته را می گوید؟ زیرا بحث از ابتدا از اینجا شروع شد. جلسه گذشته بحث از اینجا شروع شد که اگر «کل شیء» موضوعات خارجی باشد، استخدام پیش می آید، زیرا موضوع خارجی انقسام فعلی به حرام و حلال ندارد و ناگزیر از استخدام هستیم. استخدام نیز خلاف ظاهر است. پس حال که ناگزیر از استخدام هستیم، چرا نگوئیم مراد، نوع است و استخدام را به نحو دیگری قائل شویم؟! از این جا بود که به بحث حاضر کشیده شدیم. در این صورت، اگر بناست که در اطراف علم اجمالی دوباره به موضوع برگردیم، خب همان ابتدا می گفتیم کل شیء یعنی کل موضوع و اساساً چرا علم اجمالی را مطرح کردیم؟! بگوئیم موضوع مراد است و همه شبهات را شامل می شود و کل شیء یعنی هر موضوعی. ایشان اینجا می خواهد بگوید اگر تنزل کردیم در اطراف علم اجمالی به شبهات موضوعیه، اینطور نیست که «کل شیء» بشود «کل موضوع» بلکه همان «نوع» است و اشکالی ندارد.

ولا يخفى أنّ حملها على الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي لا يحتاج إلى دعوى كون الشيء بمعنى المصداق الخارجي، بل يكفي فيه كونه بمعنى النوع أعني الجبن مثلاً، وكان قد اتفق أنّ بعض أقسامه كان محرماً لكونه من الميتة، فذلك النوع بجميع أفراد له حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

سپس می گوید وقتی علم اجمالی است، قاعده اقتضای احتیاط می کند، ولی چون شبهه غیر محصوره است و یا برخی اطراف خارج از محل ابتلاست می توان در طرف دیگر حل جاری کرد.

دوباره تکرار می کند که

ولا نحتاج حينئذ إلى كون الشيء بمعنى المصدق لنقع في التعارض

اینجا مشکل را می گوید

بين ظهور لفظة «في» في التقسيم الفعلي، وبين ظهور الضمير المجرور بها في الرجوع إلى نفس الشيء الذي هو

المصدق

همان دو ظهوری که بحث کردیم. «فیه حلال و حرام» ظهور دارد در تقسیم فعلی و موضوع، تقسیم فعلی نمی شود و این خلاف ظهور است. از طرف دیگر «فیه حلال و حرام» ضمیر هاء به موضوع برمی گرد و این ظهور ابتدایی است. باید یکی از دو خلاف ظهور را مرتکب شوید: یا دست از تقسیم فعلی بردارید، و یا آن را حفظ کنید و بگویید مراد از شیء موضوع است ولی «فیه» یعنی فی نوعه حلال و حرام. نوع آن تقسیم می شود نه خود موضوع خارجی. ایشان اینجا می گوید لازم نیست به این تعارض بیفتیم بلکه می گوییم آن نوع است و به این تعارض گرفتار نمی شویم.

كما أننا نلتزم بكون المراد من الشيء هو النوع الذي علمنا أن بعضه الميتة وهو محرم وبعضها غير ميتة وهو المحلل

علم اجمالی کجاست؟ رفت سر موضوعات

ویکون اختلاط الميتة بغيرها هو الموجب للشك في كل واحد من تلك الأطراف ، ويكون عدم انحصارها أو خروج بعضها عن الابتلاء هو الموجب للحكم بحلية ذلك النوع وجواز الأكل من كل واحد من أطرافه حتى تعرف وتعلم ما هو الميتة بعينه معرفة تفصيلية فتدعه

سپس می گوید روایت ابی الجارود که در محاسن نقل شده و در وسائل هم هست:

قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام: أمن

أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟

امام علیه السلام می فرماید یک جا دیدید در جبن از میتة استفاده می کنند، باید کل پنیهای عالم را نجس بدانید؟!

فما علمت أنه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع وكل

می گوید این اظهر است در اینکه اطراف علم اجمالی است تا روایت ابن سنان و ابن سلیمان

بعد هم می فرماید

ولعلّ رواية ضريس مثل رواية المحاسن فيما ذكرناه

در اینکه اظهر است که در اطراف علم اجمالی باشد با توضیحی که عرض شد

وهي قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أنا كله، فقال عليه السلام:

«ما علمت أنه خلطه الحرام فلا تأكل، وما لم تعلم فكله حتى تعلم أنه حرام»^۱

این دو روایت اظهر است در اینکه ناظر به اطراف علم اجمالی است. چون می دانیم در ارض مشرکین بالاخره جبن و روغن حرام هست که مخلوط با نجس است. اجمال این را می دانیم. حال این جبن خاص را نمی دانیم؛ می فرماید «کله حتی تعلم».

پس ایشان از یک نقطه ای شروع کرد که تحفظ بر دو ظهوری کند که قابل جمع نبود. بعد تعبیر کرد که «الأولى ما أفاده أستاذنا العراقي فيما حررته عنه» که شد علم اجمالی در شبهات حکمیه در انواع. سپس پایین تر فرمود که در اطراف علم اجمالی مربوط به شبهه حکمیه که نمی توان قاعده حل جاری کرد پس برگردیم به شبهه موضوعیه، ولی در شبهه موضوعیه لازم نیست موضوع خارجی، موضوع قرار بگیرد در «شیء». «کل شیء» یعنی کل نوع مثل جبن بجمیع افراد محلل است حتی تعلم أنه حرام بعینه. البته باید توجه کرد که این غیر از استدلالی است که مرحوم نائینی و برخی دیگر مثل مرحوم آقای خویی و دیگران در لفظ «بعینه» انجام می دهند و از آن استظهار می کنند.

سوال: ایشان علم اجمالی را از کجا آورد ؟

پاسخ: دیروز توضیح دادم از کجا آورد. دو جلسه قبل عرض کردیم که اگر «شیء» را به نوع بنزید و کل نوع که دو قسم دارد: حلال و حرام، و حرام و حلال آن معین باشد، دیگر معنا ندارد بگوید «فهو لك حلال». قسم حرام در آن است و معنا ندارد بگوید «فهو لك حلال». نکته پناه بردن ایشان به علم اجمالی اینست. اگر شما یک نوعی دارید که دو صنف دارد و یک صنف آن را تفصیلا می دانید مثل میته حرام است و یک صنف آن مثل لحم ابل فرضا حلال است. بعد اگر بگویید این نوع که در آن حرام تفصیلی است، فهو لك حلال حتی تعرف الحرام؟! معقول نیست. لذا به علم اجمالی پناه می برد که «نوع» هست ولی نمی دانیم چه چیز از آن حرام و چه چیز حلال است. اجمالا می دانیم حرامی در آن هست. این نوع، لك حلال حتی تعرف الحرام.

۱. اصول الفقه، الحلی، الشیخ حسین، ج ۷، ص ۱۷۲-۱۷۴.

ولی ایشان تنزل می کند به موضوع. خب عرض کردیم اگر در موضوع باشد، شبهات موضوعیه بدوی را بگویید و علم اجمالی خصوصیتی ندارد.

سوال: طبق بیان ایشان همه چی علم اجمالی است و مجالی برای شبهه بدوی باقی نمی ماند.

پاسخ: ان شاء الله در اشکالی که به ایشان داریم، می آید. یک جاهایی ممکن است انحلال حقیقی در علم اجمالی رخ دهد. انحلال حقیقی با حکمی این فرق را دارد که در حقیقی «یا و یا» را از دست می دهیم و نمی توان گفت یا این حلال است یا آن حلال است. اگر علم اجمالی دارید که ۵ نفر در این مکان بر شما حرام اند، و بعد این ۵ نفر را - که به اندازه و مقداری است که قابل انطباق بر معلوم بالاجمال است - تفصیلاً پیدا کردید؛ در اینصورت علم اجمالی شما حقیقتاً منحل می شود و دیگر «یا و یا» ندارید.

سوال: شما محصوره مثال می زنید و ایشان غیر محصوره و خارج از محل ابتلا مثال می زنند.

پاسخ: علم اجمالی اینجاها منحل می شود و به نحو حقیقی هم منحل می شود. بدینانه نگاه نکنید که هیچ مثالی برای شبهه بدوی نداریم. کثیری از علوم اجمالی ما با یافتن حرام یا نجس یا چیزی که موضوع حکم تنجیزی علم اجمالی است، انحلال حقیقی پیدا می کند و دیگر «یا و یا» نداریم، و می شود شبهه بدویه.

سوال: انحلال حقیقی در علم اجمالی محصوره است.

پاسخ: نه. انحلال چه ربطی به این حرفها دارد. در شبهه غیر محصوره علم شما از بین نمی برد. علم من به اینکه یک کاسه ای نجس در کاسه های ماست امروز شهر است. این مورد غیر محصوره است، ولی علم شما از بین نرفته است. انحلالی حقیقی که می گوییم در شبهه غیر محصوره هم می آید، چون در شبهه غیر محصوره علم از بین نرفته است، ولی اگر به اندازه معلوم بالاجمال و قابل انطباق بر معلوم بالاجمال باشد بیابید، به نظر ما آن هم حقیقتاً منحل می شود، یعنی «یا و یا» را از دست می دهیم.

این بحث دقیقی است. وقتی معلوم بالاجمال را دقیقاً پیدا کنید که واضح است. آقا ضیا در بحث انحلال می گوید اصلاً یافتن خود معلوم بالاجمال از بحث انحلال خارج است، چون بعینه آن را یافتید و تبدیل پیدا کرده است. این سخن درست باشد یا نه باید بررسی شود. ولی عرض ما اینست که در هر دو حال یعنی خواه خود معلوم بالاجمال را بیابیم و خواه به اندازه معلوم بالاجمال پیدا کنیم که قابل انطباق باشد، انحلال حقیقی است و «یا و یا» را از دست می دهیم و نمی توان گفت یا این نجس است یا آن. ولی در انحلال حکمی «یا و یا» منحفظ است، اما تنجیز ندارد.

بررسی کلام مرحوم حلی

چند ملاحظه درباره فرمایش ایشان وجود دارد.

۱. با تنزل به شبهات موضوعیه، نمی توان شیء را به معنای نوع گرفت

اول اینکه ایشان اصرار می کند که اگر حمل کردیم و تنزل کردیم به شبهه موضوعیه در اطراف علم اجمالی، همچنان شیء را نوع می دانیم. اما چطور بر بقای شیء به نوع تحفظ کنیم؟! ایشان می گوید در مثل جبنی که می دانیم برخی از میته است و برخی از میته نیست و اختلاط میته به غیر میته موجب شک ما شده است، می گوئیم فذلک النوع بجمیع افراده لک حلال حتی تعرف الحرام. ایشان در اینجا ناخواسته همان استخدام را بکار برده است. این یعنی جمیع افراد نوع. بحث در شبهه موضوعیه است. کل من فی العسکر غیر از اینست که به نحو عنوان و قضیه حقیقیه باشد. وقتی می گوئید کل افراد نوع اینطورند، شبهه موضوعیه است.

باید توجه کرد که چه شبهه حکمیه و چه شبهه موضوعیه، موضوع شما مشکوک است، چون حتی تعرف الحرام. این غایت کشف می کند که موضوع شما شک است. پس اینطور می شود کل افراد المشکوک لهذا النوع لک حلال. خب این شبهه موضوعیه است. اگر کل شیء را کل نوع بجمیع افراده بگوئید، بدون اینکه اسم استخدام را ببرید، استخدام را قائل شدید و بکار می برید. یعنی در واقع می گوئید کل افراد نوع که می شود مثل کل موضوع. ایشان در دو نقطه از بحث این اصرار را داشت. بالا هم گفت که شبهه موضوعیه نیاز ندارد به اینکه بگوئیم موضوع خارجی، شیء است بلکه تحفظ می کنیم که همان نوع است. ولی آیا این نوع را «فهو حلال» می دانید؟! چطور ممکن است؟! مگر اینکه یا شبهه حکمیه بدانید، و یا بگوئید افراد نوع؛ که در اینصورت همان شبهه موضوعیه می شود ولی در آن استخدام وجود دارد یعنی این گونه می شود: کل نوع فیه حلال و حرام فهو یعنی افراده لک حلال. این همان استخدامی است که بالا خود ایشان گفت. «فهو یعنی افراده حلال حتی تعرف الحرام». این همان استخدام دومی است که خود ایشان فرمود.

سوال: کلی طبیعی است و کلی طبیعی با فرد متحد است.

پاسخ: افراد کلی موضوع حکم اند یا خود کلی؟ کلی در خارج با فرد متحد است. خود نوع را موضوع قرار می دهیم نه فرد را. شما فرد را موضوع قرار می دهید. اگر افراد را موضوع قرار دادید، مگر شبهه از موضوعیه بودن بیرون می رود؟! موضوعیه لازم نیست یکی باشد، صد نفر هم باشند شبهه موضوعیه است. کل افراد طبیعی که مشکوک اند هم شبهه موضوعیه

است. این غیر از اینست که خود نوع موضوع حکم باشد. شما نمی‌توانید نوع را موضوع حکم قرار بدهید با علم به اینکه مشکلی پیش می‌آید در شبهه حکمیه که در اطرافش برائت جاری نمی‌شود.

۲. با تنزل مذکور، لزومی ندارد بحث منحصر به اطراف علم اجمالی شود

نکته دوم سر خود علم اجمالی است. اگر بنا شد تنزل کنیم، چرا علم اجمالی باشد؟ اگر بنا شد تنزل پیدا کند به شبهه موضوعیه دیگر چرا اطراف علم اجمالی باشد؟! کل موضوع مشکوک را می‌گوییم. علم اجمالی چه خصوصیتی دارد؟! بحث‌ها خلط شده است. آنجا که ما ناگزیر شدیم تن به علم اجمالی بدهیم، برای نوع بود و بیان مرحوم عراقی در نوع که خود ایشان فرمود این بیان ظاهراً مختص به شبهه حکمیه است و همینطور است. اگر تنزل کردید چرا فقط شبهه موضوعیه مقرون به علم اجمالی را بگوییم؟! کل شیء یعنی کل افراد در عالم که فی نوعه حلال و حرام، اینطور است. این استخدام را به هر حال ملتزم شدید. یا در «فیه» استخدام قائل می‌شویم و یا در «فهو». نمی‌توان به شکل دیگر حل کرد. بنابراین دلیلی ندارد موضوع را مقصور کنیم به خصوص مقرون به علم اجمالی. کما اینکه مرحوم شیخ و نائینی و خود آقاضیاء در نهایتاً الافکار و دیگران که بحث کرده‌اند، بعد از آن استخدامی که انجام می‌دهند، شبهات موضوعیه را مقرون به علم اجمالی نمی‌کنند.

۳. عدم امکان اجرای برائت در همه اطراف علم اجمالی در بحث حاضر

نکته سوم اصل بحث است. ایشان گفتند در شبهه حکمیه از جهت اینکه اطراف علم اجمالی است و اضافه کردیم که خروج از ابتلا و عدم حصر هم معمولاً در شبهه حکمیه تصویر نمی‌شود، پس یک علم اجمالی در مورد شبهات حکمیه، منجز است و در اطراف این نمی‌شود اصل جاری شود.

حال فرض کنیم که اینطور باشد یعنی می‌توان در علم اجمالی شبهه غیر محصوره تصویر کرد و می‌شود خروج از ابتلا باشد یا اساساً انحلال حکمی باشد که علم باقی بماند. سوال اینست که باز می‌شود اصل نافی را جاری کرد یا نه؟ این بحث دقیقی است که در بحث علم اجمالی می‌آید. آنجا می‌آید که آیا آنچه که مانع از جریان اصل در یک طرف یا دو طرف می‌شود، تنجیز علم اجمالی است؟ برخی می‌گویند خود تنجیز است مثل مرحوم آخوند در برخی قسمت‌های کفایه یا با برخی شروط. می‌گوید اگر واقع، فعلی مطلق باشد، در یک طرف علم اجمالی هم نمی‌توانید ترخیص بدهید که الان ربطی به بحث ما ندارد. محقق عراقی هم که در علم اجمالی علت تامه‌ای است، همین را می‌گوید و لذا یک اصل نافی

هم جاری نمی‌شود. کسانی که علت را قائل‌اند جاری نمی‌دانند و مرحوم آخوند هم که فعلی مطلق می‌گیرد، مجبور است علتی بشود.

برخی دیگر که قبول ندارند و علت تامه‌ای نیستند مثل مرحوم نائینی (البته در یک جاهایی مسلک اقتضاء را پذیرفته ولی یک جاهایی علت تامه‌ای است و یک جور دیگر حل می‌کند یعنی با جعل بدل) و یا مثل مرحوم آقای خویی و برخی شاگردانشان که با تعارض حل می‌کنند. اینان می‌گویند در تمام اطراف اصل جاری نمی‌شود و لکن در بعضی اطراف اگر دلیل اثباتی داشته باشیم، یک اصل نافی جاری می‌شود. این بحث‌ها، جملگی، روی اساس تنجیز است؟

سوال این است که آیا خود علم نمی‌تواند مانع از جریان اصل باشد؟ برخی این را می‌گویند. مرحوم نائینی در خصوص استصحاب که اصل محرز است این را می‌گوید که علم اجمالی خودش منافات با دو استصحاب در دو طرف دارد نه از باب تنجیزش. یعنی دو اصل محرز در دو طرف علم اجمالی با تحفظ بر علم و بقای «یا و یا» نمی‌تواند جاری شود. خود اصل نمی‌تواند جاری شود. حال چرا نمی‌تواند جاری شود؟ چند بیان است. یک بیانش تناقض صدر و ذیل است در مثل استصحاب. ولی همه اصول عملیه که صدر و ذیل ندارند. البته اینجا ذیل دارد که «حتی تعرف الحرام» است.

سوال این است که این علم اجمالی در شبهات حکمیه که ایشان مطرح کرد و گفت در اطرافش اصل جاری نمی‌شود (چون خروج از ابتلاء و عدم حصر را در اطراف علم اجمالی در شبهات حکمیه اگر هم باشد بسیار نادر است و روایت را نمی‌توان بر این فرض نادر حمل کرد. و بعد تنزل کرد و گفت در شبهه موضوعیه، حکم به حلیت ظاهری شده است.)؛ عرض ما اینست که مشکل تنجیز است یا خود علم؟ اگر مشکل خود علم باشد، در جایی که غیر محصور است یا خروج از ابتلاء هست، نیز همینطور است. آنگاه می‌شود: کل شیء فیه حلال و حرام، نمی‌توان گفت هو حلال، چون نوعی که می‌دانید تفصیلاً حرام‌مائی دارد و مورد را نمی‌دانیم، مثل علم اجمالی است که علم به جامع، تفصیلی است. در علم اجمالی که یا این نجس است یا آن، علم به اصل نجاست فی البین تفصیلی است و انطباقش در این یا آن مردد است.

سوال اینست که شما که می‌دانید در نوع لحم، حرامی هست، می‌توانید بگویید هو حلال حتی تعرف أنه الحرام؟! نه از باب تنجیز. در واقع اینست که آیا موضوع شبهه حکمیه که شک است منحفظ است؟ همیشه در ذهن داشته باشید که کل شیء فیه حلال و حرام، حکم ظاهری را بیان می‌کند. این را از غایتش می‌فهمیم که گفت حتی تعرف الحرام. پس یعنی کل شیء مشکوک فیه حلال و حرام، به هر استخدامی که قائل شدید، ولی باید مشکوک باشد. حال آیا مشکوک، در علم تفصیلی به جامعی که داریم، قابل اجرای اصل است یا نه؟ اصلاً حکم ظاهری منحفظ است؟ یک نوعی داریم که می‌دانیم قسمی از

آن حرام است، آیا در آن حرامی که علم تفصیلی به جامعش داریم و به اصلش داریم، می‌توانیم به اطلاق روایت اخذ کنیم و حلیت ظاهری را برای آن اثبات کنیم؟

فرض کنید یک نوعی داریم که صد تا صنف دارد. یک صنفش به نحو اجمالی حرام است. الان می‌توان به طور کلی در همه اصنافش برائت جاری کرد؟ در واقع مثل جریان اصل در همه اطراف علم اجمالی است. اینکه در همه اطراف علم اجمالی اصل را جاری کنیم، آیا با علم ما به حرمت فی البین منافات ندارد؟! مثل اینست که مولی در همه اطراف تجویز مخالفت قطعی بکند. اینجا می‌گویید جبن یک نوع است که ده صنف دارد و یک صنف آن حرام است. الان می‌گویید این نوع حلال است حتی تعرف آن قسم را. می‌توان گفت این نوع حلال است؟! می‌توان مخالفت را در همه تجویز کرد؟! نمی‌شود.

در خروج از ابتلا به تفصیل عرض می‌کنیم که خروج از ابتلاء ظاهراً با حکم عقل به استحقاق عقاب علی الارتکاب منافات ندارد چون قضیه شرطیه منحفظ است که لو ارتکبت استحقاق عقاب دارید حتی در خروج از ابتلا. در خروج از ابتلا، فعلیت ندارد خطاب برای ما بنا بر استهجان خطاب، ولی حکم عقل به استحقاق عقاب است، چون فرضش فرض ابتلا است.

این بحث دقیقی است. آن زمان با آیت الله حید حفظه الله اینجا را مفصل بحث می‌کردیم. بنده حرف عجیب‌تری می‌زدم که ممکن است خروج از ابتلا را شرط خود حکم بدانید و بگویید حکم نیست، ولی تنجیز هست. می‌گفتند که چطور ممکن است؟ می‌گفتیم اگر تنجیز مفادش شرطی باشد، ممکن است. این را خوب دقت کنید. این سر جای خودش باید بحث شود. عده‌ای مثل مرحوم آقای خویی قائل‌اند که نمی‌شود، و وقتی فعلی نشد تنجیز هم نیست. بله، تنجیزی که الان استحقاق عقاب داشته باشید، اینجا نیست ولی استحقاق عقاب عبارتست از استحقاق عقاب علی الارتکاب، و ارتکاب، فرض ابتلاء است و همیشه همین است.

اگر می‌دانید یک قسم این نوع حتماً حرام است، الان می‌توانید در کل نوع حل جاری کنید؟! شما این را می‌گویید که کل نوع فیه حلال و حرام، این نوع حلال است حتی تعرف الحرام. در کل نوع جاری می‌کنید. این درست است؟ روی آن تأمل کنید تا فردا.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۸۴
عدم امکان اجرای اصل نافی در اطراف علم اجمالی در بحث حاضر	۱۸۵
عدم توفیق تفسیر مرحوم حلی از روایت	۱۸۷
تقویت تفسیر حدیث به «کل نوع یا جنس فيه حلال و حرام، فهو بأفراده المشكوكه حلال حتی تعرف الحرام»	۱۸۷
تحلیل علم اجمالی	۱۸۸
استفاده از قرینه «بعینه» در روایت برای اختصاص آن به شبهات موضوعیه	۱۸۹
بازگشت شبهات موضوعیه بدوی به شبهات موضوعی مقرون به علم اجمالی در کلام مرحوم خویی	۱۹۰
اشکال تحلیل مرحوم خویی	۱۹۱

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایت عبد الله بن سنان بود. در تفسیر این روایت شریف، مرحوم آقای حلی کلامی را از درس محقق عراقی نقل کرد و سپس فرمود که لعلّ مطلب مقالات هم همین باشد. ظاهراً مطالب مقالات این نیست. آنجا مطالب پر پیچ و تاب‌ی مطرح کرده است که صدر و وسط و ذیل بحث، به یک نحو نیست. به هر حال، کلامی که از درس مرحوم عراقی نقل کرد، مطلب روشنی است. مطلب این بود که روایت عبد الله بن سنان را به موارد علم اجمالی در شبهات حکمیه حمل کنیم. کل شیء یعنی هر کلی‌ای که در آن دو قسم حل و حرام است و علم ما به نحو اجمالی است، فهو حلال حتی تعرف الحرام بعینه.

نتیجه این می‌شود که دیگر نیازی به استخدام نداریم. کل شیء یعنی کل جنس فيه نوع حلال و نوع حرام، فهو حلال یعنی تمامش حلال است حتی تعرف الحرام بعینه. سپس فرمود این علم اجمالی در شبهات حکمیه شد متنها اگر منجز باشد، نمی‌توان در اطراف آن اصل جاری کرد. فلذا از این صرف نظر کرد و تنزل کرد که روایت درباره شبهات موضوعیه است.

جلسه گذشته عرض کردیم که علم اجمالی در شبهات حکمیه این اشکال را دارد و نمی‌توان آن را مثل علم اجمالی در موضوعات گرفت. نمی‌توان آن را حمل کرد به موارد غیر محصور و خارج از ابتلاء. در موضوعات، عدم حصر و خروج از ابتلا زیاد است، ولی در شبهات حکمیه اگر هم باشد بسیار نادر است، و بنابراین نمی‌توان روایت را به موارد نادر حمل کرد.

حمل این روایت بر شبهه حکمیه فایده دارد و مشکلات خلاف ظهور صدر را در ارجاع ضمیر «فیه» حل می‌کند، ولی با یک مشکل بزرگتری مواجه می‌شویم که نمی‌توانیم در اطراف علم اجمالی برائت و قاعده حل را جاری کنیم.

عدم امکان اجرای اصل نافی در اطراف علم اجمالی در بحث حاضر

اشکال دیگری عرض کردم که ارتباطی به منجزیت آن ندارد. آیا اساساً می‌شود در اطراف علم اجمالی که یقین داریم صنفی از این جنس حرام است، در همه آن جنس، حل جاری کنیم؟

در فروض قبلی اوایل بحث این فرض که یک جنسی، یک نوع حلال معین به علم تفصیلی و یک حرام معین به علم تفصیلی داشته باشد، چرا نپذیرفتید که بشود گفت کل شیء یعنی کل جنس فیه این حلال تفصیلی مذکی و حرام تفصیلی غیر مذکی، فهو لک حلال؟ چرا نمی‌شود؟ گفتید جنسی که می‌دانم صنفی در آن حرام است، نمی‌توانم بگویم کل این صنف که اینطور است، فهو لک حلال؟! این معنا ندارد. در تفصیلی واضح است که بی‌معناست چون می‌دانیم یک سنخ آن حرام است، و بنابراین نمی‌توان گفت کل شیء یعنی کل جنسی که اینطور است، حلال است تا حرام را بشناسی. این واضح‌تر است، ولی شبیه همین در علم اجمالی هم ممکن است گفته شود. شما می‌گویید این جنس که می‌دانم در آن نوع حرام است، همه‌اش حلال است حتی تعرف الحرام.

البته این حکم حلیت حکم ظاهری است، ولی نکته به این برمی‌گردد که اگر علم منجز باشد، واضح است که جاری نیست و در فرض قبل هم گفتیم. حال اگر منجز نباشد، آیا با وجود علم تفصیلی به آن جامع - علم دارم حرامی هست، یعنی علم دارم قسمی از این جنس کلی مثل لحم، حرام است - می‌توانم در همه لحم، اصلی که مفاد آن حکم ظاهری است جاری کنم؟! می‌توان گفت کله حلال حتی تعرف الحرام بعینه؟! به نظر ما اصالة الحلّ در تمام اطراف را نمی‌توان جاری کرد بخاطر نفس علم اجمالی نه بخاطر علم اجمالی منجز اگر علم اجمالی تنجیز هم نداشته باشد، با وجود علم به وجود حرام فی البین حکم ظاهری به حلیت تمام اطراف معقول نیست.

برگشت این موضوع به بحثی فوق العاده دقیق در مباحث علم اجمالی است که آیا منافات علم اجمالی با جریان اصل در اطراف - اعم از یک طرف یا دو طرف - فقط بخاطر تنجیز است؟ معمولاً اینطور می‌گویند که جریان اصل در دو طرف

تعارض می‌کند و با حکم قطعی عقلی به استحقاق عقاب بر مخالفت بر جامع منافات دارد. ما قائل نیستیم که با تعارض حل می‌شود. در علم اجمالی چند مسلک وجود دارد. ما قائلیم که آن حرام فی البین با علم اجمالی تنجیز می‌شود، چون فرقی بین علم تفصیلی و اجمالی در تنجیز متعلق خودشان وجود ندارد. آن حرام فی البین تنجیز می‌شود و هر یک از دو طرف علم اجمالی، محتمل الانطباق تکلیف منجز است چون علم اجمالی آن تکلیف واقعی فی البین را که معلوم بالاجمال است منجز می‌کند و تنجیز یعنی اینکه لو صادف الواقع، استحقاق عقاب ثابت است. بدین ترتیب هریک از اطراف اجمالی فقط احتمال تکلیف نیست بلکه احتمال تکلیفی است که لو کان فهو منجز. این احتمال تکلیف دیگر مجرای برائت عقلی نیست بلکه موضوع حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل است. این یک مسلک در تنجیز علم اجمالی است.

مسلک دیگر، مسلک محقق اصفهانی است که می‌گوید عدم المبالاة به اطراف علم اجمالی به تکلیف، خودش موضوع مستقلاً برای حکم عقل به استحقاق عقاب است نه اینکه از باب احتمال تکلیف منجز و لزوم دفع ضرر محتمل لزوم احتیاط بیاورد.

در همه این بیانیها به هر حال علم اجمالی تکلیف معلوم بالاجمال را منجز می‌کند و این علم منجز به وصف تنجیزش مانع جریان اصول ترخیصی مثل برائت و اصاله الحلّ در اطراف می‌شود، اما یک حرف دیگری هم هست که اساساً با وجود علم اجمالی به اینکه حرام فی البین هست یا اینکه حرام فی البین هست، آیا موضوع برای جریان اصل در هر دو طرف منحفظ است؟ آیا مولی می‌تواند در جایی که من یقین دارم حرامی فی البین است، در هر دو ترخیص دهد، حتی اگر علم اجمالی منجز نباشد؟!

در استصحاب عرض کردم مرحوم نائینی در اصول محرز مثل استصحاب می‌گوید خود علم مشکل ایجاد می‌کند؛ حال یا از باب تناقض صدر و ذیل است و یا اینکه خود علم کاری می‌کند موضوع اصل منحفظ نباشد. ایشان اصول محرز را می‌گویند. ممکن است کسی این بیان را به اصول دیگر یعنی مرخصه هم تعمیم بدهد، لکن بحث دشواری است و برمی‌گردد به ماهیت اصل و اینکه به چه معنا موضوع اصول منحفظ باشد یعنی شکی که می‌گوییم منحفظ باشد، به چه معناست. در علم اجمالی به تفصیل می‌آید و آنجا شبهه‌ای از این جهت که عرض کردیم داریم.

منظور اینست که این علم اجمالی که ایشان از درس مرحوم محقق عراقی تصویر کرد، مسأله را حل نمی‌کند و از دو جهت نمی‌شود آن را درست کرد: هم از جهتی که خود ایشان و دیگران به آن توجه کرده‌اند که در اطراف علم اجمالی نمی‌توان برائت و حل و اصول نافیه را جاری کرد، و هم از جهتی که عرض کردیم، دست‌کم جای شبهه است.

عدم توفیق تفسیر مرحوم حلی از روایت

لذا نتیجه این می شود که این طریق ایشان ره به جایی نمی برد و دوباره برمی گردیم به شبهه موضوعیه. یعنی کل شیء فیه حلال و حرام، بر علم اجمالی در شبهات حکمیه تطبیق نمی کند. باید برگردیم به شبهات موضوعیه، لکن در شبهات موضوعیه دو جور می شود سخن گفت: یکی اینکه بگوییم «کل موضوع فیه» یعنی «فی نوعه حلال و حرام» که استخدام در این ضمیر باشد؛ و دیگر اینکه «کل نوع یا کل جنس فیه حلال و حرام، فهو یعنی افراد مشکوک آن حلال است حتی تعرف الحرام». بنده فکر می کنم این تفسیر دوم درست است.

تقویت تفسیر حدیث به «کل نوع یا جنس فیه حلال و حرام، فهو بأفراده المشکوکة حلال حتی تعرف الحرام»

وقتی می گوییم «کل نوع فیه حلال و حرام» هیچ استخدامی صورت نگرفته است. نوع که در صنفش حلال و حرام دارد و جنس که در انواعش حلال و حرام دارد، فهو لک حلال. اینجا می گوییم که فهو فی افراده المشکوکة حلال حتی تعرف الحرام. دو خلاف ظاهر ابتدایی در آن مرتکب می شویم: یکی اینکه «فهو» ظاهر در اینست که همانی که کل شیء بود یعنی نوع و جنس حلال است، در حالی که گفتیم فهو فی افراده المشکوکة حلال. دوم اینکه قید مشکوک را می آوریم. هر دوی این ها به نظرم با تأمل در قرائن استفاده می شود.

قید مشکوک را همه باید قائل شوند. این را از «حتی تعرف» می فهمیم. ولی اینکه می گوییم «افراد»، نتیجه بحث های قبلی است. بحثی که از محقق عراقی و دیگران نقل شد، گرچه ثمره خودش را نداشت ولی یک راهی باز کرد برای یک معنای دیگری، یعنی در «هو» استخدام را قائل شویم و بگوییم «افراد». همانطور که می شود در «فیه» استخدام قائل شد می توان گفت «هو» یعنی «افراد»؛ یا به تعبیر بهتری که مرحوم آقای حلی بکار برد، بگوییم «هو» یعنی همان شیء بافراده. اینجا نیز مسلماً به خود شیئی تحفظ نکردیم ولی یک عبارت عرفی خوبی است و لب آن یعنی افراد حلال حتی تعرف أنه الحرام.

به نظرم در کل اگر بخواهیم این روایت را تفسیر کنیم، بعد از گذشتن از همه این بندها، بهترین تفسیر همین است که کل شیئی فیه حلال و حرام یعنی هر نوعی که در آن صنف حرام است و صنف حلال چه اجمالاً و چه تفصیلاً، فهو یعنی افراد المشکوکة حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه. این نتیجه مربوط به شبهات موضوعیه است. دلیل نداریم که بعد از اینکه تنزل کردیم از شبهات حکمیه، برسیم به خصوص شبهه موضوعیه که اطراف علم اجمالی باشد، چون به هر حال، یک خلاف ظهور ابتدایی باید مرتکب شویم، چه علم اجمالی باشد و چه نباشد. اینکه خلاف ظهور «ابتدایی» در شبهات موضوعیه

باید مرتکب شویم، همانطور که از عبارت پیداست «ابتدایی» است و گر نه عند التأمل در واقع این قرائن معین اند. نسبت به شک که همه باید بگویند چون بحث حکم ظاهری است و از «حتی تعرف» می فهمیم و نسبت به اینکه کجا این را اخذ کنیم، به نظر ما انسب، اقرب و اظهر اینست که به «کل شیء» و همینطور «فیه» دست نزنیم، و نگوییم «کل شیء» یعنی «کل موضوع»، بلکه «کل شیء» یعنی «کل کلی ای» که در آن اصنافی از حلال و حرام است، فهو یعنی افرادة المشکوكة حلال حتی تعرف أنه الحرام. به نظرم این اظهر از همه معانی دیگری است که اینجا گفتیم، گرچه این هم یک خلاف ظاهر ابتدایی دارد ولی با این قرائن می شود آن را قبول کرد.

لذا به نظر بنده نهایتاً تا به اینجا از بحث تردد و تقسیم کل شیء به فیه حلال و حرام، با همه این بحث ها، بهترین تفسیر همین است. نتیجه این می شود که از این حیث - نه قرائن دیگر - حدیث عبد الله بن سنان، مطلق شبهات موضوعیه را شامل می شود و هیچ اختصاصی به شبهات موضوعیه مقرون به علم اجمالی ندارد. این قرینه که تقسیم شیء به دو قسمت و تحفظ بر ظهور «فیه» و ظهور «هو» در ارجاع به شیء، مجموعاً این بهترین تفسیری است که عرض شد. «فهو» یعنی افراد آن شیء یا شیء بافراة المشکوكة «حلال حتی تعرف الحرام». دلیل آن را هم عرض کردم.

در پاسخ به سوال: توجه به سخن مقالات ولی آن را مطرح نکردم چون چیز مهمی از آن در نمی آید و وقت شما را می گیرد. ایشان آنجا زیاد کر و فر کرده است. سخن آقای حلی را نقل کردیم زیرا ایشان حرف روشنی از درس محقق عراقی نقل کرده است. به این کلمات خیلی اعتنا می کنم، چرا که ایشان راه جدیدی به مرحوم عراقی برای ما باز می کند. بله، یک جایی ظهور کلام مقالات اینست که ربطی به علم اجمالی ندارد و هر دو شق را می گوید، و لذا آخر بحث می گوید هم شبهات موضوعیه را می گیرد که غیر مقرون به علم اجمالی است و هم مقرون به علم اجمالی را می گیرد، ولی وقتی که وارد بحث می شود در وسط بحث، همین استدلال شبهه حکمیه را می کند و لذا حرف خیلی ظاهری از صدر و ذیل در نمی آید و اگر هم در بیاید، همین حرفی است که آقای حلی از ایشان نقل کرده است.

تحلیل علم اجمالی

مرحوم نائینی تحلیلش از علم اجمالی این است که علم اجمالی عبارت است از علم تفصیلی به جامع و شک در اطراف. نظر ما این نیست. ما مثل مرحوم آخوند در برخی عبارات و نیز محقق عراقی، قائل ایم که علم اجمالی خود واقع را تنجیز می کند و این واقع تنجیز شده، محتمل الانطباق در هر طرف است. علت تامه ای که می گوییم غیر از علت تامه دیگران است.

مرحوم آقای خویی و دیگران علم اجمالی را نسبت به مخالفت قطعی، علت تامه درست می‌کنند و نسبت به موافقت قطعی، اقتضا درست می‌کنند. عرض ما اینست که این تعبیر نادرست است. علم اجمالی با اطراف کار ندارد. علم اجمالی همان علم تفصیلی به متعلقش است ولی احتمال انطباق در هر طرف دارد. علم اجمالی نسبت به موافقت یا مخالفت قطعی کاری ندارد. علم اجمالی و تفصیلی ماهیتاً یکی است و علم است. یکی علم است به این متعلق که احتمال انطباق در آن نیست و یکی علم است به متعلق که احتمال انطباق در آن هست. می‌گوییم جهتی که در علم اجمالی تنجیز می‌آورد دقیقاً همان جهتی است که در علم تفصیلی تنجیز می‌آورد و آن عبارتست از تنجیز متعلق خودش. اما در علم اجمالی آن واقعی که بوسیله علم منجز می‌شود، محتمل الانطباق به هر طرف است، و لذا در علم اجمالی، حکم عقل می‌آید که دفع ضرر محتمل واجب است.

بحث دقیقی است. علم اجمالی کاری به اطراف ندارد و به آن‌ها نظر ندارد. دیگر این بحث مطرح نمی‌شود که احکام عقل نسبت به تنجیز حرمت مخالفت قطعی یا وجوب موافقت قطعی، کدامش اقتضائی و کدامش به نحو علت تامه است. علم اجمالی علم به نجس فی البین است و این علم مثل علم تفصیلی است، بلکه خودش علم تفصیلی است نه اینکه مثل آن است. منتها عقل می‌گوید آن واقعی که تنجیز شد مستحق علیه العقاب است اذا صادف، و هر طرف محتمل الانطباق است و عقل از باب دفع ضرر محتمل وارد می‌شود. کاری ندارد به مخالفت یا موافقت قطعی. علم تفصیلی و علم اجمالی متعلق خودشان را تنجیز می‌کنند و الباقی احکامی است که از باب تردد واقع منجز حکم عقلی پیش می‌آید، ولی این ربطی به تنجیز علم اجمالی ندارد.

محقق عراقی و برخی عبارات مرحوم آخوند هم همین را می‌گویند که آن واقع فی البین تنجیز می‌شود. یک منجزی دست شما می‌دهد که بر هر طرف محتمل الانطباق است، و به حکم عقل باید از آن اجتناب کنید. اصلاً علم اجمالی به این و آن کاری ندارد بلکه متعلق خودش را تنجیز می‌کند مثل علم تفصیلی.

استفاده از قرینه «بعینه» در روایت برای اختصاص آن به شبهات موضوعیه

اینجا بحث دومی در کار است. قرینه «بعینه» هم در روایت عبد الله بن سنان و هم عبد الله بن سلیمان و هم روایت مسعده وجود دارد که قرینه مشترک بین عمده این روایات است.

از این بعینه هم اختصاص به شبهات موضوعیه استفاده می‌شود. با این توضیح که «بعینه» قیدی است در مقابل «لا بعینه». این ظهور اولی است. «لا بعینه»، ظهور در این دارد که یک حرامی در کار است که «لا بعینه» است حتی تعرف الحرام بعینه. «بعینه»، مقابل «لا بعینه» است، بشرطی که قید را احترازی بگیریم.

ممکن است کسی قائل شود که «بعینه» برای تاکید است. در فارسی هم همین را بکار می‌بریم. گاهی می‌گوییم تا خود آن حرام را پیدا کنید. این به یک نحوی مفروض می‌گیرد که یک حرامی فی الجمله معلوم است تا خود آن حرام را پیدا کنید. پس یک حرامی فی الجمله معلوم بود و گشتیم و یا به هر حال، به خود آن حرام رسیدیم. خود آن حرام یعنی در قبال آن حرام معلوم بالاجمال. گاهی هم اینطور نیست و گفته می‌شود این فلانی، خودش است. همیشه اینطور نیست که آنچه گم کردیم پیدا کنیم، بلکه گاهی تاکید می‌کنیم که خودش است. «خودش است»، از باب تاکید است. اینجا «بعینه»، ممکن است بگویید از باب تاکید است. اگر تاکید باشد، لازم نیست علم اجمالی در کار باشد و فی حد ذاته شبهات حکمیه را هم می‌تواند شامل شود. درباره شرب تن تن شک داریم، مولی می‌فرماید براءت است تا خود حرام را پیدا کنید. تا خود حرام را نیافتید، براءت است. این ممکن است. ولی می‌توان گفت که اصل، احترازی است و «بعینه» برای احتراز از «لا بعینه» است نه برای تاکید علم به حرام و اهتمام علم به حرام بلکه برای اخراج یک حصه‌ای است. کدام حصه؟ حصه «لا بعینه». لا بعینه، یعنی اجمالا علم داشته باشیم و عین حرام را ندانیم کجاست.

«بعینه» برای مقابله با «لا بعینه» است. یعنی قبل از «بعینه»، علم «لا بعینه» داشتیم به حرام. حال علم «بعینه» به حرام پیدا کردیم. پس ظهورش این است که یک علم اجمالی داریم «لا بعینه»، که تبدیل می‌شود به «بعینه». اگر این را گفتیم، نتیجه این می‌شود که «کل شیء فیه حلال و حرام به نحو علم اجمالی فهو حلال حتی تعرف الحرام بعینه».

اینجا همان بحث‌هایی که داشتیم پیش می‌آید که اصل، در اطراف علم اجمالی در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود. پس شبهات حکمیه که مقرون به علم اجمالی است خارج از موضوع می‌شود. اگر بگویید که این مانند شبهات موضوعیه، غیر محصور و غیر محل ابتلا را شامل می‌شود، پاسخ را دادیم که این مسأله در شبهات حکمیه چندان فرضی ندارد. لذا فقط شبهه موضوعیه مقرون به علم اجمالی باقی می‌ماند. پس کل شیء فیه حلال و حرام که به نحو اجمالی به حرام علم داریم و لا بعینه است، این حلال است حتی تعرف الحرام بعینه.

بازگشت شبهات موضوعیه بدوی به شبهات موضوعی مقرون به علم اجمالی در کلام مرحوم خوئی

منتها بحثی وجود دارد که این چطور بر شبهات موضوعیه بدویه تطبیق می‌شود؟ اکثر شبهات موضوعیه، شبهات موضوعیه بدوی است و بنابراین، خارج از مدلول روایت می‌شوند.

مرحوم آقای خوئی و دیگران هم به نحوی می‌فرمایند که تقریباً در غالب مواردی که شبهه در امور موضوعی و خارجی است، طرف علم اجمالی هم هستند. این را می‌گویند تا همه شبهات موضوعیه را داخل کنند. طوری معنا نکنند که هم شبهات حکمیه خارج شود و هم شبهات موضوعی بدوی که غالب شبهات موضوعیه را شامل می‌شود، خارج بماند، و

فقط شبهات موضوعی مقرون به علم اجمالی باقی بماند. می‌گویند غالباً شبهات موضوعی، مقرون به علم اجمالی است. وقتی در مورد خمری شک داریم که این مایع خمر است یا نه، کلاً می‌دانید در عالم خمری داریم. احتمال می‌دهید دایره آن خمر تا اینجا آمده باشد و آن خمر معلوم بالاجمال تا اینجا کشیده شده باشد، پس طرف علم اجمالی به خمر واقع می‌شود. منتها این علم اجمالی غیر محصور است. علم داریم در شهر قم یک خمری هست. احتمال هم می‌دهیم که این خمر طرف آن باشد، پس غیر محصور است. بنابراین علم اجمالی آن موثر نیست، لذا براءت و حل در آن جاری می‌شود.

فرمایش آقای خویی نتیجه می‌دهد که اگر ما باشیم و قرینه «بعینه» - که جدا از قرینه تقسیم فعلی است - «بعینه» در تقابل با «لا بعینه» است برای احتراز از «لا بعینه» در مقام «حتی تعرف». یعنی قبل از علم بعینه، علم لا بعینه است و بعد می‌شود بعینه. وقتی می‌گوییم تا خود حرام را پیدا کنید، یعنی یک فرضی کردیم که علمی فی الجمله به یک حرامی داریم تا آن حرام را بیابیم. این علم اجمالی است. در نتیجه شبهات حکمیه بیرون و شبهات موضوعیه داخل می‌شود. نتیجه این است که مفاد روایت عبد الله بن سنان شامل مواردی می‌شود که جنسی یا نوعی داریم که افرادی دارد و در فرد آن شک می‌کنیم به نحو مقرون به علم اجمالی. اگر بگویید این نادر است، پاسخ ایشان اینست که اکثر موارد شبهات موضوعیه طرف علم اجمالی است.

اشکال تحلیل مرحوم خویی

به نظر بنده این بیان ایشان درست نیست. اگر هم بناست ملتزم شود، ملتزم شود به شبهات موضوعیه مقرون به علم اجمالی ولی اینطور توجیه نکند. عرض ما اینست که این روایات القاء شده است به مخاطب. این بعینه و لا بعینه باید مخاطب داشته باشد. حتی تعرف الحرام بعینه یعنی مکلف و مخاطب بداند نه خداوند. لا بعینه هم هیمنطور است. ایها المکلفون هر زمان برخوردید به جنسی که فیه حلال و حرام و علم اجمالی دارید به حرامی بنا بر تفصیل آقایان، حلال است برای شما این موارد حتی تعرفوا الحرام بعینه.

عرض ما اینست که در شبهات بدوی معمولی، اینجا نشستیم و یک مایعی پیش روی ماست. یکدفعه شک می‌کنم نکند این نجس باشد و یک قطره خون در آن افتاده باشد، یا فرض کنید کسی عبور می‌کرد و مطمئن هستید که بدنش نجس بوده است و احتمال می‌دهید که از آن ترشحی در این شده باشد؛ احتمال می‌دهید و علم اجمالی در کار نیست. این شبهه بدوی است. احتمال می‌دهم که این مصداق حرام باشد. ایشان چرخاند و گفت در عالم نجسی هست و من احتمال می‌دهم تا اینجا کشیده شده باشد. اصلاً ذهن من آنجا نرفته است. من مخاطب هستم و اینجا به این آب نگاه کردم و احتمال دادم نجسی در آن افتاده باشد. منشأ شک من این نیست که احتمال دارد این طرف خمری باشد که در کل ایران ممکن است موجود باشد.

من احتمال دادم این مایع خمر باشد از این باب که سرکه بوده و خمر شده باشد و ممکن است خمر نشده باشد. شبهه من این نیست که این طرف آن علم اجمالی به خمر در کل ایران است. این را از کجا آورده اید؟!

انکار نمی‌کنیم که ممکن است در عالم کسی اهل تامل باشد و فکر کند و امکان وقوعی هم داشته باشد که بگوید علم دارم یک خمیری در ایران هست و احتمال هم هست که یک جوری آن خمر به اینجا رسیده باشد. این ممکن است. ولی این آقای که اینجا نشسته و سرکه انداخته است، احتمال می‌دهد که الان خمر شده باشد و احتمال دارد نشده باشد، چه ربطی به آن دارد؟!

در نتیجه اینکه ایشان می‌گویند در غالب شبهات موضوعیه یک نحوه علم اجمالی به وجود حرام فی البین داریم، درست نیست. اینکه در شبهات بدوی علم اجمالی بتوانیم درست کنیم و این را محتمل الانطباق کنیم، هرچند در مواردی ممکن است، ولی ربطی به شبهه‌ای که ما داریم با آن مواجه می‌شویم و سراغ حل می‌رویم ندارد. آنچه موجب شده است من سراغ روایت حل بروم، شبهه برای من پیش آمده است و شبهه بدوی است. اشکالی که ایجاد می‌کند اینست که وقتی روایت عبدالله بن سنان را به علم اجمالی در شبهات موضوعیه تخصیص می‌دهید شامل این موارد نیست. شبهه از حیث شبهه بدوی، مشمول روایت نیست و باید بگردم و تامل کنم آیا شبهه خمیریتی که از باب احتمال انطباق با آن جامع است را از بین می‌برد یا خیر. من کاری با آن ندارم و شبهه دیگری دارم، پس نباید از بین ببرد.

این مشکلی ایجاد می‌کند که روایت شامل این موارد نیست. ولی آیا واقعا تنها فهمی که از روایت داریم اینست که منتهی شود به خصوص شبهات موضوعیه مقرون به علم اجمالی، و شبهات حکمی و نیز شبهات بدوی بیرون باشد؟! یا می‌شود جور دیگری هم تفسیر کرد؟

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۱۹۳
اشکال شهید صدر بر استدلال به قرینه «بعینه»	۱۹۳
پاسخ به اشکال شهید صدر	۱۹۴
اجمال کلام آیت الله شبیری در حدیث حل	۱۹۵
اشکالات بیان آیت الله شبیری	۱۹۷

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در حدیث حل در قرینه دومی بود که دلالت بر اختصاص روایت به شبهه موضوعیه داشت. قرینه دوم تعبیر «بعینه» در ذیل روایت بود: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه». تقریب استدلال اینطور بود که «بعینه» در مقابل «لا بعینه» است و ظهور «لا بعینه» در علم اجمالی است و در شبهات حکمیه، علم اجمالی تصویر ندارد. البته ثبوت تصویر دارد، لکن در اطراف علم اجمالی نمی توان حدیث حل یا اصول نافیه را جاری کرد.

سپس در تکمیل استدلال عرض کردیم که نمی توان نظیر آنچه در شبهه موضوعیه می گوئیم که موارد عدم حصر و عدم ابتلا را شامل می شود، در شبهه حکمیه هم قائل شویم. بسیار بعید و نادر است که در شبهات حکمیه هم چنین مواردی باشد که اطراف آن غیر محصور یا خارج از ابتلا باشد. لذا مرحوم آقای خویی فرمود که بحث منحصر به شبهات موضوعیه ای می شود که اولاً در اطراف علم اجمالی است، و ثانیاً اطراف آن نیز غیر محصور یا خارج از ابتلا است تا علم اجمالی نتواند منجز باشد. در اینصورت که دایره موضوع هم ضیق می شود، حدیث حل جاری است.

اشکال شهید صدر بر استدلال به قرینه «بعینه»

شهید صدر در بحوث و نیز در مباحث، اشکالی به این استدلال کرده است که این قرینه تمام نیست. در قرینه اول نیز ابتداءً فرمود که تمام نیست ولی خودشان آن را با بیانی تکمیل کرد. اینجا می فرماید نادر بودن شبهه حکمیه ای که از اطراف علم اجمالی باشد و نیز غیر محصور و یا خارج از ابتلاء باشد، مشکلی ایجاد نمی کند. ما روایت را به فرد نادر حمل نمی کنیم

بلکه به جامع بین آن و شبهه موضوعیه حمل می‌کنیم. ندرت زمانی مشکل ساز است که بخواهید روایت را به خصوص آن حمل کنید، ولی اگر به جامع بین شبهه حکمیه و موضوعیه حمل کنید، ولی شبهه حکمیه/ی آن کم مصداق باشد، اشکالی ندارد. لذا این قرینه درست نیست.

پاسخ به اشکال شهید صدر

به نظر می‌رسد بیان ایشان تمام نیست. ایشان ظاهراً اصل مسأله را اینجا فراموش کرده است. به لحاظ فنی سخن ایشان صحیح است. اگر جامعی داشته باشیم که موضوع روایت باشد، ندرت یک حصه موجب نمی‌شود که بگوییم روایت شامل آن نمی‌شود.

منتها بحث ما در چه چیزی بود که به اینجا منتهی شد؟ بحث در شبهه حکمیه غیر مقرون به علم اجمالی بود. بحث علم اجمالی بعداً می‌آید. با این زحمت، ایشان یک فرد نادر یعنی شبهه حکمیه در اطراف علم اجمالی را که غیر محصور یا خارج از ابتلاء است، داخل کرد. اما بحث ما در برائت در این موارد نیست، بلکه بحثی کلی است راجع به شبهات بدوی که ناشی از فقدان نص یا اجمال آن و یا تعارض نصین باشد.

اینکه یک مورد نادر است، گاهی مراد اینست که چون مورد نادر است پس روایت شامل آن نیست؛ در اینصورت پاسخ ایشان درست است. ولی پاسخ شما درست هم باشد، ربطی به اصل بحث ندارد و حصه بسیار کوچکی از اصل بحث را شامل است. استدلال ایشان به معنی واقعی کلمه، اخص از مدعا است، نه اینکه یک اخصیت نزدیک به کل باشد. یک مورد بسیار خاصی را داخل روایت کرد، اما این چه ربطی به اصل بحث دارد؟! نکته اصلی اینست که با چنین شبهات حکمیه‌ای که داخل در روایت می‌شود، نمی‌توانید اصل شبهات بدویه حکمیه را داخل کنید.

سوال: به طریق اولویت نمی‌شود درست کرد؟

پاسخ: شاید روایت خصوصیت داشته باشد. بنابراین، یک حرف دیگری باید بزنید. ممکن است بعداً ادعا کنید که با عدم قول به فصل و امثال آن و امور دیگر ثابت می‌کنید. به هر حال این نکته چیزی را حل نمی‌کند. یعنی ادراج این مورد در روایت مشکلی را حل نمی‌کند، اما اینکه نکات و مسائل دیگر را ضمیمه کنیم، بحث دیگری است.

تا به اینجا ملاحظه شد که قرینه اول به نظر می‌رسد که نسبت به شبهات حکمیه لا اقل نزد ما تمام نیست. درباره قرینه دوم یعنی تعبیر «بعینه»، اگر بپذیریم که «بعینه» مقابل «لا بعینه» است و «لا بعینه» علم اجمالی است، آنگاه دایره آن مقصور می‌شود به موضوعات و به قسمی از احکام که طرف علم اجمالی باشد به نحوی که توضیح آن گذشت. بنابراین، تا اینجا

نه می توان به این روایت استدلال کرد بر شبهات بدوی حکمی، و نه حتی مطلق شبهات موضوعیه، اگر این قرینه درست باشد.

اجمال کلام آیت الله شبیری در حدیث حل

آیت الله شبیری بیانات دیگری دارد و راه های دیگری در مسأله باز کرده است. گرچه بنده موافق فرمایش ایشان نیستم ولی کلام ایشان متضمن نکات متعدد است که برخی از آن ها دقیق است.

چندین نکته در فرمایش ایشان است که اگر درست باشد، شاید سرنوشت این بحث قدری عوض شود. البته ایشان یک کر و فری هم دارد. در ابتدا اشکالی را که مرحوم شیخ بر مرحوم نراقی دارد، دفع می کند و می فرماید شبهه حکمیه به بیان مرحوم نراقی مشمول روایت است، ولو مثال های ایشان نادرست باشد. سپس در بحث استخدام می گوید اصل استخدام خلاف عرف است و خیلی از موارد که ادعای استخدام می شود خلط مباحث با هم است و مثال هایی می زند. در ادامه، مطلبی از مرحوم بروجردی می آورد که در این هم باید تأملی کرد. سپس می فرماید اینجا خلاف ظاهری رخ نمی دهد - البته به تصریح نمی فرماید - و استخدامی در کار نیست. حتی اگر ضمیر «فیه» را به بعض ارجاع کنیم، استخدامی در کار نیست. دقیقاً در جلسه بعد ظاهراً یک اصلاحی می کند که «کل شیء» اگر طبیعت و یا جامع باشد، شاید در آن استخدام لازم بیاید، ولی اگر مجموع باشد، اینطور نیست. برای مثال گاهی می گوئیم انسان و منظور، کلی انسان است که اینجا در ارجاع ضمیر - اگر ارجاع به بعض انسان ها شده باشد - ممکن است استخدام پیش آید. در «کل شیء فیه حلال و حرام»، ضمیر موجود در «فیه» برگردد به بعض. اما اگر مراد مجموع باشد، مشکلی پیش نمی آید. برای مثال انسان یعنی مجموع پنج میلیارد انسان که در اینصورت ارجاع ضمیر مشکلی ندارد، و اینگونه بحث تمام می شود.

بدین ترتیب به شکلی دفاع می شود که در شبهات حکمیه بتوانیم به روایت حل تمسک بکنیم. از این جهت تمام است و اشکال استخدام پیش نمی آید و لازم هم نیست شبهه موضوعیه باشد، بلکه از ابتدا کل شیء به نحو کلی مراد است. ایشان آخر بحث عدول می کند و با یک بیان عجیب می فرماید که اساساً نمی توان به این روایت در شبهات حکمیه تمسک کرد. توضیح آنکه در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست ولی در شبهات حکمیه فحص لازم است، و وحدت سیاق مانع از اینست که ما هر دو را داخل در روایت بدانیم. بنابراین، شبهات حکمیه خارج است. آنگاه، مخفیانه یک اشکالی می آورد که این اشکال در همه روایات برائت وجود دارد. یعنی این همه بحث در حدیث رفع و دیگر دلایل، با یک اشکال زیرسوال می رود. البته بعداً عرض می کنم این اشکال در کل ادله امارات هم هست. مگر آنجا فحص را اخذ کرده اند؟! آنوقت بفرمایید مثل بینه. در روایاتی که یک سیاق وحدانی داشته باشد، مشکل ساز است. حتی اگر سیاق وحدانی هم نداشته باشد،

همینطور است، زیرا سیاق بیش از یک ظهور نیست. اگر اطلاقی در تمسک به خبر واحد داریم یا عمومی در اختیار داریم، آنگاه تخصیص می‌زنیم؟ خلاف ظاهر است، و اگر تخصیص جایز است این جا هم می‌شود. به این بحث می‌رسیم ولی ایشان با یک بیان به یکباره صحنه بحث را عوض می‌کند و دفاعی که از شمول قاعده حل نسبت به شبهات حکمیه کرد، زیر و رو می‌شود.

ایشان بحث مهمی درباره تطبیق «کل شیء فیه حلال و حرام» بر شبهات حکمیه با مرحوم شیخ دارد که شاید اهم از این مباحث باشد. مرحوم نراقی می‌خواست روایت را شامل شبهات حکمیه هم بداند. ایشان شیء را کلی گرفت مثل لحم که فیه حلال مانند مذکی و فیه حرام مانند میتة. ایشان می‌خواهد به قسم سوم که لحم حمیر است تطبیق کند. مرحوم شیخ می‌فرماید این اشتباه است، زیرا منشأ شک ما در لحم حمیر، تردد بین لحم مذکی و غیر مذکی نیست. اول بحث گفتیم باید دو ظهور را حفظ کنیم: اول اینکه تردد در اینجا به صورت احتمال نیست بلکه انقسام فعلی بین دو قسم است، و دوم اینکه ظهور این روایت در «فهو لک حلال»، حکمی ظاهری است که ریشه شک، تردد بین حلال و حرام باشد. آقای شبیری دفاع می‌کند که مثال مرحوم نراقی اشتباه بود، ولی می‌توان بحث را حل کرد. اگر این حل بشود، دست ما در شمول شبهات حکمیه باز می‌شود. کل شیء فیه حلال و حرام، به حصه کلی تطبیق شود نه به موضوعات و در عین حال، تحفظ به ظهور دوم هم داریم.

ایشان می‌فرماید مثالی که مرحوم نراقی زد، مورد اشکال مرحوم شیخ انصاری قرار گرفت و شاید درست باشد. ولی اشکال داشتن مثال ربطی به صحت اصل ادعا ندارد. می‌فرماید درست است که تردد بین لحم خوک و لحم ابل، موجب شک ما در لحم حمیر نشده است، ولی وجود حلال و حرام در نوع، موجب شک ماست در اینکه این لحم حمیر آیا حلال است یا حرام. در غیر اینصورت، اگر تمام لحوم حلال بود، یا همه حرام بود، شک نمی‌کردیم که لحم حمیر حلال است یا خیر. پس معلوم می‌شود که شک ما در اینکه لحم حمیر حلال است یا حرام، تا موضوع حکم ظاهری قرار بگیرد مطابق قاعده حل، منوط به این تردد است.

اینطور بیان می‌کنم که این تردد گاهی از باب دخالت منطقی در ما شک ایجاد می‌کند که آیا مصداق این طبیعت است و یا مصداق آن طبیعت؛ ولی گاهی از باب اینکه به نحو تکوینی وقتی همه گوشت‌ها حلال یا حرام باشد، من شک نمی‌کنم. اینکه امام فرمود کل شیء فیه حلال و حرام، مقدمه است برای اینکه انسان چرا شک می‌کند. اینطور ارتباط می‌یابد. درست است که نحوه ارتباط می‌تواند دو نوع باشد ولی ارتباط معقولی است. ما در روایت بیش از این نمی‌خواهیم که

ارتباط معقول باشد. این بیان که نوع گوشت، حلال و حرام دارد، و این تقسیم فعلی موجب شک ما در لحم حمیر شده است، ارتباط را معقول می‌کند و استظهار شیخ همچنان باقی است که شک ما در لحم حمیر منبعث از شک فوق است.

اشکالات بیان آیت الله شبیری

۱. ابتدا ادعای اخیر را بررسی می‌کنیم: این بیان به نظر بنده اشکال دارد. می‌گویید اگر تمام لحوم حلال بود، دیگر شک نمی‌کردیم. یک وقتی می‌خواهید به اطلاقی تمسک کرده و شک را با اطلاق دفع کنید، که بحثی دیگر است. ولی اینجا بحث اینست که تمام لحم‌هایی که تا بحال دیدیم و شنیدیم، همگی، حلال است؛ حال، لحمی یافت می‌شود که نمی‌دانیم حلال است یا حرام. در اینصورت، کاملاً معقول است که شک کنیم لحم جدید حلال است یا حرام. در روزگار ما فرض کنید تمام لحوم پاک بود و به نحو شبهه حکمیه همه پاک‌اند به حکم اولی، ولی گوشتی مصنوعی از موادی پیدا شده است که نمی‌دانیم چیست، و از خارج وارد شده است. در این فرض، چرا شک نکنیم که پاک است یا خیر؟!

سوال: اشکال فقط اخص از مدعا بودن است.

پاسخ: بحث اینست که می‌گویید شک نمی‌کنیم، ولی در واقع شک می‌کنیم و استدلال مرحوم شیخ کاملاً درست است. حتی تمام لحوم روی زمین به شبهه حکمیه پاک باشد یعنی به حکم اولی پاک باشد، لحمی یافت می‌شود که نمی‌دانم نوع آن حلال است یا حرام؛ در اینصورت، شک می‌کنم.

سوال: ایشان می‌خواهد مدعای محقق نراقی را ثابت کند و خود محقق نراقی می‌داند که ادعایش اخص از مدعاست و لذا در ادامه تمسک به عدم فصل می‌کند.

پاسخ: به عدم فصل ایشان جوری دیگر پاسخ داده شده است و کلام دیگری است.

سوال: اشکال شما اینست که ما مواردی داریم که ولو محرمات و حلال‌هایی نباشد، باز هم شک می‌کنیم ولی این می‌شود اخص از مدعا.

پاسخ: ایشان می‌خواهد این را درست کند که استظهار مرحوم شیخ که فرمود این تقسیم سبب شک باشد، محفوظ است. اینکه ظهور روایت حل در اینست که تقسیم کلی لحم به حلال و حرام موجب شک شود، و اینجا نیز موجب شک شده است. چون اگر فرض کنیم کل لحوم حلال باشد، دیگر شک نمی‌کردیم که این لحم حلال است یا خیر. ولی پاسخ ما این بود که باز هم شک می‌کردیم.

نتیجه این می شود که برای تحفظ به ظهوری که شیخ فرموده است، باید آن تردد یک جوری در انطباق بر این دخیل باشد نه اینکه تکوینا شک نکنیم. اساسا ممکن است کسی باشد که وقتی کل لحوم حلال باشد، ذهنش طرف حرمت نمی رود. این شاهد نیست. انسان به نحو طبیعی می تواند شک کند در این لحم مصنوعی وارداتی که با ذبح حیوانی به دست نیامده است و از مواد خاصی گرفته شده است. به نحو کلی نمی دانیم این لحم چیست. اصلا این لحم به شبهه حکمیه نمی دانیم چیست. این واقعا پاک است یا خیر؟ شک در اینجا معقول است.

بنابراین این فرمایش ایشان درست نیست.

۲. نسبت به استخدام، چندان بحثی ندارم، چون نمی دانم این استخدامی که گفته شده است دقیقا اینجا نیز صادق است؟ باید دید آیا رجوع ضمیر به بعض، در خصوص مرحله اراده جدی استخدام است یا اساسا باید در معنای دیگر استعمال شود تا استخدام باشد؟ در جمله «کل شیء فیه حلال و حرام، فهو لک حلال»، «فیه» به بعض برمی گردد و «فهو» به بعض برمی گردد. آیا رجوع به بعض در مرحله اراده جدی استخدام است؟ برخی عبارات درباره استخدام می گوید باید در معنای دیگری غیر از معنای اسم ظاهر قبل از آن استعمال شود نه اینکه مراد جدی آن با مراد جدی اسم ظاهر قبل از آن متفاوت باشد. آیا استخدام در مرحله استعمال است یا در مرحله مراد جدی یا هر دو؟ یعنی اگر در مرحله استعمال، ضمیر را در معنای موضوع/له آن استعمال می کنید، ولی اراده جدی شما چیزی دیگری است، اینجا استخدام رخ می دهد؟ برای مثال اگر گفتم «زید این کار را کرد و او ...» و «او» را در معنای خودش بکار بردم که ضمیر است بنا بر اینکه موضوع له ضمائر آن شیء خاص خارجی نباشد. در محل خود به تفصیل عرض کردیم که ضمائر و حروف، معنای جامعی دارد. مرجع ضمیر آن معنای عمومی خودش است ولو عین الربط و غیر مستقل باشد. اینکه مراد جدی آن چیست بحث دیگری است، ولی فرض کنیم مراد جدی در «او» مطابق با مراد استعمالی نباشد. حال، آیا این استخدام است؟ نمی دانم و دوستان تحقیق کنند. بحث ما چندان منوط به عنوان استخدام نیست.

۳. ایشان اصرار دارد که بفرماید استخدام غیر عرفی است، ولی یک نکته دیگری از مرحوم آقای بروجردی نقل می کند که برای ما مفهوم نیست. ظاهرا می گوید استخدام نیست و اراده «بعض» هم خلاف ظاهر نیست و مشکلی در کار نیست.

از مرحوم آقای بروجردی نقل می کند که ایشان می فرماید «سجدة علی الأرض»، در اینجا ارض در بعض ارض استعمال نشده است و از قبیل استعمال کل در جزء نیست. نقل کرده است که در درس می فرمودند (البته نمی دانیم خودشان شنیده اند یا در تقریرات ایشان دیده است، چون به تقریرات آدرس داده شده است). به هر حال «سجدة علی الأرض» استعمال کل در جزء نیست، بلکه نحوه حمل احکام بر موضوعات خودش دو جور است. تعبیر ایشان اینست که دو جور

حمل است. ایشان مثال می‌زند که اگر گفتیم «فرش را بشوید»، مراد تمام فرش است و اگر گفتیم «روی فرش ایستاده‌ام»، واضح است که بعضی فرش مراد است. اختلاف این‌ها بخاطر استعمال لفظ فرش در بعضی فرش نیست، بلکه افعالی که متعلق می‌شوند به این امور، فرق می‌کنند. فعل ایستادن یک خصایصی دارد و فعل شستن یک خصایص دیگری دارد و این سبب اختلاف است. ظاهراً می‌گویند در بحث ما اینطور است. با یک عبارتی از بحث عبور کرده است ولی ظاهراً مراد اینست که در بحث ما نیز «کل شیء فیه حلال و حرام»، از این سنخ است. یعنی لفظ در بعضی از شیء استعمال نشده است که بگویید استخدام است، بلکه در معنای خودش استعمال شده است.

فرمایشی که از آقای بروجردی نقل کرده‌اند که برای ما مفهوم نیست. حمل، ثبوت محمول و حکم بر موضوع است، و اختلاف حمل یعنی حمل شایع صناعی و حمل اولی، ولی آیا واقعا این مثال‌ها اختلاف در حمل است؟!

ایشان بحث را برده است سر فعل. اگر اختلاف در فعل باشد، آیا اختلاف در حمل است؟! فعلی که مورد بحث است که شستن و ایستادن باشد، اگر خصوصیتی دارد، این اختلاف در حمل نیست بلکه اختلاف در طرف حمل است. حمل، حمل است که یا نسبت حکمیه اثبات می‌شود یا نفی. اگر فعل شستن یا فعل ایستادن با توجه به خصایص هر یک تفاوت دارد، علی‌الفرض درست هم باشد، چه ارتباطی به حمل دارد؟!

«فرش را بشوید» واضح است مقصود کل فرش است نه بعضی فرش، و «روی فرش ایستاده‌ام» منظور بعضی است. این دو جمله اختلاف دارد، ولی اختلاف روی فعل است؟ نه، اینطور نیست. بخاطر خصوصیت فعل نیست. اگر یک شخصی که درشت اندام است، روی تخته فرشی بنشیند، کل فرش را می‌گیرد، نه بعضی آن را. نشستن خصوصیتی ندارد. تحلیل این دو جمله درست نبود. خصایصی اگر هست از مجموع فعل و خصوصیت فاعل و اضافه فعل به فاعل و متعلقات دیگر مثل خود فرش، درست می‌شود. «سجدت علی الارض» هم همینطور است. با این وجود، اساساً این مباحث بی‌ارتباط به بحث ماست.

در این مثال‌هایی که زده است، نه فقط فعل شستن دارای خصوصیت است بلکه مجموع خود فاعل و فعل و متعلق و غیره، قرائن می‌شود و این سخن درستی است. حال در بحث ما، فرض کنیم این بحث درست است، به هر کیفیتی، خواه کیفیتی که ما می‌گوییم و خواه کیفیتی که ایشان می‌گویند، نتیجه‌اش دخالت در تزییق مراد جدی است. سوال اینست که در «کل شیء»، شیء یک لفظی است که در معنایی استعمال می‌شود و یک مراد جدی دارد. مراد جدی به حسب ظهور اولی باید مطابق با مراد استعمالی باشد.

اگر «کل شیء» که ابتدا گفتید، اهمال دارد یعنی شیء مایی در عالم باشد، مجموع این بحث‌ها بی‌فایده است. ولی اینطور نیست و اهمال ندارد، زیرا «کل» سر آن آمده است که از ادات عموم است و به معنای اینست که هر شیئی‌ای اینطور است. حال که اینطور شد، سوال اینست که شیء در معنای خودش که شیء است استعمال شده است و مطابق آن به ظهور اولی تمام اشیاء عالم است. در اینصورت، در «فیه حلال و حرام»، این ضمیر به چه چیز برمی‌گردد؟ تلاش کردید که بگویید ضمیر در بعض الشیء استعمال نمی‌شود، بلکه استعمال نمی‌شود اما مراد جدی شما که باید «بعض الشیء» باشد نه تمام الشیء زیرا بعداً می‌گویید «فهو لک حلال». «فیه»، اگر مراد تمام اشیاء باشد که همه‌اش اینطور است که حلال و حرام باشد، دیگر جایی برای شک باقی نمی‌ماند. پس مراد از ضمیر در «فیه» بعض است، منتها «بعض» در مرحله اراده جدی است. این خلاف ظاهر است. مراد جدی از ضمیر، «بعض الشیء» است و «کل شیء فیه یعنی فی بعضه حلال و حرام». یا اینکه اگر شیء را «کل» گرفتید، «فیه» مشکلی ندارد ولی «فهو لک حلال»، یعنی بعضه لک حلال، زیرا وقتی «فیه» موضوع باشد استخدام پیش می‌آید، ولی اگر طبیعت باشد استخدام لازم نمی‌آید اما با این وجود، استخدام در «فهو» لازم می‌آید. کل شیء فیه حلال و حرام، فهو یعنی بعض الشیء لک حلال

سوال: در عام مخصص همین حرف را می‌زنیم.

پاسخ: الان بحث سر مخصص آن است در واقع. «هو» برمی‌گردد به خود شیء و همیشه اینطور است و برگشت آن به بعض الشیء خلاف ظاهر است، ولو در مراد جدی باشد. نه اینکه خلاف ظاهر لفظ باشد، بلکه خلاف ظاهر حال متکلم است که مراد استعمالی با مراد جدی وحدت دارد. اگر این را قائل نشوید، کل بساط فقه و اصول به هم می‌خورد. انطباق مراد جدی با مراد استعمالی واضح است.

بله، می‌توان ادعای معقولی داشت که ممکن است نهایتاً به همین پناه ببریم و دیگران هم به همین پناه ببرند که در این جمله روی هم رفته، تناسباتی وجود دارد که قرینه می‌شود برای این مراد جدی. این یک سخن معقولی است، ولی این حرف را از ابتدا با یک جمله می‌توان گفت و نیاز به مقدمات نداشت. مرحوم شیخ که به استخدام قائل است، می‌گوید بعد از تأمل ناگزیر باید چنین بگوییم. خلاف ظاهری اگر هست، خلاف ظاهر اولی است. بعد از تأمل که بقیه فهم‌ها خلاف ظاهرشان بیشتر است، پس می‌گوییم مراد جدی مولی همین است. یعنی با این قرائن حالیه و مقالیه و عقلیه، نهایتاً می‌گوییم مراد جدی اینست. کسی هم که استخدام را قائل است همین را می‌گوید.

بر اساس تفسیر کلمه «شیء» به موضوع، معنای روایت این می‌شود: «کل موضوع فیه یعنی فی نوعه کذا» چون احتمالات دیگر را نمی‌شود پذیرفت و بنابراین کلام امام در «فیه» یعنی فی نوعه، اگر موضوع مقصود باشد. یا اگر موضوع

مقصود نیست و «کلی» مقصود است که «کل شیء» به نحو کلی، در اینصورت در «فهو لک حلال»، نمی شود کلی حلال باشد بلکه آن بعض مشکوک آن برای تو حلال است. این ادعاها گرچه خلاف ظهور اولی است ولی عند التأمل ناگزیر از پناه بردن به یکی از این ها هستیم.

مگر اینکه کسی بگوید کلاً مجمل می شود که بعید است. آدم متعارف وقتی این را می شنود یکی از این احتمالات معقول به ذهنش می آید. اگر ادعای تناسب حکم و موضوع می کنید، خود تناسب حکم و موضوع نوعی قرینه است، پس نهایتاً اینست که به نظر می آید بعض الشیء مراد است. بسیار خب، ولی مگر دیگران چه گفته اند؟! دیگران که می گویند استخدام، استعمال لفظ در بعض می کنند و شما می گویند مراد جدی بعض است.

بنده واقعاً نمی دانم که اصطلاح استخدام، منحصر به استعمال لفظ در معنای دیگر است و یا اگر مراد جدی هم معنای دیگری باشد، استخدام محسوب می شود؟ دوستان فحص کنید ولی این بحث ها در مسأله ما بی اثر است، چون مقصود روشن است. مراد جدی ما «بعض» است و این مراد جدی «بعض» هم خلاف ظاهر اولی است و آن را با قرائن می فهمیم. پس این راه حل درست نیست.

دو بحث بعدی ایشان که اگر قائل به «طبیعی» مثل انسان شویم، ممکن است استخدام پیش بیاید ولی اگر قائل به «مجموع» شویم استخدام پیش نمی آید؛ و نیز حرف آخر که موجب عدول ایشان از شبهه حکمیه بودن شد، موضوع بررسی در جلسه آتی است إن شاء الله.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۲۰۲
ادامه بیان آیت الله شبیری در حدیث حل	۲۰۳
۱. اگر مراد از شیء «مجموع» باشد، استخدام لازم نمی آید	۲۰۳
اشکالات کلام آیت الله شبیری	۲۰۳
ناگزیر از ارتکاب یکی از دو خلاف ظاهر هستیم	۲۰۵
۲. عدم امکان تطبیق روایات حل بر شبهات حکمیه	۲۰۵
اشکالات کلام آیت الله شبیری	۲۰۶
۱. بی دلیلی اختصاص روایت به شبهات موضوعیه در فرض صحت کلام ایشان	۲۰۶
۲. وحدت سیاق در مرحله مراد جدی نیست	۲۰۷
۳. در روایت عبدالله بن سنان، سیاق در (شیء) وجود ندارد	۲۰۸
نتیجه بحث در روایت عبد الله بن سنان	۲۱۰

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایت حل در کلام آیت الله شبیری بود. ایشان باب جدیدی را باز کرد در اینکه در شمول حدیث حل بر شبهات حکمیه، نیازی به استخدام نداریم. فرمود که می توان ضمیر «فیه» را به بعض الشیء ارجاع داد بدون اینکه استخدام رخ دهد. جلسه گذشته عرض شد که نمی دانیم به لحاظ فنی و ادبی آیا استخدام، فقط مربوط به استخدام ضمیر در بعض مرجع ضمیر و یا در معنای دیگر مرجع ضمیر است و یا اینکه اگر در مقام مراد جدی هم قصد معنای دیگر یا بعض آن معنا را کردیم، باز هم مرتکب استخدام شده ایم؟

البته این مسأله در بحث حاضر بی اثر است، زیرا اراده بعض در مرحله مراد جدی هم خلاف ظهور است، و ناگزیریم که در مرحله مراد جدی، اراده بعض کنیم. عمده بحث ما در خلاف ظهور بودن است، وگرنه لفظ استخدام اثری در بحث

ما ندارد. حق اینست که اراده بعض، ولو در مرحله اراده جدی و خارج از صقع استعمال خلاف ظاهر است و نباید مرتکب شد مگر با قرینه. اگر هم قرینه باشد، همه این مسائل حل است و نیازی به این بحث‌ها نیست.

ادامه بیان آیت الله شبیری در حدیث حل

ایشان در ادامه بحث مطلبی می‌فرماید که در مقام تلخیص مطالب و نتیجه‌گیری است.

۱. اگر مراد از شیء «مجموع» باشد، استخدام لازم نمی‌آید

بعد از اینکه این روایت ظهور در انقسام فعلی دارد، می‌فرماید می‌توان درباره شیء دو احتمال داد: ۱. مراد از شیء یک «جامع» است مثل انسان؛ ۲. مراد از آن «مجموع» است. ایشان ادعا می‌کند که اگر مراد جامع باشد، استخدام پیش می‌آید ولی اگر مجموع مراد باشد، استخدام پیش نمی‌آید، و مشکلی در کار نیست. می‌فرماید:

«ممکن است با توجه به استخدام، بگوییم مراد از «شیء»، امری کلی است؛ مثلاً گوشت، کلی است و برخی از اقسام آن حرام و بعضی اقسام دیگر آن حلال است. از این رو اگر ما نسبت به حلیت قسم خاصی از گوشت‌ها شک داشته باشیم، با توجه به این روایت، آن قسم حلال خواهد بود مگر آنکه یقین به عدم حلیت حاصل شود. ما عرض کردیم قول به استخدام الزامی ندارد یعنی ما بدون آنکه قائل به استخدام شویم می‌توانیم بگوییم تنها بخشی از شیء اراده شده است»^۱.

اشکالات کلام آیت الله شبیری

۱. اینکه «تنها بخشی از آن اراده شده است»، خلاف ظهور است ولو در مرحله اراده جدی باشد مانند استخدام که خلاف ظهور بود.

اگر استخدام را استعمال لفظ در معنای دوم بدانیم، یعنی از اسم یا کلمه یک معنا اراده شود و از ضمیری که به آن بازمی‌گردد، معنای دیگری اراده شود، آنگاه این مورد می‌تواند استخدام نباشد. به عبارت دیگر، اگر استخدام در مرحله استعمال باشد، این‌ها می‌تواند استخدام نباشد. ولی این نکته چه اثری در بحث ما دارد؟! مسأله اینست که نباید خلاف ظاهر مرتکب شد. خلاف ظاهر در اراده جدی هم نباید مرتکب شد. اساساً تخصیصات و عمومات برای مرتبه اراده جدی است.

^۱. تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری، به تاریخ ۱۸/۱۱/۱۳۹۶.

شما بی‌مخصص می‌توانید بخشی از کل را اراده نکنید. در مطلقات می‌توانید بدون مقید، مقید را اراده کنید، اما این هم خلاف ظاهر است.

سپس می‌فرماید اگر بگوییم از کلمه شیء، مجموع اراده شده است نه جامع، نیازی به استخدام نخواهد بود. این هم برای ما مفهوم نیست که یعنی چه؟!

سوال: مثالی که می‌زند اینست که الانسان یعنی جامع انسان یا سفید است یا سیاه، ولی مجموع یعنی برخی سیاه و برخی سفید است.

پاسخ: جامع انسان سفید و سیاه دارد. مجموع انسان هم سفید و سیاه دارد. اراده برخی از طبیعت یا جامع، خلاف ظاهر است، و اراده برخی از مجموع هم خلاف ظاهر است. اگر بگوییم مجموع انسان‌ها سفیداند، درست است؟!!

علاوه بر اینکه شیء ظهور در مجموع ندارد. اگر بگوییم «انسان» ظهور در مجموع انسان ندارد، مطلب واضحی است. عموم مجموعی خلاف ظاهر است. اگر بگوییم کل انسان، یعنی کل طبیعت انسان. درست است که فرق عموم و اطلاق اینست که در عموم به کثرت نظر داریم، ولی به کثرت نظر داریم نه به مجموع.

فرض کنیم که مجموع را قبول کنیم، باز هم خلاف ظاهر در مقام اراده جدی است و بعض الطبیعة هم همینطور است و از این حیث تفاوتی با جامع ندارد.

سوال: مجموع یعنی جماعت که گروه در آن لحاظ شده است، نه همه.

پاسخ: پس آن را مهمل می‌کنید ولی نمی‌توانید چون ادات «کل» روی آن است. اگر ادات کل هم نبود حق این تفرقه را نداشتید چون ممکن است طبیعت را هم مهمل نظر کنید. با وجود ادات کل، اهمال کنار می‌رود. کل شیء یعنی تمام کثرات شیء تحت این حکم هستند. اگر هم کل نبود، حق تفکیک نداشتیم چون هر دو یک جورند و اگر مهمل‌اند هر دو مهمل‌اند.

از این که بگذریم، فرض کنیم که بعض الشیء را در مجموع قائل شدیم، لکن بعض الشیء هم خلاف ظاهر است مانند بعض الطبیعة. به هر حال، گریزی از خلاف ظاهر نیست.

ناگزیر از ارتکاب یکی از دو خلاف ظاهر هستیم

در نتیجه گیری نهایی باید دقت کنیم که کسی نتوانسته از این خلاف ظاهر بیرون برود مگر به قرینه. ما هم ممکن است به قرائن عقلی یا حالی و یا مقالی همین را بگوییم، ولی باید یکی از این دو خلاف ظاهر را بپذیریم. یا باید در ارجاع ضمیر «فیه» به شیء و یا در ارجاع «هو» به شیء، مرتکب خلاف ظاهر شویم. اگر شیء، کلی باشد، ارجاع «فیه» به آن اشکالی ندارد یعنی در این کلی دو قسم است و این بی اشکال است، اما «فهو لک حلال» اشکال دارد و نمی توان گفت آن کلی که دو قسم دارد برای تو حلال است، چون یک قسم حرام در آن هست. و اگر شیء، جزئی باشد - که مرحوم شیخ در یک تعبیر این را دارد و در تعبیر دیگری هم کلی معنا کرده است - «فیه» اشکال دارد و نمی توان گفت «فیه» حلال و حرام بلکه باید گفت «فی نوعه حلال و حرام».

به هر حال با یک خلاف ظاهری مواجه هستیم. بیان ایشان اگر درست بود، یک مفر و راه حلی را بیان می کرد، ولی درست نیست.

تا اینجا ایشان از این دفاع می کند که روایت حل یعنی همین روایت عبد الله بن سنان بتواند شبهات حکمیه را شامل شود. ایشان اشکال مرحوم شیخ بر مرحوم نراقی را دفع کرد؛ و با بیان بالا خلاف ظاهر و استخدام را دفع می کند، و می گوید حدیث حل شامل شبهه حکمیه می شود. در شیء دو قسم است، یک قسمش حلال است و یک قسمش حرام و یک قسمش مشکوک و این قسم مشکوک بدون استخدام و خلاف ظاهر، برای تو حلال است تا حرام را بعینه بیابی.

۲. عدم امکان تطبیق روایات حل بر شبهات حکمیه

با این وجود، در پایان بحث، ایشان عدول می کند و حرف دیگری مطرح می کند که متضمن نکته مهمی است. فرمایش ایشان اینجا در خیلی جاهای دیگر هم کاربرد دارد. می فرماید اگر روایت حل بر شبهات موضوعیه تطبیق شود، اشکالی وجود ندارد، ولی وقتی به شبهات حکمیه تطبیق شود، فحص را قید نکرده است، در حالی که می دانیم در شبهات حکمیه قبل الفحص، نمی توانیم حل را جاری کنیم. اطلاق روایت حل را بر کل شیئی به این شکل بار می کند که در آن حلال و حرامی هست، و آن قسم سوم برای شما حلال است حتی تعرف الحرام بعینه؛ حال آنکه می دانیم نمی تواند بگوید این قسم سوم حلال است مگر بعد الفحص.

می فرماید این مشکل ساز است. اگر بخواهید شبهات حکمیه و موضوعیه را به اطلاق از این روایت بفهمید، دچار اشکال می شویم زیرا یک قسمش فحص لازم دارد و قسم دیگر فحص لازم ندارد. بنابراین، اینجا موجب تردید می شود و دیگر ظهور در اطلاق از بین می رود.

سپس می‌فرمایند این نکته اختصاصی به اینجا ندارد و اکثر ادله برائت اینطور است. درست می‌فرمایند، حدیث رفع هم همینطور است. چقدر زحمت کشیده شد که در حدیث رفع، «رفع ما لایعلمون» اعم باشد و ما نیز از این نظر دفاع کردیم. ایشان اشکال جدیدی مطرح کرده است. می‌فرمایند این اشکال از جمله در سایر ادله برائت و نیز بسیاری از ادله دیگر می‌آید. برای مثال فرض کنید در استصحاب یعنی «لا تنقض الیقین بالشک»، اگر بگویید هم شبهه موضوعیه را می‌گیرد و هم شبهه حکمیه، با همین اشکال مواجه هستید. اگر در حجیت خبر واحد که به برخی روایات تمسک کرده‌اند، خبر واحد را در باب موضوعات قبول دارید و با اطلاق می‌خواهید درست کنید، همین مشکل را دارید.

سپس می‌فرمایند اینکه یک جا مشروط به فحص باشد و جای دیگر مشروط نباشد، موجب اختلاف سیاق است، و از اینرو موجب تردید و اجمال می‌شود و ظهوری در اطلاق باقی نمی‌ماند.

اشکالات کلام آیت الله شبیری

چند ملاحظه در کلام ایشان وجود دارد.

۱. بی‌دلیلی اختصاص روایت به شبهات موضوعیه در فرض صحت کلام ایشان

فرضا تمام مقدمات درست باشد، و ظهور از بین برود، در اینصورت، آیا به طور کلی شبهه موضوعیه و حکمیه از بین می‌رود و یا اینکه روایت فقط بر موضوعیه تطبیق می‌شود؟

اگر می‌گویید فقط بر موضوعیه تطبیق می‌شود، چه دلیلی دارد؟ شما در شبهه حکمیه هم تصحیح کردید، خب حکمیه را مشروط کنید به فحص و موضوعیه را کنار بگذارید. اگر مقصود اینست که دو تا با هم جمع نمی‌شود، چرا موضوعیه را قبول کردید و حکمیه را کنار گذاشتید؟ برعکس عمل کنید. گرچه هیچ کدام دلیل ندارد.

سوال: شمول روایت نسبت به شبهه موضوعیه متیقن است.

پاسخ: چرا متیقن است؟ دلیلی نداریم که قدر متیقن‌ها شبهه موضوعیه است.

مرحوم آخوند در یک روایتی قدر متیقن در مقام تخاطب درست می‌کند که ایشان هم دفاع می‌کند که ان شاء الله بحث می‌کنیم. قدر متیقن در مقام تخاطب بحث مفصل لازم دارد و اختلاف نظر عجیبی است بین مرحوم آخوند و مرحوم نائینی و شاگردانشان. ایشان دیگران را متهم می‌کند که حرف آخوند در قدر متیقن در مقام تخاطب را متوجه نشده‌اند. بحث آن می‌آید ان شاء الله.

اینکه می‌گویید قدر متیقن است، یعنی همین کافی است برای اینکه شبهه حکمیه را دفع کنیم؟ اگر اینطور بود نیازی به این بحث‌ها نداشتیم و از همان اول این را می‌گفتید ولی نمی‌توانید بگویید، زیرا فرض اینست که با اطلاق شمول را درست کردیم. نمی‌توانید بگویید قدر متیقن در مقام تخاطب است. قدر متیقنی که شما می‌گویید قدر متیقن خارجی است نه در مقام تخاطب. چون سوال و جواب - اگر باشد - در حدیث عبد الله بن سنان، طوری نیست که قدر متیقن در مقام تخاطب درست کند. قدر متیقن خارجی را، همه اطلاقات و عمومات دارند و هیچ کس قائل نیست که قدر متیقن خارجی، مضیق، مقید و یا مخصص است. قدر متیقن در مقام تخاطب محل بحث است.

عرض ما اینست که اگر قدر متیقن در مقام تخاطب باشد که این بحث‌ها مطرح نمی‌شود، پس نبوده است که خود ایشان به اطلاق تمسک کرده است. در این صورت، یک اشکالی پیدا می‌شود.

اگر مقید وجود داشته باشد، تقیید اشکالی ندارد و خلاف ظهور هم نیست، چون ظهور اطلاقی با مقید مثل ظهور عمومی با مخصص، غیر مستقر است. اینکه جمع بین عام و خاص، تبدیل شود به غیر خاص، اشکالی ندارد و خلاف ظهور نیست. خلاف ظهور استقراری نیست. محاورات عقلانی اینطور است. تقیید قاعده حلّ به فحص، یا به دلیل عقلی است و یا نقلی که سر جای خود می‌آید. در هر حال یک مقیدی هست و با وجود این مقید، اگر رفع ید کنید از اطلاق حدیث حل در شبهات حکمیه، خلاف ظاهر نیست. می‌گویید جمع آن نمی‌شود، خب رفع ید از موضوع کنید. ایشان نگفته است که چه می‌کنیم و فقط فرموده است که موجب تردید می‌شود و اطلاق از بین می‌رود.

اطلاق از بین برود، آیا مجمل می‌شود؟ نمی‌شود پذیرفت که این همه روایات را مجمل کنیم از همه حیث چه شمول موضوعیه و چه شمول حکمیه. اگر هم بگویید فقط شبهه موضوعیه را بگیرد، می‌گوییم بلا وجه است.

وقتی که تقیید به فحص در شبهات حکمیه دلیل دارد، دیگر با وجود مقید، خلاف ظاهری مرتکب نمی‌شویم، در اینصورت به اطلاق روایت اخذ می‌کنیم و آن را هم شامل شبهه موضوعیه می‌دانیم و هم شامل شبهه حکمیه.

۲. وحدت سیاق در مرحله مراد جدی نیست

از این بحث مهم‌تر، نکته دیگری است که ایشان ادعا می‌کند اختلاف در سیاق می‌شود. سوال اینست که اختلاف در سیاق برای مرحله مراد جدی است یا مرحله مراد استعمالی؟

در حدیث رفع، این بحث را مطرح کردیم. چه کسی قائل است که در مرحله مراد جدی، سیاق مطرح می‌شود؟ اگر ما پنج عبارت در یک جمله داشته باشیم، ممکن است گفته شود این سیاق، در مرحله مراد استعمالی یک تضییقی در این

عبارت‌ها می‌آورد و معنای مستعمل فيه را مضیق می‌کند، ولی مراد جدی از یکی با یک قید بیرونی یک چیز باشد و از دیگری، چیزی دیگر باشد. چه کسی قائل است اشکال دارد؟! کجا چنین وحدت سیاقی در باب مراد جدی داریم؟!

۳. در روایت عبدالله بن سنان، سیاق در «شیء» وجود ندارد

نکته دیگر که حاکم بر این بحث‌ها است اینست که اصلاً اینجا سیاق نداریم. اینجا با اطلاق یک لفظ کار داریم. یک لفظ شیء داریم و بحث اینجا بود که اطلاق دارد که شامل موضوع و حکم شود یا خیر. سیاق وجود ندارد. یک لفظ در معنای خودش استعمال می‌شود و مراد جدی دارد، نه سیاق. سیاق این بود که عبارتی باشد که دارای مجموعه‌ای است که الفاظ را شامل شود که دلالت‌های مختلف داشته باشند؛ و بگوییم سیاق این‌ها را باید حفظ کرد. برای مثال برخی می‌گویند در «اغسل للجمعة والجنابة»، جمعه و جنابت در یک عبارت آمده است و نمی‌شود یکی واجب باشد و دیگری مستحب. ولی در جایی که به اطلاق لفظ «شیء» کار داریم که شامل شبهه حکمیه و موضوعیه می‌شود یا خیر، چه سیاقی در کار است؟!

سوال: اینجا فيه حلال و حرام نسبت به موضوع و حکم سیاق واحدی دارد.

پاسخ: این در هر دو مشترک است. دلالت با «شیء» حاصل شده است. دلالت بر شبهه حکمیه و موضوعیه در یک عبارت است یا دو عبارت؟

سوال: در یک عبارت است.

پاسخ: یک عبارت که سیاق ندارد. اگر هم خلاف ظاهری در این عبارت رخ داده است، ارتباطی به سیاق ندارد. اگر اشکالی دارد، اشکال دیگری است که آیا در دلالت اطلاقی و عمومی بر یک کلی، می‌شود ولو به دلیل خاص حصه‌ای از این کلی را در مراد جدی مضیق کنیم یا خیر؟ بی‌تردید می‌شود و ربطی هم به وحدت سیاق ندارد.

سیاق نیست، ولی اگر اشکال دیگری مطرح است، اینست که «کل شیء» ادات عموم دارد و دلالت بر عموم می‌کند. مثلاً در «أكرم كل عالم» یک دلیلی از بیرون بیاید که برخی از علما شرط وجوب اکرامشان اینست که عدالت هم داشته باشند. این علماء اگر فقیه هستند، باید عادل باشند. اگر اشکالی دارد، اینست و ربطی به سیاق ندارد. به نظر ما اینجا هم هیچ اشکالی ندارد، چون در مرحله مراد جدی است. اگر مراد جدی را در یک جایی مشروط کنیم، علی‌الظاهر اشکالی پیش نمی‌آید.

بله، ممکن است کسی بگوید در استعمال هیأت امر در بعث تضییق می شود. ما در بحث واجب مشروط به تفصیل گفتیم که وجوب فقط ما حصل استعمال لفظ در معنا نیست. لفظ را در معنا استعمال می کنید و باید اراده جدی برای بعث باشد و امور دیگر، آنگاه وجوب پیدا می شود. آنجا به تفصیل عرض کردیم که «وجوب» در آنجا مشروط است. درست است که در هیأت هم باید تغییری پیدا شود، ولی اینکه گمان کنید هیأت یعنی وجوب، نادرست است. هیأت، لفظی است که دال بر معناست، لکن مفاد هیأت وجوب نیست، بلکه معناست. حال، معنای بعث است یا معنای وجوب، هر چه باشد، حقیقت الوجوب به حمل شایع این ها نیست.

مقصود اینست که در اطلاق و عموم وقتی اراده جدی داریم و بر کثرات دلالت می کنیم یا به اطلاق به نفس طبیعت حکم می کنیم، به یک دلیل بیرونی بعضی از افراد طبیعت، شرطی داشته باشد، علی الظاهر مشکلی ندارد در مرحله مراد جدی. اگر هم اشکال داشته باشد، هیچ ارتباطی به سیاق ندارد.

سوال: در روایت محل بحث نیز سیاق وجود دارد.

پاسخ: اگر دو تعبیر بود، در یکی مشروط و دیگری غیر مشروط، در آنجا می توانستیم بگوییم روایت سیاق دارد و این مفاد خلاف وحدت سیاق است. گرچه آنجا هم قبول نداریم و در بحث حدیث رفع به تفصیل عرض شد. فرض کنیم آنجا درست باشد، ولی اینجا یک عبارت است و یک لفظ و یک معنا، چه ارتباطی به وحدت سیاق دارد. آنجا چون دو لفظ و دو ظهور است می گوییم ظهور یکی در دیگری اثر می گذارد. اینجا یک لفظ و یک معناست، ظهور چه چیزی در چه چیزی اثر می گذارد؟!

سوال: دو حصه کلی، مندمج در کلمه «شیء» شده است و این بیشتر با مناط وحدت سیاق سازگار است که یک وحدتی در معنا و سیاق داشته باشند.

پاسخ: چرا تعبیر سیاق را می آورید؟ در سیاق دو عبارت است و دو تعبیر. می گوئید ظهور یکی در دیگری تاثیر می گذارد. اینجا ظهور یک لفظ در معنای خودش است.

سوال: دو مصداق و دو حصه است.

پاسخ: مصداق ها خارجی و عقلی است. حصص عقلی است. یک لفظ شیء داریم و مفهوم شیء و مطابق بالذات شیء، که در هیچ کدام حصه نیست.

نتیجه بحث در روایت عبد الله بن سنان

به نظرم ابتدا که با روایت حل یعنی روایت عبد الله بن سنان مواجه می‌شویم که «فیه حلال و حرام»، سریع فرمایش مرحوم شیخ و دیگرانی که فرموده‌اند «فیه حلال و حرام» ظهور در تقسیم فعلی دارد را می‌پذیریم. این انصافا درست است. البته در یک روایت هم «منه حلال و حرام» دارد؛ و «یکون» هم دارد که صاحب وسائل حذف کرده است. عمده روایت‌ها را ملاحظه کردیم «یکون» دارد، یعنی «یکون فیه حلال و حرام». همین یک روایت را شیخ در تهذیب با همین سند در جای دیگر «منه» آورده که «کل شیء یکون منه حلال و حرام». به هر تعبیری که باشد، می‌گویند ظهور در تقسیم فعلی است و در نتیجه همه این مشکلات و بحث‌ها پیش می‌آید.

گفتند که تقسیم تردیدی خلاف ظاهر است؛ یعنی اینکه تقدیر بگیریم حلال و حرام را در فعل واحد به این نحو که احتمال کونه حراما و احتمال کونه حلالا. به درستی گفتند که این خلاف ظاهر است، زیرا این تقسیم بالفعل نیست و تقسیم تردیدی است. ولی با این سیری که داشتیم، ملاحظه شد که در هر حال باید خلاف ظاهر را مرتکب شویم.

اگر تقسیم را فعلی گرفتیم، این ظهور را حفظ کنیم و موضوع را جزئی بگیریم، در اینصورت، خلاف ظهور در ضمیر «فیه» پیش می‌آید. اگر هم موضوع را کلی بگیریم، خلاف ظاهر در «فهو» پیش می‌آید. با این تفصیل، چرا همان حرف عده زیادی از علما را نزنیم که کل شیء فیه حلال و حرام یعنی فیه احتمال کونه حلالا و حراما است؟! اگر این را بگوییم، همه اشکالات حل می‌شود. هم عموم آن حل می‌شود و هم با صدر روایت مسعده سازگار است و مشکلی پیش نمی‌آید. می‌گویید خلاف ظاهر است، ولی از خلاف ظاهر گریزی نیست. با این نگاه، با دو تفسیر مواجهیم که هر دو خلاف ظاهر است و باید سنجید که کدام یک خلاف ظاهر کمتری است و اشکالش کمتر است.

مرحوم نائینی می‌فرمود که اگر تقسیم فعلی خلاف ظاهر باشد، استخدام هم خلاف ظاهر است. رفع ید از ظهور روایت در تقسیم فعلی و حمل آن بر تردد و احتمال، اهون است در خلاف ظاهر بودن از استخدام.

شاید حق با ایشان باشد. الان با توجه به این مشکلاتی که در خلاف ظاهر داریم، چرا بگوییم: کل شیء فیه یعنی فی نوعه حلال و حرام، یا چرا بگوییم: کل شیء فیه حلال و حرام فهو حلال یعنی بعضه حلال؟ بجای این‌ها بگوییم کل شیء فیه حلال و حرام یعنی کل شیء فیه احتمال کونه حلالا و حراما. با این تفسیر، همه چیز درست می‌شود. فکر می‌کنم این تفسیر، من حیث المجموع، معقول تر است و ظهور ثانوی درست می‌شود. با توجه به اینکه تفاسیر دیگر خلاف ظهورهای دیگری هست، بعد از این رفت و برگشت می‌فهمیم این حرف برخی از فقها و اصولیین که فیه احتمال الحلال و الحرام، کلام معقولی است.

سوال: دلیل اهون بودن چیست؟

پاسخ: از استخدام اهون است، زیرا این عبارت بسیار عرفی است. اگر بنا باشد خلاف ظاهر مرتکب شویم، خلاف ظاهر این کمتر است واقعا. یک فعل واحدی که انسان احتمال حرام و احتمال حلال می دهد بگویند کل شیء فيه حلال و حرام یعنی فيه احتمال الحلیة و الحرمة. نمی گویم ابتدئا بدون هیچ قرینه می شود، بلکه همین مشکلاتی که معانی دیگر دارد، قرینه است که از ابتدا اینطور معنا کنیم تا به آن مشکلات برنخوریم. به نظر بنده این حرف معقولی است و هر دو نوع شبهات را شامل است.

حال، قرینه «بعینه» نیز اگر تاکید باشد هیچ مشکلی ایجاد نمی کند. حتی تعرف الحرام، یعنی حتی تعرف بعینه الحرام. تاکید علم و معرفت است. روی آن تامل کنید تا جلسه آتی.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته: ما حصل بحث در روایت عبد الله بن سنان	۲۱۲
حدیث دوم در روایات حل: روایت مسعد	۲۱۳
اجمالی از بحث‌های مطرح در این روایت.....	۲۱۴
سه تفسیر برای سازگاری قاعده حل با مثال‌های ذیل روایت	۲۱۵
۱. مثال‌های ذیل روایت، از باب تشبیه به حلیت است نه مصادیق قاعده حل	۲۱۵
اشکال شهید صدر به تفسیر نخست.....	۲۱۶
پاسخ اشکال شهید صدر	۲۱۶
۲. صدر روایت، اختصاصی به قاعده حل ندارد و انواع حل را در برمی‌گیرد.....	۲۱۷
اشکال تفسیر دوم	۲۱۷
پاسخ محقق عراقی به اشکال	۲۱۸
اشکال شهید صدر به پاسخ محقق عراقی.....	۲۱۸
اشکال دوم به بیان محقق عراقی.....	۲۱۹
۳. روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت.....	۲۲۰
اشکالات تفسیر شهید صدر	۲۲۱

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

خلاصه بحث گذشته: ما حصل بحث در روایت عبد الله بن سنان

بحث در روایت عبد الله بن سنان تمام شد. عرض کردیم در کتب روایی، در اکثر نسخ این روایت، کلمه «یکون» نیز وجود دارد، یعنی «کل شیء یکون فیه حلال و حرام»، و برخی نسخ روایت هم «یکون منه حرام و حرام» دارد. ما حصل بحث در این روایت این شد که ظهوری اولی در صدر این روایت وجود دارد: «کل شیء فیه حلال و حرام»، ظهور اولی در تقسیم فعلی دارد، ولی عند التأمل روشن می‌شود این ظهور باید همراه یک تصرف دیگری باشد: تصرف در «فیه» بنا بر اینکه شیء، جزئی باشد و یا تصرف در «فهو» بنا بر اینکه شیء، کلی باشد.

با توجه به این تصرفات، باید بسنجیم که پذیرش این ظهور در تقسیم فعلی - که مانع از شمول نسبت به حکمیه است - بهتر است، یا اینکه از ابتدا بگوییم «کل شیء یکون فیه حلال و حرام»، یعنی «یکون فیه احتمال کونه حلالا و احتمال کونه حراما»؟ این همان ترددی است که دیگران گفته‌اند و مرحوم شیخ می‌گوید خلاف ظاهر است.

بعید نیست که همین احتمال دوم اولی باشد و در نتیجه، شمول آن نسبت به شبهه حکمیه ارجح باشد. در اینصورت، به اطلاقه، شامل شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه می‌شود. تمام آن مشکلاتی که در احتمال دیگر هست، در این احتمال برطرف می‌شود. هم ارجاع ضمیرها درست می‌شود و هم تعبیر «بعینه» در ذیل روایت. البته «بعینه» را هم متناسب با این احتمال معنا می‌کنیم، یعنی تاکید علم است، نه از باب تردد آن شیء در خارج.

این ماحصل بحث شد. به نظر بنده این احتمال ارجح است. در کلمات اصولیین و فقها هم مکرر این نظر گفته شده است و خود مرحوم شیخ، شارح وافیه را هم نقل کرده است. باید فحص کرد که دیگران چه مقدار به این احتمال اعتنا کرده‌اند.

سوال: اوامر احتیاط جلوی این‌ها را می‌گیرد یا خیر؟

پاسخ: آن بحث به تفصیل می‌آید و خیلی کار داریم. این بحث را یا آخر برائت باید انجام دهیم و یا بعد از بحث احتیاط. برخی آخر بحث برائت گفته‌اند که نسبت این‌ها چیست. نسبت به آیات و نسبت به حدیث رفع هنوز بحث نکردیم، گرچه از لابلاهای بحث‌های سابق هم برخی نکات روشن شده است. به هر حال، بعد از بحث احتیاط یا آخر بحث برائت، نسبت این روایات و آیات با روایات احتیاط سنجیده می‌شود.

حدیث دوم در روایات حل: روایت مسعدة

روایت دوم، روایت مسعدة است. تعبیر بعینه اینجا هم هست که از این جهت، بحث مشترکی با روایت قبلی دارد. این روایت در جلد ۱۷ وسائل، طبع جدید، در باب چهارم از ابواب ما یکتسب به، روایت چهارم آمده است. روایت از کافی است:

عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد

اشتریته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة^۱.

این روایت مسعده است که مرحوم شیخ هم به اسنادش از علی ابن ابراهیم نقل کرده است. بنا به بحث‌هایی که در مسعده و علی بن ابراهیم هست، روایت موثقه است.

اجمالی از بحث‌های مطرح در این روایت

۱. این روایت بحث مهمی دارد که با توجه به مثال‌های ذیل آیا می‌شود کبرای کلی «کل شیء هو لک حلال» را به اطلاق حمل کرده و بگوییم شبهه حکمیه را شامل می‌شود؟

۲. بحث دیگر درباره ذیل روایت است که «حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه». ممکن است «استبانة» و «قیام البینه» مؤید باشد برای اختصاص به شبهه موضوعیه و قرینه باشد که شبهه حکمیه مشمول روایت نیست.

کسانی که به این نکات توجه می‌کنند، گاهی به این شکل استدلال می‌کنند که این‌ها قرینه است، و گاهی هم از باب احتمال قرینیت موجود می‌گویند، یعنی اگر هم این مثال‌ها قرینه قطعی نباشد، و یا آن ذیل که «تقوم به البینه» است، قرینه قطعی نباشد، ولی صالح برای قرینه بودن هست و احتمال قرینیت را دارد. چون قرینه متصل است، می‌شود احتمال قرینیت موجود که رافع ظهور است.

۳. قبل از این‌ها، یک بحث مهمتری در کار است که اصلاً ممکن است در فهم حدیث ناگزیر بشویم تفسیری اختیار کنیم که روایت را از مصب شبهه حکمیه و موضوعیه بودن بیرون ببرد. زیرا در این موارد مذکور در روایت مثل «ثوب اشتریته و هو سرقة» و یا «مملوک عندک و لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً»، اگر امارات و اصول دیگری در کار نباشد که بیع و شراء و نکاح را در اینجا تصحیح کند، آیا با روایت حل می‌توانستیم این‌ها را تصحیح کنیم؟

شهید صدر می‌فرماید به ضرس قاطع هیچ فقیهی یافت نمی‌شود که بدون قاعده ید و استصحاب و امثال آن، در این موارد به صرف قاعده حل تصحیح کند. برای مثال اگر استصحاب عدم اُختیت نباشد، به صرف قاعده حل، نکاح تصحیح نمی‌شود. البته اخت رضاعی به نحو استصحاب نعتی می‌شود، ولی اخت نسبی به نحو استصحاب عدم ازلی است. اخت انسان اگر نسبی باشد، از همان وقتی که پدید آمده است، اخت است و حالت سابقه عدم اُختیت ندارد که استصحاب نعتی

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل‌البیت، الشیخ حرّ العاملی، ج ۱۷، ص ۸۹

بکنید، ولی استصحاب عدم ازلی علی القاعده جاری است مگر اینکه در جایی اثر نداشته باشد یعنی اثر بر مجموع عدم و موضوع بار نباشد مثل مرأه و عدم الاختیت. اگر مجموع این دو روی هم موضوع اثر باشد، استصحاب عدم ازلی جاری است که به تفصیل در محل خود بحث شده است. مقصود اینست که در شراء و مانند آن باید استصحاب یا قاعده ید باشد تا بتوان ملکیت را درست کرد. اگر این‌ها نباشد، نمی‌توان چیزی را که مشکوک الملكية برای شخص است، فروخت. بله، نکته اینکه به نحو معمول، بیع و شراء انجام می‌دهیم، اینست که فروشنده «ید» دارد و «ید» هم اماره است. اینگونه است که با اشکالی در صحت مواجه نمی‌شویم، و الا با قاعده حل نمی‌توانستیم بیع و یا صحت نکاح را درست کنیم.

۴. آنگاه یک بحث دیگر پیش می‌آید. در صدر می‌فرماید «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک» و بعد می‌گوید «مثل الثوب یكون علیک». آیا این‌ها مثال برای قاعده حل است؟

سه تفسیر برای سازگاری قاعده حل با مثال‌های ذیل روایت

برای سازگاری صدر روایت درباره قاعده حل و مثال‌های ذیل روایت، سه تفسیر ذکر شده است.

۱. مثال‌های ذیل روایت، از باب تشبیه به حلّیت است نه مصادیق قاعده حل

تفسیر اول: «کل شیء لک حلال»، انشاء یک قانون و جعل حل است، و اینکه در ادامه گفته است «ذلک مثل الثوب یكون علیک»، از باب تنظیر و تشبیه است. امام نمی‌فرماید که این‌ها مصادیق قاعده حل هستند تا بگویید در این موارد قاعده حل تطبیق نمی‌شود، بلکه استصحاب و قاعده ید و دیگر امارات تطبیق می‌شود. بله، با قاعده حل نمی‌توان نکاح زنی که مشتبّه است را تصحیح کنیم یا فروش عینی که احتمال سرقت و عدم ملک برای فروشنده دارد را تصحیح کنیم. بلکه این موارد تشبیه و تنظیر است یعنی امام فرموده است که «کل شیء لک حلال» یعنی هر موضوع مشتبّه در حل و حرمت برای شما حلال است، همانطور که در شریعت اسلام امور دیگر با موضوعات و قیود دیگری وجود دارد که در آن‌ها حل ثابت است. اینکه حل ثابت است، یا به جعل حلّیت ثابت است یا به جعل دیگری که نتیجه‌اش حلّیت است مانند این موارد از جمله اینکه لباسی که خریدم و بر تنم است، شاید مسروقه باشد. چطور بپوشم؟ می‌گوییم خریدیم به استناد به قاعده ید. اثر این قاعده در فروشنده و خریدار، صحت خرید و فروش است. بنابراین، «ذلک مثل الثوب» یعنی مثل حلّیتی که در ثوب ثابت است ولو به ادله دیگری و به موضوعات دیگری باشد. در این موضوعات باید «ید» ثابت باشد یا حالت سابقه باشد تا استصحاب ثابت شود و ربطی به موضوعی که در صدر روایت است ندارد. تشبیه و تنظیر در جهت ثبوت الحلیة است نه امر دیگری.

اشکال شهید صدر به تفسیر نخست

مرحوم شهید صدر می‌فرماید این تفسیر بسیار غیر عرفی است، چون تشبیه می‌کند حکم را به موضوع یک حکم دیگری. اگر می‌خواست تشبیه کند، باید می‌گفت مثل حلیت این‌ها، ولی می‌گوید مثل اخت و ثوب و عبد. این چگونه تشبیهی است که حلیت ثابته به این قانون کلی را تشبیه کنیم به ثوب یا موضوع حکم دیگر؟! دست‌کم به خود حکم دیگر تشبیه می‌کردید. می‌فرماید:

وهذا الوجه غير صحيح بعد فرض التحفظ على كون الكلام الوارد في هذا الحديث بياناً عرفياً؛ إذ التنظير يكون بين الحكمين، بأن ينظر أصالة الحل بالحليّة الاستصحابيّة والحليّة بقاعدة اليد، وليس من المستساغ أن ينظر بين حكم وأفراد موضوع حكم آخر كما وقع في الحديث¹.

پاسخ اشکال شهید صدر

به نظر می‌رسد این اشکال در جواب تفسیر نخست، بسیار ضعیف است. در شکل‌های مختلف بیان، و در قرآن و در روایات الی ما شاء الله این فاصله‌ها وجود دارد. در این بحث‌ها باید به داده‌هایی که داریم تحفظ کنیم، مانند علوم تجربی که یکسری داده دارند و بر اساس آن‌ها، یکسری نظریه و فرضیه درست می‌کنند. هر نظریه‌ای که داده‌ها را بهتر توجیه کند، اولی است. اینجا هم مسأله از این قرار است که یک ظهوراتی در کار است و هر نظری که این ظهورات را بهتر حفظ کند، اولی است. ظهور اولی «کل شیء هو لک حلال»، ظهور روشنی در جعل حلیت است به همین بیان. این را از بین نبریم. نهایتاً مثال‌ها تطبیق نمی‌شود، در اینصورت باید تفسیر و توجیه شود. اگر این مقدار پیچش در کلام، مسأله را حل کند باید بپذیریم و بگوییم این تشبیه کرده است حکم را به موضوع دیگری.

علاوه بر اینکه اساساً اینجا تشبیه حکم به موضوع نیست بلکه تشبیه شیء به موضوع است. عبارت اینست که «کل شیء هو لک حلال». این «شیء» که لم یعلم است و موضوع حلیت است، مانند «ثوب» است که موضوع حلیت است. تشبیه حکم به موضوع نیست.

عبارت شهید صدر آنطور که آقای حائری در مباحث نقل می‌کند اینست که این عرفی نیست زیرا عرفیت ندارد که حکم را به موضوع حکم دیگر تشبیه و تنظیر کنید. دو اشکال به این بیان وارد است:

¹ . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائری السید کاظم، ج ۳، ص ۲۲۵.

اول اینکه این نوع تنظیر ممکن است و در واقع حلیت مقدر گرفته شده است. این مقدار پیچش در کلام کاملاً عرفی است. در قرآن الی ما شاء الله موضوع و شرط داریم و جواب نداریم و همه را مقدر فهم می‌کنیم.

ثانیا چه کسی گفته که حکم را به موضوع تشبیه کرده است؟ «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه مثل الثوب». در اینجا شیء مثل ثوب است. شیئی‌ای که لم یعلم است و موضوع حل است، مثل ثوبی است که موضوع حل است. شیء به موضوع تشبیه شده است و اشکالی ندارد.

بله، حق اینست که ظهور اولی در اینست که این‌ها مصداق باشند برای این قاعده، چون «مثل الثوب» می‌گوییم. در برخورد اول با روایت اینطور ظاهر است که امام مصادیق این کبری را بیان می‌کنند. اگر این را نمی‌شود پذیرفت، صدر روایت را از ظهور نیندازیم، بلکه مثال‌ها را باید توجیه کنیم به یکی از این موارد که تشبیه در جهت حلیت و در جهت شیء‌ای است که موضوع حلیت است.

۲. صدر روایت، اختصاصی به قاعده حل ندارد و انواع حل را در برمی‌گیرد

تفسیر دوم، بیان محقق عراقی است. ملخص کلام ایشان اینست که بگوییم اینجا حلیت‌های مختلف جمع شده است. یعنی حلی که اینجا هست، فقط مستند به قاعده حل نیست بلکه حل استصحابی هم مقصود است. «کل شیء لک حلال بأنواع الحلیة حتی تعلم الحرام بعینه». به انواع حلیت از جمله حلیت ثابت برای مشکوک الحلیة و الحرمة که قاعده حل است و یا حلیت ثابت برای شیئی‌ای که مسبوق به حالت سابقه است که استصحاب باشد، و نیز حلیت ثابت برای قاعده ید در موضوعاتی که ید با شرایط آن وجود دارد. در اینجا جعل‌های مختلف را تحت یک جعل آورده‌ایم. عنوان جامعی را برای انواع الحلیة اثبات می‌کنیم به نحو اطلاق. «کل شیء لک حلال»، نه یعنی فقط حلیت ثابت به قاعده حل.

اشکال تفسیر دوم

این توجیه در وهله اولی با اشکالی مواجه است. این سه جعل نمی‌تواند تحت یک جعل بیاید چون موضوعاتش مختلف است. اگر جعل حل در قاعده حل می‌کند، موضوع آن مشکوک الحرمة و الحلیة است بدون اخذ حالت سابقه و بدون اخذ قید ید؛ و در حلیت ثابت برای قاعده ید شرایطی وجود دارد از جمله ید، حتی ای بسا کسی بگوید کنار ید باید ادعای مالکیت هم باشد که این بحث دیگری است. (زمانی در شورای نگهبان از این حرف دفاع می‌کردیم. خدا رحمت کند مرحوم آقای مومن را که می‌گفت ای چه حرفی است؟! ولی بعید نیست اینطور باشد. یدی که داریم، ید تکوینی است. من ید دارم ولی ادعا ندارم مال من است. چه کسی قائل است که این اماره است عند العقلاء؟! یدی که توأم با ادعای مالکیت

باشد، عند العقلاء اماره است تا زمانی که معارضی پیدا کند). مقصود اینست که قاعده ید، قید ید را لازم دارد بعلاوه قیودی. اینها در قاعده حل اخذ نشده است. استصحاب هم دست کم حالت سابقه را لازم دارد و شرایط دیگر. مستشکل می گوید شما نمی توانید در جعل واحد، حل واحد را برای همه موضوعات بیاورید چون این حل های مختلف به لحاظ موضوعاتش متعدد اند.

پاسخ محقق عراقی به اشکال

مرحوم محقق عراقی در پاسخ می فرماید که اگر جعل در اینجا انشاء باشد، درست نیست، چون موضوع آن وحدانی است و در موضوع وحدانی نمی شود سه نحو جعل باشد بدین نحو که هم ید در آن اخذ شود و هم اخذ نشود و هکذا دیگر قیود، بلکه اینجا اخبار از جعل هایی است که انجام شده است. یعنی در اسلام حل یدی و حل استصحابی و حل قاعده حلی جعل شده است.

در این روایت، اخبار می شود از حل ثابت بر موضوعات. گرچه موضوع اخبار هم باید معلوم باشد، لکن می گوید اگر علی الاجمال معلوم باشد کافی است. مثال می زنند به قاعده تجاوز و قاعده فراغ. قاعده تجاوز در اجزاء است و قاعده فراغ بعد از فراغ از کل. با یک جمله می گوئیم اگر شک کردی در چیزی و از آن عبور کردی، حمل بر صحت کن که هم جزء را شامل است و هم کل را. اینجا نیز موضوع اخبار باید معلوم باشد. اخبار از حل چه چیزی می کنید؟ حل کدام موضوع؟ ایشان می گوید علی الاجمال کافی است. بله، موضوع آن جعل واقعی، باید منقح باشد، ولی اینجا خبر می دهد. گویا می گوید در شریعت اسلام حل هایی برای موضوعاتی ثابت است.

اشکال شهید صدر به پاسخ محقق عراقی

شهید صدر در رد محقق عراقی می گوید که ظهور روایت اینست که ابتدا یک قاعده کلی بیان می کند و بعد مثال هایی می زند برای اینکه مخاطب بتواند این قاعده را در این موارد تطبیق کند. اصلاً مثال ها برای اینست. این قاعده ای است که به دست مکلف می دهند که در موارد شک بتواند تطبیق کند. اینکه می گوئید اخبار است از حل های مجعوله بر موضوعاتش، قابل تطبیق نیست بر موضوعاتی که حدودش را نمی دانیم.

بله، اگر اخبار بود از جعل های مختلف علی موضوعات متتها به تعبیر وحدانی در ناحیه موضوع که بتواند جامع همه باشد، مثل قاعده تجاوز و قاعده فراغ (اگر کسی اینجا قائل باشد که بحث مفصلی است). در مثل قاعده تجاوز و فراغ، اگر گفتید می شود عنوانی را انتزاع کنیم که گرچه حقیقتاً موضوع نیست، چون موضوع یا بعد الفراغ است و یا حین العمل ولی

اینجا می‌گوییم یک موضوعی را اخذ می‌کنیم که لازم نیست دقیقاً موضوع باشد بلکه عنوانی باشد که ملازم باشد با موضوع و اعم و اخص نباشد، در اینصورت وجهی دارد و ممکن است. در قاعده تجاوز و فراغ اینطور می‌شود که عناوین ماخوذ ولو دقیقاً موضوع نباشد، ولی ملازم و مساوق است با آنچه موضوع واقعی است. اما اگر گفتیم حل‌هایی در شریعت اسلام داریم بر موضوعات خودشان، این عنوان اعم است. در اینصورت، چه فایده‌ای دارد؟ مکلف با این قانون چه کاری می‌تواند بکند؟ می‌تواند در موارد شک اجرا کند؟ نه، چون عنوانی عام است که قابل تطبیق نیست، زیرا نمی‌داند موضوع چه شرایطی دارد تا تطبیق کند. در قاعده ید، ید لازم دارد و شرایطی دیگر و در استصحاب حالت سابقه لازم دارد، و در مورد شک بدوی هم نمی‌دانم شرایط دیگری هم در کار است یا خیر.

بنابراین اشکال شهید صدر به بیان مرحوم عراقی اینست که خلاف ظهور روایت است، زیرا این روایت به عنوان قاعده‌ای است که در دست مکلف است تا بتواند به موارد تطبیق کند.

اشکال دوم به بیان محقق عراقی

شهید صدر استدلال نمی‌کند که ظاهر روایت انشاء است، ولی حق این بود که اول این اشکال را بکند. ظهور اولی «کل شیء لک حلال»، اینست که با خود همین عبارت، حلیت را انشاء می‌کند، و روایت ظهور در اخبار ندارد.

به نظر بنده اشکال شهید صدر وارد است ولی بهتر بود ابتدا می‌گفت که اخبار، خلاف ظاهر است. واضح است که روایت ظهور در انشاء دارد.

سوال: اینجا حل کل شیء بحسبه است مثل اینکه گفتید رفع کل شیء بحسبه. مهم اینجا ترخیص است حال استصحابی باشد یا اصالة الحلّ یا غیر آن.

پاسخ: ایشان می‌گویند ظاهر قاعده حل اینست که به شما قاعده‌ای می‌دهد که در موارد شک تطبیق کنید، ولی با این تفسیر نمی‌توانید چون این کبری، موضوع حل و یا استصحاب و یا ید را به شما نداده است، پس نمی‌توانید به این تمسک کنید برای اجرای حل درباره مشکوک الحل و الحرمة. باید به روایت دیگری تمسک کنید. ظهور این قاعده اینست که بتوان به آن تمسک کرد. شما خواستید مشکل را حل کنید، کل قاعده را از دست ما گرفتید.

سوال: در مورد قبلی هم حکمیه گرفتید و هم موضوعیه، در حالی که در «حتی تعرف»، راه شناخت شبهه حکمیه و موضوعیه دو نوع است.

پاسخ: «حتی تعرف» آن دو جور شود، ولی موضوع آن مشکوک الحل و الحرمة است. «حتی تعرف» آن ده نوع باشد. هر وقت علم پیدا کردید، غایت حاصل است.

سوال: اینجا هم همین حرف را بزنیم.

پاسخ: موضوعش چیست؟

سوال: موضوعش اشیاء مشکوک است.

پاسخ: قید دیگری ندارد؟ از کجا می فرمایید؟! اگر این روایت خبر از جعل حل بدهد که موضوعش منقح نیست، چه کسی می گوید مشکوک است؟ شاید اینجا هم مشکوک به یک شرطی باشد مثل استصحاب.

۳. روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت

تفسیر سوم را شهید صدر ارائه داده است. ایشان می گوید به نظر می رسد که روایت در مقام بیان مطلب دیگری است. احتمال دیگری بدهیم که اصلاً این روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت. ایشان می گوید به حسب ادله، برای مواردی حلیت هایی جعل شده است مثل حلیت استصحابی و حلیت ید و امثال آن. این روایت می گوید در بقاء، وسوسه ای برای تو عارض نشود که آن حل هست یا نیست، یا تردیدی نکنید که حلیت باقی است یا خیر. اگر تردید کردید، همان حلیت باقی است. این روایت کاری به حدوث ندارد.

می گوید بله، سخن ما بر یک تقدیر، خلاف اطلاق است. «کل شیء، هو لک حلال حتی تعلم» اگر اینطور باشد که هو لک حلال، خبر برای کل شیء باشد، در اینصورت نیاز به یک قیدی داریم یعنی تقیید می زنیم، زیرا ظاهر «هو لک حلال» اطلاق است یعنی بقائاً و حدوثاً، همگی، حلال است ولی ما تقیید زده و می گوییم بقائاً حلال است، یعنی مفاد روایت اثبات حلیت بقائی است. اما اگر «هو لک» جزء خبر نباشد بلکه جزء متعلقات موضوع باشد، یعنی «کل شیء هو لک، حلال حتی تعلم». در این صورت، اساساً تقییدی لازم نیست و خلاف ظاهری پیش نمی آید، و به حسب ظاهر مربوط به بقاء می شود. چون تفسیر ایشان حلیت بقایی است به صورت کلی ربطی به قاعده حل ندارد نه در شبهه موضوعی و نه در حکمی بلکه مربوط به بقاء است.

اشکالات تفسیر شهید صدر

بنده تعجب می‌کنم! ایشان تفسیر اول را رها می‌کند و به این سخنان متوسل می‌شود. اصلاً «بقائاً» یعنی چه؟ یعنی چیزی شبیه استصحاب است؟ مگر اطلاق استصحابی یا اطلاق دلیل ید نداریم تا اینکه اگر وسوسه شدیم در حلیت بقایی، به این قاعده تمسک کنیم؟!

سوالی که می‌توان از ایشان داشت اینست که فرضاً اگر این روایت نبود، با استصحاب، طهارت را درست می‌کردیم. اگر کسی وسوسه می‌کرد که بقاء چه حکمی دارد، کار استصحاب همین بود که وقتی شک می‌کنیم، استصحاب طهارت جاری می‌کنیم. فرمایش ایشان برای ما مفهوم نیست. اگر در یک حلی که با استصحاب درست می‌کنید، در بقای آن شک کنید، کار استصحاب اینست که از زمان شک این حل را ادامه می‌دهد تا زمانی که به یقین دیگر نقض شود. همان استصحابی که برای شما حل آورد، همان بقای حل را نیز می‌آورد. قاعده ید نیز حل را حدوثاً آورده است، اگر شک کردید در بقایش اطلاق قاعده ید کار می‌کند و حل را بقاء نیز می‌آورد.

سوال دیگر اینست که اگر اطلاق ید داریم، جا برای قاعده حل هست؟ روی آن تأمل کنید تا جلسه آتی

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته در روایت مسعده.....	۲۲۲
استدراک: پاسخ به اشکالات تفسیر دوم توسط محقق عراقی.....	۲۲۴
پاسخ به اشکال اول.....	۲۲۵
پاسخ اشکال دوم.....	۲۲۸

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

خلاصه بحث گذشته در روایت مسعده

بحث در روایت مسعده برای دلالت بر حل در شبهات حکمیه و موضوعیه بود. اشکالاتی بر دلالت این روایت بر شبهه حکمیه وجود دارد که در بحث آن خواهد آمد، لکن مقدم بر این بحث‌ها باید مسأله‌ای مهمتر بررسی شود که اساسا به لحاظ ذیل روایت، آیا این روایت چه در شبهه موضوعیه و چه در شبهه حکمیه، ارتباطی به قاعده حل پیدا می‌کند؟ شبهه اینست که صدر روایت مسعده دلالت بر حل در مورد مشکوک الحرمة و الحلیة می‌کند، ولی ذیل آن ارتباطی به قاعده حل ندارد و مثال‌های مذکور، یا مورد قاعده ید است مانند لباسی که شخص می‌خرد که شاید سرقتی باشد یا مورد استصحاب است مانند مرأة یا عبد.

صدر روایت قاعده حل است ولی در ذیل، امام علیه السلام تطبیقاتی فرموده است که ربطی به قاعده حل ندارد. بنابراین تعارضی در صدر و ذیل پیش می‌آید که اساسا مدلول این روایت چیست؟ عرض شد که سه وجه برای حل این مشکل ذکر کرده‌اند.

۱. اینکه مثال‌ها از باب تمثیل و تنظیر است، و تطبیق دقیق و مصداق قاعده حل نیست. گویا فرموده‌اند همانطور که در مشکوک الحرمة و الحل، حلال است تا حرام را بشناسی، همانطور در موارد دیگر هم حل ثابت است، نه اینکه دقیقا تطبیق قاعده حل باشد. وجه تشبیه نیز ثبوت حکم ظاهری حلیت است.

شهید صدر بر این اشکال کرده است که عرض شد به نظر ما این اشکال قابل دفع است.

۲. توجیه دوم از محقق عراقی است. ایشان می‌فرماید صدر این روایت اخبار است از جعل حل‌های مختلف: حلیت استصحابی، حلیت مستند به قاعده ید و حلیت ثابت برای مشکوک الحل و الحرمة که مورد قاعده حل است.

آقای صدر اشکال کرد که این با ظاهر روایت سازگار نیست. ظاهر روایت اینست که امام می‌خواهد کبرای کلی به دست مخاطب بدهد تا بتواند آن را تطبیق کند. اگر خبر بدهد که جعل‌هایی هست که برای خود موضوعاتی دارند که در اینجا این موضوعات و قیود و شرایط آن را بیان نکرده است، چه فایده‌ای برای تطبیق مخاطب دارد؟ اخبار از جعل‌هایی سابق که موضوعات و نیز حدود و قیودی دارند که اینجا ذکر نشده است، چه فایده‌ای دارد؟!

عرض شد که این اشکال وارد است ولی علاوه بر این، ظهور روایت در انشاء است نه اخبار و این هم خلاف ظاهر دیگری است. البته ایشان در بحوث به همین نکته اشاره کرده است که خلاف ظاهر از این حیث دوم نیز هست، گرچه در مباحث به این اشکال دوم اشاره‌ای نکرده است.

سوال: این اشکال وارد نیست. می‌گویند قاعده کلی است که چطور در استصحاب وقتی استبانه پیش می‌آید، اصول را رها می‌کنیم، اینجا هم همه اشیاء حلالند تا علم برای شما ایجاد شود.

پاسخ: «حتی تستبین» ذیل روایت است، ولی خود مفاد قاعده چیست؟ «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم الحرام بعینه». این خودش چه می‌گوید؟ ذیل را رها کنید.

سوال: حلیت را می‌گوید.

پاسخ: پس تطبیقش به ذیل چطور می‌شود؟

سوال: تا آنجایی که استبانه نباشد، قاعده اولی حلیت است.

پاسخ: از قضا مثال‌ها برای صدر زده شده است که تطبیق آن است. گفته است «ذلک مثل ...». «تستبین» ذیل روایت است.

سوال: جایی که اصل داریم ولی وقتی علم حاصل می‌شود، حلیت را کنار می‌گذاریم.

پاسخ: مفاد قاعده حل، اول اثبات قاعده حلیت است و بعد می‌گویند چه زمانی کنار بگذارید. کل مفاد روایت مسعده را نمی‌توانید به این حمل کنید که چه زمانی آن را کنار بگذارید.

مفاد روایت اثبات حل است و در این اثبات حل، می گوید «ذلک مثل» و مثال می آورد. سپس در انتها می گوید «الاشیاء کلها علی ذلک حتی تسببن أو تقوم به البینه». اول این حل را اثبات می کند، در حالی که مثالها ربطی به قاعده حل ندارد. اینکه در رفع حلیت، حصول بینه و استبانة شبیه هم باشند، مشکل را حل نمی کند.

۳. تفسیر سوم، تفسیر خود شهید صدر بود که فرمود «یقوی فی نفسی» که اساسا روایت مسعده ربطی به حل در مقام حدوث نیست، بلکه به استدامه حل کار دارد، یعنی به استدامه حلی که ثابت به ادله و امارات در جاهای دیگر است، اشاره دارد. گویا می گوید آن حلیتی که به ادله ثابت شده است، بقائا برای شما حلال است.

سپس نکته ای افزود که این تفسیر فقط خلاف ظاهر اطلاق است، و تنها یک خلاف ظاهر در آن است و یک قید دارد. آنگاه می فرماید همین را نیز می توان تصحیح کرد و گفت هیچ خلاف ظاهری در کار نیست، زیرا اگر در «کل شیء هو لک حلال»، هو لک حلال را خبر بگیریم، اینکه در روایت حکم به بقای حل کرده است، خلاف اطلاق است چون «کل شیء، هو لک حلال» به اطلاقش هم حدوث حلیت را شامل است هم بقا را، لذا اگر بگوییم فقط شامل بقاء است، خلاف اطلاق است. اما اگر بگوییم «کل شیء هو لک، حلال» که «هو لک» جزء موضوع و متعلق به شیء باشد، خلاف ظاهری در کار نیست و از ابتدا ناظر به استدامه و بقاء است.

استدراک: پاسخ به اشکالات تفسیر دوم توسط محقق عراقی

قبل از پرداختن به تفسیر شهید صدر، نگاهی دوباره به تفسیر دوم در کلام محقق عراقی داشته باشیم. دوباره مراجعه کردم به فرمایشات ایشان. دو اشکالی که به ایشان شد، مربوط به مطالبی است که از نهایة الافکار استفاده می شود که ذیل آن می گوید فتدبر. اما در مقالات الأصول دیدم دو نکته دارد که در نهایة الافکار نیست و این دو نکته به نظر می آید هر دو اشکال مطرح در جلسه گذشته را پاسخ می دهد. در نهایة الافکار متعرض این نکته نشده است و شهید صدر هم در نقل مطلب مقالات دقت نکرد.

اشکال به محقق عراقی این بود که ظاهر فرمایش امام القاء یک قاعده کلی است که به دست مخاطب برسد تا بتواند تطبیق کند. یعنی وقتی شک در حل و حرمت چیزی دارد، بگوید مستند به این قاعده مستفاد از روایت، آن چیز حلال است. اگر روایت را اینطور معنا کنیم که اخبار از جعل مختلف در باب حل است مانند استصحاب و ید و غیره که در موضوعات خودش ثابت است و این موضوعات نیز قیودی دارند از جمله حالت سابقه و ید، در این صورت، چه فایده ای برای مخاطب در مقام تطبیق به خارج دارد؟! قیود موضوعات که در این قاعده مذکور نیست. گفته است «کل شیء هو لک حلال» حتی تعلم أنه حرام». اینجا خبر می دهد به نحو اجمال که اشیاء، جملگی دارای حل هستند حال یکی به استصحاب و دیگری به

قاعده حل و سومی به قاعده ید. آقای صدر می گوید این چه فایده ای دارد؟ مکلف با این چه کاری می تواند بکند؟ آن جعلی هستند که وقتی به مکلف داده شود، می تواند به موضوعات خودش تطبیق کند.

پاسخ به اشکال اول

منتها در کلام محقق عراقی دقتی وجود دارد که جلسه گذشته به آن توجه نکردیم. با اینکه مقالات را دیده بودم به این نکته توجه نکردم و شهید صدر نیز فرمود. خود مرحوم عراقی به این اشکال توجه دارد. ایشان در دو سطر مشکل تهافت صدر و ذیل را پاسخ می دهد:

ويمكن [دفعه] بجعل الصدر حاكيا عن انشاءات الحلية بعنوانات مختلفة، وجمع الكل ببيان واحد، الذي منها: إنشاء

الحلية لعنوان المشكوك مثلا،

سپس می فرماید:

و حينئذ يستفاد المدعى من اطلاقه^۱

این، همان نصف جمله ای است که عرض کردم و التفات نکردیم. این را در نهاية الافکار نیاورده بود. ایشان می گوید به اطلاق «کل شیء لک حلال» مدعی را ثابت می کنیم.

مشکل آقای صدر این بود که وقتی اخبار از جعلی مختلف می کنید چون این جعلی بموضوعاتها دست شما نیست، یعنی موضوعات و قیود آنها دست شما نیست، بنابراین نمی توانید تطبیق کنید. محقق عراقی می گوید همین خبر اطلاق دارد یعنی در «کل شیء لک حلال حتی تعلم»، تمام اشیاء عالم وقتی مشکوک می شوند حلال اند، حتی تعلم الحرام. این خبر می دهد و انشاء نیست. خبر می دهد در جعلی مختلف که برای تمام اشیاء عالم، حل ثابت است یا به قاعده ید یا استصحاب یا به قاعده حل. بله، هر کجا استصحاب باشد، حاکم است و هر کجا قاعده ید باشد، حاکم است. قبلا اشاره کرده است که اساسا تهافت اینطور یافت می شود که استصحاب و قاعده ید بر قاعده حل حاکم اند. هر کجا این دو قاعده حاکم نباشند، این روایت می گوید قاعده حل هست. موضوع آن هم شک در حرمت و حلیت است.

آقای صدر می فرماید شما قاعده کلی ندادید ولی ایشان می گوید تمامی موارد مشکوک الحرمة در عالم، حلال اند. نمی گوید از چه باب ولی خبر می دهد. محمولش خبر از حلیت است. همه موارد مشکوک الحل و الحرمة در عالم حل

۱. مقالات الأصول العراقي آقا ضیاء الدین، ج ۲، ص ۱۷۲.

دارند، حالا در خارج یا به استصحاب حل دارند و یا به قاعده ید و یا به قاعده حل. گویا این جمله اخیر را آورده است. این جمله ضرب قاعده است و به درد مکلف می خورد.

لازم نیست اینجا بگوید کجا استصحاب است و کجا قاعده ید. جعل استصحاب و ید به دلیل خودشان است. اینجا فقط می گوییم در جایی که به نوعی منطقة الفراغ است یعنی مواردی که نه استصحاب و ید و نه هیچ قاعده دیگری جاری نیست ولی در عین حال مشکوک الحل و الحرمة است، اطلاق این روایت می گوید آن نیز حلال است. موضوع آن چیست؟ کل مشکوک الحرمة و الحلیة. این موضوع در استصحاب قیدی دارد و دلیل استصحاب آن قید را گفته است، ولی لازم نیست آن قید اینجا هم گفته شود. قاعده ید نیز قیدی دارد که در دلیل خودش گفته شده است. از اطلاق همین اخبار کشف می کنیم که در موارد عدم جریان قاعده ید و استصحاب و... نیز با فرض شک در حل و حرمت، حکم به حل است. بدین ترتیب با تمسک به اطلاق همین اخبار قاعده حل را ثابت می کنیم و در موضوع آن هم مقید منفصل دیگری نداریم که چیزی بیش از شک در حل و حرمت را قید موضوع قرار داده باشد؛ به خلاف قاعده ید و استصحاب و ... که در مقیدهای منفصل که ادله اختصاصی همان قواعد هستند، موضوع حکم به حل را تقیید می کنند.

به تعبیر دیگر، در «کل شیء هو لک حلال»، «کل شیء» به قرینه «حتی تعلم»، به معنای مشکوک الحل و الحرمة است. اطلاق روایت می گوید کل مشکوک الحل و الحرمة، و قید دیگری ندارد. روایت خبر می دهد که کل مشکوک الحل و الحرمة حلال است. قسمی از این مشکوک الحرمة و الحل که حالت سابقه دارد، مجرای استصحاب است و حاکم بر حل است، و قسم دیگری از مشکوک الحل و الحرمة که قید ید را دارد، مجرای قاعده ید است و حاکم بر حل. بقیه موارد را به اطلاق روایت تمسک می کنیم که مورد قاعده حل است.

سوال: از نظر محقق عراقی موضوع این اخبار شیء است نه شیء مشکوک.

پاسخ: موضوع باید شیء مشکوک باشد نه مطلق شیء. برای معلوم که نمی شود حکم اماره و اصل و قاعده ثابت کرد. اگر بینه اقامه شود یا استبانه رخ دهد، دوباره اصل جاری می کنید؟!

سوال: این اخبار از حکم اولی همه اشیاء است اعم از اینکه مشکوک الحلیة باشند یا معلوم. و کاری به شک ندارد.

پاسخ: همه اشیاء برخی معلوم اند و برخی مشکوک. کدام را شامل است؟ شامل معلوم هست؟!

بحث مشکوک بودن را همه قبول دارند. از باب «حتى تعلم» که غایت است همه قبول دارند که موضوع مقید به مشکوک است. این اساسا مشکل نیست. در بالا می‌گوید «حاکیا عن انشاءات الحلیة بعنوانات مختلفة، وجمع الكل ببیان واحد الذي منها: إنشاء الحلیة لعنوان المشكوك». می‌گوید این عبارت واحد حاکی از جعل مختلف است.

ایشان انکار نمی‌کند که حلیت یک جایی انشاء شده است برای عنوان مشکوک و دیگران هم انکار نمی‌کنند. روایت مسعده این کار را نمی‌کند، بلکه حاکی از انشاءات است و حکایت اخباری می‌کند که انشائی روی موضوع مشکوک الحلیه هست و اطلاق آن شامل موردی می‌شود که نه مورد استصحاب است نه مورد ید، پس به اطلاق می‌گوید کل مشکوک دارای حل است. نمی‌گوید فقط اخبار از حل موجود در قاعده حل است، بلکه حل، اعم از اینکه از استصحاب باشد یا از قاعده ید و یا از قاعده حل. در جایی که استصحاب و قاعده ید نیست ولی مشکوک است، اطلاق حدیث می‌گوید عنوان مشکوک حلال است.

فرمایش محقق عراقی در مقالات بسیار دقیق است. ایشان حدوث و بقا را جدا نمی‌کند و حق هم با ایشان است. روایت مسعده حسب فرمایش محقق عراقی اخبار از یکسری قواعد است. استصحاب و ید دلیل دارد. ولی حل آن کجاست؟ همین اطلاق کشف می‌کند در عالم اسلام یک جعل انشاء حلی داریم. خبر می‌دهد که انشاء حلی داریم و خودش انشاء نمی‌کند.

شهید صدر صدر و نیز صاحب منتقی که بدون اسم بردن از محقق عراقی فرمایش ایشان را مطرح کرده، اصلا توجه نکرده‌اند که اشکالی که اصلا مطرح است اینست که قاعده حلی که مستفاد از صدر است، با استصحاب و یدی که حاکم بر اوست، اگر بخواهد تطبیق باشد، چطور جمع می‌شود؟ آقا ضیاء اینطور ورود کرده که این‌ها حاکم‌اند بر قاعده حل پس جمع نمی‌شوند با همدیگر. در این بیان آن را حل کرده است. می‌گوید روایت مسعده اخبار است و باطلاقه می‌گوید کل موارد شک در حل و حرمت دارای حل است. نمی‌گوید حل قاعده حل، بلکه اعم از استصحاب و ید و قاعده حل. هر کجا استصحاب و ید دارید حاکم است و هر کجا نیست، قاعده حل است. نه اینکه این انشاء حل باشد بلکه خبر از حل‌هایی است که انشاء شده است. خود این خبر هم کفایت می‌کند. گاهی شارع یک حکمی را انشاء می‌کند و می‌گوید «یجب علیک کذا»؛ و گاهی خبر می‌دهد که «أوجبت أمس علیک کذا». این هم مانند انشاء قبلی بر شما واجب است، گرچه به این جمله ایجاب نشده است و اخبار از ایجاب سابق است. اینجا هم همینطور است که اخبار می‌کند. گاهی می‌گوییم خودش انشاء می‌کند و گاهی می‌گوییم خبر می‌دهد که حلی هست. همانطور که اگر مولی خبر بدهد که دیروز بر شما واجب کردم، این نیز دلالت می‌کند بر ایجاب بر شما و واجب می‌شود. لکن خودش آن را انشاء نمی‌کند. می‌گوید در اسلام برای شما ثابت

است و همین کافی است. کما اینکه در «لا ضرر» و «لا حرج» هم عده‌ای اینطور گفته‌اند که قید «فی الاسلام» دارد. برخی دیگر می‌گویند فرقی ندارد در اسلام باشد یا نباشد و حتی برخی احتمال داده‌اند که راوی «فی الاسلام» را اضافه کرده است، زیرا هر چه مولی بگوید در اسلام هست. عرض ما اینست که خبر هم باشد، در اثبات چیزی در ذمه مکلف، تفاوتی با انشاء ندارد.

شهید صدر فرمود که چون آن انشائی که به آن اشاره دارد و مخبر عنه است، دست ما نیست، کاری نمی‌توانیم بکنیم. عرض ما اینست که اخبار و انشاء از این جهت یکی‌اند و اگر به اطلاق اخبار کند و مهمل نباشد، کافی است. برای مثال اطلاق در مکلف باشد و بگوید «أوجب علی المكلف کذا أمس». آیا این دلالت می‌کند بر اطلاق مکلف؟ واضح است که دلالت می‌کند. اگر بگوید «أوجب علی کل مکلف أمس»، دلالت بر عموم می‌کند. این خبر از انشاء عامی است. اینجا هم همینطور است

آنچه در موضوعش قید ندارد، حل است. جعل دیگر ممکن است قید داشته باشد و اینجا نمی‌خواهیم با اخبار به حل استصحابی موضوع آن را هم منقح کنیم یا موضوع حل یدی را. این‌ها دلیل دارند. می‌خواهیم موضوع حل قاعده حل را نشان بدهیم. چون قید دیگری نیآورده، همین اطلاق کافی است.

لذا اگر واقعا دلیل استصحاب دلیل جدایی نداشت، با یک حل می‌خواستید حل‌های مختلف ثابت کنید، اینجا هم ممکن بود از اطلاق این روایت استفاده کنیم. به تعبیر دیگر، خود دلیل استصحاب دو قید دارد، حال ممکن است بقیه قیود را با اطلاق این روایت از استصحاب دفع کنیم. استصحاب موضوع خودش را دارد با قیود خودش، اگر کسی در یک قید مازاد شک کند، بعید نیست به اطلاق این روایت بشود تمسک کرد. البته این بحث دیگری است.

این عبارت به اطلاق «کل شیء» خبر می‌دهد از قاعده حل بعلاوه استصحاب و ید که اگر این دو نبودند، قاعده حل ثابت است.

پس فرمایش شهید صدر در اشکال بر آقا ضیاء قابل دفع است.

پاسخ اشکال دوم

اشکال دوم بر آقا ضیاء این بود که ظهور روایت انشاء است و خلاف اخباری است که ایشان مدعی است، ولی خود ایشان توجه داشته است به این نکته.

سخن ایشان شبیه همان کلام دیروز ما است که ما با ظهورات ابتدایی مواجهیم ولی ظهورات دیگری هم داریم. گویا می‌گوید قبول دارم که ظهور اولیه انشاء است ولی چه کنیم که تهافت صدر و ذیل هم پیش می‌آید که خود این هم خلاف ظاهر است. خلاف ظاهر است که امام در یک قضیه مطلبی را بگوید که صدر و ذیلش تهافت دارد. گویا می‌گوید خلاف ظاهر تهافت بیشتر از خلاف ظاهر اخبار است. ایشان به نفع سازگاری صدر و ذیل، از انشاء رفع ید می‌کند. اگر متکلم عاقل کلامی را از امام معصوم نقل می‌کند، تا جایی که مقدور است نباید حمل بر تهافت کنیم. صدر و ذیل تهافت دارد و این خودش خلاف ظاهر قطعی است. محقق عراقی با رفع ید از انشاء، این تهافت را حل می‌کند، نه اینکه از ابتدا انشاء را قبول ندارد. ایشان می‌گویند:

نعم الإشکال إنما یرد لو ارید منه إنشاء الحلیة للمشکوک بشخصه،

نه برای مشکوک به همه عناوین مختلف آن.

ولکن لازمه

اگر این انشاء را بگیریم

طرح ذیل او صدره، والجمع بین الجهتین بنحو [ما] ذکرنا أولى من الطرح^۱

لب فرمایش ایشان اینست که طرح هم خلاف ظاهر است. صدر و ذیل کلام امام را باید حفظ کرد. اگر بتوان با حمل ظهور انشائی بر اخبار، همه را تحفظ کرد، این کار را می‌کنیم و اشکالی ندارد.

ایشان نمی‌گویند که انشاء را ابتداء به اخبار حمل می‌کنیم، ولی لازمه این انشاء حلیت برای مشکوک که ظهور اولی است، طرح ذیل یا صدر است؛ در حالی که این طرح خلاف ظاهر است و جمع این صدر و ذیل، اولی از طرح است. از باب قوت ظهور جمع بین صدر و ذیل که در کلام هر قائلی باید این ظهور را حفظ کنیم چه رسد به معصوم، این را حفظ می‌کنیم بوسیله حمل ظهور انشائی بر اخبار.

اگر انصاف بدهیم این پاسخ هم اشکال را رفع می‌کند.

شهید صدر می‌گوید دنبال قاعده وحدانی بودیم ولی آقا ضیاء هم یک قاعده وحدانی به ما داد با اخبار.

۱. مقالات الأصول العراقی آقا ضیاء الدین، ج ۲، ص ۱۷۲

منتها در بحوث یک چیزی هم اضافه میکند می گوید قاعده وحدانیه بنکته واحده. این مفهوم نیست یعنی چه؟ اگر می خواهید بگویید نکته واحده یعنی به ملاک واحد، خلاف حرف آقا ضیاء است ولی این را از کجا آوردید؟ اگر ظهور انشائی بود، حق با ایشان بود. اما اگر اخبار از جعل مختلف بود، چرا به نکته واحده؟ مولی خبر می دهد از ثبوت حل در اسلام برای موضوع مشکوک. تازه برخی مشکوک ها خصائص خاص خود را در جعل ها دارند. چه کسی گفته به نکته واحده؟!

در مباحث این نکته واحده نیست و فقط می گوید قاعده واحده در دست سامع باشد و آقا ضیا هم قاعده واحد در دست سامع داد که هر کجا شک کردی در حل و حرمت، اگر استصحاب و ید دارید که آن ها حاکم است، و الا قاعده حل به خبر ثابت می شود. این ضرب قاعده خیلی خوبی است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۲۳۱
تفسیر سوم: روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت	۲۳۲
اشکالات تفسیر سوم	۲۳۲
۱. منافات با اطلاق، باقی است	۲۳۳
۲. (هو لک)، جزء مبتدا باشد نیز خلاف ظهور اطلاق است	۲۳۳
۳. حمل روایت مسعده به دیگر روایات حل، خلاف ظهور انشاء حلیت در روایت است	۲۳۴
۴. انشاء حلیت ولو بقائاً، لغو است	۲۳۵
ما حصل بحث از سه تفسیر مذکور	۲۳۷
عدم امکان انشاء حلیت وحدانی در موضوعی جامع در روایت مسعده	۲۳۷
وجه سوم تفسیر روایت مسعده در کلام مرحوم خوئی: انشاء حل واحد	۲۳۷
اشکال کلام مرحوم خوئی	۲۳۸

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایت مسعده بود. اشکالی به لحاظ تطبیق صدر روایت بر مثالهای مذکور در ذیل روایت مطرح شد. ظاهر صدر روایت، قاعده حل است ولی ذیل روایت تطبیقاتی از استصحاب و قاعده ید و امثال آن است. در توجیه این ناسازگاری، دو تفسیر مطرح شد.

تفسیر اول این بود که تعبیر «وذلك مثل» را تنظیر بدانیم. در اینصورت، مفاد صدر روایت قاعده حل است ولی در ذیل تنظیر می‌کند در حلیت به حلیت استصحاب و قاعده ید و امثال آن، نه اینکه آنها تطبیق قاعده حل باشد. تفسیر دوم راه محقق عراقی بود که تنها در مقالات آمده بود و در نهایتاً الافکار نقل نشده بود. بر اساس تفسیر محقق عراقی صدر روایت مسعده، خبر از جعل مختلف حلیت است و تطبیق آن در ذیل هم واقعی است. و فایده آن اینست که خبر از کبرایی می‌دهد که هر کجا استصحاب یا قاعده ید و یا دلیل حاکمی نبود، قاعده حل وجود دارد.

جلسه گذشته عرض شد که با مراجعه مجدد به مقالات، علی الظاهر فرمایش ایشان از این جهت تمام است و می شود به اطلاق آن تمسک کرد و همان فائده جعل حلیت را از آن برداشت. این تفسیر، دقیق است و مرحوم شهید صدر نیز به دقت این بیان اذعان داشت اما می گفت خلاف ظاهر است. در مباحث گفت خلاف ظاهر است و در بحوث افزود که علاوه بر خلاف ظاهر از این جهت، خلاف ظاهر دیگری هم در کار است، زیرا ظاهر این روایت انشاء است نه اخبار. بحث از این موارد گذشت و عرض شد که علی الظاهر این اشکالات وارد نیست، و خود محقق عراقی به این ها توجه داشته است.

تفسیر سوم: روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت

توجیه سوم از ناحیه خود شهید صدر است. می فرماید به ذهن انسان می رسد که مفاد حدیث مسعده ربطی به حدوث حلیت ندارد، بلکه این روایت ناظر به دیگر روایات حل است مانند حل استصحابی که به روایت خودش ثابت است و حلیت یدی که به روایت خودش یا به سیره عقلا ثابت است و غیره. پس حل در اینجا ناظر است به حل های ثابت به ادله خود، و ناظر به حدوث نیست. گویا اینطور فرموده است که حلیت هایی که به ادله خودشان ثابت است حدوثاً، در اثر وسوسه و تشکیک در سبب حدوث حل و امثال آن، بقائاً هم حل است و حل باقی می ماند. این روایت حل مربوط به بقاء است نه نسبت به حدوث و ناظر به حل هایی است که به ادله خودشان ثابت است.

سپس می فرماید این سخنی عرفی است و تنها مشکل آن اینست که خلاف اطلاق است. می فرماید:

لا ینافیهِ إِلَّا الْإِطْلَاقُ، وَلَا یُخْرِجُ الْحَدِیثُ عَنْ كَوْنِهِ بَيَانًا عَرَفِيًّا، وَذَلِكَ بِأَنْ یُقَالَ: (كُلُّ شَيْءٍ ثَبَتَ حَلِّيَّتُهُ بِقَاعِدَةٍ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ وَیَبْقَى حَلَالًا حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِیْنَهُ فَتَدْعُهُ)، فَنَظَرُ الْحَدِیثِ إِلَى مَرَحَلَةِ الْبَقَاءِ لَا مَرَحَلَةَ الْحُدُوثِ^۱.

نظیر این سخن را در بحوث هم فرموده است. لذا از این جهت دو تقریر تفاوتی ندارد.

آنگاه افزوده است که خلاف اطلاق بودن هم بنا بر این است که «هو لك» جزء خبر باشد بدین نحو که «كل شیء، هو لك حلال حتی تعلم أنه حرام»، ولی اگر «هو لك» جزء مبتدا باشد بدین توضیح که «كل شیء هو لك، حلال»، در این صورت، خلاف اطلاق و خلاف ظاهری در کار نیست و خود روایت ابتدائاً ناظر به مرحله بقاء است.

اشکالات تفسیر سوم

سه ملاحظه در فرمایش ایشان وجود دارد:

^۱ . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائري السيد كاظم، ج ۳، ۲۲۶-۲۲۷

۱. منافات با اطلاق، باقی است

اول اینکه منافات با اطلاقی که ایشان فرمود، اشکال کوچکی در اینجا نیست. زیرا گاهی در اطلاق و تقیید، مقید روشنی داریم که در این صورت، جمع بین اطلاق و تقیید، تقیید است و در نهایت خلاف ظاهری هم در کار نیست زیرا ظهور اطلاق، ظهور غیر مستقر است. وقتی مقید برای آن می آید، به غیر مقید حمل می شود و بین دو دلیل، جمع عرفی می شود و خلاف ظاهری نیست؛ اما اینجا اینطور نیست. این تقیید تبرعی و از ناحیه ایشان است. آنچه موجب شده است این تقیید را قائل شود، مقید صریحی نیست بلکه اشکالی در تطبیق صدر بر ذیل پیش آمده است. ایشان می گوید یکی از راه حل ها اینست که اطلاق صدر را به خصوص بقاء تقیید کنیم. فرض کنید کلام ایشان درست باشد - بحث های بعدی ما این است که اصل کلام ایشان درست نیست - ولی سوال اینست که این کار شما از یک مقید صریح حاصل شده است یا اینکه در واقع وجه جمع به عنوان احتمال مطرح می کنید؟ اگر دومی است، وجوه جمع دیگر هم در کار است از جمله تنظیر و یا راهی که مرحوم عراقی رفت. باید دید کدام یک کمتر منافی ظهور است.

ایشان می فرماید این تقیید مورد پسند عرف نیز هست که «بتقیید واحد مستساغ عرفاً»^۱. اما کجا عرف این را مستساغ می یابد که در حل این اشکال، سراغ تقیید صدر به خصوص بقاء برود؟! این فرمایش عجیبی است. اگر بگویید «اکرم العالم» و سپس «لا تکرّم الفاسق من العلماء»، این تقیید مستساغ عرفی است، ولی اینجا یک مشکلی پدید آمده است که چند راه روبروی شماست که البته هر کدام خلاف ظهوری دارد ولی مشکل را حل می کند. تنظیر خلاف ظهور است ولی مشکل را حل می کند. راه محقق عراقی یک خلاف ظهور دارد که خلاف ظهور انشائی است ولی اشکال را حل می کند. راه ایشان هم یکی از راه هاست. چرا باید مقدم باشد بر آن ها؟ بنابراین منافات با اطلاق اشکال مهمی است، زیرا مقید آن از بیرون و به نحو تبرعی درست شد.

۲. (هو لک)، جزء مبتدا باشد نیز خلاف ظهور اطلاقی است

اینکه ایشان در ادامه می فرماید که منافات با اطلاق بنا بر اینست که «هو لک» در خبر باشد نه در مبتدا، برای ما مفهوم نیست. می فرماید اگر «هو لک» جزء مبتدا باشد، از ابتدا اطلاقی در کار نیست. ولی این سخن نادرستی است زیرا اگر روایت را اینطور بخوانیم که «کل شیء هو لک، حلال»، باز هم ظاهر آن انشاء اطلاقی است که باید تقیید بزنید.

سوال: هو لک، یعنی حلیت آن برای شما ثابت بوده است.

^۱ . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائري السيد كاظم، ج ۳، ۲۲۶.

پاسخ: ایشان می گوید اگر «هو لک» مبتدا باشد، خلاف اطلاق نیست، اما باز هم خلاف اطلاق است. این هم اطلاق است که نیاز به تقیید دارد. از همین الان که موضوع مشکوک دارید، برایتان ثابت است و ادامه دارد. بنابراین، «هو لک» در مبتدا هم باشد، حدوث را نیز به اطلاق ثابت می کند.

سوال: حلیت آن قبلا ثابت بود به هو لک، الان استدامه حلیت آن نیز ثابت شد با این روایت.

پاسخ: «هو لک»، حلیتی در بر ندارد بلکه از متعلقات مبتدا است. قضیه از باب خبر بعد از خبر نیست که «هو لک» خبر اول و «حلال» خبر دوم باشد.

علاوه بر اینکه «هو لک» مالکیت را می رساند نه حلیت را. حلیت چه ارتباطی به مالکیت دارد؟! مالکیت غیر از حلیت است. اگر شک در نجاست شیء ای بکنم، با گفتن «هو لک»، نجاست برطرف می شود؟! نمی دانم میته است یا خیر، «هو لک» می گوید بنده مالک هستم، خب باشم. ولی الان بحث سر جواز خوردن است که حلال است یا حرام.

پس اطلاق ایشان هم خلاف ظاهر است مثل خلاف ظاهرهای دیگر که باید با آنها سنجیده شود و سبک و سنگین نمود که کدام بهتر است. خلاف ظاهر ایشان بهتر از بقیه نیست.

۳. حمل روایت مسعده به دیگر روایات حل، خلاف ظهور انشاء حلیت در روایت است

نکته دیگر اینست که این سخن از بیخ و بن اشتباه است، زیرا اشکال «هو لک» این نیست که اطلاق است و می خواهیم تقیید بزنیم که عرفی باشد بلکه اشکال اینست که خلاف ظاهر انشاء حلیت است. ایشان می گوید ناظر به بقیه روایات است ولی پاسخ اینست که اینها همه، خلاف ظاهر است. ظاهر روایت انشاء حلیت روی موضوع مشکوک الحل است. این را ناظر به روایات دیگر و حلیت های ثابت به ادله دیگر ببینید، خلاف ظاهر مسلم روایت است و ربطی به تقیید ندارد.

البته اشکال تقیید هم وجود دارد، لکن این اشکال نیز هست که روایتی که ظاهرش انشاء روی عنوان مشکوک است، اگر ناظر به حلیت های دیگر بگیریم، خلاف ظاهر است. این غیر از بحث اطلاق و تقیید است. اگر بگویید قاعده حل اطلاق ندارد، خلاف ظاهر است. اما اینجا مشکل دیگر اینست که ظهور روایت، انشاء حلیت برای مشکوک است نه اینکه ناظر به حلیت های دیگر باشد. اگر بگوییم «أکرم العالم»، شما بگویید این ناظر به وجوب های دیگر است نه انشاء وجوب اکرام عالم، به وضوح خلاف ظاهر است.

۴. انشاء حلیت ولو بقائاً، لغو است

ایشان بعد از این توجیه فرمود که مفاد قاعده حل اینطور می شود که «کلّ شیء ثبت حلیّته بقاعدة من القواعد فهو لك حلال ويبقى حلالاً حتّى تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه». سوال اینست که «فهو لك حلال» اخبار است یا انشاء؟ باید بگویید انشاء است زیرا اگر بگویید اخبار است اشکال دیگری پدید می آید که سخن شما پراشکال تر از سخن مرحوم عراقی می شود. باز مرحوم عراقی با اخبار یک راه حلی درست کرده بود، ولی ایشان، هم اخبار درست کرد هم حدوث را از بین برد و هم اشکال دیگری که می آید. بنابراین، علی القاعده باید بگوید انشاء است.

در اینصورت، سوال اینست که آیا این انشاء در کنار همان حلیت های انشاء شده برای استصحاب و ید است؟ اینطور نیست. دو حلیت مجعوله در آن واحد برای یک مورد واحد، معقول نیست.

بله، ممکن است انشاء حلیت را تاکید بگیرد که البته خلاف ظاهر دیگری از کار در می آید که باید بداعی تاکید باشد. انشاء بداعی الحلیة، تاکید نیست. باید گفت انشاء بداع التأكيد لشيء ما باشد ولی این هم خلاف ظاهر است. وقتی می گوید «هذا حلال»، انشاء حلیت است به داعی اثبات مضمون حکمی از احکام. فلذا اگر این را حمل کنیم که انشاء حلیت نه به داعی جعل و اثبات حلیت، بلکه به داعی تاکید برای حل دیگری باشد، خلاف ظهور است.

از طرف دیگر، استصحاب دلیلی است که خودش اطلاق دارد. اگر اطلاق نداشت، قبل از قاعده حل مردم چه می کردند؟ آیا فقط لحظه اول استصحاب را ثابت می کردند؟ اطلاق «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر» از اطلاق قاعده حل قوی تر است. اگر جایی طهارت سابق است و شک می کنید، «لا تنقض اليقين» فقط ابتدا را شامل نیست که در بقیه اش اهمال داشته باشد، بلکه اطلاق دارد، همانطور که همه از جمله خود ایشان اطلاق فهمیده اند. اطلاق دارد برای تمام حالات تا اینکه به یقین دیگری نقض شود. قاعده ید هم همینطور است، خواه عرفی باشد یعنی بنای عقلای امضاء شده باشد و خواه روایات ید و غیره باشد، به اطلاق آن عمل کرده اند. سوال اینست که در ظرفی که اطلاق حل استصحابی و اطلاق حل یدی داریم، این حل ثابت شده به روایت مسعده چه فایده ای دارد؟ ناظر به بقاء است؟ در اینصورت، فایده ای بر آن مترتب نیست، زیرا حل های دیگر اطلاق دارند و نیازی به این اطلاق نیست.

سوال: تصریح به اطلاق است.

پاسخ: ایشان هم همین را گفته در صدر، ولی تصریح به اطلاق چیست؟

ابتدای سخن عرض کردم که تصریح به اطلاق ادله دیگر، حکم نیست. یا باید اخبار بگیریم یعنی بگوییم آن حل، دائمی است.

سوال: انشاء اثباتی است نه ثبوتی. مثل اینکه یک بار می‌گوییم اقیموا الصلاة و بار دیگر می‌گوییم اقیموا الصلاة با قیود مخصوص خود. هر دو انشاء اثباتی است.

پاسخ: آن جوابش روشن است. دومی که می‌آورید مثل مخصص و مقید است که انشاء مطلق و مقید هر دو انشاء اند و جمع که می‌شوند، مراد جدی را معلوم می‌کنند.

سوال: یک بار می‌گویند اقیموا الصلاة و بار دیگر می‌گویند اقیموا الصلاة مطلقا. اینجا تصریح به اطلاق است. نزد عقلا این بیان‌های انشائی اثباتی هست.

پاسخ: آیا با این جمله دوم که تصریح به اطلاق کرده، جعلی صورت می‌گیرد یا خیر؟ به بیان دیگر آیا اطلاق، کاشف از جعل حلیت مطلق هست یا نیست؟ اگر جعل صورت می‌گیرد، دومی لغو است. و اگر جعلی صورت نمی‌گیرد. پس خبر است و از این جهت نیز خلاف ظاهر است؛ علاوه بر خلاف ظهورهای دیگری که گفته شد.

سوال: در تصریح به اطلاق، غرض عقلایی وجود دارد.

پاسخ: انشاء یک مضمونی که قبلا انشاء شده برای تصریح به اطلاق آن، انشاء حل و انشاء حکم نیست بلکه تاکید است. انشاء به داعی تاکید می‌شود نه به داعی جعل حلیت. همانطور که محقق اصفهانی در محل خود حل کرده است، انشاءات به دواعی‌ای که صورت می‌گیرد، مصداق آن داعی واقع می‌شود. انشاء بعث به داعی بعث، می‌شود مصداق بعث و انشاء بعث به داعی تاکید، می‌شود مصداق تاکید. تاکید کردن کاری است در عالم مثل ایجاب کردن و غیر از ایجاب است. در حالی که در قاعده حل، حل را انشاء و ایجاد می‌کنید نه اینکه تاکید حل را انشاء کنید و یا تصریح به شیء آخر را.

اگر تصریح هم مثل تاکید، قابلیت داشته باشد که انشاء بکنیم مضمون را به داعی تصریح، اگر چنین چیزی در عالم باشد و عقلا آن را یکی از معتبراتی بدانند که با انشاء حاصل می‌شود، باز هم ربطی به حل ندارد. بنابراین اشکال چهارم در حرف شما هم هست که «فهو لک حلال» چیست؟ انشاء حلیت است به داعی جعل حلیت؟ نمی‌شود، زیرا با وجود حل ثابت به استصحاب و ادله ید نمی‌توانید دوباره حل دیگری جعل کنید. اگر هم بگویید انشاء حل است برای تاکید، ربطی به حل ندارد، علاوه بر اینکه خلاف ظاهر هم هست. ظاهر روایت نمی‌گوید «هذا تاکید للحلیة» بلکه می‌گوید «هذا حلال» و این خلاف ظاهر است که تبدیل شود به امری دیگر.

لذا راه سوم که شهید صدر پیمود، نه تنها بهتر از راههای دیگر نیست بلکه خودش اشکالات اساسی دارد.

ما حاصل بحث از سه تفسیر مذکور

در مقام نتیجه، شاید فرمایش مرحوم عراقی اظهر باشد از راههای دیگر. و بعد از آن، راه نخست که تنظیر باشد بهتر است که بگوییم قاعد حل در صدر روایت است و «ذلک مثل کذا»، برای تنظیر در حلیت است نه تنظیر در اصل اثبات قاعده حل در این موارد مذکور. راه حل سوم، اشکالات عدیده‌ای داشت که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

عدم امکان انشاء حلیت وحدانی در موضوعی جامع در روایت مسعده

خیلی تأمل کردم که آیا راه مرحوم عراقی در خبر را می‌شود در انشاء هم آورد که معنای وحدانی از حلیت را می‌توان انشاء کرد در یک موضوع جامع؟ هر چه تأمل کردم دیدم که ممکن نیست. به نظر اگر بخواهد انشاء باشد، در ناحیه موضوع مشکل پیدا می‌کند، زیرا موضوع استصحاب و قاعده ید مقید است؛ و مشکل دیگر اینست که خود جعل حلیت در استصحاب و ید و قاعده حل تفاوت دارد. جعل حلیت در قاعده ید به صورت اماره است یعنی کاشف از واقع است فی الجملة و در استصحاب محرز است یعنی از جهتی دیگر احراز دارد و در قاعده حل هیچ کدام نیست. خود این‌ها در جعل واحد ظاهراً ممکن نیست. لذا بر این اساس بود که محقق عراقی رفت سراغ اخبار.

وجه سوم تفسیر روایت مسعده در کلام مرحوم خوئی: انشاء حل واحد

مرحوم آقای خوئی مثل دیگران به این مشکل توجه کرده است، و می‌گوید بعد از اینکه می‌بینیم قاعده حل در صدر با تطبیقات جور در نمی‌آید، می‌گوییم امر در «کل شیء» از سه وجه بیرون نیست.

وجه سوم که می‌گوید ظاهراً همانی است که دنبالش بودیم که حل جامع درست کنیم و گفتیم نمی‌شود. ایشان هم رد می‌کند که خلاف ظاهر است ولی باید دید چطور رد می‌کند. می‌فرماید این حل در روایت مسعده، یا حل ثابت به ید و استصحاب است که ربطی به قاعده حل ندارد؛ و یا حل مطرح در قاعده حل است یعنی حل مجعوله خاص؛ و یا معنای لغوی حل است. در وجه سوم می‌فرماید:

أن يكون المراد منه معناها اللغوي، و هو الإرسال و عدم التقييد في مقابل المنع و الحرمان، و هو أعم من الحلية

المستفادة من الدليل و الحلية المستندة إلى أصالة الحل

سپس می‌گوید:

و دلالة الموثقة على أصالة الحل متوقفة على ظهورها في الاحتمال الثاني أو الثالث

دلالت الموثقه بر اصالت حل، متوقف بر اینست که معنای دوم یا سوم باشد و اولی ربطی به قاعده حل ندارد و مربوط به ید و استصحاب است.

سپس می‌فرماید که این احتمال ثانی و ثالث:

و هو غیر ثابت و لا سیما الاحتمال الثاني، فانه خلاف الظاهر، إذ علیه یکون ذکر الأمثلة من باب التنظير، و ظاهر الكلام و سوق العبارة أن ذکر الأمثلة إنما هو من باب انطباق الكبرى على الصغريات، لا من باب التنظير^۱.

اشکال کلام مرحوم خوئی

ایشان معنای سومی که طرح کرد در حل، به معنای لغوی است یعنی ارسال و عدم تقیید در مقابل منع و حرمان. می‌گوید این هم اعم است از حلیت مستفاده از دلیل و حلیت مستفاد از اصالت حل. می‌گوید دلالت موثقه بر این دو احتمال که یا حل محض باشد یا اعم باشد بر این متوقف است. سپس می‌گوید هو غیر ثابت.

غیر ثابت یعنی چه؟ اگر ثبوتاً می‌شود و دومی هم خلاف ظاهر است، سومی چه اشکالی دارد؟ ایشان ثبوتاً تصویر می‌کند که حلیت اعمی داشته باشیم که از معنای لغوی حلیت گرفته شده است و به معنای ارسال و عدم تقیید است. اشکال این وجه را نگفته است و فقط فرموده است که هو غیر ثابت. اشکال آن فقط غیر ثابت بودن است؟ شما که بقیه راه‌ها را خلاف ظاهر می‌دانید، آخرین راه حل اینست دیگر.

سوال: می‌توانیم بگوییم مجمل است و مجبور نیستیم که یک معنایی برای روایت درست کنیم.

پاسخ: این هم یک اشکال باشد.

این حرف اگر ثابت شود به درد جاهای دیگر می‌خورد و حالا اینجا اجمال یا هر چه باشد. یعنی چه حلیت اعمی داشته باشیم که البته برای ما فایده‌ای داشته باشد؟ خیلی وقت‌ها بحث معنایی با بحث اعتبار به حمل شایع و انشائی که بناست تبدیل به حکم شود، خلط می‌شود. انشاء معانی قلیل المؤمنه است که مکرر عرض شد، ولی تبدیل آن‌ها به حکم به حمل شایع قلیل المؤمنه نیست و تابع اینست که عقلاً آیا این انشاء با این دواعی را مصداق یک چیزی می‌دانند یا نه؟ ممکن است بگوییم عقلاً نیست. برخی مثل صاحب منتقی و دیگران می‌گویند عقلاً نیست و مرحوم اصفهانی می‌گوید این‌ها انتزاعی است یعنی واقعی می‌شود. اگر انسان انشاء کند بعث را به داعی البعث، عقلاً از این انتزاع می‌کنند نه اینکه خودشان

^۱ . مصباح الأصول، مباحث حجج و أمارات، تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶.

اعتبار جدایی می کنند. این منشأ انتزاع می شود مثل سقف که فوقیت از آن انتزاع می شود یا کف که از آن تحتیت انتزاع می شود و این انتزاع واقعی است و یک بناء و اعتبار عقلایی واسطه نیست. سوال اینست که اعتبار ارسال و صرف انشاء ارسال آیا یک حکم جدید درست می کند؟! چه کسی می گوید؟! یک مضمون اعم از حل اختصاصی را انشاء کنیم، از آن یک ارسال مطلق استفاده می شود، مقابل حرمان.

اگر مقصود این است که این یک انشاء ویژه/ای غیر از انشاء حلیت موجود در خصوص قاعده حلّ است و با این انشاء حلّیتی انشاء می شود که جامع حلیت موجود در قاعده حل و قاعده ید و استصحاب، این همان انشائی است که عرض شد در تصویر ثبوتی و امکان آن تأمل وجود دارد و ظاهراً معقول نیست. گویا ایشان توجه به آن اشکالات نداشته است. ما هم دنبال قدر مشترک بودیم که نتوانستیم درست کنیم. این ارسال اعم که انشاء شد، اثر مطلق دارد یا خیر؟ تا نداشته باشد لغو است. آیا حل استصحابی و حل قاعده یدی و کذا می شود در یک انشاء وحدانی انشاء شود؟! ایشان این را فرض می کند.

اثر حل استصحابی روی حل استصحابی است که موضوع آن سبق است و خود جعل آن هم بصورت محرز است و موضوع حل یدی در جایی است که ید سابقاً ثابت باشد و اماره است یعنی جعل آن احراز از واقع دارد. درست است که اثر مشترک جواز تصرف را دارند، ولی این حکم است و ما حکم را جعل نمی کنیم بلکه حل را جعل می کنیم. باید بینیم حل جامعی می توانیم جعل کنیم ولو برای اثری جامع؟ اگر می شود این کار را می کردیم و می گفتیم روایت مسعده دال بر خصوص قاعده حل نیست بلکه دال بر حلیت جامعی است که دارای اثر مشترک است. ولی نمی شود چون حل استصحابی موضوع خاص خودش را دارد و حل یدی موضوع خودش را، و جعل دوباره حل جامع لغو است.

با وجود حل خاص استصحابی که اثرش جواز تصرف است و تمام آثاری که از جامع می خواهید دارد، جعل حل جامع دو اشکال دارد: اول اینکه جعل حل جامعی که بتواند یک اثر مشترک داشته باشد، مقدور نیست با وجود حل های خاص، چون لغو است و آن حل های خاص ثابت است و اثر خودشان را دارند و اشکال دوم اینکه موضوع این حل جامع چیست؟ در آن سبق و ید را ملاحظه نکردید، پس نمی شود.

یک راه دیگر هم هست که آن هم نمی شود. بگوییم مثل ضرب قانون عمل کنیم که در عام یک ضرب قانون می کنیم ولو تخصیص و قیود بزنیم ولی آنجاهایی که تخصیص نخورده است، به درد می خورد. این حرف هم درست نیست چون مشکل ثبوتی داریم نه اثباتی. اشکال اثباتی نیست که بگوییم کبرایی داریم که استصحاب و ید را به نحوی از آن بیرون می کشیم بلکه بحث ثبوتی است، چون اگر استصحاب و قاعده ید بیرون برود و تنها قاعده حل بماند، تطبیق نمی شود.

اشکال ما اینست که قاعده حل در صدر تطبیق به مثالهای ذیل نمی شود و تطبیق به حل استصحابی نمی شود. پس اشکال صدر این نیست که آیا می شود به نحو ضرب قانون باشد مثل عموم عام که با تخصیص بیرون می کنیم و الباقی می ماند. چون اگر غیر از استصحاب و ید باقی بماند چطور تطبیق شود؟! مشکل ما فقط اثباتی نبود که با تقیید اطلاق مشکل را حل کنیم بلکه ثبوتی بود که اگر مفاد صدر حلیت جامع باشد دو مشکل دارد: هم به لحاظ خود مفاد که مفادهای یدی و استصحابی و حلی با هم جمع نشود. یکی ناظر و کاشف از واقع است و دیگری محرز از واقع و دیگری هیچ. اشکال دوم اینکه به لحاظ موضوع جمع نشوند چون جعل وحدانی چه موضوعی دارد؟ اگر مطلق المشکوک باشد، ربطی به استصحاب ندارد و اگر بگویید استصحاب جعل خودش را دارد و این جعل عمومی هم جعل خودش را دارد، این لغو است. اگر می شد که یک جعلی باشد که با آن هم استصحاب و هم ید و هم حل جعل شود، حرفی نبود، اما اگر استصحاب جعل خودش را دارد و نیز ید، دوباره جعل عمومی درست کنیم، لغو است.

پس چند اشکال به فرمایش شهید صدر وارد بود. فرمایش مرحوم آقای خویی نیز محل اشکال بود. ایشان سخن از ارسال و عدم تقیید زد ولی نفرمود معقول است یا خیر و چه فایده ای و کاربردی دارد؟ اگر هم از انشاء ارسال و عدم تقید، انتزاع حلیت بکنیم، فایده اش چیست با وجود استصحاب و ید؟ چرا می گوئید «و هو أعم من الحلیة المستفادة من الدلیل و الحلیة المستندة إلى أصالة الحل»؟ اعم است یعنی چه؟ یعنی می توان آن را به استصحاب تطبیق کرد؟ در اینصورت لغو می شود.

الحمد لله رب العالمین .

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۲۴۱
پاسخ آیت الله وحید به اشکال مرحوم خوئی	۲۴۱
نقد پاسخ آیت الله وحید	۲۴۲
اشکال دوم در روایت مسعده: روایت درباره شبهات موضوعیه است	۲۴۵
۱. به لحاظ تطبیق به شبهات موضوعیه	۲۴۵
پاسخ اشکال	۲۴۵
۲. به لحاظ وجود قدر متیقن در مقام مخاطب در روایت	۲۴۵
پاسخ اشکال	۲۴۶
۳. به لحاظ احتمال قرینیت مثالها	۲۴۶
پاسخ به اشکال	۲۴۶
۴. بینة، مخصوص موضوعات است و در شبهات حکمیه نمی آید	۲۴۷
پاسخ مرحوم خوئی در خصوص بینة	۲۴۷
اشکال آیت الله وحید به پاسخ مرحوم خوئی	۲۴۸
بینة با (أو) عطف به یستین شده است و یستین، شبهات حکمیه را در بر می گیرد	۲۴۸
بحثی درباره یستین در روایت	۲۴۸

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در ذیل روایت مسعده بود و در اینکه چگونه صدر روایت بر مثالهایی که ذیل ذکر شده است، تطبیق می شود. جلسه گذشته فرمایش مرحوم آیت الله خوئی ملاحظه شد، و بنظر می رسید که بیان ایشان از جهات مختلف درست نیست.

پاسخ آیت الله وحید به اشکال مرحوم خوئی

پاسخی هم آیت الله وحید حفظه الله به این اشکال مرحوم آقای خوئی داده است. مرحوم آقای خوئی فرمود روایت بخاطر مثالهای مذکور، هیچ ربطی به قاعده حل ندارد، زیرا مثالها درباره استصحاب و قاعده ید و امثال آن است. آیت الله وحید می فرماید این اشکال به شرطی وارد است که فقط بخواهیم به صدر روایت تمسک کنیم، لکن روایت ذیلی هم دارد

و در ذیل قرائتی بر عموم وجود دارد که تعمیم به شبهه حکمیه و موضوعیه را تتمیم می‌کند. در ذیل اینطور تعبیر شده است: «والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة»؛ پس چون این را داریم:

فلا مورد لهذا الإشكال لدلالته صريحا على حلية كل ما شك في حليته من الأشياء بملاحظة الجمع المحلي (الأشياء) مضافا إلى التصريح بلفظ الكل الموضوع للعموم (الأشياء كلها) ضرورة اندراج مشكوك الحلية في مورد الشبهات الحكمية في عموم هذا الدليل، وإن لم يكن مندرجا في عموم الصدر لو لم يكن مقرونا بهذا الدليل.

نقد پاسخ آیت الله وحید

وجه پاسخ بودن فرمایش ایشان نسبت به کلام مرحوم آقای خویی برای ما روشن نیست. ببینید اشکال گاهی اینست که در عموم روایت مسعده اشکال می‌کنیم، خواه در صدر آن از باب اینکه چطور تطبیق شده یا به همان استدلالی که در دو جلسه گذشته، مطرح شد، و خواه در ذیل آن. ایشان می‌فرماید که ذیل هم «الأشياء» دارد که جمع محلی به «ال» است و هم «کله» دارد که خود کل، ادات عموم است؛ و از این‌رو، اشتغال آن بر شبهه حکمیه مشکلی ندارد.

اما اشکال این نبود که آیا تعمیم دارد یا خیر، بلکه این بود که به طور کلی صدر روایت نمی‌تواند مربوط به قاعده حل باشد، زیرا مثال‌های ذیل ربطی به قاعده حل ندارد. ایشان می‌فرماید عمومیت دارد. بسیار خب، ولی سوال اینست که در «الأشياء كلها على هذا»، اگر مقصود همان اشیائی است که در صدر بود و همین اشیائی است که مثال زده شده است، در اینصورت اشکال وارد است که این‌ها اساسا مورد قاعده حل نیستند. بحث در تعمیم به شبهه حکمیه نیست، زیرا این‌ها اصلا شبهه موضوعیه را هم در بر نمی‌گیرد. اینجا اشکال اینست نه شامل شبهه حکمیه می‌شود و نه شامل شبهه موضوعیه زیرا اساسا شامل قاعده حل نیست. ایشان می‌فرماید «الأشياء» عموم دارد. بسیار خب عموم داشته باشد، با این مثال‌ها چکار کنیم؟ همین اشیاء را می‌گوید «الأشياء كلها على هذا». اگر بگویید اینطور نیست و «الأشياء كلها على هذا» یعنی یک حلی اعم از استصحاب و غیره دارد، در اینصورت ربطی به قاعده حل ندارد. این چه پاسخی به مرحوم خویی است؟!

ایشان فرموده بود با توجه به مثال‌های ذیل که درباره استصحاب و ید است، باید بگوییم به طور کلی روایت مسعده ربطی به قاعده حل ندارد. شما باید در پاسخ بگویید ربط دارد و باید ربط آن را درست کنید نه اینکه بگویید عموم دارد و «الأشياء» و جمع محلی به «ال» و «کله» در کار است. این مشکل را رفع نمی‌کند. فرض کنید محلی به «ال» هست و «کل» هم ادات عموم است و شبهه حکمیه را شامل است، ولی با این مثال‌ها چه کنیم؟

بله، ممکن است منظور ایشان این باشد که این ذیل اساسا کاری به صدر ندارد، ولی این درست نیست، زیرا خود ایشان می‌گوید صدر با توجه به این ذیل، عموم هم دارد. نمی‌توان گفت «والأشياء كلها على هذا». خب اگر ربطی به ماسبق

ندارد، پس «علی هذا» یعنی چه؟ علی هذا یعنی بر همین منوال است. کدام منوال؟ یا باید گفت منظور قاعده حل است و اشکال تطبیقات را به همان دو راهی که عرض شد، برطرف کنید، و یا بگویید به طور کلی ربط ندارد که همان حرف مرحوم آقای خویی می شود.

سوال: به قرینه «ذلک مثله» این را می گوید. «ذلک مثله» چیزی را به چیزی تشبیه می کند. چی را به استصحاب تشبیه می کند؟ قاعده حل را.

پاسخ: اگر با مثال حل می شود و بگوییم تمثیل است، خب صدر هم حل می شود و چه کاری به این ذیل داریم؟! اگر بناست با تمثیل و تنظیر حل شود، صدر هم حل می شود که ما هم قبول داریم، یعنی یا حرف مرحوم عراقی است یا با تمثیل و تنظیر حل می کنیم. ایشان اشکال را قبول می کند که اگر صدر بود با همین مثالها، اشکال وارد است. تصریح می کند.

وفیه أن هذا الأشکال وارد لو اقتصر فی الروایة علی صدرها بدون ذکر ما فی ذیلها

«ذیلها» یعنی «حتی تستبین». به هر حال اگر «حتی تستبین» نبود، اشکال به صدر وارد بود و اگر بناست با تنظیر حل کنیم، صدر هم حل می شود.

صدر با ذیل یکی است و عبارت ها تقریباً شبیه هم است. صدر میگوید «کل شیء» که ادات عموم روی شیء آمده است، ولی در ذیل، عموم تاکید بیشتری دارد که «الأشیاء کلها علی هذا». اما مسأله مطرح در هر دو یکی است. مسأله اینست که تطبیق به مثالها شده است، مگر اینکه بگویید ذیل به طور کلی از صدر روایت جدا شده است.

تاثیر این مثالها بر صدر دو گونه است. یکبار به نحو تضییق و تقیید و تخصیص، زیرا مثالها در شبهه موضوعیه است. این بحث بعدی ماست. یکبار هم اشکال اینست که صدر اصلاً ربطی به قاعده حل ندارد. این اشکال در ذیل هم هست چون ذیل هم این مثالها را باید تعمیم دهد که نمی تواند. این مثالها مربوط به قاعده ید و استصحاب است و «الأشیاء کلها علی هذا» باید مربوط به استصحاب باشد و نمی شود مربوط به قاعده حل باشد.

البته راههایی برای تعمیم وجود دارد که پیشتر گفته شد. راه آقای وحید راه جدیدی است غیر از راههای پیشین. ما با دو راه آنها را درست کردیم: راه تنظیر و تمثیل، و راهی که مرحوم عراقی به صورت فنی مطرح کرد. آقای وحید اشکال را به سهولت حل می کند. عرض ما اینست که به این سهولت حل نمی شود، چون اشکال اینست که مثالها موضوع کل شیء را به مسأله قاعده حل بی ربط می کند. می فرماید ربط دارد، ولی چطور؟ می فرماید تعمیم است. سوال اینست که چطور تعمیم است؟! اگر بنا بود که به سهولت تعمیم درست شود، در صدر روایت درست می شد. موضوع استصحاب حالت سابقه دارد

و در قاعده ید باید ید باشد و نیز مفاد ید اماره‌ای است و مفاد استصحاب اصل محرز است؛ در این حالت، چطور جمع می‌شود که الاشیاء کلها علی هذا؟! این اشکالات بود که اگر توانستید حل کنید، صدر روایت هم حل می‌شود نسبت به «کل شیء».

در نهایت، به نظر بنده هر دو راهی که رفتیم، قابل اخذ است. شاید راه محقق عراقی اولی نسبت به راه حل تنظیر باشد، اما تنظیر نیز راه معقولی است. به نظر بنده راه حل ظاهرتر بیان مرحوم عراقی است که «الاشیاء کلها علی هذا»، به قرینه همین نکاتی که عرض شد، اخبار می‌کند بر یک حلیت عمومی برای اشیائی که مشکوک الحل والحرمه هستند. منتها جایی که دلیل حاکم داریم، آن حاکم است و جایی که دلیل حاکم در کار نیست، به حکم اطلاق این اخبار از حلیت عام، قاعده حل جاری است، به بیانی که محقق عراقی در مقالات داشت. این بیان در نهایة الافکار نبود.

سوال: شما که انشاء می‌گیرید دیگر نمی‌توانید پاسخ مرحوم عراقی را اخذ کنید.

پاسخ: انشاء ظهور اولی است و با قرینه آن را حمل بر اخبار می‌کنیم، زیرا انشاء جامع معقول نیست.

ظهور تطبیق را در وهله اول نمی‌توان انکار کرد که «ذلک مثل»، ظاهر در تطبیق است نه تمثیل صرف. ولی اگر ناگزیر شویم، ممکن است کسی به این هم ملتزم شود. پس ما هستیم و چند ظهور در مقابل. به نظر بنده، شاید فرمایش محقق عراقی در میان این‌ها أقرب به واقع باشد.

حمل روایت بر اجمال هم صحیح نیست. روایتی به این اهمیت در برابر ماست که نمی‌توانیم آن را مجمل بدانیم. اگر به عرف بدهیم، از آن عموم می‌فهمد که همه اشیاء بر همین حل هستند در حالت مشکوک. بله، اشکالی پدید می‌آید که آن را رفع می‌کنیم. این مانند مواردی است که ظهور اطلاقی داریم و آنگاه شبهه‌ای پیش می‌آید که یک حصه‌ای از این اطلاق غیر معقول است. در این صورت، پاسخ غیر معقول بودن را می‌دهیم، و اطلاق باقی می‌ماند. اینجا هم اگر روایت را به عرف بدهیم، انصافاً از «کل شیء» و «الاشیاء کلها» عموم می‌فهمد که همه جور حل را ثابت می‌کند. آنگاه نهایتاً این فهم، اشکالی درست می‌کند که این‌ها به لحاظ موضوع و به لحاظ نوع نگاهی که در تعبد است، با هم جمع نمی‌شوند. در این صورت، پاسخ این اشکال را می‌دهیم. درست مانند اطلاقاتی که وجود دارد و یک نفر می‌گوید من مانع عقلی دارم که این اطلاق داشته باشد؛ اینجا مانع عقلی او را دفع می‌کنیم و ظهور اطلاقی به هم نمی‌خورد. بله، اگر مانع عقلی را دفع نکنیم، مجبوریم ظهور اطلاقی را تقیید لبی بزنیم. این روایت را دست هر کسی بدهیم، از آن عموم می‌فهمد. حال کسی پیدا می‌شود و شبهه می‌کند که اینجا عموم صحیح نیست، زیرا جمع حل استصحابی و حل یدی و حل قاعده حلی، اشکال دارد. اینجا هم این شبهه را پاسخ می‌دهیم به دو طریقی که عرض شد.

تا به حال از یک خاکریز عبور کردیم و پاسخ این اشکال را دادیم که می خواست روایت را از مورد استدلال بیرون ببرد.

ولی هنوز دو اشکال مهم باقی می ماند.

اشکال دوم در روایت مسعده: روایت درباره شبهات موضوعیه است

برای اختصاص روایت به شبهات موضوعیه، به چند نحو استدلال شده است:

۱. مانع اول اطلاق روایت نسبت به شبهات حکمیه، تطبیق به شبهات موضوعیه

یک اشکال به لحاظ نفس تطبیق به این موضوعات است که همه مثالها، شبهه موضوعیه است. بنابراین، «الاشیاء کلها» که در ذیل است و «کل شیء» در صدر، نمی تواند بر شبهه حکمیه تطبیق شود و صرفا شامل شبهات موضوعیه است. اشکال دومی هم در کار است - که دیدم مرحوم آقای خویی فرموده است و نمی دانم دیگران هم گفته اند یا خیر - که کلمه «بینه» که در ذیل آمده (حتی تستبین أو تقوم به البینه) قرینه بر شبهات موضوعیه باشد. البته این اشکال دوم را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

پاسخ اشکال

از این اشکال، دو جواب داده اند. صاحب منتقی و آقای وحید و نیز برخی دیگر می گویند عموم به صرف تطبیق در مثالها، تقیید نمی خورد و اینها قرینه محسوب نمی شود. صدر عموم دارد و یک قاعده القاء می شود. حال، مثالهایی که زده اند مربوط به شبهه موضوعیه است. خب باشد. این نه قرینه است و نه احتمال قرینیت دارد.

۲. مانع دوم اطلاق روایت نسبت به شبهات حکمیه، وجود قدر متیقن در مقام مخاطب در روایت

مرحوم عراقی در مقالات و نهایة الافکار می گوید در روایت، قدر متیقن در مقام مخاطب هست، و این، مانع ظهور اطلاقی است. دیگران هم مانند محقق عراقی دیده اند که اشکال سابق چندان استحکامی ندارد، لذا پناه آورده اند به اشکال قدر متیقن در مقام مخاطب.

پاسخ اشکال

قدر متیقن در مقام تخاطب دو اشکال دارد. یک اشکال کبروی است بدین توضیح که کبری را به نحو اطلاق قبول نداریم. قدر متیقن در مقام تخاطب مثل این مثال‌ها یا سوال‌هایی که سائل می‌کند و امام پاسخ می‌دهد است. نمی‌توان گفت که قدر متیقن در مقام تخاطب، به عنوان یک قاعده عمومی جلوی اطلاق را می‌گیرد. بله، ممکن است در جایی قرینه شود که این به صورت موردی است مانند دیگر قرائن کلام که ممکن است وجود داشته باشد. ولی به نحو کلی درست نیست که سوال سائل، هر جور که باشد، اطلاق کلام امام را به هم بزند. برای نمونه، اگر امام تصریح کند که قاعده عمومی است که هزار باب را باز می‌کند، باز هم می‌گوییم این قدر متیقن در مقام تخاطب دارد؟! امام قاعده عمومی می‌گوید و مثال هم می‌زند و مصداق هم دارد. اگر در عرف با تاکید گفته شود که به همه علما اکرام کنید و تصریح شود که از هر سنجی باشند اکرام کنید، و سپس گفته شود مانند علمای فیزیک و شیمی. در اینصورت آیا می‌توان گفت فقیهان و فلاسفه را شامل نیست؟! عرف بخاطر دو مثال واقعا کلیت و عموم را از این کبری سلب نمی‌کند. البته ممکن است در جایی اینطور باشد، ولی دلیل کلی نداریم.

مثال ما هم از این قبیل است. یک کبرای محکمی که «کل شیء لک حلال» و ذیل بگوید «الاشیاء كلها علی هذا حتی یستبین»، آنگاه بگوییم دو مثال در شبهه موضوعیه آورده است، پس مختص به شبهه موضوعیه است؟!

۳. مانع سوم اطلاق روایت نسبت به شبهات حکمیه، احتمال قرینیت مثال‌ها

احتمال قرینیت به اینصورت است که احتمال می‌دهیم امام سلام الله علیه در افاده مقصود خودش که فقط شبهه موضوعیه بود، عبارت عامی آورده است و به این مثال‌ها اکتفا کرده است که مخاطب از این مثال‌ها می‌فهمد که منظور شبهات موضوعیه است!

پاسخ به اشکال

قرینیت و احتمال قرینیت که برای تخصیص و تقیید گفته می‌شود، به سهولت قابل استفاده نیست. اگر قطع به قرینه داشته باشیم که خیلی روشن است. مقصود از قرینه چیزی است که متکلم در مقام افاده مراد جدی یا مراد استعمالی به آن تکیه کند. اینجا گمان ندارم کسی مدعی قرینیت قطعی باشد، و احتمال قرینیت مطرح است به صورتی که گفته شد.

امام می‌توانست از همان ابتدا با یک کلمه بفرماید که در شک در موضوعات حلّ ثابت است ولی در شک در احکام ثابت نیست. اینکه امام علیه السلام بجای آوردن یک کلمه در افاده مراد جدیشان، یک کبرای کلی بگوید و نیز ذیل آن بگوید «والاشیاء کلها علی هذا»، ولی با دو مثال برساند که مقصودشان مضیق است، طریقی عرفی نیست.

مقصود ما از قرینه نه اینکه برای ما احتمال دارد قرینه باشد بلکه ما احتمال می‌دهیم متکلم در مقام افاده مقصود ضیق خود که فقط شبهات موضوعیه است به این اعتماد کرده باشد. این احتمال را می‌دهید؟! یعنی امام بیاید عبارتی به این تعمیم در صدر و به این تعمیم مؤکد در ذیل بفرماید ولی مقصودش خصوص شبهات موضوعیه باشد و با این عبارات آن را رسانده باشد! احتمالش را هم نمی‌دهیم.

البته احتمال قرینیت موجود مانع ظهور است؛ منتها می‌گوییم صغرای آن اینجا نیست. یعنی احتمال نمی‌دهیم که امام مقصودش خصوص موضوعیه است ولی دو عبارت عموم مؤکد می‌آورد و در افاده مضیق بودن مراد جدی‌اش فقط به این مثال‌ها اکتفا می‌کند. این روش عرفی بیان نیست.

۴. مانع چهارم اطلاق روایت نسبت به شبهات حکمیه، غایت قرار دادن اقامه بینه که مخصوص موضوعات است

اشکال دیگری که بر تعمیم این روایت به شبهات حکمیه شده است، همین بیان مرحوم آقای خویی است که بینه به معنای اصطلاحی در موضوعات قائم است. شهود عدل بر موضوع قائم است و بر حکم کلی بینه اقامه نمی‌شود.

البته به فرمایش برخی از اساتید، «حتی تستیین» شمول دارد و شامل شبهات حکمیه می‌شود.

آقای خویی می‌فرماید تستیین یعنی تفحص و تکشف که ممکن است شامل شبهات حکمیه شود، اما می‌گوید «أو تقوم به البینه»، که برای موضوعات است و این قرینه است یا لأقل احتمال قرینیت دارد. بینه اصطلاحی همین اشکال را دارد و لازمه‌اش اینست که در موضوعات باشد و سپس می‌گوید اگر موضوع هم دانستید، باید تخصیص بنزید به موارد اقرار شخص، چون الاشیاء کلها علی هذا حتی تستیین أو تقوم به البینه او حکم به الحاکم أو الإقرار که همه در موضوعات می‌آید و انحصاری به تقوم به البینه ندارد. بنابراین، باید تخصیص هم بنزید.

پاسخ مرحوم خویی در خصوص بینه

ایشان در ادامه می‌فرماید بینه در زمان صدور روایات به معنای اصطلاحی فقهی نیست و به معنای کل ما یستبان به الشیء و کل ما له البیان است. هر چه بیان باشد بینه است و این کلام را در تکمله منهاج هم می‌فرماید. می‌فرماید بینه اینست

و بنابراین نمی توان گفت غایت قراردادن بینة دلیل بر انحصار روایت به شبهات موضوعیه است. لذا معنای روایت چنین می شود: حتی تستبیین یا اینکه بیانی بر آن قائم شود؛ و این معنا ممکن است در شبهه موضوعیه باشد یا حکمیه.

اشکال آیت الله وحید به پاسخ مرحوم خوئی

آقای وحید حفظه الله بر این پاسخ اشکال می کند. ایشان می فرماید حتی تستبیین - که ظاهراً به معنای یقین می گیرد - حجت است، چه در شبهه حکمیه و چه در شبهه موضوعیه، ولی بینة در خود روایات هم به معنای شهود عدل است و این معنا فقط اصطلاح فقها نیست و لذا فرمایش آقای خوئی که در روایات، بینة در معنای لغوی استعمال شده است، درست نیست.

البته نقض ایشان را آقای خوئی قبول ندارد. اینطور در خاطریم است که در بحث قضا هم ایشان همین حرف را می زنند که بینة در روایات به معنای بیان است نه دو شاهد عدل. بنده سابقاً در بینة در موضوعات بحث و فحص کردم و در مقاله ای در یادنامه مرحوم ابوی بنام آموزگار جاوید چاپ کردم که قبل از فرمایش آقای وحید، به تفصیل مواردی و قرائنی آوردم که بینة به معنای لغوی نیست و در خود روایات قرینه است که بینة به این معناست و تلقی اصحاب از بینة در روایات هم همین دو شاهد عدل بوده است.

آقای وحید که تمام اشکالات شبهه موضوعیه را پاسخ می دهد، در نهایت می گوید این اشکال تامی است و نمی توان پاسخی به آن داد.

بینة با (أو) عطف به یستبیین شده است و یستبیین، شبهات حکمیه را در بر می گیرد

بینة، با أو عطف شده است، بدین صورت که «حتی تستبیین أو تقوم به البينة». خود ایشان قبول دارد که «تستبیین» شامل شبهه حکمیه است. در اینصورت، «حتی تستبیین» شامل شبهه حکمیه شود و «تقوم به البينة» برای موضوعات باشد. بدین صورت اشکال برطرف می شود.

بحثی درباره یستبیین در روایت

اولاً روایت در وسائل «یستبیین» است نه «تستبیین». علاوه بر این «یستبیین غیر ذلک» است. نمی دانم چرا آقای خوئی چنین فرموده است. کتاب های روایی را فحص کردم. چند نسخه کافی و تهذیب را ملاحظه کردم. در این کتب آمده است

که «الاشیاء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك». بنابراین، اولاً «تستبين» نیست، و ثانیاً فاعل آن «غیر ذلک» است که در روایت مذکور است.

قبل از مراجعه به وسائل به ذهنم آمد «تستبين» نیز ممکن است مونث باشد نه مخاطب. آقای خویی مخاطب معنا کرده است یعنی حتی تتفحص و تکشف. کتب لغت را مفصل نگاه کردم که «استبان» به معنای بان هم آمده است. ماده بیان ماده عجیبی است. تبیین و تبین و استبان، هم متعدی است هم لازم. آیه شریفه که «بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ»^۱ دارد، می‌گفتم علی القاعده باید «مبینه» به شکل اسم مفعول باشد. آنوقت مراجعه کردم دیدم این‌ها اینطور می‌فرمایند که اصلاً تبیین و تبیین و استبان، هم معنای لازمی دارد و هم معنای متعدی. با اینکه باب تفعیل معمولاً برای تعدیه است. استبان هم به معنای متعدی یعنی تعرف البینه می‌آید، لکن «استبان» در بسیاری از موارد به معنای «ظهر» بکار می‌رود. بنابراین، اگر هم «تستبين» هم باشد، حتی تستبين یعنی حتی معلوم و روشن شود آن اشیاء.

با این وجود، تقوم به البینه سازگار نیست چون «به» ضمیر مذکر دارد و این سازگار نیست با قبلی. نمی‌دانم آقای وحید حفظه الله که تستبين را در صیغه مخاطب معنا کرده است، ضمیر «هاء» را در «به»، به چه مرجعی برمی‌گرداند؟! در حالی که مراجعه کردم و دیدم که در وسائل می‌فرماید «والأشیاء كلها على هذا حتى يستبين غير ذلك أو تقوم به البینه». در اینصورت، ضمیر «هاء» به غیر می‌خورد و تمام اشکالات برطرف می‌شود.

این روایت در کافی و نیز در تهذیب است. به نسخ کافی هشت جلدی مراجعه کردم، همین بود و تهذیب هم همین بود. کافی تصحیح جدید نیز که گفته می‌شود ۱۲ نسخه دیده شده است، به همین شکل است. فقط یک نسخه «بخ» در آن هست که نمی‌دانم ملخص چیست که «يستبين» را «تستبين»، و «تقوم» را «يقوم» آورده است که معلوم است مشوش است. چون تقوم به البینه ظاهراً باید مونث باشد گرچه مذکر هم جایز است.

به هر حال «حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البینه». بنابراین، به معنای تتفحص نیست. يستبين یعنی يظهر و يتبين.

لسان العرب آورده است که:

وَقَالُوا: بَانَ الشَّيْءُ وَاسْتَبَانَ وَتَبَيَّنَ وَأَبَانَ وَبَيَّنَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ.^۲

۱. احزاب: ۳۰

۲. لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۳، ص ۶۷

نظیر این در تاج العروس هم آمده است.

وَقَالَ الرَّجَّاجُ: بَانَ الشَّيْءُ وَأَبَانَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ. قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ: وَيَكُونُ الْمُشْتَبِهُ أَيْضًا بِمَعْنَى الْمُتَبَيِّنِ

مبین را از ابان گرفته است و لازم دانسته است.

قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ: وَالِاسْتِبَانَةُ يَكُونُ وَقَعًا. يَقَالُ: اسْتَبَنْتُ الشَّيْءَ إِذَا تَأَمَّلْتَهُ حَتَّى تَبَيَّنَ لَكَ

این درباره متعدی استبان است.

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ

که سبیل را منصوب آورده است بنا بر متعدی بودن تستبین

والمعنى لتستبين أنت يا محمد سبيل المجرمين أي لتزداد استبانة

سپس گفته است:

وَإِذَا بَانَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ فَقَدْ بَانَ سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَكْثَرُ الْقُرَّاءِ قَرَأُوا: وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ^۱

یعنی لازم گرفته‌اند. استبان به معنای بان و ظهر است. در اینصورت اطلاق هم دارد و شامل شبهات حکمیه هم می‌شود و مانعی از این جهت ندارد. پس بینه، چه معنای لغوی باشد یا اصطلاحی، تستبین شامل شبهات حکمیه است و از این جهت اشکالی نیست.

سوال: اگر ماده إقامه با بینه بیاید همیشه معنای بینه اصطلاحی است. ۵۲ مورد یقیم دارد و ۱۲ مورد أقام و یک مورد هم جاء البینه دارد که همگی، بینه اصطلاحی است.

پاسخ: منتها ممکن است ایشان پاسخ دهد که همه اینها معنای لغوی است. چه شاهی دارید که نیست. بنده در آن مقاله که برای سی سال گذشته است و مراجعه نکردم، حدس می‌زنم که شواهدی آوردم در خود روایات از تعدد مورد بینه صحبت می‌کند.

سوال: در محاجه با ابوبکر داریم که امیرالمومنین علیه السلام دو تا بینه یا شاهد بردند.

^۱ . لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۳، ص ۶۸

پاسخ: بله، در محاجه با قاضی شریح و شاید جایی دیگر هم شاهد آوردم که قاضی شریح می گوید یک مرد و یک زن کافی نیست پس معلوم می شود دو تا می فهمیدند که کافی نیست نه مطلق بیان را. شواهد زیاد است برای این مطلب که ادعای مرحوم آقای خویی درست نیست. شواهدی که می شود اقامه کرد از خود روایات که بین به معنای مطلق بیان نیست.

سوال: این موارد که ذکر کردیم، همگی درباره بین اصطلاحی است.

پاسخ: ایشان در تکمله منهای این را جواب می دهد که به معنای اعم هم بگیریم اینجا قابل تطبیق است. باید شواهدی بیاوریم و میتوانیم بیاوریم که خود روایت تعدد شاهد را آورده است .

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۲۵۲
تنبیهات روایت مسعده	۲۵۳
۱. مثال‌های روایت تطبیقات قاعده حل نیست تا شبهه انحصار به موضوعات پیش آید.....	۲۵۳
۲. تعمیم روایت به شبهات وجوبیه در کلام مرحوم آخوند.....	۲۵۳
نقد بیان مرحوم آخوند در تعمیم روایت به شبهات وجوبیه.....	۲۵۴
۳. حاشیه مرحوم شیخ انصاری: حل در روایت، به معنای صحت معاملات مذکور است نه حلال بودن فعل.....	۲۵۵
نقد کلام مرحوم شیخ انصاری.....	۲۵۹

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در اصل دلالت روایت مسعده بر حل تقریباً تمام شد.

نتیجه این شد که نسبت به شبهه‌ای که در اصل تطبیق بود، می‌توان یکی از دو راهی را که به تفصیل گذشت، پذیرفت. به نظر بنده راه حل محقق عراقی اولی است. ایشان می‌گفت تطبیق روایت را قبول کنیم که ظهوری قوی است، ولی از ظهور در انشاء دست برداریم و روایت را اخبار از جعل مختلف بدانیم، و از اطلاق آن اصالة الحل را استفاده کنیم، البته در مواردی که حاکم بر حل نداشته باشیم. اگر کسی این را نپذیرفت و برعکس قائل شد که ظهور روایت در انشاء، قوی‌تر است از ظهور آن در عدم تمثیل، در این صورت، می‌تواند راه تمثیل و تنظیر را پیش گیرد. این نیز راه معقولی است. لذا به یکی از دو وجه می‌توان دلالت روایت بر اصالة الحل را تصحیح کرد.

نسبت به انحصار روایت به شبهه موضوعیه، پاسخ‌هایی مطرح شد. درباره شبهه انحصار به موضوعات به لحاظ تطبیقات، عرض شد که عموم روایت را داریم و دلیلی در کار نیست که هر عمومی به مثال‌های مذکور مقید شود. درباره شبهه قدر متیقن در مقام تخاطب، عرض شد که نه کبرای آن را قبول داریم و نه اینکه در روایت مذکور مصداق دارد، زیرا اینجا عموم است و اطلاق نیست تا قدر متیقن در مقام تخاطب داشته باشد. بله، کسانی که در مدخول ادات عموم قائل به اجرای اطلاق می‌شوند، اگر کبری مانعیت قدر متیقن را قبول دارند، باید این نکته را رعایت کنند. مرحوم نائینی در مدخول

ادات عموم اجرای اطلاق می کند و سپس ادات عموم را موجب تعمیم می داند، ولی این سخن درست نیست، چون کار ادات عموم تعمیم به کثرات مدخول است و نیازی به اخذ اطلاق نیست. البته خود مرحوم نائینی قدر متیقن در مقام تخاطب را به نحو کلی قبول ندارد.

تنبیهات روایت مسعده

سه تنبیه باقی مانده است که متذکر می شویم، نکات ریزی هم در کار است که به آنها نمی پردازیم.

۱. مثال های روایت تطبیقات قاعده حل نیست تا شبهه انحصار به موضوعات پیش آید

راه هایی که طی شد برای پاسخ از انحصار روایت به شبهه موضوعیه درست است، لکن شاید نیازی به این راه ها نباشد و راه دیگری هم باشد. با توجه به اینکه اگر این روایت را بر حسب نظر محقق عراقی، کاشف از جعل مختلف بدانیم، روایت بر موضوعات تطبیق نشده است تا بگوییم انحصار دارد. یعنی مثال های این روایت درباره قاعده حل نیست تا انحصار داشته باشد. مثال ها برای استحساب و ید است. عرض شد که کبرای این روایت از عمومی حکایت می کند که این عموم، جعل های مختلف است و این مثال ها، مثال جعل های دیگر است نه مثال حل. لذا وجهی در کار نیست که از باب تطبیق قائل به انحصار شوید.

بله، نکته ای که مرحوم آقای خویی و دیگران در بحث استبانه و تقوم به البینه در ذیل فرمودند، علی الظاهر می آید و پاسخ آن، همان نکاتی است که عرض شد. ولی در صدر روایت، راه دیگری برای حل است که بر اساس نظر منتخب که محقق عراقی باشد، مثال ها تطبیقات حل نیست تا منحصر به شبهه موضوعیه باشد.

۲. تعمیم روایت به شبهات وجوبیه در کلام مرحوم آخوند

تنبیه دوم فرمایش مرحوم آخوند در کفایه است. مرحوم آخوند برخلاف شیخ، ظاهراً خود روایت مسعده را طرح می کند و عبارتی می آورد که عبارت روایت مسعده است؛ ولی مشهور شده است که برخی می گویند گویا یک روایتی با مضمون روایت مسعده بدون ذیل آن وجود دارد، لکن همانطور که محقق عراقی و دیگران فرموده اند چنین روایتی در کار نیست و روایت مشابهی هم که وجود دارد، سوال از جبن کرده است و روایت مطلقاً نداریم که در آن «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» ذکر شده باشد. آنچه هست و سند دارد، روایت مسعده است و روایت دیگری هم هست که از جبن سوال کرده است و به این مضمون است.

علی الظاهر مرحوم آخوند به همین روایت تمسک کرده است، گرچه ذیل آن را بیان نمی‌کند و هیچ یک از مشکلات تمسک به روایت مسعده را برای قاعد حل در شبهات حکمیه متعرض نمی‌شود. ایشان روایت را ظاهر در عموم شبهه حکمیه و موضوعیه گرفته است. مشکل ایشان فقط تعمیم به شبهه وجوبیه است. هیچ کدام از مشکلات مطرح در تطبیقات و ذیل را در کفایه متعرض نمی‌شود.

ایشان درباره تعمیم به شبهه وجوبیه دو راه در پیش می‌گیرد. اول، اجماع مرکب است که هر کسی در اینجا یعنی مشتبّه الحرمه قائل به حل شده است در شبهه وجوبیه هم قائل شده است؛ و دوم اینکه شبهات وجوبیه را از باب ترک، به شبهه تحریمیه برگردانیم. اگر شک کنیم چیزی واجب است یا نه، شک داریم که ترک آن حرام است یا خیر و لذا داخل در خود قاعده حل یعنی در همین روایت می‌شود. از این دو طریق می‌توان روایت مسعده را تعمیم داد به تمام شبهات وجوبیه.

نقد بیان مرحوم آخوند در تعمیم روایت به شبهات وجوبیه

هر دو راهی که ایشان ذکر کرده است، اشکال دارد. در اجماع مرکب کسانی که احتمال مدرکیت را اشکال و منافی حجیت اجماع می‌دانند، می‌گویند اینجا تقریباً روشن است که چه مدرکی دارد. سند قول به برائت این‌هاست و نه یک اجماع، و لذا احتمال مدرکیت منافی و مسقط حجیت اجماع است.

البته ما احتمال مدرکیت را در اینگونه موارد مشکل نمی‌دانیم، ولی عرض ما اینست که اجماعات مذکور اجماعات فعلی نیست و برخی حصص آن تقدیری است. اجماعات در جاهای دیگر اینطور است که هر کس قائل به برائت در تحریمیه شده است، در وجوبیه هم قائل شده است؛ و هر کس در وجوبیه قائل نشده است، در تحریمیه هم نگفته است. در جای دیگر اجماع مرکب را اینطور درست می‌کنیم. اشکال اینست که بصورت تقدیری فایده ندارد و شما یک اجماع به حمل شایع از همه، در باب این مسأله ندارید.

این اشکال همین‌جا هم وارد است، ولی اینجا یک خصوصیتی دارد. خصوصیت اینست که در شبهه وجوبیه، خود اصحاب احتیاط هم قبول دارند که برائت جاری است به جز ملا امین استرآبادی که در شبهه وجوبیه هم احتیاط کرده است و گرنه خود اخباریین نیز در شبهه وجوبیه قائل به برائت هستند. از این‌رو، اساساً نیازی به اجماع مرکب نداریم تا چنین حرفی بزنیم. مورد تسالم است در شبهه وجوبیه. اصولی‌ها و اخباری‌ها، همگی، قائل به برائت هستند. مشکلی نیست که پناه ببریم به اجماع مرکب. لذا این نحوه استدلال ایشان درست نیست.

استدلال دوم ایشان هم درست نیست. اینکه در شبهه وجوبیه می توان شک در وجوب یا عدم وجوب یک فعل را برگردانیم به شک در حرمت ترک آن، سخن صحیحی نیست. البته ایشان در پایان یک «فتأمل» دارد که برخی می گویند وجه تامل همین است که نمی توان وجوب فعل را به حرمت ترک برگرداند. اینطور نیست که در هر فعلی دو جعل شده باشد: جعل وجوب برای فعل و جعل حرمت برای ترک آن. این سخن نه عرفی است و نه واقعی یعنی لغو است. ثبوت لغو است و عرفی هم نیست. به کسی بگویند این کار واجب است یعنی ترکش حرام است؟! این عرفی نیست. بله، وقتی می گوئیم واجب است، ترک آن مستحب یا واجب نیست، ولی به این معنا نیست که ترک آن حرام است. بنابراین، این راه هم درست نیست.

بهترین راه برای این مساله اگر کسی در مقام تعمیم به شبهات وجوبیه باشد، تسالم است و کسی اختلاف نکرده است جز یک نفر اخباری و این دلیل نمی شود. تسالم بر اینکه در شبهه وجوبیه وضع سهل تر از شبهه تحریمیه است. اگر در تحریمیه گفتیم در وجوبیه به طریق اولی برائت تمام است.

۳. حاشیه مرحوم شیخ انصاری: حل در روایت، به معنای صحت معاملات مذکور است نه حلال بودن فعل

تنبیه سوم، بحث مشکلی است. برخی از دوستان اشاره کردند که مرحوم شیخ در استصحاب حاشیه ای مفصل دارد و در آنجا بحثی کرده است. ناگزیر شدیم که مراجعه کنیم، گرچه آن حاشیه مسلم نیست که مقبول خود شیخ باشد، زیرا در بعضی نسخ است و در این نسخه چهار جلدی که تنقیح شده است در حاشیه آورده شده است و در متن نیست و گفته اند در برخی نسخ هست و در برخی نسخ نوشته اند «زائد» و در برخی نسخ نوشته اند «صح» و برخی دیگر نوشته اند «نسخه». از این کارها مرحوم شیخ در رسائل کرده است. برخی جاهای خیلی مشکل رسائل مثل استمرار حکم، مرحوم نائینی می فرماید آن نسخه منقح رسائل که ما داریم، شطب علیه الشیخ. خود شیخ روی آن خط کشیده است. مسأله خیلی دشواری درست کرده است و چطور می شود حل کرد. اینجا هم ایشان بحثی کرده است که حرف جدیدی در قاعده حل می زند. یک حرف کاملاً جدیدی است که هیچ کس از باحثین اینطور طرح نکرده است. البته خود ایشان در نهایت می گوید این را عجالاً می گوئیم تا فرصت بیشتری برای تامل پیش آید.

مرحوم شیخ بحث را ذیل اصالة الصحة و قبل از تنبیهاات اصالة الصحة آورده است:

ويمكن الاستدلال بموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام): "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو مملوك عندك وهو حر قد باع نفسه، أو خدع

فبیع، أو قهر فبیع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضیعتك، والأشیاء كلها على هذا حتی یستین لك غیر ذلك، أو تقوم به الیئنة

سپس می فرماید حکم به حل در اینجا لایجمعها جز اینکه حل در تصرفات ناس را قبول کنیم. اینجا باید خوب گوش کنید که در وادی بحث های قبلی نیست. باید حل در تصرفات ناس را قبول کنیم تا حل این روایت توجیه داشته باشد. همان حرفهایی که دیگران به عنوان اشکال به روایت گفته اند شیخ هم اینجا می آورد. می فرماید اگر بنا باشد قاعده حل را اینطور تطبیق کنید که حل تصرف در این ثوب یعنی پوشیدن آن یا حل نزدیکی با آن مرأه و غیره، در اینصورت اصالت عدم دارد و این حاکم است. استصحاب عدم مالکیت و عدم زوجیت و عدم ملکیت عبد مشتری را دارید و با وجود این استصحابها که نمی توان قاعده حل را جاری کرد.

پس چرا اینجا به حل پناه برده و حل را تطبیق کرده است؟ بنده اینطور می فهمم که می فرماید حل را به تصرف معاملی زده اند. یعنی تصرف معاملی شما در مثل بیع، حل است. اگر شک کردید بین حل و حرام، این حلال است. اگر در عقد این زوجه شک کردید، از باب صحت و عدم صحت این عقد، حلال است در مقابل حرمت. این حرف خاصی است. در نهایت می گوید بالجمله بحث در حلّیت و حرمت این اسباب است که دائر بین صحت و فساد است نه در حل و حرمت آن فعل مثل لبس و نزدیکی با مرأه و غیره. اینها هم می تواند باشد ولی با تطبیق حل بر اسباب مشکوکه و جریان اصالة الصّحه که حل می گوید این سبب صحیح است، آنها هم درست می شود. منظور سبب مشکوکه است نه عمل خارجی. ایشان می فرماید ما در واقع در آن سبب که امر آن دائر بین صحیح و فاسد است، شک می کنیم و آن را درست کنیم، لذا این فعل هم تکلیفش حل می شود و مشکل را از این جهت حل می کند. چرا اینجا آورده است؟ برای اینکه راهی یافت می شود که اصالة الصّحه را با این روایت درست کنیم. حل و حرمت برمی گردد به حل و حرمت سبب که وقتی قائل به حل می شوید، یعنی این اسباب عند الشک صحیح اند.

مرحوم کاظمینی شاگرد آقای نائینی در چاپ های قدیم سنگی که می خواندیم بالا می نوشت «نقد مقالة المحقق الخراسانی». مرحوم والد ما از آقا ضیاء نقل می کرد که آقا ضیاء به ایشان می گفت: آقای کاظمینی اگر آخوند زنده بود، جرأت داشتید اینطور بنویسید؟!

ادعای ایشان این است و مفصل بحث می کند. مستشکلی یافت می شود و به مرحوم شیخ اشکال می کند که ما در روایت مسعده راه دیگری داریم. صحت بیع عبد خریده شده با قاعده ید درست می شود. عبد خریده شده دست کسی بوده

و ید داشته است. زوجه را هم نکته‌ای دیگر در کار است که حل می‌کند مثل استصحاب یا مانند آن از امارات. ربطی به صحت عقد و شک در آن و تطبیق قاعده حل بر آن‌ها ندارد. چرا پناه به ید و استصحاب نمی‌برید؟

مرحوم شیخ پاسخ می‌دهد بله، اماراتی داریم که مصحح این موارد باشد مثل ید و غیره، لکن اشکال اینست که ظاهر روایت مسعده این نیست که بخواهد با اماره حل کند بلکه با حل و حرمت می‌خواهد حل کند. این روایت مسعده می‌گوید وقتی شک می‌کنید بین الحل و الحرام، با قاعده حل و تطبیق حلیت، اثبات صحت بیع یا نکاح می‌کند نه با اماره ید و امارات دیگر یا استصحاب عدم کونها أختا و رضیعة. با حل و حرمت حل کرده است. حرف شیخ استظهاری است که هر کاری بکنید، باید حل و حرمتی که تطبیق می‌شود را حل کنید نه اینکه پناه به استصحاب ببرید.

مستشکل می‌گوید مثال دیگری می‌زنم. اگر اینطور که شما می‌گویید کسی بخواهد با زنی نزدیکی کند که دائر است بین زن اجنبیه و زوجه خودش، یا در لباس مسبوق به نجاستی می‌خواهد نماز بخواند که شک می‌کند کسی که آن را به طور صحیح شسته است یا نه، در هر دو اصل تنجیزی داریم و برائت و حل جاری نمی‌کنید. نمی‌گویید در این مثال می‌توان نزدیکی کرد، یا در این لباس می‌توان نماز گزارد. اگر نمی‌شود بخاطر جریان اصل‌های تنجیزی است مثل عدم کونها زوجة یا عدم طهارت آن که نجاست قبل را استصحاب می‌کنیم. در روایت هم همینطور است. همانطور که اینجا نمی‌توانید عمل‌ها را به استناد حل انجام دهید بلکه استصحاب عدم و غیره حاکم است، در مثال‌های مذکور در روایت نیز همینطور است.

مرحوم شیخ پاسخ می‌دهد که بین این دو دسته مثال، تفاوت زیادی وجود دارد. در مثال‌های شما فقط استصحاب عدمی داریم و اباحه. از باب تعارض استصحاب با اباحه است که استصحاب مقدم است و بحثی نیست. ولی در این مثال‌ها می‌خواهیم حل و حرمت را بر خود معامله تطبیق کنیم، و معامله، مسبوق به عدم نیست که استصحاب عدم بکنید. آنگاه اگر در معامله شما حل را تطبیق کردید، حلیت به عنوان جواز تصرف و جواز لبس و جواز نزدیکی با مرأه از آثار جریان قاعده حل در معامله است. وقتی در خود معامله که امر آن دائر بین صحت و فساد است، حل را جاری کردید، اثرش جواز آن تصرفات است نه اینکه ابتدائاً تطبیق کنیم تا استصحاب عدم داشته باشیم.

در مثال‌های شما فقط استصحاب عدمی داریم که حاکم بر اباحه است، ولی در مثال ما روایت حل را بر خود معامله تطبیق می‌کند و لذا وقتی معامله تصحیح شد اثر آن ظاهر می‌شود. سپس می‌فرماید:

والحاصل: أن أصالة الحرمة في مثالي المعارض حاكم على مؤدى الرواية،

چون در دو مثال معترض، معامله و سببی مطرح نبوده است و اصل عدم جاری است و با اباحه درگیر و حاکم می‌شود

والأمر في موارد الرواية على العكس.

چون در روایت به سبب تطبیق می‌کنیم، و به تعبیر ایشان آن معامله مسبوق به عدم نیست و برعکس است.

اصل حل را تطبیق به معامله می‌کنیم و این، جلوی استصحاب را می‌گیرد. شک ما در جواز و طی این مرأه ناشی از اینست که عقد او صحیح است یا خیر. شک ما در اینکه آیا می‌توان در این لباس شسته شده نماز خواند، از این باب است که نمی‌دانیم شستن صحیح واقع شده است یا خیر. اگر أصالة الصحة در فعل مسلم که شستن باشد جاری کنیم، شک رفع می‌شود و استصحاب هم برداشته می‌شود.

قلت: فرق واضح بین مورد الحكم بالحل في المثالين ومورد في أمثلة الرواية وسائر التصرفات المرددة بين الجائز والمحظور، فإن الشك في المحل في المثالين مسبوق بالحرمة المتيقنة سابقا فيستصحب، كما هو شأن تعارض أصل الإباحة مع استصحاب الحرمة،

که استصحاب حرمت حاکم است

بخلاف الشك في حل المعاملة الواقعة على الثوب والعبد والمرأة،

که مثال روایت مسعده است

إنه غير مسبوق بالحرمة،

خود این معاملات مسبوق به حرمت نبودند.

فالحكم بالرواية بجوازه ونفي الحظر عنه يرفع حرمة التصرف فيها المتيقنة سابقا قبل المعاملة

یعنی موضوع استصحاب را برمی‌دارد. جریان حل در خود معامله می‌گوید معامله صحیح است و اثر نفیی را برمی‌دارد و موضوع برای استصحاب باقی نمی‌ماند.

والحاصل: أن أصالة الحرمة في مثالي المعارض حاكم على مؤدى الرواية، والأمر في موارد الرواية على العكس.

هذا ما يقتضيه النظر عاجلا إلى أن يقع التأمل^۱

سوال: شیخ احکام وضعی را منتزع از تکلیفی می‌داند.

۱. فراند الأصول الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۳، ص ۳۵۱.

پاسخ: فرمایش مرحوم شیخ را در صحت و فساد ولو منتزع بدانید از احکام تکلیفی، بالاخره نسبت به صحت معامله باید چیزی بگویید. اصلاً این روایت را رها کنید؛ اصالة الصحة را چطور شیخ درست می‌کند که حاکم بر استصحاب است؟ شما اشکال کلی‌تر می‌کنید که وقتی شیخ صحت را منتزع از تکلیف می‌داند چطور اینجا تطبیق می‌کند. می‌گوییم منتزع می‌داند، و آن صحت منتزع می‌گوید این معامله حلال است یا حرام. هر معنایی که برای صحت قائل باشید فرقی ندارد.

سوال: اصالة الصحة با اصالة الفساد تعارض نمی‌کنند؟

پاسخ: پاسخ این را در اصالة الصحة دادند. اصالة الفساد، استصحاب عدم تاثیر عقد است یا اصالة الاشتغال است. این‌ها هر دو محکوم اصالة الصحة است، به بیانی که در آنجا آمده است، زیرا اگر این‌ها مقدم باشد، موردی برای اصالة الصحة باقی نمی‌ماند یا بسیار نادر است. اصالة الصحة حاکم بر استصحاب عدم تاثیر اسباب است، و الا اصالة الصحة لغو می‌شود.

نقد کلام مرحوم شیخ انصاری

به نظر بنده اشکال اساسی بر شیخ اینست که ایشان حل و حرمت را وضعی معنا می‌کند. نمی‌خواهیم اشکال کنیم که چرا انتزاعی می‌دانید. شما حل و حرمت را وضعی معنا می‌کنید. اینکه معامله حلال یا حرام است، گاهی حلال و حرام تکلیفی را می‌گویید که می‌تواند داخل در قاعده حل شود، ولی ربطی به صحت ندارد. اگر هم کسی بگوید ارتباط دارد مخصوص است و الا اینکه در مواردی، نهی در معاملات، فساد بیاورد یا به قول ابوحنیفه دال بر صحت باشد، بحث دیگری است. ابتدا به ساکن وقتی گفته می‌شود معامله‌ای حرام است یا حلال، حلال و حرام تکلیفی است. شما حلال وضعی می‌گیرید. آیا مفاد قاعده حل، حل وضعی است؟

آیا اساساً حل وضعی از مصادیق عنوان حل است یا یک اصطلاحی است که می‌گوییم و منظور صحت و فساد است؟ اگر صحت و فساد مندرج باشد در عنوان الحل و الحرام، جا دارد بحث کنیم. ولی روایت دائر مدار اصطلاحات فقها نیست. قاعده می‌گوید کل شیء لک حلال اگر واقعا صحت و فساد وضعی از مصادیق حل و حرام بالحمل الشایع باشد، باید بحث کنیم که چرا قاعده حل تعمیم نداشته باشد؟! تا بحال اصولیین نگفته‌اند ولی الان بگوییم چه اشکالی دارد؟! اما واقع مطلب اینست که صحت و فساد مفهومی وضعی است و اصلاً صحت، مصداق حل نیست و فساد، مصداق حرمت نیست. بنابراین کل بنیانی که مرحوم شیخ اینجا می‌گذارد، نادرست است. بنیان مرحوم شیخ بر اساس اینست که حل و

حرمت بر معامله تطبیق شود و به معنای صحت باشد، و اصالة الصحة را از روایت مسعده استفاده کند. چرا نادرست است؟ زیرا صحت و فساد مصداق حلیت و حرمت نیست، و الا اگر مصداق حلیت بود، این مسأله‌ای قابل تأمل می‌شد.

نکته دیگر اینکه: طبق مبنای مرحوم شیخ که حکم وضعی را ناشی از حکم تکلیفی می‌گیرد، آیا می‌توان اینجا حل و حرمت تکلیفی را بر معامله تطبیق کنیم و از آن صحت در بیاوریم؟

در حواشی که ملاحظه کردم ندیدم کسی متعرض شده باشد. مرحوم آشتیانی و برخی دیگر را ملاحظه کردم، نیاورده‌اند که مراد شیخ اینجا چیست. روی آن فکر کنید و این تتبع هم خوب است که ببینیم این حرف اساساً از شیخ است یا نه.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- پیشنهاد طرح بحث اصول مختصر ۲۶۱
- خلاصه بحث شیخ انصاری در حاشیه رسائل: حل در روایت به معنای صحت معاملات است ۲۶۴
- مراد مرحوم شیخ مطلق الحل است نه صرف حل معاملی ۲۶۵
- بررسی و تقویت کلام مرحوم شیخ ۲۶۶

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

پیشنهاد طرح بحث اصول مختصر

قبل از شروع بحث نکته‌ای را عرض کنم. از سال گذشته برخی از دوستان پیشنهادی مطرح کردند که بحث اصول مختصری از ابتدای مباحث اصول طرح کنیم. بنده معمولاً نمی‌پذیرفتم، زیرا کار جدیدی نیست. برخی پیشنهاد کنندگان بحث اصول فعلی را طولانی می‌دیدند و شاید باب مذاقشان نبود و برخی دیگر می‌گفتند به خاطر طولانی بودن، فرصت نمی‌شود بقیه بخش‌های اصول را ببینیم. گلابه از طول کشیدن بحث کمابیش بود و هست.

مکرر عرض کردم که به این روش اعتقاد دارم و از سر سلیقه و صرف خوشایندی نیست که این مباحث را طرح می‌کنم. اگر بناست کار عمیق اجتهادی انجام دهیم، روش درست اینست، و ای بسا این هم کم باشد در نظر کسی. البته این روش غریبی نیست و امروز بحث‌ها کمی بیش از صد یا صد و پنجاه سال پیش، طول می‌کشد، ولی روش همان است که که مرحوم شیخ انصاری و میرزای شیرازی و شاگردانشان داشتند. پیش از این بزرگان هم بحث‌ها به همین روش بود. بله، برخی از مولفین مانند مرحوم آخوند، در مقام تدوین و تالیف، اختصار را می‌پسندند، ولی این نکته جای تأمل دارد که کار آخوند در مقام تالیف، آیا در مقام تدریس و پژوهش هم درست باشد. علاوه بر اینکه مرحوم آخوند سر سفره مرحوم شیخ انصاری نشسته است و کتاب مرحوم شیخ جلوی ایشان بوده و آن را تلخیص کرده است، و لذا عبارات کوتاه اختیار کرده است. اگر آن کار نشده بود معلوم نیست که مرحوم آخوند می‌توانست کفایه بنویسد. این مطلب برای هر کس که مراجعه کند به آثار مرحوم شیخ، روشن است. مطراح الانظار مرحوم شیخ دست آخوند بوده و خیلی جاها پیداست که تلخیص آن است.

مرحوم شیخ که رسائل را نوشته است، وقتی وارد بحث فقهی در بیع می شود چه غوغایی می کند. بیع مرحوم شیخ با بیع جواهر قابل مقایسه نیست. وقفی که ایشان تدریس کرده است و تقریرات مرحوم رشتی با وقف جواهر قابل مقایسه نیست. مقصود اینست که اگر آن روش اجتهادی در فقه بکار برده شود، نتیجه اش در فقه چنین ظهور می کند. بیش از صد و پنجاه سال از وفات مرحوم شیخ گذشته است و چند نسل از علما آمده و رفته اند. اگر بناست کار عمیقی صورت گیرد، چاره ای جز این روش نیست. افراد با استعداد و اهل کار در میان شما، کم نیستند؛ لذا حیف است تکرار مکرر بکنید. بسیاری از مکتوبات تکرار مکرر است و حرف های بسیار سطحی است و یا اینکه از یکدیگر اخذ کرده اند. گاهی سخنانی در بحث های خارج مطرح می شود که حتی با کلام شیخ هم نسبتی ندارد و حرف های مرحوم آخوند نیز به دقت طرح نمی شود، چه رسد به بحث های دیگران.

عرض بنده این نیست که تدریس ذو مراتب اشکال دارد، بلکه اگر بناست کار اجتهادی و عمیق شود، راهش همانی است که عرض شد. حرف های مهم باید دیده شود. فرمایش مرحوم شیخ در جلسه گذشته اگر مورد قبول واقع شود، کل بحث هایی که این چند وقت داشتیم در روایت مسعده، عوض می شود، یعنی نحوه توجیه و استدلال به روایت عوض می شود.

مقصود اینست که مراجعه و تتبع در آثار بزرگانی که صاحب نظر هستند، لازم است. مکرر واقعه ای را که برای مرحوم شیخ یا از معاصران پیش آمده بود، نقل کردم. ایشان از شیراز به عتبات رفته بود و گمان می کرد که لحاظ علمی مقاماتی دارد و رساله عملی هم داشت. مرحوم شیخ به دیدن ایشان می آید و سوالی طرح می کند و ایشان پاسخ می دهد. شیخ می فرماید آیا این پاسخ با این اشکال مواجه نیست؟ آن شخص می گوید بله، ظاهراً این اشکال وارد است. مرحوم شیخ می فرماید آیا اشکال به این شکل قابل دفع نیست؟ آن شخص تاملی کرد و گفت بله، اینطور دفع می شود. دوباره مرحوم شیخ می فرماید آیا نمی شود این دفع را چنین پاسخ داد؟ آن شخص قدری فکر می کند که این هم می شود. برای بار سوم مرحوم شیخ می فرماید آیا این جواب را نمی شود اینگونه دفع کرد؟ باز می گوید بله، این هم می شود. همین طور چهار پنج مرتبه رفت و آمد. مرحوم شیخ ساکت می شود، یعنی به لحاظ عملی نشان می دهد که آنچه آن شخص داشت، اجتهاد نبود.

دوستان جوانی که در جلسه هستند و استعداد خوبی دارند، حیف است که مشغول به تکرار مکررات شوند. مدتی کار عمیق بکنید، آنگاه خودتان پرواز می کنید و لازم نیست که یک دوره کامل دیده شود. این کلامی است که به آن اعتقاد دارم و تا برهان قاطعی خلاف آن نیاید، از آن عدول نمی کنم.

با این وجود، هم در فقه و هم در اصول، در کنار تعمیق، احاطه هم لازم است. نمی شود بگوییم فقط در استصحاب اصول کار می کنیم و از جای دیگر بی خبر می مانیم. در فقه نیز همینطور است. وقتی در بیع و خيارات کار کنید و بیست سال طول بکشد و یا وقف که چهار سال طول بکشد، معلوم است که همه جای فقه را نمی توان به این شکل کار کرد و باید کار دیگری کرد. بنده به لحاظ شخصی، بحث های دیگر را مختصرتر مطالعه می کردم برای احاطه.

از برخی از بزرگان بالواسطه شنیدم که اگر کسی بتواند مثلاً متن لمعه را حفظ کند خیلی خوب است، با اینکه شرح لمعه بسیار مختصر استدلالی است و خود لمعه که هیچ استدلال ندارد. ولی در عین حال لازم است انسان احاطه ای به فروع فقهی داشته باشد و اینطور نباشد که در بیع کار می کند، از معاملات دیگر و یا از عبادات بی اطلاع باشد. بنابراین، کار معقول اینست که در کنار کار عمیق اجتهادی، خواه در فقه و خواه در اصول، کار مختصرتری هم داشته باشیم. یک زمانی بالنظر برای خودم واجب کرده بودم که برخی کتب مختصر فقهی را بخوانم، زیرا انسان انگیزه پیدا نمی کند. بنده شرح صغیر مرحوم صاحب ریاض را کار می کردم که کتاب بسیار خوبی است و شرح مختصر النافع است. صاحب ریاض بسیار خوش سلیقه است. ریاض، آکنده از مطلب است و استدلال ها را گاهی بسیار ظریف نوشته است و گاهی نیاز به تأمل بسیاری دارد؛ ولی شرح مختصر ایشان که شرح صغیر است سه مجلد است در کل فقه و بسیار خوب است. این مورد را برای نمونه عرض کردم و مقصود اینست که کتاب مختصری به این شکل دیده شود. ایشان گاهی لغت های متن مختصر را معنا می کند و استدلال هایش را فی الجمله می آورد و اگر اجماع و شهرتی هست می گوید و اگر اختلافی هست متذکر می شود، و در یک جمله، متن فوق العاده خوبی است. مرحوم صاحب ریاض واقعا فقیه متضلعی است. مقصود اینست که خوب است در فقه کتاب مختصری دم دست انسان باشد تا مکرر برای احاطه به آن مراجعه شود. در اصول هم همینطور است و کفایه بدین منظور کتاب خوبی است.

امسال راه میانبری که یافتیم، اینست که می خواهیم یک جلسه از این چهار جلسه هفته را کم کنیم برای آن کار. ما اول که بحث را شروع کردیم تعهدی ضمنی بود برای ادامه دادن به همین کیفیت. حال، از جلسه حاضر استمراج می کنم که اگر موافق هستید، این کار را بکنیم. البته علاوه بر سه شنبه ها، چهارشنبه ها نیز یک هفته در میان معمولاً هستیم. این را هم اضافه می کنیم. پیشنهاد خودم اینست که از اول علم اصول به اختصار شروع کنیم. البته عمدتاً آرای که خود بنده اختیار کردم، با استدلال عرض می کنم، نه اینکه مثل این بحث همه آراء طرح شود. برخی از دوستان از روی مزاح می گویند که شما نمی توانید این کار را انجام دهید! اگر فعل اختیاری باشد، احتمالاً بشود، مگر ذاتی باشد!

سوال: شرح مختصر که فرمودید را بخوانیم؟

پاسخ: بله، خودتان ببینید. مانند شرح لمعه است و به نظر بنده قوی تر است و استدلال های بهتری دارد. بحث را به لحاظ تاریخی نیز آورده است. صاحب ریاض، مؤخرتر است و بسیار متضلع است. کتاب مختصری است برای مراجعه زیاد خوب است، برای مثال بحث وقف سه صفحه است. در مختصر کتاب وکالت یک صفحه است و ایشان قدری به تفصیل بحث کرده است که شده است چهار پنج صفحه.

ابتدای بحث توضیح می دهد که این به هم ریختگی علم اصول را قبول نداریم و اگر بناست بحث روی قاعده باشد، حتما باید تفصیلی بین علم اصول و فلسفه علم اصول قائل شویم. در این بحث البته بنا نداریم که سبک جدیدی را شروع کنیم و بر اساس کفایه است و عرض می کنم سر آن چیست. شکل و ترتیب کفایه است ولی ابتدای بحث توضیح می دهد که تاملی در کیفیت کار لازم است.

خلاصه بحث شیخ انصاری در حاشیه رسائل: حل در روایت به معنای صحت معاملات است

بحث در فرمایش مرحوم شیخ بود، با اینکه ایشان این کلام را در حاشیه آورد است. ایشان حلیت و حرمت روایت مسعده را بر معامله یا عقد تطبیق می کند و بیان فوق العاده خاصی دارد. تا کنون در مجموع تتبعات ندیدم کسی متعرض این نحوه بیان شود. ایشان محل بحث را هم ذیل اصالة الصحة قبل از تنبیهات می آورد برای استدلال به روایت مسعده برای اصالة الصحة. یعنی اگر شک کردیم در صحت و فساد یک معامله، به قاعده حل مستفاد از روایت مسعده بتوان تمسک کرد که معامله صحیح باشد.

این سخن ایشان خیلی برای بحث ما فایده دارد که یک نگرش دیگری به بحث است. محصل کلام ایشان این بود که در قاعده حل وقتی امام علیه السلام این موارد را ذکر می کنند، منظور این نیست که اگر در حلیت و حرمت لباس پوشیدن یا نزدیکی با مرأه و غیره شک کردید از این باب که در یک فعل مشکوک الحل و الحرمة است، آن فعل برای شما حلال است. زیرا اگر این طور باشد، این موارد محکوم استصحاب عدم و امور دیگر است، بلکه امام علیه السلام حلیت و حرمت را بر این عقد جاری می کنند. همانطور که در برخی افعال شک داریم، شک می کنیم این بیع صحیح است یا خیر. حلال است یعنی از حیث تاثیر در مسببات و آثارش.

در اینصورت، روایت مسعده می گوید آن عقد حل است، یعنی معامله نافذ است. آنگاه دیگر شک ما در جواز تصرف در این لباس و یا در مورد آن عبد و مرأه، برطرف می شود از این باب که وقتی عقد تصحیح شد آثارش هم مترتب می شود، نه اینکه قاعده حل را به خصوص آن اثر تطبیق کنیم، بلکه بر سبب تطبیق می کنیم و وقتی سبب مملک آمد، شرعا گفته اند عقد نکاح و بیع صحیح است و لذا شک شما مرتفع می شود و مالک لباس می شوید. همینطور است در نکاح.

دیروز عرض شد که این معنای دیگری از حل می شود.

مراد مرحوم شیخ مطلق الحل است نه صرف حل معاملی

قبل از ادامه بحث، این توجه لازم است که ایشان ذیل بحث أصالة الصحة این مطالب را آورده است. ایشان دو عبارت دارد که آدم را شاید به این فکر بیندازد که ایشان نمی خواهد روایت مسعده را به صورت قاعده حلی تطبیق کند. یک جا می فرماید که ممکن استدلال به موثقه مسعده بر این جهت. می فرماید :

فإن الحكم بالحلية عند الشك في الحرمة في هذه الأشياء لا يجمعها إلا أصالة الحل في تصرفات الناس وعدم وجوب الاجتناب عنها

پایین تر می گوید

فالحكم بالحل وعدم الحرمة ليس من جهة مجرد الشك في حل لبس الثوب وحرمة نظير المشتبه بين الخل والخمر، وإلا لكان الأصل فيه التحريم نظير المشتبه بين زوجته والأجنبية

می گوید همانطور که بین زوج و اجنبیه، اصل عدم است در لبس ثوب هم باید اصل عدم باشد. ولی می گوید اینطور نیست. ایشان می گوید حل در سبب را درست می کنیم که به معنای اثرگذاری و تاثیر در مسبب است. پایین تر می فرماید:

فموضوع هذا الحكم الظاهري هي المعاملة الواقعة على الثوب، وإلا فلبس الثوب حلال من حيث كونه تصرفا في ملكه بعد الحكم الظاهري بكون المعاملة مملكة لا من حيث الشك في كونه حلالا وحراما.

یکبار در این لبس فی حد ذاته شک می کنیم حلال است یا حرام، در تطبیق قاعده حل می گفتیم حلال یکبار هم شک ناشی از معامله واقع شده است. در معامله واقع شده، اگر حکم ظاهری جاری کردید و گفتید مملک است، دیگر شک باقی نمی ماند تا قاعده حل را بکار ببرید. معامله اگر صحیح بود پوشیدن لباس هم درست است. شک شما در این بود که شاید این لباس سرقتی باشد و معامله باطل باشد و شما مالک نشده باشید. الان یک حکم ظاهری دارید که معامله صحیح است.

ممکن است از این حرف ها چنین به مشام برسد که اساسا مرحوم شیخ می گوید موضوع قاعده فقط صحت است، زیرا می گوید «فموضوع هذا الحكم الظاهري هي المعاملة». ما در قاعده حل نمی خواهیم فقط در معاملات بحث کنیم. لکن عبارات بعدی مرحوم شیخ نشان می دهد که ایشان انحصار را نمی گوید و این عبارت را برای دفع دخل گفته است، و لب مراد ایشان عموم و تعمیم است.

این بحث دقیقی است. روایت مسعده در موضوع مشکوک الحل و الحرمة بالاطلاق و العموم می گوید حلال است. چی حلال است؟ آن شیء، چیست؟ ممکن است اعیان باشد که معنایش خاص می شود، و ممکن است افعال باشد حتی افعالی که جهت تسبیبی دارند مثل معاملات. ایشان می فرماید:

والحاصل: أن ظاهر الرواية بقريئة الأمثلة إرادة ما يعم الحكم بالحل من حيث التصرف الموجب لرفع الحرمة الثابتة بأصالة فساد التصرف^۱.

حاصل آنکه اراده «ما يعم الحكم» شده است. این سخن واقعا جدیدی است و جای تامل دارد که روایت مسعده به عموم کل شیء، چی هست.

بررسی و تقویت کلام مرحوم شیخ

اگر یادتان باشد وقتی مرحوم صاحب شارح وافیه تعمیم می دهد به شبهه حکمیه می فرماید افعال شیء اند و اعیان نیز شیء اند. افعال شیء ای هستند که احتمال الحرمة و الحلیة و لذا روایت عبد الله بن سنان را که می فرماید فيه حلال و حرام، فرموده بود که به معنای احتمال حرمت و حلیت است. شبهه آن را اینجا بگوییم که شیء شامل هر چیزی است: اشیاء و افعال را و افعال هم دو نوع است: یکی حرکات و سکنات خارجی است، و دیگری افعال تسبیبی است مثل انشائاتی که برای تسبیب معاملی است مانند اشتریت و بعت و قبلت. این برای تملیک است و موضوع اعتبار عقلایی واقع می شود. پس یک بحث داریم که اگر بخواهیم فرمایش شیخ را درست کنیم باید بپذیریم شیء اطلاق دارد و اسباب را هم شامل می شود.

نکته بعدی که مهم است و جلسه گذشته به عنوان اشکال مطرح شد اینست که حل بیع، حل تکلیفی محض است اگر گفتیم نهی از بیع وقت النداء شده است و حرمت تکلیفی درست می شود. اصلا معامله کردن حرام است اینجا، نه اینکه نتیجه تسبیب چه می شود که بحث دیگری است.

مانند بحث نهی در معاملات که به تفصیل بحث کرده اند که مقتضی فساد است یا خیر. برخی می گویند نه تنها بر فساد دلالت نمی کند، بلکه دال بر صحت است چون اگر صحیح نباشد نهی هم معنا ندارد و شما هم اختیاری ندارید. چیزی که واقع نشده است، نهی ندارد. ابتدا باید واقع شود تا قابل نهی کردن باشد. باید بتوان معامله ای کرد و بیعی به حمل شایع

^۱ . فرائد الأصول الأنصاری الشیخ مرتضی، ج ۳، ص ۱۵۱.

محقق ساخت تا از آن بیع نهی شود. پس باید گفت امکان دارد با این نهی صادر هنوز بتوانید بیع محقق سازید تا حرام تکلیفی شود. مقصود اینست که اگر حرمت تکلیفی محض تصویر دارد. چرا حمل کنیم بر وضعی؟!

در بحث «أحل الله البيع» بزرگان از جمله شیخ انصاری و مرحوم نائینی و اصفهانی و مرحوم خویی و امام رحمهم الله بحث کرده‌اند که ما می‌توانیم «أحل الله البيع» را به دلالت‌های مختلفی، دال بر نفوذ و گاهی بر لزوم بیع بدانیم. حال چطور دال بر صحت و نفوذ می‌شود؟ می‌توانیم ابتدائاً بدون اینکه آن را تکلیفی بگیریم، بگوییم «أحل الله البيع» خودش دلالت بر صحت وضعی می‌کند به دلالت عرفی. چرا دلالت عرفی می‌کند؟ چند نحوه می‌توان گفت. محقق اصفهانی می‌فرماید که «أحل» از حل نیست، بلکه از حلول است. لذا قبول ندارد که «حل» در مقابل «شَدَّ» و «عقد» است. برخی می‌گویند «أحل الله البيع» یعنی مرخی العنان هستید و ترخیص دارید و منعی ندارید. وقتی گفته شود در بیع منعی ندارید، به دلالت التزامیه تصرف شما هم صحیح است. مرحوم اصفهانی به استدلال عجیبی این را قبول ندارد. ایشان می‌فرماید حل در مقابل شَدَّ و عقد، متعدی است، و گویا دیگر لزومی نداشت که به باب افعال برده شود و بشود «أحل». اینکه برده شده است به باب افعال ظاهراً مقصودشان اینست که نشان می‌دهد مجرد آن نباید متعدی باشد. ولی حل، متعدی است و حلول متعدی نیست، پس «أحل» از حلول است نه حل. معنای آیه اینطور می‌شود که آن را در جای خودش قرار داده است. «أحل الله البيع» یعنی أحله محله و أقره مقره. جای خودش قرار داده است و یعنی تسبیب معاملی را قبول می‌کند.

اما بیان مرحوم نائینی و مرحوم خویی اینست که «أحل» از حل است مقابل شَدَّ و عقد. عقد، بستن است و حل، آزاد گذاشتن. یعنی شما در ایجاد بیع مقابل ربا، آزادید. ربا آن اضافه است و یا آن بیع ربوی، بحث زیادی دارد و امام در مسأله بیع، به تفصیل بحث کرده است. این حل در مقابل شَدَّ و عقد به معنی مرخی العنان بودن است. یعنی شما در بیع خود، مرخی العنان هستید، هم از حیث ایجاد که می‌شود تکلیف، و هم از حیث ترتیب تصرفات مبتنی بر بیع. اگر بگویند شما می‌توانید تمام آثار مترتب بر بیع را مترتب کنید، به اطلاق به این معناست که بیع صحیح است. اگر بیع باطل باشد نمی‌توان گفت آثارش را می‌توانید مترتب کنید.

بنابراین با اطلاق «أحل الله البيع»، نسبت به همه آثار، می‌توان این را درست کرد.

البته این نکته بنا بر اینست که حل یک معنای وحدانی داشته باشد، و مرحوم امام هم این را پذیرفته است. حلیت یک معنای وحدانی دارد. این معنای وحدانی وقتی به اعیان و اشیاء خارجی اضافه می‌شود معنای حلیت تکلیفی می‌دهد و وقتی اضافه می‌شود به اسباب عقلایی، یک معنای وضعی می‌یابد که همان تأثیر اسباب عقلایی در ایجاد مسبب است.

مرحوم امام تصریح می کند که این از باب تعدد معنا یا استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست، بلکه معنا وحدانی است و به تناسبات حکم و موضوع در هر مورد آن را حمل می کنیم که مفادش حقیقتاً چیست، نه اینکه معنای لفظ چه می شود.

مرحوم شیخ طریق دیگری دارد در مکاسب. ایشان می فرماید «أحل الله البيع» یعنی أحل تصرفات مبتنی بر بیع را. اگر مولی تصرفات مبتنی بر بیع را حلال بکند، ولو آن تصرفاتی که متوقف بر ملک اند، معنایش این می شود که به دلالت التزامیه، این سبب را قبول کرده است. ایشان در معاطات بحث کرده است و در خیارات هم بحث می کند. آنگاه می گوید تمام آثار بر آن مترتب می شود یعنی معامله معاطاتی صحیح است. مرحوم اصفهانی همین جا می گوید دو جور می شود طرح کرد. مرحوم شیخ حل تکلیفی می گیرد، ولی مرحوم اصفهانی می گوید اگر حل تکلیفی وارد بر بیع گرفتید، دو جور استدلال بر صحت و نفوذ معامله را می توان تقریب کرد. یکی اینکه بگویید «أحل الله البيع» یعنی تمام تصرفات از جمله تصرفات مبتنی بر ملک حلال است و بخواهید ادعا کنید این ملازمه واقعی دارد با صحت بیع. این ممکن است محل اشکال واقع شود، کما اینکه ظاهراً مرحوم شیخ نه در اینجا بلکه جای دیگر می فرماید «أنا ما» قبل از تصرف خارجی، ملک می شود و ثابت نمی کند من حین العقد ملکیت واقع می شود. شما می گوید تمام تصرفات مبتنی بر ملک جایز است، خوب باشد. اگر این تصرف را دو سال بعد از عقد انجام دادید، آیا لازم است که الان عقد صحیح باشد و تاثیر در ملک بکند؟ نه، همان زمانی که تصرف می کنید «أنا» قبل از تصرف مالک شوید، زیرا از باب التزام درست می کنید و مولی نفرموده است که ملک از ابتدا واقع شده و از ابتدا معامله صحیح است. شما از باب لزوم و ضرورت این را می گوید. بسیار خوب، مولی به اطلاق فرموده است همه تصرفات جایز و حل تکلیفی دارد حتی تصرفات مبتنی بر ملک. در اینصورت، هر وقت تصرف کردید «أنا ما» قبل آن مالک شدید. پس از باب ملازمه عقلی نمی توان درست کرد. ولی عرفاً ممکن است این را گفت که جمیع تصرفات مبتنی بر بیع بما هو سبب مملک، حلال است. عرفاً وقتی بگویند «أحل الله البيع» یک چیزی بیش از احتمال قبلی است، یعنی أحل الله التصرفات الحاصلة من البيع، آن هم بیعی که مملک دانسته شده است. خدا این آثار را حلال قرار داده است و این عرفاً ملازم با تصحیح خود بیع است.

البته این تفسیر مبتنی بر است که حلّ به تصرفات مترتب بر بیع تعلق گرفته باشد نه به خود سبب. لذا این بیان شیخ نیاز به تقدیر دارد و از این جهت خلاف ظاهر است. آنهایی که می گویند به خود سبب می خورد، حرف دیگری می زنند. مرحوم اصفهانی می گوید عده ای گفته اند اگر به خود سبب بخورد می توان ادعا کرد که عرفاً ملازم با وضع است. ایشان می گوید از کجا و چه دلالتی دارد؟! ایشان می گوید بعد از اینکه در خود سبب به عنوان یک فعل می شود حرمت و

مبغوضیت را تصویر کرد، که ما در بحث نهی از معاملات گفتیم می شود تصویر کرد، چه دلیلی داریم که اگر امری به خود معامله و بیع خورد به نحو تکلیفی، ملازم با صحت باشد؟! این وجهی ندارد.

پس نتیجه این می شود که اگر کسی این را تکلیفی بداند که به خود بیع خورده است و ادعا کند که به دلالت التزامی، نفس بیع که حلال شده است، صحت معامله را نتیجه می گیریم؛ می گوئیم که دلیلی بر این التزام در کار نیست، زیرا ممکن است تکلیفی محض باشد. اما سه راه دیگر وجود دارد.

اول، اینکه بگوئیم به بیع خورده است نه به معنای خاص حل تکلیفی، بلکه حل همان معناست ولی وقتی به بیع می خورد، به دلالت التزامی صحت معامله را درست می کند، چون احلال محل است و اقرار مقرر و بیع را مولی سر جای خودش گذاشته است. دوم، بیان مرحوم نائینی و آقای خوئی است که حل را به بیع می زنیم ولی وقتی به بیع خورد، همان معنای وحدانی را می دهد. به معنای مرخص العنان بودن و ممنوع نبودن است، و اطلاق آن اینست که شما از همه جهت آزاد هستید. از جهت اینکه خود این را ایجاد کنید که می شود تکلیفی و مانند مفاد تکلیف می شود و آزاد هستید که تمام آثار را بر آن مترتب کنید که از این هم به التزام، وضع فهمیده می شود. یا دو بیان دیگر که از مرحوم اصفهانی به لحاظ تصرفات مبتنیه گفتیم که مرحوم شیخ می فرماید.

پس اگر کسی اینطور بگوید که شما در «أحل الله البیع» به راه های مختلف می توانید حل را به وضع تبدیل کنید، یا به دلالت التزامی یا مطابقی؛ چرا در بحث ما که روایت مسعده است فرمایش شیخ را قبول نکنیم؟! این هم راهی است برای دفاع از مدعای مرحوم شیخ در روایت مسعده. البته بین بحث ما در روایت مسعده و «أحل الله البیع» فرق است. فرق اینست که آنجا به «أحل الله البیع» تصریح شده است و اینجا حل بالعموم روی معامله آمده است نه به تصریح. ولی در نتیجه فرقی نمی کند، گویا شارع اینطور فرموده است که «کل شیء من الأفعال والأعیان، حلال لك». در افعال هم اعم از تسبیحات و غیره، حلال لك. حلال لك، به این جوهری که گفتیم، بر نفوذ و صحت معاملات نیز دلالت می کند. مرحوم آقای خوئی می گوید به نظر ما اولی اینست که بین وضع و تکلیف جامع بگیریم که مفهوم حل اعم است و وقتی این اضافه می شود به اسباب معنایش وضعی می شود و وقتی اضافه می شود به اشیاء، معنایش تکلیفی می شود. امام این مطلب را که جامع باشد رد می کند ولی انصافاً آنچه آقای خوئی گفته است با آنچه ایشان می گوید فرقی نمی کند. چون آقای خوئی که جامع فرموده است نمی گوید که بین وضع و تکلیف جامع وجود دارد، که شاید سخن بی معنایی باشد. بلکه می گوید مفهوم حل یک مفهوم اعمی است. حل را می شود اضافه کرد به اعیان و به افعال محضه که از آن تکلیف در می آید و می شود اضافه کرد به

اسباب که از آن وضع در می آید و عقلا این را به معنای نفوذ می دانند، به هر وجهی که گفتیم. به نظر می آید اگر اینطور بگوییم در بحث ما، این اشکال هم مرتفع می شود.

حال شما هستید و یک ظهوری. ممکن است بگویید این انصراف دارد از مثل معاملات. «کل شیء لک حلال» یعنی همین افعال و اشیاء، ولی انصاف اینست که اگر شیء را فقط اعیان می دانستیم، شاید این کلام درست بود، ولی اگر شیء را به معنای افعال هم بدانیم که علماء هم این کار را کرده اند چه دلیلی دارید که فقط فعل غیر تسبیبی باشد؟! خصوصا با توجه به تطبیقات ذیل روایت.

در باب اسباب معاملی، کاری من انجام می دهم و یک اعتبار عقلایی مترتب بر این می شود. کاری که انجام می دهم، فعل من است. انشاء کرده ام به تسبیب مع شرایط. مع شرایط نباشد، کار من نیست؟! اگر می گوید «بعتک هذا بذاک» با تمام شرایطش، حال اگر شرایط را حفظ نکنید، کار شما نیست؟! شرایطش باشد یا نباشد، کار شماست. حال اگر بگویند این کار تو حلال است، و این بعت و اشتريت که گفتید با شرایطش، حلال است. حلال است یعنی هم حلال است از حیث اینکه مرخی العنان بودید ایجادش کنید یعنی حرمت نداشت و هم حلال است از حیث همه آثاری که به آن مترتب میشود.

سوال: این همان جمع بین تکلیف و وضع است و اسمش را عوض کردیم.

پاسخ: جمع است ولی نه اینکه لفظ حل را در دو معنا استعمال کرده باشیم. اینها مربوط به مراد جدی است و شما لفظ حل را در معنای خودش استعمال می کنید و به تناسب اگر مراد جدی تان مختلف باشد، چه اشکالی دارد؟ مراد جدی مولی اعم باشد. مقصود این باشد که هر کجا که متناسب با تسبیب است تسبیب و هر کجا با تکلیف متناسب است تکلیف. چه اشکال دارد؟ اینجا مراد جدی متعدد شده است نه معنای مستعمل فیه. مولی لفظ «حل» بکار برده است و آن در معنای وحدانی (مثلا ارخاء عنان) استعمال کرده است، اگر این حل بتواند مصداق به حمل شایع وضع داشته باشد و نیز مصداق به حمل شایع تکلیف، و هر دو را اراده کرده باشد، مانعی نیست. به نظر می رسد دفع این حرف چندان آسان نیست و حرف قابل توجهی است که اگر درست شود، آثاری دارد.

جلسه آینده برخی از آثار این حرف را مطرح می کنیم که اساسا کل بحث های پیشین ما را جور دیگری می کند، مثلا بحثی که به اطلاق حل را درست کنیم که حل استصحابی و دیگر انواع حل، همگی، مرتفع می شود.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۲۷۱ ثمره اخذ به فرمایش مرحوم شیخ در حاشیه رسائل
- ۲۷۲ حدیث چهارم در برائت شرعی: مرسله فقیه «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»
- ۲۷۳ اجمالی از بحث های مطرح در روایت.....
- ۲۷۳ اجمال بحث شیخ انصاری در روایت که ورود به معنای وصول است.....
- ۲۷۶ اشکال مرحوم آخوند به شیخ انصاری در معنای ورود در روایت.....
- ۲۷۷ تتمیم استدلال واقعی گرفتن نهی با استصحاب عدم.....
- ۲۷۷ اشکال مرحوم آخوند.....

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

ثمره اخذ به فرمایش مرحوم شیخ در حاشیه رسائل

بنا بود درباره ثمره فرمایش شیخ در قاعده حل، نکته ای عرض کنیم. ایشان این قاعده را در بحث اصالة الصحة مطرح کرده بود. عرض شد که اگر فرمایش ایشان درست باشد و قاعده حل در «کل شیء لک حلال» بر خود معاملات مذکور در روایت مسعده تطبیق شود، در اینصورت، بسیاری از مباحث گذشته صورت دیگری می یابد، از جمله بحث راه حل های مطرح در حل تناقض صدر و ذیل روایت.

در حل این تناقض دو مسیر مختلف را طی کردیم. یک راه این بود که تطبیقات مذکور در روایت، اصول دیگری را مطرح می کند مثل استصحاب و ید و امثال ذلک، و از باب تمثیل در ذیل روایت ذکر شده است. البته این راه حل خلاف ظاهری دارد ولی آن را اخذ می کنیم تا از خلاف ظاهر دیگری بپرهیزیم. راه دیگر تمسک به فرمایش محقق عراقی بود که جمله «کل شیء لک حلال» را خبر از جعل مختلف می دانست اعم از حل استصحابی و حل قاعده یدی و حل قاعد حلّی. آنگاه شبهه اجمال در روایت را با اطلاق، حل می کنیم که این روایت اطلاق دارد نسبت به همه حل ها. آنجایی که حل استصحابی و قاعده یدی وجود دارد، آن حاکم می شود ولی جایی که این حل ها وجود ندارد، قاعده حل مستفاد از این خبر کفایت می کند.

ولی اگر فرمایش شیخ پذیرفته شود، نیازی به هیچ یک از این تکلف‌های خلاف ظاهر نیست، چون خود روایت تطبیق می‌شود. حل در روایت عموم دارد و هم موارد شیء ابتدایی را در بر می‌گیرد که حل را ثابت می‌کند و هم موارد مذکور در روایت را بنفسه شامل می‌شود. آنگاه حل تطبیق می‌شود به خرید لباسی که احتمال سرقتی بودن آن می‌رود و یا ازدواجی که احتمال رضیعه یا اخت بودن همسر می‌رود. بر خود این‌ها تطبیق می‌شود و هیچ خلاف ظاهری باقی نمی‌ماند. بنابراین، اگر بتوان فرمایش شیخ انصاری را تمام کرد، به نظر بنده بر سایر راه‌هایی که تا کنون طی شد، اولویت دارد.

به نظر می‌رسد که اشکالی در فرمایش ایشان وجود ندارد، گرچه در وهله اولی شمول قاعده حل برای حل وضعی به نظر دشوار است، ولی مثل «احل الله البیع» و امثال ذلک است که شمول حل را نسبت به معاملات تصحیح می‌کنیم و یک معنای وضعی هم از آن استفاده می‌کنیم یا بالمطابقه یا به دلالت التزامی. اینجا هم همینطور است، گرچه فرقی دارد که آنجا یک عبارت «احل الله البیع» وجود دارد، اما اینجا به اطلاق یا به عموم گفته می‌شود که این معامله و این عقد، حل است، ولی این فرق، در مسأله ما فارق نیست و اشکالی از این جهت وارد نیست. از این رو، به نظر می‌رسد که فرمایش مرحوم شیخ کلام دقیق و قابل توجهی است. عجیب است که در کلمات اصحاب در این جا به فرمایش شیخ اشاره‌ای نشده است، یا دست‌کم بنده ندیده‌ام که در این کتاب‌هایی که مورد تتبع است، کسی به این فرمایش مرحوم شیخ اشاره کرده باشد.

گرچه برخی دوستان گفتند که این مطلب در اوثق است ولی بنده هرچه گشتم گرچه بالعجالة، صدر و ذیل مطلب را پیدا نکردم. گرچه احتمال می‌دهم به چشم بنده نیامده باشد.

قبلا از نسخه سنگی رسائل در تدریس استفاده می‌کردیم که نسخه‌ای با قطع کوچک بود و معروف بود که نسخه مصححی است. به این نسخه مراجعه کردم و دیدم از قضا این مطلب را مرحوم شیخ در متن آورده است، ولی کنار آن نوشته شده است که در نسخ مصحح روی آن «زائد» گذاشته‌اند. نسخه دیگر رسائل که دو جلدی و مفصل بود و حواشی مرحوم آشتیانی و مرحوم همدانی را داشت، به صورت حاشیه آمده بود که «نسخة» یعنی نسخه بدلی هست. به هر حال این مطلب در کلام خود مرحوم شیخ هست.

حدیث چهارم در برائت شرعی: مرسله فقیه «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»

روایت بعدی که محل بحث است، مرسله فقیه است: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». این روایت به نحو ارسال در الفقیه است، ولی ارسال آن به این شکل است که گفته‌اند «قال الصادق».

اجمالی از بحث‌های مطرح در روایت

این روایت یک بحث سندی دارد که ان شاء الله بعداً بحث می‌کنیم. البته ما در روایات صدوق واسع المشرب هستیم، بویژه آن روایاتی که اسناد دارد، اما کسانی که در اسناد تدقیق دارند، در اینجا قاعدتاً اشکال کرده‌اند مثل مرحوم شهید صدر و دیگران. در خاطر من نیست که مرحوم آقای خویی که اهل این نحو تدقیقات است، در سند این روایت اشکال کرده باشد. این روایت نکاتی دارد علاوه بر مرسله بودن که شاید صدوق در جاهای دیگر هم نقل کرده باشد.

به لحاظ دلالتی اختلاف عجیبی است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دلالت این روایت ظاهرتر و واضح‌تر از همه روایات دیگر است. مرحوم آخوند و مرحوم نائینی درست برعکس می‌گویند که هیچ دلالتی ندارد. البته مرحوم آخوند نمی‌فرماید که هیچ دلالتی ندارد بلکه در دلالت آن متوقف است، ولی مرحوم نائینی در أجود می‌فرماید هیچ دلالتی ندارد. از این رو، باید محتوای این روایت محل بحث واقع شود.

اجمال بحث شیخ انصاری در روایت که ورود به معنای وصول است

مرحوم شیخ می‌فرماید شیخ صدوق به این روایت در تصحیح قنوت به زبان فارسی، تمسک کرده است. ایشان می‌گویند که شیخ صدوق در امالی گفته است که این مطلب از اعتقادات امامیه است. البته گفته شده که این مطلب در امالی نیست و بنده تتبع نکردم، اما مصححین این رسائل جدید گفته‌اند در امالی نیست و در اعتقادات صدوق است و علی الظاهر باید اینطور باشد. قبلاً در حضر و اباحه این کلام را در اعتقادات صدوق دیده بودیم ولی در امالی همچنان که مصححین رسائل گفته‌اند، ظاهراً نیست.

مرحوم شیخ فرموده است که دلالت این روایت بر مطلب اوضح از کل است، علاوه بر آن، یک خصیصه دیگر در این روایت است که اگر روایات احتیاط سندا و دلالتاً تمام شود، معارض با این روایت است، یعنی این روایت محکوم روایات احتیاط نیست. زیرا ظهور «حتی یرد فیه نهی»، یعنی نهی به عنوان حکم واقعی و اولی. یعنی هر زمان که لم یرد فیه نهی به عنوان واقعی، اباحه دارید. بنابراین، مواردی که اخبار احتیاط منع را درست کند، نمی‌تواند غایت این روایت را حاصل کند. اگر غایت این روایت اینطور بود کل شیء مطلق یعنی مباح حتی یرد فیه نهی اعم از نهی واقعی و ظاهری، آنگاه اصحاب احتیاط می‌گفتند ما نهی ظاهری برای شما درست کردیم و غایت حاصل است. در اینصورت، اگر روایات احتیاط سندا و دلالتاً تمام باشد، حاکم یا وارد بر این روایت می‌شود، مانند قبح عقاب بلایان می‌شود که وارد است. ولی مرحوم شیخ می‌فرماید ظاهر «حتی یرد فیه نهی» یعنی حتی یرد فیه نهی واقعی. این به عنوان اولی خودش است، زیرا «حتی

یرد فیه» یعنی در خود شیء یرد نهی، نه در شیء بما مجهول الحکم. بنابراین، «یرد» در خود شیء که ظاهر آن عنوان اولی است. عنوان اولی هم در خود احکام اولی اخذ می شود نه به عنوان مجهول الحکم یا حکم ظاهری. پس غایت، حصول وقوع یا وصول نهی ای است که حکم اولی است و به ذات شیء تعلق گرفته است نه نهی احتیاطی که به شیء مجهول الحکم بما هو مجهول الحکم تعلق گرفته است.

اثر بحث این می شود که ادله احتیاط معارض است. ادله احتیاط می گوید احتمال نهی واقعی می دهید، احتیاط کنید و این روایت می گوید اگر احتمال نهی واقعی می دهید، مباح است و مطلق حتی یصل إلیک نهی واقعی.

البته نباید توهم شود که در جمله «کل شیء مطلق» نیز موضوع حکم به اطلاق ذات شیء است چون غایت حکم به اطلاق «حتی یرد فیه نهی» است که مرحوم شیخ آن را به معنای «حتی تعلم یا حتی یصل» گرفته است. به قرینه مقابله با «حتی تعلم یا حتی یصل» می فهمیم مقصود از شیء در جمله «کل شیء مطلق» نیز ذات شیء نیست بلکه کل شیء مشکوک که مجهول الحل و الحرمة است، موضوع حکم به اطلاق و ترخیص است نه ذات شیء.

مرحوم شیخ هیچ گاه نگفته است که «کل شیء» که موضوع حکم به اطلاق است، ذات شیء است. وقتی شارع حکم می کند که «کل شیء مطلق»، کدام شیء مطلق است؟ اگر ذات شیء مطلق باشد، که این حکم، واقعی است. پس چرا مرحوم شیخ این روایت واضحتری دلیل برای اثبات برائت که حکم ظاهری است، آورده است؟!

اگر مقصود ذات شیء باشد، ترخیص و اطلاق، حکم اولی اشیاء است. مثل کلامی که از مرحوم آخوند در قاعده طهارت گفته اند که از «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر»، دو یا سه قاعده استفاده می شود. «کل شیء طاهر» یعنی کل شیء طاهر که حکم اولی است و از «حتی تعلم» هم حکم ظاهری استفاده می شود. این بحث دیگری است و محل دیگری می طلبد و درست هم نیست. اینجا روایت را مرحوم شیخ در بحث برائت آورده است، پس مقصود از کل شیء، ذات شیء نیست.

بله، «حتی یرد فیه نهی» یعنی یرد فی الشیء بما هو نهی. این روشن است. اما در «کل شیء مطلق» هم باید بفهمیم کدام شیء را حکم به مطلق بودن آن می کند. آیا حکم می کند که اشیاء واقعی مطلق اند؟ یعنی حکم می کند که شرب تنن حلال است، نه تننی که مجهول الحکم است، بلکه حکم اولی را می گوید. آیا اینطور است؟! یا درباره اشیائی که مشکوک الحل و الحرمة هستند، می گوید مطلق حتی یرد فیه نهی. در اینصورت «یرد» به معنای «یصل» است و به قرینه اینکه «یصل» غایت است، استفاده می کنند که «کل شیء» یعنی کل شیء مجهول الحکم. «کل شیء» که لم یعلم مورد نهی است، مطلق است حتی تعلم أنه ورد فیه حکم؛ کما اینکه در باب حل هم همین را گفتیم، و گرنه «کل شیء لک حلال» نیز مثل همین بود، ولی چرا آنجا گفتیم شیء، مجهول الحکم است؟ به قرینه مقابله با غایت بود. اینجا هم همینطور است.

در غایت می گوید «حتی یرد فیه نهی». «فیه» یعنی در خود شیء. در غایت، نهی باید بر ذات شیء وارد شود. و این ظاهر است. اگر کسی بگوید «حتی یرد فیه» یعنی فی الشیء ولو بعنوان مجهول الحکم یعنی حتی یرد فیه نهی اعم از اینکه نهی واقعی باشد یا ظاهری، آنگاه ادله احتیاط وارد می شود. چون ادله احتیاط نهی ظاهری درست می کند برای غایت حکمی که اینجا هست. مرحوم شیخ به درستی می فرماید که نهی در غایت را واقعی می بینیم، چون «حتی یرد فیه» نه «فیه بما هو مجهول الحکم».

اینکه مرحوم شیخ فرمود دلالتش بر براءت اوضح از ادله دیگر است و جوهی ذکر شده است و شاید چندان مهم نباشد، زیرا بحث های آتی نشان می دهد که اوضح از بقیه ادله نیست. برای مثال گفته اند اینجا سیاقی در کار نیست مثل حدیث رفع تا مشکل سیاقی درست کند که برخی به موضوع تعلق پیدا کند و برخی به حکم؛ یا فرموده اند اینجا خصوص نهی را گفته است و مثل آنجا نیست که رفع ما لا یعلمون هم وجوب و هم حرمت را در بر بگیرد، و لذا دلالت آن روشن تر است. برخی حتی ادعا کرده اند که این اخص از روایات احتیاط است، یعنی تمام روایات احتیاط اعم از وجوب و حرمت است و این روایت از این جهت اخص است؛ و لذا تقدیم آن بر ادله احتیاط نیز روشن است و امثال این وجوه. اما قبل از این وجوه، استدلال به این روایت یک اشکال اساسی دارد که آن را باید ملاحظه کرد.

مرحوم شیخ اینجا بحث را تمام می کند و اصلاً وارد این بحث نمی شود که این حتی یرد فیه النهی را چطور دال گرفت بر اینکه وصول حکم شود. فقط فرموده است اوضح از کل است در دلالت. خیلی زحمت کشیده شده است تا این را وصول معنا کنند ولی اختلاف نظر عجیبی است. اینجا مرحوم شیخ می فرماید ظاهر روایت وصول است. فرمایش آخوند و نائینی را ملاحظه کنیم و سپس ببینیم این فرمایش درست است یا خیر.

همانطور که عرض شد مرحوم آخوند و نائینی انکار می کنند. مرحوم اصفهانی دفاع جانانه ای از شیخ می کند و تلاش می کند هم به لحاظ لغوی و استظهاری و هم به لحاظ فنی و عقلی کلام شیخ را درست کند که اصلاً معقول نیست ورود در اینجا در تقابل با اطلاق، بتواند به معنای ورود واقعی باشد، و الا دیگر اطلاق را نمی شود معنا کرد. به تعبیری، اگر ورود به معنای واقعی باشد، هر جور حساب کنیم، «کل شیء مطلق» معقول نیست. این تلاشی عقلی است که بگوید در این روایت «حتی یرد فیه النهی»، نمی تواند به معنای ورود واقعی باشد، بلکه باید به معنای وصول باشد. مرحوم آقای خویی هم فرمایشات مرحوم اصفهانی را به شکل جویده جویده مطرح می کند و استنادی هم نمی دهد. صاحب منتقی نیز فرمایش مرحوم اصفهانی را به تفصیل می آورد و دو اشکال کوچک به آن دارد و عبور می کند.

اشکال مرحوم آخوند به شیخ انصاری در معنای ورود در روایت

مرحوم آخوند می‌فرماید دلالت این روایت بر حکمی ظاهری به عنوان اباحه، متوقف بر این است که شما ورود را به معنای علم بدانید. ورود نهی یعنی حتی یعلم النهی یا حتی یصل النهی إلى المكلف؛ در حالی که این سخن درست نیست یعنی این حرف که ورود صدق نمی‌کند مگر با علم و وصول، درست نیست. مدعیانی چون مرحوم شیخ باید ادعا کنند که اگر یک نهی‌ای وارد شد از ناحیه نبی صلوات الله علیه و ابلاغ هم شد و به برخی رسید، لکن به من به خاطر اخفاء ظالمین نرسید در اینصورت نباید «یرد فیه نهی» صدق کند. ایشان می‌گویند این سخن کاملاً ممنوع است. اگر یک نهی‌ای ابلاغ شود و نبی صلوات الله علیه هم ابلاغ کند و به عده‌ای هم برسد ولی به من نرسد، چرا بگوییم «حتی یرد فیه النهی» صدق نمی‌کند؟! نهی از ناحیه خداوند متعال و نبی صلوات الله علیه ابلاغ شده است و به عده زیادی در صدر اسلام رسیده است، ولی به من نرسیده است، آیا واقعا صدق نمی‌کند که «ورد فیه نهی»؟!

ایشان می‌فرماید

(کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی) ودلالته يتوقف علی عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما بحکمه ، بالنهی عنه

وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غیر واحد، مع إنه ممنوع لوضوح صدقه علی صدوره عنه

همینکه از ناحیه حق تعالی نبی گرامی اسلام صلوات الله علیه یک نهی‌ای را ابلاغ فرمود، صدق می‌کند که «ورد فیه نهی من الله».

سیما بعد بلوغه إلى غیر واحد

خصوصا اگر به عده‌ای ابلاغ شده است

و قد خفي علی من لم یعلم بصدوره^۱

این اصل اشکال مرحوم آخوند است و مرحوم آقای نائینی هم شبیه این اشکال را دارد، ولی نتیجه آن چه می‌شود محل بحث است.

^۱ . كفاية الأصول ط آل البيت، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۳۴۲.

تتمیم استدلال واقع ی گرفتن نهی با استصحاب عدم

مرحوم آخوند می گوید ممکن است کسی بگوید نهی را واقعی بگیریم ولی با استصحاب درست کنیم. اگر نهی را واقعی بگیریم، «حتی یرد فیه نهی» به معنای صدور خواهد شد نه به معنای وصول در شبهات بدوی که در ورود نهی شک داریم مثل اینکه آیا نهی ای نسبت به شرب تنن آمده است یا خیر؟ تمسک به مرسله فقیه، می شود تمسک به عام در شبهه مصداقی. می گوید کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی. غایت، ورود نهی به معنای صدور است. ما شک داریم که نهی ای آمده است یا خیر. اگر بخواهیم تمسک کنیم می شود شبهه مصداقیه. حال، کسی می گوید حرف شما را قبول داریم، ولی به این مشکل نمی افتم یعنی ورود را به معنای صدور می گیریم ولی با تمسک به استصحاب، این مشکل هم پیش نمی آید. بالاخره زمانی نهی در کار نبوده است مثلاً قبل از شریعت اسلام یا قبل تر و استصحاب می کنیم عدم ورود نهی را و غایت را با اصل عدمی تحصیل می کنیم. آنگاه، کل شیء مطلق در موارد شک درست می شود.

اشکال مرحوم آخوند

ایشان می فرماید قبول می کنیم اتمام استدلال را به این ضمیمه؛ متنها باید دقت کرد که نتیجه چه می شود؟ شما با استصحاب، عدم ورود نهی را احراز می کنید. ایشان ظاهراً نمی خواهد اشکال لغویت را مطرح کند. ولی برخی اشکال لغویت را ذکر کرده اند و گفته اند اگر اینطور باشد، آنچه در پی آن بودید را، با استصحاب به دست آوردید. وقتی شک دارید چیزی منهی عنه است یا خیر، همینکه استصحاب کردید که نهی ای در کار نیست، کافی است، و دیگر کل شیء مطلق چه فایده ای دارد؟ مرحوم آخوند در متن این اشکال لغویت را نفرموده است و گفته است فرضاً این درست باشد که با استصحاب، این غایت حاصل شود، ولی اشکال این است که کل شیء مطلق، دیگر مجهول الحکم را شامل نخواهد شد. ما بحثمان در برائت این بود که اگر شیء ای، نهی و وجوب در آن مشکوک شد، مطلق است. این فرض را بحث می کنیم. با استصحاب می گوید نهی وارد نشده است و کل شیء مطلق است حتی یرد فیه نهی. پس حکم اباحه را به عنوان مجهول الحکم درست نکردید. این ادعای ایشان است. می فرماید:

لا يقال : نعم ، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم .

فإنه يقال : وإن تم الاستدلال به بضميمتها ، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه ، إلا إنه لا بعنوان إنه مجهول الحرمة شرعاً ، بل بعنوان إنه مما لم یرد عنه النهي واقعاً.^۱

^۱ . كفاية الأصول ط آل البيت، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۳۴۲.

در اوایل بحث عرض کردیم موضوع در کل شیء مطلق، به قرینه مقابله با حتی یرد فیه نهی، مشکوک الحکم است. ولی این سخن در اثر مقابله با وصولی بود که شیخ می گفت چون غایت را علم گرفته بود، که عرض کردیم موضوع آن کل شیء مجهول الحکم است، ولی اگر غایت را ورود نهی گرفتید معلوم نیست بگوئید کل شیء مجهول الحکم بقرینه مقابله. آنجا اگر قید می زدیم اینطور می شد «کل شیء مطلق حتی یصل إلى المكلف النهی». اگر این غایت را به صورت قید در آورید اینطور می شود: «کل شیء لم یصل إلى المكلف النهی عنه مطلق حتی یصل». کل شیء لم یصل یعنی مجهول الحکم. حالا اینجا اگر بنا بر نظر مرحوم آخوند که ورود را صدور گرفته است، این صدور را قید موضوع حکم قرار بدهید: «کل شیء مطلق حتی یصدر النهی واقعا». در اینصورت، موضوع می شود «کل شیء لم یصدر فیه نهی فهو مطلق». (اشکال این کلام بماند که در فرمایش مرحوم اصفهانی می آید که شاید اصلا این معنا نداشته باشد). طبق این بیان، موضوع روایت، دیگر مجهول الحکم نیست بلکه می شود «کل شیء لم یصدر فیه نهی». بحث مجهول الحکم نیست. مرحوم آخوند می گوید اگر با استصحاب عدم صدور نهی، غایت را درست کردید تا به تعبیر ما از شبهه مصداقیه بیرونش ببرید، درست است که این مشکل را حل می کنید و روایت را قابل اخذ می کنید ولی نه به عنوان مجهول الحکم بلکه به عنوان لم یصدر فیه نهی. این شیء می شود شیء لم یصدر فیه نهی. در این مورد می گوید «إنه مطلق» و این چه ربطی به مجهول الحکم دارد؟!

آخوند در اینجا اشکال تمسک به عام در شبهه مصداقیه را نگفته است ولی تقریراتی از مرحوم آخوند در چهار جلد چاپ شده که خوب است ولی همین کفایه است با یک بیانات دیگری. آنجا اشکال شبهه مصداقیه را آورده است. شبهه مصداقیه بودن را در اشکال به این مسأله آورده است و با «لایقال» که استصحاب باشد، این شبهه مصداقیه حل می شود، ولی اشکال باقی مانده اینست که این ربطی به بحث مجهول الحکم ندارد.

سوال: آیا عدم ورود و یا عدم صدور نهی که در غایت ذکر شده، به معنای سکوت امام است؟ اگر به معنای سکوت باشد استصحاب عدم صدور نهی برای اثبات سکوت امام علیه السلام اصل مثبت است.

پاسخ: سکوت ممکن است یک عنوان وجودی داشته باشد. غایت اینجا سکوت نیست. غایت لم یصدر فیه نهی. من لم یصدر را تحویل شما می دهم و «لم یصدر»، خود مستصحب ماست. لم یصدر به معنای سکوت نیست. لم یصدر یعنی لم یصدر، و چرا معنای سکوت از آن می گیرید. چرا لازمه لم یصدر را که سکوت است می گیرید، بعد می گوئید با استصحاب لازمه اش ثابت نمی شود. غایت آن لم یصدر است نه سکوت. من استصحاب می کنم عدم صدور را و این مثبت نیست و اصلا عدم صدور خود مستصحب ماست. قبل از شریعت اسلام صدور نهی نبود. استصحاب می کنم عدم صدور را و کاری به سکوت نداریم.

مرحوم نائینی می‌فرماید مفاد این روایت نهایتاً مفاد سکوت است. ولی چه کاری به این حرفها داریم که این را ترجمه کنیم به امری دیگری و بعد بگوییم نسبت به او مثبت می‌شود. بلکه خودش را می‌گیریم که حتی یصدر فیه نهی. قبل از شریعت اسلام صدور نبوده و استصحاب عدم صدور آن را می‌کنیم. این طبیعی است و اشکالی ندارد.

دوباره مستشکل می‌گوید چه اهمیتی دارد که اثبات اطلاق و اباحه روی شیء بما هو مجهول باشد یا بما هو لم یرد فیه نهی باشد، بعد از اینکه در تمام موارد شک در مثل شرب تن می‌توانم آن استصحاب را جاری کنم و این اطلاق را هم داشته باشم. غایت و هدف اصلی اینست که به اباحه تمسک کنیم. خب تمسک می‌کنیم و چه فرقی می‌کند به چه جهت و با چه عنوانی باشد؟! آخوند در پاسخ می‌گوید فرق دارد. کفایه را مطالعه کنید تا جلسه آینده و بعد هم حاشیه مرحوم اصفهانی را ببینید.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۲۸۰
کلام مرحوم آخوند که ورود در روایت به معنای صدور است	۲۸۰
دو استدلال مرحوم اصفهانی در اینکه «ورود» در روایت به معنای صدور نیست	۲۸۲
استدلال نخست: بحث استظهاری و لغوی	۲۸۳
استدلال دوم: ورود در روایت ممکن نیست به معنای صدور باشد	۲۸۳
دو معنای متصور برای لاحرجیت عقلی	۲۸۴
۱. اباحه واقعی نمی تواند مغیا به صدور نهی باشد	۲۸۸

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایت مرسله فقیه بود: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». عرض شد که علمای اصولی متاخر در فهم این روایت دو گروه اند: عده ای مانند مرحوم شیخ دلالت این روایت را اوضح از تمام روایات برائت می دانند و «حتی یرد فیه نهی» را به معنای «حتی یصل» می دانند؛ و عده ای مانند مرحوم آخوند و مرحوم نائینی و برخی دیگر معتقداند که روایت هیچ ارتباطی به برائت ندارد، زیرا در «حتی یرد فیه نهی»، ورود به معنای صدور است نه وصول، یعنی نهی ای که از ناحیه خداوند ثبوتاً وارد شود؛ و این ارتباطی به علم ما به حکم ندارد. مرحوم محقق اصفهانی از مرحوم شیخ دفاع می کند و از همه دقیق تر و مبسوط تر در این مسأله بحث کرده است. مرحوم آقای خویی نیز به نحو بسیار مختصر از ایشان اخذ کرده است. به طور کلی بزرگانی که متعرض فرمایش مرحوم اصفهانی شده اند، به شکل ناقص و ناکافی مطالب ایشان را نقل کرده اند.

کلام مرحوم آخوند که ورود در روایت به معنای صدور است

بحث ما در فرمایش مرحوم آخوند بود. استظهار ایشان این بود که «حتی یرد فیه نهی» به معنای ورود واقعی یعنی صدور است، و لذا نمی شود به این روایت برای برائتی که موضوع آن مجهول الحکم است، استدلال کرد.

سپس فرمود که ممکن است کسی بگوید ما عدم ورود نهی را استصحاب می‌کنیم. جلسه گذشته عرض شد که گویا قبل از استصحاب کردن، مقدمه‌ای مطوی در کلام مرحوم آخوند هست، و در واقع باید استدلالی به این نحو داشت که گروه مقابل نمی‌توانند به این روایت استدلال کنند، چون به عنوان مجهول الحکم نیست. «کل شیء» به عنوان مجهول الحکم نیست. جهل را باید از مقابله با «یرد» استفاده کرد. اگر «یرد» علم بود در مقابل جهل قرار می‌گرفت، ولی چون علم نیست، کل شیء نمی‌تواند به عنوان مجهول الحکم باشد. این استدلال دیگران است. ایشان می‌فرمایند چون «یرد» واقعی است، آن‌ها نمی‌توانند استدلال کنند.

در تقریرات چاپ شده از مرحوم آخوند چنین آمده و دیگران هم متعرض شده‌اند که در اینصورت ممکن است کسی بخواهد به این روایت استدلال کند بدین توضیح که بالاخره اباحه‌ای در آن وجود دارد ولو برائت نباشد. ایشان می‌گویند این هم نمی‌شود، چون موضوع آن «لم یرد فیه نهی» است و اگر شک داریم که نهی‌ای وارد شده است یا نه، شبهه مصداقیه موضوع این حکم به اباحه را داریم و اباحه قابل اثبات نیست. «لم یرد فیه نهی» موضوع این حکم به اباحه است و مثل بقیه احکام اگر بخواهیم حکم کنیم به ترتب محمول بر موضوع، باید موضوع آن را احراز کنیم تا حکم کنیم. در اینجا، اگر بخواهیم بگوییم اباحه ثابت است، هر اباحه‌ای که این روایت ثابت می‌کند، موضوع آن باید منحفظ باشد. ولی اگر شک داریم که نهی‌ای وارد شده است یا نه، موضوع احراز نمی‌شود و شبهه مصداقیه می‌شود. این بیان در کفایه نیامده است ولی در تقریرات ایشان آمده است و دیگران هم فرموده‌اند.

در این بستر بحث، ممکن است کسی بگوید اگر مشکل این است، ما با استصحاب عدم ورود نهی، موضوع را منقح می‌کنیم. استصحاب می‌کنیم نهی‌ای وارد نشده است. به هر حال، قبل از شریعت یک زمانی نهی‌ای در کار نبوده است، و لذا می‌توانیم استصحاب عدم ورود نهی را جاری کنیم. ایشان پاسخ می‌دهد: اگر این استصحاب را جاری کردید، درست است نتیجه این می‌شود که اباحه ثابت است، ولی اباحه به عنوان مجهول الحکم ثابت نمی‌شود. یعنی اباحه نرفته است روی شیء بما هو مشکوک و مجهول الحکم، بلکه اباحه روی شیء‌ای رفته که «لم یرد فیه نهی». شما «لم یرد فیه نهی» را با استصحاب عدم ورود نهی در موارد شک در ورود نهی، درست کردید. حال من شک دارم که آیا نهی وارد شده است یا خیر، می‌گویید با استصحاب، قید و صفت آن را احراز می‌کنیم تا «لم یرد فیه نهی» باشد. آنگاه، موضوع را درست می‌کنید، نه اینکه موضوع را به عنوان مجهول الحکم درست کنید. پس اگر دنبال برائت و اثبات اباحه برای مجهول الحکم هستید، به این شکل درست نمی‌شود و شما صرفاً با استصحاب عدم ورود نهی، یک اباحه در عالم درست کردید.

مستشکل پاسخ می‌دهد که چه فرقی می‌کند که اباحه به چه عنوان ثابت شود. بالاخره اباحه در دست ماست و آنچه که می‌خواهیم اینست که وقتی شک کردیم در ورود نهی‌ای، یک اباحه داشته باشیم و مجاز باشیم در تصرف در فعل و امثال آن. اباحه در اینجا می‌گوید مجاز هستید و فرقی ندارد که به عنوان مجهول الحکم باشد یا به عنوان «لم یرد فی نهی» ای که با استصحاب عدم ورود نهی، موضوع آن را احراز می‌کنیم.

مرحوم آخوند می‌فرماید فی الجمله فرق دارد. یعنی یک جاهایی کلام شما اثبات می‌شود، ولی یک جاهایی هم کلام شما درست نیست، برای مثال اگر توارد حالتین باشد و ما ورود نهی‌ای و نیز ورود اباحه را احراز کنیم و تقدم و تاخر این دو برای ما روشن نباشد. در اینصورت، استصحاب جاری نیست.

مستشکل ممکن است بگوید وقتی استصحاب جاری نیست، با عدم قول به فصل درست می‌کنیم. یعنی در جاهای دیگر که توارد حالتین نیست، با استصحاب درست می‌کنیم، ولی جایی که توارد حالتین است و یا استصحاب مشکل دیگری دارد، با عدم قول به فصل درست می‌کنیم.

ایشان پاسخ می‌دهد عدم قول به فصل در جایی است که شما اباحه را با دلیل ثابت کرده باشید، ولی اگر با اصل ثابت کنید، فایده ندارد، فافهم.^۱

دو استدلال مرحوم اصفهانی در اینکه «ورود» در روایت به معنای صدور نیست

از اصل بحث که نیاز به بحث و بررسی زیادی دارد، دور افتادیم. مرحوم آخوند چند بار رفت و برگشت داشت، ولی اصل حرف ایشان محل سوال ماست. اینکه ایشان می‌گوید در «لم یرد فیه نهی»، ورود به معنای صدور است نه وصول و علمی که مرحوم شیخ می‌فرماید، چه دلیلی دارد؟

کسی که بحث خوبی در این باب کرده است، مرحوم اصفهانی است و انصافاً بحث بسیار دقیق و دشواری است. عرض کردم که تلخیص بیان مرحوم اصفهانی در کلام استاد و همین‌طور در کلام صاحب منتقی، بسیار ناقص است. استاد فرموده است که اشکالات متعددی به فرمایش مرحوم اصفهانی وارد است که به نظر می‌رسد این اشکالات قابل توجه است و برخی از آن‌ها بحث‌های مبنایی است، برای مثال در اینکه احکام عقلی چه هستند و کیفیت حکم آن‌ها چگونه است، یک‌جایی استاد ما حفظه الله وسط بحث می‌فرماید عقل، حکم ندارد تا بگویید این حکم شارع ارشاد به حکم عقل است. مگر عقل

^۱ . کفایة الأصول ط آل البیت، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳.

مولویت دارد که حکم داشته باشد. اینها بحثهای بسیار مبنایی است و شاید لازم نباشد تحقیق نهایی را در این مسأله به تفصیل عرض کنیم، ولی باید بفهمیم فرمایش مرحوم اصفهانی چه بوده و اشکالاتی که به کلام ایشان شده است، چیست.

سوال: آیا اساساً عدم قول به فصل در این مباحث عقلی می‌آید؟

پاسخ: قبلاً اگر یادتان باشد عرض شد که اینها تعبدیهای شرعی است و اشکالی ندارد بیاید. اگر اجماع باشد بر برائت شرعی، چرا حجت نباشد؟! اینها بی‌اشکال است، ولی ما در عدم قول به فصل اشکالی دیگر داشتیم که اینها اجماع فعلی نیستند. باید دید اصلاً نوبت به این بحثها می‌رسد یا خیر.

صورت کلی فرمایش مرحوم اصفهانی را به عنوان نقشه راهی عرض می‌کنم تا در مسیر بحثهای ایشان، به ترتیب وارد تک‌تک بحثها شویم تا مباحث پراکنده نشود. در تقریر فرمایش محقق اصفهانی، معمولاً حرفهای ایشان را کامل نیاورده‌اند و فقط متعرض گوشه‌ای از فرمایشات ایشان شده‌اند.

مرحوم اصفهانی از شیخ دفاع می‌کند که ورود در «حتی یرد فیه نهی»، به دو بیان نمی‌تواند به معنای صدور باشد، یعنی به معنای آن حکم واقعی و نهی واقعی که از ناحیه خداوند صادر می‌شود، باشد. ورود در این روایت، به معنای وصول است یعنی «حتی یصل فیه نهی الی المکلف».

استدلال نخست: بحث استظهاری و لغوی

ایشان دو راه کلی طی میکنند. یک راه لغوی و استظهاری است که آخر بحث آن را بررسی می‌کنیم. ایشان تدقیقی در معنای ورود دارد که «ورود» لفظی است که متعدی بنفسه است. این یک راه استظهاری است که به آن می‌رسیم.

استدلال دوم: ورود در روایت ممکن نیست به معنای صدور باشد

راه دوم، بحث مشکلی است که ایشان مطرح می‌کند. می‌فرماید «کل شیء مطلقاً یباح حتی یرد فیه نهی»؛ و تمام صور اباحه را در نظر بگیریم، معقول نیست مغیا باشد به ورود به معنای صدور. در تصویر کل شیء مباح، سه صورت بیشتر معقول نیست و در هر سه صورت، نه معقول است که حکم به اطلاق و اباحه مغیبی باشد به ورود به معنای صدور یعنی نمی‌توان گفت «کل شیء مطلقاً حتی یصدر فیه نهی» و نه معقول است که موضوع اباحه مقید باشد به عدم ورود و صدور نهی که بگوییم «کل شیء لم یرد فیه نهی، مباح و مطلق». این دو نوع جعل حکم به اباحه، در مواردی محال است و در مواردی عقلایی نیست.

ایشان می‌گویند اباحه ثابت در این روایت، یا اباحه عقلی است یعنی به معنای لاجرجیت عقلی است که در مقابل حظر عقلی، قبل از شرع است، یا به معنای اباحه شرعی است. در بحث اباحه عقلی، عقل می‌گوید که انسان مملوک خداوند است و باید کل افعال و ورود و خروج او در افعال به رأی مالک باشد. این دلیل برای حظر است. در مقابل، دلیل بر اباحه قرار دارد که عقل می‌گوید حرجی بر شما نیست. اینجا مرحوم اصفهانی به همین مقدار اکتفا کرده است، ولی نکته‌ای در ذهنتان باشد تا بحث مستوفی را عرض کنیم.

این لاجرجیت عقلی که مقابل حظر و حرج عقلی از جهت مالکی، قبل از شرع است. قبل از ورود شرع، عقل ملاحظاتی دارد که دلیل برای منع و حظر عقلی اینست که عقل می‌گوید خداوند مالک ماست و شرعی هم در کار نیست. ورود و خروج انسان در افعال باید به اذن و رأی مالک باشد. اباحه مالکی یا لاجرجیت عقلی به چه معناست که مقابل حظر عقلی است؟

دو معنای متصور برای لاجرجیت عقلی

یکبار معنای لاجرجیت عقلی اینست که در قبال حظر مالکی و حظر عقلی مبتنی بر حظر مالکی است، اگر انسان مملوک است، عقل می‌گوید وقتی احراز اباحه و اذن مالک کردید، حرجی بر شما نیست، زیرا مالک شما اجازه داده است و موضوع حظر عقلی مرتفع می‌شود. این یک بیان در لاجرجیت عقلی است. ولی معنای دیگر برای لاجرجیت عقلی اینست که اصلاً عقل به عنوان مبدأ مستقل برای ادراک و فهم حتی الزامات و ترخیصات، می‌گوید درست است که انسان مملوک خداوند است، ولی چه کسی گفته است که از آثار ملکیت اینست که در تمام افعال باید تابع مالک باشید؟! معلوم نیست عقل چنین حکمی داشته باشد.

خواستم در ذهنتان باشد که لاجرجیت عقلی به چه معناست، تا وقتی انکار استاد و دیگران بر مرحوم اصفهانی را ملاحظه می‌کنیم، ببینیم درست است یا خیر؟ لاجرجیت عقلی یعنی لاجرجیتی که مبنی بر احراز اذن مالکی باشد. چرا عقلی است؟ چون کاری به شرع نداریم. بله، به شارع بما هو مالک کار داریم نه بما هو شارع؛ و این در مقابل حظر عقلی است از جهت مالکیت.

سوال: اگر گفتیم اصل لاجرجیت به این معناست که احراز کردیم نیست، یعنی صغرای حظر را متفی کردیم.

پاسخ: اگر اباحه شرعی باشد، این درست است، ولی اباحه شرعی را نگفتیم.

سوال: اباحه عقلی هم که اصل اولی را مطرح می‌کنید، موطن شک را پوشش می‌دهد.

پاسخ: شک در نهی داریم. شک در مالکیت خداوند نداریم. شک داریم آیا شارع تکلیفی دارد یا خیر. شک در مالکیت شارع نداریم. محل بحث در اصالة الحظر مالکی حکم عقل به احتیاط یا اباحه از جهت شک در تکلیف شرعی نیست بلکه حکم عقلی بر اساس مالکیت خداوند و با صرف نظر از وجود شریعت و احکام شرع است. قبل از شرع خداوند را می‌شناسیم و او مالک ماست. عقل می‌گوید حظر عقلی دارید؛ و در مقابل، عقل ممکن است بگوید به وجوهی - که در بحث حظر و اباحه فی الجملة گفتیم - احراز می‌کنم اذن مالکی را قبل از ورود شرع. با اباحه شرعی کاری نداریم. قبل از ورود شرع، اذن مالکی را احراز می‌کنم و در این صورت، موضوع منع و حظر عقلی مرتفع می‌شود و اینجا لاحرجیت عقلی می‌آید. عقل می‌گوید شما برای ورود و خروج در افعال حرجی ندارید. این یک معنا از لاحرجیت است. یک معنای دیگر اینست که اصلا اصل این حرف را که انسان در همه امور خود حتی امور ضروری و اضطراری مثل نیاز به مسکن به اذن مالک باشد، محل تامل است. در نیاز به مسکن که ضروری است باید به اذن مالک باشیم؟! یعنی احتمال بدهم مالک بگوید باید در بیابان و زیر برف و افتاب و باران بخواهید؟! یعنی مالکیت قبل از شرع، حال از طرف خداوند باشد یا هر مالک دیگری مثل عبد و مالک، چه کسی گفته است ملکیت ولو نسبت به شخص، اقتضای این را دارد که تمام سکناات و حرکات عبد به اراده مالکش باشد؟! آیا عقل چنین اثری برای ملکیت قائل است؟! خود این مسأله اول الکلام است. ممکن است بگوییم عقل در باب افعالی که تشخیص می‌دهد ضروری است، اذن مالکی نمی‌خواهد و حتی اگر مالک او را منع کند باز هم تصرف عبد را بی‌اشکال می‌بیند. برای مثال در افعال اضطراری مانند نفس کشیدن، چه کسی گفته است بدون اذن مالک تصرف عبد و نفس کشیدن او حظر و منع عقلی دارد؟! اگر ملک اعتباری باشد تابع آثاری است که عقلا برای آن وضع کرده‌اند و کجا عقلا چنین آثاری برای ملکیت گفته‌اند؟! ملک تکوینی هم باشد حرف‌های دیگری است که مفصل در حظر و اباحه عرض کردیم. پس ممکن است لاحرجیت عقلی را ببریم به این مسیر که عقل یک جاهایی می‌گوید من جواز و ترخیص را در عمل ادراک می‌کنم، کما اینکه یک جاهایی لزوم و الزام را می‌فهمم. کاری به این ندارم که احراز کنم اذن مالکی هست یا خیر. مواردی هست که عقل ضروری تشخیص می‌دهد، و اذن و آزادی و ترخیص را ضروری می‌داند. عقل اینجا می‌گوید آزاد هستید. مرحوم اصفهانی می‌فرماید:

أن الإباحة علی قسمین:

إحدهما: بمعنى اللا حرج من قبل المولی فی قبال الحظر العقلي ، لكونه عبدا مملوكا ینبغي أن یكون وروده وصدوره عن رأي مالكة^۱

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۲.

من قبل المولی، یعنی بگوئیم عقل بعد از احراز اذن مالکی، دیگر حرجی از قبل مولی نمی بیند که برداشت نخست است؛ یا لاجرح من قبل المولی، یعنی عقل مستقل آدمی می گوید در این امور هیچ حرجی ندارید نسبت به مولی. من قبل المولی یعنی نسبت به مولی حرجی ندارید. انسان در جایی که منع مالک به او نرسد، عقلش لاجرحیت را مستقلا می یابد مثل قبح عقاب بلا بیان که عقل مستقلا می یابد در موارد شک در تکلیف عقاب قبیح است. اینجا هم در مورد اصل ورود و خروج در افعال قبل از شرع، عقل می گوید انسان آزاد است مگر اینکه مالک منع بکند و گر نه دلیلی در کار نیست که ملکیت بما هو ملکیت اقتضای همه جور احتیاط را داشته باشد.

سوال: این همان حرف حق الطاعة شهید صدر است.

پاسخ: نخیر به هیچ وجه این طور نیست. در مباحث سابق تفاوت اصالة الحظر عقلی با حق الطاعة شهید صدر به تفصیل مطرح شد. فرمایش شهید صدر جایی است که احتمال تکلیف بدهیم در حالیکه در اصالة الحظر مالکی با صرف نظر از ورود شرعیت و حتی با فرض اینکه هیچ نهی ای در کار نیست عقل حکم به حظر و منع می کند. ممکن است کسی بگوید فرمایش شهید صدر هم به یک نحوی انعکاس سخنان حظری ها در اینجا بوده است که در بحث حق الطاعة این نکته را گفتیم. به هر حال عین آن سخنان نیست. ممکن است امتداد همان سخنان باشد که وقتی وارد عالم شرع می شود، بشود حق الطاعة و احتیاط که ایشان فرموده است.

بیان دوم، سخن دیگری برای تصویر لا حرج عقلی بود. مگر عقل مستقل نداریم؟ مگر قبح عقاب بلا بیان در حیطة شرع را نمی گوئیم؟ یک چیزی شبیه قبح عقاب بلا بیان قبل از شرع که عقل مستقلا می گوید اینجا ترخیص است. عقل تصریح می کند من کاری به مالک ندارم و مالک هر چه بگوید، اینجا جای ترخیص است.

سوال: عقل مولویت ندارد.

پاسخ: استاد بزرگوار ما هم می گفت عقل مولویت ندارد. باید ببینیم اینطور است یا خیر. عجیب است ایشان اینجا انکار می کند ولی جاهایی می گوید عقل نیز الزام دارد. عقلا نسبت به یکدیگر ممکن است مولویت و الزام نداشته باشند، ولی عقل الزام دارد. حدود بیست سی سال قبل که فلسفه اخلاق کار می کردم اشکالاتی به حرف محقق اصفهانی به ذهنم رسید که با آیت الله وحید حفظه الله بحث می کردیم که حرف های ایشان که شأن عقل فقط ادراک است چه دلیلی دارد؟ بحث ما روی اصطلاح عقل نیست. یک مرتبه ای از نفس و روح آدمی الزام را ادراک می کند و باید و نباید دارد. روی اصطلاح عقل بحث نداریم. بنده شاهد آوردم و ایشان هم قبول داشت. در روایات ما در بحث عقل در اصول کافی است که خداوند عقل را آفرید و گفت اقبل فأقبل و أدبر فأدبر. یعنی عقلی که در روایات آمده است، دست کم در برخی از این

اصطلاح‌ها مساوق با چیزی است که اقبال و ادبار و امر و نهی را می‌پذیرد و امتثال می‌کند، پس شان او فقط ادراک محض نیست. ایشان هم قبول داشت ولی نمی‌دانیم چرا اینجا سخن دیگری می‌گوید.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید اباحه‌ای که در کل شیء مطلق هست از دو حال خارج نیست: یا اباحه عقلی است به معنای لاحرجیت که توضیح آن گذشت و یا به معنای شرعی است. شرعی هم دو احتمال دارد: یا واقعی است یا ظاهری. «کل شیء مطلق» از این سه احتمال بیرون نیست. مقصود از اباحه واقعی، اباحه‌ای است که جعل شرعی است و ثابت است بر موضوعی که لا اقتضاء است نسبت به مفسده و مصلحت. اگر در موضوعی نه مصلحتی باشد و نه مفسده‌ای یعنی خالی از مصلحت و مفسده و لا اقتضا باشد، اباحه واقعی برای آن ثابت می‌شود. اباحه ظاهری، در موارد شک در واقع ثابت می‌شود، از باب تسهیل علی العباد روی موضوع مشکوک الحل و الحرمة می‌آید.

سوال: آیا ایشان اباحه اقتضایی را قبول ندارد؟

پاسخ: سوال خوبی است. قبلاً این اشکال را به مرحوم اصفهانی کردیم. ظاهر عبارت ایشان در چند پاورقی اینست که اباحه واقعی را همیشه لاقتضائی می‌داند. اباحه را روی جایی که موضوع، لا اقتضا است، برده است. اباحه اقتضایی را در اباحه ظاهری می‌بیند که یقتضی التسهیل. آنجا اشکال کردیم که به نظر می‌رسد اباحه اقتضایی را می‌شود در واقع هم تصویر کرد. استاد ما هم به ایشان اشکال کرده است، ولی روی مسأله دیگری رفته است.

پس ببینید حرف مرحوم اصفهانی اینست که یا کل شیء مطلق، اباحه و لا حرجیت عقلی است و یا اباحه واقعی است یعنی از لا اقتضائیت موضوع است و یا اباحه ظاهری است روی مشکوک الحکم. ایشان می‌گویند در تمام محتملات، امکان ندارد مغیا باشد به ورود نهی. اگر این را ثابت کردیم، دیگر به برهان مجبوریم ورود را به معنای وصول بدانیم که حرف شیخ تمام باشد. این البته علاوه بر بحثی لغوی در مورد واژه «ورود» است که آخر بحث می‌آید که استدلالی لغوی و استظهاری است.

ایشان ابتدا حساب اباحه شرعی را می‌رسد، اباحه شرعی ظاهری و اباحه شرعی واقعی. می‌گویند اگر بنا باشد ورود نهی، غایت باشد، نهایت اینست که باید لاحرج را عقلی بگیریم و دو احتمال دیگر معقول نیست. سپس که بحث تمام شد و نوبت به لاحرج عقلی رسید، می‌گویند این هم معنا ندارد که مغیا باشد به ورود نهی. لذا در تمام فروض معنا ندارد که اباحه چه عقلی و چه شرعی مغیا باشد به ورود نهی.

۱. اباحه واقعی نمی تواند مغیا به صدور نهی باشد

می گوید اباحه واقعی معنا ندارد مغیا به ورود نهی باشد، زیرا اباحه واقعی اگر مغیا باشد به ورود نهی یعنی شیء مباح است حتی یرد نهی در همین شیء. مگر نگفتید شیء لا اقتضاء است نسبت به مفسده و مصلحت؟! در اینصورت، چطور یرد فیه نهی؟!

سوال: ممکن است یک زمانی لا اقتضاء باشد.

پاسخ: نه. فرض اینست که اگر بناست مباح باشد، باید لا اقتضا باشد.

ممکن است به عنوان دیگری نهی بر آن وارد شود. این عنوان دیگر را استاد بزرگوار ما در بیانشان نیاورده است و ظاهرا صاحب منتقی هم نیاورده است، ولی مرحوم اصفهانی بناست همه راهها را سد کند و حواش جمع است. یک کسی بگوید بله، ذات این شیئی لا اقتضاء بود ولی به عنوان دیگر چه اشکالی دارد که یرد فیه نهی؟!

نکته دقیقی که ایشان می فرماید اینست که وقتی به عنوان دیگر تصویر می کنید، ممکن است، ولی نتیجه چه می شود؟ نهی می شود از عنوان دیگر، پس در آن عنوان دیگر نهی وارد شده است، نه در شیءای که مباح است نهی ای وارد شود. مثال می زند به آبی که شرب آن مباح است، و عنوان غضبی هم بر آن طاری می شود و المغصوب هم ممنوع است و نهی دارد. اینجا یک آبی است مغصوب و عنوان دیگری بر آن صادق است، ولی این وجود عنوان دیگر برای این آب که به آن عنوان نهی وارد می شود، تصحیح می کند ورود نهی را بر غضب. این درست نمی کند ورود نهی را بر ماء مغصوب. این کلام درستی است. نمی توانید بگویید ورد النهی عن الماء المغصوب بلکه ورد نهی عن الغضب و انطبق علی الماء. بسیار خب بر نفس آن چیزی که مباح است، نهی وارد نشده است، در حالی که در ظاهر خبر، اینست که نهی به همان چیزی که مباح است وارد شود. می گوید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» یعنی در همین شیء نهی وارد شود. پس نمی شود این شیء مباح باشد به اباحه واقعی که معنایش لا اقتضائیت است، و در خود همین شیء نهی وارد شود که به معنای مفسده داشتن است. این خلف است. می فرماید:

أما الاباحة الواقعية ، فالمفروض أنها ناشئة عن لا اقتضائية الموضوع فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائية الموضوع المفروض أنه لا اقتضاء.

چون وقتی بگوئید نهی آمده است یعنی اقتضا دارد ولی فرض ما اینست که لا اقتضاء است؛ و این خلف است. البته می توانست قدری ساده تر بگوئید که اینطور عبارت پیچ و تاب نداشته باشد، گرچه عبارات بعدی پیچ و تاب بیشتری دارد. لذا الحمد لله اساتید ما این ها را رها کردند!

لا يقال: لا اقتضائیه من حیث ذاته لا تنافی عروض عنوان علیه یقتضی الحرمة.

لانا نقول: نعم إلا أن الذي يرد فيه نهی ذلك العنوان الذي له اقتضاء الحرمة، لا أن النهی يرد في مورد الاباحه.

عبارت پیچ دارد و می توانست راحت تر بگوئید. می فرماید آنچه نهی بر آن وارد می شود، در جایی که به عنوان دیگر است، خود آن عنوان است، نه اینکه نهی در مورد اباحه وارد شده است که موضوع شیء باشد که مطلق است.

و فرق بین ورود نهی في مورد الاباحه كما هو ظاهر الخبر، وبين انطباق عنوان ورد فيه النهی على مورد الاباحه^۱

فرق است که بین اینکه عنوانی منهی شود و بر مورد اباحه انطباق پیدا کند و بین اینکه در خود همان مورد اباحه، نهی وارد شود. می گوئید اگر در مورد اباحه نهی وارد شود، این معقول نیست چون فرض وجود اباحه واقعی در شیء، فرض لا اقتضائیت آن شیء است. بنابراین اگر نهی وارد شود، خلف می شود چون نهی در فرض اقتضاء مفسده در فعل است. اگر به عنوان دیگری که منطبق بر آن است نهی وارد شود، این فرض معقول است و اشکالی ندارد ولی خلاف ظاهر خبر است.

سوال: اگر عنوان همیشه ملازم آن باشد چطور؟

پاسخ: ملازم هم باشد همینطور است. در خاطرتان هست فرمایش آخوند در عبادات مکروهه؟ که ممکن است عنوان ملازم باشد و این عنوان ملازم مشکلی داشته باشد، نه خود این مورد. ممکن است چیزی ملازم مباح باشد و لذا اصلاً توجه کراهت به فعل هم بخاطر همان عنوان ملازم باشد، ولی در هر صورت نهی به همان عنوان ملازم تعلق می گیرد نه به ذاتی که معنون به آن عنوان است. ممکن است یک ملازم مباحی همیشه مفسده داشته باشد ولی این موجب نمی شود که نهی به به شیء ی که فی حد نفسه خودش اقتضای مفسده ندارد هم سرایت کند.

این که عرض شد بخشی از قسمت اول است. هذا تمام الكلام بنا بر اینکه «ورود نهی» غایت باشد در همین حکم واقعی. ادامه فرمایش ایشان جلسه آتی إن شاء الله.

الحمد لله رب العالمين

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۲۹۰
اگر عدم ورود نهی، قید موضوع در روایت باشد	۲۹۱
پاسخ محقق اصفهانی	۲۹۱
۱. اگر قید، معرف و عنوان مشیر است نه شرط واقعی	۲۹۱
۲. اگر قید، شرط واقعی است	۲۹۲
۲. سه استدلال محقق اصفهانی در اینکه اباحه ظاهری نمی تواند مغیبه به صدور نهی باشد	۲۹۳
۱. با آمدن نهی واقعی، موضوع اباحه ظاهری یعنی شک از بین نمی رود	۲۹۳
۲. شبهه مصداقیه می شود	۲۹۴
۳. قبل از ورود نهی واقعی، مجالی برای شک باقی نمی ماند تا اباحه ظاهری موضوع پیدا کند	۲۹۵
اشکال: شک در حل و حرمت خداوند مغیبه باشد به ورود نهی از جانب پیامبر ص	۲۹۸
پاسخ محقق اصفهانی	۲۹۹

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود که با دو طریق می خواست اثبات کند که نهی در روایت «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، نمی تواند نهی واقعی باشد یعنی اباحه نمی تواند به نهی واقعی مغیبه باشد، بلکه مراد از نهی در روایت، نهی واصل است و منظور از ورود، وصول نهی است و مقصود از اباحه نیز اباحه ظاهری است. در این صورت، این روایت یکی از ادله برائت در موارد شک در حرمت خواهد بود.

برای این منظور، ایشان دو طریق طی کرد: یک طریق عقلی که اگر بناست اباحه مغیبه باشد به نهی واقعی، پس اگر تمام فروض ممکن برای اباحه در روایت را در نظر بگیریم، خواهیم دید که هیچ کدام از این فرضها معقول یا عقلایی نیست. طریق دوم، توجه به معنای ورود است که در ادامه بحث به آن می پردازیم.

در قسمت نخست فرمود «کل شیء مطلق» از سه حال خارج نیست: یا مقصود اباحه واقعی است، یا اباحه ظاهری و یا اباحه مالکی که عقلی است و به معنای لاجر جیت عقلی است.

جلسه گذشته عرض شد که اباحه مالکی دو تفسیر می پذیرد: یک، اینکه عقل قبل از ورود نهی، احراز می کند مالک راضی است و بر اساس رضایت او یک لاجر جیت عقلی را ثابت می کند؛ و دو، اینکه عقل ابتداء در ظرفی که نهی ای وارد نشده است، می گوید انسان آزاد است و لازم نیست رضایت مالک احراز شود. البته هر دو تفسیر معقول است و چندان روشن نیست منظور ایشان کدام است. در بررسی فرمایش ایشان بیشتر به این بحث می پردازیم.

ابتدا وارد اباحه واقعی شد که معقول نیست «کل شیء مطلق» ناظر به اباحه واقعی باشد و مغیی به نهی واقعی باشد. زیرا اباحه واقعی در جایی است که موضوع، نسبت به مصلحت و مفسده لا اقتضاء باشد، و موضوعی که چنین است، معنا ندارد و خلف است که مغیا شود به ورود نهی در خودش. ورود نهی در آن، یعنی مفسده ای دارد و این با لا اقتضائیت جمع نمی شود.

اگر عدم ورود نهی، قید موضوع در روایت باشد

حال اگر کسی بگوید حتی یرد فیه نهی غایت نباشد، بلکه قید موضوع باشد و در موضوع اخذ شده باشد: «کل شیء لم یرد فیه نهی، مباح» یا «کل شیء ورد فیه نهی، لیس بمباح»؛ در این صورت اشکال وارد نیست.

پاسخ محقق اصفهانی

ایشان پاسخ می دهد اگر «لم یرد فیه نهی» را در موضوع اخذ کردیم، از دو حال بیرون نیست:

۱. اگر قید، معرّف و عنوان مشیر است نه شرط واقعی

یا اینست که این اخذ اشتراط واقعی نیست و اشاره به ضیق موضوع دارد، یعنی اشاره می کند به اینکه یک حصه ای از اشیاء که عبارتست از «لم یرد فیه نهی»، مباح اند. ایشان تعبیر به معرّفیت این عنوان می کند که اگر عنوان «لم یرد فیه نهی» معرّف باشد، یعنی صرفاً مشیر است و شرط واقعی برای عروض محمول برای موضوع نیست. مانند اینکه یک حکمی مقصور به زید است. به جای اینکه بگوییم زید این حکم را دارد، بگوییم مجتهد شهر این حکم را دارد. مجتهد شهر، به شرطی که منحصر در زید باشد، عنوان مشیر به زید است. خود عناوین مشیر موضوعیتی ندارند. مجتهد شهر فقط مشیر است. مانند اینکه بگوییم به مجتهد شهر صد هزار تومان بدهید، به جای اینکه بگوییم به زید صد هزار تومان بدهید. «مجتهد شهر» دخالتی در عروض محمول بر موضوع ندارد. فقط عنوان مشیر است که موضوع واقعی را پیدا کنیم. ایشان می گوید اگر «کل شیء لم یرد فیه نهی، مباح» از این قسم باشد، یعنی عنوان «لم یرد فیه نهی» هیچ اثری در ترتب مباح بودن بر این موضوع ندارد بلکه فقط مشیر به موضوع اباحه باشد (اما اینکه موضوع اباحه چیست؟ مواردی است که حقیقتاً «لم یرد فیه

نهی» باشد) بنابراین، «لم یرد فیه نهی»، شرط عروض اباحه به کل شیء نخواهد بود، بلکه خارجا مساوق با آن است. به تعبیری، اگر یک تضییقی در موضوع از جای دیگر حاصل شده باشد، در اینصورت برای اشاره به این ضیق، می‌توانیم از همه عناوین مشیر استفاده کنیم بدون اینکه دخلی داشته باشند. اینجا هم همینطور است.

محقق اصفهانی در بیان تالی فاسد معرّف بودن «لم یرد فیه نهی» به موضوع حکم به اباحه می‌گوید اگر «لم یرد فیه نهی» عنوان مشیر و معرّف موضوع باشد و موضوعیتی در عروض حکم به اباحه و اطلاق نداشته باشد، مفاد روایت یک مضمون کالبدیهی و بی‌فایده‌ای می‌شود که به امام نسبت می‌دهیم. اینکه «چیزهایی که حرام نیستند و در خارج نهی ندارند، مباح‌اند» و یا «آن‌هایی که نهی دارند مباح نیستند»، گفتن ندارد و مطلبی نیست که به امام نسبت بدهیم.

۲. اگر قید، شرط واقعی است

اما اگر این قید شرط واقعی باشد یعنی دخیل باشد در عروض محمول برای موضوع؛ در اینصورت امر معقولی نیست. زیرا بدین معناست که عدم یک ضد را در موضوع ضد دیگر اخذ کنیم، و این بی‌معناست. طبق بیان آقای خویی، مثل اینست که بگوییم «هر چیزی ساکن است تا زمانی که حرکت بر او عارض شود». اگر سکون اشاره باشد به یک حصه‌ای، کلامی روشن و بدیهی است و بی‌فایده است و معلوم است که هر چیزی تا زمانی که حرکت به آن عارض نشده است، ساکن است؛ ولی اگر بگویید اشیاء به شرط اینکه ساکن نباشند، حرکت بر آن‌ها عارض می‌شود، سخن بسیار عجیبی است. نمی‌توانیم عدم سکون را شرط حرکت بدانیم و آن را در موضوع حکم به حرکت اخذ کنیم. عدم یک ضد را در عروض ضد دیگر نمی‌توان اخذ کرد. اضداد اینطور نیستند که عدم یکی در تحقق موضوع دیگری دخیل باشد. پس نمی‌توان عدم ورود نهی را در موضوع حکم به مباح بودن اخذ کنیم تا بشود «کل شیء لم یرد فیه نهی، مباح». نمی‌توان عدم ورود نهی را در موضوع مباح اخذ کنیم کما اینکه نمی‌شود عدم سکون را در موضوع حرکت اخذ کرد، به همان کبرای کلی که یک ضد در طریق ثبوت ضد دیگر نیست. در بحث ضد به تفصیل ملاحظه کرده‌اید که دو ضد هم‌تراز یکدیگر هستند و عدم یکی، مقدمه دیگری نیست که در آن اخذ شود.

سوال: آیا ضد نمی‌تواند مانع ضد دیگر باشد؟

پاسخ: یک ضد مانع ضد دیگر نیز نمی‌تواند باشد. بله، یک طریق دیگری هست که مانع برای علت او باشد نه مانع برای خود او. این مسأله باید در محل خود بررسی شود، ولی این مقدار روشن است که یک ضد مانع دیگری نیست، چون هم‌تراز

یکدیگر هستند، و گرنه آن ضد هم باید مانع این باشد و دور می شود، به همان بیانی که در کفایه و جاهای دیگر در بحث ضد گفته اند.

لذا اباحه واقعی به هیچ معنایی، نمی تواند مغیی باشد به ورود نهی؛ یعنی اولاً غایت، نمی تواند ورود نهی باشد، و ثانیاً عدم النهی نمی تواند قید واقعی باشد، و ثالثاً عدم النهی نمی تواند مشیر و معرف باشد.

۲. سه استدلال محقق اصفهانی در اینکه اباحه ظاهری نمی تواند مغیی به صدور نهی باشد

درباره اباحه ظاهری که بگوییم «کل شیء مطلقاً ای مباح بإباحتها ظاهریة حتی یرد فیه نهی واقعی»، ایشان سه استدلال می آورد که اباحه ظاهری هم نمی شود مغیی به عدم صدور نهی باشد.

۱. با آمدن نهی واقعی، موضوع اباحه ظاهری یعنی شک از بین نمی رود

ابتدا می گوید موضوع اباحه ظاهری شک است. وقتی موضوع آن شک باشد باید غایت آن نیز مناسب با آن شک باشد، نه اینکه امری واقعی باشد که مجامع با شک است. زیرا وقتی شک را اخذ کردید، فرض اینست که تمام الموضوع برای حکم ظاهری است. (هر زمان شک کردید که شیء ای حلال است یا حرام، مباح است). تمام الموضوع برای اباحه، شک در حل و حرمت است. اگر این را مغیی کنید به علم، درست می شود چون هر زمان علم آمد، شک می رود. ولی اگر مغیی شود به امری واقعی که قد یجامع الشک، معنا ندارد؛ چون با آمدن امر واقعی، باید شک از بین برود؛ در حالی که آن امر واقعی شک را از بین نمی برد چراکه ممکن است با شک جمع شود. این یعنی حکم نیست ولی شک باقی است. حکم نیست چون غایت آن حاصل شده است، ولی شک باقی است چون قد یجتمع حکم واقعی با شک. انسان شک دارد ولی در واقع نهی وارد شده است. سوال اینست که مگر این نهی وارد، قرار نبود که غایت حکم باشد؟ پس علی القاعده با ورودش، حکم باید برود، با اینکه شک باقی است، پس معلوم است که شک تمام الموضوع نیست، و این خلف است چون موضوع احکام ظاهری، شک در حل و حرمت است. می فرماید:

أن الاباحة الظاهرية التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغیة إلا بالعلم، ولا محدّدة إلا بعدمه

که بگوییم کل شیء لم یعلم اباحتها و حرمتها، مباح است.

لا بأمر واقعی یجامع الشک، وإلا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام

ممکن است حکم مرتفع شود به حصول غایت، یعنی نهی واقعی هست و حکم مرتفع است، ولی در عین حال شک باقی است.

فإنه مع فرض كون الموضوع وهو المشكوك موجودا يرتفع حكمه بصدور النهي المجامع مع الشك واقعا.

این هم نمی شود.

فلا يعقل أن تتقيد إلا بورود النهي على المكلف

آنچه که شک می تواند مغیبی به آن شود، ورود نهی به مکلف است که به معنای وصول است.

ليكون مساوقا للعلم المترفع به الشك.^۱

باید به علم مغیبی باشد، یعنی به ورود علی مکلف مغیبی باشد نه به ورود واقعی که صدور است.

۲. شبهه مصداقيه می شود

فرض این است که محمول را اباحه ظاهری دانستیم. یعنی «کل شیء مطلق، أي مباح ظاهرا». آنگاه این مغیبی به چیست؟ به ورود نهی. می فرماید غایت شما امر واقعی است یا قید موضوع است به آن بیانی که گذشت. در این صورت، اگر شک کردید در ورود نهی و عدم آن، باید شک کنید در حکم ظاهری به بیانی که جلسه گذشته عرض شد. این می شود شبهه مصداقيه موضوع حکم به اباحه.

وقتی طبق فرض شارع در خطاب «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، موضوع حکم به اباحه ظاهری را عدم صدور نهی قرار داده و ما شک داریم که نهی وارد شده است یا خیر، پس شک داریم غایت حاصل است یا خیر، و یا شک داریم اگر قید باشد، آن قید موضوع محقق است یا خیر. این می شود شبهه مصداقيه. مگر آنکه به اصلی مثل استصحاب عدم ورود نهی تکمیل کنید که مرحوم آخوند این بیان را در کفایه آورد و جواب داد و در حاشیه رسائل هم دارد. محقق اصفهانی پاسخ می دهد ما در ادامه در حاشیه بعدی که به فرمایش صاحب کفایه جواب می دهیم، روشن می کنیم که این اصل فایده ای ندارد. استصحاب عدم ورود نهی یا اینست که استصحاب کامل و مفیدی است که در این صورت خودش کفایت می کند و نیازی به این تعبد اباحه ای نداریم، و یا نقصی دارد که در این صورت فایده ای ندارد و با آن، این تعبد اباحه ای تمام نمی شود. پس می گوید روشن می کنیم استصحاب عدم ورود به درد ترتیب اباحه ثابت در این روایت نمی خورد به یکی از دو وجهی که ان شاء الله می آید. بنابراین، اگر می خواهید اباحه را ظاهری بگیرید، شبهه مصداقيه می شود. البته ایشان تصریح

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۴.

به شبهه مصداقیه ندارد، ولی مقصود همین شبهه مصداقیه است و صاحب متقی هم به همین معنا حمل کرده است. مگر اینکه تتمیم به اصل کنیم که تتمیم به اصل هم اشکال دارد. می فرماید:

أن الإباحة حيث إنها مغتاة بصدور النهي واقعا ، أو محدّدة بعدم صدوره واقعا ، والغاية أو القيد مشكوك الحصول فلا محالة يحتاج إلى أصالة عدم صدوره لفعالية الإباحة.

وسيجيء إن شاء الله تعالى أن الأصل إما أن يكون كافيا وإن لم يكن هذا الخبر ، أو لا يكون كافيا إن أردنا ترتيب مضمون الخبر عليه تعبدا. فعلى الأول لا استدلال بالخبر ، وعلى الثاني لا يصح الاستدلال به.^۱

۳. قبل از ورود نهی واقعی، مجالی برای شک باقی نمی ماند تا اباحه ظاهری موضوع پیدا کند

وجه سوم دقتی لازم دارد و البته در یک عبارت از آن شبهه ای وجود دارد که عرض می کنم. ایشان می فرماید اگر این روایت بخواهد اباحه ظاهری را مغیا به ورود نهی کند، اشکالش این است که قبل از ورود نهی، چون نهی ای نیامده و حرمتی در کار نیست چگونه شما شک در حرمت یا اباحه واقعی می کنید؟ و وقتی شکّی در حرمت یا اباحه واقعی نیست، چگونه شارع حکم به اباحه ظاهری می کند؟

می گویند «کل شیء مباح حتی یرد فیه نهی»، و با این، اباحه ظاهری را اثبات می کنید تا زمان ورود نهی. پس اباحه ظاهری را قبل از ورود نهی اثبات می کنید. سوال اینست که قبل از ورود نهی، نباید شک داشته باشید. شما می دانید هنوز نهی نیامده است، لذا شک در حرمت ندارید، پس چطور اباحه ظاهری را ثابت می کنید؟! این بی معناست.

این بیان محقق اصفهانی بیان درستی است. برای تصویر بهتر کلام ایشان فرض کنید ما قبل از ورود شرع هستیم. در این فرض، «حتی یرد فیه نهی» یعنی نهی واقعی هنوز نیامده است، مثلا اینطور فرض کنید که شرع هنوز نیامده است. فلذا معنا ندارد من شک در حل و حرمت شرعی بکنم تا اباحه ظاهری داشته باشم.

سوال: ما نمی دانیم که نهی آمده است یا نه.

پاسخ: فرض اینست که حتی یرد فیه نهی، یعنی تا زمانی که نهی وارد شود. با این جمله اثبات اباحه ظاهری می کنید تا زمان ورود نهی واقعی. یعنی قبل از نهی واقعی، اباحه ظاهری دارید. مثل اینکه کسی بگوید که قبل از ورود شرع شما اباحه

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۴.

ظاهری دارید. موضوع اباحه ظاهری شک در حل و حرمت است، و قبل از ورود نهی که در این فرض قبل از شرع است، ما شک در حل و حرمت نداریم.

ماحصل اشکال محقق اصفهانی این است که اگر اباحه ظاهری به حمل شایع یعنی اباحه‌ای که موضوع پیدا کرده است را مغیی به ورود و صدور نهی کنید، بی‌معناست. چون وقتی مغیی به ورود می‌کنید، قبل از نهی و حرمت واقعی اباحه ظاهری دارید و موضوع اباحه ظاهری شک در حل و حرمت است. وقتی ما می‌دانیم نهی‌ای وارد نشده است، چطور در حل و حرمت شک کنیم.

حاله ایشان عبارتی می‌آورد که به نظر می‌رسد منظورشان چیزی است که عرض می‌کنم، گرچه یقین ندارم که مراد ایشان این است یا خیر. اگر کسی بگوید که از منظر مولی که انشاء اباحه می‌کند و فرض حصول غایت را می‌کند، این اباحه ظاهری و عدم صدور نهی، با هم می‌توانند جمع شوند. مولی نگاه می‌کند به شک‌های مردم و غایت‌های حاصل و الان انشاء می‌کند، پس اشکال ندارد که الان انشاء کند در فرضی که ورود نهی آن بعدا است. الان انشاء اباحه کند، پس اباحه انشائی داریم که مغیی به ورود نهی است.

ایشان پاسخ می‌دهد که غایت در اینجا، غایت خود اباحه بالحمل الشایع است نه غایت برای انشاء اباحه. البته این فهم بنده از عبارت است. می‌گوید بحث ما اینجاست که ظاهر این خبر اینست که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، یعنی نهی، غایت برای اباحه بالحمل الشایع است. اباحه بالحمل الشایع که در خارج موضوع یافته است، مغیا به ورود نهی است. پس باید مکلفی باشد و شکی کرده باشد و شک او موضوع حکم ظاهری باشد تا این حکم ظاهری مغیا به ورود نهی باشد. می‌گوییم این شاک، قبل از نهی واقعی چطور می‌تواند شک بکند؟! فرض اینست که غایت، ورود نهی واقعی است نه ورود نهی به مکلف. همین که در عالم ثبوت نهی باشد، باید گفت اینجا حکم ظاهری به اباحه منتفی است. سوال اینست که آیا قبل از ورود نهی، می‌تواند اباحه ظاهری محقق باشد؟! اباحه ظاهری که موضوع آن شک در حل و حرمت است، اینجا تصویر ندارد.

سوال: اگر شک داریم نهی‌ای آمده است یا خیر، شبهه مصداقیه می‌شود.

پاسخ: بله، آن شبهه مصداقی است. در واقع مرحوم اصفهانی از سه جهت به این حرف اشکال می‌کند: یکی شبهه مصداقیه شدن و یکی موضوع نداشتن است و سومی اینست که اصلاً چطور موضوع برای حکم ظاهری تصویر می‌کنید؟! وقتی می‌گویید حتی یرد فیه نهی، یعنی می‌بینیم قبل از اینکه نهی‌ای ثابت شود، احکام ظاهری ثابت‌اند؛ در حالی که این تصویر ندارد.

سوال: اگر مشیر بدانیم درست می شود. مشیر قید موضوع نیست.

پاسخ: هنوز نهی ی ثبوتاً نیامده است، مشیر به چه بگیریم؟ یعنی بگوییم کل شیء لم یرد فیه نهی، اباحه ظاهری دارد. «لم یرد فیه نهی»، یعنی نهی نیامده است. پس حکم ظاهری نمی تواند باشد، یعنی وقتی شکی نیست حکم ظاهری هم نیست. عبارت ایشان چنین است:

أن ظاهر الخبر جعل ورود النهی غاية رافعة للإباحة الظاهرية المفروضة، ومقتضى فرض عدم الحرمة الأبقاء

«مقتضى فرض عدم الحرمة الأبقاء» یعنی حرمت آن الا بقاء

هو فرض عدم الحرمة حدوثاً،

وقتی مغیی می کنید به حرمت، یعنی حدوثاً هنوز حرمتی نیست.

ومقتضاه عدم الشك في الحلية والحرمة من أول الأمر، فما معنى جعل الاباحة الظاهرية المتقومة بالشك في الحلية والحرمة في فرض عدم الحرمة الأبقاء.

این شبهه ای که عرض کردیم ممکن است کسی بگوید، این عبارت است:

ولست الغاية غاية للإباحة الانشائية حتى يقال: إنه يحتمل في فرض فعالية الشك صدور النهي واقعا، بل غاية لحقيقة الاباحة الفعلية بفعلية موضوعها وهو المشكوك.

در روایت، اباحه بالحمل الشایع که موضوع خودش را می طلبد (که عبارتست از شک بالفعل) مغیی شده است به ورود نهی. لازمه اش اینست که قبل از ورود نهی شکی نداشته باشیم. این روشن است. اما اینکه «لیست الغایه»، یعنی اگر غایت برای اباحه انشائی بود، مشکلی نبود؟ نمی فهمیم یعنی چه! اباحه انشائی عبارتست از جعل مولی روی موضوع مقدرة الوجود.

سوال: فرض می شود کرد.

پاسخ: می گوید جمع می شود با صدور نهی واقعا. اگر انشاء را بگوییم باید هم فرض موضوع کنیم هم فرض غایت. شارع در ازل فرض شک ها و نیز فرض غایت را دارد، و یک امری را که مشکوک باشد، می گوید این فعل برای شما مباح است حتی یرد فیه نهی. هم فرض شک می کند و هم فرض غایت می کند. عبارت را ببینید، می گوید «إنه يحتمل في فرض فعالية الشك صدور النهي واقعا»، که نفهمیدیم یعنی چه؟!

سوال: قضیه حقیقه می گیرد.

پاسخ: هر دو تا در قضیه حقیقه مقدرة الوجود است.

سوال: می گوید انشاء حرمت.

پاسخ: بله، مولی در ازل انشاء می کند حلیت و مباح بودن را روی فرض، نه اینکه خارجا شاکی باید باشد. روی فرض اینکه شاکی در کار است، در مورد شرب تن که مولی برای او جعل حلیت می کند الی آن یرد فیه نهی واقعی، نه نهی واقعی که الان وارد شده است بلکه نهی واقعی که مقدرة الوجود است. در این انشاء هم شک مقدر و مفروض است و هم خود نهی مفروض و مقدر است. چرا بگوییم «إنه یحتمل فی فرض فعلیه الشک صدور النهی واقعا»؟!

از این اشکال مقدر و پاسخ آن - که معلوم شد اصل اشکال مقدر معنای محصلی ندارد - که بگذاریم، آنچه مهم است اصل بیان ایشان است که بیان درستی است. اثبات اینکه یک اباحه ظاهری فعلی با فعلیت موضوع، مغی باشد به یک حرمت واقعی، معنا ندارد. حرمت واقعی معنایش اینست که حدوثا حرمتی نیست و وقتی حرمتی نیست شک در حل و حرمت یعنی چه؟!

اشکال: شک در حل و حرمت خداوند مغی باشد به ورود نهی از جانب پیامبر ص

حال کسی بگوید اگر بحث ما در مورد خداوند متعال باشد، این اشکالات وارد است که بگوییم «کل شیء مباح حتی یرد فیه نهی» از جانب خود خداوند متعال. قبل از اینکه نهی ای از خداوند متعال برسد، ما شک در حل و حرمت نداریم و این واضح است. حال اگر کسی بگوید مقصود ورود نهی از پیامبر صلوات الله علیه است. بگوییم خداوند متعال احکامی را ممکن است به پیامبر صلوات الله علیه الهام و وحی کرده باشد ولی ایشان به دلیلی که مثلا مصلحت نبوده، ابلاغ نکرده است. آنگاه بگوییم موضوع اباحه ظاهری، شک در حل و حرمتی است که خداوند متعال دارد، و مغیا کنیم به ورود نهی از ناحیه پیامبر صلوات الله علیه. یعنی هر وقت شک کنیم که آیا خداوند متعال برای شما حرمتی آورده است یا خیر، مادام که نبی صلوات الله علیه ابلاغ نکرده است، مباح است. این حرف چه اشکالی دارد؟ دیگر آن اشکال وارد نیست که قبل از ورود، یقین داریم حرمتی نیست و موضوع شک در حل و حرمت معنا ندارد. اینجا شک می کنیم آیا خداوند متعال حرمتی دارد یا خیر و این مغیاست به صدور نهی از پیامبر صلوات الله علیه. قبل از اینکه از ناحیه نبی صلوات الله علیه صادر شود، می توان شک کرد که خداوند متعال حل و حرمت دارد یا خیر. این ممکن است، چون طبق روایاتی که قبلا خواندیم، می دانیم احکامی وجود دارد که خداوند به پیامبر صلوات الله علیه الهام کرده است ولی ایشان تبلیغ نکرده است. پس می شود شک

کنیم در حل و حرمتی که خداوند دارد، و اثبات اباحه مغبی باشد به صدور نهی از نبی صلوات الله علیه یا ائمه اطهار علیهم السلام، بویژه آنکه احکام اسلام تدریجی آمده است با اینکه احکام الله در عالم ثبوت وجود دارد. تبلیغ احکام تدریجی بوده است یعنی صدور از ناحیه نبی صلوات الله علیه تدریجی بوده است؛ و لذا، این اشکال وارد نیست.

مستشکل می گوید:

وهذا الاحتمال غیر بعید^۱

متن را خودتان بخوانید.

پاسخ محقق اصفهانی

اولا فرض کنیم این پاسخ شما درست باشد، دو اشکال قبلی به قوت خود باقی است، و این پاسخ، در اباحه ظاهری مشکلی را حل نمی کند؛ و ثانيا این تقیید به ورود از ناحیه نبی صلوات الله علیه هم فایده ای ندارد، چون قبل از اینکه ابلاغ کند، شما به حکم واقعی یقین هم پیدا کنید اثر ندارد. شما اباحه را برای چه می خواهید؟ مگر موضوع اباحه را شک در حل و حرمت خداوند متعال نمی گیرید که بگوئید غایت آن تبلیغ پیامبر صلوات الله علیه است؟ یعنی این اباحه ثابت است تا تبلیغ نبی گرامی اسلام. ایشان می گوید قبل از تبلیغ پیامبر، قطع به حکم هم اثر تنجیزی ندارد و لذا اساسا اباحه را برای چه می خواهید؟!

قلت: مضافا إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما ، أن الحكم الذي لم يقم النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي عليه السلام بصدد تبليغه لا أثر لمقطوعه حتى يحتاج إلى جعل الاباحة الظاهرية في مشكوكه.

وعدم الاثر واضح حتى من حيث وجوب الاحتياط ، فانه لإيصال ما ثبت على المكلف وتنجزه عليه،

حتی از باب احتیاطی که در حدیث رفع می گفتیم که اقتضا دارد برای جعل احتیاط ولی مولى احتیاط نمی کند و حدیث رفع، به معنای رفع احتیاط است مثلا. می گوید این هم تصویر ندارد چون ادله احتیاط برای تنجیز واقع است و واقعی که قطع به آن اثر ندارد، احتیاط بیاید که چه کار کند؟!

فلا يعقل في موضوع عدم التبليغ، كما هو واضح^۲.

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۵

^۲ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۵

احتیاط معنا ندارد.

سپس می گوید از همه آنچه گفتیم معلوم شد بی معناست که اباحه واقعی و ظاهری مغیا باشد به ورود نهی. تنها فرضی که می ماند اباحه مالکی است که لاجر جیت عقلی است و می گوید این هم بی معناست.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۳۰۱
اشکالات آیت الله وحید به بیان مرحوم اصفهانی	۳۰۲
۱. دو اشکال به بیان محقق اصفهانی در صورتی که مراد از اطلاق، اباحه واقعی باشد	۳۰۲
۱/۱. اباحه واقعی همواره لاقتضایی نیست	۳۰۲
۱/۲. لزومی ندارد که مصلحت و مفاسد در متعلقات اوامر و نواهی باشد	۳۰۳
بررسی و نقد دو اشکال آیت الله وحید به بیان محقق اصفهانی	۳۰۴
نقد اشکال اول	۳۰۴
نقد اشکال دوم	۳۰۶
۲. چهار اشکال به بیان محقق اصفهانی اگر مراد از اطلاق، لاجریت عقلی باشد	۳۰۸
۲/۱. اگر مراد قبل زمانی نباشد، اشکال محقق اصفهانی وارد نیست	۳۰۹
نقد اشکال نخست	۳۰۹

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

خلاصه بحث گذشته

در جلسه گذشته فرمایش محقق اصفهانی را در تبیین مراد از «کل شیء مطلق» ملاحظه کردیم. ایشان در دفاع از مرحوم شیخ انصاری، مفاد «حتی یرد فیه نهی» را به معنای «حتی یصل نهی الی المكلف» دانست، و در مقام استدلال بیان کرد اگر غایت از «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، ورود واقعی یعنی صدور نهی باشد، هر گونه ملاحظه کنیم و هر تفسیری داشته باشیم، با اشکال مواجه می شویم و بیان صحیحی از کار در نمی آید.

ایشان فرمود که اگر ورود به معنای صدور باشد، اطلاق در روایت، خواه اباحه واقعی باشد، خواه اباحه ظاهری و خواه به معنای لاجریت عقلی، با غایت یعنی «حتی یرد فیه نهی» سازگار نیست.

ایشان احتمالات دیگر را نیز بررسی کرد که برگشت غایت به وصف و قید موضوع باشد. فرمود روی این تفسیر هم معقول نیست که روایت مقید باشد به موضوعی که از سنخ ورود نهی واقعی است.

اشکالات آیت الله وحید به بیان مرحوم اصفهانی

در تقریرات استاد، فرمایشات مرحوم اصفهانی مورد نقد قرار گرفته است. عرض شد که در مقام تقریر مطالب، تمام فرمایشات مرحوم اصفهانی ذکر نشده است.

البته ایشان در مقام نقد فرمایشات مرحوم اصفهانی، این اشکال مرحوم اصفهانی را پذیرفت که اگر اطلاق به معنای حکم ظاهری اباحه باشد، مغیی بودنش به حکم واقعی بی معناست. اما نسبت به این احتمال که اطلاق، اباحه واقعی باشد یا لاحرجیت عقلی، اشکالات متعددی به فرمایشات مرحوم اصفهانی وارد می کند و می فرماید این سخنان درست نیست. نهایتاً می فرماید در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» دلیلی در کار نیست که ورود به معنای وصول و علم باشد؛ پس یا آنطور که مرحوم آخوند می فرماید استظهار می کنیم که ورود به معنای صدور است، یا آنطور که ایشان می گوید دست کم احتمال می دهیم. بنابراین، دلیلی بر اینکه ورود به معنای وصول باشد وجود ندارد.

۱. دو اشکال به بیان محقق اصفهانی در صورتی که مراد از اطلاق، اباحه واقعی باشد

ایشان بعد از اینکه پذیرفت اگر اطلاق اباحه ظاهری باشد، مغیی بودنش به ورود نهی درست نیست، می فرماید اگر مراد از اطلاق، اباحه واقعی باشد، اشکالی ندارد. از فرمایش مرحوم اصفهانی همین مقدار نقل و اشکال می کند که فرموده است اگر اطلاق به معنای اباحه واقعی باشد، نوعی خلف است. زیرا اباحه واقعی یعنی لا اقتضاء نسبت به مفسده و مصلحت و در اینصورت، «حتی یرد فیه نهی» بی معناست، زیرا نهی کاشف از مفسده در متعلق است. لذا موضوعی که نهی در آن وارد شده است، مفسده دارد و این با لاقتضاء بودن نسبت به مفسده و مصلحت سازگار نیست. البته مرحوم اصفهانی محتملات دیگری را هم بحث کرده است که ایشان نیاورده است و فعلاً کاری به آن ها نداریم.

۱/۱. اباحه واقعی همواره لاقتضایی نیست

حال، این چه اشکالی دارد؟ آیت الله وحید حفظه الله می گوید هر دو مقدمه این استدلال در کلام محقق اصفهانی ناتمام است. در مقدمه اول، ایشان گمان کرده است که اباحه، همیشه لاقتضایی است، یعنی خالی از مفسده و مصلحت بودن، لذا اگر نهی ای بیاید که کاشف از مفسده باشد، منافات دارد با فرض خالی از مفسده و مصلحت بودن.

ایشان در پاسخ می گوید اباحه همواره به صورت لاقتضایی نیست و ممکن است از باب کسر و انکسار مفسده و مصلحت باشد. یک مفسده و مصلحتی در کار است که با هم کسر و انکسار می کنند و شارع بعد از این کسر و انکسار اباحه را بیان می دارد. ایشان می فرماید ثمره آن در بحث ما اینست که می توانیم فرض کنیم که همین مورد اباحه، اقتضای حرمت

داشته است. یعنی مفسده‌ای دارد که مقتضای حرمت است، ولی مصلحت تسهیل جلوی این حرمت را گرفته است و مانع شده است. تا زمانی که مصلحت تسهیل است جلوی حرمت گرفته می‌شود و اباحه ثابت می‌شود، ولی وقتی این تسهیل نبود، حرمت آشکار می‌شود. مثال واقعی می‌زند که در صدر اسلام احکام تدریجی بوده است، برای نمونه در شرب الخمر مفسده قطعی بوده و اقتضای نهی داشته است، ولی در صدر اسلام تسهیل بر مکلفین یک ملاکی داشته است و این ملاک تسهیل جلوی حرمت را گرفته است، اما همین که شریعت اسلام کمی جلوتر آمد و مردم کم‌کم به قوانین اسلام عادت کردند، مصلحت تسهیل برداشته شد و اقتضای حرمتی که از مفسده خمر برمی‌خواست، اثر خود را بروز داد و حرمت ثابت شد.

لذا اینکه ورود نهی مخالف با اباحه باشد چون اباحه لا اقتضا است، نادرست است. زیرا لازم نیست اباحه لا اقتضا باشد و ممکن است مفسده و نیز مصلحت داشته باشد، و کسر و انکسار کنند و در نتیجه، نهی به نفع تسهیل، برای برهه‌ای کنار برود، اما بعد از برهه‌ای، تسهیل، مصلحت خود را از دست بدهد و نهی آشکار شود.

۱/۲. لزومی ندارد که مصلحت و مفسده در متعلقات اوامر و نواهی باشد

سپس می‌فرماید مقدمه دوم هم نادرست است زیرا محقق اصفهانی گمان کرده است که در «حتی یرد فیه نهی»، وقتی نهی می‌آید، باید در متعلق آن مفسده باشد و این، سازگار نیست با خالی بودن متعلق اباحه از مصلحت و مفسده. ایشان می‌گویند چه کسی گفته است در متعلقات اوامر و نواهی حتماً باید مفسده و مصلحتی در کار باشد؟! می‌توان فرض کرد ملاک مصلحت در خود امر و نهی است از باب تعبد؛ و ایشان می‌گویند موارد بسیاری چنین است.

می‌فرماید:

كما أن منشأ النهي أيضا غير منحصر في كون المتعلق ذا مفسدة، بل يمكن كون المنشأ له هو قيام المصلحة بنفس
النهي من كونه لمحض التعبد كما هو كذلك في كثير من الواجبات والمحرمات الشرعية

در بسیاری از محرمات و واجبات شرعی اینطور است که ملاک، در خود نهی یا امر است از باب تعبد. سپس فرموده است بنابراین اگر ورود را به معنای صدور بگیرییم نه وصول هیچ مشکلی پیش نمی‌آید و منظور از اطلاق هم اباحه واقعی باشد.

بررسی و نقد دو اشکال آیت الله وحید به بیان محقق اصفهانی

اگر نسبت به آنچه در اباحه فرموده است، یک بحث جدلی با مرحوم اصفهانی دارد، در اینصورت اشکال وارد نیست. آنطور که در خاطر دارم، مرحوم اصفهانی در جاهایی تصریح می کند که اباحه واقعی لا اقتضاء است و خلو از مصلحت و مفسده است. اباحه اقتضایی را در حکم و اباحه ظاهری تصویر کرده است. فکر می کنم در بحث حق الطاعة عبارات ایشان را خواندیم، مخصوصا برخی از پاورقی های نهاییه الدرایه این مطلب را بیان می داشت که اباحه اقتضایی به شکلی معنا می یابد که با حکم ظاهری سازگار است و اباحه لا اقتضایی با واقع سازگار است. آنجا اشکال کردیم که به نظر ما اباحه اقتضایی در خود واقع هم قابل تصویر است. بنابراین اگر اشکال جدلی به مرحوم اصفهانی می کند، ایشان پاسخ می دهد که مبنای ما اینست. ولی به لحاظ واقعی ظاهرا اشکال وارد است که ما در واقع هم اباحه اقتضایی می توانیم داشته باشیم یعنی موردی واقعا اباحه اقتضایی باشد، نه صرف خالی بودن از مفسده و مصلحت.

نقد اشکال اول

با وجود اینکه این اشکال به مرحوم اصفهانی علی الظاهر وارد است که در جاهایی تصویر ایشان از اباحه واقعی صرفا لاقتضایی است و دلیلی بر آن نداریم، ولی این بیان استاد نیز تمام نیست و نمی توان به مرحوم اصفهانی اشکال کرد، زیرا اباحه اقتضایی در جایی است که موضوع، آزادی و لاجر جیت و اطلاق عبد را اقتضا می کند. این با اقتضای حرمتی که ایشان فرض کرده است چطور قابل جمع است؟!

ایشان می گوید می توان فرض کرد که موضوع مفسده ای دارد که اقتضای حرمت دارد، ولی یک تسهیلی آمده است که مانع شده است. عرض ما اینست که یک فعل دو اقتضا ندارد و اگر مقصود شما اباحه اقتضایی است، معنایش اینست که ولو به کسر و انکسار مصالح و مفاسد، اقتضای تسهیل و آزادی و اطلاق عبد را داشته باشد. شما می فرمایید اقتضای حرمت داشته است و تسهیل، مانع است، ولی اینها با هم جمع نمی شوند، و دو اقتضا در یک فعل نهفته نیست.

عبارت ایشان در اشکال اول اینست:

وذلك لعدم انحصار كون منشأ الإباحة هو لاقتضائية المتعلق و إمكان كون منشأها هو تراحم المفسدة القائمة بالمتعلق مع مصلحة مانعة عن تأثيرها و حينئذ تكون المفسدة بعد ارتفاع المصلحة منشأ لعروض النهي على ما كان مباحا واقعا من دون استلزام الانقلاب المحال

یعنی مفسده اقتضای نهی داشته است و مصلحت مانع بوده است. به صراحت می فرماید «مع مصلحة مانعة عن تأثيرها» یعنی اتقضا داشته است و مصلحت مانع بوده است.

عرض ما اینست که اباحه اقتضایی، اقتضای ارخاء العنان و اباحه را دارد و معنا ندارد با اقتضای نهی جمع شود. ممکن است کسی بگوید نباید در اصطلاحات گیر کرد، زیرا حرف ایشان روشن است که چه اشکالی دارد فرض کنیم موضوعی مثل شرب خمر، جهت مفسده دارد و جهت تسهیل در اول شریعت؛ آنگاه این دو کسر و انکسار دارند و تسهیل غلبه می کند و بعد از مدتی، تسهیل برداشته می شود و نهی آشکار می شود.

عرض ما اینست که بحث ما اصطلاحی نیست. اگر اباحه به نحو اقتضاء نباشد بلکه بیان تسهیلی باشد که مانع بوده است، در اینصورت، با وجود تسهیل فقط نهی برداشته می شود، ولی اباحه از کجا آمده است؟! فرض بحث ما اینست که روایتی آمده است با این ادعا که «کل شیء مطلق» و از آن می فهمیم که همه چیز، اقتضای این اطلاق و اباحه را دارند، بلکه فعلیت اباحه و اطلاق را دارند. یعنی اقتضای اباحه را دارند و مانع آن هم در کار نیست. اگر حرف ایشان درست باشد و کسر و انکساری در موضوع اباحه پیش آمده است و اقتضای مفسده و نهی داشته است، و فقط تسهیل مانع بوده است، در این حالت، عرض ما اینست که وقتی تسهیل مانع تاثیر مفسده در نهی می شود، باعث می شود که نهی نیاید، ولی اثبات اباحه از کجاست؟ فقط مانع است. پس باید بگویید اقتضای اباحه را هم دارد. اگر اثبات اباحه واقعی را می کنید باید بگویید موضوع نه فقط از باب مانعیت تسهیل است نسبت به مقتضای مفسده، بلکه خودش اقتضای اباحه را هم دارد. اگر اقتضای اباحه را بکند، اقتضای نهی بی معناست. پس به نحو دیگری همان فرمایش مرحوم اصفهانی زنده می شود.

البته مرحوم اصفهانی از باب لا اقتضائیت موضوع قائل به خلف بود، ولی ما می گوییم پس از قبول اینکه موارد کسر و انکسار هم داخل در اباحه است، این در جایی معنا دارد که بعد از کسر و انکسار اقتضای ثبوت اباحه هم داشته باشد مع عدم المانع؛ و گرنه ظاهر کل شیء مطلق اینست که بالفعل اباحه دارید یعنی موضوع هم اقتضای اباحه را داشته است و هم از ثبوت اباحه مانع نداشته است. با این فرض، دیگر معنا ندارد با اقتضای مفسده للنهی جمع شود. بنابراین، بحث ما صوری و درباره اصطلاح اقتضاء و مانع نیست، بلکه اگر بناست که ظهور «کل شیء مطلق» تحفظ شود، باید موضوع اقتضای اباحه واقعی داشته باشد بعلاوه عدم مانع از آن؛ و اقتضای اباحه با اقتضای حرمت سازگار نیست. اقتضاء، امری واقعی است مثل علیت است همچنان که یک شیء نمی تواند علت برای نقیضین یا ضدین باشد، فعل واحد نیز نمی تواند هم اقتضای حرمت را داشته باشد و هم اقتضای اباحه را.

سوال: ولی اینکه یک چیزی بخاطر شرایطی اقتضایی بیابد که مانع تحقق اقتضای قبلی شود، چه اشکالی دارد؟

پاسخ: اینکه شما می فرمایید احتمالا ایشان بحث نکرده ولی مرحوم اصفهانی بحث کرده است که می گفت اگر به عنوان آخر باشد ربطی ندارد و شما باید خود فعل را بحث کنید. خود فعل یک اقتضا بیشتر ندارد و دو اقتضا ندارد.

سوال: قبل و بعد از کسر و انکسار، خود فعل فرق می کند و دو عنوان نشد.

پاسخ: این معنا ندارد. اگر کسر و انکساری هستیم، باید بعد از کسر و انکسار بگوییم که در این فعل فی حد ذاته جهت مفسده و مصلحت دارد و بعد از کسر و انکسار، اقتضای تسهیل را دارد.

سوال: پس می شود تغییر بکند و برگردد به حالتی که قبل از کسر و انکسار بوده است.

پاسخ: اگر تغییر می کند، یعنی وجه و عنوان به آن داده اید که این وجه و عنوان متعلق نهی می شود.

سوال: مگر کسر و انکسار عنوان می دهد؟

پاسخ: کسر و انکسار همیشه هست. یک فعلی داریم که همیشه در آن دو حیثیت است مثل داروی تلخ. داروی تلخ، هم اثر شفابخشی و بهبودی دارد و هم تلخ است و آزاردهنده. هر دو در خود فعل است. کسر و انکسار همیشه وجود دارد و اقتضای آن همیشه هست. اگر تلخ بودن دارو چندان آزاردهنده است که بر شفابخشی آن غلبه می کند، همیشه اقتضای نهی دارد، ولی اگر برعکس است که شفابخشی غلبه می کند، همیشه اقتضای اباحه یا وجوب دارد. اقتضا تغییری نکرد.

نقد اشکال دوم

مرحوم اصفهانی فرموده بود که متعلق نهی، همیشه مفسده دارد بنابراین اگر اباحه واقعی که ناشی از عدم اقتضاء مفسده است، مغیبا به صدور نهی شود، خلف لازم می آید. ایشان اشکال کرد که این سخن نیز درست نیست و ممکن است مفسده در متعلق نهی نباشد بلکه ملاک در خود نهی باشد از باب تعبد.

به سه دلیل این اشکال نیز وارد نیست:

۱. اگر ملاک در خود نهی است، به محض نهی کردن باید ملاک ساقط شود. ملاک چه در جعل باشد چه در مجعول، اینطور است. در جعل باشد تا مولا جعل کرد باید ساقط شود. در مجعول هم همینطور است که بعد از اینکه جعل با یافتن موضوع فعلی شد، باید ساقط شود. اگر می گوئید ملاک لازم نیست در متعلق باشد بلکه در خود نهی است فی حد نفسه، در اینصورت، نهی حاصل است و ملاک استیفا می شود و تمام می شود.

۲. وقتی می‌گویید للتعبد یعنی ملاک در خود نهی نیست. تعبّد یک عنوانی برای متعلق است. گاهی ملاک قائم به ذات متعلق است و گاهی به اتیان آن به داعی امر و تعبّد است، اما این صورت دوم نیز متعلق است مثل باب عبادیات در مقابل توصیلات. در عبادیات می‌گوییم اتیان فعل به داعی امر، متعلق است. پس تعبّد، متعلق است، لذا اگر عبد اظهار عبودیت نکند، متعلق حاصل نیست. بنابراین، نگوید ملاک در خود نهی است. حال، نکته اینست که مرحوم اصفهانی نگفت که متعلق چه باشد. اگر عبادی است با قید تعبّد است و اگر نیست که بدون این قید است. آقای وحید حفظه الله زمانی می‌تواند از این حرف بهره ببرد و بگوید اصلاً در متعلق نیست، چون اباحه عبارت بود از لا اقتضائیت متعلق. اینجا می‌گوید معنای نهی در «حتی یرد فیه نهی»، این نیست که این متعلق مفسده دارد، بلکه ممکن است در عبودیتی باشد که به نهی حاصل می‌شود و این در خود نهی است. می‌فرماید:

كما أن منشأ النهي أيضا غير منحصر في كون المتعلق ذا مفسدة بل يمكن كون المنشأ له هو قيام المفسدة بنفس النهي، من كونه لمحض التعبّد كما هو كذلك في كثير من الواجبات

عرض ما اینست که لمحض التعبّد به معنای این نیست که به نفس نهی است بلکه تعبّد حاصل می‌شود به اتیان متعلق به داعی خاص و این هم متعلق است. بنابراین به مرحوم اصفهانی نمی‌توان اشکال کرد که چرا فرض کردید متعلق مفسده دارد. متعلق نهی باید مفسده داشته باشد ولو به عنوان تعبّد، یا ترک آن مصلحت داشته باشد ولو به عنوان تعبّد. پس نمی‌شود به گونه دیگری فکر کرد که در خود نهی مفسده باشد.

پس، اولاً اگر در خود نهی باشد باید به نفس نهی ساقط شود که این بی‌معناست، و ثانیاً اینکه تصویر کردید، در خود نهی نیست بلکه در متعلق است.

۳. ما در بحث فلسفه علم اصول در متعلق تکالیف به تفصیل بحث کرده‌ایم که آیا اراده‌ای که پشت تکلیف است، معقول است بدون قیام مصلحت به متعلق، حاصل شود؟ مرحوم اصفهانی در موارد متعدد بحث کرده است و ما سخنان ایشان را آورده‌ایم که اراده امری توسطی و طریقی است، یعنی نمی‌توانم اراده کنم بخاطر اینکه خود اراده من مصلحت دارد. وقتی اراده یک فعل را دارید، زمانی است که در فعلی ملاکی ببینید و شوق شما برانگیخته شود و مثلاً تبدیل به اراده شود، ولی بی‌معناست که توجه کنم به اراده و بگویم خود اراده کردن پر از ملاک است و لذا اراده می‌کنم. اراده همیشه به امری بیرون از خودش توجه دارد و اگر آن امر خارج از خود اراده ملاک داشت، اراده حاصل می‌شود. نظیر این بحث را در قصد الاقامه و جاهای دیگر هم بحث کرده‌اند. خود قصد نمی‌تواند ملاک‌دار باشد به نحوی که اراده و قصد من به خاطر ملاک‌دار بودن خود اراده باشد. چرا اراده آب خوردن می‌کنیم؟ زیرا آب خوردن مصلحت دارد و رافع تشنگی است؛ ولی اگر بگویم

هیچ ملاکی ندارد و خود اراده کردن پر از ملاک است، درست نیست. یعنی صدور آن به لحاظ فلسفی، محال است و عقلا هم به انسان می‌خندند که من اراده کردم چون خود اراده کردن پر از ملاک بود!

سوال: در اراده تشریعی چطور؟

پاسخ: اراده تشریعی هم در این مسائل مانند تکوینی است. اراده تشریعی هم یعنی خواست فعل غیر. نمی‌توان گفت خواست فعل غیر دارم، بخاطر اینکه خواستم پر از ملاک است، نه خواست فعل غیر فقط بخاطر این است که فعل غیر ملاک دارد.

سوال: در اوامر امتحانی چطور؟

پاسخ: در اوامر امتحانی بحث مفصلی در کار است. اولاً بعث و زجر اوامر امتحانی آیا حقیقی است؟! بحث ما در بعث و زجر حقیقی است. ثانیاً در اوامر امتحانی هم ممکن است بگویید ملاک در انجام فعل است، ولی نه ذات فعل بلکه بروز امتحان. خود امتحان متعلق است. امتحان عنوان برای فعل مکلف است نه عنوان برای نهی مولی. مولی گاهی نهی می‌کند برای ذات فعل و گاهی نهی می‌کند برای امتحان. امتحان، فعل مکلف است؛ منتها امری که صدر به داعی امتحان لیس بعثاً و زجراً حقیقیاً، بل هو امتحان. این حرف را مرحوم اصفهانی زیاد آورده است. حرفهای ایشان را باید با هم دید و نباید به اموری نقض کرد که ایشان قبول ندارند.

ایشان مکرر فرموده است که انشاء بعث و زجر به داعی امتحان، امتحان است و بعث و زجر نیست. اگر به داعی بعث و زجر باشد، مصداق بعث و زجر است. اگر به داعی امتحان یا به داعی تعجیز و استنکار و یا سوال باشد، مصداق این عناوین انشائی است نه مصداق بعث و زجر. این سخن ایشان درست است و سر جای خود از آن دفاع کرده‌ایم.

لذا، دلیل سوم برای ناتمامی کلام استاد اینست که به لحاظ فلسفی بی‌معناست که اراده تعلق بگیرد به متعلق بدون ملاک داشتن متعلق، چه در اراده تکوینی چه در اراده تشریعی.

۲. چهار اشکال به بیان محقق اصفهانی اگر مراد از اطلاق، لاجریت عقلی باشد

ایشان سراغ احتمال دیگر محقق اصفهانی می‌رود که لاجریت عقلی است. تقریباً چهار اشکال به بیان محقق اصفهانی وارد کرده است. ابتدا می‌گوید سه اشکال ولی یک ثانیاً هم می‌آورد که علی‌الظاهر چهار اشکال می‌شود.

۲/۱. اگر مراد قبل زمانی نباشد، اشکال محقق اصفهانی وارد نیست

ایشان می گوید که مرحوم اصفهانی قائل است که اباحه عقلی یا لاحرجیت عقلی قبل از شرع، امری واضح است و معنا ندارد شارع و یا امام صادق علیه السلام بعد از سالیانی که از صدور شرع و بعثت گذشته است بفرماید که «کل شیء مطلق» به این لاحرجیت عقلی که هر عاقلی می فهمد. ایشان اشکال می کند محقق اصفهانی که فرمود قبل از شرع واضح است که حکم عقلی چنین است، قبل از شرع را «قبل زمانی» گرفته است، یعنی قبل از بعثت و فرموده است معنا ندارد که فرمایش امام صادق علیه السلام بعد صد و خرده ای سال ناظر به یک حکمی مربوط به صد و پنجاه سال قبل باشد که الان موضوع ندارد.

مرحوم اصفهانی در یکی از فرمایشاتشان فرمود که بیان امام علیه السلام ناظر باشد به یک اطلاق به معنای لاحرجیت عقلی که برای قبل از شرع است و این بی معناست. آنطور که آیت الله وحید حفظه الله کلام ایشان را تفسیر می کند، بعد از تکوین شرع و اینکه نبی صلوات الله علیه احکام را فرمود و شرع تکمیل شد، بیان امام صادق علیه السلام ناظر باشد به اول بعثت که قبل از ورود شرع، عقل می گوید لاحرجیت عقلی و «کل شیء مطلق» یعنی این. ایشان به مرحوم اصفهانی نسبت می دهد که چنین سخنی را گفته و بعد اشکال کرده است که تفسیر اطلاق به لاحرجیت عقلی نیز بی معناست.

آیت الله وحید حفظه الله در پاسخ از اشکال ایشان می گوید: زمانی بی معناست که «قبل» را «قبل زمانی» معنا کنید و بگویید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، لاحرجیت عقلی قبل از بعثت شارع است که اگر این باشد، ایشان می گوید اشکال محقق اصفهانی وارد است. ولی در بحث لاحرجیت عقلی تفسیر دیگری هست که قبل، زمانی نیست بلکه مقصود قبل از صدور نهی از شارع و وصول آن به عبد است و زمانی نیست. ایشان می گوید این تفسیر دوم درست است که عقل می گوید من که ملاحظه می کنم تعبد به شارع را، هر زمان که نهی نیامده است آزادم و نهی که آمد آزاد نیستم. این ربطی به اول بعثت ندارد.

إذ هم العقل إنما هو درك ما هو وظيفة العبد بمقتضى عبوديته بالنسبة إلى ما لم يكن من الشارع فيه أمر ونهي من

دون أن يكون البحث بالنسبة إلى زمان خاص

نقد اشکال نخست

اولا اشکالی در عبارت است که احتمالا مقرر خلط کرده است:

أما بناء على كون المراد من القبلية هو قبل صدور الحكم من الشارع و بلوغه إلى المكلف

بحث ما در بلوغ الی المکلف نیست که به معنای وصول است. بحث ما در ورود به معنای صدور است. در این عبارت احتمالا اشتباهی رخ داده است و باید کنار گذاشته شود.

آیا اینجور که ایشان معنا کرده است، قبل غیر زمانی است؟! سوال اینست که قبل از صدور حکم شارع، آیا «قبل زمانی» نیست؟! قبل صدور هم قبل زمانی است. این روشن است. یعنی ایشان به محقق اصفهانی گفت که اشتباه است قبل را زمانی بگیرید، و باید اینطور بگویید، ولی اینطور که ایشان تفسیر کرد نیز قبل زمانی است!

البته مرحوم اصفهانی نگفته بود قبل از بعثت، بلکه فرموده بود قبل صدور نهی، ولی اطلاع خارجی داریم که تشریع اسلام در زمان نبی صلوات الله علیه تمام شد. لذا قبل از بعثت نمی گوید بلکه قبل از صدور است، ولی صدورها تمام شد و دیگر صدور در کار نیست.

بعثت در تاریخ خاصی واقع شده است و بعد از بعثت تدریجا احکام می آید. ما می گوئیم بعد از بعثت به پنج سال یا ده سال حکمی بیاید، ولی بعد از زمان نبی صلوات الله علیه دیگر حکمی نمی آید مگر در فروضی که در پاسخ آقای صدر عرض می کنیم.

بنابراین مقصود ایشان نیز قبل از صدور است و ایشان نگفته قبل از بعثت و ظاهرا تعبیر «زمان» را ندارد، بلکه تعبیر «قبل» را دارد. این بحثی مهم تر است که مرحوم اصفهانی ظاهرا تعبیر «زمان» نکرده است بلکه تعبیر «قبل از ملاحظه» و «قبل» و «من دون ملاحظه» دارد. ما در بحث حظر و اباحه مفصل بحث کردیم که اینکه گفته می شود قبل از شرع، اشیاء چه حکمی دارند، «قبل» چند تفسیر دارد. دو تفسیر مهم یکی اینست که قبل زمانی است یعنی قبل از بعثت یا قبل از صدور یا برخی گفته اند قبل از وصول و دیگری اینست که قبل ملاحظه ای یعنی من دون ملاحظه الشرع. مرحوم اصفهانی هم ظاهرا چند جا به همین معنا تفسیر کرده است یعنی لو لا ملاحظه الشرع که این امر همین الان هم معنا دارد بعد از چهارده قرن از بعثت که بگوییم لو لا ملاحظه الشرع، حکم عقل در این باب چیست. اگر شرعی نبود، حکم عقل چه بود. این تفسیر شرطی لولایی است. مرحوم اصفهانی این را هم دارد.

پس ما حصل عرض ما به استاد اینست که اولاً خود شما زمانی معنا کردید، و ثانياً به مرحوم اصفهانی نسبت می دهید که ایشان زمانی معنا می کند قبل از بعثت و این علی الظاهر درست نیست.

سوال: ثمره این دو قول کجا مشخص می شود؟

پاسخ: اینطور که استاد حفظه الله معنا می کند، آقای اصفهانی قبل از بعثت گرفته است و بعد می گوید معنا ندارد که امام صادق علیه السلام بعد از صد و خرده ای سال از بعثت وقتی می گوید «کل شیء مطلق» ناظر باشد به قبل از بعثت. اکنون بعثت محقق شده است و احکام و شرع آمده است و یرد فیه نهی، واقع شده است. در اینصورت، امام علیه السلام بفرماید که اشیاء مطلقاً قبل از ورود نهی! این معنا ندارد و فرضی است که خلاف ظاهر حال است. لب پاسخ ایشان اینست که فرضی نیست و الان هم مبتلا به است و در هر زمان این سخن مبتلا به است، چون این حکم عقلی برای قبل از بعثت نیست، و برای هر زمانی است که تصور ورود نهی در آن می شود، قبل از ورود نهی. عرض ما اینست که ورود نهی ها تمام شد و صدور نهی ها انجام شد، مگر آنکه بگویید باب آن هنوز باز است یعنی در زمان امام صادق علیه السلام هنوز ورود نهی ممکن است. همین فرض را آقای اصفهانی قبول نکرده است نه اینکه قبل از بعثت باشد.

علاوه بر این مرحوم اصفهانی می فرماید:

إلا أن حمل الإباحة على الإباحة المالكية قبل الشرع

نمی گوید قبل از زمان شرع بلکه قبل از شرع

التي يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للإمام عليه السلام المعدّ لتبليغ الأحكام ، خصوصاً بملاحظة أن

الخبر مروي عن الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع

ولو تدريجي است، لكن زمان نبی صلوات الله عليه تمام شده است

واكمال الشريعة، خصوصاً في المسائل العامة البلوى التي يقطع بصدور حكمها عن الشارع

نمی شود در زمان نبی صلوات الله عليه چیزی مبتلا به باشد بیست و چند سال ولی ایشان حکم آن را نگوید و بگذارد

برای امامان بعدی.

فلا فائدة في الإباحة مع قطع النظر عن الشرع^۱

اینجا زمانی معنا نکرده است، بلکه قطع نظری معنا کرده است که می شود امری فرضی.

عرض ما به استاد اینست که اصلاً مهم نیست که معنای کلام اصفهانی را آنطور معنا بکنید یا اینطور، بلکه نکته اینست

که بعد از صدر اسلام و اكمال تشريع و شریعت، دیگر اینکه اشیاء اطلاق دارند تا ورود نهی، امری فرضی است یعنی لو لا

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۶.

ورود الشرع اطلاق دارند، ولی اکنون ورود شرع شده است. لذا، اینکه امام بعد از صد و پنجاه سال بگوید که چنین چیزی است که اشیاء به لحاظ عقلی مطلقاً تا نهی در آنها صادر شود! چه فایده‌ای دارد.

مرحوم شهید صدر دفاع می‌کند که این کاری به فایده بالفعل ندارد و بیان این حقیقت در اسلام، برای مثال شأنی از شئون امامت است، ولو فرض هم نداشته باشد.

اما انصافاً این‌ها خلاف ظاهر است. ظاهر حال امام این نیست که در مقام بیان حقیقی فرضی است که می‌گوید «کل شیء مطلق». اگر جمله امام شرطی باشد، اشکالی ندارد و محال نیست که امام به امور واقعی بپردازد حتی مفاد جملات شرطی. ولی وقتی می‌فرماید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، در مقام بیان جمله شرطی نیست که اگر صدر اسلام بود و حکمی نیامده بود، حکم عقل آنجا مطلق بود! این ظهور درستی از کلام نیست.

جلسه آینده سه اشکال دیگر ایشان به قسمت‌های مختلف فرمایش اصفهانی در همین حکم عقلی بررسی می‌شود.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۳۱۳ خلاصه بحث گذشته
- ۳۱۴ ۲. اشکال دوم آیت الله وحید به محقق اصفهانی
- ۳۱۴ بررسی و نقد اشکال دوم
- ۳۱۴ ۱. اگر حکم عقلی به اباحه از واضحات نباشد، روایت هم نمی تواند ارشادی باشد.
- ۳۱۵ ۲. تفاوت فرض وضوح در بیان مرحوم اصفهانی و فرض عدم وضوح در بیان آیت الله وحید.

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش مرحوم اصفهانی در بیان مفاد روایت شریف «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» بود. ایشان فرمود که اگر ورود به معنای صدور حکم از ناحیه شارع باشد، هر معنایی از مطلق را در نظر بگیریم، خواه اباحه واقعی یا اباحه ظاهری و خواه لاجر جیت عقلی، با اشکال مواجه می شویم. بنابراین، ناگزیریم که در روایت «ورود» را به معنای وصول بدانیم. سپس به عنوان دلیل دوم، بیانی لغوی هم پیش می کشد که در ادامه می آید.

استاد حفظه الله به کلام ایشان به وجوه متعددی اشکال کرد. در بحث حکم ظاهری پذیرفت که واضح است که معقول نیست حکم ظاهری مغبی به ورود حکم واقعی باشد؛ اما اینکه اباحه واقعی مغبی باشد به نهی واقعی، فرمود که بی اشکال است و به اشکال مرحوم اصفهانی، دو پاسخ داد. در جلسه گذشته این دو پاسخ را بررسی کردیم و دیدیم که هر دو، مردود است و قابل قبول نیست.

سپس وارد بحث مرحوم اصفهانی در لاجر جیت عقلی می شود و می فرماید کلام مرحوم اصفهانی این جا هم درست نیست. مرحوم اصفهانی فرمود که معنا ندارد اطلاق در روایت «کل شیء مطلق» به معنای لاجر جیت عقلی باشد و مغبی به صدور نهی.

استاد حفظه الله چهار اشکال به استدلال محقق اصفهانی وارد کرد. جلسه گذشته اشکال اول مورد بررسی واقع شد و روشن شد که علی الظاهر این اشکال هم به محقق اصفهانی وارد نیست.

۲. اشکال دوم آیت الله وحید به محقق اصفهانی

اشکال دوم ایشان به محقق اصفهانی اینست که محقق اصفهانی فرض کرده حکم عقلی به اطلاق و اباحه از واضحات است و آنگاه گفته است که وجهی ندارد امام صادق سلام الله علیه پس از سالها از ورود شرع و اکمال شرع و دین، حکم واضح عقلی را بیان کند. آیت الله وحید حفظه الله به جهت وضوح اشکال می کند که چنین حکمی واضح نیست. بحث حظر و اباحه، اختلافی است و چهار قول در آن وجود دارد: حظر و اباحه و توقف و سکوت. وجود اختلاف نشان می دهد که امری واضح نیست، یعنی هنگامی که عقلای قوم و متخصصین فن اختلاف می کنند، روشن است که از واضحات نیست.

بررسی و نقد اشکال دوم

پاسخ این اشکال در دو نکته نهفته است.

۱. اگر حکم عقلی به اباحه از واضحات نباشد، روایت هم نمی تواند ارشادی باشد

نکته اول اینست که فرض کنیم که چنین امری اختلافی باشد و از واضحات نباشد. البته چنین اختلافی وجود دارد و سالیان گذشته، آن را با وجوه مختلف بررسی کردیم. اما چه نتیجه ای می توان از آن در بحث حاضر گرفت؟ اگر چنین حکم عقلی ای واضح نیست، پس «کل شیء مطلق» هم نمی تواند ارشاد باشد و وجهی ندارد امام سلام الله علیه همه مکلفین را به حکمی ارشاد بکند که واضح نیست و عده ای آن را می فهمند و عده ای نمی فهمند؛ لذا «کل شیء مطلق» ارشادی نیست.

این نتیجه، به سود مرحوم اصفهانی است. ایشان می خواست تمام احتمالات «کل شیء مطلق» را در صورتی که مغیی به صدور باشند، رد کند. فرمود «کل شیء مطلق»، یا اطلاق شرعی است یا عقلی. اگر شرعی باشد یا واقعی است یا ظاهری؛ و هر سه را رد می کند. حال شما می فرمایید حکم عقلی اینجا وضوح ندارد. اگر وضوح ندارد، معنا ندارد که «کل شیء مطلق» ارشادی باشد. اگر ارشادی نباشد، یا حکم واقعی است یا ظاهری. این به سود مرحوم اصفهانی است که یک محتمل از سه احتمال ایشان را حذف می کنید.

سوال: مگر ارشاد لزوماً به حکم عقل بدیهی است؟ اگر حکم عقل ولو عقل نظری باشد و با چندین واسطه روشن شود، بیانی می تواند از شارع ارشاد به آن باشد. ارشاد یعنی مولویت در آن نیست.

پاسخ: ارشاد نمی تواند باشد، زیرا ارشاد باید به همه باشد. موضوع «کل شیء مطلق» المكلف است. این الفاظ را مولی انشاء می کند به داعی ارشاد. به داعی ارشاد چه کسی؟ کسی که نمی فهمد؟! ما را ارشاد می کند به حکم عقل ولی عقل ما

چنین چیزی را نمی فهمد. ارشاد در مثل «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» وجود دارد که عقل همه بفهمد یا مانند قبح عقاب بلا بیان بنا بر این که عقل همه، این را می فهمد.

سوال: ولو بعد از این بیان بفهمد. ارشاد به حکم عقل است و بعد از این بیان، توجه به حکم عقل می کند ولی مولوی نیست.

پاسخ: پس ارشاد به حکم عقل نیست. بعد از این بیان چه چیزی را می فهمد؟ اگر کسی در بحث حظر و اباحه از باب منع مالکی می گوید ورود و صدور در همه کارها باید به اذن مالک باشد، آنگاه این می تواند ارشاد باشد؟ به چه چیزی ارشاد باشد؟ وقتی شخص قبول ندارد که انسان قبل از اذن مولی حق ورود دارد و عقل او می گوید بدون اذن مولی حق ورود ندارد، در اینصورت مولی او را به چه چیزی ارشاد بکند؟ به چیزی که قبول ندارد؟! ارشاد باید به احکام عقلی باشد که قبول داریم، و گرنه می شود اعمال مولویت شارع.

سوال: اینطور که می فرمایید احکام ارشادی باقی نمی ماند. همه احکام بالاخره اختلافی دارند.

پاسخ: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» چه اختلافی دارد؟ یا حسن عدل یا قبح ظلم چطور؟

سوال: حتی استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین هم مورد تشکیک عده ای واقع شده است.

پاسخ: این البته یک وجه دیگر اشکال به استاد است. واضحاتی که ما می گوئیم واضحاتی است که عقلا عموما قبول دارند. چند نفری هم یافت شوند که بگویند استحاله اجتماع نقیضین را قبول نداریم، خب قبول نداشته باشند. این احکام به عموم مخاطبین القا شده است. اگر عقل عموم مخاطبین چنین چیزی بگوید، کفایت می کند متنها آیت الله وحید ممکن است بگوید عموم مخاطبین این را نمی گویند و ما نیز در بحث حظر و اباحه دیدیم که مسأله اختلافی است.

بنابراین، پاسخ اول ما به ایشان به نحو شرطی است که «اگر» چنین حکم عقلی وضوح نداشته باشد، به نفع مرحوم اصفهانی است، زیرا یک احتمال حذف می شود از بحث ما. «کل شیء مطلق» یا حکم واقعی یا حکم ظاهری می شود و بحث عقلی و ارشاد بودن به حکم عقل، منتفی است.

۲. تفاوت فرض وضوح در بیان مرحوم اصفهانی و فرض عدم وضوح در بیان آیت الله وحید

نکته دوم اینست که اساسا حکم عقل به اطلاق و اباحه، در کجاست؟ آیا در جایی است که شک داریم در اذن مالکی یا در جایی است که منع مالکی را نداریم؟

ابتدای بحث عرض کردم که گاهی می‌گویید عقل در ظرف شک حکمی دارد. وقتی شک داریم که مالک اذنی داده است یا خیر، عقل می‌گوید همین که مولی منعش را ایصال نکرده است، کافی است برای آزادی مثل قبح عقاب بلایان. ممکن است منع واقعی کرده باشد، ولی ایصال نکرده است و به من نرسیده است. گاهی هم می‌گویید عقل حکم می‌کند روی فرض اینکه مولی منع نکرده باشد، یعنی به ما رسیده است که مولی منعی ندارد. مالک من منعی نکرده است و این را می‌دانیم. در چنین فرضی، عقل می‌گوید من آزادم.

حاله در این احتمال دوم که منع مالکی در کار نیست، آیا حکم عقلی به آزادی و اطلاق عنان از واضحات نیست؟! آن اختلافی که در بحث حظر و اباحه هست، واقعا ریشه‌های مختلفی دارد و مرحوم اصفهانی به هر دلیلی بنا را بر یکی از این مبانی گذاشته است. آنجا به تفصیل بحث کردیم و عرض شد که کلمات قوم در بحث حظر و اباحه مختلف است.

از برخی عبارات اینطور به نظر می‌رسد که حکم عقلی راجع به اینست که اگر مالک منع نکرده است، من آزادم. البته فقط عدم منع مالک کافی نیست، زیرا دو مبدأ برای حظر وجود دارد: منع مالکی و ضرر. برخی بر اساس ضرر گفته‌اند. اگر مالک منع نکرده است یا اگر ضرری نیست، می‌گوییم اباحه عقلی است. فرض اباحه عقلی در جایی است که عدم منع مولی و عدم ضرر مفروض باشد. اینجا اباحه عقلی است. اما اگر شک داریم، شبیه احکام ظاهری در بحث شرعی می‌شود که بحث دیگری است. مقصود اینست که گرچه این سخن در کلمات قوم وجود دارد، لکن به نظر می‌آید دو بحث در کار است: بر اساس منع مالکی و ضرر؛ و بر اساس احتمال منع مالکی و احتمال ضرر. این‌ها دو مقام‌اند.

برخی از استدلال‌هایی که قائلان به اباحه مالکی گفته‌اند و قائل به عدم حظر شده‌اند، از این باب است که مولی منع نکرده است. در جایی که منع نکرده است من مجاز به انجام فعل هستم. در قبال کسی که می‌گوید نباید دنبال منع مولی باشیم بلکه باید دنبال ترخیص او باشیم. هر کجا که ترخیص نداریم، ورود و صدورمان در افعال باید به اذن مولی باشد و چون ترخیص نیست، پس مجاز به انجام فعل نیستیم.

سوال اینست که اگر مقصود از حکم عقلی که مرحوم اصفهانی می‌فرماید، اباحه و اطلاق مالکی روی فرض عدم نهی مولی باشد، آیا از واضحات نیست؟ به نظر از واضحات است.

بحث در اطلاق عقلی، این بود که آیت الله وحید به مرحوم اصفهانی اشکال کرد آنچه را که واضح می‌پندارید، اصلا واضح نیست. چون مرحوم اصفهانی بر اساس وضوح حکم عقلی فرمود که وجهی ندارد امام علیه السلام پس از صد و خرده‌ای سال از ورود شریعت اسلام، یک حکم عقلی واضح مربوط به قبل از ورود شرع را بیان کنند. استاد می‌فرماید این از واضحات نیست و بنابراین وجهی دارد.

پاسخ اول ما این بود که این کلام استاد، به نفع مرحوم اصفهانی است که اگر از توضیحات نیست، ارشادیت هم بی معناست و لذا این احتمال را به طور کلی حذف کنید و فقط دو احتمال برای مرحوم اصفهانی باقی می ماند که آن ها را هم رد کرده است.

پاسخ دوم ما این است که ببینیم اصلا از توضیحات است یا خیر. مرحوم اصفهانی کجا درباره حکم عقل واضح صحبت می کند؟ آیا اباحه ای که ایشان می گوید در مقام شک در اذن مالکی است؟ اگر این باشد، نمی شود گفت حکم عقلی واضحی داریم، گرچه خود ایشان در موارد شک در اذن مالکی هم قائل به اباحه است و اگر فرصت شد عبارات ایشان را می خوانیم، لکن عرض ما اینست که ظاهرا الان در این مقام نیستیم.

بحث حظر و اباحه گاهی روی فرض عدم منع مالک است. در این صورت، اگر محرز است که مالک منع نکرده است، آیا عقلا جایز است که در آن اقدام بکنیم؟ گاهی هم بحث در جایی است که شک داریم مالک منع کرده است یا خیر. در این صورت، آیا اقدام جایز است؟ در این بحث ها اختلاف وجود دارد، لکن به نظر می رسد که عمده اختلاف در بحث دوم است یعنی در جایی است که شک در ترخیص داشته باشیم. عبارات مرحوم سید مرتضی در ذریعه را برای شما در سال های گذشته خواندم در بحث حظر و اباحه که ظاهر کلام ایشان در موارد شک بود. شاید کلام شیخ در عده هم همینطور بود. اما در جایی که احراز کردیم مالک منع نکرده است، آیا از توضیحات نیست که ما آزادیم در فعل و ترک؟! به نظر می رسد از توضیحات است.

عبارات مرحوم اصفهانی را ملاحظه کنیم:

ابتدای بحث می فرماید:

توضیحه أن الإباحة علی قسمین: إحداهما بمعنی الإخراج من قبل المولی فی قبال الحظر العقلی، لکونه عبدا مملوکا ینبغي أن یكون وروده وصدوره عن رأي مالک^۱.

اینکه ورود و صدور عبد به رای مالکش باشد، ریشه حظر عقلی است. اباحه عقلی چیست؟ جایی است که احراز کردیم منع مالکی در کار نیست.

عبارات بعدی که ایشان می خواهد رد کند اینست:

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۲

وحيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إرادة الإباحة الشرعية واقعية كانت أو ظاهرية، بناء على إرادة الصدور من الوجود، فلا مناص من حمل الإباحة على إباحة الأشياء قبل الشرع بمعنى اللأخرج العقلي^۱

سپس می فرماید:

إلا أن حمل الإباحة على الإباحة المالكية قبل الشرع^۲

إباحة مالكي يعني ظرف شك؟! يعني بدانیم که مالک منع نکرده است. این استظهار بنده از عبارت است گرچه قطع ندارم.

یکی از ادله ای که مرحوم آخوند نیز در احتیاط بحث کرده است، حظر عقلى است که دو سال پیش که بحث حظر و اباحه را داشتیم، به تفصیل عبارات مرحوم آخوند و شیخ انصاری در تقریرات و مرحوم اصفهانی در همین جا یعنی ذیل بحث حظر و اباحه مرحوم آخوند را آوردیم. مرحوم اصفهانی دو سه جا این را مطرح کرده است که یک مورد آن اینست. ایشان در صفحه ۱۳۰، جلد ۴ نهایة الدراية می فرماید اباحه مالکی در قبال اباحه شرعی است. اباحه شرعی ناشی از عدم مصلحت و مفسده در مورد است. می فرماید نهی و منع مالکی:

لا ينشأ عن مفسدة إما لفرض خلوه عنها ، أو لفرض عدم تأثيرها فعلا في الزجر، كما في ما قبل تشريع الشرائع والاحكام وفي بدو الاسلام؛ بل من حيث إنه مالك للعبد وناصيته بيده يمنعه عن كل فعل إلى أن يقع موقع حكم من الاحكام، حتى يكون صدوره ووروده عن رأي مولاه ، فهذا منع مالكي لا شرعي.

بحث ما در اباحه مالکی است. می فرماید:

وفي قبالة الإباحة المالكية، وهو الترخيص من قبل المالك لئلا يكون في ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من

الأحكام^۳.

اباحه مالکی در جایی است که ترخیصی از ناحیه مولی باشد.

^۱ . نهایة الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۵.

^۲ . نهایة الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۶.

^۳ . نهایة الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۱۳۰.

بالا تر در جایی دیگر، می گوید همین که منع نباشد، کافی است. در صفحه ۱۲۸، ملاک حظر و اباحه عقلی را بیان می کند که عبارت روشن تری دارد:

ملاك الحظر عقلا أن العبد من حيث إنه مملوك لا بد من أن يكون صدوره ووروده عن إذن مالكة، ففعل ما لم يأذن به مالكة إذنا مالكيًا خروج عن زِي الرقبة، فيكون قبيحا مذموما عليه عقلا. وملاك الاباحة أن الفعل حيث لم يمنع عنه المولى

نه اینکه ما شک داریم،

لا من حيث الشارعية، ولا من حيث المالكية، فلا يكون خروجاً عن زِي العبودية، لا من حيث إن التكليف غير واصل،

چون اگر تکلیف غیر واصل باشد مربوط به قبح عقاب بلا بیان است. اینجا در مقام فرق بین حظر و اباحه و بین احتیاط و براءة است.

بل من حيث عدم التكليف وعدم المنع المالكي على الفرض^۱

ملاک اباحه را این گرفته است که «عدم المنع المالکی علی الفرض» در کار باشد. نمی گویم مسأله دیگری در کار نیست. مسأله دیگری هم وجود دارد که در موقعیتی شک کنیم آیا مالک منع کرده است یا خیر، ولی مفروض بحث ایشان در اباحه مالکی اینست که می گوید «بل من حيث عدم التكليف و عدم المنع المالکی علی الفرض».

بنابراین، ظاهر بحث ایشان در جایی است که فرض عدم منع مالکی است.

عرض بنده اینست که موضوع اباحه عقلی به نحو قضیه حقیقه است. مگر الان می خواهد تطبیق کند؟! به نحو قضیه حقیقه اینست که اگر منع مالکی نباشد، مباح است عقلا. در مقام تطبیق نکاتی لازم است بیاید تا تطبیق شود.

مقصود اینست که در «کل شیء مطلق» اباحه مالکی و لاجر جیت عقلی را احتمال می دهیم، روی چه فرضی است که آقای اصفهانی می گوید این حکم عقلی از واضحات است و استاد می فرماید محل اختلاف است؟ چه چیزی بوده که واضح یا اختلافی شمرده شده است؟ آنچه ظاهراً مرحوم اصفهانی با این حرف ها می زند جایی است که عدم منع مالک را فرض کرده است و در این صورت، البته از واضحات است. بله، در فرض عدم منع مالک نیز ممکن است کسانی تشکیک

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۱۲۸.

کرده باشند ولی نمی توان گفت این از واضحات نیست. آنچه استاد فرمود چهار قول است، مراجعه کنید که در ذریعه و عدة شیخ طوسی عمده اختلاف ها در موارد شک است. آنطور که از سه سال پیش یادم است، مرحوم سید مرتضی می فرماید «لم یأمن». خود ایشان اباحه ای است و قبول ندارد، ولی می گوید کسانی که حظر را قائل اند، می گویند «لم یأمن من المفسدة و من الوقوع في منع المالك». تعبیر «لم یأمن» یعنی ظرف شک را می گوید. ولی در فرضی که منع مالک نباشد، روشن است که حکم عقلی به اباحه و اطلاق و لاحرجیت وجود دارد.

حاله اگر اشکال دیگری کنید که این تفسیر کلام مرحوم اصفهانی چه فایده ای دارد؟ در عمده موارد، ما شک در اذن مالکی داریم.

در پاسخ باید به نکته ای دقت کنید. در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، مگر گفته اند که این ورود چه ورودی باشد؟ شرعی باشد یا مالکی؟ فرض ما اینست که نهی از جانب مولی نیامده است، نه بما هو شارع و نه بما هو مالک. الان نهی نیامده است و قبل از ورود نهی از شارع هستیم. شارع اگر بما هو مالک هم نهی بکند، مصداق «ورد فیه نهی» است. ما می گوییم یک روایت داریم که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». «یرد» یعنی از جانب مولی نهی وارد شود. اگر مولی بما هو مالک نهی می کرد نیز قطعاً مصداق «یرد فیه نهی» بود. در «یرد فیه نهی» نوشته نشده است که از جایگاه شارعیت نهی وارد شود.

بله، اگر مولی نهی بکند و نهی او وارد شود، ظهور آن در مولویت و شارعیت است. این درست است. ولی این ها، دو حرف است. فرض ما اینست که الان «لم یرد فیه نهی». اطلاق در این روایت شریف را باید قبل از ورود نهی معنا کنیم. اگر نهی مولی بیاید حمل بر مولویت می کنیم، ولی اساساً فرض اینست که نهی ای نیامده است. اگر آمده بود که مصداق «ما ورد فیه نهی» است و باید بحث کنیم ظهور اولی این نهی چیست و ثبوتاً ممکن است نهی مالکی و یا نهی مولوی باشد، اما ظهور آن در نهی مولوی است. با این وجود، الان بحث ما اینست که فعلاً نهی ای وارد نشده است. می خواهیم اطلاق اشیاء را قبل از ورود نهی معنا کنیم. بنابراین، مرحوم اصفهانی حق دارد موضوع بحث خود را قبل از ورود نهی مالکی هم بگیرد. چون قبل از ورود نهی، هر دو نهی معنا دارد که نه نهی مالکی آمده است نه نهی مولوی شرعی.

پس باید بفهمیم مرحوم اصفهانی چه چیز را از واضحات می داند. گرچه قاطع نیستم ولی حدس می زنم با توجه به قرائنی که در جاهای دیگر فرموده است، مقصودشان از اینکه این حکم واضح عقلی است، در جایی است که منع مالکی نباشد. در جایی که منع مالکی نیست، حکم عقل به اباحه، حکمی واضح است. یعنی به حدی واضح است که یک عده ای اشکال کرده اند که اگر نهی نباشد و ما بگوییم اطلاق وجود دارد، این گفتن ندارد. کسان دیگری هم این حرف را گفته اند و

مرحوم آقا ضیاء که می خواهد جواب بدهد، جوابی در قاعده ملازمه می دهد که بحث آن می آید ان شاء الله. مقصود اینست که در این فرض، حکم عقل و اباحه مالکی واضح است، نه در فرض شک در اذن مالکی که گرچه ایشان در این فرض هم اباحه را قائل است.

ولی اگر بگویید چه ربطی دارد به بحث ما و موضوع ما این نیست و یا خارجا اینطور نیست، می گوییم فرض بحث ما «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» است و «یرد» می تواند هم نهی مالکی باشد و هم نهی شرعی. گرچه اگر نهی می آمد به لحاظ ظهور حمل می شد به نهی شاری، ولی اطلاق آن شامل نهی مالکی هم هست. بحث ما در فهم این روایت، حمل مطلق است بر حکم عقلی در جایی که «لم یرد فیه نهی» مطلقا. اینجا است که می گوییم از واضحات است و حق با مرحوم اصفهانی است و این اشکالات به ایشان وارد نیست.

سوال: حتی یرد فرمودید هم نهی مالکی را در بر می گیرد هم نهی شرعی، لذا اینجا هم مطلق باید هم اباحه عقلی باشد هم اباحه شرعی.

پاسخ: اگر مولی نهی شاری کرد، غایت حاصل است و اگر نهی مالکی کرد هم غایت حاصل است.

سوال: مراد جدی او هر دو هست. لم یرد هر دو را می گیرد.

پاسخ: بله، به اطلاق هر دو را شامل است. یعنی هر کدام بیاید غایت حاصل است، ولی در اطلاق سه احتمال بیشتر نیست.

سوال: اگر نهی مالکی نیاید، اباحه عقلی ثابت است. این را از روایت می فهمیم؟

پاسخ: نه از روایت، بلکه ارشادی می شود. عقل این را می گوید و این می شود ارشاد به حکم عقل.

سوال: یعنی روایت واحد، یک تعبیر ارشادی دارد و یک تعبیر مولوی؟

پاسخ: اگر عقلی گرفتیم می شود ارشاد و اگر حکم ظاهری و واقعی گرفتیم، اینطور نیست. ایشان می گوید سه احتمال بیشتر در اطلاق نیست و همه با اشکال مواجه است. اگر گفتیم مطلق یعنی لاجر جیت عقلی، ایشان اشکال می کند که من الواضحات است و ارشادی می شود. ارشاد به این امر واضحی که برای صد و خرده ای سال پیش است. امام صادق علیه السلام چرا اینکار را بکند؟! استاد به وضوح اشکال می کند و عرض ما اینست که این اشکال وارد نیست و واضح است که این حکم عقل است. وضوح مانع ارشادیت نیست مثل «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول»، ولی اشکال استاد اینست که واضح نیست. عرض ما اینست که آنچه مرحوم اصفهانی می گوید واضح است، و این غیر از آن محل اختلافی است که عرض شد.

سوال: سوال اینست که چطور ایشان ملازمه درست می‌کند؟ جایی که نهی وارد نشد، ملازم با اباحه نیست. شاید مولی ساکت شده است. اگر سکت الله باشد، دیگر اباحه‌ای در کار نیست لزوماً. در مرحله‌ای که مرحوم عراقی مطرح کرد که ممکن است ابلاغ نشده باشد به نبی صلوات الله علیه که حضرتعالی فرمودید اینجا هم اگر به غرض مولی برسیم باید احتیاط کنیم.

پاسخ: اگر به غرض مولی برسیم بحث دیگری است. این بحث دیگری است که در مقام نقد مرحوم اصفهانی عرض می‌کنیم. اینجا عرض ما اینست که این اباحه‌ای که می‌گویند حکم عقل است، چه موضوعی دارد؟ شما سخن دیگری دارید. حظر مالکی داریم که ورود و خروج انسان باید به اذن مالکی باشد، و در مقابل آن، اباحه مالکی داریم. اما اباحه مالکی به چه معناست؟ یعنی در صورتی که مولی منع نکرده است بتوانم فعل را انجام بدهم. سکوت مولی هم عدم المنع است. موضوع، عدم المنع است؛ و گر نه حتی اگر مولی ترخیص مالکی هم بدهد، ممکن است از جهت مفسده شک کنید که در آخر بحث عرض می‌کنم. آن شبهه‌ای که می‌گوییم عقل اگر دسترسی مستقیم بیابد به اغراض مولوی مولی، کافی است، راه دیگری است که البته اشکال به این بزرگان است که «اطلاق» را اینطور معنا می‌کنند؛ ولی موضوع اباحه مالکی در مقابل حظر مالکی به نظر ایشان، عدم المنع است و عرض ما اینست که در فرض عدم منع مالک، واضح است که عقل حکم می‌کند به اباحه مالکی. می‌توان پرسید که عدم المنع را از کجا یافته است؟ می‌گوییم فرض روایت اینست که هنوز ورود نهی‌ای نشده است و این نهی اطلاق دارد که نهی مالکی باشد یا نهی مولوی شرعی.

سوال: مالک شأن حکم کردن ندارد و حکم کردن شأن شارع است.

پاسخ: چرا ندارد؟ مالک عبد را نهی می‌کند. حظر عقلی چیست؟ انسان عبد باید ورود و خروجش به اذن مالکش باشد.

سوال: مالک بما هو مالک چطور حق حکم کردن دارد؟

پاسخ: فرمانده امر و حکم می‌کند گرچه شرعی نیست. شاید کلام شما توجیهی داشته باشد که بگوییم فقط یک امر هست و او اذن به دیگران می‌دهد که امر بکنند، ولی امر بقیه حقیقتاً هست.

فرض کنید نبی کسی را فرمانده جنگی قرار دهد و او امر کند به سربازان. این امر است، ولی او شارع نیست. نهایت اینست که حیث تعلیلی لازم داریم که کسی «له الأمر» باشد. این بحث خوبی است. اینکه کسی «له الامر» باشد، آیا فقط به

اذن شارع است یا به حکم عقل هم می شود که «له الامر» باشد؟ به حکم عقل هم می شود چون ما خود «له الامر» بودن مولی یعنی شارع اصلی را نیز به حکم عقل می فهمیم.

سوال: دوباره در حیث مالکیت که حظر و اباحه عقلی را درست می کند، حیث شارعیت را اشراب می کنیم.

پاسخ: نگویید شارعیت، مالک بما هو مالک امر و نهی دارد. بفرمایید خود این اذن که کسی می تواند امر و نهی بکند باید از جای دیگر بیاید. مثل فرمانده ارتش که در جنگ امر و نهی حقیقی دارد ولی این ها بما هو شارع نیست، زیرا او شارع نیست؛ منتها می شود گفت کسی که امر و نهی می کند، باید «من له الأمر» باشد. حال این را فقط شارع می گوید یا عقل هم می گوید؟ عقل هم می گوید چون خود «من له الامر» بودن شارع، به حکم عقل است. البته بحث ما الان این نیست که تعیین کنیم چرا یک مالک می تواند امر بکند. ولی در اینکه مالک امر و نهی می تواند بکند، شکی نیست.

سوال: مالکی که مولی نباشد، ارشاد می کند نه امر.

پاسخ: کسی که عبد دارد، ارشاد میکند؟!؟

سوال: او از حیث مولویت امر می کند و از این حیث قانونگذار است.

پاسخ: یعنی از این حیث شارع است؟ همینطور یواشکی می گوئید قانونگذار هم است. این همه مالکین عباد، همگی، شارع بودند؟!؟

بحث مولویت و شارعیت یک بحث است و منع مالکی بحث دیگری است. اینکه عدم منع مالکی با اذن مالکی ملازم است یا خیر، باید گفت ملازم نیست واقعا. چون مولی ممکن است ساکت بنشیند و منع نکند ولی اذن هم ندهد. ممکن است اینطور باشد.

عقل گاهی ترخیص می دهد واقعا، چون ملاک ترخیص واقعی دارد و گاهی فقط از باب عدم المنع است. موضوع حکم عقل به اباحه مالکی نفس عدم المنع مالک است و اذن لازم ندارد و منع نکند کافی است. این بحث ها خلط نشود. مقصود بنده اینست که وضوح مرحوم اصفهانی درست است و محل اختلافی که استاد می گوید، جای دیگری است. بنابراین، علی الظاهر حرف ایشان درست است که در فرض عدم منع مالکی، حکم عقل به اباحه تمام و واضح است و عموم هم همین را می فهمند.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۳۲۴	۳. اشکال سوم آیت الله وحید: امکان ارشادیت در کلام امام
۳۲۵	بررسی و نقد اشکال سوم
۳۲۵	۱. مرحوم اصفهانی صرفاً در مقام حمل روایت، منکر ارشادیت است.
۳۲۶	۲. ظهور حال، اضعف از ظهور لفظی نیست
۳۲۷	۳. ورود در روایت، ظهور در صدور ندارد.
۳۲۷	۴. بنا بر مقبولات ایشان نیز ظهور حالی امام در مولویت مرتفع نمی‌شود.
۳۲۹	پاسخ شهید صدر به بیان محقق اصفهانی
۳۲۹	اشکال پاسخ شهید صدر
۳۲۹	۴. اشکال چهارم آیت الله وحید: عقل، مولویت ندارد.
۳۳۰	بررسی و نقد اشکال چهارم
۳۳۱	۱. مرتبه‌ای از نفس آدمی الزامات را ادراک می‌کند.
۳۳۲	۲. این مرتبه از نفس آدمی، در روایات به نام عقل خوانده شده است.
۳۳۲	الزام‌کننده و الزام‌شده در «بایستی‌های» عقلی

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

۳. اشکال سوم آیت الله وحید: امکان ارشادیت در کلام امام

یکی از نکاتی که مرحوم اصفهانی فرموده بود در اینکه «کل شیء مطلق» نمی‌تواند بیان لاجرجیت عقلی باشد، این بود که نمی‌توان بیان لاجرجیت عقلی و اباحه مالکی را که عقل هر عاقلی آن را می‌فهمد، به امام علیه السلام نسبت داد که معدّ برای تبلیغ احکام است. اشکال سوم استاد متوجه این فقره از کلام ایشان است که نمی‌توانیم این حرف شما را به عنوان سالبه کلیه قبول کنیم. همانطور که خداوند ارشاد می‌کند، امام نیز خلیفه الله است و می‌تواند حکم ارشادی داشته باشد.

بله، ظهور یا اصل اولی درباره امام بیان مولوی احکام است، ولی بیان امام در احکام مولوی منحصر نیست. چون این اصل اولی، به تعبیر ایشان اصلی مقامی است پس منوط است به اینکه بیان لفظی بر خلاف آن نباشد. سپس مثل مرحوم آخوند فرموده است که در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، ورود نهی ظهور در صدور و ورود واقعی دارد؛ بنابراین در

مقابل اصل مقامی که دلالت بر مولویت دارد، چنین ظهور لفظی داریم و این ظهور لفظی مانع از آن اصل مقامی است که می گوید اصل در کلام امام، مولویت است. از این رو، اشکالی پیش نمی آید که از این ظهور رفع ید کنیم و بگوییم امام علیه السلام ارشاد فرموده است.

بررسی و نقد اشکال سوم

کلام مرحوم اصفهانی فی الجملة از این جهت ایهام داشت. تعبیر ایشان این بود که حمل اباحه در این روایت بر اباحه مالکی که هر عاقلی به آن حکم می کند، «بعید غیر مناسب للإمام علیه السلام المعد لتبلیغ الأحكام»^۱.

۱. مرحوم اصفهانی صرفاً در مقام حمل روایت، منکر ارشادیت است

گرچه این تعبیر ایهام دارد، لکن حرف هر مصنف و صاحب نظری را باید با همه جوانب و اطراف ملاحظه کرد و فهمید. احتمال نمی دهیم که مرحوم اصفهانی کسی باشد که بگوید امام جز بیان احکام چیزی نمی گوید. اصول کافی جلوی چشم ایشان بوده که آنکه از بیان معارف است. روشن است که شأن امام فقط بیان حکم نیست و اساساً چرا باید چنین اشکالی بکنیم؟! صاحب نظری چون مرحوم اصفهانی که دائماً با روایات در ارتباط است، آیا اصول کافی را ملاحظه نکرده است که پر از معارف است و یا روایات معارفی پراکنده در کتب روایی از چشم ایشان غایب بوده است؟!

ایشان نمی تواند منکر ارشادیت باشد. «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول»^۲ در قرآن است و همین طور که ایشان فرموده است، امام از قرآن بالاتر نیست و لذا می تواند عبارت ارشادی داشته باشد. بنابراین، این مطلبی نیست که قابل انتساب به مرحوم اصفهانی باشد، گرچه کلام ایشان ایهامی از این جهت داشت که محل اشکال باشد، اما به نظر بنده مرحوم اصفهانی حرف روشنی می زند که در این مقام، عبارت نمی تواند ارشادی باشد.

حرف مرحوم اصفهانی اینست که چند احتمال در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» وجود دارد، و بعید و غیر مناسب است آن را بر احتمالی حمل کنید که بیان حکمی باشد که هر عاقلی آن را می فهمد و بدان حکم می کند. این با سخن انتسابی آیت الله وحید به مرحوم اصفهانی فرق دارد. خود ایشان نیز در مواردی که هیچ راه دیگری نباشد، باید به ارشادیت حکم ملتزم شود مانند «أطيعوا الله». در این آیه نیز اگر راه دیگری وجود داشت، حمل بر ارشادیت نمی کردیم. مرحوم اصفهانی نیز نمی گوید که به طور کلی امام نمی تواند در احکام ارشاد بکند، بلکه اینجا در مقام دلیلی بر ارشاد در کار نیست. چون

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۶.

^۲ . النساء: ۵۹.

احتمالات مختلف دیگری وجود دارد و به این نتیجه منتهی نمی شود که عبارت امام را حمل بر ارشاد به حکم عقلی کنیم. به عبارت دیگر، در وهله اولی نباید عبارت امام را حمل بر ارشاد بکنیم که بعید است و غیرمناسب. ایشان نمی گوید محال است. حال، چرا بعید است؟ چون ظهور اولی خلاف آن است و خود شما هم پذیرفتید که اصل اولی مولویت است. ظهور اولی حال امام در باب احکام اینست که بیان مولوی دارد.

گاهی می گوید مرحوم اصفهانی به طور کلی انکار می کند که امام می تواند ارشاد بکند، در اینصورت پاسخ شما درست است، ولی گاهی می گوید ایشان به طور کلی انکار نمی کند، بلکه می گوید اینجا مناسب نیست، چون احتمالات دیگر هست و تا وقتی این احتمالات هست که می شود مولویت مولی را درست کرد، دلیلی ندارد عبارت را بر معنایی حمل کنیم که لازمه اش ارشاد به حکم عقلی واضح باشد. پس ایشان به طور کلی منکر امکان ارشادیت در کلام امام علیه السلام نیست؛ برای نمونه، در قبح عقاب بلابیان، حکم عقلی داریم و از سوی دیگر، مضمون یکسری روایات همین قبح عقاب بلا بیان است. در این موارد ناگزیریم آن ها را ارشاد به همین حکم عقل بگیریم.

سوال: اینجا هم ناگزیر باید بگوییم حکم عقل اینست و حکم شرع هم ملازم با همین است.

پاسخ: به ملازمه می رسیم. در جواب مرحوم عراقی ملازمه را عرض می کنیم که داستان دیگری است.

اینجا مفاد «کل شیء مطلق» عین مفاد حکم عقل است، و مرحوم اصفهانی می گوید مناسب نیست و بعید است برای شأن امام یعنی با آن ظهور حال نمی سازد، و این کلام معقولی است.

۲. ظهور حال، اضعف از ظهور لفظی نیست

نکته دیگر اینکه متوجه نشدیم «اصل مقامی» که آیت الله وحید می فرماید، دقیقا به چه معناست؟ یعنی اطلاق مقامی است؟ اینکه امام در مقام مولویت است، یک ظهور حال است، و ظهور حال مثل ظهور لفظی حجیت دارد. ظهور حال اضعف از ظهور لفظ نیست تا ایشان بگویند این اصل، مقامی است و اعتبار آن منوط به عدم ظهور لفظی است؛ بلکه گاهی ظهورات مقامی حاکم بر ظهورات لفظی اند. مگر نمی گوئید متنی را می خوانیم گاهی ممکن است ظهور حال متکلم چیز دیگری باشد؟ قرائن حالیه موثر نیز همین اند. ظهور حال متکلم امری است که در مقام حجیت، موضوع احکام عقلایی است، و ابدا اضعف از ظهور لفظی نیست.

پس ما ظهور حالی در مولویت داریم، و یک لفظ داریم که ادعا می کنید ظهور در چیزی دارد که معارض با آن ظهور حالی است. این می شود تعارض، پس چرا می فرمایید اعتبار اصل مقامی منوط به عدم ظهور لفظی است؟!

۳. ورود در روایت، ظهور در صدور ندارد

وانگهی، اساسا چه کسی در روایت، ظهور «ورود» در «صدور» را پذیرفت که شما چنین می‌فرمایید؟ عبارت ایشان عجیب است. می‌فرماید اعتبار این اصل مقامی، منوط است به عدم ظهور لفظی در کلام بر خلاف آن،

فلا مجال لجريانه مع ما ادعاه صاحب الكفاية في ظهور كلمة الورود في الصدور

بله مرحوم صاحب کفایه ادعا کرده است، ولی مگر همه قبول دارند که می‌فرمایید دیگر این ظهور جاری نیست مع ما ادعاه صاحب الكفاية؟ البته صاحب کفایه فرموده است، ولی سخن نادرستی است. ورود به معنای صدور نیست و اساسا ظهور در صدور ندارد. در ادامه بحث در تبیین فرمایش مرحوم اصفهانی عرض می‌کنیم که ورود و صدور در لغت مقابل هم هستند و گفته می‌شود «ورود الماء و صدر عن الماء»، که شترها وارد آبشخور می‌شدند و سپس صدور می‌کردند یعنی خارج می‌شدند. گرچه اینجا صدور را صدور عن الله به معنای دیگری لحاظ می‌کنند و ورود را نسبت به کس دیگری ملاحظه می‌کنند، ولی به هر حال، ورود ظهور در صدور ندارد.

۴. بنا بر مقبولات ایشان نیز ظهور حالی امام در مولویت مرتفع نمی‌شود

ایشان نمی‌گویند نظر ما این است، بلکه «مع ما ادعاه صاحب الكفاية» که ورود به معنای صدور است، مجالی برای تطبیق اصل مقامی نیست. اما دو صفحه بعد که بحث را تمام می‌کند، می‌فرماید:

إلى هنا ظهر عدم تمامية دلالة الحديث على البرائة إما لظهوره في كون الورود بمعنى الصدور كما استظهره صاحب

الكفاية أو لاحتماله كما بينا

پس ایشان حرف صاحب کفایه را نمی‌فرماید که ظهور در صدور دارد، بلکه احتمال صدور می‌دهد و احتمال صدور، ظهور نیست.

بنابراین، با مقبولات و مفروضات خود ایشان نتیجه این می‌شود که یک اصل مقامی داریم که امام در مقام مولویت است و بنابراین «کل شیء مطلق» بیان یک امر مولوی است. این اصلی مقامی است و در بیان ایشان منوط است به عدم ظهور لفظی «ورود» بر خلاف آن. حال، در بیان خود ایشان، «ورود» ظهوری در خلاف آن اصل مقامی ندارد و صرفا احتمال آن است؛ و اصل مقامی با این احتمال مرتفع نمی‌شود.

سوال: اصل، احتمال قرینیت ندارد؟

پاسخ: نگفتیم که احتمال قرینیت می دهیم. فقط احتمال می دهیم که ورود به معنای صدور باشد نه احتمال قرینیت بر این بدهیم.

سوال: تمامیت ظهور قرینه می شود.

پاسخ: اگر ظهور تمام باشد بله، ولی ایشان می گوید فقط احتمال می دهیم. صرف اینکه احتمال چیزی را بدهیم، احتمال قرینیت برای آن نمی دهیم. عرض ما اینست که احتمال قرینیت موجود، در جایی است که واقعا بتواند قرینه این باشد. علاوه بر آن، اگر هم ظهور ورود در صدور بود، باز هم قرینه نبود و تعارض ظهورین رخ می داد. این ادعایی است که ایشان می فرماید و ما قبول نداریم.

اشکال ما بر اساس مقبولات خود ایشان این بود که فرض کنیم اصل مقامی منوط به عدم ظهور لفظی بر خلاف است، ولی ایشان ظهور درست نکرد و صرفا یک احتمال داد و این احتمال مانع اعتبار اصل مقامی نیست.

احتمال قرینیت نیز به شرط آنست که اگر بود، قرینه می شد؛ ولی اینجا هم قبول نداریم که اگر بود، قرینه می شد، بلکه تعارض ظهورین رخ می داد، آن هم اگر می پذیرفتیم که ورود به معنای صدور است.

نهایتا عرض ما اینست که نه ورود به معنای صدور است، و نه ظهور در صدور دارد، و نه ظهور مولویت امام که ظهور حالی است منوط به عدم ظهور لفظی است. جملگی این ها ادعاهای نادرستی است، و حتی طبق مقبولات ایشان نیز حق نداریم از ظهور حالی یا اصل مقامی دست برداریم، زیرا ایشان ظهور لفظ ورود در صدور را نپذیرفت و صرفا احتمال آن را داد و احتمال مانع ظهور حالی نیست.

حق مطلب اینست که ظهور حالی امام در مقام بیان احکام، در مولویت است، و گر نه هنگامی که راجع به آسمان و زمین صحبت می کنند، کسی انتظار مولویت ندارد. پس ظهور حالی امامی که به تعبیر مرحوم اصفهانی مُعَدَّ برای بیان احکام است، در مولویت است. لذا حرف مرحوم اصفهانی درست است. حمل چنین عبارتی در چنین شأنی به یک معنایی که عقل هر عاقلی می فهمد، بعید و غیر مناسب است، بویژه آنکه امام صد و خرده ای سال بعد از شرع این مسأله را بفرماید که «کل شیء مطلق»! این بیان حکم عقلی است مربوط به قبل از بعثت، و «قبل» را زمانی هم نگیرید یعنی «لو لا بعثت» عقل چنین حکمی دارد. خب این الان بعد از صد و خرده ای سال چه فایده ای دارد که امام بگوید؟!

پاسخ شهید صدر به بیان محقق اصفهانی

همینجا اشاره کنم که شهید صدر می گوید این مطلب قابل پاسخ است که امام علیه السلام مطلبی را بعد سالها بیان کند، زیرا امام در مقام بیان شأنی از شئون اسلام است برای مثال که اگر قبل از ورود بود، شان مسأله اینطور بود.

اشکال پاسخ شهید صدر

عرض ما اینست که این مسأله واقعا خلاف ظاهر است که امام وقتی خطاب می کند به مخاطبان که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، در مقام بیان حکم فعلی الآن نیست، بلکه راجع به شأنی از شئون حاکم است که قبل از اینکه نهی بیاورد، وضع او اینطور بوده و عقل آن را اینطور می دیده است که نسبت به آن لاجرح بوده است. این خلاف ظاهر است. ظاهر اینست که امام صد و پنجاه سال پس از بعثت درباره وضع ما صحبت می کند که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». البته اینها محال نیست، اما خلاف استظهار است، و ما بیش از این نمی خواهیم.

۴. اشکال چهارم آیت الله وحید: عقل، مولویت ندارد

ایشان بحث بسیار مهمی را مطرح می کند. می فرماید اینکه در کلام محقق اصفهانی آمده است که «مرشد الیه» حکم عقل باشد، مسامحی است، زیرا عقل شأن حاکمیت ندارد و کار آن صرفا درک است. سپس می فرماید وقتی عقل آدمی درک می کند، حجت باطن است. آنچه عقل درک می کند حکم الله است کما اینکه اگر امام بیان کند حکم الله است. آنگاه می فرماید این عقلی که بناست حکم الله را بفهمد، اگر مسأله اختلافی شد و عده ای چیزی و عده ای دیگر چیز دیگری گفتند، امام بیان می کند و رفع اوهام و اختلاف می کند. ارشادی که گفته اند - گویا خود ایشان قبول ندارد - بنا نیست این باشد که حتما همه قبول داشته باشند، بلکه امام با این بیان آنان را به راه می آورد. عقل سلیم آدمی باید این حکم که حکم الله است را بگوید و امام می بیند که اوهامی ذهنها را مشوب کرده است، لذا کلامی می فرماید تا پرده های اوهام را کنار زند. این اشکالی ندارد. تعبیر آقای اصفهانی که بیان امام در حکم «کل شیء مطلق» ارشاد به «ما حکم به العقل» است، تعبیری مسامحی است. عقل خودش حکمی ندارد. بله، آنچه درک می کند حکم الله است. فرقی نمی کند از این جهت بین آنچه عقل درک می کند و آنچه امام می فرماید و هر دو حکم الله است. منتها در جایی که اختلاف شده است، امام بیان می کند تا پرده های اوهام را کنار بزند و آنچه را عقل سلیم بدان حکم می کند، دریابد. بنابراین، آنچه عقل گفته است غیر از حکم الله نیست و امام هم همین را بیان می کند.

نتیجه فرمایش ایشان ظاهر اینست که این ارشادی که اینجا آمده است، نه به معنایی است که در آن استکفاء عقل از شرع باشد، بلکه شرع در اینجا عقل را راهنمایی می‌کند.

داخل پرانتز عرض کنم که برخی از فضلا و مدرسین می‌گویند بحث‌های فلسفه اخلاق چه فایده‌ای دارد؟! یک نفر گفته بود که کما اینکه عده‌ای از طلاب در رینگ بوکس مشغول‌اند و برخی از افراد هم فلسفه اخلاق کار می‌کنند! انصاف اینست که این مسائل بسیار دقیق است و نیاز است که مستقلاً بحث شود. اینکه گوشه گوشه عبارات اصول بحثی کنند و بابی باز شود، بی‌فایده است. بحث‌ها بسیار اساسی است. یکی از محاسن فرمایش استاد ما اینست که گرچه با ایشان موافقت نکردیم ولی مسائلی را برجسته کرده است که باید روی آن فکر شود.

ایشان در این اشکال به مرحوم اصفهانی می‌فرماید:

و ثانياً كون المرشد إليه حكم العقل، تعبير مسامحي، إذ الحكم شأن المولى ولا مولوية للعقل بل شأن العقل هو الإدراك و هو حجة باطنية على الإنسان كما أن الرسول حجة ظاهرية

این ظاهراً مستفاد از روایات است و همین معنا را مرحوم شیخ انصاری در بحث قطع آورده است و دیگران هم آورده‌اند، و حتی برخی از اخباریین که چندان اعتنایی به عقل ندارند به این توجه کرده‌اند که ما عقل خالی از شوائب و اوهام را قبول داریم که حجت باطنی است، زیرا ظاهراً مضمون روایت است.

و كما أن ما بينه هو حكم الإمام كذلك ما يدرکه العقل هو حكم الله قام عليه الحجة من الله على عبده و عليه ففي موارد الاختلاف فيما يدرکه العقل كما في المسألة المبحوث عنها من كونها ذات أقوال أربعة لا يكون ما بينه الإمام يعبر عنه بالإرشاد إلى حكم العقل خارجاً عن بيان حكم الله حتى يقال بعدم كون بيانه من شأن الإمام

این را می‌خواهد درست کند که شأن امام محفوظ است اینجا که بیان حکم الله باشد

بل يكون حكماً إلهياً يدرکه العقل السليم و بينه الإمام لرفع الأوهام عن العقول المبتلية بها فظهر عدم المانع عن احتمال كون المراد من الإطلاق هو اللاخرجية العقلية و عدم تمامية الوجوه التي ذكرت للمانعية

بررسی و نقد اشکال چهارم

اولاً یک نکته تفسیری در فهم کلام مرحوم اصفهانی داشته باشیم. مؤسس «شأن العقل هو الإدراك» خود مرحوم اصفهانی در این بحث‌های اصولی است. لذا مناسب نیست که این حرف را تحویل ایشان به عنوان اشکال بدهیم. مرحوم اصفهانی به این اعتذار که آخوند در کفایه بحث حسن و قبح را نکرده است، در ذیل دلیل انسداد بحث حسن و قبح را

بالاستقلال مطرح می‌کند و قاعده ملازمه را هم آنجا به تفصیل بحث می‌کند که حدود هفده هجده صفحه است. سال‌ها پیش این را با تعلیقاتی ترجمه کردم و در مجله نقد و نظر چاپ شد.

اینجا مرحوم اصفهانی می‌گوید کار عقل درک است و عقل، الزام ندارد. اول بحث قطع که مرحوم آخوند می‌گوید «يجب متابعة القطع عقلا»، ایشان حاشیه می‌زند که عقل «يجب» و «يحکم» ندارد، و کار آن ادراک است. بنابراین مرحوم اصفهانی اول تا آخر اصول می‌گوید شأن عقل ادراک است، لذا اینکه عقل حکم مولوی ندارد و شأن آن ادراک است، اشکال به ایشان نیست. اتفاقاً این سخن مرحوم اصفهانی محل اشکال است. در جای خود به تفصیل بحث کرده‌ایم که این سخن، نادرست است.

۱. مرتبه‌ای از نفس آدمی الزامات را ادراک می‌کند

عرض ما به استاد که این حرف را پذیرفته که شأن عقل ادراک است، اینست که از یک مشترک لفظی سوء استفاده شده است. نهایتاً اینست که انسان قوه‌ای دارد بنام عقل که کار آن فقط ادراک است و به تعبیر مرحوم اصفهانی و شأنه العقل. فعلیت هر قوه‌ای از قوا، فعلیت چیزی است که شأن و استعداد آن را داشته است. در فلسفه استدلال آورده‌اند که یک قوه‌ای داریم که کار و استعداد آن تعقل است، یعنی ادراک کلیات و فعلیت آن هم همین است که ادراک کلی می‌کند. این سخن درستی است. این‌ها بحث‌های فلسفه اخلاقی است که روی آن تأمل کنید. پاسخ ما اینست که ما الزاماتی را ادراک می‌کنیم و انکار این، انکار بدیهیات است. «باید به عدالت رفتار کرد» و «نباید ظلم کرد». ظهور این‌ها برای عقل آدمی با استحاله اجماع نقیضین فرقی ندارد. یعنی از لحاظ ظهور مثل آن است نه اینکه موضوعاً و محمولاً یکی باشند. بعید می‌دانم استاد جای دیگر انکار کرده باشد و مکرر از ایشان شنیده‌ایم که «بایدها» را قبول دارد. در «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» ایشان مکرر فرموده است که این ارشاد است چون در سلسله معالیل احکام عقلی است و کاری نمی‌شود کرد و نمی‌توان آن را به معنای دیگری حمل کرد، پس لا محالة «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» ارشادی است. «اطيعوا الله» الزام است. این ارشاد به چیست؟ باید ارشاد به حکم عقل به الزام باشد. لذا، ارشاد به حکم عقل است که باید خدا را اطاعت کرد. این بحث بسیار مهمی است. با لفظ عقل کاری نداریم. انسان الزاماتی را ادراک می‌کند. حتی اگر آیه «اطيعوا الله» را نداشتیم، باز هم به لحاظ عقلی می‌پذیرفتیم که باید خدا را اطاعت کرد. اگر بگویید اینجا بایستی نداریم، اشکالات بسیاری پیدا می‌شود.

سوال: چون آثار را درک می‌کند می‌گوییم باید و نباید.

پاسخ: این «باید» را داریم یا نه؟ با حیث تعلیل و ریشه کاری نداریم. آیا «باید» داریم؟

مرحوم اصفهانی می گوید نداریم و استاد هم انکار می کند و می گوید عقل، شأن مولویت ندارد. ما دفاع می کنیم که انسان «بایستی» دارد و نهایتاً اینست که عقل نیست که این «باید» را می فهمد، چون شأن عقل ادراک است نه الزام. بسیار خوب، قبول می کنیم و می گوییم مرتبه دیگری از نفس این را می گوید. از کجا این را بگوییم؟ مگر از باب ادراک کلیات یعنی از طریق مدرکات استدلال نکردند که قوه ای بنام عقل داریم که کار آن ادراک است؟ خوب ما هم می گوییم این الزامات را داریم و از این طریق می فهمیم نفس ما در مرتبه ای، این الزامات را دارد.

۲. این مرتبه از نفس آدمی، در روایات به نام عقل خوانده شده است

علاوه بر آن، عقلی که در روایات آمده است الی ماشاء الله، انبعث و بعث دارد. در اصول کافی آمده است:

«لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ»^۱.

مرحوم اصفهانی می گوید عقل الزام ندارد کما اینکه بعث و زجر ندارد و انبعث هم ندارد. این سخن درستی است که وقتی شان قوه ای ادراک محض است، انبعث هم ندارد. انبعث برای روح و نفسی است که در مقابل بعث دیگری انبعث پیدا می کند. ولی به هر حال، در روایات، عقل هم چنین شأنی دارد.

بنابراین، دو نکته وجود دارد. یکی اینکه کاری به اصطلاح عقل نداریم که در چه معنایی بکار می برید، بلکه می گوییم مرتبه ای از نفس آدمی این را می فهمد. نکته دوم اینکه در روایات، عقل به معنای دیگری نیز آمده است و انحصاری به آنچه شما می گوید ندارد.

الزام کننده و الزام شده در «بایستی های» عقلی

امر دیگر که بسیار دشوارتر و مهمتر است آنست که الان گفتیم نفس آدمی باید دارد، ولی چه کسی الزام کننده است و چه کسی الزام شده؟ نفس من الزام می کند ولی چه ضرورتی دارد من از این الزام اطاعت کنم؟ اگر «بایدهای» عقلی را نفس من می گوید، چرا ملزم هستم که «باید» او را اطاعت کنم؟ اگر حاکمی بیرونی بگوید و از بیرون بدانیم که له حق الامریه و الالزام، در اینصورت می پذیریم، ولی اینکه خودم بگویم و برای خودم الزام درست کنم یعنی چه؟

سابقاً اوایل انقلاب که کتاب دانش و ارزش فروش را نقد می کردم، دو بحث مفصل با ایشان کردم. او همین را می گفت و بنده جوابی که آن وقت می دادم این بود که این، بدیهی است به همان حرف هایی که مرحوم شیخ انصاری اعلی

۱. الکافی، ط دار الحدیث، ج ۱، ص ۵۹، حدیث ۲۶.

الله مقامه در رسائل درباره قطع فرموده است که یقین داریم به این «باید» و الزام آن از باب یقینی بودن آن است. اما این یک کلام در وهله اولی است، زیرا ممکن است اشکال را به عقب تر ببریم که از بیرون که نگاه می کنیم، می بینیم این قاطع، انسانی است که قطع دارد و حین القطع به حکم هم کاری نمی شود کرد، ولی با نگاه درجه دوم به خودمان نگاه می کنیم که اینجا آمر و مأمور کیست، بحث دشواری می شود.

سوال: کشف از شرع می کند. عقل که می گوید کشف از حکم شرع می کند.

پاسخ: ابتدا باید حکم عقل ثابت شود و این الزام درست شود، بعد ملازمه درست کنیم. حکم عقل چطور ثابت شد؟

سوال: الزام از جانب عقل آمده است.

پاسخ: این الزام از کجاست و چه کسی الزام می کند در عقل؟

بسیار با بحث «بایستی های» عقلی کار داریم و اینطور با یک عبارت نمی شود کنار گذاشت. اساسا خود «اطیعوا الله» را چه کسی می گوید؟ چه کسی می گوید باید از خدا اطاعت کنیم؟ البته ممکن است این را درست کنند. مرحوم اصفهانی که به آن وادی رفته است که کل احکام عقلی را به باب ادراکات ببرد، با حسن و قبح درست می کند و حسن و قبح را هم به بناء عقلا درست می کند. آیا اطاعت خداوند را اینطور درست کنیم؟ در اول بحث های کلامی است که چرا باید نظر در معجزه کنیم و به طرف دین برویم؟ می گویند عقل می گوید وجوب نظر داشته باشید و الا استحقاق عقاب پیدا می کنید. وجوب نظر یعنی «بایستی» و ما همه جا با «بایستی» عقل کار داریم. مرحوم اصفهانی همه اینها را ترجمه می کند به ادراک حسن و قبح ولی حسن و قبحی که به بناء عقلاست. خود استاد ما این را قبول ندارد که حسن و قبح بنایی باشد. شما چه کار می کنید؟ می گوئید ما الزامی نداریم؟ ما الزام به اطاعت از خداوند نداریم و فقط می گوییم حسن است؟ این بحث بسیار مهمی است و باید روی آن کار کنید. آیا می توان الزامات عقلی را انکار بالمره کرد و ترجمه کرد به قضایای دارای موضوع و محمول، آنها منبعث از امری واقعی که بناء عقلا باشد؟ یا اینکه «بایستی ها» قابل انکار نیستند؛ و در شبهه اینکه چه کسی الزام می کند، یک راه حلی داریم که جلسه آینده عرض می کنیم ان شاء الله

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۳۳۴
ادراک «باید» و «نباید» اخلاقی توسط انسان قابل انکار نیست	۳۳۴
تحلیل نظری «بایستی» های بدیهی اخلاقی	۳۳۶
نظریه مختار: الزامات اخلاقی، نحوه ای وجود واقعی دارند و صرف انشاء نیستند	۳۳۷
عدم تنافی واقعی بودن الزامات اخلاقی با انشاء مضمون آن ها	۳۳۸
آنچه عقل می یابد، خود حکم الله نیست	۳۴۱

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در کلام استاد بود که عقل حکم ندارد و حکم عقل، تعبیری تسامحی است. در معنای روایت شریف «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» یکی از احتمالات مطرح در کلام محقق اصفهانی، ارشاد به حکم عقل بود، که به آن اشکال کرده بود. آیت الله وحید حفظه الله فرمود که تعبیر ارشاد به حکم عقل دقیق نیست، زیرا کار عقل ادراک است نه حکم.

جلسه گذشته عرض شد که اشکال ایشان وارد نیست. بحث در اصطلاح عقل و یا بحثی فلسفی در باب عقل نیست که بگوییم عقل قوه ای است که شان آن، درک است. اگر اینطور هم باشد، عرض شد که منافاتی ندارد بگوییم ما ادراک «بایستی» داریم و این لزوم ها را می یابیم.

ادراک «باید» و «نباید» اخلاقی توسط انسان قابل انکار نیست

این بحث بسیار مهمی است، ولی اینجا، محل طرح تفصیلی آن نیست و صرفا به آن اشاره می کنیم. یک دلیل محکم اینست که این لزوم ها را احساس می کنیم. اینکه «باید به عدالت رفتار کنیم» و «نباید ظلم کنیم»، چیزی نیست که کسی بتواند آن را منع کند یا به امر دیگری توجیه کند. بحث در صحت و عدم صحت این «بایدها»، شبیه ادعا در باب امور نظری بدیهی است. همانطور که در نظریات بدیهی داریم، ممکن است بگوییم در باید و نبایدها و حسن و قبح ها نیز بدیهی داریم. اگر از دلیل این ادعا پرسید، پاسخ آنست که این ها را ادراک و احساس می کنیم که برای مثال «باید به عدالت رفتار کرد»، شبیه آنچه در استحاله اجتماع نقیضین می گوئیم. انصافا نزد ما، اینکه «باید به عدالت رفتار کنیم» با «استحاله اجتماع نقیضین»، از

جهت بداهت تفاوتی ندارد. این دلیل در جواب کسی که منکر است کفایت می‌کند. اگر پیرسید که چه لزومی در عمل به این «بایدها» وجود دارد، پاسخ آنست که مانند سایر موارد قطع به ضرورت‌هاست. همانطور که گاهی در احکام شرعی، علم و یقین داریم به «بایستی» و باید عمل کرد، در این «بایدها» نیز همینطور است. این دلیل برای اثبات وجود بایدهای اخلاقی و عقلانی، قانع کننده است.

در مباحث نظری یک مرحله از بحث آنست که بگوییم بدیهی است. اینجا هم بدیهی است و اشتباهی در آن نیست و شاید برای مرحله‌ای از بحث‌های معرفت شناسی کفایت هم بکند، ولی تحلیل آن را درست نمی‌کند. در امور نظری، با یک نگاه درجه دوم به ذهن خودمان، می‌توانیم پیرسیم حال که اجتماع نقیضین محال است، محمول «محال» چگونه محمولی است؟ این قضیه از چه چیزی حکایت می‌کند و مطابق این قضیه کجاست؟ بی‌تردید این سوال‌ها پاسخ چندان سهلی ندارند. همین مطلب درباره «بایستی‌ها» نیز صادق است. با نگاه درجه دوم زمانی که به ادراک «بایستی‌ها» می‌نگریم، می‌توان پرسید مطابق این «بایدها» کجاست؟ آیا این‌ها انشائات ماست؟ در اینصورت، چه کسی انشاء می‌کند؟ آیا نفس ما انشاء می‌کند؟ برای مثال قضیه کلی «باید به عدالت رفتار کرد» را در نظر بگیرید. مکلف این بایستی، همه افراداند از جمله خود من. در اینصورت، آیا من به خودم الزام می‌کنم؟ نسبت به دیگری چطور؟ آیا مولویتی نسبت به دیگری داریم که الزام کنیم؟ در کلام استاد هم بود که عقل، مولویتی بر دیگری ندارد که بر او الزام کند. این سوالات به سان سوالاتی است که در امور نظری پیش می‌آید.

حال اگر به هر دلیلی نتوانستیم به این سوال‌ها در امور نظری پاسخ دهیم، از استحاله اجتماع نقیضین رفع ید نمی‌کنیم. همینطور در «بایدهای» اخلاقی بدیهی (کاری نداریم که اصطلاح بدیهی در اینجا درست است یا خیر. مقصود همان یافت بی‌واسطه «بایستی» است در عبارت «باید به عدالت رفتار کرد») اگر نتوانستیم این «بایستی» را تحلیل کنیم و بگوییم انشاء است یا اخبار، و نتوانستیم بگوییم مطابق آن چیست و کجاست، و یا اگر انشاء است چه کسی انشاء و الزام به این بایدها می‌کند؟ در اینصورت، از آنچه بدیهی یافتیم رفع ید نمی‌کنیم و نمی‌گوییم که دیگر نمی‌توان گفت «باید به عدالت رفتار کرد». کما اینکه در امور نظری همینطور است، در امور اخلاقی و عملی نیز مطلب از همین قرار است. اگر نتوان استحاله اجتماع نقیضین را تحلیل کرد - که از قضا واقعا تحلیل دشواری دارد که قضایای غیر بتیه و محمول‌های عدمی و محال چگونه هستند و اساسا محمول عدم امکان یا محمول امکان چیست - از بداهت استحاله اجتماع نقیضین رفع ید نمی‌کنیم. برخی از فلاسفه و منطق دانان غربی تا این اواخر اساسا مفهوم امکان و ضرورت و ضرورت عدم را قبول نداشتند و می‌گفتند

به این‌ها نیازی نداریم. نیاز نداشتن غیر از تحلیل ذهن است؛ اما در حدود سه چهار دهه اخیر برخی از آنان دوباره این مفاهیم را در منطق می‌آورند و روی آن‌ها کار می‌کنند، و تعبیر می‌کنند به Possible worlds یعنی عوالم ممکن پس درست نیست که اگر نتوانستیم تحلیل کنیم، از بداهت آن‌ها رفع ید کنیم.

تحلیل نظری «بایستی»‌های بدیهی اخلاقی

حال اگر با دید دقیق بخواهیم تحلیل کنیم و با نظر ثانوی به ذهن نگاه کنیم، جای این سوالات در بایستی‌های اخلاقی هست، کما اینکه در استحاله اجتماع نقیضین جای این سوالات بود.

سوال: سرچشمه عقل نظری، عقل عملی نیست و بناء عقلا است.

پاسخ: نه. این‌ها کار لازم دارد و اینطور نمی‌شود. اصل این حرف که احکام عقلی به بناء عقلا باشد، ادعای محقق اصفهانی است و غربی‌ها هم دارند. آن‌ها هم می‌خواهند با قرارداد، برخی از قضایای اخلاقی را درست کنند، ولی این مطلب اشکالات اساسی دارد. خود بناء عقلا را چه کسی می‌گوید باید انجام داد؟ اگر پشتوانه آن، حکم عقلی محض نباشد، چه لزومی دارد که به بنای عقلا پایبند باشیم؟ برخی از این اشکالات را پارسال عرض کردیم از جمله اینکه اگر کسی بگوید به صرف بناء عقلاست، در ظرفی که اجتماع عقلایی نباشد اساسا حسن و قبحی در کار نیست. برای مثال اگر بنائات عقلایی نبود، آیا ظلم کردن جایز بود؟ درباره خداوند که تابع بنائات عقلایی نیست یعنی جزء عقلایی نیست که بناء گذاشته باشد - گرچه مرحوم اصفهانی می‌فرماید رئیس عقلاست - می‌توان چنین گفت؟ مقصود اینست که مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای طباطبایی که درباره اعتباریات بحث می‌کنند و مرحوم اصفهانی که بناء می‌گذارد، در بستر اجتماع است، در اینصورت، در قیامت که بستر اجتماع نیست خداوند هر کاری انجام دهد بی‌اشکال است؟ این‌ها موارد نقض به این نظریه است.

عرض ما اینست که در احکام نظری هم اگر بخواهیم به این اکتفا کنیم که بدیهی است، به لحاظ فلسفی چیزی را حل نمی‌کند. بله، ادعا می‌کنیم که بنیان عقیده و معرفت ما اینست. در باب احکام و امور عملی هم همینطور است.

در گذشته بحث‌های مفصلی داشتیم که این «بایدها» چگونه می‌تواند باشد. عده‌ای مانند مرحوم اصفهانی «بایدها» را به حسن و قبح برمی‌گردانند. ایشان از این بحث راحت می‌شود، ولی اصل این ارجاع نادرست است. اینکه «بایدها» به حسن و قبح عقلایی برگردند، نه شاهد مفهومی دارد و نه شاهد واقعی وجدانی. دلیل این ادعا چیست که اگر بگوییم «باید به عدالت رفتار کرد»، یعنی بنا می‌گذاریم بر مدح عده‌ای؟ ایشان حسن و قبح را از مدح و ذم عقلا انتزاع می‌کند. ایشان می‌گوید اینکه احساس می‌کنیم «نباید ظلم کرد»، چیزی ندارد جز ذم کسی که ظلم می‌کند. این مبنای درستی نیست و ما واقعا باید

و نباید را احساس می‌کنیم. عده‌ای دیگر این‌ها را به ضرورت بالقیاس برمی‌گردانند مثل مرحوم آیت الله مصباح و دیگران و به تفصیل بحث کرده‌ام که این سخن نیز درست نیست. هم اشکال نقضی به آن وارد است و هم اشکال حلّی. عده‌ای دیگر مثل شیخ مهدی حائری این‌ها را به ضرورت بالغیر برمی‌گردانند که این سخن هم صحیح نیست و با اشکال مواجه است.

نظریه مختار: الزامات اخلاقی، نحوه‌ای وجود واقعی دارند و صرف انشاء نیستند

تحلیل ما در این بایدها سخن جدیدی بود که جایی ندیدم کسی مطرح کرده باشد و اینجا فقط به آن اشاره می‌کنم. ادعای ما اینست که اساسا لزوم‌های اخلاقی یک حقیقتی در عالم هستند، نه از باب انشائیات، گرچه با انشاء هم منافات ندارند، که توضیح آن می‌آید. این‌ها یک نوع واقعیت دارند. چه کسی گفته است که ساکنان این عالم همه از سنخ مادیات‌اند؟ همانطور که مجردات داریم، یک واقعیاتی نیز از سنخ لزوم داریم. لزوم‌ها یک سنخ واقعیت‌اند در عالم. مانند ضرورت‌های تکوینی که شما با چشم ضرورت را نمی‌بینید، زیرا ضرورت، معقول ثانی فلسفی است و از نسبتی انتزاع می‌شود ولی وجود دارد و یک واقعیت است. زمانی که بین الف و ب ضرورت است با زمانی که امکان است، در ظاهر فرقی ندارد، ولی این ضرورت نسبتی واقعی و تکوینی است. عرض ما اینست که ضرورت‌های اخلاقی هم واقعیت‌اند. گویا ساکنان این عالم مختلف‌اند و یکسری از ساکنان هم «لزوم‌های» اخلاقی‌اند. همانطور که واقعا ضرورت‌ها و لزوم‌های تکوینی داریم، لزوم‌های اخلاقی هم واقعا وجود دارند.

در مقابل منکران، می‌گوییم اولاً چنین لزوم‌هایی را می‌یابیم حتی اگر تحلیلی نسبت به آن‌ها نداشته باشیم. اگر تحلیلی نداشتیم، نمی‌گوییم وجود ندارند. در تحلیل ضرورت‌های تکوینی، همانطور که ذهن آدمی انعکاس واقع است، نسبت‌ها را هم ادراک می‌کند و از نسبت‌ها صورت می‌گیرد و اساسا معقول ثانی فلسفی از سنجش این‌ها پدید می‌آید و امثال آن. نظیر این بحث در ضرورت‌های اخلاقی هم هست. بنابراین اگر گفته می‌شود که «باید عدالت ورزید» یعنی عدل «بایستی» دارد و ظلم «نبایستی» دارد. اگر کلمات مرحوم آیت الله مصباح و مرحوم آقای حائری و دیگرانی را که قائل به اعتباریت هستند نگاه کنید، در تحلیل اینکه «باید این کار را انجام دهیم»، گیر می‌کنند. مثلاً مرحوم آیت الله مصباح از طرفی می‌گوید این ضرورت بالقیاس است و از طرف دیگر، می‌گوید این انشاء است. می‌گوید ما انشائاتی داریم که در واقع اخباراند. نمی‌فهمیم این یعنی چه؟ زیرا خیلی واضح است که در موارد بسیاری اگر بگوییم «باید به عدالت رفتار کرد»، انشاء می‌کنیم. چطور انشائاتی داشته باشیم که در واقع اخبار باشند؟ انشاء کاری است متفاوت با اخبار.

بحث‌های فلسفه اخلاق مرحوم آقای مصباح که سی چهل سال پیش مطرح بود، تحت عنوان درس‌های فلسفه اخلاق بود و ویراستاری به صورت کتاب نشده بود. در این درس‌ها یک تذبذبی در فرمایشات ایشان بود. ایشان می‌گوید این‌ها

ضرورات بالقیاس است، برای مثال مانند اینست که بگوییم «اگر اکسیژن و هیدروژن ترکیب شود، آب می شود» و لذا می توان گفت «باید» اکسیژن و هیدروژن را ترکیب کرد تا به آب رسید. عبارت دوم، بایستی دارد ولی در واقع اخبار از عبارت اول است. البته این بایستی، بایستی تکوینی است.

عرض ما این است که تحلیل این ها مختلف است. درست است که چنین ضرورتی در کار است، ولی ظاهر اینکه باید این کار را بکنیم، انشاء است. حال یعنی چه که آن انشائی است که در واقع اخبار است؟ انشاء کاری متفاوت از اخبار است. ممکن است شما ادعا کنید که صیغه انشائی است و مجازا در اخبار بکار رفته است و یا صیغه خبری است و مجازا در انشاء بکار رفته است، ولی اینجا اینطور نیست. وقتی می گویم «باید به عدالت رفتار کنید»، مثل اینست که می گویم «باید آب بخورید». یکی از نقض هایی که به مرحوم آقای مصباح داشتم این بود که ایشان بایستی را ضرورت بالقیاس معنی می کند و بنده می گفتم «باید به عدالت رفتار کنید» با «باید آب بخورید» چه تفاوتی دارد؟ از حیث اینکه القاء نسبتی بین من مکلف و فعل من می کند، تفاوتی ندارند. «باید آب بخورید» هم ناظر به این رابطه است، نه ناظر به رابطه فعل با غایت که ایشان می گوید ضرورت بالقیاس است. ناظر به رابطه بنده است با فعل خودم. «باید آب بخورید» و «باید به عدالت رفتار کرد» هم همینطور است و معنای یکسانی دارد، و کار ما در جمله هم یکسان است. ممکن است دلالت های التزامی این ها فرق کند که بحث دیگری است ولی مفاد این ها واحد است. ایشان در «باید آب بخورید» شک نمی کند و می گوید انشاء است، در اینصورت، «باید به عدالت رفتار کرد» هم انشاء است.

پس دو چیز را با هم حل کنیم. یکی اینکه لزوم های اخلاقی واقعی اند نه اعتباری. دوم اینکه کجا هستند و معروض این ها چیست. در این مورد دوم به تفصیل بحث کرده ایم و بحث چندان آسانی هم نیست. در ضرورت های خارجی می گویم معروض وجود عینی است، ولی در لزوم های اخلاقی نمی توان گفت. معروض این ها وجودات خارجی نیستند. معروض باید طبایع باشند. در اینصورت، طبایع ساکنان کجا هستند؟ بحث دشواری است و در ذهن دوستان باشد تا ببینیم این راه حل درست است یا خیر.

عدم تنافی واقعی بودن الزامات اخلاقی با انشاء مضمون آن ها

در بحث انشائی بودن این لزوم ها، راه حل ما اینست که در جایی که قضایای واقعی داریم، اساسا انشاء اشکالی ندارد و می توان انشاء هم داشت، ولی اگر کسی بگوید این ها صرفا انشاء است، نمی تواند توجیه کند که قضایای اخلاقی چرا بایستی دارند. زیرا من چه الزامی می توانم بر دیگری یا بر خودم داشته باشم؟ مقصود اینست که اگر ضرورات واقعی را پذیرفیم، توجیه انشاء اشکالی ندارد و انشاء «بایستی» هم می کنیم. به تعبیر دیگر، در موارد بسیاری که واقعیتی داریم،

مضمونش را می توانیم انشاء کنیم. مثلاً در باب ملکیت ممکن است من مالک تکوینی یک چیزی باشم، ولی انشاء ملکیت هم نکنم و این مانعی ندارد.

سوال: این اعتبار کردن است.

پاسخ: بین انشاء و اعتبار فرق می گذاریم به تبع مرحوم اصفهانی ولی در بحث ما دخیل نیست. انشاء یا اعتبار باشد، چه اشکالی دارد؟ در جایی که لزوم های اخلاقی وجود دارد، کاری به نام انشاء کردن انجام می دهیم به دواعی خاص یا اعتبار کردن به دواعی خاص. مانعی ندارد.

سوال: فارغ از اعتبار من، این ها وجود دارند؟

پاسخ: لزوم های اخلاقی وجود دارند. نگوئید در ضرورت تکوینی، ما اعتبار ضرورت می کنیم. در ضرورت تکوینی اعتبار ضرورت نمی کنیم، گرچه این هم در شرایطی شاید بعید نباشد که در جلد ۵ فلسفه علم اصول مفصل گفته ام و چیزی است که در جای دیگر نمی گفتیم که حتی در مثل اینکه «برگ سبز است» هم ممکن است بتوان اعتبار کرد. حال این پیچ و خم های قضیه را که در جاهایی جزئی و نادر است، رها کنیم و صورت کلی مسأله را بنگریم که قابل حل است یا خیر.

به نظر بنده این یک طرح است و یک نظریه که ادعا کنیم لزوم های اخلاقی واقعی داریم و این ادعا با آنچه که مشاهد ماست سازگار است. وقتی می گوئیم چیزی بایستی دارد، نمی گوئیم به انشاء من بایستی دارد. آن ارتکازی که این ها را با آن می سنجیم، این فهم و یافت ارتکازی است. فرمایش استاد ما یا دیگران مثل مرحوم اصفهانی که اصل الزام را منکراند، به نظر بنده خلاف ارتکاز است. ما همه احساس می کنیم که باید به عدالت رفتار کرد. ولی اگر پرسید آیا این «بایستی» فقط به انشاء شما است و اگر انشاء نمی کردید، نبود؟ می گوئیم «بایستی» یک واقعیت است و وجود دارد. منتها این بایستی که هست، چه تحلیلی دارد و با این انشائی که می کنیم چطور جمع می شود، اینطور است که ما لزوم های اخلاقی واقعی داریم و لذا می توان از آن ها خبر داد. می گوئیم «ظلم کردن نبایستی دارد» و یا «عدل واجب است به وجوب عقلی». هم می توان از این خبر داد و هم می توان انشاء کرد، مانند خبر دادن از ضرورت های واقعی.

سوال: انشاء چه فایده ای دارد وقتی واقعیتی هست؟

پاسخ: بله، این کارهایی است که انجام می دهیم. غرض از این کار را باید از منشی پرسید که چرا این کار را انجام می دهد. شاید فکر می کند در تحریک موثرتر است از اینکه به نحو قضیه خبری بگوید. این تفننات افعال گفتاری ماست. برای مثال اگر مولی در باب انشاء به معنای ایجاب بگوید «بغتسل»، یغتسل یک صیغه خبری است که با آن انشاء می کنیم.

این تفنن در باب گفتار است. به تعبیر دیگر اگر آدمی اکتفا کند به خود این قضیه خبری که «عدل واجب به وجوب عقلی» کفایت می‌کند برای تحریک، ولی ممکن است انشاء آکد باشد در بعث کردن و این تفنن اثر داشته باشد. به هر حال، صرف وجود محمولات واقعی، مانع از انشاء کردن نیست. ولی چرا انشاء می‌کند؟ تفننات کار عقلاست و اگر هم نمی‌کرد به همان می‌شد اکتفا کرد.

سوال: اگر حسن و قبح افعال و لزوم برخی افعال مثل قبح زنا واقعیت داشت، همه اقوام باید درک می‌کردند ولی می‌بینیم این لزوم را در مواردی برخی اقوام درک نمی‌کنند و منکراند.

پاسخ: این بحث‌ها صغروی است و این‌ها بحث‌های دیگری است.

گاهی مثل شکاکان می‌خواهید بحث کنید، در اینصورت در استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین هم منکر داریم. در میان منطق‌دانان غربی، هستند کسانی که یا هر دو طرف را انکار می‌کنند یا یک طرف را انکار می‌کنند.

این حرف‌ها در بدیهیات هم هست و کسی نمی‌تواند کاری بکند.

سوال: منشأ انتزاع لزوم و بایستی عقلی بر اساس نظر مختار شما چیست؟

پاسخ: این راه‌ها را قدم به قدم رفتیم که خلط نکنید. مرحله اول که می‌توان از آن به بداهت خام تعبیر کرد، اینست که این‌ها را می‌یابیم. در اجتماع نقیضین هم می‌یابیم و حتی وجود جهان خارج را هم می‌یابیم. اگر کسی به طور کلی وجود جهان خارج را انکار کند، هیچ اثباتی برای او نمی‌توانیم بیاوریم. این شخص در وجود خودش هم شک می‌کند. چه کار می‌توان کرد؟ بوعلی می‌گفت باید این‌ها را به آتش افکند تا از شک بیرون بیایند. مسأله اینست که اگر کسی به اینجا برسد برهان جوابگو نیست. برهان، چیشش مقدمات برای نتیجه است، و اگر کسی استحاله اجتماع نقیضین را قبول ندارد، چیشش مقدمات برای نتیجه را هم قبول ندارد.

عرض بنده اینست که در مرحله اول، یک بداهت‌هایی را به صورت خام می‌یابیم یعنی بدون نگاه ثانوی تحلیلی. مرحله دیگر اینست که این‌ها را که می‌یابیم، چیستند؟ قضیه‌اند با موضوع و محمول؟ در اینصورت موضوع و محمول این‌ها چیست و مطابق این‌ها کجاست؟ بحث تحلیل است. اگر بخواهیم به لحاظ فلسفی و دقیق بحث کنیم، باید برای این‌ها تحلیل داشته باشیم.

صحت و سقم و معیار تحلیل‌های ما، مجموعه ارتکازات ماست و هر تحلیلی که با این ارتکازات بیشتر سازگار باشد، بهتر است. مرحوم اصفهانی به عنوان یک محقق عالیقدر درباره بایدهایی که احساس می‌کنیم می‌فرماید اساساً این بایدها

بیخود است و ما بناء داریم بر مدح و ذم که منشأ انتزاع حسن و قبح است، اما ایشان آن ارتکاز ما را حفظ نکرده است که ما باید و نباید داریم حتی اگر هیچ عاقلی هم نباشد تا بناء عقلایی را تشکیل دهد.

چه در امور نظری و چه در امور عملی، یکسری ارتکازات داریم. در بحث‌های فلسفه علم اصول در کارهای اصولی هم همین بحث‌ها را کرده‌ام. اگر کسی بگوید من به طور کلی این جور تحلیل‌ها را قبول ندارم و مثلاً اینکه امر و نهی، بعث و زجر است را نمی‌پذیرم. چطور می‌شود این را اثبات کرد؟ آنجا عرض کردیم که ما یکسری ارتکازاتی داریم و هر تحلیلی که این ارتکازات را بهتر توجیه کند، تحلیل معقول‌تر و مقبولی است. در امور عملی هم حتماً اینطور است. این بداهت‌ها را داریم و اگر کسی بگوید این‌ها نیستند، کاری نمی‌شود کرد، و تشکیک در این‌ها مثل تشکیک در استحاله اجتماع نقیضین است که کاری نمی‌توان کرد.

آنچه عقل می‌یابد، خود حکم الله نیست

نسبت به اصل بایستی، عرض ما این بود که این چنین چیزی وجود دارد. آیت الله وحید حفظه الله در ادامه می‌فرماید اساساً عقل رسول باطنی است و همانطور که امام رسول بیرونی است، عقل هم حجت و رسول درونی است و آنچه عقل می‌یابد حکم الله است. این سخن هم برای ما مفهوم نیست! ببینید یک وقتی قطع داریم به حکم الله که بحث قطع علم اصول است. این حرفی است که مرحوم شیخ انصاری در جواب اخباریین فرموده است که عقل آدمی رسول باطنی است. ولی وقتی جمله‌ای اخلاقی داریم که «العدل حسن» و به این اذعان می‌کنیم، آیا این حکم الله است؟ اگر کسی قاعده ملازمه را بپذیرد، ملازم است با حکم الله ولی خود این حکم الله نیست. آنگاه، چطور فرموده است که آنچه عقل بیابد، حکم الله است ولی اگر یک جاهایی تردید کند مثل اینجا، امام آمده است و این حکم عقلی را گفته است تا او را از تردید بیرون آورد!

لاخرجیت عقلی که قبل از شرع می‌گوییم حکم مستقل عقل است. همانطور که قبح عقاب بلا بیان را بعد از ورود شرع دارد و می‌گوید در ظرفی که بیان نیامده است، عقاب قبیح است. اینجا هم قبل از اینکه شرع بیاید، احتمال اغراض واقعی می‌دهد و می‌گوید لاخرجیت داریم مثل قبح عقاب بلا بیان. این حکم مستقل عقلی است و ربطی به حکم الله ندارد. بله، ممکن است با قاعده ملازمه درست کنید که بحث دیگری است.

ایشان که اینجا فرمود حکم عقل، مسامحه در تعبیر است و دقیق این است که بگوییم ادراک عقل. اما در صفحات بعدی ایشان که تفحصی کردم - زیرا در برائت نیز بحث حکم عقلی می‌آید - ایشان مکرر تعبیر حکم عقل دارد، حتی حکم

عقل به لزوم را دارد. این طبیعی است و نمی شود انکار کرد که حکم عقل به لزوم چیزی طبیعی است و همه قبول دارند و خود ایشان هم علی القاعده جای دیگر قبول دارد و اینجا در نقد مرحوم اصفهانی چنین می فرماید، عجیب است.

نتیجه کل بحث های ایشان آنکه مرحوم اصفهانی فرمود در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، اگر یرد به معنای صدور باشد نمی توان به معنای معقولی رسید. خواه «مطلق» در روایت را حکم ظاهری یا واقعی و خواه حکم عقلی بلاخرجیت بگیریم، همگی با اشکال مواجه می شود. به نظر بنده فرمایش ایشان علی الاصول درست است. اشکالات استاد به ایشان دفع شد. فقط برخی مقدمات استدلالات مرحوم اصفهانی قابل خدشه است که بعدا عرض می کنیم، ولی قابل اصلاح است که بحث آن می آید.

جلسه آینده فرمایش شهید صدر را بحث می کنیم. ایشان حرف جدیدی می زند در رد فرمایش مرحوم اصفهانی. اسمی از مرحوم اصفهانی نمی برد و فرمایش آقای خویی را دنبال می کند، ولی اصل فرمایش برای مرحوم اصفهانی است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۳۴۳
تصویر مغیی بودن اباحه واقعی به صدور در کلام شهید صدر	۳۴۳
اشکال و پاسخ در کلام شهید صدر	۳۴۶
بررسی و نقد کلام شهید صدر	۳۴۷
فعلیت یافتن تشریع توسط ائمه علیهم السلام محل اشکال است	۳۴۷
ظهور روایت، بیان احکام فعلی است نه بیان شأنی از شئون شریعت	۳۵۱
حرمت واقعی در موردی که مفسده‌ای در کار نیست، بی‌معناست	۳۵۱

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود. فرمایش ایشان به تفصیل بررسی شد، و تنها بحث ادبی باقی ماند که قسمت دوم کلام ایشان است و بعداً به آن می‌پردازیم. اشکالات استاد نیز به فرمایشات محقق اصفهانی به تفصیل بررسی شد. روشن شد که هیچ یک از این اشکالات به فرمایش محقق اصفهانی وارد نیست، یعنی نه آنچه ایشان درباره لاجر جیت عقلی فرمود وارد بود و نه آنچه درباره حکم واقعی بودن اطلاق فرمود.

مرحوم اصفهانی یک استدلال سه قسمی مطرح کرد و فرمود اگر بناست «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، مغیی باشد به ورود نهی واقعی، اطلاق در روایت از یکی از سه حال بیرون نیست: یا لاجر جیت عقلی است، یا حکم واقعی است و یا حکم ظاهری. هیچ یک از سه شق، تصویر روشنی ندارد که مغیی باشد به صدور نهی.

تصویر مغیی بودن اباحه واقعی به صدور در کلام شهید صدر

شهید صدر مطلب را از خود مرحوم اصفهانی نقل نمی‌کند، بلکه فرمایش استادشان یعنی مرحوم آیت الله خویی را نقل می‌کند و به آن‌ها اشکال می‌کند. مرحوم آقای خویی کلام مرحوم اصفهانی را به نحو ناقص و ضعیف نقل می‌کند. اگر اشکالات شهید صدر بر مرحوم آقای خویی وارد باشد، در واقع اشکال به مرحوم اصفهانی وارد است. البته اخیراً دیدیم که آیت الله شبیری حفظه الله نیز به تفصیل فرمایش مرحوم اصفهانی را بحث کرده است. ایشان هم غیر مستقیم از مرحوم

صاحب متقی فرمایش مرحوم اصفهانی را نقل، و رد می‌کند. این نقل غیر مستقیم قدری عجیب است، زیرا کتاب مرحوم اصفهانی نزد این بزرگان بوده است و می‌توانستند مستقیم به آن مراجعه کنند. همین باعث شده است که مطالب را بسیار ناقص نقل کنند. فرمایش ایشان هم آن شاء الله بررسی می‌شود. باید قدری حوصله کنید و حیف است این مطالب فوت شود، زیرا نکاتی را متعرض شده‌اند که اگر درست باشد، اشکالات جدی به فرمایش مرحوم اصفهانی وارد است.

در کلام مرحوم اصفهانی در شقی که اباحه واقعی باشد، اشکالی مطرح شد. شهید صدر می‌فرماید شما سه شق در تحلیل «کل شیء مطلق» بیان کردید که هر سه نامعقول بود، ولی ما یک احتمال رابع می‌دهیم که در کلام شما نیست و دچار آن اشکالات هم نیست. احتمال رابع می‌تواند شق چهارم باشد و یا ذیل شق دوم که حکم واقعی است، دیده شود. یعنی حکم واقعی بودن اباحه دو گونه است. سپس نتیجه می‌گیرد که ما تصویری خاص از حکم واقعی اباحه عرضه می‌کنیم. مرحوم اصفهانی فرمود اگر اباحه حکم واقعی باشد دچار این اشکال است که نمی‌تواند مغیبه به صدور نهی باشد. شهید صدر می‌گوید ما تصویری از اباحه با این تحلیل که حکمی واقعی است عرضه می‌کنیم که می‌تواند مغیبه به صدور نهی باشد و ای بسا روایت، ناظر به این احتمال از حکم واقعی اباحه باشد، نه آن احتمالاتی که محقق اصفهانی بیان کرد و دچار اشکال بود.

ایشان می‌فرماید جاعل گاهی هنگام جعل می‌بیند در جایی مفسده است و بر اساس آن تحریم می‌آورد؛ و گاهی می‌بیند مکلف در این تکلیفی که او آورده است شک است، و در ظرف شک یک تحریم دیگر به نحو احتیاطی می‌آورد که احتیاط عبد است. مولی این احتیاط را برای تحصیل غرض خودش جعل می‌کند و به عبد می‌گوید احتیاط کن تا غرض فی البین استیفا شود. این حکم ظاهری حرمت است.

سپس می‌فرماید می‌توان تصویر کرد که مشرّع عادی هنگام تقنین، با وجود فحوصی که کرده است نمی‌داند چه چیزی مصلحت دارد و چه چیزی مفسده. در اینصورت، به طور کلی همه آنچه را که در مظنه حرمت و مفسده است، تحریم واقعی می‌کند از باب احتیاطی که خودش می‌کند. این احتمال درباره خداوند به این شکل معقول نیست، زیرا خداوند جاهل به حقایق امور نیست، ولی مولی در ابتدای شریعت بخاطر اینکه ملاکات مفسده‌ای بر عبد تفویض نشود، همه امور را که اطراف این مسأله است، تحریم می‌کند تا غرض فی البین استیفا شود.

این تحریمی واقعی است و با تحریم‌های واقعی متعارف متفاوت است. در تحریم واقعی متعارف، مفسده در متعلق خود تحریم است، و با این تحریم مورد بحث متفاوت است. ایشان می‌گویند این تحریمی که ذکر کردیم، واقعی است چون در ظرف جهل به واقع نیست و ابتدای تشریع است و هنوز تشریع نیامده است و مولی تحریمی نکرده است که در ظرف

شک در آن، احتیاط بکند. با این وجود، تدریجیت تشریع موجب شده است مولی برای حفظ عبد از وقوع در مفسده واقعی، تمام اطراف را تحریم واقعی بکند تا آن ملاک مفسده واقعی فوت نشود. این نوعی حرمت واقعی است غیر از حرمت‌های واقعی متعارف، زیرا ممکن است در متعلق آن مفسده‌ای نباشد. وقتی همه را بخاطر یک مفسده فی البین حرام می‌کند، این همه امور غیر مفسده‌ای هم حرام می‌شوند. می‌گوید این یک نوع حرمت واقعی است که بخاطر آن انجام می‌گیرد. این احتیاطی است که مولی کرده است و نباید با احتیاط عبد خلط شود. اینطور نیست که مولی به عباد بگوید شما احتیاط بکنید تا از شما غرض فوت نشود و در مفسده فی البین واقع نشوید، بلکه احتیاطی است که خود مولی انجام می‌دهد. مولی نزد خود حساباتی می‌کند و همه این اطراف را حرام واقعی می‌کند. ایشان می‌گویند این حرمت واقعی غیر از حرمت‌های متعارف است، زیرا در متعلق آن لزوماً مفسده نیست.

سپس می‌فرماید ممکن است بگوییم این یک حرمت واقعی است بین الواقع و الظاهر، یعنی بین آن حکم واقعی متعارف و حکم ظاهری است. می‌توان گفت این حرمت طریقی است یعنی واقعی است ولی برای تحصیل ملاک فی البین است.

اما این حرمت است و بحث ما در اباحه بود. ایشان می‌فرمایند ترخیصی مقابل این حرمت داریم. یعنی مولی در ابتدای تشریع، زمانی اقتضا می‌کرد که بخاطر مفسده فی البین همه اطراف را تحریم کند؛ و زمانی هم تسهیل اقتضا می‌کند که همه را ترخیص بدهد، حتی اگر مفسده‌ای تامه در آنجا باشد. این قبل از تشریع است که مفسده تامه‌ای باشد و شارع در همه ترخیص دهد از باب تسهیل.

ایشان می‌فرماید شاید مقصود از اطلاق چنین اباحه‌ای باشد نه آن اباحه‌ای که می‌گویند و احتمالاً مقصود ایشان اباحه‌های لا اقتضایی است که مرحوم اصفهانی می‌فرمود. چنین اباحه‌ای از باب مقابله با آن احتیاط است. مولی می‌خواهد یک اذن و ترخیص کلی بدهد، چون ملاک دارد. به طور کلی به همه ترخیص می‌دهد و می‌گوید این ترخیص و اباحه و اطلاق، مغیی است به ورود نهی، چون واقعی است.

این اباحه، ظاهری نیست، زیرا در ظرف شک در واقع نیست. بله، اگر تشریع تمام شود و احتمال حرمت واقعی بدهیم و مولی بگوید «رفع ما لا يعلمون»، در واقع ترخیص می‌دهد در مشتبّه الحکم و حکمی ظاهری است. ولی در بحث ما هنوز تشریعی نیامده است که مولی در موضوع شک در واقع، ترخیص دهد. پس اباحه ظاهری نیست. از قسم متعارف اباحه واقعی هم نیست که موضوع اباحه، لا اقتضا باشد، بلکه بخاطر تسهیل در همه ترخیص می‌دهد، و این ترخیص مغیی به ورود نهی است، و همین که نهی آمد این اباحه بی‌معنا می‌شود. ایشان می‌گویند موضوع آن عبارتست از شیئی‌ای که «لم

یرد فیه نهی». زیرا همین که ورود نهی به معنای صدور آن واقع شود، معلوم می شود موضوع اباحه منتفی است، چون آن ترخیصی که مولی می دهد از باب تسهیل در ابتدای تشریع تدریجی است و این، با ورود نهی مرتفع می شود. حرف ایشان اینست که شاید این روایت به این اباحه اشاره داشته باشد.

سوال: با این بیان، در موارد مشکوک به این روایت نمی شود تمسک کرد.

پاسخ: این شبهه دیگری است که برای همه هست. مرحوم آخوند هم خودش این را طرح کرده است و این را باید حل کرد. همه کسانی که اطلاق و اباحه را مغیی به ورود نهی می کنند، اگر شک کنیم نهی وارد شده است یا خیر، می شود مثل شبهه مصداقیه که باید راه حلی برای آن پیدا کرد. این اشکال را شاید بشود با استصحاب و غیره که مرحوم آخوند فرمود، حل کرد. اما اینجا شهید صدر به استدلال مرحوم اصفهانی که آقای خویی نقل کرد، اشکال می کند. اینجا اشکال چیز دیگری است. شهید صدر می فرماید شما گفتید نمی شود حکم واقعی مغیی به صدور نهی باشد، ولی ما تصویر کردیم اباحه واقعی مغیی به ورود به معنای صدور نهی باشد.

اشکال و پاسخ در کلام شهید صدر

سپس ایشان اشکال و جوابی را مطرح می کند. می فرماید ممکن است اشکال شود که در زمان امام صادق سلام الله علیه که این روایت وارد شده است، سال ها از تشریع گذشته است و لذا تصویری که ما مطرح کردیم، مصداق ندارد، زیرا تصویر برای ابتدای تشریع است که برای مثال مولی از اینجهت که می خواهد اول تشریع، الزام و تحریم تدریجی باشد و تسهیلی بر عبد باشد، در همه ترخیص واقعی می دهد، و این در زمان امام صادق علیه السلام بی معناست.

پاسخ ایشان اینست که اولاً دلیلی در کار نیست که در زمان ائمه علیهم السلام باب تشریع بسته باشد. ای بسا در زمان ائمه علیهم السلام هم تشریع بشود. سپس می فرماید حتی گفته شده است که برخی از احکام باقی مانده اند لزمان ظهور الحجة عجل الله تعالی فرجه؛ و ثانیاً، بر فرض که باب تشریع بسته شده باشد، این روایت نمی خواهد الان برای مخاطب اباحه واقعی بالفعل بیاورد، بلکه به شأنی از شئون اسلام توجه می دهد که اسلام چنین شأنی دارد که قبل از تشریع و حین تشریع ممکن است چنین ترخیصاتی در کار باشد.

و ثانيا: أنَّ مقصود الحديث هو بيان شأن من شئون الشريعة في نفسها، و لا يضّرّ فرض عدم بقاء موضوع لذلك بعد

عصر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم^۱

در ادامه پاسخ دومی هم ایشان دارد که به آن می‌رسیم.

سوال: روشن نشد حکم اباحه شرعی واقعی با این اباحه واقعی در کلام ایشان چه تفاوتی دارد؟

پاسخ: اباحه آن در مقابل حرمت است. حرمت که واضح است چقدر فرق دارد. اباحه هم مقابل این چنین حرمتی است. به این بحث هم می‌رسیم که به نظر بنده اشکال دارد.

بررسی و نقد کلام شهید صدر

نکته اخیر ایشان به نحوی فرمایش مرحوم اصفهانی بود و آقای خویی هم همین را نقل کرده است، گرچه آقای خویی از مرحوم اصفهانی نقل نمی‌کند بلکه خودشان می‌فرماید، و از همان موارد بسیاری است که مرحوم آقای خویی قول بزرگان را بدون انتساب می‌آورد.

در فرمایش ایشان ملاحظاتی وجود دارد.

فعلیت یافتن تشريع توسط ائمه عليهم السلام محل اشکال است

اولا، این سخن ایشان بحث کلامی بسیار عمیقی می‌طلبد که آیا به ائمه عليهم السلام تفویض تشريع شده است؟ در کافی روایات متعددی هست که تفویض تشريع به رسول الله صلوات الله علیه شده است و سپس به ائمه اطهار عليهم السلام. بسیاری این روایات را قبول ندارند. به نظر بنده این روایات اشکالی ندارد. اگر کسی شأن و مقامات ائمه را آنطور که در روایات من حیث المجموع هست، قبول داشته باشد، پذیرش این مسأله استبعادی ندارد. البته روایات از این جهت مختلف است و با جمع روایات، اگر کسی قبول داشته باشد، علم و عصمت و توانایی ائمه عليهم السلام بسیار فراتر است از آنچه معمولاً تصور می‌شود. لذا هیچ استبعادی ندارد تفویض تشريع به کسانی شده باشد که اتصال مستقیم به حق تعالی دارند و نور حق تعالی و تجلی او به تمام معنی هستند. این مطلب ثبوتا به نظر بنده هیچ اشکالی ندارد. این روایات را در همین بحث‌های اصولی آوردیم و به تفصیل خواندیم. این روایات هم در اصول کافی است و هم در بصائر الدرجات و شاید در کتب روایی قدیمی غیر از این‌ها هم باشد. البته درباره پیامبر صلوات الله علیه فعلیت پیدا کرده است. به حسب برخی از

۱. مباحث الأصول، الصدر السید محمد باقر، ج ۳، ص ۱۲۸.

روایات، دو رکعت آخر نماز را پیامبر صلوات الله علیه تشریع فرمود و امثال آن که در روایات آمده است. اما نکته مهم اینست که ما نمی‌دانیم این حق تشریعی که تفویض شده است، درباره ائمه نیز مصداق پیدا کرده و فعلیت یافته است یا خیر؟ هیچ دلیلی نداریم که مصداق یافته باشد. ایشان می‌فرماید که باب تشریع باز است، ولی چه دلیلی بر آن است؟ آیا موردی هست که امام صادق، امام باقر، امام سجاد و یا ابا عبدالله علیهم السلام فرموده باشند که ما این را تشریع می‌کنیم؟ چنین امری ملاحظه نشده است.

سوال: مثل تشریع ارباح مکاسب که خمس بر آن‌ها نبوده است.

پاسخ: این ممکن است از باب حکم سلطانی باشد مثل زکات. این بحث دیگری است. ممکن است حکم سلطانی باشد و لذا تغییر هم می‌کند. درباره زکات آمده است که امیر المومنین علیه السلام در اسب هم زکات بسته است و این‌ها حکم سلطانی و حکومتی است و معلوم نیست تشریع عمومی باشد.

سوال: در مورد امام جواد و امام عسکری علیهما السلام گفته‌اند سلطانی است، ولی درباره امام صادق علیه السلام نفرموده‌اند. امام صادق علیه السلام تشریع می‌کند و می‌فرماید بر ارباح مکاسب خمس هست.

پاسخ: «هست» یعنی بیان حکم الله نه اینکه خودشان تشریع بکنند. بحث در تفویض تشریع است. یعنی خداوند متعال و نبی صلوات الله علیه تشریع نکنند و امام صادق علیه السلام تشریع بکنند. بحث اینجاست، و گر نه قطعاً ائمه اطهار علیهم السلام بیان حکم الله می‌کنند و خبر از تشریع می‌دهند. این مانعی ندارد. مسأله در اینست که خودشان تشریع بکنند.

آقای صدر می‌گوید در ابتدای تشریع که هنوز مردم عادت نکرده‌اند، مولی اباحه بدهد از باب تسهیل. سپس نهی وارد بشود و اباحه واقعی مرتفع شود. اگر بنا شود بعد از تمامیت تشریع باشد دیگر ورود نهی معنا ندارد. «کل شیء مطلق» به این معنا نیست که الان اثبات اباحه‌ای بکند تا ورود نهی. زیرا اگر مورد، مفسده‌ای داشته باشد، ورود نهی شده است. پس امروز دیگر معنی ندارد که بگوییم «حتی یرد نهی». لذا ایشان فرض را برده است در ابتدای تشریع تا بتواند اباحه واقعی را درست کند تا زمانی که «یرد نهی». ما می‌گوییم تشریع تمام شد، ولی ایشان می‌گوید تشریع تمام نشده است.

آنچه شما می‌فرمایید اینست که امام صادق سلام الله علیه بگوید حکم الله اینست یعنی تشریع الهی این بوده است، ولی اینکه دایره تشریع گشوده باشد تا سال ۱۵۰ یا ۲۰۰ هجری قمری، و در این زمان به دست امام علیه السلام یک چیزی تشریع شود، واقعا دلیلی برای آن نداریم.

سوال: با این بیان دیگر تمام احادیث باید اخباری باشند نه انشائی.

پاسخ: بگذارید این را جای دیگر بحث کنیم. انشائی بودن روایت غیر از تشریع کردن است. ابراز امر گاهی به اخبار است و گاهی به انشاء. فرض کنیم دردی داریم، در اینصورت ممکن است بگویید «درد دارم» که عبارتی خبری است، و ممکن است به نحو طبیعی «آه» بکشید، و نیز ممکن است یک جمله انشائی بگویید که «ای وای». این انشاء است ولی بر مطلوب دلالت می‌کند. اینکه دال چیست یک بحث است، ولی لازم نیست آن واقعیت به دال ما حاصل شود. درباره احکام خداوند هم همینطور است. ائمه اطهار ممکن است لسان انشاء داشته باشند، ولی نه اینکه خودشان تشریع بکنند، بلکه با انشاء دلالت می‌کنند بر حکم الله واقعی. پس خودشان حکم الله را جعل نمی‌کنند. عرض ما اینست که باب تشریع بسته شده است، ولی باب ابراز تشریع چه به خبر و چه به انشاء، بحث دیگری است. باب تشریع الهی بسته شد. مبرز این واقعیت که تشریع چه باشد، می‌تواند خبر باشد و می‌تواند انشاء باشد.

نظیر این سخن را در جای دیگر هم گفته‌ایم. مرحوم عراقی می‌فرماید بعث و زجر را گاهی می‌توانیم خبر بدانیم از اراده خود و گاهی می‌توانیم انشاء بدانیم و انشاء، مبرز اراده ما باشد. دقت کنید که حرف دقیقی است چراکه گاهی این حرف را به عنوان نقض بر ایشان مطرح می‌کنند. به محقق عراقی می‌گویند شما می‌گویید اراده، مبرز حکم است پس همه را اخبار از اراده می‌دانید، ولی ایشان می‌گویند اینطور نیست. ابراز اراده می‌تواند به خبر باشد و نیز می‌توان با انشاء، ابراز اراده کرد.

اینجا هم همینطور است که امام علیه السلام با انشاء خود واقع را ابراز می‌کند. بنابراین بابی که شهید صدر باز می‌کند ربطی به بحث تشریع ندارد و چنین موردی از ائمه علیهم السلام سراغ نداریم. ادعای اینکه ائمه اطهار باب تشریع را باز گذاشته‌اند، ادعای نادرستی است.

نسبت به حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه هم شاید همینطور باشد. لذا آقای حائری در پاورقی گرچه تلاش کرده است روایات کافی و غیره را به عنوان سند برای فرمایش استادشان ذکر کند، ولی درباره حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه می‌فرماید درباره ایشان آنچه هست عمدتاً این نیست که ایشان یک خلأ و منطقة الفراغی در تشریع را پر می‌کنند، بلکه آنچه هست تبدیل تشریع است. مثلاً آمده است که امام علیه السلام حکم به واقع می‌کند و با بینات و ایمان قضاوت نمی‌کند. به نظر بنده این روایت اصلاً ربطی به بحث ما ندارد، چون قضاوت خارجی است و بینه و یمین برای قضاوت درباره امر موضوع خارجی است. روایاتی که مثلاً امام علیه السلام - اگر روایت تمام باشد - برای شیخ زانی نیز قتل ثابت می‌کند و امثال آن. البته شبهه حکمیه است. اگر این باشد، تبدیل تشریع است. شیخ زانی الان در شریعت حکم دارد. امام علیه السلام به هر دلیلی حکم را عوض می‌کند.

برخی دیگر از روایات حتی واقعا تبدیل حکم هم نیست. روایاتی که می گوید گویی امام دین جدیدی آورده است، بخاطر اینکه واقع شریعت تحریف شده است و امام بخاطر اینکه واقع را می آورد، گویا دین جدیدی آورده است، و معنای این حتی تبدل شریعت هم نیست.

سوال: برای صحت این احتمال، امکان تشریع کفایت می کند.

پاسخ: امکان ثبوتی مستبعد چه فایده ای دارد؟

یک روایتی داریم که ظهوری دارد که الان اطلاق هست. شما می گوید الان امام صادق علیه السلام اباحه آورده است. چه دلیلی دارید که امام می تواند بیاورد؟ مقصود این نیست که ثبوتا تفویض نشده است. ثبوتا تفویض شده است، ولی خارجا هیچ ملاکی وجود ندارد که چنین چیزی را انجام داده باشند. یعنی ملاکی اقتضا نکرده است که چنین کاری انجام بدهند. آنگاه شما روایتی که ظهور در فعلیت اطلاق و اباحه دارد، حمل کنید بر چیزی که نمی دانیم واقع می شود یا خیر! چنین حرفی واقعا دلیلی ندارد.

سوال: خب در اینصورت پیامبر صلوات الله هم مشرع نیست.

پاسخ: روایت داریم که می گوید نبی تشریع کرده است رکعتین آخرین را.

سوال: چه حصری به نبی صلوات الله علیه دارد؟

پاسخ: ائمه اطهار علیهم السلام چنین کاری نکرده اند. درباره امام علیه السلام چنین چیزی نیامده است. اینکه مصلحتی اقتضا بکند امام دویست سال بعد پیامبر خودشان ابتدائا تشریع بکند، چه دلیلی دارد؟ صرف یک احتمال ثبوتی ظهور درست نمی کند. ایشان می گوید شاید این اطلاق که ظهور هم دارد ناظر به آن باشد. این مستبعد است و ظهور درست نمی کند.

سوال: پس در مسائل مستحدثه هم تشریع نیست!

پاسخ: مستحدثه برای ما هم مستحدثه است. در مسائل مستحدثه نظر شارع را استکشاف می کنیم. مگر الان تشریع می کند؟ مثلا می خواهیم بدانیم در تورم، خمس برای پول ثابت است یا خیر. این معنایش تشریع نیست. چه کسی تشریع می کند؟ مرجع تقلید تشریع می کند؟! استکشاف می کنیم که بر اساس مبانی ای که در اسلام است، حکم این مسأله چیست. الان استکشاف می کنیم و این، مستحدث و غیر مستحدث ندارد. مرجع تقلیدی که حکمی را کشف می کند، آیا خودش تشریع می کند؟

سوال: شأن امام علیه السلام مانند مرجع تقلید می شود؟

پاسخ: شما درباره حکم مستحدث فرمودید و پاسخ بنده ناظر به آن بود. الان حکم مستحدث داریم. خب این مسائل مستحدثه چگونه است؟ کشف از واقع است.

سوال: این ها حکم ظاهری است نه حکم واقعی.

پاسخ: ممکن است حکم واقعی باشد و چه کسی می گوید ظاهری است؟ اگر مصادف باشد حکم واقعی هم همین است.

ظهور روایت، بیان احکام فعلی است نه بیان شأنی از شئون شریعت

ایشان بیان دیگری دارد که بر فرض که باب تشریع بسته باشد، ولی شارع به شأنی از شئون شریعت اشاره می کند. آیا این درست است؟ یعنی امام علیه السلام جمله شرطیه می گوید؟ امام می فرماید «کل شیء مطلق» و واضح است که درباره احکام بالفعل صحبت می کند. امام بفرماید گرچه «کل شیء مطلق» الان نیست به نحو حکم واقعی، ولی یکی از شئون شریعت در ابتدای شریعت این بوده است! ظهور روایت کاملاً روشن است که الان امام علیه السلام اباحه ای را اثبات می کند برای کل شیء برای همه اعصار، مثل بقیه احکام. اگر گفتند «صلاة الجمعة واجبة»، مقصود این نیست که یعنی برای شأنی از شئون در زمان پیامبر اینطور بوده است. حال اگر تخصیص زده اند به زمان معصوم، به ادله خاص است و الا روایت معنایش اطلاق دارد. الان هم که فرموده است «کل شیء مطلق»، بیان اباحه واقعی است که عرض شد این معقول نیست. لذا استدلالی که مرحوم اصفهانی کرد و دیگران هم فی الجمله پذیرفتند، حرف حقی است که «کل شیء مطلق» بی تردید ناظر است به بیان حکم واقعی مبتلا به، نه یک شأنی از شئون به نحو قضیه شرطیه که الان هیچ موضوعی ندارد. امام مستقیم بگوید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» و ربطی به الان نداشته باشد و مربوط به اول اسلام است! واضح است که این خلاف ظاهر است.

اگر این اشکال وارد باشد که به نظر ما وارد است، کل استدلال ایشان ساقط می شود.

حرمت واقعی در موردی که مفسده ای در کار نیست، بی معناست

غیر از این هم استدلال ایشان گیر دارد. یکی اینکه ایشان حرمتی تصویری کرد و بعد گفت اباحه مقابل اینست. به نظر ما اباحه و حرمت در این بحث یکسان نیستند و هر کدام یک حساب جدایی دارند که عرض می کنیم.

اما درباره حرمت، تصویر ایشان از حرمت نادرست است. قبلا شبیه آن را گفتیم که چرا نادرست است. بله، اینکه مولی یک حرمت ظاهری بیاورد لأجل تحفظ بر آن غرض فی البین، فی الجملة درست است. ما حتی حرف ایشان را که می گوید تزامم حفظی است، قبول نداریم. حرمت ظاهری که درست می کند با ملاک است، و ما این را قبول نداریم. می گویم حرمت ظاهری در موردی که اصابت می کند هو هو و همان حرمت واقعی است، و در جایی که اصابت نمی کند پوچ است. «صدق العادل» که دلیل حجیت اماره است، می گوید تصدیق عادل بکن و من تصدیق عادل می کنم و آنجایی که عادل حرفش واقع است، اصلا همین را بیان می کند. به فرمایش مرحوم عراقی مولی یک اراده واقعی دارد و در ظرف واقع، با تعبیر «صل صلاة الجمعة» بیان می کند، و در ظرف شک، با تعبیر «صدق العادل» همان اراده واقعی صلاة الجمعة را ابراز می کند، یعنی اراده واقعی خودش را در ظرف واقع با تعبیر «صل صلاة الجمعة» و در ظرف شک با تعبیر «صدق العادل» بیان می کند. لب آن ابراز اراده واقعی است آنجا که مطابق است، و آنجایی که نیست، پوچ است. ما خیال می کنیم «صدق العادل» مستبطن حکمی است، ولی مستبطن حکمی نیست و انشائی لغو است. اگر غیر مصادف با واقع شد، هیچ است. منتها این ها بحث دارد و الان یک نظر را در باب احکام ظاهری گفتیم. مقصودم اینست که این حرمتی که ایشان تصویر کرده است، خواستم بگویم حتی در حکم ظاهری هم قبول نداریم.

سوال: خالی که نیست و طریقت دارد.

پاسخ: طریق اساسا یعنی همین که لو صادف تنجز الواقع و لو لم یصادف پوچ است. اصابت بکند، هو هو. و حکم ظاهری، چیز دیگری نیست. الان اصراری روی این ندارم که حکم ظاهری چیز دیگری نیست. این بدرد جمع بین حکم ظاهری و واقعی می خورد که یک نظر است. اگر هو هو هم نگوید و بگوید حکمی است مطابق با واقع و ابراز یا انشائی است مطابق با واقع، انشائی به داعی جعل داعی مطابق با واقع است. اصراری به فرمایش آقا ضیا نمی کنم که بدرد جمع بین حکم ظاهری و واقعی می خورد.

ایشان می گوید مولی حرمت واقعی آورده است برای همه موارد، برای اینکه آن مفسده فی البین را اجتناب کند. سوال من اینست که آنجایی که مفسده ندارد، آیا حرمتش واقعی است؟ می گوید بله، پاسخ اینست که این بی معناست. چون پشتوانه حرمت واقعی مبادی و ارادات آن است. چطور مولی به چیزی که هیچ مفسده ای ندارد، اراده زجر دارد؟ بی معناست. یک چیز دیگر مفسده دارد و مولی اراده زجر این را واقعا بکند! اگر حکم ظاهری باشد، می گویم حکم ظاهری یا پوچ است و یا انشاء محض است آنطور که مرحوم آخوند می فرماید یا توجیه دیگر. ولی حکم واقعی مبادی لازم دارد و بی مبدء نمی شود. نمی شود مبدء زجر از این، مفسده شی دیگر باشد. این را مفصل در مبادی احکام بحث کردیم، در مقابل کسانی که اینطور

می‌گویند و در مقابل کسانی که می‌گویند ملاک در خود نهی و امر است. ما گفتیم هر امر و نهی واقعی، مبدأ می‌خواهد که اراده است و اصل هم اراده است. اراده، قابل این نیست که بگوییم برای ملاکی در خود اراده، مولی اراده می‌کند.

این هم از بحث‌های مهم مرحوم اصفهانی است که اراده، یک امر متوسطی است یعنی شخص مرید، تا در شیئی مصلحتی یا مفسده‌ای ادراک نکند، شوق و زجرش برانگیخته نمی‌شود و این در اختیار او نیست. اراده چیزی نیست که جیب آدم باشد و هر زمان خواست استفاده کند و اراده کند! این نشدنی است. اراده تابع ادراک ملاک در متعلق اراده است. اگر شما در متعلق اراده ملاکی دیدید و مصلحتی دیدید، شوق و خواست شما می‌آید ولی اگر هیچ چیزی نیست و بگویید من اختیارا اراده می‌کنم و خواست من تعلق می‌گیرد، نشدنی است. خواست انسان، اختیاری به این معنا نیست و به تبع دیدن و رویت ملاک در متعلق خود است.

سوال اینست که جناب آقای صدر، می‌فرمایید که من در هزاران مورد بی‌مفسده حرمت می‌آورم تا پنج مورد مفسده حل بشود. فرض کنیم که ملاک این پنج مورد بسیار قوی باشد، ولی یعنی چه این‌ها را حرام واقعی بکنم؟ حرام ظاهری وجهی دارد که بگوییم برای تحفظ به آن فی‌البین همه را تحریم بکنم، و اساساً احتیاط، همین است. برای مفسده فی‌البین، همه را تحریم ظاهری بکنم تا آن را حفظ کنم. ولی اینکه تحریم واقعی بکنم در حالی که مفسده‌ای واقعی ندارد، بی‌معناست. این درباره حرمت. پس حرمت واقعی که ایشان می‌گویند غیر معقول است.

اما درباره ترخیص که می‌گویند مقابل این است، تقابل به این شکل درست نیست. زیرا در ترخیص له وجه. یعنی مولی ترخیص بدهد، آنجا که مطابق با واقع است و مفسده ندارد، مطابق واقع است و مشکلی نیست ولی آنجایی که مفسده واقعی دارد، کسر و انکسار می‌کنند و نهایتاً حرف آیت الله وحید می‌شود که فرمود چه کسی گفته است اباحه‌ها لا اقتضایی باشد، بلکه اباحه‌ها می‌تواند از باب کسر و انکسار باشد. نهایت حرف آقای صدر شبیه این می‌شود. چون این ترخیصی که مولی می‌آورد برای همه موارد در ابتدای شریعت، آن‌هایی که مطابق با واقع است و مفسده ندارد که مطابق واقع است، و آن‌هایی که مفسده دارد، کسر و انکسار می‌شود. منتها ما در جواب آیت الله وحید عرض کردیم که کسر و انکسار هم اینجا درست نیست.

جلسه آینده این بحث را دنبال می‌کنیم که آیا معقول است چنین ترخیصی یا خیر. جوابی که به ایشان دادیم می‌آید و به نظر بنده اشکالات دیگر هم قابل طرح است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۳۵۴
اباحه واقعی فعل بعد از کسر و انکسار، به اقتضای اباحه است و این، با اقتضای حرمت جمع نمی شود	۳۵۶
دو پاسخ احتمالی دیگر به بیان شهید صدر	۳۵۷
ظهور اباحه در روایات در موارد خلو از ملاک است	۳۵۷
در کسر و انکسار ملاکی نیز مصب نهی غیر از مصب اباحه است	۳۵۸
اشکال دوم شهید صدر به بیان مرحوم اصفهانی	۳۶۲
اشکال اثباتی بیان دوم شهید صدر	۳۶۳

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش شهید صدر در جواب نکته ای مأخوذ از فرمایش محقق اصفهانی بود. گرچه ایشان به کلام مرحوم آقای خوئی اشکال می کرد، ولی آقای خوئی این نکته را از مرحوم اصفهانی گرفته بود.

مسأله این بود که محقق اصفهانی از این نکته دفاع کرد که ورود در روایت «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، به معنای وصول است. ایشان در جواب مرحوم آخوند که فرموده بود ورود به معنای صدور است، فرمود «کل شیء مطلق» سه احتمال بیشتر ندارد: حکم ظاهری، حکم واقعی و لاجر جیت عقلی. در هیچ یک از سه صورت، تبیین معقولی در کار نیست که اباحه مغیی به صدور نهی باشد. نه حکم ظاهری اباحه، نه حکم واقعی اباحه و نه لاجر جیت عقلی را نمی توان به ورود نهی واقعی مغیی کرد.

در این شق که حکم اباحه واقعی به ورود نهی مغیی باشد، شهید صدر می فرماید ما می توانیم تصویر دیگر و احتمال دیگری در باب اباحه واقعی مطرح کنیم غیر از اباحه واقعی متعارف و این شق چهارم در احتمالات مورد بحث در روایت می شود و معقول است.

صورت مسأله که به تفصیل در جلسه گذشته عرض شد این بود که اباحه واقعی گاهی از باب خلو از مفسده و مصلحت است، که همین اصطلاح متعارف اباحه واقعی است که بکار برده می شود؛ ولی گاهی اباحه واقعی در مقابل حرمتی

است که از باب احتیاط است. ایشان از باب مقابله، ابتدا به تصویر حرمت می‌پردازد. می‌گوید گاهی حرمت متعارف واقعی است که منبعث از مفسده موجود در متعلق است، و گاهی حرمت از باب احتیاط خود مولی است و نه احتیاط عبد. مولی حساب می‌کند که مفاسدی وجود دارد و برای اینکه مکلف در این مفسده‌های معین نیفتد، کل احتمالات را ممنوع و حرام واقعی می‌کند. سپس می‌فرماید در مقابل این حرمت احتیاطی به این شکل، اباحه و ترخیصی مناسب آن وجود دارد.

آنگاه می‌فرماید اگر این نوع اباحه را مغیی کنند به ورود نهی واقعی، اشکالی ندارد، چون با ورود نهی واقعی موضوع این ترخیص که از باب تسهیل بر عبد بوده است، مرتفع می‌شود. آن حرمتی که مقابل این اباحه است، از باب احتیاط است. برای مثال، مولی برای اینکه مکلف مبتلا به پنج یا ده مورد مفسده فی البین نشود، تمام احتمالات را حرام می‌کند، و این احتیاط از جانب مولی است نه از جانب عبد. در مقابل این نوع حرمت، ترخیص است که مولی برای تسهیل عبد، در همه احتمالات، اباحه و اطلاق را تجویز می‌کند. می‌فرماید این تجویز تسهیلی ممکن است ابتدای تشریع از باب تدرج احکام باشد. اینجا بحث احکام واقعی است و گرنه حکم ظاهری اشکالی ندارد و بعد از تشریع هم واقع می‌شود. اینجا ترخیص واقعی است که ممکن است در مواردی بر موارد مفسده منطبق شود، از این باب که مثلاً مصلحت تدرج اقتضای تسهیل در ابتدای تشریع می‌کرد. از این رو، مولی اباحه‌ی واقعی داده است تا زمانی که مصلحت تسهیل از باب تدریجی بودن شریعت رفع شود. آنگاه مفسده اثر خودش را می‌گذارد و حرمت می‌آید. بنابراین، می‌شود تصویر کرد اباحه‌ای واقعی داشته باشیم که مغیی به ورود نهی واقعی باشد.

سپس خود ایشان اشکال کرده است که این مطلب در ابتدای شریعت است و چه ارتباطی دارد به روایاتی که از امام صادق سلام الله علیه آمده است؟ دو پاسخ به اشکال داده است که جلسه گذشته عرض شد هیچ کدام از دو پاسخ درست نیست.

علاوه بر این جهات که در کلام خود ایشان بود و ما پاسخ ایشان را نادرست دانستیم، اشکال دیگر این است که بین حرمت و اباحه، از این جهت، تفاوت وجود دارد. حرمتی که ایشان تصویر می‌کند اصلاً معقول نیست. ایشان حرمتی واقعی تصویر می‌کند منبعث از احتیاط مولی که گفتیم این بی‌معنی است، زیرا باید اراده‌ای پشتوانه حرمت و بقیه احکام باشد تا واقعی باشند و گرنه اگر انشاء صوری باشد، حقیقت حکم را تشکیل نمی‌دهد. امکان ندارد متعلقی که هیچ مفسده‌ای ندارد، منهی مولی باشد یعنی لباً و واقعاً محل زجر او باشد. اگر چنین چیزی نباشد، انشاء صرف هم معقول نیست که مولی انشاء زجر کند به داعی انتهای و زجر، چون یک حکم بی‌ملاک می‌شود. احکام واقعی تابع ارادات هستند و توضیح دادیم که نمی‌شود گفت اراده برای ملاکی در خودش است بلکه اراده تابع متعلق خود و ملاک قائم در متعلق است. بنابراین، حرمتی

که ایشان ترسیم کرد، بی معناست. تدریجیت نیز در اینجا معنی ندارد. بله، تدریجیت می تواند اسباب تسهیل شود، ولی نمی تواند اسباب احتیاط شود.

اما ترخیص معنا دارد که گفتیم له وجه. وقتی مولی ترخیص می دهد، آنجایی که با واقع مصادف می شود و ملاک مفسده ندارد که روشن است، و آنجایی که ملاک مفسده تام است، همان کسر و انکساری می شود که از آیت الله وحید حفظه الله نقل کردیم که ایشان فرمود برخی از موارد اباحه می تواند از باب کسر و انکسار ملاکی باشد. لذا می توان ثبوتا تصویر کرد که اباحه و ترخیص واقعی، شامل همه موارد شود حتی مواردی که با مفسده جمع می شود؛ و اشکالی که در حرمت گفتیم، اینجا نمی آید. وجه آن هم اینست که تدریجیت احکام اقتضای تسهیل می کند، و این مصلحت تسهیلی با آن مفسده واقعی، آنجایی که مصادف می شود، کسر و انکسار بکند و فعل در نتیجه کسر و انکسار، مباح شود. عرض شد که این وجهی دارد، گرچه ما قبول نداریم، ولی تصویر و وجه دارد بخلاف حرمت که هیچ وجهی ندارد.

بنابراین اشکال سوم این است که مقابله بین ترخیص و حرمت که در کلام ایشان آمد، نادرست است. ایشان خیلی زحمت کشید که ابتدا حرمتی غیر از حرمت های متعارف واقعی تصویر کند و فرمود این ترخیص، مقابل چنین حرمتی است. اساسا این تقابل غلط است، چون حرمت به این شکل، معقول نیست ولی اباحه وجهی دارد. از ابتدا می توانست بگوید مولی اباحه ای می دهد در جایی که حتی مفسده ای هم هست از باب کسر و انکسار که در نتیجه، فعل مباح واقعی می شود. این همان سخن آیت الله وحید بود که بررسی کردیم.

اباحه واقعی فعل بعد از کسر و انکسار، به اقتضای اباحه است و این، با اقتضای حرمت جمع نمی شود

این حرف فی حد ذاته اشکال دارد. در فرمایش آقای وحید هم عرض کردیم که این فعلی که الان می گوئید مباح است، مفسده ای دارد لکن با مصلحت تسهیل کسر و انکسار می کنند. این فعل علی القاعده اقتضای حرمت دارد که بعد از اتمام تدریجیت و مصلحت تسهیل، نهی واقعی در آن می آید. بنابراین، یک مفسده ای مفروض است که ادعا می شود با مصلحت، کسر و انکسار کرده است و فعل، مباح شده است. این مفسده در عالم واقع اقتضای حرمت را دارد و این مصلحت تسهیل منبعث از تدریجیت احکام، جلوی این اقتضا را گرفته بود، اما وقتی این مصلحت کنار می رود آن مفسده اثر می گذارد و «یرد فیه نهی».

این اقتضا برای حرمت بود، ولی چطور فعل مباح شده است؟ مباح شده است یعنی اقتضای اباحه داشته است. نمی شود فعلی مباح شود ولی اقتضای اباحه نداشته باشد. پس فعل واحد هم اقتضای اباحه دارد و هم اقتضای نهی، و این بی معناست. بله، می تواند در یک زمان فعلی باشد و در زمانی دیگر، فعلی نباشد از این باب که یک ملاکی مانع شود. این

تصویر دارد. لذا در کلام آیت الله وحید نیز بود که تسهیل مانع از فعلیت اقتضای مفسده در حرمت است. اما وقتی مانع شد، دیگر معنا ندارد که خودش مقتضی اباحه باشد. این کار که فعلا مباح است، باید خودش اقتضای اباحه داشته باشد و در اینصورت، چطور دو اقتضای مختلف بر یک فعل قائم باشد؟! همان اشکال مرحوم اصفهانی برمی گردد.

اما احتمال اینکه در طول زمان اقتضائات عوض شود، فروضی است که جواب دارد و برای اجتناب از تطویل بحث به آن نمی پردازیم.

سوال: در دو زمان مختلف دو اقتضای مختلف در کار باشد چه اشکالی دارد؟

پاسخ: دو اقتضای مختلف از یک فعل واحد؟ معقول نیست. در طول زمان، فعل منقلب نمی شود. می توان گفت که مانع پیدا می شود و امور عرضی یافت می شود، ولی اقتضای اصلی فعل را عوض نمی کند، ولو در دو زمان.

نمی خواهم وارد این بحث شوم و فقط اشاره کنم که اگر اینطور باشد که می گوئید، اساسا کسر و انکسار مفسده الان چه معنا دارد؟ اگر می گوئید اقتضا در دو زمان است، اساسا الان که اقتضا ندارد کسر و انکسار یعنی چه؟ چه چیزی با چه کسر و انکسار می کند؟

دو پاسخ احتمالی دیگر به بیان شهید صدر

دو وجه دیگر هم به ذهنم می رسد که جازم نیستم ولی سریع عرض می کنم که اگر درست باشد، پاسخ آیت الله وحید هم می شود که آنجا در پاسخ به ایشان این نکته را عرض نکردیم. البته بنده به این مسأله جازم نیستم.

ظهور اباحه در روایات در موارد خلو از ملاک است

نکته اول، بحث استظهاری است که آیا در جاهایی که کسر و انکسار ملاکی است، آیا در روایات عنوان «مباح بودن و مطلق بودن» بر آنها اطلاق می شود؟ مثلا در جایی که تزاحم واقعی امتثالی است که با دو تکلیف مواجهیم ولی در مقام عمل یک قدرت بیشتر نداریم. اینجا گفته می شود که فعل مباح است؟ ممکن است بگوییم لاجر جیت عقلی است، مثلا می خواهیم انقاذ غریق بکنیم در جایی که دو غریق هستند ولی من یک قدرت بیشتر ندارم. اینجا لاجر جیت عقلی داریم اگر مساوی باشند و اهم و مهم نباشد. دو غریق داریم که ملاک هر دو مساوی است و عقل می گوید در اینکه کدام را اختیار کنید، آزاد هستید. ولی آیا عنوان اباحه هم اطلاق می شود؟ آیا می توان گفت شرعا ارتکاب هر کدام مباح است؟ یا اینکه به لحاظ اثباتی، عناوین اباحه و اطلاق و امثال آن، در جایی است که واقعا خلو از ملاک باشد؟

اگر اینطور باشد، هم فرمایش آیت الله وحید حفظه الله و هم فرمایش شهید صدر، هر دو نادرست است زیرا در موارد کسر و انکسار ملاکی، اباحه صدق نمی‌کند. البته جازم نیستم ولی احتمال می‌دهم اینطور باشد که در روایات، ظهور اولی اباحه برای جایی است که اساساً خلوص ملاک باشد، وگرنه می‌شود لاجر جیت عقلی. البته این را قبول داریم که عقل در این موارد ترخیص می‌دهد، ولی معلوم نیست که صرف ترخیص عقلی مساوق با اباحه شرعی باشد، یعنی هر کجا ترخیص عقلی داریم مباح شرعی هم باشد.

در کسر و انکسار ملاکی نیز مصب نهی غیر از مصب اباحه است

نکته دوم که جازم نیستم اینست که پیشتر در مواردی عرض کردیم که کسر و انکسار ملاکی فی حد ذاته و خود بخود بی‌معناست. یک فعل بنام نوشیدن داروی تلخ داریم که دو حیثیت به آن قائم است: یک تلخی در ذائقه کسی که آن را می‌خورد و این جهت مفسده آن است، و یک سببیت برای بهبودی از بیماری است که این جهت مصلحت آن است. این داروی تلخ، هر دو حیثیت را دارد و کسر و انکسار آن فی حد ذاته بی‌معناست. یعنی چه کسر و انکسار کنند؟ دو صفت و جهت در این فعل واحد وجود دارد.

کسر و انکسار، بحث بسیار مهمی است و در فروع فقهی متعدد اثرگذار است، مانند بحث تیمم یا غسل در ضیق وقت. این مساله بسیار اثرگذار است که آیا نتیجه کسر و انکسارات ملاکی - بر فرض اینکه بتوانیم به اطلاق خطابات تمسک کنیم - این می‌شود که یکی باقی می‌ماند یا خیر؟ در کسر و انکسار ملاکی، معنا ندارد فقط یکی از ملاک‌ها باقی بماند بلکه هر دو هستند و همه ملاکات باقی‌اند. در مثال وضو، برخی از بزرگان فقها می‌گویند با وجود اینکه مأمور به تیمم هستید، اگر وضو گرفتید درست است، چون ملاک وضو هنوز باقی است، و این غیر از ترتب است.

عرض بنده اینست که در موارد تزامم حیثیات مفسده و مصلحت در یک فعل، این‌ها خودبخود از بین نمی‌روند بلکه قائم به فعل، باقی‌اند. اینکه می‌گوییم کسر و انکسار می‌کنند، در مقام تاثیر در شوق و اراده و تکلیف است، و این دو جهت به فعل قائم است. زمانی که یک فاعل می‌خواهد فعل را انجام بدهد مثلاً داروی تلخ را بخورد، باید شوق او برانگیخته شود و آن را اراده کند. در مقام تاثیر در شوق و اراده، این‌ها کسر و انکسار می‌کنند. شخص فاعل است که روی هم رفته باید حساب کند آن مزه تلخ که مفسده‌ای دارد و آن بهبودی از بیماری که مصلحتی دارد، کدام را برگزیند. بنابراین در ایجاد شوق در او و در اراده او، کسر و انکسار می‌کنند.

خود این جهات در عالم ملاکات هستند و هیچ یک از این دو نبود نمی شود. بسیاری اینگونه ترسیم می کنند که گویا این دو کسر و انکسار می کنند و در نتیجه یک چیز باقی می ماند. اینطور نیست.

حال که اینطور نیست، عرض ما اینست که شارع در این موارد که نهی می دهد، آیا می تواند نهی را به فعل معطوف بکند یا باید به آن حیثیت مفسده اش متعلق بکند؟ آیا می شود از «فعل» نهی کند بخاطر آن مفسده، یا باید از خود «حیثیت ایجاد مفسده» در فعل نهی بکند؟

بحثی در این نیست که عرفا می شود خطابات به خود فعل تعلق پیدا کند بخاطر تاثیری که در ایجاد مفسده دارد. بحث ما ثبوتی و لبی است. خطابات می شود به فعل متعلق شوند. اما اگر گفتیم معقول نیست که دائره اراده و زجر مولی، اوسع و یا اضیق باشد از متعلق مفسده یا مصلحتی که دارد، این سوال مطرح می شود که در شرب داروی تلخ، آیا به لحاظ قیام این مفسده، خود «شرب» داروی تلخ منهی است، یا جهت ایجاد این مفسده یعنی «ایجاد تلخی در کام شارب»، منهی است؟ اگر لبنا اینطور باشد، ولو ظهور خطابات مولی تعلق نهی به خود فعل باشد، باید تقیید بزنیم.

فایده این بحث چیست؟ مرحوم اصفهانی به مغیی بودن اباحه واقعی به صدور نهی چه اشکالی کرد؟ آن را خلف دانست. می گفت اباحه عبارتست از خلو از ملاک مفسده و مصلحت، و اگر بگویید «حتی یرد فیه نهی»، یعنی در آن نهی واقعی بشود؛ این خلف خواهد بود. اگر نهی هم بیاید، در آنچه که خالی از ملاک مفسده است، نمی آید، بلکه در متعلق خودش می آید که ملاک مفسده است و دو عنوان پیدا می شود، در حالی که روایت می گوید «حتی یرد فیه نهی» یعنی در خود مباح نهی بیاید. این معقول نیست، زیرا مباح، خالی از مصلحت و مفسده است، آنگاه چطور «یرد فیه نهی»؟

حال در مباح هایی که آیت الله وحید گفت و لازمه حرف شهید صدر است که از باب کسر و انکسار ملاکی باشد، این اشکال مرحوم اصفهانی می آید. گفتیم که کسر و انکسار در خود عالم ملاکات معنا ندارد و فعل واجد هر دو حیثیت است، و در مقام اراده و شوق کسر و انکسار واقع است. در فعلی که دو حیثیت دارد، اگر نهی می خواهد وارد شود، آیا همان متعلقی که مفسده دارد دقیقا منهی است یا خود فعل شرب داروی تلخ به اطلاقش منهی است، ولو از باب اینکه سبب ایجاد این جهت مفسده است.

اگر احتمال دوم باشد، اشکالی نیست و واقعا فرق می کند. اگر چنین چیزی معقول باشد، می شود مباحی که «یرد فیه نهی». یعنی در خود همین فعل «ورد نهی». ولی اگر گفتید که نهی مقصور می شود دقیقا به جایی که مصب مفسده است و مصب مفسده عبارتست از آن حیثیت ایجاد تلخی در شارب این دارو؛ در این صورت، «حتی یرد فیه نهی» صادق نیست، زیرا نهی به غیر از خود این فعل خورده است، یعنی به غیر از شرب داروی تلخ به نحو اطلاق و لابلشروط از جهات و

حیثیات. آنچه که مباح است عبارتست از این فعل که در آن دو جهت است، و آنچه که «ورد فیه نهی»، حیثیت ایجاد تلخی در کسی است که این دارو را می خورد، و این دو حیثیت مختلف است. و لذا اشکال برمی گردد. مانند جایی که مرحوم اصفهانی فرمود «یرد فیه نهی» در متعلق خودش که مفسده است وارد می شود، نه اینکه در مباح نهی وارد شود. مباح خلو از ملاک بود. اینجا نمی توان گفت مباح خلو از ملاک است، زیرا فرض ما اینست که کسر و انکساری است، ولی می توان گفت که مصب نهی غیر از مصب اباحه است. ولو اباحه عبارت باشد از کسر و انکسار ملاکی، ولی مصب نهی غیر از آن خواهد شد.

البته برای بنده چندان روشن نیست که در باب احکام و الزامات چگونه است. بحث فوق العاده دقیقی است. در بحث اجتماع امر و نهی، به همین بیان، می گویند فعل واحد مصب امر و نهی هر دو می تواند باشد، زیرا امر به یک حیثیت و نهی به حیثیت دیگری در فعل واحد متعلق است. فعل واحد از این باب که حرکت واحدی است - مرحوم نائینی می گوید دو حرکت است ولی به لحاظ عرفی یک حرکت است - بنام شرب داروی تلخ، دو حیثیت دارد. با همین بیان، اجتماع امر و نهی را درست می کنیم. عرض ما اینست که اگر واقعا این عناوین بتواند از هم جدا شود، مصب نهی غیر از مصب اباحه می شود، پس به تعبیر مرحوم اصفهانی «یرد فیه نهی» واقع نشده است، ولو اباحه شما کسر و انکساری باشد. بنده جازم نیستم ولی روی آن فکر کنید که به نظرم وجهی می شود.

بحث جالبی است و باید روی آن کار کرد. بنده فرصت نکردم، ولی باید استعمالات را دید و استعمال هم اعم از حقیقت و مجاز است که روی هم رفته باید گفت موارد استعمال اباحه - که بدون قرائن خاصه باشد - در اباحه هایی که خالی از مصلحت و مفسده باشند، زیاد بکار رفته است. اثبات این ها کار لازم دارد، ولی بحث جالبی است که اساسا عنوان مباح و مطلق در عبارات شارع، آیا هر دو صورت را شامل می شود یا ظهور دارد در مواردی که خلو از مفسده و مصلحت باشد.

پس صورت مسأله اینست که بحث در اباحه های واقعی است، یعنی اباحه ای که شارع جعل کرده است و حکم واقعی است. شهید صدر تصویری کرده است که عرض کردم اگر می خواهید به همه لوازم آن اخذ کنید، به این معناست که نهایتا در جاهایی که مفسده دارد و مولی ترخیص می دهد در اول شریعت، از باب تدریجیت شریعت و تسهیل بر مکلف، باید کسر و انکسار را قبول کنیم، وگرنه در مفسده تامه ای که بعد از تمام شدن تدریجیت مولی، بر اساس آن تحریم واقعی می کند، معنا ندارد که در آن ترخیص بدهد، مگر از باب کسر و انکسار ملاکی.

سوال این بود که به لحاظ اثباتی کل شیء مطلق در این روایت یا مباحاتی که می آید، در مواردی که از باب کسر و انکسار ملاکی است و لاجر جیت عقلی داریم، آیا صدق می کند که اباحه شرعی هم داریم؟ آیا اطلاق و اباحه ای که در کلمات شارع می آید، موارد کسر و انکسار ملاکی را شامل می شود یا خیر؟ این حرف اگر درست باشد که ظهور در این ندارد، هم به فرمایش آیت الله وحید که قبلاً بحث کردیم، این اشکال وارد می شود و هم به فرمایش شهید صدر وارد می شود. البته در بحث از فرمایش آیت الله وحید این اشکال را مطرح نکردیم.

سوال: ظهور در اباحه شرعی دارد حتی اگر کسر و انکسار ملاکی باشد چون گفته حتی یرد نهی.

پاسخ: ما عکس شما می گوئیم. اول باید تکلیف اباحه را حل کنید آنگاه «حتی یرد فیه نهی» بخاطر این اشکالی که پدید می آید، باید گفت ورود واقعی نیست.

نحوه استدلال اینست. آقای اصفهانی رحمت الله علیه هم به همین تمسک کرده است. فرمود «ورد فیه نهی» در جایی که اباحه خلو از ملاک باشد، معنا ندارد. ما می گوئیم اگر اطلاق و اباحه ظهور در خلو بودن از ملاک داشته باشد، اشکال ایشان وارد است. و الا اگر بشود بر کسر و انکسار ملاکی هم عنوان اباحه صدق بکند، دیگر آن اشکال به آن صورت وارد نیست، مگر این بیان اخیری که داشتیم که بحثی ثبوتی است که آیا اساساً می شود ورود نهی در فعلی باشد که سبب یک مفسده ای می شود یا نه؟ باید دقیقاً ببریم روی آن حیثیت ایجاد مفسده که در واقع آن حرام است و فعل بما هو فعل حرام نیست. در واقع حیثیت تقییدی است. آن حیث تقییدی در واقع حرام است، کما اینکه در وجوب هم همینطور است. قائلان به اجتماع امر و نهی لباً اینطور درست می کنند که یک حرکت واحد دو حیثیت دارد و از این دو حیث می تواند حرام و واجب باشد در عالم جعل. منتها در عالم امتثال خارجی ممکن است شخص مشکل پیدا کند به سوء اختیارش و این دو را جمع کند.

سوال: ظاهر روایت نهی را به حیثیت تقییدی شیء نمی زند بلکه به خود شیء می زند.

پاسخ: در جایی که خلو از ملاک است، روشن است. در جایی که خلو از ملاک نیست و دو حیثیت دارد، نهی دقیقاً به چه چیزی می خورد؟ دقیقاً به همین شیء مطلق می خورد؟ بحث ظاهر روایت نیست، باید ثبوتاً حل کنیم. اگر نهی ثبوتاً بخورد به حیث تقییدی، پس ورد فیه نهی نیست. آنچه مباح است، حتی از باب کسر و انکسار، خود شیء است که دو حیثیت را داشته باشد که کسر و انکسار کنند، ولی آنچه ورد فیه نهی، خود شیء نیست بلکه آن حیثیت ایجاد تلخی است.

اگر بپذیرید که در مواردی که مفسده‌ای، به فعل قائم است، فقط آن جهت ایجاد مفسده منهی است، در اینصورت، برد فیه منهی، در آن وارد شده است نه در مطلق یا مباح.

سوال: دو عنوان جدا گانه است. یک شیء به حیثیت تقییدی موضوع برای منهی است و یک شیء به حیث تقییدی دیگر موضوع برای اباحه است.

پاسخ: آن جهت تلخ بودن منهی است نه خود شیء. اصلاً حرف مرحوم اصفهانی همین بود. چرا ایشان گفت که اگر اباحه خالی از مصلحت و مفسده باشد، منهی نمی‌تواند بر آن وارد شود؟ چون منهی بر جهت مفسده وارد می‌شود و دیگر برد فیه منهی نیست. بعد مستشکل گفت به عناوین مختلف باشد، ولی ایشان پاسخ داد در خود آن عنوان منهی می‌شود. می‌گفت شرب آب ممکن است عنوان دیگری داشته باشد مثل مغضوب بودن، و پاسخ داد که در واقع خود این عنوان منهی است، پس در خود این شیء مباح منهی‌ای وارد نشده است.

این دقت خوبی بود، لکن در جایی بود که بپذیریم مباح خلوص از ملاک باشد. در اینجا که کسر و انکسار رخ می‌دهد اگر بفرمایید که آن حیثیت مفسده‌ای می‌تواند حیث تعلیلی بشود که خود این فعل بشود منهی و حرام، در اینصورت بحثی نداریم و مباحی داریم که ورد فیه منهی. ولی ممکن است بگویید مفسده لبا اینطور نیست، و کاری به ظاهر خطاب نداریم که اثباتی است یعنی ممکن است ظاهر خطاب مولی، فعل را بگیرد و بگوید فعل حرام است، ولی لبا می‌دانیم مقید است به آن حیثیت تقییدی که جهت ایجاد مفسده است. اگر اینطور باشد، اشکال مرحوم اصفهانی در این سنخ از مباحات هم می‌آید. چون فعلی دارید ذو جهتین که مباح است، ولی ورد فیه منهی نیست یعنی منهی خورده است به حیث ایجاد مفسده آن.

روی آن فکر کنید که بنده خودم جازم نیستم ولی فکر می‌کنم بعید نیست بشود این را درست کرد، مخصوصاً کسانی که اجتماع امر و منهی را قبول دارند و دو حیثیت درست می‌کنند در فعل واحد که اگر این تصویر شود اینجا هم علی الظاهر باید گفت منهی به آن حیثیت می‌خورد نه به خود فعل بما هو فعل.

این تمام الکلام در بیان اول شهید صدر.

اشکال دوم شهید صدر به بیان مرحوم اصفهانی

شهید صدر تنزلی می‌کند. می‌گوید اگر ما تنزل کنیم از این قسم اباحه واقعی که شق چهارم در بحث می‌شود و ورود منهی را به معنای صدور تصویر می‌کنیم (که محل اشکال ما بود و آن را نپذیرفتیم) می‌گویید یک حرف دیگر می‌توان زد. خوب دقت کنید که بحث مشکلی است. ایشان به مرحوم اصفهانی نسبت نمی‌دهد بلکه می‌گوید این مطلب هم گفته شده

است که اگر بیاییم اباحه را مقید بکنیم به عدم ورود نهی، مثل این می ماند که یک ضد را مقدمه عدم ضد دیگر قرار بدهیم. چون کلام مرحوم آقای خویی شقوق کلام مرحوم اصفهانی را ندارد، بحث قاطی شده است. مرحوم اصفهانی خیلی دقیق همه را تفکیک کرده بود، ولی اینجا بحث قاطی می شود. مرحوم اصفهانی گفته بود اگر معرّف باشد، لغو است و اگر به نحو حیث تقییدی باشد معقول نیست که یکی از ضدین مقدمه ضد دیگر باشد. مرحوم اصفهانی می گوید اینکه بگوییم اباحه ای که لم یرد فیه نهی، مقدمه ای بشود برای عدم نهی در واقع یا مقید بشود به عدم برای تحقق نهی، مثل اینست که بگوییم شیءای که متحرک است، عدمش مقدمه سکون است و امثال آن که می گوید حرف نامعقولی است.

شهید صدر می گوید زمانی این پیش می آید که یک ضد را مقدمه عدم ضد دیگر و یا عدم آن را مقدمه ضد دیگر بگیریم که ملاکات این ها را با هم بسنجیم. ملاک اباحه را با ملاک نهی بسنجیم که می گوید این معقول نیست. ولی اگر بگوییم خود اباحه به عنوان یک حکم مغيیاست به ورود نهی نه حرمت، مسأله فرق می کند.

ایشان بین نهی و حرمت فرق قائل می شود که نهی مربوط به عالم خطاب است. اباحه مقید شده به نهی نه به حرمت که امری واقعی است. نهی برای مقام تبلیغ و خطاب است. پس در واقع اینطور است که اباحه ای داریم که مغيی به ورود نهی است، یعنی مغيی به تبلیغ و ابلاغ حرمت است. می گوید ابلاغ حرمت غیر از حرمت واقعی است. روایت «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» آمده است تا بگوید که ملاک حرمت واقعی تام نمی شود مگر زمانی که تبلیغ شود. هر زمان تبلیغ شد، آن ملاک حرمت تام می شود. حرف ایشان اینست که شاید روایات اطلاق برای رساندن همین پیام است که حرمت ها در آنجایی که مغيی است، مادام که تبلیغ نشده باشند، ملاکشان تمام نیست و با تبلیغ ملاکشان تمام می شود.

سوال: تبلیغ کاشف از تمامیت ملاک است یا متمم آن است؟

پاسخ: متمم است. تصریح به این دارد.

اشکال اثباتی بیان دوم شهید صدر

یک بحث اثباتی است. روایت، درباره اطلاق و اباحه است که اباحه مغيی است به ورود نهی. ایشان کلاً می گوید این شاید در مقام بیان این باشد که حرمت واقعی اگر تبلیغ نشود، ملاک آن تمام نمی شود. آیا این اثباتا درست است؟ آیا روایت «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» می خواهد رابطه تبلیغ حرمت با حرمت واقعی را بیان کند؟! این روایت درباره اباحه است و مغيی بودن آن به حرمت. ایشان کلاً این را درباره حرمت گرفت. این به لحاظ اثباتی حرف بسیار عجیبی است.

می فرماید:

الثاني: أننا لو غرضنا النظر عما عرفته من المعنى الوسط بين الإباحة الواقعية والإباحة الظاهرية، قلنا: إنَّ من الممكن حمل الإطلاق في هذا الحديث على الإباحة الواقعية والورود على الصدور، ولا يلزم من ذلك محذور تعليق أحد الضدين على عدم الآخر، ولا محذور اللغو

لغويت على الظاهر مشير است به قسم دومی که مرحوم اصفهانی فرمود

و توضیح الواضحات، و ذلك لأنه لم يعلّق ملاك الإباحة على عدم ملاك الحرمة حتى يقال: إنَّهما متضادان، أو متناقضان، ولا يعقل تعليق أحدهما على عدم الآخر، بل علّقت نفس الإباحة على عدم ورود النهي، والنهي معناه الخطاب والتبليغ من قبل الشارع، فلعلّ هذه الرواية تكون بصدد بيان أنَّ الملاكات الواقعية للحرمة لا تؤثر في الحرمة ما لم يتصدّ الشارع للتبليغ من قبله و يجعل الخطاب على طبقها - أي أنَّ صدور التبليغ من قبل الحجج قيد في تمامية ملاك التحريم^۱

فایده‌ای که بر این مترتب می‌کند جلسه آینده عرض می‌کنیم. شبیه آن چیزی است که محقق عراقی در دفع قاعده ملازمه گفت که علم ما به ملاک واقعی کافی نیست برای علم ما به کشف حرمت.

این فرمایش را مطالعه کنید. آقای حائری در حاشیه به اشکال اساسی در این مسأله توجه کرده است و پاسخ داده است. جواب ایشان به نظر بنده فایده‌ای ندارد. یک بحث اثباتی داریم که ایشان به آن توجه نکرده است. این روایت درباره اباحه است و چه ارتباطی به کیفیت ارتباط حرمت واقعی با تبلیغ دارد؟ ایشان می‌گویند «فلعلّ هذه الرواية تكون بصدد بيان أنَّ الملاكات الواقعية للحرمة لا تؤثر في الحرمة ما لم يتصدّ الشارع للتبليغ من قبله»، واین خیلی حرف عجیبی است. روایت درباره اباحه است. در بحث اثباتی صد در صد فرمایش ایشان خلاف ظاهر است.

یک بحث ثبوتی است که اشکالی واقعی و جدی است که چطور تبلیغ الحرمة در تمامیت ملاک حرمت دخیل باشد؟ تبلیغ حرمت است. حرمت اگر تمام نباشد، چه چیزی را تبلیغ می‌کند؟

روی آن تأمل کنید تا جلسه آینده

والحمد لله رب العالمين

۱. مباحث الأصول، الصدر السید محمد باقر، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۳۶۷
اشکال دوم شهید صدر به بیان مرحوم اصفهانی در مغمی نبودن اباحه واقعی به صدور نهی	۳۶۷
سه اشکال به بیان شهید صدر	۳۶۸
۱. اشکال اثباتی و ظهوری	۳۶۸
۲. اشکال ثبوتی و عقلی	۳۶۸
راه حل مباحث الأصول در حل مشکل ثبوتی	۳۶۸
دو پاسخ به راه حل مطرح در مباحث الأصول	۳۶۹
۳. عدم وجود داعی در تبلیغ حرمتی که مفسده آن نام نیست	۳۷۰
تلاش آقای حائری در پاسخ به اشکال سوم	۳۷۱
پاسخ به راه حل آقای حائری در جواب اشکال سوم	۳۷۲

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

قال الله تبارک و تعالی «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَلَمَّا قُيِّمَ^۱

لقاء رب، مسیر همه ماست. کیفیت لقاء، دائر مدار عمل ماست. سفر و موت هر انسانی، بیدارباشی است برای ما که هنوز از این قافله فاصله داریم، و موت علماء بیدارباش قوی تری است. خدا رحمت کند مرحوم آیت الله روحانی را که این سفر را طی کرد. موت، نیستی نیست، بلکه پلی است برای عبور به عوالم دیگر، و بیدارباش برای ماندگان که مسیر همگی، چنین است. چند روزی فاصله داریم، اما همین مسیر است که مسیر لقاء رب است.

حق تعالی در آیات متعددی به انسان هشدار می دهد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلِنَنْظُرَ نَفْسًا مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا

اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^۲. خود انسان هست و عمل وی. باید دید چه زاد و توشه ای را از قبل برای مسیر آینده اش

۱. انشقاق: ۶

۲. حشر: ۱۸

فرستاده است. انسان دائما از این امر در غفلت است. کارهای روزمره و اعمال طولانی، ما را از این حقیقت دور می‌کند. بیدارباش‌ها برای انسان لازم است، و موت هر کس بیدارباش است.

نقل است که عارفی دید که عده‌ای زیر جنازه‌ای می‌گویند «لا إله إلا الله». گفت شما واقعا نمی‌گویید و او بود که درست گفت «لا إله إلا الله». موت حقیقی برای کسی حاصل شده است که حق تعالی به وی عنایت کرده است و توجه دارد و تسلیم تام حق تعالی است و از هواهای نفسانی رسته است، و اوست که «لا إله إلا الله» می‌گوید، و ما در غفلت هستیم. حق تعالی هشدار می‌دهد که «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^۱. انسان اگر رب را نسیان کرد که نسیان خودش می‌شود، فاسق است. ما چقدر در غفلتیم. پیش روی ما و در برابر چشمان ما این سفرها رخ می‌دهد.

موت، نیستی نیست بلکه انسان وارد عالم دیگری می‌شود، و بلکه به نگاه دقیق ما وارد عالم دیگری نمی‌شویم، بلکه عالم دیگری بر ما منکشف می‌شود. اینک نیز در آن عالم هستیم لکن حجاب بدن است که مانع می‌شود تا ببینیم که در آن عالم هستیم. این حقیقت با موت منکشف می‌شود و این بدن را مانند یک پوستی دور می‌اندازیم و خودمان بر خودمان آشکار می‌شویم در عالم دیگری، نه اینکه سفر کنیم. موت باعث نمی‌شود سوار وسیله‌ای شویم و ما را از نقطه‌ای به نقطه دوری در عالم ببرند. همین جاست و آن عالم به ما محیط است و پس از موت، آنچه با ما بوده است و از آن غافل بودیم، بر ما منکشف می‌شود.

در هر حال باید توجه داشته باشیم و روز و شب به خود توجه دهیم، بویژه فکر در موت، بسیار در این جهت اثرگذار است و مخصوصا وقتی که بزرگی از دنیا می‌رود. خدا ایشان را رحمت کند. با زحماتی که کشید و تلاش‌هایی که کرد، اینک، خودش است و عملش در محضر رب. إن شاء الله خداوند به همه ما کمک بکند که عمل صالح بفرستیم و از پیش توشه‌ای همراه خودمان داشته باشیم برای روزی که هیچ چیزی فایده‌ای ندارد. «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»^۲. در پی یافتن قلب سلیم باشیم که از رذائل به دور باشد و از خیالات و اوهامی که تمام زندگی ما بر مدار آن است، پاک شده باشد. همه ما در وهم و خیال هستیم و با خیال حرکت می‌کنیم. إن شاء الله این تخیلات و اوهام از ذهن‌های ما پاک شود، و واقع را ببینیم که آنجا حق است، و حق و حق. واقع اینست که همگی به او قائم هستیم و در چنبره

۱. حشر: ۱۹

۲. شعراء: ۸۸ و ۸۹

سلطنت و قدرت اویم. اگر این حقیقت را بفهمیم، بقیه مسائل حل می شود. فاتحه ای برای شادی روح آن مرحوم قرائت کنید.

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در فرمایش شهید صدر بود در پاسخ به مرحوم اصفهانی. مرحوم اصفهانی فرمود اباحه و اطلاق در حدیث «کل شیء مطلق» اگر مغبی باشد به ورود نهی به معنای صدور، هیچ احتمال معقول و قابل توجیهی ندارد. نه اباحه واقعی و نه ظاهری و نه لاجر جیت عقلی، هیچ یک صورت قابل پذیرشی پیدا نمی کند.

در اباحه واقعی فرمایش ایشان را به تفصیل ملاحظه کردیم، و فرمایش آیت الله وحید را نیز بررسی کردیم و پاسخ ایشان را دادیم. شهید صدر می فرماید می توان اباحه واقعی را به نحوی تصویر کرد که مبتلا به اشکالی نباشد که مرحوم اصفهانی ذکر کرد.

یک تصویر از آن، در جلسه گذشته مطرح شد. ایشان فرمود ممکن است اباحه واقعی احتیاطی از ناحیه خود شارع و مولی باشد در مقابل امر به احتیاط مکلف. این یک نوع اباحه واقعی احتیاطی است که به تعبیر ایشان مرز بین اباحه واقعی و ظاهری است. این بیان به تفصیل بررسی و اشکالات آن مطرح شد.

اشکال دوم شهید صدر به بیان مرحوم اصفهانی در مغبی نبودن اباحه واقعی به صدور نهی

سپس ایشان فرمود حتی اگر از این تصویر چشم پوشی کنیم، باز هم می شود اباحه واقعی را بدون محذور و مشکلی عقلی تصویر کنیم، بدین توضیح که اباحه مغیا به تبلیغ حرمت و صدور خطاب مبرز حرمت شود نه حرمت واقعی تا گفته نشود که این ها قابل جمع نیستند. مادامی که خطاب نهی صادر نشده است، یعنی حرمت واقعی تبلیغ نشده است، پس اباحه واقعی داریم. این تصویر اشکالی ندارد، و یک ضد را مقدمه عدم ضد دیگر یا عدم یک ضد را مقدمه ضد دیگر اخذ نکردیم، زیرا ملاکات بر هم تعلیق نشده است، بلکه اباحه واقعی مغیا شده است به تبلیغ حرمت، نه به خود حرمت واقعی.

سوال می شود که چطور ممکن است حرمت به تبلیغ حرمت معلق شود؟ تبلیغ چه دخلی در ملاک حکم دارد؟ تبلیغ، تبلیغ «حکم» است و این یعنی حکم باید قبل از تبلیغ تمام باشد. ایشان پاسخ می دهد که می توان فرض کرد که ملاک حرمت واقعی تام نیست و به تبلیغ ملاک آن تمام می شود. سپس می فرماید که روایت «کل شیء مطلق» این را می گوید که ملاک حرمت واقعی بدون تبلیغ، تمام نیست.

سه اشکال به بیان شهید صدر

۱. اشکال اثباتی و ظهوری

جلسه گذشته عرض شد این حرف با ظهور روایت در مقام اثبات سازگار نیست. روایت درباره اباحه است که اباحه مغبی است به نهی یا به بیان شما به تبلیغ. اساسا راجع به این نیست که اگر حرمت واقعی تبلیغ نشود، ملاکش تام نیست. درباره حرمت واقعی صحبت نمی کند مگر به دلالت التزامی، اما مفاد خود روایت این نیست.

۲. اشکال ثبوتی و عقلی

از این مهم تر بحثی عقلی است که این طریق معقول نیست. معقول نیست که تبلیغ در تتمیم ملاک حرمت واقعی دخیل باشد. این بدان معناست که قبل از تبلیغ اساسا حرمتی در کار نیست.

راه حل مباحث الأصول در حل مشکل ثبوتی

آقای حائری در پاورقی از شهید صدر نقل می کند یا تبیین خود ایشان است که مشکل اخذ تبلیغ در خود حرمت، مانند اخذ علم است در احکام. این اشکال قابل حل است به این طریق که علم به جعل را در مجعول اخذ کنیم. علی القاعده این جا هم می گوید که تبلیغ جعل را در مجعول اخذ کنیم. زیرا تبلیغ در خود حرمت دخیل می شود. می خواهیم حرمت را تبلیغ کنیم مثل آنکه آنجا می خواهیم علم به حکم پیدا کنیم.

اگر بگویید علم به حکم در حکم دخیل است، قداما می گفتند دور می شود، ولی این دور پاسخ داده شده است، اما محذور لغویت باقی است.

در اینجا تبلیغ حکم در خود حکم دخیل است. حال، مولی می خواهد حرمت بالفعل را تبلیغ کند یا چیز دیگری را تبلیغ کند؟ علی القاعده طبق این بیان قبل از تبلیغ، حرمت بالفعل وجود ندارد که تبلیغ کند. اگر کسی گفت که تبلیغ در تکمیل ملاک واقع دخیل است یعنی قبل از تبلیغ حرمتی بالحمل الشایع نیست. آنگاه حرمتی که نیست، چگونه تبلیغ می شود؟! ایشان می گوید حل آن به همان چیزی است که در بحث علم گفتیم که علم به جعل را در مجعول اخذ کنیم. تبلیغ جعل را در مجعول دخیل کنیم و بگوییم مولی جعل کلی می کند و تبلیغ این جعل در مجعول دخیل است.

دو پاسخ به راه حل مطرح در مباحث الأصول

پاسخ ایشان را آنجا داده‌ایم که آنجا هم حرف ایشان را نادرست می‌دانیم و طبعا اینجا هم نادرست است. زیرا جعل و مجعول متحداند و فقط در فعلیت فرق دارند. مجعول دقیقا جعل موضوع یافته است. نمی‌توان به مجعول چیزی اضافه کنید که انعکاسی در جعل نداشته باشد. می‌گویید «المسافر یقصر». این شخص، مکلف است و مسافر، و حکم او هم تقصیر است. اگر این جعل مولی باشد، مجعول او عبارتست از مکلف بیرونی که مسافرت کرده است. حکم وجوب تقصیر که روی این موضوع آمد، می‌شود مجعول یعنی دقیقا تطبیق خود جعل است. نمی‌شود در جعل گفت که «المکلف المسافر یقصر» و سپس در ناحیه مجعول قید عالم را هم اضافه کرد که «المکلف المسافر العالم یقصر». یعنی اگر منظور ایشان همان جعل و مجعول متعارف است، نمی‌شود گفت و اگر چیز دیگری مراد است بفرماید منظورشان از جعل و مجعول چیست. مجعول چیست که بگویید در مجعول دخیل است؟

در بحث علم نیز گفتیم که نمی‌توان علمی را که در جعل اخذ نشده است، در مقام مجعول اضافه کرد. اگر موضوع جعل، المكلف است، در مجعول هم همین باقی می‌ماند و فقط فعلیت این مکلف در خارج است. نمی‌توان در خارج وصف دیگری افزود. لذا این راه حل که به اخذ علم به جعل در مجعول تشبیه کنیم و علی القاعده مقصود اینست که تبلیغ جعل را در مجعول دخیل کنیم، به نظر ما بی‌شک نادرست است، به همان دلیلی که آنجا گفتیم.

علاوه بر این اشکالی دیگری آنجا ذکر کردیم که در کلمات قوم نیست که اساسا موضوع جعل سامان نمی‌یابد؛ یعنی اگر علم به حکم را در مجعول اخذ کنیم، علم به کدام حکم را اخذ می‌کنیم؟ علم به جعل را. حال جعل چیست؟ جعل عبارتست از مثلاً «وجوب التقصیر علی العالم بوجوب التقصیر». دوباره بحث را می‌بریم در عالم بعدی که علم به جعل دارد. کدام جعل؟ باید گفت به عالم بها، و این هیچ وقت انتها پیدا نمی‌کند.

این اختلاف به حسب اعتبار نیست که برخی جواب دادند به عرایض ما که این تسلسل به اعتبار منقطع می‌شود. این اشتباه است. بحث ما در اعتبارات و لحاظاتی نیست که مکلف دارد تا بگوییم این تسلسل لحاظی است و هر وقت لحاظ او منقطع شد، تسلسل هم منقطع می‌شود. این مشکل در خود جعل مولی است. مولی اساسا چطور جعل کند؟ اگر مولی علم به جعل را در مجعول اخذ کند. سوال اینست که جعل چیست؟ عبارتست از «وجوب الصلاة علی ذات المكلف» یا «وجوب الصلاة علی المكلف العالم بوجوب الصلاة»؟ طبعا دومی است. خب در اینصورت، عالم به وجوب صلاة یعنی عالم به وجوب صلاة علی العالم بوجوب الصلاة و هكذا. این ربطی به اعتبارات ما ندارد. موضوع حکم خود مولی باید منقح باشد تا بتواند حکم بکند، و به این شکل نمی‌تواند حکم کند. این اشکال دیگری است که در اخذ علم هم مطرح است.

لذا این سخن به لحاظ عقلی محلی از اعراب ندارد که بگوییم تبلیغ حرمت در تمامیت ملاک حرمت دخیل است.

۳. عدم وجود داعی در تبلیغ حرمتی که مفسده آن نام نیست

اشکال دیگری آقای حائری در پاورقی آورده است که از شهید صدر است یا از خود ایشان، نمی دانیم. اشکال اینست که کسی بگوید اگر بنا باشد تبلیغ در تتمیم ملاک دخیل باشد، در اینصورت قبل از تبلیغ، مولی چه داعی دارد که تبلیغ کند؟ یعنی چه انگیزه ای دارد که حرمتی بیاورد و آن را تبلیغ کند؟ داعی مولی منبعث از ملاکات موجود در متعلق حکم است. اگر بنا باشد خود ملاک متعلق حکم تام نباشد، اصلاً داعی مولی برای جعل حرمتی که تبلیغ نشده و ملاک آن تمام نشده است، چیست؟

در جاهای دیگر تصویر متعارف اینست که یک مفسده تامی در کار است و مولی راضی نیست که مکلف این فعل دارای مفسده را مرتکب شود. آنگاه تبلیغ می کند و این تبلیغ طریق است و خود تبلیغ، مفسده ای به حرمت اضافه نمی کند. بله، خود تبلیغ احکام و انزال کتب و ارسال رسل مصلحت عمومی دارد، ولی به این حرمت چیزی از لحاظ ملاکی اضافه نمی کند. مولی داعی دارد برای اینکه مکلف از این مفسده دور بماند، لذا تبلیغ می کند که دور بماند. ولی اینجا که ملاک ناقص است، چرا تبلیغ کند تا ملاکش تام بشود و مکلف پرهیز کند؟ اگر تبلیغ نکند ملاکش تام نمی شود. مولی از مفسد لزومی عبد را منع می کند. اگر مفسده لزومی در کار نباشد، چرا باید منع کند؟ مولی مفسده غیر لزومی را تبلیغ کند تا در نتیجه، مفسده آن لزومی شود تا عبد از آن پرهیزد؟! تبلیغ نکند تا مفسده اش تام نشود.

سوال: به لحاظ اقتضاء تام است.

پاسخ: سوال اینست که مگر از احکامی که اقتضایشان تام است، باید اجتناب کنیم؟ ممکن است هزاران فعلی باشد که اقتضا داشته باشند، ولی مانع دارد.

سوال: فعلیت ندارد در اینصورت.

پاسخ: بله، پس برای چه تبلیغ کند؟ چرا خداوند حرمتی را که مفسده اش تام نیست، تبلیغ کند؟ آیا معقول است که مولا با جعل حرمت کاری کند که مفسده ای که بالفعل نیست، مفسده بالفعل بشود، تا مکلف از آن اجتناب کند؟ می گوییم مولی ما را از مفسده لزومی منع می کند. مولی چرا کاری کند که فعلی مفسده دار شود تا ما را منع کند؟!

سوال: مولا می تواند این جعل را انجام دهد و اصلاً آن را واصل نکند که منجر هم نشود.

پاسخ: این که واضح است. با عدم ایصال منجر نمی شود.

سوال: ثمره اش را خود ایشان نقل کرده است که اگر عقل فهمید، چون تبلیغ نکرده، چیزی بر گردن ما نیست.

پاسخ: مشکل ما قبل از آن است. این اصلاً چگونه چیزی در عالم است که مفسده ناقصی باشد که مولی با جعل، ملاک حرمت را تمام کند تا بعد اجتناب کند؟ خب مولی چیزی نگوید. در اینصورت یک مفسده غیر لزومی در عالم است. خب باشد. مفسده های غیر لزومی مگر اجتناب دارند؟

تلاش آقای حائری در پاسخ به اشکال سوم

آقای حائری یک تدقیقی دارد. ایشان می گوید اینجا از قبیل دخیل بودن در اصل مفسده نیست، بلکه از باب تحصیل ملاک است.

واقعاً بحث دشواری است و بزرگانی هم اینجا خلط کرده اند. در بحث واجب مشروط، اینکه یک چیزی شرط وجوب باشد یا شرط واجب، این را بحث کرده اند و هم در بحث اجزاء، که اموری دخیل در اصل اتصاف یک فعل و ماهیت به ملاک اند و یک چیزهایی در این دخیل نیستند، بلکه دخیل اند در فعلیت و استیفای ملاک در خارج. می توان بین این دو، فرق قائل شد.

فرق این دو یعنی چه که یک چیزی در اصل اتصاف دخیل باشد و یک چیزی در فعلیت ملاک در خارج؟ ابتدا تصویر کنیم، سپس بگوییم یکی لزوم تحصیل دارد و دیگری ندارد. در فرق بین شرط وجوب و واجب همین را می گویند، لکن ابتدا باید تصویر معقولی از این تفکیک به دست داد. مرحوم امام اشکال کرده است که این ها درست نیست، ولی فرمایش ایشان جواب دارد. به اجمال مطرح می کنیم و رد می شویم و در محل خود مطالعه کنید.

مقصود از اصل اتصاف به ملاک این است که گاهی یک فعلی پر از ملاک لزومی است و من باید آن را در خارج تحصیل کنم. تحصیل من در خارج، دخیل در وجود دادن ملاک اوست. در عالم ملاکات این ماهیت پر از ملاک است، و من مکلف باید آن را در خارج ایجاد کنم، اما ایجاد کردن او یک قیود و شرایطی دارد. اینجا بحث بسیار دشواری است. کسی بگوید ایجاد هر طبیعتی واضح است که ایجاد آن طبیعت است و چیزی غیر از آن طبیعت را به آن نمی افزاییم. چرا می گویند در تحصیل آن دخیل است؟

عرض ما اینست که در امور تکوینی همینطور است. یعنی اگر بناست ماهیتی در خارج وجود پیدا کند، همان تحقق است و چیز دیگری نیست؛ اما در امور تشریعی نمی دانیم تحقق این ماهیت به چه اموری است. صلاة، قبل از عمل من پُر از ملاک است. اینکه می گویند به ملاک اتصاف پیدا کند، یعنی کاری به ایجاد یا عدم ایجاد من ندارد. اگر من صلاة را به

جا نیاورم، باز هم صلاة پر از ملاک است، و اگر انجام ندهم یک فعل پر از ملاک از من فوت شده است. وقتی نماز نمی‌خوانم، اینطور نیست که نماز متصف به ملاک نباشد، بلکه نماز پر از ملاک از من فوت شده است. در شرایط واجب اگر شرط واجب را بجا نیاورید، فعل پر از ملاک از ما فوت می‌شود. پس برای چه باید انجام دهم؟ برای اینکه آن فعل پر از ملاک، در خارج محقق شود.

اگر کسی بگوید مگر برای تحقق فعل در خارج، چیز خاصی لازم است؟ فعل است که محقق می‌شود، در پاسخ می‌گوییم در اموری که شارع بر گردن ما می‌آورد، احتمال می‌دهیم در مقام تحقق و استیفای ملاک برای من عبد هم اموری دخیل باشد مثل طهارت. اگر من طهارت که شرط مصلی و شرط واجب است در واقع، نداشته باشم، نمی‌توانم آن ملاک را در خارج تحصیل کنم، نه اینکه فعل ملاک ندارد. فعل پر از ملاک است ولی من برای تحصیل آن، نیاز است که طهارت داشته باشم. برگشت به این نکته می‌کند که علل وجود در خارج، لااقل در این اموری که تشریعی‌اند و به مولی مربوط می‌شوند، غیر از علل اتصاف اصل ماهیت به ملاک است.

برخی مثل امام اشکال کرده‌اند و ما پاسخ دادیم و این تفکیک بین شرط اتصاف و شرط فعلیت در خارج را قبول داریم.

حال اینجا آقای حائری در جواب این مطلب که تبلیغ چه کاره است، می‌گوید تبلیغ در اصل اتصاف به ملاک دخیل نیست بلکه در فعلیت و تحصیل ملاک در خارج دخیل است.

پاسخ به راه حل آقای حائری در جواب اشکال سوم

به نظر ما پاسخ ایشان، اشکال سوم را مرتفع نمی‌کند، زیرا آنچه ایشان گفته‌اند اگر بشود تصویر کرد، در استیفای مکلف در خارج است. یعنی فعلی که در خارج می‌آورد و می‌گویید پر از ملاک است، استیفای ملاک آن یعنی ایجاد این ملاک در خارج شروطی دارد. من باید طاهر باشم تا بتوانم ملاک نماز را استیفا کنم. ملاک قائم به صلاة است و اتصاف به ملاک صلاة مشروط به طهارت نیست. یعنی نماز بدون طهارت پر از ملاک است، چرا پس باید طهارت داشته باشیم؟ از این باب که اگر طهارت نداشته باشم، آن ملاکی که در صلاة است و پر است و لزومی است، نمی‌توانم آن را در خارج بالفعل استیفا کنم. من اگر بخواهم استیفا کنم اینطور است. این تفکیک، تفکیک برای کسی است که می‌خواهد فعل را انجام دهد. این چه ربطی به عالم تبلیغ دارد؟ استیفای ملاک یعنی ایجاد ملاک از ناحیه مکلف. مکلف نمی‌تواند این ملاک را جذب کند. یک ملاک تا می‌در ذات صلاة است به نحوی که صلاة بدون طهارت هم پر از ملاک است. ولی این ملاک

قائم به ذات صلوة ایجاد نمی شود خارجا یعنی این ملاک جذب من نمی شود مگر متطهر باشم. یعنی استیفای آن من ناحیه العبد ممکن نیست. این چه ربطی به تبلیغ دارد که بگوییم تبلیغ در اصل مطلوبیت دخیل نیست، ولی در فعلیت دخیل است؟! ثبوتا هر چیزی ولو مربوط به مولا باشد مثل تبلیغ و ابراز خطاب کاشف از حرمت، می تواند در اتصاف فعل به ملاک دخیل و شرط باشد یعنی می توان گفت تبلیغ دخیل در اتصاف فعل به ملاک است و یا علم شخص دخیل در اتصاف به ملاک است. این ها عیبی ندارد ولی شرائط استیفاء چنین نیستند، مگر کسی که تبلیغ می کند و با خطاب نهی، حرمت را ابراز می کند، کسی است که فعل را انجام می دهد، تا بگوییم همین ابراز و صدور خطاب و تبلیغ، شرط استیفاء ملاک است. ممکن است ابراز خطاب و تبلیغ شرط اتصاف فعل به ملاک باشد ولی معقول نیست که شرط استیفاء باشد.

سوال: خود اعتبار و شرطیت در مقام استیفاء، قابل اعتبار است.

پاسخ: قابل اعتبار برای چه کسی؟ در مقام فعلیت قابل اعتبار است. نمی گوییم این اعتباری است. درست است که مولی در مقام اعتبار می تواند خطاب و ابلاغ حرمت را به عنوان شرط واجب اخذ کند، ولی باید پشتوانه واقعی داشته باشد. در شرط وجوب و شرط واجب برای همین بحث می کنند. اگر فقط به اخذ مولی باشد، که در مقام اعتبار، یکی شرط وجوب و دیگری شرط واجب باشد، دیگر بحثی نیست. مولی اصلا تصریح کند که استقبال شرط واجب است و زمان و دخول وقت، شرط وجوب است، خب مشکل حل می شود. ولی مستشکل می گوید در عالم ملاکات چه فرقی دارند؟ اگر طهارت هم مثل وقت در عالم ملاکات دخیل است، خب چه فرقی دارند که یکی شرط وجوب است و غیر لازم التحصیل و دیگری شرط واجب و لازم التحصیل؟ فرق مهم اینست. در بحث واجب مشروط به تفصیل بحث کردیم که واجب مشروط را باید هم در عالم اعتبار تصویر کنیم که چگونه چیزی است و هم در عالم ملاکات. فرق واجب مشروط و وجوب مشروط در عالم ملاکات چیست؟ صرف اعتبار نیست که بین این دو قسم فاصل می اندازد. ملاکات واقعی و کیفیت دخالت آنها در لزوم و فعلیت ملاک و استیفاء است که فرق می گذارد. اگر کسی نتواند این فرق را در عالم واقع بگذارد، اصلا تفکیک بین شرط وجوب و واجب هم مشکل پیدا می کند. عرض ما اینست که اختلاف فقط به اعتبار نیست بلکه به ملاکات پشت اعتبار هم هست.

بنابراین، سه اشکال به حرف ایشان در اینجا وارد است. یک اشکال اثباتی و یک اشکال ثبوتی که گفتیم اصلا معنا ندارد تبلیغ حکم در حرمت دخیل باشد. اشکال سوم هم این بود که مولی در اینصورت، اساسا داعی برای تبلیغ ندارد، و راه حل آقای حائری هم درست نیست.

جلسه آینده فرمایش آیت الله شبیری را بحث می‌کنیم. ایشان با قاطعیت تمام فرموده است که هر سه وجهی که مرحوم اصفهانی برای اثبات غیر معقول بودن احتمالات ثلاث (یعنی حکم واقعی اباحه و حکم ظاهری اباحه و اباحه مالکی) استدلال کرده، اشتباه است. از فقیه دقیق النظری مثل ایشان انتظار داشتیم که کتاب خود آقای اصفهانی را نگاه کند. کسی که چنین جازمانه، به فقیه دقیق النظر دیگری اشکال می‌کند - آنهم به این شکل که هر سه محتمل ایشان را نادرست بدانند - باید خود کتاب محقق اصفهانی را مطالعه کند و اینطور نباشد که اشکالی که می‌کند در قسمی اصلاً ربطی به فرمایش محقق اصفهانی نداشته باشد. به هر حال، به تصریح خودشان در تقریرات، از روی کتاب آقای روحانی بحث کرده است. متأسفانه صاحب منتقی این بخش مهم کلام اصفهانی را نیاورده است. این بخشی که می‌گوید ظاهر در آنست را نیاورده است. این اشکال بر اساس نقلی است که آن نقل ناقص است.

إن شاء الله جلسه آینده بحث می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۳۷۵
اشکالات آیت الله شبیری بر بیان محقق اصفهانی	۳۷۶
تقریر اشتباه لاجر جیت عقلی در کلام آیت الله شبیری	۳۷۶
ریشه اشتباه آیت الله شبیری کلام مرحوم صاحب منتقی در تقریر بیان مرحوم اصفهانی است	۳۷۸
دو اشکال دیگر به کلام صاحب منتقی در فهم اباحه مالکی	۳۷۸
توجیه عدم ذکر اباحه مالکی در کلام مرحوم اصفهانی	۳۷۹
ذکر ناقص کلام مرحوم اصفهانی در کلام صاحب منتقی و آیت الله شبیری	۳۸۰
اشتباه دیگری در نقل کلام مرحوم اصفهانی در بیان صاحب منتقی	۳۸۲
اشکال آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه واقعی	۳۸۳
پاسخ به اشکال آیت الله شبیری	۳۸۳
۱. در مقام، ما لم یرد فیه نهی همان غیر حرام است	۳۸۴
۲. اشکال ایشان بر مبنای حظر عقلی است در حالی که مبنای مرحوم اصفهانی اباحه عقلی است	۳۸۴
۳. فرض بحث جابجا شده است	۳۸۵

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در اشکالات متعددی بود که برخی از بزرگان بر فرمایش مرحوم اصفهانی وارد کردند. مرحوم اصفهانی فرمود که ورود در حدیث اطلاق یعنی «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، به معنای صدور نیست بلکه به معنای وصول است. ایشان برای اثبات این مطلب، فرمود که اطلاق در روایت، سه احتمال بیشتر ندارد: یا اباحه مالکی است و یا اباحه شرعی و اباحه شرعی هم یا واقعی است و یا ظاهری. سپس فرمود که اگر ورود را به معنای صدور بگیریم، هیچ یک از این سه احتمال معنای محصلی پیدا نمی کند.

اشکالات آیت الله شبیری بر بیان محقق اصفهانی

آیت الله شبیری حفظه الله می فرماید که هر سه بیانی که محقق اصفهانی در این سه احتمال، مخدوش است و قابل قبول نیست؛ هم آنچه ایشان درباره اباحه مالکی فرمود مخدوش است و هم آنچه درباره اباحه شرعی واقعی و ظاهری فرمود، قابل پذیرش نیست.

جلسه گذشته عرض شد که این اشکال و گلايه از ایشان وجود دارد که باید از متن خود مرحوم اصفهانی استفاده می کرد، اما به صراحت فرموده است که مطالب آقای اصفهانی را از کلام آقای روحانی در منتقى الأصول گرفته است به تعبیر اینکه شاگرد مرحوم اصفهانی است. مرحوم روحانی در زمان فوت مرحوم اصفهانی ۲۳ ساله بوده است. گفته می شود که شاگرد ایشان بوده است، ولی در این سن و سال واضح است چه مقدار نزد مرحوم اصفهانی شاگردی نموده است. مطالبی که مرحوم روحانی در منتقى الأصول می آورد از کتاب مرحوم اصفهانی است، ولی اشکال اینست که مرحوم روحانی هم بیان مرحوم اصفهانی را درست نقل نکرده است و یک جا عبارت را عوض کرده است، و جای دیگر هم ناقص نقل می کند.

آقای شبیری در مقام تقریر مطلب مرحوم اصفهانی می فرماید:

ایشان در بیان عقلی مسئله می فرمایند: مراد از مطلق یکی از دو امر است:

۱. اباحه مالکی وجود دارد؛ یعنی از آنجا که خداوند مالک تمام عالم است، می تواند نسبت به مملوک خود اجازه داده، اباحه نماید، بدون اینکه مباحث مربوط به شرع و قانون در نظر گرفته شود.

۲. اباحه شرعی صورت گرفته است؛ یعنی یکی از قوانینی که در شریعت آمده، اباحه شرعی است. اباحه شرعی ممکن است اباحه واقعی و یا اباحه ظاهری باشد^۱.

ایشان شق اول را به این گونه اباحه مالکی می گیرد که در قبال منع مالکی است.

تقریر اشتباه لاحرجیت عقلی در کلام آیت الله شبیری

اولین اشکال ما به ایشان در تقریر مطلب مرحوم اصفهانی است. مرحوم اصفهانی شق اول را اباحه مالکی به این معنا نمی داند و نگفته است که مالک اباحه کرده است، بلکه به صراحت می فرماید لاحرجیت عقلی است و این غیر از اباحه ای است که مالک یعنی خداوند در اینجا قرار می دهد. عبارت مرحوم اصفهانی چنین است:

^۱ . تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری به تاریخ ۹۶/۱۱/۷.

توضیحه أن الإباحة على قسمين:

إحدهما: بمعنى اللاخرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي^۱

زمانی که کلام مرحوم اصفهانی را تقریر می‌کردیم، عرض کردیم که «لاخرجیت من قبل المولى» اگر قرائن دیگری در کار نبود، ممکن بود حمل به همین اباحه مالکی شود که آقای شبیری گفته است، ولی قرینه در کار است و مرحوم اصفهانی تصریح می‌کند این اباحه «في قبال الحظر العقلي» است. آنچه مقابل حظر عقلي است، اباحه عقلي است نه اباحه مالکی که در مقابل منع مالکی است.

آنچه روشن‌تر در بیان مقصود ایشان است، آخر این بحث است. ایشان در صفحه ۷۵ جلد ۴ نهاية الدراية می‌فرماید:

وحيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إرادة الإباحة الشرعية واقعية كانت أو ظاهرية، بناء على إرادة الصدور

من الورود، فلا مناص من حمل الإباحة على إباحة الأشياء قبل الشرع بمعنى اللاخرج العقلي^۲

تصریح می‌کند که آنچه مقابل اباحه شرعی واقعی و ظاهری گرفته است، لاخرج عقلي است. لذا «لاخرج من قبل المولى» به صراحت معنا می‌شود، گرچه در عبارت پیشین هم مقابله با حظر عقلي کفایت می‌کرد برای فهم این مطلب. آنجا هم گفته بود که «اللاخرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي». روشن است که لاخرج مالکی به معنای اینکه اباحه را انشاء کند، در برابر حظر عقلي نیست. اینجا هم کاملاً قابل فهم است که لاخرج من قبل المولى یعنی عقل می‌فهمد که در مقابل مولى و نسبت به او، لاخرجیت دارم.

پس اولین اشکال اینست که ایشان «لاخرج عقلي» را که اولین قسمی است که مرحوم اصفهانی بیان می‌کند، اشتباه معنا می‌کند.

سوال: مالک بودن منشأ حکم عقل به اباحه در اینجاست.

پاسخ: برعکس، مالک بودن را منشأ برای حظر گرفتند. ما قبلاً به تفصیل بررسی کردیم - به تفصیلی که بعید است جای دیگر چنین بحث کرده باشند - و حرف مرحوم اصفهانی را آوردیم که می‌گوید با وجود اینکه خداوند مالک است ولی حکم عقلي، حظر نیست بلکه اباحه است، یعنی اباحه عقلي است ولو شارع مالک باشد.

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۲.

^۲ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۵.

آخر این بحث‌ها به اجمال اباحه مالکی را عرض می‌کنم، زیرا در آن بحث نکاتی آوردیم که جای دیگر پیدا نمی‌کنید. اینجا برای اینکه اباحه مالکی فهم شود، اجمال مطلب را عرض خواهم کرد.

ریشه اشتباه آیت الله شبیری کلام مرحوم صاحب منتقی در تقریر بیان مرحوم اصفهانی است

به نظر می‌رسد که ریشه این اشتباه برخی از بزرگان، کلام آقای روحانی است، زیرا ایشان در مقام تلخیص حرف مرحوم اصفهانی می‌فرماید که ایشان به دو طریق این مطلب را اثبات کرده است که یرد به معنای وصول است نه صدور: الطريق الأول: عدم تصور إرادة جعل الإباحة مقيدة بعدم صدور النهي واقعا على جميع تقادير الإباحة، المستلزم ذلك لحمل ورودها هنا على الوصول لو سلم أنه ظاهر في أصل الصدور، فرارا عن المحاذير.

سپس در مقام بیان می‌گوید:

بيان ذلك: أن الإباحة على قسمين: إباحة مالكية

این عبارت، ریشه حرف آقای شبیری است.

دو اشکال دیگر به کلام صاحب منتقی در فهم اباحه مالکی

منتها آقای روحانی در ادامه سخنی می‌گوید که آقای شبیری آن را نمی‌آورد. کلام آقای روحانی در اینجا خیلی مشوش است. ایشان می‌گوید:

إباحة مالكية مرجعها إلى عدم الحرج - عقلا - في الفعل و الترك

آیا می‌توان گفت که مرجع اباحه مالکی، حکم عقلی است؟! در اباحه مالکی، خود مالک اباحه کرده است، در اینصورت، چرا مرجع آن به لاجر جیت عقلی باشد؟!^۱

سپس می‌فرماید:

مرجعها إلى عدم الحرج - عقلا - في الفعل و الترك في مورد احتمال الحرمة^۱

حرف عجیبی است. ما قبل از شرع هستیم و خود ایشان هم در ادامه می‌گوید «و هي المعبر عنها بالإباحة قبل الشرع». حال آیا قبل از شرع احتمال حرمت می‌دهیم؟!^۱

^۱ . منتقى الأصول، الحكيم، السيد عبد الصاحب، ج ۴، ص ۴۲۹

آری جدا از بحث حرمت و وجوب شرعی، ممکن است نکاتی نسبت به مالک یا حتی شارع وجود داشته باشد مثل اغراض تام که اگر عقل به آن‌ها برسد، به نظر ما قبل از شرع هم حظر وجود دارد، ولی این از باب احتمال حرمت نیست که اصلاً معقول نیست، بلکه از باب احتمال غرض تام است. ممکن است کسی این را بگوید، ولی احتمال غرض تام مثل احتمال حرمت، مصب حکم عقلی به براءت و قبح عقاب بلا بیان است.

اینجا قبل از شرع احتمال حرمت بی‌معناست. بنابراین، نقل آقای روحانی اشکال بیشتری دارد. آقای شبیری قسمت آخر را نیاورد، و مطلب را مشکل‌تر نکرد. بنابراین، سه اشکال به نقل آقای روحانی وارد است:

اولاً، مرحوم اصفهانی فرمود «اباحه مالکی» بلکه فرمود «لا حرج عقلی». چرا این را حمل به اباحه مالکی بکنیم؟ ثانیاً، توضیح ایشان یعنی چه که مرجع آن به عدم حرج است عقلاً فی الفعل و الترك؟ مرجع آن این نیست. بله، می‌توان گفت که اگر اباحه مالکی در جایی ثابت شود، موضوع حکم عقل به لا حرج است. اگر مولی بگوید تو مانع نداری و خودش جعل عدم مانع کند، عقل می‌گوید من آزادم. این اشکالی ندارد، ولی مرجع آن نیست بلکه یکی از آثار است. و ثالثاً، اساساً «فی مورد احتمال الحرمة» یعنی چه؟ قبل از شرع که احتمال حرمت نمی‌دهیم.

توجیه عدم ذکر اباحه مالکی در کلام مرحوم اصفهانی

البته می‌توان سوالی را مطرح کرد. مرحوم اصفهانی می‌گوید اباحه دو قسم است: لا حرج عقلی و اباحه شرعی، ولی چرا اباحه مالکی را نیاورده است؟ اباحه مالکی یعنی به حیث مالکیت اباحه را انشاء کرده باشد. با این تقریری که می‌کنیم یک خلأی پیدا می‌شود، البته خلأ در هر صورت هست، چرا که اگر اباحه مالکی را هم بگویید، اباحه عقلی را کنار گذاشتید. اگر اباحه را اینطور معنا کردیم، اباحه مالکی کجاست؟ اگر مرحوم اصفهانی گفت که اباحه دو نوع است: یکی به معنای لا حرجیت عقلی است که نص عبارت ایشان است، و دیگری اباحه شرعی اعم از ظاهری و واقعی، در اینصورت، اباحه مالکی کجاست؟ شاید همین جهت است که آقای روحانی و به تبع ایشان آقای شبیری را به اشتباه انداخته است که می‌فرمایند قسم اول همان اباحه مالکی است.

توجیهی به ذهن بنده می‌رسد. اباحه مالکی به این معنا با اباحه شرعی فرقی ندارد. وقتی شارع ولو بما هو مالک بگوید من اباحه کرده‌ام، با اباحه شرعی چه فرقی دارد؟! مالک همان شارع است و در اینصورت، گرچه نگوید بما هو الشارع، بلکه بگوید بما هو المالك اباحه می‌کنم، باز هم تمام آثار اباحه شرعی مترتب می‌شود و فرقی ندارد. شاید عدم ذکر اباحه مالکی بما هو مالک در قبال اباحه شرعی این باشد که فرقی در اثر ندارد. کسی که شارع است ولو بما هو مالک اباحه

کند، در واقع این اباحه را کسی انجام داده است که قادر متعال است و من عقلا تابع او هستم، و مانند اینست که شارع اباحه کرده است.

ظاهرا اگر مولی بما هو شارع تحریم یا اباحه کند، جای منع و اباحه مالکی را می گیرد، زیرا در غیر اینصورت، لغو است. اگر نگوییم اباحه شارع بما هو شارع یا منع او بما هو شارع تمام جهات را پوشش می دهد و هنوز جا برای منع و اباحه مالکی باقی است، لغو است. مولی تحریم کرده است، ولی باید ببینیم آیا بما هو مالک اباحه هم کرده است تا حاکم باشد بر این یا نه. این بی معناست. یعنی واضح است که در صقع شرع مولی با تحریم و اباحه اش همه جهات را تمام می کند و جایی برای اباحه مالکی باقی نمی ماند.

بنابراین، خواه اباحه مالکی بعد از شرع تصویر شود و خواه نشود، اینکه چرا مرحوم اصفهانی اباحه مالکی قبل از شرع را ذکر نکرده است، شاید توجیه آن این باشد که بما هو شارع و مالک اثری در این جهت ندارد که موضوع حکم عقل است و در آثار فرقی ندارند. روی این نکته تامل کنید.

ذکر ناقص کلام مرحوم اصفهانی در کلام صاحب منتقى و آیت الله شبیری

اشکال دیگر اینست که در بیان اشکال واقعی بودن اباحه، آیت الله شبیری به تبع آقای روحانی در مقام تقریر مطالب مرحوم اصفهانی، یک شق مهم از کلام اصفهانی را که از قضا شق مورد نظر ایشان در مقام استظهار است، حذف می کنند و لاجرم استدلال ایشان بر بطلان این شق را هم حذف می کنند، و این عجیب است. مرحوم اصفهانی به تفصیل بحث کرد و گفت اگر اطلاق به معنای اباحه واقعی باشد، سه احتمال دارد. اول اینکه اطلاق، اباحه واقعی است و «حتی یرد فیه نهی» غایت است. می گوید همین احتمال ظاهر کلام است. سپس به این احتمال اشکال کرد. اشکال مرحوم اصفهانی در این احتمال این نیست که این واضح است و یا لغو است، بلکه می گوید خلف است، زیرا اباحه به معنای لاقضای مفسده و مصلحت است، و آنگاه ورود نهی واقعی در این مورد یعنی در آن مفسده وجود دارد و این خلف است.

در ادامه، خود مرحوم اصفهانی اشکال کرده است که چه اشکال دارد به عنوان دیگری نهی وارد شود، و پاسخ داد که ثبوتا معنا دارد به عنوان دیگر نهی شود ولی این دیگر «ورد فیه نهی» نیست. این ها دقت های حسابی در کلام بود. عنوان دیگر مثل ماء مغضوب است. شرب الماء مباح است، و بما هو مغضوب منهی است. نهی از ماء مغضوب بحیث غضب درست نمی کند که «ورد فی الماء نهی». عبارت روایت اینست که «حتی یرد فیه نهی» یعنی در همان مورد مباح نهی وارد شود، نه اینکه به حیث دیگر وارد شود. این کلام مرحوم اصفهانی است. سپس می گوید ظاهر روایت هم همین است و اشکال آن هم چنین است.

دو احتمال دیگر هم ذکر می‌کند که خلاف ظاهر است. مرحوم اصفهانی گاهی برای اینکه به طور کلی همه راه‌های پاسخ و اشکال را بسته باشد، همه احتمالات را ذکر می‌کند، ولی اینجا احتمال اصلی‌اش همان احتمال اولی است که گفته شد و آن را پاسخ می‌دهد. این احتمال و نیز استدلال مرحوم اصفهانی علیه این احتمال، نه در کلام آقای روحانی آمده است و نه در کلام آقای شبیری. آقای روحانی می‌گوید:

أما الإباحة الواقعية، فلأن إرادتها تقتضي أن يكون مفاد الحديث: «ان كل شيء لم يتعلق به نهى واقعا مباح واقعا». وهو لغو لو أخذ التقييد بنحو المعرفة، إذ مرجعه إلى بيان أن غير الحرام مباح وهو واضح لا يحتاج إلى بيان.^۱

چرا شق اصلی را بیان نکرد؟

عبارت مرحوم اصفهانی اینست:

أما الإباحة الواقعية ، فالمفروض أنها ناشئة عن لا اقتضائية الموضوع فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائية الموضوع المفروض أنه لا اقتضاء.

سپس می‌فرماید لایقال که به عنوان دیگر نهی شود و پاسخ آن که عرض شد.

آنگاه اشکال را توضیح می‌دهد:

هذا إذا أريد ما هو ظاهر الخبر من كون الإباحة مغية بورود النهي في موردها.

بنابر اینکه ظاهر خبر را این بگیریم که عبارتست از مغیا بودن به ورود، اشکال خلف وارد است. اشکال لغویت و غیره نیست و این‌ها برای احتمالات بعدی است.

وأما إذا أريد بورود النهي تحديد الموضوع و تقييده...^۲

که یا معرف است یا قید و هر دو اشکال دارد.

آقای روحانی ذیل را ذکر می‌کند و آقای شبیری هم به تبع ایشان، همین کار را کرده است، ولی این درست نیست و نقل تحریف شده‌ای از کلام مرحوم اصفهانی است و شق ظاهری که ایشان بیان کرد، ذکر نشده است.

^۱ . منتقى الأصول، الحكيم السيد عبد الصاحب، ج ۴، ص ۴۳۰

^۲ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۳

اشتباه دیگری در نقل کلام مرحوم اصفهانی در بیان صاحب منتقی

اشکال دیگری هم در نقل رخ داده است و همین، موضوع برای اشکال آقای شبیری شده است.

در نقل آقای روحانی که ذکر شد، آمده بود: «وهو لغو لو أخذ التقييد بنحو المعرفة، إذ مرجعه إلى بيان أن غير الحرام مباح، وهو واضح لا يحتاج إلى بيان».

آقای شبیری در مقام اشکال به مرحوم اصفهانی می‌فرماید که مفاد کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی این نیست که غیر حرام، مباح است چون نهی با حرمت فرق می‌کند. حرام نیامده است، بلکه نهی گفته‌اند.

این هم از باب اشتباه در نقل است. کتاب مظلوم آقای اصفهانی در خدمت ایشان بوده است و اگر نگاهی به آن می‌کرد، چنین اشکالی مطرح نمی‌شد. مرحوم اصفهانی اصلاً نگفته است که غیر الحرام مباح. ابتدا و انتهای بحث می‌گوید «ما لم یرد فیه نهی». می‌گوید اگر شما معرف بگیرید این می‌شود که «ما لم یرد فیه نهی، مباح» و این کالبدیهی است. اگر اشکالی به حرف دارید، بحث دیگری است که به آن می‌رسیم، ولی درست نیست که بگویید بین نهی و حرمت فرق است و چرا ایشان گفته است مفاد حدیث می‌شود غیر الحرام مباح در حالی که مفاد حدیث نهی است؟! آقای اصفهانی کجا گفته است غیر الحرام مباح؟! ایشان هم گفته نهی. این حرف آقای روحانی است که شما از ایشان گرفته‌اید. عبارت مرحوم اصفهانی را می‌خوانم که ببینید اینطور نیست.

وأما إذا أريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقيد به، - بأن يكون المراد أن ما لم یرد فیه نهی مباح، وأن ما ورد

فیه نهی ليس بمباح، - فهو: إن كان بنحو المعرفة فلا محالة يكون حمل الخبر عليه حملاً على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الامام عليه السلام¹.

ایشان نگفته است که «ما لم یکن حراماً فهو مباح» بلکه «ما لم یرد فیه نهی» گفته است. بله، ممکن است بگویید که گفتن «ما لم یرد فیه نهی، مباح»، کالبدیهی نیست و اشکالی ندارد و آقای شبیری هم همین اشکال را کرده است که به آن می‌رسیم. اول نقل را درست کنید، بعد ببینیم اشکال وارد است یا خیر.

نکته دیگری در اینجا ذکر کرده است که درباره اباحه ظاهری است و به آن می‌رسیم.

این درباره نقل‌ها بود. حال برویم سر اشکالات.

¹ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۳

اشکال آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه واقعی

اولین اشکال همین نکته اخیر بود که می فرماید اشکال بیان مرحوم اصفهانی روشن است. «حتی یرد فیه نهی» به معنای «حتی یحرم» نیست تا گفته شود حرام نبودن همان مباح بودن است و این هم نیازی به گفتن ندارد. اگر شخصی بگوید تا من نهی در تصرف در اموالم نکردم، شما مجاز به تصرف هستید، این کلام لغو نیست، چون با سکوت مالک تصرف در مال او جایز خواهد بود و نیازی به اذن ندارد. آنچه در روایت ذکر شده است ضدین لا ثالث لهما نیست.

ایشان می فرماید این جمله که «ما لم یرد فیه نهی فهو مباح» که شما گفتید کالبدیهی است و نسبت دادن آن به امام مناسب نیست و شأن امام نیست، ایشان می گوید به هیچ وجه کالبدیهی نیست و حرف لغوی نیست و کلام کاملاً معناداری است. اگر کسی بگوید در صورتی که من نهی از تصرف در مالم نکردم، شما مجاز به تصرف هستید. این کلام لغو نیست و این اثر را دارد که اگر مالک سکوت بکند، تصرف در مال او جایز است و نیازی به امضا ندارد.

بعد پایین تر می گوید مسأله ای وجود دارد که از دیرباز مطرح بوده است که آیا اصل اولی در اعمال عباد عدم جواز است مگر آنکه خداوند اذن داده باشد یا آنکه اصل اولی جواز اعمال است مگر آنکه از جانب خداوند نهی صادر شده باشد. سپس ایشان می فرماید:

خداوند مالک تمام اعمال است و هر کاری که انجام می گیرد تصرفی در سلطنت اوست به همین جهت مکلف در هر کاری باید از خداوند اذن داشته باشد و یا رضایت او را احراز نماید. با حدیث اطلاق اذن و یا رضایت خداوند احراز می شود، لذا لغویتی در کار نخواهد بود. شارع می تواند ارفاق کرده، بگوید: در جایی که من نهی نکردم، شما آزاد هستید بدون اینکه اذن خاصی صادر شود. با توجه به این بیان، اراده اباحه واقعیه نسبت به این روایت اشکالی نخواهد داشت^۱.

پاسخ به اشکال آیت الله شبیری

اینجا چند تا بحث وجود دارد، غیر از نقل ایشان که نادرست بود.

^۱ . تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری به تاریخ ۹۶/۱۱/۸

۱. در مقام، ما لم یرد فیه نهی همان غیر حرام است

اولا نهی در «یرد فیه نهی»، با غیر الحرام فرقی ندارد. اگر فایده‌ای بر آن مترتب است، همه جا هست، زیرا این نهی، نهی واقعی است. اگر نهی واقعی وارد نشده باشد، نمی‌شود این شیء حرام باشد، چون حرمت واقعی مقصود است. پس «حتی یرد فیه نهی» با «حتی یرد فیه حرمة» فرقی ندارد. ایشان می‌گویند ضدین لا ثالث لهما نیست. بسیار خوب، شق سوم چیست؟ یعنی مباح باشد و لم یرد فیه نهی باشد، ولی حرمت هم داشته باشد؟! آیا این ممکن است؟! ما لم یرد فیه نهی، لامحاله ملازم با اباحه است. ایشان می‌گویند شق سوم اینست که می‌شود حرام باشد و با حرمت دیگر این اباحه دفع شود. ما لم یرد فیه نهی، چطور ممکن است حرام باشد؟ نهی واقعی است و یقین داریم که نهی واقعی نیامده است.

اینکه می‌فرماید نهی در اینجا غیر از حرمت است، حدس بنده اینست که ایشان برخی از مطالب را مطالعه کرده است مثل فرمایش مرحوم صدر و در ذهن شریفشان چیزی بوده که بین نهی و حرمت اینجا فرق قائل شده است. آقای صدر برای اینکه درست کند نهی غیر از حرمت است یک بافتنی عجیبی داشت که به تفصیل بررسی کردیم و پاسخ دادیم. ایشان نهی را منوط کرده بود به اینکه اصل ابراز نهی دخیل در مفسده واقعی باشد. بدون این، معنا ندارد بین حرمت و نهی فاصله بیفتد.

پس اینکه اگر مولی نهی نکرده است، نهی نکردن غیر از حرمت نداشتن است، حرف درستی نیست. چرا ملازم نیستند؟ حتی یرد فیه نهی، لازمه‌اش اینست که اگر نهی واقعی نباشد حرمت واقعی نیست. نمی‌شود فرض کنید هست.

۲. اشکال ایشان بر مبنای حظر عقلی است در حالی که مبنای مرحوم اصفهانی اباحه عقلی است

برویم سر اصل محتوای بحث ایشان. می‌فرماید این جمله که «اگر نهی نکردم تو آزاد هستی»، لغو نیست و فایده دارد. عرض ما اینست که ببینیم فایده‌دار شدن این چگونه است؟ اولاً به نظر می‌آید که ایشان اتکا می‌کند به حظر عقلی، چون تبیین کردند که خداوند مالک ماست و تصرف در سلطان او بدون اذن او نمی‌شود کرد و لو لا این اباحه شارع، ما گرفتار بودیم و حظر عقلی داشتیم و شارع اباحه آورده است و گفته است آزادید، پس لغو نیست.

اولاً این یعنی شما حظر عقلی را پذیرفتید. اشکال اول اینست که اشکال شما به اصفهانی لا اقل وارد نیست. او حظر عقلی را قبول ندارد و چند صفحه بعد مفصل بحث کرده است و ما هم دو سال قبل بحث ایشان را به تفصیل مطرح کردیم. ایشان حظر عقلی را قبل از شرع قبول ندارد. ایشان اباحه‌ای است و می‌گویند با وجود اینکه خداوند مالک است، ولی حکم عقلی اباحه است نه حظر. پس اشکال ایشان به اصفهانی وارد نیست و اشکالشان مبنایی است.

اگر در مبنا حرف دارید باید در مبنا بحث کنید و حرف ایشان را رد نکنید، آنگاه برسید به اینجا، نه اینکه یک مطلبی را ذکر کنید که عرفی است و تمام کنید و برسید به اینجا که از دیرباز مطرح بود. بله از دیرباز مطرح بود، ولی آقای اصفهانی قبول ندارد و ما هم قبول نداریم و آنجا به تفصیل گفته‌ایم و آخر بحث به آن اشاره‌ای می‌کنیم. ما هم قبول نداریم حظر عقلی را ولو قبل از شرع و بدون اذن خاص. ایشان دنبال اذن خاص است، می‌گوییم قبل از شرع بدون اذن خاص، عقل به اباحه حکم می‌کند نه حظر، کما اینکه مسلک بسیاری از اصولیان بوده است و اگر نگوییم که اجماع اصولیان است، مشهور آنان قائل به اباحه بوده‌اند و کمتر کسی در اصولیان قبل از شرع، قائل به حظر عقلی شده است. به هر حال دست‌کم اشکال ایشان به مرحوم اصفهانی وارد نیست، و ما هم قبول نداریم که توضیح آن می‌آید.

۳. فرض بحث جابجا شده است

نکته دیگر مهم و جالب این بحث که جلسه آینده به تفصیل بحث می‌کنیم اینست که ایشان ظاهراً فراموش کرده است که ما در بحث اباحه واقعی هستیم. ایشان چرا رفته است در بحث اباحه مالکی؟ این اباحه مالکی برای قبل از شرع است. البته ایشان می‌گویند اباحه شرعی. می‌گویند در بستر حظر عقلی، اباحه کاملاً معنا داشت. ولی الان بحث اینست که شرعی آمده است و تثبیت شده است، و مباح‌ها مباح شده‌اند و حرام‌ها حرام شده‌اند. حالا می‌خواهیم ببینیم شارع اگر بگوید کل شیء مطلق چه معنایی دارد؟ شما می‌گویید لولا این، حظر عقلی است.

بله، مگر اینکه بعد از ورود شرع و تثبیت شرع هنوز اباحه مالکی قائل باشید و بگویید لغو هم نیست. اما این مطلب بحث زیادی می‌طلبد که در هر موردی در شرع هر کجا اباحه شرعی داشته باشیم، باید دنبال حیث مالکی آن هم بگردیم. این حرف‌ها واقعاً درست نیست و آنچه از دیرباز بوده است، این نیست بلکه بحث قبل از شرع است. حال ممکن است برخی آن را قبل زمانی نگیرند ولی بعد از تثبیت شرع این بی‌معناست. لا اقل می‌گویند من دون ملاحظه الشرع، یعنی فرض کنید شارع نیست. الان این بحث ما نیست. شرع وارد شده است و زمان امام صادق سلام الله علیه است و شما فرض بحثتان اینست که اباحه را واقعی گرفتید یعنی شرع آمده است و حکم کرده به اباحه و حال می‌فرمایید فایده‌اش اینست که لولا این اباحه، حظر عقلی مالکی بود؟! فراموش شده کجا هستیم و جغرافیای بحث به طور کلی جابجا شده است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۳۸۶
اشکالات آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه ظاهری	۳۹۰
پاسخ به اشکالات آیت الله شبیری	۳۹۰
۱. مرحوم اصفهانی سه استدلال جداگانه برای مغبی نبودن اباحه ظاهری به صدور نهی داشت	۳۹۰
۲. تتمیم استدلال نخست مرحوم اصفهانی در عدم مغبی بودن اباحه ظاهری به صدور نهی	۳۹۲
اگر اباحه ظاهری مغبی شود به صدور نهی، قابل ایصال به مکلف نیست	۳۹۴

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایشات آیت الله شبیری حفظه الله بود که به استدلال عقلی محقق اصفهانی اشکال کرد و فرمود که هیچ یک از استدلال‌های ایشان در سه شقی که ذکر کرد، صحیح نیست؛ یعنی در مفاد روایت «کل شیء مطلق» آنچه محقق اصفهانی در رد احتمال اباحه واقعی و آنچه در رد احتمال اباحه ظاهری و نیز آنچه در رد لاحرجیت عقلی استدلال کرد، هیچ کدام صحیح نیست.

بحث در اشکالی بود که ایشان به استدلال محقق اصفهانی در احتمال اباحه واقعی کرد. مرحوم اصفهانی در اباحه واقعی سه احتمال ذکر کرد و یکی از احتمالات را مطابق ظاهر می‌دانست و استدلال ایشان در رد آن احتمال خلف بود. استدلال بر اساس غایت بودن «حتی یرد فیه نهی» بود. ایشان فرمود که این خلف است به بیانی که مکرر گذشت. این احتمال را نه آقای روحانی در متقی بحث کرده است و نه آقای شبیری، با اینکه این احتمال اصل حرف مرحوم اصفهانی بود.

قسمت دوم این بود که «حتی یرد فیه نهی» غایت نباشد و قید باشد، آن‌هم قید به نحو معرّف نه به معنای تقیید واقعی، مثل موارد اشاره که مشیر به یک واقعی است. اینجا مرحوم اصفهانی فرمود که این احتمال کالبدیهی است و لا یناسب شأن الإمام. شأن امام نیست که مفاد یک امر بدیهی را بیان کنند و بفرمایند «کل شیء لم یرد فیه نهی، مباح». معلوم است که هر چیزی که «لم یرد فیه نهی»، مباح است.

در این احتمال دوم از اباحه واقعی، آقای شبیری فرمود روشن است که حرف مرحوم اصفهانی نادرست است، زیرا «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، مضمون مفیدی دارد و اینطور نیست که مطلبی واضح باشد تا ذکر آن مناسب شأن امام نباشد. چرا مفید است؟ می‌فرماید اگر کسی بگوید «اگر من شما را از تصرف در اموال نهی نکردم، شما آزاد هستید که در آن تصرف کنید»، عبارت کاملاً مفیدی است، و نتیجه اش این است که اگر مالک سکوت کرد، شما می‌توانید تصرف کنید.

این سخن ایشان علی القاعده باید به یک مقدمه‌ای تمام شود که در مورد افعال آدمی هم چنین وضعیتی در کار است. می‌فرماید بله، همینطور بوده است که از قدیم الایام نزاعی در کار است و ایشان علی الظاهر یک طرف نزاع را گرفته و فرموده است که خداوند مالک تمام عوالم است و مالک انسان‌ها و افعال انسان‌ها است و تصرف در سلطان او به حکم عقل جایز نیست مگر اذن داده باشد. آنگاه می‌فرماید این روایت اطلاق، همان اذن است. پس بدون این اذن، حظر عقلی داشتیم و عقلاً ممنوع التصرف بودیم و با این اذن، تصرف جایز است و لذا این عبارت بی‌فایده نیست. بنابراین، به تعبیر بنده، به مرحوم اصفهانی چنین اشکال می‌کند که بر فرض اینکه «لم یرد فیه نهی» معرّف و مشیر به حصه‌ای از افعال باشد که در آن‌ها نهی وارد نشده است، و این‌ها مباح‌اند. این تعبیر نه تنها بی‌اشکال است، بلکه فایده هم دارد.

جلسه گذشته عرض شد که اشکال ایشان به محقق اصفهانی درست نیست، زیرا ایشان حظری نیست و اباحه‌ای است. یعنی با وجود اینکه خداوند مالک است، اینطور می‌فرماید که مباح است و اشکال شما به ایشان مبنایی است؛ کما اینکه عرض شد اگر نگوییم اجماع اصولیان است، دست‌کم عمده آنان حتی در این فرض اباحه‌ای هستند.

سوال: توهم حظر برای خروج از لغویت کافی است.

پاسخ: الان بحث ما در شک نیست. بحث ما واقعی است. دو سال پیش به تفصیل بحث و بررسی کردیم که مفاد کلام کسانی که در تاریخ علم اصول راجع به حظر و اباحه بحث کرده‌اند، چیست. کلمات آنان را آوردیم و واقعا تشویش داشت که آیا در ظرف شک می‌گویند و شک در چه چیزی؟ زیرا شک در حرام و حلال معنا ندارد. سه مبنا برای حظر وجود دارد که به تفصیل بحث کردیم، ولی قرائن زیادی در کار است که مقصود آنان حکم واقعی است، ولی برخی از اصولیان به نحوی به کار می‌برند که گویی حکم ظاهری هم هست. لذا مرحوم شیخ انصاری در آن بحث به مرحوم صاحب فصول ایراد می‌گیرد و می‌گوید تمام قرائن دال بر اینست که بحث حظر و اباحه واقعی است نه ظاهری، علاوه بر اینکه ایشان در احکام ظاهری عقلی به طور کلی اشکال می‌کند که ما حکم ظاهری عقلی نداریم. در این استدلال دوم ایشان بحثی داشتیم و مفصل عرض کردیم، ولی حرف ایشان درست است، گرچه طرف مقابل هم قرائنی دارد ولی به هر حال بحثی تاریخی است و ربطی به بحث ما در اینجا ندارد که درباره حکم واقعی است.

آقای شبیری می گوید این مورد لغو نیست و عدم لغویت را به این مبتنی کرد که حظر عقلی را پذیرفت.

اولا، اشکال ایشان به مرحوم اصفهانی وارد نیست و ثانيا، واقعا هم حظر عقلی نظر صحیحی نیست. شاید آخر بحث به آن اشاره کردیم ولی جای اصلی مسأله همان بحث گذشته است.

اشکال اخیری که دیروز عرض کردیم این بود که گویا فراموش شده است که ما در حیطه شرع هستیم و حظر عقلی برای قبل از ورود شرع است و حکم عقلی است در ظرف قبل از ورود شرع. در ظرفی که شارع اباحه ها و حرمت ها را در عالم جعل کرده است و موضوعات احکام خودشان را یافته اند، دیگر ظرف حظر عقلی نیست. فرض اینست که اباحه واقعی است، یعنی احکام آمده است و شرع وارد شده است و سال ها گذشته است و موضوعات هم حکم خودشان را یافته اند و برخی موضوعات در عالم محرم/اند و برخی مباح.

حال، مرحوم اصفهانی می فرماید در این ظرف «لم یرد فیه نهی» را قید «کل شیء» بگیرید، مشیر به چه چیزی است؟ به آن حصه ای که در عالم مباح است. چیز دیگری در عالم وجود ندارد. یعنی موضوعات عالم احکامشان را یافته اند و برخی مباح و برخی مستحب و برخ حرام و برخی واجب و برخی مکروه اند. «لم یرد فیه نهی» اگر مشیر است به چه چیزی مشیر است؟ به مستحب و حرام و مکروه و واجب؟ طبعاً نه. پس فقط مشیر به مباح ها است. بنابراین، لبّ مطلب اینطور می شود که «کل شیء لم یرد فیه نهی» که اشاره می کند به اینکه مباح ها مباح هستند! این بدیهی است و گفتن ندارد.

بحث دقیقی است و در زمان تقریر مطلب، به این شکل تبیین نکرده بودیم. نکته مهم اینست که فرض بحث، بعد از ورود شرع است. در عالم، موضوعات، احکام خودشان را پیدا کرده اند و زمان امام صادق علیه السلام است و بحث کردیم که امام صادق علیه السلام جعل احکام نمی کنند. احکام، موضوعاتشان را پیدا کرده اند. در این ظرف اگر گفته شود که «کل شیء لم یرد فیه نهی فهو مباح»، لم یرد فیه نهی معرف چیست و به چه چیزی اشاره دارد؟ معرّف و مشیر به مستحب و مکروه نمی تواند باشد پس مشیر به مباحات است. در این صورت باید بگویم این ها مباح است. این واضح و بدیهی است و مرحوم اصفهانی هم می گوید این بیان امری بدیهی است و گفتن ندارد و شأن امام این نیست که این را بیان کند.

پس اشکال ایشان اینست و آنچه آقای شبیری فرمود که در ظرفی که ما حظر عقلی داریم بی فایده نیست؛ بله، اگر حظر عقلی بود بی فایده نبود، ولی جای حظر عقلی نیست. فرض اینست که شارع آمده است و حظر عقلی برای ظرف قبل از ورود شرع است.

ولی مثالی که ایشان زده است در محیط‌های عقلایی غلط نیست. در موارد عادی یک مالکی به دیگران بگوید این ملک من است و اگر نهی نکردم می‌توانید در آن تصرف کنید. این کلام درست و مفیدی است و لغو نیست، چون تصرف در زمین، اذن می‌خواهد. اگر سکوت کنم راجع به ورود شما به منزل خودم، شما حق ندارید وارد منزل من شوید. پس اذن لازم داریم نه اینکه صرف عدم نهی باشد. اینجا اگر مالک به مخاطبان بگوید «اگر من از ورود در منزل نهی نکردم، شما می‌توانید وارد منزل بنده شوید»، خودش یک اذن است. اگر چنین جمله‌ای نگفتم و نهی هم نکردم، حق ندارید وارد منزل من شوید. بنابراین، در امور عرفی در اراضی و عقار و غیره این فرمایش درست است، اما ایشان بحث نکرد که آیا افعال آدمی مثل زمین است؟ در اینجا هم این حرف می‌آید که اگر نهی نشد، در مقابل آن حتما اذن لازم داریم؟ بحثی نکرده است و این همان بحث مبنایی است.

علاوه بر اینکه بحث حظر و اباحه برای قبل از ورود شرع است. الان ما بعد از ورود شرع هستیم و شارع تکلیف ورود و خروج در این منزل را روشن کرده است و یا گفته مباح است یا حرام است. فرض اینست که مولی تکلیف را روشن کرده است و این غیر از آن اراضی است که شق سوم دارد. مولی بعد از ورود شرع تکلیف را روشن کرده است و جای این نیست که بگوییم عقل قائل به حظر است و اگر مولی اذن بدهد اثر دارد. لذا، این حرف درستی نیست.

سوال: برای کافر تازه مسلمان شده هم حظر معنا ندارد؟

پاسخ: این برای ابتدای شریعت است و این را قبلا جواب دادیم. در بیان فرمایش مرحوم اصفهانی و اشکالی که آقای وحید به ایشان کرد، پاسخ دادیم که این در ابتدای شریعت معنا دارد، ولی زمان امام صادق سلام الله علیه صدوخرده‌ای سال فاصله است و چطور ایشان چیزی را می‌خواهند بیان کنند که تکلیف آن روشن شده است؟ بله، به عنوان امری علمی می‌توانند بیان کنند که کسانی که صدر اسلام بوده‌اند و تازه مسلمان بودند و احکام هنوز تمام نشده بود و به نحو تدریجی وارد می‌شد، این افراد در زمان خودشان اجازه داشتند حتی یرد فیه نهی. ولی چه ربطی به این دارد که امام صادق سلام الله علیه به مخاطبش حکم می‌کند؟! کسانی مثل آیت الله وحید حفظه الله و شهید صدر فرموده بودند که این لغو نیست. ولی لغو است. شهید صدر فرمود این شأنی از شئون دین اسلام است. مگر امام می‌خواهد شئون واقعی دین اسلام مربوط به صد سال قبل را هم بیان کند؟!

سوال: تازه مسلمانانی که کافر بودند و الان مسلمان شدند چطور؟

پاسخ: بحث ما احکام واقعی است و این‌ها تغییر نمی‌کند با مسلمان شدن مردم.

بنابراین، ماحصل بحث در این فرض این شد که اشکالات آقای شبیری به بیان مرحوم اصفهانی در شق حکم واقعی وارد نیست.

اشکالات آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه ظاهری

در بحث احکام ظاهری هم آقای شبیری می فرماید که استدلال مرحوم اصفهانی تمام نیست. می فرماید مرحوم اصفهانی سه استدلال آورده است و حاصل همه اینست که اباحه ظاهری نمی تواند به امری واقعی و به غیر علم مغیا شود، و سپس فرموده است که این کلام صحیحی نیست. ایشان مثال می زند که حجیت، امری ظاهری است و ما می گوئیم قول عادل حجت است حتی یخرج عن العدالة. اگر اینطور بگوئیم حکم ظاهری را مغیا کردیم به خروج از عدالت که امری واقعی است. می گوید این امر هیچ استحاله ای ندارد. آنگاه می فرماید بنابراین تعلیق حجیت به امری واقعی اشکالی عقلی ندارد.

در ادامه می فرماید اینکه مرحوم اصفهانی در طی استدلال می گوید موضوع حکم ظاهری شک است و اگر این موضوع مقید به عدم صدور نهی شود، لازم می آید که معلول از علت خود تخلف کند، این هم صحیح نیست زیرا چه کسی گفته است که شک تمام العلة است؟ اینکه شک تمام العلة برای حکم اباحه هست یا نیست، باید برگردیم ببینیم مولی چه چیزی جعل کرده است. ادله جعل را باید دید. البته ایشان به این تصریح نکرده است ولی قاعدتا این را می گوید که در حدیث اطلاق اگر بعد از تعمیق در بحث فهمیدیم که شک تمام الموضوع جعل ما نیست و قید دیگری هم دارد و یا مغیی به امری واقعی است، اشکالی ندارد. ایشان می فرماید اینکه شک تمام الموضوع است یا نه، تابع استکشاف ما از لسان دلیل است. اگر لسان دلیل ما این را نداشته باشد که شک تمام الموضوع اباحه است، یک چیز اضافه ای هم دارد که امری واقعی است، مانعی ندارد. پس از کجا می گوئید که شک تمام الموضوع است؟ گویا اینطور می گوید که اگر تمام الموضوع باشد، بله نمی تواند مغیی به امری واقعی شود، ولی چه کسی گفته است که تمام الموضوع است؟ بنابراین می شود که حکم ظاهری به امری واقعی تعلیق شود.

پاسخ به اشکالات آیت الله شبیری

چند نکته درباره اشکال ایشان عرض می کنم.

۱. مرحوم اصفهانی سه استدلال جداگانه برای مغیی نبودن اباحه ظاهری به صدور نهی داشت

اولا مرحوم اصفهانی سه استدلال داشت و برخلاف فرمایش ایشان، استدلال های مرحوم اصفهانی به نکته واحدی برنمی گردد. آقای شبیری می فرماید:

اگر مراد این حدیث اباحیه ظاهریه باشد (یعنی در صورت شک به حلیت و حرمت، خداوند حکم به اباحه ظاهریه نموده است) مرحوم اصفهانی گفته‌اند: در این صورت نیز «یرد» باید به معنای وصول باشد، در غیر این صورت اشکالاتی متوجه روایت خواهد شد. حاصل همه اشکالات این است که اباحه ظاهریه نمی‌تواند به امری واقعی و به غیر علم مغیی شود.^۱

حاصل همه اشکالات اینست، ولی هر کدام از جهتی است. فرض کنیم اشکال ایشان که مربوط به اولین استدلال مرحوم اصفهانی است، درست باشد، اما هنوز دو استدلال دیگر مرحوم اصفهانی باقی است.

مرحوم اصفهانی به اختصار چنین فرمود که شک، تمام الموضوع برای اباحه ظاهریه است و اگر مغیی شود به امری واقعی، این امر واقعی مجامع با شک است و با آمدن این امر واقعی یعنی نهی واقعی، به حسب تعلیق، نباید اباحه باشد، ولی موضوع اباحه که شک است هنوز باقی است، زیرا امر واقعی با شک جمع می‌شود. الان شک دارم که این شیء حلال است یا حرام. اگر بگوییم اباحه مغیی شود به اینکه حتی یرد النهی واقعا، در اینصورت، ممکن است نهی الان وارد شده باشد. پس با اینکه شک دارم و موضوع اباحه هست، باید اباحه نباشد. این اولین استدلال ایشان بود.

آقای شبیری فرمود این مسأله اشکالی ندارد، و ما در ادامه اشکال آن را عرض می‌کنیم، ولی فرض کنیم این اشکال آقای شبیری وارد باشد، استدلال دوم و سوم مرحوم اصفهانی هنوز باقی است.

استدلال دوم مرحوم اصفهانی این بود که اگر مغیی کردید به امری واقعی مثل نهی، وقتی شک دارید نهی است یا خیر، شبهه مصداقیه می‌شود. حال فرض کنید اشکال اول ایشان وارد بود، با این اشکال دوم مرحوم اصفهانی چه می‌کند؟ این شبهه مصداقیه است، مگر در آن اصل جاری کنید، همان چیزی که مرحوم آخوند در کفایه فرمود که استصحاب جاری کنیم و مرحوم اصفهانی گفت این استصحاب فایده‌ای ندارد: یا اینست که جاری است و اثر ندارد و یا اساسا جاری نیست که بحث آن گذشت.

به هر حال اشکال وارد است که این کبری نمی‌تواند اثبات اباحه کند فی حد ذاته بدون کمک مطلب دیگری. آیا اینکه کمک دیگری دارد یا خیر مثل استصحاب، مفصل بحث شده است و مسأله دیگری است.

عرض ما اینست که چرا سه استدلال مرحوم اصفهانی یکی تلقی شده است؟! فرض کنیم اشکال اول ایشان به مرحوم اصفهانی وارد باشد، چه ربطی به استدلال دوم و سوم دارد؟

^۱ تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری به تاریخ ۱۳۹۶/۱۱/۸

اشکال دوم اصفهانی این بود که شبهه مصداقیه می شود. اشکال سوم مرحوم اصفهانی که واقعا حرف جالبی است این بود که اگر در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، حتی یرد فیه نهی به نحو غایت باشد، پس قبل از ورود نهی شکی در حل و حرمت نباید داشته باشید، و در اینصورت، موضوع حکم ظاهری منحفظ نیست. استدلالی چنین جالب توجه، هیچ ربطی به استدلال اول ندارد. اگر «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» را حکم ظاهری دانستیم که کل شیء مشکوک الحل و الحرمة مباح حتی یرد فیه نهی، در این حالت ایشان می گوید حتی یرد فیه نهی به این معناست که قبل از آن حرمتی در کار نیست. در اینصورت، چطور شک دارید؟! شک در چه چیزی دارید که اصل جاری کنید و بگویید اباحه است؟!؟

بنابراین، هر کدام از این سه استدلال به جهت خاصی است، یکی به جهت شبهه مصداقیه شدن است و دیگری اینست که اصلا فرض ندارد شک در حل و حرمت که موضوع اباحه است قبل از ورود نهی. می گوئید «کل شیء مشکوک الحل و الحرمة مباح حتی یرد فیه نهی»، و این «حتی یرد فیه نهی» یعنی قبل از آن حرامی در کار نیست، پس شک در حل و حرمت یعنی چه که موضوع اباحه است؟!؟

سوال: یعنی علم به حکمش نداریم.

پاسخ: بحث علم و جهل نیست و یقین داریم حرمت نیست. قبل از ورود نهی، حرمت نیست و احتمال حرمت هم نیست.

یقین داریم حرمت نیست. پس شک در حلیت و حرمت معنا ندارد، پس موضوع حکم منحفظ نیست. این اشکال سوم است که ربطی به اشکال اول ندارد که ایشان گفت حاصل همه اشکالات اینست که اباحه ظاهری نمی تواند به امر واقعی و به غیر علم مغیی شود. بله، حاصل همه اشکالات این است، ولی هر کدام از یک منظر و جهتی است و اگر یکی را ابطال کردید، به این معنی نیست که دیگر استدلالها ابطال شده است.

پس اولین اشکال اینست که هر سه اشکال به یک اشکال برنمی گردد. بله، هر سه استدلال برای این است که نمی شود اباحه ظاهری مغیی به امری واقعی شود، ولی سه استدلال جداگانه است.

۲. تتمیم استدلال نخست مرحوم اصفهانی در عدم مغیی بودن اباحه ظاهری به صدور نهی

حاله آیا اشکال آقای شبیری به استدلال نخست مرحوم اصفهانی وارد است؟ اگر فرمایش مرحوم اصفهانی همین کبرایی بود که آقای شبیری می فرماید، اشکال وارد بود. اما به نظر بنده مرحوم اصفهانی نمی گوید که در عالم، حکم ظاهری نداریم که به شیء مائی واقعی معلق شده باشد. یک وقت بحث اینست که احکام ظاهری در عالم، نمی شود به امری واقعی

معلق شود. اگر این باشد و مرحوم اصفهانی این را گفته باشد، اشکال ایشان وارد است، ولی اینطور نیست. برای مثال در استصحاب علاوه بر شک، یقین سابق در موضوعش لازم است. یک چیزی به علاوه شک هم هست. مرحوم اصفهانی آیا این امر را منکر است؟! عبارت مرحوم اصفهانی اینست که اباحه ظاهری که اباحه مجعول در مورد شک در حل و حرمت است، نمی شود مغیبی به ورود نهی باشد، بلکه باید مغیبی به علم به نهی باشد.

دو نکته در فرمایش ایشان است. دقت کنید که بحث جالبی است و آقای شبیری هم انصافاً در جایی که خلأی وجود دارد، اشکال می کند.

فرمایش مرحوم اصفهانی بنا بر این تلقی است که اباحه ظاهری در موضوعش شک اخذ شده است، نه چیز دیگری، لذا نمی شود مغیبی باشد به غیر علم به حکم. نمی شود به امری واقعی مغیبی باشد، چون امر واقعی مجامع با شک می شود و نتیجه این می شود که با وجود آن امر واقعی مثل نهی واقعی، دیگر اباحه نداشته باشیم، با اینکه موضوع آن همچنان منحفظ است. تلقی ما از عبارت ایشان اینست که این را مفروغ عنه گرفته است که اباحه ظاهری در موضوع آن شک اخذ شده است. عبارت ایشان چنین است:

منها: أن الاباحة الظاهرية التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغیة إلا بالعلم، ولا محدّدة إلا بعده^۱

گفته است که موضوع آن مشکوک است.

پاسخ آیت الله شبیری چیست؟ می فرماید یک اباحه ظاهری دیگری می توانیم تصویر کنیم که موضوع آن اخص از شک باشد. بسیار خب، باشد. نهایت اینست که می توان به مرحوم اصفهانی گفت که چرا این احتمال را بررسی نکرده است، ولی حرف ایشان این نیست که شما می گوئید. موضوع بحث ایشان اباحه ظاهری ای است که موضوع آن مشکوک است. قبلاً هم این را فرموده بود. حرف ایشان یک کلمه است که اگر موضوع اباحه ظاهری شما مشکوک است، معقول نیست که به امری واقعی مغیبی بشود و این حرف درستی است. زیرا مغیبی بودن لازمه اش اینست که با وجود مشکوک بودن، حکم ظاهری نداشته باشیم. آقای شبیری اشکال می کند که ما می توانیم اباحه ظاهری به نحو دیگری هم داشته باشیم که موضوع آن خصوص مشکوک نباشد و چیزی دیگری هم جزء آن باشد، و این البته درست است. باید مرحوم اصفهانی این احتمال را هم بررسی می کرد.

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۴.

آقای شبیری همین که دید این قسم هم معقول است و مرحوم اصفهانی بحث نکرده است، گفت بنابراین تقیید اشکال ندارد؟ چطور فهمیدید تقیید اشکال ندارد؟ ممکن است برهان دیگری در کار باشد که هست. یک بیان را آقای روحانی در منتقی فرمود و یک بیان دقیقی را الان ما داریم که روی آن دقت کنید.

اگر کبرایی که اصفهانی فرمود این باشد که احکام ظاهری به طور کلی نمی شود به یک واقع مائی مغیی باشد، این اشکال آقای شبیری وارد است، ولی ما احتمال نمی دهیم مرحوم اصفهانی این را بگوید. برای مثال در استصحاب یا قاعده طهارت فرض کنید مولی بگوید استصحاب و یا قاعده طهارت در روز جاری است نه در شب. آیا ثبوت اشکالی دارد؟ فرض کنید چشم آدمی در شب خوب کار نمی کند و نجاست و طهارت را قاطی می کند. آیا ثبوت مانعی دارد که بگویند قاعده طهارت فقط روزها جاری است؟! یعنی احتمال می دهیم آقای اصفهانی تقیید استصحاب و قاعده طهارت به روز را محال می داند و دارای اشکال ثبوتی می بیند؟ روشن است که اینطور نیست. اینجا می توان استدلال مرحوم اصفهانی را تتمیم کرد تا روشن شود که بحث ایشان دقیقا کجاست.

بحث ایشان این است که حکم ظاهری که موضوع آن شک در حل و حرمت است، مغیی شود به خود حرمت واقعی. این بحث است که در نظر ایشان نشدنی است، نه اینکه حکم ظاهری به هیچ وجه در هیچ فرضی نتواند به یک واقع مائی مغیی باشد. بحث ایشان اینجاست که شک در حل و حرمت موضوع اباحه است و این اباحه مغیی شود به حرمت واقعی، این معقول نیست. چرا معقول نیست؟ بیانی صاحب منتقی دارد و یک بیان هم بنده دارم که دقت کنید.

اگر اباحه ظاهری مغیی شود به صدور نهی، قابل ایصال به مکلف نیست

بیان بنده اینست که چنین اصلی قابل وصول به مکلف نیست. اگر مولی جعلی کند که قابل وصول به مکلف نباشد لغو است. برای اینکه احکام به مکلف واصل شود، باید صغری و کبری آن واصل شود یعنی هم جعل کلی واصل شود و هم موضوع آن واصل شود، تا وصول به حمل شایع رخ دهد و تنجیز حاصل شود. اگر امکان وصول نباشد، جعل معنا ندارد. این حکم ظاهری به این شکل هیچ وقت واصل نمی شود. برای اینکه این حکم واقعی واصل شود به ما، باید احراز کنیم که «لم یرد فیه نهی» یعنی نهی وارد نشده است. ولی اگر این را احراز کنیم، شک ما می رود. این خصوصیتی در مسأله ماست.

آقای شبیری استنباطی از کلام مرحوم اصفهانی کرده است که ایشان می گوید احکام ظاهری اصلا نمی شود به واقع معلق شوند. بحث ما این نیست، بلکه تعلیق به آن حرمتی است که خود شک در آن، موضوع اباحه است. اگر می خواهید این را احراز کنید، فرض کنید حکم ظاهری شما شک در حل و حرمت است و مغیی است به ورود نهی که معنای آن

اینست که اگر می‌خواهید این حکم ظاهری را احراز کنید باید احراز کنید نهی وارد نشده است. اگر احراز کنید نهی وارد نشده است، شک در حل و حرمت ندارید و شک شما از بین می‌رود. اینجا مسأله به یک نحوی است که وصول آن قید واقعی، موجب می‌شود شک برود و موضوع حکم ظاهری منحل نشود. اینجا جعل حکم ظاهری هیچ‌گاه قابل ایصال به عبد نیست. عبد تا می‌آید یک بخش از موضوع را احراز کند، بخش دیگر آن می‌رود. همینکه احراز کند «لم یرد فیه نهی»، تا بتواند حکم ظاهری اباحه را جاری کند، دیگر شک ندارد. پس قابل ایصال نیست و عبد نمی‌تواند این حکم ظاهری را احراز کند. احراز بخشی از موضوع مستلزم ارتفاع بخش دیگری از موضوع است.

این نکته در عبارت مرحوم اصفهانی نیست زیرا ایشان مفروض گرفته است که موضوع حکم ظاهری مشکوک است، و آقای شبیری اشکال کرده است به ایشان. مرحوم اصفهانی باید استدلال را متمیم می‌کرد که اگر شک بخشی از موضوع شد چه می‌شود؟ قطعاً آقای اصفهانی نمی‌گوید به هیچ امر واقعی نمی‌شود معلق شود، بلکه به خصوص این چیزی که شک در آن، موضوع حکم است نمی‌شود معلق شود. حرف ایشان اینجا درست است.

محقق اصفهانی از جهت اینکه تمام موضوع را شک گرفته است دفع اشکال می‌کند.

پاسخ: تصریح می‌کند. اگر نمی‌گفت درست می‌کردم با همین بیان، ولی ایشان این سخن را گفته است. خیلی دقت کردم که از این جهت کلام آقای زنجانی اشکال دارد، دیدم نیست. عبارت مرحوم اصفهانی اینست:

منها أن الإباحة الظاهرية التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغية إلا بالعلم ولا محددة إلا بعدمه

مغیی بخاطر «حتی» است، و محدد بنا بر این که بفهمیم تقیید است.

لا بأمر واقعی یجامع الشک

لا یعقل که مغیی باشد به غیر علم، به امری واقعی که یجامع الشک

و الا لزم تخلف الحكم عن موضوعها التام

موضوع تام آن شک است و اگر بگویید به واقع مقید شده است، آن واقعی که مجامع شک است، حالا واقع هست پس باید حکم ظاهری نباشد، با اینکه شک که موضوع حکم ظاهری است باقی است. بنابراین انفکاک پیدا کرده است از تمام الموضوع بودن.

فإنه مع فرض كون الموضوع وهو المشكوك

فرض گرفته تمام الموضوع آن، شک است

موجودا یرتفع حکمه بصدور النهی المجامع مع الشک واقعا^۱

در پرائنز عرض کنم با اینکه آقای شبیری از فقهای دقیق النظر است و در نقلها خیلی دقت می کند، ولی در نقل از مرحوم اصفهانی نمی دانم چرا این بنا را نداشته است و به ایشان نسبت داده است که یلزم منها انفکاک علت از معلول. این عبارت را مرحوم اصفهانی ندارد و صد در صد هم مخالف است. مرحوم اصفهانی همه جا در اصول با این مخالفت کرده است که موضوع نسبت به حکم مثل علت به معلول باشد. مکرر گفته است که نسبت موضوع به حکم نسبت علت به معلول نیست. چطور خلاف این را به ایشان نسبت بدهیم؟! متنها در پرائنز عرض کردم که اثری در بحث ما ندارد. چه علت باشد و معلول، و چه موضوع تام با حکم آن، نکته ای که آقای شبیری فرمود با هر دو سازگار است و نیازی نبود که این نسبت خلاف واقع را بدهد. نظر ایشان قابل تأمین بود با همین جمله که آقای اصفهانی گفته است تمام الموضوع شک است و دلیلی بر آن نداریم که تمام الموضوع شک باشد.

لذا، با این بیانی که عرض شد که این حکم ظاهری با این کیفیتی که ایشان می گوید قابل وصول نیست و جعل حکم ظاهری به این صورت، لغو و بی معنی است.

فرمایش مرحوم اصفهانی تمام می شود، و هر سه استدلال مرحوم اصفهانی در این شق درست است، ولی در بیان استدلال اول از یک بحث اثباتی کمک گرفته است که آقای شبیری در اثبات آن خدشه کرد که موضوع حکم ظاهری این نیست، بسیار خب اگر نباشد، ما متمیم می کنیم به بیانی که عرض شد.

باید دقت داشت که اگر عدم ورود نهی واقعی موضوع اباحه باشد، اباحه معلق به علم نشده است. بلکه این حکم، قابل وصول نیست. در بحث اخذ علم به حکم در حکم، گفتیم جعل آن لغو است چون تا مکلف می خواهد موضوع را احراز کند، خودش باعث دارد و جعل داعی برای او لغو است. اینجا ما نمی گوییم لازمه اش به علم منوط شده باشد، بلکه به خود واقع منوط شده است. برای تنجز باید واصل شود و هیچ وقت واصل نمی شود.

سوال: واصل شدنش به علم به ورود نیست بلکه به همین که نفهمم وارد شده یا نه کافی است.

^۱. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۴.

پاسخ: وقتی مغیی می شود به ورود واقعی، بنابراین تا عدم ورود واقعی نهی را احراز نکنید، اباحه برای شما واصل نیست.

بنظر بنده فرمایش مرحوم اصفهانی را در این قسم هم می توان تتمیم کرد و همه شقوق استدلال ایشان درست است و بحثی باقی می ماند که فردا ان شاء الله. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۳۹۸
تبیین کلام مرحوم اصفهانی در اباحه مالکی	۳۹۸
اشکالات آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه مالکی	۴۰۰
پاسخ اشکالات آیت الله شبیری	۴۰۱
۱. حکم عقل بی ارتباط به شرع نیست	۴۰۱
۲. پس از ورود شرع، روایت را شرطی خلاف واقع معنا نمی کنیم	۴۰۲
۴. معنای مدرک احکام بودن حکم عقل	۴۰۶
احتمال چهارم در تفسیر حدیث اطلاق در کلام صاحب منتقی	۴۰۷
اشکال به احتمال چهارم	۴۰۸

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

خلاصه بحث گذشته

آخرین بحثی که در بخش دلیل عقلی محقق اصفهانی باقی ماند، اشکالی است که آیت الله شبیری حفظه الله بر ایشان در این قسمت وارد کرده است. چون از اول فرمودند که هر سه استدلال مرحوم اصفهانی در احتمالاتی که ذکر کردند، محل خدشه است. هم استدلالی که مرحوم اصفهانی در رد احتمال اباحه واقعی کرده است مخدوش است، و هم استدلالی که علیه احتمال اباحه ظاهری کرده است، مخدوش است و هم استدلال ایشان علیه اباحه مالکی مخدوش است. البته ظاهراً این بزرگواران اباحه مالکی را به خود شارع منتسب می کنند، یعنی اباحه ای که شارع من حیث کونه مالکا اباحه کرده است، اما علی الظاهر این خلاف فرمایش مرحوم اصفهانی است.

تبیین کلام مرحوم اصفهانی در اباحه مالکی

اشکالی که در این قسمت سوم بر حرف مرحوم اصفهانی کردند، واقعا روشن نیست. مطالبی را نسبت داده اند که نمی دانیم از کجاست.

فرمایش مرحوم اصفهانی روشن بود. مرحوم اصفهانی فرمودند اباحه مالکی - آنطور که ما فهمیدیم و عرض کردیم و قرینه آوردیم - حکمی است که عقل هر عاقلی به وضوح حکم می‌کند، و لیس من شأن شارع بیان این حکم عقلی که هر عاقلی به آن حکم می‌کند. سپس می‌فرماید خصوصاً که این فرمایش از امام صادق علیه السلام وارد شده است که بعد از تثبیت شرع است و نیز خصوصاً که در مسأله‌ای مبتلا به است که قطع به صدور حکم آن از شارع داریم. این «خصوصاً»ها که می‌گوید، معنایش این نیست که در غیر این موارد به این حرف قائل نیست، بلکه اینجاها خیلی روشن است. حرف مرحوم اصفهانی این است.

اگر دقت کنید در واقع دو استدلال در فرمایش ایشان است.

اولی کمک گرفتن از یک ظهور است. ظهور حال مولی - در قرآن که کلام حق است و در روایات که کلام پیامبر و اهل بیت است - مولویت است. حمل این‌ها بر غیر مولویت ثبوتاً ممکن است و مرحوم اصفهانی نگفته است محال است. خود ایشان حتماً این کار را می‌کند در «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول» مجبور است این حرف را بزند و موارد دیگر هم این سخن را فرموده است. در مثل قبح ظلم و حسن عدل مکرر این حرف را زده است و ایشان کسی نیست که بگوید در این موارد نمی‌توانیم حمل بر ارشاد بکنیم. اینجا بحث ظهور حال است. اگر امر دائر شود که کلام مولی را حمل کنیم بر غیر مولویت یا کار دیگری انجام دهیم که خلاف ظاهرش کمتر است، آن را مرتکب می‌شویم. اگر لبّاً بخواهیم حرف مرحوم اصفهانی را تصویر کنیم، اینطور می‌شود. مرحوم اصفهانی «ورود» را ظاهر در «وصول» می‌داند و از این جهت ایشان راحت است. پس ظهوری نیز در این ناحیه دارد و با هم سازگارند. یعنی ما در اینجا حفظ مولویت مولی می‌کنیم و «ورود» را هم به معنای «وصول» می‌گیریم و این اشکالی ندارد.

کسانی مثل مرحوم آخوند که ورود را به معنای صدور می‌گیرند که بحث ادبی آن خواهد آمد، نهایتاً اینست که یک ظهوری ادعا می‌کنند، ولی مرحوم اصفهانی می‌گوید یک ظهوری هم در مولویت وجود دارد و باید دید کدام اقوی است. لب آن اینست، گرچه اینطور بحث نکرده است، ولی وقتی می‌گوید لیس من شأن المولی یعنی ظهور حال او این نیست که در اینجا بیان مولوی نباشد به ویژه با آن «خصوصاً»هایی که ذکر می‌کند.

نکته دومی که به کمک مرحوم اصفهانی می‌آید و در واقع استدلالی دیگر است، آنست که می‌گوید خصوصاً بعد از تثبیت شرع و بعد از اینکه این مورد مسأله‌ای مبتلا به است که قطع بصدور الحکم من الشارع. نکته اینست که بعد از ثبوت شرع، اباحه مالکی یک حکم شأنی شرطی است. بزرگان به این توجه نکرده‌اند.

اگر قبل از شرع را قبل زمانی بگیریم، واضح است. اگر اباحه مالکی حکمی از عقل است، یا حتی حکمی از شارع است قبل از ورود شرع بما هو مالک، یا آنطور که مرحوم اصفهانی و عده‌ای از بزرگان گفته‌اند حکم عقلی به اباحه من قبل المولی قبل از ورود شرع است و منظور، قبل زمانی است، در اینصورت، حرف ایشان روشن است. این قبل زمانی بعد از ورود شرع منتفی شده است و اگر حرفی درباره‌اش بزنیم، جمله شرطیه خلاف واقع است، مثل اینکه الان روز است و بگویم اگر شب بود، ستاره‌ها آشکار بودند. آیا واقعا شأن امام در بیان «کل شیء مطلق» بیان یک حکم شرعی مشروط است که شرط آن خلاف واقع است؟! یعنی امام بفرمایند الان که شرع وارد شده است ولی اگر وارد نشده بود، اباحه مالکی بود! معلوم است که ظهور روایت این نیست و ظهور «کل شیء مطلق»، در اعمال مولویت و انشاء حکمی است برای ما؛ نه اینکه اگر هنوز اسلام نیامده بود و مردم به عقل خودشان عمل می‌کردند، چنین حکمی داشتند. واضح است که اینطور نیست.

قبل از شرع، یک تلقی دیگر در کلمات قوم دارد که در محل خود عرض شد که مرحوم اصفهانی اینجا کاملاً متوجه است. منظور از قبل از شرع در این تلقی، «قبل ملاحظة الشرع» است یعنی «من دون ملاحظة الشرع». این دیگر زمانی نیست. الان هم که شرع وارد شده است، می‌توانیم بگوییم لو لا ملاحظة الشرع، این حکم را دارم. این درست است و لازم نیست بحث حظر و اباحه عقلی را که قبل ورود شرع است، حتماً قبل زمانی بگیریم. پیشتر در آن بحث که کار تاریخی هم می‌کردیم قرائن آوردیم که برخی اینطور می‌فهمند، مثل برخی فرمایشات شریف العلماء که در تقریراتشان آمده بود، که به عنوان یک محتمل و یا مختار ایشان بود که «قبل الشرع» یعنی «قبل ملاحظة الشرع» یعنی «من دون ملاحظة الشرع». با این حال، این هم جمله شرطی است. یعنی الان که شرع آمده است، صد سال گذشته است و دوران تدریجیت احکام سپری شده است، حال اگر بگوییم «من دون ملاحظة الشرع»، ظرف یک جمله شرطی خلاف واقع را در نظر می‌گیریم. مثل همان که گفتیم الان که روز است بگوییم اگر شب بود اینطور بود. اگر اینک در زمانی که شرع وارد و تثبیت شده است، بخواهند «لو لا الشرع» را «من دون ملاحظة الشرع» در نظر بگیرند و برای آن حکمی ثابت کنند، می‌شود جمله شرطی خلاف واقع. حال، آیا شأن امام اینست که بگوید: الان روز است، ولی اگر شب بود، ستاره‌ها در آسمان آشکار بودند؟! شأن اولی امام این نیست. ممکن است امام علیه السلام زمانی چیزی راجع به کون و مکان بگویند، حتی در جمله شرطیه، ولی الان که «کل شیء مطلق» فرمودند، ظهور اولی‌اش این نیست. بخاطر همین مرحوم اصفهانی می‌فرماید این خلاف شأن امام است که معذراً برای تبلیغ احکام بالفعل است، نه اینکه شأنیات عالم را بیان کند. این سخن متینی است.

اشکالات آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه مالکی

آقای شبیری حفظه الله می‌فرماید:

مرحوم اصفهانی در بخش دیگری از سخنانشان فرمودند: «اراده اباحه مالکی (با غرض نظر از شرع) از این روایت هم صحیح نیست، زیرا این معنا قبل از زمان امام صادق ع نیز وجود دارد، در حالی که حدیث اطلاق از امام صادق ع نقل شده است»

عبارت بسیار ناقص است در تبیین فرمایش مرحوم اصفهانی. مرحوم اصفهانی فقط نمی گوید این قبل است و آن بعد است؛ بلکه می فرماید اولاً اباحه مالکی، حکم عقل هر عاقلی است و ثانیاً اینکه آن ظرفی که این حکم در آن هست، سپری شده است. آیت الله شبیری پاسخ می دهد:

این کلام ایشان نیز ناتمام است؛ اگر مراد از اباحه مالکیه این باشد که اباحه مالکیه قبل از شریعت اثبات شود، این بحث صرفاً بحث علمی بوده، فایده ای ندارد.

اینجا را پذیرفته است که اگر ناظر باشد به قبل زمانی و حکمی که قبل از شریعت است، فایده ای ندارد.

اما می گویند:

اما اگر مراد از آن چنین باشد که عقل قبل از شریعت، حکمی دارد که ارتباطی به شرع ندارد و اکنون نیز زائل نشده است، این سخن به هیچ وجه خلاف ظاهر نیست^۱

پاسخ اشکالات آیت الله شبیری

۱. حکم عقل بی ارتباط به شرع نیست

نمی فهمیم این سخن یعنی چه؟ اولاً اینکه به شرع ربطی ندارد، بی مساس به شرع هم نیست، زیرا حکم عقل به لاجریت عقلی است «من قبل المولی» و در این باره است که اباحه مالکی درست است یا نه و لاجریت داریم یا نه، نه اینکه مطلبی تکوینی درباره زمین و آسمان باشد. اینکه ربطی به شارع ندارد، احتمالاً همینطور با تسامح فرموده باشد. مرحوم اصفهانی تصریح کرد لاجریت عقلی «من قبل المولی» است، و بنابراین یعنی چه ارتباطی به شارع ندارد؟!

^۱ . تقریرات درس خارج آیت الله شبیری حفظه الله به تاریخ ۹۶/۱۱/۸

۲. پس از ورود شرع، روایت را شرطی خلاف واقع معنا نمی‌کنیم

اما جمله اصلی ایشان که بر آن تکیه کرده است اینست که عقل حکمی قبلاً داشته است و حالا هم دارد. اینکه این حکم اکنون نیز زائل نشده است، یعنی چه؟! یعنی در ظرف فعلی این حکم هست و با وجودی که شرع اسلام آمده است، بالفعل اباحه مالکی هست؟! این سخن نادرستی است و مفصل گفتیم که معنا ندارد بعد از ورود شرع دوباره حیث مالکی هم برای شارع در نظر بگیریم و بگوییم تکلیف آن چه می‌شود. شارع وقتی آمد و حکم را بیان کرد، همه را می‌پوشاند. فرض کنید از جهت اباحه مالکی گفتید اباحه است و شرع اسلام آمد گفت اینجا احتیاط باید بکنید. در این صورت، اینجا اباحه مالکی نداریم. وقتی شارع بما هو شارع حکم می‌کند دیگر جایی برای اباحه و منع مالکی نیست. لذا شارع اگر بگوید مباح است، جایی برای منع مالکی نیست و اثری ندارد.

سوال: چطور حیثیت شارعیت رافع موضوع حیثیت مالکیت است؟

پاسخ: رافع نیست بلکه اثر برای آن باقی نمی‌گذارد. شارع اگر بگوید مجازید، آیا می‌شود بما هو مالک منع بکند؟! نمی‌شود. نکته‌اش اینست که برای اینکه احکام شرعی لغو نباشد وقتی بما هو شارع می‌گوید مباح است، باید از همه جهت باشد نه اینکه از یک حیث می‌گوییم مباح است و از حیث دیگر بگوییم مباح نیست. خب چه شود و تکلیف ملکف چه می‌شود؟!

سوال: عقل ادراک کرده است حکم مالک بما هو مالک کاشف است.

پاسخ: کاشف از اینست که مالک اباحه دارد. آنگاه اباحه شرعی هم هست؟ بما هو شارع هم اباحه دارد؟!^۱

در ظرفی که امام صادق سلام الله علیه بعد از صد سال از تثبیت اسلام می‌خواهند راجع به شرب الماء نظر بدهند که مباح است یا خیر. بما هو شارع مباح است، بما هو مالک هم مباح است، خب که چه شود؟!

سوال: مثل براءت عقلی است

پاسخ: اگر مقصود اینست که براءت عقلی مانع از جریان براءت شرعی شود، این را نمی‌گوییم بلکه اباحه مالکی را می‌گوییم. الان بحث نداریم که آیا با وجود حکم عقل، حکم شرع لغو است یا خیر. بحث ما این نیست که اگر عقل ما به

^۱ . پیشنهاد حذف این سوال و جواب.

لا حرجیت عقلی در محیط قبل از شرع یا قبل ملاحظه الشرع، حکم کرد، حکم شرعی لغو است. بحث ما اینست که اباحه مالکی دیگر معنا ندارد به معنایی که خود مالک اباحه کند. این دیگر بی معنی است.

سوال: یعنی موضوع ندارد؟

پاسخ: شارع دو حکم متعارض نمی تواند بکند از دو جهت. من جهة شارع است و من جهة مالک و بما هو شارع یک حکم کند و بما هو مالک حکم دیگری بکند. آیا این شدنی است؟! در شرب الماء مولی روی صندلی نشسته است و بگوید بما هو مالک می گویم مجازید و بما هو شارع می گویم ممنوع هستید. این بی معناست.

آیت الله شبیری می گوید اگر عقل یک حکمی داشته باشد قبل از شرع که ربطی به شرع ندارد و بعد از ورود شرع هم همان حکم باقی است، می گوید در اینصورت کلام مشکلی ندارد.

اولا سوال اینست که حکم باقی است یعنی چه؟! یعنی همان جمله شرطی باقی است؟ بله، هست؛ ولی مگر آقای اصفهانی منکر این بود؟!

مرحوم اصفهانی آخر بحث در جایی که می گوید «خصوصا» و «خصوصا»، می فرماید:

خصوصا في المسائل العامة البلوی التي يقطع بصدور حكمها عن الشارع، فلا فائدة في الاباحة مع قطع النظر عن

الشرع^۱.

یعنی ایشان منکر نیست که اباحه مع قطع نظر از شرع می توانیم داشته باشیم. اشکال آن اینست که این فایده ندارد زیرا شرع به حسب واقع، آمده است و من دون ملاحظه الشرع دیگر بالفعل موضوع ندارد. بله، می توانید غض نظر کنید و بگویید من چشمم را می بندم که شارع آمده است یا خیر و می گویم شارع نیامده است و حکمی داریم، ولی الان که شارع آمده است دیگر این حرف فایده ندارد. محقق اصفهانی نمی گوید حکم عقل با ملاحظه عدم شرع نیست تا بگوییم آن حکم باقی است و اشکالی ندارد، بلکه می گوید جمله شرطی خلاف واقع است و الان شرع آمده است. سوال می کند حالا که شرع آمده است، شارع درباره محیط های خلاف واقع و عوالم خلاف واقع صحبت می کند؟! امام علیه السلام رو به مخاطبان می فرماید الان که شرع هست، ولی مطلبی می گویم راجع به اینکه اگر شرع نبود اینطور بود. این شأن امام نیست، آن هم در

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۷۶.

این عبارت. ممکن است هشام بن حکم برود از امام سوال بکند که اگر اینطور نبود چه می شد و امام پاسخ بدهد، ولی وقتی روایت می گوید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» اینطور معنا نمی کنیم.

اینکه ایشان می فرماید عقل حکمی می کند و حالا هم هست و این خلاف ظاهر نیست، خیلی عجیب است. بعد می فرماید که عقل اگر حکم به قبح ظلم یا قبح عقاب بلا بیان کرد، اینطور نیست که در آیات قران و روایات توسط شارع بیان نشده باشد و این عمل خلاف روش شارع باشد.

این را هم نفهمیدیم به کجای استدلال مرحوم اصفهانی می خورد! اگر مقصود ایشان اینست که وجود حکم عقلی مانع از بیان در کلام شارع نیست فی حد ذاته، مگر مرحوم اصفهانی منکر است؟ آیا منکر «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» است با اینکه آیه قران است و حتما نمی شود مولوی باشد؟!

نکته بعد اینست که اگر عقل حکم داشت به قبح ظلم و قبح عقاب بلا بیان جایی برای اعمال مولویت شرعی هست یا خیر؟ مرحوم اصفهانی بحث کرده است. قبح عقاب بلا بیان نکته ای دارد که عرض می کنم، ولی در قبح ظلم ایشان مفصل بحث کرده است و بیش از هر اصولی نزدیک زمان ما بحث کرده است. قدیمی ها بحث می کردند. ایشان در بحث انسداد بابی باز می کند در حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه. مفصل بحث می کند و می گوید گرچه استاد ما مرحوم آخوند در فوائد متعرض شده است ولی در کفایه جایی متعرض بحث حسن و قبح نشده است و لذا ایشان به تفصیل بحث می کند و مفصل تدقیق کرده است که چرا قائل به حکم مولوی نمی شود.

لب آن یک جمله است و تفصیل آن را نمی توانم اینجا عرض کنم. «إن قلت و قلت» های واقعا دقیق و مشکلی آنجا دارد که چرا قاعده ملازمه را قبول ندارد. قبول نداشتن ایشان مثل قبول نداشتن عده ای مثل صاحب فصول نیست، بلکه از این باب است که جعل حکم شرعی مولوی به معنای جعل داعی لغو است. با وجود اینکه حسن عدل و قبح ظلم را خود شخص می فهمد، جعل داعی مولوی از ناحیه شارع لغو است ولی باز قبول دارد که شارع بما هو عاقل داخل در بنائات عقلایی است. این حرف جاری شده است در کلمات شاگردانشان مثل مرحوم مظفر که در بحث اصول فقه همین حرف ها را با همین بیانات مرحوم اصفهانی آورده است که شارع رئیس العقلا است. یعنی مرحوم اصفهانی در مثل قبح ظلم و مثل حسن عدل مولویت شارع را قبول ندارد، لذا ایشان قاعده ملازمه را قبول ندارد که حکم عقل ملازم با حکم شرع است. به این نکته قبول ندارد که جعل داعی لغو است، ولی خود شارع داخل در این حکم است.

سوال: عقل که محرک نیست و محرک باید داشته باشیم.

پاسخ: اگر عقل محرک نیست، در احکام شارع که ثابت می شود، چطور محرک است؟ باز هم عقل می گوید «باید». چه کسی می گوید حرف شارع را باید گوش کرد؟ چه کسی می گوید باید اطاعت کنیم؟! پس یک «باید»ی عقل دارد که محرک هم هست.

سوال: ثواب و عقاب را که عقل نمی تواند بگوید.

پاسخ: اتفاقاً ثواب و عقاب را هم عقل می گوید. این هایی که هست، بیان همانی است که عقل می فهمد. لو لا این ها عقل می فهمید که ثوابی و عقابی در کار است. این ها اختلافی است و در بحث ثواب و عقاب قدما مثل شیخ طوسی می گفتند به بیان شارع است، ولی کسانی که تحقیق می کنند و دقیق تر هستند می گویند حکم عقل هم پشت این هست. اینکه ثواب و عقاب دقیقاً چه چیزی باشد، بحث دیگری است، ولی در هر حال ثواب و عقاب لازم است به اطاعت و عصیان و چگونگی آن به بیان شارع است.

عرض ما اینست که این نسبتی که آیت الله شبیری به مرحوم اصفهانی می دهد، نفهمیدیم به کجای فرمایش ایشان اشکال می کند. مرحوم اصفهانی در احکام عقل عملی قائل نیست که حکم مولوی داریم و می گوید باید حمل بر ارشاد کنیم. این خلاف ظاهر اولی است، ولی هر کجا مجبور شدیم حمل می کنیم. آیت الله شبیری می فرماید:

یعنی اگر عقل حکم به قبح ظلم و یا قبح عقاب بلا بیان نمود، چنین نیست که این حکم عقلی در آیات قرآن و یا به نحو دیگری توسط شارع بیان نشود و این عمل خلاف روش شارع باشد^۱

آقای اصفهانی نگفته است که بیان نشده است و بیان نمی شود، بلکه وقتی که بیان شد بحث می کنیم مولوی است یا ارشادی. آقای اصفهانی می گوید ارشادی است، چون مولوی بودن لغو است. این بحثی مبنایی است و ابتدا باید آنجا با ایشان بحث کرد که آن حرف که در قاعده ملازمه زده است نادرست است، بعد این اشکال را کرد. ایشان نگفته است که نمی شود بیان بشود. مگر «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول» بیان نشده است؟ منتها نمی تواند مولوی باشد. چه اشکالی دارد؟ اشکالی ندارد و فقط خلاف ظاهر اولی است. هر کجا مجبور شدیم حمل بر ارشادیت می کنیم و اگر مجبور نشدیم به ظهور حفظ می کنیم. حرف آقای اصفهانی اینست که «کل شیء مطلق» ظهور اولی در مولویت دارد و اگر مجبور بشویم حمل می کنیم. ولی مجبور نیستیم و به مولویت آن عمل می کنیم.

۱. تقریرات درس خارج آیت الله شبیری حفظه الله به تاریخ ۹۶/۱۱/۸

۴. معنای مدرک احکام بودن حکم عقل

پایین تر ایشان سخن عجیبی می گوید:

طبق اشکال مرحوم اصفهانی باید عقل را از مدارک احکام خارج کرد! در حالی که عقل، یکی از ادله اربعه برای استخراج احکام است^۱

بیچاره مرحوم اصفهانی هم متهم است که خیلی عقل گرا است و هم می گویند اگر این حرف شما درست باشد عقل را باید از مدارک احکام بیرون کنیم!

اولاً، کدام عقل مدرک احکام است؟ عقل نظری یا عملی؟ عقل عملی مستقل مدرک است؟ چه کسی گفته است؟ این همه اخباریین مخالف اند و کسانی که قاعده ملازمه را قبول ندارند، مخالف اند. اینها قابل ملاحظه نیستند در عالم اسلام؟! بسیاری که قاعده ملازمه را منکراند، می گویند دلیل نداریم این چیزی که عقل می گوید، شرع هم بگوید. پس چطور جزء مدارک احکام می دانند؟!

آنچه جزء مدارک احکام است هم عقل نظری است در باب فهم احکام، مثلاً قطع به حکم پیدا می کنیم و دو حکم را با هم جمع می کنیم که این حکم لازمه آن است، و یا در غیر مستقلات عقلیه مثل مقدمه واجب و مثل قضیه اجتماع امر و نهی، هست. اما در بحث قبح ظلم بحثی مبنایی است. مرحوم اصفهانی حکم مولوی را قبول ندارد، ولی حکم عملی را قبول دارد که از شارع است بما هو عاقل. این حرف بسیار مهمی است. کسانی که منکر قاعده ملازمه هستند این را قبول ندارند و می گویند اگر عقل حکم کرد دلیل نداریم شرع حکم داشته باشد. مرحوم اصفهانی می گوید شارع بما هو شارع که جعل داعی مولوی می کند حکمی ندارد، ولی بما هو رئیس العقلا داخل در این حکم است. الان می توانم بگویم شارع هم ظلم را قبیح می داند. همین نکته خیلی کارساز است. شما می توانید قصد تقرب کنید با ترک این فعل. اگر حسن عدل را به شارع ولو بما هو عاقل بتوانیم نسبت بدهیم، قصد تقرب به آن می کنیم. یعنی مرحوم اصفهانی که منکر حکم مولوی است منکر انتساب قبح ظلم و حسن عدل به شارع نیست. انتساب می شود داد، ولی مولوی نیست.

اینکه گفته می شود عقل جزء مدارک احکام است، وجوه مختلف دارد. بما هو عقل نظری، در غیر مستقلات عقلیه روشن است، ولی در مسأله عقل عملی مثل حسن عدل و قبح ظلم، بحث است. هم مرحوم اصفهانی مبنای خود را گفته است و هم کسانی که منکر ملازمه اند. اینکه ایشان می گوید یکی از ادله اربعه برای استخراج احکام است، یعنی احکام عقل

^۱ . تقریرات درس خارج آیت الله شبیری حفظه الله به تاریخ ۹۶/۱۱/۸

عملی هم هست، پس کسانی که قاعده ملازمه را منکراند الی ما شاء الله چه می گویند؟! یعنی در این معنا وحی منزل نیست که اگر کسی قبول نکرد، بگوییم خرج عن الدین و العقل. این بحث نظری مهمی است که آیا احکام عقل عملی مستقل مثل حسن عدل و قبح ظلم آیا منبع هستند برای استخراج احکام شرعی مولوی؟! این را مرحوم اصفهانی منکر است و منکران ملازمه هم منکراند، ولی مرحوم اصفهانی منصف است و ورود شارع بما هو عاقل را منکر نیست. بسیاری از آثار حکم مولوی بر همین مقدار مترتب است. مثل قصد تقرب و استناد به شارع بما هو عاقل و امثال آن.

لذا این حرف های ایشان نمی دانیم به کجا می خورد و ربطی به حرف های مرحوم اصفهانی و آنچه قبول دارد، ندارد. ذیل فرمایش آیت الله شبیری هم به نظرم لزوم ما لایلزم است که هرکسی عقل را جزء منابع کشف حکم شرعی بداند، باید در حسن عدل و قبح ظلم بگوید شارع حتما اینجا حکم مولوی دارد!

این تمام الکلام درباره بحث مرحوم اصفهانی. انصافا ایشان در این چند صفحه آنقدر مطالب منظمی آورد که همه را دنبال خود کشید. تمام این بحث هایی که دیدیم از شهید صدر و آیت الله وحید و آیت الله شبیری و صاحب منتقی، همگی، دنبال ایشان می روند. چنین متفکری است که حرفی دقیق می زند و همه دنبال او می روند.

اشکالاتی که کردند چه آقای وحید و چه آقای صدر و چه آقای شبیری، به نظرم هیچ کدام وارد نیست. برخی از آن ها دعاوی مبنایی است و باید جایی دیگر حل شود که ایشان قبول ندارد عن تفتن، نه اینکه بحث نکرده باشد و بر ایشان مخفی مانده باشد. برخی دیگر هم اشکالات واردی نبود و سوء فهم بود در نسبت هایی که به مرحوم اصفهانی دادند. به نظر بنده فرمایش مرحوم اصفهانی تا اینجا تام و جامع است و هیچ اشکالی وارد نیست.

احتمال چهارم در تفسیر حدیث اطلاق در کلام صاحب منتقی

فقط باقی ماند جمله ای که آقای روحانی فرمودند. ایشان اصلا در اشکال به بیان عقلی مرحوم اصفهانی یک جمله دارد و می گوید یک شق رابع هم داریم که أشار الیه المحقق النائینی. اینکه محقق النائینی واقعا به این اشاره کرده است یا خیر، بماند که بحثی تاریخی است و محل بحث ما نیست. شق رابع که مرحوم اصفهانی بحث نکرده است، سکوت است. مفاد کل شیء مطلق امر به سکوت باشد. یعنی چه امر به سکوت می کند؟ در منتقی الاصول با تعبیر «أو فقل»، عبارت دیگری می آورد که «کل شیء مطلق» اصلا راجع به اباحه نیست. راجع به اینست که سوال نکنید قبل از اینکه شارع بگوید. همان که فرمودند «سکت الله عن أشياء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتكلفوها». تکلف پیدا نکنید که بروید سوال کنید که چیزی بر شما آشکار شود. اصلا راجع به اینست. یعنی محور اصلا اباحه نیست و درباره اینست که سوال نکنید تا متکلف بشوید.

آقای شبیری می گوید این چه اشکالی است که شما می کنید؟! مگر می شود غیر اباحه ثابت بشود؟ بله، ایشان می گوید غیر اباحه ثابت است. اصلاً مفاد جمله «کل شیء مطلق» و محور آن، اباحه نیست و چیزی دیگر می گوید که ای انسان ها و اشخاص عاقل، قبل از اینکه شارع حکمی بگوید نروید متکلفانه سوال کنید تا در ضیق بیفتید. این غیر از اباحه است و ملازمه با اباحه ندارد.

اشکال به احتمال چهارم

منتها اشکال حرف آقای روحانی اینست که این را از کجای عبارت درآوردید؟! مگر هر احتمالی که ثبوتاً به ذهن رسید باید بگوییم؟! روایت می گوید «کل شیء مطلق»، و درباره کل شیء حکمی می کند و شما می گوید ای انسانها، تکلف در سوال نکنید. این حرف کاملاً خلاف ظاهر و بلکه خلاف نص است. چرا این احتمال را مطرح می کنید؟!

مطلب آقای اصفهانی در این قسمت تمام شد و بیان ادبی ایشان باقی مانده است که فردا بحث می کنیم. اینجا هم همه را دنبال خودش کشیده است و از یمن و یسار به ایشان اشکال کرده اند که عمدتاً غیر وارد است و جلسه آینده به تفصیل بحث می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۴۰۹
استدلال دوم محقق اصفهانی در اینکه «ورود» در روایت به معنای «وصول» است	۴۱۰
سه اشکال مطرح به استدلال دوم مرحوم اصفهانی	۴۱۰
اشکال اول	۴۱۱
پاسخ به اشکال اول: ورود متعدی بنفسه است و ورود آن، مکلف است	۴۱۲
تفاوت معنای ورود و دخول	۴۱۴
شواهد لغوی در تأیید بیان مرحوم اصفهانی	۴۱۴
اشکال دوم	۴۱۸
پاسخ به اشکال دوم	۴۱۹

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

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در فرمایش مرحوم اصفهانی در دلیل اول تمام شد که اصل بحث بود. روشن شد اشکالاتی که به ایشان وارد کردند، هیچ کدام وارد نیست. به تفصیل اشکالات متعددی که شده بود مورد بحث قرار گرفت. به نظر می آید استدلال اولی که ایشان مطرح کرد و استدلالی عقلی بود، وافی است که ثابت کند «ورود» در هیچ یک از احتمالات معقول خود در روایت، ممکن نیست به معنای «صدور» باشد، بلکه مجبوریم به معنای وصول بگیریم تا بتوانیم عبارت روایت که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» را تصحیح کنیم.

یک بحثی در ضمن کلام باقی ماند که اگر فرصت شد، امروز به آن اشاره می کنیم، گرچه بحثی فرعی است و در محل خود بحث شده است. در شق اباحه مالکی در فرض اینکه اباحه مالکی و منع مالکی از ناحیه خداوند معنا داشته باشد، بحث کردیم و عرض کردیم که ما یک بحث کلی داریم که اساساً آیا منع مالکی معقول است از ناحیه خداوند بخصوصه یا خیر؟ در محل خود، در بحث حظر و اباحه به تفصیل بحث کردیم، و اگر فرصتی شد به سرفصل های آنچه در آنجا گفتیم، اشاره می کنیم، زیرا یکی از مفروضات بحث این بود که حظر و اباحه مالکی در اینجا تصویر می شود.

استدلال دوم محقق اصفهانی در اینکه «ورود» در روایت به معنای «وصول» است

استدلال دوم محقق اصفهانی بحثی عرفی است. می‌فرماید خود «ورود» در لغت، متعدی است و تعدیه آن به «فی» نیست. وارد و مورود داریم که مضایف همدیگراند. می‌گوییم «ورد الماء» و حرف تعدیه لازم ندارد و «ماء» در اینجا مورود است. می‌گوییم «وردني كتاب» و یا «ورد علي الكتاب». «علی» در این مثال برای تعدیه نیست، بلکه از باب اشراف است. لذا «وردني كتاب» هم صحیح است. «وردني كتابه» یعنی نامه فلانی به من رسید. البته «ورد علي كتابه» هم می‌گوییم که از باب اشراف وارد بر مورود است، نه از باب تعدیه.

حال این چه ربطی به بحث ما دارد؟ ربط آن اینست که در «یرد فیه نهی»، «یرد» نیاز به «مورود» دارد و مورود آن مکلف است. وارد، نهی است و مورود، مکلف است. وقتی مورود مکلف است، پس معنای ورود امری می‌شود مساوق وصول. مرحوم اصفهانی می‌فرماید وصول در لغت به معنای صدور نیامده است، بلکه به یک معنا مقابل صدور است. می‌گوییم «ورود الماء و صدر عن الماء». این را بنده عرض می‌کنم و در عبارت ایشان نیست. کجا ورود به معنای صدور آمده است؟ البته این نزاع، اشکالی است که ایشان به مرحوم آخوند می‌کند که مرحوم آخوند ورود را به معنای صدور گرفته است و چنین چیزی نداریم.

مرحوم اصفهانی نیز نباید بگوید ورود به معنای وصول است. ورود به معنای وصول نیست. ورود یک معنایی است که به تعبیر ایشان يساق الوصول ورود، بدون شک به معنای علم و انکشاف و وصول نیست. «وردني كتابه» به این معنا نیست کتاب او به من معلوم شد. «ورد» معنایی است که مورود لازم دارد و در اینجا مورودی نداریم جز مکلف. مورود متناسب معقولی نیست جز مکلف. پس «ورد النهي المكلف»، در اینصورت، علم به آن پیدا می‌کند. نمی‌گوییم معنای ورود وصول و علم است، ولی معنایی است که يساق و يلزم العلم و الانکشاف. این همان چیزی است که می‌خواستیم ثابت کنیم.

سه اشکال مطرح به استدلال دوم مرحوم اصفهانی

اینجا چندین اشکال به مرحوم اصفهانی کرده‌اند. مانند جاهای دیگری که همه را به دنبال خودش می‌کشاند، اینجا نیز همینطور است. سه اشکال به ایشان کرده‌اند که یک اشکال بین برخی از اعلام مشترک است، و دو اشکال دیگر مخصوص برخی از آقایان است.

اشکال اول

اشکال او تقریباً مشترک است. شهید صدر آورده است، و آیت الله وحید حفظه الله نیز به نحوی دارد و آیت الله شبیری حفظه الله هم به نحوی دیگر آورده است و مضمونشان تقریباً یکی است. اشکال اینست که فرض کنیم «ورود» متعدی است و نیاز به «مورود» داریم. یک جاهایی «مورود» شخص است، مانند اینکه می‌گوییم «وردنی کتاب من زید». اینجا واضح است که مورود، شخصی است که نامه به او رسیده است. ولی همه جا لازم نیست اینطور باشد مثل بحث حکم. آنچه لازم است اینست که تعدیه شود. در «یرد فیه نهی»، خود ضمیر مورود است، یعنی موضوع حکم، مورود است. اگر درباره ربا، حکمی آمد، خود این ربا که موضوع حکم است، مورود است و «یرد فیه نهی» درباره آن صادق است.

مرحوم شهید صدر اینطور می‌فرماید که اصل این حرف را قبول داریم که ورود به معنای صدور نیست و می‌گوییم «ورد الماء و صدر عن الماء» و این‌ها با هم فرق دارند. «صدور» به ناحیه ابتدای آن اشاره دارد و آن را ملاحظه می‌کند که از یک جایی باید این حاصل شود، و «ورود» به جهت انتهاء می‌نگرد. مرحوم شهید صدر می‌فرماید این درست است و این را قبول داریم که در ورود، انتهاء به یک چیزی لازم دارد، ولی سوال ایشان اینست که چه کسی گفته انتهاء به مکلف پیدا کند؟ به همین موضوع حکم منتهی شود، کما اینکه در «ربا» می‌گوییم «ورد فیه نهی» یعنی فی الربا. اینجا به ربا منتهی می‌شود.

آیت الله وحید حفظه الله فرموده است که یک جاهایی باید به شخص منتهی شود، و یک جاهایی متعدی به «فی» است. در واقع مجرور در «فیه»، مفعول به است در اینجا. گویا تعدیه به «فی» شده است مثل خیلی جاهای دیگر.

آیت الله شبیری از ابتدا عبارت اصفهانی را درست نقل نمی‌کند تا برسیم به اشکال ایشان. ایشان نسبت داده است که مرحوم اصفهانی فرموده است که هر کجا «ورود» با «فیه» می‌آید، متعدی است؛ ولی آقای اصفهانی چنین چیزی ندارد. آقای شبیری در تقریراتشان ممکن است ایشان نگفته باشد و در تقریرات ایشان چنین آمده است. می‌فرماید:

مرحوم اصفهانی ادعا کرده بودند که «وَرَدٌ» اگر همراه با کلمه «فیه» استعمال شود، همیشه نیاز به مفعول به دارد.

چنین عبارتی در کلام اصفهانی اصلاً نیست، بلکه خلاف و مقابل این است.

در پراتن عرض کنم این اشکالی که آقایان به مرحوم اصفهانی می‌کنند، از خود مرحوم اصفهانی گرفته‌اند و عبارت ایشان را می‌خوانیم. منتها مرحوم اصفهانی جواب داده است، ولی اینها همین جا ایستاده‌اند. عبارت مرحوم اصفهانی اینست که «ورود» یک فعل متعدی بنفسه است. سپس فرموده است که گاهی «وارد» نیاز به محل دارد که با «فیه» آن را می‌آوریم.

این حرف زمین تا آسمان با نقل آقای شبیری متفاوت است. ایشان می گوید آقای اصفهانی ادعا کرده است که «ورد» اگر با کلمه «فیه» باشد، متعدی است. اصلاً چنین چیزی نیست. آقای اصفهانی گفته است «ورد» متعدی است و اگر در جایی «وارد» - نه مضایف آن که مورود است - نیازی به محل داشته باشد، با «فیه» محل آن را درست می کنیم. تصریح می کند که با «فیه» محل را درست می کنیم نه مورود و مضایف را. می گوید به هر حال «وارد» نیاز به «مورود» دارد و بالالتزام می فرماید «هاء» در «فیه»، موضوع حکم است و مورود و مضایف «وارد» نیست، بلکه محل حکم است و محل حکم، غیر از چیزی است که حکم بر آن وارد می شود. بنابراین نقل ایشان از مرحوم اصفهانی درست نیست.

ایشان بعد از نقل، می فرماید:

ما در جواب از ایشان می گوئیم به چه دلیل کلمه "ورود" همیشه باید همراه با مفعول به باشد و کلمه «فیه» به تنهایی کفایت نمی کند؟! مثلاً اگر گفته شود: باران در زمین وارد شد آیا در این جمله باید مکلف و یا یک شخصی در تقدیر گرفته شود؟! در این استعمال ها نیازی به تقدیر گرفتن کلمه دیگری نیست تا گفته شود، "ورود" به معنای وصول است.^۱ در ادامه گفته است با توجه به آنچه گفتیم فرمایش ایشان درست نیست و حرف آخوند صحیح است.

پاسخ به اشکال اول: ورود متعدی بنفسه است و مورود آن، مکلف است

به نظر بنده، مرحوم اصفهانی حرف صحیحی زده است. در اینجا بحث، برهانی نیست و لغوی است، ولی این بزرگوارانی که اشکال می کنند، نه به حرف مرحوم اصفهانی توجه کرده اند و نه به لغت مراجعه کرده اند. حرف مرحوم اصفهانی این است که «ورد» متعدی بنفسه است. از لغت شاهد می آورم. تقریباً همه معاریف کتب لغت متفق اند بر اینکه «ورد» متعدی بنفسه است. «ورد علی» را هم می آورند و می گویند که از باب اشراف است. فرمایش مرحوم اصفهانی از این جهت تمام است. یک نکته ای باقی می ماند که خود مرحوم اصفهانی متفطن بود که یک جاهایی «فیه» هم داریم. «فیه»، مفعول به نیست و ایشان با دقت به ما نشان داده است که نیست. انصافاً مرحوم اصفهانی حرف ها را مثل سرب ریخته است، ولی اینکه اعتنا نمی شود بحث دیگری است. می گوید یک جاهایی «وارد» نیاز به محل دارد، و حکم، محل می خواهد نه «مورود» آن، مثل عرضی که محل می خواهد. «فیه»، یعنی در موضوع حکم که محل آن است. برای مثال در ربا نهی وارد شده است. «نهی» در ربا و درباره ربا وارد شده است نه اینکه بر ربا وارد شده باشد.

^۱ . تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری به تاریخ ۱۳۹۶/۱۱/۱۸.

مرحوم اصفهانی واقعا دقت کرده است و قرینه آورده است و بزرگواران دقت نکرده‌اند. ایشان می‌گویند در همین جایی که ما «فیه» بکار می‌بریم، نسبت به محل می‌گوییم «ورد فیه نهی»، ولی نمی‌توان گفت «ورده نهی». درست می‌گوید. نمی‌توان درباره ربا گفت که «ورده نهی» بلکه باید گفت «ورد فیه نهی». اگر مورد بود، گفتن «ورده نهی»، صحیح بود. اگر بنا بود که رابطه نهی با آن هاء ضمیر که موضوع حکم است، رابطه وارد و مورد باشد، باید می‌گفتیم «ورده نهی». نمی‌توان درباره ربا گفت که «ورده نهی» بلکه باید گفت «ورد فیه نهی»، چون مضایف وارد نیست، یعنی چیزی نیست که به حسب واقع، وارد بر او شده باشد. بلکه آن، محل وارد است، و نهی بر مکلف وارد می‌شود. نهی و امر بر مکلف وارد می‌شود. حرف مرحوم اصفهانی اینست.

شهید صدر هم مثل بقیه فرموده است که این منتهی الیه چرا مکلف باشد؟ همین موضوعی باشد که حکم روی آن می‌آید، نیز می‌تواند مورد باشد. بعد شاهد آورده است که همچنانکه می‌توان گفت «ورد فی المشرع»، صحیح است که بگوییم: «ورد المشرع».

به نظر بنده این ادعاها خلاف واقع است، گرچه آقای صدر عرب است. در «مشرع» یعنی محل شرب نمی‌گوییم «ورد فی المشرع» بلکه می‌گوییم «ورد المشرع» کما اینکه می‌گوییم «ورد الماء».

نکته‌ای به دوستان عرض می‌کنم و بروید تحقیق کنند. تا آنجا که بنده فحص کردم، هیچ یک از کتب لغت تعدیه به «فی» ندارد. با اینکه موارد متعدد را ذکر کرده‌اند که می‌خوانیم، ولی تعدیه به «فی» را نیاورده‌اند. بنابراین این مثالها در کلام مستشکلین از کجاست؟ اگر واقعا تعدیه به «فیه» داشتیم، «علی» را که گفته بودند با اینکه تعدیه نیست، حال چطور «فی» را نگفته‌اند؟ نحوه‌های مختلف «ورد» را گفته‌اند که می‌خوانیم، ولی یک جا «ورد فی» ندارند. قاموس المحيط ندارد و شرح آن یعنی تاج العروس ندارد، مصباح ندارد و همینطور صحاح ندارد، و تهذیب اللغة ازهری که برای قرن سوم و اوایل قرن چهارم است و یکی از لغات واقعا قابل اعتنا است ندارد، و محکم ابن سیده ندارد. همه را نگاه کردم.

تا آنجایی که بنده دیدم، هیچ کس تعدیه به «فی» نیاورده است. حال، چرا آیت الله وحید حفظه الله می‌فرماید تعدیه به «فی» می‌شود؟! آیت الله شبیری می‌فرماید اگر بگوییم «باران در زمین وارد شد» نیازی به تقدیر گرفتن کلمه دیگری نیست. اما در فارسی اینطور می‌گوییم و در عربی کجا داریم که «ورد الغیث أو الماء فی الارض؟!». یک جا چنین تعبیری از عرب‌ها بیاورید که مثلاً «ورد الماء فی الأرض»؟

تفاوت معنای ورود و دخول

سوال: آقای شبیری ورود را به معنای دخول می گیرد.

پاسخ: این اشتباه است. نکته ای درباره رابطه ورود و دخول عرض می کنم. اساسا ورود به معنای دخول نیست. یک بحث فوق العاده قشنگی است و الان وقت نداریم که در «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا»^۱ برخی بحث کرده اند که ورود به معنای دخول است و همه داخل آتش می شوند و انبیاء هم می شوند. برخی می گویند داخل می شوند ولی نمی سوزند و فوراً بیرون می روند. عده ای دیگر گفته اند و لغویون بسیاری این را تقویت کرده اند که اساسا ورود به معنای دخول نیست. این نکته بسیار جالبی است. در ذهن ما تا بحال این بود که ورود به معنای دخول است و در فارسی هم زیاد به کار می ریم. اینجا می گویند ورود به معنای دخول نیست. می گویند «ورد الماء، دخل أم لم يدخل»، و «ورد البيت، دخل أم لم يدخل». ورود، همان اشراف علی الدخول است نه دخول بالحمل الشایع.

این نکته بسیار جالبی است. ما در فارسی ورود را با دخول یکی می گیریم. انتظار داشتیم که آقای شبیری فحص کرده باشد، ولی می فرماید می گوئیم «آب باران در زمین وارد شد». این در فارسی است، ولی آیا در عربی هم گفته شده است؟! گفته شده است که مثلاً «ورد الغيث في الأرض؟». نگفته اند. البته بنده همه کتب لغت و ادب و استعمالات را فحص نکردم، ولی همین کتب لغت را دیدم، و آنطور که بنده دیدم کسی نگفته است که با «في» متعدی می شود.

بنابراین، نکته بخشی از فرمایش آقای اصفهانی متفق علیه است که ورود متعدی بنفسه است، و بخشی دیگر فرمایش ایشان اینست که حال که تعدیه دارد، طرف آن چیست؟ می گوید طرف آن، انسان یا شیئی ای است که ورود بر آن وارد می شود و این فعل بر آن وارد می شود و آن، «فيه» نیست. نهی وارد بر مکلف می شود. بنده قدری فحص کردم دیدم شاید در روایات - نرسیدم خیلی دقت کنم - یکی دو روایت به ذهنم می آید که تقریباً واضح است که ورود نهی گرفته است در مطلبی و بر شخص وارد شده است.

شواهد لغوی در تأیید بیان مرحوم اصفهانی

حال، چند شاهی که دیدم برای شما می آورم. در لسان العرب می گوید:

وَكُلُّ مَا أَتَيْتَهُ فَقَدْ وَرَدَتْهُ

۱. مریم: ۷۱.

سپس می گوید:

وَأُورِدَ عَلَيْهِ الْحَبْرُ: قَصَّهُ^۱

اینجا باب افعال است.

تَقُولُ: وَرَدَتِ الْإِبِلُ وَالطَّيْرُ هَذَا الْمَاءَ وَرَدًا، وَوَرَدَتْهُ أُورَادًا

اینطور بکار می بریم.

وَوَرَدَ الْمَاءَ وَغَيْرَهُ وَرَدًا وَوُرُودًا وَوَرَدَ عَلَيْهِ: أَشْرَفَ عَلَيْهِ، دَخَلَهُ أَوْ لَمْ يَدْخُلْهُ^۲

البته این را لسان العرب از ابن سیده نقل می کند که قاعدتا در محکم گفته است. ابن سیده ظاهرا هم محکم دارد و هم دو سه کتاب لغت دیگر.

سوال: این معنا برای «ورد علیه» است.

پاسخ: نه، برای همه است. می گوید: «ورد الماء و غیره وردا و ورودا و ورد علیه: أشرف علیه، دخله أم لم يدخله». دیگران هم گفته اند.

سپس می گوید:

وَكُلُّ مَنْ أَتَى مَكَانًا مِنْهَا أَوْ غَيْرَهُ، فَقَدْ وَرَدَهُ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا [كان على ربك حتما مقضيا]، فَسَرَهُ تَعَلَّبَ فَقَالَ: يَرُدُّونَهَا مَعَ الْكُفَّارِ فَيَدْخُلُهَا الْكُفَّارُ وَلَا يَدْخُلُهَا الْمُسْلِمُونَ.

یعنی ورود دارند، ولی مسلمین داخل نمی شوند، پس ورود به معنای دخول نیست.

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ

با توجه به اینکه «الذين سبقت لهم منا الحسنی»، از آن مبعدون اند، داخل جهنم نمی شوند.

وَقَالَ الرَّجَاجُ: هَذِهِ آيَةٌ كَثُرَ اخْتِلَافُ الْمُفَسِّرِينَ فِيهَا، وَحَكَى كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَنَّ الْخَلْقَ جَمِيعًا يَرُدُّونَ النَّارَ فَيَنْجُو الْمُتَّقِي وَيُتْرَكَ الظَّالِمُ، وَكُلُّهُمْ يَدْخُلُهَا

^۱ . لسان العرب، ابن منظور، ج ۳، ص ۴۵۸.

^۲ . لسان العرب، ابن منظور، ج ۳، ص ۴۵۶-۴۵۷.

این گروهی هستند که می گویند همه داخل می شوند.

پایین تر می گوید:

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَالْحَسَنُ وَقَتَادَةُ: إِنَّ وُرُودَهَا لَيْسَ دُخُولَهَا

ورود اینها به معنای دخول نیست

وَحُجَّتُهُمْ فِي ذَلِكَ قَوِيَّةٌ جِدًّا

این را ظاهرا لسان می گوید

لَأَنَّ الْعَرَبَ تَقُولُ وَرَدْنَا مَاءَ كَذَا وَلَمْ يَدْخُلُوهُ

عرب اینطور می گوید که «وردنا ماء كذا» در عین حال که داخل آب نشده اند.

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ

حضرت موسی داخل آب نشده بود و وارد بر ماء مدین که محل کشیدن آب است، شده بود.

وَيُقَالُ إِذَا بَلَغْتَ إِلَى الْبَلَدِ وَلَمْ تَدْخُلْهُ: قَدْ وَرَدْتَ بَلَدَ كَذَا وَكَذَا.

وقتی وارد شهری می شوی و لم تدخله، می گویند قد وردت بلد كذا

این مهم است و استعمال عرب غیر از آن چیزی است که در فارسی بکار می بریم. عرب می گوید «وردت البلد» با اینکه داخل شهر نشده است.

قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ: وَالْحُجَّةُ قَاطِعَةٌ عِنْدِي فِي هَذَا مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ

لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا؛

بقیه نیز مثل این است.

بحث دیگر اینست که درباره اشخاص می گوئیم «ورد فلانا ورودا» به معنای «حضر» است. اگر گفتیم «وردني زيد»، یعنی «حضر عندي». این نکته در لسان العرب بود.

^۱ . لسان العرب، ابن منظور، ج ۳، ص ۴۵۷

در تاج العروس که شرح قاموس المحيط است می گوید:

الْوَرْدُ: (الإِشْرَافُ عَلَى الْمَاءِ وَغَيْرِهِ، دَخَلَهُ أَوْ لَمْ يَدْخُلْهُ)

این یک قسمت برای خود قاموس است؛ و در شرح می گوید:

وَقَدْ {وَرَدَ الْمَاءُ وَعَلَيْهِ} وَرَدًا وَوُرْدًا

و می گوید:

وَكُلُّ مَنْ أَتَى مَكَانًا مَنَهَلًا أَوْ غَيْرَهُ فَقَدْ وَرَدَهُ، وَمَنْ الْمَجَازُ قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»

اگر برای دخول باشد، مجاز می شود. بعد همین ها را آورده است که عده ای گفته اند اصلاً معنای ورود، دخول نیست.

وَفِي اللَّغَةِ: {وَرَدْتُ بَلَدًا كَذَا، وَمَاءً كَذَا، إِذَا أَشْرَفَ عَلَيْهِ، دَخَلَهُ أَوْ لَمْ يَدْخُلْهُ،^۱

سوال: اگر با «فی» باشد، باز هم به معنای اشراف است؟

پاسخ: اصلاً با «فی» نیاورده اند.

مرحوم اصفهانی دقت فوق العاده ای دارد. «فیه» یک جاهایی از باب ضرورت خود وارد است. وارد به گونه ای است که بار و بندیل دارد، و «فیه» لازم دارد و این، ربطی به مورد ندارد. اگر «فیه» از باب تعدیه بود، باید می آوردند. چطور «علی» را که فقط از باب اشراف است، آورده اند ولی «فیه» را نیاورده اند؟! البته آن مقداری که بنده فحص کردم اینطور بود و ممکن است از چشم ما دور افتاده باشد.

وَمِنْ الْمَجَازِ: {وَرَدْتُ الْبَلَدَ، وَوَرَدَ عَلَيَّ كِتَابٌ سَرَنِي} مَوْرِدُهُ. وَهُوَ حَسَنُ الْإِيرَادِ، قَالُوا: أُوْرَدَ الشَّيْءُ، إِذَا ذَكَرَهُ.^۲

عرض می کنم که «فی» برای تعدیه نیست و اگر بود می گفتند که ورد متعدی بنفسه است و گاهی هم با حرف متعدی است. افعالی وجود دارند که اینطوراند که هم خودشان متعدی اند و هم با حرف اضافه متعدی می شوند. هر چه گشتیم ندیدیم در این کتب اینطور باشد.

^۱ . تاج العروس، الزییدی مرتضی، ج ۹، ص ۲۸۹

^۲ . تاج العروس، الزییدی، مرتضی، ج ۹، ص ۲۹۶.

سوال: در آیات هست که «إنکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون». یا «لو کان هؤلاء الهة ما وردوها وکل فیها خالدون».

پاسخ: آن هم همینطور است. اصلاً آنجا که بدون تعدیه هم آورده است. «فیها» محل استقرار آن است غیر از اینست که طرف آن کجاست.

سوال: می توانست فیها بیاورد و نیاورده است.

پاسخ: به خدا هم یاد می دهیم چه باید می آورد؟!

در المنجد هم که معمولاً شاهد نمی آورم ولی همین حرفها را تکرار کرده است که:

ورد یرد ورودا الماء خلاف صدر عنه فهو وارد. ورد الماء و غیره: سار إلیه دانه و بلغه

نمی گوید که دخله

و الاسم الورد. ورد الرجل: حضر. ورد علیه بفلان: جیء به إلیه.

«علیه»، اشراف است و بفلان تعدیه دیگری شده است.

در أقرب الموارد هم دارد. در کتاب العین که مراجعه کردم ظاهراً نداشت. ماده ورد را نداشت. العین خیلی منظم نیست و از فهرست گشتم چیزی نیافتم که ورد را بحث کرده باشد

لذا به نظر می آید هیچ شاهی این بزرگواران بر اشکال بر مرحوم اصفهانی ندارند بلکه شاهد بر خلاف آنان است.

اشکال دوم

اشکال دیگری بر مرحوم اصفهانی کرده اند. صاحب منتقی می فرماید که فرض کنیم «ورد» همین باشد که مرحوم اصفهانی می گوید یعنی ورده که به مکلف وارد شود، ولی علم را از کجا آوردید؟ از کجا آوردید که مکلف علم هم پیدا کند. چون شما وصول می خواهید و بحث انکشاف و علم است. «ورده» یعنی ورد المكلف. بسیار خب، نهی باید به مکلف انهاء پیدا کند تا بگوییم ورد. اینجا نیاورده است، ولی جای دیگر ورده یعنی ورد المكلف. اشکال ایشان اینست که چه ربطی به علم دارد؟ هیچ دلیلی در کار نیست، و بلکه ما کاملاً شک داریم که ورود یک معنایی باشد که ملازم با علم و حضور باشد. ایشان شاهد می آورد که می توان گفت که «وردني ضيف ولم أعلم به حتی خرج». مهمانی وارد شد و من متوجه نشدم تا اینکه خارج شد.

پاسخ به اشکال دوم

به نظر بنده این شاهد بسیار اشتباه است. اشکال این حرف اینست که ظاهراً اینجا یک چیزی مقدر است. «وردنی ضیف» یعنی «ورد بیتی» نه اینکه «وردنی». لب آن اینست که می‌گوید ورد بیتی و لم أعلم به حتی خرج و الا اگر وردنی باشد ظاهراً نمی‌توان گفت لم أعلم به حتی خرج. عبارت را خواندیم که «وردنی زید ای حضر». یعنی حاضر شد پیش من. ورود آنچه در لغت آمده نسبت به شخص یعنی حضر. چطور بگوییم حضرنی زید و لم أعلم به؟ معنا ندارد. در لغت نمی‌توان گفت که شخص پیش من حاضر شد و من نفهمیدم. البته گاهی «لم أعلم به» را بکار می‌بریم به معنای دیگری. مثل اینکه بگوییم جمعیتی آمدند و لم أعلم بزید، از این باب که زید را شناختم، نه اینکه زید بر من وارد نشده و احساس نکردم. علم به شخص پیدا کردم ولی نمی‌شناختم که اوست. ولی این ربطی به بحث ما ندارد.

عرض بنده اینست که وردنی خصوصاً با این معنایی که در دو سه کتاب لغت قدیمی آمده است که وردنی به معنای حضرنی یا حضر است، با این حساب نمی‌توان گفت لم أعلم به. بنابراین، این ادعای نادرستی است.

اگر بگوییم ورود به معنای اشراف باشد، آیا به معنای علم است یا خیر؟ اگر یادتان باشد، در باب تکالیف اشراف را کافی می‌دانیم، همین مقدار که لو فحص عنها لظفر بها. در اشراف اینطور است. تکلیف نباید داخل مکلف شود. باید وصول به مکلف پیدا کند. اشراف ظاهراً این حد است که اگر تکلیفی بیاید و مشرف به من شود، کافی است. داخل من نباید بشود. مثل آب نیست که تصور دخول در ماء هم شود. همینکه در تکلیف اشراف به خودمان را قبول کنیم که صدق «وردنی» بکند کافی است حتی اگر بالفعل هم نرسیده باشد. در موضوع اصل هم و در بحث فحص می‌آید که در آنجا همین مقدار که لو فحص عنها لظفر بها، کافی است برای موضوع اصول و بیش از این لازم نداریم و این مقدار با اشراف هم حاصل میشود

با حضر کاری نداریم، تعبیر «وَرَدَ» به صرف «اشراف» صدق می‌کند. تکلیف همینکه اشراف به من پیدا کند کافی است تا در مورد آن «ورد» را بکار ببریم. اشراف پیدا کند یعنی در کنار من باشد و در مقابل من باشد. غنم اشراف بر ماء پیدا می‌کند یعنی حضور بر آب پیدا می‌کند و داخل آب نمی‌شود، نه اینکه حضور هم پیدا نکند. اگر غنم در فاصله بسیار زیادی در بالای کوه باشد، به این نوع اشراف نمی‌گویند ورد الماء. به اشراف ارتفاعی نمی‌گویند ورد الماء. اشرافی که می‌گویند یعنی لب آب بایستد و پایش را داخل آب نکند. این اشراف است در بحث ما. به غنم می‌گویند ورد الماء یعنی وارد آبشخور شد و لازم نیست داخل آب شود و همین که اشراف پیدا کند کافی است. همین مقدار هم در بحث تکلیف کافی است که اشراف به ما پیدا کند و به ما واصل شود، وگرنه دخول به این معنا در تکلیف معنا ندارد، کما اینکه در آب هم لازم نیست. لذا این اشکال هم وارد نیست.

سوال: وصول نهی مثل وصول امر خارجی نیست، و امری اعتباری است.

پاسخ: آقای روحانی مدعی است که می شود چیزی به من وارد شود و من علم نداشته باشم.

سوال: نهی، امری تکوینی خارجی نیست و بلکه امری اعتباری است.

پاسخ: نهی هم مثل حقیقت خارجی است و مانند امری بیرونی است.

سوال: ولی اعتباری است.

پاسخ: اینکه تکلیف اعتباری باشد، اول الکلام است چون اعتبار هم که باشد، داعی لازم دارد و انشاء می خواهد و بدون اینها که نمی گوئیم حکم است، و اینها همه واقعیت است.

ایشان می گوید به من برسد ولی من نفهمم. ایشان مدعی است که می شود منتهی شود، ولی من ندانم. مثل اینکه بگوئیم وردنی ضیف و لم أعلم به.

ما پاسخ می دهیم که ورد به همان معنای اشراف است که قریب به وصول است، ولی در مثال شما در واقع ورد بیتی است نه اینکه وردنی باشد.

اشکال سومی هم آقای صدر فرموده است که ان شاء الله فردا بحث می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۴۲۱
اشکال سوم به استدلال دوم محقق اصفهانی	۴۲۲
پاسخ به اشکال سوم	۴۲۳
نتیجه بحث مرحوم اصفهانی در روایت اطلاق	۴۲۴
اجمالی از بحث رد اباحه مالکی و حظر عقلی	۴۲۵
دو دلیل عمده حظر	۴۲۵
اشکالات دلیل اول حظر	۴۲۶
۱. عدم قبح تصرف در ملک تکوینی	۴۲۶
پاسخ اشکال اول	۴۲۶
۲. تتمیم اشکال به استدلال حظر در جایی که ضرری به دیگری وارد نمی شود	۴۲۷
۳. خود حرکات ما تصرف در ملک موجود خداوند نیست	۴۲۸
۴. مضطر به فعل و ترک هستیم و در افعال اضطراری، قبح تصرف نیست	۴۲۹
۵. صرف بنائات عقلایی قبل از شرع، قبحی ثابت نمی کند	۴۳۰

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

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در استدلال دوم محقق اصفهانی بود. استدلال دوم، استفاده از نکته ای ادبی بود برای فهم غایت در روایت شریف «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». نکته این بود که «ورود» در لغت متعدی بنفسه است و اگر جایی همراه «علی» می آید مثل «ورد علی کتاب»، از باب اشراف است نه تعدیه. از آنجایی که متعدی بنفسه است، وارد که نهی است نیاز به مورد دارد و مورد، مکلف است. تعبیر «فیه» دلالت نمی کند که موضوع حکم که ضمیر هاء در «فیه» است، مورد است، زیرا وارد در اینجا محل لازم دارد و «فیه» بیان آن محل است و می گوید این حکم در کدام محل مستقر شده است، نه اینکه برای بیان مورد باشد که مکلف است؛ و این بیان ظاهرا صحیح است.

اولین اشکالی که بر ایشان شده است و بسیاری از بزرگان در آن مشترک‌اند از جمله شهید صدر و دیگران، اینست که این انهاء را قبول داریم، ولی چرا همین موضوع، منتهی الیه نباشد و چرا به همین تعدیه پیدا نکند؟ پاسخ این اشکال را جلسه گذشته به تفصیل عرض کردیم که اساساً در کتب لغت تا جایی که گشتیم و موارد آن را جلسه گذشته خواندیم، تعدیه به «فیه» نداریم. مرحوم اصفهانی با دقت نشان داد که چرا «فیه» در اینجا آمده است. ایشان یک شاهد عرفی خوبی هم آورد که ضمیر در «فیه» نمی‌تواند مورود باشد و لذا نمی‌توان نسبت به موضوعی مثل ربا گفت که «ورد النهی الربا». یعنی نمی‌توان گفت که خود ربا مورود نهی است. ربا، موضوع نهی است، اما «ورده النهی» نمی‌توان گفت. بله، می‌توان گفت «ورد فیه النهی». این فرمایش مرحوم اصفهانی بود و لغت هم با ایشان همراه است و بنابراین، اشکال اول وارد نیست که جلسه گذشته به تفصیل بررسی کردیم.

اشکال دوم به این استدلال از این جهت بود که انهاء را قبول داریم، ولی چه لزومی دارد که مکلف بداند این نهی به او وارد شده است؟ پس در اینجا قبول داریم که نهی، به مکلف ورود پیدا می‌کند، ولی مساوق با وصول نیست. پاسخ این اشکال هم جلسه گذشته داده شد.

اشکال سوم به استدلال دوم محقق اصفهانی

امروز اشکال سوم را مطرح می‌کنیم که بنده فقط در کلام شهید صدر دیدم و اینکه دیگران هم دارند یا نه، نمی‌دانم. ایشان می‌فرماید این حرف را قبول داریم که ورود، انهاء را لازم دارد و معنای آن هم صدور نیست آنطور که مرحوم آخوند فرموده است، ولی اولاً انهاء به شخص لزومی ندارد بلکه انهاء به موضوع هم برای صدق ورود کافی است، که در جواب اول گفت، و در جواب دوم می‌گوید فرضاً انهاء به مکلف هم لازم باشد، ولی چرا به کل مکلف مکلف باشد؟ چرا نگوئیم انهاء به مجموع مکلفین پیدا می‌کند؟ «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، و ورود نهی هم انهاء به مکلفین لازم دارد، ولی چرا کل مکلف مکلف تا در نتیجه بگویید ورود باید به این مکلف پیدا شود و به دیگری هم همینطور و ورود مساوق وصول است، ولو اینکه معنایش نباشد مستلزم معنای وصول و کشف و علم است. به جای آن، بگوییم انهاء باید به اصل و مجموع امت پیدا بکند، و لذا اگر به برخی برسد کافی است برای اینکه غایت اباحه در اینجا پیدا شود. بنابراین دلیلی در کار نیست که باید به کل فرد فرد برسد، پس دلیلی نداریم که وصول لازم است، و بنابراین دلالت بر حکم ظاهری ندارد آنطور که مرحوم اصفهانی به دنبال آن است.

ایشان از این باب جازم می‌شود که این روایت شریف به خاطر این دو اشکال که شده است، نمی‌توان موضوع آن را دال بر وصول گرفت. می‌گویید قبول داریم نحوه استدلال باید از آنچه که مرحوم آخوند در کفایه فرموده است، متفاوت باشد.

مرحوم آخوند ورود را به معنای صدور گرفته است که این درست نیست. ورود به معنای صدور نیست و شاهد می آورد که «ورد الماء و صدر عن الماء» که مقابل آن است، و در آن إنهاء به چیزی یا شخصی لازم است، ولی دو پاسخی که داده است ایشان را قانع کرده است که بنابراین لزومی ندارد ورود به معنای وصول الی المكلف باشد، به طوری که عدم آن، موضوع حکم ظاهری را تشکیل دهد.

پاسخ به اشکال سوم

این جواب دوم ایشان هم درست نیست. ما قبلا در موارد مشابه عرض کردیم اینکه مولی اباحه را از من رفع کند بخاطر حصول غایت برای دیگری، نزد عقلا حرف بسیار عجیبی است و عقلا نمی توانند این ادعا را تلقی کنند. بگویم این شیء بر من مباح است ولی یکباره نهی به گوش کس دیگری می رسد و از من اباحه رفع می شود! این سخن معقولی نیست. این اباحه چرا آمد و چرا رفت؟ اباحه قبل از ورود شرع چطور آمده بود؟ اباحه ای که شارع به جعل واقعی آورد مثلا از باب لا اقتضائیت، ولی یکدفعه با ورود نهی به کس دیگری، این اباحه برای من رفع می شود! خصوصا با توجه به تحلیلی که مرحوم اصفهانی از اباحه داشت که لا بشرطیت نسبت به ملاک است، ورود نهی به دیگری به این لاشرطیت چه ضراری می رساند که آن را بردارد؟

سوال: حتی اگر زمینه فحص باشد، عقلا جایز نمی دانند؟

پاسخ: بحث برداشتن اباحه واقعی است. به کس دیگری وارد می شود. فرض کنید به امت اسلامی در عراق نهی واصل شود و اباحه از من برداشته شود. این چه وجهی دارد؟! نه عقلا چنین مغبی بودن به غایت را در اباحه نمی پذیرند و نه مفاد اباحه این را نمی پذیرد. اباحه لا بشرط بودن نسبت به ملاک و مفسده و مصلحت بود، چطور ورود به شخص دیگر غایت اباحه من می شود؟

سوال: علم اجمالی کافی نیست نسبت به اینکه خطابی صادر شده است به طور کلی.

پاسخ: علم اجمالی چه ربطی به بحث ما دارد؟ می گوید غایت حاصل می شود و اباحه رفع می شود.

سوال: فرمودید تفصیلا باید به تک تک برسد، ولی وقتی ملاک یک علم اجمالی کلی به ورود باشد چطور می شود؟

پاسخ: اصلا بحث علم نیست. بحث ورود است. کاری به علم و جهل نداریم. بحث ما مغبی بودن به ورود است نه به علم. دلیل آن هم اینست که روایت شریف مغبی به علم نیست بلکه به ورود است. وجهی ندارد که علم را غایت قرار بدهیم.

بنابراین، این اشکال که بگوییم إنهاء به یک عده‌ای کافی است برای همه، دو پاسخ دارد. هم تلقی عقلایی نمی‌شود یعنی وجهی ندارد اباحه من به خاطر وصول نهی به دیگری برداشته شود؛ و هم به لحاظ ماهیت اباحه درست نیست.

نتیجه بحث مرحوم اصفهانی در روایت اطلاق

به نظر بنده هر سه اشکالی که به مرحوم اصفهانی کرده‌اند در استدلال دوم، قابل پاسخ است. نتیجه این می‌شود که هم در بحث عقلی و هم در بحث لغوی، حق با مرحوم اصفهانی است. هم استدلال عقلی ایشان متین بود و هم استدلال لغوی ایشان صحیح است و مراجعه به کتب لغت سخن ایشان را تأیید می‌کند. بنابراین، در مجموع به نظر می‌آید استدلال ایشان قانع‌کننده است که «ورود» در روایت نمی‌تواند به معنای صدور صرف باشد که مرحوم آخوند فرمود، بلکه به معنایی است که ملازم معنای وصول است، و بنابراین معنای آن لباً این می‌شود که «کل شیء مطلق حتی یصل إلیک». بنابراین، در مقابله می‌فهمیم موضوع اطلاق و اباحه، عدم وصول است که همان بحث برائت می‌شود. انصافاً استدلال ایشان متین است و راه ایشان هم درست است.

چند روایت دیگر هم محل بحث قرار گرفته است و ما دیگر بحث روایی نمی‌کنیم و همین مقدار که بحث کردیم کافی است. روایت حجب و روایت حل و حدیث رفع که یک سال به تفصیل بحث شد و روایت اطلاق را بحث کردیم که به نظر ما همه این روایات درست است، و قابل استدلال برای بحث برائت است.

یک بحث مهم دیگری باقی است که برخی اینجا طرح کرده‌اند و برخی بعد از بحث احتیاط مطرح می‌کنند، و آن بحث، نسبت این روایات و آیاتی که دال بر برائت دانستیم با ادله احتیاط است. بحث مهمی است که ادله احتیاط بر این‌ها وارد و حاکم است یا تعارض می‌کنند؟

برخی اینجا بحث کرده‌اند و برخی بعد از بحث احتیاط آورده‌اند و حق اینست که جای آن بعد از بحث احتیاط است. ابتدا باید لسان ادله احتیاط را بررسی کنیم و بعد نسبت سنجی کنیم که روایات احتیاط اگر تمام بود، چه نسبتی با روایات برائت پیدا می‌کند. ما این بحث را آنجا مطرح می‌کنیم.

دو بحث باقی ماند. اول بحث تمسک به استصحاب برای تثبیت برائت است که مرحوم شیخ منکر است و باید دید درست است یا خیر. مرحوم شیخ یک جور اشکال کرده است و مرحوم آخوند هم به نحوی و مرحوم نائینی هم به نحو دیگری که بحث آن‌ها می‌آید. بحث دوم هم بحث اجماع است که مرحوم شیخ در رسائل فی الجمله بحث کرده است.

دلیل عقل را که عموماً آخر بحث می‌کنند ما ابتدا بحث کردیم و به تفصیل هم بحث کردیم که شبهه مهم در آن، بحث حق الطاعه است و بقیه شبهات قابل دفع است. شبهه مهم، حق الطاعه است که ما به تفصیل این شبهه را دفع کردیم و گفتیم تمسک به حق الطاعه دچار مشکلی است که ایشان نمی‌توانند از این اشکال خلاص شود. گرچه شاگردان شهید صدر خیلی تلاش کردند تا این شبهه‌ای را که طرح کردیم جواب بدهند ولی به نظرم جواب نداشت و به تفصیل آوردیم؛ که اگر مایل بودید به بحث حق الطاعه مراجعه کنید.

اجمالی از بحث رد اباحه مالکی و حظر عقلی

این تمام الکلام در روایات مربوط به برائت. فقط یک نکته‌ای را باید استدراک کنم که بحث حق مالکی است. بحث ما تمام شد و آنجا این را به یک نحوی معلق گذاشتیم. درس نود و سوم به بعد بحث اصول ما در همین دوره، همه راجع به ادله حظریون است.

این نکته را در اینجا به صورت خلاصه استدراک می‌کنم، چون در فرمایش آیت الله شبیری حفظه الله و عده دیگری مکرر آمده است که اباحه مالکی اینجا معنا دارد. اینان در جواب مرحوم اصفهانی که فرموده بود با توجه به حکم عقلی به اباحه چه نیازی هست که شارع در «کل شیء مطلق» چنین چیزی بفرماید، فرموده بودند که اتفاقاً عقل حکم به حظر می‌کند و اینکه ما و افعالمان در ملک خداوند هستیم و تصرف در ملک خداوند ممنوع است و در چنین بستری خداوند بفرماید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، پر از فایده است و فایده آن خیلی روشن است. آنجا عرض کردم که کل این داستان حظر به این استدلال نیاز به دقت دارد و مراجعه کنید. اینجا سرفصل برخی از بحث‌ها را خدمت شما عرض می‌کنم.

دو دلیل عمده حظر

در دلیل حظر، دو دلیل عمده داریم: یکی از باب تصرف در ملک دیگران که بگوییم ما و افعالمان ملک خداوند هستیم و تصرف در آن ممنوع است و این بنیان حظر می‌شود؛ و دیگری هم بحث ضرر است که عقل می‌گوید باید از ضرر محتمل در افعال اجتناب کرد. هر کدام بحث مفصلی دارد.

الان کاری به این‌ها نداریم و بحث را در آنجا ببینید. اینجا فقط از این باب که اباحه مالکی تکرار شد، چند نکته خدمت شما عرض می‌کنم.

سوال: حظر چه فایده‌ای دارد؟ قبل از شرع که به آن نیازی نداریم و بعد از شرع هم به آن نیازی نداریم.

پاسخ: قبل از شرع، می گویند حذر است. پس نمی خواهیم یعنی چه؟ اگر عقل ما تصرف را قبیح بداند و بگوید شما نهایتاً معاقب هستید در صورت انجام کار، چه می گوید؟ حتی اگر شرع نباشد. بحث وجوب نظر در دعوت انبیاء، چه لزومی دارد؟ کسی بگوید من نمی خواهم نظر کنم و توجه نکند، آیا حل می شود؟! اینجا حکمی عقلی است که وجوب نظر است. اینجا هر چه باشد، بدون شرع باید الزامی بیاوریم و این الزام را مستلزم استحقاق عقاب بدانیم و گرنه افراد نظر نمی کنند و راحت هستند. کسانی مثل آیت الله شبیری و دیگران می گویند فایده «کل شیء مطلق» اینست که قبل از ورود نهی، عقل حکم می کند به حذر از باب تصرف در ملک سلطان و آنگاه «کل شیء مطلق» می آید و جلوی این را می گیرد.

اشکالات دلیل اول حذر

عرض شد که ادله حذر دو تاست. نسبت به استدلال حذر از جهت تصرف در ملک مالک، شش اشکال شده است که برخی از آن ها ابداعات ما بود. برخی از این ها را قبول کردیم و برخی دیگر را رد کردیم. دوستان مراجعه کنند که مطالب دیگری هم دارد مثل بحث اینکه خداوند ملک اعتباری دارد یا خیر، و بسیار بحث خوبی جمع شده است که برای جاهای دیگر هم مفید است.

۱. عدم قبح تصرف در ملک تکوینی

یک اشکال اینست که اصلاً آیا در باب ملک خداوند ما قبح تصرف داریم؟ از این باب که قبح تصرف در املاک اعتباری است و در ملک خداوند که تکوینی است، چرا قبح تصرف باشد؟

پاسخ اشکال اول

در آنجا این را رد کردیم و گفتیم این حرف درستی نیست. اگر انسانی مثلاً قدرت روحی دارد که چیزی را در بیرون خلق کند حتی به این نحو که الان هم قائم به نفس او باشد، تصرف در آن توسط دیگری مثل تصرف در ملک اعتباری است و فرقی ندارد. لذا این اشکال به دلیل حذر درست نیست و ملک اعتباری و حقیقی از جهت قبح تصرف در ملک دیگران، یکی است.

از اینجا وارد بحث ملک اعتباری خداوند شدیم و ملک اعتباری خداوند را نپذیرفتیم و سه دلیل برای رد ملک اعتباری خداوند مطرح کردیم؛ یکی دلیل مرحوم اصفهانی و یکی دلیل مرحوم امام هر دو را رد کردیم و خود ما به وجه

دیگری رد کردیم که خداوند ملک اعتباری داشته باشد و همان ملک تکوینی کافی است. خداوند ملک اعتباری ندارد و ملک حقیقی دارد، لکن تصرف در ملک حقیقی هم اشکال دارد.

۲. تتمیم اشکال به استدلال حظر در جایی که ضرری به دیگری وارد نمی‌شود

منتها اینجا وجهی را عرض می‌کنم برای تایید کسانی که اشکال کرده‌اند و در آنجا این وجه را نگفتم. یکی از اشکالات به استدلال حظر که این را هم نپذیرفتیم و بسیاری نیز نپذیرفتند اینست که قبیح تصرف در ملک دیگری برای اضرار اوست، یعنی چون به او ضرر می‌رساند قبیح است. بنابراین، در جایی که ضرر نباشد مثل خداوند که نمی‌توانیم به او ضرر برسانیم، قبیح تصرف بی‌معناست.

جواب داده‌اند و ما هم این جواب را پذیرفتیم که از کجا معلوم نکته قبیح تصرف فقط اضرار است؟ کسی می‌خواهد پنج دقیقه در منزل ما بنشیند و ضرری هم نمی‌رساند، ولی من راضی نیستم و او نمی‌تواند این کار را انجام دهد. پس قبیح تصرف در ملک دیگران فقط برای اضرار نیست.

امروز می‌خواهم اشکال را تتمیم کنم و بگویم اشکال ظاهرا ذو وجه است. اولاً نهاد ملکیت که جعل می‌شود از ناحیه عقلا، یک نکته اصلی دارد و نکات فرعی هم دارد. نهاد ملکیت وقتی جعل می‌شود واقعا برای اینست که اختصاصاتی برای اشخاص درست کند که این اختصاصات برای اینست که انتفاع ببرند و منع دیگران برای اینست که اضرار نرسانند و یا بگذارند این انتفاع تکمیل شود. برای من ملکیت این زمین را قائل می‌شوند. این ملکیت چه فایده دارد؟ می‌توانم در آن کشت و زرع کنم و استفاده کنم. چرا دیگران ممنوع از تصرف می‌شوند؟ برای اینکه بگذارند من انتفاع را ببرم یا اضرار به من نرسانند.

نکته ملکیت همین‌ها است. درست است که در شرع اگر هیچ یک از این‌ها هم نباشد، باز هم ممنوع است. یعنی ولو شخصی مانع انتفاع من نباشد و اضرار به من نرساند، اگر من راضی نباشم، در ملک من نمی‌تواند تصرف کند. این درست است، ولی ملاک تبعی دارد. ملاک اصلی برای جعل نهاد ملکیت در میان عقلا اختصاصات است و استفاده‌ها و انتفاع‌ها است. اینکه برای دیگران قبیح تصرف دارد از این جهت است که بگذاریم مالک انتفاع ببرد و اختصاصاتش بالفعل شود و مانع انتفاع او نشویم. جاهایی که هیچ کدام نیست، به نظر بنده نکته تبعی دارد که نهاد ملکیت تقویت شود. برای اینکه در جاهایی که می‌خواهد بالفعل شود، قدرتمند عمل کند. عقلا بین خودشان وقتی نهاد ملکیت جعل می‌کنند، حتما برای این امور است و چیز دیگری نیست.

ما هم جزء عقلا هستیم و وقتی این را می‌کاویم که چرا ملکیت‌ها را رعایت می‌کنیم، می‌بینیم که - لو لا بحث شرع که قبل از ورود به عالم شرع این حرف را می‌زنیم - نکته جعل و رعایت ملکیت اینست. نکته جعل ملکیت برای همین اختصاصات است و نکته آثار تکلیفی ملکیت مثل جواز تصرف و حرمت تصرف دیگران، بهره‌برداری مالک است و منع دیگران برای اینست که مانع بهره‌برداری مالک نشوند. مانع تصرف دیگران می‌شویم تا بهره‌برداری مالک تکمیل شود. اگر هیچ کدام نبود، و موارد شاذی باقی بود، برای تقویت همین نهاد ملکیت است. ملکیت یک غرض انسانی دارد و یک اغراض تبعی هم دارد.

این حرف درباره خداوند نمی‌آید. قبل از ورود شرع، فرضاً قبح تصرف در ملک مالک را پذیرفتیم، در ملک‌های اعتباری و معمولی است، ولی در مورد ملک خداوند چه نکته‌ای وجود دارد که تصرف در ملک او را قبیح بدانیم؟ چه ضراری به خداوند می‌رسد و چه منعی از انتفاع خداوند دارد؟ این نکته درباره خداوند صادق نیست، لذا بعید نیست این اشکال به حظریون تتمیم شود. اشکال شود که برهان شما برای منع عقلی و حظر درست نیست.

۳. خود حرکات ما تصرف در ملک موجود خداوند نیست

فرصت نیست و همه را نمی‌شمرم. یکی از حرف‌هایی که آنجا زدیم و بعید می‌دانم آن را جایی دیگر دیده باشم و به کسی هم مستند نکردم، اینست که گاهی تصرف در عین خارجی می‌کنیم که الان بحث ما در این نیست، گرچه برخی جاها می‌شود این را گفت که مثلاً می‌خواهم این میوه را بخورم، تصرف در این میوه تصرف در سلطان مولی است و این هم هست، اما عمده استدلال حظریون اینست که من خودم و افعال ملک خداوند هستیم و هر حرکت و سکونی که دارم تصرف در ملک خداوند است.

گاهی ملک مفروغ عنهی داریم که می‌گوییم تصرف در ملک دیگران ممنوع است، ولی فعل من که صادر می‌شود، قبل صدور که ملک تکوینی خداوند نیست، بلکه به وجودش ملک خداوند می‌شود. فعل که از من صادر می‌شود بعینه ملک خداوند هم می‌شود، نه اینکه تصرف در ملک خداوند باشد. گاهی میوه‌ای اینجاست که ملک کسی دیگر است و من در آن تصرف می‌کنم که قبیح است. ولی گاهی این تصرف، در ملک کسی نیست، و تصرف من بعینه هم حرکت است و هم ملک که ملازم با هم‌اند و تصرف در ملک کسی دیگر نیست. حرکت من آنا فآنا که حاصل می‌شود، آنا فآنا ملک خداوند یوجد، پس ملکی نیست که من در آن تصرف کنم. من حرکتی می‌کنم که دو وجه دارد: حركة فی العالم و ملکية لله، نه اینکه تصرف در ملک خداوند بکنم.

به نظر بنده این استدلالی است برای اینکه آن چیزی که معمولاً عقلاً تصرف در ملک غیر می‌دانند و قبیح، ربطی به اینجا ندارد. یعنی این اشکالی است که اینجا در افعال ما تصویر ندارد. تصویر ندارد که فعل من تصرف در ملک خداوند باشد. تصرف در ملک نیست و در واقع حرکتی است که یلازم الملكية، نه اینکه تصرف در ملک باشد. این بحث دقیقی است که روی آن تامل کنید.

۴. مضطر به فعل و ترک هستیم و در افعال اضطراری، قبح تصرف نیست

آخرین نکته‌ای که امروز عرض می‌کنم نکته‌ای است که در استدلال حظریون وجود دارد و شبیه اشکالی است که در حق الطاعه کردیم. در ملک عرفی، یک مالی اینجا وجود دارد و من در آن تصرف می‌کنم و قبیح است، چراکه تصرف در سلطنت دیگری است و بی‌اذن او قبیح است. ولی درباره حرکت و سکون انسان، انسان مضطر است یا به حرکت و یا به سکون. هر دو تصرف در ملک خداوند است. این نحو اشکال البته محل اختلاف است. مرحوم ملا آقای دربندی در بحث حظر و اباحه مفصل و خوب بحث کرده است. ایشان از شاگردان شریف العلماء بود و صاحب ضوابط هم شاگرد شریف العلماء بود. این دو با هم اختلاف دارند. صاحب ضوابط می‌گوید سکون، فعل نیست. سکون، سکون است نه فعل. نمی‌توانیم بگوییم مضطربیم.

در پراکنش عرض کنم که در اول بحث حظر توجه داده‌اند که وقتی می‌گوییم حظر مستند است به قبح تصرف در ملک دیگری، در جایی است که مضطر نباشیم. مثلاً مضطر به نفس کشیدن هستیم و کسی نمی‌گوید نفس کشیدن تصرف در ملک خداوند است. ولو تصرف هم باشد، مجبوریم نفس بکشیم. بنابراین در افعال مضطر إليها، بحث قبح تصرف نیست. حال، این استدلال می‌گوید همه افعال همینطور است. چون امر ما دائر بین فعل و سکون است و هر دو تصرف در ملک خداوند است و ما مضطربیم به یکی از این دو مثل دوران امر بین محذورین. این مانند موارد اضطرار می‌شود که بیرون کردید. بنابراین نمی‌توان گفت قبح تصرف داریم.

اینجا اختلاف شده است و برخی مثل صاحب ضوابط می‌گویند سکون، فعل نیست و ملا آقای دربندی می‌گوید سکون هم فعل است و حق با ایشان است. در بسیاری جاها سکون فعل است مثل مواردی که به کف نفس برگردد. در صوم، فعل خاصی نداریم، و همه تروک است. تروک احرام در حج، تروک است. برخی از این‌ها، قربی است و برخی تروک‌اند و متعلق تکلیف. اگر غیر ارادی باشد و عملی نباشد که مستند به فاعل باشد، چرا متعلق تکلیف بشوند؟! پس تروک مستند به فاعل می‌شوند و می‌توانند متعلق تکلیف قرار بگیرند. اگر ترک هم فعل مستند به ماست و تصرف در ملک خداوند است، می‌توان گفت که ما مضطربیم یا فاعل باشیم یا تارک.

حتی اگر کف نفس را قبول نکنیم که همه جا کف نفس نیست، ولی می شود تتمیم کرد به قسم دیگری که بگوییم احتمال مفسده قوی در ترک می دهیم. از طریق امری واقعی پیش بیاییم. ما احتمال مفسده در ترک می دهیم. در صدر کلام می گویند قبح تصرف در ملک دیگری است به شرطی که اضطراری نباشد و مثلاً مفسده ای هم مترتب نباشد بر عدم انجام آن فعل.

اگر مواجه هستیم با فعل و ترک، می خواهیم ببینیم این حرکت من جایز است یا خیر. حظریون می گویند این جایز نیست، چون تصرف در ملک خداوند است. پاسخ می دهیم به این تصرف مضطربیم یعنی یا باید این تصرف را انجام دهیم یا تصرف دیگری را و در هر حال در محیط الهی حرکت می کنیم و همه کارهای ما تصرف است. خوابیدن و نفس کشیدن و سکون ما تصرف است. چرا تصرف است؟ یا با آن دید که می توانستم عمل را انجام دهم و اراده اقتضا داشت که انجام دهم و نمی دهم پس یک نحوی تصرف است؛ یا اگر بگوییم عرفاً تصرف نیست، احتمال قیام مفسده مهمی در ترک می دهیم. بنابراین، فعل من تصرف در ملک خداوند است و ترک من احتمال می دهم مفسده قوی ای داشته باشد که مالک راضی نباشد به این ترک. امر من دائر بین این دو است. بنابراین یک نحوه اضطرار دارم که یا اضطرار تکوینی است یا اضطرار شبه تکوینی است به فعل یا ترک. نسبت به این ها اضطرار است. چرا ترک را نمی توانم رها کنم؟ چون احتمال مفسده قوی در آن می دهم. بنابراین اصل استدلال بر حظر قبل از ورود شرع، درست نیست.

۵. صرف بنائات عقلایی قبل از شرع، قبحی ثابت نمی کند

آنجا یک دقت دیگری کردیم و یک راه دیگر هم بر اشکال به دلیل حظر پیدا کردیم. اشکال این بود که بحث ایشان قبل از شرع بود. قبل از شرع، قبح تصرف در ملک دیگران چطور درست می شود؟ این به شرطی است که قبل از تصرف، اعتبار شده باشد. حال سوال اینست که اگر این ملک به امضای شرعی نرسد، آیا قبح تصرف داریم؟! چطور در بحث اثبات حکم شرعی از طریق سیره عقلایی می گوئید باید به امضای شارع برسد؟ اگر واقعاً بدون امضا قبیح بشود، به ملازمه می توانید این را ثابت کنید. پس روشن نیست که صرف بنائات عقلائیه موضوع حکم عقل به قبح باشد. آنجا به تفصیل بحث کردیم و این شبهه را مطرح کردیم که ممکن است کسی بگوید خود بنائات هم موضوع قبح اند، و پاسخ آن را دادیم.

روی این حساب که برای تصرف در محیط عقلایی اگر به امضای شارع نرسد، قبحی ثابت نیست، و صرف بنائات عقلایی قبح درست نمی کند. اصلاً گویا فراموش شده است که بحث ما قبل از ورود شرع است. قبل از ورود شرع، امضای شرعی برای ملکیت وجود ندارد و بنابراین قبح تصرف در آن از کجا آمد؟!

این موارد برف انبار استدلال‌های آن‌جا است که طی چند جلسه بحث کردیم. برای این عرض کردم تا تلنگری باشد که این ادعای برخی، روشن نیست که اباحه مالکی اینجا معنا دارد، چون حظر عقلی وجود دارد. ما نمی‌توانیم حظر عقلی را تمام کنیم.

سوال: حسن و قبح عقلی اینجا تمام نیست؟

پاسخ: حسن و قبح ربطی به قبح بنائات عقلایی ندارد. اگر اعتبار عقلایی نبود و ملک نمی‌دانستند، شما قبیح نمی‌دانستید. پس بعد از اعتبار ملک است که قبیح می‌دانید.

سوال: واضح نیست

پاسخ: ابتدا عرف را درست کنید. در خداوند که اشکال مازاد داریم. در خود عرف که همه تقریباً درست کرده‌اند که قبح تصرف در ملک دیگری مسلم است، می‌گوییم مسلم بودن آن بخاطر اعتباری است که کرده‌اند. چون ملک دیگری هست، تصرف در ملک او قبیح است. این اعتبار از کجا آمده است؟ اعتباری عقلایی است و اگر شارع امضا نکرده باشد، باز هم قبیح است؟!

عقلاً روی محیط خودشان می‌گویند، ولی در محیط شرع آیا واقعا دلیل داریم این قبیح است؟! چه کسی گفته است؟! آنجا مفصل بحث کردیم. مرحوم اصفهانی حسن و قبح را بنایی می‌داند، منتها گفتیم این بنایی که ایشان می‌گوید با بنائات عقلایی به معنای سیره عملی فرق می‌کند. به تفصیل بحث کردیم. بحث اینست که اساساً قبول قبح تصرف در ملک دیگران، قبل از امضای شارع درست است یا خیر؟! روی این تامل کنید.

این تمام الکلام در بحث «کل شیء مطلق» و کل روایات باب. انشاء الله جلسه آینده بحث استصحاب را مطرح می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۴۳۲
استدلال به استصحاب عدم تکلیف	۴۳۲
استصحاب عدم جعل و استصحاب عدم مجعول	۴۳۲
اشکال شیخ انصاری در تمسک به استصحاب عدم تکلیف	۴۳۳
نقدهای وارد بر بیان شیخ انصاری در اشکال به استصحاب براءت	۴۳۵
۱. ممکن است مستصحب حکم شرعی باشد	۴۳۶
۲. کافی است که مستصحب قابلیت تعبد داشته باشد	۴۳۶
۳. آثاری که موضوعشان اعم از ظاهر و واقع است، با استصحاب مترتب می شوند	۴۳۷
۴. موضوع حکم عقل به عدم استحقاق، عدم المنع است نه خصوص ترخیص	۴۳۸
اشکال دوم آقای خویی به شیخ انصاری	۴۳۹
پاسخ اشکال دوم آقای خویی	۴۴۰
دو اشکال آخوند به کلام شیخ انصاری	۴۴۱

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

خلاصه بحث گذشته

امهات بحث در آیات و روایاتی که مربوط به براءت بود، مطرح شد و تمام شد. همانطور که عرض کردیم به نظر می آید هم آیات و هم روایات دلالت بر براءت دارند خصوصاً حدیث رفع، و لذا از این جهت انسان مطمئن است که این ادله وافی به مقصود هستند.

استدلال به استصحاب عدم تکلیف

علاوه بر روایات برای اثبات براءت به استصحاب عدم التکلیف هم تمسک کرده اند به بیانات مختلف.

استصحاب عدم جعل و استصحاب عدم مجعول

گاهی استصحاب عدم جعل می کنیم و گاهی استصحاب عدم مجعول. یک جعل در باب تکالیف داریم و همان چیزی است که خداوند یا اولیاء خداوند روی موضوع مقدرة الوجود انشاء می کنند، مثلاً گفته می شود «المسافر یقصر» به

نحو کلی. این جعل است. گاهی هم این جعل تطبیق می شود خارجا بر موضوع خودش. کاری به علم و جهل نداریم، بلکه تطبیق می شود به موضوع خود و مسافری در خارج یافت می شود که مصداق «یجب أن یقصر» باشد و یک تکلیف جزئی بر او تطبیق شود. در استصحاب، هر دو را می توانیم طرح کنیم. می توانیم قضیه کلی را استصحاب کنیم که به نحو قضیه حقیقه است و به لحاظ قبل از شریعت، استصحاب عدم جعل آن قضیه کلی را بکنیم، و لذا بگوییم بر ما تکلیفی نیست، البته اگر مشکل دیگری در کار نباشد؛ و نیز می توانیم عدم مجعول را استصحاب کنیم. مسلماً در حال صغر، این کودک وجوب یا حرمت خاصی نداشته است و عدم وجوب یا عدم حرمت هر چیزی را که در آن شک می کنیم استصحاب می کنیم تا بعد از بلوغ.

این صورت استصحابی است که در مقام طرح شده است. منتها محل اشکالات مختلف واقع شده است. الان استصحاب عدم مجعول را مطرح می کنیم و استصحاب عدم جعل را بعدا طرح می کنیم.

اشکال شیخ انصاری در تمسک به استصحاب عدم تکلیف

مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه در رسائل این استصحاب را ذیل عنوان «قد یستدل علی البرائة بوجوه غیر ناهضة» طرح می کند. یکی از وجوه غیر ناهضة ای که در بحث وجود دارد، استصحاب است و ایشان قبول ندارد. این استصحاب در کلام صاحب فصول آمده است و ایشان اشکال می کند.

اینجا مرحوم شیخ می فرماید اگر استصحاب از باب ظن حجت باشد، وجهی دارد که تمسک به استصحاب کنیم و در اینصورت براءت یکی از امارات و یکی از ظنون حجت می شود. استصحاب می کنیم عدم تکلیف را و این استصحاب که طبق فرض اماره است و از باب ظن حجت است، لازم آن را هم ثابت می کند که مثلاً ترخیص است و یا عدم استحقاق عقاب است. بنابراین ایشان می گوید اگر از باب ظن باشد، وجه دارد، ولی درست نیست یعنی استصحاب از باب ظن حجت نیست، کما اینکه در بحث خودش می آید.

اما اگر استصحاب از باب اخبار حجت باشد که اصل عملی برای ما درست می کند و موضوع آن شک است، می فرماید اینجا جریان استصحاب برای اثبات براءت درست نیست. ایشان می گوید مستصحب باید دارای لوازم مجعول شرعی باشد. مستصحب در بحث ما یا براءت ذمه مکلف است یا عدم المنع من الفعل است یا عدم استحقاق عقاب است. یکی از اینها بناست استصحاب شود. سپس ایشان می فرماید مطلوب در استصحاب اینست که شما با استصحاب، دیگر احتمال عقاب ندهید. اگر احتمال عقاب بدهیم، محتاج قبح عقاب بلا بیان می شویم و اگر بناست قبح عقاب بلا بیان جاری کنیم، از ابتدا

جاری می‌کنیم و به استصحاب نیازی نداریم. اینکه ابتدا استصحاب جاری کنیم و بعد به قبح عقاب بلا بیان تمسک کنیم، وجهی ندارد. اینجا در استصحاب و البته مثل هر جای دیگری، وقتی اصل جاری می‌شود، باید در نتیجه قطع به عدم استحقاق عقاب پیدا کنیم و اگر احتمال عقاب بدهیم، جریان اصل لغو است، چون باید با قبح عقاب بلا بیان متمیم شود و اگر بناست متمیم شود، از اول همان قبح عقاب بلا بیان را جاری می‌کنیم.

حال این فرمایش ایشان چه ربطی به بحث ما دارد؟ ربط آن چندان ظاهر نیست. برخی مانند مرحوم آقای خویی اینطور درست کرده‌اند که اگر استصحاب از باب ظن درست باشد و ظنی که به عدم تکلیف پیدا می‌کنیم حجت باشد، برای مثال استصحاب می‌کنیم عدم منع من الفعل را که در حال صغر است، و لازمه‌اش که ترخیص است را ثابت می‌کند، و ترخیص اگر ثابت شود، احتمال استحقاق عقاب را نمی‌دهیم، و مشکل حل می‌شود. ولی اگر از باب اخبار باشد و بخواهیم استصحاب بکنیم، استصحاب عدم المنع نمی‌تواند لازمه‌اش را ثابت کند. ترخیص لازمه عدم المنع است و به تعبیر مرحوم شیخ در اینجا، یکی از احکام خمس ترخیص است و می‌دانیم که عدم المنع مقارن با ترخیص است، ولی عدم المنع نمی‌تواند لازمه‌اش را ثابت کند. زیرا در استصحاب، لوازم حجت نیست. تعبیر آقای خویی برای توجیه عبارت شیخ اینست که بنابراین با استصحاب عدم المنع، ترخیص را ثابت نکردیم، پس موضوع عدم الاستحقاق را نتوانستیم ثابت کنیم و هنوز احتمال عقاب می‌دهیم. پس باید به قبح عقاب بلا بیان پناه ببریم و اگر بناست به قبح عقاب بلا بیان پناه ببریم، از اول همان را جاری می‌کردیم و جریان استصحاب لغو است که نیاز به متمیم آن به قبح عقاب بلا بیان باشد.

سوال: نیاز به بیان آقای خویی نیست و بیان شیخ، مثبت بودن است و لازمه عقلی‌اش را ثابت می‌کند که حجت نیست. بیان آقای خویی بیان ذیل کلام شیخ است نه صدر آن.

پاسخ: قبح عقاب بلا بیان و احتمال عقاب را چرا اینجا آورده‌اند؟ ربط آن به اینجا چیست؟ برای چه احتمال عقاب را طرح می‌کنند؟

می‌گویند در واقع لازمه استصحاب عدم المنع، ترخیص است. یکی از احکام، رخصت است و عدم المنع با این ملازم است، منتها لوازمش را نمی‌تواند حجت کند. نکته‌اش را عرض می‌کنم که چرا این را می‌گویند. فرمایش شیخ داستانی دارد و مرحوم آخوند اشکالی می‌کند و مرحوم آقای خویی اشکال آخوند به شیخ را به وجهی حمل می‌کند و آقای صدر جواب می‌دهد و بحثی طولانی در گرفته است که به آن می‌رسیم.

عبارت مرحوم شیخ اینست:

وأما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فلا ينفع في المقام، لأن الثابت بها ترتب للوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف على القاعده باید به برائت ذمه واقعی حمل کنیم، چون برائت ذمه ظاهری خودش برائت است که می خواهیم ثابت کنیم. مقصود برائت ذمه شخص از تکلیف است. ذمه شخص در صغر، از هر تکلیفی بریء است.

عدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يأمن العقل من العقاب، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة سپس می فرماید:

ومن المعلوم أن المطلوب المذكور

که قطع به عدم احتمال عقاب باشد

لا يترتب على المستصحابات المذكورة، لأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر.^۱

بعد می فرماید اذن و ترخیص مجعولاند، ولی خود اذن و ترخیص مستصحب نیستند، بلکه عدم المنع استصحاب می شود و لازمه آن اذن و ترخیص است و در استصحاب، لازمه اش ثابت نمی شود. این مثل اثبات احد الضدین است به نفی ضد دیگر به اصالت عدم. بعد به صاحب فصول اشکال می کند. ایشان پایین بحث اشکال دیگری مطرح می کند از باب عدم حفظ موضوع در استصحاب که بحث دیگری است و به آن می رسیم.

نقدهای وارد بر بیان شیخ انصاری در اشکال به استصحاب برائت

قبل از اینکه به فرمایش مرحوم آخوند در کفایه و به فرمایش مرحوم آقای خویی در رد آخوند در حیث نقل اشکال شیخ برسیم و نیز قبل از اینکه فرمایش شهید صدر را در جواب مرحوم آقای خویی ببینیم، در عبارت خود مرحوم شیخ تامل کنیم. ایشان در عبارتی که خواندیم می فرماید:

«لأن الثابت بها»

۱. فرائد الأصول الأنصاري، الشيخ مرتضى، ج ۲، ص ۵۹-۶۰.

یعنی به استصحاب به روایات و اخبار،

ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب.

۱. ممکن است مستصحب حکم شرعی باشد

اولا، آیا این درست است؟ ممکن است خود مستصحب، اثر باشد و لازم نیست لوازم مجعوله داشته باشد. تکلیف و احکام تکلیفی - احکام وضعی، فیه وجه که عرض می‌کنم - خودش اثر است و در استصحاب تکلیف، لازم نیست که حتما مستصحب لوازم و آثار مجعوله شرعیه داشته باشد بلکه همینکه مستصحب خودش اثر شرعی است، کفایت می‌کند. اگر استصحاب وجوب کنید، برای صحت استصحاب وجوب، لازم نیست یک لازمه مجعول داشته باشد. اتفاقا لازمه غیر مجعول آن که استحقاق عقاب است، ثابت است. این را بحث می‌کنیم. آنچه در استصحاب می‌خواهیم، - اگر گفتیم مجعول باشد (که قابل بحث است و دلیلی نداریم) - یا باید خودش مجعول باشد و یا اثر مجعول داشته باشد؛ نه اینکه «لأن الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة» باشد، آنطور که مرحوم شیخ فرمود. همیشه ترتب لوازم نمی‌خواهیم، بلکه گاهی خودش مجعول است مثل وجوب، و اثر آن می‌تواند عقلی باشد.

آنچه لازم است در استصحاب وجوب اینست که خودش اثر است و استصحاب آن درست است. خودش اثر است، یعنی در واقع این را قبول کرده‌ایم که این وجوب گرچه اثر عقلی داشته باشد، کافی است. لب آن اینست. چون اثبات و نفی وجوب، اثر عقلی دارد، بنابراین نیاز به لازمه مجعوله نداریم.

سوال: جلوتر شیخ می‌گوید مستصحب می‌تواند خود حکم شرعی باشد.

پاسخ: بله، اینجا نگفته است. جا داشت اینجا بگوید ثابت به استصحاب باید یا خودش مجعول باشد یا من اللوازم المجعولة باشد.

۲. کافی است که مستصحب قابلیت تعبد داشته باشد

نکته دوم اینست که اساسا آیا در استصحاب لازم داریم که مستصحب، مجعول یا اثر مترتب مجعول باشد؟ یا اینکه مجعول بودن شرط نیست، بلکه همین که قابلیت تعبد داشته باشد کافی است؟ فارق اینست که اگر بگویید حتما باید مجعول باشد، باید حکمی باشد که شارع جعل می‌کند و یا اثر مجعول باشد مثل آثاری که بر موضوعات بار می‌شود. اگر این را بگوییم، در عدم الحکم مشکل پیدا می‌کنیم. عدم الحکم، مجعول نیست ولی قابل تعبد است به شرطی که اثر داشته باشد که

دارد. اگر مولى تعبد کند که «لا یجب»، اثر دارد و موضوع حکم عقل است. اگر مولى تعبد نکند به عدم الحکم، کافی است چون موضوع حکم عقل است.

آنچه که در عبارت مرحوم شیخ است که ثابت بها ترتب لوازم مجعوله است. اولاً باید خود مجعول را هم می فرمود که «اما بنفسه یكون مجعولاً، أو من جهة ترتب الأثر المجعولة» که نگفته است؛ و ثانیاً چرا اصلاً مجعول باشد؟ زیرا در استصحاب ما لفظ جعل نداریم و آنچه هست «لا تنقض الیقین بالشک» است. باید صدق نقض کند و تعبد معقول باشد. در امور تکوینی که موضوع اثر نیستند، تعبد معنا ندارد. چون امر تکوینی که قابل استدامه نیست تکویناً و می خواهید تعبد کنید که هنوز روز باقی است ولی با تعبد ما حقیقتاً روز باقی نمی شود، و بنابراین باید اثر شرعی داشته باشد. حال سوال اینست که آنچه ما لازم داریم برای صدق «لا تنقض» حتماً باید مستصحب مجعول باشد یا اثر مجعول شرعی داشته باشد؟ لزومی ندارد. باید مستصحب قابل برای تعبد باشد تا صدق نقض بکند تا مفاد «لا تنقض» را امتثال کنید و ابقاء بکنید. برای صدق نقض و امتثال اینکه «لا تنقض الیقین»، بیش از این نمی خواهیم که قابل برای تعبد باشد. عدم الحکم قابل برای تعبد است. شارع می تواند بگوید که حکم نیست. بله، باید اثر داشته باشد، یعنی این مطلب را باید بپذیریم که اثر داشته باشد. اینجا اثر دارد و البته اثر آن عقلی است. این آثار عقلی مترتب می شود کما اینکه توضیح می دهیم، برخلاف فرمایش شیخ که اینجا فرموده است.

بعد ایشان نسبت به «عدم استحقاق عقاب فی الآخرة» فرموده است که «لیس من اللوازم المجعولة حتى یحکم به الشارع». ولی اینجا عدم استحقاق عقاب را استصحاب نمی کنیم، بلکه یک مستصحب دیگری داریم مثل عدم المنع من الفعل. این عدم المنع من الفعل، موضوع برای حکم عقل قرار می گیرد به عدم استحقاق عقاب. عدم استحقاق عقاب را به حکم عقل ثابت می کنیم و موضوع آن هم استصحاب است.

۳. آثاری که موضوعشان اعم از ظاهر و واقع است، با استصحاب مترتب می شوند

نکته دیگر، بحثی است که در فرمایش مرحوم آخوند به آن تصریح شده است. بحثی در استصحاب هست که آثاری که موضوع آنها اعم از ظاهر و واقع است، با استصحاب مترتب می شود ولو لوازم عقلی باشد.

آنچه که می گویند لوازم عقلی مستصحب بار نمی شود و مثبت است، لوازم عقلی مستصحب است. می گویند اگر بقای زید را استصحاب کردید تا ۲۰ سالگی، این لازمه که الان لَحیه داشته باشد، از لوازم تکوینی واقعی است و لذا بار نمی شود بر استصحاب مستصحب. یعنی اگر لازمه مستصحب، یک امر واقعی باشد، با استصحاب نسبت به این شیء، آن لازمه بار

نمی شود و این سخن درستی است. اما اگر یک اثری هم بر واقع بار شود و هم بر ظاهر، مثل همین حکم عقلی به استحقاق عقاب، این مترتب می شود. اگر وجوب واقعی داشته باشید و محرز بشود، موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است و نیز اگر مولی تعبد به وجوب کند، باز هم موضوع استحقاق عقاب است. در ناحیه نفی هم همینطور است. اگر احراز کنید عدم التکلیف را، موضوع برای عدم استحقاق عقاب است. اگر مولی بگوید تکلیف ندارید، باز هم موضوع برای عدم استحقاق عقاب است. یعنی حکم عقلی مترتب است هم بر واقع و هم بر ظاهر. این احکام عقلی مترتب می شوند و مشکلی ندارند.

سوال: قبح عقاب بلا بیان است و مفاد آن برائت است.

پاسخ: مفاد آن برائت نیست. اگر استصحاب جاری باشد، وارد بر قبح عقاب بلا بیان است. استصحاب حکم وارد بر قبح عقاب بلا بیان است، چون بیان است. استصحاب عدم الحکم هم بیان است. اگر عدم الحکم را احراز کنید، رافع عدم البیان است، زیرا بیان است. چه بگوییم حکم نیست و چه بگوییم حکم هست، هر دو بیان است و رافع عدم البیان. رافع به معنای ورود است چون بالتعبد حقیقتا موضوع برداشته می شود، و حکومت نیست که با تعبد توسعه و ضیق بدهیم، بلکه حقیقتا برداشته می شود. این ورود است و نفی تنجیز و عدم استحقاق عقابی که با این استصحاب عدم تکلیف اثبات می شود هیچ ربطی به قبح عقاب بلا بیان.

۴. موضوع حکم عقل به عدم استحقاق، عدم المنع است نه خصوص ترخیص

این فرمایش مرحوم شیخ بود. ما هم قبول داریم که خود عدم استحقاق را استصحاب نمی کنیم، زیرا حکم عقلی را نمی شود استصحاب کرد. بحث مهم با مرحوم شیخ در استصحاب عدم منع من الفعل و برائت ذمه واقعی است، یعنی مشغول الذمه نبودن واقعی است.

در استصحاب عدم المنع من الفعل، اشکال مرحوم شیخ اینست که خود «عدم المنع» اثر ندارد و حتی عدم استحقاق عقاب بر آن مترتب نمی شود. باید ابتدا لازمه اش که ترخیص است ثابت شود تا بتواند نتیجه بدهد. این حرف درستی نیست و هر کس با دقت نگاه کند این اشکال را می فهمد و به ذهن ما رسید، بعد دیدم مرحوم آقای خویی هم می فرماید که چه کسی گفته موضوع حکم عقل به عدم استحقاق عقاب، عدم المنع نیست و حتما خصوص ترخیص است؟ اگر شارع بگوید منعی برای تو نسبت به این فعل نیست، و من مرتکب شوم، آیا استحقاق عقاب دارم؟ نه. همین گفته مولی موضوع حکم عقل من است. لازم نیست ترخیص را اثبات کنیم آنطور که مرحوم شیخ می فرماید احد الضدین را به استصحاب عدم ضد

دیگر ثابت کنیم. چنین کاری نمی‌کنیم، بلکه خود مستصحب ما موضوع حکم عقل است به عدم استحقاق عقاب. از این جهت مشکلی نیست. چرا مرحوم شیخ می‌فرماید:

وأما الإذن والترخيص في الفعل، فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعا، إلا أن الإذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحبات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث إن عدم المنع عن الفعل - بعد العلم إجمالاً بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة - لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم^۱.

دلیلی بر این حرف نداریم که لازم را ترخیص قرار بدهیم. خود عدم المنع من الفعل، موضوع حکم عقل است به عدم استحقاق عقاب. این جواب درست و سراسستی است به مرحوم شیخ.

سوال: با این حال دلیل بر برائت نیست. قبول کردیم مجعول در برائت، اباحه است.

پاسخ: چرا لازم است اباحه باشد؟ قبح عقاب بلا بیان چه چیزی را درست می‌کند؟ اگر مقصود اباحه شرعی است، قبح عقاب بلا بیان که اباحه شرعی درست نمی‌کند. «رفع ما لا يعلمون» چه چیزی درست می‌کند؟ اباحه درست نمی‌کند مگر اینکه کسی بگوید - کما اینکه آنجا گفته‌اند - که این لسان، عرفاً ترخیص و اباحه است، مثل صاحب منتقی که اینطور ادعا کرده بود. اگر این را بگوید، اینجا هم همین است.

در حدیث رفع می‌گوییم «رفع ما لا يعلمون». یا در حدیث حجب می‌گوییم «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم». اینجا موضوع عنهم است نه اباحه. بنابراین آنچه در برائت لازم داریم، لباً اینست که بتوانیم موضوع حکم عقل را به جواز ارتکاب و امثال آن درست کنیم، حال با عنوان عدم المنع و عدم التکلیف یا هر چیز دیگری.

مرحوم شیخ اینجا اشکالش اینست که می‌گوید حتماً ترخیص لازم داریم و ترخیص هم لازمه عدم المنع است؛ و این حرف درستی نیست.

اشکال دوم آقای خویی به شیخ انصاری

مرحوم آقای خویی در مصباح الأصول می‌گوید اشکال دومی وجود دارد و لزومی ندارد مقصور به جواب اول بشویم. می‌توانیم بگوییم ترخیص در زمان صغر را استحباب می‌کنیم. ترخیصی که ثابت است به رفع القلم.

^۱ . فرائد الأصول، الأنصاري، الشيخ مرتضى، ج ۲، ص ۶۰.

پاسخ اشکال دوم آقای خویی

ما نفهمیدیم که این سخن ایشان چطور درست می شود؟ مفاد حدیث رفع قلم، اثبات ترخیص نیست، مخصوصاً اینکه رفع قلم را به وضعیات هم توسعه دادیم الا ما استثنی. رفع قلم، رفع قلم است و مثل رفع ما لا یعلمون است. مفاد رفع قلم، اباحه و ترخیص نیست. البته لازمه اش اباحه و ترخیص است. در حال صغر آیا برای کودک ترخیص مجعول شرعی تثبیت شده است یا اینکه فقط منع من الفعل ندارد؟ بیش از این دلیل نداریم که منع من الفعل ندارد، ولی اینکه ترخیص مجعول شرعی داریم، اول الکلام است. دلیلی بر آن نیست. اگر بگوییم قابل برای تکلیف نیست واضح است که نمی شود. اگر گفتیم قابل برای تکلیف است، زیرا صبی غیر ممیز قابل نیست، ولی صبی ممیز علی الظاهر قابل تکلیف است، در اینصورت، باید استدلال کنیم که دلیل اثباتی نداریم برای ترخیص. بنابراین، آن ترخیصی که آقای خویی می فرماید استصحابش کنیم، کجاست؟

ایشان می فرماید الثابت بحديث رفع القلم و امثاله. نمی دانیم غیر از حدیث رفع قلم، مفاد دیگری داریم که بگوید این طفل ده ساله، مرخص فیه است و مجعول له الاباحه است و یا مباح و حلال له. الان یادم نیست روایتی به این مضمون داشته باشیم در بحث صبی. آنچه بود رفع قلم از صبی بود که مثل حدیث رفع است و مفاد آن رفع تکلیف است، مگر اینکه کسی بگوید بالملازمة العرفية و بالدلالة الالتزامية العرفية وقتی می گویند که رفع قلم شده است، جعل اباحه هم می کنند. ولی دلیلی بر این حرف نداریم، چون جعل موونه مازاد می خواهد و لوازم منطقی و تکوینی نیست که بگوییم صد تا لازمه دارد و بر آن مترتب است، بلکه باید مولی متکفل این کار شده باشد. حال، به یک دال بگوید و به دلالت التزامی برساند و یا به دو دال بگوید، بحث دیگری است. ولی آیا اصل تکفل برای جعل اباحه دلیل دارد؟! باید اثبات وافی باشد و گر نه ثبوتاً موونه مازاد دارد. بنابراین، این جواب دوم آقای خویی روشن نیست.

سوال: اباحه جعل می خواهد؟

پاسخ: اباحه جعل لازم دارد. به نظرم آقای خویی در جایی فرموده است که اباحه جعل نمی خواهد و همان تساوی طرفین است. همین که واقع واجب، حرام، مستحب و مکروه نباشد، مباح است. ولی این حرف درستی نیست. احکام خمس مجعولاند و اباحه جعل لازم دارد. البته اگر خلو باشد، موضوع لاجر جیت عقلی است و این درست است، ولی خودش مباح نیست چون مولی می تواند اباحه را جعل کند، کما اینکه احکام دیگر را جعل می کند.

دو اشکال آخوند به کلام شیخ انصاری

اما مرحوم آخوند، از کلام شیخ چه فهمیده است و چه اشکالی کرده است؟ مرحوم آخوند اینجا بحث نکرده است، بلکه در تنبیه ثامن استصحاب این بحث را کرده است. آنجا می فرماید تفاوتی در مستصحب و مترتب بر مستصحب نیست بین اینکه ثبوت و وجود اثر باشد یا نفی و عدم آن باشد. در هر دو می شود استصحاب کرد.

و کذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده، أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه

بيد الشارع كنبوته

ایشان آن نکته ای را که ما گفتیم حل می کند. یعنی لازم نیست مستصحب مجعول باشد یا اثر مجعول داشته باشد، بلکه باید قابل برای تعبد باشد. عدم التکلیف، مجعول نیست. عدم التکلیفی که ابتدا هست و بناست که با استصحاب آن را ادامه بدهیم، مجعول نیست و عدم التکلیف است، ولی قابل برای تعبد است. یعنی مولی می گوید من تعبد می کنم عدم التکلیف در این مورد را که ذو اثر است و موضوع حکم عقل قرار می گیرد. این جمله که باید خودش اثر باشد، یعنی وجودش یا نفیش، فقط قابل تعبد باشد کافی است.

سپس می فرماید:

وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر

کسی بگوید عدم الحكم که حکم نیست. ایشان می گوید اشکالی ندارد. در استصحاب، «لا تنقض اليقين بالشك» لازم داریم و نگفته اند که خصوص حکم باشد. باید صدق نقض یقین به شک بکند اگر ما عمل نکنیم به استصحاب؛ و عدم نقض باشد اگر عمل کنیم. فقط این لازم است. اگر قابل تعبد باشد، این صدق می کند و همین کافی است. قضیه متیقن و مشکوک، همین قدر باشد که قابل تعبد باشد و رفع ید بکنیم، می گویند نقض کرده است. بعد می فرماید:

إذ ليس هناك ما دل على اعتباره

برای اینکه باید حکم باشد

بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوتها كما هو واضح

مرحوم آخوند این را کبری قرار داده است برای اشکال به شیخ. حال وجه اشکال چه می شود؟ ایشان با فاء تفریع کرده است. این کبری را می گوید و سپس می فرماید:

فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية

این که حتما وارد نیست

فإن عدم استحقاق العقوبة وأن كان غير مجعول، إلا إنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع.

اشاره به آن نکته‌ای است که عرض کردیم اگر خود این مستصحب مجعول باشد یا قابل تعبد باشد، اثر مجعول لازم نداریم. تعبیر من اللوازم المجعولة که مرحوم شیخ گفت، درست نبود. چون مستصحب یا باید خودش مجعول باشد یا کان من اللوازم المجعولة. در استحقاق عقاب درست است که خودش مجعول نیست و از لوازم مجعول هم نیست، ولی این را نمی‌خواهیم استصحاب کنیم بلکه عدم المنع را استصحاب می‌کنیم که خودش قابل جعل و ترتیب اثر و تعبد است. ذیلا اشاره به نکته‌ای می‌کند که عرض کردیم:

وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل.^۱

یعنی اموری که هم بر واقع و هم بر ظاهر بار می‌شوند، ترتب آن‌ها اشکالی ندارد. از خود این‌ها این نکته در می‌آید که هم بر واقع مترتب‌اند و هم بر ظاهر، ولو اثر عقلی باشند.

سوال: شما می‌فرمایید عدم المنع حکم است.

پاسخ: ما نگفتیم حکم است. گفتیم قابل تعبد است و مستصحب لازم نیست مجعول شرعی باشد و یا اثر مجعول شرعی داشته باشد. همینکه قابل تعبد باشد، کافی است.

این البته حرف بنده نیست و حرف مرحوم آخوند را توضیح می‌دهم و درست هم می‌گوید و دیگران هم پذیرفته‌اند. مرحوم آقای خویی و مرحوم صدر هم پذیرفته‌اند و مجبورند بپذیرند. در استصحاب بیش از نقض یقین به شک لازم نداریم و برای این کار باید قابل تعبد باشد و لازم نیست حتما حکم و مجعول باشد.

فرمایش مرحوم آخوند روشن است. می‌گوید اولاً در خود عدم استحقاق نمی‌خواهیم استصحاب جاری کنیم تا فرمایش شیخ بیاید که استحقاق لازم جعلی نیست. و ثانیاً عدم استحقاق عقاب بر عدم حکم فی الظاهر یعنی عدم الحكم تعبدی هم بار است. بر عدم المنع ظاهری هم بار است. چه کسی گفته است که مستصحب باید حتما لوازم مجعوله شرعیه

^۱ . كفاية الأصول الآخوند الخراساني، ط آل البيت، ج ۱، ص ۴۱۷.

داشته باشد؟ این هم لازم نیست. لازم عقلی در جایی که عقل ظاهر را موضوع حکم عقل قرار بدهد کافی است مثل عدم المنع مثلاً. این حرف مرحوم آخوند است.

منتها خوب دقت کنید. آن کبرایی که آخوند فرمود و سپس فرمود فلا وجه للإشکال در رسائله، در واقع چه چیزی را به مرحوم شیخ نسبت می دهد؟ چه استدلالی به شیخ نسبت می دهد که اشکال می کند. اشکال کلام شیخ آیا اینست که مرحوم شیخ می خواهد بفرماید مستصحب حتماً باید مجعول باشد؟ بعید نیست همین باشد و لذا فرمایش آخوند هم تمام است. مرحوم آخوند در کبرایی که بیان کرد، گفت لازم نیست که مجعول باشد و حکم باشد، بلکه همینکه قابل تعبد باشد کافی است و عدم الحکم هم قابل تعبد است. این کبری را بیان کرد و به شیخ اشکال می کند که ظاهر کلام شیخ اینست که می گوید عدم المنع کافی نیست و حتماً باید ترخیصی که مجعول است مستصحب باشد، ولی چنین چیزی لازم نیست. چرا لازم نیست؟ دو مقدمه را ضمیمه می کند که لازم نیست.

اول اینکه عدم الحکم قابل برای تعبد است، و همین مقدار در استصحاب لازم است. دوم اینکه لازم نیست مستصحب همیشه اثر مجعول داشته باشد، بلکه اثر عقلی بر ظاهر باشد، اثر عقلی هم مترتب است. چون اگر شارع خودش به من تعبد کند که منعی از فعل نداری، در اینصورت استحقاق عقاب هم ندارم. زیرا استحقاق عقاب بر ارتکاب ممنوع بار است و من اینجا ممنوعی مرتکب نشدم. وقتی مولی بگوید منع نیست، ممنوع را عمل نکردم. پس موضوع حکم عقل به عدم استحقاق تمام است. مرحوم آخوند این دو نکته را با هم ضمیمه می کند که در بحث ما استصحاب عدم المنع کافی است.

به نظر می آید اشکالی که مرحوم آخوند به مرحوم شیخ نسبت می دهد یعنی اشکال بر استدلال برائت، می خواهد بگوید مرحوم شیخ مدعی است که مستصحب باید مجعول باشد یا لازم مجعول داشته باشد. عرض کردم عبارت رسائل حتی این مقدار هم نیست. عبارت رسائل می گوید باید لوازم مجعوله باشد که باید این را حمل کنیم به حرف های دیگر شیخ که مقصود شیخ اینست که باید مجعول باشد یا اثر مجعول باشد، و در استصحاب عدم المنع من الفعل، خودش مجعول نیست و اثر مجعول هم ندارد. این چیزی است که آخوند نسبت به شیخ می دهد و بعد اشکال می کند که دو مقدمه شیخ درست نیست. استصحاب عدم المنع مانعی ندارد، چون مستصحب لازم نیست مجعول باشد و همینکه قابل تعبد باشد کافی است و نیز اینکه می گوید اثرش باید لازمه شرعیه مجعوله داشته باشد، این هم لازم نیست. اثر عقلی مثل استحقاق عقاب و عدم آن هم قابل ترتب است. این حرفی است که آخوند از کلام شیخ فهمیده است و دو اشکال به آن کرده است.

فردا فرمایش آقای خوئی را بررسی می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۴۴۴	خلاصه بحث گذشته
۴۴۵	اشکال مرحوم آقای خویی به آخوند در فهم کلام شیخ انصاری
۴۴۶	اشکال شهید صدر به فهم مرحوم خویی از کلام شیخ انصاری
۴۴۷	فهم نظر مرحوم شیخ نیاز به فحص بیشتری دارد
۴۴۷	ظاهر کلام شیخ انصاری، برداشت مرحوم آخوند را تأیید می کند
۴۴۸	لغویت جریان استصحاب عدم حکم در کلام شیخ انصاری
۴۴۸	اشکال به لغویت جریان استصحاب عدم حکم
۴۴۸	دفاع صاحب منتقی از مرحوم شیخ و اشکال به مرحوم آخوند
۴۴۹	اشکال به بیان صاحب منتقی
۴۵۲	اشکال دوم مرحوم شیخ به استصحاب عدم تکلیف: تغیر موضوع

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در جریان استصحاب در تکلیف مجعول در حال صغر برای مکلف بود. آیا می توان عدم تکلیف را که در حال صغر ثابت است، استصحاب کرد؟ مرحوم شیخ در رسائل دو اشکال بر این مطلب وارد کرد. مرحوم آخوند، به اشکال اول ایشان پاسخ داد که ظاهراً مربوط است به عدم امکان استصحاب از باب عدم مجعولیت مستصحب. مرحوم آخوند در کفایه در تنبیه هشتم استصحاب فرمود فرقی نمی کند در مستصحب و اثر مترتب که وجود باشد یا عدم. اگر امر عدمی هم اثر باشد، جاری است. مقصود از اثر یعنی خود مجعول و حکم باشد که اثر محسوب می شود.

ظاهر بیان مرحوم آخوند که فرمود در جریان استصحاب بین وجود و عدم فرقی نیست که خود مستصحب، عدم باشد یا وجود، یا اثر مترتب بر آن، اینست که می خواهد به مرحوم شیخ نسبت دهد که ایشان عدم الحکم را مجعول یا دارای اثر مجعول نمی داند؛ و لذا به ایشان اشکال می کند.

مرحوم آخوند بعد از اینکه کبری را بیان کرد می گوید فلا وجه للاستدلال بر عدم جریان استصحاب بما فی الرسالة. آنچه ایشان از رساله نقل می کند اینست که استحقاق عقاب از لوازم مجعوله نیست. این قسمت از عبارت شیخ را نقل می کند، ولی این بحث را مترتب بر کبرای بالا می کند که «فلا وجه للاستدلال». بنابراین به نظر می رسد اشکالی که می خواهد به مرحوم شیخ نسبت بدهد اینست که ایشان می گوید عدم الحکم، مجعول نیست و لذا برای صحت استصحاب آن باید اثر مجعول داشته باشیم. عدم الحکم مجعول نیست و اگر بخواهد استصحاب بشود، مثل بقیه امور غیر مجعوله باید اثر مجعول داشته باشد ولی ندارد. این اشکالی است که به شیخ نسبت می دهد.

سپس به مرحوم شیخ می فرماید که این حرف درست نیست. عدم الحکم نیازی به اثر مترتب ندارد، و مثل خود حکم است. وقتی چیزی خودش اثر است، نیازی به اثر مجعول مترتب ندارد. استصحاب عدم الحکم مثل استصحاب بقاء زید نیست که امری تکوینی است و تعبد در آن معنا ندارد مگر به لحاظ ترتب آثار مجعوله. استصحاب عدم الحکم از این قسم نیست و مثل استصحاب حکم، خودش اثر است و نیازی به اثر مجعول ندارد. بله، اثر عقلی بر آن مترتب می شود مثل استصحاب خود حکم. اگر خود حکم را استصحاب کنید، باید اثر عقلی بر آن مترتب باشد و ایشان می گوید مترتب است. پس می گوید نیازی به اثر مجعول مترتب ندارد؛ و اگر هم مقصود، اثری مثل استحقاق عقاب است که مرحوم شیخ بعداً فرموده است، می گوید این مترتب است. استحقاق عقاب، هم بر حکم ظاهری مترتب است و هم بر حکم واقعی.

اشکال مرحوم آقای خویی به آخوند در فهم کلام شیخ انصاری

مرحوم آقای خویی به مرحوم آخوند اشکال می کند؛ زیرا اشکال آخوند را اینطور تصویر می کند که ایشان به مرحوم شیخ نسبت می دهد که عدم الحکم مجعول نیست و لذا استصحاب عدم جاری نیست. آقای خویی نقض می کند به مرحوم آخوند به اینکه حرف شیخ این نیست.

مرحوم شیخ در رسائل و مکاسب، استصحاب عدم ازلی را جاری می کند و این استصحاب، از سنخ عدم است. پس مرحوم شیخ کسی نیست که بگوید در عدم الحکم استصحاب جاری نیست، چون قابل تعبد نیست، و چون مجعول نیست. سپس مرحوم آقای خویی مؤید می آورد به اینکه در تفصیلی که در استصحاب ذکر شده است بین وجود و عدم، مرحوم شیخ اشکال می کند که بین وجود و عدم فرقی نیست. بنابراین، مرحوم شیخ کسی نیست که به استصحاب عدمی اشکال کند. اشکال ایشان چیز دیگری است و همان ترتب استحقاق عقابی است که جلسه گذشته عرض شد.

ظاهراً این یک بیان دیگر و استدلال دیگری است که مرحوم شیخ می‌فرماید استصحاب عدم الحکم، اثر ندارد، چون هنوز احتمال واقع می‌دهید و با احتمال واقع، نیاز به قبح عقاب بلا بیان دارید. اگر بناست قبح عقاب بلا بیان جاری کنید، از ابتدا جاری کنید و چه نیازی است ابتدا استصحاب جاری کنید و بعد قبح عقاب بلا بیان را ضمیمه کنید؟!

اشکال شهید صدر به فهم مرحوم خویی از کلام شیخ انصاری

آقای خویی اشکال مرحوم شیخ را اینطور تقریب می‌کند. این البته در کلام مرحوم شیخ بود، منتها اینکه آیا این تمام استدلال ایشان است یا اینکه استدلال دیگری نیز دارد، محل بحث است.

مرحوم شهید صدر به آقای خویی اشکال می‌کند که استغراب شما از کلام آخوند در اشکال به شیخ وارد نیست. اینجا خوب دقت کنید که کلام شیخ و آخوند و اشکال مرحوم خویی و دفع اشکال ایشان توسط شهید صدر خلط نشود. معلوم می‌شود هنگامی که رسائل را می‌خواندیم و تدریس می‌کردیم، احتمالاً نفهمیدیم مرحوم شیخ چه می‌گوید. فایده این بحث اینست که زوایا را باز می‌کند و ممکن است کلام شیخ تاویل و معنای دیگری داشته باشد.

شهید صدر می‌فرماید استغراب مرحوم خویی درست نیست، و بحث استصحاب عدم ازلی هیچ ارتباطی به بحث ما ندارد. زیرا جاهایی که مرحوم شیخ در مکاسب به استصحاب عدم مخالفت شرط للکتاب تمسک می‌کند، این استصحاب‌ها موضوع اثر شرعی است. استصحاب عدم ازلی آنجا، موضوع اثر شرعی است و اینجا هم اگر موضوع اثر شرعی بود، مرحوم شیخ بحثی نداشت و مرحوم آخوند هم با ایشان بحثی نداشت. بحث در جایی است که می‌خواهیم در خود عدم الحکم استصحاب جاری کنیم نه به لحاظ ترتب اثر شرعی. بر همه آن اعدام ازلی که شاهد می‌آورید، اثر شرعی و مجعول مترتب است، مثلاً عدم مخالفت با کتاب. عدم مخالفت شرط با کتاب، موضوع اثر است برای صحت شرط. صحت شرط منوط شده است به اینکه مخالف کتاب نباشد و استصحاب عدم می‌کنیم تا صحت آن را نتیجه بگیریم. پس آنجا اثر شرعی مجعول مترتب دارد، و این چه ربطی به بحث ما دارد؟!

بحث ما اینست که تکلیف عدم الحکمی که اثر مجعول مترتب ندارد، چیست؟ عدم الحکمی که اثر مجعول مترتب ندارد، چون استحقاق عقاب اثر عقلی است نه لوازم مجعول شرعی که مرحوم شیخ تصریح فرمود. لذا بحث استصحاب عدم ازلی ربطی به بحث حاضر ندارد. مرحوم شهید صدر می‌فرماید این استصحاب جاری باشد یا نباشد ربطی به بحث ما ندارد.

فهم نظر مرحوم شیخ نیاز به فحص بیشتری دارد

واقع اینست که بحث، دشوارتر است. این شواهد مطالعه و فحص بیشتری لازم دارد. این استصحاب‌های عدم ازلی که مرحوم شیخ - به فرمایش آقای خویی - در رسائل و مکاسب جاری می‌داند، آیا همه جا استصحاب‌هایی است که موضوع اثر شرعی است یا اینکه در خود حکم هم استصحاب می‌کند؟ مثلاً استصحاب عدم ازلی حکم در مخصص که آن را ادراج کند تحت العام که بحث مهمی در باب تخصیص است. آیا این کار را انجام می‌دهد یا نه؟ این‌ها فحص لازم دارد که ببینیم مواردی که شیخ انصاری استصحاب عدم ازلی کرده است، آیا در خود حکم هم استصحاب عدم ازلی کرده است و به آن اکتفا کرده است؟ در اینصورت، اشکال مرحوم آخوند درست نیست و حرف شیخ باید نکته دیگری داشته باشد. ولی اگر هر کجا که استصحاب عدم ازلی کرده است برای ترتیب اثر مجعول شرعی است؛ در اینصورت فرمایش شهید صدر درست است و این شاهد فایده‌ای ندارد.

همین حرف در تفصیل بین وجود و عدم هم که مرحوم شیخ رد می‌کند، می‌آید. گاهی تفصیل بین وجود و عدم در اموری است که دارای اثر شرعی‌اند و استصحاب می‌کنیم عدم این شیء را برای اینکه بگوییم مثلاً موضوع نذر محقق نیست. مرحوم شیخ منکر این استصحاب امر خارجی نیست، متنها می‌گوید استصحاب امر خارجی و واقعی مثل عدم التکلیف - لو قلنا به - زمانی جاری است که اثر مجعول داشته باشد. پس باید آن تفصیل را ببینیم که مرحوم شیخ رد می‌کند، از چه بابی رد می‌کند. آیا از این باب که وجود و عدم فرقی ندارند؛ بله، فرقی ندارند در جریان استصحاب فی حد ذاته. باید دید آیا در نفس تکلیف، استصحاب عدم و وجود فرقی نمی‌کند یا می‌کند؟ اگر مرحوم شیخ بگوید فرقی نمی‌کند، جواب مرحوم آخوند داده می‌شود و حق با مرحوم خویی است و این شاهد بر آنست که مرحوم شیخ در این مشکلی ندارد که استصحاب عدم تکلیف مثل استصحاب تکلیف است. ولی به هر حال، صرف این بیان آقای خویی که مرحوم شیخ تفصیل را رد کرده است، کفایت نمی‌کند و باید دید برای چه دلیلی و از چه بابی این تفصیل را رد کرده است. این مسأله، نیاز به فحص بیشتری دارد. دوستان فحص کنند و بنده فرصت نکردم که ببینم موارد متعددی که مرحوم شیخ استصحاب عدم ازلی جاری می‌کند، از چه بابی است تا ببینیم نقض مرحوم آقای خویی درست است یا خیر.

ظاهر کلام شیخ انصاری، برداشت مرحوم آخوند را تایید می‌کند

حق اینست که ظاهر رسائل همان چیزی است که مرحوم آخوند اشکال کرده است که ایشان می‌گوید عدم الحکم امری واقعی است و مجعول نیست. اموری که مجعول نیستند، ممکن نیست به آن‌ها تعبد بشود و مرحوم شیخ منکر این نیست و بحثی ندارد، ولی می‌گوید باید اثر مجعول داشته باشد.

مرحوم آخوند می گوید عدم الحکم مثل خود حکم است و اثر مجعول لازم ندارد. نکته بحث اینجاست. ظاهر رسائل اینست و جواب آن هم همان چیزی است که مرحوم آخوند داده است. به نظر بنده، فرمایش آقای خویی در این استظهار که برخلاف آخوند می کند، درست نیست، گرچه شاهی که از جاهای دیگر آورده است بحث و فحص لازم دارد که آیا شواهد درست است یا خیر.

لغویت جریان استصحاب عدم حکم در کلام شیخ انصاری

نکته دیگر که قبلاً بحث کردیم اینست که مرحوم شیخ به این بحث ضمیمه می کند که استصحاب عدم حکم به درد نمی خورد، چون با استصحاب عدم حکم احتمال واقع مرتفع نمی شود و هنوز احتمال واقع می دهیم، و اگر هنوز احتمال تکلیف واقعی می دهیم، احتمال عقاب هم می دهیم، و بنابراین قبح عقاب بلا بیان لازم داریم.

اشکال به لغویت جریان استصحاب عدم حکم

جواب این استدلال نیز گذشت که استصحاب عدم حکم مثل خود اباحه و ترخیص، موضوع حکم عقل است به رفع استحقاق عقاب. اگر مولی به بنده بفرماید که من منعی ندارم و من مرتکب بشوم، مسلماً عقل می گوید مستحق عقاب نیستید، همانطور که اگر اباحه کند همین حکم است. بنابراین با اجرای استصحاب عدم الحکم، احتمال عقاب نمی دهیم، نه از این باب که واقع را منتفی می دانیم، بلکه از این باب که خود همین حکم ظاهری برای عقل کافی است در رفع استحقاق عقاب، مثل اباحه و ترخیص ظاهری و فرقی از این جهت نمی کند.

سوال: آخوند می گوید عدم المنع حکم است و مرحوم شیخ می گوید عدم المنع جعل شرعی نیست.

پاسخ: می دانم جعل شرعی نیست ولی قابل تعبد هست استدامة. حرف آخوند همین است. قابل تعبد است و اثر مجعول دیگر لازم ندارد، و نکته حرف آخوند اینست. چون مولی وقتی استصحاب می کند به عدم المنع، موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب رفع می شود. مثل اباحه ظاهری است. در جواب صاحب منتقی عرض می کنم که در اباحه ظاهری هم همینطور است.

دفاع صاحب منتقی از مرحوم شیخ و اشکال به مرحوم آخوند

مرحوم صاحب منتقی دفاع می کند از مرحوم شیخ و فرمایش آخوند را رد می کند، و اشکالی هم به مرحوم اصفهانی می کند که بعداً می آید.

به مرحوم آخوند اشکال می‌کند که کلام شیخ ظاهراً اینست که عدم التکلیف تعبد نمی‌خواهد. عدم التکلیف به اینست که مولی علت را نیاورد. تکلیف، علت لازم دارد و جعل، علت می‌خواهد، ولی عدم التکلیف علت لازم ندارد. همینکه مولی جعل نکند، عدم الجعل محقق است. مولی برای عدم التکلیف، نیازی ندارد که تعبد بکند. همینکه تعبد به حکم نکند، عدم الحکم محقق است. لذا می‌گوید که عدم الحکم امری تکوینی محض است. سپس می‌گوید عدم الحکم به این لحاظ که تکوینی است، مثل سایر امور تکوینی است که تعبد پذیر است، بشرطی که اثر مجعول داشته باشد، و اینجا اثر مجعول ندارد. پس عدم الحکم امری تکوینی است مثل سایر موضوعات و اثر مجعول لازم دارد.

علاوه بر آن، ایشان از بحث استحقاق عقاب و نیاز به قبح عقاب بلا بیان، یک استدلال دیگر درست می‌کند. می‌گوید استصحاب عدم الحکم فایده‌ای ندارد، چون هنوز احتمال تکلیف واقعی می‌دهیم و احتمال عقاب می‌دهیم.

اشکال به بیان صاحب منتقی

جواب هر دو سخن ایشان داده شده است، و بنده تعجب می‌کنم از این فرمایش. در کلام مرحوم آخوند و به یک نحوی در کلام مرحوم آقای خویی، پاسخ این‌ها داده شده است. فرض اینست که عدم الحکم مثل خود حکم است. درست است که می‌گویید همینکه علت حکم نیاید، عدم الحکم هست. بحثی در این نیست. سوال اینست که آیا می‌شود به آن تعبد کرد یا نه؟ شما هم قبول دارید که می‌شود به آن تعبد کرد، متنها می‌گویید نیاز به اثر شرعی دارد. می‌گوییم این را از کجا آوردید؟ نیاز به اثر دارد، اعم از عقلی و شرعی، مثل خود حکم. وقتی تعبد به خود حکم می‌کنید، اگر آن حکم عقلی نباشد، به طور کلی استصحابات لغو است، کما اینکه احکام شرعی لغو است اگر آن حکم عقلی پشت آن‌ها نباشد.

فرق بین استصحاب بقاء زید لاثبات صاحب لحيه بودن و اینجا، اینست که آنجا حیات زید موضوع تکوینی محض است، ولی عدم الحکم مثل خود حکم است و قابل برای تعبد است، و ثانیاً همان اثری که حکم دارد، عدم حکم هم دارد بخلاف استصحاب بقاء حیات زید. استصحاب بقاء حیات زید، اثر عقلی ندارد که مترتب باشد هم بر ظاهر و هم بر واقع. حرف آخوند دقیق است و جاهای مختلف هم این بحث را مطرح کرده است که آثار عقلی گاهی بر اعم از ظاهر و واقع بار می‌شود. اثر عقلی محل بحث ما که استحقاق عقاب است، مسلماً بر اعم از ظاهر و واقع بار می‌شود. چرا؟ زیرا خود استصحاب، استناد به مولی درست می‌کند. یعنی می‌گوید خود مولی گفته است عدم الحکم، پس اگر من مرتکب بشوم عقابی در کار نیست.

خوب دقت کنید که فرق این با بحث موارد اصل مثبت در استصحاب اینست که در اصل مثبت، اثر، لازم عقلی یا واقعی مستصحب است. اما در اینجا اثر عقلی که حکم عقل به عدم استحقاق است لازم عقلی نفس تعبد استصحابی است

نه لازمه عقلی مستصحب. اینجا می‌گوییم مستصحب ما که عدم الحکم است، موضوع حکم عقل به عدم استحقاق عقاب است مثل خود حکم. کما اینکه خود حکم موضوع بود برای استحقاق عقاب عند المخالفة و برای رفع استحقاق عقاب عند الاطاعة، عدم الحکم هم همینطور است.

به نظر بنده پاسخ صاحب منتقی داده شده است. ولی ایشان می‌گویند بله، اگر اباحه یا ترخیص باشد، قبول داریم که اباحه ظاهری یا ترخیص موضوع حکم عقل به رفع استحقاق عقاب است که مرحوم شیخ هم در رسائل فرموده است که اباحه و ترخیص قابل للتبعد و لکونه مستصحباً، چون اگر استصحاب شود، استحقاق عقاب رفع می‌شود. اما عدم الحکم را استصحاب می‌کنید که غیر از اباحه و ترخیص است و لازمه‌اش اباحه و ترخیص است و لوازم استصحاب حجت نیست. جواب ایشان را قبلاً دادیم. همین است که استصحاب عدم الحکم هم موضوع حکم عقل است.

اکنون، می‌خواهم مطلب جدیدی عرض کنم. اباحه‌ای که اینجا بحث می‌شود اباحه ظاهری است. در بحث احکام ظاهری، مسالک مختلفی هست. قبلاً گفتیم که مسلک مورد قبول ما اینست که حکم ظاهری اگر مصادف با واقع شد، همان واقع را زنده می‌کند و اگر مصادف نشد، پوچ است و یک انشاء صوری است. عرض ما اینست که در این اباحه و ترخیص احتمال مخالفت با واقع می‌دهیم، پس هنوز احتمال عقاب زنده است.

اگر استدلال ایشان علیه مرحوم آخوند یا هر کس دیگری اینست که بیان مرحوم شیخ در رسائل چنین است و مدافعین هم اینطور گفته‌اند که اگر استصحاب عدم الحکم بکنیم، یقین نمی‌کنیم که حتماً حکم در واقع نیست و احتمال حکم واقعی می‌دهیم، پس احتمال عقاب می‌دهیم، در اینصورت عرض ما اینست که استصحاب اباحه و ترخیصی که ایشان قبول کرد، چطور قطع به عدم استحقاق عقاب می‌آورد؟ این اباحه استصحابی اگر مطابق واقع باشد، درست است و اگر مخالف واقع باشد و در واقع حکم تحریمی در کار باشد، این اباحه پوچ است؛ و شما احتمال این را می‌دهید که واقع محرم باشد.

سوال: ممکن است اصالت اباحه‌ای باشیم نه اصالت حظری. از اول استصحاب اباحه می‌کنیم.

پاسخ: الان بحث شرع است و در میدان شرع وارد شده‌ایم و اباحه و حظر برای قبل شرع است. وارد شریعت شدیم و شرع ترخیص کرده است و ادله اباحه این جا را گرفته است. متها می‌گوییم این نکته‌ای که آقایان می‌گویند که با وجود استصحاب عدم المنع، چون حکمی ظاهری است، احتمال تکلیف واقعی می‌دهیم یعنی محرم واقعی، و چون احتمال می‌دهیم نیاز به قبح عقاب بلا بیان داریم، در اینصورت اباحه هم اگر داشته باشید و استصحاب اباحه کنید، باز ترخیص ظاهری است، چون مرحوم شیخ می‌گوید اگر ترخیص و اباحه بود می‌توانستیم استصحاب کنیم. ولی اگر استصحاب ترخیص و

اباحه ظاهری کردید، و اباحه ظاهری درست کردید، در این اباحه ظاهری احتمال مخالفت با واقع می‌دهید، پس احتمال محرم واقعی می‌دهید، و این چه فرقی دارد با استصحاب عدم حکم؟

سوال: بالتعبد در جایی که استصحاب اباحه می‌کنیم، شارع می‌گوید احتمال عقاب را از بین ببر. فرق دارد با بحث ما. در بحث ما که مرحوم شیخ می‌گوید اگر استصحاب عدم حکم بکنیم، چون لازمه عقلی می‌شود دیگر تعبد به آن نشده است.

پاسخ: لازمه عقلی آن استحقاق عقاب است.

سوال: لازمه عقلی استصحاب عدم حکم، اباحه است و این اباحه چون لازمه عقلی است ثابت نیست.

پاسخ: بنده نقض می‌کنم. در عدم الحکم چرا جاری نیست؟ می‌گوید خود عدم الحکم، رافع احتمال عقاب نیست. هنوز احتمال عقاب می‌دهیم.

در اینصورت، نقض به ایشان وارد است که در اباحه و ترخیص چه می‌گویید؟ در اباحه و ترخیص که استصحاب کردید، احتمال مخالفت با واقع نمی‌دهید؟ این نقض به ایشان است.

جواب حلی اینست که در هر دو، استصحاب می‌کنیم و خود استصحاب، انتساب به شارع درست می‌کند. شارع خودش گفته است عدم الحکم، یعنی حکمی نیست. وقتی شارع خودش گفته است که حکمی نیست، موضوع حکم عقل محقق می‌شود که استحقاق عقاب ندارد. کما اینکه اگر ترخیص هم می‌گفت همین می‌شد. نکته‌اش اینست که در هر دو جا، عدم الحکم و اباحه و ترخیص مستند به شارع درست می‌شود، و این اباحه و عدم الحکم مستند به شارع، موضوع حکم عقل است به رفع استحقاق عقاب. بنابراین موضوع حکم عقل از این جهت منقح است، و لذا جواب شیخ هم روشن است. نتیجه این می‌شود که به نظر ما اشکال آخوند بر اساس یک استظهاری است که حق با مرحوم آخوند است. ظاهر شیخ اینست که عدم الحکم، نیاز به اثر مجعول دارد تا جاری باشد در حالی که این حرف درست نیست. عدم الحکم خودش قابل تعبد است، بعلاوه اینکه آن اثر عقلی را هم دارد که رفع استحقاق عقاب است، و لذا استصحاب حال صغر از این جهت درست است.

سوال: شارع تنزیل می‌کند مشکوک را به منزله متیقن. مقتضای تعبد به تنزیل، ترتیب آثار شرعی است.

پاسخ: فرق دارد. تنزیل مشکوک به منزله متیقن یا شک به منزله یقین که در استصحاب می‌گویند، اگر در موضوعات خارجی باشد، نیاز به ترتیب اثر شرعی دارد. در حکم نیاز به ترتیب اثر شرعی ندارد.

سوال: عدم الحکم است.

پاسخ: عدم را رها کنید. اگر استصحاب تکلیف بکنیم، باز هم اثر شرعی لازم داریم؟ استصحاب حکم به نظر شیخ، دوباره اثر مجعول لازم دارد؟ استصحاب می‌کنیم بقاء تکلیف را. یعنی مرحوم شیخ می‌گوید اگر من استصحاب بقاء وجوب کردم، باز هم اثر شرعی لازم دارد؟ مسلم است که شیخ این حرف را نمی‌زند. استصحاب بقاء تکلیف نیاز به اثر شرعی ندارد.

اشکال دوم مرحوم شیخ به استصحاب عدم تکلیف: تغییر موضوع

مرحوم شیخ اشکال دیگری کرده است. اشکال دوم که اشکال مهمی است بحث تغییر موضوع است. می‌گوید موضوع استصحاب فرق کرده است. آن وقت صغیر بود که عدم التکلیف داشت و الان برای کبیر می‌خواهید عدم التکلیف بار کنید و عرفا اینها دو موضوع‌اند. این اشکال علی الظاهر وارد است. مقصود از موضوع غیر از مستصحب است و این روشن است. در استصحاب یک مستصحب داریم و یک موضوع استصحاب. موضوع استصحاب، معروض مستصحب است. اگر استصحاب طهارت می‌کنید برای یک شیء، آنچه موضوع قضیه متیقن و مشکوک است، آن شیءای است که طهارت عارض اوست و موضوع قضیه متیقن و مشکوک واقع می‌شود. اگر موضوع قضیه متیقن و مشکوک دو تا بشود، دیگر نقض صدق نمی‌کند. نکته‌اش اینست. اگر موضوع تبدل یابد، اگر شما بقاء هم حکم نکنید، حکم سابق را نقض نکردید. در واقع در موضوع دیگری، حکم نکردید و این نقض حکم سابق نیست. بنابراین در استصحاب عرفا باید موضوع را باقی بدانیم و یکی بدانیم. مسلما عرف شخص صغیر و شخص کبیر را یکی نمی‌داند.

صغیر غیر ممیز که روشن است و قابل تکلیف نیست که استصحاب بقاء عدم تکلیف کنیم و واضح است که دو موضوع است. ولی نسبت به صغیر ممیز که بالغ نیست ولی قریب به بلوغ است، شرعا گفته‌اند تکلیف ندارد ولی تکلیف به او ممکن است. آیا اینجا هم عرفا موضوع تغییر می‌کند؟ عرفا تغییر موضوع است، مخصوصا اگر قریب به بلوغ باشد. فرض کنید این جوان در ۱۴ سالگی بالغ می‌شود و در ۱۳ سالگی عقل او کامل است. خدا رحمت کند مرحوم والد ما را که می‌فرمود برخی جوان‌های ۱۳ ساله از ما که ۶۰ سال داریم در خرید و فروش و معاملات عاقل‌تر و زرنگ‌تراند. این آدم ممیز است و قابل تکلیف است و لأجل الامتنان، شارع تا بلوغ برداشته است. مرحوم والد ما اساسا می‌فرمود ممیز در این فرض، بالغ است ولو روایت هم نگوید او بالغ است. این بحثی دیگر است و روایات بلوغ مختلف است و ده ساله هم دارد و ظاهرا ۱۳ ساله و ۱۴ ساله هم دارد و روایات مختلف است.

کاری به بلوغ نداریم، و هر معیاری که گفتیم. این شخص در نزدیکی بلوغ فرض بگیرید که حکم ندارد، حال اگر استصحاب کنیم، تغییر موضوع است؟ مرحوم آقای خویی اصل آن را پذیرفته است و آقای صدر هم می پذیرد. باید دید که واقعا این درست است یا خیر. آقای صدر جواب دیگری می دهد و استصحاب عدم ازلی می کند که داستان دیگری دارد. استصحاب عدم تکلیف حال صغر را ایشان هم می پذیرد که تغییر موضوع است. حال ببینیم واقعا تغییر موضوع هست؟ نیاز به تامل دارد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۴۵۴
اشکال دوم مرحوم شیخ به استصحاب عدم تکلیف: تغییر موضوع	۴۵۵
اشکال به تغییر موضوع	۴۵۶
اشکال سوم به استصحاب عدم تکلیف در کلام مرحوم نائینی	۴۵۸
دو اشکال مرحوم خویی به بیان محقق نائینی	۴۵۹
اشکال تعدد عدمها در استصحاب عدم تکلیف در بیان شهید صدر	۴۶۰
پاسخ اشکال تعدد عدمها	۴۶۱
کلام مرحوم نائینی در أجود التقریرات در بیان اشکال	۴۶۲

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در استصحاب عدم التکلیف در حال صغر بود. مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل دو اشکال بر این استصحاب کرده است. اشکال اول به تفصیل بحث شد که بنا به تفسیری معنای آن، عدم امکان استصحاب عدم الحکم بود؛ یا از باب عدم مجعولیت و یا از این باب که عدم الحکم اثری ندارد. به تفصیل بحث شد و فرمایش مرحوم صاحب کفایه و اشکالاتی که به آن شده است، مطرح شد.

به نظر ما هیچ اشکالی در استصحاب عدم تکلیف مستقر در حال صغر نیست. بنابراین، این استصحاب، می تواند یکی از ادله براءت باشد در عداد ادله دیگر. البته باید نسبت سنجی شود، کما اینکه برخی این را اشکال به شمار آورده اند که اگر استصحاب جاری شود، دیگر مجال براءت نیست. خب نباشد، اشکالی ندارد. می خواهیم امن از عقاب پیدا کنیم، خواه به حدیث رفع باشد یا به استصحاب و یا به قبح عقاب بلا بیان و ادله دیگر. از این جهت اشکالی وارد نیست، و اگر کسی قائل به استصحاب عدم تکلیف شد، ممکن است چنین نتیجه ای داشته باشد.

اشکال دوم مرحوم شیخ به استصحاب عدم تکلیف: تغییر موضوع

بحث در اشکال دوم مرحوم شیخ بود که بسیاری نسبت به این اشکال تسلیم شدند. اشکال اینجاست که در استصحاب عدم تکلیف، موضوع استصحاب منحفظ نیست. یکی از شرایط جریان استصحاب، انحفاظ موضوع است و مقصود از موضوع، موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه است که جلسه گذشته عرض کردیم یعنی معروض مستصحب. اگر استصحاب نجاست و طهارت می‌کنیم، معروض نجاست و طهارت در حالت شک و یقین باید یکی باشد، و گرنه مصداق «لا تنقض یقین بالشک» نمی‌شود.

اینجا فرموده‌اند عدم التکلیفی که می‌خواهید استصحاب کنید در حال صغر، برای عنوان صغیر مترتب است، مثل روایاتی که مضمون آن‌ها رفع قلم از صبی است و عدم التکلیف را در حال صباوت ثابت می‌کند. اگر بخواهید در حال بلوغ و عدم الصباوة، این را مترتب کنید، تعدد موضوع می‌شود و به تعبیر برخی لا أقل من الشک و ما نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم. برای جریان استصحاب باید وحدت موضوع را در قضیه متیقنه و مشکوکه احراز کنیم. چون اگر واحد نباشد اصلاً مجال استصحاب نیست، و اسرای حکم از موضوعی به موضوع دیگر می‌شود و اگر شک کنیم، شبهه مصداقیه لا تنقض یقین بالشک می‌شود. هنگام شک، وقتی حکم نکنیم به بقاء طهارت، آیا این نقض است یا خیر؟ چون شک داریم موضوع واحد است یا خیر، پس شک داریم نقض محقق می‌شود یا نه، بنابراین شبهه مصداقیه لا تنقض می‌شود.

پس برای جریان استصحاب، باید موضوع را احراز کنیم و در اینجا موضوع احراز نمی‌شود، چون عرف صباوت را حال نمی‌داند بلکه مقوم تکلیف می‌داند و لا أقل من الشک.

البته بحث وحدت موضوع در قضیه متیقنه و مشکوکه و احراز موضوع در استصحاب، بحثی مهم است و در جای خود باید بحث شود. آنجا معمولاً سه معیار را نقل می‌کنند: یکی دقت عقلی، و دوم اینکه ماخوذ باشد از موضوع دلیل، و سوم اینکه موضوع، عرفاً ثابت باشد و واحد تلقی شود. حق اینست که عرفاً باید یکی باشد، به این دلیل که می‌خواهیم «لا تنقض یقین بالشک» صدق کند. اگر عرفاً موضوع واحد باشد، نقض صدق می‌کند. در معلوم الطهارة سابق و مشکوک الطهارة لاحق، اگر حکم کنیم به بقاء طهارت در جایی که عرفاً موضوع منحفظ است، نقض صدق نمی‌کند و اگر حکم نکنیم به بقاء طهارت، نقض صدق می‌کند. پس استصحاب دائر مدار وحدت عرفی است از باب اینکه اگر حجیت استصحاب را از اخبار فهمیدیم.

اشکال به تغییر موضوع

نکته مهم اینست که نباید موضوع عرفی و معروض عرفی مستصحب را با موضوع دلیل خلط کنیم. موضوع دلیل، آن چیزی است که در دلیل اخذ شده است، و خودش گاهی منشأ شک ماست. گفته‌اند که «رفع القلم عن الصبی»، و حاله این صبی بالغ شده است و دلیل خاصی هم نیامده است که تکلیفی بر او ثابت کند. در اینصورت، شک می‌کنیم که تکلیف دارد یا خیر. به لحاظ عنوان دلیل، باید گفت که عنوان دلیل دیگر باقی نیست. اگر باقی بود، شک در عدم تکلیف او نداشتیم، زیرا «رفع القلم عن الصبی» که ثابت است. چون عنوان منحفظ نیست، به لحاظ دلیل، شک می‌کنیم که آیا حکم هست یا خیر. منتها نمی‌دانیم به لحاظ عرفی این‌ها یکی هستند یا خیر.

نکته‌ای که باید توجه کرد اینست که عرف، گاهی آنچه را که شارع در موضوع حکم خود اخذ می‌کند، از حالات می‌داند. مثلاً شارع حکم می‌کند که «أکرم هذا القائم»، یعنی این آدم ایستاده را اکرام کن. این شخص می‌نشیند. من شک می‌کنم که آیا حالا هم باید او را اکرام کنم یا خیر. عرف، حتماً قیام و قعود را ظاهر در این می‌بیند که از حالات است و وقتی شخص بنشیند، اگر من وجوب اکرام او را استصحاب نکنم، از باب نقض می‌گیرد و می‌گوید نقض می‌کند. واضح است نشستن و ایستادن تأثیر ندارد، یعنی عرف موضوع را یکی می‌بیند که این همان است. اگر بگویند اکرام برای این شخص واجب نیست، عرف می‌گوید برای همان موضوع در حال دوم گفته‌اند اکرام واجب نیست.

حال سوال اینست که در بحث ما، صغر و غیر صغر، غیر از اینست؟ مرحوم آقای خویی و شاگردان ایشان و دیگران، عمدتاً این اشکال را پذیرفته‌اند. می‌گویند یا صغر به لحاظ عرفی دخیل در حکم است، و بنابراین اگر اسراء حکم بدهیم به حال کبر، عرفاً اسراء به موضوع دیگر است؛ و یا گفته‌اند شک داریم. از این‌رو، اشکال شیخ را پذیرفته‌اند که شرط بقاء موضوع یا قطعاً منحفظ نیست و یا مشکوک است، و به هر حال جای استصحاب نیست.

منتها به نظر بنده این حرف اشکال دارد. اشکال اینست که وقتی این شخص از حال صغر به کبر می‌رسد، در مرور زمانی که به او می‌شود حالات بسیار قریبی به بلوغ دارد. برای مثال، یک یا چند روز به بلوغ مانده است. آیا عرف واقعاً می‌گوید صغیری که یک روز تا بلوغ او مانده است، در روز بعد از بلوغ موضوع عوض شده است؟ این شخص که به لحاظ معیارهای شرعی غیر بالغ است، به لحاظ عقلی ممکن است هیچ فرقی نکند با کسی که چند روز دیگر بالغ است. عرفاً به لحاظ آنچه که مخاطب حکم قرار می‌گیرد، بین شخص بالغ و شخصی که چند روز دیگر به بلوغ شرعی می‌رسد، فرقی نیست.

عرض ما اینست که همانطور که در «اکرم هذا القائم» مرحوم آقای خویی نسبت به قعود می‌فرماید این از حالات است، و اینجا جای استصحاب است، چون موضوع باقی است، در مثل صغر هم همینطور است. در مثل صغر، نه زمانی که او قابل تکلیف نیست، بلکه در زمان قریب به بلوغ، قضیه از این قرار است که این شخص دو روز قبل از بلوغ با زمان بلوغ، به لحاظ عرفی دو موضوع به شمار نمی‌آید.

بله، به لحاظ عنوان ماخوذ در دلیل فرق می‌کند، آنجا صباوت است و اینجا نیست ولی در استصحاب بنا نیست موضوع را از دلیل بگیریم، چون اگر اینطور بگیریم داستان خیلی فرق می‌کند. ما می‌خواهیم «لا تنقض یقین بالشک» صدق کند. اگر به کسی که یک روز قبل از بلوغ گفتند تکلیف ندارد، یک روز بعد هم بگویند تکلیف ندارد، آیا می‌گویند نقض شده است؟ یا اسراء حکم الی موضوع اخر است؟ اگر یک روز بعد بگویند تکلیف ندارد، می‌گویند نقض نشده است. آن حکم قبلی یعنی عدم التکلیف قبلی نسبت به این شخص نقض نشده است. باید به این شخص اشاره کنیم و بگوییم این شخص تا دیروز تکلیف نداشت و امروز شک داریم تکلیف دارد یا خیر، استصحاب بقاء می‌کنیم و عرف او را یکی می‌داند. توجه به این جهت باید کرد که این شخص در رسیدن به بلوغ از یک ایستگاه‌هایی عبور می‌کند که بسیار قریب به بلوغ است و عرف این‌ها را یک شخص می‌داند و موضوع تکلیف آن هم همینطور است، و به تناسب حکم و موضوع، چیز دیگری نیست.

بنابراین، به نظر بنده اینکه ادعا شده است و بسیاری پذیرفته‌اند که عرف صبی را غیر از بالغ می‌داند و موضوع عوض شده، درست نیست. بله، صباوت ۵ یا ۷ یا حتی ۱۰ سالگی را ممکن است غیر بداند، ولی اگر به حکم شارع در ۱۵ سالگی یا به احتلام بالغ می‌شود، در اینصورت دو روز قبل از احتلام و دو روز بعد، روشن است که عرفاً تفاوتی ندارد.

بحث انحفاظ موضوع ربطی به این جهات ندارد، و عرف باید بگوید موضوع حکم الان هم باقی است، نه موضوع حکم شارع. واضح است که موضوع حکم شارع، در یکی صباوت است و در دیگری بلوغ. عرف باید بگوید این شخص که تکلیف نداشت با حال بعدی که بالغ شده و تکلیف دارد، یکی است. یعنی صغر و کبر از حالات است. اگر قریب به همدیگر حساب کنیم، واضح است که از حالات است. بله، بچه ۵ ساله با ۱۵ ساله، دو حال است؛ ولی جوانی که در ۱۵ سالگی بالغ می‌شود، عرفاً دو سه روز قبل از بلوغ با دو سه روز بعد از بلوغ، یکی است.

بسیاری اشکال تعدد موضوع را پذیرفته‌اند. مرحوم شهید صدر با این تعبیر که قریب است منحنفط نباشد، پاسخ دیگری می‌دهد. این را قبول دارد، ولی می‌گوید نیازی به این نداریم. می‌توانیم عدم الحکم به معنای عدم مجعول را استصحاب کنیم یعنی عدم مجعول حال کبر را استصحاب کنیم. این بحث دیگری است. یعنی عدم تکلیف در حال کبر، به نحو سالبه

به انتفاء موضوع در حال صغر نیز هست. این سخن درستی است. در حال صغر، عدم تکلیف در حال کبر هم محقق است و همان را استصحاب می‌کنیم. منتها عدم تکلیف حال کبر، در حال صغر به انتفاء موضوع محقق است. ولی بالاخره عدم تکلیف در حال کبر، در حال صغر هم محقق است گرچه به نحو سالبه به انتفاء موضوع باشد. این حرف دیگری است. آنچه در کلام شیخ است وجه روشنی دارد و جواب آن هم به نظر بنده روشن است. لذا از این دو جهت، علی الظاهر به استصحاب عدم تکلیف اشکالی وارد نیست.

سوال: اینجا استصحاب عقلی است یا شرعی؟

پاسخ: شرعی است. عدم تکلیف شرعی است.

اشکال سوم به استصحاب عدم تکلیف در کلام مرحوم نائینی

یک اشکال سومی در اینجا مطرح کرده‌اند. مرحوم نائینی دو اشکال دیگر دارد. البته عبارات ایشان واقعا اجمال دارد. آنچه مرحوم آقای خویی فرمود عرض می‌کنم و متن أجود را هم می‌خوانیم. به نظر بنده بسیار اجمال دارد و مجبور شدم فرمایشات مرحوم شیخ حسین حلی را هم ببینم. اینجا بحثی ندارد، ولی در استصحاب ذیل کلی، یک حاشیه مفصلی دارد و عین حرف‌های أجود در اینجا را نقل می‌کند و می‌گوید در بحث استصحاب برائت، سید سلمه الله تعالی، یعنی مرحوم آقای خویی اینطور فرموده است و عین عبارات أجود را آورده است. اگر فرصت شود آن را هم می‌آورم. آخر بحث می‌گوید که لا استبعد که همه ما، فرمایش آقای نائینی را نفهمیده‌ایم. ایشان از عبارات خودش هم می‌آورد که «هذا ما حررته عن الشيخ» و از مرحوم شیخ محمد علی کاظمینی صاحب فوائد الاصول هم می‌آورد و بعد می‌گوید احتمال می‌دهم هیچ یک از ما حرف ایشان را نفهمیدیم، و یک احتمال دیگر اینجا هست.

فعلا فرمایش نائینی را حسب گزارش آقای خویی که أجود تقریرات خود ایشان است و علی القاعده باید ایشان اقرب باشد در فهم کلام ایشان. اشکال سوم را اینطور بیان کرده است که عدم تکلیف در حال صغر، عدم تکلیف در موضوعی است که قابل نیست. صغیر، قابل تکلیف نیست و عدم تکلیف در حال کبر، عدم تکلیف در جایی است که قابل برای تکلیف است، و عدم آن مستند به شارع است بخلاف عدم تکلیف اولی. در برخی عبارات مرحوم نائینی این هست که لاحرجیت عقلی است، و این موجب اشکال شده است. می‌گوید صغیر، قابل تکلیف نیست و عدم تکلیف در حال صغر، به یک معنا حکم عقلی است. ظاهر آن اینست و می‌گوید حکمی عقلی است در مورد کسی که قابل تکلیف نیست. در حال کبر، عدم تکلیف مستند به شارع است، چون قابل تکلیف است ولی شارع تکلیف نکرده است. می‌گوید این استصحاب درست نیست چون عدم تکلیف در حال صغر یک عدم تکلیف است و عدم تکلیف در حال کبر، عدم تکلیف

دیگری است. مرحوم آقای خویی می‌فرماید بعبارت اخری عدم تکلیف در حال صغر عدم محمولی است، و عدم تکلیف در حال کبر، عدم نعتی است، چون می‌گوییم که شارع لم یکلفه، ولی در حال صغر نمی‌توان گفت که شارع لم یکلفه، چون خود او قابل تکلیف نیست. عدم تکلیف در حال صغر، قابل انتساب به شارع نیست و نعت نمی‌تواند باشد که شارع لم یکلفه.

ایشان دو بیان دارد. می‌فرماید اگر هم بخواهید استصحاب کنید می‌شود مثبت. می‌خواهید استصحاب کنید عدم محمولی را برای ظرف تکلیف و بگویید عدم نعتی ثابت می‌شود و این مثبت است. نمی‌توانید عدم محمولی استصحاب کنید و لازمه‌اش را که عدم در حال کبر است و قابل انتساب به شارع است، بار کنید. این لازمه بقاء عدم محمولی است تا زمان کبر و این ثابت نمی‌شود و اصل مثبت است.

دو اشکال مرحوم خویی به بیان محقق نائینی

مرحوم آقای خویی دو اشکال به ایشان می‌کند.

اول اینکه لزومی ندارد عدم التکلیف در حال صغری که قابل تکلیف نیست را استصحاب کنیم. این صغیر نزدیک کبر که شد، ممیز می‌شود که قابل تکلیف است. رفع القلم عن الصبی مانع تکلیف است. اینکه می‌گویید عدم التکلیف را در موردی که قابل نیست، نمی‌توانیم استصحاب کنیم، ولی صغیر ممیز قابل است. ایشان می‌گویند عدم التکلیف در مورد قابل را استصحاب می‌کنیم. این حرف را شهید صدر و عده‌ای دیگر هم پذیرفته‌اند که استصحاب به این شکل ممکن است و اشکال مرتفع می‌شود.

سپس می‌فرماید از این که بگذریم، وقتی استصحاب عدم التکلیف در حال صغر می‌کنیم، اگر اشکال شما در انتساب است، انتساب را با خود استصحاب درست می‌کنیم. یعنی وقتی استصحاب می‌آید، شما می‌خواهید انتساب را از باب وصول عدم تکلیف محمولی تا زمان کبر درست کنید، و می‌گویید لازمه‌اش است و لازمه را ثابت نمی‌کند. ولی ما نمی‌خواهیم از لازمه مستصحب انتساب را درست کنیم، بلکه به خود استصحاب درست می‌کنیم، یعنی اگر شارع خودش در این زمان بفرماید که حکم نیست، این استصحاب اضافه به شارع را درست می‌کند. خود شارع حکم کرده است و انتساب به شارع را استصحاب درست می‌کند، نه اینکه از باب لازم مستصحب باشد. برخلاف لوازم مستصحب که حجت نیست، لوازم نفس استصحاب حجت است، چه عقلی و چه شرعی. اگر استصحاب جاری شود، این‌ها بر آن مترتب است. چرا؟ زیرا به تعبیر آقای خویی خود استصحاب وجدانی و قطعی است، و در اینصورت هر آنچه از آثار عقلی و شرعی که استصحاب موضوع

آن است، مترتب می شود. بنابراین اگر انتساب می خواهید، انتساب را به استصحاب درست می کنیم. این اشکال دوم مرحوم آقای خوئی است.

سوال: تا قبل از بلوغ، قابلیت اساسا نیست تا تکلیف به حمل شایع ثابت شود.

پاسخ: قبل از بلوغ قابلیت نیست؟ چرا نیست؟ کسی که یک روز به بلوغ مانده است، قابل تکلیف است ولی از باب امتنان برداشته شده است از صغیر ممیزی که قریب به تکلیف است. عقلا تکلیف او را منع نمی کنند.

اشکال تعدد عدم ها در استصحاب عدم تکلیف در بیان شهید صدر

یک بحث بسیار خوبی را مرحوم شهید صدر دارد، بعلاوه آنچه آقای حائری حفظه الله در پاورقی آورده است. بعد از این می رویم سراغ متن أجود.

ما حصل فرمایش آقای صدر و پاورقی آقای حائری اینست که مشکل در این استصحاب چیست؟ اگر مشکل، عدم انتساب است، با استصحاب، عدم انتساب را درست می کنیم. اگر هم مشکل تعدد عدم است، حرف اینست که عدم حال صغیر یک عدم است و عدم حال کبر عدم دیگری است. یکی عدم محمولی است و یکی عدم نعتی است به فرمایش آنها. یکی عدم در مورد غیر قابل است برای تکلیف و دیگری عدم در مورد قابل برای تکلیف است. اگر اشکال این باشد که برخی از ظواهر أجود این را می گوید، چون می گوید آن عدمی که در حال صغیر بود، قطعا رفع شده است و عدم در حال کبر مشکوک التحقق است که بخواهیم استصحاب آن را بکنیم. اصل وجودش مقطوع نیست که بخواهیم استصحاب حال ثانی بکنیم. تعابیر أجود اینطور است.

اگر مقصود تعدد عدم است، اینکه می گوید استصحاب می کنیم و انتساب را درست می کنیم، نادرست است. مشکل این نیست، بلکه مشکل دو تا بودن عدم ها است. این دو تا بودن را با استصحاب و انتساب در ثانی نمی توانید درست کنید، دو تا عدم هستند. یکی مقطوع الانتفاء است و دیگری مشکوک الحصول است. این را با استصحاب نمی شود درست کرد. در انتسابی که با استصحاب درست می شود، باید ابتدا استصحاب بشود تا انتساب درست شود. اینجا دو تا عدم هستند و نمیشود استصحاب کرد. چه چیزی را می خواهید استصحاب کنید. لذا شهید صدر می گوید جواب این اشکال چیز دیگری است که از قضا هنگام مطالعه به ذهن خود ما هم رسیده بود.

پاسخ اشکال تعدد عدم‌ها

جواب اینست که عدم ولو از باب عدم قابلیت باشد، محصص نمی‌شود به سبب خودش. آنچه که می‌گوییم اینست که عدم الحکم گاهی ناشی از عدم قابلیت است و گاهی ناشی از یک ملاکی است که شارع بر اساس آن تکلیف نکرده است. در هر حال، عدم الحکم محقق است. عدم الحکم دو تا نمی‌شود بخاطر اسبابش. اسباب احکام متعدد است در بسیاری از اوقات. حتی در جایی که موضوع منقطع است و شک در بقاء می‌کنیم، گاهی اینطور است، چون نمی‌دانیم آن علتی که اول مدنظر شارع بوده و حالا قطعاً منتفی است، یک علت دیگری برای بقاء آمده است یا خیر. دلیل شک ما اینست که می‌دانیم آن نکته‌ای که شارع برای آن حکمی را جعل کرده بود، قطعاً منتفی است، ولی احتمال می‌دهیم الان سبب دیگری موجب شده است که همان حکم باقی باشد. موجب تحصص حکم نمی‌شود. حرف آقای صدر اینست که اعدام متعدد نمی‌شوند به این اسباب، نه اینکه نمی‌توانیم اشاره کنیم. بحث اینست که اگر شارع یک سبب دیگری برای حکمش باشد، بقاء الحکم است و حکم را بر نداشته است که حکم دیگری بکند، بلکه همان حکم را باقی گذاشته است.

بنابراین به آقای نائینی می‌گوییم اشکال شما چیست؟ اگر فقط انتساب در حال ثانی است و در تعدد اشکالی ندارید، جواب اینست که با استصحاب حل می‌شود. اگر مشکل شما تعدد است و می‌گویید عدم التکلیف در حال صغر یک عدم است و عدم التکلیف در حال کبر عدم دیگری است، جواب اینست که اعدام به موضوعات خودشان مقید نمی‌شوند تا دو عدم درست کنید. عدم به علت، عدم به حیث تعلیلی است. عدم قابلیت با عدم به حیث تعلیلی یک ملاکی که شارع در کبر دارد، یکی است. عدم این‌ها یکی است. لذا اگر عدم باقی بماند می‌گویند این بقاء همان عدم التکلیف است و نمی‌گویند عدم التکلیف جدیدی است. اگر باقی نباشد می‌گویند آن عدم التکلیف حال صغر نقض شد.

برای مثال این جسم در حالی که مثلاً آب کُری است که متغیر به نجاست است. این جا حکم به نجاست آن میشود. سپس این تغیر، زال بنفسه. شک می‌کنیم آیا هنوز نجاست باقی است یا خیر. اینجا، موضوع آب کُر متغیر به نجاست است. صحبت اینست که آیا حکم نجاست، مقید است به طوری که نجاست اول یک نجاست است و نجاست متغیری که زال تغیره بنفسه - اگر گفتیم فی الواقع نجس است - نجاست دیگری است؟ یا همان نجاست است؟ اگر بنا باشد احکام را به موضوعاتشان اینطور تقیید بنزید، هیچ وقت نباید استصحاب کنید. چون دائماً در احکام با تغیر حالات، شک می‌کنیم که آیا حکم باقی است یا خیر. پس دائماً باید شک در موضوع کنید. در حالی که اینطور نیست. سبب حکم در حال تغیر و در حال زوال تغیر من عند نفسه، ممکن است دو مناط داشته باشد ولی حکم باقی است. یک حکم است که نجاست این مایع است.

در حال تغیر به نجاست، حکم نجاست آن یکی بوده است و حالا که زوال تغیر بنفسه یافته است هم ممکن است نجس باشد به مناط دیگری، ولی معنایش اینست که حکم باقی است. حکم نجاست باقی است.

گاهی احکام را مقید میکنیم به تمام موضوعاتش و حکم روی ذات موضوع می‌رود، و در این بحثی نیست، ولی اگر مقید کنیم به طوری که اگر حال موضوع عوض شده بگوییم حکم دیگری شده است، این اول الکلام است. چه کسی می‌گوید اینطور است؟ مولی یک وجوب می‌آورد روی این شیء تا زمانی به یک مناط است و بعد از آن به مناط دیگری. مانعی ندارد. عدم هم همینطور است. پس جواب آقای خویی در یک صورت فقط درست است.

کلام مرحوم نائینی در أجود التقریرات در بیان اشکال

مرحوم نائینی کلام شیخ را در أجود نقل می‌کند و از شیخ دفاع می‌کند که ایشان اصلاً نگفته است عدم الحکم کلاً اشکال دارد. همین که آقای خویی هم فرمود. سپس می‌فرماید:

إلا ان الإشکال في صحة جریان استصحاب حال الصغر و نحوه

اشکال در این است.

والحق فيه العدم، فإن عدم الحرمة الثابت حاله ليس إلا بمعنى اللاحقية العقلية

که این داستان خودش را دارد که باید از این جهت نکته‌ای عرض کنیم. می‌گوید عدم حرمت آنجا لاجریت عقلی است.

و هذا قد ارتفع یقیناً اما بجعل الترخيص أو الحرمة بعد البلوغ فهو غير محتمل البقاء حتی يمكن استصحابه

این حرف خیلی روشن است که اصلاً یک حکم مقطوع الانتفاء است و حکم دیگری مشکوک الحصول است.

هذا مع أن عدم الحرمة إذا كان باقياً بعد البلوغ أيضاً فهو حينئذ عدم مستند إلى الشارع و مضاف إليه لما ذكرناه

من ان عدم الحکم کنفس الحکم بیده و بتصرفه

همان حرف شبیه مرحوم آخوند را ایشان هم قبول دارد.

و هذا بخلاف العدم السابق فانه أجنبي عن الشارع بالکلية

عدم تکلیف در زمان صباوت کلاً می‌گوید از مولی اجنبی است.

فاستصحاب عدم السابق و إثبات إضافته إلى الشارع داخل في الأصول المثبتة الممنوع جريانها بناء على كون الاستصحاب حجية من باب الاخبار كما هو كذلك

دوباره ایشان برمی گردد و می گوید

و الحاصل ان عدم السابق لكونه غير مستند إلى الشارع غير محتمل البقاء

نکته اینست که انتفاء قطعی یافته است. ایشان حتی بحث استناد را برده است در چارچوب اینکه عدم قبلی غیر از عدم بعدی است و عدم قبلی مقطوع الارتفاع است. غیر محتمل البقاء یعنی مقطوع الانتفاء است.

و ما هو محتمل بعد البلوغ و هو عدم المضاف مشكوك الحدوث و لم يكن متيقنا سابقا^۱

این عبارت اخیر خیلی خوب است. «هذا» که عبارت دوم ایشان بود، اول اینطور فکر می کردیم که این «هذا» اشکالی دیگر است بعد از تسلیم. یعنی اگر عدم قبلی و بعدی هم دو تا نباشند، مشکل استناد داریم که استناد نیست و اگر بخواهد استناد درست کند می شود مثبت. اگر این را می گفت، این دومی قابل جواب دادن است از طریق همان فرمایش آقای خویی و دیگران. چون این حرف را مرحوم شیخ حسین حلی هم فرموده است.

اما در «والحاصل» اینطور درست می کند که حتی بحث استناد و عدم استناد را ایشان مطرح میکند که دو تا موضوع درست کند. این عدم حال صغر که آنجا غیر مستند است یک عدمی است که قطعاً رفع شده است و عدم حال کبر که عدم مستند است مشکوک الحصول است و این عبارت تصریح دارد به این حرف.

بنابراین، در مجموع به نظر می رسد که اشکال آقای نائینی یک اشکال است نه دو تا. این اشکال هم تعدد عدم التکلیف است، نه استناد الی الشارع. حل اشکال تعدد هم با استناد درست نمی شود که آقای خویی می فرماید استصحاب می کنیم و بنفس استصحاب مستند می شود. باید عدمها را یکی بکنید و با وجود دو عدم، نمی شود استصحاب کرد که یکی مقطوع الانتفاء و دیگری مشکوک الحدوث است.

نتیجه این می شود که به نظر می آید این اشکال وارد نیست، زیرا اعدام متبعض نمی شوند و اعدام متعدد نمی شوند اینطور که مرحوم نائینی فرموده است. بله، آقای نائینی بحثی هم می کند راجع به استصحاب کلی عدم التکلیف که فردا انشاء

۱. أجدود التقريرات، الخوئي السيد ابوالقاسم، ج ۲، ص ۱۹۰

الله بحث می کنیم. این هم جوابش روشن است و استصحاب عدم کلی ممکن است مشکل داشته باشد، ولی استصحاب قبلی به نظر ما تا اینجا اشکالی نداشته است.

بحث کلی و فرمایش آقای حلی را فردا مطرح می کنیم. به نظر می آید استصحاب عدم تکلیف از این جهات سالم می ماند.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۴۶۵
احتمال مطرح در کلام مرحوم حلی در عدم جریان استصحاب عدم تکلیف و پاسخ آن	۴۶۶
اشکال چهارم بر استصحاب عدم تکلیف: لغویت	۴۶۶
پاسخ مرحوم عراقی و خویی به اشکال چهارم: مطلق لایان، موضوع قبح عقاب بلا بیان است	۴۶۷
پاسخ نقضی مرحوم عراقی و خویی به اشکال چهارم	۴۶۹
اشکال به اینکه موضوع قبح عقاب بلا بیان، مطلق «لا بیان» باشد	۴۷۰
پاسخ اشکال	۴۷۰

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در استصحاب عدم تکلیف بود. در بررسی اشکالاتی بودیم که به این استصحاب وارد شده است. اشکال سوم که جلسه گذشته از مرحوم نائینی نقل شد این بود که عدم تکلیف قبل از بلوغ چیزی است و عدم تکلیف بعد از بلوغ، چیز دیگری است. عدم تکلیف قبل از بلوغ در جایی است که قابل برای تکلیف نیست ولی بعد از بلوغ در جایی است که قابل برای تکلیف است. ایشان تعبیری هم داشت که عدم تکلیف قبل از بلوغ، لاجر جیت است.

جلسه گذشته بحث شد و عبارات مختلفی از بزرگان دیدیم که برای توجیه فرمایش مرحوم نائینی مطرح کردند و پاسخ آن‌ها هم روشن شد که استصحاب در عدم تکلیف جاری است و تعدد عدم هم از این جهت درست نمی‌شود. صرف زمان یا قابلیت مورد، مفرد نیست، بویژه آنکه صبی غیربالغ، قبل از بلوغ از مسیری عبور می‌کند که وی را قابل تکلیف می‌کند. صبی، ممیز می‌شود و ممیز، قریب بلوغ می‌شود و در این مسیر، او قابل تکلیف است و رفع تکلیف از او در این زمان، یک امتنان است. بنابراین وجهی برای این اشکال نیست.

احتمال مطرح در کلام مرحوم حلی در عدم جریان استصحاب عدم تکلیف و پاسخ آن

جلسه قبل عرض شد که مرحوم حلی در بیان این مطلب یک احتمالی می‌دهد که ایشان زمان و یا خصوصیت موضوع را مفرد گرفته باشد. بگویند که عدم تکلیف صبی یعنی مقید کنند به صبی یا در زمان صباوت، و عدم تکلیف منتسب به شارع در زمان بلوغ. این اگر موضوع را تفرید بکند، مسلماً استصحاب جاری نیست، زیرا مستصحاب دو تا می‌شود، لکن خود این تقیید وجهی ندارد. ما استصحاب عدم تکلیف می‌کنیم نه عدم تکلیف خاص صبی ممیز یا غیر ممیز یا زمان صباوت. هیچ کدام از این قیده‌ها را نمی‌آوریم و چنین تقییدی، دلیل ندارد. آنچه موضوع حکم عقل است، عدم تکلیف است و آن را استصحاب می‌کنیم. بنابراین این اشکال وارد نیست و از این جهت، استصحاب صحیح است.

اشکال چهارم بر استصحاب عدم تکلیف: لغویت

مرحوم نائینی اشکال دیگری هم دارد که البته در مواضع مختلف علم اصول مطرح می‌شود. در اینجا هست و در بحث حجیت و نیز در بحث استصحاب هست. اشکال اینست که مرحوم نائینی می‌فرماید استصحاب در جایی است که اثری برای واقع بار باشد و ما واقع را استصحاب می‌کنیم و بعداً ثابت می‌کنیم تا اثر بر آن مترتب شود. اما اگر اثر برای خود شک باشد، یا اعم از شک و واقع باشد، دیگر جای استصحاب کردن نیست.

با استصحاب در اینجا چه چیزی را ثابت می‌کنیم؟ می‌خواهیم با اجراء استصحاب اثری را مترتب کنیم که بر خود شک تکویناً مترتب است، یعنی اثری که برای شک وجدانی مترتب است، با استصحاب، بر واقع تبعیدی مترتب کنیم؟! این تحصیل حاصل است بلکه اراء انواع تحصیل حاصل است. مثلاً فرض کنید در بحث تشریع گفتیم اگر در حکمی شک داریم که از شارع است یا خیر، در اینصورت انتساب حکم مشکوک، به شارع، تشریع است یا گفتیم تشریع اعم است از انتساب مشکوک به شارع و انتساب ما لیس من الدین الی الشارع. اگر مشکوک را نسبت بدهید و آن را داخل دین کنید، تشریع است و اگر ادخال ما لیس من الدین فی الدین کنید، این هم تشریع است. حال اگر انتساب مشکوک به شارع تشریع باشد، دیگر لغو است که استصحاب کنیم عدم دینی بودن چیزی را برای اثبات اینکه ادخاله فی الدین، تشریع شود. شما به صرف شک می‌توانید بگویید انتساب این به شارع تشریع است، و نیازی نیست وقتی شک داریم چیزی از دین است یا خیر، استصحاب کنیم عدم کونه من الدین تا ثابت شود که نسبت دادن آن به شارع، ادخال ما لیس من الدین فی الدین است و حرمت تشریع شامل آن می‌شود. نیازی به این نداریم. وقتی خود مشکوک را به شارع نسبت دهیم، همین اثر را دارد. در این موارد، استصحاب لغو است، و می‌گویند بحث ما عیناً مثل همین است.

این بحث فوق العاده مهمی است و نحوه ورود و خروج بزرگان در این بحث فرق می‌کند. مرحوم آقای خویی به ایشان اشکال می‌کند و نقض‌هایی می‌کند. این نقض‌ها برخی مسبوق به فرمایش بزرگان دیگری است. مرحوم محقق عراقی هم اشکالاتی کرده است و فروزی را در مسأله فرض کرده است و مبانی را طرح می‌کند. مرحوم شهید صدر اشکالات متعددی به مرحوم آقای خویی می‌کند که دو نحو است: اول روی مبانی خود آقای خویی، و می‌گوید کنا نترقب من السید الاستاذ که اینطور پاسخ بدهد، و سه اشکال به نائینی می‌کند که آقای خویی باید اینطور پاسخ می‌داد. سپس می‌گوید ما حرف دیگری داریم و بر اساس آنچه در احکام ظاهری بحث کرده است، چیز دیگری می‌گوید، اما در کل، ایشان اینجا استصحاب را جاری نمی‌داند. البته روی مبانی خودشان ظاهراً تصحیح می‌کند و روی مبانی قوم اشکال می‌کند. آنچه که آقای صدر فرموده است، ذکر برخی از سخنان مرحوم عراقی است. در کلمات آقای حائری در مباحث الاصول استنادی ندیدم، ولی تقریباً حرف‌های مرحوم آقای عراقی است. حال، به ترتیب این‌ها را بررسی می‌کنیم.

پاسخ مرحوم عراقی و خویی به اشکال چهارم: مطلق لابیان، موضوع قبح عقاب بلا بیان است

اشکال مرحوم آقای خویی همانی است که آقای عراقی فرموده است. می‌گویند لغویت در جایی است که وقتی استصحاب جاری می‌شود و عدم تکلیف را ثابت می‌کند، موضوع قبح عقاب بلا بیان را بر ندارد. اما اگر استصحاب، موضوع قبح عقاب بلا بیان را بر دارد، دیگر لغو نیست. لغویتی که مرحوم آقای نائینی مطرح می‌کند اینست که می‌گوید بحث ما عیناً همان بحثی است که در تشریع گفتیم. عند الشک در تکلیف در زمان بلوغ، قبح عقاب بلا بیان داریم و شما می‌خواهید استصحاب کنید عدم تکلیف را برای اینکه عقاب را منتفی کنید، در حالی که عقاب با قبح عقاب بلا بیان منتفی شده است. این لغویتی است که مرحوم نائینی مطرح کرده است که قبح عقاب بلا بیان، به صرف شک، همان کار را برای شما انجام می‌دهد. همینکه شک کنید، قبح عقاب بلا بیان کار می‌کند. البته بعد از فحص، چون این قید همه اصول عملیه هست. استصحاب می‌کنید تا ثابت کنید تکلیف نیست تا بگویید ارتکاب آن عقاب ندارد، در حالی که با صرف شک، عدم عقاب را داشتید و اگر با استصحاب می‌خواهید آن را تحصیل کنید، لغو است. این عین تشریع محرمی است که مثال زدند.

در پاسخ، مرحوم عراقی و آقای خویی می‌فرمایند که لغویت زمانی است که استصحاب عدم تکلیف موضوع قبح عقاب بلا بیان را بر ندارد. اگر موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته شود، بحصول البیان ولو علی عدم التکلیف، استصحاب لغو نیست. اینجا باید خوب دقت کنید که بحث‌های آتی قدری پیچیده می‌شود. موضوع قبح عقاب بلا بیان، «لا بیان» است و بیان به هر طرف که باشد، موضوع مرتفع می‌شود. اگر بیان بر تکلیف باشد، واضح است که «لا بیان» منتفی است. اگر بیان بر عدم التکلیف هم باشد، باز هم «لا بیان» برداشته می‌شود.

اینجا یک مشکلی در کار است که آقای صدر مطرح می کند. وقتی بیان بر عدم تکلیف می شود، می گوئید موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته می شود، یعنی عقاب قبیح نیست؟ قبح عقاب بلا بیان می گوید در ظرفی که «لا بیان» باشد، عقاب نیست و شما می گوئید با استصحاب عدم تکلیف «لا بیان» برداشته می شود، یعنی قبح عقاب منتفی است و عقاب جایز است؟! عدم تکلیف را استصحاب کردیم و یا مثلاً اماره داریم بر عدم تکلیف. آیا اینجا عقاب جایز است؟! نیاز به یک راه حل دارد و به آن می رسیم که التزام به اینکه هر گونه بیانی ولو به عدم تکلیف، موضوع «لا بیان» را برمی دارد، چنین لازمه ای دارد که باید آن را حل کنیم. آیا با قیام اماره بر عدم یا استصحاب عدم تکلیف، «لا بیان» برداشته می شود، یعنی عقاب اشکال ندارد؟ این را باید حل کنیم که به آن می رسیم.

پس اگر مبنای ما این شد که موضوع قبح عقاب بلا بیان «لا بیان» است، و هر بیانی مثبتاً و نافیاً للتکلیف «لا بیان» را برمی دارد، یعنی دیگر موضوع قبح عقاب مرتفع می شود. در این صورت، استصحاب عدم تکلیف وارد می شود بر قبح عقاب بلا بیان. چون با تعبد استصحابی واقعا و حقیقتاً «لا بیان» برداشته می شود، نه اینکه حکومت باشد. علاوه بر اینکه حکومت یک حاکم نسبت به حاکم دیگر علی الظاهر معنا ندارد که تعبیر به حکومت کنیم. این اصل اشکال است.

تعبیر آقای خویی اینست که ما با استصحاب، تعبداً موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی داریم و تشبیه می کند به مثل نسبت استصحاب طهارت و قاعده طهارت، و اماراتی که بر حل واقع می شود و قاعده حل. در این ها حکومت هست. از اینجا شهید صدر در متنی که در مباحث هست، اشکال می کند به آقای خویی که نباید این را می گفتید که اینجا حکومت است و استصحاب حاکم بر قبح عقاب بلا بیان است، زیرا اولاً یک حاکم نمی تواند در حکم حاکم دیگر، موضوع را توسعه و ضیق بدهد و شارع نمی تواند موضوع حکم عقل را مضیق یا موسع کند؛ و ثانیاً اینجا مجال حکومت نیست، و اگر هم باشد ورود است نه حکومت.

این دیگر از حساسیت های شهید صدر است. مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول تعبیر حکومت ندارد و این را آقای حائری حفظه الله در پاورقی توجه کرده است که ایشان تعبیر حکومت ندارد و اگر بخواهیم بقول عرب ها، حرفی اخذ کنیم، آقای خویی تعبیر حکومت را نیآورده است که آقای صدر اشکال می کند. بله، ایشان تعبیر می کند که با تعبد رفع می شود و تمثیل کرده است، و شاید آقای صدر از مجموع این ها استنباط حکومت کرده است و گرنه تصریح به حکومت نیست.

این حرف ها در حل اصل مسأله اصولی تاثیری ندارد. آقای خویی می خواست علی القاعده بگوید با تعبد موضوع را برمی داریم، حالا دقت نکرده است و اگر حکومت هم می گفت مسامحه است و مهم نیست.

حق مطلب اینست که روی این مبنا که موضوع قبح عقاب بلا بیان، مطلق «لا بیان» باشد، استصحاب وارد بر قبح عقاب بلا بیان است از جهت اینکه موضوع به تعبد، حقیقتاً و وجداناً برداشته می‌شود و دیگر حقیقتاً بیان بر واقع داریم با تعبد. بنابراین، «لا بیان» در کار نیست.

پاسخ نقضی مرحوم عراقی و خویی به اشکال چهارم

مرحوم عراقی در نهایتاً افکار بعد از اینکه این اشکال را به آقای نائینی می‌کند، نقضی هم می‌کند. آقای خویی هم این اشکال و این نقض را مطرح می‌کند. نقض اینست که اگر اینطور باشد، استصحاب طهارت هم در جایی که قاعده طهارت داریم، لغو است. موضوع قاعده طهارت شک است، و با استصحاب می‌خواهید ثابت کنید که این شیء طاهر است تا آثار بر آن مترتب شود، در حالی که با شک می‌توانستید این اثر را مترتب کنید. همینطور است نسبت قیام اماره بر حل با قاعده حل. تا شک کنید، قاعده حل کار می‌کند و دیگر نیازی نیست اماره جاری کنید. البته بحث بسیار دشواری است و آقایان با نقض می‌خواهند درست کنند ولی باید حل هم بکنند.

مرحوم آقای خویی حل نکرده است و مرحوم عراقی هم در اینجا حل نکرده است. در حدیث رفع هم با قبح عقاب بلا بیان، این بحث مطرح می‌شود. اگر اینطور باشد، دیگر چه نیازی به حدیث رفع داریم؟ این بحث‌هایی که در دو آیه شریفه کردیم و بحث‌هایی که درباره حدیث حجب و حدیث اطلاق و حدیث حل کردیم، بی‌دلیل بود. وقتی قبح عقاب بلا بیان داریم، این‌ها را می‌خواهیم چه کار کنیم؟ تمام این‌ها بناست که عقاب را منتفی کنند و تأمین بیاورند، خب قبح عقاب بلا بیان این کار را انجام می‌دهد. پس اینطور نقض می‌شود اگر شخصی مثل آقای نائینی بخواهد چنین چیزی بگوید، باید جاهای دیگر هم بگوید ولی به آن ملتزم نیست و نمی‌گوید. البته این نقض است و حل نیست. حل درستی باید برای این مسأله یافت و دشوار هم است. عجیب است که آقای خویی به نقض تمام می‌کند، خب راه حل آن چه شد؟ اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان تأمین می‌آورد، دیگر چرا این اصول عملیه شرعیه را جاری می‌کنید؟ آقای صدر یک حلی دارد که روی مبنای خودشان است و ما قبول نداریم و باید دید راه حل دیگری هم هست یا خیر.

پس اشکالی که به آقای نائینی می‌کنند دو تا است: یکی نقض است و دیگری حلی است بر این مبنا که موضوع قبح عقاب بلا بیان، «لا بیان» است.

مرحوم عراقی می‌گوید بله، ممکن است کسی بگوید «لا بیان»ی که موضوع قبح عقاب بلا بیان است، بیان بر تکلیف است یعنی طرف مثبت است نه بیان بر عدم التکلیف. مطلق «لا بیان» نیست، ولو علی عدم التکلیف. موضوع قبح عقاب بلا بیان عبارتست از اینکه عند «عدم بیان بر تکلیف»، عقاب قبیح است، ولی نسبت به «بیان بر عدم تکلیف» دیگر نمی‌گوید

«لا بیان» مرتفع شد پس عقاب او قبیح نیست. این مطلب، شاهدی عقلایی هم دارد که اشاره شد. اگر دلیلی و اماره‌ای واستصحابی بگوید تکلیف نیست، آنگاه می‌گویید موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته می‌شود، یعنی عقاب جایز است؟! دلیل می‌گوید تکلیف نیست ولی عقاب جایز است؟! نمی‌توان به این ملتزم شد. بنابراین، به این قرینه، کسی بگوید موضوع قبح عقاب بلا بیان مطلق «لا بیان» نیست ولو به طرف نفی تکلیف، و فقط لا بیان بر تکلیف است. یعنی اگر بیان بر تکلیف نداشتیم، عقاب چنین آدمی قبیح است. اما اگر بیان بر عدم تکلیف داشتیم، نمی‌توان گفت «لا بیان» مرتفع می‌شود پس عقاب او قبیح نیست و جایز است.

مرحوم آقا ضیاء همین جا تمام می‌کند، ولی می‌گوید «یشکل» این حرف؛ چون اگر این حرف را بزنیم، در موارد دیگر مثل قیام امارات و دیگر چه کنیم؟ فقط در همین نقض ایشان می‌ماند.

اشکال به اینکه موضوع قبح عقاب بلا بیان، مطلق «لا بیان» باشد

اینجا، یک دقتی باید کرد. قبلا هم در بحث قبح عقاب بلا بیان عرض کردیم. ظاهرا مسأله اینطور است که شک و لا بیان، یک معیار برای قبح عقاب بلا بیان دارد. اگر ما عدم واقع را اثبات کردیم، نمی‌گوییم عقاب کردن او جایز است، بلکه موضوع قبح عقاب بلا بیان نیست.

موضوع قبح عقاب بلا بیان، «لا بیان» است. اگر «لا بیان» را اعم گرفتید از بیان بر تکلیف و عدم تکلیف، واضح است که منتفی می‌شود با حصول این دو. منتها یک مشکلی رخ می‌دهد، و معنایش این می‌شود که اگر عدم تکلیف را احراز کردید، «لا بیان» برداشته شود. اگر «لا بیان» برداشته شود، قبح هم برداشته می‌شود، یعنی عقاب جایز است. در اینصورت، اگر استصحاب عدم تکلیف کردیم یا اماره قائم شد بر عدم تکلیف، عقاب کردن جایز است! این قابل التزام نیست.

اشکال اینست که اگر بگویید موضوع قبح عقاب بلا بیان، «لا بیان» است و این «لا بیان» اعم از لا بیان بر اثبات و نفی است، لازمه‌اش اینست که اگر بیان بر عدم داشتیم، «لا بیان» برداشته شود و قبح هم برداشته شود. این لازمه قابل التزام نیست.

پاسخ اشکال

حل آن به اینست که قبح عقاب بلا بیان همین باشد که گفته شد، ولی این لازمه هم پدید نیاید. خود شهید صدر هم توجه داشته است ولی رد می‌کند. ما در اول بحث قبح عقاب بلا بیان بحث دشواری را مطرح کردیم که موافق و مخالف داشت.

ابتدا سوالی بکنم تا ذهن شما آماده شود. اگر یک تکلیف واقعی داریم و ایصال شده است و عقاب بشویم، و یا نفی تکلیف واقعی را بفهمیم و عقاب شویم، آیا معیار این‌ها با معیار قبح عقاب بلا بیان یکی است؟ به تعبیر دیگر، اگر در واقع اصلاً هیچ تکلیفی نباشد، وقتی تکلیفی نیست، عقابی هم نیست. آیا معیار این عقاب نداشتن، با معیار آنچه که در باب شک در وصول و قبح عقاب بلا بیان است، یکی است؟ در اول بحث قبح عقاب بلا بیان بحث کردیم و از مرحوم آشتیانی و دیگران هم شاهد آوردم و آقای نائینی هم ظاهراً ذکر کرده بود. آیا قبح عقاب بلا بیان در جایی که طرح می‌شود، اعم است از اینکه ما شک در واقع داشته باشیم یا اینکه قطع به عدم واقع داشته باشیم؟ در جایی که قطع به عدم واقع داریم، عقاب را قبیح می‌دانیم. آیا در جایی که قطع داریم واقعی در کار نیست و عقاب را قبیح می‌دانیم، معیار قبح عقاب با معیار قبح عقاب در جایی که شک داریم و می‌گوییم در ظرف شک، عقاب مولی قبیح است، یکی است؟ حرفی که آنجا زدیم این بود که این‌ها دو معیار جداگانه دارند.

وقتی قطع داریم تکلیفی نیست، از باب اینست که تکلیفی نیست که عقاب نشدیم. در باب قبح عقاب بلا بیان می‌گوییم حتی اگر تکلیف واقعی هم باشد، عدم وصول آن موجب قبح عقاب بلا بیان است. این‌ها دو معیار و مناطاند برای عدم عقاب. وقتی یقین داریم مولی تکلیفی ندارد، یقین داریم تکلیفی نیست و عقابی نیست. این یک حیثیت است، ولی انجایی که شک داریم در تکلیف، می‌گوییم ولو در واقع تکلیف باشد - چون شک حالت تفتن است - همینکه به من نرسیده است، عقاب قبیح است. یعنی معیار قبح عقاب بلا بیان، عدم الوصول است ولی معیار در اولی، عدم تکلیف واقعی است و این‌ها تفاوت بسیاری دارند، زیرا اگر تکلیفی در واقع نبود، شخص اخباری هم می‌پذیرد که عقابی نیست، ولی دومی را نمی‌پذیرد و می‌گوید در ظرف شک، قبح عقاب بلا بیان نیست و احتیاط باید کرد. یکی از جاهایی که حق الطاعه اثر دارد اینجا است. شهید صدر که می‌فرمود در ظرف شک، حق الطاعه داریم، در ظرف علم به عدم تکلیف واقعی هم می‌گوید؟ نه، نمی‌گوید. اگر علم داریم به عدم تکلیف واقعی، مسلماً عقاب نداریم. در جایی که شک داریم، حق الطاعه جاری است. ایشان حق الطاعه را در علم به عدم جاری نمی‌کند. بنابراین، معیار موارد علم به عدم تکلیف، با معیار موارد شک دو تا است.

اگر شما بپذیرید که استصحاب عدم جاری است و جانشین علم به عدم تکلیف می‌شود، گویا شما عالم به عدم تکلیف هستید. اینجا اثبات قبح عقاب بلا بیان، از باب لا بیانیت نیست، بلکه از این باب است که شما محرز عدم تکلیف هستید، گویا عالم هستید که تکلیفی در کار نیست.

معیار عقاب در زمان احراز عدم التکلیف، با معیار قبح عقاب بلا بیان فرق می‌کند. شهید صدر به ما و دیگران نقض می‌کند به اینکه موضوع قبح عقاب بلا بیان، «لا بیان» است و ناقض «لا بیان» نمی‌تواند هم ناشی از بیان بر تکلیف باشد و هم بیان بر عدم تکلیف، بلکه موضوع آن «لا بیان» فقط از حیث بیان بر تکلیف است. ایشان ابتدا این را می‌گویند. می‌گوییم نه، لزومی ندارد. ایشان نقض می‌کند که اگر این را نگوییم، لازمه‌اش اینست که اگر بیان بر عدم تکلیف داشته باشیم، قبح عقاب مرتفع بشود و عقاب جایز بشود. آیا ملتزم هستید؟ می‌گوییم نه. می‌گویند پس باید بپذیرید که آنچه موضوع قبح عقاب است، لا بیانیت از یک حیث است یعنی از حیث ثبوت تکلیف است نه اینکه لا بیانیت از حیث طرفین باشد. عبارت طرفین که در کلام ایشان است یعنی لابیان از حیث ثبوت تکلیف و لا بیان از حیث عدم تکلیف. ایشان می‌گویند «لا بیان» که موضوع قبح عقاب بلا بیان است فقط «لا بیان» از حیث ثبوت تکلیف است.

اگر حرف ایشان درست باشد، نتیجه‌اش این می‌شود که اگر استصحاب کنید عدم تکلیف را، موضوع قبح عقاب بلا بیان را بر نمی‌دارد و اگر موضوع را بر ندارد، قبح عقاب بلا بیان جاری است، و استصحاب عدم تکلیف لغو است. اما اگر حرف ما درست باشد که موضوع قبح عقاب بلا بیان، مطلق «لا بیان» است، چه بیان بر ثبوت تکلیف و چه بیان بر عدم تکلیف، اگر استصحاب کنید، بیان بر عدم تکلیف دارید، پس «لا بیان» برداشته می‌شود و قبح عقاب بلا بیان برداشته می‌شود و فقط استصحاب می‌ماند و اثر دارد.

نتیجه بحث ما این شد که اول باید این را حل کنیم که قبح عقاب بلا بیان، چه کار می‌کند؟ قبح عقاب را فقط از حیث «لا بیانی» بیان می‌کند که این یک مناط است، و فرق می‌کند با جایی که من احراز کنم عدم واقع را و بگوییم عقاب منتفی است. اینجا از باب عدم واقع است که عقابی در کار نیست. با استصحاب، تعبدا همان را ثابت می‌کنیم. مثل این می‌ماند که بگوییم واقع نیست، پس عقاب نیست و این متفاوت از آنست که بگوییم چون واصل نیست عقاب نیست.

روی این تامل کنید که بحث دقیقی است تا برسیم به حرف بعدی شهید صدر روی این حرف.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۴۷۳
اشکال شهید صدر به اینکه موضوع قبح عقاب بلا بیان، مطلق «لا بیان» باشد	۴۷۴
توجیه اینکه چگونه مطلق «لا بیان» موضوع قبح عقاب بلا بیان است در کلام شهید صدر	۴۷۴
اشکال شهید صدر به توجیه مذکور	۴۷۵
بررسی بیان شهید صدر:	۴۷۶
اشکالات کلام شهید صدر	۴۷۷

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

تبریک و تهنیت عرض می کنیم میلاد مسعود امام پنجم شیعیان حضرت محمد بن علی، باقر العلم سلام الله علیه را و از خداوند می خواهیم قلوب ما را به انوار معرفت و محبت اهل بیت، هر روز، بیش از پیش منور بفرماید.

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در استصحاب عدم تکلیف بود. در این بحث، استصحاب عدم تکلیف حال صغر و استصحاب عدم تکلیف مجعول، گاهی مشترکاتی دارند که بعداً به آن‌ها اشاره می کنیم. یکی از اشکالاتی که به این استصحاب وارد شده بود، اشکالی بود که محقق نائینی در اینجا مطرح می کند، و نیز در مواضع متعدد علم اصول مثل بحث حجیت هم مطرح می کند. اشکال اینست که استصحاب برای ترتیب اثر بر واقع است. اثری که بر واقع مترتب است، با استصحاب تعبداً بار می شود. یعنی باید اثری بر واقع مترتب باشد، و ما با استصحاب واقع را ثابت کنیم تا اثر مترتب شود. اما در جایی که اثر برای خود شک باشد یا اعم از شک و واقع باشد، استصحاب لغو است، زیرا اثری که بر خود شک بار است کفایت می کند و نیازی به اثبات عدم واقع یا واقع نیست تا بخواهیم آن اثر مشترک را بار کنیم. می فرماید این تحصیل حاصل است بلکه اردء وجوه تحصیل حاصل است.

پاسخی که مرحوم محقق عراقی و مرحوم آقای خویی و عده‌ای به این فرمایش مرحوم نائینی دادند، اینست که استصحاب در اینجا بی فایده نیست. در اینجا، اساساً استصحاب موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی دارد. با استصحاب،

ایصال عدم تکلیف می‌کنیم و ایصال عدم تکلیف، «لا بیان» را که موضوع قبح عقاب بلا بیان است برمی‌دارد. این علی الظاهر پاسخ درستی است.

البته خود مرحوم عراقی توجه دارد که اگر «لا بیانی» که موضوع قبح عقاب بلا بیان است، منحصر شود به عدم بیان تکلیف مثبت و شامل بیان تکلیف منفی نباشد یعنی سلب و عدم نباشد، دیگر این پاسخ به مرحوم نائینی کفایت نمی‌کند، زیرا در این صورت، استصحاب عدم تکلیف است، و عدم تکلیف را اثبات می‌کند، و ایصال عدم تکلیف موضوع قبح عقاب بلا بیان را برنمی‌دارد. در اینصورت، قبح عقاب بلا بیان با استصحاب نیز وجود دارد، و اگر وجود دارد، نیازی به استصحاب نیست و همان قبح عقاب بلا بیان، برائت را برای ما تحصیل و عدم عقاب را تامین می‌کند.

اشکال شهید صدر به اینکه موضوع قبح عقاب بلا بیان، مطلق «لا بیان» باشد

شهید صدر در واقع همین خط را ادامه می‌دهد و می‌فرماید که موضوع قبح عقاب بلا بیان، «لا بیان» از هر دو طرف نیست، بلکه «لا بیان» از حیث ثبوت تکلیف است نه «لا بیان» از حیث ثبوت و نفی تکلیف. اگر دلیلی بیاید و بگوید تکلیف هست، موضوع قبح عقاب بلا بیان رفع می‌شود، و دیگر عقاب قبیح نیست؛ ولی اگر دلیلی بگوید تکلیف نیست، آیا باز هم قبح عقاب رفع می‌شود و عقاب جایز می‌شود؟ اینجا که تکلیف نیست، چطور عقاب جایز است؟!

توجیه اینکه چگونه مطلق «لا بیان» موضوع قبح عقاب بلا بیان است در کلام شهید صدر

ایشان می‌گویند بعید است کسانی که قائل به قبح عقاب بلا بیان اند، موضوع قبح عقاب بلا بیان، را «لا بیان» هر دو طرف بدانند. چنین سخنی معقول نیست. غایت مطلب اینست که بگویند ما دو قاعده با دو موضوع داریم: یک قاعده قبح عقاب بلا بیان است که از حیث وصول است؛ یعنی قبیح است عقاب کسی که تکلیف به او واصل نشده است. یک قاعده دیگر داریم که قبح عقاب کسی است که تکلیف ندارد. دو حصه از قبح عقاب داریم. ایشان می‌گویند به این شکل باید سخنان آنان را توجیه کرد.

حق هم همین است. منشأ عدم عقاب، دو جهت است. جلسه گذشته عرض شد که یک جهت عدم وصول تکلیف واقعی است که یک معیار است. عقل می‌گوید اگر تکلیف نرسیده باشد، ولو در واقع باشد، نرسیدن تکلیف موضوع است برای قبح عقاب و موضوع است برای اینکه مولی عقاب نکند. جهت دیگر اینست که در جاهایی که اساساً تکلیفی در کار نیست، عقل باز هم می‌گوید عقاب نیست، ولی نه به معیار نخست بلکه اینجا اصلاً مخالفت معنا ندارد. وقتی تکلیف نیست، مخالفت نیست و واضح است عقاب کردن کسی که مخالفت نکرده است، قبیح است.

بنابراین، عقل، هم در باب «لا بیان» بر واقع و عدم وصول واقع، حکم به قبح عقاب می‌کند، و هم در جایی که اصلاً در واقع هیچ تکلیفی نیست، باز هم حکم به قبح عقاب می‌کند، و این‌ها دو معیار و دو قاعده و دو موضوع است. موضوع یکی عدم وصول است و موضوع دیگری عدم تحقق تکلیف است. وقتی تکلیفی نباشد مخالفتی نیست و عقاب عبادی که مخالفت نکرده است، قبیح است، ولی نه به معیار عدم وصول تکلیف بلکه به معیار عدم مخالفت. آقای صدر در تحلیل سخن دیگران می‌گوید که باید اینطور بگویند؛ و همین را می‌گویند و درست هم است.

اشکال شهید صدر به توجیه مذکور

با این وجود، شهید صدر می‌گوید این تحلیل درست نیست و این نظر صحیح نیست که ما دو قاعده داریم. می‌گوید به این دلیل که در محل خود - علی القاعده مقصود ایشان در بحث حق الطاعة است - گفته‌ایم که معیار قبح عقاب بلا بیان، عدم حق مولویت مولی است. ایشان در این بحث به تفصیل بحث کرده است و در ابتدای بحث قطع هم دارد و نیز در ابتدای بحث برائت که احکام عقلی را بحث کرده‌اند. ما هم به تفصیل بحث کردیم. ایشان می‌فرماید بحث حجیت قطع یعنی حکم به استحقاق عقاب کسی که تکلیف او واصل می‌شود و قبح عقاب بلا بیان و موارد دیگر تنجیز، همگی به هم مربوط‌اند و دو روی یک سکه‌اند. اینطور نیست که ما یک حکم عقلی داشته باشیم که قبح عقاب بلا بیان برای رفع تنجیز و اثبات تعذیر و یک حکم عقلی داشته باشیم که استحقاق عقاب بر مخالفت باشد. اینطور نیست که دو حکم عقلی باشد، بلکه یک حکم عقلی است که مسأله حق الطاعة و دائره آن است.

حق الطاعة حق مولوی عقلی است که برای خداوند یا هر مولایی که له الولاية اثبات می‌شود. عقل می‌گوید دائره حق الطاعة چقدر است. قائلان به قبح عقاب بلا بیان، قاعدتاً دائره حق الطاعة را ضیق می‌گیرند یعنی می‌گویند حق الطاعة در دائره وصول است که هر زمان تکلیف مولی واصل شد، حق الطاعة مولی ثابت است. طبیعتاً در اینجا اگر کسی عمل نکند استحقاق عقاب دارد و اگر عمل کند ثواب دارد و الی آخر. لازمه این معنا که دائره حق الطاعة مضیق باشد، قبح عقاب بلا بیان است. ایشان می‌فرماید بنابراین، معیار قبح عقاب بلا بیان با قبح عقاب بر فقدان تکلیف و عدم التکلیف دو تا نیست و معیار هر دو یکی است که عدم حق مولویت باشد.

ایشان می‌گوید قائلان به قبح عقاب بلا بیان قاعدتاً موضوع حق الطاعة را ضیق دیده‌اند که حق الطاعة در جایی است که وصول تکلیف باشد، پس بیرون از آن، دائره قبح عقاب است. اینجا حق طاعت است و مولویت و عقاب در صورت مخالفت، و بیرون این دائره وصول هر چه باشد، قبح عقاب است. بیرون این دائره، عدم حق مولویت خداوند است. حال این عدم حق مولویت در کجاست؟ می‌گوید هم در جایی است که تکلیف در واقع باشد و واصل نشود، و هم در جایی

است که تکلیف نباشد. پس نکته در قبح عقاب بلا بیان واحد است و یک حقیقت است و معیار آن هم یکی است و یک قاعده بیشتر نداریم و آن عبارتست از قبح عقاب کسی که لم یثبت علیه حق مولویت مولی.

سپس ایشان می‌فرماید بله، ممکن است بگوییم قبح عقاب کسی که در ظرف شک است با قبح عقاب کسی که علم داریم به عدم مخالفت او، فرق می‌کند. اگر مولی کسی را که یقین دارد تکلیف ندارد، عقاب کند به نظر می‌آید قبح شدیدتری دارد نسبت به جایی که شخص شک دارد و احتمال تکلیف ثبوتی را می‌دهد ولی باز هم مرتکب می‌شود. در مورد اخیر هم قبیح است ولی قبح آن مثلاً کمتر است. ایشان می‌گویند ممکن است در این جهت همراهی کنیم، ولی یک معیار و یک نکته است.

سپس می‌گویند حتی اگر بپذیریم که معیار و مناط این قاعده در دو حصه‌اش، دو تا است باز هم موجب دو قاعده نمی‌شود، زیرا عدم مولویت مولی یک عدم است، و مناط این عدم ممکن است دو تا باشد، ولی دو تا عدم درست نمی‌کند. عدم حق مولویت مولی گاهی به این مناط است و گاهی به مناط دیگر. ولی عدم مولویت یک موضوع وحدانی است. به تعبیر مقرر ایشان فرموده است اگر عدم مضاف شود به امور متعدد، می‌شود اعدام متعدد، ولی اینجا عدم مضاف نشده است بلکه مناط آن فرق می‌کند. عدم مولویت مولی داریم که مناط آن یک جا عبارتست از عدم وصول و جای دیگر عبارتست از عدم تکلیف واقعی. پس عدم مولویت دو تا نشده است.

بررسی بیان شهید صدر:

ایشان این همه زحمت کشیده است، حال چه فایده‌ای دارد؟ ایشان که می‌فرماید یک قاعده داریم، می‌خواهد چه چیزی را ثابت کند؟ این در کلام ایشان مذکور نیست ولی واضح و مطوری است و عند التامل روشن می‌شود. اگر یکی باشد، «لا بیانی» که موضوع قبح عقاب بلا بیان است، نمی‌شود «لا بیان» بر هر دو طرف باشد. زیرا اگر «لا بیان» بر هر دو طرف باشد به این معناست که اگر احراز کند عدم تکلیف واقعی را، قبح عقاب مرتفع می‌شود. اگر موضوع اعم باشد، قبح عقاب مرتفع می‌شود. اگر قبح عقاب مرتفع شود - فرض اینست که قاعده دیگری هم در کار نیست و یک قاعده است - در اینصورت، به چه دلیل کسی که احراز کرده است تکلیفی ندارد اگر مرتکب شود، عقاب او قبیح است؟

ما می‌گفتیم دو قاعده داریم، یک قاعده برای عدم وصول است و موضوع آن هم اعم است از وصول تکلیف و وصول عدم تکلیف و لذا هر دلیلی بیاید - اصل یا اماره - و عدم تکلیف را اثبات کند، «لا بیان» موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد. یعنی در اینجا دیگر عقاب کردن اشکالی ندارد. این اشکال ندارد، یعنی عقاب کردن من حیث عدم وصول اشکال ندارد، ولی من حیث عدم تحقق مخالفت اشکال دارد، یعنی به یک قاعده دیگر اشکال دارد. به تعبیر دیگر، عقاب کردن

مولی و قبح عقاب کردن او، یک جهت ندارد. مثلاً فرض کنید خطاب به غیر قادر را قبیح می‌دانیم و عقاب او را هم قبیح می‌دانیم، در اینصورت، باید معیار آن با عدم وصول یکی باشد؟ نه. از باب وصول و عدم وصول اگر تکلیف یا عدم تکلیف واصل بشود، از باب «لا بیان» قبح عقاب ندارد، ولی از حیث اینکه مخالفتی نکرده است، قبح عقاب دارد. اگر عدم تکلیف را احراز کند، با چیزی مخالفت نکرده است تا عقاب داشته باشد. پس ما که می‌گوییم دو قاعده است، معقول است که بیانی که در موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان است، اعم باشد. یعنی اگر بیان به نحو مطلق، چه بر مثبت و چه بر منفی باشد، عقاب کردن قبیح نیست. اگر عدم تکلیف واصل شد، حرف ما این است که عقاب ندارد ولی نه از باب قبح عقاب بلا بیان، بلکه از باب دیگری می‌گوییم عقاب ندارد.

آقای صدر که این دو را یکی می‌داند، مجبور است موضوع را بیان بر تکلیف مثبت بگیرد، چون اگر تکلیف منفی را هم شامل شود، با قیام دلیل بر عدم تکلیف باید بگوید عقاب اشکال ندارد و قاعده دیگری هم در کار نیست که بگوید از این جهت اشکال دارد. پس ما می‌مانیم و شخص بیچاره‌ای که عدم تکلیف را احراز کرده است و فعلی را که محرز بود تکلیف ندارد، انجام داده است، در اینصورت باید گفت اشکالی ندارد او را عقاب کنند! این حرف نامعقولی است. اصرار آقای صدر که این‌ها را یک قاعده بکند برای این نکته است که بگوید پس مجبوریم موضوع قبح عقاب بلا بیان را بیان بر تکلیف مثبت بگیریم که در اینصورت، نتیجه این می‌شود که استصحاب عدم تکلیف لغو است؛ زیرا استصحاب عدم تکلیف، موضوع قبح عقاب بلا بیان را نمی‌تواند بردارد.

مرحوم عراقی و آقای خویی و عده دیگری به آقای نائینی اشکال کرده‌اند که استصحاب عدم تکلیف، موضوع «لا بیان» را برمی‌دارد، و تمام این زحمات آقای صدر برای اینست که بگوید موضوع «لا بیان» صرفاً بیان بر تکلیف مثبت است و با استصحاب عدم تکلیف، موضوع آن برداشته نمی‌شود، پس استصحاب عدم تکلیف لغو است چون می‌توان گفت قبح عقاب بلا بیان داریم پس استصحاب عدم تکلیف نمی‌خواهیم. موضوع قبح عقاب بلا بیان باقی است و استصحاب لغو است.

اشکالات کلام شهید صدر

کلام ایشان اشکالات متعددی دارد.

اولاً، همانطور که اول بحث و نیز جلسه گذشته عرض کردیم، دو قاعده با دو معیار داریم. وجهی ندارد این‌ها را یکی کنیم. دو معیار جداگانه است. اینکه ایشان در ذیل بحث فرموده است که اگر عدم مضاف باشد، متعدد است و اگر مناط باشد، متعدد نیست، جوابش روشن است. اینجا عدم مضاف است. زیرا موضوع یکی قبح عقاب بلا بیان یعنی بلا وصول است؛ یعنی لُب آن، این است. یکی هم قبح عقاب بلا مخالفة است. اگر از الفاظ بیرون بیاوریم، معیار یکی موجب می‌شود

موضوعش محدد شود. در یکی از این باب است که مخالفتی رخ نمی دهد، و در واقع اینطور است: قبح عقاب کسی که لم یرتکب مخالفة؛ و در دیگری قبح عقاب کسی است که لم یصل الیه التکلیف. این ها دو موضوع مختلف و با دو معیار مختلف است. لذا عقل دو وادی درست کرده است. اینکه ایشان می فرماید که عدم ها ولو اینکه معیارشان مختلف باشد، مختلف نمی شوند، چون مضاف الیه آن ها متعدد نیست، از قضا مضاف الیه آن ها هم متعدد است و موضوع متعدد است.

پس اصل حرف اینست که دو قاعده در اینجا داریم با دو موضوع و دو معیار مختلف. لذا حرف قوم، حرف صحیحی است و اینکه مرحوم عراقی و عده ای دیگر می گویند درست است. موضوع قبح عقاب بلا بیان «لا بیان» اعم است و با استصحاب، این موضوع برداشته می شود، و لغویت آن هم ثابت نیست.

ثانیا، که مهم تر است اینست که مرحوم شهید صدر می فرماید این ها یک قاعده اند، زیرا معیارشان یکی است و آن عدم حق مولویت است. مرجع قبح عقاب بلا بیان، عدم حق مولویت مولی است. چون مولی مولویت نداشته است، لذا قبح عقاب است.

این حرف نادرست است. و دست کم با دو اشکال جدی روبروست.

اولا: در بحث حق الطاعة به تفصیل بحث کردیم و حق با قوم است. در اینجا احکام عقلی متعدد داریم. تنجیز یک حکم عقلی است و تعذیر حکم عقلی دیگر است و هر کدام موضوعات خودشان را دارند. استحقاق عقاب عند المخالفة یک حکم عقلی است و قبح عقاب بلا بیان یک حکم عقلی دیگر است. ایشان می فرماید این ها دو روی یک سکه هستند و نسبت می دهد به یک خلط عظیمی و شایعی در اصول که علماء توجه نکرده اند و این ها را خلط کرده اند در حالی که معیارشان یکی است.

نه خلط عظیمی است و نه اشتباهی است، بلکه به نظر بنده تحلیل آقای صدر درست نیست. آنجا عرض کردیم که حق الطاعة، آنطور که ایشان می فرماید، یک حقی است که دائره اش بنا بر مبانی فرق می کند. یکی دائره اش احتمالات را هم می گیرد مثل ایشان که حق الطاعة ای است و یکی دائره اش فقط معلومات و محرزات را می گیرد.

ثانیا: حق الطاعة، دائره مدار واقع است. حق الطاعة برای اطاعت خداوند در اوامر و نواهی او است. ربطی به ظرف جهل ندارد. اگر خداوند تکلیفی داشته باشد، به حکم عقل اینجا طاعت لازم است نسبت به تکلیفی که دارد. ولی تکلیفی که ندارد، حق الطاعة هم ندارد. لذا اینکه ایشان در شک می فرماید که دائره حق الطاعة اینجا را می گیرد، به نظر ما این حرف ها مفهوم ندارد.

بله، آنجا مفصل بحث کردیم که بعید نیست به لحاظ تاریخی همین مستفاد باشد از کلمات قوم. زیرا قوم اطاعت را در جایی می بینند که امر و نهی ای باشد و لذا در ظرف جهل و شک، احکام دیگر ثابت است ولو عقلا، مثل قبح عقاب بلا بیان و مثل استحقاق عقاب عند المخالفة در مواردی مثل علم که می گوئیم علم حجت است.

به نظر بنده یک بحث مهمی را باید تحقیق می کردند و یک مقداری آنجا جلو رفتیم ولی بحث عمیق تری می طلبد که اساسا حقوق مثل تکالیف می مانند و حتی به نظر بنده حسن و قبح عقلی هم همینطور است که مثل تکالیف اند و ظرف علم و جهل می پذیرند و این را باید به نحوی حل کنیم. می گوئیم احکام واقعی حق الطاعه دارند، در اینصورت اگر واصل نشود، باز هم باید اطاعت کنم؟ می گوئیم بله، یک حکم عقلی داریم که می رود روی واقع ولی تا زمانی که مشکوک است، عقل برای این جهت عذر قائل می شود و می گوید آن وجوبی که من گفتم در باب اطاعت مولی و حق طاعت مولی، تا زمانی که مجهول باشد، شما معذور هستید. این البته یک نظریه خاصی است و بزرگان آنجا باز نکردند و ما هم در آنجا و هم در بحث دفع ضرر محتمل و هم در بحث حظر و اباحه، یک گوشه هایی از این بحث را باز کردیم.

اینکه مرحوم شیخ انصاری می فرماید احکام عقلی شک بردار نیست، درست نیست. زیرا ایشان حکم عقلی را چیزی گرفته است که قائم به نفس ماست. بله، معمولا چیزی که قائم به نفس ماست شک بردار نیست، مگر در فروضی که برخی تصویر می کنند. ولی ما این ها را قبول نداریم و می گوئیم احکام عقلی روی طبایع رفته است و یک نوع واقع گرایی را در احکام عقلی عملی قائل هستیم. عقل اگر می گوید که اوامر مولی یجب اطاعته، ولی مثل یجب های شرعی است و رفته است روی این عنوان، و عقل می گوید هر کجا که امری باشد باید اطاعت کرد، متنها اگر شما جاهل قصوری باشید، اشکالی ندارد و عقاب نمی شوید، نه اینکه وجوب اطاعت نیست. احکام عقلی مثل بقیه احکام هستند مثل احکام شرعی می شود برای آنها دو مرحله در نظر گرفت. البته بحث مهمی است و باید مشکلات آن را حل کرد.

عرض بنده اینست که حق الطاعه مربوط به عالم وجود اوامر و نواهی است و اصلا ظرف شک را نمی گیرد. اگر شک دارم تکلیفی هست یا نیست، و اتفاقا هم تکلیف نباشد، حق الطاعه یعنی چه؟! بله، عقل از باب اینکه نکند بیفتید در یک واقع منجز یعنی واقعی که به حکم عقل تنجیز شده است، بگوئید مرتکب نشوید. این حرف دیگری است. یک حرف اینست که باید اوامر و نواهی را اطاعت کنید، و یک حرف اینست که آن محتمل الانطباق را که به حکم عقل منجز شده است، نیاورید تا گرفتار شوید. این حرف دیگری است که دفع ضرر محتمل است. یک جاهایی هم می گوید اگر مرتکب بشوید بعد الفحص و الیاس عن الدلیل، اشکالی ندارد و معذور هستید و قبح عقاب بلا بیان است. این ها احکام عقلی طولی اند. در طول اوامر واقعی اند و در طول حق الطاعه و مولویت مولی هستند. چه کسی گفته که قبح عقاب بلا بیان يرجع

الی دائرة عدم مولویة مولی؟! این حرف، درست نیست. یک بحث داریم درباره حق الطاعة در اوامر و نواهی و یک بحث داریم در احکام عقلی که راجع به این واقع است، حالا در ظرف شک باشد و در ظرف احراز باشد مثل احراز به قطع و امثال آن که بحث‌های دیگری است. آنجا مفصل بحث کردیم و اینجا اجمال بود. بنابراین، اصل مبنای ایشان برای توحید این دو قاعده هم حرف نادرستی است. لذا به نظر بنده اصل مبنا نادرست است و آنچه به عقل می‌رسد اینست که دو قاعده است و دو معیار و دو موضوع. موضوع قبح عقاب بلا بیان، اعم است و با استصحاب عدم تکلیف موضوع برداشته می‌شود و بنابراین استصحاب عدم تکلیف لغو نیست، چون موضوع را برمی‌دارد.

سوال: اطاعت حکمی به آن صدق نمی‌کند.

پاسخ: اطاعت حکمی چیست؟

سوال: فقها می‌گویند در مقام امتثال احتیاط باید کرد.

پاسخ: همین است. یک حکم عقلی طولی. اسم آن را بگذاریم حکمی. اینکه کجا باید احتیاط کنیم، دائر مدار احکام عقلی ماست. عرض من اینست که یک حکم عقلی در طول واقع است. شما می‌گویید اگر واقعی هست که منجز است احتمالا و ما ممکن است در آن واقع بیفتیم. این در طول واقع است و یک حکم عقلی در طول واقع است. اگر احتیاطی بشوید، و دفع ضرر احتمالی بشوید به هر دلیلی، می‌شود در طول واقع؛ و اگر قبح عقابی بشوید می‌شود در طول واقع. این‌ها احکام عقلی در طول واقع‌اند و ربطی به عدم مولویت مولی ندارد. مولویت مولی روی حکم خودش تثبیت شده است و عقل می‌گوید آن مولویت تثبیت شده، ممکن است اینجا باشد.

حرف ما با ایشان خیلی فرق دارد. ایشان مولویت را می‌آورد به مرحله شک و ظاهر و ما می‌گوییم مولویت مال واقع است نه اینجا. در این موارد بعد از حکم عقلی به تنجیز واقع، عقل می‌گوید نکند شما بیفتید در آن تکلیفی که مولویت آن تثبیت شده است. یعنی لو کان، مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب است. تنجیز اینست که لو کان، مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب است. می‌گوییم نکند بیفتید در آن. این حکم از باب اینکه نروید تا نیفتید است و حکمی طولی است و ربطی به اولی ندارد.

ایشان همه را یکی می‌کند و ظاهرا مولویت را از واقع برمی‌دارد، زیرا اگر واقع به ما نرسد و یا ما قطع به عدم آن داشته باشیم، می‌گویید حق مولویت اینجا نیست. قبول می‌کند حق مولویت اینجا نیست. می‌گوید حق مولویت در جایی است که ما احتمال واقع بدھیم. دو مورد را بیرون می‌کند: احراز عدم واقع و جایی که کلا غفلت داشته باشد. به نظر بنده

این حرف‌ها غلط است. این‌ها دو وعاء است. وعاء تکلیف و اطاعت و تنجیز که به حکم عقل ثابت می‌شود، و بعد وعاء احکام عقلی طولی که اگر واقع منجز شد نکند در آن بیفتید.

ایشان اشکال دیگری هم می‌کند. البته از همان مته به خشخاش گذاشتن‌ها است بخلاف این بحث که دشوار بود. می‌فرماید اینکه فرموده‌اند "اگر اثر مترتب باشد بر اعم از شک یا واقع، در اینجا استصحاب واقع لغو است، چون بر شک بار است و نیازی به این نیست"؛ می‌گوید این حرف هم درست نیست چون کلاً واقع در بحث عقاب هیچ کاره است. زیرا آنجایی که واقع هست و واصل نشود، عقاب نداریم؛ و آنجایی که واقع نباشد، و ما یقین کنیم که هست، عقاب داریم، از باب تجری که می‌گوید نقول به و یقول به الاستاذ که حرف درستی هم هست چون هتک صدق می‌کند. می‌گوید بنابراین واقع چه کاره است در مسأله ترتب عقاب؟ هیچ کاره است. می‌گوید بنابراین اگر می‌خواست بگوید، باید اینطور می‌گفت که اثر اگر بر شک بار باشد، یا بر احراز واقع ولو تعبداً، باید بگوید استصحاب لغو است، چون واقع اثر عقابی ندارد. حالا واقع را استصحاب کنید، اثر عقابی ندارد.

علی الظاهر این حرف قابل تامل است، زیرا واقع درست است که به حکم عقل در اینجا اثر ندارد، ولی استصحاب آن اثر دارد، چون خودش احراز واقع است. اینطور محرز واقع است و عقاب دارد. در باب استصحاب، اثر در حین استصحاب را می‌خواهیم، یعنی بالاستصحاب اثر بار باشد که اینجا بار است. یعنی اگر عدم تکلیف را استصحاب کردم، عقاب را دفع می‌کنم و اگر استصحاب تکلیف کردم، خود این استصحاب می‌شود محرز واقع و اثر دار می‌شود. چرا می‌گوییم بی‌اثر است؟ البته اشکالات دیگر هم کرده است و به نظرم بسیاری از همان سنخ مته به خشخاش گذاشتن است و اثر چندانی در بحث ندارد.

به نظر بنده پاسخی که به اشکال مرحوم نائینی داده‌اند، صحیح است و لذا از این جهت هم استصحاب عدم تکلیف به نظر می‌آید هیچ اشکالی نداشته باشد.

سوال: جایی که مولی می‌توانست حکم بدهد، ولی سکوت کرد، اینجا هم حرف شهید صدر جایی ندارد؟ عدم جعل دو جور است: یک جا اقتضای تکلیف ندارد ولی جایی هم اقتضای تکلیف دارد.

پاسخ: این فرمایش شما شاید ناظر به بحثی است که مکرر گفتیم. اغراض اگر وجود داشته باشند ولو اثباتاً کشف کنیم، با تکلیف فرقی نمی‌کنند.

خود شهید صدر به لحاظ اصولی، همه جا این را نفی می‌کند که اغراضی که لم يتصد المولی لطلبه، تحصیل آن‌ها واجب نیست. ایشان و آقای خویی و آقای نائینی یک جاهایی می‌فرمایند مولی اگر تصدی نکرد برای تحصیل غرضش، آن غرض واجب تحصیل نیست. متنها حرفشان دو پهلو است.

سوال: آنجا هم قبح عقاب بلا بیان، مناطش مولویت است. مناط مولویت آنجا هم می‌آید.

پاسخ: توسعه می‌دهید و اثری در بحث ندارد. همانجا هم می‌گوییم اغراض یک مرتبه مولویت خودشان دارند و ظرف جهلشان هم مرتبه دیگری است، و عین تکلیف است و فرقی ندارد.

در جایی که خطاب به فقد قدرت ساقط است، اگر گفتیم بعث و زجر، یک مدلول مطابقی دارد یعنی اوامر و نواهی یک مدلول مطابقی دارد که بعث و زجر به متعلق است و یک مدلول التزامی دارد که متعلق بر از ملاک است. اگر مدلول مطابقی آن ساقط شد بخاطر فقد قدرت، مدلول التزامی آن هم ساقط است؟ یعنی دلالت آن بر اینکه متعلق بر از ملاک است هم ساقط است؟! چرا؟! این غرض، غرضی بود که لو لا المانع من قبل من، تکلیف می‌شدم. یعنی غرض از ناحیه مولی تام است و من قابلیت ندارم که فعل را انجام دهم. اگر غرض تام را به دلالت التزامی ثابت کردید، این غرض تام لازم تحصیل نیست؟! چرا نباشد؟! آنهایی که می‌گویند، این موارد را می‌گویند، نه اینکه کسی اینجا نشسته یک غرضی را احتمال می‌دهد که در اینصورت، قبح عقاب بلا بیان دارد و براءت جاری است.

بنابراین، اگر کسی بحث اطاعت و عدم اطاعت را بکشد به وادی اغراض که ما هم می‌گوییم به تبع مرحوم اصفهانی و مرحوم عراقی و مرحوم آخوند و دیگران که همه قبول دارند، اگر کشیدیم به عالم اغراض، بحث ظرف شک آن، مثل ظرف شک در تکلیف می‌ماند. اگر براءتی شدید، و هر کس در هر جا می‌گوید احتمال می‌دهم شرب التتن حرام باشد، می‌گویید احتمال بدهد، ولی براءت ثابت است. آنجا هم همین است.

بله، اگر گفتیم اغراض واجب الاتباع هستند، آنجا هم مولویت می‌آید. در خودش می‌آید. همین حرف‌هایی که زدیم آنجا هم می‌آید. خود غرض واقعی مولویت دارد و ظرف شک آن، ظرف احکام عقلی طولی است مثل ظرف شک در خود تکلیف است.

همان حرفی که در باب تکلیف زدیم، در باب غرض هم می‌آید. یعنی در باب غرض هم می‌گوییم یک مولویتی نسبت به خود اغراض واقعی است و این ربطی ندارد به احکام طولی ظرف جهل و ظرف شک. این‌ها دو تاست و نباید یکی کرد. یکی مربوط به عالم واقع است اگر غرضی نباشد مخالفی نیست و عقابی نیست و این غیر از اینست که محتمل

الغرض باشد و شما شک داشته باشید و از باب عدم وصول غرض به شما عقاب نداشته باشد. دو معیار است و مثل تکلیف است و فرقی از این جهت نمی‌کند. این تمام الکلام در اشکال مرحوم نائینی و پاسخ آن.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۴۸۴
لغو نبودن استصحاب عدم تکلیف در کلام شهید صدر بر اساس مبانی ایشان	۴۸۵
اشکالات وارد بر کلام شهید صدر	۴۸۶
۱. شدت اهتمام و عدم شدت اهتمام، مجعول نیست	۴۸۶
۲. تکثیر اشکال، رفع اشکال نیست	۴۸۷
۳. لغویت استصحاب روی مبانی ایشان، باقی است	۴۸۸
نسبت ادله ترخیصی با یکدیگر و با قبح عقاب بلا بیان	۴۸۹
۱. نسبت ادله ترخیصی با یکدیگر	۴۸۹

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در استصحاب حکم عدم تکلیف صغیر برای حال کبر بود، به طوری که جانشین براءت شود. بحث به اینجا منتهی شد که آیا این استصحاب با وجود قبح عقاب بلا بیان، لغو است؟ محقق نائینی فرمود که این استصحاب لغو است، و بزرگانی مانند مرحوم محقق عراقی و مرحوم آقای خویی و دیگران فرموده بودند که لغو نیست، زیرا استصحاب موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی دارد. اینطور نیست که هم موضوع قبح عقاب بلا بیان محقق باشد و هم استصحاب تا بگوییم استصحاب لغو است.

شهید صدر تلاش کرد بر اساس مبانی قوم و البته با آنچه خودشان در بحث قبح عقاب بلا بیان قائل است، این لغویت را تثبیت کند و تلاش کرد تا بگوید که با وجود قبح عقاب بلا بیان، می توان گفت که استصحاب لغو است.

جلسه گذشته عرض شد که فرمایش ایشان روی مبانی ای است که صحیح نیستند. عبارت بود از اینکه قبح عقاب بلا بیان یک قاعده است که هم در مورد عدم وصول تکلیف است و هم در مورد عدم تکلیف. یک قاعده وحدانی است که عقاب مولی را در هر دو مورد قبیح می کند. بنا بر این مبنا، مرحوم شهید صدر می فرماید استصحاب موضوع قبح عقاب بلا بیان را بر نمی دارد، و لذا لغو است.

به تفصیل و از جهات مختلف بحث کردیم و عرض شد که فرمایش ایشان درست نیست.

لغو نبودن استصحاب عدم تکلیف در کلام شهید صدر بر اساس مبانی ایشان

شهید صدر می‌فرماید همه آنچه که گفتیم، روی مبانی قوم است، وگرنه بر مسلک تحقیق این سخنان درست نیست، زیرا کل خطابات ظاهری دو کار بیشتر انجام نمی‌دهند: یا مبرز شدت اهتمام مولی هستند و یا مبرز عدم شدت اهتمام مولی. آنجا که خطابات ظاهری تنجیز می‌آورد، در واقع مبرز شدت اهتمام مولی به واقع است؛ و جایی که تعذیر می‌آورد، مبرز عدم اهتمام مولی به واقع است. از این رو، مفاد ادله مختلف به لسان‌های مختلف جز این نیست؛ و به تعبیر مقرر ایشان، بقیه‌اش عبارتست از انشغال به الفاظ عن المعانی. یک معنا بیشتر نیست که آن هم اهتمام و عدم اهتمام مولی است، و باقی، تفنن در عبارت است. لذا به نظر ایشان استصحاب مثل دلیل دیگری بر برائت است. در برائت چند دلیل داشتیم، و استصحاب عدم تکلیف هم دلیل دیگری در عداد آن ادله و مبرز عدم اهتمام مولی به واقع است، کما اینکه حدیث رفع مبرز عدم اهتمام مولی به واقع است.

سپس می‌فرماید همانطور که نسبت به حدیث رفع کسی نگفته و توهّم نکرده است که با وجود قبح عقاب بلا بیان، حدیث رفع لغو است، استصحاب هم همینطور است. می‌فرماید حل مطلب در هر دو مورد یعنی استصحاب و حدیث رفع نسبت به عدم لغویت اینست که بیان، موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد. یعنی اگر از ناحیه مولی بیانی بر واقع بیاید، موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته می‌شود، و اگر بیانی بیاید بر ایجاب احتیاط واقعا که مولی ایجاب احتیاطی کرده و دالی آورده است، باز هم موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته می‌شود. سپس می‌فرماید موضوع قبح عقاب بلا بیان، با توهّم و فکر عبد هم برداشته می‌شود. یعنی اگر عبد خیال کند که احتیاط دارد و نظرش بر این مستقر شود که وجوب احتیاط است، ولی فی الواقع وجوب احتیاط نباشد، با همین توهّم و قطع او، قبح عقاب بلا بیان می‌رود. زیرا در نزد او محرز است که یجب علیه الاحتیاط و باید احتیاط کند. ایشان می‌فرماید اینجا هم موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته می‌شود. نتیجه این می‌شود که در چنین ظرفی که موضوع قبح عقاب بلا بیان با بیان بر واقع، یا بیان بر ایجاب احتیاط واقعی، و یا توهّم بیان برداشته می‌شود، اگر شارع با یک بیانی مانع از این توهّم عبد شود که اینجا ایجاب احتیاط است، یعنی بفرماید «کل شیء مطلق» تا عبد در این توهّم نیفتد که اینجا احتیاط است، در اینصورت، چه لغویتی در کار است؟ کار مولی در اینجا مسلما لغو نیست و مولی ایصال عدم تکلیف کرده است تا عبد به این تخیل نیفتد که اینجا ایجاب احتیاط است.

سپس می‌فرماید اگر به این مطلب قائل نشوید، در همه امور مشکل دارید. در خود حدیث رفع هم مشکل دارید، زیرا حدیث رفع هم لغو است، چون قبح عقاب بلا بیان داریم. می‌فرماید حل آن به این چیزی است که ما گفتیم. این ملخص فرمایش ایشان بود.

اشکالات وارد بر کلام شهید صدر

جهات مختلفی در کلام ایشان قابل بحث است.

۱. شدت اهتمام و عدم شدت اهتمام، مجعول نیست

اولا خود شدت اهتمام و عدم شدت اهتمام نمی‌تواند مجعول باشد. الان وارد بحث خطابات ظاهری روی مسلک آقای صدر نمی‌شویم، زیرا آن مسأله یک بحث مهمی دارد که هم در اوایل برائت و هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی به تفصیل بحث کرده‌ایم. اینکه ایشان مستند احکام ظاهری را از باب تزاحم حفظی می‌گیرد به نظر ما اشکالات اساسی دارد و سر جای خود گفته‌ایم. الان وارد این مطلب نمی‌شویم که بحث دیگری است.

الآن این نکته از مطالب ایشان محل نظر است که اینجا هم تکرار کرده است که به طور کلی مفاد اصول و امارات، در مواردی که منجزاند، بیان شدت اهتمام است و در مواردی که معذراند، بیان تعدیل و عدم شدت اهتمام است. سوال ما اینست که آیا شدت اهتمام و عدم شدت اهتمام می‌تواند مجعول باشد؟ شدت اهتمام و عدم شدت اهتمام، علت برای جعل مولی است. ابتدا بفرمایید مجعول شما چیست تا بحث کنیم که آیا مجعول در استصحاب و برائت یکی است یا خیر؟ مجعول در استصحاب چه چیزی است که با قبح عقاب بلا بیان جمع می‌شود و مجعول در برائت چیست؟ مقصود اینست که صرف ادعای اینکه پشتوانه یکی شدت اهتمام است و پشتوانه دیگری عدم شدت اهتمام، هیچ چیزی را حل نمی‌کند. اول باید بفرمایید که مجعول چیست؟ بله، می‌توان گفت این‌ها حیث تعلیلی است و اشکالی ندارد، ولی مجعول چیست؟ نگوییم انشغال بالالفاظ عن المعانی است. خود این مجعول، معانی شماست. بفرمایید که این مجعول در استصحاب و برائت چیست و رابطه‌اش با قبح عقاب بلا بیان چیست؟ اسم مجعول مولی را لفظ بگذاریم، داستان عوض نمی‌شود. مجعول مولی چیست؟ ادعای ما اینست که اساسا این‌ها الفاظی نیستند که کنار بگذارید. در استصحاب، مجعولی داریم سوای تعدیل و تنجیز. حال، این مجعول به دلالت مطابقی است یا التزامی بحث دیگری است. در امارات که «صدق العادل» است، درست است که «صدق العادل» گاهی تنجیز می‌کند و گاهی تعدیل، ولی مجعول دیگر هم دارد. نگویید انشغال بالالفاظ عن المعانی است. با هو کردن که مطلب درست نمی‌شود. با الفاظ در اینجا جعل می‌کنیم، مگر اینکه اشکال کنید که اساسا مجعول نداریم. این

اول کلام است. «صدق العادل»، به نظر محققان که ما هم قبول داریم، علاوه بر تعذیر، حکایت از واقع می‌کند و جعل می‌کند که «أنت عالم بالواقع». این جعل چه فایده‌ای دارد؟ در نسبت سنجی بین امارات و اصول اثر دارد و در تقدیم امارات بر اصول موثر است.

اینکه ایشان می‌فرماید که حقیقت حکم ظاهری تراحم حفظی است و تقدیم‌ها به خاطر این لسان‌ها نیست بلکه بخاطر احتمالات و کسر و انکسار است، ادعای ایشان است. آنجا بحث کردیم که اساساً نتیجه این کسر و انکسارها، همیشه چیزی نیست که ایشان می‌فرماید. ما مدعی هستیم به تبع اکثر محققین که در امارات مجعول خاصی داریم و اینکه مجعول چه چیزی است، فقط تفنن در عبارت نیست. بلکه دارای اثر است. تفنن در عبارت را در جایی بکار می‌بریم که واقع مجعول یکی باشد و با دو عبارت گفته شده باشد. ولی اگر دو مجعول داریم، تفنن در عبارت یعنی چه و انشغال بالالفاظ عن المعانی یعنی چه؟!

در استصحاب علاوه بر تعذیر یا تنجیز واقع به حسب مورد، احراز را هم جعل می‌کنیم و فایده این جعل اینست که آن را بر اصول عملیه دیگر مثل براءت مقدم می‌کند. بنابراین، اولین اشکال اینست که شدت اهتمام و عدم شدت اهتمام مجعول نیست و باید مجعول را ملاحظه کرد، و وقتی مجعول را نگاه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که تفاوت بسیاری با هم دارند.

۲. تکثیر اشکال، رفع اشکال نیست

نکته دوم اینست که ایشان فرمود استصحاب مانند روایت دیگری در بحث براءت است، اما مگر روایت دیگر در بحث براءت مشکل را حل کرده است؟ همین حرف در آنجا هم می‌آید. می‌توان پرسید که با وجود حدیث رفع، مفاد قاعده حل و اطلاق و غیره، چه اثری دارد؟ آیا لغو نیست؟ با وجود آیات شریفه - بنا بر اینکه دال بر براءت باشد - وجود این‌ها لغو نیست؟ اینکه ایشان اشکال را تکثیر می‌کند موجب حل اشکال نمی‌شود.

بله، دو اشکال در بحث داریم: یکی رابطه روایات متعدد دال بر براءت با همدیگر چیست؟ حالا یک دلیل دیگر هم اضافه شد: استصحاب عدم تکلیف. خود این‌ها با هم چه رابطه‌ای دارند؟ وجود حدیث رفع با حدیث اطلاق و حدیث حل چطور جمع می‌شود؟ آیا این‌ها لغو نیستند؟ یک حدیث رفع داشتیم، و بقیه برای چه باشند؟ بنابراین، یک اشکال وجود روایات مختلف در براءت است که استصحاب هم به آن‌ها اضافه شد. استصحاب عدم نیز همان کار را انجام می‌دهد، و بنابراین، آیا لغو نیست؟

مشکل دیگر رابطه این‌ها با قبح عقاب بلا بیان است. با وجودی که ما حکم عقل داریم به قبح عقاب بلا بیان، آیا وجود این‌ها لغو نیست؟ بنابراین اینکه ایشان می‌گویند استصحاب مثل روایت دیگر است، مشکلی را حل نمی‌کند.

۳. لغویت استصحاب روی مبنای ایشان، باقی است

حل نهایی ایشان که می‌گویند همه جا مشکل را حل می‌کند از باب اینست که بیانی که موضوع قبح عقاب بلا بیان است، بیان بر واقع است، و بیان بر ایجاب احتیاط واقعی است، و توهّم احتیاط. مولی اگر عدم تکلیف را ایصال کند برای اینکه این توهّم را از بین ببرد، لغو نیست.

ما یک حرف با ایشان داریم و یک راه‌حلی باید خودمان داشته باشیم. بحثی که با ایشان داریم اینست که در نهایت نفهمیدیم ایشان نسبت بین استصحاب یا ادله دیگری که دارای مفاد ایصال عدم است را با قبح عقاب بلا بیان چگونه حل کرد؟ بالا فرمود که موضوع قبح عقاب بلا بیان، بیان است و بیان هم یعنی بیان مثبت تکلیف، پس با استصحاب عدم، بیان مثبت تکلیف رفع نمی‌شود و با وجود قبح عقاب بلا بیان، استصحاب لغو است. یعنی با وجود استصحاب هنوز قبح عقاب بلا بیان هست. اگر هست نیازی به استصحاب نیست. نسبت فرمایش ایشان در پایین با فرمایش ایشان در بحث بالا چه شد؟

درست است که فرمود روی مبنای ما چنین است، ولی فرض بر اینست که قائل به قبح عقاب بلا بیان باشیم، در اینصورت بر اساس مبنای ایشان رابطه استصحاب با موضوع قبح عقاب بلا بیان چگونه است؟ استصحاب ایصال عدم می‌کند و ایشان فرمود که قاعده قبح عقاب بلا بیان، یک قاعده بیشتر نیست و موضوع آن هم بیان مثبت تکلیف است. اگر استصحاب عدم تکلیف کنید، موضوع برداشته نمی‌شود، و در اینصورت، استصحاب لغو است. متوجه نشدیم این لغویت چگونه حل شد؟!

می‌فرماید که معقول است که مولی برای دفع توهّم، این را ایصال کند. ولی عرض ما اینست که اگر کسی توهّم می‌کند یعنی قاطع می‌شود به وجوب احتیاط، در این صورت، برای این حصه لغو نیست، زیرا وقتی قاطع می‌شود به وجوب احتیاط، دیگر دفع ضرر محتمل ولو از روی خطا، بر او تطبیق نمی‌شود. اما همه اینطور نیستند، و بحث ما در اطلاق استصحاب است، وگرنه این حرف را همه جا می‌شود زد. روی مبنای ایشان هم نباشد و روی مبنای قوم که می‌گویند استصحاب ایصال عدم تکلیف می‌کند، اگر کسی قاطع به وجوب احتیاط بود چه می‌کردیم؟ این هم مثل آن می‌شود. عرض ما اینست که اگر کسی قاطع باشد به وجوب احتیاط، قبح عقاب بلا بیان نمی‌آید. اگر این قطع او به وجوب احتیاط از باب

یک اماره باشد، نسبت آن با استصحاب چه می شود؟ اگر از باب اصلی شبیه خود استصحاب باشد چه نسبتی با استصحاب دارد؟ از همه این ها که بگذریم، فرض کنید برای قاطع به احتیاط مشکل را حل کردید، ولی آیا برای همه حل کرده اید؟ تمام مکلفین استصحاب عدم تکلیف دارند، و در یک حصه ای می گویند لغو نیست، ولی بقیه موارد چه می شود؟ پس اطلاق استصحاب لغو می شود. بنابراین، با این بیان مشکل حل نشد و لذا بحث خیلی دشواری باقی می ماند.

نسبت ادله ترخیص با یکدیگر و با قبح عقاب بلا بیان

به نظر ما این ها راه حل نیست، ولی بحث مهمی است. ما باید مشکل را در دو نقطه حل کنیم: یکی در خود ادله است در تکرر مفاد ادله که چطور اینها زنده اند؟ یعنی چطور هم قاعده حل داریم و هم اطلاق داریم و هم استصحاب عدم داشته باشیم و هم حدیث رفع؟ و بحث دیگر نسبت این ها با قبح عقاب بلا بیان است.

۱. نسبت ادله ترخیص با یکدیگر

در مورد نخست، به نظر می رسد در مثل قاعده حل و قاعده اطلاق و حدیث رفع و امثال آن - استصحاب را باید جدا عرض کنیم - یک مفاد مطابقی داریم و یک مدلول التزامی. مفاد مطابقی آن ها همین است که خودشان می گویند: یکی می گوید رفع ما لا یعلمون و دیگری می گوید حل است و دیگری می گوید اطلاق است؛ منتها لازمه آن اینست که موضوع حکم عقل به تعذیر و تنجیز را محقق می کنند که در یک جا تعذیر است و در یک جا تنجیز. عرض ما اینست که این روایات که از ائمه اطهار علیهم السلام صادر می شود یا از خود پیامبر صلوات الله علیه و در زمان های مختلف صادر می شود، این ها حاکمات از یک جعل واقعی اند. فرض کنید مجعول واقعی ما عدم تنجیز و تعذیر باشد. این با روایات متعدد بیان می شود. ممکن است بگوییم این بیان اخبار است و ممکن است بگوییم انشائی است به داعی ابراز واقع نه به داعی تعذیر و یا تنجیز، بلکه انشائی است به داعی ابراز الواقع. در باب تنجیز و تعذیر یک واقع بیشتر نیست و آن چیزی است که خداوند در این مورد جعل کرده است. این را گاهی با قاعده حل گفته اند و گاهی با قاعده اطلاق و گاهی با حدیث رفع و بنابراین از این جهت مشکلی نیست.

بله، اشکالی باقی می ماند که گاهی با این روایات یک مفاد اضافه هم جعل می شود. مثلاً حدیث رفع ممکن است علاوه بر تعذیر، کار دیگری هم بکند. زیرا اطلاق حدیث رفع را قبول داشتیم که احکام وضعی را هم برمی دارد و اینطور نیست که فقط استحقاق عقاب را بردارد، ولو به واسطه برداشتن موضوع حکم عقل به تنجیز و اثبات تعذیر از ناحیه احکام عقلی بالواسطه. فقط این نیست، بلکه وضع را هم برمی دارد الا مواردی که استثنا شده است. ممکن است شما در قاعده حل هم خصوصیتی قائل باشید مخصوصاً آن بیان مرحوم شیخ انصاری در پاورقی خاص که فرمود قاعده حل بر خود حکم

وضعی مثل معاملات هم تطبیق می شود و آثاری دارد. این نیز فرمایشی قابل تأمل بود ولو اینکه علی احتمال باشد. مقصود اینست که یک مشکل دیگر پدید می آید. ما مشکل تعدد روایات را نسبت به تعذیر و تنجیز حل می کنیم و می گوئیم اینها حاکیات اند از یک مجعول و حدانی که آن مجعول و حدانی، تعذیر است یا تنجیز. اینها یا اخباراند و یا انشاء به نحو خاص. این بحث دقیقی است. اگر پیامبر صلوات الله علیه پنج بار در عمر شریفشان مورد سوال قرار بگیرند که آیا نماز جمعه واجب است یا خیر، و بفرمایند «يجب صلاة الجمعة»، هر پنج بار انشاء نمی کنند به داعی جعل داعی، بلکه اینها حاکیات اند از یک جعل واقعی که يجب صلاة الجمعة. این جعل واقعی را چه کسی انجام داده و چگونه، بحث دیگری است. یک جعل واقعی داریم و اینها حاکیات از آن هستند. چطور حاکی اند؟ ممکن است بگوئیم اخباراند و گویا اینطور فرموده اند که در اسلام اینچنین است؛ و یا اینکه انشاء را هم می توان تصویر کرد. اینها انشاء مبرز واقع باشند.

پس این حل می شود، ولی آن اختلاف چطور حل می شود؟ به نظر بنده این روایات مختلف مدالیل مختلف دارند. یک مدلول مطابقی دارند و یک مدلول التزامی. گاهی هم یکی بیشتر نیست. آنجایی که مفادشان فقط تعذیر و تنجیز است همین است که گفته شد. آنجایی که مفاد زائدی دارند، به دلالت التزامی یا اصل را و یا تعذیر آن را می رسانند. مثلاً «رفع ما لا يعلمون» ممکن است بگوئیم مدلول مطابقی آن «رفع ما لا يعلم» است و بالالتزام تعذیر می آورد. با این رفع، ممکن است بگوئیم تکلیف را هم برمی دارد و وضع را هم برمی دارد بالاطلاق. این کار مازادی بر صرف تعذیر است و این کار مازاد واقعا مجعول است و قابل اتباع است. بنابراین اشکال در ناحیه خود روایات حل با همدیگر و روایات برائت قابل حل است به اینکه نسبت به اصل مطلب مبرزات و حاکیات اند، و نسبت به آن مضامین اضافه مجعول دارند و جعل می شود و مورد اثر قرار می گیرد. این قابل حل است.

مشکل اساسی رابطه اینها با قبح عقاب بلا بیان است. روی آن تأمل کنید تا جلسه آینده.

سوال: ثبوت متعدد می شوند یا نمی شوند؟

پاسخ: مبرز متعدد است ولی محکی یکی بیشتر نیست.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۴۹۱
نسبت ادله شرعی ترخیص با یکدیگر و با قبج عقاب بلا بیان	۴۹۲
راه حل ها در پاسخ به اشکال لغویت	۴۹۳
۱. مجعول واحد و بیان های متعدد	۴۹۳
۲. مجعولات، مختلف اند	۴۹۳
اشکال به مجعولات مختلف	۴۹۳
اشکال به راه حل نخست	۴۹۵
۳. راه حل در جایی که آثار متعدد نباشد	۴۹۵
عدم کفایت راه حل سوم در جایی که آثار متعدد باشد	۴۹۷
۴. راه حل در جایی که آثار متعدد باشد	۴۹۷
تکلیف و حکم، ابراز اراده مولی است به داعی کشف اراده نه به داعی دیگری	۴۹۷

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در استصحاب عدم تکلیف بود که در حال صغر برای شخص ثابت است و یکی از ادله برائت شمرده شده است. بحث های متعددی راجع به این مسأله مطرح شد و تا اینجا دیدیم که بر استصحاب عدم تکلیف صغیر اشکالی وارد نیست؛ و حتی اشکال تبدل موضوع هم که مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل مطرح کرده است و عده ای معتنا به از اصولیان پذیرفته اند، وارد نیست.

اشکالی را مرحوم نائینی مطرح کرد که لغویت بود. ایشان می فرمود در جایی که حکم بر شک بار باشد و خود شک تمام الموضوع یک اثر باشد، در چنین جایی لغو است که برای ترتیب چنین اثری، استصحاب کنیم. در بحث ما قبج عقاب بلا بیان، در ظرف شک، امنیت برای عبد می آورد و نیازی نیست که عدم تکلیف را در ظرف شک استصحاب کنیم تا امنیت را اثبات کنیم. این لغو است، بلکه اردء وجوه تحصیل حاصل است.

شهید صدر راهی برای جواب پیمود که نپذیرفتیم. اکثر اصولیان که متعرض شدند، به رابطه برائت شرعی و قبح عقاب بلا بیان نقض می‌کنند. به لحاظ اثباتی می‌فرمایند که موضوع قبح عقاب بلا بیان، «لا بیان» است و با استصحاب، این «لا بیان» برداشته می‌شود، کما اینکه با برائت شرعی برداشته می‌شود. سپس نقض می‌کنند که اگر این را نگوئیم، برائت شرعی هم لغو است و فرقی نمی‌کند.

ما اصل این مطلب که استصحاب، موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد، پذیرفتیم و نیز اینکه برائت شرعی موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد، پذیرفتیم، ولی این شبهه باقی است که اساسا چرا این‌ها جعل می‌شوند تا بتوانند موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارند؟ اگر اطلاق استصحاب در مورد استصحاب عدم تکلیف برای تأمین است، و این تأمین به قبح عقاب بلا بیان حاصل است، چرا اساسا جعل می‌شود؟ اگر حدیث رفع برای تأمین است، و تأمین به قبح عقاب بلا بیان حاصل است، چرا اصلا جعل می‌شود؟

در ضمن این بحث، اشکال دیگری هم مطرح شد. خود برائت‌های شرعی نسبت به یکدیگر چگونه‌اند؟ می‌گویید «رفع ما لا یعلمون» و یک سال بحث کردیم که مفاد «رفع ما لا یعلمون» چیست و سپس روایت دیگری می‌آید که «ما حجب الله علمه عن العباد» و روایت دیگری «کل شیء مطلق» و روایت دیگری می‌گوید «کل شیء حل» و امثال آن. اگر همه این‌ها انشائات و جعل‌های واقعی‌اند و غرض هم ترخیص است، لغواند جز جعل اولی. اولین جعل درست است و بقیه لغو است.

نسبت ادله شرعی ترخیص با یکدیگر و با قبح عقاب بلا بیان

این یک معضلی است و اینکه دوباره این بحث را مطرح می‌کنم بخاطر اینست که یک جا تکلیف این بحث روشن شود، و انصافا بحث بسیار دشواری است. وقتی انسان وارد بحث می‌شود و نکات بحث را تعمیق می‌کند می‌بیند که شاید قضیه به این زودی‌ها حل شدنی هم نباشد، مگر اینکه در یکسری از مبانی تجدید نظر بکنیم.

اکثر اصولیان که اینجا بحث می‌کنند و یا در اول بحث ظنون به مناسبت اینکه عدم الحجیة را استصحاب کنیم و امثال آن بحث کرده‌اند، و یا در برخی موارد به استطراد مثل مرحوم امام در پاورقی‌های بحث حدیث رفع فی الجملة به برخی نکات اشاره کرده‌اند، ولی انسان می‌بیند هیچ کجا این بحث تنقیح نشده است و بحث دشواری است. امروز می‌خواهیم این بحث را قدری پی بگیریم و ببینیم راه حل درستی برای آن پیدا می‌شود یا خیر، خصوصا نسبت به قبح عقاب بلا بیان.

اینجا دو مسأله داریم: یکی اینکه خود ادله برائت شرعی نسبت به همدیگر چگونه‌اند و چرا لغو نیستند؟ اگر برای ترخیص‌اند، آیا همه ترخیص می‌آورند؟ بحث ما اثباتی نیست و بحثی ثبوتی است. مولی جعلی به نام حدیث رفع دارد در

واقع که مفاد آن اینست که ما لا یعلم مرفوع است، که جعلی واقعی است. یک جعل دیگر هم بیاورد که «کل شیء مطلق» و این هم برای ترخیص باشد! این لغو است. مسأله دوم نسبت این ها با قبح عقاب بلا بیان است.

راه حل ها در پاسخ به اشکال لغویت

جلسه گذشته، راه حلی پیشنهاد کردیم. خواهش می کنم این یکی دو روز که بحث را انجام می دهیم، صبر کنید که بحث خیلی پیچیده ای است. آخر الأمر که مستقر شدیم، هر اشکالی بود در خدمت شما هستم.

۱. مجعول واحد و بیان های متعدد

در جلسه گذشته، راه حلی پیشنهاد کردیم. الان بحث ما در روایات است و نسبت به قبح عقاب بلا بیان باید جدا بحث کنیم. گفتیم این روایات همه، کشف از یک چیز می کند: ترخیص. مولی یک مجعول دارد که ترخیص در مشکوک است. این ها همه بیان آن هستند. منتها این یک اشکالی دارد که عرض می کنم.

۲. مجعولات، مختلف اند

اگر این بیان را که الان عرض می کنیم و برخی از دوستان هم طرح کردند، بپذیریم، ممکن است کسی بگوید این یک راه حل است، و آن اینست که مفاد حدیث رفع و اطلاق و حدیث حل و حجب و امثال آن، اساسا مجعولات خاص خودشان اند. مجعول حدیث رفع، مرفوعیت ما لا یعلم است و مجعول حدیث اطلاق، کل شیء مطلق است و مجعول حدیث حل، کل شیء حلال است و این ها مجعولات متفاوت اند. در این صورت، چرا لغو باشند؟ مگر مجعولات مختلف لغواند؟ اگر دو ترخیص بعینه بود، لغو می شد، ولی در اینجا مجعول «ترخیص» نیست، بلکه عبارتست از کل شیء مطلق. مثل اینکه بگوییم یک اعتبار زوجیت است و اعتبار دیگر ملکیت است. البته این عین اعتبار نیست، ولی مجعولات مختلف است. اگر بپرسید که چرا ترخیص و امنیت از «کل شیء مطلق» یا از «رفع ما لا یعلم» می فهمیم، می گویند چون موضوع حکم عقل است. این مجعولات، موضوع حکم عقل اند و از این جهت ترخیص می فهمیم.

اشکال به مجعولات مختلف

این حرف از دو جهت اشکال دارد: اولاً اینکه این مجعولات، موضوع حکم عقل واقع بشوند، تابع اینست که از خودشان هم ترخیص فهمیده شود. چرا عقل در مورد حدیث رفع می گوید شما امن دارید؟ خداوند که فرموده است ما لا یعلم مرفوع، چرا موضوع حکم عقل به ترخیص می شود؟ به این دلیل که در خود حدیث رفع ولو بالملازمه و الالتزام

ترخیص را می فهمیم. چون حدیث رفع و امثال آن انشاءات هستند. برای مثال اگر این انشاءات هزل بودند، باز هم ترخیص می فهمیدیم؟ نه. پس چون از این انشاءات ترخیص فهمیده می شود، موضوع حکم عقل است به ترخیص.

از این مهمتر، اشکال اینست که انشاء بلا داع محال است. انشاء یک کار است و انشاء «رفع ما لایعلمون» و انشاء «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» و انشاء «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» و امثال آن، بلا داعی محال است. انشاء به داعی هزل، می شود هزل و به داعی تبکیت می شود تبکیت و به داعی استنکار می شود استنکار. انشاء به داعی ترخیص می شود ترخیص، کما اینکه انشاء بعث به داعی بعث می شود بعث، ولی اگر به داعی هزل بگوید «برو»، می شود مصداق هزل اگر بگوید «برو» استنکار، می شود مصداق استنکار نه مصداق بعث و ایجاب. پس ترخیص در واقع انتزاع می شود از انشاء این مفاهیم که قلیل المؤمنه است. از انشاء این مفاهیم انتزاع می شود اذا کان بداعی الترخیص. در اینصورت، اشکال برمی گردد. شارع یک انشائی کرده است به داعی ترخیص در حدیث رفع. فرض کنید اولین انشاء در عالم ثبوت حدیث رفع باشد. انشاء دوم به داعی ترخیص در حدیث اطلاق، چه فایده ای دارد؟ چون به داعی ترخیص است و بحث ما ثبوتی است. مولی وقتی ترخیص داده است در عالم واقع، دوباره با عنوان اطلاق در حدیث رفع، یک ترخیص ثبوتی دیگر بدهد، لغو است. پس باتوجه به اینکه انشاءات باید به دواعی باشند و برای انتزاع ترخیص باید به داعی ترخیص باشد کما اینکه انشاء بعث مثل «برو» که با هیأت امر بعث می کنیم، انشاء بعث اگر به داعی بعث باشد مصداق بعث است، دوباره اشکال لغویت برمی گردد. حال چه باید کرد؟ بحث واقعا دشواری است.

سوال: دلالت التزامی است به نظر و مطابقی که نیست.

پاسخ: باید نذر کنید که اگر حرف زدید چیزی بدهید. مثل مرحوم کاشی که تند می شد به شاگردانش که نذر کرده بود اگر تند شد فلان قیمت که قیمت بالایی بود، وجه بدهد. هر چه آنها می گفتند صبوری می کرد، تا یکدفعه دید شاگردش مثل شما حرف های نامربوط می زند، خلاصه کیسه پول را گرفت و انداخت جلوی او و فحشش را داد. ما که پول نداریم این کار را بکنیم ولی خب صبوری می کنیم.

باز تکرار می کنم که بحث ما در خود مفاد برائت های شرعی است.

اشکال به راه حل نخست

اگر این عبارات فقط می‌خواهد ترخیص را ثابت کند، یعنی مولی با حدیث رفع فقط می‌خواهد ترخیص را ثابت کند و با حدیث اطلاق هم همینطور، ممکن است کسی همان راه حل ما را پیشنهاد کند که این‌ها همه ترخیص‌اند، و مولی یک مجعول دارد بنام ترخیص و این‌ها همه بیان آن ترخیص‌اند.

منتها این صورت وهله اولایی اشکال دارد. اشکالش اینست که درست است ترخیص است، ولی با مجعول است چون مفهوم رفع را انشاء می‌کند و مفهوم اطلاق را انشاء می‌کند. این‌ها ثبوتاً دو انشاء‌اند ولو اینکه داعی آن‌ها ترخیص است ولو از این انشاء به داعی ترخیص انتزاع ترخیص می‌شود، ولی دو انشاء‌اند. سوال اینست که انشاء دوم برای چیست؟ انشاء اول بود به داعی ترخیص بود و ترخیص هم می‌داد. انشاء دوم برای چیست؟ آن عرضی که داشتیم زمانی فایده دارد که یک انشاء داشته باشد به داعی ترخیص در عالم ثبوت. یک انشاء باشد، می‌شود این‌ها همه عبارت‌های او باشد، ولی فرض اینست که مجعولات مختلف‌اند با انشاءات مختلف، ولو اینکه دواعی همه ترخیص باشد. پس آن بیانی که داشتیم، حلال این مشکل نیست.

مسأله خیلی پیچیده‌تر می‌شود زمانی که مجعول برخی از این‌ها بیش از ترخیص باشد. ما در حدیث رفع اینطور گفتیم که مفاد حدیث رفع، فقط ترخیص نیست. مفاد حدیث رفع، رفع ما لا یعلم است اعم از وضع و تکلیف و غیره مگر ما استثنی در آنجاهایی که به نحو قطع می‌دانیم که رفع نشده است مثل بحث نجاسات و این‌ها که ممکن است اینطور باشد، ولی احکام وضعی هم رفع می‌شود. پس حدیث رفع اختصاصی به فقط ترخیص ندارد. آنگاه سوال می‌شود یک انشائی به این عنوان که «رفع ما لا یعلمون» و چند اثر دارد من جمله ترخیص و در ترخیص مشترک با بقیه است، خب در اینصورت چه کنیم؟ این لغو می‌شود. نمی‌توان گفت یک ترخیص است و همه، عبارت آخرای آن ترخیص‌اند چون فرض اینست که آثار متعدد دارد.

۳. راه حل در جایی که آثار متعدد نباشد

یک راه حل، در جایی که اثر متعدد نباشد شاید این باشد. خوب دقت کنید. چرا ما در این روایات مختلف می‌گوییم مجعول و منشأ مولی متعدد است؟ یک جا رفع ما لا یعلمون است و یک جا اطلاق است؟ زیرا پیامبر صلوات الله علیه و ائمه اطهار علیهم السلام را هم صادق می‌دانیم و هم ظهور کلامشان در اینست که این‌ها انشاء شده است که مبین حکم الله هستند و ظهور عبارتشان اینست که مثلاً رفع ما لا یعلمون انشاء شده است. چقدر در عبارات شرعی داریم که پیامبر صلوات

الله علیه مبین احکام الهی بوده است. از «إن هو إلا وحی یوحی» که در آیه شریفه است، بگذریم، روایاتی است که اینها مبین احکام الله هستند. ائمه اطهار علیهم السلام هم همینطوراند. فرموده‌اند «رفع ما لا یعلمون» و ظهور آن اینست که منشأ همین «رفع ما لا یعلمون» است و «کل شیء مطلق» ظهورش اینست که آن مجعول واقعی انشاء همین «کل شیء مطلق» است. اینکه ما انشائات و مجعولات را متعدد می‌بینیم که منتهی به این اشکال شده است، ناشی از این ظهور است.

حال، بگوییم که این یک ظهور است و از طرف دیگر، لغو شدن مجعول دوم و سوم و چهارم، اشکال بزرگتری است. یعنی بگوییم ظهور روایات دال باشد بر امری لغو، اشکال بزرگتر است. اگر امر ما دال باشد به لغویت بشویم و یا بگوییم دست از ظهور این روایات در تعدد انشاء برداریم و بگوییم انشاء واقعی ثبوتی یکی است مثلاً «مشکوک الحکم مرخص فیه» است در جایی که فقط ترخیص باشد، دست از ظهور برداشتن اسهل است. لب مجعول مولی اینست که «مشکوک الحکم مرخص فیه» است. این لب مجعول و منشأ مولی است. این عبارات مختلف گرچه ظهور اولی‌اش در اینست که «رفع ما لا یعلمون» و موضوع «ما لا یعلم» است و محمول آن «رفع» است. دیگری موضوعش «مشکوک الحل» مستفاد از غایت است و محمولش «حل» است. ولی با توجه به اینکه اگر متعدد باشند، لغو می‌شود، بگوییم اسهل است که رفع ید کنیم از این ظهور اختصاصی در عنوان ما لا یعلم و رفع و بگوییم این بیانی است برای اینکه «مشکوک الحکم مرفوع» و اگر گفتند «کل شیء حل» آن هم همین است. یعنی یک مجعول واقعی داریم و اینها بیان آن هستند.

من قبول دارم که در وهله اولی هر عبارتی ظهور در خودش دارد. اگر امام علیه السلام فرمود «رفع ما لا یعلمون» یعنی مجعول مولی هم همین است، ولی اشکالش اینست که نتیجه‌اش لغویت می‌شود. نمی‌توانیم به این ملتزم بشویم و اسهل است که رفع ید از ظهور بکنیم. این یک راه است که دست از ظهور اینها برداریم و در جایی که فقط ترخیص را بخواهند اثبات کنند، بگوییم مجعول واقعی عنوانش «مشکوک الحکم» است و محمولش هم مثلاً «مرخص فیه» است و این حقیقت مجعول ماست و همه از این حکایت می‌کنند، ولو اینکه خلاف ظاهری مرتکب می‌شویم در این کار.

سوال: پس اینها اخبار از یک جعل واحد می‌شوند.

پاسخ: یا اخباراند یا انشاء. انشاء هم باشند، به داعی ابراز هستند. این را مکرر من بعد هم خواهیم گفت و روی آن فکر کنید که انشاء است به داعی ابراز الواقع.

عدم کفایت راه حل سوم در جایی که آثار متعدد باشد

این یک راه حل است. این راه حل در جایی که اثر متعدد باشد، دیگر نمی آید. اگر گفتیم «رفع ما لا یعملون»، چند تا اثر دارد و ترخیص یکی از آنهاست، این بیان آنجا نمی آید، چون چند اثر وجود دارد. آنجا بیان دیگری وجود دارد که اینجا در وحدت اثر نمی آید. خوب دقت کنید.

۴. راه حل در جایی که آثار متعدد باشد

بینید ما ترخیص را از انشاء به داعی ترخیص انتزاع می کنیم. اگر دو انشاء ترخیص داشته باشیم، از مجموع این دو ترخیص بفهمیم یا ترخیص موکد بفهمیم، اشکالی دارد؟! در ایجاب نگاه کنید، ما اگر انشاء داشته باشیم به داعی بعث مطلق یعنی مقید نباشد که به ضمیمه چیز دیگری باشد، از همین، بعث و ایجاب را انتزاع می کنیم. اگر مولی دو تا انشاء به داعی بعث بیاورد، ممکن است بگویید دومی لغو است، ولی می گوییم چرا لغو باشد؟ اصلاً انتزاع وجوب از انشاء به داعی بعث یک امری عقلی یا عقلایی است که انشاء به داعی بعث، مصداق بعث است. کسی بگوید اگر دو انشاء شدند هر دو به داعی بعث، از این، بعث مؤکد را انتزاع می کنیم. این چه مانعی دارد؟ این هم یک حرف است. آنگاه بگوییم در باب حدیث رفع و حدیث اطلاق و امثال آن، در جهت ترخیص، دو انشاء روی هم منشاء انتزاع ترخیص موکد می شود، همینطور که دو انشاء ایجاب منشاء انتزاع ایجاب مؤکد بشود.

مرحوم اصفهانی یک جاهایی اینها را رد می کند، ولی به نظر من این بیان اشکالی ندارد. ایشان آنجاها مثلاً می گوید که انشاء دوم باید انشاء ایجاب باشد به داعی تاکید، و این ایجاب نیست. ما این را نمی گوییم. می گوییم اصلاً کی گفته است که همیشه باید از یک انشاء، ایجاب انتزاع بشود؟! دو انشاء کنار هم منشاء انتزاع ایجاب باشد ولو ایجاب مؤکد، و این چه مانعی دارد؟ این هم یک حرف است.

تکلیف و حکم، ابراز اراده مولی است به داعی کشف اراده نه به داعی دیگری

یک حرف دیگری اینجا وجود دارد. اینجا باید خیلی حواستان جمع باشد. این حرف که طرح می کنم اگر خوب جذب و فهم بشود، ممکن است اساساً در خیلی حرف های دیگر را که تا بحال در اصول می زدیم تجدید نظر کنیم. بینید گاهی در باب ایجاب و امثال آن، می گوییم انشاء به داعی جعل داعی است و بعد لوازم این را اخذ کردیم به این که اگر جایی این داعی ممکن نباشد، لغو می شود و لذا در خروج ابتلا و فقد قدرت می گوییم چون این داعی، فعلی نمی شود لغو است. منتها سپس مجبور شدیم به جهاتی که بگوییم جعل داعی امکانی است. امکانش هم از دو حیث است: هم از حیث

وصول و هم از حیث انقیاد. چون نمی‌خواهیم بگوییم اگر گسی منقاد نیست مثل کفار و فساق، تکلیف ندارد. پس غرض از تکلیف نمی‌شود فعلیت بعث باشد. داعی مولی در انشاء بعث نسبت به کفار و بلکه مطلق انسان‌ها، فعلیت انبعاث آنان نمی‌تواند باشد و الا باید گفت فاسق و کافر تکلیف ندارند. از آنجایی که تکلیف هست پس معلوم می‌شود که یک تعلیق دارد. همینکه من یک انشائی کنم به داعی جعل داعی امکانی یعنی لو وصل و انقاد، لحظه، تکلیف تمام است، ولو اینکه قید دارد و تعلیق دارد، باز تکلیف هست ولو اینکه شخص منقاد نباشد و انبعاث پیدا نکند، ولی تکلیف هست.

همه این حرف‌ها روی اساس اینست که ما تکلیف و الزام و ایجاب را که از ناحیه مکلف و مولی است، گره بزنیم به انبعاث عبد و مخاطب و بگوییم تکلیف برای این است. اما اگر کلاً این رابطه را قطع کنیم، خوب دقت کنید که چه عرض می‌کنم شبیه آنچه مرحوم محقق عراقی می‌گفت، می‌شود که تکلیف و حکم، ابراز اراده مولی است و اینکه عبد حرکت می‌کند یا نه، از فوائد آن است هر وقت که رخ داد. الزام وابسته به آن نیست.

این بحث بسیار مهمی است و خوب دقت کنید که خیلی جاها به درد می‌خورد این حرف که الزام و ایجاب در بحث تکلیف - بحث ترخیص را هم عرض می‌کنیم - آیا گره می‌خورد به انبعاث عبد ولو به نحو امکانی، یا اینکه الزام کاری است که مولی انجام می‌دهد و به ابراز اراده او منوط است و حقیقت حکم، ابراز ارادات مولی است و اراده تشریعی اوست؟

این حرف را محقق عراقی گفته بود، منتها ما سابقاً همانطور که بر مرحوم آقای خویی به نحو دیگر اشکال می‌کردیم به محقق عراقی هم اشکال می‌کردیم و دیگران هم شاید اشکال کرده باشند، نمی‌دانم. اشکال ما این بود که ابراز اراده یک کار است، و داعی لازم دارد. داعی ان چیست؟ اگر داعی آن هزل باشد، ابراز اراده‌ای که به داعی هزل باشد، هزل است. ابراز اراده‌ای که به داعی ایجاب و بعث باشد، می‌شود بعث. این اشکالی بود که ما بر اساس نظام فکری محقق اصفهانی بر آقا ضیاء می‌کردیم. حالا می‌خواهیم از این حرف عدول کنیم. ابراز اراده وقتی جدی باشد، یعنی واقعاً می‌خواهد ابراز اراده کند نه هزلاً، ابراز اراده اصلاً خودش ایجاب است، اگر متعلق اراده فعل عبد باشد. اگر ترک باشد، مثلاً حرمت است. اگر اراده تعلق بگیرد به آزادی عبد در فعل و ترک می‌شود ترخیص. چه کسی گفته است ابراز اراده باید به داعی بعث و زجر باشد؟! ابراز اراده به داعی کشف از اراده است. داعی مولی در ابراز اینست که اراده‌هایش را مکشوف کند. خب چرا می‌خواهد این کار را بکند؟ این در نظام کلی علوی صورت می‌گیرد. یک حرف دقیق‌تری هم شاید وجود داشته باشد که آن را الان طرح نمی‌کنم. خداوند چرا ابراز اراده می‌کند؟ روی مصالح عمومی نظام جهان. آن امکان اشرفی که گفتند، که الان آنچه محقق

است اشرف امکانات است که محقق شده است. خداوند در چنین نظامی، نظام ارسال رسل و انزال کتب دارد و می خواهد اراداتش آشکار شود.

حرف مرحوم عراقی این بود و ما اشکال می کردیم که ابراز اراده غرض می خواهد و ابراز اراده داعی می خواهد. پاسخ اینست که داعی آن کشف از اراده مولی است. چرا مولی این کار را می کند، مثل بقیه چراهاست. چرا مولی این عالم را خلق کرده است. خود نظام ابراز اراده مولی و کشف آن تابع مصالح عمومی نظام علوی جهان و آفرینش است. چرا مولی می خواهد ارادات خود را کشف کند؟ آن حرف عرفانی را نمی گوییم که «کنت کنزا مخفیا» که اصلا خود ظهور حق تعالی خودش داستانی دارد. آن را کنار بگذاریم، ولی چرا تکلیف می کند؟ می گوییم تکلیف یک نظامی است و وصل نکنید آن را به اراده انبعاث مکلف. بله، مکلف منبعث می شود، چرا؟ چون اراده مولی مکشوف می شود و وقتی عبد مواجه می شود با اراده مولی که کشف شده است، موضوع حکم عقل است به حرکت مثل اینکه تکلیف باشد. اراده و تکلیف از این جهت فرقی نمی کنند. اگر مولی انشاء به داعی جعل داعی کرد، چرا عبد حرکت می کند و انبعاث پیدا می کند؟ عقل او می گوید وقتی مولی بعث کرد شما را و انشاء بعث کرد به داعی اینکه شما حرکت بکنید، باید حرکت کنید. وقتی اراده اش را کشف کرد و فهمید مولی اراده تام برای نماز خواندن او دارد، موضوع حکم عقل او می شود به حرکت کردن. در این جهت فرقی نمی کند. اگر بپرسید اگر مولی به داعی بعث ابراز اراده نکرده است، چرا عبد حرکت می کند؟ می گوییم خود اراده مکشوفه، انسان را حرکت می دهد و همین کافی است. لذا اگر انشاء هم نبود و مکرر در بحث های سابق گفتیم اگر اراده تام مولی را کشف می کردید، باید حرکت می کردید. اراده که هیچ، یک مرحله قبل تر حتی اگر غرض تام مولی را هم کشف کنید، باید حرکت کنید.

عرض من اینست که اصلا برگردیم و بگوییم تکلیف و حکم و حتی وضع، لیس الا ابراز اراده مولی. اراده مبرزه است، همان که محقق عراقی می گفت. منتها آنجا برای ایشان مشکلی درست کرده بودیم و این مشکل را رفع کنیم. می گفتیم باید ابراز اراده به داعی بعث باشد، ولی بگوییم نه، ابراز اراده به داعی کشف واقع است و کشف اراده مولی است.

سوال: ولو ادله خاصه گفته باشند اوامر و نواهی را آوردیم تا ببینیم چه کسی اطاعت می کند و چه کسی اطاعت نمی کند. تحلیل شما به نحو امکانی درست است. مفاد این ادله با همان بعث امکانی سازگار است.

پاسخ: داریم تحلیل می کنیم. می خواهید بگویید که آیه شریفه که مثلاً ما انزال کتب کردیم به این انگیزه، چه تفسیری دارد. الان بحث تفسیر نداریم. آن ادله روایی را باید بحث کرد.

سوال: آن ادله و روایات، داعی مولی را مشخص می کند که به داعی بعث بوده است.

پاسخ: این اول کلام است. اتفاقا در آنجا که «لیعبد الله مخلصین له الدین»، اشکال می شود که «لیعبد الله مخلصین له الدین»، اصلا به آن چیزی که ایشان می گوید یعنی در موضوع حکم که مثل مرحوم آقای خویی استفاده می کنند، به آن نمی خورد. این بحث را بعدا لازم شد عرض می کنیم. الان تحلیل مستقل می کنیم که الزام چیست و این ربطی به تفسیر روایات ندارد. ماهیت الزام و ایجاب چیست؟ می گوئیم ایجاب عبارت نیست از انشاء به داعی بعث. ایجاب موجب که له حق الزام و التکلیف، لیس الا ابراز اراده اش. در حرمت هم همین است و در ترخیص هم همین است. کلا مسأله الزام و ترخیص را از ارتباط با مکلف به طوری که در ماهیت این امور دخیل باشد، قطع کنیم. نمی گوئیم که عبد بدون کشف اراده هم حرکت می کند. آن حرکت بر اساس کشف اراده است. مقصود اینست که الزام از چه چیزی انتزاع می شود. این خیلی بحث دقیقی است. آیا در انتزاع الزام داعویت انبعاث عبد دخیل است که باید به داعی انبعاث عبد باشد؟ می گوئیم این حرف ها چیست؟!

خدا رحمت کند مرحوم والد ما که یک وقتی روی فرمایش مرحوم علامه کار می کردیم که ایشان گفت این ها چیست که می خوانید؟ گفتیم بحث اعتباریات است که ایشان می گوید ایجاب و تحریم اعتباریات است. گفت این حرف ها چیست؟! ایجاب و تحریم واقعیات است، همین حرف آقا ضیاء را می گفت، چون در ابراز اراده، اراده اش واقعی است و ابرازش هم واقعی است. اصلا تکالیف واقعیات اند و الزامات واقعیات اند و ایجابات واقعیات اند. چه واقعی؟ اراده تشریعی یک نحوه واقعیت است و ابراز آن هم یک نحوه واقعیت است. حقیقت ایجابات اینطور است. به نظر من این حرف درست است و حال باید دید مشکل را چگونه حل می کند. هم مشکل رابطه بین برائت های شرعی را و هم رابطه با قبح عقاب بلا بیان را باید دید چگونه حل می کند. این راه حلی که عرض کردیم، دومی را هم حل می کند ان شاء الله. فردا این را به تفصیل بیشتری بحث می کنیم.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۵۰۱
رابطه ادله شرعی براءت با قبح عقاب بلا بیان.....	۵۰۳
براءت شرعی، صحت استناد به شارع می سازد برخلاف براءت عقلی	۵۰۳
اشکال به پاسخ: براءت عقلی هم صحت استناد را درست می کند	۵۰۴
حل مشکل لغوی با تحلیل حق یقت حکم به ابراز اراده مولی به داعی کشف اراده	۵۰۴
۱. حل مشکل در جعل های متعدد در براءت شرعی	۵۰۵
۲. حل مشکل در لغویت براءت شرعی با وجود قبح عقاب بلا بیان.....	۵۰۷
انکار اراده تشریعی توسط برخی از بزرگان	۵۰۷
اشکال به انکار اراده تشریعی	۵۰۷
تعریف اراده تکوینی، به محرک عضلات صحیح نیست	۵۰۸
نظریه ای در حل اشکال بر اساس دین بودن تمام تکالیف	۵۰۹

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در مشکلی بود که در کلام محقق نائینی مطرح شده بود و بحث را به مسأله مهم تری کشاند و آن این بود که به طور کلی، رابطه ادله شرعی براءت نسبت به همدیگر چگونه است؟ برای مثال حدیث رفع به عنوان یک دلیل، کشف از یک مجعول می کند که در آن ترخیص هست، و حدیث حل و حدیث اطلاق هم همینطور است. در اینصورت، چگونه ممکن است که چند ترخیص ثبوتاً از ناحیه خداوند جعل بشود، مثل اینکه چند ایجاب از ناحیه خداوند نسبت به شیء واحد جعل بشود. مشکل دیگر، رابطه ادله شرعی براءت با قبح عقاب بلا بیان است.

اشکالی که مرحوم نائینی طرح کرد این بود که با وجود قبح عقاب بلا بیان، استصحاب عدم تکلیف لغو است و ما نمی توانیم برای ترتیب اثر امنیت و براءت ذمه، استصحاب را جاری کنیم بعد از اینکه عقل در صرف شک همین حکم را دارد. اینکه در شک، استصحاب جاری کنیم و از استصحاب این نتیجه را بگیریم، لغو است. این لغویت اگر باشد، در نسبت

برائت شرعی با قبح عقاب بلا بیان هم هست. لذا در کلمات ناظرین به فرمایش مرحوم نائینی تقریباً تا آنجا که ما ملاحظه کردیم، همه این اشکال را به ایشان کرده‌اند، ولی حل نکرده‌اند که چگونه با وجود قبح عقاب بلا بیان جعلی صورت می‌گیرد؟ فرموده‌اند که براءت شرعی و استصحاب وارد بر قبح عقاب بلا بیان است و موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد و این سخن صحیحی است، اما نفرموده‌اند که با وجود قبح عقاب بلا بیان چرا اساساً در عالم ثبوت جعل ترخیص می‌شود تا بگوییم جعل ترخیص جایی برای قبح عقاب بلا بیان باقی نمی‌گذارد؟ چرا ترخیص جعل می‌شود؟ این جعل ترخیص خواه توسط استصحاب و خواه توسط براءت شرعی، لغو است.

بنابراین با دو مشکل مواجه‌ایم: یک، ارتباط خود ادله براءت شرعی با یکدیگر و دو، ارتباط براءت شرعی با قبح عقاب بلا بیان.

آخر جلسه گذشته عرض شد که ممکن است تجدید نظری کنیم در اصل ماهیت احکام تکلیفی که متضمن ترخیص هم هست و یا احکام به طور کلی، بدین بیان که این احکام را گره نزیم به انبعاث عبد و یا آزادی و ترخیص او. حقیقت این احکام ابراز ارادات‌اند. ابراز اراده مولی است در مثل وجوب و حرمت و استحباب و کراهت. در باب ترخیص هم ابراز اراده مولی است نسبت به آزادی عبد در فعل و ترک. حقیقت احکام ابراز اراده است یا اراده مبرزه است آنطور که محقق عراقی می‌فرمود.

جلسه گذشته عرض کردیم که ما سابقاً مکرر بر مرحوم عراقی اشکال می‌کردیم که ابراز هم مثل انشاء داعی لازم دارد. اگر بگویید به داعی بعث است، همان اشکالات قبلی که گفتیم بر این نظریه هم وارد می‌شود، و اگر بگویید به غیر داعی بعث است، بنابراین ایجاب نیست. اگر شارع به غیر داعی بعث ابراز کند، اصلاً ایجاب نیست. منتها جلسه گذشته عرض شد که این شبهه قابل دفع است به اینکه حقیقت احکام ابراز ارادات است و ابراز هم داعی لازم دارد و داعی آن هم همین کشف از اراده است. چرا مولی اراده‌اش را ابراز می‌کند؟ برای اینکه اراده‌اش مکشوف شود.

نکته مهم اینست وقتی اراده مکشوف می‌شود، خود این اراده موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد، کما اینکه اگر غرض تام مکشوف می‌شد، موضوع حکم عقل قرار می‌گرفت. این نظریه، موجب تجدید نظر در خیلی از بحث‌ها می‌شود ولو به لحاظ روشی. ممکن است نتیجه را در بحث‌های مختلفی که داشتیم، تغییر ندهد ولی شیوه استدلال را تغییر می‌دهد. قبل از اینکه بگوییم این نظریه چرا اشکالات را دفع می‌کند، مشکل دوم را هم توضیح بدهیم.

رابطه ادله شرعی برائت با قبح عقاب بلا بیان

مشکل دوم اینست که با وجود قبح عقاب بلا بیان، چرا برائت شرعی داشته باشیم؟ وقتی عقل تامین می‌دهد، شارع چرا جعل می‌کند به هر عنوانی خواه «رفع ما لایعلمون» یا «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» یا «کل شیء مطلق» یا به هر تعبیر دیگری؟ چرا جعلی می‌کند که نتیجه‌اش تامین باشد؟ خب، خود عقل انسان تامین را دارد و برائت شرعی را برای چه می‌خواهد؟

سوال: فرقی در تعلیق و تنجیزی بودن نیست؟ حکم عقل تعلیقی است.

پاسخ: حکم عقل هم تعلیقی نیست.

سوال: عقل لو لا حکم الشرع، می‌گوید.

پاسخ: لو لا نیست. در موضوع لا بیان است. نه اینکه تعلیق باشد.

سوال: ولی در برائت شرعی تنجیزی است.

پاسخ: الان لا بیان داریم. تعلیق نیست. در موضوع لا بیان است. الان لا بیان وجود دارد. چرا شارع در لا بیان، چیزی بیاورد تا موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته شود؟

برائت شرعی، صحت استناد به شارع می‌سازد برخلاف برائت عقلی

در گذشته این را اینطور اصلاح و حل می‌کردیم که برائت شرعی صحت استناد درست می‌کند برخلاف برائت عقلی. وقتی برائت شرعی داریم، فعل و ترک را که در آن آزادیم می‌توانیم به حکم شارع مستند کنیم و بگوییم من به اذن شارع فعل را انجام دادم و یا ترک کردم، ولی در قبح عقاب بلا بیان نمی‌توانیم این آزادی خودمان را مستند به شارع بکنیم، بلکه به حکم عقل است. این تفاوت را می‌گذاشتیم و یک ثمرات اخلاقی هم این کار دارد. قبلا عرض می‌کردم برخی از بزرگان اخلاقی می‌گفتند که باید تمام افعالمان را به نحوی تلاش کنیم که به خداوند منسوب کنیم حتی ترخیصات را که معمولا مستبعد می‌دانند که انسان ترخیص را مستند به خداوند بکند. اگر برائت شرعی شد، می‌گوییم خود شارع اذن داده در ترک و فعل و این را انجام می‌دهم یا ترک می‌کنم چون خود شارع اذن داده است، و این باعث می‌شود یک نحوی منسوب به خداوند بشود.

این راه‌حلی بود که سابق طرح می‌کردیم و در کلمات، بحث استناد را در این جا ندیدم. بله، در باب حجیت مرحوم آقای خویی می‌فرماید که در باب امور تکوینی اگر روایتی آمد مثلا راجع به هفت آسمان یا آیه‌ای راجع به هفت آسمان،

چون درباره تکوینیات، عمل وجود ندارد، می‌گویند حجیت معنا ندارد. مرحوم آقای خویی برای اینکه عملی درست کند، می‌گوید خود استناد یک عمل است و اگر حجت باشد، در اینصورت، می‌توانیم این مضمون را به شارع نسبت بدهیم و بگوییم که خداوند یا شارع مثلاً هفت آسمان را قبول دارد و یا در اسلام هفت آسمان مورد تایید است. نسبت دادن این مضمون به خداوند یا شارع یا اسلام یک عمل است. ادله حجیت خبر واحد سند را درست می‌کند و آنجا مرحوم آقای خویی فرموده است که اثر آن صحت استناد است.

منتها آنجا این را هم جواب گفتیم. صحت استناد غلط نیست ولی آن اثری که می‌خواهد در باب حجیت در امور تکوینی بر آن مترتب نیست که در محل خود باید بررسی شود.

اشکال به پاسخ: براءت عقلی هم صحت استناد را درست می‌کند

در براءت که این راه حل را پیشنهاد کردیم، با یک اشکالی مواجه شدیم که از این راه حل عدول کردیم. اشکال اینست که خداوند تبارک و تعالی همانطور که شارع است، عاقل و حکیم نیز است و شارع هم قبح عقاب بلا بیان را قبول دارد. قبح عقاب بلا بیان مورد تایید شارع هم است، خصوصاً اگر ما حسن و قبح را واقعی بدانیم. در باب اعتباریات، نکته‌ای است که بعداً عرض می‌کنم. اگر حسن و قبح را از امور واقعی بدانیم یا انتزاعی به نحوی که اعتبار صرف نباشد، به نظر می‌آید که خداوند هم در این واقعیات وارد است مثل عقل. خداوند یا رئیس عقلاست و یا بما هو عاقل داخل است. پس می‌توانیم فعل خودمان را به خداوند نسبت بدهیم بما هو عاقل. دیگر فرقی نمی‌کند وقتی می‌توانم فعل را به خداوند نسبت بدهم، بما هو شارع باشد یا بما هو عاقل. بله، اگر تردید داشته باشید که یک چیزی عقلی است، آیا خداوند هم ولو بما هو عاقل و حکیم این حکم را دارد یا خیر، اینجا اثر ظاهر می‌شود. ولی ما چنین تردیدی نداریم که در مثل احکام عقل عملی، خداوند هم این احکام را قبول دارد. خداوند هم قبیح بودن کذب را قبول دارد و شارع و اسلام قبیح بودن کذب را قبول دارند. اگر اینطور باشد، دیگر در استناد به خداوند فرقی نمی‌کند که بما هو شارع مستند بشود یا بما هو عاقل مستند بشود. پس این راه حل مشکل را حل نمی‌کند.

حل مشکل لغویت با تحلیل حقیقت حکم به ابراز اراده مولی به داعی کشف اراده

به نظر ما حلال مشکل در هر دو سمت، یعنی چه در مورد لغو بودن براءت‌های شرعی بعد از ثبوت یک براءت شرعی و چه در لغو بودن براءت شرعی بعد از وجود حکم عقلی، همان نظریه‌ای است که دیروز عرض کردیم که بگوییم حقیقت حکم ابراز اراده است. حال، چطور حل می‌کند؟

۱. حل مشکل در جعل‌های متعدد در براءت شرعی

درباره بیانات مختلف شارع، می‌گوییم در واقع مولی یک اراده‌ای دارد. اراده واقعی مولی تشریعی است و ارادات مولی انگیزه و داعی نمی‌خواهد. اراده مثل حب و مثل شوق است. نمی‌توان گفت من حب دارم به فلان انگیزه و شوق دارم به بهمان انگیزه. حب و شوق امری واقعی است که برای انسان حاصل می‌شود. بله، شوق و حب و اراده، مناط لازم دارد. یعنی ملاکی می‌خواهد که از آن منبعث شود. این یک امری تکوینی است. وقتی شارع ملاحظه می‌کند منافعی که برای حج کردن عبد مستطیع است، شوق و حب و اراده حاصل می‌شود. ربطی به این ندارد که مولی، اراده کند به داعی امری. معنا ندارد. این امری واقعی است. برخلاف انشاء کردن که کاری عملی است که مسبوق به اراده است و تحقق انشاء بلا داع محال است. مثل راه رفتن است. راه رفتن بلا داع محال است، زیرا عملی خارجی است و پشت آن باید اراده باشد و اراده تکوینی منبعث نمی‌شود مگر اینکه یک داعی برای آن پدید آید.

در باب ارادات تشریعی هم اراده تشریعی خواست فعل غیر است. خواست فعل غیر، مثل شوق به فعل غیر یا حب به فعل غیر، معنا ندارد که بگوییم به داعی امری است. این خواست مثل خود شوق و حب شیء است. یک امر واقعی است که واقع می‌شود. شارع در باب ایجابات مثلاً وقتی ملاحظه می‌کند فعلی را مثل صلاة و صوم، اراده تشریعی او تعلق می‌گیرد به صوم و صلاة. این اراده تشریعی در انشاء خود شارع بیان می‌شود که در واقع تکلیف ثبوتی است، و توسط روایات آن انشائی که مبرز اراده مولی است بیان می‌شود. حال اینکه انشاء را چه کسی می‌کند مهم نیست. خداوند متعال انشاء می‌کند یا نفس پیامبر صلوات الله علیه و یا ولی انشاء می‌کند، بحث دیگری است که الان در این بحث ما دخیل نیست. هر کس که منشئ است، با انشایش آن اراده واقعی را ابراز می‌کند. لذا در ایجابات ما چیزی اعتباری نداریم. یک اراده واقعی داریم و یک ابراز واقعی هم داریم که مبرز اراده است. البته ابراز، یک کار است و داعی لازم دارد. می‌گوییم داعی آن، بعث و زجر نیست بلکه ابراز اراده مولی است. چرا مولی مفاد حدیث رفع و وجوب صوم را انشاء می‌کند؟ برای اینکه اراده‌اش را ابراز کند. انشاء قلیل المؤمنه است. متنها باید به لحاظ عرفی مبرز باشد، و مسلماً اگر مولی بگوید يجب الحج، مبرز اراده‌اش هست که حج را می‌خواهد. اگر حج را خواست، آنگاه این خواست موضوع حکم عقل واقع می‌شود.

بنابراین، در باب تکالیف، تکلیف را گره نمی‌زنیم به انبعاث عبد تا بگویید که آنجا که عبد منبعث نمی‌شود تکلیف نیست، و مجبور شویم بگوییم مقصود از انبعاث عبد، انبعاث امکانی عبد است و بعد اینجاها گیر کنیم که ثبوتاً باید چه کار کنیم. بلکه می‌گوییم به طور کلی در مثل بحث براءت، مولی یک اراده دارد نسبت به ترخیص عبد یعنی آزادی او در فعل و ترک که مورد اراده مولی است. این اراده را می‌تواند با پنج انشاء بیان کند، و اشکالی ندارد. هم انشاء می‌کند «رفع ما

لا یعلمون» را و هم انشاء می کند اطلاق را و هم انشاء می کند موضوعیت ما حجب الله را و امثال آن. بنابراین، در این مرحله هیچ اشکالی پدید نمی آید.

دیروز عرض کردیم که ممکن است رفع ما لا یعلمون بیش از صرف ترخیص باشد، و مثلاً رفع وضع هم بکند. این هم مانعی ندارد. مولی یک اراده دارد به فعل و وضعیاتی هم دارد و همه آن ها هم با همین انجام می شود. اراده او نسبت به فعل را حدیث رفع کشف می کند و وضع را هم حدیث رفع کشف می کند و مانعی وجود ندارد.

بله، بحثی باقی می ماند که سر جای خود باید مورد بررسی واقع شود که آیا احکام وضعی را هم می شود بر اساس اراده تبیین کرد یا خیر. ما الان نیازی به این بحث نداریم. چه اشکال دارد در باب وضعیات همان اعتبارات یا مجعول اصالی را قبول کنیم برای ترتیب آثار تکلیفی؟ مثل اینکه ملکیت و زوجیت را قبول می کنیم. الان در صدد این نیستیم که احکام وضعی را هم بخواهیم حتماً مستقیماً بر اساس اراده تبیین کنیم. شبیه تبیین مرحوم شیخ انصاری و عده ای دیگر که احکام وضعی را بر اساس انتزاع از تکلیفیات می گیرند. ما الان نمی خواهیم این کار را بکنیم، بلکه می خواهیم مشکل احکام تکلیفی را حل کنیم. می گوییم احکام تکلیفی ارادات مبرزه اند. این ابراز هم فقط برای کشف است و الا در لب حکم، ابراز هم دخیل نیست. مقصود از لب حکم، یعنی آنچه که موضوع حکم عقل واقع می شود است که ابراز هم موضوع نیست. هیچ موضوعیتی ندارد. چون اراده واقعی نسبت به فعل غیر وقتی کشف می شود، موضوع حکم عقل است. کما اینکه حتی اراده هم بخصوصه موضوعیت ندارد و غرض تام هم مکشوف شود، موضوع حکم عقل است. این روی مبنای ما و عده ای از بزرگان است و نمی گوییم حرف همه هست در باب اغراض، ولی در باب ارادات خیلی ها پذیرفته اند.

حتی محبوبیت و شوق را در موارد متعددی که مثل باب تزاحمات و ضد و اجتماع امر و نهی و امثال آن که در محل اجتماع، یکی از دو امر و نهی ساقط می شود، در موارد بسیاری اتیان فعل دیگر یا ترک فعل دیگر، به توسط قصد ملاک قابل قربی شدن است، اگر فعل قربی باشد. به تعبیر محقق اصفهانی در باب قربی شدن اضافه به مولی می خواهیم، و با اراده و شوق، اضافه به مولی می کنیم. می گوییم این فعلی است که مورد شوق مولی است و آن را اتیان می کنم به داعی امتثال ما یكون موردا لشوق مولی یا ما یكون محبوباً لمولی یا ما یكون مراداً للمولی بارادة تشریعیة.

بنابراین به نظر می آید اگر ما تکلیف را اراده مبرزه بدانیم، مشکل تعدد جعل هم حل می شود. اگر مقصود از جعل عبارتست از همین انشاءات ثبوتی نه اثباتی و نه روایت ائمه اطهار و پیامبر صلوات الله علیهم، بلکه انشاءات ثبوتی اند که مبرز اراده اند، در این صورت، چه اشکال دارد که ده انشاء باشد که همه مبرز یک اراده مولی است؟! آنچه که لب حکم است، اراده است. انشاءات مبرزاند و موضوع حکم عقل هم همان اراده است. از این جهت به نظرم مشکل حل می شود.

۲. حل مشکل در لغویت برائت شرعی با وجود قبح عقاب بلا بیان

در باب رابطه برائت شرعی و قبح عقاب بلا بیان هم همینطور است. خوب دقت کنید. اشکال این بود که با وجود قبح عقاب بلا بیان، شارع چرا تامین می آورد؟ عرض ما اینست که تامین آوردن شارع که عبارتست از ابراز اراده مولی نسبت به آزادی عبد، تابع مصالح عمومی عالم است. اینکه شارع چرا اراداتش را ابراز می کند، فقط برای حرکت عبد یا آزادی عبد نیست. فقط این نیست بلکه نظام ابراز اراده، نظام ارسال رسل و انزال کتب است و نظام کلی عالم است که خداوند اراداتش را ابراز کند. کما اینکه نظام ابراز خلاق است که چرا مولی خلاق را می آفریند؟ خلق خلاق تابع نظامی است. یک نظام علوی است که به حسب امکان اشرف یا هر برهان دیگری یا برهان درون دینی، این عالمی که در آن هستیم بهترین شیء ممکن بود که می شد بواسطه از خداوند صادر بشود. خب، در باب ابراز اراده هم همینطور است. چرا شارع ابراز اراده می کند؟ می گوییم تابع یک نظامی است. اگر بخصوص کل فرد فرد گره بزنید و تحریک او و یا ترخیص او، همان اشکالات برمی گردد. می گوییم نظام ابراز اراده مثل بقیه نظامات عالم است و تابع این حرف ها نیست، بلکه از فوائد آن حرکت عبد است و از فوائد آن آزادی عبد است.

شواهد هم می شود پیدا کرد ولی الان نمی توانم تک تک آن ها را جمع کنم. روایات و حتی برخی آیاتی که بیانگر اینست که پیامبر صلوات الله علیه مبین آیات بینات است هم در امور تکوینی و هم در امور تشریعی. چه اشکالی دارد؟! این که ائمه اطهار علیهم السلام مبین احکام اند از روایات هم استفاده می شود. منتها خود این یک بابی است که تنقیح کنیم که مفاد این روایات بیان احکام شارع بما هو تکلیف مثلا است، یعنی کشف از تکلیف می کند. این بحث درون دینی تفسیری است و بحث اصولی نیست. بحث اصولی اینست که ما تحلیل کنیم که حقیقت ایجاب چیست مثل بقیه اصولیان.

انکار اراده تشریعی توسط برخی از بزرگان

یک نکته هم عرض کنم که اراده ای که اینجا می گوییم، تشریعی است یعنی اراده متعلق به فعل غیر. در باب اراده تشریعی اختلاف نظر وجود دارد. کسانی مثل محقق اصفانی و مرحوم آقای خویی و شهید صدر ظاهرا اگر اشتباه نکنم، و شاید مرحوم امام منکر اراده تشریعی اند. آقای خویی تصریح می کند به تبع مرحوم اصفهانی و عده ای دیگر به انکار اراده تشریعی. در ذهنم اینطور است که مرحوم امام هم منکر اراده تشریعی است.

اشکال به انکار اراده تشریعی

به نظر ما این حرف درست نیست و یک خلاف ارتکاز روشنی را مرتکب می شوند. اینکه انسان فعل دیگری را می خواهد، روشن است و انکاری ندارد. انکار این بزرگان به نظر بنده ناشی از یک خلط است. خلط اینست که می گویند

حقیقت اراده آن چیزی است که محرک عضلات است نه هر چیزی و نه هر مرتبه‌ای. لذا می‌گویند اگر انسان شوق به فعل غیر داشته باشد به حدی که به تحریک عضلات منجر نشود، اراده نیست. این حرف مرحوم اصفهانی است و از اول اصول تا آخر این را تکرار می‌کند. می‌گوید مکرر گفته‌ایم که مقصود از اراده آن چیزی است که به حد تحریک عضلات برسد وگرنه اراده نیست.

عرض ما اینست که یک اصطلاح با بحثی ماهوی خلط می‌شود. در امور تکوینی که انسان می‌خواهد انجام دهد مثلاً می‌خواهد راه برود، این حرکتی است که عضلات استعدادی را به کمال می‌رسانند. برای این کار اراده لازم است. اراده را اینجا بفرمایید آن چیزی است که محرک عضلات است، ولی این منافاتی ندارد که ما در عالم یک حالت روحی دیگری داریم که عبارتست از تعلق به فعل غیر و اینکه فعل غیر را می‌خواهیم. این را ارتکاز می‌یابیم. اساساً اینکه ما اراده تکوینی داریم از کجا می‌گویید و چطور ثابت می‌کنید؟ می‌گوییم به درون خودمان نگاه می‌کنیم وقتی می‌خواهیم حرکت کنیم، چیزی شبیه عزم و جزم در انسان وجود دارد که به آن اراده می‌گوییم. می‌گوییم این فعل را تکویناً می‌خواهیم و حرکت می‌کنیم. شما با رجوع به نفس خودتان اراده تکوینی را می‌یابید. همان مراجعه و ارتکاز می‌گوید ما فعل غیر را هم می‌خواهیم. اینکه اراده عبارت نیست از هر مرتبه‌ای و اراده عبارتست از آنچه که محرک عضلات است، یک بحث اصطلاحی است، یعنی یک امری تکوینی در ما وجود دارد که اینچنین است و منکر این نیستیم، ولی منافات ندارد که امر آنچنانی هم وجود داشته باشد که عبارتست از تعلق خواست انسان به فعل غیر. نمی‌شود انکار کرد که ما خواست فعل غیر را هم داریم.

ممکن است ادعا کنند که این اراده نیست و شوق است و غیره؛ در پاسخ می‌گوییم اسم آن مهم نیست و وقتی خواست فعل غیر داریم، چیزی بیش از شوق معمولی است و اسم آن را هر چه می‌خواهید بگذارید. اسم آن را اساساً الف بگذارید. ما نسبت به فعل غیر خواست داریم. می‌گوییم من از او می‌خواهم نه «می‌خواهم» انشائی، بلکه بدون اینکه انشاء کنم در درون خودم می‌گویم می‌خواهم فعل مکلف را. این «می‌خواهم» را می‌یابیم. این «می‌خواهم» چیست قبل از اینکه انشائی بکنیم؟ این «می‌خواهم» عبارتست از خواست متعلق به فعل غیر. به نظر بنده انکار آن واقعاً جایی ندارد و ما فعل غیر را هم مورد خواست قرار می‌دهیم، نه آن خواستی که در اراده تکوینی است.

تعریف اراده تکوینی، به محرک عضلات صحیح نیست

در پراگم می‌گوییم و نمی‌خواهیم ذهن شما را مشوش کنم. حتی در اراده تکوینی هم ما این بیان را برای اراده قبول نداریم که اراده آن چیزی است که محرک عضلات است. فرض کنید که دست کسی مشلول است و خودش نمی‌داند. آن همت نفس و آن عزم و جزمی که برای تحریک دست انجام می‌شود، بین کسی که دست او شل است و کسی که دست او

شل نیست، به نظر بنده هیچ فرقی نمی‌کند. بله، اگر بداند حرکت نمی‌کند ممکن است اصلاً عزم و جزمش حاصل نشود. ولی فرض کنید غافل است یا جاهل که دستش تکان نمی‌خورد، همان حالت روحی که برای تحریک دست در مقام حرکت دست سالم هست، در مقام دست مشلولی که جهل دارد یا غافل است حاصل می‌شود.

پس حد اراده این نیست که تحریک عضلات بکند. تحریک عضلات اشاره است به حدی از عزم و جزم که در غیر تحریک عضلات هم ممکن است حاصل شود. لذا اینکه مثلاً در یک جاهایی اشکال می‌کنند که اگر به حد تحریک عضلات نرسید، اراده نیست، روشن نیست. منتها ربطی به بحث ما ندارد و داخل پرائتز عرض کردم که توجه کنید.

بنابراین، نتیجه نهایی این می‌شود که تکلیف به نظر ما اراده مبرزه است و قبح عقاب بلا بیان هم نمی‌تواند آن را لغو کند، چون این ابراز اراده صرفاً به داعی ترخیص نیست تا شما بگویید لغو است. ابراز اراده در نظام علوی خداوند است که اراده‌هایش را ابراز می‌کند، چه وجوب و چه تحریم و چه استحباب و چه ترخیص. این اراده‌ها ابراز می‌شود و یکی از آن‌ها هم همین است. فایده‌اش البته برای عبد اینست که موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد و آزاد است، و یا موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد به حرکت در باب ابراز اراده نسبت به فعل. لذا به نظر بنده این حلال مشکل است، منتها در بحث‌هایی که کردیم و بحث‌های آتی باید توجه کرد که ممکن است در کیفیت استدلال و تقریر برخی از استدلال‌ها، با نظریات دیگر فرق داشته باشد که باید به آن توجه کرد. این تمام الکلام در حل این اشکال

نظریه‌ای در حل اشکال بر اساس دین بودن تمام تکالیف

یک جمله دیگر عرض کنم. نظریه‌ای دیگری هم در باب تکلیف شاید باشد که قابل توجه است و دوستانی که اهل تحقیق‌اند و می‌خواهند کامل‌تر بحث کنند آن را دنبال کنند، ولی ما نمی‌خواهیم روی آن وقت بگذاریم. این نظریه، فرمایش برخی از بزرگان است مثل مرحوم سید و یک حرف فکر می‌کنم متطرفانه‌ای است ولی قابل توجه است و مرحوم سید صاحب عروه آدم دقیقی بوده است.

یک بار دیگر هم گفته‌ام در فقه یا اصول، در بحث حج، در مسأله نذر به تناسب که آیا حج یک تکلیف صرف است یا امر مالی است شبیه دین و امثال آن که تاثیر دارد در اخراج آن از اصل ماترک و ترکه مثل دین یا از ثلث، بحث است. برخی امور مالی مربوط به خود میت است که دین نیست، لذا باید از ثلث اخراج شود. در این نزاع که آیا اگر حجی به گردن شخص باشد به نذر و غیره، از اصل ماترک خارج می‌شود یا از ثلث، بحث کشیده شد به این بحث که آیا واجبات جهت دین هم دارند یا خیر. مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید عده‌ای که منکراند می‌گویند تکلیف صرف است و دلیلی ندارد که از اصل ترکه باشد و دین نیست که از اصل باشد. اگر هم تکلیف ساقط نمی‌شود ولو به نیابت انجام شود بعد از

فوت شخص و از باب قضا است، تکلیفی است مربوط به خود او و از ثلث باید کم شود. مرحوم صاحب جواهر می فرماید اینطور نیست که فکر کنید به طور کلی یک تکلیف صرف است. عبارت مرحوم سید را می خوانم:

وأجاب صاحب الجواهر بأن المناط في الخروج من الأصل كون الواجب ديناً، والحج كذلك

يعنى دين است

فليس تكليفا صرفاً، كما في الصلاة والصوم

صاحب جواهر بین حج و صوم و صلاة فرق می گذارد

بل للأمر به جهة وضعية، فوجوبه على نحو الدينية بخلاف سائر العبادات البدنية، فلذا يخرج من الأصل كما يشير

إليه بعض الأخبار الناطقة بأنه دين أو بمنزلة الدين

عبارت صاحب جواهر تصریحی ندارد که حقیقت تکلیف دین است، بلکه می گوید در واجباتی مثل حج، جهت وضعی و دینی هم وجود دارد. این حرف متعارفی می تواند باشد. یعنی تکلیف سرجای خودش است و جهت دینی در مثل حج است و در صوم و صلاة نیست. این حرف متعارفی است. ولی مرحوم سید ادعای بزرگتری می کند که تحقیق اینست که کل واجبات دین اند در واقع، حتی صوم و صلاة. می گوید:

قلت: التحقيق أن جميع الواجبات الإلهية ديون لله تعالى، سواء كانت مالا أو عملاً مالياً أو عملاً غير مالي، فالصلاة

والصوم أيضاً ديون لله ولهما جهة وضع

گفتم که عبارت ایشان هم صریح نیست و می گوید این ها دیون لله هستند «و لهما جهة وضع». «لهما جهة وضع» یعنی جهت دیگر هم دارند که تکلیف است؟ عبارت های بعدی یک جوری معنا می کند که اصلاً تکلیف، عبارت است از جعل فعل علی ذمة المکلف مثل اینکه دینی بر ذمه مکلف قرار بدهید.

فذمة المکلف مشغولة بهما ولذا يجب قضاؤهما

حتى قضائش را هم از دین بودنش در می آورد نه از باب ایجاب آن.

إن القاضي يفرغ ذمه نفسه أو ذمة الميت، وليس القضاء من باب التوبة، أو من باب الكفارة بل هو إتيان لما كانت

الذمة مشغولة به،

از باب اینست که ذمه انسان به فعل مشغول است

ولا فرق بين كون الاشتغال بالمال أو بالعمل، بل مثل قوله: الله على أن أعطى زيدا درهما

که در نذر تحقق پیدا می کند

دين الهی لا خلقي

اساسا در نذر، دين به خدا داريم. خیلی تفاوت می کند در کیفیت استدلال

فلا يكون الناذر مديونا لزيد بل هو مديون لله بدفع الدرهم لزيد، ولا فرق بينه وبين أن يقول: الله على أن أحج أو أن أصلي ركعتين، فالكل دين الله، ودين الله أحق أن يقضى^۱

بنده از این عبارت گرچه در صدر آن آورده است که لهما جهة وضع، ولی اینطور استفاده می کنم که ایشان دارد تخریج می کند تکلیف را بر اساس وضع و اینکه حقیقت ایجاب فعل عبارتست از جعل الشيء فی ذمه المکلف به نحو الدين.

ما این حرف را قبول نداریم چون تخریج تکلیف به صرف وضع خیلی دشوار است، زیرا چه کسی می گوید دين را باید اتیان و قضاء کرد؟ یک «بایدی» لازم داریم و صرفا عقلی نیست. «بایدی» باید باشد. یک تکلیفی لازم داریم، و نمی توان همه تکالیف را بر اساس وضع تبیین کرد. ولی اگر این راه درست باشد، شاید این هم راهی باشد برای حل مشکلی که عرض می کردیم در بحث های خودمان. دوستان دنبال بکنند و ببینند اینطور است یا خیر.

الحمد لله رب العالمين

^۱ . العروة الوثقى، الطباطبائی اليزدي، السيد محمد كاظم، ط جماعة المدرسين، ج ۴، ص ۴۹۹-۵۰۱.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۵۱۲.....	<u>خلاصه بحث گذشته</u>
۵۱۳.....	<u>استصحاب عدم جعل برای افاده تریخ و براءت</u>
۵۱۳.....	<u>اشکالات پنج گانه به استصحاب عدم جعل</u>
۵۱۴.....	<u>۱. اشکال نخست: استصحاب عدم جعل، مستند به شارع نیست</u>
۵۱۴.....	<u>دو پاسخ مرحوم آقای خویی به اشکال نخست</u>
۵۱۵.....	<u>رد پاسخ نخست و قبول پاسخ دوم توسط آیت الله وحید</u>
۵۱۵.....	<u>صحت هر دو بیان آیت الله وحید</u>
۵۱۶.....	<u>۲. اشکال دوم به استصحاب عدم جعل: بی اثر بودن آن</u>
۵۱۷.....	<u>دو پاسخ مرحوم آقای خویی به اشکال دوم</u>
۵۱۷.....	<u>۱. پاسخ نقضی به نسخ</u>
۵۱۷.....	<u>۲. پاسخ حلی</u>
۵۲۰.....	<u>اشکال آیت الله وحید به دو پاسخ مرحوم آقای خویی</u>
۵۲۰.....	<u>۱. اشکال به پاسخ نقضی</u>

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در استصحاب عدم تکلیف بود. در جلسات گذشته، استصحاب عدم تکلیف صغیر را بحث کردیم و وجوه اشکال به این استصحاب را بررسی کردیم، خصوصاً مسأله لغویت که شبهه‌ای قوی در بحث بود و ملاحظه کردیم که این شبهه نیز قابل دفع است. لذا، به نظر می‌رسد که استصحاب عدم تکلیف صغیر هیچ اشکالی ندارد، حتی اشکال اختلاف موضوع نیز که ادعای مرحوم شیخ بود و اکثر اصولیین پذیرفته بودند، قابل دفع است. شهید صدر در تقریرات آیت الله حائری حفظه الله تقریباً اشکال تغییر موضوع را پذیرفته است، ولی در بحوث اولین پاسخی که می‌دهد اینست که عرفاً این تغییر موضوع نیست، یعنی عرف صغیری را که قریب به بلوغ است با او زمانی که بالغ می‌شود، دو موضوع نمی‌بیند، و لذا اختلاف موضوع نیست، همانطور که عرض کرده بودیم.

استصحاب عدم جعل برای افاده ترخیص و برائت

بحث امروز ما در گونه دیگری از استصحاب است: استصحاب عدم جعل. البته دو نکته باقی می ماند که ان شاء الله آخر بحث به آن ها می پردازیم: نکته اول اینکه آیا استصحاب عدم تکلیف صغیر، همیشه استصحاب عدم مجعول است و یا عدم جعل هم می شود؟ کلمات اصولیین در اینجا قدری مختلف است؛ نکته دوم اینست که اشکالی کلی درباره استصحاب عدم تکلیف و نسبت آن با برائت وجود دارد. از باب اینکه هیچ موضوعی برای برائت باقی نمی گذارد، در حکومت استصحاب بر برائت شبهه ای می کنند که این را رفع کنند و بگویند این جاری نیست. این دو نکته در آخر بحث عرض می شود.

الان بحث درباره استصحاب عدم جعل است، به این بیان که هم جعل شارع و هم مجعول شارع حالت سابقه عدمی دارند. زمانی جعل شارع درباره این مشکوک موجود نبوده است. فرض کنید درباره حرمت شرب تن شک می کنیم، در اینصورت، مسلماً یک زمانی جعل شارع محقق نبوده است و می توانیم عدم ازلی جعل شارع را استصحاب کنیم، کما اینکه مجعول شارع هم عدم ازلی دارد، زیرا همانطور که جعل نبوده است، مجعول شارع هم نبوده است و هر دو حالت سابقه دارند. فعلاً می خواهیم درباره عدم جعل شارع به نحو ازلی استصحاب کنیم.

ارکان این استصحاب به حسب تقریری که معمولاً می کنند، علی الظاهر تمام است. می فرمایند زمانی این جعل حتماً نبوده است و سپس جعل شده است. هم رکن یقین استصحاب درست است و هم شک متاخر آن وجود دارد، و حال که شک می کنیم آیا بعد از ورود شرع و شریعت، شرب تن ممنوع و محرم است یا خیر، عدم جعل حرمت را درمورد شرب تن استصحاب می کنیم. بنابراین، استصحاب عدم ازلی را می توان جاری کرد. این تقریر مسأله است.

اشکالات پنج گانه به استصحاب عدم جعل

پنج اشکال به این استصحاب وارد شده است که دقت در آن ها لازم است، زیرا دست کم برخی از این اشکالات ما را به بحث های اساسی تری می کشاند که عده ای در همین جا اشاره کرده اند و برخی هم به بحث استصحاب حواله می دهند.

قبل از طرح و بررسی این اشکالات، عرضی داریم که بعداً به تفصیل مطرح می کنیم و آن اینست که اصل مفروض گرفتن عدم ازلی برای اینکه بگوییم ارکان استصحاب تمام است، به نظر بنده قابل تامل است. اینکه جعل امری حادث است و مسبوق به عدم است و این استصحاب می شود، نیازی به تامل خاصی دارد در اینکه حقیقت جعل چیست و چگونه از ناحیه شارع صادر می شود. این مسأله، هم بحثی کلامی است و هم فلسفی و هم اصولی که در آخر بحث، مطرح می کنیم.

آنچه الان محل بحث ماست بر اساس مبانی قوم است که ظاهراً پذیرفته‌اند مثل جعل حرمت شرب تن، امری حادث است و مسبوق به عدم ولو عدم ازلی. حال، آن عدم را می‌خواهیم استصحاب کنیم تا زمان شارع و تا زمان خودمان. اکنون که شک می‌کنیم در حرمت شرب تن، عدم جعل حرمت شرب تن را استصحاب می‌کنیم.

۱. اشکال نخست: استصحاب عدم جعل، مستند به شارع نیست

اولین اشکالی که به این بیان شده است آنست که عدم تکلیفی که مستند به شارع است، عقلاً اثر دارد و عدمی که الان استصحاب می‌کنید، عدمی ازلی است که ربطی به شارع ندارد. اشیاء حادث عدم دارند. اگر در زمان وجود شرع، در حالی که شارع می‌توانست جعل بکند، ولی تکلیف و جعل نمی‌کرد، این عدم جعل مستند به شارع بود و موضوع حکم عقل به برائت و عدم استحقاق قرار می‌گرفت. اما عدمی که در ازل محقق است از باب اینکه شارع اصلاً جعل نکرده است و قبل از جعل شارع است، این عدم قبل از جعل شارع را استصحاب می‌کنیم و این عدم مستند به شارع نیست تا موضوع حکم عقل قرار بگیرد.

اگر هم بخواهید با خود استصحاب این انتساب را ثابت کنید، اصل مثبت می‌شود، چون لازمه تکوینی و واقعی آن عدم غیر مستند به شارع، اگر استصحاب شود، اینست که مستند به شارع باشد. اکنون می‌توان گفت شارع لم یجعل و لم یشرع، منتها این لازمه تکوینی است و مانند لَحیه داشتن زید در مثال معروف است. زید را بیست سال پیش دیده‌ایم که کودکی ۵ ساله بود. پس از بیست سال بقاء حیات زید را استصحاب می‌کنیم و لازمه‌اش را که لَحیه داشتن است ثابت می‌کنیم، اما این لازمه تکوینی - و گاهی هم ممکن است لوازم عقلی باشد - مستصحاب ماست و استصحاب نمی‌تواند لوازم تکوینی مستصحاب را ثابت کند. اینجا هم همینطور است. عدم تکلیف ازلی را استصحاب می‌کنیم که این عدم تکلیف ازلی مستند به شارع نبود، و اگر بگوییم هنگامی که در زمان شرع اثبات کنیم، مستند به شارع می‌شود، پاسخ اینست که این استناد لازمه تکوینی آن استصحاب است.

این اشکالی است که بر این مساله کرده‌اند، از باب عدم استناد که نظیر آن در استصحاب عدم تکلیف حال صغر هم گذشت.

دو پاسخ مرحوم آقای خویی به اشکال نخست

این جا مرحوم آقای خویی دو پاسخ داده است.

اول اینکه نیازی نداریم استصحاب عدم جعل ازلی بکنیم، بلکه استصحاب عدم جعل مستند به شارع می‌کنیم. چون احکام تدریجی التشریع‌اند. زمانی که شرعی آمد، یقین داریم که ابتدای شرع، شرب تنن حرام نبوده است. ابتدا نماز و روزه و حج بوده و بعد جزئیات آمده است. پس در اول بعثت نبی صلوات الله و سلامه علیه مثلاً حرمت شرب تنن نبوده است، لذا عدم جعل حرمت شرب تننی را که اول بعثت بوده است، استصحاب می‌کنیم و این مستند به شارع است.

جواب دوم ایشان اینست که به خود استصحاب، استناد ثابت می‌شود.

رد پاسخ نخست و قبول پاسخ دوم توسط آیت الله وحید

آیت الله وحید حفظه الله اشکال اول را نمی‌پذیرد و قائل است آنچه تدریجی است بیان احکام است نه خود جعل احکام. جعل احکام تدریجی نیست. اینجا همان نکته‌ای مطرح می‌شود که عرض کردم بحث مهمی لازم دارد. فرض کنیم جعل احکام تدریجی نیست، اما چه زمانی جعل صورت می‌گیرد؟ اینجا چیزی نفرموده است و فقط می‌فرماید تدریجیت برای بیان احکام است، و خود جعل احکام لم یثبت کونه تدریجی بل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه که اصلاً جعل واقعی تدریجی نیست. سپس می‌فرماید «والتحقیق» اینست که ما با خود استصحاب استناد را درست می‌کنیم، به این بیان که استناد لازم عقلی است ولی لازم عقلی خود استصحاب است. مثل وجوب طاعت عقلی که لازمه خود استصحاب است نه مستصحب. این حرف درستی است، و «والتحقیق» که ایشان می‌فرماید در واقع حرف خود مرحوم آقای خویی است. مرحوم آقای خویی وقتی جواب را بیان می‌کند یک پاراگراف بیان می‌کند که ما عدم جعل مستند و منسوب به شارع را استصحاب می‌کنیم، چون تدریجی است و در پایان می‌گوید مضافاً به اینکه استناد به خود استصحاب حاصل می‌شود. بنابراین، «والتحقیق» استاد در واقع بیان خود مرحوم آقای خویی است.

صحت هر دو بیان آیت الله وحید

به نظر می‌آید هر دو کلام ایشان صحیح است. به این معنا که جعل تدریجی الحصول نیست، منتها اینکه چه چیزی است، بماند برای آخر بحث که بیانی خواهیم داشت که احتمالاً اصل این استصحاب را زیرورو می‌کند. فعلاً، بنا بر اینست که روی مبنای قوم جلو برویم که عدم جعل ازلی داریم و آقای وحید و دیگران هم قبول دارند.

اشکال دوم ایشان هم درست است، یعنی می‌شود استناد را با خود استصحاب درست کرد، زیرا درست است که استناد امری عقلی و تکوینی است، ولی از لوازم خود استصحاب است نه اینکه لازمه مستصحب باشد. اگر شارع به بنده تعبد کند در زمان ما، یعنی استصحاب اینجا را بگیرد و شارع تعبد بکند، به همین تعبد استناد به او روشن می‌شود و نیازی

نیست بگوئیم لازمه مستصحب است. بنابراین، این اشکال که استصحاب عدم ازلی جعل در واقع نمی تواند حکم مستند به شارع درست کند، مندفع است. پس اشکال اول به استصحاب عدم جعل صحیح نیست.

۲. اشکال دوم به استصحاب عدم جعل: بی اثر بودن آن

اشکال دوم اشکال مهمی است. اینجا خیلی باید دقت کرد. اشکال از افراد ذی قیمت و ذی عظمتی است. اشکال از مرحوم نائینی است و بحث هم واقعا پیچیده است. متأسفانه اینجا حرف هایی می زنند که جاهای دیگر فراموش می کنند. شهید صدر در لابلای بحث ها به حسب گزارش آیت الله حائری حفظه الله، می گوید که بخاطر می آورم وقتی این ها را به استاد می گفتم در پاسخ دادن به ضیق افتاده بود. این اشکال و جواب را عرض خواهم کرد.

مرحوم نائینی در اینجا اشکالی می کند که در جاهای دیگر هم طرح کرده است از جمله در استصحاب و تعارض استصحاب جعل و مجعول اشکال مرحوم نائینی اینست که استصحاب عدم جعل، اثر ندارد. چون جعل عبارتست از قضیه حقیقه به اصطلاح ایشان که روی موضوع مقدرة الوجود رفته است. شارع در زمانی که هیچ مستطعی هم وجود ندارد، می فرماید «المستطیع یحج». یعنی وجوب حج را می برد روی عنوان «المستطیع» که وجودش مقدر است، ولی الان موضوع نیست. این جعل مولی است. استصحاب چنین جعلی چه فایده ای دارد؟ الان که اینجا نشستم استصحاب می کنم عدم جعل حرمت شرب تن بر موضوع مقدرة الوجود، هم به لحاظ مکلف و هم به لحاظ متعلق المتعلق که مثلا تن باشد. این استصحاب چه اثری دارد؟ اثر آن وقتی است که تطبیق شود یعنی مجعول داشته باشد. استصحاب عدم جعل حج علی المستطیع به نحو قضیه حقیقه، چه اثری دارد؟ اثر آن زمانی است که بر مستطیع تطبیق شود.

آنگاه ایشان می گوید استصحاب عدم جعل برای اثبات عدم مجعول، یعنی اینکه ثابت کنید الان تکلیف تطبیق شده ندارم و حکم ندارم، مثبت است. ظاهرا درست می گوید که مثبت است. یعنی استصحاب کنید عدم جعل کلی را و بعد بگوئید اگر الان جعل نباشد، پس مجعولی هم نیست، پس من حکم فعلی ندارم. این در واقع مثبت است. پس استصحاب عدم جعل کلی اثر ندارد، چون باعثیت و زاجریت برای مرحله فعلیت تکلیف است و استصحاب عدم جعل برای اثبات عدم مجعول مثبت است.

آقای صدر می فرماید مرحوم نائینی در موارد متعددی از همین بی اثر بودن استصحاب عدم جعل استفاده کرده است از جمله اینجا و از جمله در آن تعارض معروف بین استصحاب مجعول با استصحاب عدم جعل. در بحث شبهات حکمی کلی اگر بخواهیم استصحاب کنیم استصحاب بقاء مجعول به نحو کلی با استصحاب عدم جعل تعارض می کند. استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل تعارض می کنند و یک عویصه ای آنجا درست می شود که چه باید کرد. راه های مختلفی در پیش

گرفته‌اند. برخی گفته‌اند اصلاً استصحاب عدم جعل فی حد ذاتها نداریم؛ و برخی مثل مرحوم آقای خویی گفته‌اند که تعارض می‌کنند و لذا اصلاً قائل می‌شوند که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست بخاطر همین تعارض. شهید صدر هم به حسب فرمایش آقای حائری که البته داخل پُرانتز گذاشته است، می‌گوید که ما در برهه‌ای از زمان همین مبنا را اتخاذ کرده بودیم که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست.

دو پاسخ مرحوم آقای خویی به اشکال دوم

حال باید دید این اشکال وارد است یا خیر. مرحوم آقای خویی دو پاسخ مطرح می‌کند و آن ضیقی که آقای صدر می‌گوید در جواب دوم ایشان ظاهر می‌شود.

۱. پاسخ نقضی به نسخ

جواب نخست ایشان نقض به نسخ است. ایشان می‌فرماید که همه استصحاب عدم نسخ را که همان استصحاب بقاء جعل است، قبول دارند با اینکه آنجا هم استصحاب بقاء جعل است نه مجعول. شما وقتی شک می‌کنید که این حکم کلی نسخ شده است یا خیر، عدم نسخ را استصحاب می‌کنید که معادل استصحاب بقاء جعل شارع است. استصحاب عدم نسخ آن حکم کلی یعنی استصحاب بقاء جعل. هر کدام را که بگویید، کلی است. حال، چطور اثر دارد که در نتیجه استفاده می‌کنید که این حکم مجعول فعلی من است؟ قبلاً جعل بوده است و حالا نیز جعل هست، پس الان من حکم مجعول دارم. چطور این را می‌گویید؟ استصحاب عدم نسخ یا استصحاب بقاء جعل می‌شود نقض بر فرمایش آقای نائینی که همه قبول دارند و کسی منکر نیست.

۲. پاسخ حلی

آقای خویی حل مسأله را اینطور فرموده است که حقیقت جعل، عبارتست از اعتباری که ابراز می‌شود. ایشان انشاء را هم ابراز اعتبار می‌داند. می‌فرماید که اعتبار هم به امر فعلی تعلق می‌گیرد و هم به امر استقبالی. این را ظاهراً بدین جهت می‌گوید که قضایای کلی که هنوز موضوع آن‌ها پدید نیامده است، از این قسم می‌شود. ما فعلی را بر ذمه مکلف اعتبار می‌کنیم. اعتبار آقای خویی در تکلیف اینست که اعتبار می‌کنیم کون فعل علی ذمه المكلف، منتها مکلفی که مقدرة الوجود است در ازل، همینطور نسبت به متعلق المتعلق، فعلی را در ذمه مکلف اعتبار می‌کنیم که مقدرة الوجود است هم نسبت به عنوان تکلیف که مکلف است باید تقدیر وجود کنیم و هم نسبت به متعلق المتعلق مثل «تتن» که در حرمت شرب تتن، متعلق المتعلق است. اصطلاح موضوع بر هر دوی اینها (مکلف و متعلق المتعلق) اطلاق می‌شود و در هر دو باید تقدیر وجود بکنیم.

حرف آقای خویی اینست که ما اعتبار می‌کنیم فعلی را در ذمه مکلف و این را ابراز می‌کنیم. این در واقع می‌شود اعتبار. ایشان می‌گویند اعتبار و معتبر یکی است و اختلافشان به ایجاد و وجود است. استاد حفظه الله در تقریراتشان فرموده است مثل مصدر و حاصل مصدر است. بنده در مصباح الاصول این تعبیر را ندیدم. نسبت مصدر و حاصل مصدر، ایجاد و وجود نیست و استاد به ایشان نسبت داده است. در دراسات فرصت نکردم بینم، ولی در مصباح الاصول که بالعجالة در این بحث نگاه کردم، ایشان رابطه اعتبار و معتبر را ایجاد و وجود گرفته است و حق هم همین است. در این رابطه، ایجاد و وجود و اعتبار و معتبر یکی است، یعنی جعل و مجعول یکی است. بنابراین، مجعول چیزی نیست جز همان جعل که موضوع پیدا کرده است. لذا استصحاب عدم جعل بی‌فایده نیست. مجعول که همان تکلیف فعلی است، لیس الا همین جعل منتها در ظرفی که موضوع دارد.

حرف آخر آقای خویی که باز قابل توجه است اینست که در واقع باعثیت و زاجریت که معیار فعلیت حکم است، در زمان وجود موضوع محقق می‌شود. ایشان این را قبول دارد، منتها می‌گویند به خاطر همان اعتبار و همان جعل است. در ظرف موضوع زاجریت و باعثیت برای همان اعتبار است نه چیز دیگری. لذا جعل و مجعول اینجا با هم فرقی از این حیث ندارند.

عبارت ایشان چنین است:

و ثانياً: أنَّ الانشاء هو إبراز أمر اعتباري على ما ذكرناه غير مَرَّة و الاعتبار كما يمكن تعلُّقه بأمر فعلي يمكن تعلُّقه بأمر متأخر مقيّد بقيود، فليس جعل الحكم وإنشائه إلا عبارة عن اعتبار شيء على ذمة المكلف في ظرف خاص، و يتحقق المعبر بمجرد الاعتبار

ایشان این معتبر را بعداً مجعول می‌گیرد که به نفس جعل حاصل می‌شود

بل هما أمر واحد حقيقةً.

اعتبار و معتبر امری واحداند

والفرق بينهما اعتباري كالوجود والايجاد.

اینجا تعبیر مصدر و حاصل مصدر بکار نبوده است که استاد در تقریرات به ایشان نسبت داده است.

فالحکم الفعلي هو الحكم الانشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه. وعليه فاستصحاب الحكم الانشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه. نعم، مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الاطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده في الخارج،

اینجا پیچش در بحث است. یکدفعه از بحث فعلیت که برای خود تکلیف است رفت سراغ اینکه به صرف آن حکم کلی، وجوب اطاعت که مقام تنجیز است حاصل نمی شود. بحث ما الان این نبود. بحث در خود فعلیت تکلیف بود و جعل. این را حل کنید، والا روشن است که آن تنجیز نیست.

و ليس ذلك إلا من جهة أن الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أول الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف، و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرك إلا نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمّى بالحكم الفعلي.

به تعبیر امروزی ها خیلی زیگزاگ و چپ و راست در بحث است.

فتحصل بما ذكرناه: أن الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب ممّا لا بأس به. وعليه فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية¹.

این هم از بحث های مهم است که گفتم یکی از شبهاتی که به کل استصحاب وارد است اینست که با استصحاب هیچ موردی برای برائت شرعی و عقلی باقی نمی ماند. یعنی کل این یکسال و نیم که بحث کردیم در برائت شرعی و عقلی، ایشان می گوید کلا با استصحاب بر باد می رود و استصحاب کافی بود و نیازی به آن حرف ها نبود.

قسمت دوم فرمایش ایشان، بحث زیادی دارد. دوستان باید حوصله کنند که بحث ما الان صرف استصحاب نیست. برگشت به موضوع بسیار مهمتری که رابطه جعل و مجعول چیست. سراسر علم اصول به این نیاز دارید که رابطه جعل و مجعول و اعتبار و معتبر چطور است. آقای وحید حفظه الله چه اشکالاتی که به آقای خویی در اینجا کرده اند. برخی از بحث ها در واقع در حاشیه است و برخی از بحث ها، اصل است. اینکه اعتبار و معتبر چه رابطه ای دارند یک بحث است، اما بحث جعل یعنی عنوان کلی که شارع حکم را روی آن برده است و سپس نسبت آن با مجعول یعنی تطبیق شده چیست، بحث مهمی است. شهید صدر قدری واضح تر بحث می کند، گرچه ما حرف ایشان را از بیخ و بن قبول نداریم. در بحث واجب مشروط کلام شهید صدر را آورده ام و مفصل بحث کرده ام که چرا قبول نداریم. اینجا هم اشاره می کنم.

¹ . مصباح الأصول الخوئي السيد ابوالقاسم، ج ۱، ص ۳۳۵.

اشکال آیت الله وحید به دو پاسخ مرحوم آقای خویی

آقای خویی دو جواب داد. نخست، نقض به نسخ بود. استاد در جواب ایشان فرموده است که این اشکال شما درست نیست. ایشان نه جواب نقضی آقای خویی را می پذیرند و نه جواب حلی ایشان را و خودشان تحقیقی می کنند. آنچه استاد تحقیق کرده اند به نظر می آید اگر حواشی اش حذف شود، در لب، با حرف آقای خویی در نتیجه فرقی ندارد. با اینکه ایشان فرموده است که جواب نقضی و حلی آقای خویی به مرحوم نائینی را قبول نداریم، ولی در بحث حلی آنچه قبول ندارد بیشتر حواشی بحث است که عرض می کنم، و الا اصل مطلب را که جعل و مجعول یکی هستند و استصحاب عدم جعل بعینه عدم مجعول را هم ثابت می کند، با آقای خویی همراه است. عبارات را می خوانیم.

۱. اشکال به پاسخ نقضی

علی الظاهر نقض وارد است. استاد می فرماید این نقض درست نیست به دلیل اینکه استصحاب عدم نسخ و بقای جعل در جایی است که حکم باعثیت و زاجریت پیدا کرده باشد، یعنی به مرتبه فعلیت رسیده باشد و از حالت جعل خالی بیرون رفته باشد. چرا؟ ایشان می فرماید واضح است که انشاء جعل به نحو کلی، اثر ندارد. این واضح است که اثر ندارد و لغو است. این حرف عجیبی است، زیرا تمام جعل ها همینطوراند. یک وجوبی روی عنوانی رفته است مقدرة الوجود. چه چیز آن لغو است؟! به نظر بنده مدنظر ایشان چیز دیگری است. یک جمله آخر بحث آورده است که مقصود ایشان را روشن می کند. شاید در تقریر سخن ایشان، درست تقریر نکرده اند یا مجموع صدر و ذیل عبارت ایشان را باید با هم دید. ایشان در اصل اشکال می فرماید:

وفیه أن مقتضى التحقيق عدم سلامة كلا الوجهين

یعنی نقضی و حلی

من النظر و الاشكال. أما النقض فلأن النسخ إنما يحتمل بالنسبة إلى الحكم الفعلي البالغ إلى حد الباعثية والزاجرية، وذلك لوضوح عدم تعلق الانشاء و الجعل إلى ما لا يبلغ إلى حد الفعلية و الباعثية و الزاجرية، لكون الجعل لغوا غير صادر عن الشارع المقدس.

جعل که همیشه روی عنوان مقدرة الوجود است. ایشان در آخرین جمله می فرماید

فلا يصح قياس استصحاب عدم جعل الحكم الانشائي به

یعنی به نسخ

وإنما يصح بناء على القول بجواز نسخ الحكم قبل حضور العمل مع أنه لا يمكن الالتزام به^۱

ظاهراً مقصود ایشان اینست که جعل کلی داریم و بحثی در آن نیست. اصلاً می‌گوییم این جعل‌ها ازلی‌اند و عنوان «المستطيع يحج» برای امروز و دیروز نیست. «المستطيع يحج» ولو هیچ مستطیع در عالم نباشد و این حرف را خود ایشان هم قبول دارد. منتها نکته‌ای که هست اینست که یک زمانی جعل باید موضوع‌دار باشد. جعل کلی که روی عنوان مقدرة الوجود رفته است، اگر در هیچ زمانی موضوع پیدا نکند، لغو است. بخلاف قضایای حقیقی خارجی که ممکن است هیچ وقت موضوع پیدا نکند. می‌گویید «هر گاه کره به پنجاه درجه برسد، آب می‌شود». ممکن است در عالم کره‌ای نباشد و هیچ وقت گرمای پنجاه درجه هم پیدا نکند. این منافاتی با بیان حقیقت ندارد. اما در باب جعل چون کار اختیاری مولی است، اگر جعلی که مولی روی قضیه مقدرة الوجود می‌کند، هیچ وقت موضوع پیدا نکند، لغو است.

حاله در باب نسخ چه اشکالی دارد که اینطور بگوییم که قبل از اینکه جعل موضوع پیدا کند، شک در نسخ آن کردیم؟ ایشان می‌فرماید جواز نسخ قبل از زمان حضور عمل، معنا ندارد. یعنی وقت عمل هنوز نرسیده است، شک کنیم که نسخ شده است یا خیر. شارع نمی‌تواند چنین حکمی داشته باشد که وقت عملش نرسد و نسخ بکند. نسخ فعل چون معنا ندارد، دیگر جای شک ندارد. نسخ فعل قبل از حضور عمل معنا ندارد. شارع حکم کلی بکند و هیچ موضوع پیدا نکند و وقت عمل آن هم نرسیده است و خودش هم نسخ بکند، بی‌معناست. بنابراین بحث نسخ در جایی است که موضوع پیدا شده باشد و وقت عمل حاضر باشد و پدید آمده باشد، یعنی تکلیف باعث و زاجر شده باشد و بعد شک کنیم که نسخ شده است یا خیر. اینجا استصحاب بقای جعل و عدم نسخ را بکنیم. لب حرف ایشان اینست.

با این بیانی که تقریر کردیم و حرف ایشان جمع شد، سوال اینست که پاسخ ایشان به آقای خویی درست است یا خیر؟ به نظرم درست نیست. إن شاء الله جلسه آینده این نکته را عرض می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمين

^۱ . تحف العقول في علم الأصول، تقریرات أبحاث آیت الله وحید خراسانی، ج ۱، ص ۲۰۰.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۵۲۲
اشکال آیت الله وحید به جواب نقضی مرحوم خویی	۵۲۳
پاسخ به اشکال آیت الله وحید به جواب نقضی	۵۲۴
پاسخ بر اساس مبانی قوم.....	۵۲۴
پاسخ بر اساس مبنای مختار	۵۲۵
اشکال آیت الله وحید به مقدمه جواب حلی مرحوم خویی	۵۲۶
پذیرش اصل جواب حلی مرحوم خویی توسط آیت الله وحید.....	۵۲۷
مجعول، پس از تحقق موضوع، محقق می شود	۵۳۰

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در استصحاب عدم حکم بود به معنای استصحاب عدم جعل. این استصحاب یا به نحو عدم ازلی است که بگوییم جعل احکام مسبوق به عدم است و زمانی جعل نشده بودند و عدم جعل را استصحاب کنیم؛ و یا به نحو نعتی به لحاظ اینکه در اول شریعت اینها تدریجی جعل شدند بر حسب فرمایش مرحوم آقای خویی، و ما آن عدمی که مسلماً در اول تشریع بوده است را استصحاب کنیم. به هر حال مقصود اینست که استصحاب عدم جعل کنیم.

بر این استصحاب، اشکالات متعددی وارد شده است. یک اشکال، سخن مرحوم نائینی است که در موارد متعدد طرح می کند و آثار مهمی هم در بحث های مختلف دارد. اشکال اینست که این استصحاب، اصل مثبت است، زیرا استصحاب خود عدم الحکم به نحو عدم جعل اثری ندارد. اثر برای مجعول است، یعنی اثر برای جعل تطبیق شده و فعلی شده است که موضوع یافته و فعلی شده است. از طرف دیگر، استصحاب عدم جعل برای اثبات عدم مجعول یعنی عدم حکم فعلی متعلق به مکلف، اصل مثبت است. بنابراین، اگر مقصود خود استصحاب عدم جعل باشد، بی اثر است، و اگر بخواهد عدم تکلیف فعلی متعلق به مکلف را ثابت کند، اصل مثبت است.

مرحوم آقای خویی دو پاسخ به این اشکال داد. یک پاسخ نقضی بود که همه، استصحاب بقاء جعل را که همان استصحاب عدم نسخ است، قبول دارند حتی اخباریین. اگر اینطور باشد که آقای نائینی فرمود، استصحاب عدم نسخ یا استصحاب بقاء جعل هم بی اثر است و نباید جاری شود. اولاً خود این استصحاب، بی اثر است، و ثانیاً اگر می خواهد تکلیف فعلی را اثبات کند تا اثر داشته باشد، اصل مثبت می شود؛ در حالی که کسی نگفته است که استصحاب عدم نسخ و بقاء جعل اشکال دارد.

پاسخ حلی آقای خویی این بود که حقیقت جعل و انشاء حکم عبارتست از ابراز اعتبار، و اعتبار همانطور که به یک امر فعلی تعلق می گیرد به امری استقبالی هم تعلق می گیرد. مولی از ازل اعتبار می کند فعل حج را در ذمه همه مستطیعین به نحو مثلاً قضیه حقیقه. ملاک را می بیند که حج برای مستطیع ملاک دارد و از ازل فعل حج را بر ذمه مکلف اعتبار می کند. حکم هم همین اعتبار فعل علی ذمه المكلف است و آن را ابراز می کنند که انشاء می شود. پس حقیقت جعل چیزی جز ابراز اعتبار نیست. سپس مرحوم آقای خویی می فرماید اعتبار و معتبر متحداند و تغایرشان اعتباری است، مثل ایجاد و وجود است.

از اینجا نتیجه می گیرد که بنابراین، حکم فعلی چیزی نیست جز همان حکم انشائی و همان قضیه حقیقه ای که روی موضوع مقدره الوجود رفته است، جز اینکه تا زمانی که آن انشاء کلی موضوع پیدا نکند، باعث و زاجر نیست و وقتی موضوع پیدا شد، باعث و زاجر می شود. سپس می فرماید بنابراین، حکم فعلی غیر از حکم انشائی نیست تا بگویید استصحاب عدم حکم انشائی، عدم حکم فعلی را ثابت نمی کند. حکم فعلی و حکم انشائی یکی اند. بله، تا زمانی که موضوع برای حکم انشائی پیدا نشود، حکم، فعلی نمی شود و باعث و زاجر نمی شود، اما وقتی موضوع پیدا شد، همان قضیه کلیه که عبارت بود از انشاء کلی مولی، باعث و زاجر است و چیز دیگری در کار نیست. از این رو، می فرماید استصحاب عدم جعل به این معنا کاملاً درست است. در برخی از تقریراتشان می فرماید این استصحاب به بیان متینی است، و لذا موضوع براءت شرعی و عقلی هم به این استصحاب برداشته می شود مگر در جایی که استصحاب مانعی یا معارضی داشته باشد و امثال آن، و الا استصحاب جاری است و حاکم یا وارد بر براءت شرعی و عقلی است.

اشکال آیت الله وحید به جواب نقضی مرحوم خویی

دیروز عرض شد که آیت الله وحید حفظه الله در هر دو پاسخ ایشان مناقشه می کند. ابتدا در بحث نسخ، ایشان به آقای خویی اشکال می کند که قیاس این استصحاب با بحث نسخ اشتباه است، زیرا نسخ در جایی است که وقت عمل به حکم رسیده باشد. اگر برای آن قضیه انشائیه و آن اعتباری که شارع به نحو قضیه حقیقه دارد، موضوع پیدا نشده باشد،

احتمال نسخ آن را نمی‌دهیم تا بخواهیم شک کنیم در عدم نسخ و آن را استصحاب کنیم. در نسخ و عدم نسخ شک نمی‌کنیم، زیرا نمی‌شود که شارع قبل از فعلیت حکم خود ولو به یک موضوع، حکم خود را نسخ کند. برای مثال مولی یک قضیه حقیقه جعل می‌کند که «المستطیع یحج» ولی تا به حال هیچ مستطیعی یافت نشده است، حال بیاید و حکم را نسخ کند، بی‌معناست. اساسا چرا جعل کرد؟

لذا، استاد ذیل کلام می‌فرماید بنا بر اینکه نسخ در جایی معنا دارد که وقت عمل فرا رسیده باشد یعنی موضوع پیدا شده باشد، لذا قیاس آن با بحث ما نادرست است. بحث ما الان در اینست که عدم جعل را استصحاب کنیم. آنجا فرض اینست که عدم النسخ و یا بقای جعل را با فرض وجود موضوعش، استصحاب می‌کنیم.

پاسخ به اشکال آیت الله وحید به جواب نقضی

به نظر بنده بیان ایشان دو پاسخ دارد. یک پاسخ روی مبنای قوم است و پاسخ دیگر بر اساس مبنای خود ماست.

پاسخ بر اساس مبنای قوم

روی مبنای قوم، درست است که نسخ در جایی است که وقت عمل رسیده باشد و گرنه لغو است که جعل کلی را که هیچ مصداقی نداشته است تا به حال، نسخ کنند. از ابتدا چرا جعل کردند که نسخ کنند؟ این درست است و مبنای کلی صحیح است؛ منتها بعد از اینکه موضوع پیدا شد و می‌توانیم شک کنیم در نسخ و عدم نسخ، حال چه چیز را می‌خواهیم استصحاب کنیم؟ فرض اینست که خود جعل استصحاب می‌شود، نه مجعول. به عبارت دیگر، درست است که برای صدق شک در نسخ و عدم نسخ، باید حتما موضوع محقق شود تا اینکه معقول شود مولی نسخ بکند، ولی متعلق نسخ آن مجعولی نیست که الان موضوع پیدا کرده است. مصب نسخ، آن حکم فعلی که موضوع دارد، نیست. مصب نسخ آن جعل کلی الهی و آن قضیه حقیقه است. بنابراین، نقض مرحوم آقای خویی درست است.

کبرایی را آقای وحید حفظه الله فرمود که حتما باید موضوعی پیدا شود و وقت عملی برسد تا نسخ معنا یابد. الان که موضوع پیدا شد، بعد از پیدا شدن موضوع، شک می‌کنیم مولی آن قضیه کلی را برداشته یا برنداشته است، نه این قضیه جزئی که روی این موضوع خارجی است. برای مثال فرض کنید که شرب تنن حرام است و حال یک تننی بیرون پیدا شد. در اینصورت، این تکلیف فی الجملة فعلیت پیدا کرد و قضیه حقیقه ما از لغویت خارج می‌شود، چون یک مورد یافت شد. سپس این تنن از بین می‌رود، و بعد از یک سال شک می‌کنیم اصلا آن جعل الهی دیگر باقی است یا خیر از این باب که فرضا تنن‌های موجود، منافعی دارد. آیا آن حرمت الان هست و یا کلا حرمت برداشته شده است؟ الان شک می‌کنیم جعل الهی هست یا خیر. بحث نسخ اینست. آنگاه بقای جعل را استصحاب می‌کنیم، نه این حکم مجعول یعنی این حرمتی که

روی این فرد از تن آمده بود. لذا نقض آقای خوئی کاملاً درست است. یعنی اگر کسی استصحاب عدم نسخ و بقای جعل را قبول دارد، باید قبول کند که این استصحاب نسبت به اثبات مجعول مثبت نیست، وگرنه اگر مثبت باشد آنجا چطور جاری می‌شود؟

ما می‌خواهیم استصحاب جعل کنیم ولو اینکه تحقق الجعل به فردی از افراد، از شرایط شک در نسخ است. بسیار خوب، برای اینکه شک کنیم که نسخ شده است یا خیر، باید موضوع در خارج محقق بشود، ولی بعد از اینکه موضوع محقق شد و ما شک کردیم، خود جعل را استصحاب می‌کنیم. به نظر بنده این بیان ایشان، به هیچ وجه پاسخ مرحوم آقای خوئی نبود و اشکال نقضی آقای خوئی وارد است.

پاسخ بر اساس مبنای مختار

روی مبنای مختار ما که گفتیم احکام ابراز ارادات اند، نه به داعی جعل الداعی، بلکه انشائاتی هستند که مبرز ارادات مولی هستند، با این حساب اصلاً وجود موضوع هم لازم نیست. چرا برای نسخ وجود موضوع لازم باشد؟

کسانی که می‌گویند برای نسخ رسیدن وقت عمل لازم است، برای اینست که اگر وقت عمل نرسد، جعل مولی لغو است، زیرا جعل به داعی جعل الداعی بوده است و برای اینکه در مکلف جعل داعی کند، و اگر تا به حال هیچ مکلفی پیدا نشده است و یا موضوع که متعلق المتعلق است پیدا نشده است تا مکلف بالفعل تحریک شود، جعل مولی لغو می‌شود. این مطلب، بر این مبناست که حقیقت حکم عبارت باشد از انشاء به داعی جعل داعی.

ما این مبنا را قبول نداریم و می‌گوییم حقیقت حکم، ابراز ارادات است. چه اشکالی دارد مولی اراده‌اش را روی مصالحی ابراز کرده باشد و قبل از وقت عمل هم مصلحتی اقتضا کرده است که به طور کلی آن جعل را بردارد؟ چه مانعی دارد؟! مثل مصالح دیگر عالم است. اینکه مولی چرا ابراز اراده کرد قبل از اینکه وقت عمل برسد، مثل بقیه امور عالم است. چرا سیل و زلزله و باران می‌آید و چرا آب و خاک خلق شده است؟ حقیقت جعل تکالیف اینطور است که ابراز ارادات است و لازم نیست وقت عمل برسد. مولی بر اساس مصلحتی ابراز اراده می‌کند و روی مصلحتی آن را برمی‌دارد. لازم نیست ما بدانیم.

برخی از دوستان بعد از جلسه گذشته اشکال می‌کردند که ما که نمی‌فهمیم چرا، نمی‌توانیم اخذ به حکم کنیم. به لحاظ روشی الان فرض کنیم ظهوراتی داریم. یک ظهور داریم که جعل کلی الهی است و یک ظهور داریم که نسخ است. اگر در نسخ، عقلاً، شرط باشد که وقت عمل رسیده باشد، ما آن اطلاقات را تقیید می‌زنیم و اگر شرط نباشد، اخذ به اطلاقات

می‌کنیم. هنگامی که مولی جعل کرده است، به آن اخذ می‌کنیم، و هنگامی که نسخ کرده است به آن اخذ می‌کنیم بدون تقیید به اینکه باید وقت عمل رسیده باشد. پس اثر مبنای ما یا فرمایش مرحوم محقق عراقی و دیگران که این را می‌گویند، اینست که با تصویر احتمال و امکان واقعی، ظهور را قابل اخذ می‌دانید. کسی که می‌گوید عقلا لازمه تکلیف جعل داعی است و جعل داعی در غیر وقت عمل معنا ندارد، عقلا باید ظهور را قید بزند، ولی ما لزومی به این کار نداریم. پس اثر آن اینجا ظاهر می‌شود که ما اخذ به ظهور می‌کنیم ولی آن شخص نمی‌تواند و باید عقلا قید بزند.

نتیجه این شد که روی مبنای ما، در نسخ، حضور وقت عمل لازم نیست؛ و روی مبنای قوم، باز هم پاسخ آقای خویی درست است، زیرا جعل را استصحاب می‌کنیم، نه اینکه آن حکم جزئی متعلق به موضوع موجود یعنی مجعول را استصحاب کنیم. لذا نقض وارد است، تا ببینیم که باید چه کار کرد و آیا فرمایش مرحوم نائینی به طور کلی رد می‌شود یا قابل حل است.

سوال: استصحاب عدم ازلی است یا عدم تکلیف ابتدای شریعت؟

پاسخ: فرقی ندارد از این جهت که عرض کردم. چه عدم ازلی باشد و چه عدم تکلیف اول شریعت باشد بنا بر اینکه در جعل تدریجی است. آقای وحید قبول نکرد که جعل تدریجی است و شاید هم حق با ایشان است که بیان احکام تدریجی است، نه جعل. بگوییم استصحاب عدم ازلی باشد. استصحاب عدم ازلی فی حد ذاته مشکلی ندارد، گرچه ممکن است در جایی دیگر مشکلی داشته باشد که عرض می‌کنیم. در بحث استصحاب و عام و خاص مفصل بحث شده است که استصحاب عدم ازلی فی حد ذاته بی‌اشکال است، ولی اگر با آن می‌خواهید نعت را درست کنید اشکال دارد. در باب تکلیف معلوم نیست ما نیاز به نعت داشته باشیم که بحث آن خواهد آمد.

اشکال آیت الله وحید به مقدمه جواب حلی مرحوم خویی

بحث حلی، بحث فوق العاده مهمی است. دیروز عرض کردیم که مرحوم آقای خویی مقدمه‌ای بیان می‌کند که اعتبار با معتبر یکی است و حقیقت انشاء و جعل هم همین ابراز اعتبار و اعتبار مبرزه است و انشاء حکم روی قضیه مقدره دقیقا همان حکم فعلی است و فرقی نمی‌کند و اساسا اثنیت در کار نیست تا اینکه بگویید استصحاب عدم جعل - که همان انشاء روی قضیه مقدره الوجود است - اگر بخواهد حکم فعلی را ثابت کند، می‌شود اصل مثبت. آقای خویی به آقای نائینی می‌گوید چنین چیزی نیست، منتها برای اینکه بگوید حکم فعلی هو الحكم الانشائی الذی تحقق موضوعه، مقدمه‌ای می‌آورد که حقیقت حکم ابراز اعتبار است، و اعتبار هم با معتبر واحد است، بنابراین استصحاب عدم حکم انشائی همان استصحاب عدم حکم فعلی است و فرقی نمی‌کند.

آقای وحید حفظه الله به این مقدمه اشکال کرده است و مفصل بحث کرده است. الان آن را کنار می گذارم، زیرا آیت الله وحید نتیجه حرف آقای خویی را قبول دارد، متنها در آن مقدمه اشکال دارد. از این بحث که بگذریم که البته بحث دقیقی است ولی حاشیه است و ذهن را مشوب می کند، لب بحث چیز دیگری است. دقت کنید که همه جا این بحث به کار می آید و در تعارض جعل و مجعول و استصحاب و جاهای مختلف مهم است.

پذیرش اصل جواب حلی مرحوم خویی توسط آیت الله وحید

لب و اصل بحث اینست که آیا انشاء حکم روی قضیه مقدره الوجود، وقتی موضوع پیدا می کند، چیزی پدید می آید که اسم آن را بگذاریم حکم فعلی، یا نمی آید و اول تا آخر ما هستیم و جعلی و موضوع جعل؟ اگر حکم فعلی که مکرر بحث می شود و می گویند حکم به مرتبه فعلیت رسید و باعث و زاجر شد یا به تعبیر مرحوم نائینی به مرحله مجعول که مرتبه ثانی است رسید، اگر همه این ها چیزی نیست جز انشائی روی قضیه مقدره الوجود و موضوع، و چیز دیگری در کار نیست، در اینصورت، ظاهرا فرمایش آقای خویی و آقای وحید و شهید صدر در جای خودش و دیگران، علی الظاهر درست است. زیرا استصحاب عدم جعل، با مجعول فرقی نمی کند. مجعول همین جعل موضوع پیدا کرده است و اساسا چیز دیگری در خارج نیست تا بگویید استصحاب عدم جعل، عدم مجعول را ثابت نمی کند. اصلا عدم مجعولی در کار نیست و تمام چیزی که هست، همین عدم جعل است و موضوع آن.

ولی اگر گفتیم هنگامی که یک جعلی موضوع پیدا می کند، یک واقعیته حادث می شود و یک چیزی پیدا می شود که آن، باعث و زاجر است و آن، حکم فعلی است، در اینصورت، حق با مرحوم نائینی است. استصحاب عدم جعل، عدم مجعول را ثابت نمی کند.

بحث اصلی اینجاست. حال اعتبار و معتبر، ایجاد و وجوداند یا مصدر و حاصل یا اسم مصدر که آقای وحید به آقای خویی نسبت می دهد، بحث اصلی نیست. البته بنده سه تا از تقریرات آقای خویی را نگاه کردم، این بحث در آنها نبود که نسبت تکلیف انشایی و فعلی یا اعتبار و معتبر، نسبت مصدر و حاصل مصدر است. نه در دراسات بود و نه در مصباح و نه در این تقریراتی بود که مرحوم جواهری دارد که ظاهرا ایشان را شهید کردند.

سوال: شاید مقرر اشتباه کرده باشد.

پاسخ: طریق ما به آقای خویی همین مقررها هستند.

سوال: ایشان نگفته است که آقای خویی هم همینطور می گوید. گفته است به مثابه آن است.

پاسخ: انتساب دادند و تعبیر «به مثابه» ندارد.

سوال: می گوید وزان اعتبار و معتبر، وزان مصدر و اسم مصدر است.

پاسخ: ایشان حرف آقای خویی بیان می کند که «ما أفاده من كون وزان الاعتبار والمعتبر وزان المصدر واسم المصدر». نسبت می دهد که آقای خویی چنین افاده کرده است و نگفته است که ما مثال می زنیم و می گوئیم اینطور است. حالا ببینید، عرض بنده اینست که از آن بحث بیرون بیاویم که اعتبار و معتبر چه رابطه ای دارند. اصل بحث اینست. جالب اینست که خود آیت الله وحید هم این را پذیرفته است.

آقای خویی می فرماید:

فالحكم الفعلي هو الحكم الانشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه

«فرض» در اینجا تسامح است و نادرست. «مع تحقق قيوده» باید باشد. حکم فعلی، حکم انشائی است که قیودش محقق شده است نه اینکه فرض شده باشد. فرض در خود جعل و انشاء هم هست.

وعليه فاستصحاب الحكم الانشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه.

سپس می فرماید بله، به صرف ثبوت حکم در عالم اعتبار، وجوب اطاعت به حکم عقل نمی آید تا زمانی که موضوع محقق شود که این البته از واضحات است.

بعد می فرماید:

و ليس ذلك

عدم حکم فعلی قبل از موضوع

إلا من جهة أن الاعتبار قد تعلق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أول الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف، و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرك إلا نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمّى بالحكم الفعلي^۱.

۱. مصباح الأصول، الخوئي السيد ابوالقاسم، ج ۱، ص ۳۳۵.

اصل مطلب اینست و خود آقای وحید هم همین را فرموده است، غیر از آن بحث اعتبار و معتبر و وحدت و ایجاد و وجود و مصدر و حاصل مصدر. از این ها که بگذریم، اصل مسأله اینست. بعد از اشکال به آقای خویی، حرف خود آیت الله وحید اینست:

والمرحلة الثانية مرحلة فعليته وهو حين تحقق الموضوع في الخارج بجميع خصوصياته. ففي هذه المرحلة يصير الحكم المجعول من الشارع متوجها إلى المكلف و باعثا له إلى الفعل و زاجرا عنه.

اصل مطلبی که آقای وحید هم قبول دارد اینست:

فلا يكون ما هو المجعول في مرحلة الإنشاء غير ما هو المجعول في مرحلة الفعلية حتى يستشكل بأن الأثر إنما هو للحكم الفعلي الثابت في مرحلة وجود الموضوع لا الحكم الإنشائي.

اصلا دو تا نیست.

سپس می فرماید:

بل الحكم الفعلي هو نفس الحكم الإنشائي من الشارع وإنما الاختلاف في ناحية الموضوع بكونه مفروض الوجود في مرحلة الإنشاء فلا يكون متوجها إلى أحد من المكلفين حتى يكون باعثا له أو زاجرا ثم يصير فعليا بتحقيق موضوعه في الخارج فيكون باعثا

در اصل مطلب، ایشان با آقای خویی موافق است. ببینید تقریبا عین عبارت آنجاست:

فالأثر لنفس الحكم المجعول في مرحلة الإنشاء بعد تحقق موضوعه

وقتی موضوع محقق شد، اثر برای همان قضیه کلی انشائی است.

وعليه ففي ظرف الشك يستصحب عدم المعتبر إلى زمان تحقق الموضوع في الخارج و يترتب عليه الترخيص في الترك مثلا، لا عدم الاعتبار كما قاله بعض الأعاضم.^۱

یعنی آقای خویی.

۱. تحف العقول في علم الأصول، تقرير أبحاث أصول آيت الله وحيد، ج ۱، ص ۲۰۲.

حال، اینکه ایشان گفته است عدم الاعتبار درست است یا خیر، فرض کنیم اصلاً غلط باشد، ولی نهایتاً حرف ایشان اینست که آن قضیه انشائی که رفت روی موضوع مقدرة الوجود، بعینه همانی است که بعد از تحقق موضوع است و چیز دیگری در خارج نیست تا آقای نائینی بفرماید که اگر استصحاب عدم تحقق آن انشاء کلی روی موضوع مقدرة را جاری کردید، لا یشبث به الحکم الفعلی. می‌گوید حکم فعلی چیز دیگری غیر از همین نیست که موضوع پیدا کرده است. پس ایشان هم همین حرف آقای خویی را پذیرفت. این بحث اساسی است و آن حاشیه را بعداً بحث می‌کنیم.

مجعول، پس از تحقق موضوع، محقق می‌شود

بحث اساسی اینست که آیا در باب جعل که همان انشاء کلی روی موضوع مقدر است، بعد از تحقق موضوع چیزی پیدا می‌شود به نام حکم فعلی یا خیر. ما می‌گوییم پیدا می‌شود. در بحث واجب مشروط هم فوق العاده این موثر است. مرحوم شهید صدر همانجا هم اشکال می‌کند که جعل و مجعول فرقی ندارند و یک چیز بیشتر نیست و دو تا نیستند. آقای وحید هم همین را فرمود و آقای خویی نیز اینجا همین را فرمود. البته آقای خویی جاهای دیگر جور دیگری صحبت می‌کند. آقای صدر فرموده بود استاد ما در حل این مسأله در ضیق واقع شد، چون جاهای دیگر چیزهای دیگر می‌گویند. دیدیم که آیت الله وحید حفظه الله در تقریرات استصحاب که اگر فرصت شد می‌آورم، کلمات مرحوم آقای خویی را جمع کرده است و می‌گوید این‌ها با هم متهافت‌اند. البته آن کلماتی که ایشان آورده است، قابل جمع است ولی به هر حال در نظر ایشان مرحوم آقای خویی متهافت صحبت می‌کند.

ما با بحث اینجا کار داریم. عرض ما اینست که برخلاف فرمایش استاد و فرمایش آقای خویی و شهید صدر، واقعیتی پدید می‌آید. در قضایای کلی وقتی انطباق به موضوع پیدا می‌شود، چیز جدیدی پیدا می‌شود و آن چیز جدید، بنا نیست جعل جدیدی باشد و یا مجعول جدیدی باشد. می‌گوییم پدیده جدیدی است که از تطبیق کلی بر فرد و انحلال آن پیدا می‌شود. حرف ما اینست که در قضیه «المستطیع یحجج»، وقتی مستطیع پیدا می‌شود، «المستطیع یحجج» متوجه او می‌شود و تطبیق می‌شود. تطبیق بر این موضوع چیز جدیدی است که نبود. چطور می‌گویند هیچ چیزی پدید نمی‌آید؟! ما نمی‌گوییم جعل جدیدی پدید می‌آید. آقای وحید فرمود که وقتی که قضیه انشائی موضوع پیدا می‌کند، مجعول جدیدی پیدا نمی‌شود و مجعول همان است. ما هم می‌گوییم مجعول همان است و نمی‌گوییم جعل جدیدی پیدا می‌شود، ولی چیز جدیدی پیدا می‌شود. بنا نیست که مولی مجعول جدیدی را جعل کند. ما می‌گوییم آن چیز جدید عبارتست از مصداقی که پیدا شده است.

شاهد ما اینست که ببینیم چه چیزی باعث و زاجر مکلف مستطیع است؟ می‌گوییم انحلالی که حاصل می‌شود و تکلیف جزئی‌ای که پدید می‌آید، نسبت به این مستطیع باعث و زاجر است. مخاطب قضیه کلی که روی عنوان مقدرة الوجود است، المستطیع است نه این شخص که در خارج است. المستطیع، موضوع کلی است. می‌فرمایید قضیه «المستطیع یحجج»، باعث و زاجر این شخص است؟! ادا چنین نیست. این قضیه کلی است و برای کل مستطیع‌ها است. معنا ندارد این قضیه کلی که برای همه مستطیع‌ها است، باعث و زاجر این شخص باشد. تا زمانی که این قضیه کلی تطبیق نشود و این مستطیع، خودش را مخاطب نبیند، یعنی به خودش تطبیق نکند، باعث نیست و حرکت نمی‌کند. این مخاطب دیدن، یعنی تطبیق کبری. مثل قضایای تکوینی که یک قضیه روی طبیعت رفته است که وقتی منحل شد روی آن فرد، آن وقت است که می‌گویید حکم فعلی است.

شهید صدر در بحث واجب مشروط می‌فرماید بین قضیه حقیقی واقعی و قضیه حقیقی انشائی و اعتباری فرق است. در قضایای حقیقیه تکوینی و واقعی که روی موضوع مقدرة الوجود می‌رود، اگر موضوع پیدا شود، محمول جدیدی هم پیدا می‌شود، چون بالفعل می‌شود؛ ولی در قضایای انشائی وقتی موضوع پیدا می‌شود چیز جدیدی در محمول پیدا نمی‌شود و همانی بود که بود. ما می‌گوییم چیز جدیدی پیدا می‌شود و آن جدید عبارتست از تطبیق کبری. ببینید باعث و زاجر این شخص، عبارتست از همین حکم فعلی جزئی.

یک مثال فرضی بزنم که کمک می‌کند به حل این نکته. اگر آدمی اینطور باشد که قضیه کلی را فهمیده است، ولی توجه نمی‌کند به انحلال آن به جزئیات، آیا حرکت می‌کند؟ اصلاً فرض کنید ذهن او اینطور است که کلی را درک می‌کند ولی تطبیق به موضوع نمی‌کند، در اینصورت حرکت هم نمی‌کند. پس چرا می‌گویند بعد از تحقق موضوع، آنچه محرک است، همان قضیه کلیه است؟! فرض یک عالمی را بکنید که در آن، انسان‌ها تطبیق کلیات را نمی‌کنند و نمی‌توانند بکنند. در این عالم، انسان قضیه کلی را می‌فهمد که «کل انسان فان» و می‌داند که «سقراط انسان است»، ولی نمی‌تواند تطبیق کند که سقراط هم فانی است. عرض بنده ایست که اگر نتوانست تطبیق بکند، آیا حرکت می‌کند؟ اگر مستطیع، «المستطیع یحجج» را بر خودش تطبیق نکند، باز هم حرکت می‌کند؟ معنا ندارد.

این نشان می‌دهد که باعث و زاجر عبارتست از آن قضیه حقیقی که تطبیق شده است و عند التطبيق فردی از آن وجوب متوجه این می‌شود. منحل می‌شود مثل بقیه انحلال‌ها. ما به این وجوب منحل شده جزئی که مخاطبش این مستطیع است، حکم فعلی می‌گوییم. اسم آن را «الف» بگذارید. این «الف» حادثه جدیدی در عالم است که نبود.

آقای خویی می‌فرماید قبل از موضوع چیزی نیست و بعده یتحقق الحکم والتکلیف. این چیست که ایشان می‌گویند؟ اگر چیز دیگری نیست، چرا می‌گویید یتحقق الحکم والتکلیف؟! یعنی مجبور می‌شوند یک جاهایی صحبت از حکم تطبیق شده بکنند. آقای خویی که شاگرد آقای نائینی است، نباید این حرف را می‌زد. مجعول و فعلی در کلام آقای نائینی یعنی جعل تطبیق شده. یمین و یسار رفتن و جعل و مجعول و متحد بالذات و متغایر و غیره گفتن، اثری ندارد. حرف مرحوم اصفهانی با حرف مرحوم نائینی قاطی شده است. جلسه آینده، عبارت‌ها را می‌خوانم. این خلط بحث است. اصطلاح آقای نائینی در باب مجعول و فعلیت عبارتست از جعل تطبیق شده. شما باید بگویید جعل تطبیق شده چیز جدیدی هست یا نیست؟ به نظر ما روشن است چیز جدیدی است. بهترین شاهد هم اینست که باعث و زاجر چیزی جز آن جزئی نیست.

این جمله که هم آقای وحید دارد و هم آقای خویی که فرموده‌اند وقتی موضوع پیدا می‌شود «ما له الاثر من الزجر و البعث» همان کلی است، حرف غلطی است. شاهد آن اینست که اگر انسانی ذهنش تطبیق نکند، حرکت نمی‌کند. با اینکه قضیه کلی هست و موضوع هم هست. پس چرا حرکت نمی‌کند؟ چون تا تطبیق نکند و حکم را بر خودش منحل نکند متوجه نبیند، حرکت نمی‌کند.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۵۳۳
تهافت بیان آیت الله وحید نسبت به پذیرش اشکال بی اثر بودن استصحاب عدم جعل	۵۳۴
حکم فعلی یا مجعول، پس از تحقق موضوع، امر جدیدی است که حادث می شود	۵۳۸
استدلال شهید صدر برای عدم وجود ثانی برای حکم فعلی یا مجعول	۵۳۹
اشکال بیان شهید صدر	۵۴۱

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در جریان یا عدم جریان استصحاب عدم جعل بود. یکی از وجوه جریان استصحاب برای اثبات براءت، استصحاب عدم جعل است. بر این استصحاب اشکالات متعددی وارد کرده اند. یکی از مهمترین اشکالات، اشکال مرحوم محقق نائینی است. ایشان می فرماید استصحاب عدم جعل بی اثر است، زیرا اثر بر مجعول مترتب است. اگر بخواهیم به خود استصحاب عدم جعل اکتفا کنیم، بی اثر است؛ و اگر بخواهیم با آن عدم مجعول را اثبات کنیم، اصل مثبت می شود.

در جواب از این مطلب، آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان در بحث براءت، گرچه در بیان و استدلال به مرحوم آقای خوئی اشکال کرده است، اما در نتیجه مانند ایشان نظر داده و فرموده است که در این جا مجعولی غیر از جعل نداریم. حقیقت مجعول با جعل یکی است و اختلافشان فقط در تحقق موضوع است و این فارق ایجاد نمی کند. به عبارت دیگر، غیر از جعل و موضوع جعل، امر سومی نداریم. این بیان مرحوم آقای خوئی است و آیت الله وحید حفظه الله نیز همین را می فرماید که یک جعل داریم و یک موضوع جعل، و امر سومی نداریم تا بگویید استصحاب عدم جعل کلی برای اثبات عدم مجعول، مثبت است. چیزی در کار نیست که بخواهد مثبت باشد. شهید صدر نیز همین را قبول دارد که عبارت ایشان را می آوریم.

نکته ای که در پاسخ به فرمایش این بزرگان عرض کردیم این بود که امر سوم محقق می شود و فعلیت حکم، امری سوم است. مراد این نیست که امر سوم، مجعول مستقلی است. استاد فرموده بود که مجعول دیگری نداریم. بله، واضح است

که مجعول دیگری نداریم. شهید صدر نیز در بحث آتی می‌فرماید جعل دیگری در کار نیست و جاعل عرفی اساساً ممکن است خواب باشد و قصد نکرده باشد. بله، درست است، و بحث ما نیز این نیست که جعل یا مجعول دیگری در کار است، بلکه می‌گوییم شیء سومی داریم که نه جعل است و نه آن مجعول کلی و با تحقق موضوع در خارج پدید می‌آید.

تهافت بیان آیت الله وحید نسبت به پذیرش اشکال بی‌اثر بودن استصحاب عدم جعل

عمده این بحث‌ها را در استصحاب کرده‌اند و ما نمی‌توانیم همه آن بحث‌ها را بیاوریم، زیرا بحثی که در استصحاب است مختص به تعارض جعل و مجعول نیست، بلکه تفصیلی است بین جریان استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه. در آنجا اشکالات مختلفی شاید هفت یا هشت اشکال به استصحاب احکام شده است. از مرحوم نراقی گرفته تا مرحوم آقای خویی که بیان دیگری دارد و مرحوم محقق عراقی و دیگران. یکی از اشکالات، تعارض استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول است. به این مناسبت در آنجا این بحث را طرح می‌کنند که استصحاب عدم جعل چگونه است. در آن بحث نیز مرحوم نائینی مثل اینجا و هر جای دیگری، استصحاب عدم جعل را منع کرده است و فرموده است که خود استصحاب بی‌اثر است و اثبات عدم مجعول هم مثبت است.

عجیب است که در آنجا، آیت الله وحید حفظه الله از همین بیان دفاع کرده است و بیانی کاملاً مخالف آنچه اینجا فرموده است، دارد. آنجا می‌فرماید استصحاب عدم جعل فایده‌ای ندارد و تمام اثر برای مجعول است و فقط استصحاب مجعول جاری است. آنچه موضوع حکم عقل است، مجعول است نه جعل و حتی نه جعل موضوع پیدا کرده. کاملاً غیر از آنچه در اینجا فرموده است. در آنجا ابتدا فرمایشات آقای خویی را نقل می‌کند و سپس می‌فرماید حرف‌های ایشان در جاهای مختلف متهاافت است که نظیر آن را شهید صدر هم فی الجمله دارد که کاری به تهافت نداریم. ایشان عبارت‌ها را نقل کرده است و برخی هم ممکن است دلالتی بر تهافت نداشته باشد. می‌فرماید اگر نسبت اعتبار و معتبر، نسبت ایجاد و وجود باشد به طوری که اختلاف بین اعتبار و معتبر آنطور که آقای خویی می‌فرمود اعتباری باشد نه حقیقی، یعنی یک جعل داریم و مجعول دیگری نداریم و با این یکی است، در اینصورت:

وعليه فالبرهان قائم على مسلک المشهور

که استصحاب مجعول یا جعل جاری شود آنطور که ایشان می‌فرماید و محلی برای تعارض دو استصحاب نیست چون جعل و مجعول دو تا نیست، مثل همین حرفی که اینجا زده است.

وإن كان الاختلاف بينهما (یعنی بین اعتبار و معتبر) حقیقاً فلیبحث تعارض الاستصحابین (استصحاب عدم جعل

و استصحاب بقای مجعول) محلّ. ولكن الحق على هذا المبنى أيضا هو عدم جريان استصحاب العدم و ذلك لوجهين

بحث ما در وجه اول است که ایشان می فرماید که اگر حتی استصحاب عدم جعل فی حد ذاته داشته باشیم و بقای مجعول هم داشته باشیم، باز هم نوبت به تعارض نمی رسد.

الوجه الاول ما ذكرناه في تحقيق كلام المحقق النائيني من عدم ترتب الأثر على الإنشاء والجعل فلا يجرى، لأن موضوع حكم العقل بالاطاعة والعصيان واستحقاق العقاب والتعذير هو حكم المولى لا انشاءه للحكم واعتباره له.

آنچه موضوع عقل است حکم است، یعنی حکم باعث و زاجری که البته باید بگوییم واصل هم شده باشد، نه صرف انشاء حکم.

وهذا المورد من موارد التدقيق العقلي

اگر کسی بگوید تسامحا به انشاء هم حکم می گوییم، ایشان می گوید اینجا جای تسامح نیست و بحث در موضوع حکم عقل است به اطاعت و عصیان و این موضوع عقل نیز به دقت باید رسیدگی شود.

ولا محل فيه للتسامح العرفي، فإنه ليس من باب ظهورات الكلام حتى يكون المرجع فيه هو العرف

سپس می فرماید حاکم در اینجا عقل است و موضوع حکمش هم احکام الهی است یعنی مسببات نه اسباب، یعنی نه انشاء و اعتبار مبرز، بلکه مسبب که حکم است به حمل شایع، همان که مجعول آقای نائینی است موضوع حکم است نه انشاء آن.

فلو وجد الاعتبار بدون أن يتحقق موضوعه وشرطه فالعقل لا يحكم بترتب تلك الآثار عليه.

اگر اعتباری داشته باشیم بدون موضوع، موضوع حکم عقل نیست. پایین تر می فرماید :

فحكم العقل بوجوب الطاعة عند تحقق موضوع الحكم إنما هو لتحقيق الحكم، لا لأن موضوع الإنشاء قد تحقق

مرحوم آقای خوئی در بحث ما می فرمود که مجعول دیگری نداریم. یک انشاء حکم داریم که ابراز اعتبار حکم است بر موضوع مقدرة الوجود. چیزی دیگر نداریم. آقای خوئی تصریح کرده اند و عبارت را جلسه قبل خواندیم اینکه می گوییم قبل از تحقق موضوع، موضوع اطاعت و عصیان حاصل نشده است، از این جهت است که اطاعت و عصیان در جایی است که موضوعی باشد تا مخاطب باشد. پس آنچه می خواهیم انشاء است و موضوع.

آقای وحید در اینجا می‌فرماید اینطور نیست و حکم عقل به وجوب طاعت «عند تحقق موضوع الحكم إنما هو لتحقيق الحكم» و این همان مجعولی است که آقای نائینی می‌فرمود. چون آن حکم باعث و زاجر، محقق می‌شود، نه اینکه موضوع الانشاء قد تحقق. این همان حرفی می‌شود که ما اینجا می‌زدیم.

وعليه فموضوع جميع الآثار هو المعتبر والمنشئ، لا الاعتبار والإنشاء، فاستصحاب عدم الإنشاء فاقد للأثر^۱

این مطلب، عکس آن چیزی است که ایشان در اینجا فرموده است. اینجا فرموده است عدم جعل را استصحاب می‌کنیم یعنی همان انشاء مقدرة الوجود را تا حین تحقق موضوع، و اثر بر آن مترتب می‌شود. می‌گوید تمام الأثر عبارتست از انشاء یا عدم انشاء بعلاوه موضوع. عدم جعل را استصحاب می‌کنیم تا حین الموضوع و می‌گوییم پس موضوع حکم عقل محقق نیست در بحث ما.

بنابراین، ایشان در اینجا به صراحت فرمود که استصحاب عدم انشاء ذی‌اثر است و چیز دیگری نمی‌خواهیم جز انشاء و موضوع آن؛ ولی آنجا می‌فرماید استصحاب عدم جعل به معنای استصحاب عدم انشاء مقدرة الوجود، بی‌اثر است و تمام الاثر برای حکمی است که فعلی است. بنابراین، علی‌الظاهر در کلام ایشان تهافت است.

ایشان در بحث براءت، می‌فرماید:

فلا يكون ما هو المجعول في مرحلة الانشاء غير ما هو المجعول في مرحلة الفعلية

این از واضحات است و ما هم نمی‌گوییم دو مجعول است.

حتى يستشكل بأن الأثر إنما هو للحكم الفعلي الثابت في مرحلة وجود الموضوع لا الحكم الإنشائي، بل الحكم

الفعلي هو نفس الحكم الإنشائي من الشارع وإنما الاختلاف في ناحية الموضوع

همان چیزی که در استصحاب منع کرده‌اند

بكونه مفروض الوجود في مرحلة الإنشاء فلا يكون متوجها إلى أحد من المكلفين حتى يكون باعثا و زاجرا ثم

يصير فعليا بتحقيق موضوعه في الخارج فيكون باعثا، فالأثر لنفس الحكم المجعول في مرحلة الإنشاء بعد تحقق موضوعه

این عبارتی است از آقای خویی که درست است موضوع باید باشد تا اثر مترتب شود که مثلا حکم عقل به اطاعت

و عصیان است، ولی می‌گوید وقتی موضوع پیدا می‌شود اثر برای همان حکم مجعول انشائی است.

^۱ المغنی فی الاصول الاستصحاب ج ۱ ص ۲۵۶ - ۲۵۷

وعليه ففي ظرف الشك يستصحب عدم المعتبر إلى زمان تحقق الموضوع في الخارج

عدم المعتبر یعنی همان انشاء، إلى زمان تحقق الموضوع. یعنی قبل از موضوع استصحابش می‌کنیم.

ويترتب عليه الترخيص في الترك مثلا لا عدم الاعتبار كما قاله بعض الأعظم^۱

قبلا عرض کردیم و بعد هم شاید اشاره بکنیم که ایشان نزاعی با آقای خویی مطرح می‌کند که رابطه اعتبار و معتبر، ایجاد و وجود نیست. این درست است یا خیر، بحثی حاشیه‌ای است و بعد عرض می‌کنیم. بحث اصلی اینست که آیا علاوه بر انشاء حکم روی موضوع مقدرة الوجود و سپس تحقق موضوع آن، چیز دیگری داریم یا نه؟

اینجا ایشان منکر است و می‌گوید چیز دیگری نداریم. موضوع حکم عقل هم همین است و لذا استصحاب عدم انشاء روی موضوع مقدرة الوجود، هنگامی که موضوع بعدا پیدا می‌شود، اثر دارد. بنابراین، اشکال آقای نائینی را اینطور مندفع می‌داند و پاسخ می‌دهد. با این وجود، در آن بحث آتی، به استصحاب عدم جعل اشکال کرده است که اثری ندارد و حکم فعلی تمام الاثر است.

نکته‌ای که جلسه قبل عرض کردم این است که اصلا وارد کردن بحث استحقاق عقاب و طاعت و عصیان، در بحث ما مقداری بیراهه رفتن است. زیرا بحث در حکم فعلی است و حکم فعلی اعم است از اینکه واصل شود یا خیر و موضوع حکم عقل قرار بگیرد یا نگیرد. همانطور که یادتان است، مراتب حکم نزد مرحوم آخوند و دیگران مختلف است، ولی به هر حال، نزد همه، مرحله فعلیت غیر از مرحله تنجز است. آنچه الآن در استصحاب عدم جعل محل بحث است، اینست که آیا غیر از جعل، مجعولی داریم که عبارت باشد از حکم فعلی یا نه؟ نه چیزی که موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب و عدم استحقاق شود. در این نکته دقت کنید، زیرا هم در اینجا و هم در بحث استصحاب، این‌ها خلط می‌شود حتی در کلام شهید صدر که می‌آید. اینکه چیزی موضوع حکم عقل قرار بگیرد، یک بحث است، ولی بحث ما الان در خود حکم فعلی است که آیا فراتر از انشائی که روی موضوع مقدرة الوجود رفته است، چیزی دیگر بعد از تحقق موضوع داریم یا خیر؟

ممکن است گفته شود هیچ حادثه‌ای در عالم رخ نمی‌دهد و آنچه هست، یک انشاء مقدرة الوجود در موضوع خودش است و تحقق موضوع. به تعبیر مقرر آقای صدر، این مرکب، موضوع حکم عقل است. یعنی انشاء روی موضوع مقدرة الوجود بعلاوه تحقق بعدی موضوع. این مرکب، موضوع حکم عقل است و چیز دیگری نداریم. بحث اینجاست که چیز دیگری به نام حکم فعلی داریم یا خیر. استاد در این جا انکار کرده‌اند، و در بحث استصحاب می‌فرماید اساسا آن یکی که

۱. تحف العقول في علم الأصول، تقرير أبحاث أصول آيت الله وحيد، ج ۱، ص ۲۰۲.

عبارت است از حکم، موضوع حکم عقل است. البته مقصود ایشان قاعدتا اینست که عند الوصول بعد قیام الحجة بر آن، موضوع حکم عقل است.

حکم فعلی یا مجعول، پس از تحقق موضوع، امر جدیدی است که حادث می شود

ما معتقدیم حکم فعلی داریم که عبارتست از مصداق همین جعل. نمی گوییم مجعول دیگری وجود دارد، اما همین مصداق، چیز دیگری می شود. یعنی چیز دیگری غیر از آن جعل کلی است و آثار آن هم فرق می کند. اینکه موضوع حکم عقل قرار می گیرد، می تواند قرینه بر این باشد که آنچه در اینجا عند تحقق موضوع محقق می شود، چیزی دیگر غیر از آن جعل کلی الهی است. چون جعل کلی الهی موضوع حکم عقل نبود، حتی عند الوصول ولی حکم فعلی عند الوصول موضوع حکم عقل قرار می گیرد. این می تواند قرینه باشد بر اینکه یک حکم فعلی در اینجا داریم. اگر این دو گانگی پذیرفته شود، صورت اشکال محقق نائینی وجه پیدا می کند، و باید بحث می کنیم آیا راه برون رفت از این اشکال داریم یا خیر.

سوال: در حال اجرای استصحاب، نمی شود بین فعلیت حکم و تنجز انفکاک قائل شد.

پاسخ: بحث ما سر تنجز نیست، بلکه در فعلیت حکم است. بحث ما اینست که آیا مجعول و حکمی داریم غیر از آن جعل کلی الهی یا خیر. این، غیر از تنجیز است و غیر از این مرحله استحقاق عقاب است.

سوال: متاخر از فعلیت است.

پاسخ: بله، اما بحث ما در فعلیت است. عیب ندارد قرینه بگیریم، ولی بگوییم که بحث در فعلیت حکم است. بگویید بحث در فعلیت حکم است، و موضوع قرار گرفتن برای حکم عقل به استحقاق عقاب و طاعت و عصیان، می تواند قرینه باشد. چون جعل کلی الهی که هنوز موضوع آن محقق نشده است، حتی اگر علم به آن پیدا کنیم، این اثر را ندارد که استحقاق عقاب و طاعت و عصیان باشد، ولی مجعول یعنی حکم فعلی این اثر را دارد. این می تواند قرینه باشد.

سوال: حقیقت مجعول یعنی چه؟

پاسخ: مجعول عبارتست از جعل تطبیق شده.

سوال: این تعریف لفظی است، حقیقت آن چیست؟

پاسخ: عجباً! اگر بگویید ماهیت تطبیق شده، تعریف لفظی است؟! ماهیت تطبیق شده، لفظی نیست.

سوال: چه چیز بر آن تطبیق شده است؟ آن جعل کلی تطبیق شده است.

پاسخ: بله، تطبیق جعل کلی.

سوال: پس چیزی غیر آن نیست.

پاسخ: ان شاء الله این را در بحث آقای صدر بیشتر باز می‌کنیم. چه کسی می‌گوید غیر از آن نیست؟ سوال من اینست که فرد وقتی حاصل می‌شود، غیر از طبیعت است یا خیر؟ فرد غیر از طبیعت است. فرد، طبیعت منطبق شده است.

سوال: این طبیعت، غیر از در ضمن فرد، نمی‌تواند حاصل شود.

پاسخ: پس غیر از آن طبیعت کلی است. می‌گوییم این فرد غیر از طبیعت کلی است. این بحث ما نیست که طبیعت و فرد چه نسبتی دارند. می‌گوییم بالاخره اینجا یک فرد و مصداقی از آن جعل کلی محقق می‌شود. یک مصداقی محقق می‌شود که غیر از کلی است. آقایان می‌گویند هیچ فرقی ندارد و «هو هو»، و ما می‌گوییم فرق دارند. بحث عرفی نیست که «هو هو»، بلکه بحث در اینست که آیا طوری است که مثل لازم و ملزوم بشوند و مثبت بشود یا نه. می‌گوییم این مقدار هست. البته راه حلی پیدا می‌شود، ولی این بیانی که آقایان دارند، درست نیست.

استدلال شهید صدر برای عدم وجود ثانی برای حکم فعلی یا مجعول

شهید صدر در اینجا، هم در بحوث و هم در مباحث، بحث را حواله می‌دهد به استصحاب، و آنجا هم حواله می‌دهد به جای دیگری و می‌گوید بحث جعل را سر جای خود بحث کردیم، ولی اجمالا توضیح می‌دهند.

می‌فرماید در قضایای اخباری به نحو قضیه حقیقه یک حکمی روی موضوع مقدرة الوجود می‌رود. هنوز که موضوع محقق نشده است، هم موضوع و هم محمول تقدیری است. ایشان می‌گویند عده‌ای می‌گویند در قضایای شرعی هم همینطور است. مثلاً می‌گوییم «ماء متغیر به نجاست، نجس است». اگر فعلاً «ماء متغیر به نجاست» در خارج نداریم، موضوع مقدر می‌شود، و محمول آن یعنی «نجس» هم به نحو شأنی تقدیری موجود است نه بالفعل. در قضایای اخباری حقیقی و در قضایای شرعی اینطور است. یعنی در قضایای شرعی هم دو نحوه وجود برای محمول داریم: یک وجود تقدیری و یک وجود بالفعل. عند تحقق موضوع که «ماء متغیر به نجس» است، موضوع بالفعل می‌شود، و نجاست هم به حمل شایع پیدا می‌شود. قبل آن، هر دو مقدرة الوجود بودند.

آقای صدر می‌گوید این تصور غلط است. می‌گویند البته در قضایای اخباری حقیقی، درست است. ما دو چیز داریم و دو مرحله برای محمول داریم: یک مرحله وجود تقدیری علی تقدیر الموضوع، و بعد که موضوع پیدا می‌شود، یک وجود به حمل شایع فعلی هم برای محمول داریم و این درست است. برای مثال «نار» و «حرارت» را نظر بگیرید. اگر «نار»ی

نباشد، درست است که علی تقدیر تحقق «نار»، «حرارت» هم هست، اما قبل تحقق «نار»، هم «نار» مقدرة الوجود است و هم «حرارت» که محمول آن است. ولی اگر «نار»ی در خارج پیدا شد، حرارت هم به حمل شایع پیدا می شود. ایشان می گوید حمل شایع یعنی محمول دو نحو وجود دارد: وجود تقدیری روی فرض وجود موضوع، و وجود حقیقی به حمل شایع عند تحقق موضوع. ایشان می گوید در باب انشائات و اعتبارات، مجعولات شرعی اینطور نیست. در مجعولات شرعی شارع یک انشاء و جعلی را روی موضوع مقدرة الوجود می برد، مثل «نجس» و بعد که موضوع پیدا می شود در خارج، چیز دیگری یافت نمی شود و همان انشائی است که موضوع پیدا کرده است. امر دومی در کار نیست و در حکم، مرحله دوم نداریم و همان اولی است. می فرماید بر این حرف که قضایای شرعی هم مثل قضایای حقیقیه تکوینی است، اشکال وارد است، به این صورت:

یرد علیه ما أوضحناه في محله

اجمالاً فرموده است که چه چیزی را اوضحناه فی محله

من عدم تحقق وجود ثان للحکم عند وجود الموضوع. ونقول هنا بنحو الإجمال:

اصل آن را در محل خودش باید بگویند و اینجا نگفته است که محل آن کجاست. این بحث را چند جا گفته است. در واجب مشروط و اجتماع امر و نهی فکر می کنم بحث کرده است.

إنَّ قياس باب القضايا الجعلية بالقضايا الإخبارية غير صحيح، فإنَّ الحكم الذي وجد بالجعل والاعتبار لا يوجد وجوداً ثانياً عند تحقق الموضوع خارجاً؛ إذ لو وجد وجوداً ثانياً عند وجود الموضوع، فهل هو وجود تكويني أو وجود جعلي واعتباري؟

اینکه بحث ایشان را آوردیم بخاطر این استدلال ایشان است. استدلال می کند که چرا وجود ثانی برای حکم نداریم. می گویند وقتی موضوع محقق می شود و می گویند حکم، وجود ثانی می یابد علی وزان قضایای حقیقی واقعی، این وجود ثانی چه سنخی است؟ تکوینی است یا اعتباری و جعلی؟ اگر بگویید تکوینی است که واضح البطلان است. چون ما یک حکم کلی داریم و موضوع آن، و نهایت اینست که تطبیق شده و یک مجعولی پدید آمده است. به نحو تکوینی چیزی نداریم که بعد تحقق موضوع، وجود تکوینی پیدا نکند. پس آنچه باقی می ماند، وجود انشائی است. ایشان می گویند این هم درست نیست. جاعل غیر از جعل کلی خود، جعل دیگری ندارد و اصلاً توجه ندارد به تحقق یا عدم تحقق موضوع و کاری به این ندارد. اصلاً ممکن است عند تحقق موضوع، خواب باشد و اعتبار و انشاء دیگری ندارد. یک اعتبار کرده است روی موضوع

مقدرة الوجود و رفته است. این موضوع مقدرة الوجود در خارج یافت شده است و موضوع آثار عقلی و امثال آن قرار می گیرد. می فرماید:

فإن قيل بالوجود التكويني فهو واضح البطلان، فإنَّ الحكم ليس له وجود تكويني خارجي؛ وإن قيل بالوجود الاعتباري والجعلي فهذا أوضح بطلاناً، فإنَّ المولى لا ينقدح في نفسه عند وجود الموضوع أي اعتبار جديد، وقد يكون نائماً، أو غافلاً عند وجود الموضوع، أو غير مطلع على وجوده،

این مولایی که با آن کار داریم، عجیب است که هم غفلت می کند و هم می خوابد! کاری به «لا تاخذه سنة و لا نوم» ندارند.

وعدم تغییر حال المولى النفساني بمجرّد وجود الموضوع خارجاً ثابت بالوجدان، كما هو ثابت - أيضاً - بالحكم العقلي الحاكم باستحالة تأثير الشيء الخارجي بما هو خارجي في عالم النفس

اینکه مولى عند تحقق موضوع حالش عوض نمی شود که اعتبار دیگری بکند، هم وجدانی است و هم برهانی. آن امری که در خارج است، هیچ وقت در نفس او اثر ندارد مگر عند الاطلاع و کذا و کذا. بالاخره فی حد ذاته دخالت نمی کند و بنابراین، امر خارجی تحقق پیدا می کند و ربطی به اعتبار شارع یا اعتبار حاکم عرفی ندارد. می فرماید:

وعليه فالحكم إنّما يوجد عند الجعل، وليس له وجود ثان وراء ذلك الوجود التقديري يتحقق عند تحقق الموضوع،

فرجع الإشكال^۱؛

با این اشکال کاری نداریم که بحث تعارض است و امثال آن.

اشکال بیان شهید صدر

عرض ما اینست که این جملاتی که ایشان مجبور می شود بگوید و آقای خویی هم مجبور می شود بگوید که جلسه قبل خواندیم که قبل تحقق الموضوع، لم يكن هناك حكم و تكليف، و بعد تحقق الموضوع، فهناك حكم و تكليف، چیست؟! ما هم همین را می گوئیم. آقای صدر هم می فرماید «وليس له وجود ثان وراء ذلك الوجود التقديري يتحقق عند تحقق الموضوع». خب چه چیزی يتحقق عند تحقق موضوع؟ آن انشاء تقدیری که قبلاً بود. اینکه می گوئید وراء ذلك

^۱ . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائري السيد كاظم، ج ۵، ص ۱۹۴.

الوجود التقديری که یتحقق عند تحقق الموضوع، اگر آن را نفی می کنید، پس چرا موضوع حکم عقل قرار می گیرد؟! و اگر آن را اثبات می کنید، پس چرا انکار می کنید که یک چیز دیگری پیدا شده است؟!

ایشان دو شق کرده است. حالا باید جواب بدهیم که به کدام شق اشکال داریم. می گویند این وجود ثانی نه تکوینی است نه اعتباری. تکوینی واضح است که نمی شود وجود ثانی حکم، تکوینی باشد؛ ولی چرا نمی تواند اعتباری جعلی باشد؟ می فرماید که اصلاً معتبر ممکن است خواب باشد و یا ممکن است توجه به وجود موضوع نداشته باشد و کاری به این ندارد که حالش عوض شود و اعتباری بکند.

عرض ما اینست که اینجا خلطی صورت می گیرد. ایشان با این بیان دنبال اینست که معتبر جعل دیگری بکند که می گوید ممکن است خواب باشد یا توجه به موضوع نداشته باشد. مگر ما می گوییم دوباره جعل و اعتبار بکند چیزی را و یا دوباره اعتبار بکند که می گوید ممکن است خواب باشد. عرض ما اینست که همان جعل کلی تقدیری که روی موضوع مقدرة الوجود رفته است، وقتی موضوع پیدا می شود، در ناحیه محمول یک واقعیتی پدید می آید. نه واقعیت تکوینی، بلکه یک واقعیت جعلی اعتباری، و آن هم نه جعل مستقل، بلکه تطبیق همان جعل کلی.

نظیر این حرف در قیاس نوع اول است. در قیاس نوع اول وقتی نتیجه را به دست می آورید، نتیجه چیز جدیدی است. یکی از اشکالاتی که بر این قیاس می شود و جواب می گیرند از منطق دانان، اینست که این نتیجه ای که گرفتید «سقراط فان»، علم جدیدی نیست. می گویند: «سقراط انسان» و «کل انسان فان»، پس «سقراط فان». «سقراط فان» در بطن همان کبری بود و لذا علم جدیدی در عالم نداریم. عده ای اینطور استدلال می کنند و شاید فخر رازی همین استدلال را کرده است که علم های ما جدید نیست، چون عمده اش قیاس نوع اول است و قیاس نوع اول هم اینطور پدید می آید. جواب اینست که علم ما در کبری، اجمالی است. آن حکم اولی به نحو قضیه حقیقیه عمومی روی موضوعی رفته است و حال تطبیق می شود و علم جدیدی پدید می آید.

حرف ما در اینجا، شبیه این است، گرچه عین آن نیست، چون آنجا بحث علم است و اینجا بحث خود حکم است. عرض ما اینست که وقتی تطبیق می شود مصداق جعل پدید می آید و مصداق جعل لیس بجعل و یا لیس بمجوعول جدید که می گویند جاعل ممکن است خواب باشد. تطبیقات جعل کاری به خواب و بیداری او ندارد. نمی گوییم که اینجا آن انشائی که هست، تمام الموضوع برای حکم عقل است. این غلط است. تمام الموضوع همین حکم فعلی است که باعث و زاجر است. این عبارت مرحوم آقای خویی که استاد ما هم تکرار کرده است حرف عجیبی است که می گویند انشاء تمام الموضوع برای حکم عقل به اطاعت و عصیان نیست و باید موضوع پیدا شود. این را قبول دارند ولی می گویند وقتی موضوع پیدا

شد، تمام الاثر مال آن انشاء است. یعنی چه؟! اگر تمام الاثر برای انشاء است چرا قبل تحقق موضوع، اثر نبود؟ پس با تحقق موضوع، یک حادثه‌ای یا پدیده‌ای در عالم رخ می‌دهد. نمی‌گوییم این حادثه عبارتست از اعتبار معتبر یا جعل جاعل تا بگویید حقیقتا و وجدانا و برهانا نیست. می‌گوییم آن حادثه عبارتست از تطبیق آن جعل بر موضوع، و این تطبیق، مرتبه‌ی از حکم مجعول را درست می‌کند.

یکی از شواهد بر عرض ما که جلسه قبل هم عرض شد این است که اگر این تطبیق نباشد و اگر تحقق فردی و مصداقی از جعل نباشد که داعی من باشد و بشود حکم من، من اصلا حرکت نمی‌کنم. اینکه مکرر گفتیم مجعول عبارتست از تطبیق جعل بر موضوع به طوری که مکلف، جعل را تطبیق شده ببیند و بگوید حکم من است، برای این جهت است. جعل کلی روی «المستطیع یحج» چه ربطی به من دارد؟ وقتی من مستطیع می‌شوم و تطبیق می‌شود، فردی از آن جعل منحل می‌شود و خطاب آن به من می‌شود. اینجا شخص باعث و زاجر دارد.

اگر این را نگوئیم و فرض کنیم ذهن شخصی طوری است که قضایای کلی را منحل نمی‌کند. در اینصورت، موضوع هم پیدا شود، او خطاب را به خودش متوجه نمی‌بیند. از نظر او حکم هنوز روی عنوان المستطیع است. اگر المستطیع یحج را به خودش تطبیق نکند، حرکت نمی‌کند. باید حتما به خودش تطبیق کند و بگوید خطاب، من را گرفته است تا باعث و زاجر شود و راه بیفتد. این قرینه است که وقتی جعل موضوع می‌یابد، حقیقتی رخ می‌دهد.

بنابراین، فرمایش مرحوم نائینی را که می‌فرمود خود استصحاب جعل فایده ندارد و اگر هم بخواهد مجعول را اثبات کند، مثبت است، به این صورت نمی‌شود رد کرد که جعل و مجعول یکی‌اند. این حرف درست نیست.

ولی آیا اصل اشکال مثبتیت که آقای نائینی فرمود درست است یا خیر؟ به نظرم این جواب دارد. می‌گوییم مثبت نیست و لذا استصحاب عدم جعل ذو اثر است. روی آن تامل کنید تا فردا إن شاء الله.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۵۴۴
استصحاب عدم جعل برای ترتیب آثار مجعول، مثبت نیست	۵۴۵
دلیل حجیت اصول عملیه، قاصر از اثبات حجیت مثبتات اصول عملیه است.....	۵۴۵
استصحاب عدم جعل برای نفی مجعول، مثبت نیست.....	۵۴۷
بحثی در وحدت یا تغایر اعتبار و معتبر؛ و جعل و مجعول	۵۵۰
نکته اول: معتبر بالذات، حقیقی است و آنچه اعتباری است، معتبر بالعرض است.....	۵۵۱
نکته دوم: حکم غیر از تصدیق است.....	۵۵۳
نکته سوم: تصدیق، غیر از قضیه است.....	۵۵۴
در هر وعائی، اعتبار و معتبر یکی اند.....	۵۵۴

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در استصحاب عدم جعل بود. این بحث بخاطر شبهه‌ای قوی که مرحوم محقق نائینی مطرح کرد، به طول انجامید. شبهه این بود خود استصحاب عدم جعل فایده‌ای ندارد، چون انشاء فی حد ذاته بی اثر است و اثر برای مجعول است؛ و اگر بخواهید با استصحاب عدم جعل، عدم مجعول را ثابت کنید، مثبت می‌شود.

مرحوم آقای خویی و عده‌ای از جمله استاد در نتیجه به این حرف معتقد شدند که جعل و مجعول در اینجا دو تا نیست و مجعول در واقع عین جعل است که موضوع یافته است و اثنینی در کار نیست. درباره آثار عقلی مثل وجوب طاعت و حرمت عصیان عقلی و امثال آن، آنچه موضوع این احکام عقلی است، انشائی است که موضوع پیدا کرده است و چیز دیگری نیست. وقتی انشاء موضوع پیدا کرد، بعد از پیدا شدن موضوع، اثر برای خود انشاء و حکمی است که قبلاً به صورت انشائی جعل شده است.

در جلسات گذشته به تفصیل بحث کردیم که این بیان صحیح نیست. البته آیت الله وحید حفظه الله در استصحاب فرمایش دیگری داشت شبیه آنچه که ما هم عرض می کردیم؛ و نحوه بیانات مرحوم آقای خویی هم ظاهراً در این جا متهافت است.

به هر حال، از این حرف ها که بگذریم، اصل مطلب درست نیست که می فرمایند مجعول با جعل یکی است و چیزی پدید نیامده است و هر چه هست، انشائی است که روی موضوع مقدرة الوجود رفته است و فقط موضوع پیدا شده است. وقتی موضوع پیدا می شود، چیزی هم پیدا می شود. ما نمی گوییم آنچه پیدا می شود، جعل جدیدی است که شهید صدر آن را نفی کرده است به اینکه ممکن است معتبر، در زمانی که موضوع پیدا می شود، نائم یا غافل باشد، و در این صورت چطور می توان گفت چیز جدیدی پدید آمده است. عرض ما این نیست که اعتبار جدیدی پدید آمده است، بلکه همان تحقق موضوع، موجب می شود که فردی و تطبیقی از آن انشاء کلی پدید آید که ذو اثر است و غیر از آن انشائی است که اثر نداشت.

استصحاب عدم جعل برای ترتیب آثار مجعول، مثبت نیست

حال، باید برگردیم به اصل ادعای مرحوم نائینی. در این دو یا سه جلسه اخیر، سخن کسانی را نقد کردیم که در جواب محقق نائینی پناه آوردند به اینکه جعل و مجعول و اعتبار و معتبر یکی است. آنان می گفتند که چیز جدیدی پدید نیامده است، ولی ما پاسخ دادیم که چیز جدیدی پدید آمده است.

حال، آیا اصل ادعای محقق نائینی که استصحاب عدم جعل برای اثبات عدم مجعول، مثبت است، سخن درستی است یا خیر؟ این را انکار می کنیم و می گوییم مثبت نیست. در عین حال که نوعی از اثبیت بین تطبیق و کلی وجود دارد و حتماً هم چیز جدیدی پدید می آید، ولی استصحاب عدم جعل برای ترتیب آثار مجعول، مثبت نیست.

دلیل حجیت اصول عملیه، قاصر از اثبات حجیت مثبتات اصول عملیه است

بحث مثبت بودن، عمدتاً برمی گردد به میزان دلیل حجیت. تعبدی که دلیل حجیت اصول مثل استصحاب و برائت دارد، اطلاقی ندارد که بتواند امور شرعی مترتب بر واسطه های عقلی را ثابت کند. برای مثال بقای حیات زید را استصحاب می کنیم. روشن است که آثار عقلی و تکوینی بر آن مترتب نیست. واضح است که با استصحاب تعبدی نمی توان اثر عقلی لازمه مستصحب را مترتب کرد. اگر بقای حیات زید را استصحاب کردید، لویه دار بودن او الان لازمه تکوینی و خارجی وجود مستصحب است، و تعبد این را ثابت نمی کند. بحث عمده در مثبتات، اینست که می گویند حتی اثر شرعی مترتب بر این واسطه عقلی را هم نمی تواند ثابت کند. برای مثال زید ۵ ساله را دیده بودیم، و الان ۲۰ سال از آن زمان گذشته است.

بقای زید را تا زمان حاضر استصحاب می‌کنم که علی القاعده ۲۵ ساله است. او الان باید لَحیه داشته باشد، اما واضح است که اثبات لَحیه برای مستصحب با استصحاب درست نمی‌شود، یعنی آثار تکوینی خارجی مستصحب با استصحاب ثابت نمی‌شود. اما کسانی که می‌گویند مثبت حجت نیست، قائل‌اند که حتی آثار شرعی مترتب بر این امر عقلی هم ثابت نمی‌شود. برای مثال اگر نذر کرده باشید که اگر زید لَحیه درآورده باشد، فلان مقدار پول به فقیر بپردازید، این هم بار نمی‌شود. چرا؟ عمده سخن در اینجا بحث میزان مدلول ادله حجیت اصول عملیه است که دلیلی بر چنین سعه‌ای نداریم و گرنه ثبوتاً مانعی نداشت که شارع در استصحاب بگوید هم مفاد خودش را ثابت می‌کنم و هم تمام آثار شرعی بواسطه امر عقلی را ثابت می‌کنم.

البته مرحوم نائینی در بحث خودشان راه دیگری غیر از این بیانی که عرض شد برای مثبتات می‌آورد. ایشان در فرق بین امارات و اصول که چرا در امارات، مثبتات حجت است و در اصول حجت نیست می‌گوید از این باب است که در امارات، مجعول، تتمیم کشف است و می‌گوید لازمه تتمیم کشف اینست که لوازم آن حجت باشد، ولی در اصول عملیه تتمیم کشف نشده است بلکه به لحاظ محرکیت جانشین علم می‌شوند، و از این جهت لازمه‌اش ثابت نیست. ایشان هم نهایتاً باید به یک امر اثباتی پناه ببرد، گرچه از امری ثبوتی هم استفاده می‌کند. آن امر اثباتی اینست که در اصول عملیه چیزی مجعول است که لازمه آن این نیست که امور شرعی با واسطه هم حجت باشد. دوستان هم مراجعه کنند که در بحث اصل مثبت، آنچه دلیل است که اصل مثبت در باب استصحاب و اصول عملیه دیگر حجت نیست، قصور دلیل حجیت است، و چیز دیگری در کار نیست.

حال باید دید این قصور دلیل حجیت در بحث ما می‌آید یا خیر. عجیب است که از این نکته غفلت کرده‌اند، چون بحث ما بحث خاصی است و بحث در استصحاب عدم جعل است برای ترتیب آثار عدم مجعول. رابطه جعل و مجعول، اگر ایجاد و وجود باشد، فرمایش آقایان است و بحثی نیست؛ در حالی که گفتیم این درست نیست چراکه امر سومی پدید می‌آید که رابطه‌اش با آن کلی، رابطه فرد و طبیعت یا کلی است. «المستطیع یحج»، قضیه انشائی کلی است که موضوع آن مقدره الوجود است. مولی «مستطیع» را تقدیر کرده است و روی آن «یجب الحج» آورده است. یک مورد «مستطیع» یافت می‌شود و در این جا تطبیق بر او می‌شود. در این موردی که تطبیق شده است، چیز جدیدی یافت می‌شود، ولی رابطه‌اش با آن کلی رابطه فرد و کلی است.

استصحاب عدم جعل برای نفی مجعول، مثبت نیست

باید دید استصحاب عدم کلی برای این که نفی فرد بکنیم، مثبت است یا خیر. به نظر ما مثبت نیست، بلکه راحت تر از بحث عدم مثبتیتی است که به لحاظ قصر مدلول دلیل حجیت بحث می شود، زیرا می گوئیم اثبات کلی و نفی جزئی اساسا نقض است. لذا در بحث اعتباریات، به کسانی که می گویند در اعتباریات حرکت منطقی جایز نیست اشکال گرفتیم و گفتیم در اعتباریات هم حرکت منطقی وجود دارد. شبیه قیاس نوع اول که می گوئید «سقراط انسان است» و «هر انسانی فانی است» پس «سقراط فانی است»، در اعتباریات هم هست. اگر شارع بگوید «همه انسان ها واجب الاکرام هستند» و «سقراط انسان است»، از این نتیجه می شود که «سقراط واجب الاکرام است» و از این جهت فرقی ندارند.

در جلد ۵ فلسفه علم اصول به نحو مستوفی فرمایش آقای مطهری را نقل کردیم و باب جدیدی باز کردیم که آیا در قیاس نوع اول، آنطور که ایشان می گوید حرکت بین مفاهیم است و یا اینکه در بحث های منطقی بین فعل گفتاری و فعل گفتاری ممکن است حرکت کنیم؟ یعنی بین یک ایجاد و انشاء و یک انشاء و ایجاد حرکت کنیم. بین یک وجوب به حمل شایع که مثلا انشاء به داعی جعل داعی یا ابراز اعتبار است، و ابراز اعتبار حرکت کنیم. چه کسی گفته است که فقط حرکت بین مفاهیم است؟! ایشان بحث مفصلی می کند در پاورقی های بحث اعتباریات که چرا حرکت منطقی در اعتباریات نیست. می گوید زیرا حرکت منطقی بین مفاهیم است و رابطه مفاهیم هم رابطه واقعی است؛ ولی در اعتباریات بین مفاهیم رابطه واقعی نیست. ما در کل این مبنا بحث کردیم. دوستان مراجعه کنند.

عرض ما اینست که بحث ما در اینجا خیلی سهل تر است از برخی بحث ها در اصل مثبت، مثل کسانی که می گویند اگر رابطه این لازم با ملزوم طوری باشد که عرف این ها را یکی ببینند و یا اگر یکی هم نبینند، نقض این را نقض آن بداند، این امر جلوی مثبتیت را می گیرد و ما باید حکم کنیم و مثبت هم نیست. آنجا می گویند که اگر تلازم خیلی بین باشد یا خیلی خفی باشد، جلوی مثبت بودن را می گیرد. مرحوم شیخ می گوید خفی باشد و مرحوم آخوند خیلی بین را هم افزوده است. مقصود اینست که اینجا راحت تر از آنجاست، چون اینجا لازمه عقلی است. عرض بنده اینست که شارع نمی تواند بگوید من واجب کردم اکرام همه انسان ها را و می دانیم سقراط انسان است، ولی در عین حال اکرام سقراط لازم نیست. به همان اندازه که قیاس نوع اول، با پذیرش مقدمه و نفی نتیجه قابل قبول نیست، اینجا هم همانطور است.

سوال: می فرمایید عینیت نیست، در حالی که وقتی انسان استصحاب می شود، همان فردش است. شما لازمه آن

می گیرید.

پاسخ: نگفتم لازم است. بنده با دقت گفتم فرد است و طبیعی، و فرد است و کلی. عرض کردم سهل تر از جایی است که لازمه ها بین است یا خفی است و در بحث اصل مثبت می گویند، این ها مثبت نیست اگر به آن ها حکم کنیم.

سوال: فرمودید اتحاد نیست و دوگانگی است، و اصفهانی هم دارد که اتحاد بین کلی و فرد است و دوگانگی نیست.

پاسخ: بله، اتحاد نیست. این ها که بحث های قالبی است. بین فرد و طبیعی اتحاد است ولی نه اینکه تمام کلی اینجا در این فرد محقق باشد.

سوال: انسان در خانه را استصحاب کنیم، عین این است که فردی در خانه باشد ولی شما فرمودید لازمه خفی است.

پاسخ: می گویم فرد در خانه است. ولی فرد با کلی چه رابطه ای دارد؟ یکی است و عینیت؟ در این صورت، اگر بر این حصه از انسان حکم کردید، یعنی بر طبیعت حکم کردید؟

سوال: وقتی انسان در خانه است یعنی فرد در خانه است.

پاسخ: پس استصحاب کلی و جزئی یکی می شود. چرا استصحاب های کلی و جزئی را از هم جدا می کنید؟ اگر استصحاب جزئی کردید، استصحاب کلی هم کرده اید!

سوال: زمانی مشکلی است در فرد که کلی آن را استصحاب می کنیم.

پاسخ: اصلاً یکی است با جزئی. توجه کنید، آنهایی که می گویند کلی و فرد متحداند در خارج، یعنی در این فرد طبیعت هم موجود است نه اینکه کل طبیعت اینجا است. لذا شما فرد دیگر طبیعت هستید. اگر آنطور باشد که شما می گوئید، پس انسانیت من با انسانیت شما یکی است در حالی که به دو وجود موجود شدند. انسانیت هر انسانی متفرد به خودش است و مشخص به وجودش است. انسانیت او با انسانیت دیگری فرق می کند. درست است که در اصل انسانیت یعنی طبیعی کلی مشترک اند، ولی نه اینکه وحدت عددی خارجی و اشتراک خارجی داشته باشند. این روشن است. در بحث جعل می خواهیم عدم آن جعل کلی را استصحاب کنیم و این عدم معقول را نفی کنیم. این ها یکی نیستند.

الان بحث ما چیزی دیگر است. آن بحث را قبول نداریم که این ها یکی اند به این معنا که تمام کلی اینجا موجود باشد و اصلاً چیز سومی نباشد و فقط جعل باشد و موضوع آن. می گوئیم وقتی موضوع پدید می آید، مثل قضایای حقیقی تکوینی چیزی پدید می آید و همانطور که با به وجود آمدن نار در خارج، حرارتی پدید می آید که قبلاً نبود، با تحقق موضوع حکم که «مستطیع» باشد، چیزی پدید می آید که قبلاً نبود. این چیزی که پدید می آید عبارتست از باعث و زاجر بالفعل که

قبلا نبود. کسانی که انکار می کنند، به نظر بنده چیز واضحی را انکار می کنند. از این بحث گذشتیم. یا عرض ما را می پذیرید یا نه. اگر پذیرفتید، حال می خواهیم بدانیم مثبت است یا خیر.

عرض ما اینست که آقایان چرا در جواب مرحوم نائینی این طرف نیامدند و رفتند دنبال انکار امر سوم. ما امر سوم را می پذیریم ولی مثبتیت را نمی پذیریم. چرا نمی پذیریم؟ چون رابطه ما جعل و مصداق آن است. اثبات مصداق با تحقق جعل، یعنی اثبات مصداق در مورد موضوع خاص که پدید آمده است، مثبت نیست، زیرا اصلا نمی شود این را انکار کرد. در مثبت اینطور است که می گوئیم متعبد بها در استصحاب فقط حیات زید است و آن لازمه شرعی که بر لازم عقلی بار است یا خود لوازم عقلی، مترتب نیست. اینجا نمی توان گفت که مستصحاب ما عدم جعل است و سرایت نمی کند به عدم مجعول. اگر استصحاب عدم جعل کردید، باید عدم مجعول را بپذیرید و چاره ای ندارید. مثل اینکه اگر گفتید «کل انسان فان» و «سقراط انسان»، مجبورید بپذیرید که «سقراط فان». اینجا هم همینطور است.

سوال: اشکال چیزی دیگر است. عدم ازلی استصحاب می کنیم و عدم نعتی نتیجه می گیریم. عمده اشکال اینست.

پاسخ: آن یک اشکال دیگری بود و ربطی به اینجا ندارد. عدم محمولی و عدم نعتی را قبلا بحث کردیم که اشکال دیگری بود و از آن گذشتیم. آن را هم در بحث عدم وجود حال صغر بحث کردیم و در اینجا هم گفتیم شبیه به آن است. آن بحث دیگری است. لذا در حال صغر، لازم نیست که استصحاب عدم ازلی کنیم و نعتی هم می توان استصحاب کرد. در جعل هم همینطور است. عدم ازلی هم اشکالی ندارد. بحث آن به تفصیل گذشت و حتی گفتیم استصحاب عدم ازلی اشکال ندارد، به شرطی که موضوع اثر، نعت را نخواهد اگر عدم ازلی محض باشد و مثل اینجا نباشد که می شود نعتی هم تصویر کرد.

عرض ما اینست که وقتی استصحاب عدم جعل می شود، امکان ندارد عدم مجعول جزئی را که موضوعش محقق شده است، نفی کنید. بنابراین، ترتب عدم مجعول، تطبیق قطعی این کلی است. این مثبت نیست. اساسا عرض می کنم که امر آن از مثبت سهل تر است. عمده بحث مثبت، بحث اثباتی است و مرحوم نائینی یک بخش آن را ثبوتی کرده است، ولی مرحوم آخوند و دیگران کل اصل مثبت را اثباتی می دانند که دلیل حجیت استصحاب آن را شامل نیست، ولی می توانست ثبوتا شامل شود. ولی در اینجا می گوئیم اصلا لازم عقلی است که اثر کلی را بر فردش ترتیب بدهیم. مجبورید این کار را بکنید. اگر این کار را نکنید، یعنی آن کلی را نقض کردید یعنی نقض استصحاب کردید. «لا تنقض» را به هم زدید. اگر کلی را نقض کنید، یعنی کلی را بار نکرديد، پس یعنی نقض کردید. اشکال اینست که عقلا مجبور و ملزم هستید به این کار مثل

قیاس نوع اول. لذا به نظر بنده پاسخ به مرحوم نائینی اینست که ترتیب اثر عدم مجعول بر استصحاب عدم جعل، مثبت نیست.

سوال: عدم مجعول یک شرط دارد به نام تحقق موضوع و با استصحاب عدم جعل، نتیجه می گیریم استصحاب عدم مجعول که می فرمایید تطبیق است. این منطبقاً علیه ما یک شرط دارد به نام تحقق موضوع.

پاسخ: چرا می گوئید شرط است؟ موضوع آن است. موضوع محقق شود، تطبیق می شود و اگر محقق نشود، تطبیق نمی شود.

سوال: وقتی استصحاب عدم جعل می کنیم موضوع محقق نشده است.

پاسخ: این که لغو است استصحاب کنید. این واضح است. اگر در خارج هیچ موضوع محقق نیست، استصحاب کنید که چه شود؟! این لغو است. این را همه قبول دارند. منتها در جایی که موضوع هست، مرحوم نائینی می گوید اگر استصحاب خود عدم جعل را بکنید، خود عدم جعل چه فایده ای دارد؟! و اگر بگوئید مجعول نیست که الان موضوع دارد، این مثبت است. ما می گوئیم این مثبتیت درست نیست.

به نظر ما، استصحاب عدم جعل برای نفی مجعول، مثبت نیست و این اشکال مندفع است. اشکال دیگری هست که بعداً بحث می کنیم.

بحثی در وحدت یا تغایر اعتبار و معتبر؛ و جعل و مجعول

حالا برویم سراغ آن سخن حاشیه ای که مرحوم آقای خوئی فی الجمله به آن پرداخت و آیت الله وحید نیز به آن پرداخت و گفتیم برای بحث ما سخنی حاشیه ای است. بحث ما هیچ نیازی به این ندارد که اعتبار و معتبر، متحد بالذات و متغایر باعتبار باشند. آقای وحید به شدت این را انکار کرده اند که این حرف غلطی است، و اعتبار امری تکوینی است و غیر از معتبر است و رابطه اعتبار و معتبر، ایجاد و وجود نیست، بلکه رابطه سبب و مسبب است. مثل متخیل و خیال است، نه مثل رابطه ایجاد و وجود.

این سخن حاشیه ای است. اگر فقط اینجا بود از آن رد می شدیم چون بحث های زیادی باقی مانده است، ولی واقعیت اینست که این حرف در اصول تکرار می شود و مکرر گفته اند که اعتبار، خودش اعتباری نیست و امری تکوینی است. اینجا اختلاف اصطلاحات و بحث، عجیب است. سپس ایشان بحث را می برد سر جعل و مجعول آقای وحید حفظه الله که اینجا اعتبار و معتبر را متحد بالذات نمی داند، می گوید جعل و مجعول متحد بالذات اند و متغایر بالاعتبار. این هم داستانی است.

ایشان در آنجا می‌فرماید که اعتبار، امری نفسانی و تکوینی است و ما می‌گوییم «زید اسد» و حکم می‌کنیم و این اعتبار نیست. اعتبار به معنای آن حکم نفسانی که شارع یا مقنن یا هر معتبری دارد، امری نفسانی است و امر نفسانی، اعتباری نیست. لذا ایشان می‌فرماید رابطه اعتبار و معتبر مثل خیال و متخیل می‌ماند. آنچه که خیالی است بحر من زنبق و یا جبل من ذهب است (که ان شاء الله نصیبتان شود). البته نمی‌دانم این سخن بنده دعا برای شما بود یا نه! چون بعداً ممکن است مثل بقیه امور دنیا، انسان را گرفتار کند. این دعای پیامبر صلوات الله علیه خیلی عجیب است و همه بخوانیم که «اللهم لا تجعل الدنيا أكبر همنا ولا مبلغ علمنا». خیلی عجیب است این دعا که مقصور نباشد نظر ما به این دنیا. به هر حال، ایشان می‌فرماید در خیال و متخیل هم اینطور است که خیال سبب تحقق متخیل است. متخیل واقعیت ندارد، ولی خیال واقعیت دارد.

اینجا چند نکته عرض می‌کنم و خیلی هم این بحث‌ها دقیق است. دوستان تامل کنند که به نظرم اگر این‌ها تحلیل شود می‌گوییم در هر وعائی اعتبار و معتبر متحداند با همدیگر، ولی چون وعاءها از همدیگر تفکیک نشده است، این اشتباهات رخ داده است. در جعل و مجعول هم همینطور است و نهایتاً حرف دیگری می‌زنیم که اصلاً کل این مسیر که آقای وحید و آقای خوبی رفته‌اند غلط است، چون اصطلاحات را خلط می‌کنند. آقای نائینی مستشکل است. جعل و مجعول آقای نائینی متحد بالذات و متغایر بالاعتبار نیست. باید اصطلاحات را حفظ کنیم.

نکته اول: معتبر بالذات، حقیقی است و آنچه اعتباری است، معتبر بالعرض است

نکته اول اینست که ایشان که می‌فرماید اعتبار امری نفسانی است، فی الجمله درست است. قبل از اینکه تفکیک کنیم امور را درست است. شبیه اینست که ما وقتی می‌گوییم «زید قائم» در امور حقیقی، این حکمی نفسانی است ولی عند التحلیل اینطور نیست. وقتی حکم می‌کنید به اینکه «زید اسد»، درست است که در وعاء نفس شما واقعیتی است. آنچه که معتبر گرفتید و رابطه اعتبار با آن را علیت دانستید و گفتید اعتبار امری تکوینی است و معتبر امری اعتباری است، باید گفت آن معتبر هم امری واقعی است. در این اعتبار، ما یک معتبر بالذات داریم و یک معتبر بالعرض. آنچه اعتباری است معتبر بالعرض است. «زید اسد» فی الخارج اعتباری است. «زید اسد» در نفس من صورت ذهنی دارد. وقتی حکم می‌کنیم «زید اسد»، این «زید اسد» در نفس من صورت علمی است و وجود ذهنی دارد و واقعیتی است. همانطور که اعتبار حکمی نفسانی است و امری واقعی است، معتبر بالذات هم یعنی آنچه در صقع نفس من است، یک واقعیت است. آن تصور و یا وهم یا آن تصدیق، اعتباری است که در نفس من است. این خودش حالتی ذهنی است. لذا در اعتبار، آنچه واقعیت ندارد و وهمی است، «اسدیت زید» در خارج است که وهمی است. «اسدیت زید» در ذهن من که وجود ذهنی دارد.

سوال: حکایت آن باید گفت اعتباری است.

پاسخ: حکایت ندارد. این‌ها خیلی بحث‌های دقیقی است و باید جلو برویم و متوجه بشوید چقدر دقیق است که این‌ها از هم جدا شود. در کلمات قوم حتی اهل تحقیق گاهی عجیب اشتباه وجود دارد. اینطور خیال می‌کنم که حتی مرحوم علامه طباطبایی در بحث امکان و ضرورت، مرتکب چنین اشتباهی شده است که مرحوم آقا شیخ مهدی حائری رحمت الله علیه به ایشان خرده گرفته است و یک مباحثه‌ای رخ داده است که حرف دقیقی است.

اولین حرف ما اینست که آنچه در بحث اعتبار می‌گویند وهم است و مرحوم علامه طباطبایی می‌گوید اعتباریات از سنخ وهمیات‌اند، باید دقت کرد که چه چیزی وهمی است؟ ثبوت اسدیت در خارج وهمی است، و در ذهن من که عین واقعیت است. الان تصور می‌کنید جبل من الذهب. این جبل من الذهب در ذهن شما هست و واقعیت است و چه چیزی از آن اعتباری است؟! نکته اول ما به آقای وحید حفظه الله اینست که وقتی می‌فرماید اعتبار حکم نفسانی است و امر واقعی است و معتبر اعتباری است، می‌گوییم معتبر بالذات اعتباری نیست ولی معتبر بالعرض که عبارتست از اسدیت زید خارج، امری وهمی است. خود آن امر خارجی را نگاه کنیم، معتبر است و اضافه به فاعل کنیم اعتبار است. آن امر خارجی که نیست و وهم است، اگر خودش را در نظر بگیریم، وهم است، اگر اضافه به فاعل کنیم، اعتبار است. پس یک اعتبار داریم در صقع نفس که حکمی نفسانی است و معتبر بالذاتی داریم در صقع نفس که امری واقعی است، و یک معتبری در خارج داریم که نیست. اینکه می‌گوییم «در خارج داریم»، یعنی از سنخ وهمیات است. وقتی این را به فاعل اضافه کنیم اعتبار می‌شود. آنجا اعتبار و معتبر متحداند و در صقع نفس هم متحداند. حال، کجا از هم جدا شده‌اند؟!

خیال و متخیل هم همینطور است که ایشان مثال می‌زند. ایشان می‌فرماید خیال امری واقعی است و رابطه‌اش با متخیل رابطه سبب و مسبب است نه ایجاد و وجود. آنجا هم رابطه ایجاد و وجود است، زیرا یک متخیل بالذات داریم و یک متخیل بالعرض. کوه طلا، در خارج تخیل است ولی در نفس من تخیل نیست و عین واقعیت است. قیاس متخیل نفسانی با متخیل خارجی است که به ما می‌گوید آن در خارج خیال است، وگرنه اگر با خارج قیاس نکنیم، هنگام تخیل، خود تخیل امری نفسانی است و متخیل بالذات هم امری نفسانی است و به نفس من قائم است. کوه طلا، به نفس من قائم است و مثل بقیه تصورات ما است. چه چیز در آن اعتباری و تخیلی است؟! تخیل نیست. خودش را نگاه کنیم یک واقعیت در عالم است ولی وقتی با خارج قیاس می‌کنید، در خارج کوه طلا نداریم. پس در خارج کوه طلا نداریم، یعنی متخیل بالعرض نداریم. عرض ما اینست که تخیل سبب متخیل بالذات است یا سبب متخیل بالعرض؟ متخیل بالعرض اصلاً نیست که سبب

بخواهد. کوه طلا اصلاً نیست که سبب لازم داشته باشد، و در اینصورت، اینکه می‌گویید رابطه سببیت است، چه معنا دارد؟! سببیت تخیل برای متخیل بالذاتی است که در نفس ماست.

پس اولاً این قیاسی که ایشان با تخیل کرد و بعد جدا کردن این دو از یکدیگر که بگوییم رابطه سبب و مسبب است، تطبیق اشتباهی است.

نکته دوم: حکم غیر از تصدیق است

نکته دوم که حرف دقیقی است اینست که حکم، غیر از تصدیق است. متأسفانه این در کلمات بسیار شایع است که تصدیق را حکم می‌گیرند. شاید دیده باشید رساله مرحوم صدرالمتألهین را در تصور و تصدیق که سابقاً در چاپ‌های سنگی ذیل جوهر النضید چاپ شده بود. بسیار این رساله عالی است. البته قبل از صدرا دیگران مثل ابهری و کاتبی درباره تصور و تصدیق رساله‌هایی داشتند، و برخی از منطقیین و اهل فکر هند، که نمی‌دانم ذاتاً هندی‌اند یا از ایران رفته‌اند، رساله‌هایی در تصور و تصدیق داشتند. اصل حرفی که مرحوم ملاصدرا در تصور و تصدیق می‌زند اینست که سخنی در منطق مطرح است که تصدیق، تصور معه الحکم. با این اشکال مواجه شدند که تصدیق قسم تصور است، پس چطور تصور بشود بخشی از تصدیق؟! یک تصور داریم و بگوییم تصدیق هم یعنی تصور معه الحکم! مگر می‌شود قسم قرار داد یک حصه را نسبت به کلی. اگر بگویید تصور، دیگر تصور معه الحکم چطور قسم شده است؟! آنجا حرفی که زده‌اند اینست که مقصود از تصور معه الحکم، صورة معه الحکم است. صوری که در نفس ما منتقش می‌شود، دو جور است. برخی صور همراهشان حکم نیست که این‌ها تصور اصطلاحی‌اند و برخی از صور همراهشان حکم است که به این‌ها تصدیق می‌گویند. حکم از تصدیق بیرون است. در حقیقت همان صورت است که می‌گوییم تصدیق است. در واقع اینطور است که برخی صور‌ها توأم‌اند و در حین حکم‌اند.

مرحوم اصفهانی که انسان دقیقی است، در اول بحث اوامر به مناسبتی این را بحث می‌کند و می‌گوید وقتی حکم می‌کنیم - و حرف ملاصدرا هم همین است - که «زید قائم»، دو وجهه دارد. یک جهت حکمیت است که از سنخ فعل است و یک جهت صورتیت است که قدماً می‌گفتند انفعال است و خود صدرا قبول ندارد که علم انفعال باشد. با این جهت کار نداریم. همین حکم که «زید قائم»، در اخبارات واقعی، دو حیثیت دارد: حیث حکمیت و یک حیث صورتیت. تصدیق آن حیث صورت آن است. پس اینکه ایشان می‌فرماید اعتبار، اگر خیلی درست کنیم می‌گوییم تصدیق است مثل «زید اسد» یا «زید قائم»، گرچه در بحث سوم از این هم عبور می‌کنیم. جهت حکمیت بیرون از تصدیق است. لذا در اعتبار هم همین است. اگر گفتیم «زید اسد»، حقیقت اعتبار یعنی بار کردن یک مفهوم به غیر مصداق. مثل تصدیقات واقعی است که در

تصدیقات واقعی، قصد حکایت از واقع داریم، ولی در تصدیق اعتباری قصد حکایت از واقع نداریم و برای ترتیب آثار دیگر است. عرض ما اینست که آن حالت نفسانی که استاد فرمود، خارج از تصدیق و خارج از اعتبار است. اعتبار، قصد نفسانی ندارد. لازم است باشد تا تصدیق پدید آید. ولی تصدیق آن حیث دیگر این حکم نفسانی است. حیث حکم نفسانی یک چیز است و حیث تصدیق چیز دیگری است. این حرفی است که آنجا گفته‌اند و درست هم است.

نکته سوم: تصدیق، غیر از قضیه است

نکته سومی که عرض می‌کنیم باز مقداری عمیق‌تر از قبلی است. تصدیق غیر از قضیه است. این را خیلی‌ها خلط می‌کنند. علی الظاهر عرض می‌کنم که مرحوم علامه هم مرتکب اشتباه شده است در اینجا. در بحث اینکه امکان سلب ضرورتین است، و آیا قضیه سالبه با موجه معدوله المحمول یکی است یا خیر، یک گفتگوی خیلی دقیق و جالبی بین ایشان و مرحوم شیخ مهدی حائری رخ می‌دهد و دو سه نامه رد و بدل می‌شود و یک جا به این می‌رسند که علامه می‌فرماید این قضیه، تصدیق است و ایشان می‌گویند قضیه، تصدیق نیست. به تعبیر ایشان که الفاظ فارسی هم بکار می‌برد، تصدیق و تصور از برون مرز قضیه وارد قضیه می‌شوند. یعنی تصور و تصدیق وارد بر قضیه می‌شوند. این حرف را مرحوم اصفهانی هم دارد. همانجا که گفتم تصور و تصدیق به قضیه تعلق می‌گیرد نه اینکه قضیه تصدیق است. قضیه تصدیق نیست و لذا تصور هم به آن تعلق می‌گیرد. وقتی «زید قائم» را تصور می‌کنیم، قضیه را تصور می‌کنیم نه اینکه تصدیق را تصور کرده باشیم. تصور و تصدیق هر دو نحوه‌های وجود علم است که وارد بر قضیه می‌شود.

حال، اعتبار چیست؟ تصدیق است یا آن قضیه است؟ ظاهر اعتبار آن قضیه است. اعتبار عبارتست از تطبیق اسد بر زید. اگر اسم آن را چیز دیگری می‌گذارید مهم نیست. عرض ما اینست که در هر اعتباری سه چیز وجود دارد: یک قضیه‌ای مثل «زید قائم» که در اعتبار می‌گویند «زید اسد»؛ یک تصدیق که در «زید قائم»، تصدیق می‌کنیم قیام زید را که یک صورت نوری قائم به فعل است و این صورت برای حکایت از خارج است، و در باب اعتباریات چنین تصدیقی داریم ولی نه به قصد حکایت از خارج و می‌گوییم «زید اسد» و تصدیق هم دارد؛ و امر سوم، یک فعل نفسانی است. در باب قضایای حقیقی و تصدیقات حقیقی این فعل نفسانی را داریم، و در اعتبار هم این فعل نفسانی وجود دارد.

در هر وعائی، اعتبار و معتبر یکی‌اند

حال دست روی یکی بگذارید که اعتبار است، تسامحا اشکالی ندارد و همه ما این تسامح‌ها را گاهی انجام می‌دهیم و می‌گوییم اعتبار، یک تصدیق است و الی ما شاء الله این را گفته‌ایم و می‌گوییم اعتبار، حکم نفسانی است. این مسامحات

در جاهای دیگر اشکال ندارد، ولی اینجا که جای بحث است نباید این تسامحات راه پیدا کند. سه چیز در تصدیق واقعی داریم و سه چیز هم در تصدیق اعتباری داریم و ظاهراً اعتبار، آن قضیه است. مهم نیست اسم آن چه باشد. آنچه دنبال آن هستیم اینست که در هر وعائی، اعتبار و معتبر یکی است. اگر به فعل نفسانی اعتبار می‌گویید، مساوق آن در همان جا معتبر هم موجود است. وقتی فعل نفسانی دارید، معتبر آن هم هست. اگر به آن تصدیق، اعتبار می‌گویید، تصدیق بالذات متعلق دارد که خود آن چیز تصدیق می‌شود، که با آن متحد است در وعاء تصدیق. اگر هم به قضیه اعتبار می‌گویید، اینجا خود قضیه معتبر است و اضافه آن به فاعل اعتبار است. در هر سه وعاء معتبر و اعتباری داریم. در یک وعاءهایی اعتبار و معتبر، هر دو واقعی‌اند و در یک وعائی هر دو اعتباری‌اند.

اگر وعاء خارج را در نظر بگیرید، خود اسدیت زید در خارج را در نظر بگیریم، معتبر است و اگر اضافه بکنیم به فاعل، اعتبار است. هر دو اعتباری است. اگر عالم تصدیق را در نظر بگیریم، هر دو واقعی است. چون تصدیق من واقعی است و مصدق بها در صقع نفس من واقعی است. یعنی آنچه بالذات تصدیق می‌شود در صقع نفس من است و واقعی است. حکم هم بگیرید همین است.

تدقیق ما برای جدا کردن این سه وعاء از همدیگر است: تصدیق، قضیه و حکم. همین حرف‌ها در اعتبار هم هست. در هر وعائی متناسب با خودش، اعتباری و معتبری است. کجا یکی واقعی است و دیگری اعتباری؟! تا استاد بفرماید اعتبار امر واقعی ولی معتبر اعتباری است! این حرف‌ها یعنی چه؟ بعد یکی را سبب دیگری گرفته است. ما سه وعاء داریم و در هر وعائی یک حکمی داریم. یک جا هر دو واقعی‌اند و یک جا هر دو اعتباری‌اند.

حالا برای اینکه بحث تمام شود در جعل و مجعول، استاد پذیرفته است و می‌گوید اگر به خود آن نگاه کنیم، مجعول و اگر اضافه به فاعل کنیم، جعل است. عرض ما اینست که آیا راحت‌تر نبود که در خود اعتبار هم همین را می‌فرمودند؟! اگر به خود معتبر نگاه کنیم، معتبر است و اگر اضافه به فاعل شود، اعتبار است. چرا جعل و مجعول را پذیرفتند که مثل ایجاد و وجود متحد بالذات و متغایر بالاعتباراند، ولی در اعتبار و معتبر این تصویر را نکردند! این که اقرب بود. می‌گویید خودش را نگاه کنیم، مجعول است و اضافه به فاعل بدهیم، جعل است. خب در خود معتبر، اگر خودش را نگاه کنیم، معتبر است و اگر اضافه به فاعل شود، اعتبار است. این که راحت‌تر بود و می‌شود ایجاد و وجود.

بنابراین به نظر بنده تمام این سیری که فرمودند در نقد آقای خویی درست نیست. البته مرحوم آقای خویی باز نکرده است و همینطور فرموده است که اعتبار و معتبر یکی‌اند. تدقیق استاد ما این فایده را دارد که وعاء‌ها را از هم جدا کنیم و تکلیف هر کدام را جدا بررسی کنیم نه اینکه یکی را در یک وعاء در نظر بگیریم و دیگری را در وعاء دیگری.

حرف آخری که ماند برای جلسه آینده اینست که اساسا کل این بحث از ناحیه آقای خویی و استاد و دیگران درست نیست، چون جعل و مجعول مرحوم نائینی این نیست که این بزرگواران می گویند.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۵۵۷
جعل و مجعول در اصطلاح مرحوم نائینی.....	۵۵۸
خلط جعل و مجعول به اصطلاح مرحوم نائینی با جعل و مجعول بالذات در کلام مستشکلین.....	۵۵۹
اشکال سوم به استصحاب عدم جعل حرمت: تعارض با استصحاب عدم جعل اباحه	۵۶۲
پاسخ مستفاد از کلام شهید صدر به اشکال سوم	۵۶۲
اشکال و پاسخ.....	۵۶۴
پاسخ دوم به اشکال سوم	۵۶۵

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در اشکالی بود که مرحوم نائینی به استصحاب عدم جعل وارد کرده بود. مسأله این بود که آیا استصحاب عدم جعل مشکلی به لحاظ اثر یا مثبتیت دارد یا خیر، که بحث آن گذشت و به نظر ما اشکالی از این جهت نیست.

در ضمن این بحث، بحثی حاشیه‌ای هم مطرح شد. البته کسانی که این بحث را طرح کردند، در متن طرح کردند ولی عرض کردیم که این بحثی حاشیه‌ای است و نیازی به طرح آن نیست که آیا اعتبار و معتبر متحد بالذات‌اند و متغایر بالاعتبار مثل ایجاد و وجود، یا سبب و مسبب‌اند؟ استاد حفظه الله فرموده بود که فرمایش آقای خویی که اعتبار و معتبر متحد بالذات‌اند و متغایر بالاعتبار، درست نیست و رابطه اعتبار و معتبر سبب و مسبب و اسم مصدر و مصدر است.

عرض ما این بود که این بحث باید از اصل مسأله باید جدا شود، زیرا در اصل مسأله ما بی‌اثر است. با این وجود، این حرف در اصول تکرار می‌شود و یک جا باید روشن شود. جلسه گذشته عرض شد که فرمایش مرحوم آقای خویی صحیح است، گرچه ایشان این حرف را باز نکرده و تحلیل نکرده است. در اصول بسیار این حرف تکرار می‌شود که اعتبار امری نفسانی است و خود اعتبار، اعتباری نیست و امری تکوینی است. در اینصورت، جای اشکال استاد هست، منتها باید درست تحلیل کنیم که اعتبار مراتب و جهات مختلف دارد، و مثل تصدیقات واقعی است که انجام می‌دهیم مثل «زید قائم».

در «زید قائم»، حکمی وجود دارد و تصدیقی و قضیه‌ای که ثبوت محمول للموضوع است. قضیه غیر از تصدیق است و غیر از حکم است به معنای فعل نفسانی، گرچه همه این‌ها به یکدیگر مربوط‌اند. اگر این تفکیک را که به دقت در منطق و فلسفه تحقیق شده است لحاظ کنیم، روشن خواهد شد که در هر صقعی از صقعات سه گانه، اعتبار و معتبر با هم متحد‌اند و حرف درستی است.

نکته دیگری این است که اساساً این بحث چه ربطی به بحث ما دارد که آقای خویی آن را وارد کرد؟! بحث ما در جعل و مجعول بود و چرا پای اعتبار و معتبر به بحث باز شد؟! مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول بحث جعل و مجعول را اینطور مطرح نکرده است که این دو متحد بالذات‌اند، بلکه بحث را روی اعتبار و معتبر برده است، ولی تقریباً واضح است که وجه آن اینست که ایشان جعل را همان ابراز اعتبار می‌گیرد. در دراسات تصریح می‌کند که جعل، ابراز اعتبار است و می‌گوید در بحث واجب مشروط و جاهای دیگر گفتیم که جعل یعنی ابراز اعتبار. سپس می‌فرماید وقتی اعتبار می‌کنیم، به همین اعتبار، معتبر هم حاصل می‌شود و جعل و مجعول هم حاصل می‌شود. این نکته در مصباح الاصول نیست. عبارت ایشان در دراسات این است:

وبمجرد الاعتبار يتحقق الجعل والمجعول، فان المعتبر موجود بنفس الاعتبار، بل هما في الحقيقة أمر واحد، وعليه فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه لا ينفك عن الاستصحاب الحكم الفعلي أو عدمه^۱

عرض ما این بود که این فرمایش آقای خویی که اعتبار و معتبر متحد بالذات‌اند، با دید دقی و با تفکیک این سه صقع و سه ناحیه، سخن درستی است. اینکه جعل و مجعول يتحقق به محض اعتبار، این هم درست است. یعنی وقتی اعتبار می‌کنیم تکلیف را بر ذمه مکلف، به همین اعتبار، معتبر هم حاصل است، یعنی کون الفعل علی ذمه المكلف. جعل و مجعول نیز همینطور است، به شرط اینکه مقصود از مجعول عبارت باشد از همین چیزی که اعتبار می‌شود. در اینصورت، جعل، انتساب مجعول به شارع و جاعل است. این هم جعل است و هم مجعول.

جعل و مجعول در اصطلاح مرحوم نائینی

بر اساس بحث‌های گذشته، این مطالب تقریباً روشن است. ذکر این بحث الان بخاطر نکته‌ای مهم است که به نظرم هم مرحوم آقای خویی در این بحث خلط می‌کند و هم دیگرانی که ناظر به فرمایش ایشان بودند و هم در جاهای مختلف، این خلط صورت می‌گیرد.

۱. دراسات في علم الأصول، ج ۳، ص ۲۷۰.

بحث ما با آقای نائینی بود. بحث آقای خویی و دیگران با مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی در باب جعل و مجعول اصطلاحی دارد. ایشان جعل را همان قضیه حقیقه کلی روی عنوان مقدرة الوجود می‌گیرد و وقتی که موضوع بالفعل می‌شود، مجعول را تطبیقات این جعل می‌داند. ایشان در اصول بر این تفکیک آثار بسیاری مترتب می‌کند و برای تفتن به این تفکیک بسیار مشعوف است. در فوائد الاصول ملاحظه کنید، در واجب مشروط و در شرط متاخر و جاهای مختلف، ایشان به این نکته بسیار مشعوف است که توانسته است بین جعل و مجعول فرق بگذارد. به نظر ایشان، بسیاری از مغالطات در اصول، ناشی از عدم تفکیک بین جعل و مجعول است.

همان جاها، هم مرحوم عراقی و هم مرحوم اصفهانی، به محقق نائینی اشکال کرده‌اند. فعلا کاری به مرحوم عراقی ندارم، ولی مرحوم اصفهانی که آدم دقیقی در این بحث‌ها است، اشکال کرده است که جعل و مجعول متحد بالذات‌اند و متغایر بالاعتبار، و جعل و مجعول مانند ایجاد و وجود هستند. نمی‌شود گفت جعل الان است و مجعول عند تحقق موضوع است. این بی‌معناست. اگر جعل حاصل شد، مجعول هم هست. اگر جعل حاصل شد مثل ایجاد و وجود است. نمی‌توان گفت ایجاد هست و وجود نیست. جعل و مجعول هم همینطور است. جعل که آمد مجعول هست. آنگاه، بر این اساس، در بحث اجزاء و جاهای دیگر، اشکال می‌کنند.

خط جعل و مجعول به اصطلاح مرحوم نائینی با جعل و مجعول بالذات در کلام مستشکلین

به نظر بنده این اشکال مرحوم اصفهانی و دیگران از جمله بیان آقای خویی در اینجا وارد نیست، یعنی اساسا صحیح نیست. یک بزرگواری در علم اصول تفکیکی به ذهنش آمده است و اسم آن را جعل و مجعول گذاشته است. مستشکلان یک اصطلاح دیگری را وارد می‌کنند. آن جعل و مجعولی که متحد بالذات‌اند و متغایر بالاعتبار، آن جعل و مجعولی نیست که مرحوم نائینی می‌گوید. لذا اثبات ایشان و نفی مستشکلان در مقابل هم نیست. عرض ما به مرحوم اصفهانی اینست که چرا به مرحوم نائینی اشکال می‌کنید؟ اسم این تفکیک را «الف» و «ب» بگذاریم. شما به ماهیت حرف ایشان که اشکال ندارید. قضایایی که در شرع تثبیت می‌شود به عنوان ابراز اعتبار یا انشاء، هر چه باشد، روی موضوع مقدرة الوجود می‌رود که «المستطیع یحجج». این مضمون را انشاء می‌کنیم بدون اینکه نگاه کنیم چه کسی مستطیع است و چه کسی نیست. مولی می‌گوید «المستطیع یحجج»، سپس در خارج مستطیعی یافت می‌شود و تطبیقی از این پیدا می‌شود. در این هم بحثی نیست. اینکه این تطبیق امر جدیدی است یا خیر، بحث آن گذشت، ولی حتی کسانی که قائل نیستند امری جدید محقق می‌شود، باید تطبیق را قبول کنند، زیرا به هر حال، بر این فرد تطبیق می‌شود و باعثیت و زاجریت پیدا می‌شود. مرحوم نائینی به آن قضیه کلی «المستطیع یحجج» می‌گوید جعل و به تطبیقش بر این فرد مستطیع می‌گوید مجعول.

حاله اگر مستشکل با دید دقی می فرماید که آن جعل خودش مجعول دارد، یعنی وقتی مولی قضیه حقیقه را جعل می کند، خود این به لحاظی جعل است و به لحاظی مجعول، سخن صحیحی است. آن قضیه حقیقه خودش مجعول هم دارد، اما این نکته چه ربطی به اصطلاح آقای نائینی دارد؟! نباید در بحث های اصولی، اصطلاحات متعدد را با یکدیگر خلط کنیم. بحث ماهوی را نباید با بحث شکلی و اصطلاحی خلط کنیم. آنچه مرحوم نائینی می گوید، تفکیک درستی است و اسم آن را هر چه می خواهید بگذارید. ایشان می گوید مرحله اول جعل است و بعد از آن، مجعول است و این اصطلاح خاص است و باید به آن تحفظ شود. متأسفانه آقای اصفهانی و شهید صدر در موارد متعددی به مرحوم نائینی اشکال می کنند، ولی درست نیست.

نسبت به فرمایش آقای خویی که می گوید جعل و مجعول با همدیگر حاصل می شوند به نفس اعتبار، عرض ما اینست که منظور شما جعل و مجعول در اصطلاح آقای نائینی است؟ اگر این مراد باشد، اشتباه می کنید. با جعل کلی «المستطیع یحجج»، انشاء حاصل می شود یا به تعبیر آقای خویی این، ابراز اعتبار است. به همان اصطلاح آقای اصفهانی، این انشاء، هم جعل است و هم مجعول قبل از اینکه در عالم خارج، مستطعی یافت شود، همینکه مولی در ازل یا هر صقعی انشاء می کند که «المستطیع یحجج»، به اصطلاح آقای اصفهانی - که آقای خویی هم تبعیت کرده است - این هم جعل است و هم مجعول این مطلب درست است، ولی چه ربطی به حرف آقای نائینی دارد؟! آقای نائینی که می گوید استصحاب عدم جعل نسبت به عدم مجعول مثبت است، این مجعول را نمی گوید، بلکه آن مجعولی را می گوید که به تحقق موضوع یافت می شود. بنابراین، اینکه اعتبار و معتبر متحد بالذات است (در مصباح الاصول آن را به جعل و مجعول ربط ندادند ولی در دراسات ربط دادند و باید هم بدهند، چون بحث در جعل و مجعول بود و می گویند با صرف اعتبار، یتحقق الجعل و المجعول) عرض ما به آقای خویی اینست که این همان اصطلاح آقای نائینی نیست. آقای نائینی در این شبهه ای که طرح کرد، بر اساس اصطلاح خودشان جلو می رود. مستشکلین به کلام ایشان، بحث اصطلاحی را با یک بحث ماهوی خلط می کنند.

این بزرگواران اگر بر اساس مبنای خودشان در جعل و مجعول اشکال می کنند، باید اینطور می گفتند که استصحاب عدم جعل و مجعول بالذات یکی اند. آقای صدر که دقیق است، گاهی اینطور تعبیر می کند. ما یک جعل داریم و یک مجعول بالذات که با جعل یکی است. وقتی مولی اعتبار و انشاء می کند که «المستطیع یحجج»، این هم جعل است و هم مجعول است. اما این مجعول، آن مجعول آقای نائینی نیست، بلکه مجعول بالذات است که عین جعل است، مثل معلوم بالذات که عین علم است. یک مجعول دیگر داریم که اسم آن را شهید صدر گاهی مجعول بالعرض می نامد، مثل معلوم بالعرض. مقصود آقای

نائینی این مجعول بالعرض است. آقای خوئی باید بفرماید استصحاب عدم جعل نسبت به مجعول آقای نائینی چه رابطه‌ای دارد. ایشان این را حل نکرد.

عرض بنده اینست که ایشان با تعبیر اینکه اعتبار و معتبر، و جعل و مجعول یکی است، چیزی را نسبت به حرف آقای نائینی حل نکردند.

سوال: جعل و مجعول اگر کلی و فرد است، ابتدا باید فردی باشد تا کلی از آن منتزع شود، ولی اینجا اینطور نیست و می‌گویید جعلی هست ولو اینکه مجعولی نباشد.

پاسخ: خلط نکنید. اینکه کلی چطور به ذهن می‌آید یک بحث است. این مطلب که می‌گویید، مسلک مشائین است. چرا این‌ها را با بحث اصولی خلط می‌کنید. آیا صدرا هم اینطور می‌گوید که ما فرد را می‌گیریم و از آن انتزاع کلی می‌کنیم؟ اینطور نیست و می‌گوید از عالم علوی می‌آید. این‌ها به بحث ما چه ربطی دارد؟ اینکه ما انشائی داریم و اعتباری روی عنوان «المستطیع»، هیچ کس منکر نیست. در اینکه وقتی موضوع محقق می‌شود، تطبیق می‌شود هم هیچ کس منکر نیست. آقای خوئی و شهید صدر که در بحث با آنان مقابله کردیم، این را منکر نیستند که تطبیق دارد.

آنچه محل بحث است اینست که وقتی تطبیق می‌شود، شیء جدید حاصل می‌شود یا خیر. یک امر سومی پدید می‌آید به طوری که استصحاب عدم جعل، نسبت به عدم این امر جدید مثبت شود یا خیر. اگر گفتیم امر جدیدی نیست، پس مثبتیت که آقای نائینی گفته است، معنا ندارد. ما می‌گوییم امر جدید هست، ولی باز مثبتیت معنا ندارد از جهت دیگری. این حرف‌های گذشته بود.

الان نکته دیگری می‌گوییم. می‌گوییم اتحاد اعتبار و معتبر و جعل و مجعولی که اینجا مطرح کردند، ربطی به بحث آقای نائینی ندارد. چرا این بحث را مطرح کردند؟! جعل و مجعول به معنایی متحد بالذات اند و متغایر بالاعتبار، ولی نه آن مجعولی که آقای نائینی می‌گوید. آقای خوئی شاگرد مرحوم نائینی بوده است. آقای نائینی ده‌ها و صدها بار در اجود التقریرات، مجعول را آورده است که عبارتست از جعل تطبیق شده. این جعل تطبیق شده که مجعول است، متحد بالذات با جعل نیست. آنچه متحد بالذات است عبارتست از جعل کلی الهی که وقتی خودش را نگاه کنیم مجعول است و وقتی منتسب می‌کنیم به کسی که جعل کرده است، جعل است. یعنی قبل از اینکه موضوع در خارج یافت شود، آن اعتبار کلی مولی و آن انشاء کلی مولی، هم جعل است و هم مجعول.

عرض ما اینست که این بحث، خلط اصطلاح است. اگر بحث با مرحوم اصفهانی بود، اشکالی نداشت، ولی بحث با مرحوم نائینی است و ایشان اصطلاح خاص دارد.

اشکال سوم به استصحاب عدم جعل حرمت: تعارض با استصحاب عدم جعل اباحه

آقای خویی در دراسات، اشکال دیگری نسبت به استصحاب عدم جعل آورده است. می‌فرماید ممکن است کسی اینطور اشکال کند به استصحاب عدم جعل حرمت در شبهه تحریمیه که این استصحاب، همیشه معارض با استصحاب عدم اباحه است، مبنی بر اینکه افعال و اشیاء از احکام خمس خالی نیستند. بنابراین، هر فعلی یا مباح است یا واجب یا حرام یا مستحب و یا مکروه. هر فعلی باید یکی از این اعتبارات خمس را داشته باشد. پس علم اجمالی داریم که برای مثال شرب تن یکی از احکام خمس را دارد. البته در شبهه تحریمیه، علم ما دائر بین اینست که یا حرام باشد یا مباح. شقوق دیگر مسأله را مشکل‌تر می‌کند و در بحث ما اثر خاصی ندارد. بالاخره علم اجمالی داریم که این فعل لایخلو عن الأحکام الخمسة. در شبهه تحریمیه، ظاهراً بحث ما اینست که فعلی مثل شرب تن یا حرام است یا مباح. بحث وجوب نیست که دوران بین محذورین بشود.

حال، اشکالی که آقای خویی طرح می‌کند اینست که استصحاب عدم جعل حرمت با استصحاب عدم جعل اباحه معارض است. همانطور که جعل حرمت مسبوق به عدم است، جعل اباحه هم مسبوق به عدم است. دو استصحاب عدم جعل داریم: عدم جعل حرمت و عدم جعل اباحه، ولی علم داریم که یکی از این دو تا ثابت است. علم داریم که در خارج یا مباح است یا حرام. در هر دو طرف اصل عدمی جاری می‌کنیم، مثل اینکه علم داریم یکی از این دو کاسه نجس است و در هر دو استصحاب طهارت جاری کنید. در اینصورت، با آن علمی که داریم معارض است، و موجب معارضه استصحابین می‌شود. در اینجا هم همینطور است. وقتی علم اجمالی داریم که یا حرام است یا مباح، استصحاب عدم حرمت با استصحاب عدم اباحه معارض می‌شود.

خود مرحوم آقای خویی دو پاسخ به این اشکال می‌دهد و یک پاسخ هم شهید صدر مطرح می‌کند و همه این‌ها نیاز به استدراک دارد. ابتدا پاسخ‌ها را مطرح کنیم تا برسیم به بحث استدراکات.

پاسخ مستفاد از کلام شهید صدر به اشکال سوم

یک پاسخ را می‌توان از فرمایش شهید صدر استفاده کرد. شهید صدر گویا هم این جواب را مطرح می‌کند و هم این جواب را مبنای اشکالی بر آقای خویی قرار می‌دهد. جواب اینست که اصلاً استصحاب عدم جعل اباحه فی حد ذاته جاری نیست، نه اینکه جاری است و متعلق آن، طرف علم اجمالی قرار می‌گیرد و در کبرای معارضه می‌افتد تا نوبت به این برسد

که معارضه قابل جواب است یا خیر. ایشان یک جایی به آقای خویی می‌فرماید شما که معارضه را می‌خواهید حل کنید، بهتر این بود که می‌گفتید اصلاً فی حد ذاته جاری نیست؛ و اگر جاری بود، آنوقت در این کبری واقع می‌شد که معارضه هست یا نه.

حال، چرا جاری نیست؟ می‌گویند استصحاب عدم جعل اباحه اثر ندارد. در مباحث الاصول همین قدر اکتفا می‌کند که اثر ندارد، و در بحوث قدری بحث را باز می‌کند، ولی آن هم مندمج است. بنده تقریبی را که خودم می‌فهمم عرض می‌کنم و اگر لازم شد عبارت را می‌خوانیم. استصحاب عدم اباحه بی‌اثر است، چرا؟ می‌گوییم استصحاب عدم اباحه را برای چه می‌خواهید جاری کنید؟ می‌دانید که این فعل یا مباح است یا حرام. استصحاب می‌کنید که بگویید این مباح نیست تا بگویید حرام است و ارتکاب آن موجب استحقاق عقاب می‌شود. در بحث براءت، بحث ما اینست که ارتکاب این فعل موجب استحقاق عقاب است یا خیر. اگر الزامی فی البین داشته باشیم مثلاً حرمتی داشته باشیم و مرتکب بشویم، مستحق عقاب هستیم؛ البته اگر حرمت واصل شده و منجز شده باشد. اگر حرمتی در کار نباشد، استحقاق عقاب نداریم. پس تنجیز که عبارتست از اینکه ادا ارتکب مستحق العاقب علی مخالفة التکلیف الواقعی، موضوع تنجیز عبارتست از وجود یک حرامی و در شبهه وجوبیه وجود یک واجبی. استصحاب عدم اباحه چه کاری می‌خواهد بکند؟ می‌خواهد بگوید مباح نیست؟ مباح نبودن که موضوع حکم عقل نیست. آنچه موضوع حکم عقل است اینست که این حرام است یا حرام نیست. اگر حرام باشد ارتکاب آن موجب استحقاق عقاب است و اگر حرام نباشد موجب استحقاق عقاب نیست. پس خود استصحاب عدم اباحه کاری نمی‌کند، بلکه باید اثبات کند که این حرام است تا ارتکاب آن موجب استحقاق عقاب شود، در حالی که این مثبت است.

اگر استصحاب عدم جعل اباحه بخواد اثبات کند که این حرام است تا ارتکاب آن استحقاق عقاب بیاورد، مثبت می‌شود. اگر هم نخواهد این را انجام دهد، بی‌اثر است. اثر بر ارتکاب حرام مترتب است. آیا ارتکاب آنچه مباح نیست، موجب استحقاق عقاب است یا ارتکاب آنچه حرام است موجب استحقاق عقاب است؟ واضح است که آنچه که حرام است.

در مباحث، شهید صدر توضیحی نمی‌دهد و فقط می‌گوید لا اثر له و نمی‌گوید چرا، ولی در بحوث می‌فرماید موضوع تنجیز عبارتست از الزام. منظور مصادیق الزام است، یعنی وجوب و حرمت. می‌گوید اگر حرام برای شما احراز شود و مرتکب شوید، موضوع استحقاق عقاب است و اگر حرام ثابت نشود و مرتکب شوید، استحقاق عقاب ندارید. پس مساله تنجیز و تامین، حول این حرمت، یا در شبهه وجوبیه حول وجوب می‌چرخد. اباحه این وسط کاره‌ای نیست، مگر اینکه

اثبات آن ثابت کند که الزامی نیست و یا نفی آن ثابت کند که حرمت و وجوب هست، وگرنه فایده‌ای ندارد. بنابراین، استصحاب عدم جعل اباحه فی حد ذاته بلا اثر است.

اشکال و پاسخ

البته اینجا می‌توان اشکال کرد که همانطور که در باب تکالیف می‌گوییم اگر تکلیف اثبات شود، خودش اثر است و اگر نفی بشود، باز هم اثر است، در باب اباحه هم همین را بگوییم. اباحه اگر بود، تامین بود و حالا که نفی می‌شود، نفی تامین شود و این اثر است.

جواب اینست که تامین از اباحه خاص در نمی‌آید. خوب دقت کنید. این خلط در کلام آقای خویی در اشکالات بعدی می‌آید. بحث ما الان در اباحه خاص است، یعنی اباحه‌ای که موضوع آن، افعال است. افعال لا یخلو از احکام خمس. یعنی شرب تنن یا مباح است یا حرام یا واجب و کذا. پس بحث در اباحه خاص است که روی عنوان شرب تنن رفته است. آیا موضوع تامین هم همین است؟ می‌گوییم نه. اگر برای ما ثابت شود که الزامی در کار نیست، همین برای تامین کافی است. پس اباحه خاص تمام الموضوع برای این مساله نیست. بله، در عالم واقع اگر ثابت شود اباحه هست، می‌فهمیم که حرمت نیست و معلوم است که تامین هست؛ ولی وقتی با اصل می‌خواهید درست کنید که اباحه نیست و حرمت هست، مثبت می‌شود.

پس در عالم واقع، نفی جعل اباحه ملازم با اثبات حرمت و وجوب است، ولی در مقام ثبوت ظاهری اگر با عدم الاباحه بخواهید ثابت کنید که حرمت هست، مثبت می‌شود. پس خود استصحاب عدم جعل اباحه، فی حد ذاته، اثر ندارد و اگر بخواهد ملازمش را ثابت کند که عبارتست از حرمت در بحث ما یا وجوب در شبهه وجوبیه یا هر چیز دیگر، مثبت می‌شود.

سوال: استصحاب اباحه نباشد، ممکن است کراهت باشد.

پاسخ: بنده عرض کردم در ابتدا که علم ما دائر بین احکام خمس است، ولی الان در شبهه تحریمیه هستیم. شبهه تحریمیه یعنی شک داریم که شرب تنن حرام است یا نیست. بحث براءت در اینست، و در طرف استحباب و اباحه نیست. در استحباب و اباحه ممکن است بگوییم براءت جاری نیست.

سوال: ممکن است کراهت باشد.

پاسخ: علم ما دائر بین این هاست. در شبهه تحریمیه علم داریم که یا حرام است یا مباح است مثلاً. در استحباب و کراهت که اصلاً بحث است که براءت جاری است یا نه. آقای خوئی که منکر است، ولی ما برای آن وجهی درست کردیم. سابقاً بحث کردیم که آیا در استحباب و کراهت هم براءت می‌آید و برای آن وجهی درست کردیم و شهید صدر هم وجهی روی یک بیانی درست کرده بود. آقای خوئی و عده زیادی منکراند و می‌گویند براءت برای تأمین است و در کراهت و استحباب تأمین داریم.

پس الان روی این فرض بحث کنیم که ما در شبهه تحریمیه علم داریم که یا حرام است یا مباح. می‌خواهیم ببینیم که آیا تأمین داریم از این احتمال حرمت یا خیر. با استصحاب عدم اباحه نمی‌توانیم تنجیز را درست کنیم، چون فی حد ذاته اثر ندارد. آنگاه، استصحاب عدم جعل حرمت برای ما تأمین می‌آورد و چیزی مقابل آن نیست که با آن معارضه کند. به نظرم این بیان خوبی است، الا اینکه یک استدراک دارد که بعداً عرض می‌کنم.

سوال: اینجا موضوع حکم عقل به تنجیز ترکیبی است و بسیط نیست.

پاسخ: این در صورتی است که موضوع حکم عقلی یا شرعی، جمع و ضمیمه دو امر باشد، نه به قید هم. مثلاً فرض کنید بگوییم وجود تغییر به علاوه یک چیزی نه به قید امری، موضوع طهارت یا نجاست است. در این صورت می‌توانیم بگوییم یک جزء بالاصل و جزء دیگر بالوجدان درست می‌شود. اما در محل بحث موضوع حکم عقل مرکب نیست. موضوع تنجیز عبارتست از ارتکاب حرام و موضوع تأمین عبارتست از عدم ارتکاب واجب یا حرام. اباحه این وسط چه کاره است؟ آقای صدر در بحوث می‌گوید و باز نمی‌کند که بنده بحث کردم. می‌گوید موضوع تأمین عبارتست از عدم الزام و موضوع تنجیز عبارتست از الزام. راست می‌گوید. ما بیش از این نداریم که اگر مرتکب حرام شدید، استحقاق عقاب دارید. همین که حرام نباشد، ارتکاب آن بی‌اشکال است و تأمین است. اباحه این وسط چه کاره است؟ مگر اینکه با استصحاب عدم اباحه بگویید پس حرام است. اینکه حرام است، لازمه مستصحب ماست و اصل مثبت همین است.

این بیان خوبی است به نظر و یک استدراک دارد که بعد از اشکال دوم عرض می‌کنم.

پاسخ دوم به اشکال سوم

صورت اشکال بعدی را عرض می‌کنم تا جلسه آینده روی آن تأمل کنید. آقای خوئی که خودش این شبهه را طرح می‌کند و دیگران هم شاید طرح کرده باشند، جواب می‌دهد به اینکه در اینجا دو استصحاب معارض هم نیستند، زیرا استصحاب در اطراف علم اجمالی زمانی معارض‌اند که مخالفت عملیه از آن لازم بیاید. به تعبیر دیگر، در اطراف علم اجمالی منجز، دو استصحاب معارض‌اند. اگر علم اجمالی خودش منجز نباشد بحیث که ارتکاب آن موجب استحقاق عقاب

نشود، یعنی مخالفت عملیه نداشته باشد، دو استصحاب با هم تعارض نمی کنند، و اینجا از این قسم است که مخالفت عملیه پیش نمی آید. استاد ما هم همین بیان را پذیرفته است، ولی این پاسخ وجوهی از استدراک دارد، یعنی بحث های مبنایی در آن است که ان شاء الله جلسه آینده بررسی می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۵۶۷
پاسخ اول مرحوم خویی به اشکال سوم	۵۶۸
نقد پاسخ اول مرحوم خویی به اشکال سوم	۵۶۸
پاسخ دوم مرحوم خویی به اشکال سوم	۵۷۰
نقد اثباتی پاسخ دوم مرحوم خویی	۵۷۰
تقویت پاسخ دوم در بیان شهید صدر	۵۷۱
نقد بیان شهید صدر در تقویت پاسخ دوم	۵۷۲
استدراک از پاسخ نخست: جریان استصحاب عدم جعل اباحه اثر دارد و تعارض با استصحاب عدم جعل حرمت می کند	۵۷۲
پاسخ استدراک: ترتب اثر بر خود استصحاب در جایی است که مستصحاب هم دارای اثر است	۵۷۵

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهیرین

خلاصه بحث گذشته

بحث در اشکال سوم بود که به استصحاب عدم جعل حرمت وارد کرده بودند که این استصحاب همیشه معارض است با استصحاب عدم اباحه. بنا بر اینکه کل واقعه لا یخلو عن الاحکام الخمسة، استصحاب عدم جعل حرمت معارض است با استصحاب عدم جعل اباحه. در بحث ما فرض بر اینست که علم اجمالی داریم امر دائر است بین حرمت و اباحه. در فعلی مانند شرب تن تن شک داریم که حرام است یا مباح. استصحاب عدم جعل حرمت که بناست جای براءت را بگیرد، همیشه معارض است با استصحاب عدم اباحه.

جلسه گذشته عرض شد که یک راه حل کلی و قابل قبول این است که بگوییم استصحاب عدم اباحه اثری ندارد. زیرا اثر متوقع از آن، اگر نفی تامین است، موضوع تامین اباحه نیست و همان عدم الالزام کافی است و اگر عدم الحرمة را ثابت کنیم، کفایت می کند. البته عرض شد که اینجا ملاحظه ای وجود دارد که آخر بحث مطرح می کنیم.

پاسخ اول مرحوم خوئی به اشکال سوم

مرحوم آقای خوئی دو پاسخ به این شبهه داده است که معمولاً در کتب بعد از ایشان نقل می‌شود. ایشان مستقر بر این پاسخ‌ها شده است، و لذا از این حیث اشکالی به استصحاب عدم جعل وارد نمی‌بیند.

پاسخ اول این است که اصول جاری در اطراف علم اجمالی زمانی تعارض می‌کنند که علم منجز باشد و علم اجمالی به اینکه این فعل یا حرمت دارد و یا اباحه، منجز نیست؛ چون یک طرف آن فاقد اثر تنجیزی است. وقتی علم پیدا می‌کنم به نجاست أحد کأسین، این علم به هر طرف واقع شود، اثر تنجیزی دارد. چه این کأس نجس باشد و چه آن کأس، علم اجمالی موجب تکلیف می‌شود. ولی در باب علم اجمالی به حرمت یا اباحه، طرف اباحه معلوم ما، اثر تکلیفی و تنجیزی ندارد. لذا در علم اجمالی در موارد مکرری که اینطور است، می‌گویند این علم تنجیز ندارد، زیرا علم به هر طرف بیفتد باید تنجیز داشته باشد. إن شاء الله در بحث علم اجمالی این مطلب را به تفصیل عرض می‌کنیم. اگر یک علم اجمالی فقط در یک طرف تنجیز دارد یعنی به طور کلی تنجیز ندارد.

بنابراین در علم اجمالی به اینکه این فعل یا حرام است یا مباح، اگر بگوییم استصحاب عدم جعل حرمت با استصحاب عدم جعل اباحه در اطراف این علم تعارض می‌کنند، زمانی صحیح است که این علم منجز باشد، و چون علم در اینجا منجز نیست، پس بین استصحابین هم تعارض رخ نمی‌دهد.

این مطلب را می‌توان به نحو دیگری هم بیان کرد که در عبارت آمده است. می‌توان گفت علم اجمالی زمانی موجب تعارض اصول جاری در اطراف می‌شود که این اصول جاری، منتهی به تجویز در مخالفت عملیه قطعیه بشود. علم اجمالی به اینکه این یا حرام است یا مباح، دو اصل در اطراف آن می‌خواهد جاری شود. استصحاب عدم حرمت و استصحاب عدم اباحه. این دو منتهی به تجویز مخالفت عملیه قطعیه نمی‌شوند. در حالی که در مثل علم اجمالی به نجاست أحد کأسین، اگر دو استصحاب عدم نجاست جاری کنید، منتهی می‌شود به تجویز در مخالفت عملیه قطعیه. بنابراین، دو اصل در اطراف چون به تجویز در مخالفت عملیه قطعی منتهی نمی‌شوند، اشکال ندارد؛ و این بیان دیگر همان بحث تنجیز است.

نقد پاسخ اول مرحوم خوئی به اشکال سوم

این پاسخ علی‌الاصول درست است، بنا بر این مبنا که مشکل اصول در اطراف علم اجمالی منجزیت علم اجمالی است. این مبنای مشهور در باب عدم جریان اصول نافیه در اطراف علم اجمالی است، ولی مسلک غیر مشهوری هم وجود دارد که ما هم به این مسلک قائلیم و پیشتر عرض می‌کردیم. مسلک غیر مشهور اینست که در خصوص اصول محرزه، بعید

نیست که بگوییم خود علم مانع جریان اصول است، نه تنجیز آن. لذا یک جاهایی ممکن است علم اجمالی منجز نباشد، ولی در عین حال مانع از جریان اصول در اطراف بشود.

محقق نائینی این نظر را دارد که در اصول محرز در اطراف علم اجمالی، خود همان علم مانع جریان است نه بما هو منجز. وجه آن هم می تواند این باشد که اصول محرز، درست است که ثبوتاً تعبد است، ولو به عنوان احراز باشد - حتی امارات هم تعبد هستند - و جریان اصول محرز در اطراف علم اجمالی ولو نافی باشد، ثبوتاً محال نیست. ثبوتاً مانعی ندارد که دو تعبد خلاف واقع بکنیم و حتی امارات هم همینطور است که ثبوتاً مانعی در کار نیست که دو اماره خلاف واقع را تعبد بکنیم، ولی به لحاظ اثباتی، هم در اماره اشکال وجود دارد و هم در اصول محرز. بحث ما الان در اصول محرز است. اشکال آن تلقی مخاطبین و عقلاً و عرف است. وقتی که مولی این استصحاب را که به لسان «لا تنقض الیقین بالشک» آمده است، دست مخاطب بدهد، آیا دو «لا تنقض» که کاشف و محرز از واقع قرار داده شده است، با علم اجمالی به کذب أحدهما سازگار است؟ سازگار نیست.

بحث ثبوتی نیست که برخی گفته اند چه اشکالی دارد دو تعبد برخلاف واقع باشد و ما علم به کذب أحدهما داشته باشیم. بله، همین طور است. ثبوتاً اشکالی ندارد، ولی بحث اثباتی است. وقتی متن «لا تنقض الیقین بالشک» را به عقلاً بدهند و بگویند در دو طرف دو اصل محرز کاشف از اینکه دو کأس نجس نیستند بما هو کاشف، جاری است، ولی از طرف دیگر علم دارید که یکی از این دو نجس است، عقلاً چنین مضمون و مفادی را تلقی نمی کنند. وقتی تلقی نکنند، ظهور کلام از بین می رود. اشکال اثباتی است جریان دو اصل محرز در اطراف علم اجمالی که معنایش علم به کذب أحد الاصلین است، با اصول محرز نمی سازد، برخلاف اصول غیر محرز که لسان احراز ندارند.

سوال: فرض تعبد به علم در اصول محرز، آن علم اجمالی را تخطئه نمی کند؟

پاسخ: آن لازمه اش است. لازمه اش مثبت است و حجت نیست. بله، در امارات درست است. در امارات تخطئه چیست؟ در امارات به دلیل اثباتی می گوید لازمه اش حجت است و مطلب برهانی نیست. اگر مولی یک جایی بگوید که لازم اماره من حجت نیست، چه اشکالی دارد؟ آنجا هم بحث اثباتی است که لسان اماره کشف از واقع است. در این لسان هم اگر مولی بگوید من کشف از واقع می کنم ولی لازمه اش حجت نیست، امری مستبعد است، نه اینکه ثبوتاً محال باشد. این هم بحثی اثباتی است و لذا در امارات می گویند چون لازمه آن حجت است، هر اماره ای طرف دیگر را نفی می کند و با هم کاملاً تعارض می کنند و تکاذب بین دلیلین می شود. در اصول محرز چون لازمه اش حجت نیست، این مشکل پدید

نمی آید، ولی اینکه مخاطب مفاد لا تنقض الیقین را تلقی کند، شرط است، والا حجت نمی شود. تلقی یعنی آن ظهوری که مخاطب می فهمد. واقعا از دو «لا تنقض»، می شود در عین حال علم به نفی و کذب هم داشت؟ این مشکل است.

اگر این حرف را پذیرفتیم، راه حل مرحوم آقای خویی صحیح نیست و لذا اشکال باقی می ماند مگر به راه حلی که ما از اول گفتیم که اصلا استصحاب عدم اباحه فی حد ذاته جاری نیست و این بحث دیگری است. اگر گفتیم استصحاب عدم جعل اباحه جاری می شود، این راه حل، راه حل مبنایی است و درست است که این مبنای مشهور است، ولی اگر مبنای غیر مشهور را اخذ کردیم و گفتیم خود علم مانع است در خصوص استصحاب و اصول محرزه، در اینصورت این راه حل کارایی ندارد و این جواب مرحوم آقای خویی به شبهه کافی نیست. البته یک مشکل دیگری هم هست که آخر بحث ان شاء الله، عرض می کنم.

پاسخ دوم مرحوم خویی به اشکال سوم

مرحوم آقای خویی جواب دیگری نیز می دهد. ایشان می فرماید اباحه ای که اینجا طرف علم اجمالی است، اباحه خاص به عنوان خاص نیست. ظاهر فرمایش ایشان علی القاعده باید این باشد که اباحه ای نیست که ثابت شده است برای شرب تن، بلکه اباحه ای است که از اخبار استفاده می شود که در جاهایی که الزام نیست اباحه هست. یعنی یک جاهایی که حرمت و وجوب نیست، در واقع عدم الزام است و اباحه به این معناست. یک معنای عامی است که عدم الزام است و در مواردی که الزام خاص نباشد، ثابت است. مولی این عدم الزام را تثبیت کرده است.

ایشان استظهار می کند به مثل این که «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». بحث اینکه این روایت چقدر دلالت دارد، مطرح می شود؛ اما اصل مطلب ایشان اینست که اباحه ای که ثابت می شود عدم الزام است نه اباحه ثابت به عنوان خاص. سپس می فرماید استصحاب عدم الزام، موضوع این را برمی دارد. استصحاب عدم الزام که یک طرف جاری شده است، موضوع شک در الزام را برمی دارد. رابطه حاکم و محکوم پیدا می کنند. در اینصورت، مجال برای جریان استصحاب عدم جعل اباحه نیست.

نقد اثباتی پاسخ دوم مرحوم خویی

این حرف درست است بشرطی که موضوع آن درست باشد، یعنی جایی که ایشان تصویر می کند که اباحه معنایش اینست، درست باشد. از کجا معلوم که اباحه اینست یعنی عدم الزام است؟ ایشان تمسک کرده است به ما ورد از اصحاب رسول الله صلوات الله علیه عن كثرة السؤال في الحج. منع فرمودند از كثرت سوال و منع از كثرت سوال یعنی نپرسید تا نگوییم که اگر بگویم این برای شما ثابت می شود. یعنی یک اباحه ای ثابت کرده است، روی فرض عدم وصول برخی امور.

این امور، همین که به شما نرسیده است، مباح است. ایشان همچنین به «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» تمسک کرده است.

اینکه ایشان چطور این روایت را ارتباط داده است، واضح نیست. شهید صدر می‌فرماید این «ما استطعتم»، خواه ما استطعتم در اجزای واجب باشد و یا در افراد واجبات باشد، هیچ ربطی به بحث ما ندارد. این بحث فقد قدرت است. یعنی می‌سور را بیاورید. در هر جایی که فاقد قدرت هستید، لازم نیست و یا به طور ایجابی بگوییم هر مقدار که استطاعت دارید در اجزای واجبات و افراد واجبات، بیاورید. این راجع به قدرت است و ربطی به بحث ما که جهل است ندارد. بنابراین، تمسک به این روایت صحیح نیست.

ایشان درباره روایت حج که ما جای دیگر بحث کرده‌ایم، می‌فرماید اینکه می‌فرمایند سوال نکنید، ارشاد به اینست که اگر سوال بکنید لعل این سوال خودش از متمامات ملاک واقعی باشد و با سوال ملاک واقعی تمام شود و آنگاه برای شما حکم بیاید. یعنی قبل از سوال، ملاک واقعی تمام نیست. این ربطی به بحث ما ندارد که شک داریم در وصول یک روایتی یا حکمی و شک نداریم که لعل در واقع باشد. بودن آن حکم در واقع تابع سوال ما نیست. ایشان روایت در حج را اینطور معنی می‌کند، اما این سخن را که ملاکات واقعی تمام نباشند و به سوال ما تمام بشوند، قبلاً بررسی کردیم و به نظر ما صحیح نیست.

به هر حال، آنچه مرحوم آقای خویی اثباتاً استفاده فرمود، درست نیست.

تقویت پاسخ دوم در بیان شهید صدر

منتها شهید صدر بعد از اینکه اشکال اثباتی به آقای خویی می‌کند، علی الظاهر اصل مدعا را تقویت می‌کند. می‌فرماید اینکه شما می‌گویید استصحاب عدم جعل حرمت با استصحاب عدم جعل اباحه تعارض می‌کند، مبنی بر اینست که خود اباحه، جعل خاص باشد. اما اگر اباحه یک جعل ثبوتی نباشد، بلکه عدم الزام باشد، حال عدم الزامی که گاهی با انشاء عدم الزام تبیین می‌شود و گاهی با عدم بیان الزام تبیین می‌شود، در اینصورت، حقیقت اباحه یعنی اینکه انسان ملزم نباشد. اگر این معنا را گرفتیم و اباحه امری ثبوتی نشد، دیگر تعارض استصحاب عدم الزام که عبارت دیگری از استصحاب اباحه است، با استصحاب عدم جعل حرمت معنا ندارد.

در مباحث گفته‌اند که این تعارض معنا ندارد. نمی‌دانیم مقصودشان چیست. احتمال دارد همین نکته‌ای باشد که مرحوم آقای خویی فرمود که اگر اباحه عدم الزام باشد با استصحاب عدم جعل حرمت و عدم الزام، موضوع آن را برمی‌داریم.

موضوع شک در اباحه و عدم اباحه که شک در الزام است را برمی دارید و عدم الحرمة اثبات می شود. وقتی عدم الحرمة بیان بشود، دیگر شک در الزام نداریم تا بخواهیم استصحاب عدم جعل اباحه بکنیم. شاید مقصود ایشان اینست.

نقد بیان شهید صدر در تقویت پاسخ دوم

هم در جواب ایشان هم در جواب آقای خویی عرض می کنیم که ظاهر روایات در بسیاری از موارد، اثبات اباحه است؛ بعلاوه در آن بحث کلامی و اصولی که می گوید «کل واقعة لا یخلو عن الحكم»، از قضا حکم روی عنوان خاص است. یعنی حادثه ای مثل شرب تنن از یکی از احکام خمسه خالی نیست.

یک وقت دلیل را قبول نداریم که کل حادثه لا یخلو عن حکم من الاحکام الخمسه و مثل برخی می گوئیم خلاء حکمی نیز داریم. ولی اگر گفتید «لا یخلو» دیگر معنا ندارد که بگوئید اباحه ای که محل بحث ماست، اباحه عدم الزامی است.

این حرف نه ثبوتاً درست است نه اثباتاً. ثبوتاً به اینکه کسانی که می گویند از احکام خمسه خالی نیست، اباحه به عنوان یک حکم و به عنوان یک مجعول را می گویند که خالی نیست. نمی گویند به عناوین عدم الزام که یک امر منفی باشد. اثباتاً هم درست نیست، زیرا در موارد بسیاری، اشیاء را به عنوان مباح و حلال دانسته اند. بنظر می آید هم بحث ثبوتی و هم بحث اثباتی در اینجا اشکال دارد. بنابراین، ما هستیم و دوران بین حرمت و اباحه ای که علی الظاهر حکم ثبوتی است مثل حرمت و وجوب و استحباب و کراهت. استصحاب عدم یکی با استصحاب عدم دیگری علی الظاهر تعارض می کند.

یک راه حل فرمایش آقای خویی و عده ای دیگر از بزرگان بود که علم اجمالی باید منجز باشد و اینجا منجز نیست. این بحث مبنایی می طلبد. اگر مبنای کسی این باشد که خود علم مانع است، این راه حل هم صحیح نیست مانند ما که به این قائل ایم. در اینصورت، فقط یک استدلال برای حل این شبهه باقی می ماند که اساساً خود استصحاب عدم اباحه جاری نیست، نه اینکه جاری است و تعارض می کند بلکه جاری نیست و اثر ندارد.

استدراک از پاسخ نخست: جریان استصحاب عدم جعل اباحه اثر دارد و تعارض با استصحاب عدم جعل حرمت می کند

جلسه گذشته عرض شد اینجا یک ملاحظه مهمی وجود دارد. این ملاحظه در کلام شهید صدر در لابلای برخی جواب های ایشان به آقای خویی مطرح شده است، منتها برای ما سرنوشت ساز است زیرا ما همه اشکالات را دفع کردیم و فقط یک راه حل ماند که بگوئیم عدم اباحه اصلاً جاری نیست. حالا می خواهیم ببینیم این شبهه که الان طرح می شود برای جریان استصحاب عدم اباحه، درست است یا خیر.

شبهه اینست که کسانی که استصحاب را محرز می‌دانند به جز خود شهید صدر که حرفی دارد، بقیه علی الظاهر اصول محرز را جانشین علم موضوعی می‌دانند. تا جایی که بنده در خاطر دارم، قائلان به اصول محرز جانشین می‌دانند و درست هم می‌گویند، چون احراز یعنی علم. اگر خود شارع تعبد کرده است به احراز، پس می‌تواند جای احرازهایی که در موضوعات احکام اخذ شده است، بنشیند. به اصطلاح جای قطع موضوعی که اخذت علی وجه الطریقه هم می‌تواند بنشیند، نه طریقت محضه که واضح است. جانشین قطع موضوعی که اخذت علی وجه الطریقه، می‌شود.

حال، یکی از آثار علم، امکان استناد مضمون به حق تعالی است. اگر علم دارید که مباح است، می‌توان گفت که خداوند این را مباح قرار داده است یعنی صحت استناد مضمون به خداوند. اگر علم نداشته باشید، نمی‌توانید، هم از باب احتمال کذب و هم از باب اینکه در روایاتی، خود استناد ما لا یعلم اشکال دارد. پس اولاً ما مجوزی برای این کار نداریم، و هم خود اسناد ما لا یعلم ممنوع شمرده شده است. اگر علم داشته باشید، اسناد بی‌اشکال است. حال بحث اینست که استصحاب اصل محرز است و اثر آن می‌تواند این باشد که ما صحت استناد داشته باشیم. این اثر خود استصحاب است نه اثر مستصحب. وقتی استصحاب می‌کنیم، مفاد آن احراز است و خود این استصحاب که احراز آورده است، استناد به خداوند را درست می‌کند، و این، اثر خود استصحاب است. البته «متعبد بها» احراز واقع است، ولی این تعبدی است، زیرا خود خداوند این احراز را تثبیت کرده است. لذا اگر کسی مستندا به استصحاب عدم جعل حرمت بگوید خداوند شرب تن را حرام نکرده است و یا مستندا به استصحاب عدم اباحه بگوید که خداوند شرب تن را مباح نکرده است، از حیث استناد مجوز دارد و مبدع شمرده نمی‌شود که یک چیزی را در دین ابداع کرده باشد.

در اینصورت، استصحاب در اینجا اثری عملی دارد. قبلاً گفتیم استصحاب عدم جعل اباحه جاری نیست، چون اثر ندارد، ولی اینجا اثر پیدا شد. اثر آن، صحت استناد است. اینجا مشکل اینست که دو استصحاب داریم و دو صحت استناد، ولی علم اجمالی داریم به کذب یکی از این دو. این علم اجمالی به کذب أحدهما، جامع خودش را تنجیز می‌کند. علم داریم به کذب أحدهما و علم داریم که لا يجوز اسناد الکذب الی الله. این را قبول داریم، ولو به علم اجمالی باشد. ما یقین داریم که یکی از این دو کذب است، البته بنا بر اینکه ابتدا علم اجمالی ثابت باشد. گمان نکنید که استصحاب، دو سه طرف دیگر مثل کراهت و استحباب هم دارد. اینجا، علم اجمالی داریم که شرب تن یا حرام است یا مباح؛ و وجوب و استحباب و کراهت را کنار بگذارید. اجمالاً علم داریم که استناد هر دو به خداوند جایز نیست. این علم اجمالی منجز است. منجز حرمت همان کذب فی البین است، ولو نمی‌دانم این است یا آن.

اگر هر دو را مرتکب شوم، کذب الی الله است و اگر یکی را مرتکب شوم یعنی فعلی را انجام داده‌ام که تنجیز دارم در حرمت آن و شاید این طرف باشد، یعنی احتمال انطباق تکلیف منجز موجب استحقاق عقاب بر این طرف می‌دهم. این هم مثل علم به استحقاق عقاب است و فرقی ندارد. بنابراین، علم به کذب فی البین که موجب تنجز آن حرام فی البین می‌شود، با دو تا اسناد نمی‌سازد. این دو اسناد اگر باشد، تجویز در انجام فعلی است که یقین دارم حرام است و حرمت آن هم منجز است و تعارض می‌کنند.

این بیانی است که شهید صدر لابلای بحث‌ها نسبت به آقای خویی دارد و بنده برای اینکه بحث‌ها خلط نشود جدا آوردم، چون برای ما هم خیلی مهم است. این بیان در واقع اثری عملی پیدا می‌کند. در جواب اول، آقای خویی فرمود که جریان دو استصحاب اذن در مخالفت قطعی عملی نیست، و حالا با این بیان اذن در مخالفت عملیه قطعیه پیدا می‌کنیم. چون صحت اسناد دو طرف، آن کذب فی البین که مخالفت عملیه محرم است را تجویز می‌کند، و تعارض می‌کنند.

این انصافاً شبهه مهمی است و ما هم جانشینی اصول محرز را قبول داریم مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آخوند و همه محققین که تا بحال دیدم، این را قبول دارند و فقط آقای صدر فرمایشی در باب اصول دارد که داستان دیگری است. همه قبول دارند و ما هم قبول داریم، از این باب که ظاهر اطلاقات استصحاب و هر اصل محرز، اینست که هر اثری را جای علم می‌نشانند. اسناد به خداوند علم لازم دارد، ولی علم تعبدی هم جای آن می‌نشیند.

برای ما که همه اشکالات را دفع کردیم و همین یکی مانده است، مهم است که این استصحاب درست می‌شود یا

خیر؟

به نظر بنده می‌شود حل کرد و به بحثی در استصحاب برمی‌گردد که آنجا باید درست کنیم.

سوال: همان حیثیت احراز در امارات و حیثیت احراز در استصحاب، آقای نائینی فرق می‌گذارند.

پاسخ: ما هم فرق گذاشتیم، چون امارت مثبتش حجت است و خودش تکاذب می‌کند.

سوال: خود حیثیت جعل حجیت یکی طریقت و اتمام کشف است، ولی استصحاب این را ندارد.

پاسخ: بله، ندارد چون در اماره تتمیم کشف است و لوازم آن هم به حسب فرمایش آقای نائینی روی این اساس مثبتاتش هم حجت است. این احراز است و احراز یعنی علم. احراز علم است دیگر. علم دو جور است: یکبار تعبد به علم است و گاهی تعبد به علم بعلاوه تتمیم کشف آن که بما هو ناظر الی الواقع. این بما هو ناظر الی الواقع در اصول محرز

نیست. آنجا بما هو ناظر الی الواقع، گویا کشف از واقع می کند و این تعبد به علم است، نه بما هو ناظر الی الواقع. این فرق، اثری در بحث ما نمی آورد. شارع اگر بگوید استصحاب علم است کفایت می کند.

به تبع بسیاری از اعلام مکرر عرض کردیم که آثار مترتب شده بر خود استصحاب هم درست است. چند جلسه قبل هم بحث داشتیم در آنجا که شبهه کردند که این عدم تکلیف ازلی که ثابت می کنید، مستند به شارع نیست. جوابی که بسیاری از محققین دادند اینست که آن عدم ازلی تکالیف در ازل تکوینی است و مستند به شارع نیست، ولی الان که برای ظرف بعد از بلوغ استصحاب می کنیم، آنچه به استصحاب ثابت می شود، مستند به شارع می شود به نفس استصحاب. استنادش با مستصحب درست نمی شود، بلکه با نفس استصحاب درست می شود. یعنی شارعی که خودش تعبد می کند با همین تعبد، استناد به او هم درست می شود. با نفس تعبد درست می شود، نه با متعبد بها. متعبد بها مضمون آن است و استناد با این تعبد درست می شود. این کلام صحیحی است، یعنی اگر اثری بر خود استصحاب مترتب باشد، علی الظاهر باید بپذیریم. الان اینجا هم اینطور است. منتها یک تفکیکی را باید اینجا قائل شویم. آن تفکیک به نظر شما چیست؟

مرحوم شهید مطهری که اواخر عمرشان چند سالی قم تشریف می آوردند و بحث هایی داشتند، خیلی اوقات ناهار می آمدند منزل ابوی ما، بعد از آن سببیتی که پیدا شد. یک روزی همان ایام قبل انقلاب ایشان به مزاح به ابوی ما گفتند که اگر حالا شاه از شما استخاره بخواهد، فکر می کنید چه آیه ای می آید؟ ابوی ما فوراً گفتند «فاخرج منها فانک رجیم».

پاسخ استدراک: ترتب اثر بر خود استصحاب در جایی است که مستصحب هم دارای اثر است

به نظر بنده اصل این شبهه قوی است، ولی دوستان تامل کنند شاید بتوانیم یک تفکیکی را در بحث ترتب اثر بر نفس استصحاب قائل شویم. در جایی که تنها اثری که اثبات می شود، بر نفس استصحاب باشد، آیا واقعا لسان ادله استصحاب این را می پذیرد؟ واضح است که این مورد استصحاب نیست، و ظاهر اطلاق آن یعنی «لا تنقض الیقین بالشک»، ناظر به مفاد است، یعنی مستصحب را درست می کند نه خود استصحاب را. با این وجود، می گوییم وقتی مستصحبی را مولی تثبیت می کند، نفس این استصحاب هم استناد درست می کند. اگر در جایی این استناد فایده داشت، آن را مترتب کنید. خوب دقت کنید که بحث دقیقی است. اگر جایی «لا تنقض الیقین» مورد را گرفت و گفت که مثلاً لا تنقض الیقین بالشک در استمرار طهارت، یعنی اگر قبلاً یقین به طهارت داشتی و شک کردی، بگو طهارت هست. این «طهارت هست»، استناد نیست و خود استصحاب نیست، بلکه مستصحب ما است. این «لا تنقض» به مستصحب برمی گردد و ربطی به خود استصحاب ندارد، ولی خود این «لا تنقض» اگر جایی را گرفت و مستصحبی را ثابت کرد، خود لا تنقض می شود استناد. حال، اگر در جایی مستصحب ندارید، یعنی چه که بگویید اثر برای استناد است؟! وقتی لا تنقض نداریم که مستصحب ما را بگیرد، (درست

است که استصحاب لو کان، استناد را درست می‌کرد، ولی لو کان است (وقتی هیچ اثری دیگری ندارد، لا تنقض نمی‌آید. بله، اگر می‌آمد، خودش استناد بود.

لا تنقض یقین اگر مفادی را گرفت، خود «لا تنقض» استناد است. مثل اینکه بزرگی به شما می‌گوید این کار را بکن، و کاری که می‌گوید مفاد است و خود این امری که می‌دهد استناد برای شما درست می‌کند. اما باید چیزی باشد که امر کند تا صحت استناد درست شود. در لا تنقض یقین بالشک، اگر مستصحابی داریم که تعبد می‌کند، هر مقدار که باشد، در اینصورت، خود تعبد هم اگر اثری دارد بر آن مترتب می‌شود. اثر متعبد بها که مترتب است، و اثر خود تعبد هم مترتب می‌شود. ولی اگر متعبد بها نداریم که تعبد به لحاظ آن شود، نمی‌توان گفت اثر بر استناد مترتب شود. استناد عبارتست از خود استصحاب به شرطی که مستصحابی را ثابت کند.

البته ثبوت محال نیست که خداوند می‌فرمود هر کجا که بر خود استصحاب اثر مترتب است، ما می‌پذیریم، ولی لسان لا تنقض یقین بالشک این نیست. این لسان، مفاد را می‌گیرد و اثبات می‌کند. این مفاد اگر ثابت شد، البته می‌گوییم نفس این «لا تنقض» استناد را درست می‌کند، یعنی نفس تعبد اگر اثری داشت بر آن مترتب می‌شود. اما اگر مستصحابی نداشتید، نمی‌شود.

در یکی از تقریرات، مباحث یا بحوث، آقای صدر دقت خوبی کرده است که این بنا بر اینست که در استصحاب‌هایی که اثر فقط بر خود استصحاب مترتب باشد، بتوان استصحاب جاری کرد. این نکته جالبی است. این نکته به نظر بنده تفصیلی است در سخن مالوف و معروف و ما تا کنون، این توجه را نکرده بودیم و اینجا که گیر افتادیم، دریافتیم که این دو واقعا فرق می‌کنند که اثر را بر اصل استناد بار کنیم در جایی که مستصحابی داریم یا جایی که هیچ مستصحاب نداریم و فقط اگر استناد درست بشود، اثر دارد. در این دومی، ثبوت لا تنقض و اطلاق آن را نمی‌پذیریم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۵۷۷	<u>خلاصه بحث گذشته</u>
۵۷۷	<u>صورت سوم استصحاب برای افاده ترخیص: استصحاب عدم مجعول در موارد خاص</u>
۵۷۸	<u>عدم تبدل موضوع در این استصحاب</u>
۵۷۸	<u>جریان استصحاب عدم ازلی محمولی در کلام شهید صدر</u>
۵۷۹	<u>اشکال جریان استصحاب عدم ازلی محمولی</u>
۵۸۰	<u>اشکال: با اجرای استصحاب، مجالی برای براءت باقی نمی ماند و دلیل آن لغو می شود</u>
۵۸۱	<u>پاسخ مرحوم خویی به اشکال</u>
۵۸۱	<u>نقد پاسخ مرحوم خویی به اشکال</u>
۵۸۳	<u>پاسخ دیگری از مرحوم خویی به اشکال</u>
۵۸۳	<u>نقد پاسخ دوم مرحوم خویی</u>
۵۸۴	<u>پاسخ شهید صدر به اشکال</u>

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهیرین

خلاصه بحث گذشته

بحث در تعارض استصحاب عدم جعل حرمت و عدم اباحه نیز تمام شد؛ و به نظر می رسد که این تعارض هم مندفع است و استصحاب عدم جعل حرمت بلا اشکال جاری است.

صورت سوم استصحاب برای افاده ترخیص: استصحاب عدم مجعول در موارد خاص

یک صورت دیگری برای استصحاب وجود دارد و آن استصحاب عدم مجعول در موارد خاص است. برای مثال اگر شک کنیم نماز جمعه واجب است یا خیر، می گوییم اگر نماز جمعه واجب باشد، مشروط به زوال است. البته صلاة اینطور است و در خطبه ها بحث است. آنگاه، عدم وجوب صلاة جمعه قبل زوال را برای بعد از زوال استصحاب کنیم، مثل استصحاب عدم تکلیف ثابت در حال صغر برای حالت کبر است. متنها آنجا اشکالاتی بود و همینطور در استصحاب عدم جعل اشکالاتی بود که بیشتر آن اشکالات در اینجا مطرح نمی شود، زیرا استصحاب مجعول برای کسی است که بالغ است

و فقط مشروط به شرطی است. قبل از شرط عدم تکلیف محقق است و نسبت به بعد از شرط شک می‌کنیم و بقاء آن را استصحاب می‌کنیم. این استصحاب، از جهات مختلفی اولی از استصحاب‌های دیگر است.

عدم تبدل موضوع در این استصحاب

با این وجود، شبهه‌ای در این استصحاب در کار است شبیه شبهه‌ای که در استصحاب عدم تکلیف در حال صغر بود. شبهه این است که ممکن است گفته شود در اینجا موضوع مبدل شده است. قبل از زوال، عدم وجوب برای حال عدم زوال ثابت بود و بعد از زوال موضوع عوض شده است.

پاسخ این شبهه، مثل پاسخ شبهه در استصحاب عدم تکلیف حال صغر است. بسیاری در استصحاب عدم تکلیف حال صغر، تغییر موضوع را پذیرفتند و این جا هم ممکن است همین را بگویند، زیرا مقصود از موضوع، معروض مستصحب است یا موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه است. ممکن است کسی بگوید موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه متفاوت است. عدم وجوب قبل زوال برای صلاة قبل از زوال ثابت است و آیا برای صلاة بعد از زوال هم ثابت است، ممکن است کسی بگوید این‌ها دو موضوع‌اند. موضوع قضیه متیقنه، صلاة قبل از زوال است که واجب نبود و نیست، ولی صلاة بعد زوال موضوع دیگری است.

پاسخ همان چیزی است که آنجا عرض کردیم. به لحاظ موضوع دلیل ممکن است همینطور باشد، ولی به لحاظ عرفی، صلاة قبل زوال و بعد زوال از حالات است. به هر حال، این بحثی عرفی است و به نظر ما از حالات است همانطور که حال صغر و کبر هم از حالات شخص بود مخصوصا در صغری که متصل به کبر باشد. اینجا هم عدم وجوب صلاة اندکی قبل از زوال با عدم وجوب صلاة بعد از زوال، در نظر عرف یکی است. به هر حال، اگر عرف این را یکی بداند، استصحاب جاری است و اگر نداند، تغییر موضوع می‌شود.

جریان استصحاب عدم ازلی محمولی در کلام شهید صدر

شهید صدر در آنجا فرموده بود که بنظر این ادعا قریب است که تغییر موضوع رخ می‌دهد، ولی استصحاب عدم تکلیف در حال کبر به نحو عدم ازلی جاری می‌کنیم. تکلیف در حال کبر، قبلا و در یک زمانی نبوده است و حادث است و ما عدم ازلی را استصحاب می‌کنیم، نه اینکه عدم تکلیف ثابت برای شخص در حال صغر را استصحاب کنیم. این عدم ازلی محمولی است و نعتی نیست. ایشان در اینجا هم می‌فرماید اگر حال قبل از زوال و بعد از زوال، مغیر موضوع باشد، نمی‌توان استصحاب را جاری کرد، ولی استصحاب عدم ازلی عدم الوجوب بعد الزوال را جاری می‌کنیم، مثل عدم ازلی در آنجا.

اشکال جریان استصحاب عدم ازلی محمولی

اشکال این حرف آنست که موضوع حکم عقل علی الظاهر، عدم محمولی نیست. در باب استحقاق های عقاب شخصی را می بینیم که مورد حکم است و می گوئیم اگر او حرامی را مرتکب شود که مورد حکم است، مستحق عقاب است؛ ولی با این استصحاب عدم ازلی که ربطی به من ندارد، عدم تعلق وجوب به من ثابت نشده است؛ در اینصورت، چطور از ما استحقاق عقاب را دفع می کند؟! لذا جای تامل دارد که استصحاب عدم ازلی که به نحو محمولی است، آیا استحقاق عقاب را از من دفع می کند؟!

آنجا که در استصحاب عدم ازلی بحث می کردیم، برخی اینطور می گفتند که عدم وجوب مضاف به این شخص را استصحاب می کنیم. این عدم های مضاف دو جور تفسیر می شود: به نحو عدم محمولی؛ یا اینکه من تکلیف ندارم. اگر دومی باشد، عدم نعتی می شود. آنچه موضوع حکم عقل به عدم استحقاق عقاب است، چیست؟ اینکه من تکلیف ندارم یا در عالم یک عدم التکلیفی ولو خاص، ثابت باشد؟ ظاهراً اولی است. بنابراین، استصحابات عدم ازلی علی الظاهر اینجا مفید نیست، گرچه ممکن است در بحث تخصیص و غیره اثر داشته باشد.

سوال: عدم تکلیف شخص خودم را استصحاب کنم، چه اشکالی دارد؟

پاسخ: محمولی باشد؟

سوال: نعتی باشد

پاسخ: نمی توانید. چه زمانی بر این آقا حرام نبوده؟

سوال: قبل از اینکه باشم، سالبه به انتفاء موضوع باشد. نعت را به نحو سالبه انتفاء موضوع بگیریم.

پاسخ: این محمولی می شود. چه زمانی من بودم و تکلیف نبوده است؟ نعت این می شود.

سوال: در حال صغر می شود.

پاسخ: در حالت صغر هم همین اشکال است. در حالت صغر بنابر اینکه استصحاب حال صغر نکنیم، می گوئیم

استصحاب می کنیم عدم وجوب حال کبر را به نحو عدم ازلی، و عین همین اشکال است.

مسأله روشن است. ما قائل ایم که تبدل موضوع نیست و کسانی که می گویند تبدل موضوع است، باید ملاحظه کنند

که این استصحابات عدم ازلی محمولی فایده دارد یا خیر، و به نظر ما کافی نیست و فایده ندارد.

این تمام الکلام در سه نحو استصحاب که به نظر ما هر سه جاری است.

اشکال: با اجرای استصحاب، مجالی برای براءت باقی نمی ماند و دلیل آن لغو می شود

قبل از خروج از این بحث، بحث بسیار مشکلی، دست کم در وهله اولی، در اینجا وجود دارد. مرحوم آقای خویی در دراسات به نحو «إن قلت» بحث کرده است و پاسخ می دهد و مرحوم شهید صدر نیز با تغییر عبارتی از خود ایشان آورده است و پاسخ می دهد.

شبهه اینست که اگر بناست استصحاب عدم تکلیف به انحاء مختلف، در شبهه موضوعیه و حکمیه، جاری باشد، دیگر مجالی برای دلیل براءت نیست. همه جا استصحاب حاکم بر براءت است و لذا دلیل براءت هیچ جا موضوع ندارد و باید گفت لغو است. منتها دیگر جلو نرفتند ولی می توان جلوتر رفت و گفت که اگر لغو شد، دلیل استصحاب جاری نیست از باب لغویت محکوم. در نسبت سنجی بین استصحاب و قاعده تجاوز و امثال آن گفته می شود که اگر استصحاب جاری باشد، قاعده تجاوز هیچ موردی ندارد یا بسیار اندک است، به طوری که القاء کبریات قاعده تجاوز در نظر عرف لغو به نظر می رسد. مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل و دیگران این را پذیرفته اند که اگر از تمسک به دلیلی موضوع دلیل دیگر به طور کلی از بین برود به نحوی که دلیل دوم هیچ مورد نداشته باشد یا به حدی نادر باشد که عرف آن را کالعدم می داند، این خود، یکی از راه های تقدیم دلیل محکوم است. در اینجا، اگر استصحاب ساقط شود، موارد بسیار دیگری برای استصحاب باقی می ماند و دلیل آن لغو نمی شود، ولی اگر در اینجا جاری شود، موردی برای براءت باقی نمی ماند. از این جهت استصحاب را کنار بگذاریم. پس استدلال اینست که اینهمه زحمت کشیده شد که استصحاب به صور ثلاثه درست شود، یعنی استصحاب حال صغر و استصحاب عدم ازلی و استصحاب عدم جعل و استصحاب عدم مجعول قبل از شرط و امثال آن، نتیجه این می شود که هیچ موردی برای براءت نمی ماند.

سوال: جایی که اصل مثبت است، استصحاب مانع دارد.

پاسخ: اصل مثبت نبود. اول پیدا کنید که کجا اصل مثبت است. ما می گوییم همه جا استصحاب عدم تکلیف جاری است. در حال صغر نشان دادیم کجاست: استصحاب عدم تکلیف حال صغر.

سوال: مرحوم نائینی فرمود که استصحاب مجعول اصل مثبت می شود.

پاسخ: مرحوم نائینی فرمود و ما قبول نکردیم.

پاسخ مرحوم خوئی به اشکال

مرحوم آقای خوئی اینجا دو کار کرده است: یک جواب کلی می دهد به این شبهه که واقعا از عجایب است! و دوم مواردی پیدا می کند که استصحاب جاری نیست یا متعارض است و کار نمی کند و لذا نوبت به برائت می رسد. در این موارد، برائت لغو نیست و مجال جریان دارد.

پاسخ کلی ایشان که در دراسات در جواب «إن قلت» آورده است اینست که اساسا دلیل برائت به موارد عدم جریان استصحاب اختصاص ندارد، بلکه یجمع معها، و ای بسا حکمت در برائت در برخی از موارد، همین مفاد استصحاب باشد. به تعبیر دیگر، حکمت اینکه در برخی از شکوک، ترخیص را گفته اند، شاید از باب همین است که حالت سابقه ترخیص داشته است و مفاد استصحاب در آن هست.

آقای صدر در مباحث که بالعجالة ملاحظه کردم، چیزی ندیدم، ولی در بحوث عبارات دراسات را نقل به مضمون کرده است، به این تعبیر که ادله برائت بشرط لای از استصحاب نیست که لا یجمع معه؛ بلکه قد یجمع با همین استصحاب و مفادشان یکی می شود و به هر دو اخذ می کنیم، یعنی مفاد دلیل یکی می شود.

تصویر اینکه چه می خواهند بگویند، قدری مشکل است. در روایات برائت مثلاً فرض کنید «رفع ما لا یعلمون» داریم. در «رفع ما لا یعلمون»، حالت سابقه اخذ نشده است، بلکه می گوئیم اطلاق دارد «رفع ما لا یعلمون» به ما لا یعلمی که صرفا شک باشد و ما لا یعلمی که حالت سابقه داشته باشد.

نقد پاسخ مرحوم خوئی به اشکال

اگر مقصود ایشان اطلاق است، باید گفت که اطلاق اخذ القیود نیست. اگر معنای اطلاق این بود که «رفع ما لا یعلمون»، هم ما لا یعلمونی است که حالت شک محض است و حالت سابقه ندارد و هم ما لا یعلمونی که حالت سابقه دارد، در اینصورت، قسمی از این اطلاق در واقع مفاد استصحاب می شد. ولی این طور نیست. حتی در جایی که حالت سابقه دارد، مفاد آن اخذ به برائت در «ما لا یعلم» است. به تعبیر دیگر، حیث موضوع، «ما لا یعلم» است، چه حالت سابقه باشد، چه نباشد. مفاد اطلاق، رفض القیود است، یعنی «ما لا یعلم» بما هو ما لا یعلم، مرفوع الحکم است و کاری به این ندارد که حالت سابقه در کار است یا نه. اینطور نیست که حالت سابقه اخذ می شود تا بگوئیم قسمی از مفاد برائت در واقع با مفاد استصحاب یکی است. این حتما حرف نادرستی است.

شهید صدر جواب را اینطور بیان می کند و می فرماید این مطلب بسیار کلام خلاف ظاهری است. ظاهر دلیل برائت اینست که نکته و موضوع دلیل برائت، «لا یعلم» بودن است، نه حالت سابقه داشتن عدم الحکم. بنابراین، با توجه به اصالت

تطابق بین ظاهر این دلیل و واقع ثبوتی، واقع ثبوتی هم همین است. یعنی دو موضوع اند و وجهی ندارد که براءت و استصحاب را با هم جمع کنیم.

سوال: منافاتی ندارد. ظاهر خطاب رفع ما لا يعلم، نکته را روی ما لا يعلم برده است، ولی این ما لا يعلم ممکن است به نکات متعددی باشد که یکی از این نکات، حالت سابقه داشتن است.

پاسخ: اگر صرف «ما لا يعلم» نکته باشد، چطور؟

سوال: تعبیر به «إنما» ندارد که انحصار را برساند. ظاهرش اینست که بخاطر ما لا يعلم رفع شده است.

پاسخ: ما لا يعلم تمام الموضوع است یا خیر؟

سوال: تمام الموضوع است، ولی خود این تمام الموضوع به چه علتی در نکات شارع اخذ شده است؟

پاسخ: تمام الموضوع هست ولی یک قید دارد؟! کوسه ریش پهن می شود! اگر گفتید «ما لا يعلم» تمام الموضوع است، دیگر نباید قیدی در آن اخذ کنید.

سوال: قید نمی زنیم، ولی حکمت اینکه تمام الموضوع اخذ شد در حدیث رفع، لعل بخاطر حالت سابق باشد.

پاسخ: حکمت برای ما فایده ای ندارد. می خواهیم بگوییم یک قسم آن استصحاب باشد.

سوال: آقای خویی می گوید ممکن است نکته اینکه تمام الموضوع در حدیث رفع، ما لا يعلم است، این حالت سابقه باشد.

پاسخ: نکته یعنی مفاد استصحاب را درست کند، نه حکمت هایی که قد یتفق.

سوال: به نحو امکانی شاید نکته اینکه تمام الموضوع، ما لا يعلم است، دستکم در برخی حالات، حالت سابقه باشد.

پاسخ: حالت سابقه باشد، یعنی تمام الموضوع شک صرف نیست. تاکید شما بر اینست که این حکمت است و قد یفترق، خب این ربطی به بحث ما ندارد. این چه اثری دارد؟ ما می خواهیم با استصحاب آن را جمع کنیم، آنجایی که استصحاب ثابت است. جایی که استصحاب ثابت است، تمام الموضوع ما لا يعلم نیست، بلکه ما لا يعلمی است که حالت سابقه دارد. این مطلب روشن است.

شهید صدر فرمود تمام الموضوع در حدیث رفع، عبارتست از «ما لا يعلم» و شک؛ و در استصحاب، شکی است که مسبوق به عدم الحکم است. اصالة التطابق می گوید همین که ظاهر دلیل است در عالم ثبوت نیز هست. یعنی ثبوت موضوع

براءت، صرف شک است و موضوع استصحاب، شک مسبوق به عدم تکلیف است. این ها دو حکم و دو موضوع اند، و معنی ندارد بگوییم براءت با استصحاب قد یتفق و قد یجتمع. این ها دو حکم اند، ولذا یکی حاکم بر دیگری است و موضوع آن را برمی دارد. البته شهید صدر جواب هایی دارد که عرض می کنیم. بنابراین، این پاسخ مرحوم خوئی قابل قبول نیست.

پاسخ دیگری از مرحوم خوئی به اشکال

در یکی دیگر از تقریرات آقای خوئی که برای آقای جواهری است، ایشان در پرائت گزارشته و گفته است که این بیان از دوره لاحق است، و پاسخ به شبهه را قدری بازتر مطرح کرده است. ظاهر این عبارت طوری است که می خواهد به امارات هم تعمیم بدهد. می فرماید:

لأنه يقال: إن أخبار البراءة جعلت بنحو تعم الاستصحاب، فإن قوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون» قد ورد في حلية اللحم المشكوك تذكيتة مع كونه في بلد الإسلام

روایات را در بحث حل آوردیم و خواندیم و روشن نیست همه در بلد اسلام باشد، ولی ظاهر برخی اینطور است.

ولا ريب في وجود أمانة التذكية حينئذ

چون در بلد اسلام بوده است.

فكأنه يقول: الناس في سعة من تكليف لا يعلمونه بالعلم الوجداني، سواء كان لقيام أمانة على الحلية أو صرف

الشك.^۱

نقد پاسخ دوم مرحوم خوئی

اگر این بیان مدنظر باشد، به نظر می رسد غیر از نکته ای که آقای صدر فرمود و درست هم هست، دو اشکال دیگر به آن وارد است.

می گوید «لا يعلمونه بالعلم الوجداني». آیا واقعا موضوع دلیل براءت عدم علم وجدانی است؟ اگر اینطور باشد، در استصحاب مثبت تکلیف هم باید بگویید چون موضوع براءت عدم علم وجدانی است، و یک استصحاب داریم که مثبت تکلیف است پس موضوع براءت را بر نمی دارد چون علم وجدانی نمی آورد. برای مثال الان شک داریم که شرب تن حرام است یا خیر و فرض کنیم قبلا حرام بوده است و الان شک داریم که در عصر ما حرام است یا خیر، بگوییم بقاء حرمت را

^۱ . غاية المأمول من علم الأصول، الجواهري الشيخ محمد تقي، ج ۲، ص ۲۵۱.

استصحاب می‌کنیم. اگر موضوع براءت عدم علم وجدانی باشد، استصحاب کاری به براءت ندارد. استصحاب در نهایت محرز است و یک علم تبعیدی درست می‌کند و چرا حاکم بر براءت باشد؟ استصحاب برای خود جاری است و براءت هم جاری است. چه اثری دارد؟ موضوع را تبدیل کردید به علم وجدانی، پس مثبت آن هم همینطور است.

آنگاه فرمود «سواء كان لقيام أمانة على الحلية»، یعنی اگر اماره هم بیاید موضوع براءت برداشته نمی‌شود. این خیلی عجیب است. خود مرحوم آقای خویی استصحاب را محرز و جانشین علم موضوعی می‌داند و امارات را هم جانشین علم موضوعی می‌داند.

این فرمایش در اینجا، هم مخالف آن چیزی است که در علم موضوعی فرمود، و هم لازمه‌اش اینست که استصحاب مثبت تکلیف هم نتواند موضوع براءت را بردارد. روشن است که این حرف صحیحی نیست، علاوه بر اینکه به لحاظ اثباتی هم حرف نادرستی است به بیانی که شهید صدر فرمود.

مرحوم آقای خویی غیر از این طریق، وارد بحث‌های موردی می‌شود که برای براءت مواردی باقی می‌ماند، حتی اگر استصحاب عدم تکلیف بدون مانع جاری باشد. منتها قبل از آن، فرمایش کلی شهید صدر را عرض کنیم و یک تعمیمی در بیان ایشان بدهیم.

پاسخ شهید صدر به اشکال

مرحوم شهید صدر در بحوث سه جواب به این اشکال می‌دهد. دو پاسخ از این سه، مبتنی بر مبنای خاص ایشان است در بحث رابطه امارات و اصول که عرض می‌کنیم، ولی جواب سومی دارد که سر راست است و مبنایی نیست و می‌توان آن را تعمیم داد.

جواب ایشان اینست که یک دلیل استصحاب داریم و یک دلیل براءت. مشکل ما لغویت دلیل براءت است. در پاسخ می‌توان مواردی را فرض کرد که دلیل استصحاب به شخص نرسیده باشد و همین که نرسیده باشد، دلیل براءت زنده است. نمی‌توان گفت اطلاق دلیل براءت لغو است، زیرا اطلاق آن به نحو قضیه حقیقه است و اگر موردی یا مواردی بیابد به حدی که عرف بگوید لغو نیست، از لغویت خارج می‌شود. اگر قضیه حقیقه پنجاه یا صد مورد داشته باشد، دیگر لغو نیست ولو در طول زمان بالفعل نشود. حال اگر استصحاب به کسانی واصل نشود که قابل فرض است، براءت مورد دارد.

به لحاظ عملی و خارجی هم همینطور بوده است. این استصحاب‌هایی که الان به استناد روایت «لا تنقض» جاری می‌کنیم، جدید است و از زمان والد شیخ بهایی است. معروف است که ایشان اول کسی است که به این روایات تمسک

کرده است در قرن دهم. در کلمات قدما نگاه کنید، استصحابی که آنان می گویند، از این سنخ نیست. استصحاب حال عقل است که از اصول عقلی است و امثال آن. تعبیر استصحاب را دارند، ولی آنطور معنا می کنند. پس در طول تاریخ بسیاری از اوقات افراد به استصحاب تمسک نمی کردند و به براءت تمسک می کردند، بنابراین براءت مورد داشته است. در بحث ما نیز کسانی هستند که استصحاب جعل و مجعول را معارض می دانند و نیز کسانی در بحث دیروز ممکن است استصحاب عدم تکلیف و استصحاب عدم جعل اباحه را معارض با هم بدانند. کسانی مثل شیخ انصاری استصحاب حال صغر را از قبیل تبدل موضوع بدانند. و کسانی قائل باشند که استصحاب عدم ازلی نداریم. اینها همگی، منکر استصحاب هستند و برای اینها براءت حجت است. برای اینکه دلیل کلی براءت که روی المکلف رفته است از لغویت بیرون بیاید، همین که برای یک عده ای براءت حجت باشد، کفایت می کند. بنابراین، این بیان که چون استصحاب همه جا جاری است، براءت لغو است، خلط بحث شده است. اگر همه جا برای همه جاری باشد، قضیه حقیقه موضوع ندارد و لغو است، ولی اگر براءت فی الجمله برای یک عده ای فعلی بشود کفایت می کند.

در دلیل حاکم و محکوم اینطور است که دلیل باید واصل شود تا موضوع را بردارد. اگر بر من حجت نباشد، نمی توان گفت دلیلی که بر من حجت نیست، موضوع محکوم را از بین می برد. لذا، وقتی استصحاب به هر دلیلی به من واصل نشود یا اینکه این روایات را ندیده باشم یا از آنها استفاده استصحاب نکنم یا معارض بدانم، و در هر صورت، به من وصول پیدا نکند علی نحو الحجة، در اینصورت براءت جاری است و مشکلی ندارد و لغو هم نیست.

این پاسخ سر راست به این شبهه است و نیازی به بحث های دیگر نیست، ولی بحث های دیگری هم مطرح کرده اند که شاید بتوان گفت که برای ما بلا طائل است از این جهت که اثری ندارد.

سوال: بحث قبلی در لغویت چه فرقی با اینجا دارد؟

پاسخ: آنجا لغویت از این باب بود که دو تا با هم جاری بشوند و هم مضمون باشند. این بحث دیگری است. آنجا محذور لغویت را حل کردیم، ولی آنجا اطلاق لغو می شد چون نمی توانست شامل من بشود. اینطور بود که فرض کنید هم براءت جاری است و هم استصحاب جاری است ولی نه از باب حکومت. یا فرض کنیم دو دلیل شرعی براءت جاری باشد، یا هم براءت جاری باشد و هم حکم عقل جاری باشد. می گفتیم روی مبانی قوم، لغو می شود. نمی توان گفت برخی جاها افتراق دارند، چون در اینصورت اطلاق آن لغو بود. زیرا می خواست شامل من بشود.

اینجا این بحث نیست. قضیه حقیقه است و از باب بلا موضوع بودن دلیل لغو است، نه از این باب که دو دلیل، هر دو موضوع دارند و لغو می شوند. گاهی می گوییم هر دو دلیل موضوع دارند و چرا شارع دو دلیل بیاورد که مضمونشان

متحد باشد؟ هم بگوید «رفع ما لا يعلمون» و هم بگوید «الناس فی سعة ما لا يعلمون» و هم بگوید «کل شیء مطلق». چرا اینها را می‌گوید؟ با اینکه همه مرا شامل می‌شوند. سه دلیل لغو می‌شود. آنجا پاسخ این شبهه را دادیم، ولی آن بحث با بحث ما فرق می‌کند. بحث ما اینست که موضوع دلیل دیگر را برمی‌دارد که اصلاً دلیل دیگر موضوع ندارد. پاسخ این بود که برای چه کسی موضوع ندارد؟ همینکه در طول تاریخ برای یک عده‌ای موضوع داشته باشد از لغویت بیرون می‌آید.

سوال: این جواب پذیرش اشکال است در واقع.

پاسخ: اشکال چه بود؟

سوال: اشکال این بود که استصحاب موضوع براءت را برمی‌دارد.

پاسخ: در اینصورت، اگر یک جاهایی موضوع داشته باشد برای یک عده‌ای، کفایت می‌کند. این پذیرش اشکال نیست. اشکال این بود که براءت هیچ موضوع ندارد و ما این را نپذیرفتیم. آنچه براءت را لغو می‌کند اینست که براءت هیچ وقت برای هیچ کس موضوع نداشته باشد، چون قضیه حقیقه است. مولی فرموده است که أیها المومنون یا أیها البالغون برای شما براءت هست. این قضیه حقیقه اگر در طول تاریخ برای هیچ کس موضوع نداشته باشد، لغو است و اگر نشان دادیم در طول تاریخ برای برخی موضوع دارد، دیگر لغو نیست.

قضیه حقیقه برای اینکه لغو باشد باید هیچ گاه موضوع نداشته باشد. قضیه حقیقه که موضوعش همه مکلفین یا مومنین اند در طول تاریخ، برای اینکه از لغویت خارج شود همین کافی است که عده‌ای در طول تاریخ موضوع باشند. تطبیق آن در بحث ما چطور است؟ می‌گوییم استصحاب برای برخی حجت نیست. قبل از قرن دهم، قبل از تمسک به «لاتنقض»، بسیاری اساساً استصحاب را قائل نبودند. آن استصحابی که مرحوم محقق صاحب شرایع در معارج و دیگران می‌گویند استصحاب حال عقل است و ظاهراً حکم عقلی است و ربطی به این استصحاب ندارد. «ظاهراً» می‌گوییم، زیرا یک اجمالی دارد. بسیاری در طول تاریخ، قائل به استصحابی نبودند که بناست رافع موضوع براءت باشد، یا از این باب که متفطن آن نبودند، یا از این باب که آن را معارض می‌دیدند، یا از این باب که در بحث ما آن را در عدم تکلیف صغر جاری نمی‌دانند. مثل مرحوم آقای نائینی که می‌گوید استصحاب جعل و مجعول تعارض می‌کند و امثال این سخنان. پس قضیه حقیقه لغو نیست. نگوئید برای عده‌ای لغو است و تسلیم اشکال است. قضیه حقیقه همین که یک مواردی پیدا کند کافی است. این تمام الکلام در مسأله.

بقیه بحث را به خودتان واگذار می‌کنیم. آقای خویی چند مورد یافته است که استصحاب جاری نیست و جا برای براءت باز است، مثل اقل و اکثر و مانند جاهایی که بین اباحه و حرمت، شک داریم در تقدیم و تاخیر که البته در جعل نمی‌آید و در موارد دیگر ممکن است بیاید. همه این موارد، قابل بحث است و برخی قابل جواب است. ما نیازی به این بحث‌ها نداریم و مسأله به نظر بنده حل است. نتیجه تمام بحث‌های طولانی این شد که استصحاب عدم تکلیف جاری است به وجوه مختلف. البته شبهه موضوعیه را بحث نکردیم که آن هم تقریباً مثل این بحث است. لذا به نظر ما استصحاب در همه جا جاری است و جاهایی که به هر دلیلی استصحاب جاری نیست البته براءت هست، ولی برای ما علی الظاهر همه جا جاری است.

بنابراین، یک دلیل جدیدی بر براءت پیدا می‌شود که البته خواص خودش را دارد، چون استصحاب محرز است و ممکن است آثار دیگری هم پیدا کند.

شهید صدر بعد از این بحث‌ها، شروع می‌کند یک سری از روایات خاصه دیگر را از اصول کافی و جای دیگر برای براءت بحث می‌کند و می‌گوید در حد قبح عقاب بلا بیان هستند. ما این‌ها را بحث نمی‌کنیم، و مواردی که بحث کردیم کافی است از حدیث رفع و اطلاق و حل و غیره و همه را پذیرفتیم، لذا نوبت به این بحث‌های خاص نمی‌رسد. استصحاب عدم تکلیف را هم پذیرفتیم، و بنابراین، بحث ما در اینجا تمام است. بحث بعدی احتیاط است.

إن شاء الله بحث احتیاط را جلسه آینده شروع می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۵۸۸ اجماع بر براءت
۵۸۹ اشکال مرحوم آخوند به اجماع بر براءت
۵۹۰ سه وجه اجماع بر براءت در کلام مرحوم شیخ انصاری
۵۹۰ صورت نخست تقریر اجماع بر براءت و اشکال بر آن
۵۹۱ صورت دوم و صحیح تقریر اجماع بر براءت
۵۹۲ ۱. اجماع محصل
۵۹۲ ۱.۱. ثقه الاسلام کلینی
۵۹۳ اشکال آیت الله وحید و پاسخ آن
۵۹۵ ۱.۲. شیخ صدوق
۵۹۵ ۱.۳. سید مرتضی و سید ابن زهره
۵۹۶ ۱.۴. شیخ طوسی
۵۹۶ ۱.۵. متأخران از شیخ طوسی
۵۹۸ ۲. اجماع منقول
۵۹۹ ۳. اجماع عملی

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرين

اجماع بر براءت

قبل از ورود به ادله احتیاط، بحث اجماع بر براءت باقی مانده است. بحث عقل را قبلا به تفصیل مطرح کردیم، ولی بحث اجماع باقی ماند. معمولا اهمیتی برای بحث اجماع بر براءت قائل نمی شوند، عمدتا به این دلیل که اجماع در اینجا یا محتمل المدرکیه است و یا مقطوع المدرکیه. با وجود تمسک به روایات براءت، و آیات مربوط به براءت که قبلا بحث کردیم و نیز قبح عقاب بلا بیان، فتوای به براءت مدرک پیدا می کند. فتوای براءت در میان علما و فقها می تواند مستند به این ادله باشد، و لذا یا مقطوع المدرکی است یا دست کم محتمل المدرکی است. معمولا این را قاذح می دانند و لذا بحث چندانی نمی کنند.

اشکال مرحوم آخوند به اجماع بر برائت

مرحوم آخوند در کفایه سه سطر در این بحث دارد و می فرماید:

وأما الإجماع: فقد نقل على البراءة، إلا إنه موهون، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقولة في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.^۱

خود ایشان این اجماع را تحصیل نکرده است و می فرماید اجماع بر برائت نقل شده است، ولی نقل اجماع فی الجملة هم اگر معتبر باشد، اینجا موهون است، زیرا اجماع محصل آن، وجه صحیحی ندارد تا برسد به نقل اجماع. سپس می فرماید در چنین جایی که نقل واضحی اعم از آیات و روایات وجود دارد و عقل هم به این مسأله طریقی دارد، تحصیل اجماع در این مسأله بسیار بعید است.

البته عبارت یک سکنه ای دارد و منظورشان در واقع اینست که چون تحصیل آن بسیار بعید است، نقل آن هم موهون است ولو قائل باشیم که فی الجملة نقل اجماع منقول حجت باشد، زیرا جایی که آن را حجت می دانیم دست کم محصل آن باید حجت باشد، آنگاه بحث شود که نقل اجماع هم حجت است یا خیر.

اینجا محصل اجماع هم محل بحث است و احتمال صحت آن ضعیف است. تعبیر اینکه «فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً» هم باید حمل شود به اینکه تحصیل اجماعی که حجت باشد بعید است یعنی اجماع کاشف، وگرنه باید رفت و تتبع کرد که چنین اجماعی در کار است یا خیر. مگر آنکه اشکال صغروی داشته باشید و اشکال کنید که این هایی که نقل کردید درست نیست. در واقع در اجماع باید ابتدا نقل اقوال کنیم و سپس که تحصیل کردیم، بگوئیم نقل کاشف است یا خیر. ایشان یکسره فرموده است که «فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً»، و مقصود جهت مدرکیت آن است، وگرنه ایشان فحص نکرده است که ببینیم وجود دارد یا خیر.

بعد از مرحوم آخوند، معمولاً بحثی ندارند و از این قبیل است، مثل مرحوم عراقی و مرحوم نائینی و مرحوم خویی و دیگران که همینطور اشکال کرده اند.

۱. کفایة الأصول الآخوند الخراساني، ط آل البيت، ج ۱، ص ۳۴۳.

سه وجه اجماع بر برائت در کلام مرحوم شیخ انصاری

در این میان مرحوم شیخ اعلی الله مقامه بحث خوبی در اجماع دارد. ایشان فحص کرده است و اگر فحص هم تام نباشد، ولی موارد خوبی را از عبارات آورده است. آیت الله وحید حفظه الله هم متعرض شده است و علاوه بر اشکال مدرکیت که همه جا ساری دیده است، در صغرای فرمایش شیخ نیز اشکال کرده است، یعنی در استنباطی که شیخ از کلمات فقها کرده است و این بحث مهمی است.

سوال: مما للعقل إلیه سبیل یعنی مسأله عقلی است نمیشود اجماع در آن باشد؟

پاسخ: فتوا، مستند عقلی و نقلی دارد و چون مستند دارد، محتمل المدرکی است و اجماع کاشف نداریم.

سوال: اشکال این نیست که مسأله چون عقلی است، اجماع در آن معنا ندارد.

پاسخ: چرا اجماع معنا نداشته باشد؟ عقلی باشد، فتوا هم دارند. اجماع معنا دارد و اجماع کاشف در نظر ایشان معنا ندارد، و البته ما این سخنان را قبول نداریم.

مرحوم شیخ بحث خوبی کرده است و شاید تتبع بیش از این هم می شد، ولی موارد خوبی یافته است. ایشان سه تقریب برای اجماعی آورده است که ظاهراً در نظر خودشان درست است که بحث می کنیم، و یک تقریب هم برای اجماعی که علی الظاهر کافی نیست آورده است. در ذیل هیچ کدام از تقریب های اجماع اشکال نکرده است و علی الظاهر اجماع را پذیرفته است، زیرا اگر قبول نداشت اشکالی می کرد. ذیل هیچ یک از سه بیانی که برای اجماع کرده است یعنی اجماع محصل و اجماع منقول و اجماع به نحو سیره عملی، تعلیق خاصی ندارد. بله، عبارتی از مرحوم محقق حلی در معارج می آورد و در آن اشکالی می کند، ولی ظاهراً اشکال به عبارت ایشان است، نه اشکال به سیره عملی که بحث آن می آید.

مرحوم شیخ می فرماید دو جور ممکن است اجماع بر این مسأله نقل شود. «فأما الإجماع فتقریره من وجهین».

صورت نخست تقریر اجماع بر برائت و اشکال بر آن

یک وجه تقریر اجماع اینست که بگوییم علما از اخباریین و غیرهم اتفاق دارند بر اینکه در مورد چیزی مشکوک، اگر نه بعنوانه نهی وارد شود و نه به عنوان مشتبّه الحکم احتیاطاً نهی شود، در این موارد جای برائت است. لب آن اینست که اگر مشتبّه منهی نباشد، یعنی حکم نشده باشد که مشتبّه به عنوان اولی منهی است، و نیز اگر به عنوان مشتبّه هم حکم بر احتیاط نداشته باشد، آنگاه برائت است. یک چنین فتوایی را از کلمات فقها تحصیل کنیم. علی الظاهر این مقدار وجود دارد، ولی ایشان می فرماید این فایده ای ندارد، زیرا مفاد آن به میزان مفاد قبح عقاب بلا بیان است، چون به این معناست که اگر

فحص کردید و دلیلی بر نهی از خود شیء بما هو محرم نیافتید و دلیلی بر احتیاط بر مشکوک هم در کار نبود، در اینصورت براءت دارید. اگر اینطور باشد، تمام ادله احتیاطی‌ها وارد بر این می‌شود و مثل قبح عقاب بلا بیان است.

دقت کنید که اشکال مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در اینجا این نیست که این اجماع در دلالت بر براءت مانع دارد. استاد بزرگوار ما اینطور حرف شیخ را ترجمه می‌کند که ایشان اقتضاء را تام دیده است و دنبال مانع می‌رود که این نکته‌ای که گفته است مانع است و سپس ایشان در اقتضاء هم اشکال می‌کند که می‌خوانیم. متنها بنده از عبارت‌های شیخ این را نمی‌فهمم که ایشان می‌گویند اینجا دلیل، اقتضاء دارد ولی مانع وجود دارد. نمی‌گویند مانع دارد، بلکه می‌گویند مثل قبح عقاب بلا بیان است. قبلاً فرمایش مرحوم شیخ را خواندیم و البته در سیر کتاب رسائل بعد از این‌هاست که در تنبیهات است یا قبل از تنبیهات، ذیل قبح عقاب بلا بیان که می‌گویند مفاد دلیل قبح عقاب بلا بیان، کالأصل بالنسبة ما یرد علیه که بر آن وارد می‌شود که هنگام عدم ورود دلیل، تام است. نمی‌گویند که مانع دارد. مثل قبح عقاب بلا بیان است. قبح عقاب بلا بیان مانع نیست و دلیل است، ولی موضوع آن لایان است و هر بیانی بیاید مثبتاً یا نافیاً، وارد می‌شود بر قبح عقاب بلا بیان. نکته‌ای که مرحوم شیخ اینجا می‌گوید اینست که اینچنین اجماعی دلیل تام مستقلاً نیست، و مثل دلیل قبح عقاب بلا بیان است، زیرا اگر دلیل احتیاط تمام باشد، وارد بر آن است. مقصودشان این مقدار نقص است نه اینکه فی حد ذاته دلیل نیست. این اجماع هست، زیرا اخباریین هم این را قبول دارند. اخباریین هم مفاد قبح عقاب بلا بیان را به این مقدار قبول دارند و اشکال آنها در صغری است که ما دلیل احتیاط داریم، والا قبول دارند که اگر لا بیان باشد و هیچ بیانی نباشد، عقاب کردن قبیح است.

صورت دوم و صحیح تقریر اجماع بر براءت

بنابراین مرحوم شیخ منصرف می‌شود به بیان دومی در اجماع که اجماع فقهاست نه به این صورت که گفته شد، بلکه اجماع وجود دارد که در مشتبّه‌ی که لم یرد فیه نصّ، براءت جاری است. در مشتبّه بما هو مشتبّه براءت است و معلق بر این نیست که دلیل احتیاط هم نیامده باشد. لذا اگر دلیل احتیاط بیاید می‌شود معارض. در مشکوک الحل و الحرمة فتوا هست که براءت و حل و اباحه هست و اگر دلیلی هم بر احتیاط بیاید، می‌شود تعارض. مثل تقریب نخست نیست که در موضوع آن، عدم ورود حکم به عنوان مشتبّه مانند احتیاط آمده باشد.

آنگاه می‌فرماید چنین اجماعی سه راه دارد: تحصیل اجماع که خودمان فتاوی را ببینیم، نقل اجماع و اجماع عملی که بحث آن می‌آید.

۱. اجماع محصل

ایشان به لحاظ تحصیل اجماع می‌فرماید از زمان محدثین تا زمان ارباب تصنیف در فتوا، کسی را نداشتیم که اعتماد کند بر حرمت فعل من الافعال به مجرد احتیاط.

بله، گاهی احتیاط را همه جا ذکر می‌کنند که «ربما یذکرونه فی طی الاستدلال فی جمیع الموارد» حتی در شبهات وجوبیه؛ با اینکه قائلین به احتیاط مثل اخباریان، در شبهات وجوبیه قائل به وجوب احتیاط نیستند. ایشان نمی‌گویند پاسخ این کلام چیست که «ربما یذکرونه فی طی الاستدلال»؟ ایشان ممکن است بگویند باید حمل کرد بر تأیید (نه اینکه بدان استدلال کرده باشند) و یا حمل کنیم به احتیاط استحبابی و مانند آن، وگرنه نمی‌توان قائل شد که فتوا می‌دهند به لزوم احتیاط حتی در شبهات وجوبیه. این طور نیست و خود اخباریین هم این را قبول دارند. بنابراین، به بیان ایشان اینجا هیچ کس نداریم که چنین گفته باشد. حال باید ببینیم که چه گفته‌اند.

۱/۱. ثقة الاسلام کلینی

مورد نخست، ثقة الاسلام کلینی در دیباجه کافی در مورد تعارض خبرین، می‌فرماید که در اینجا موسع است بر شما تخیر که هر طرف را خواستید بگیرید. این حرف شیخ است و عبارت ایشان شاید یک ابهامی داشته باشد که گویی خود مرحوم کلینی توسعه داده است، و این مورد اشکال واقع شده است. ایشان می‌فرماید:

فمنهم: ثقة الاسلام الكليني (قدس سره)، حيث صرح في دیباجة الكافي: بأن الحكم في ما اختلف فيه الأخبار التخيير، ولم يلزم الاحتياط مع ما ورد من الأخبار بوجوب الاحتياط في ما تعارض فيه النصان

ایشان می‌فرماید که مرحوم کلینی در جایی که تعارض نصان می‌شود، قائل به تخیر شده است، و الزام به احتیاط نکرده است با اینکه در تعارض نصان روایات احتیاط هم وارد شده است و با وجود ورود روایات احتیاط، قائل به تخیر می‌شود. از این چه استفاده‌ای می‌کند؟ در ادامه می‌فرماید:

فالظاهر: أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا^۱

کسانی که آنجا نگفتند، در بحث ما لا نص فيه هم نمی‌گویند. یعنی ظاهراً به مرحوم کلینی نسبت می‌دهد که ایشان چون در تعارض نصین که در آن روایات احتیاط بخصوصه هم وارد شده است، قائل به احتیاط نشده است، گویا در جاهای

۱. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۲، ص ۵۱-۵۲.

دیگر به اولویت اباحه و عدم احتیاط ثابت است، گرچه ایشان تعبیر اولویت را نیاورده است. بنابراین، در ما لا نص فیه که مثلاً روایات احتیاط وارد نشده است، علی الظاهر با توجه به اولویت باید براءت جاری باشد. البته شیخ تعبیر «اولویت» را ندارد، ولی با ذکر اینکه در اخبار تخییر «مع ما ورد من الاخبار بوجوب الاحتیاط فیما تعارض فیه النصان لم یلزم الاحتیاط»، گویا می‌خواهد بگوید که در جاهای دیگر که لم یرد فیه نصّ علی الاحتیاط، اولی است که قائل به آزادی عبد بشوند و بگویند بنابراین آزاد باشید. در جایی که تعارض باشد مثلاً بین وجوب و عدم وجوب، می‌گوید مخیر هستید که ترخیص و عدم وجوب را بگیرید، در اینصورت، در ما لا نص فیه که در آن روایت احتیاط هم نیامده است، چه وجهی دارد که نتوانیم به اباحه اخذ کنیم؟!

اشکال آیت الله وحید و پاسخ آن

استاد بزرگوار ما دو اشکال به مرحوم شیخ کرده است.

اول اینکه چه اولییتی اینجا در کار است؟ چون در غیر مورد تعارض نصین مثل فقد نص هم روایت احتیاط وارد شده است. اینهمه روایت احتیاط مثل «قف عند الشبهة» یا «أخوک دینک» و امثال آن، روایاتی است که در غیر تعارض هم هست. بنابراین اینکه ایشان می‌فرماید «مع ما ورد من الاخبار بوجوب الاحتیاط فیما تعارض فیه النصان»، خب در غیر تعارض نصین هم روایات احتیاط وارد شده است.

البته شیخ تعبیر «اولویت» ندارد، جز اینکه کسی بخواهد از این عبارات استفاده اولویت بکند. استاد بزرگوار ما در تقریر کلام شیخ، تعبیر «اولویت» را آورده است و سپس اشکال می‌کند. عبارت شیخ اولویت ندارد مگر اینکه بگوییم با همین «مع ما ورد کذا»، می‌خواهد جاهای دیگر را با مقدمه اولویت درست کند. نمی‌دانیم نکته آن در چیست، و ممکن است در اکثر روایات احتیاط اشکال کنند و مثلاً به عنوان شبهه وارد شده است و امثال آن که قابل جواب است و شبهه با ورود حجت مرتفع می‌شود، و ممکن است اشکال صغروی باشد در بقیه موارد که نگفته‌اند. اینجا چون به عنوان تعارض نصین وارد شده است، اشکال مطرح در سایر موارد که می‌گوییم شبهه و امثال آن است که موضوع اخبار احتیاط است، با ورود حجت مرتفع می‌شود و در اینجا نمی‌آید و از این جهت اولویت دارد. در هر حال، در کلام مرحوم شیخ اعلی الله مقامه، تنصیص به اولویت نشده است تا ایشان اشکال کند.

استاد حفظه الله علاوه بر این اشکال، اشکال دیگری می‌کند که کلام کلینی در مقدمه کافی اساساً توسعه و تعمیم نیست. ایشان در تعارض نصین این را گفته است.

پاسخ اینست اگر در جایی دیگر به طریق اولی است یا دست کم در جای دیگر مساوی است به هر بیانی، استدلال مرحوم شیخ وارد است. مرحوم شیخ استدلال می کند بر تعمیم و می گوید قرینه داریم که مقصود او فقط تعارض نصین نیست و جاهای دیگر هم هست.

حق اینست که موضوع عبارت کافی تعارض نصین است و خود کلینی در دیباجه کافی توسعه نداده است. عبارت ایشان (بعد از اینکه کسی از ایشان خواسته بود که صحیح از کلمات صادقین را برای او بیان کند و ما نیز همیشه در دفاع از حجیت روایات کتاب کافی به این قسمت از بیان مرحوم کلینی تمسک می کنیم) چنین است:

وَنَحْنُ لَا نَعْرِفُ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ إِلَّا أَقَلَّهُ

جمع ذلک یعنی مواردی که اختلاف شده و ایشان راه های حل آن را گفته است.

وَلَا نَجِدُ شَيْئاً أَحْوَطَ وَلَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى الْعَالِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَقَبُولِ مَا وَسَّعَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «بِأَيِّمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ» وَقَدْ يَسَّرَ اللَّهُ - وَكَهَ الْحَمْدُ - تَأْلِيفَ مَا سَأَلْتُ^۱

آنچه در عبارت دیباجه کافی است، همین است که فقط در مورد تعارض تمسک کرده اند به قول امام که «بأیما أخذتم من باب التسليم وسعكم». می گوید به این وسعت در امر که در روایت اشاره شده است، تمسک کنید. نفرموده است در غیر تعارض هم اینطور است.

منتها شیخ استدلال می کند بدین صورت که وقتی مرحوم کلینی در تعارضی که در آن احتیاط آمده است، قائل به توسعه می شود، و در آن تعارض ممکن است یکی اباحه باشد و یکی وجوب و می گوید می توانید اباحه را بگیرید، در ما لا نص فيه هم - که بخصوص در آن روایت احتیاط نیامده است - همین را قائل است. این توسعه حرف بدی نیست که مرحوم شیخ می گوید. بله در کلام خود کافی توسعه ذکر نشده است، و این درست است.

به نظر می آید اگر در متعارضین که اینطور است، حکم می کند، بعید نیست در جای دیگر هم قائل به توسعه بشویم.

سوال: در متعارضین روایت خاص داریم که قائل به تخییر می شویم و کلینی بخاطر روایت خاص قائل به تخییر شده است.

۱. الکافی، الشیخ الكلینی، ط دار الحديث، ج ۱، ص ۱۷

پاسخ: بله، آقای وحید هم این را فرمود. ولی اشکال این حرف اینست که در متعارضین که در آن بخصوص اخبار احتیاط هم آمده است، می‌گویید که می‌شود تمسک کرد به اباحه، ولی در جایی که لا نص فیه نشود؟! چه وجهی دارد که نشود؟! درست است که روایت خاصه دارد ولی وجه آن چیست که نشود؟! در جایی که متعارض است و اخبار احتیاط داریم تمسک کنیم، ولی در جایی که روایت بر حرمت نیامده است و بین اباحه و حرمت محتمل است، چه وجهی دارد که تمسک نکنیم؟! این جور تعبدهایی که هیچ نکته عقلایی متصور نداشته باشد، مشکل است.

۱/۲. شیخ صدوق

مورد دوم، کلام صدوق است. ایشان در کتاب اعتقادات، می‌فرماید:

ومنهم: الصدوق، فإنه قال: اعتقادنا أن الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي^۱

مرحوم شیخ می‌فرماید این عبارت یعنی «اعتقادنا»، یک ظهور دارد که این کلام، کلام والد ایشان و کلام عده‌ای از مشایخ ایشان هم هست و الا تعبیر نمی‌کرد که «اعتقادنا أن الأشياء». زیرا ایشان می‌گویند معمولاً وقتی متفرد است یا برای او محرز نیست، می‌گوید «الذي أعتقده و أفتي به»، و نمی‌گویند اعتقادنا کذا. در مواردی که «اعتقادنا» گفته می‌شود، بیش از اعتقاد شخص خودش است. از این عبارت ایشان فهمیده می‌شود که والد ایشان و مشایخ ایشان هم می‌گفتند.

واستظهر من عبارته هذه: أنه من دين الإمامية

مرحوم شیخ می‌فرماید از این بالاتر حتی برخی استظهار کرده‌اند که این تعبیر از دین امامیه است. این استظهار از صاحب قوانین است آنطور که محشین گفته‌اند. البته برخی به این استفاده اشکال کرده‌اند که می‌آید.

۱/۳. سید مرتضی و سید ابن زهره

سید مرتضی و سید ابن زهره در غنیه هم مثال‌های دیگری هستند که مرحوم شیخ می‌آورد:

وأما السيدان: فقد صرحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة^۲

^۱. فرائد الأصول، الشيخ مرتضی الأنصاري، ج ۲، ص ۵۲.

تعبیر کتاب اعتقادات چنین است: «اعتقادنا في ذلك أن الأشياء كلها مطلقه حتى يرد في شيء منها نهى». الاعتقادات، الشيخ الصدوق، ص ۱۱۴.

^۲. فرائد الأصول، الشيخ مرتضی الأنصاري، ج ۲، ص ۵۲.

قائل شدند به استقلال عقل به اباحه. در جای دیگری گفته‌اند در مساله عمل به خبر واحد که اگر ما هیچ طریقی به حکم واقع نداریم، مرجع حکم عقل است، یعنی حکم عقل به اباحه در جایی که طریق به مفسده نیست.

۱/۴. شیخ طوسی

شیخ طوسی اعلی الله مقامه مثل استادش شیخ مفید، در مرحله عقل قائل به توقف در شبهه و شک است، ولی بعد می‌فرماید اگر سمعی بیاید و مفاد آن اباحه باشد، به آن اخذ می‌کنیم و آن توقف عقلی را کنار می‌گذاریم. سپس می‌فرماید همینطور هم شده است، یعنی سمع آمده است و اباحه شده است. می‌فرماید:

وأما الشيخ (قدس سره): فإنه وإن ذهب وفاقا لشيخه المفيد (قدس سره) إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف، إلا أنه صرح في العدة: بأن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف، لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف،

حكم عقل وقف است ولی امتناعی نیست که دلیل سمعی بیاید و بگوید اباحه است.

بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب^۱

پس مرحوم شیخ طوسی هم قائل به اباحه است.

۱/۵. متأخران از شیخ طوسی

وأما من تأخر عن الشيخ (قدس سره) كالحلي

منظور ابن ادریس است که نقل اجماع او می‌آید.

سوال: حلبی است در نسخه دیگر.

پاسخ: در این نسخه رسائل، حلی است. حلبی هم شاید بشود اگر باشد. این نسخه رسائل که مجمع فکر اسلامی کار کرده است، نسخه خوبی است و نسخه بدل‌ها هم می‌آید و اینجا نسخه بدل نیاورده است. بنده گاهی تامل می‌کنم در این عبارات نسخه‌ها، می‌بینم که نسخه را خیلی خوب کار کرده‌اند. به نظرم با «حلی» بهتر است، چون بعدا کلام ابن ادریس را می‌آورد.

^۱. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۲، ص ۵۲-۵۳.

والمحقق والعلامة والشهيدین وغيرهم: فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم.

واضح است که اینها هم قائل به براءت هستند. سپس می فرماید:

وبالجملة: فلا نعرف قائلًا معروفًا بالاحتياط

هیچ شخص معروف قائل به احتیاطی را نمی شناسیم

و إن كان ظاهر المعارج نسبتہ إلى جماعة^۱

که این را بعدا باید بحث کنیم که شاید مسأله ای برای ما درست کند.

ایشان می گوید قائل معروفی به احتیاط نمی شناسیم، گرچه در معارج نسبت داده شده است به جماعتی که قائل به احتیاط شده اند و ایشان قاعدتا می گوید اینها را نمی شناسیم که چه کسانی اند. سپس نسبتی هم به محقق - که در معارج قائل به اباحه و براءت است - داده اند که در معتبر برگشته و قائل به تفصیل شده است. در جاهایی که «مما ابتلی به» در مسائل است، قائل به براءت است؛ و در جاهایی که مبتلا به نیست قائل به احتیاط است. ولی ایشان می فرماید این کلام را بعدا بررسی می کنیم و در ذیل بحث براءت این کلام را آورده است.

سپس می فرماید اینکه یک عده ای آمده اند قول به براءت را مختص به متاخرین از امامیه کرده اند، خلاف واقع است. می بینید که از دیباجه کافی و شیخ صدوق گرفته تا این زمان، همه قائل اند. می فرماید:

ومما ذكرنا يظهر: أن تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخري الإمامية مخالف للواقع، وكأنه ناش عما رأى من

السيد والشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد، ويؤيده ما في المعارج: من نسبة القول برفع الاحتياط على

الإطلاق إلى جماعة^۲

شاید نکته این باشد، ولی علی القاعده جواب ایشان اینست که ملاحظه کردید که اینان قائل به براءت و اباحه شدند و نمی شود نسبت داد. اینجا مرحوم شیخ ذیل تحصیل اجماع هیچ کلمه ای نمی گوید و اجماع محصل را درست می داند.

^۱ . فرائد الأصوله الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۲، ص ۵۳.

^۲ . فرائد الأصوله الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۲، ص ۵۳-۵۴.

۲. اجماع منقول

طریق دوم، نقل اجماعات است. می فرماید اجماع منقول هم داریم و شهرت محقق هم داریم.

درباره اجماع منقول می گوید اولاً آن استظهاری که از شیخ صدوق شد در عبارت متقدم که گفت «اعتقادنا» که از آن برمی آید بعید نیست بگوید نظر شیعه و امامیه این است. البته این نص نیست و باید با یک استظهاری این ادعا را کرد.

ولی حلی یعنی ابن ادریس روشن تر می گوید. این شاهد است که «حلی» درست است در نسخه و «حلبی» نیست، چون عین عبارت را آورده است و حلی هم تعبیر کرده است. می فرماید:

وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه: الحلي في أول السرائر، حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والإجماع: إنه إذا

فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل

بعد مرحوم شیخ اضافه می کند که دلیل عقل برای اینان همان اصل براءت است نه اینکه ممکن است احتیاط باشد یا چیز دیگری. چون استصحاب حال عقل در تعابیر آنها و محقق صاحب معارج علی الظاهر مقصود براءت است.

از جمله کسانی که ادعای اطلاق علما کرده اند:

وممن ادعى إطباق العلماء: المحقق في المعارج في باب الاستصحاب، وعنه في المسائل المصرية أيضا في توجيه

نسبة السيد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه

در مقام توجیه کلام سید مرتضی که توجیه کرده است جواز ازاله نجاست به آب مضاف را با اینکه نص واردی بر این تجویز نداریم، محقق فرموده است:

أن من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل، ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات

استدلال درست نیست، چون بحث ازاله نجاست باب تسبیبات است، ولی مهم استشهاد به کلام محقق است که محقق در توجیه کلام سید فرموده است که «من اصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل». تعبیر «أصلنا» ظاهراً می گوید که بنای شیعه یا بنای علما بر اینست که عمل به اصل کنند حتی یثبت الناقل. این هم یک جور نقل اجماع است و این استفاده مرحوم شیخ است.

فلولا كون الأصل إجماعياً لم يحسن من المحقق (قدس سره) جعله وجهاً لنسبة مقتضاه إلى مذهبنا^۱.

۱. فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج ۲، ص ۵۵۴.

چون محقق در مقام توجیه کلام سید بود که گفته بود نسبة السید الی مذهبنا جواز کذا. این را توجیه می کند. اگر این اصل پیش همه شیعه نباشد، مذهبنا معنا ندارد و کار سید در نسبت دادن این قول به مذهبنا، توجیه نمی شود. وقتی در مقام توجیه است این اصل یعنی اصل پیش همه است و اجماع است تا بتواند این نسبت را تصحیح کند.

سوال: اینجا چطور اصالة البرائة را بیرون می کشد؟

پاسخ: عرض شد که استدلال علی الظاهر درست نیست. چون با براءت نمی شود تسبیب درست کرد و برعکس است. توجیه محقق درست نیست، زیرا می فرماید اصل براءت است و اباحه، حتی یثبت الناقل و لم یثبت المنع عن ازاله النجاسة بالمایعات. منع نمی خواهیم بلکه باید تسبیب کنیم و تسبیب باید دلیل داشته باشد که با مضاف می شود نجاست رفع شود. تسبیب دلیل لازم دارد. بنابراین، استدلال درست نیست، ولی با استدلال محقق کاری نداریم. در مقام توجیه، توجیه ایشان زمانی توجیه کلام سید است که مقصود از «أصلنا» اجماع باشد و شیعه این را بگوید، و الا نمی شود نسبت به مذهبنا را که سید گفته است توجیه کنیم. این هم اجماع منقول.

۳. اجماع عملی

سپس می فرماید بیان سوم برای اجماع، اجماع عملی کاشف از رضای معصوم است. فرموده اند که سیره مسلمین از اول شریعت بلکه در کل شرایع بر اینست:

عدم التزام و الالتزام بترك ما یحتمل ورود النهی من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان

طریق متشرعه این بوده است که اگر فحص کردند و چیزی نیافتند، عمل به ترخیص می کردند و براءت و امثال آن. وأن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات، وليس ذلك إلا لعدم احتیاج الرخصة في الفعل إلى البيان وكفاية عدم النهي فيها^۱.

سیره متشرعه این بوده است و روش خود شارع هم همین بوده است که معمولاً مباحات را ذکر نمی کند و محرمات را ذکر می کند. بقیه را ایكال می کند که مردم اتكال می کنند که اگر محرم را نیافتند بنا را بر اباحه گذاشته و عمل می کنند. بعد عبارتی از محقق نقل می کند و بحث می کند که جلسه بعد بررسی می کنیم و نیاز به بحث دارد.

^۱ . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج ۲، ص ۵۵.

این فرمایش شیخ بود و به هیچ کدام هم تعلیقی نزده است. علی الظاهر طرق اجماع را قبول دارد. هم اجماع عملی که سیره متشرعه است و هم اجماع منقول را و هم اجماع محصل را قبول دارد.

حال باید دید اشکالاتی که کرده اند وارد است یا خیر.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۶۰۱
احتمال مدرکی بودن اجماع محصل، در جایی که مسأله مورد ابتلا است، قادح نیست	۶۰۲
کلام مرحوم محقق، قادح اجماع محصل بر اباحه و ترخیص نیست	۶۰۳
استدلال به اجماع عملی برای دلالت بر براءت	۶۰۳
۱. سیره متشرعه.....	۶۰۴
اشکال آیت الله وحید به سیره متشرعه.....	۶۰۴
وارد بودن اشکال آیت الله وحید.....	۶۰۴
نقل سیره متشرعه در این مسأله، به عنوان قسم خاص از سیره عقلا.....	۶۰۵
۲. سیره اهل شرایع.....	۶۰۶
اشکال آیت الله وحید به سیره اهل شرایع.....	۶۰۶
پاسخ اشکال آیت الله وحید.....	۶۰۶
۳. سیره یا بنای عقلا.....	۶۰۷
اشکال آیت الله وحید به سیره عقلا.....	۶۰۷
پاسخ به اشکال آیت الله وحید.....	۶۰۸
نتیجه بحث در استدلال به اجماع برای اثبات براءت	۶۱۰
نتیجه بحث در مسأله براءت	۶۱۰

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرين

خلاصه بحث گذشته

آخرین دلیلی که در بحث براءت مطرح شد، بحث اجماع بود. عرض شد که اکثر اصولیین متاخر اعتنایی به دلیل اجماع نکردند.

مرحوم شیخ چند بیان برای اجماع داشت. ایشان در مورد اجماع محصل کلماتی را نقل کرد از کافی و شیخ صدوق و سید مرتضی و صاحب غنیه و شیخ طوسی و محقق و دیگران. در این اجماع محصل اشکال کرده‌اند که مدرکی است. این اشکال تقریباً ساری و جاری در کلمات است که نسبت به حجیت اجماع در این مسأله اشکال کرده‌اند.

البته برخی در اصل اینکه مفاد کلام کافی، اباحه یا براءت در موارد شک باشد، تشکیک کرده‌اند. همینطور در کلام شیخ طوسی اعلی الله مقامه، چنین تشکیکی شده است. فرموده‌اند که کلام مرحوم شیخ در عده، ظهور در اباحه واقعی دارد. ما پیشتر در بحث حظر و اباحه به تفصیل بحث کردیم. درست است که کلمات در اینجا تشویش دارد و این تشویش را انسان هم هنگام مراجعه احساس می‌کند و هم مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در مطارح به آن اشاره کرده است، ولی با این وجود، همانطور که آخر بحث حظر و اباحه عرض کردیم، می‌شود گفت دو مسأله جدا داریم: یکی اینکه عقل آیا قبل از شرع، حکم به اباحه واقعی می‌کند؟ و آیا خود عقل حکم به اباحه ظاهری، نه نسبت به حکم شارع بلکه از باب مفسده و غیره، می‌کند؟ دو اینکه در ظرفی که شرع وارد شده است، اگر در حکم شرعی شک کنیم، آیا حکم عقل به اباحه هست یا خیر. به نظر می‌رسد هر دو مسأله از کلماتشان قابل استفاده است، گرچه در مقام استدلال در آن خلطی وجود دارد.

احتمال مدرکی بودن اجماع محصل، در جایی که مسأله مورد ابتلا است، قاذح نیست

به هر حال اشکال عمده به اجماع، محتمل یا مقطوع المدرکی بودن است، اما همانطور که دوستان مستحضران، ما این را اشکال نمی‌دانیم. احتمال مدرکیت در جایی که مسأله مورد ابتلا است اشکالی ندارد.

علی الظاهر طریق منطقی، معقول و مقبول در وجه کشف اجماعات تحصیلی اینست که بگوییم یک حکمی که هیچ دلیل روشنی بر آن نیست ولی قاطعانه همه به آن حکم کرده‌اند، سینه به سینه، از استاد به شاگرد رسیده است تا زمان ائمه علیهم السلام؛ وگرنه وجه تبیینی روشن دیگری ندارد. چرا یک حکم قاطعی بین فقها رایج است، بدون اینکه دلیل قابل اعتنایی وجود داشته باشد؟ گفته‌اند که احتمال مدرکیت به این ضرر می‌رساند، و لذا می‌گویند اجماع اگر مدرکی بود حجت نیست، زیرا این سینه به سینه رسیدن دلیل نمی‌شود، چون دلیل و مدرکی در کار است که می‌تواند مستند این اجماع فقها باشد.

با این وجود، در جایی که فرض کنید مطلبی از ائمه علیهم السلام صادر شده باشد و مبتلا به باشد، معقول نیست که حکم صادر شود و مسأله مورد ابتلا باشد، ولی تمام فقهای شیعه طرف دیگری رفته باشند. این قابل تصور نیست. بنابراین، در جاهایی که مسأله مورد ابتلائی داشته باشیم و اجماع فقها باشد، حتی اگر مدرکی هم وجود داشته باشد، نمی‌توان پذیرفت که حکم ائمه یک طرف رفته است و هیچ یک از فقها اعتنا نکرده و همه فقها، طرف دیگری رفته‌اند. بنابراین احتمال

مدرکیت در این موارد اثرگذار نیست. مسأله ما هم از این قبیل است. بحث براءت یا اباحه در شک، چیزی نیست که مسأله نادر و شاذی باشد و مورد ابتلا نباشد. بنابراین، اینجا برخلاف دیگران، عرض می‌کنیم که احتمال مدرکیت اضرار نمی‌رساند.

کلام مرحوم محقق، قادح اجماع محصل بر اباحه و ترخیص نیست

تنها چیزی که ممکن است برای ما مشکل درست کند اینست که مرحوم محقق صاحب معارج، کلامی دارد مشعر به اینکه قول به احتیاط در میان قدما بوده است. در میان متاخرین، اخباریین گفته‌اند، ولی حجت نیست. قول متاخرین در بحث اجماعات، قادح نیست، ولی قول قدما قادح است. محقق صاحب شرایع اینطور فرموده است، ولی شاید بشود این را پاسخ داد که آنچه قادح است، کلام روشنی از فقیهی است که سخن او قابل اعتنا است. اگر ائمه اطهار سلام الله علیهم مسأله‌ای را طرح کرده باشند که محل ابتلا باشد، آیا می‌توان فرض کرد که تمام فقهای مشهور شیعه خلاف حرف امام را قائل شوند، و در مقابل، عده‌ای که نامشان معلوم نیست و فقط صاحب شرایع می‌گویند قائل به احتیاط شده‌اند، قول امام را قائل شوند؟! این را نمی‌توان فرض کرد.

مقصود اینست که بحث اجماع دائر مدار امکان این تبیین است. می‌گوییم که نمی‌شود فرض کرد مسأله مبتلا به‌ای از امام علیه السلام صادر شده است و فقهای شیعه همه راه دیگری رفته‌اند، ولی برخی که اسم آنها هم معلوم نیست و مرحوم محقق می‌فرماید قائل به احتیاط شده‌اند، قائل به کلام امام شده‌اند. بنابراین همان استدلالی که محتمل المدرکیت را قادح نمی‌داند، نقل وجود اقوالی را هم که قائلان آن مشهور و شناخته شده نیستند، قادح نمی‌داند.

بنابراین به نظر بنده، اجماع محصل وجود دارد و فرمایش برخی بزرگان قابل جواب دادن است. این اجماع نیز حجت است و استدلال دیگری برای براءت است.

استدلال به اجماع عملی برای دلالت بر براءت

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل، به اجماع عملی هم تمسک کرده است که ظاهراً سیره است. استاد بزرگوار ما سه تقریب از این سیره می‌کند: سیره متشرعه، سیره اهل همه شرایع، و سیره عقلا؛ و در همه اشکال می‌کند و نهایتاً می‌فرماید که سیره عملی هم محتمل المدرکی است و یا قطعاً مدرکی است، و لذا حجت نیست.

۱. سیره متشرعه

تقریب سیره متشرعه اینست که روش و بنای همه متشرعه در بحث شک در شبهه تحریمیه، در مقام عمل، اینست که اقتحام می کنند و اینطور نیست که همه اجتناب بکنند. اینطور نیست که متشرعه بما هم متشرعه، همه احتیاطی باشند و احتراز بکنند. اگر هم احتراز می کنند یک جنبه استحبابی دارد، و گرنه در مقام عمل احتراز از شبهه تحریمیه نمی کنند.

اشکال آیت الله وحید به سیره متشرعه

استاد به این استدلال اشکال کرده است و می فرماید که متشرعه، یا مقلدان یا مقلد. آنهایی که مقلدان، تابع مقلدین اند. مقلدین هم یا به حکم عقل تمسک کرده اند یا به نقل تمسک کرده اند. پس اجماع عملی یعنی سیره، یک دلیل مستقلاً تلقی نمی شود. وجه آن هم اینست که عمدتاً نظر مقلدین در اینجا مهم و متبع است، و مقلدین هم مراجعه کرده اند به حکم عقل که قبح عقاب بلا بیان است یا به نقل. بنابراین، نمی شود یک اجماع عملی کاشف از رای معصوم در اینجا کشف کرد.

وارد بودن اشکال آیت الله وحید

کیفیت کشف سیره متشرعه از قول امام، از باب کشف معلول از علت است و لذا به امضا نیازی ندارد. کسانی که می گویند سیره متشرعه حجت است، از این باب است. تفاوت سیره متشرعه با سیره عقلاً نیز همین است که سیره عقلاً نیاز به امضای شارع دارد. برخلاف سیره متشرعه که کشف معلول از علت می کند و نیاز به امضا ندارد. متشرعه بما هم متشرعه کاری نمی کنند که فرضاً احتمال حرمت آن را کسی بدهد. کار متشرعه بما هم متشرعه، حتماً یک مبدائی از ناحیه خود شارع داشته است، و الا چرا بین متشرعه در مقام عمل این مساله وجود دارد؟ حتماً یک نکته ای از ناحیه خود شارع است که به اینجا منتهی شده است. یعنی این عمل متشرعه معلولی است کاشف از حکمی شرعی؛ و اگر آن حکم نبود، وجهی ندارد که در میان متشرعه چنین عملی رایج شود؟ به این بیان، سیره متشرعه نیازی به امضاء شارع ندارد.

به نظر می رسد که این بیان از سیره متشرعه، مورد اشکالی است که استاد کرده است و درست هم است. یعنی اگر افراد متشرعه دو قسم اند: برخی تابع اند و برخی مقلد و صاحب نظر؛ و اگر در میان صاحب نظرها اینطور احتمال بدهیم که دلیل عمل شرعی و رای آنان، حکم عقلی یا نقل باشد، دیگر نمی توان گفت این کشف می کند از نظر شارع. بله، نقلی است که استنباط از آن به این شکل بوده است و ممکن است وقتی ما مراجعه کنیم، دلالت حدیث رفع یا حدیث اطلاق یا آیات شریفه را قبول نکنیم. آن مقلد که بر اساس رای او دیگران تبعیت کرده اند و سیره متشرعه شکل گرفته است، ممکن است به

آیات شریفه و به روایات تمسک کرده باشد. بنابراین، اگر سیره متشرعه چنانکه معروف است بخواهد از باب کشف معلول از علت کشف کند، علی الظاهر این اشکال وارد است.

سوال: ممکن است از باب ارتکاز باشد.

پاسخ: کشف آن از قول شارع چطور است؟

سوال: ارتکازی بوده است.

پاسخ: ارتکاز یعنی چه، مقلد تابع مقلد خود است.

سوال: همه برایشان روشن بوده است

پاسخ: این را احتمال می‌دهید، ولی احتمال کافی نیست و باید بگویید قطعا دلیل شرعی بوده است که اینها به این سیره عمل کرده‌اند. این را نمی‌توانید بگویید. ملاحظه کنید که کیفیت تطهیری که الان وجود دارد، تبع مراجع است که فرموده‌اند، وگرنه آیا تطهیر در زمان ائمه اطهار علیهم السلام همین شکل بوده است؟! به شکلی که شلنگ آب را می‌گیرند و آب کالجارای که جاری هم می‌شود و مانند آن، آن زمان اینطور نبوده است. برخی امور در طول تاریخ به تبع نظر مراجع و کسانی که محل مراجعه بودند، پدید می‌آید.

نقل سیره متشرعه در این مسأله، به عنوان قسم خاص از سیره عقلا

به هر حال، احتمال این هست و لذا کشف معلول از علت در باب سیره متشرعه نمی‌شود. ولی یک راه دیگری هم به ذهن می‌آید که سیره متشرعه یک قسم خاص از سیره عقلا باشد. یعنی در اینجا ما با امضا پیش برویم کما اینکه در سیره عقلا عرض خواهیم کرد. در این بیان دیگر اشکال استاد نمی‌آید.

اگر می‌خواست کشف معلول از علت بکند، تقریب می‌کردیم که وجود سیره متشرعه به عنوان یک پدیده، دلیل می‌خواهد و دلیل آن حتما حکم شرعی است، و الا چرا این در میان متشرعه منتشر شده است؟ اینجا اشکال می‌شود که این چیزی که الان بین متشرعه منتشر است، سبب دیگری غیر از حکم شارع هم می‌تواند داشته باشد.

ولی می‌توان گفت که سیره متشرعه، به عنوان یک سیره برای ما محرز است که تا زمان شارع مستمر است و امضا شده است مثل سیره عقلا. این سیره در مرأی و مسمع ائمه اطهار بوده است و منع نکرده‌اند و به ما منعی نرسیده است، در اینصورت، این سیره غیر مردوعه کشف می‌کند از امضای شارع. در اینجا دیگر اشکال استاد وارد نیست، زیرا سیره در مرأی

و مسمع ائمه بوده و ردع نکرده‌اند، پس این سیره را پذیرفته‌اند. سبب این سیره، هر چه می‌خواهد باشد، اشکالی ایجاد نمی‌کند. سبب آن، اتباع هم باشد، به هر حال، این سیره بوده است و ائمه هم ردع نکرده‌اند.

البته معمولاً به سیره متشرعه به همان بیان اول در قبال سیره عقلا، تمسک می‌کنند، یعنی کشف معلول از علت، ولی می‌شود یکی از مصادیق سیره‌های عقلایی هم باشد. همه عقلا را فحوص نکرده‌ایم، ولی در میان متشرعه این سیره وجود دارد و یقین هم داریم این امتداد داشته است تا زمان ائمه و امضا شده است. این مانعی ندارد و دیگر اشکال نمی‌شود که عده‌ای مقلدان و عده‌ای دیگر مقلد. این سیره، در مرأی و مسمع ائمه بوده است و امضا شده است.

همین نکته را در پاسخ اشکال ایشان به سیره عقلا هم عرض می‌کنیم که بحث آن می‌آید.

سوال: اتصال آن به زمان ائمه از کجاست؟

پاسخ: فقها در طول تاریخ گفته‌اند و روش مومنین هم همین بوده است. یعنی متشرعه اینجا نشسته‌اند و احتمال حرمتی بدهند، امتناع نمی‌کردند.

۲. سیره اهل شرایع

تمسک به سیره همه اهل شرایع، برای تقویت این نکته که عرض شد، مفید است، گرچه استاد می‌فرماید تمسک به سیره همه اهل شرایع، ضم حجر است. به نظر بنده لااقل برای اثبات این نکته به درد می‌خورد. ادعا اینست که اهل شرایع، همگی، اینطور عمل می‌کردند و یعنی زمانی که احتمال حرمت در دین خودشان می‌دادند، اجتناب نمی‌کردند.

اشکال آیت الله وحید به سیره اهل شرایع

آیت الله وحید حفظه الله می‌فرماید مراجعه به اهل شرایع، مثل ضم حجر می‌ماند در کنار سیره متشرعه، زیرا راه و روش و منش آنها حجیتی ندارد.

پاسخ اشکال آیت الله وحید

این حرف علی الظاهر درست است، مگر کسی استصحاب حال شرایع را قبول داشته باشد و بگوید در دین خودشان مثل دین ما ثابت می‌شود، بعد حکم آن را برای شریعت خودمان استصحاب کنیم. در غیر اینصورت، سیره متشرعه آنها، مثلاً مسیحیین، چه حجیتی برای ما دارد؟! با این وجود، یک فایده دارد. اگر همه اهل شرایع این را قبول داشته باشند، دیگر این شبهه نمی‌آید که استمرار آن تا زمان ائمه را از کجا فهمیدید. وقتی همه اهل شرایع قائل باشند، از زمان های خیلی خیلی

قدیم تر از اسلام این جریان بوده است و تا زمان ائمه علیهم السلام آمده است تا زمان ما، در اینصورت، می شود یک سیره غیر مردوعه.

به تعبیر دیگر، یا قائل به استصحاب حال شرایع سابق هستیم که در اینصورت، حکم را در شرایع سابق به سیره متشرعه همانها اثبات می کنیم و حکم را استصحاب می کنیم. این یک جواب به فرمایش استاد است. یک جواب دیگر اینست که بسیار خب، خود این سیره، فی حد ذاته، حجت نیست، ولی کمک می کند به اثبات اینکه سیره متشرعه ما سیره ای مستحدث نیست و از زمان قدیم بوده و در مرأی و مسمع ائمه بوده است و منع نشده است و لذا کاشف از رای معصوم است.

۳. سیره یا بنای عقلا

تقریب سوم بنای عقلاست، بدین صورت که بگوییم عقلا در میان خودشان همینطور رفتار می کردند. یعنی اگر شک کنند که موالی در آنجا حکم تحریمی دارند، اینطور نیست که توقف و احتیاط کنند. این سیره عقلاست و این سیره عقلایی مستمر بوده تا زمان شارع و ردع هم نشده است و لذا از باب سیره حجت است.

اشکال آیت الله وحید به سیره عقلا

استاد در اینجا هم اشکال کرده است و گفته است که عقلا فقط سیره عملی دارند و حکم به اباحه ندارند. چون حکم از عقلا علی العقلا معنا ندارد. عقلا، چه مولویتی بر هم دارند که حکم به اباحه بکنند؟ بله، در مقام عمل سیره عملی داشتند ولی حکم به اباحه نداشتند. سپس می فرماید این سیره عملی هم می دانیم ناشی از حکم عقل است، چون بر هم الزام ندارند یا اباحه را نمی توانند تثبیت کنند، بلکه از باب حکم عقل خودشان در مقام عمل اجتناب نمی کردند، چون قبح عقاب بلا بیان را قائل بودند. چون عقلا قبح عقاب بلا بیان را قبول داشتند، در مقام عمل منتظر نمی ماندند و احتیاط نمی کردند. نتیجه ای که ایشان می گیرد اینست که اینجا هم اجماع مدرکی است. بعد از اینکه می فرماید عقلا نسبت به هم مولویت ندارند می فرماید:

وهذه السيرة منهم إنما هي ناشئة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا تكون دليل مستقلا وراء حكم العقل،

فاتضح أن الإجماع بجميع وجوه مدركي غير صالح للاستدلال به على البرائة مستقلا

پاسخ به اشکال آیت الله وحید

این جملات در بحث سیره را درست نمی فهمیم! تقریب سیره عقلا روشن است. اولاً موالی و عبید، تا چند وقت گذشته وجود داشته است اگر الان نباشد! در آمریکا و آفریقا و همه جا موالی و عبید بوده اند. اینکه عقلا نسبت به هم مولویت ندارند، بله، به لحاظ عقلانی حر نسبت به حر مولویت ندارد، ولی عبد و مولی که تا چند وقت گذشته بود و لذا سیره بین موالی و عبید بوده است. همینطور در بحث قبح عقاب بلایان، برخی به جای حکم عقل، سیره موالی و عبید را مطرح می کنند و در کلام مرحوم شیخ در رسائل این تعبیر وجود دارد. رابطه موالی و عبید اینطور نبود که عبید هر کجا شک می کردند احتیاط می کردند، بلکه می گفتند اگر مولی دستور دارد باید به ما برساند. یعنی ایصال را شرط می دانستند.

این سیره است و هیچ اشکالی ندارد و هیچ قدحی از این ناحیه وارد نیست که عقلا نسبت به هم مولویتی ندارند. ما نمی گوئیم که حر نسبت به حر مولویت دارد. بلکه بحث بنده و موالی است. این سیره بوده است و تا زمان ائمه بوده است و ردع نشده است و یک سیره عقلایی غیر مردوع است و به آن عمل شده است. این می شود حجت مستقل. این ربطی به قبح عقاب بلا بیان ندارد. ببینید این یک سیره عملی است. در خارج اینطور عمل می کردند و این عمل ردع نشده است و کشف از امضای شارع می کند.

سوال: این همه اخبار احتیاط چیست؟

پاسخ: باید اخبار احتیاط را بحث کنیم و می آید. ان شاء الله اگر اجازه بدهید امروز هم شروع می کنیم. اگر آیات شریفه و اخبار احتیاط و سپس دلیل عقلی، دلالتی بر دلیل احتیاط بکنند، تازه باید نسبت سنجی شود با ادله براءت.

سوال: رادع براءت می شوند.

پاسخ: اخبار و آیات باید دلالت بکند تا رادع باشد. اگر آیه تهلکه که «لا تلقوا بایدیکم إلی التهلکة» و امثال آن، دلالت نکردند، چطور رادع اند؟

سوال: چه این سیره بسا از افراد لا ابالی صادر شده باشد.

پاسخ: توجه نمی کنید. نه از باب کشف معلول از علت بلکه سیره در مرأی و مسمع امام بوده است، از هر کس بخواهد حاصل شده باشد، اشکالی ایجاد نمی کند. این سیره اگر ردع بشود کشف نمی کند و اگر ردع نشود، امضا شده است. پس باید دید رادع در کار است یا خیر. اخبار و آیات احتیاط رادع نیستند. بحث آن می آید چون احتیاط را تثبیت نمی کنند تا

رأع باشند. بنابراین، سیره مستقلا حجت است و ربطی به بحث قبح عقاب بلا بیان ندارد که ایشان فرموده است و داستان دیگری است.

بنده تعجب می‌کنم ایشان صغری را اشکال کرده است که عقلا نسبت به هم مولویت ندارند. اگر شما حکم به اباحه را به عنوان عملی قبول نکنید، اساسا تقریب سیره عقلا چیست؟ باید متعلق سیره را بگویید. ایشان می‌فرماید:

أن الثابت منها هو السيرة العملية منهم من دون أن يكون في موردها حكم من العقلاء على الإباحه

اگر حکم به اباحه ندارند، سیره آنها چیست؟ نمی‌گوییم حکم یعنی قضیه حقیقه کلی، ولی عملا باید قائل به اباحه باشند و به اباحه عمل کنند. سیره خارجی باید اینطور باشد.

ما در بحث سیره به تفصیل بحث کردیم که اصلا سیره را به عنوان یک عمل خارجی که مرحوم اصفهانی و عده‌ای از اصولیین می‌گویند، نمی‌شود قبول کرد. باید در سیره یک التزامی ببینیم. در سیره عقلا، عمل خارجی عن التزام واقع می‌شود. ازال التزام به یک کبرایی واقع می‌شود و باید آن کبری را دید. عرض ما اینست که سیره خارجی عقلا اگر بر اباحه نیست، بر چیست؟ باید یک چیزی باشد. تقریب سیره چطور است؟ فرموده‌اند که سیره عملی ثابت است بین جمیع عقلا:

إذ لا ريب في كون بنائهم على عدم المؤاخذه على مخالفة الحكم الذي لم يصل بيانه

اگر بنایشان بر عدم مؤاخذه است، این همان اباحه است. چه فرقی می‌کند؟

سوال: شاید منشأ آن افراد لا ابالی باشد.

پاسخ: از شما تعجب است که بعد از عمری درس اصول خواندن چرا این حرف را می‌زنید! سیره کاری به لا ابالی بودن ندارد. سیره عمل خارجی در مرأی و مسمع ائمه است که ردع نشده است. اگر هم ردع شده است، می‌خواهند لا ابالی باشند یا نباشند، باز هم فرقی نمی‌کند. اگر سیره مردوعه باشد، لا ابالی باشند یا نباشند، ردع شده است. بسیار هم متدین و اهل تقوا باشند هم اگر ائمه ردع کرده باشند، ردع می‌شود. اگر هم ردع نشده باشد، کسانی که این سیره را دارند، لا ابالی باشند یا نباشند، باز هم فرقی ندارد و امضا شده است. حال، چه ربطی به لا ابالی بودن دارد؟

اگر قف عند الشبهه مثلا یا بحث القاء فی التهلكه اگر دلالت بر منع بکند، از سیره منع کرده است و درست است. اما اگر هم اثبات کردیم که این‌ها دلالت بر منع از انجام فعل مشتبّه نمی‌کنند، آنگاه باز هم ردع می‌کنند؟! بحث آتی اینست که آیا مفاد روایات و آیات، وقوف عند الشبهه هست که مفاد روایت است و یا عمل به غیر علم است که مفاد آیه شریه است و امثال آن.

جلسه آینده، این بحث را به تفصیل طرح می‌کنیم. آنجا روشن می‌شود اگر دلالت بکند، لا ابالی و غیر لا ابالی ندارد و این یکی از رادع‌های سیره است و اگر هم دلالت نکرد، برای هیچ کس دلالت نمی‌کند و سیره غیر مردوعه می‌شود. اینکه ایشان می‌فرماید که بناء عقلا فقط سیره خارجی است من دون حکم، پس این عبارت که در تقریب آورد که بنایشان بر عدم مواخذه علی مخالفة الحکم است، چیست؟! مقصود از حکم، حکم به نحو قضیه حقیقه نیست، بلکه مقصود همین است. این بنای عملی بر عدم مواخذه بر مخالفت حکم در میان موالی و عبید بوده است و چنین چیزی امضا شده است و بحث امضاء سیره است. بنابراین، این استدلال هیچ اشکالی به نظر ندارد.

نتیجه بحث در استدلال به اجماع برای اثبات براءت

نتیجه بحث تا اینجا اینست که به نظر می‌آید اجماع نیز حجت دیگری بر براءت است، همانطور که ظاهر بیان شیخ اعلی الله مقامه همین است. گرچه مرحوم آخوند در کفایه و متاخران همه اشکال کرده‌اند، ولی ظاهر بیان شیخ پذیرفتن این اجماع است. زیرا تقریب اول اجماع را رد می‌کند، ولی ذیل هیچ یک از اجماع محصل و اجماع منقول و اجماع عملی، ردی نیاورده است و استدلال را تقریب کرده و عبور کرده است. به نظر بنده اجماعات را پذیرفته است و حق هم همین است.

نتیجه بحث در مسأله براءت

این تمام الکلام در بحث براءت. به نظر ما هم حکم عقل تمام است و هم آیات بر براءت دلالت می‌کند و هم روایات و هم استصحاب در جایی که جاری باشد، گرچه حاکم است بر براءت، و هم اجماع. به نظر بنده همه این‌ها حجت هستند و هیچ مانعی برای براءت وجود ندارد.

البته لسان ادله براءت و حیطة تاثیرشان مختلف بود. قاعده حل یک داستان دارد و حدیث رفع داستان دیگری. اگر حدیث رفع احکام وضعی را بگیرد که ما می‌گوییم لو لا موارد قطعی خروج احکام وضعی، احکام وضعی را هم شامل می‌شود. هر کدام از ادله براءت خصوصیتی داشتند، ولی در کل به نظر ما همه این ادله تام هستند و بی‌اشکال.

سوال: عدم مواخذه اثر مساوی اباحه است یا اثر اعم؟

پاسخ: لازم اباحه است. چرا لازم اعم است؟ یعنی می‌شود حرام باشد و مواخذه نکنند؟

سوال: عدم مواخذه لازم نیست اباحه باشد.

پاسخ: اباحه به معنای خاص را نمی‌خواهیم، بلکه براءت را در اینجا می‌خواهیم. مرحوم شیخ که نمی‌خواست اباحه را درست کند، بلکه بحث براءت است و اجماع بر براءت را مطرح کرد. ابن ادریس که نقل کرد گفت براءت حال عقل. آنچه

که ایشان آورده اینست و خصوص اباحه نیست. بنابراین، اینجا می‌خواهیم با اجماع، براءت را درست کنیم نه خصوص اطلاق یا اباحه و سعه و امثال آن را. می‌خواهیم براءت یعنی تجویز ظاهری ارتکاب فعل مشکوک الحرمة و ترک فعل مشکوک الوجوب را درست کنیم.

این علی الظاهر با اجماع درست می‌شود. بحث سیره هم ربطی به بحث محتمل المدرکی بودن ندارد. اینکه حضرت استاد فرمود که منشأ سیره حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان است، اشکالی ندارد. ریشه سیره عملی عقلا که بناست امضا شود، هر چه می‌خواهد باشد. وقتی بنا شد سیره در مرأی و منظر امام علیه السلام باشد، و از باب عدم ردع حجت باشد، منشأ آن هر چه می‌خواهد باشد حتی لا ابالیگری. می‌گوییم در مرأی و منظر امام بوده و امام امضا کرده و منشأ آن اصلاً مهم نیست. اینکه ایشان نهایتاً فرمود که اجماع به جمیع وجوه محتمل المدرکی است، در مورد سیره این اشکال نمی‌آید. بله، در سیره متشرعه به آن تقریب اول درست است که آنجا محتمل المدرکیه بودن، استدلال به سیره متشرعه را با اشکال مواجه می‌کند.

سوال: عدم ردع امام هم شاید بخاطر منشأ باشد یعنی امام هم چون حکم عقل می‌دانستند ردع نکردند.

پاسخ: می‌گوییم نمی‌شود. سیره‌ای که در مرأی و مسمع امام است، نمی‌شود ردع نکند و در عین حال قبول هم نداشته باشد. می‌گوییم عمل خارجی که در مرأی و مسمع امام علیه السلام است، اگر مورد ردع نباشد، قبول است. این حیثیت دیگری است. امضای سیره حیثیت دیگری غیر از بحث عقل است. عمل خارجی را که در منظر و مسمع ایشان بوده چرا ردع نکرده است؟ کاری به احکام عقلی نداریم. این عمل اگر مورد پذیرش ایشان نبود، رد می‌کردند.

این بحث فایده دارد. این فایده را دارد که کسی مثل شهید صدر پیدا شود که بگوید ما حق الطاعه‌ای هستیم. مشتری‌های زمان ما هم کم نیستند و چند نفر از بزرگان مثل مرحوم محقق داماد که می‌گفتند ایشان حق الطاعه‌ای بوده است و شنیدیم آیت الله شبیری حفظه الله هم حق الطاعه‌ای است. لذا کسانی هستند که حق الطاعه‌ای هستند و حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارند. سیره برای اینان فایده دارد. حیثیت امضای سیره غیر از حیثیت حکم عقلی است. لذا این سیره مثل بقیه سیره‌ها که غیر مردوع است، یک حیثیت دیگری برای اثباتش درست می‌کنیم غیر از بحث حکم عقلی به کلی قبح عقاب بلا بیان. این تمام الکلام در براءت. جلسه آینده ان شاء الله به شرط حیات، ادله احتیاط را شروع می‌کنیم ابتدا با آیات و روایات.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۶۱۲
بحث احتیاط	۶۱۲
تمسک به دو دسته از آیات برای دلالت بر احتیاط	۶۱۳
اشکال تمسک به این آیات برای دلالت بر احتیاط	۶۱۳
تمسک به چهار دسته از روایات برای دلالت بر احتیاط	۶۱۴
پاسخ به دسته نخست از روایات	۶۱۵
پاسخ به دسته دوم از روایات	۶۱۵
ورود روایات احتیاط، در صورت تمامیت، بر قبح عقاب بلا بیان در کلام مرحوم آخوند	۶۱۵
ورود در صورتی است که امر به احتیاط، بیان بر واقع باشد	۶۱۶
طریقی بودن اوامر احتیاط	۶۱۶
خلط طریقی بودن با محرز بودن در بیان مصححین کفایه	۶۱۷
تعارض روایات احتیاط با روایات برائت و تقدیم روایات برائت در کلام مرحوم آخوند	۶۱۹
ارشادی بودن روایات احتیاط در کلام مرحوم آخوند	۶۱۹

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرين

خلاصه بحث گذشته

بحث در برائت تمام شد. طبق بررسی های تفصیلی، ملاحظه شد که عقل، آیات، روایات، استصحاب و نیز اجماع، همگی، به نحوی دال بر برائت هستند.

بحث احتیاط

بحث بعدی در ادله ای است که برای احتیاط اقامه کرده اند. برخی خواسته اند هم از آیات شریفه استنباط احتیاط بکنند و هم از روایات و هم از دلیل عقل.

تمسک به دو دسته از آیات برای دلالت بر احتیاط

برای احتیاط، معمولاً به دو دسته از آیات شریفه تمسک می‌کنند: یک دسته، منع از عمل به غیر علم است که «لا تقف ما لیس لک به علم»، از این باب که قول به ترخیص، قول بلا علم است و قولی است که لم یأذن به الشارع و لم یثبت اذن الشارع به. این هم مانند عمل بلا علم است و ممنوع شده است. دسته دوم، آیاتی است که به نحوی از آن‌ها احتیاط فهمیده می‌شود مثل «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^۱، یا «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ»^۲، یا «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»^۳، یا «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^۴ و یا «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»^۵، که از این‌ها به نحوی توقف و احتیاط فهمیده می‌شود.

اشکال تمسک به این آیات برای دلالت بر احتیاط

نسبت به قول بلا علم، فرض ما اینست که اصحاب برائت مستندی دارند و گرنه حق نداشتند قائل به برائت بشوند. مستند آنان، آیات و روایات و استصحاب و اجماع و غیره بود. این مستندها قول آنان را مع العلم می‌کند. اگر کسی قائل به قبح عقاب بلا بیان است، به نحو قطعی قائل است و عقل او حکم می‌کند به قبح عقاب بلا بیان. اگر بگویند به استناد قبح عقاب بلا بیان، شارع ترخیص دارد، قول او بلا علم نیست. لذا سخن قائلان به برائت، از طریق استناد به آیات و روایات و حکم عقل و یا استصحاب و اجماع، هر چه باشد، با توجه به اینکه به این دلیل علم دارند، قول بلا علم نیست.

پاسخ یک دسته از روایات همین یک کلمه است که قول به برائت مستنداً به این امور، قول بلا علم نیست.

پاسخ دسته دوم از آیات که امر به تقوا و رد الی الله و الرسول و نهی از القاء نفس در تهلکه است و برای احتیاط به آن‌ها تمسک شده، اینست که اگر دلیل بر برائت و ترخیص و حل داریم، ورود در عمل، ورود در تهلکه نیست. وقتی از ناحیه خداوند مجاز در عمل شدیم، اگر اقدام کنیم، چه تهلکه‌ای در کار است؟! بنابراین، تهلکه در اینجا مصداق ندارد. مسأله تقوا هم همینطور است. اگر انسان با اذن وارد یک عملی شود، این خلاف تقوا نیست. پس به استناد آیه‌ای که امر به تقوا می‌کند، نمی‌توان از برائت منع کرد، به شرطی که دلیل بر برائت داشته باشیم. اگر دلیل برائت در کار نبود، خود نبودن

۱. تغابن: ۱۶

۲. آل عمران: ۱۰۲

۳. حج: ۷۸

۴. بقره: ۱۹۵

۵. نساء: ۵۹

کافی است برای عدم تأمین. فرض اینست که برائت به یکی از این ادله برای مستدل تمام شده است، و بعد از تمامیت برائت، نه تهلکه‌ای در کار است و نه خلاف تقوایی در کار است.

رد الی الله و الرسول نیز در شبهه است. اگر خود خداوند طبق دلیلی ترخیص داده است یا به حکم عقل ترخیص در عملی داده است، دیگر رد الی الله و الرسول لازم نیست؛ وانگهی، موضوع آیه شریفه تنازع است و باب نزاع غیر از باب شبهه است. نزاع ممکن است در جایی باشد که اصلاً شبهه‌ای هم در کار نیست و بیهوده تنازع می‌کنند و نیز ممکن است شبهه باشد و تنازع نباشد. به هر حال، باب شبهه غیر از باب تنازع است و از این رو، اساساً تمسک به این آیه در مورد شبهه، تمسک صحیحی نیست، زیرا موضوع آن موضوع شبهه نیست. بنابراین استدلال به امثال این آیات برای احتیاط، جواب روشنی دارد. لذا محققین از اصولیین هم در پاسخ به این استدلال به آیات تردید نکردند و همین پاسخی که عرض شد را مطرح کردند. هم مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل دارد و هم مرحوم آخوند و هم دیگران و لذا عمدتاً از این آیات چندان بحث نمی‌کنند، گرچه برخی مانند شهید صدر وارد بحث‌های تفسیری می‌شوند. جواب بحث‌های اصولی آن‌ها روشن است. اینکه در تفسیر این آیات وجوهی وجود دارد، ربطی به بحث ما ندارد. آنچه مربوط است کیفیت تمسک به این آیات در احتیاط است، و آن جهت، موضوعیت تهلکه و تنازع و رد الی الله و الرسول است یا امر به تقوا و امثال آن است که پاسخ آن هم روشن است. بنابراین، آیات شریفه، از حیث دلالت بر احتیاط، بحث چندان‌ی ندارد.

تمسک به چهار دسته از روایات برای دلالت بر احتیاط

درباره سنت هم طوائف مختلفی وجود دارد. مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل چهار دسته از روایات را بحث می‌کند، البته غیر از روایات قسم اول که ایشان می‌گوید تکلیف آن‌ها روشن است. مرحوم آخوند در کفایه بسیار به اختصار گذرانده است و دو قسم را که مهمتر است بحث می‌کند و به اختصار هم پاسخ داده است؛ و شاید هم همین مقدار کافی است. مرحوم شیخ انصاری مانند جاهای دیگر که گاهی می‌فرماید روایات را از باب تیمن نقل می‌کنیم، اینجا هم می‌فرماید تیمناً نقل می‌کنیم. البته اگر بخواهیم به مضمون روایات و کیفیت جواب آن‌ها احاطه یابیم، راه آن همان است که مرحوم شیخ پیموده است. عمده این روایات نیز در جلد ۲۷ و رسائل طبع‌های جدید، و جلد ۱۸ طبع‌های قدیم است، در باب ۹ و ۱۲ از ابواب صفات قاضی و برخی دیگر از ابواب.

یک دسته از این روایات، روایاتی است که دل علی حرمة القول و العمل بغیر العلم. دسته دیگر، روایاتی است که دلالت بر وقوف عند الشبهة می‌کنند و روایات بسیاری‌اند. مضمون دسته سوم، اخذ به احتیاط است مثل «خذ الحائطة لدینک» و یا «يجب عليك الاحتياط» و «أخوك دينك فاحتط لدینک» و شبیه این تعبیر در برخی از روایات که خود عنوان احتیاط

و حائطه و امثال آن آمده است. طائفه چهارم، روایاتی در مضمون روایات تثلیث است که امور را سه قسم می‌کنند: بین الرشید و بین الغی و شبهات بین ذلک. البته همه مضمون اینچنین نیست ولی شبیه آن است. روایات تثلیث می‌گوید در مقابل بین الغی و بین الرشید، گروهی از شبهات است و باید از شبهه اجتناب کنید. روایات دیگری است مثل «کف» و «رد» که برگشت این‌ها به روایات وقوف یا روایات احتیاط است به دلالت التزامیه و امثال ذلک. مرحوم آخوند در کفایه، فقط دو قسم را بحث می‌کند: بحث وقوف عند الشبهة و بحث احتیاط؛ و دو قسم دیگر را در مقام طرح مسأله نمی‌آورد.

پاسخ به دسته نخست از روایات

جواب این‌ها، یک پاسخ اجمالی دارد که در کفایه فرموده است.

پاسخ طایفه نخستی که مرحوم شیخ در رسائل طرح کرده است یعنی «ما دل علی حرمة القول و العمل بغیر العلم»، از آنچه درباره آیات گفته شد، روشن است. اگر کسی با براءت و به استناد حل ثابت شده در روایات، اقدام بکند یا قائل به ترخیص بشود، قول بلا علم نیست، بلکه قول به علم است. بنابراین، جواب این طایفه از روایات روشن است.

پاسخ به دسته دوم از روایات

نسبت به روایات دسته دوم مضمونشان نظیر «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» است و در آنها امر به توقف شده بود و به وقوع در تهلکه را نتیجه ارتکاب شبهات دانسته بود، پاسخ اصلی اینست که ظاهر تهلکه، عقاب اخروی است. گرچه در مقام تحلیل، شقوقی را مطرح می‌کنند که اگر عقاب باشد اینطور است و اگر مفسده باشد اینطور است که این را شاید بحث کردیم، اما ظهور اولی آن همانطور که مرحوم آخوند در ادامه بحث می‌فرماید، عقاب است و عقاب در اینجا، تصویر نمی‌شود. بعد از اینکه بر اساس روایات حل و براءت و آیات و حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان و امثال آن، براءت را فهمیدیم، دیگر تهلکه‌ای در اینجا وجود ندارد.

ورود روایات احتیاط، در صورت تمامیت، بر قبح عقاب بلا بیان در کلام مرحوم آخوند

بنابراین، پاسخ این دسته از روایات هم داده می‌شود، الا اینکه مرحوم آخوند به نکته‌ای توجه کرده است. اشکال اینست که روایات احتیاط نسبت به حکم عقل، وارد است. مرحوم آخوند به این توجه دارد و می‌گوید اگر مدلول روایات احتیاط را فی حد ذاته، تمام بدانیم، این روایات وارد بر قبح عقاب بلا بیان‌اند. البته باید روایات را بررسی کرد و ممکن است در خود روایت قرائنی دال بر این باشد که روایات استحبابی است و یا قرائنی باشد که احتیاط در شبهات مقرون به علم اجمالی است. بنابراین، ممکن است در مقام بررسی روایات احتیاط به لحاظ صغروی بحث داشته باشیم، ولی اگر از این مراحل عبور کردیم و دلالات این روایات را بر احتیاط فی حد ذاتها، پذیرفتیم یعنی پذیرفتیم که ظهور روایات احتیاط، امر

به احتیاط کرده است به نحوی که شبهات بدوی را هم شامل می‌شود، در اینصورت، مرحوم آخوند می‌فرماید این روایات بر قبح عقاب بلا بیان وارداند، و با روایات برائت تعارض می‌کنند. اینکه تقدیم با کدام است، بحث بعدی ایشان است. نسبت به قبح عقاب بلا بیان وارداند، زیرا موضوع قبح عقاب بلا بیان، لا بیان است و اگر ادله احتیاط فی حد ذاتها، تمام باشد، بیان علی الواقع است و لذا موضوع قبح عقاب بلا بیان را رفع می‌کند.

ورود در صورتی است که امر به احتیاط، بیان بر واقع باشد

ایشان در اینجا متعرض مطلبی می‌شود که مرحوم شیخ در نقطه دیگری بحث کرده است و آن برای بحث ایشان لازم است. اگر بنخواهیم بگوییم روایات احتیاط وارد بر حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان است، باید امر به احتیاط را بیان بر واقع بدانیم. سوال اینست که آیا امر به احتیاط، بیان بر واقع است یا خیر؟

طریقی بودن اوامر احتیاط

مرحوم شیخ در جایی مطلب عجیبی دارد. ایشان می‌فرماید اوامر احتیاط، اگر امر غیری باشد، در اینصورت معنا ندارد واقعی که هنوز ثابت و منجز نیست، امر به احتیاط به نحو غیری داشته باشد. پس اگر عقابی بر اوامر احتیاط از ناحیه اوامر احتیاط مترتب شود، این عقاب، عقاب واقع نیست. واقعی که هنوز بر من ثابت نشده است، چطور امر غیری نسبت به او دارم؟! پس اگر عقابی از ناحیه اوامر احتیاط باشد، بر خود امر احتیاطی به عنوان مخالفت یک امر نفسی است. فکر نمی‌کنم مرحوم شیخ در همه جا بر این منوال عمل کرده باشد، ولی به هر حال، ظاهراً در اوایل بحث برائت بود که بحث کردیم، ایشان می‌فرماید امر به احتیاط، یا امر غیری است که تابع اینست که ذوالمقدمه منجز باشد یا امر نفسی است که در اینصورت عقاب بر خودش است نه بر واقع. می‌گوید به اوامر به احتیاط، واقع زنده و منجز نمی‌شود، و اگر هم عقابی باشد بر مخالفت امر نفسی بر احتیاط است، البته اگر باشد.

مرحوم آخوند هم در حاشیه رسائل در آنجا، و هم در کفایه در اینجا و البته موارد دیگر، اشاره به حرف مرحوم شیخ می‌کند و بر آن خدشه می‌کند. در اینجا می‌فرماید و لایصغی الی ما قیل که اوامر احتیاط یا غیری‌اند یا نفسی که اگر غیری باشند، باید ابتدا ذوالمقدمه آن ثابت باشد که منجز است. بدون تنجیز، امر غیری منجز نمی‌شود. اگر هم نفسی باشند، عقاب بر خود آن‌هاست. مرحوم آخوند می‌فرماید هیچ کدام نیست تا در این مشکل گیر کنیم، بلکه امر احتیاط، طریقی است. ایشان اینجا نمی‌گوید ولی جاهای دیگر هم ایشان و هم دیگران گفته‌اند که امر طریقی، امری مولوی است نه ارشادی، منتها ملاک این امر مولوی همان ملاک واقع است. کاری که از این امر مولوی بر می‌آید، بحث به متعلق خودش بما هو نیست، بلکه برای ایصال واقع است. اگر در باب ادله حجیت امارات مثل خبر واحد گفته‌اند که «صدق العادل»، امر به تصدیق عادل یک

ملاکی غیر از ملاک قائم به وجوبات و حرمت‌ها ندارد، بلکه ملاک همان است و به عنوان تصدیق عادل امر کرده‌اند برای ایصال همان.

دو نکته مهم در امر طریقی وجود دارد: اول اینکه ملاک مستقل ندارد و لذا نفسی نیست یعنی امر مولوی نفسی نیست و ملاک آن، ملاک واقع است. امر «صدق العادل» ظهور در بعث دارد و دلیلی ندارد که آن را ارشادی بگیریم. حال، بحث اینست که متعلق آن مستقل از واقع، ملاک دارد؟ می‌گوییم نه، ملاک مستقلی ندارد. «صدق العادل» برای ایصال قول عادل است نه اینکه خودش چیزی باشد. داعی آن، بعث به متعلق خودش بما هو هو نیست، بلکه به داعی ایصال واقع است و می‌خواهد آن بعث واقعی را برساند. مرحوم محقق عراقی حرف خیلی زیباتری دارد و می‌فرماید یک ملاک در واقع است که در صقع واقع با تعبیر «يجب الصلاة عليك» می‌آید و همین اراده به واقع و اراده واقعی، در ظرف جهل به این حکم واقعی، به عنوان تصدیق العادل می‌آید. حتی اراده آن هم یکی است و دو اراده در کار نیست، یعنی صدق العادل اراده خاصی به عنوان تصدیق العادل ندارد.

ما در جمع بین حکم واقعی و ظاهری که حدود هشت وجه تصویر کردیم، گفتیم اشکالی ندارد که بگوییم اراده به تصدیق عادل هم دارد جدا از اراده واقع، اما اراده آن طریقی است. مرحوم عراقی می‌گوید اساساً اراده دیگری در کار نیست و یک ملاک و اراده در واقع هست و دو تعبیر از آن اراده می‌شود. آنچه که اراده را اظهار می‌کند، در صقع واقع، روی عنوان طبیعت است که «يجب الصلاة عليك» و در ظرف شک به همین، مولی فرموده است «صدق العادل» تا همین يجب الصلاة و یحرم الغيبة و موارد دیگر را ایصال کند. احکام واقعی که به عنوان وجوب و حرمت و غیره می‌آید، در ظرف جهل، با تصدیق عادل ایصال می‌شوند.

حرف مرحوم آخوند اینست که اوامر مولوی طریقی هم داریم و این حرف حقی است. حرف ایشان اینست که اگر دلالت روایات احتیاط فی حد ذاتها، تمام باشد، وارد بر حکم عقل است.

باقی می‌ماند که نسبت روایات احتیاط با برائت در ادله دیگر چه می‌شود، مثل آیه شریفه و روایات که بحث آن می‌آید.

خط طریقی بودن با محرز بودن در بیان مصححین کفایه

در کفایه‌هایی که مجمع فکر اسلامی تصحیح کرده است و تصحیح خوبی است، گاهی تعلیقات اشکالی هم دارند. این کار چندان وجهی ندارد که در تصحیح کتاب، اشکال کنند. مجال تصحیح کتاب، جای اشکال نیست. خوب است که نسخه بدل را بگویند. اینجا اشکال کرده‌اند. مرحوم آخوند فرموده است که اوامر طریقی، اوامری‌اند برای تنجیز واقع

وهو عقلاً ممّا یصحّ أن یحتجّ به علی المؤاخذه فی مخالفة الشبهة

اگر اوامر احتیاط طریقی شدند، می شود تنجیز واقع کنند

كما هو الحال فی أوامر الطرق والأمارات والأصول العملیة

در اوامر طرق و امارات و اصول علمی اینطور است که تنجیز واقع می کند

این آقایان که کفایه آخوند را تصحیح کرده اند، اینجا گفته اند:

الصواب أن یقال: «وبعض الأصول العملیة»

چرا همه اصول عملیه را گفته است!

كما عبّر به فی حاشیته علی الفرائد إذ الأمر المولوی الطریقی علی فرض تسلیمه فی الأصول العملیة لا یتعلّق إلا

بالاستصحاب. راجع منتهی الدراية ۵: ۳۴۶ - ۳۴۸^۱.

حدس بنده اینست که امر طریقی را با بحث احراز در اصول عملی خلط کرده اند. گمان کرده اند اگر بناست طریقی باشد، فقط استصحاب است که معمولاً می گویند اصل محرز است. البته این را هم با امتنان گفته اند که «علی فرض تسلیمه فی الأصول العملیة»!

منتهی الدراية را ندیدم ولی حدس بنده اینست وارد این باب شده اند که آنچه طریق الی الواقع است، امارات است و اصول، طریق الی الواقع نیستند. اگر هم کسی بگوید باید در استصحاب بگوید که محرز است نه در بقیه.

به طور کلی، کلام مرحوم آخوند را متوجه نشده اند. امر طریقی غیر از بحث احراز است. این حرف را مرحوم آخوند در همان حاشیه رسائل که آقایان اشاره کرده اند، تفصیلاً در دو سه جا دارد و در کفایه هم مکرر فرموده است و بزرگان دیگر هم فرموده اند که امر طریقی غیر از بحث احراز است. لذا تصریح می کنند که امر به احتیاط، طریقی است و همین جا مرحوم آخوند تصریح کرده است. ایشان امر به احتیاط را طریقی می داند و محقق عراقی و محقق اصفهانی و محقق نائینی هم قبول دارند، ولی در عین حال که امر به احتیاط طریقی است، با امر به احتیاط نمی توان علم موضوعی را که أخذت علی وجه الطریقیه را با اصول عملی اثبات کنیم. آنجا به جای احراز و علمی که در موضوع یک حکمی اخذ شده است، ولو علی وجه الطریقیه، نمی توانیم اصول عملی را جانشین کنیم. بله، در استصحاب از باب احراز گفته اند. بحث احراز و طریقت و

^۱ . کفایة الأصول ج ۲، ص ۱۴۳. ط مجمع الفكر الإسلامی.

کاشفیت اماره‌ای که بما هو کاشف عن الواقع حجت است یا استصحابی که نحوه تعبد شارع به آن به گونه ای است که مثل اماره جانشین قطع موضوعی که اخذ علی وجه الطریقیه می‌شوند، یک بحث است و بحث امر مولوی طریقی، یک بحث دیگر. نباید این دو را با یکدیگر خلط کرد. مقصود از امر مولوی طریقی اینست که امری است که ملاک آن استقلال ندارد و برای تنجیز واقع است. مرحوم آخوند از ابتدا تا انتهای کفایه فاش می‌گوید که امر به احتیاط طریقی است و حتی خطاب برائت شرعی هم طریقی است. ترخیص برائت طریقی است و برای تامین واقع است. این اوامر همه طریقی‌اند و لازم نیست که آنچه امرش طریقی است، حتما محرز باشد. بنابراین، این حاشیه به طور کلی اشتباه است. کاش در تصحیح کتاب از این تعلیقات نزنند. تصحیح کتاب، تصحیح است و غیر از تعلیقات است. اگر بناست حاشیه زده شود، باید خیلی جاها زده شود، آن هم نه از این سنخ حاشیه‌ها که اشتباه عجیبی دارد.

مرحوم آخوند می‌فرماید اوامر احتیاط طریقی‌اند و نسبت به قبح عقاب بلا بیان وارداند، اگر سلم تمامیتها فی نفسها.

تعارض روایات احتیاط با روایات برائت و تقدیم روایات برائت در کلام مرحوم آخوند

اما نسبت به روایت برائت و آیات، ایشان می‌گویند معارض می‌شوند، منتها می‌فرماید برخی از این روایات مثل ما دل علی الحل، اخص‌اند و اظهر؛ البته گفته‌اند در برخی نسخه‌های کفایه، بجای «و اظهر»، «أو اظهر» دارد که چندان مهم نیست. این روایات احتیاط با روایات برائت مثل حل تعارض می‌کنند و روایت حلّ اخص و اظهر است، زیرا روایات حل به تعبیر مرحوم آخوند قد یكون کالنص، زیرا روایت حل در خصوص شبهه تحریمیه آمده است، در حالی که اوامر احتیاط اعم‌اند و هم وجوبیه و هم تحریمیه را شامل می‌شوند. بنابراین، روایات حل، اخص‌اند و به این جهت اظهرند و مقدم می‌شوند. در واقع به این شکل، تخصیص می‌شود. اوامر احتیاط اگر فی حد ذاتها هم تمام باشد، تخصیص می‌خورد به روایت حل و البته هر روایت دیگری که به این شکل اخص باشد. این فرمایش ایشان است.

ارشادی بودن روایات احتیاط در کلام مرحوم آخوند

علاوه بر این، مرحوم آخوند ادعا می‌کند که قرائنی داریم که روایات احتیاط، برای ارشاد است. چون روایات احتیاط هم شبهه وجوبیه را می‌گیرد و هم اطلاق یا عموم آن‌ها، شبهه موضوعیه را شامل می‌شود، در حالی که اجماعاً این‌ها خارج‌اند. هم اخباریین قبول دارند و هم اصولیین بالاتفاق که شبهات وجوبیه و موضوعیه از تحت ادله احتیاط خارج‌اند. بعد می‌فرماید که «مع أنه أب عن التخصیص قطعاً». لسان روایات احتیاط طوری است که قابل تخصیص نیست. «قف عند الشبهة» که عدم وقوف موجب افتادن در تهلکه است و امثال آن، واضح است که لسان آن‌ها تخصیص‌بردار نیست که بگوییم برخی از شبهات انسان را در تهلکه می‌اندازد اگر وقوف نکند و برخی نمی‌اندازد. لذا مرحوم شیخ هم قبول دارد که لسان ادله احتیاط، به

اینصورت، آبی از تخصیص است. بنابراین، این هم قرینه می شود. وقتی آبی از تخصیص شد مجبورید که روایات احتیاط را به چیزی حمل کنید که اجماع بر عدم وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه و موضوعیه با آن سازگار باشد مثلاً بر استحباب حمل کنیم یا ارشاد بگیریم. ارشاد به هر جایی که تهلکه در آن است.

سوال: چرا نمی فرماید اطلاق دارد و تعبیر می کند که آبی از تخصیص است؟

پاسخ: مطلق هم بگیرید باید بگویید آبی از تقیید است.

سوال: شاید کسی بگوید که ما وجدان نمی کنیم که آبی از تخصیص است.

پاسخ: استظهار است و مثل بقیه ظهورات است. یعنی لسان دلیل را که می نگریم، وقتی می بینیم چنین عبارات محکمی می آید با این تعلیل ها، در اینصورت، چه فرقی است بین شبهه وجوبیه یا تحریمیه در افتادن در تهلکه؟! لذا با این تعلیلات مشکل است تخصیص یا تقیید زدن.

سوال: اطلاق در برخی روایات آن معنا ندارد. «خیر من الاقتحام» گفته است.

پاسخ: آن یک اشکال دیگری است. خلط نکنید. مرحوم شیخ هم در رسائل بحث کرده است. برخی این را شبهه کرده اند که اصلاً خیریت که در اینجا آمده است برای استحباب است این روایات. ولی این حرف درست نیست، و مرحوم شیخ جواب داده است و حق هم است. گاهی تعبیر «خیر» معنایش این نیست که طرف مقابل هم خیر است ولی اینور خیر بیشتری است. أفعّل تفضیل در اینجا چنین مفادی ندارد. به شکل دیگری باید معنا کرد. نظائری زیادی در کلام عرب دارد. این تعبیر است که مثلاً می گویند اگر این کار را ترک کنم، بهتر از اینست که در فلان مشکل بیفتم. منظور این نیست که آن مشکل هم خیریتی دارد. آن مشکل، خیر نیست و می خواهد بگوید متعین است که این کار را بکنم و ترک این کار بکنم و مثال هایی مرحوم شیخ از روایات آورده است. همین روایت هم دلیل می شود که خیر من الاقتحام فی الهلکه، اقتحام در هلکه خیریتی ندارد، بلکه کنایه از اینست که نباید این کار را کرد. یعنی نباید در شبهه واقع شد تا اقتحام فی الهلکه باشد، نه آنکه هر دو خیر است و یکی بیشتر است. این هم فرمایش آخوند.

سپس ایشان برگشتی می کند به وقوف عند الشبهة که «فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکه». ایشان می گوید این حتماً برای ارشاد است، زیرا مهلکه که احراز نشده است. این یکی از جواب هایی است که مرحوم شیخ و دیگران می دهند. می گویند از تعبیر و تعلیل «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکه» می شود استفاده کرد که این اساساً ربطی به شبهات بدویه ندارد. زیرا در شبهات بدویه «مهلکه» محرز نیست و شما می خواهید با این روایات، مهلکه را

درست کنید در حالی که معنای روایت اینست که اقتحام در مهلکه‌ای که مهلکه بودن آن احراز شده است، اشکال دارد. مثل هر روایت دیگری است که متضمن یک حکمی روی عنوانی است. مثلاً اگر گفته شود «یجب اکرام العالم»، ابتدا باید عالم احراز شود تا وجوب اکرام بیاید. اگر اینجا بگویند اقتحام فی الهلکه است، اول باید احراز شود که ارتکاب مشتبه، اقتحام فی الهلکه است. اما این را کجا احراز کردند؟! شما می‌خواهید با این روایات، آن را مهلکه کنید. چون می‌گویید این روایات دلیل بر احتیاط است و با این روایات می‌خواهید عقوبت را بر واقع ثابت کنید و واقع را مهلکه بکنید. آنگاه، چطور می‌شود این روایات خود مهلکه را مفروض گرفته باشند؟! خود این روایات نمی‌توانند منجز واقعی باشند که در موضوعش مهلکه اخذ شده است، بلکه بر مواردی دلالت می‌کند که مهلکه بودن آن‌ها محرز شده است مثل علم اجمالی. در علم اجمالی، واقع منجز شده و مهلکه شده است. اطراف علم اجمالی شبهه است و می‌گوییم اگر به این شبهات مقرون به علم اجمالی ورود کنید، اقتحام فی الهلکه است. این درست است، ولی در شبهه بدوی صادق نیست.

مرحوم آخوند یک استدلال دیگری هم دارد که ان شاء الله در جلسات بعد از ماه مبارک بررسی می‌کنیم؛ گرچه فاصله بسیار می‌شود.

از دوستان عذرخواهی می‌کنم که روزهای آینده هم در مجمع تشخیص و هم در هیأت عالی نظارت کار و جلسات پشت سر هم بسیار داریم. امروز جلسه آخر قبل از سال جدید خواهد بود و بحث ما نیمه تمام ماند، که ان شاء الله بعد از سال پی خواهیم گرفت.

درباره ماه مبارک رمضان

مشرف به ماه مبارک رمضان هستیم. باید آمادگی برای این ماه داشته باشیم. قدر این ایام را باید بدانیم. تعبیری که در روایات برای این ماه آمده است که «قد أقبل ألیکم شهر الله» که در آن ضیافت خداوند است و در آن انفاس شما تسبیح است و نوم شما عبادت. در این تامل کنیم که چطور ماه مبارک رمضان ضیافت الله شد. ما همه ایام در ضیافت خداوند هستیم و چیزی از خودمان نداریم. وجودمان و همه کمالات وجودی که داریم از سلامتی، بینایی، شنوایی و ارزاق که روزی ما می‌شود و غیره، جملگی، لطف و رزق حق تعالی است. همیشه سر سفره خداوند هستیم و لذا این ضیافت الهی در این ماه، تشریف خاصی است که باید قدر آن را بدانیم. شاید ملاک این تشریف همان است که فرموده‌اند شیاطین در این ماه در غل و زنجیراند و ابواب رحمت خداوند به نحو خاص باز است. اینست که ضیافت خاص الهی در این ماه واقع می‌شود. از این ماه برای آنچه که از ما در دیگر ایام فوت شده است، استفاده کنیم و این آمادگی لازم دارد.

یکی از نکات مهم اینست که توجه داشته باشیم به توحید حق تعالی. اصل کار در همه اعمال و احوال و کارها، توحید حق است. توجه به او کنیم که سلطان مطلق است. همه چیز از اوست و باید به این توجه کرد. حال انسان بعد از عبور ماه مبارک رمضان نباید یکسان با ابتدای ماه مبارک باشد. اگر اینطور باشد، بدانیم خسارت عجیبی کرده ایم. برای اینکه این خسارت واقع نشود، از قبل باید آماده بود. *إن شاء الله* با توجه وارد این ماه بشویم.

در این ماه تشریف خاص الهی به حسب نص روایات متعدد که هیچ شکی در مضمون آنها نتوان کرد، اینست که ابواب رحمت الهی بر عباد باز می شود و باب استجابت دعاست. برخی تصویری از حق تعالی دارند که سراسر خوف است ولی این تصویر علی الظاهر منطبق بر چیزی نیست که از آیات قرآنی و روایات استفاده می شود. درست است که انسان باید به نص آیات شریفه و روایات، خائف باشد، ولی رحمت خداوند بر غضب او مقدم است که «سبقت رحمته غضبه».

باید شوق پیدا کنیم به محضر حق تعالی و به وعده هایی که داده است. «ادعونی أستجب لکم»^۱، نص آیه قرآن است و بارومان شود. خداوند در تعابیر و کلام، مزاح نمی کند. حق تعالی، مطلق الحق است و هیچ تردیدی نکنیم که «ادعونی أستجب لکم». به آیات دیگری که در آن ها غفارت خداوند و رحمت و لطف اوست، توجه کنیم تا شوق انسان برانگیخته شود. به محضر حق تعالی عرض کنیم ما بنده هایی هستیم که کوتاهی کردیم و بر خودمان اسراف و ظلم روا داشتیم. حق تعالی را به همه اسمایش و به اعظم اسمایش بخوانیم که حال ما را عوض کند و شوق ما را به سوی خود، برانگیزد و لطف خود را شامل حال ما بکند. خوف انسان از خداوند و بکاء او بخاطر اسراف و ظلم بر نفس، مقبول حق تعالی است و به این یقین داشته باشیم.

چه معنایی دارد که خداوند از هر رحیمی رحیم تر است؟ اگر کسی که به محضر پدر و مادرش کوتاهی کرده است، برود و نزد آنان انابه و توبه کند، آنها می بخشند؛ در اینصورت، آیا می شود که معدن رحمت و لطف، هنگام بازگشت و انابه عبد به سوی او، پاسخ او را ندهد! به حق تعالی عرض کنیم یا سیدی و مولایی و یا الهی و ربی هذا عبدک و ابن عبدک و ابن امتک قائم بین یدیک. در اینجا مستکین و متذل و خاف بگوییم خدایا ما مرتکب خلافی شدیم و گناهی کردیم، عبد تو هستیم فاغفر له و ارحمه. این لطف او شامل ما می شود. باورمان بشود تا شوق و اراده و حب انسان برانگیخته شود که به محضر چنین حقی برسیم.

۱. غافر: ۶۰

در فرمایش امام سلام الله علیه هست که «أَنْتَ الَّذِي أَشْرَقَتِ الْأَنْوَارُ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ حَتَّى عَرَفُوكَ وَوَحَّدُوكَ، وَأَنْتَ الَّذِي أَزَلْتَ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ أَحِبَّائِكَ حَتَّى لَمْ يَجِبُوا سِوَاكَ، وَ لَمْ يَلْجَأُوا إِلَى غَيْرِكَ»^۱. انسان یک قدم برود سمت حق تعالی او ده قدم جلو می آید. انس با حق پیدا کنیم و فرصت ها را از دست ندهیم و خسارت ها را اضافه نکنیم. خودم را عرض می کنم که خیلی غفلت کردیم در روزها و شب هایمان. از مواهبی که موقع استغفار در اسحار بود، غافل شدیم. «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ، آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ، إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ، كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»^۲. این هم یک شوق برای انسان ایجاد می کند که متقین یک چنین احوالی می یابند و هم البته برای امثال ما بیان خسارت است که این ایام را از دست دادیم و استغفار فی الاسحار و اخذ به قول الله در همه حال را از دست دادیم. «آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ»، یعنی قبل از اینکه به مرتبه آخرت برسند و آن نشاط را درک کنند، محسن بودند.

یکی از خصایص این ماه همانطور که در روایات آمده است، ربیع دعاء و قرآن است. با قرآن باید انس داشت، نه فقط در ماه رمضان اما بویژه در ماه رمضان. برای اینکه حال ما عوض شود، توجه کنیم به کلام حق در مراتب آن. نمی شود که کلام حق همان ابتدا یک صوت باشد. کلام حق ظهور حق است، کما اینکه در مورد انبیاء الهی تعبیر کلمه شده است، مثلاً در مورد حضرت عیسی سلام الله علیه تعبیر کلمه شده است. کلام خداوند، ظهور حق تعالی است. حساب کنید که ظهور حق تعالی چه می تواند باشد؟ جز آن حقیقت واسعه ای که انسان ممکن است با استکمال به مرتبه ای از مراتبش برسد؟! آنچه که با پیامبر متحد است و در اختیار ائمه اطهار بوده است که لو کلم به الموتی و صیرت به الجبال نباید تعجب کنید. قرآن به حسب برخی روایات، لیس ما بین دفی الکتاب، بلکه آن حقیقتی است که در باطن است و لو صیرت به الجبال و کلم به الموتی، نباید تعجب کرد. یک چنین حقیقتی است که از رسیدن دست ناپاک به او هم جلوگیری می کنند. انسان ها تا تطهیر نیابند، به آن واقع نمی رسند. این چیزی است که از مراتب قرآن و از روایات استفاده می شود، «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ»^۳. اگر بناست که قرآن این اصوات مستمر باشد که دائماً در تصرم است، «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» چطور ممکن است؟! پس برای قرآن یک مراتبی است که تنزل کرده است و رسیده است به اینجا که به صورت اصوات و مکتوبی در اختیار ماست که این هم نحوه ای ارشاد و کاشفیت از آن واقع دارد. با این قرآن انس بگیریم و توجه

^۱ . دعای عرفه

^۲ . ذاریات: ۱۵-۱۸

^۳ . بروج: ۲۱-۲۲

کنیم به متکلم این کلام که در اینصورت حال انسان عوض می شود. خوب است که در ایام سال مخصوصا در ایام ماه مبارک، برخی از آیات را تکرار کنیم. هم آیات تخویف و هم آیات بشارت را تکرار کنیم. «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّتْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^۱. این ها برای انسان بشری است. مومن کسب نور می کند و باید دنبال این نور باشیم و با حق تعالی و کلام او انس بگیریم، خصوصا این ماه که این همه بر آن تاکید شده است.

به دوستان اهل منبر و تبلیغ عرض کنم که منابر را پر از این آیات قران و روایات کنید که این ها نور هستند. قرآن انزال نور است. منابر را از این چیزی که به حسب نص قران نور است و به حسب روایات نور است، پر کنید. در تبلیغ و ترویج، مردم را به توحید بخوانید. اصل مطلب توحید است و رجوع به باب ائمه اطهار هم برای توحید است. زیارت جامعه را که واقعا مجموعه ای از معارف عظیم الهی در آن است، ببینید که مراتب ائمه اطهار است، و همه آن هم رجوع به حق تعالی است. خیلی عجیب است. همه آن رجوع به حق تعالی است. این است که اصل مطلب باید توحید حق باشد و رجوع به ائمه از باب رحمت الهی و طرق الی الله مورد عنایت باشد.

خداوند به دعاهایی که در این ماه همه مومنین دارند هم برای خودشان و هم برای دیگر مومنین، ان شاء الله عنایت خاص بکند و قلوب ما را به انوار معرفت و محبت خودش روشن و روشن تر بکند و قلوب ما را به انوار محبت و معرفت اهل بیت و محبت و معرفت قرآن هر روز، بیش از پیش، منور بگرداند و ما را در این ماه تطهیر بکند. این دعا را که «اللهم طهرني من الذنوب والآثام»، در همه ایام و بویژه در ماه مبارک تکرار کنیم. اگر این کدورت ها کنار برود، آنگاه اشراق انوار الهی می شود.

برای اخوان مومنین هم دعا کنیم. با خداوند قرار بگذارید که خیلی روی عنوان «مومن» بر ما سخت نگیرد. دعا کنیم برای اخوان خود به هر کیفیتی که هستند. دعا کنیم برای عاقبت به خیری همه و نیز برای اموات دعا کنیم. ان شاء الله الرحمن مطمئن هستیم در دعاها جمع، خداوند متعال دعایی را می پذیرد و لطف خود را شامل همه می کند.

والسلام علیکم ورحمة الله

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- نکات اخلاقی بعد از ماه مبارک رمضان ۶۲۵
- خلاصه بحث گذشته ۶۲۶
- عمده روایات احتیاط، به لحاظ سند، قابل اخذ است ۶۲۷
- تقسیم دلالی روایات احتیاط به سه قسم ۶۲۸
- هشت نکته مقدماتی درباره روایات احتیاط در کلام شهید صدر ۶۲۸
- نکته نخست: از برخی روایات احتیاط، الزام به احتیاط فهمیده نمی شود ۶۲۹
- نکته دوم: برخی از روایات احتیاط، درباره مرجعیت ائمه علیهم السلام در احکام است ۶۳۱
- نکته سوم: برخی از روایات احتیاط، در فرض امکان مراجعه به امام علیه السلام است ۶۳۲
- متعلق تعبیر (أرجه) در روایت، علی الظاهر خود حکم و نظر است نه عمل خارجی ۶۳۴

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

نکات اخلاقی بعد از ماه مبارک رمضان

ماه مبارک رمضان سپری شد و امیدواریم خداوند تبارک و تعالی قلوب ما را به انوار معرفت و محبت خودش و نیز معرفت و محبت اهل بیت، بیش از پیش، منور فرموده باشد و باطن ما را از ذنوب و ادناس و غفلت‌ها و از عدم توجه به ساحت خویش، تطهیر کرده باشد. ان شاء الله بتوانیم آنچه را از توجه به محضر ربوبی و از انس با کتاب توحید یعنی قرآن تحصیل کردیم، برای ایام و ماه‌ها و سال‌ها نگه داریم و گامی فراتر از گذشته برای اقترب به ساحت حق تعالی برداشته باشیم.

غرض اصلی از صیام و صلاة و قیام و غیره، خود حق متعال، معرفت حق متعال، اقترب و توجه به ساحت حق و عبودیت است. عبودیت یعنی انسان به تمام معنا تسلیم حق تعالی باشد، و بتواند آنچه رضای خداوند و اراده اوست، اجرا کند، نه آنچه خواست خودش است که از قبیل «اتخذ الهه هوا»^۱ باشد.

۱. حاشیه: ۲۳.

قرآن کتاب توحید است و همه آن، درباره «الله» است. باید ببینیم که در این ماه، چقدر انس گرفتیم با محضر ربوبی و چه مقدار به او نزدیک شدیم و چه اندازه تابع تر و تسلیم تر شدیم و در نتیجه، آنچه که مرضی اوست انجام می دهیم، خواه صوم باشد، خواه صلاة و یا تبلیغ احکام دین یا جهاد در هر چیزی که مرضی او و مورد اراده اوست. حال برخی به جایی می رسد که در مناجات حضرت زین العابدین سلام الله علیه هست که «قَرَّتْ بِالنَّظَرِ إِلَىٰ مَحْبُوبِهِمْ أَعْيُنُهُمْ»^۱. یعنی با نگاه به حضرت حق و با توجه به حضرت حق، چشم هایشان روشن می شود. نظر به وجه الله در کثیری از مناجات ها و دعاها وارد شده است، مانند «وَأَنْرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ»^۲. اینکه چشم های قلب با نظر به وجه الله منور بشوند، نکته بسیار مهمی است.

به هر صورت، ان شاء الله تلاش کنیم آنچه را در ماه مبارک ذخیره کردیم، حفظ کنیم برای آینده. همه این اعمال و زحمات و تلاش های ما که در حوزه ها کار می کنیم و مسئولیتی داریم و هر وظیفه ای را انجام می دهیم، برای آن است که رضای حق را تحصیل کنیم. چه زیبا و خوب است که در دعاها خود به محضر حق عرض کنیم که «فاجعلنا ممن رضى الله عنهم و رضوا عنه». اول خداوند از انسان راضی می شود و سپس قلب انسان از خداوند راضی می شود. به خودمان بنگریم که اینطور هستیم یا خیر. این حوادثی که در طول ایام برای ما رخ می دهد با همه گرفتاری هایی که داریم، آیا در قلبمان راضی از حق تعالی هستیم یا خیر. آنوقت بدانیم که اگر رضایتی هست، قبل از آن، خداوند به مرتبه ای از ما راضی شده است. عده ای از «رضی الله عنهم و رضوا عنه»^۳، ترتب فهمیده اند و بعید هم نیست که اینطور باشد.

در هر حال امیدواریم خداوند به همه ما این توفیق را بدهد که آنچه در این ایام تحصیل کردیم، حفظ کنیم.

خلاصه بحث گذشته

بحث ما قبل از تعطیلات در روایات احتیاط بود. بحث احتیاط را شروع کردیم. قائلان به احتیاط ادله ای را مطرح می کنند از آیات و روایات و سپس وجه عقلی که تقریب هایی از باب علم اجمالی و غیره دارد که بحث آن ها خواهد آمد. درباره آیات مورد استدلال، ملاحظه کردیم که این آیات دلالتی بر احتیاط ندارد. مانند بحث «لَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^۴

^۱ . صحیفه سجاده، مناجاة العارفين.

^۲ . مناجات شعبانیه.

^۳ . مائده: ۱۱۹.

^۴ . اسراء: ۳۶.

و امثال آن؛ زیرا مدعای اصولی‌هایی که قائل به براءت هستند، این نیست که بدون علم کار می‌کنند، بلکه آنها هم با تمسک به علم به براءت قائل می‌شوند، زیرا روایات را علم یا علمی می‌دانند.

بحث اصلی در روایات مورد ادعاست که عده‌ای به ویژه اخباریین ادعا می‌کنند که این روایات بر احتیاط در شبهات تحریمیه دلالت می‌کند.

عمده روایات احتیاط، به لحاظ سند، قابل اخذ است

بخش قابل توجهی از این روایات در باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی در جلد ۲۷ وسائل طبع جدید آمده است. برخی از این روایات هم در باب ۹ از همین ابواب صفات قاضی است. در ابواب دیگر هم این روایات پراکنده است، ولی عمده آن‌ها در باب ۱۲ است که حدود ۶۶ یا ۶۷ روایت را مرحوم صاحب وسائل تحت این باب آورده است. مرحوم شیخ در بخش روایاتی که دال بر اینست که وقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات یا فی المهلكات یا المهلكه، فرموده است که این روایات «لا تحصی» است؛ و مرحوم نائینی نیز می‌فرماید این روایات در حد استفاضه بلکه تواتر است؛ لکن برخی دیگر از محققین فرموده‌اند که این روایات نه تنها متواتر نیست، بلکه استفاضه هم ثابت نیست.

واقعیت اینست که مفاد «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة» در روایات متعدد تکرار شده است، و استفاضه آن علی الظاهر ثابت است، گرچه تواتر آن روشن نیست.

البته تواتر معنوی بحث بسیاری دارد. این بزرگواران می‌گویند که امر به وقوف عند الشبهة داریم، اما استفاده امر به وقوف از این روایات، در موارد بسیاری، اجتهادی است. خود اینکه «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة» بحث بسیاری می‌طلبد، و نیز اینکه «خیر» در این روایت به چه معناست، قابل بحث است، گرچه حق همانی است که مرحوم شیخ و دیگران فرموده‌اند و بحث آن می‌آید و می‌شود از آن وجوب احتیاط را فهمید، ولی این اتفاقی نیست. از طرف دیگر اینکه مفاد این روایات، احتیاط در شبهات تحریمیه است اول کلام است. بنابراین، تواتر معنایی بر این مضمون نداریم که «يجب الاحتیاط یا الوقوف عند الشبهة التحريمية». بله، داریم که «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» در حد چند روایت که شاید استفاضه هم باشد.

البته چندان هم مهم نیست، زیرا این روایات را عمدتاً در کافی و نیز از صدوق و تهذیب نقل کرده‌اند، گرچه برخی از آن‌ها از احتجاج نقل شده است و برخی دیگر مراسلات است و برخی مرسله ذکری شهید است که هیچ سندی ندارد. به هر روی، بسیاری از این روایات در کتب اصلی شیعه آمده است و ما علی المبنی این‌ها را معتبر می‌دانیم، گرچه عده‌ای در اسناد تدقیق می‌کنند ولی ما معتبر می‌دانیم.

مرحوم شهید صدر در عبارتی عجیب می‌فرماید:

وَأَنَا حَتَّى الْآنَ لَمْ أَرْ فِيهَا حَدِيثًا تَامَ السَّنَدَ يَنْبَغِي تَوْهَمَ دَلَالَتِهِ عَلَى وَجوبِ الْاحتِيَاظِ^۱.

این مطلب، عجیب است. خدشه در سند روایات یک بحث است، اما اینکه حدیثی نیست که «ینبغی توهم دلالت» بر وجوب احتیاط، سخن عجیبی است. این همه که علما استدلال کرده‌اند، بالاخره توهم دلالت آن بوده است و نهایت اینست که بفرماید پیش ما تمام نیست، ولی اینکه حدیثی نیست که «ینبغی توهم دلالت علی وجوب الاحتیاط»، عجیب است. این همه از علما تمسک کرده‌اند و اینان توهم دلالت کرده‌اند. نهایت اینکه باید می‌فرمود «لا ینبغی عندي».

به هر حال ایشان درباره اکثر این روایات می‌گویند سند آن‌ها تمام نیست، منتها ما در باب سند توسعی هستیم و می‌گوییم اکثر این روایات که در کتب اربعه هست قابل تمسک است و بحث اصلی ما بحث دلالتی است.

تقسیم دلالتی روایات احتیاط به سه قسم

در باب دلالت، روایات احتیاط را به دسته‌های مختلف تقسیم کرده‌اند و سه دسته آن مهم است. یک دسته، روایات وقوف است که تعبیر به «توقف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» می‌کنند و امثال آن. دسته دوم، روایات تثلیث است که امور سه قسم‌اند: بین الرشید و بین الغی و ما بین اینها. دسته سوم امر به احتیاط است. هر کدام از این‌ها بحث خاصی می‌طلبد که إن شاء الله بحث آن‌ها می‌آید.

مرحوم شیخ مقداری در تقسیم‌بندی که ارائه داده، روایات را خلط کرده است، ولی سه دسته به این شکل است و البته ممکن است جور دیگری هم تقسیم کرد.

هشت نکته مقدماتی درباره روایات احتیاط در کلام شهید صدر

شهید صدر در مباحث، هشت نکته قبل از ورود به بحث ذکر می‌کند و در بحوث هم به نحو دیگری برخی از این‌ها را آورده است. در مباحث می‌فرماید با توجه به این نکاتی که می‌گوییم، به سهولت عدم تمامیت دلالت کثیری از این روایات بر احتیاط روشن می‌شود.^۲ بر برخی از این نکات ممکن است تعلیق کوچکی داشته باشیم، ولی عمده این نکات درست است. قبل از ورود به بحث روایات وقوف، که اولین دسته روایات است، این نکات را عرض می‌کنیم.

^۱ . مباحث الأصول، القسم الثاني، ج ۳، ص ۳۱۸.

^۲ . مباحث الأصول، القسم الثاني، ج ۳، ص ۳۱۸-۳۱۹.

خود شهید صدر این نکات را بحث می‌کند و می‌گوید عدم دلالت کثیری از این روایات به سهولت ثابت می‌شود، لکن سپس می‌گوید که ینبغی بحث از سه دسته از روایات که وقوف و تثلیث و امر به احتیاط است، کما اینکه بزرگان دیگری مثل مرحوم شیخ و نیز آخوند با تعبیر مندمج و عده‌ای دیگر این سه دسته را بحث کرده‌اند. لذا این هشت نکته‌ای که مورد بحث قرار می‌گیرد، برای این نیست که کلاً روایات احتیاط حل شده باشد، بلکه برای اینست که بخشی از روایات احتیاط که مثلاً در دسته وقوف است یا در دسته تثلیث و امثال آن، حل می‌شود به این صورت که واضح می‌شود که دلالت ندارند.

نکته نخست: از برخی روایات احتیاط، الزام به احتیاط فهمیده نمی‌شود

اولین نکته ای که ایشان می‌فرماید اینست که از برخی از این روایات، الزام نمی‌فهمیم، یعنی گرچه دلالت بر احتیاط بکند، الزامی در آن‌ها نیست. ایشان می‌گوید از جمله مثل مرسله مروی از امام صادق سلام الله علیه:

«من اتقی الشبهات فقد استبرأ لدينه»^۱

هر کس که از شبهات دوری بجوید و تقوا پیشه کند فقد استبرأ لدينه که دینش را پاک و خالص نگه داشته است. این در روایات پایانی باب ۱۲ ابواب صفات قاضی آمده است. مرسله‌ای روایت شده است که به لحاظ سندی، سند ندارد و نگاه کردم و دیدم از مراسلات صدوق نیست که به نحوی بشود به آن تمسک کرد یعنی از مرسله من لایحضر نیست.

بحث دلالتی آن اینست که در اینجا نگفته‌اند که «استبرأ للدين» امری واجب است. این کبری را نگفته‌اند تا بفرمایند که «من اتقی الشبهات فقد استبرأ لدينه». این صغری را درست می‌کند و کبری اینست که استبرأ للدين واجب است. ممکن است بحث خلوص دین و پاک بودن دین، امری ذو مراتب باشد و برخی مراتب آن واجب باشد و برخی مراتب آن غیر واجب باشد و این روشن نیست و کبرایی در آن مذکور نیست که الزام فهمیده شود.

نمونه دیگر، در امالی ابن شیخ طوسی روایتی نقل شده است که به امام رضا سلام الله علیه منتهی می‌شود که از امیر المومنین علیه السلام روایت شده است که قال لکمیل ابن زیاد:

«أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^۲

^۱ . جامع أحاديث الشيعة، ج ۱، باب ۸ من المقدمات، ص ۳۳۱. وسائل از رسول الله ص نقل کرده است: وسائل الشيعة، ط آل البيت، ج ۲۷، ص ۱۷۳.

^۲ . وسائل الشيعة، ط آل البيت، ج ۲۷، ص ۱۶۷.

مرحوم شیخ هم در مواضع مختلف این روایت را آورده است.

در اینجا شهید صدر می‌فرماید که خود این لسان، کاشف از عدم وجوب است. چون تعلیق امر واجب به «ما شئت» و مشیت مکلف، معنا ندارد. نمی‌توان گفت نماز بخوان اگر خواستی. ممکن است در مستحبات بشود این را گفت، ولی در واجبات معنا ندارد گفته شود واجب است نماز بخوانید، اگر خواستید. تعلیق واجب بر مشیت مکلف معنا ندارد. بنابراین خود این لسان که «بما شئت» است، کاشف است از اینکه وجوبی در کار نیست و باب الزام نیست؛ مگر اینکه کسی بگوید این اساساً یک جور تعبیر کنایی است. خود شهید صدر متوجه این نکته بوده است و مثال می‌زند به اینکه «هذا أخوك فإن شئت فاحفظه». این برادر توست که اگر می‌خواهی او را حفظ کن. اینجا معنا نمی‌دهد که اگر نمی‌خواهی، او را حفظ نکن. بلکه به این معناست که این کار را بکن، یعنی یک قالب عرفی و کنایی است برای امر به حفظ. ایشان می‌گویند در اینصورت، در این تعبیر «أخوك دينك فاحفظ لدینك بما شئت»، دو تفسیر می‌توان داشت: یکی اینکه اخذ کنیم به مدلول مطابقی و ادعا کنیم که مدلول همین است که در مفاد مطابقی است و احتیاط را تعلیق کرده است به مشیت و از این تفسیر، الزام به احتیاط در نمی‌آید؛ و دیگری اینکه این تعبیر کنایی باشد از اینکه حتماً این کار را بکن و مثل این باشد که بگوییم «هذا أخوك فاحفظه إن شئت». این تعبیر به این معنا نیست که اگر نخواستی، برادرت را حفظ نکن، بلکه یعنی این کار را بکن. در عرف این گفته می‌شود که این کار واجب است و اگر می‌خواهی انجام بده. اگر می‌خواهی انجام بده یعنی حتماً انجام بده و تو کسی هستی که حتماً می‌خواهی و انجام می‌دهی. چنین معنای کنایی در عرف بکار می‌رود. ایشان می‌گویند ممکن است کسی بگوید معنای کنایی مراد است، اما به هر حال، معنای این روایت مجمل می‌شود بین معنای کنایی که سازگار با وجوب است و بین معنای مطابقی اول که سازگار با وجوب نیست و مجمل می‌شود و از آن استفاده روشنی بر الزام نمی‌شود.

سوال: بما شئت یعنی به هر وسیله‌ای می‌توانی و این با وجوب احتیاط می‌سازد.

پاسخ: «بما» چه کسی گفته بآء وسیله باشد؟

سوال: به هر وسیله‌ای خواستی احتیاط کن. معنای بآء یا الصاق است یا استعانت.

پاسخ: نه، به هر مرتبه‌ای خواستی. بما شئت به این معنا باشد. چرا به هر مرتبه نباشد؟ به هر مرتبه که می‌خواهید.

سوال: به هر مقدار که قدرت داری و می‌توانی.

پاسخ: این‌ها از کجا آمد؟ قدرت را از کجا آوردید؟

سوال: احتمالی که می‌دهید با عرف و معنای روایت سازگار نیست. به هر مرتبه‌ای که می‌توانید احتیاط کنید.

پاسخ: به هر مرتبه‌ای که می‌خواهید. «می‌توانید» را شما اضافه می‌کنید. به هر مرتبه‌ای که می‌خواهید نه هر مرتبه‌ای که می‌توانید.

اتفاقاً ظهور اولی آن اینست که ایشان می‌فرماید. «بما شئت» یعنی به هر مقداری که خواستی. به هر حال، روی آن تامل کنید. این که شما می‌فرمایید یک معناست و این که ایشان می‌فرماید هم معنای دیگری است و در نتیجه، مجمل می‌شود که ایشان می‌فرماید.

نکته دوم: برخی از روایات احتیاط، درباره مرجعیت ائمه علیهم السلام در احکام است

نکته دوم اینست که عده‌ای از این روایت که در باب ۱۲ و دیگر ابواب است و اخباریین آن‌ها را زیاد نقل می‌کنند، در باب احتیاط در مشکوک الحرمة نیست، بلکه در این باب است که ائمه علیهم السلام مرجع استفاده احکام‌اند و بدون رجوع به آنان، نباید سراغ احکام برویم و نباید دنبال قیاس و اجتهادهای من درآوردی که اهل سنت داشتند برویم. مثلاً در حدیث ابن جابر آمده است که:

«والصحيح أنَّ الله لم يكلفهم اجتهاداً؛ لأنه نصب لهم أدلة، وأقام لهم أعلاماً، وأثبت عليهم الحجة، فمحال أن يضطَّروهم إلى ما لا يطيقونه بعد إرساله إليهم الرسل بتفصيل الحلال والحرام»^۱

اینکه لم يكلفهم اجتهاداً بلکه اثبت عليهم حجة، ربطی به این ندارد که شما در شبهات تحریمیه حکمیه، احتیاط بکنید. صدر آن ممکن است تعبیری باشد ولی ذیل آن اینطور است. این روایت در مقام اینست که ائمه مرجع هستند و خداوند نمی‌آید در شبهات ما را مکلف به اجتهاد و اعمال رأی کند در حالی که ارسال رسل کرده است و حجت آورده است و ما را به آنها ارجاع داده است. از پیش خودتان اجتهاد نکنید که به مشکل بیفتید.

یا در روایت حمزة بن طیار:

أنَّه عرض على أبي عبد الله (عليه السلام) بعض خطب أبيه، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كفّ واسكت»، ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إنَّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون، إلا الكفّ عنه والتبّت، والردّ إلى أئمة الهدى، حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحقّ»، قال الله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»^۲

^۱ . وسائل الشيعة، ط آل البيت، ج ۲۷، ص ۵۷.

^۲ . وسائل الشيعة، ط آل البيت، ج ۲۷، ص ۱۵۵.

یک جا رسید امام فرمود اینجا ساکت شو و بایست. کسانی که از این وقوف می فهمند، می گویند فرموده اند که اگر چیزی را نمی دانید کف از آن بکنید و بایستید و تثبت کنید و خود این یعنی توقف و وقوف عند الشبهة. منتها همانطور که شهید صدر می فرماید ذیل روایت و مجموع روایت این نیست. چون دنبال آن می فرماید «لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون الا الکف عنه و الثبوت و الرد الی ائمه الهدی حتی یحملوکم فیہ علی القصد و بجلو عنکم فیہ العمی و یعرفوکم فیہ الحق». قال الله تعالى «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون». این امر به تثبت و این امر به کف عندما لا تعلمون برای اینست که از پیش خودتان کاری نکنید و به ائمه هدی رد بکنید تا شما را به حق حمل کنند. این درباره اینست که اگر چیزی نمی دانید به ائمه مراجعه کنید و از پیش خودتان اجتهاد نکنید، نه اینکه بعد از فحص و یاس از روایتی که از ائمه رسیده باشد، به براءت مراجعه نکنیم و احتیاط کنیم. می گوید مسأله ای پیش آمد که نمی دانید، بروید خدمت ائمه برسید و یاد بگیرید و این همان بحث قبل از فحص است و درباره اینست که آنها مراجع در شبهات هستند نه اینکه بعد از فحص و یاس از اینکه از ائمه چیزی نیافتید، براءت است یا احتیاط و تثبت.

بنابراین، نکته دوم این شد که برخی از این روایات گرچه تعبیر کف و تثبت دارد که اینها مساوق وقوف هستند عند الشبهة یا عندما لا یعلمون، - البته اینجا تعبیر «شبهة» نداشت که در لفظ شبهه بحثی است که خواهد آمد - و معنای آنها به نحوی توقف را در بردارد، ولی توقف برای اینکه مراجعه کنید به امامان هدی و سوال از حکم قضیه بکنید نه اینکه بعد از فحص و یاس از روایت از ائمه علیهم السلام بخواهیم احتیاط یا براءت جاری کنیم.

نکته سوم: برخی از روایات احتیاط، در فرض امکان مراجعه به امام علیه السلام است

نکته سوم اینست که ظهور برخی از این روایات، شبیه آنچه الان گفتیم، در اینست که بحث در جایی است که باب مراجعه به ائمه باز است و در زمان خود امام است که می توان به امام مراجعه کرد. این هم از بحث ما خارج است. اگر می شود به امام مراجعه کرد، کلاً از بحث شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه که ما در براءت بحث می کنیم، خارج است. بحث ما بعد از فحص و یاس از دلیل است. اگر باب مراجعه به امام علیه السلام باز است باید مراجعه کنیم و این مصداق فحص از حکم مسأله است، و قبل از فحص نمی توان براءت را جاری کرد. مثل روایت مقبوله. در مقبوله عمر بن حنظله فرض تعارض روایتین شده است و ذکر مرجحات تا آنجایی که متعارضین متکافئین بشوند و متساوی بشوند، «قال ارجه حتی تلقی امامک».^۱

۱. وسائل الشیعة، ط آل البيت، ج ۲۷، ص ۱۰۷

خود باب تعارض یک تضيیقی در بحث است. اینکه در باب تعارض ما باید توقف کنیم و «أرجه» از رجه است و برخی نسخ دیگر «ارجی» با همزه است که هر دو به معنای تاخیر است. رجی با همزه به معنای تاخیر و «ارجی» یعنی آخره. «رجه» هم به معنای تاخیر است. اینکه می گوید تاخیر بیندازید حتی تلقی امامک، ظاهرش اینست که در بحث تعارض است و داستان تعارض بحث خاصی است و باب را خاص می کند و بحث ما الان در تعارض نیست. بله، قسمی از بحث ما در جایی است که تعارض شود و تساقط کنند و آنگاه می شود بدون دلیل و از ابواب شبهات بدویه ای است که مراجعه می کنیم به برائت. اما این روایت تازه می خواهد بگوید که تکلیف متعارضین چیست. بنابراین توسعه دادن این به بحث برائت اول کلام است. از اینکه بگذریم، حسب فرمایش شهید صدر می گوید «أرجه حتی تلقی امامک»، ظاهرش اینست که باب مراجعه به امام باز بوده است که فرموده است حتی تلقی امامک. بعید است که بشود به شخصی که مبتلا به مساله ای است در قرن سوم، بگوییم که بایست حتی تلقی امامک یعنی امام زمان سلام الله علیه را مثلا در قرن سوم ملاقات کنی. واضح است که این تعبیر که ارجه حتی تلقی امامک ظاهرا درست در نمی آید. بعید نیست همانطور که ایشان فرموده است معنایش اینست که روایت در فرض باز بودن مراجعه به ائمه اطهار بوده است که اگر حکم مساله را نمی دانی تاخیر بینداز تا از امام بررسی که مساله چیست. پس ربطی به بحث ما ندارد که ما فحص کردیم و مأیوس از دلیل شدیم و به امام هم نمی توانیم مراجعه کنیم - امثال ما البته - که اینجا فرموده اند برائت یا احتیاط و این به هر حال ربطی به محل بحث روایت ندارد.

سوال: امام برای اینست که علم به دست بیاوریم. کلام امام هم کنایه از حجت است.

پاسخ: اینکه تلقی امامک کنایه از آن باشد، اول کلام است. اگر هم باشد، پس بحث قبل از فحص است. تاخیر بیندازید تا حجت تحصیل کنید. پس هنوز مراجعه نکردیم. وگرنه کسی که بحث کرده است و فحص و یاس از حجت پیدا کرده است، معنا ندارد بگوییم عقب بینداز تا حجت بیابی. پس معلوم است که بحث برای قبل از فحص است. پس اولاً دلیل نداریم که این روایت معنای کنایی داشته باشد، و ثانیاً اگر هم کنایی باشد، این می شود که «حتی تحصیل حجت کنیم». پس فرض بحث برای قبل فحص است.

سوال: «حتی نبعث رسولا» هم همینطور می شود.

پاسخ: این را درست کنیم تا برسیم به آیه شریفه. آنجا راجع به عقاب است و چه ربطی به امر به تاخیر دارد. اینجا بحث امر به تاخیر است. «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا». در این آیه بحث عذاب است.

سوال: منظور خود رسول نیست، و منظور علم و حجتی است که از رسول اخذ می شود.

پاسخ: «حتی نبعث رسولا» و رسول برای ابلاغ است. مراد از رسول فقط ابلاغ نیست. بعث رسل است، منتها بعث رسل برای ابلاغ کلام الهی است. عرض کردم حجت هم بگیری فرقی نمی‌کند و بحث قبل از فحص است.

متعلق تعبیر (أرجه) در روایت، علی الظاهر خود حکم و نظر است نه عمل خارجی

نکته دیگر که شهید صدر نفرموده است و بنده عرض می‌کنم ایست که «ارجی» یا «أرجه» هر دو به معنای تاخیر است. آیا تاخیر با توقف یکی است؟ به نظرم اینطور نیست. چون در توقف هم بحث مهمی است که ان شاء الله اگر فرصت شد شبهه‌ای که مرحوم نراقی در توقف ذکر می‌کند، خواهیم آورد و فرمایش شیخ در جواب ایشان که مهم است که متعلق خود توقف چیست؟ توقف در چی؟ توقف در فتوا یا توقف در عمل؟ بحث آن می‌آید. مرحوم شیخ انصاری در جواب نراقی که به نظرم شبهه خوبی کرده است، با بی‌اعتنایی عبور می‌کند و با اینکه استادش بوده است ولی خیلی اعتنا نمی‌کند. چند سال در کاشان ایشان شاگرد مرحوم نراقی بوده است ولی خیلی با بی‌اعتنایی از کلام ایشان می‌گذرد و اسم هم در رسائل نمی‌برد، ولی مقصود فرمایش نراقی در مناهج است. عرض بنده اینست که «أرجه» می‌گوید اگر دو روایت یافتید که متعارض بودند چه کار کنیم؟ البته آن روایت به این سهولتی که آقای صدر فرموده است نیست. در آنجا امام می‌فرماید آنچه مخالف عامه است اخذ کنید. سوال می‌کنند که هر دو مثلاً مخالف عامه است می‌گوید آنچه حکامشان أمیل الیهם را رها کنید. می‌گوید حکام به هر دو أمیل هستند. چه کار کنیم؟ آنجا امام می‌فرماید ارجه حتی تلقی امامک. «أرجه یا ارجی» چه چیزی را؟ عمل را یا نظر و فتوا را؟ یعنی نظر در باب حکم را که قضاوت نکن که حکم چیست. حال که دو روایت متعارض است که هر کدام دلالت بر حکمی می‌کند و این دو روایت، مبتلا هستند به تعارض آن هم به این شکل که تمام مراتب ترجیح را عبور کردید که با هم متساوی‌اند، در این حال ارجه یا ارجی. خب در چه چیزی؟ در عمل یا در فهم حکم؟ به نظر می‌رسد مربوط است به قضاوت در باب اینکه حکم چیست. امام می‌فرماید که قضاوت نکن که حکم چیست. یعنی ممکن است «أرجه» این باشد. بنابراین لفظ «أرجه یا ارجی» معلوم نیست توقف باشد. چون مرحوم شیخ در آنجا می‌فرماید ظهور توقف، توقف در عمل است نه توقف در فتوا. اگر بگویند اگر به شبهه برخوردید، قف عند الشبهة که فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکة، وقوف عند الشبهة یعنی وقوف در عمل. ایشان ادعا می‌کند و بنده نمی‌گویم این حتماً درست است که به آن می‌رسیم. ولی در باب ارجه یا ارجی، متعلق آن همین چیزی است که در آن گیر کرده بود. در متعارضین می‌خواست حکم مسأله را تحصیل کند، امام می‌فرماید حال که اینطور شد که تعارض کردند و ترجیح ندارید، ارجه یا ارجئه حتی تلقی امامک. چه چیز را؟ حکم را. این احتمال معقولی است. لذا تعبیر ارجی یا ارجه معلوم نیست در اینجا ربطی به عمل خارجی داشته باشد تا بگویید این وقوف در عمل است و بحث شبهه تحریمیه و امام فرموده است در

مقام عمل وقوف داشته باشید که ظاهر معنایش همانطور که مرحوم شیخ می فرماید این بشود که وقوف در عمل یعنی از حرکت بایست. خود این یک مشکلی دارد که خواهیم رسید ولی معنای عرفی اینست که اقدام نکن آن عمل را و ترک کن آن عمل را.

سوال: هم در فتوا و هم در عمل را شامل شود.

پاسخ: آیا روایت راجع به عمل بوده است که این را بگوییم و اطلاق بگیریم؟

سوال: باید قرینه‌ای در مقام مخاطب باشد.

پاسخ: این ضمیر به چیزی برمی گردد. به هر دو که بر نمی گردد. به آن چیزی بر می گردد که مبتلا به بوده است. حال، برخی می گویند اصلاً حکم قضایی بوده است. چون صدر روایت مقبوله چنین چیزی است. اگر هم این را نگوییم و فتوا را هم شامل شود بالاخره غیر از عمل خارجی است. ظاهرش اینست. دست کم اجمال است از این جهت. بحث ارجه یا ارجئه یا ارجی یا ارجه، بدون ذکر متعلق، روشن نیست مثل باب توقف باشد.

این را بنده عرض میکنم و ایشان چیز دیگری گفته اند که حتی تلقی امامک، ظاهرش مفتوح بودن باب رویت امام و پرسیدن از ایشان است که به طور کلی از بحث ما خارج است. اگر هم کنایه بگیریم از حجت، باز هم از بحث ما خارج است چون معنایش اینست که قبل از فحص است و بحث ما در شبهات تحریمه و وجوبیه بعد از فحص است.

این هم نکته سوم. چند نکته دیگر است که ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- خلاصه بحث گذشته ۶۳۶
- نکته چهارم: مضمون برخی از روایات احتیاط، اتمام حجت در وجوب فحص و تعلم است ۶۳۶
- نکته پنجم: مفاد برخی از روایات احتیاط، نهی از قول و التزام به چیزی بلاعلم است ۶۳۸
- نکته ششم: مفاد برخی از روایات احتیاط، نهی از عمل بلا علم است ۶۴۰
- نکته هفتم: برخی روایات احتیاط، به معنای لغوی است به معنای اهتمام به امر دین ۶۴۰
- نکته هشتم: برخی روایات احتیاط، به جهت خاص و عنوان خاص است ۶۴۳

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایاتی بود که عمدتاً در باب دوازدهم از ابواب صفات قاضی در وسائل نقل شده است و برخی از آنها هم در باب نهم نقل شده است. مجموع این روایاتی است که به آنها برای دلالت بر احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه استدلال شده است. عرض شد که شهید صدر قبل از ورود به بحث اصلی که پرداختن به سه طایفه از روایات است، هشت نکته را طرح می‌کند تا در نتیجه بیشتر این روایات را از بحث براءت و احتیاط خارج کند. به نظر بنده مجموع این هشت نکته، نکات صحیحی است. البته مرحوم شیخ هم متعرض برخی از آنها شده است و دیگران هم فرموده‌اند، منتها ایشان به صورت منقح در هشت نکته بحث کرده است. دیروز سه نکته را مطرح کردیم.

نکته چهارم: مضمون برخی از روایات احتیاط، اتمام حجت در وجوب فحص و تعلم است

نکته چهارم اینست که مضمون برخی از این روایات در باب ۱۲ که به آنها تمسک شده است، اتمام حجت بر عبد است. روز قیامت به عبد می‌گویند این فعل را که ترک کردی، آیا می‌دانستی و ترک کردی؟ اگر بگویند می‌دانستم، گفته می‌شود که چرا عمل نکردی؟ و اگر بگویند نمی‌دانستم گفته می‌شود که چرا نپرسیدی و یاد نگرفتی که انجام بدهی؟ به این شکل بر او اتمام حجت می‌شود.

شهید صدر می فرماید که این روایات ربطی به بحث ما ندارد، چون آنجا که گفته می شود «هلا تعلمت حتی تعمل» چرا یاد نگرفتی که عمل کنی، مربوط به اینست که چرا فحص نکردی تا علم پیدا بکنی، اما اگر شخص فحص کرد و بعد از فحص چیزی نیافت، از محل بحث این روایات بیرون است و این روایات درباره آن ساکت اند. این روایت را شهید صدر در متن نیاورده است و به جامع احادیث شیعه آدرس داده شده است، ولی متن روایت را نیاورده است. در جامع احادیث شیعه در مقدمه، در روایت ۲۵ از امالی شیخ مفید نقل کرده است. البته این روایت مکرر در کتب اصولی در موارد متعدد آمده است. روایت مسند است و به حسب امالی شیخ مفید از هارون بن مسلم است:

قال حدثني مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد (ص) وقد سئل عن قوله تعالى فله الحجة البالغة فقال إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيمة عبدي أكنت عالما فان قال نعم قال أفلا عملت بما علمت وان قال كنت جاهلا قال له أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه وذلك الحجة البالغة^۱

شهید صدر می فرماید که به حسب این روایت، اگر عالم باشد و انجام ندهد، روشن است که ربطی به بحث ما ندارد، زیرا بحث ما در شک است و کاری است که مجتهد بناست انجام دهد و بحث این نیست که می دانست و عمل نکرد. اگر کسی عالم باشد و عمل نکند، نسبت به خداوند طغیان کرده است. اما شق دوم که شخص بگوید من نمی دانستم، عده ای می گویند که بحث شبهه تحریمیه همین است که شخص تورط در عمل می کند و می گوید نمی دانستم تکلیف چیست. این روایت می گوید تکلیف تو روشن است که باید احتیاط می کردی. چرا نرفتی یاد بگیری که تکلیف چیست و بر اساس آن عمل کنی؟

منتها حق مطلب همانی است که شهید صدر فرموده است که اینجا راجع به اینست که چرا فحص نکردی تا بدانی؛ ولی روایت درباره اینکه اگر فحص کردیم و باز هم ندانستیم که چه کار بکنیم، ساکت است و بنابراین، ربطی به بحث ما ندارد که در فرض فحص و یاس از دستیابی به یک دلیل و حجت است و برائت در این فرض است. این روایت و روایات مشابه آن، برخی از آنها در وسائل نقل شده است و مرحوم شیخ نیز در رسائل چند روایت نظیر آن آورده است.

سوال: «حتی تلقی امامک» هم درباره فحص است.

پاسخ: این روایت این مضمون را دارد که چرا فحص نکردی و ربطی به «حتی تلقی امامک» ندارد که فتح باب سوال از امام است و ربطی به بحث ما ندارد.

۱. جامع احادیث الشیعة، البروجردی، السید حسین، ج ۱، ص ۹۵.

سوال: برای بعد از فحص است.

پاسخ: بعد از فحص نیست که گفته است «حتی تلقی امامک». خود «تلقی امامک» یعنی برو و از امام بپرس. اتفاقاً قبل از فحص است. جلسه گذشته عرض کردیم که خود «ارجه یا ارجی حتی تلقی امامک» در روایت مقبوله، کاشف از اینست که هنوز فحص نکرده است. زیرا باب انفتاح علم را فرض کرده است که می‌توانید بروید و از امام بپرسید. اگر دسترسی به امام داریم و گفتیم ظهور «تلقی امامک» این است که دسترسی به امام داریم و می‌توانیم بپرسیم و علم پیدا کنیم، در اینصورت، واضح است که قبل از سوال از امام نمی‌توان به براءت عمل کرد و بحث قائلان به براءت هم اینجا نیست.

نکته پنجم: مفاد برخی از روایات احتیاط، نهی از قول و التزام به چیزی بلا علم است

برخی از این روایات که باب ۱۲ آمده است، شبیه آیات شریفه است که از عمل به غیر علم، نهی و منع کرده است و از اینکه انسان التزام به چیزی پیدا کند که علم ندارد.

شهید صدر می‌فرماید این هم خارج از بحث ما است و حق هم همین است. زیرا در بحث براءت، کسی که براءت را جاری می‌کند، نمی‌گوید که من علم دارم به اباحه واقعی بلکه می‌گوید من علم دارم به اباحه ظاهری و التزام پیدا نمی‌کند به چیزی که نمی‌داند که اباحه واقعی است، بلکه التزام می‌یابد به چیزی که می‌داند و آن اباحه ظاهری و اذن ظاهری است که به حسب ادله اباحه و براءت و امثال آن به دست می‌آید. این مقدار، قول بلا علم و التزام بلا علم نیست، و لذا به طور کلی بحث براءت از تحت این نهی‌ها خارج است.

از جمله این روایات، روایتی است که زراره نقل کرده‌اند از ابی عبد الله علیه السلام که:

قال: لو أَنَّ العبادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا، وَلَمْ يَجْهَدُوا، لَمْ يَكْفُرُوا^۱.

اگر عباد هنگامی که جهل داشتند می‌ایستادند و انکار نمی‌کردند، در اینصورت کفر نمی‌ورزیدند. البته این قرینه «لم یكفروا»، نشان می‌دهد که بحث مربوط به اصول دین است و ظاهراً جهل در امور اعتقادی مراد است. حال اگر هم کسی تعمیم دهد، باز هم برای جایی است که جهل داشته باشد و آنچه را که جهل دارد، در عین جهل، انکار کند.

این فرض، ربطی به بحث ما ندارد. قائل به براءت می‌گوید من از ادله اذن را در ظرف شک فهمیدم. من به این اذن قائل هستم و بنابراین، التزام نیافته است به چیزی که به آن جهل دارد، بلکه به چیزی که به آن علم دارد التزام پیدا کرده است.

^۱ وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۵۸.

نظیر این روایت، روایتی است که در کتاب سلیم بن قیس است. در اینجا به سلیم نسبت نداده است، ولی این روایت در کتاب سلیم است:

إِنْ عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): قَالَ لِأَبَانَ بْنِ عِيَّاشٍ:

أَبَانَ بْنُ عِيَّاشٍ، نَاقِلُ كِتَابِ سَلِيمِ بْنِ قَيْسٍ اسْتَ

«يَا أَخَا عَبْدِ قَيْسٍ، إِنْ وَضَحَ لَكَ أَمْرُ فَاقْبَلْهُ، وَإِلَّا فَاسْكُتْ تَسْلِمُ، وَرَدَّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ،

اگر چیزی برای آشکار شد و واضح بود، قبولش کن وگرنه اگر آشکار نبود، فاسکت تسلّم و علم آن را به الله برگردان. تعبیری که در ادامه دارد اینست که:

فَإِنَّكَ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ^۱

در متن و سائل هم همینطور است. دقیق نمی دانیم این بخش به چه معناست. اگر ربط پیدا کند به بحثی عرفانی، خیلی زیباتر است تا بحث ما در اینجا. در بحث عرفانی بگویند حقیقت آدمی اوسع است مما بین السماء والارض. ولی بنده فحوص کوتاهی در نرم افزار جامع احادیث شیعه کردم و البته فرصت نکردم که خود کتاب سلیم را ببینم، از کتاب سلیم همین متن را نقل می کند و بعد می فرماید:

«فَإِنَّكَ فِي أَوْسَعِ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^۲.

به نظرم این معنا در اینجا مناسب است. یعنی آنجاهایی که می دانید، قبول کنید، و آنجایی که امر روشن نیست و نمی دانید، سکوت کنید و ردّ علم آن به الله تبارک و تعالی کنید، در اینصورت به سلامت باقی می مانید. اگر این کار را بکنید، در فسخه هستید بین السماء والارض. یعنی چنین گشودگی و آرامش و راحتی برایتان پدید می آید و در اوسع مما بین السماء والارض هستید و در تنگنا و ضیق گرفتار نمی شوید. «فإنك في اوسع مما بين السماء والارض» به نظرم معقول تر و عبارت، درست تر است و اگر «فی» در عبارت نباشد، چندان مناسب نیست که به خود شخص بگوییم «إنك اوسع» مگر معنایی عرفانی که ذکر شد و برای کسانی خوب است که می گویند حقیقت آدمی فراتر از بین آسمانها و زمین است.

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۶۶

^۲ . در کتاب سلیم بن قیس «فإنك في اوسع مما بين السماء والارض» آمده است. کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۲۹.

نکته ششم: مفاد برخی از روایات احتیاط، نهی از عمل بلا علم است

برخی از این روایات منع می‌کند از عمل بلا علم. اینکه انسان تورط کند در عملی بدون اینکه علم داشته باشد، این دسته از روایات از آن منع می‌کنند. مانند این روایت که:

«مَنْ هَجَمَ عَلَى أَمْرٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ جَدَعَ أَنْفَ نَفْسِهِ»^۱

اگر کسی بغیر علم حرکت کند، خودش را ضایع کرده است.

ایشان می‌فرماید که این معنا غیر از آن است که بگوییم هجم علی امر مشکوک. «هجم علی امر بغیر علم» است نه «علی امر مشکوک». ایشان می‌گویند این نکته، مطلبی عقلایی است که انسان وقتی عمل می‌کند، عملش مستند باشد به یک علمی. البته این کبرایی که ایشان می‌گویند عقلا و شرعا واضح است، نفهمیدیم چیست! کبری اینست که حرکت انسان همیشه واضح است که باید مستند به علم باشد. نمی‌دانم این درست است یا خیر. آیا حرکتهای ما همیشه مستند به علم است؟ بسیاری از اوقات، روی احتمال حرکت می‌کنیم، مگر اینکه بگویند حرکت بر اساس احتمال هم مستند عقلی دارد که مثلا در ترجیح دو احتمال بر یکدیگر، انسان این احتمال را اخذ کند و باز اینجا هم عقل آدمی است که می‌گوید این احتمال را اخذ کن، یا در باب احتیاط که امثال می‌کنیم به رجاء گونه واقعا، باز هم یک حکم عقلی پشت آن هست، با اینکه اینجا هم احتمال است. حکم عقلی اینست که این شکل از حرکت و امثال، کار صحیح و حسنی است، و یک داعی که مستند به حکم قطعی عقلی است، پشت آن است. مگر اینکه مقصود ایشان چنین چیزی باشد از این کبرای کلی که لا نزاع فیه و مما یستقل به العقل که حرکت انسان باید بر اساس علم باشد.

در تطبیق می‌فرماید در بحث براءت، اصولی نمی‌گویند که شما به غیر علم عمل می‌کنید. بلکه می‌گویند حرکت شما هم باید به علم باشد ولی مستند است به یک حجت شرعی مثل اذن شارع و امثال آن و اینجا هم حرکت بدون علم نیست. پس کسانی که می‌خواهند از این کبری استفاده کنند برای اینکه در شبهه حکمیه تحریمیه باید احتیاط کنیم، حرف نادرستی می‌گویند و اصولی هم به علم تمسک می‌کند.

نکته هفتم: برخی روایات احتیاط، به معنای لغوی است به معنای اهتمام به امر دین

در موضوع برخی از این روایاتی که در باب ۱۲ ذکر شده است، اساسا عنوان شبهه و شک ماخوذ نیست، مثل اینکه:

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۵۶.

«دع ما یریبک الی ما لا یریبک»^۱

این حکم کلی است و انحصاری به شبهه و موارد شک در احکام تکلیفی و مخصوصاً تحریمی که محل بحث ماست ندارد. این یک قاعده عقلایی می‌تواند باشد. ایشان مثال می‌زند که فرض کنید تاجری امروز تجارت چای می‌کند و در تجارت چای شک و ریه‌ای است که ممکن است متضرر شود و خرابی و منعی در کار باشد، ولی اگر تجارت چیزی دیگر مثل پارچه بکند، هیچ ریبی در کار نیست و این می‌شود «دع ما یریبک الی ما لا یریبک». تاجر باید تجارتی که مورد شک و ریه است را ترک کند و به آن تجارتی بپردازد که در آن ریب نیست و این کاری عقلایی است. «دع ما یریبک الی ما لا یریبک»، هیچ انحصاری به موضوع شک و شبهه و خصوصاً شک و شبهه در حکم تکلیفی تحریمی ندارد، و یک بحث کلی است و لذا می‌شود یک بحث اخلاقی استحسان و عقلایی باشد که انسان‌ها خوب است اینطور عمل کنند که وقتی مواجه هستند با دو گزینه که در یکی تردید است و در دیگری تردید نیست، آنکه تردید ندارد را اختیار کند.

ما نمی‌دانیم که این کبرای کلی استثناء دارد یا خیر و ایشان بحث نکرده است. چه بسا کسی بگوید گاهی امری که مشکوک است، آنقدر اهمیت دارد که بر امر معلوم غلبه می‌کند. معلوم نیست که کبرای «دع ما یریبک الی ما لا یریبک» یک اطلاق غیر قابل استثنائی باشد، ولی علی‌الاصول در مواجهه با احتمالات مختلف که مقابل انسان است، این یک قاعده اولی عقلایی است که انسان چیزی که در آن شبهه است را رها کند و آنچه شبهه ندارد را اخذ کند. اینکه استثناء دارد یا نه، ایشان بحث نکرده است، ولی به نظر بنده قابل بحث است که مواردی قابل فرض است که محتمل در امری احتمالی، چندان مهم باشد که از آن مورد قطعی مهم‌تر باشد. گاهی عقلاً این ریسک و مخاطره و مغامره را می‌پذیرند و وارد آن امر احتمالی می‌شوند، چون محتمل خیلی مهم است و تجار از این کارها می‌کنند. بنابراین، نمی‌شود گفت همه موارد آن غیر عقلایی است. چه بسا این کبری، کبرای عقلایی اولی باشد و مثل بقیه اطلاقات و عمومات قابل تخصیص هم باشد.

سپس ایشان می‌فرماید همین حرف را هم در مورد روایاتی که تحت عنوان احتیاط به نحو مطلق گفته‌اند، می‌شود گفت؛ چون احتیاط در روایات به این معنای اصطلاحی که امروز داریم، معلوم نیست باشد. احتیاط اصطلاحی یعنی در شک در تکلیف، طوری عمل کنیم که عالم به امثال امر مولی بشویم. این یک معنای خاص از احتیاط است. معنای احتیاط همین است که انسان به امری اهتمام داشته باشد و ایشان ظاهراً به ریشه لغوی می‌پردازد که از حائطه است که مثل دیوار که دور زمین بناء می‌کنند. دیواری که دور زمین می‌کشند برای اهتمام به زمین است. همینطور احتیاط در دین به معنای اهتمام به

۱. وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۶۷.

امر دین است نه به معنای اتیان به محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمة که معنای خاص از احتیاط است. معنای لغوی احتیاط این نیست و لذا آنچه در روایات ائمه آمده است معلوم نیست که حمل بر معنای مصطلح بشود و باید به معنای لغوی اخذ شود. معنای لغوی چیست؟ اهتمام.

برداشت قائلان به وجوب احتیاط از روایات احتیاط، این معناست که اگر شک کردید در امر تحریمی، باید احتیاط بکنید و آن را نیاورید و اگر شک در امری وجوبی کردید، باید آن را بیاورید تا عالم بشوید به امتثال امر مولی. ایشان می گوید این معنای احتیاط نیست، بلکه معنای حائطه و احتیاط، اهتمام به شیء است. «خذ بالحائطة في دينك» یعنی اهتمام به امر دینت داشته باش. در اینصورت، اگر به براءت عمل کردم و براءت بر اساس روایات در دین آمده باشد، این هم اهتمام به دین است و اگر از باب براءت، در شبهه تحریمیه مرتکب آن کار شدم، به معنای عدم اهتمام به دین نیست. چون فرض اینست که روایات براءت در دست اصولی است و آن را بخشی از دین می داند و این اهتمام، عین اهتمام به دین است که اخذ به براءت بکنیم.

نظیر آنست که اگر کسی مستحب را ترک کند، نمی گویند اهتمام به دین ندارد. ماهیت مستحب اینست که جواز ترک دارد و اگر من ترک کنم، معنایش عدم اهتمام به دین نیست. اخذ به مستحب یک قسمش همین است که مستحب را اتیان کنید و اگر هم ترک کنید از باب تجویزی که در استحباب آمده است، این ترک هم اخذ به دین است و رها کردن دین نیست. پس اهتمام به امر دین منافاتی با این ندارد که براءت را جاری کنیم. البته به شرط اینکه مجتهد به براءت و اباحه رسیده باشد، وگرنه اگر نرسیده باشد، حق ندارد اخذ به براءت کند و این واضح است. در فرضی که مجتهد فحص کرده و یاس از دلیل پیدا کرده و روایت حدیث رفع و غیره برای او حجت است، اینها هم جزء دین و اخذ به دین است. لذا روایات احتیاط به معنای حائطه در دین به این معنا نیست که مشکوک الحرمة را نیاورید، بلکه به معنای اهتمام به دین است و کاملاً با براءت و اباحه سازگار است.

سوال: اخذ به دین است ولی اهتمام به دین نیست.

پاسخ: چرا نیست؟ اگر تجویزهای دین را عمل کنید عین اهتمام به دین است. لذا یک شبهه ای هم وجود دارد و در بحث حق الطاعة عرض کردم (اینطور در ذهنم است و یقین ندارم) که در بحث مکاسب در بحث شرط خلاف کتاب، مرحوم شیخ می فرماید حتی در مستحبات التزام به اینکه همیشه یک طرف را بیاوریم شاید اشکال داشته باشد. اینطور به ذهنم می آید. برخی این را گفته اند که اگر ملتزم شود همیشه یک طرف مستحب را بیاورد خارجاً، این هم ممکن است شبهه

داشته باشد، چون گویی به استحباب که در آن تجویز ترک است، نمی‌خواهیم عمل کنیم. بنده این را نمی‌گویم، چون بحث مهمی دارد که آیا ترک طرف دیگر برای همیشه، منافات دارد که من قائل به استحباب باشم؟ ظاهراً منافاتی ندارد.

سوال: ربطی ندارد و در روایات هست که خداوند دوست دارد بنده به رخص او عمل کند.

پاسخ: خیلی ربط دارد. ما در حق الطاعة همین را گفتیم که خود آزادی در فعل و ترک که اخذ به رخص الله است، مصلحت تامه داشته باشد. این چه اشکالی دارد؟ اینکه شهید صدر می‌فرماید اقتضای طاعة الله اینست که ما حتماً شبهه را بیاوریم و دایره حق الطاعة وسیع است، ما گفتیم حق الطاعة در رخص هم هست و این هم به نحوی طاعت است. درست است که لفظ طاعت را بکار نمی‌بریم ولی این هم به نحوی التزام به دین است و اهتمام به امر الله است. تعبیر «امر» در رخص نیست، ولی آن هم اهتمام بما وضعه الله است. اگر واقعا در شک ما در شبهه تحریمیه، اذن واقعی باشد، در اینصورت اگر اخذ کنید به حق الطاعة هیچ معنایی ندارد. اخذ به رخص را همانجا عرض کردیم و مقصود اینست که التزام به رخص هیچ مانعی ندارد بعد از اینکه برای مجتهد تمام شد که شک در شبهه تکلیفیه تحریمیه مقتضای برائت است و این هم دین است و اهتمام به دین هم هست.

نکته هشتم: برخی روایات احتیاط، به جهت خاص و عنوان خاص است

نکته هشتم، نکته خاصی است که ایشان می‌فرمایند برخی از روایاتی که به آن‌ها تمسک می‌کنند بعید نیست که به نحوی دلالت بر احتیاط بکنند، ولی در موارد خاصه است به جهات خاصه و ربطی به شبهه تحریمیه‌ای که محل بحث ماست، ندارد. از جمله آن نامه معروف حضرت امیر علیه السلام که به عثمان بن حنیف نوشته است. عثمان بن حنیف انسان بسیار متدین و متعبدی بود و از صحابه حضرت بود و ظاهراً والی ایشان در بصره بود. ایشان دعوت می‌شود به یک مهمانی از طرف اغنیاء و آن را می‌پذیرد و می‌رود. ظاهراً سفره رنگینی بوده است و استفاده می‌کند و امام می‌شنود و آن نامه معروف را می‌نویسد و می‌داند که در آن عثمان بن حنیف را بسیار توبیخ می‌کند. انصافاً نامه عجیب و تکان دهنده‌ای است. ایشان در ضمن آن نامه می‌فرماید:

«أما بعد يا ابن حنیف، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان،

برایت دیگ‌ها را آوردند و الوان و خورشتهای مختلف و کذا.

و ما ظننت أنَّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغنيهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجهه فتل منه^۱

آنچه محل استشهاد اصحاب احتیاط است این عبارت ذیل است که نگاه کن آن لقمه‌ای که برمی داری، آنچه علم آن مشتبّه است کنار بگذار و آنچه وجهش را می دانی که طیب و درست است، نل منه و استفاده کن.

نکته‌ای که شهید صدر می فرماید و به نظر بنده هم درست است اینست که این مطلب بعید نیست دال بر احتیاط باشد ولی احتیاط در چه چیزی؟ اگر مقصود آنطور که اصحاب احتیاط می گویند یعنی احتیاط در مشتبّه به شبهه تحریمیه تکلیفیه، این درست نیست. در اینجا که امام می فرماید «فما اشتبه عليك علمه» یعنی شک داری که این مال پاک است یا خیر، یعنی اگر شک داری که این مالی که غنی آورده ربا دارد و غصبی است یا خیر، نخور و اگر شک نداری استفاده کن. آیا این به معنای اینست که قاعده ید و امثال آن را به طور کلی امام در این مورد می خواهد کنار بگذارد؟ اگر این بود، به نحوی دال بر احتیاط در این مورد می شد. ولی ظاهراً اینطور نیست.

گویا امام علیه السلام از باب وجه حاکمیت خود که حاکم مسلمین است برای ولات امر خود، خصیصه‌ای قائل شده است که کاملاً عقلایی است که والی حضرت باید چیزهایی را رعایت بکند که بیش از رعایت دیگران است خصوصاً در اینجا، کما اینکه خود حضرت رعایت می کرد. به نظر می آید احتیاط امام نه در مورد متن عملی است که واقع می شود مثل اکل، بلکه از حیث وجه این دعوتی است که شده است. گویا اغنیا، امرا و مسئولان و حاکمان را دعوت می کنند برای اینکه اقترب به آنان بیابند تا کارهایشان را پیش ببرند. به تعبیر شهید صدر گویا این نوعی رشوه است. گرچه بعید است رشوه اصطلاحی شامل این بشود. مرحوم سید در بحث رشوه تعمیم می دهد از قاضی به هر نوع حکمی. رشوه اصطلاحی واقعاً خیلی بحث دارد. آیا به هر حکمی تعمیم دارد ولو بر وفق باشد، یعنی حکم بکند بما انزل الله و بعد هم هیچ شرط و شروطی نکند ولی شخص هدیه‌ای به او بدهد و قبول کند، این بشود رشوه؟ مرحوم شیخ می فرماید این بعید نیست رشوه باشد و مرحوم سید در عروه می گوید بعید نیست این هم رشوه باشد و بعد تعمیم می دهد به کل مسئولان یک حکومت که بعید نیست مصداق رشوه باشد. به لحاظ فقهی شاید تعمیم‌ها مشکل باشد، اما شاید منع دیگری داشته باشد شبیه این فرمایش امام علیه السلام.

۱. وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۵۹.

منع از اقتراب به اغنیاء و منع از پذیرفتن هدیه از جانب آنها از این جهت باشد. اینکه امام فرمود احتیاط بکن و از آنچه «اشتبیه علیک علمه» بهره‌یز، از اینروست که جهت این پرداختن مال و دعوت چه بوده است؟ زیرا درست است که خود مال ممکن است حرام نباشد یا حتی علم دارم مال او پاک است مثلاً ارث والد است یا تحصیل ما بعد تخمیس بوده است و غیره، ولی جهت اینکه من مسئول را دعوت کرده است اینست که اقتراب به من بیابد و این جهت اشکال دارد، نه آن مالی که خورده می‌شود. امام هم فرموده است که «وما یقنت بطیب وجهه» نه اینکه «بطیب مأكله»، «فئل منه». پاک بودن جهت مهم است. یک انسان متدین مرا دعوت می‌کند، نه از این باب که والی بصره هستم، بلکه از این جهت که او مرا به تدین قبول دارد و متدیان شهر را از غنی و فقیر دعوت کرده است. این مصداق «ما یقنت بطیب وجهه است». ولی اگر دعوت رنگارنگی باشد که در آن فقرا نیستند و صرفاً اغنیاء هستند، و من هم دعوت شدم، اینجا کاملاً جای شبهه است که وجه این دعوت چیست؟ نه اینکه مأكل او حرام است یا حلال.

اینجا هم ممکن است کسی بگوید وقتی شک داریم برائت است. می‌فرماید نه، فرمایش امام ولو از باب حکم حکومتی و انتظام جامعه اسلامی و دوری مسئولین از اتهام، اینست که اینجور دعوت‌ها را نپذیرید. نه فقط در دعوت، بلکه «کل ما اشتبه امره» از نظر جهت، دوری کنید. این کلامی کاملاً پذیرفتنی است و می‌شود احتیاط، ولی نه در شبهه حکمیه تحریمیه تا در آن احتیاط بفهمید و با برائتی که اصولیان فهمیدند معارض بدانید. بلکه احتیاط در وجه عمل افراد در حکومت اسلامی و رعایتی که حاکم و والیان حاکم باید بکنند. این ربطی به موضوع بحث ما ندارد.

سوال: گفته آنچه می‌دانی پاک است استفاده بکن.

پاسخ: در محل توهم حظر بوده است که فرموده «نل» و امر به این نیست که حتماً بخور و استفاده کن.

این‌ها، هشت نکته‌ای است که ایشان بیان کرده است قبل از ورود به بحث اصلی. ایشان با اینکه اول بحث گفت که اکثر این روایات از موضوع بحث ما خارج است و قبل از آن فرمود که یک مورد از روایات احتیاط نیافتیم که به لحاظ سندی تام باشد و در دلالتش توهم دلالت بر احتیاط داشته باشد که عرض شد خیلی غلیظ و شدید است، بعد از تمام این حرف‌ها، می‌گوید که بله، قبول داریم سه طایفه از روایات بحث خاص دارد. روایت توقف در موارد شبهه که «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» و روایات تثلیث و روایات احتیاط به عنوان خاص که باید بررسی کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۶۴۶
روایات دسته نخست: روایات وقوف	۶۴۶
استفاضه این روایات ثابت نیست	۶۴۷
مرور اجمالی روایات دسته نخست	۶۴۷
کیفیت استدلال به روایات دسته نخست برای وجوب احتیاط	۶۵۰
اشکال به استدلال به روایات دسته نخست برای وجوب احتیاط	۶۵۱
پاسخ به اشکال: کشف اینی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق	۶۵۲
اشکال مرحوم شیخ انصاری به پاسخ	۶۵۳
پاسخ مرحوم آخوند به اشکال مرحوم شیخ انصاری	۶۵۳
پاسخ مرحوم آخوند به کشف اینی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق	۶۵۸

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات احتیاط بود و در دو جلسه گذشته، نکات هشت گانه‌ای را که شهید صدر درباره اکثر روایات باب احتیاط فرمود، بررسی کردیم. این نکات، علی الظاهر نکات درستی است برای اینکه اثبات کند بسیاری از روایات درج شده در باب وجوب احتیاط، دلالتی بر وجوب احتیاط در مورد بحث ما که شبهه حکمیه تحریمیه است، ندارند. با این وجود، خود ایشان هم مثل بسیاری دیگر از اصولیین می‌پذیرد که سه دسته از روایات قابل توجه خاص است. دسته اول، روایات وقوف است که «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»؛ و دسته دوم، روایات تثلیث؛ و دسته دیگر هم روایاتی است که به عنوان احتیاط آمده است.

روایات دسته نخست: روایات وقوف

الان بحث در روایاتی است که به عنوان وقوف آمده است.

استفاضه این روایات ثابت نیست

مرحوم شیخ همانطور که قبلاً عرض کردیم می‌فرماید که این روایات «لا تحصی» است و مرحوم نائینی نیز فرموده است که این روایات در حد استفاضه بلکه تواتر است. برخی دیگر نیز اشکال کرده‌اند که استفاضه این روایات اول الکلام است، چه رسد به تواتر آن‌ها.

انصاف اینست که روایاتی که در باب دوازدهم از ابواب صفات قاضی است، آن دسته که به عنوان «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» است، چندان زیاد نیست، مگر اینکه روایات «وقوف عند ما لا یعلم» و امثال آن را ضمیمه کنیم که این هم اول الکلام است، زیرا ممکن است مفاد متفاوتی داشته باشند، به ویژه اینکه روایات وقوف معلل است به اینکه «خیر من الاقتحام فی الهلکات»، و بحث عمده هم از این ناحیه است.

بنابراین، به نظر نمی‌آید حتی استفاضه آن‌ها صحیح باشد. شاید پنج یا شش روایت باشد، ولی در این پنج یا شش روایت نیز احتمال دارد که برخی از آن‌ها با برخی دیگر منطبق و متحد باشد؛ برای مثال یک جا به صورت مسند ذکر می‌شود و در جای دیگری مرسل نقل شده است که خیلی شبیه هم هستند و این احتمال هست که این‌ها یکی باشند که به صورت ارسال و اسناد نقل شده‌اند.

چند روایت از این دسته را می‌خوانیم. استفاضه و تواتر آن‌ها برای ما چندان موثر نیست، زیرا اگر هم برخی از اسناد این روایات روی مبانی قوم اشکال داشته باشد، برای ما معتبر است، زیرا در تهذیب و کافی و امثال آن نقل شده است و از این رو، علی الظاهر اشکالی از حیث سند ندارد، دست‌کم برای ما که توسعه‌ای در باب رجال این کتب قائلیم.

مرور اجمالی روایات دسته نخست

در روایت دوم از باب دوازده، روایت از کافی است:

عن أبي سعيد الزهري، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه^۱.

عبارت «لم تروه» را می‌توان مجهول ثلاثی مجرد خواند یا معلوم. همچنین می‌شود از باب مزید خواند یا از باب مجرد. کسانی که اهل بررسی اخبار هستند، پنج جور این را خوانده‌اند، اما مفاد آن تقریباً روشن است. اگر معلوم و در باب افعال بخوانیم به این معناست که ترک کردن حدیثی که آن را نقل نکرده‌ای، بهتر از نقل روایتی است که لم تحصه. اینجا

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۵۴-۱۵۵.

مفاد «لم تروه» با «لم تحصه» یکی می شود. «لم تحصه» از إحصاء است که اصل آن شمارش است، ولی در روایت، برخی اینطور معنا می کنند که إحصاء الروایة یعنی جهات مختلف روایت را بررسی کردن از جمله دلالت و سند و غیره. «لم تحصه» یعنی برای تو معتبر نیست. می گویند اگر یک روایتی برای تو به نحو صحیح نقل نشده است و تو آن را احصا نکردی، در اینصورت اگر ترک کنی بهتر از اینست که آن را یعنی روایت غیر صحیح و غیر معتبر را نقل و روایت کنی. شاید بشود ذیل را اینطور معنا کرد. ولی آنچه محل بحث است، صدر روایت است که «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

روایت نهم که باز هم روایت کافی است و در فقیه و تهذیب هم نقل شده است، روایت تثلیث است، ولی ذیل آن اینطور فرموده است که:

«فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^۱.

سوال: ظاهر معنایی که از روایت قبلی کردید، گیر دارد. یعنی هزار روایت صحیح نقل کنی، ارزش یک روایت ناصحیح غیر معتبر ندارد.

پاسخ: چرا معنا ندارد؟ می گوید انسان روایتی را که سند درستی ندارد، ترک کند و نقل نکند بهتر است از اینکه نقل بکند. لذا گفتم «لم تحصه» با «لم تروه» لُبّا یک چیز را می گوید. می گوید روایتی که به آن نرسیدی، مظنون است که اگر آن را نقل نکنی بهتر از نقل کردن است.

روایت سیزدهم که از کتاب زهد حسین بن سعید است:

عن أبي شيبة، عن أحدهما (عليهما السلام) قال - في حديث - : الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^۲.

روایت پانزدهم روایت مسعده است که روایت معروف است در جایی که نکاح علی الشبهة است:

عن جعفر، عن آبائه (عليهم السلام)، عن النبي (صلى الله عليه وآله)، أنه قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة - إلى أن قال: - فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^۳.

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۵۷.

^۲ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۵۸.

^۳ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۵۹.

این روایت بحث مهمی دارد. اولاً اینجا یک ویژگی دارد که امر به وقوف عند الشبهة است. در سه روایت قبلی که خواندیم، مستقیماً امر به وقوف عند الشبهة نداشت و اگر می‌خواستیم استفاده کنیم باید از «وقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکه» می‌فهمیدیم، به این معنا که به دلالت التزامی بگوییم امر به وقوف هم هست. این دلالت التزامی امر به وقوف، ارشادی است یا مولوی بحث دیگری است که ان شاء الله می‌آید. اما اینجا به تصریح فرموده است که «فقوا عند الشبهة که فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکه».

منتها روایت نکاح و شبهه در نکاح، به این صورت، خیلی دشوار است که امر به وقوف داشته باشد زیرا در همان روایت مسعده، تصریح شده است که اگر شک دارید که مثلاً خواهر رضاعی شماست، اشکالی ندارد و امثال آن. لذا به لحاظ فقه الحدیثی امر «فقوا عند الشبهة» به این صورت که شبهه از اقتحام فی الهلکه باشد، مشکل است، اگر مراد از هلکه عقاب اخروی باشد.

روایت بعدی، روایت چهل و هشتم از همین باب که روایت فرزند شیخ طوسی در امالی است که عن ابیه عن المفید تا اینجا که عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام فی وصیة له لاصحابه قال:

إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده،

یعنی عند الاشتباه و الشبهة

ورددوه إلینا ، حتّی نشرح لکم من ذلك ما شرح لنا^۱

این فقط امر به وقوف دارد، برعکس اکثر آن روایات که مستقیماً امر به وقوف نداشت؛ ولی ذیل را ندارد که بحث مهمی است که «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» است. این مهم است، زیرا هلکه که در ذیل روایت مسعده آمده است، اگر عقاب اخروی باشد ادعا کردند که در این صورت امر به وقوف موجود در روایت مسعده دال بر وجوب احتیاط است، و اگر عقاب اخروی نباشد فقط یک امر است که اگر مولوی باشد مثل بقیه اوامر است، و اگر تعلیل ذیل روایت مسعده را قرینه بر ارشادیت بدانیم، از بحث خارج می‌شود و قابل استدلال برای اثبات وجوب احتیاط نیست. در حالی که در این روایت امالی فرزند شیخ طوسی که معلل به اقتحام به هلکه نشده، اگر هم امر ارشادی باشد، بر اساس تحلیل برخی از اعلام استفاده وجوب احتیاط از آن هنوز ممکن است چون امر ارشادی مثل ارشاد در برخی اخبار دیگر،

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۶۸.

می تواند ارشاد به یک وجوب دیگری باشد و کشف کند از آن وجوب دیگر نه از امر مولوی خودش. بحث آن إن شاء الله می آید.

روایت دیگر، روایت پنجاه و هفتم از این باب است که نقل شده است:

وعن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ (عليهم السلام)، قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه^۱.

سند این روایت شاید به شکل دیگری است، ولی مضمون آن، عین روایت نخستی است که نقل کردیم و شاید اساساً یک مطلب است که از دو طریق نقل کرده باشند، و به هر حال اثری هم در بحث ما ندارد.

این چند روایتی بود که از باب دوازدهم که عمده روایات باب احتیاط است، نقل شده است. این روایات، مستفیض باشند یا متواتر یا هیچ کدام نباشند، به هر حال، روایات معتبری دارند.

کیفیت استدلال به روایات دسته نخست برای وجوب احتیاط

کیفیت استدلال به این روایات برای وجوب به احتیاط اینست که امر مذکور در «قفوا عند الشبهة» امر مولوی است. ظهور اوامر صادره از ائمه، در امر مولوی است مگر قرینه‌ای یا دلیلی موجب حمل بر ارشاد باشد. «قفوا عند الشبهة» امر صریح است. جایی هم که امر صریح نیست مثل «إن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»، «خير» در اینجا، به معنای بهتری نیست که یک حسن استحبابی باشد. زیرا طرف دیگر آن اقتحام در هلكات است. همانطور که چندین نفر از اصولیین توجه کرده‌اند از جمله شیخ رحمت الله علیه در رسائل، اینجا طرف تفضیل «اقتحام فی الهلكات» است و «اقتحام فی الهلكات» خیری ندارد تا بگوییم وقوف خیر بیشتری از اقتحام دارد. بلکه اینجا در امری که یک طرف آن هلكه است و طرف دیگرش غیر هلكه است، طرف هلكه را با طرف غیر هلكه می‌سنجد. لذا لبّ آن اینست که باید ترک کنی، نه اینکه «خير» است و شما در فسخه هستی که ترک کنی یا نکنی، و اگر ترک نکنی خیر کمتری نصیب می‌شود. این تعبیر، مشابه زیاد دارد و مرحوم شیخ یا دیگران مثال می‌زنند اگر بیماری مهلکی در یک کاری یا حالی است، اینطور بگوییم که «اگر غذای ترش نخورم بهتر است از اینکه یک سال مریض بشوم». بهتر از آن است، نه اینکه یک سال مریض شدن «به» است ولی نخوردن غذای ترش «بهتر» است، بلکه خوردن غذای ترش بسیار بد است و منظورمان اینست که این کار را نباید بکنیم

^۱ وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۲۷، ص ۱۷۱

و غذای ترش را نباید بخوریم تا یک سال مریض نشویم. اینجا نایستی است و مرض طرف مقابل، از باب وجدان خیر مرجوح در آن طرف نیست.

در «الاقتحام فی الهلکات» اگر هلكه عقاب باشد که روشن است که وقوع در عقاب، هیچ خیری ندارد. بنابراین، خواه امر به وقوف را مستفاد از «الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام» بفهمیم، و خواه امر صریح «قفوا عند الشبهة» باشد، در هر حال امری مولوی به احتیاط است و لذا باید آن را رعایت کرد. این تقریب استدلال مدعین برای روایات وجوب احتیاط است در شبهه تحریمیه.

البته باید توجه کرد که تعبیر شبهات در اینجا اطلاق یا عموم دارد. «الشبهات»، عموم است و در اینجا علی القاعده باید به شبهه وجوبیه و موضوعیه تخصیص بزنیم، زیرا در این دو قسم از شبهات، اخباری هم قبول دارد که در ترک احتیاط، اقتحام فی الهلکة ای نیست. این هم یک باب است که یک روایاتی که داریم که اکثر موارد آنها را باید خارج کنیم یعنی شبهه وجوبیه و موضوعیه خارج است و فقط تحریمیه باقی می ماند. مرحوم شیخ می گوید حمل کردن بر ارشاد در جایی که عقلا وجوب احتیاط داریم خیلی بهتر است از اینکه از آن امر، اطلاق بگیریم و سپس آن را تخصیص بزنیم به غیر موردش.

ولی اصل این استدلال درست است یا خیر؟

اشکال به استدلال به روایات دسته نخست برای وجوب احتیاط

به این استدلال اشکال کرده اند. مرحوم آخوند مرحوم شیخ و تقریباً اکثر محققین بر آن اشکال کرده اند که این امر به وقوف عند الشبهة یا تفضیلی که در «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» است، موضوع آن وقوع در هلكه است و هلكه اگر عقاب اخروی باشد که مصب بحث ماست، باید گفت که عقاب اخروی بر تکلیف مجهول ثابت نیست و حتی اخباری هم این را می پذیرد، لکن اخباری ادعا می کند ما دلیل داریم بر وجوب احتیاط که منتهی می شود به اینکه در شبهات تحریمیه اگر ترک نکردی، عقاب دارد نه اینکه عقاب بر واقع مجهولی که لم تقم علیه الدلیل و الحجة باشد. او می گوید حجت قائم است. بنابراین، موضوع «وقوع فی الهلكه» است و اگر در شبهه تحریمیه بدوی، دلیلی نداشته باشیم مبنی بر اینکه ارتکاب در این شبهه عقاب آور و منجز است، در اینصورت عقاب بر وقوع فی الهلكه است در جایی که واقعا هلكه ثابت نیست.

تنها حرفی که اخباریین دارند اینست که خود این امر به وقوف، دال است و واقع را تنجیز می کند. ولی این حرف درست نیست، زیرا امر به وقوف معلل است به اینکه «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». وقتی

و جوب را تعلیل می‌کنید، یعنی عقاب اقتحام از غیر قبَل خود همین روایت، حاصل است. اقتحام فی الهلکات، از امری غیر از این معلل واقع است، و گرنه تعلیل نمی‌شد. اگر بناست «قفوا عند الشبهة»، عقاب بیاورد، تعلیل غلط است که بگوییم «قفوا عند الشبهة» که فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». زیرا خود همین برای من هلکه می‌آورد نه اینکه به من بگویند شما باید در شبهات بایستید، زیرا اگر نایستید در عقاب می‌افتید. عقاب را خود این تعبیر می‌آورد؛ در اینصورت چطور من تعلیل کنم به اینکه اگر نایستم در شبهات، اقتحام فی الهلکات است؟! لذا لسان تعلیل کشف می‌کند که از غیر قبَل «قفوا عند الشبهة» باید هلکه و عقاب را داشته باشید، و فرض اینست که ما دلیل دیگری بر واقع نداریم غیر از این وجوب احتیاط تا آن واقع مجهول را برای ما عقاب‌دار بکند.

بنابراین همانطور که مرحوم شیخ و آخوند و دیگران فرموده‌اند چاره‌ای نداریم که این «قفوا عند الشبهة» را حمل کنیم بر امر ارشادی در جایی که در مرتبه سابق یک منجزی برای واقع هست، مثل مواردی که علم اجمالی در شبهه محصوره داریم و یا جایی که احتمال است ولی شبهه قبل از فحص است. انسان فحص نکرده است و احتمال تحریم می‌دهد. این احتمال موجب عقاب است اگر ارتکاب کند و با واقع مصادفه کند، زیرا شبهه قبل از فحص است و براءت و امثال آن جاری نیست. نه قبح عقاب بلا بیان جاری است و نه ادله براءت. بنابراین، دلالت این روایت منحصر می‌شود به اینکه «قفوا عند الشبهة» را حمل کنیم به امر ارشادی آن هم در جایی که در مرتبه سابق منجزی وجود داشته باشد.

سوال: جایی که احتمال مفسده می‌دهیم، آنجا بایستیم.

پاسخ: هلکه در روایت، عقوبت است یا مفسده؟ هر کدام یک حساب دارد. ظاهر هلکه، عقاب و عقوبت است ولی اگر بخواهد مفسده واقعی باشد، مرحوم شیخ ادعا می‌کند که اگر مفسده باشد با توجه به اینکه این امر ارشادی است، مفسده نمی‌تواند مفسده لزومی باشد، بلکه آنجا هم احتیاط استحبابی دارد و نمی‌تواند لزومی باشد. در حالی که در عقاب، اگر ثابت باشد، لزومی می‌شود، ولی در مفسده که لم یثبت علیه دلیل، اینجا فقط ارشاد است، مثل اوامر ارشادی پزشکان که این کار را نکنید که مریض می‌شود. آن هم در جایی که لم یثبت دلیل بر مفسده واقعی. طبیعتاً باید بگوییم مفسده در اینجا استحبابی است، و گرنه به نحو اطلاق نمی‌تواند منع کند.

پاسخ به اشکال: کشف اِتی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق

منتها اینجا بحث خیلی مهمی وجود دارد که مدعی وجوب احتیاط بگوید ما می‌دانیم که عقاب بر واقع مجهول قبیح است. اگر روایت «قفوا عند الشبهة» امری مولوی است معلل به اینکه «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، این را می‌دانیم که نمی‌شود اثبات عقاب بر واقع مجهول بکند. می‌گوییم این نمی‌شود، ولی امر مولوی مطلق است

و در کل شبهات است و ذکری از تبعیض و شبهه‌ای که اینچنین باشد یا آنچنان، به میان نیاورده است. از آنجایی که معقول نیست عقاب بر واقع مجهول، کشف اینی می‌کنیم که بنابراین در مرتبه سابق مولی و جوب احتیاط آورده است. این یک اثبات عقلی است برای اینکه بگوییم در مرتبه سابق تنجیز و عقاب و جوب احتیاطی هست و آنگاه بگوییم «قفوا عند الشبهة». بنابراین، مستدل می‌گوید ما از این امر مولوی مطلق در مورد وقوف عند الشبهة می‌فهمیم که مولی در مرتبه سابق ایجاب احتیاط کرده است تا بتواند شبهه را تنجیز کند تا بتواند تعلیل کند وقوف عند الشبهة را به اینکه خیر من الاقتحام فی الهلکه. یعنی کشف اینی می‌کنیم از وجوب احتیاط.

اشکال مرحوم شیخ انصاری به پاسخ

این بیان را هم مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل دارد و هم مرحوم آخوند، ولی جواب‌هایشان مختلف است. مرحوم شیخ روی مبنای خودش در باب اوامر احتیاط می‌گوید آن امر احتیاطی که می‌گویید کشف می‌شود، یا امر مقدمی است نسبت به تحرز عقاب بر واقع، یا نفسی. در صورت نخست، قبیح است، زیرا واقع مجهول که نمی‌تواند عقاب داشته باشد، پس ذی المقدمه‌ی امر مقدمی باید منجز باشد تا امر مقدمی مقدمه تحرز از عقاب بر واقع باشد، لذا باید به نحوی واقع، عقاب‌دار باشد در حالی که واقع مجهول نمی‌تواند عقاب‌دار باشد. اگر هم مقصود از عقاب، یعنی عقاب بر خود ترک وجوب احتیاط مستکشف، به این معنا که وجوب احتیاط مستکشف، یک حکم نفسی باشد، در اینصورت، ترک آن، ترک یک حکم مولوی نفسی می‌شود. این البته عقاب دارد، ولی مرحوم شیخ می‌فرماید این عقاب ربطی به عقاب واقع ندارد. می‌گوید بحث ما در برائت و احتیاط در اینست که در واقع مجهول برائت جاری است یا احتیاط. شما می‌فرمایید که برائت جاری نیست و احتیاط است و عقاب هم بر خود ترک احتیاط است، ولی این چه ربطی دارد به اینکه واقع مجهول را تنجیز بکند؟! در اینصورت، واقع مجهول تنجیز نمی‌شود. بحث در این بود که در واقع مجهول می‌توانیم برائت جاری کنیم یا خیر. بحث در این نیست که به یک نحوی عقابی داریم.

این فرمایش را ایشان در اینجا دارد و در جاهای دیگر هم شبیه این را تکرار کرده است که امر به احتیاط إما مقدمی و إما نفسی. در مقدمی یک اشکال کرده است و در نفسی هم یک اشکال دیگری می‌کند.

پاسخ مرحوم آخوند به اشکال مرحوم شیخ انصاری

این پاسخ، همه جا مورد ایراد محققین واقع شده است از جمله مرحوم آخوند که هم در اینجا در کفایه فرموده است و هم در حاشیه رسائل فرموده است. در کفایه می‌فرماید که اگر کسی بگوید ما ایجاب احتیاط را از باب کشف اینی به دست می‌آوریم، «لا یصغی إلی ما قیل» یعنی فرمایش شیخ در جواب این حرف که این وجوب احتیاط إما مقدمة للتحرز و إما

وجوب نفسی، و در هر صورت ربطی به ثبوت عقاب بر واقع ندارد. یعنی در شق اول که معقول نیست و قبیح است که مولی بر مجهول عقاب کند و در شق دوم هم ربطی به عقاب بر واقع ندارد. ایشان می‌فرماید «لا یصغی» به این کلام، زیرا امر به احتیاط طریقی است.

وما دلّ علی وجوب الاحتیاط لو سلّم، وإن کان وارداً علی حکم العقل، فإنّه کفی ببياناً علی العقوبة علی مخالفة التکلیف المجهول

ولا یصغی إلی ما قیل من أن إيجاب الاحتیاط إن کان مقدّمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبیح، وأنّ کان نفسياً فالعقاب علی مخالفته لا علی مخالفة الواقع؛ وذلك لما عرفت من أن إيجابه یكون طریقیّاً، وهو عقلاً مما یصحّ أن یحتج به علی المؤاخذه فی مخالفة الشبهة به لحاظ خود واقع.

امر طریقی واقع را زنده می‌کند پس در قبال آن تنبیه‌ای که شیخ درست کرد که یا اینست یا آن، یا عقاب بر واقع مجهول غیر منجز است که قبیح است، یا عقاب نفسی است پس ربطی به واقع ندارد، یک شق سوم داریم که امر به احتیاط طریقی باشد برای زنده کردن واقع و برای تنجیز واقع. این امری معقول است که از اول تا آخر مرحوم آخوند این حرف را دارد.

كما هو الحال فی أوامر الطرق والأمارات و الأصول العملية^۱.

در همه اوامر طرق و امارات و اصول عملیه، اوامر اگر باشد، طریقی است، یعنی برای خودش نیست. ملاک امر طریقی در متعلق خودش نیست. ملاک آن، ملاک واقع است و لذا غایت و غرض برای جعل امر طریقی، تنجیز و تعذیر واقع است. لبّ آن اینست، وگرنه در خود آن ملاک مستقلاً نیست. اشکالی که مرحوم آخوند می‌کند، بحث دیگری است که به آن می‌رسیم.

سوال: بر واقع مجهول که عقابی نداریم.

پاسخ: این امر خودش طریق است که تنجیز می‌کند واقع را. «صدق العادل»، کارش چیست؟ عقاب بر خودش می‌شویم؟

^۱ . کفایة الأصول ط آل البیت، ص ۳۴۵

سوال: می گوید مخبر عنه را قبول کن.

پاسخ: قبول کن یعنی اگر نکردی بر آن عقاب می شوی یا اینکه بر تصدیق عادل عقاب می شوی؟

سوال: بخاطر مخبر عنه است.

پاسخ: پس آن را تنجیز کرده است با اینکه آن مجهول است و مشکوک. شما با «صدق العادل» امر طریقی دارید. «فاحتط لدینک» اگر مشکلی نداشته باشد و امر مولوی باشد، امر طریقی مولوی است برای زنده کردن واقع. آن امر احتیاطی که با کشف انی به آن می رسیم یک وجوب طریقی است برای زنده کردن واقع و نتیجه آن تنجیز واقع و استحقاق عقاب بر مخالفت واقع است نه بر مخالف این امر به احتیاط.

سوال: کاشف چیست؟

پاسخ: کاشف هر چه باشد. اساسا علم غیب باشد. ایشان می گوید کاشف همین روایات و تعلیل موجود در این روایات است. بالاخره رسیدیم به یک ایجاب احتیاط واقعی. مرحوم شیخ می گوید آن ایجاب احتیاط واقعی و مکشوف درست نیست و نمی توان به آن رسید. چرا؟ می گوید دو شق بیشتر ندارد. آن ایجاب احتیاط واقعی که کشف کردید، یا مقدمه تحرز از عقاب واقع است که بی معناست، زیرا واقع مجهول عقاب ندارد، و یا اینست که بر خود ترک وجوب احتیاط، عقاب می شوید و یک تکلیف نفسی است، که در اینصورت بی ارتباط به بحث ما می شود، زیرا ما دنبال این هستیم که واقع مجهول عقاب دار بشود به طوری که جلوی برائت را بگیرد، ولی اگر واقع مجهول عقاب دار نشد، چه مانعی برای حدیث رفع است؟!

بنابراین، ببینید مهم نیست که دال بر آن وجوب احتیاطی که ما کشف می کنیم چیست. هر چه می خواهد باشد. همین روایات است که کشف انی می کند. بحث شیخ درباره «ایجاب احتیاط مستکشف» است. می گوید این ایجاب احتیاط مستکشف، ممتنع و غیرمعقول است چون یا مقدمی است و یا نفسی به بیانی که گذشت.

سوال: مرحوم شیخ دارد از کاشف حرف می زند.

پاسخ: نه. از مکشوف حرف می زند. مستدل می گوید ایجاب مولوی را کشف انی می کنیم. اگر سخن از کاشف بود، در اینصورت کاشف دم دستتان است که عبارتست از همین روایت «قفوا عند الشبهة». این که دست شما بود و چه نیاز به کشف انی داشتید؟ می گوید با کشف انی یک ایجاب احتیاط مولوی به دست می آوریم تا مصحح عقاب بر واقع بشود تا تعلیل در این کاشف را معنادار کند که «قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» تا این

تعلیل معنا دار شود. شیخ می فرماید آن امر احتیاطی مولوی مستکشف معنا ندارد. دو شق بیشتر ندارد. مرحوم آخوند می گوید لا یصغی الیه زیرا اگر اشکال دیگری در کار نباشد، شق سومی دارد که کاملاً معنادار است و آن عبارتست از امر احتیاط طریقی.

سوال: طریقی اینجا با ارشادی چه فرقی دارد؟

پاسخ: امر طریقی با ارشادی خیلی فرق می کند که محل بحث اینجا نیست. امر ارشادی تنجیز چیزی نمی کند و ارشاد به ما یرشد الیه است. ما یرشد الیه هر چه دارد، امر ارشادی همان را می گوید، ولی امر طریقی واقع مجهول را منجز می کند و زمین تا آسمان فرق دارند. امر طریقی واقع مجهولی را که منجز نیست، منجز می کند در حالی که امر ارشادی به واقعی که منجز هست، ارشاد می کند. اگر ما گفتیم در اینجا امر ارشادی است به موارد علم اجمالی که منجز شده است به علم، امر ارشادی کارش تنجیز واقع نیست. لذا اینجا اگر گفتیم امر آن طریقی است، تنجیز واقع می کند و اثرات آن مختلف است. این بحث مهمی است که سرجای خود به تفصیل محققان بحث کرده اند که اوامر احتیاط و امارات و اصول طریقی اند با این خصوصیتی که عرض کردیم.

قبل از تعطیلات هم برای شما گفتم که یک پاورقی در این کفایه های تصحیح شده دارد که حالا وقت کردم به سندش مراجعه کردم و باعث تعجب بیشتر شد. اینجا حاشیه زده اند و معمولاً حاشیه نمی زنند، ولی اینجا زده اند که:

الصواب أن يقال و بعض الأصول العملية

زیرا مرحوم آخوند فرموده بود «كما هو الحال في أوامر الطرق و الامارات و الاصول العملية». اینجا حاشیه زده اند که:

الصواب أن يقال: «و بعض الأصول العملية» كما عبر به في عبارته المتقدمة التي نقلناها عن الحاشية، إذ الأمر المولوي الطريقي على فرض تسليمه في الأصول العملية لا يتعلق إلا بالاستصحاب.

سپس گفته اند راجع منتهی الدرایه جلد ۵ صفحه ۳۴۶ تا ۳۴۸.

عرض کنیم که این حتما حرف نادرستی است. زیرا امر طریقی در اوامر احتیاط است و اول تا آخر کفایه گفته است که امر به احتیاط طریقی است. اوامر اصول عملیه و استصحاب و غیر آن هم طریقی است و امارات هم طریقی است. همه جا مرحوم آخوند همین را فرموده است. اینکه گفته اند اگر بپذیریم فقط در استصحاب است، نمی فهمیم یعنی چه؟! ظاهراً طریق را با بحث احراز و امثال آن خلط کرده اند. امر طریقی ربطی به بحث احراز ندارد که مثلاً در اصول عملیه فقط در استصحاب است. قاعده طهارت که حکم وضعی است، ولی اگر از آن هم امر فهمیدیم، امر در آنجا هم حتماً طریقی است

و برای تنجیز واقع. لذا این حرف من درآوردی است و هیچ صوابی در این که گفته اند نیست. بعضی اصول عملیه وجهی ندارد و فرمایش محققین و آخوند این نیست. خلط کرده اند با بحث احراز.

سوال: پس چرا مرحوم آخوند در حاشیه رسائل گفته است «بعض الاصول کالاستصحاب»؟

پاسخ: یک بحث مهم خیلی دشواری در کار است، که شاید در اصول تریخی یک مشکله‌ای وجود داشته باشد که بگویند این تریخ ملاک در خودش است نه طریقی نسبت به واقع. این را هم قبول نداریم ولی برخی شاید اینطور بگویند. البته شاید و یقین ندارم.

بعد فرموده اند که راجع منتهی الدرایه ج ۵ ص ۳۴۶. البته صفحه‌ای که ارجاع داده اند نمی دانم از چه باب آنجا بحث کرده است. ذیل بحث خود اینجا، یعنی بحث همین «لا یقال»، منتهی الدرایه هم چنین بحثی ندارد و آن صفحه را ندیدم. آنجایی که ذیل بحث ما که فرمایش شیخ که «لا یقال» و فرمایش آخوند. این بحث را نداشت. آن صفحه را بخوانید:

الصواب أن یقال: «و بعض الأصول العملية» كما عبر به في عبارته المتقدمة التي نقلناها عن الحاشية، إذ الأمر المولوي الطريقي على فرض تسليمه في الأصول العملية لا يتعلق إلا بالاستصحاب كما لا يخفى. كما أن عبارته في الحاشية «و بعض الأصول كالأستصحاب» لا تخلو أيضا عن المسامحة^۱

دو حرف است. یک وقت می گوئیم مرحوم آخوند این را گفته است، ولی یک وقت می گوئیم حرف آخوند مسامحه است. البته بنده این را ندیده بودم و ذیل بحث اینجا صفحه ۳۶۴ است. آنجا این حرف را نداشت.

در هر حال اصل این حرف نادرست است و امر طریقی غیر از بحث احراز است. لذا در امارات که احراز است امر طریقی است و در غیر امارات که احراز نیست امر طریقی است مثل فاحتط لدینک. این حرفی است که محققین همه جا زده اند و مرحوم عراقی و مرحوم آخوند دارند و نیز دیگران و لذا این حاشیه نادرست است.

این فرمایش مرحوم شیخ و جواب مرحوم آخوند به ایشان است. دیگران هم این جواب را قبول دارند مثل محقق عراقی و مرحوم نائینی که می گوید «لا نترقب» از مرحوم شیخ این جواب را.

۱. منتهی الدرایه، ج ۵، ص ۳۴۶.

پاسخ مرحوم آخوند به کشف اینی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق

حال اصل این حرف که در «قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فی الهلکة» کشف اینی کنیم چه اشکالی دارد؟ مرحوم آخوند دو جواب می دهد. یکی اینکه قرائنی دال بر اینکه اینها للارشاد هستند، وجود دارد و بنابراین یختلف ایجابا و استحبابا به لحاظ مرشد الیه.

در جواب دوم می فرماید که «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فی الهلکة» تعلیل است و شما آن ایجاب احتیاطی که کشف می کنید که بناست علت امر به وقوف عند الشبهة باشد، این «ایجاب احتیاط مستشکف» واصل است یا نه؟

صرف اینکه ایجاب احتیاط واقعی داشته باشیم، خیلی بهتر از وضع خود امر واقعی که نیست. وقتی بنا باشد که امر واقعی مجهول، نتواند تنجیز بیاورد، پس در صورتی که خود امر احتیاط در واقع داشته باشید ولی واصل نباشد، منجز چیزی نیست. اگر هم بگویید واصل است، پس این کشف اینی شما لغو می شود.

اگر آن ایجاب احتیاطی که کشف کردید، به مکلف واصل نیست پس وجهی برای عقاب دار کردن واقع نیست، و اگر بگویید به مکلف واصل است پس دیگر چه معنا دارد که کشف اینی بکنیم؟ به همان دلیلی که ایجاب احتیاط را ایصال کرده است، به همان مراجعه می کنیم. قفوا عند الشبهة و کشف اینی در اینجا چه کار می کند؟

سوال: به دلالت التزامی است.

پاسخ: بله، این وجهی است که مرحوم آخوند و دیگران متعرض نشده است؛ که بگوییم درست است که می گوئیم کشف اینی می کنیم و شما می گوئید ایجاب احتیاط واصل نیست، ولی می گوئیم به دلالت التزامی همین خطاب «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فی الهلکة» که کشف اینی می کند، واصل است. آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان فقط همین دو شق را آورده اند. می گویند اگر اینجا احتیاط واقعی واصل نیست که این منجز واقع نیست و اگر هم واصل است، این لغو است و همان چیزی که واقع را واصل کرده است منجز است، و قفوا عند الشبهة چرا؟

منتها جوابی به ذهن می آید که بگوییم همین کشف اینی ایصال واقع است، نه اینکه احتمال می دهیم موصل دیگری غیر از این باشد. موصل دیگری نیست و همین کشف اینی موصل است؛ ولی به نظر این پاسخ هم جواب دارد. روی آن تامل کنید تا فردا ان شاء الله.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- خلاصه بحث گذشته ۶۵۹
- اشکال: خود استکشاف اینی، دلیل بر ایجاب احتیاط واقعی باشد ۶۶۰
- پاسخ اشکال با توسل به ساختار تعلیل که حاکی از وقوع هلکه در مرتبه سابق است ۶۶۱
- عدم کفایت پاسخ مزبور ۶۶۱
- پاسخ مرحوم عراقی به کشف اینی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق: لزوم دور ۶۶۲

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در اشکالی بود که مرحوم شیخ اعلی الله مقامه و مرحوم آخوند در کفایه، در مقام استدلال به اخبار وقوف مطرح کردند. در پاسخ به استدلال به اخبار وقوف که «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، چنین پاسخ داده شده بود که به این عبارات نمی توان استدلال کرد، زیرا امر به وقوف معلل به وقوع در هلکه است، یعنی باید در مرتبه سابق هلکه و عقابی تصویر شود تا امر به وقوف یا امر احتیاطی داشته باشیم.

به این پاسخ اشکال و شبهه ای وارد شد. این شبهه که در «لا یقال» آمده، اینست که درست است که ظاهر تعلیل اناطه است به اینکه در رتبه سابقه هلکه ای باشد تا وجوب وقوف عند الشبهه تصویر شود، ولی ما از خود این ایجاب وقوف، وقوع هلکه را کشف اینی می کنیم چون می گوئیم اگر در واقع بیانی نباشد و در نتیجه هلکه ای نباشد، این ایجاب وقوف معنا ندارد، فلذا به نحو اینی، وجود بیان بر تکلیف را استکشاف می کنیم؛ بدین تقریب که مولی امر به وقوف کرده است و این، تصویر ندارد مگر اینکه هلکه ای در واقع باشد، پس کشف اینی می کنیم که یک دلیل و بیانی در واقع وجود داشته است و یک ایجاب احتیاطی در واقع بوده است که هلکه را تصحیح می کند تا اینکه ایجاب احتیاط بیاید.

مرحوم شیخ به استکشاف اینی اینطور پاسخ داده است که اگر ایجاب احتیاط عقاب داشته باشد، از باب اینست که یک حکم نفسی و یک تکلیف نفسی است و ارتباطی به اثبات عقاب بر واقع ندارد که جلسه گذشته مطرح شد. منتها مرحوم

آخوند فرمود که همان ساختار تعلیل کفایت می‌کند برای پاسخ؛ زیرا در مرتبه سابق بر ایجاب وقوف، باید هلکه و عقاب داشته باشید و آن ایجاب احتیاطی که استکشاف می‌کنید، به ما واصل نشده است. با توجه به این نکته و مقدمه که در بحث ما فرض اینست که غیر از اخبار وقوف دلیل دیگری نداریم و ما از این می‌خواهیم احتیاط را بفهمیم. یعنی غیر از این طریق، دلیل دیگری بر احتیاط بر واقع نداریم. در اینصورت، مرحوم آخوند می‌فرماید همان ظاهر و ساختار تعلیل برای پاسخ کفایت می‌کند، زیرا شما کشف اینی می‌کنید از اینکه یک ایجاب احتیاط در واقع بوده است، ولی این ایجاب احتیاط مستکشف، به ما واصل نشده است و وقتی ایجاب احتیاط واصل نشود، عقوبت مصحح ندارد. اگر بنا بود که ایجاب احتیاط واقعی که لم یصل الینا، منجز واقع باشد، خود تکلیف واقعی غیرواصل این کار را می‌کرد و نیاز به ادله ایجاب احتیاط نبود. ایجاب احتیاط از این حیث مثل تکلیف واقعی است. ایجاب احتیاطی که به نحو اینی کشف می‌کنیم اگر به ما واصل نشود، منجز واقع نیست و فرض اینست که واصل نشده است.

آیت الله وحید حفظه الله و شهید صدر یک عبارت دیگری در ضمیمه دارند که عنایت کنید که در بحث های آتی که بحث های دشوار و پیچیده ای می‌شود به آنها نیاز داریم. این شق را هم اضافه کرده اند که حتی اگر شما فرض وصول هم نکنید، فایده ای ندارد، زیرا اگر بیان واصل باشد، چه نیازی به وجوب وقوف داریم؟! گرچه این خلاف واقع است و واصل نشده است و می‌دانیم چیز دیگری در کار نیست، ولی اگر واقعا کشف اینی کنیم که دلیلی وجود دارد و ایجاب احتیاطی است که به ما واصل شده است، در اینصورت هم این ادله امر به وقوف عند الشبهة فایده ای برای ما نداشت، زیرا در مقام تصحیح این هستیم که ایجاب وقوف را درست کنیم و ایجاب وقوف مولوی درست نمی‌شود. همان ایجاب احتیاط واقعی که واصل شده است، منجز است. آن دلیلی که ایجاب احتیاط را واصل کرده است، منجز است و لذا این ایجاب وقوف مولوی لغو است و به آن نیازی نداریم. این قسمت در کلام مرحوم آخوند نیست، ولی مطلبی است که در بحث های آتی به درد می‌خورد.

اشکال: خود استکشاف اینی، دلیل بر ایجاب احتیاط واقعی باشد

تا اینجا بحث دیروز بود. دیروز عرض شد که یک احتمالی در مقام است که نه آیت الله وحید حفظه الله و نه شهید صدر آن را مطرح نکرده اند و قبل از ایشان در کلام آخوند نیز طرح نشده است. احتمال اینست که مگر نمی‌گویید استکشاف اینی می‌کنیم؟ خود این کشف، دلیل است. می‌گویید وقتی ایجاب احتیاط را به نحو اینی استکشاف می‌کنیم، احتیاط واقعی واصل نشده است. ولی چرا واصل نشده است؟ خود همین استکشاف، ایصال است. به نظرم این شبهه ای قوی است. در اولین برخورد با این استدلال ها این شبهه به ذهن آمد و تا آخر هم این مسیر استدلال نتوانسته آن را حل کند.

سوال: شهید صدر در مباحث دارد که جواب می دهد که استشكل المحقق العراقي بالتوسل بالشبهة المصداقية، یعنی با قضیه خارجیه این شبهه را مطرح می کند.

پاسخ: همه داستان را برای شما می گویم، ولی شما نصف آن را خواندید و نصف دیگر را نخواندید. آنچه ایشان گفته است در مورد مشافهین است. بحث آن می آید.

سوال: ایشان عدم فصل جاری می کند.

پاسخ: بله، ولی الان استدلال ما این نیست. اتفاقا اینجا را شهید صدر خیلی بد تقریر کرده است. کلام مرحوم آقا ضیاء را نصف و نیمه آورده است و شبهه مصداقیه را هم که می گوید، درست نقل می کند ولی مقرر ایشان در پاورقی نوشته است که ما در مقالات چیز دیگری پیدا نکردیم و این مایه تعجب است. نهایتاً الافکار پیش روی ایشان بوده است و آنجا تصریح کرده است.

این شبهه ربطی به فرمایش آنها ندارد، بلکه می گوید خود این کشف اینی که استشکاف واقع می کند، ایصال واقع می کند. چرا دنبال دلیل دیگری می گردید؟!

پاسخ اشکال با توسل به ساختار تعلیل که حاکی از وقوع هلکه در مرتبه سابق است

ممکن است اینجا به همان ساختار تعلیل که مرحوم آخوند در بحث قبل فرمود پناه ببریم. خوب دقت کنید که بحث دقیقی می شود. بگوییم ساختار تعلیل این را می گفت که ایجاب وقوف معلل است به اینکه وقوع در هلکه باشد. پس وقوع در هلکه در مرتبه سابق باید باشد. حال، چطور می شود که خود این وقوع در هلکه به استکشافی منوط باشد که به همین دلیل حاصل می شود؟! در مقام تعلیل، ایجاب وقوف مؤخر است از علت که عبارت است از اینکه اقتحام فی الشبهات موجب وقوع در هلکه است. حال، سوال اینست که شما می خواهید با ایصالی که از این ناحیه پیدا می کنید، تازه عقاب را درست کنید، و این با ساختار تعلیل سازگار نیست. یعنی دوباره پناه ببریم به ساختار تعلیل به این نحو که ساختار تعلیل در واقع ایجاب وقوف را معلل می کند به وقوع فی الهلکه، پس بنابراین مؤخر از آنست. حال، چطور می شود با خود ایصالی که از این ناحیه است وقوع فی الهلکه را تصحیح کنید؟

عدم کفایت پاسخ مزبور

به نظر بنده این جواب کافی نیست. ریشه عدم کفایت در یک بحث مهمی است که باید خوب عنایت کنید. ابتدا که با این استدلالها برخورد کردم، دنبال این بودم که آیا این پاسخ مرحوم آخوند و مرحوم شیخ در رسائل، بر محور امر ثبوتی

می چرخد یا بر محور امر اثباتی؟ یعنی آیا مشکل اینست که نمی شود ایجاب و قوف ثبوتا معلل باشد، یا در مقام اثبات نمی تواند معلل باشد، یعنی نمی توانیم ایجاب و قوف مولوی را به این طریق کشف کنیم؟ اشکال کدام است؟

گاهی می گوئیم اشکال اینست که ثبوتا نمی شود ایجاب و قوف معلل باشد به اینکه وقوع فی الهلکه است. ظاهر استدلال آخوند ثبوتی است و ظاهر استدلال مرحوم شیخ هم ثبوتی است. مرحوم شیخ تعبیر به ایجاب می کند که یعنی آن امر ثبوتی است، و مرحوم آخوند هم می فرماید «قف عند الشبهة» بخواهد منوط باشد به وقوع فی الهلکه که عقاب است، که این جا هم وقوع فی العقاب ثبوتی است. ایشان می گوید ظاهر این تعلیل اینست که آن ایجاب ثبوتی - قید «ثبوتی» را بنده می گوئیم - معلل است و لذا موخر است از وقوع فی الهلکه عند الاقتحام. یعنی باید آن ثابت باشد تا این بیاید. سپس فرموده است که وقوع فی الهلکه ثابت نیست، چون دلیلی بر آن نداریم تا عقاب ثابت شود. دلیلی بر واقع نداریم تا منجز واقع باشد تا در واقع، عقاب باشد. بنابراین، امر به وقوف نمی شود امر مولوی از ناحیه شارع باشد.

حال، اگر آمدم سر استکشاف، استکشاف امری اثباتی است. آنچه موخر است عبارتست از ایجاب واقعی که از علت خود موخر است و علت آن هم وقوع فی الهلکه است عند الاقتحام. این، علت جعل ایجاب و قوف و احتیاط است. این درست است، ولی در مقام اثبات چه اشکالی دارد ایجاب احتیاط اثباتا کاشف باشد از اینکه در عالم واقع یک وجوب احتیاطی هست و منجز واقع است؟ کاشف و موصل آن هم خود همین روایات ایقاف باشد، چون مقام اثبات است. آن تعلیل مگر مقام اثبات بود؟! تعلیل به حسب تفسیر شما این بود که ایجاب و قوف معلل است به اینکه اقتحام فی شبهه موجب وقوع در هلکه می شود و عقاب آور است. بسیار خوب، ولی هر دوی این ها واقعی است. ایجاب و قوف، واقعی است و اینکه اقتحام فی شبهات موجب هلکه و عقاب است نیز امری واقعی است. این امر واقعی علت آن ایجاب است. بسیار خوب، ولی در مقام اثبات چنین تاخیری وجود ندارد، زیرا چنین تعلیلی در کار نیست و شما تفسیر ثبوتی کردید. خوب دقت کنید که همه این ها راه را باز می کند که حرف مرحوم عراقی را بفهمیم.

بنابراین به نظر بنده در جواب آن شبهه که آخر جلسه قبل و ابتدای این جلسه عرض کردیم که خود استکشاف اینی، دلیل موصل احتیاط واقعی باشد و موجب تنجیز واقع بشود، نمی توان به ساختار تعلیل مراجعه کرد، زیرا تعلیل امری ثبوتی است و ربطی به این ندارد. بنابراین، تا اینجا این شبهه، شبهه ای قوی می نماید تا ببینیم جواب دارد یا خیر.

پاسخ مرحوم عراقی به کشف اینی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق: لزوم دور

مرحوم عراقی پاسخ دیگری مطرح می کند. ما ابتدا با پناه بردن به حرف مرحوم آخوند و دیگران، گفتیم که کشف اینی ایجاب احتیاط از همین روایات امر به وقوع ممکن نیست، زیرا در مرتبه سابق است. مرحوم عراقی پاسخ دیگری دارد

و اینکه عرض کردم شهید صدر نصفه و نیمه کلام ایشان را ذکر کرده است، به این خاطر است که این بحث ایشان را نیاورده است. محقق عراقی در نه‌ایة الافکار سراغ بحث ثبوتی نمی‌رود که اینجا ساختار تعلیل داریم و معنای ساختار تعلیل اینست که ایجاب وقوف مؤخر است ثبوتاً از ثبوت هلکه در واقع، و باید خود آن هلکه از غیر قبَل این ایجاب احتیاط که می‌خواهید تعلیل کنید، ثابت باشد تا تعلیل معنا داشته باشد. ایشان اینطور پاسخ نمی‌دهد، بلکه پناه به یک دور می‌آورد. خوب دقت کنید که جواب مرحوم عراقی یک بحث اثباتی است و واقعا هم بحث فوق العاده دقیق و هوشمندانه‌ای است که برای بحث‌های آتی ما هم خیلی لازم است.

ایشان می‌گوید برای اینکه «قف عند الشبهة» را در شبهات بدوی بعد الفحص که محل بحث است درست کنید، باید به اطلاق «الشبهة» تمسک کنید و اگر «الشبهات» گفتیم، باید به عموم آن تمسک کنید. چرا؟ زیرا شبهه مقرون به علم اجمالی را ما قبول داریم و بحثی ندارد و شبهه قبل از فحص هم بحثی ندارد، زیرا در این‌ها عقاب ثابت است و مشکلی نیست. کسی که به «قف عند الشبهة» تمسک می‌کند در واقع می‌گوید که «قف عند الشبهة» اطلاق دارد و اطلاق آن، شبهه بدوی بعد الفحص را هم شامل می‌شود و این اطلاق، یستکشف از آن ایجاب احتیاط واقعی. مرحوم عراقی می‌فرماید اطلاق، زمانی معنا دارد که قبح عقاب بلا بیان نسبت به واقع جاری نشود. دقت کنید که مصب بحث مرحوم عراقی رفت روی بحث اثباتی که اطلاق است، نه روی ایجاب وقوف، بلکه روی اطلاق اثباتی ایجاب وقوف که می‌خواهیم از اطلاق اثباتی، ثبوت را کشف کنیم. اطلاق اثباتی یعنی اطلاق گرفتن از روایت. اخذ اطلاق از روایت که دال بر وجوب وقوف است، یعنی «قف عند الشبهة» در آن است. ایشان می‌گوید اخذ اطلاق منوط است به اینکه شما بیان واصل بر ایجاب احتیاط داشته باشید. چرا؟ می‌گوید اگر بیان واصل بر ایجاب احتیاط نداشته باشید تا واقع را عقاب‌دار کند، آنجا قبح عقاب بلا بیان جاری است و اگر قبح عقاب بلا بیان جاری باشد شما قطع به عدم عقاب پیدا می‌کنید و اگر قطع به عدم عقاب پیدا کنید، اطلاق «قف عند الشبهة» قابل اخذ نیست. دقت کنید بحث در ایجاب واقعی نیست. معنای اطلاق اینست که در شبهه بدوی، امر مولوی به وقوف داشته باشید که نتیجه‌اش اثبات عقاب بر واقع است، در حالی که اثبات عقاب با قبح عقاب بلا بیان دفع شده است.

حرف ایشان اینست که اخذ اطلاق اثباتی در جایی است که ثبوتاً ممکن باشد. این نکته بسیار مهمی است که خیلی جاهای اصول می‌گویند اخذ اطلاق نمی‌شود چون ثبوتاً ممکن نیست. یعنی اصالة التطابق بین اطلاق اثباتی و اطلاق ثبوتی، زمانی است که ممکن باشد. اصالة التطابق یعنی اصالة الظهور. اصالة التطابق یک مصداق و تجلی از اصالة الظهور است. اخذ به ظهور اطلاق در مقام اثبات زمانی معنادار است که ثبوت آن ممکن باشد.

اگر در مورد اقتحام در شبهات در مرتبه سابق بتوانید قبح عقاب بلا بیان جاری کنید، یعنی عقاب ندارید. اگر قطعا عقاب ندارید، نمی‌توانید به اطلاق «قف عند الشبهة» تمسک کرد برای امر مولوی وقوف عند الشبهة بالاطلاق، حتی در شبهه بدوی. این را نمی‌توان گفت، زیرا معنای آن اینست که استحقاق عقاب دارید، در حالی که استحقاق عقاب با قبح عقاب بلا بیان دفع شده است.

اجرای اطلاق اثباتی در قف عند الشبهة طبق بیان مرحوم عراقی منوط است به اینکه شما بیان بر ایجاب احتیاط داشته باشید تا اطلاق اثباتی را تصحیح کند. اگر بیان بر ایجاب احتیاط واقعی نداشته باشید، در اینصورت قبح عقاب بلا بیان جاری است و نمی‌توانید به اطلاق اخذ کنید. بنابراین، نتیجه این می‌شود که جریان اطلاق اثباتی («اثباتی») را بنده اضافه می‌کنم. در بیان ایشان نیست، ولی واضح است) در «قف عند الشبهة» منوط است به وجود بیان واصل بر وجوب احتیاط. از طرف دیگر، درباره بیان واصل، ما می‌دانیم بیانی نداریم جز این «قف عند الشبهة». خود بیان واصل بر واقع منوط است به اجرای اطلاق در «قف عند الشبهة» وگرنه ما دلیل دیگری بر احتیاط نداریم. دقت کنید که از این فرمایش می‌خواهم استفاده دیگری هم نکنم. ایشان یک دور درست می‌کند و بعد از اینکه جواب شیخ را می‌آورد و آن را دفع می‌کند، می‌گوید اولی در پاسخ اینست که بگوییم اگر بخواهیم به اطلاق «قف عند الشبهة» تمسک کنیم، مستلزم دور است، زیرا اطلاق «قف عند الشبهة» یعنی اخذ و اجرای اطلاق، منوط است به وجود بیان علی وجوب الاحتیاط در واقع و وجود بیان بر آن، منوط است به اجرای اطلاق در اینجا، چون فرض اینست که هیچ دلیل دیگری نداریم و می‌خواهیم به این تمسک کنیم.

یک اشکال دیگری هم اینجا وجود دارد که فرمایش آیت الله وحید و عبارتی از شهید صدر که می‌گفتند اگر هم بیان واصلی باشد، باز هم فایده‌ای ندارد و «قف عند الشبهة» لغو می‌شود و همان بیان واصل کفایت می‌کرد. این را آنجا در جواب اخیر دفع کردیم، ولی با بیان محقق عراقی این هم حل می‌شود و می‌شود اشکال دومی. زیرا اینطور شد که اجرای اطلاق در «قف عند الشبهة» منوط به بیان واصل است و بعد ایشان گفت بیان واصل هم منوط است. حال ما این دور را نگوییم بلکه بگوییم منوط به بیان واصل است و اگر بیان واصل وجود دارد، خود همان منجز واقع است و نیازی به «قف عند الشبهة» نداریم. فرمایش آقای وحید و مرحوم شهید صدر به آن شبهه ما اشکال داشت، چون در عالم ثبوت بحث می‌کردند ولی حالا که بحث اثباتی شد به نظر می‌آید اشکال وارد است. فرمایش اینها را در صحنه اثبات می‌آوریم. می‌گوییم «قف عند الشبهة»، نه برای ایجاب شبهه واقعی بلکه اطلاق اثباتی «قف عند الشبهة» برای اینکه کاشف باشد از اطلاق ثبوتی، باید ممکن باشد و امکان آن متوقف بر اینست که بیان واصل بر ایجاب احتیاط و واقع داشته باشیم. بیان واصل اولاً دور می‌شود و ثانیاً صرف نظر از اشکال دور، اگر بیان واصل داریم، اطلاق «قف عند الشبهة» چه فایده‌ای دارد؟ لغو است.

سوال: اینکه آقای صدر می گوید آقا ضیاء تمسک به عام در شبهه مصداقیه می کند، غلط است و آقا ضیاء اینطور نمی گوید.

پاسخ: غلط نیست. آقای صدر قسمت دوم حرف آقا ضیا را نقل کرده است و آنجا ایشان گفته شبهه مصداقیه. فرمایش آقای حائری در پاورقی اشتباه است که می گوید آقا ضیاء نگفته است. این را برای شما می گویم ولی اشکالی که به آقای صدر وارد است اینست که چرا نیمه اول را نیاورده است و چرا اشکال دور را مطرح نکرده است؟! بحث به این خوبی به این دقت و ظرافتی که به درد ایشان نیز می خورد در دفع برخی شبهات آتی.

سوال: اگر روایات امر به وقوف به دلالت التزامی، دلالت کند بر وجود هلکه در اقتحام شبهات، دیگر قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود.

پاسخ: آن دلالت منوط به اینست که اطلاق را جاری کنید. اگر جاری نکنید و در شبهه بدوی نتوانید ثابت کنید، شما چه استکشاف اینی دارید؟ این دقت فوق العاده ای است و جواب ما را هم می دهد. هنوز این را نگفتم که این فرمایش آقا ضیاء چرا جواب ما را هم می دهد.

ببینید جواب اشکال اخیر ما را که گفتیم خود این استکشاف اینی کاشف باشد و خود این ایصال واقع می کند. فرمایش آقا ضیاء حرف ما را جواب می دهد، چون استکشاف اینی، متوقف بر اینست که شما اطلاق در «قف عند الشبهة» را جاری کنید و اگر اطلاق را جاری نکنید چه استکشاف اینی در کار است؟

سوال: جریان اطلاق متوقف بر قبح عقاب بلا بیان نیست.

پاسخ: آیا اگر اطلاق اثباتی ممکن نباشد، اصالت تطابق می تواند جاری بشود؟! شما در این کبرای کلی اشکال دارید؟! اطلاق اثباتی برای اینکه کاشف از اطلاق ثبوتی باشد باید ممکن باشد یا خیر؟! اینکه درست است. حال سوال می کنیم اگر در واقع بیان واصل بر واقع نداشته باشیم، قبح عقاب بلا بیان جاری می شود یا خیر؟ جاری می شود.

سوال: ولی بیان واصل داریم به دلالت التزامی.

پاسخ: دلالت التزامی منوط به اینست که اطلاق جاری بشود.

سوال: اگر اطلاق منوط به اینست که قبح عقاب بلا بیان جاری نشود، دیگر هیچ اصالت اطلاقی جاری نمی شود. یعنی اصل عملی مقدم بر اصل لفظی می شود.

پاسخ: نه، چون اینجا منوط کرده است به وقوع فی الهلکه، از این مشکل پدید می آید، وگرنه می گوید «أكرم العالم» و این اطلاق است و چه مشکلی پدید می آید با قبح عقاب بلا بیان؟ اخذ اطلاق «أكرم» العالم منوط به عدم جریان قبح عقاب بلا بیان است؟ نه، نیست. اینجا یک خصوصیت دارد.

سوال: فرمودید که آقا ضیاء با منوط کردن به وقوع فی الهلکه کاری ندارد.

پاسخ: الفاظ بنده را در چارچوب خودش بفهمید. می گویم به ثبوت آن کاری ندارد. به اجرای اطلاق کار دارد، نه اینکه وجوب واقعی و قوف متوقف است بر وقوع فی الهلکه واقعی. به این کار نداشته است، نه اینکه اساسا با وقوع فی الهلکه کار ندارد. ایشان تصریح می کند که قبح عقاب بلا بیان می خواهد جاری کند و امثال آن و واضح است. اینجا اطلاق را جاری می کنید که بگویید در شبهه بدوی هم وجوب توقف داریم. این را باید بگویید تا بتوانید استکشاف اینی بکنید. می توانید این را بگویید؟ می گوید نه. فقط زمانی می توانید بگویید که نسبت به واقع بیان واصل داشته باشید وگرنه قبح عقاب بلا بیان نسبت به واقع جاری است.

سوال: دور مانع از حجیت اطلاق است یا مانع از انعقاد است.

پاسخ: مانع از اخذ به اطلاق است یعنی مانع از انعقاد اطلاق است. چون اطلاق اثباتی در اینصورت ندارید. اگر اطلاق اثباتی ممکن نباشد اطلاق اثباتی ندارید نه اینکه حجت نیست. باید اطلاق اثباتی داشته باشید که کاشف از واقع باشد و مصداق ظهور تصویری و تصدیقی اول و دوم باشد، آنگاه موضوع حکم عقل یا بناء عقلا می شود بر حجیت ظهورات. فعلا ظهور را درست کنید و اصالة الاطلاق در اینجا ظهور درست می کند، حال یا ظهور تصویری یا تصدیقی که بحث دیگری است. اصالت اطلاق اینجا جاری نمی شود چون باید ممکن باشد و اگر در عالم واقع، دلیل موصل واقع نداشته باشیم در مرتبه سابق، قبح عقاب بلا بیان جاری می شود و عقاب را قطعا دفع می کند و جایی برای اخذ به اطلاق باقی نمی گذارد.

ایشان بعد از اینکه جواب شیخ را در بحث احتیاط می دهد، در نهایة الافکار می گوید:

(وحینئذ) فالاولی هو الاشکال علی الاستدلال المزبور من جهة لزوم الدور (بتقریب) توقف جریان اصالة الاطلاق

لإحراز ان کل شبهة فیها الهلکة حتی الشبهة البدویة

چنین اطلاقی که شبهه بدوی را هم بگیرد، جریان اصالت اطلاق متوقف است بر:

علی العلم بوجود البیان فی الرتبة السابقة علی ذلك،

اینجا روی علم به بیان رفت و بحث را نبرد سر واقع وقوع فی الهلکه

إذ لولاه يقطع بعدم الهلكة في ارتكابها بمقتضى قبح العقاب بلا بيان

اگر بیان واصل در مرتبه سابق نداشته باشیم، قطع می‌کنیم که هیچ هلكه‌ای نیست. چرا؟ قبح عقاب بلا بیان می‌گوید.

ومع قطع بعدم

اگر قطع به عدم عقاب داشته باشید

لايحتمل مطابقة الظهور الاطلاقى للواقع

احتمال نمی‌دهید که ظهور اطلاقى اثباتی با اطلاق ثبوتی تطابق داشته باشد.

فلا تجري فيه اصالة الظهور

زیرا اصالت ظهور عقلایی در جایی است که ظهور قابلیت و امکان کاشفیت داشته باشد. یعنی ظهور داشته باشد. اگر یقین دارید که مطابقت ندارد، معنا ندارد که اطلاق را جاری کنید. این یک طرف که اصالت اطلاق منوط است به وجود بیان واصل بر واقع.

وتوقف العلم بالبيان على جريان اصالة الاطلاق في المشتبه

چون فرض اینست که ما دلیل دیگری نداریم. اگر می‌خواهیم بیان واصل بر واقع داشته باشیم، یعنی باید اصالت اطلاق داشته باشیم چون فرض اینست که ما دلیل دیگری نداریم

(لان) الفرض انه لا طريق لكشف جعل ايجاب الاحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص سوى هذا الاطلاق

فیدور. (نعم)^۱

در «نعم» وارد این می‌شود که اگر گفتیم بیان واقعی ولو واصل نشود کفایت می‌کند، ایشان می‌گویند این حرف غلطی است. اگر این را می‌گفتیم راهی داشت که بگوییم که اصالت اطلاق ممکن و محتمل است و اینجا مصداق اصالت ظهور می‌شود. می‌گویند این حرف نادرستی است، زیرا بیان واقعی اگر لم یصل، نمی‌تواند منجز واقع بشود. موضوع قبح عقاب بلا بیان است و این را هم دفع می‌کند.

^۱ . نهاية الأفكار، العراقي آقاضياء الدين، ج ۲، ص ۲۴۵.

بعد، اگر این قسمت را از کلام آقا ضیاء بحث نمی کردیم، اصلاً قسمت دوم کلام ایشان به نظرم طبیعی نمی نمود. بعد که ایشان جواب می دهد به استکشاف اینی، می آید بیان دیگری می آورد برای امکان اخذ به اطلاق اثباتی در مشافهین. اما چرا این پیشش را می پذیرد؟ نکته مهمی دارد که جلسه آینده مطرح می کنیم ان شاء الله. این را بحث می کنیم که چرا این قسم دوم را بحث می کند، در حالی که بالاتر جواب داده است. یک بحث فوق العاده مهم در بحث اخذ به اطلاق است که ایشان ظاهراً - نمی گویم قطعاً، چون اسمی از آن به میان نمی آورد - می خواهد به آن مبدا و مقدمه تکیه کند برای تقریب دیگری که بعد ایشان این مساله را جواب می دهد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۶۶۹
بر اساس بیان محقق عراقی، اشکال لغویت در صورت کشف إنی، وارد است	۶۷۰
عدم ورود اشکال لغویت بر اساس مبنای مختار	۶۷۱
اخذ اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به مشافهین و اشتراک مشافهین با دیگر مکلفان	۶۷۱
اشکال محقق عراقی به بیان مذکور: تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصص صحیح نیست	۶۷۳
پاسخ شهید صدر به اشکال محقق عراقی	۶۷۵
اشکال شهید صدر به اخذ اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به مشافهین	۶۷۵
بررسی کلام شهید صدر	۶۷۶

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در احتیاط، در روایات وقوف عند الشبهات بود و اشکالی که به تمسک به این روایات شده بود. اشکال شده بود که این روایات به حسب تعلیل مذکور در آنها که «فإن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»، در جایی صدق می کند و وقوف لازم است که در مرتبه سابق یک بیان اصلی که مصحح عقاب یا هلکه باشد، وجود داشته باشد.

این اشکال در رسائل و کفایه بر این مطلب وارد شده است. متنها در آنجا به عنوان «لا يقال» و «إن قلت»، یک استدراکی کردند و راه جدیدی مطرح کردند که این مشکل پیش نیاید. آن راه اینست که لازم نیست در مرتبه سابق به یک دلیل مستقلى، احتیاط و مصحح عقاب را کشف کنیم تا اینکه «قف عند الشبهة» و امر به وقوف عند الشبهة، قابل تطبیق باشد، بلکه ما با توجه به خود امر به وقوف که امری فعلی است، می گوییم این امر معقول نیست مگر اینکه در مرتبه سابق یک ایجاب احتیاطی شده باشد. بدین طریق، از وجود امر به وقوف، کشف إنی می کنیم که در مرتبه سابق امر احتیاطی که مصحح عقاب باشد داریم و این استکشاف إنی است.

مرحوم شیخ جوابی داد که بر اساس مبنای خودشان بود و اشکال داشت و بحث آن گذشت. مرحوم آخوند هم جوابی داد که نادرست نبود، ولی گفتیم که این جواب دفع می شود از این جهت که خود این روایات معلل، ایصال واقع باشد و خود این روایات معلل، سبب آن احتیاط مستکشف به کشف اینی باشد. ظاهر جواب مرحوم آخوند اینست که همین ایجاب مستکشف، ایجاب واقعی است که اگر به ما واصل نشود مصحح عقاب نیست و ایشان می گوید آن ایجاب واقعی به ما واصل نشده است. جواب این فرمایش به نظر می رسد اینست که خود این استکشاف اینی که شاید بشود گفت نوعی دلالت التزامی است، کاشف است و ایصال دیگری لازم نداریم.

بنابراین، کسانی که این مسیر را برای جواب به این اشکال رفته اند، ظاهراً می توان این پاسخ ها را ناکافی دانست و از کسانی که با استکشاف اینی می خواهند ایجاب احتیاط واقعی را بفهمند، دفاع کرد.

در جلسه گذشته عرض شد که محقق عراقی مسیر دیگری طی می کند و بحث را سر مقام اثبات، می برد. ایشان می فرماید برای استکشاف ابتدا باید از «قف عند الشبهة» اطلاق بگیری و این اطلاق، منوط به این است که بیان واصل داشته باشید. اگر بیان واصل نباشد، یقین می کنید این اطلاق کشف از اطلاق ثبوتی نمی کند، چون با قبح عقاب بلا بیان یقین دارید که عقابی در کار نیست. اگر عقابی در کار نباشد، امر مولوی «قف عند الشبهة» هم معنا ندارد.

پس برای اینکه به اطلاق «قف عند الشبهة» اخذ کنیم، باید حتماً در مرتبه سابق یک بیان واصل مصحح عقاب داشته باشیم تا بتوانیم اطلاق بگیریم. سپس فرمود که این «دور» می شود، زیرا فرض اینست که بیان واصلی نداریم. فرض اینست که بیان دیگری نداریم و بیان، صرفاً اطلاق است. در اینصورت، «دور» می شود، و این تقریب، علی الظاهر درست است.

بر اساس بیان محقق عراقی، اشکال لغویت در صورت کشف اینی، وارد است

بیان ایشان آن اشکال دوم را هم مسجل می کند. در بیان آیت الله وحید و کلام شهید صدر بود که یک اشکال دیگری بر قوم است که اگر کشف اینی کنید، لغویت پیش می آید. بر اساس کشف اینی، کشف می کنیم که یک وجوب احتیاطی در مرتبه سابق است. اگر در عالم ثبوت باشد، این اشکال لغویت وارد نیست که دیروز عرض کردیم، ولی اگر در مقام اثبات باشد، یعنی «قف عند الشبهة»، به حسب تعلیل متوقف است به اینکه وجوب احتیاط واصلی داشته باشیم. در اینصورت، اگر وجوب احتیاط به هر دلیلی واصل است، چه نیازی به «قف عند الشبهة» داریم؟! روی بیان محقق عراقی این اشکال تسجیل می شود. اطلاق «قف عند الشبهة» زمانی قابل اخذ است که در مرتبه سابق، بیان واصل بر واقع داشته باشیم. قبل از اینکه به اشکال «دور» برسیم، همین مقدمه دال بر لغویت «قف عند الشبهة» است به عنوان امر مولوی. زیرا اگر بناست که اطلاق

اثباتی «قف عند الشبهة» حجت باشد، متوقف است بر اینکه در مرتبه سابق بیانی واصل بر واقع داشته باشیم. در اینصورت، اگر بیان واصل داریم چه نیازی به «قف عند الشبهة» داریم؟!

عدم ورود اشکال لغویت بر اساس مبنای مختار

این اشکال نیز اشکال مسجلی است، ولی روی مبانی قوم است. قبلا عرض کردیم که در ادله و امارات مختلف، روی مبنای قوم، واقعا به نظر می آید که اگر مفاد اماره سابق با اماره لاحق یکی باشد، آن را به عنوان دلیل مولوی بر واقع لغو می کند؛ لکن ما این مسلک را قبول نداریم و می گوئیم حقیقت حکم عبارتست از ابراز اراده و بلکه «ابراز» هم برای صدق حکم است و گرنه لبّ حکم، اراده و کراهت است. مولی با امر به «اکرام عالم» صرفا اراده اش را نسبت به اکرام عالم، ابراز می کند. اگر این باشد، لغویتی پیش نمی آید، چون حقیقت حکم را مثل محقق اصفهانی و عده ای جعل داعی امکانی نمی گیریم تا بگوئیم دو بار جعل داعی امکانی، لغو است، یعنی لغو است که مولی دو بار حکم مولوی بیاورد، به این شکل که مثلا یک بار بگوید «اکرم کل عالم» و باز به امر مولوی بگوید «اکرم کل عالم». این لغو است. ما می گوئیم اینطور نیست، و ده بار هم بگوید یک اراده واحدی در عالم واقع دارد که آن را ده بار ابراز می کند.

اشکال سابق ما که می گفتیم این ابراز هم داعی می خواهد، اینطور پاسخ می یابد که آری، ابراز داعی می خواهد، ولی لازم نیست داعی آن، جعل داعی امکانی برای مکلف باشد. ابراز مولی نسبت به اراده اش یکی از مخلوقات حق تعالی است و یکی از حقایق این عالم هستی است. این البته غایت می خواهد و غایت آن هم همان چیزهایی است که در خلقت عالم است. ارسال رسل و انزال کتب، لازم نیست که فقط برای جعل داعی باشد. یک مصالحی در عالم اقتضا کرده است مثل اتمام الحجة و امثال آن که ارسال رسل و انزال کتب شده است. اینجا هم همینطور است.

اگر این مبنا را قائل شویم، اشکال دوم که لغویت است، مرتفع می شود. بنابراین، ما می مانیم و اشکال «دور»، بنا بر اینکه از «قف عند الشبهة» باید اطلاق بگیریم.

اخذ اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به مشافهین و اشتراک مشافهین با دیگر مکلفان

حال محقق عراقی یک بیانی در نهایة الافکار دارد که مرحوم شهید صدر نقل و اشکال می کند. گرچه شهید صدر حرف های دیگری هم دارد که باید طرح کنیم. مرحوم عراقی «لا یقال» ی را مطرح می کند به این صورت که کسی بیاید یک طرح دیگری برای تصحیح امر به وقوف عند الشبهة مطرح کند. یعنی می خواهد احتیاط را به بیان دیگری زنده کند. آن بیان دیگر اینست که «قف عند الشبهة»، نسبت به مشافهین خود امام علیه السلام تمام است. بگوئیم «قف عند الشبهة» نسبت به مشافهین و مخاطبین اشکالی ندارد، آنگاه نسبت به ما که مشافهین امام علیه السلام نیستیم، با قاعده اشتراک تمام شود، از

باب علم به اینکه می‌دانیم یقیناً بین مخاطبین و بین ما فرقی در جهت مخاطب شدن به این خطاب نیست. یعنی از جهت محکوم شدن به این حکم، تفاوتی میان مشافهین و ما نیست. چون به اشتراک یقین داریم، بگوییم همان وجوب احتیاطی که با «قف عند الشبهة» برای آنان ثابت شد، برای ما هم ثابت است.

حال چرا برای مشافهین درست است؟ اینجا نکته‌ای در باب اطلاق وجود دارد. «قف عند الشبهة»، چرا برای مخاطبین و مشافهین درست است؟ اینطور بگوییم که درباره مشافهین، احتمال می‌دهیم که دلیل مستقلاً سابق بر «قف عند الشبهة» احتیاط را آورده باشد. نکته‌اش فقط اینست. چرا مرحوم عراقی استدلال «دور» را در مشافهین نمی‌آورد؟ نکته‌اش اینست که در جایی که مطلق باشد و همه مخاطبین مدنظر باشند، یکی از آنان ما هستیم و فرض اینست که ما امر به احتیاطی مستقل از «قف عند الشبهة» نداریم. «دور» را اینطور درست کردیم که فرض اینست که ما دلیل مستقل دیگری بر وجوب احتیاط غیر از «قف عند الشبهة» نداریم، ولی درباره مشافهین از کجا علم داریم که آنها هم نداشته‌اند؟ در صدر اسلام امام علیه السلام به مخاطبین روی کرده است که «قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فی الهلکات». شما می‌گویید نمی‌شود «قف عند الشبهة» را درست کرد مگر اینکه در مرتبه سابق دلیل اصلی بر احتیاط باشد. ممکن است نسبت به مخاطبینی که مشافه هستند، این دلیل واصل در کار باشد. نمی‌شود گفت قطعاً نیست. از کجا می‌گوییم مشافهین آن زمان دلیل مستقلاً نداشتند؟! فرق این قسم از بیان با بیان قبلی فقط در همین است. بعداً عبارت مرحوم عراقی را می‌خوانم که با ظرافت و با یک کلمه، همین عرض ما را رسانده است. درباره مشافهین، وجود دلیل دال بر احتیاط را احتمال می‌دهیم و چون احتمال می‌دهیم، اخذ به اطلاق ممکن است.

این مطلب، یک مقدمه‌ای لازم دارد که در باب اخذ به اطلاق، امکان مفاد کافی است. بیش از این لازم نداریم. در باب اخذ به اطلاق، بیش از این نمی‌خواهیم که مفاد آن ممکن عقلایی باشد (نه امکان نیشقولی). همینکه امکان داشت، باید به اصالة الظهور اخذ کنیم. اصالة الاطلاق یکی از شعب اصالة الظهور است. عقلاً اخذ می‌کنند به ظهورات کلام متکلم در جایی که کاشف از مرادش باشد امکاناً، وگرنه ما یقین نداریم کجا اطلاق‌ها ممکن است و کجا نیست. همینکه وقوع این اطلاق را احتمال می‌دهیم، کافی است برای اخذ به اصالة الاطلاق. در مثال ما که امام علیه السلام با مخاطبین مشافه روبرو بودند، فرمودند که «قفوا عند الشبهة». این «قفوا عند الشبهة» متوقف بر اینست که یک بیان اصلی بر احتیاط باشد. ولی از کجا می‌گویید که نسبت به مشافهین بیان اصلی نبوده است؟!

در بحث قبلی که دیروز عرض کردیم، فرض این بود که ما هم الان مخاطب این خطاب هستیم و موضوع تکلیفی که در خطاب آمده است، هستیم. ما الان دلیلی بر احتیاط نداریم مگر همین «قف عند الشبهة». اینجا «دور» شکل می‌گیرد.

اطلاق «قف عند الشبهة» منوط بر بیان واصل و بیان واصل منوط است به اطلاق چون فرض اینست که دلیل دیگری نداریم، ولی در پایین این دور درست نمی‌شود. در زمان مشافهین خطاب حضرت، چه کسی می‌گوید دلیل مستقلاً در کار نبوده است؟ شاید پنج یا ده نفری که در مجلس امام علیه السلام بودند و امام خطاب به آنان فرمودند، این ده نفر دلیل واصل بر احتیاط داشتند. این فرق بین بحث دیروز و امروز است که مشافهین است.

آنگاه، مقدمه دوم اینست که هر آنچه برای مشافهین ثابت است، برای ما هم ثابت است. برای مشافهین «قف عند الشبهة» ثابت شد، برای ما هم ثابت است.

اشکال محقق عراقی به بیان مذکور: تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصص صحیح نیست

خود مرحوم عراقی اشکال می‌کند و می‌گوید این حرف زمانی درست است که بتوانیم به اطلاق و عموم تمسک کنیم. تمسک به عموم، تمسک به عام است در شبهه مصداقیه مخصص. در شبهه مصداقیه عام که واضح است نمی‌شود تمسک کرد. ایشان می‌گوید تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص هم، جایز نیست. ابتدا ببینیم که چرا اساساً شبهه مصداقیه مخصص می‌شود؟

ایشان می‌گوید «قف عند الشبهة» یک عموم و اطلاقی دارد که شامل همه شبهات می‌شود، خواه بیان واصلی بر احتیاط داشته باشد یا خیر. می‌گوید «قف عند الشبهة»، چه این شبهه بیان واصل در مرتبه سابق داشته باشد یا نداشته باشد. یک دلیل عقلی لَبّی که منشأ آن قبح عقاب بلا بیان است، می‌گوید این عموم تخصیص خورده است به خصوص آن‌هایی که بیان واصل دارند، چون آن که بیان واصل ندارد مجالی برای اخذ به اطلاق باقی نمی‌گذارد. پس دلیل عقلی مخصص داریم بر اینکه تخصیص خورده و اختصاص پیدا کرده است به آن شبهاتی که بیان واصل بر وجوب احتیاط دارند. محقق عراقی می‌گوید در مورد شبهات قبل از فحص و شبهات مقرون به علم اجمالی، دلیل داریم ولی نسبت به شبهه بدوی شک داریم. وقتی شک داریم، می‌شود شبهه مصداقی مخصص. نمی‌دانیم شبهه بدوی ما قبل از این خطاب، بیان واصل داشته است یا خیر. اگر بیان واصل داشته است، داخل در عموم عام است و اگر بیان واصل نداشته باشد، داخل در مخصص لَبّی است.

بنابراین، ایشان می‌گوید می‌شود شبهه مصداقی مخصص که شما می‌خواهید به عموم عام تمسک کنید و بگویید اینجا هم شبهه بدوی ما داخل در عام است یعنی دارای یک بیان واصل است. ایشان می‌گوید ما قبلاً گفتیم که تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصص را قبول نداریم، و لذا راهی برای استکشاف ندارید و عموم عام شما اینجا شامل نیست.

سوال: طبق بیان خودشان اصلاً عامی شکل نگرفت که بگوییم تمسک به عام در شبهه مصداقیه درست است یا خیر.

پاسخ: تخصیص چه متصل و چه منفصل، کشف از مراد جدی می‌کند. در متصل نمی‌گذارد مراد جدی یافت شود و در منفصل مراد جدی ابتدایی یافت می‌شود و نهایتاً مضیق می‌شود.

سوال: با توجه به قاعده قبح عقاب بلا بیان که مطرح فرمودید اصلاً برای اصاله الاطلاق نسبت به شبهه بدوی، ظهوری شکل نمی‌گیرد.

پاسخ: چرا ظهور شکل نمی‌گیرد؟ قف عند الشبهة داریم. بله، اخذ به اصاله الاطلاق، جایی است که ممکن باشد و متوقف به این است.

سوال: اخذ به اصاله الاطلاق جایی است که قید زدن ممکن باشد ولی اینجا ممکن نیست.

پاسخ: چرا ممکن نیست؟ اصاله الاطلاق متوقف بر اینست که در مرتبه سابق، دلیل واصل داشته باشیم. در نهایتاً افکار می‌فرماید چون دلیل واصلی نداریم جز همین قف عند الشبهة، می‌شود «دور». اینجا هم اصاله الاطلاق متوقف است بر بیان واصل، ولی چه کسی می‌گوید بیان واصل نبوده است؟ همین که احتمال می‌دهیم کافی است. احتمال بیان واصل بدهیم کافی است. برای اصاله الاطلاق، احتمال تحقق کافی است، یعنی بشود که محقق باشد و برای اخذ به اصاله الاطلاق بیش از این نمی‌خواهیم. فرق مشافهین با غیر مشافهین در همین است.

سوال: در مجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان احتمال هست؟

پاسخ: بله، احتمال هست.

سوال: در غیر مشافهین هم احتمال هست؟

پاسخ: بله.

سوال: اگر هست، باز هم اصاله الاطلاق جاری می‌شود.

پاسخ: قبح عقاب بلا بیان اینجا آمده است؟ چه کسی می‌گوید؟ اگر دلیل خاص داشته باشیم، جلوی قبح عقاب بلا بیان را می‌گیرد. احتمال می‌دهیم که مخاطبین امام دلیل خاص داشتند و اینجا قبح عقاب بلا بیان نمی‌آید. پس ورود قبح عقاب بلا بیان اول الکلام است که اینجا باشد و چون اول الکلام است، اصاله الاطلاق می‌تواند محکم باشد.

مرحوم آقا ضیاء می گوید این حرف، اخذ به عموم عام در شبهه مصداقیه است. زیرا در شبهه بدوی شک دارید که آیا دلیلی بوده که داخل در عام بشود یا دلیلی نبوده در مرتبه سابق تا داخل در خاص بشود. شما اخذ به عموم در شبهه مصداقیه می کنید. این فرمایش ایشان است و صورت آن ظاهراً غلط نیست.

پاسخ شهید صدر به اشکال محقق عراقی

مرحوم شهید صدر به این بیان جواب می دهد و اشکال می کند به ایشان که آمدید اینجا را از باب تمسک به عام در شبهه مصداقی خاص گرفتید و گفتید ما قبول نداریم. اینجا بحثی مبنایی است. این بحث که نسبت به مشافهین طرح کردید، مساوق است فی نفسه با قضیه خارجی. مشافهین که می گوید یعنی پنج و ده و هزار و صد هزار نفر که مشافه شما هستند. این می شود قضیه خارجی. ایشان می گوید یک بحث مبنایی است که اگر حرف آقای نائینی را گفتیم که به نحو مطلق - چه قضیه خارجی باشد چه حقیقی - اخذ به عموم عام در شبهه مصداقی درست نیست، بیان شما درست است؛ اما می گوید ما معتقدیم که در قضایای خارجی که مخصص آن لبی است، به عموم عام در شبهه مصداقی می شود تمسک کرد. بنابراین می گوید به نظر ما این اشکال آقا ضیاء بر استدلال ناتمام است.

اشکال شهید صدر به اخذ اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به مشافهین

بنابراین، شهید صدر می گوید از این راه نمی شود بر این استدلال اشکال کرد. ایشان از راه دیگری این استدلال را (همین که اطلاق خطاب نسبت به مشافهین تمام شد، نسبت به ما نیز تمام خواهد شد) رد می کند. ایشان می گوید ظاهر قضایا حقیقیه است و موضوع آن ها هم «المكلف» است. چطور به مشافهین حمل کردید؟! این غلط است. حمل «قف عند الشبهة» به خصوص مشافهین که بشود قضیه خارجی، خلاف ظاهر است بلکه موضوع آن مثل بقیه موارد «المكلف» و طبیعی مکلف است. قضیه، حقیقیه است و استدلال شما از این جهت ناتمام است. بنابراین، این استدلالی که امروز طرح کردیم و استدلال مرکبی است، نه اینکه از باب تمسک به عام در شبهه مصداقی باطل شود، چون می گوید این باب بسته است، بلکه از این باب که قضیه خارجی نیست. اشکال این استدلال از این جهت نیست که منجر می شود به تمسک به عام در شبهه مصداقیه بلکه از این جهت است که مستلزم خارجی شمردن قضیه «قف عند الشبهة» است. «قف عند الشبهة» مثل بقیه احکام الله است. چرا موضوع آن را مشافهین گرفتید؟! موضوع آن، المكلف است.

البته ایشان در کل این بحث، یک حرف انقلابی دارد که کل بحث را زیر و رو می کند و می گوید اصل آن اشکالی که به استکشاف این شده است، غلط است مبنائاً و بنائاً؛ که البته این حرف بماند برای بحث های آتی.

فعلا دو بحث را پی می گیریم. یک بحث با شهید صدر و یک بحث هم نظر خودمان نسبت به این استدلالی است که امروز ذکر شد.

بررسی کلام شهید صدر

بحث ما با شهید صدر اینست که این اشکال شما در باب تمسک به عام در شبهه مصداقی، بحثی مبنائی است و خود مرحوم عراقی حرف شما را قبول ندارد. مرحوم عراقی در تمسک به عام در شبهه مصداقی تصریح می کند که در مبنای ما، فرقی بین مخصص لبی و غیر لبی نیست. چه مخصص لبی باشد چه نباشد، تمسک به عام در شبهه مصداقی درست نیست. ملخص حرف ایشان اینست که موضوع اصالة الظهور که «عام» یکی از آنهاست، اگر ظهور تصویری محض باشد، می توان تمسک به عام کرد در شبهه مصداقی، چه لبی باشد چه نباشد، زیرا این ظهور به هر حال وجود دارد. وقتی می گوید «أکرم کل عالم» و «لا تکرّم الفساق من العلماء»، شک می کنیم زید عالم، فاسق است یا خیر. می گوید عالم بودنش مسلم است و «أکرم کل عالم» مطلق عالم را شامل است و آنگاه شک می کنید که فاسق است تا خارج شده باشد از عموم یا خیر، در اینصورت اگر به عموم عام تمسک کنید، چه اشکالی دارد؟!

ولی حرف ایشان اینست که موضوع اصالة الظهور عبارت نیست از ظهور تصویری، بلکه ظهور تصدیقی است، یعنی ظهور باید کاشف باشد از مراد متکلم. حال که از مراد متکلم کشف کرد، هذا حجة. سپس می گوید در ظهور تصدیقی که عبارت متکلم یعنی «أکرم کل عالم» کاشف باشد که مراد متکلم هم همین است، این فقط در شبهات حکمی می آید. در اینجاست که متکلم کبرای «أکرم کل عالم» را القاء می کند. اصلا متکلم ممکن است نسبت به مصادیق غفلت داشته باشد. یکی از شواهد آن اینست که خود متکلمان ممکن است در مصادیق اشتباه کنند. پس متکلم در مقام کلامش، صرفا ناظر به بیان مرادش نسبت به شبهه حکمیه است، ولی اینکه بخواهد در مقام بیان مصادقها باشد و با عمومش تکلیف آنها را حل کند، می گوید در مقام بیان این حرف نیست. ظهور خطاب هم اصلا این را شامل نمی شود.

سوال: استدلال آقا ضیاء در قضیه حقیقه است و نه خارجی.

پاسخ: قضیه حقیقه است.

سوال: پس اصلا کلام آقا ضیاء ناظر نیست به قضیه خارجی که شهید صدر استثناء می کند

پاسخ: چه کسی می گوید؟

سوال: چون آقا ضیاء می گوید در قضیه حقیقه، شارع، ناظر به مصادیق نیست

پاسخ: این را شما می‌فرمایید. اینها حرف‌های شماسست و ایشان می‌گویند مطلقاً.

ما الان در بحث احتیاط هستیم و فقط خواستیم اشاره کنیم نقضی که آقای صدر به مرحوم آقا ضیاء می‌کند مبنایی است و مرحوم عراقی غفلت نداشته است، بلکه به صراحت می‌گوید تمسک به عام در شبهه مصداقیه، چه مخصص آن لبی باشد یا نباشد، تمسک به عام نمی‌شود کرد.

فقط این را خواستیم عرض کنیم و اگر می‌خواهید استدلال کنیم، ان شاء الله در بحث عموم. وقتی بحث عموم را کردیم، مدت مدیدی روی این ماندیم و آنجا اختیار بنده این شد که می‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقی کرد. این را در عالم اسلام شاید دو سه نفر موافق این حرف باشند و مرحوم سید صاحب عروه این حرف را می‌گوید و بنده فرمایش ایشان را دیده‌ام ولی استدلالش را ندیدم. استدلالی که می‌کردیم همین نکته‌ای بود که از مرحوم عراقی عرض کردم. می‌گفتیم چه اشکال دارد که «اکرم کل عالم» که مولای حقیقی می‌گوید و به همه جهات عالم هم واقف است، کما اینکه ناظر به الغاء شبهه حکمیه است، ناظر به رفع شک از مصادیق هم باشد؟!

منتها بعداً از این حرف عدول کردیم به دلیل یک استظهار. ثبوتاً می‌شود ولی ظاهر خطابات القاء احکام واقعی حتی در قضایای خارجی، نیست. یعنی وقتی مولی حتی نسبت به مشافهین و به صورت قضیه خارجی به زید خطاب می‌کند که «اکرم کل عالم» ظهور در بیان حکم واقعی است. آنجا می‌گفتیم چه اشکال دارد که «اکرم کل عالم» هم متکفل حکم واقعی باشد و هم به عموم امکان این را داشته باشد که در ظرف شک این هم تکلیف شک را حل کند؟! اشکال آن استظهاری است و ثبوتاً شاید اشکال نداشته باشد. برخی خواسته‌اند اشکال ثبوتی کنند که جمع بین اخذ شک در موضوع حکم و عدمش اشکال دارد، ولی اینطور نیست. ظاهر «اکرم کل عالم» در بیان حکم واقعی است و ظاهر «لا تکرّم الفساق من العلماء» در بیان حکم واقعی است؛ و اگر شک کنیم که زید عالم، فاسق است یا خیر، امر او مردد است که داخل در عموم عام باشد یا نه در مقام حجیت. چون یدور به تعبیر مرحوم اصفهانی بین الداخل و الخارج و نمی‌توان تمسک به عام کرد. عام به معنایی که مراد جدی مولی باشد، شک داریم که شامل زید عالم فاسق است یا نه.

زمانی تمسک به عموم «اکرم کل عالم» در شبهه مصداقی درست است که بگوییم «اکرم کل عالم» کما اینکه متکفل حکم واقعی است که روی واقع عالم می‌رود، و در «لا تکرّم الفساق من العلماء» خروج مخصص روی واقع فاسق عالم می‌رود، بگوییم «اکرم کل عالم» متکفل موارد شک در علم و جهل هم است. ثبوتاً شاید محال نباشد ولی اثباتاً ظهور خطابات اینست که متکفل حکم واقعی است و اگر ما قبول داریم که از تحت عالم، واقع فاسق خارج شدند، پس در مورد زید که

شک داریم فاسق است یا خیر، شک داریم که در این عالمی که موضوع «اکرم کل عالم» است، داخل است یا خیر. امر او يدور بين الداخل تحت العنوان أم الخارج. اینطور است که نمی توان تمسک به عام کرد.

بله، حرف های دیگری هم هست و این داستان، مفصل و پیچیده است. مثلاً مرحوم نائینی ادعا می کند و آقای صدر هم اشاره فرمود به ایشان که ایشان روی مبنایش، می گوید در کل قضایای حقیقی و خارجی، شبهه مصداقیه اش قابل اخذ نیست به عموم عام. دلیلش اینست که مخصص، عام را معنون می کند بغیر عنوانه. در «اکرم کل عالم» و «لا تکرّم الفساق من العلماء»، لا تکرّم معنون می کند عالمی که تحت خطاب عام است به غیر فاسق. کل تخصیص یوجب تعنون العام بغیر عنوان الخاص، مانند اینست که مولی گفته «اکرم کل عالم غیر فاسق». اگر این باشد و شک کنید که زید فاسق است یا خیر، شبهه مصداقی مخصص تبدیل می شود به شبهه مصداقی عام و در این واضح است که نمی شود تمسک کرد و قضیه خارجی یا غیر خارجی در این مساله فرقی نمی کند. اگر بگوییم مخصص، عام را بغیر عنوان معنون می کند، چه فرقی دارد که در خطاب قضیه حقیقی باشد یا خارجی؟! در قضیه خارجی هم معنون به غیر عنوان می شود و شبهه مصداقی خاص می شود شبهه مصداقی عام و قابل اخذ نیست.

منتها آنجا مرحوم آقا ضیاء اشکالی که به ایشان دارد و ما هم قبول داریم اینست که چه کسی گفته خاص، عام را معنون می کند به غیر عام. مرحوم عراقی آنجا مثالی می زند که عده ای می گویند این مثال خارج از بحث است. ایشان می گوید مثل موت است. اگر «اکرم کل عالم» داشتیم و زید فوت کرد، این خروج زید به موت، موجب تعنون عام به غیر عنوان می شود؟! می گوید خروج تخصیصی مثل موت می ماند. چرا تعنون به عنوان بدهد؟ البته مثال با مثل فرق دارد و مثال شما خروج تکوینی خارجی است و در مخصص یک کلامی یا دلیل لبی آمده و خارج کرده است و با توجه به آن ممکن است کسی بگوید ظهور ثانوی شکل می گیرد. به هر حال دعوی صغروی است در تشکیل یک ظهور ثانوی. دلیل علی الظاهر نداریم و لا اقل مسلم نیست تعنون به غیر عنوان عام عند العرف.

منتها اشکال تمسک به عام در شبهه مصداقی خاص، فقط بیان مرحوم نائینی نیست و این بیان محقق عراقی و دیگران هم هست که ما هم قبول داریم. لذا علی الظاهر بین دلیل لبی و غیر لبی فرقی نمی کند. این مطالب درباره این نکته ای بود که شهید صدر نسبت به مبنا فرمود. اما فرض قضیه خارجی، به نظر ما این هم وجهی ندارد. در کلام مرحوم عراقی هیچ رجوعی به قضیه خارجی نیست و آقای صدر است که می گوید فرمایش شما اگر بخواهد تمام باشد، باید روی قضیه خارجیّه ببرید. ببینیم این درست است یا خیر.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۶۷۹
ادامه بررسی کلام شهید صدر	۶۸۲
عدم منافات بین خطاب به مخاطب موجود و حقیقی بودن مفاد خطاب.....	۶۸۲
استدلال مرحوم عراقی در قضیه خارجی نیست.....	۶۸۳
صحت استدلال مرحوم عراقی نیز منوط به خارجی بودن قضیه نیست.....	۶۸۳
خلط بین اطلاق المكلف و اطلاق شبهه در کلام شهید صدر.....	۶۸۴
بررسی پاسخ محقق عراقی به استدلال مرکب	۶۸۶
اجرای اطلاق نسبت به مشافهین سابق بی معناست.....	۶۸۶
اگر مشافهین بیان واصل داشته باشند، بر اساس مبانی قوم، دیگر قف عند الشبهة مولوی، لغو می شود.....	۶۸۸
تکرر خطابات شارع، روی مبنای مختار، لغو نیست اما استدلال ما به آن ها گاهی لغو است.....	۶۸۹

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش محقق عراقی بود در تمسک به خطابات «قف عند الشبهة» برای اثبات شمول آن نسبت به شبهات بدوی و اثبات احتیاط در شبهات بدوی. محقق عراقی بیان دقیقی مطرح کرد و بحث را در مقام اثبات و اخذ به اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به شبهات مطرح نمود. فرمود که اخذ اطلاق نسبت به شبهه، «دور» است، زیرا اخذ اطلاق نسبت به «الشبهة» متوقف به اینست که در اینجا قبح عقاب بلا بیان جاری نباشد، یعنی بیان واصل داشته باشیم، و فرض اینست که بیان واصل نداریم جز همین اطلاق. پس اخذ به اطلاق متوقف است بر اینکه بیان واصل داشته باشیم، و بیان واصل هم متوقف است بر وجود این اطلاق، زیرا فرض اینست که دلیل دیگری نداریم.

سپس خود ایشان بیان دیگری مطرح کرد که اگر کسی بگوید نسبت به مشافهین و حاضرین در زمان ائمه علیهم السلام که این خطاب وارد شده است، اجرای اطلاق می کنیم و می گوئیم آنها «قف عند الشبهة» را به نحو اطلاق داشتند و احتیاط درباره آنها ممکن بوده است، زیرا ممکن است بیان واصل داشته باشند. نسبت به خودمان می گوئیم بیان واصلی

نداریم، مگر این اطلاق که «دور» می شود، ولی نسبت به مشافهین شاید بیان واصل داشته باشند و در بحث ها عرض کردیم که برای اخذ به اطلاق بیش از این لازم نداریم که اطلاق در مقام ثبوت برای مخاطبین ممکن باشد. آنگاه، اگر نسبت به مشافهین توانستیم اجرای اطلاق کنیم، به قاعده اشتراک می گوئیم ما هم مثل آنها هستیم و همین خطاب وجوب احتیاط را به مثل «قف عند الشبهة» داریم. این ملخص فرمایش محقق عراقی در ذیل بحث است که یک راهی باز می کند.

خود ایشان به این راه اشکال می کند که این تمسک به عام است در شبهه مصداقیه. البته «عام» که در اینجا گفته می شود، با «مطلق» در این بحث فرقی ندارد. گاهی مقصود از عام، مطلق است، زیرا «الشبهة» در اینجا مطلق است نه عام. به هر حال خود ایشان اشکال می کند که این تمسک به عام در شبهه مصداقی است. زیرا می خواهیم از اطلاق یا عموم «الشبهة» استفاده کنیم و می دانیم که لبا مخصّص است و اختصاص پیدا کرده به جایی که بیان واصل باشد، متنها در مورد مشافهین می گوئیم احتمال آن را می دهیم، پس اخذ به اطلاق می کنیم. احتمال هم می دهیم که بیان واصلی در کار نباشد، و می دانیم «قف عند الشبهة» تخصیص خورده است به قبح عقاب بلا بیان که موضوع آن عدم بیان واصل است. حال شک داریم که آنان بیان واصل داشته اند یا خیر، پس شک داریم که مصداق مخصّص در کار است یا خیر. تمسک به عام در شبهه مصداقی هم جایز نیست.

عرض شد که دو جور بحث در اینجا داریم. یکی، بحث هایی است که شهید صدر با محقق عراقی دارد، و یکی هم بحث هایی است که خودمان با محقق عراقی داریم.

بحث شهید صدر در چند نکته بود. نکته اول این بود که تمسک به عام در شبهه مصداقی در جایی که قضیه خارجی باشد و مخصّص هم لبی باشد، اشکال ندارد و اینجا اینچنین است. زیرا هم به حسب استدلال محقق عراقی و هم اساسا اگر بخواهد استدلالی درست باشد، باید قضیه خارجی باشد و خطاب به مشافهین هم که عرض شد، ظاهرش همین است، و از طرف دیگر، مخصّص هم لبی است. ایشان می گوید در مخصّص لبی که عموم آن قضیه خارجی باشد، تمسک به عام را جایز می دانیم.

جواب نکته اول ایشان را از فرمایش محقق عراقی عرض کردیم که بحثی مبنایی است و باید در بحث تخصیص حل شود. اشاره شد که محقق عراقی متفطن به این نکته است، نه اینکه غافل از آن باشد. مبنای ایشان در باب اخذ به عموم و اطلاق هر دو، ظهورات تصدیقی است نه تصویری. ایشان مدعی است ظهور تصدیقی از ناحیه متکلمی مثل شارع، در مقام بیان شبهه حکمیه است نه رفع شبهه مخاطب از هر حیث ولو از جهت شبهه مصداقیه. در متکلم عادی هم همینطور است که وقتی در مقام مثلاً تقنین است، در این مقام نیست که در خانه هر کس را بزند که شبهه تو اینطور رفع می شود. البته اینکه

در خانه هر کس را بزند، ممکن است با یک عبارت عام بگوید مانند اینکه «در مشکوک الحرمة براءت جاری است حتی در شبهات موضوعیه»، ولی نکته اینست که اصلاً متکفل این هست که بخواهد شبهه او را رفع کند؟ یا نه، وقتی تقنین می‌کند، یک مطلب کلی راجع به امری قانونی بیان می‌کند؟ در مکلف عرفی هم همینطور است و راجع به شارع نیز مطلب از این قرار است. این فرمایش اینجا، مبنای ایشان در عدم تمسک به عام در شبهه مصداقی است. می‌گوید مکلف یا شارع، وقتی القاء خطاب می‌کند در مقام بیان شبهه حکمیه‌اش در بحث است در مثل «اکرم کل عالم» و ناظر به خصوصیات نیست و از این رو، نمی‌توان برای رفع شبهه در خصوصیت، به عموم عام مراجعه کرد. نکته آن اینست، و لذا در بحث خود تصریح می‌کند که فرقی نمی‌کند که مخصّص لبی باشد یا نباشد، یعنی مرحوم عراقی مبنایی اتخاذ کرده است که نتیجه آن اینست، اما اینکه شما مبنائاً چیز دیگری اتخاذ کنید، بحث دیگری است، و به هر حال این بحثی مبنایی است.

سوال: تمرکز آقای صدر در استثناء به قضیه خارجی است نه لبی. آقا ضیاء تصریح به لبی دارد در عبارات خودشان.

پاسخ: خارجی هست. لذا شهید صدر می‌فرماید ما قبول نمی‌کنیم که اینجا قضیه خارجی است. قضیه حقیقی است پس اشکال شما وارد نیست.

سوال: فهم آقای صدر از آقا ضیاء اینست که ایشان قضیه خارجی گفته است و آقای صدر استثناء می‌کند قضیه خارجی.

پاسخ: آنچه شهید صدر به محقق عراقی نسبت می‌دهد، ظاهراً دو مطلب است: هم می‌گوید ایشان قضیه خارجی طرح کرد. در قضیه خارجی وقتی به دلیل لبی تخصیص بخورد - تصریح می‌کند که تخصیص به دلیل لبی بخورد - می‌شود اخذ کرد. نکته دوم فراتر است و می‌گوید تقریب ایشان باید قضیه خارجی باشد، نه اینکه ایشان با تمسک به قضیه خارجی می‌گوید یا نمی‌گوید. فرض کنیم اگر هم نگفته باشد، اگر می‌خواهد تقریش تمام باشد باید قضیه خارجی باشد، و در قضیه خارجی می‌توان به عموم عام تمسک کرد اگر تخصیص به دلیل لبی بخورد. شهید صدر می‌فرماید:

وَأَمَّا لَوْ بَنَيْنَا عَلَى مَا هُوَ الصَّحِيحُ مِنَ التَّفْصِيلِ فِي ذَلِكَ فَلَا يَتِمُّ هَذَا الْكَلَامُ؛ لِأَنَّ هَذَا الْمَوْعِدَ مِنْ مَوَارِدِ جَوَازِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ فِي الشَّبْهِةِ الْمَصْدَاقِيَّةِ؛ لِأَنَّ التَّقْرِيبَ الْمَشْكُلَ عَلَيْهِ بِهَذَا الْإِشْكَالِ إِنَّمَا يَتِمُّ فِي نَفْسِهِ بِنَاءً عَلَى فَرْضِ الْقَضِيَّةِ خَارِجِيَّةٍ لَوْحَظَ فِيهَا الْأَفْرَادَ الْمَعْيُونُونَ الْمُخَاطَبُونَ فِي زَمَانِ الْإِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وَبِنَاءً عَلَى هَذَا الْفَرْضِ لَا يَرِدُ هَذَا الْإِشْكَالُ لِحُجُوزِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ فِي الشَّبْهِةِ الْمَصْدَاقِيَّةِ فِي الْقَضِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ الْمَخْصَصَةِ بِمَخْصَصٍ لِبَيِّ^۱

۱. مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائري السيد كاظم، ج ۳، ص ۳۳۴.

سوال: این مهم نیست. اعم از مخصص لَبّی است.

پاسخ: اگر اعم بود چرا می گوید به مخصص لَبّی؟ می گفت فی الشبهة الخارجية

سوال: آقای صدر می گوید تمسک به عام در شبهه مصداقیه دو استثناء دارد. یک استثناء آن قضیه خارجی است. ایشان مثال می زند به «أكرم جیرانی». در «أكرم جیرانی» لازم نیست قضیه لبّیه لزوما بشود.

پاسخ: أكرم جیرانی که ربطی به تخصیص ندارد. در دلیل لَبّی بحث است و یک عده مثل آخوند اشکال می کنند که در دلیل لَبّی، می شود تمسک به عام در شبهه مصداقی کرد؛ و عده ای تفصیل می دهند که تمسک به عام در شبهه مصداقیه دلیل لَبّی، در جایی است که قضیه خارجی باشد نه مطلقا. این بحثی مبنایی است.

نکته دوم شهید صدر همین است که می گوید ظاهر اینست که محقق عراقی در قضیه خارجی این را طرح می کند و نسبت هم می دهد که اگر می خواهد بیان ایشان تمام باشد باید قضیه خارجی باشد.

ادامه بررسی کلام شهید صدر

عرض بنده اینست که ظاهرا در هر دو مورد، اینطور نیست. مرحوم عراقی قضیه خارجی را طرح نکرده است. بنابراین، اولاً فرمایش محقق عراقی در قضیه خارجی نیست و ثانياً البیان المشکل علیه بهذا الاشکال لا یتیم فی نفسه الا اذا لوحظ القضیه خارجیة» هم درست نیست، یعنی قضیه حقیقی هم باشد، بیان ذیل درست است.

عدم منافات بین خطاب به مخاطب موجود و حقیقی بودن مفاد خطاب

قبل از اینکه من جواب ایشان را عرض کنم، نکته مهمی وجود دارد که لازم است تذکر دهم. در بحث اقتضاء خطاب لوجود المخاطب و اینکه هل يجوز الخطاب الى المعدومین در بحث عام و خاص و غیره، ملاحظه کرده اید که گاهی یک خلط بحث عجیبی می شود. اینکه خطاب یحتاج الى مخاطب حاضر و مشافه، امر روشنی است، مگر با توسع، کسی را که نیست، موجود فرض کنیم و به او خطاب کنیم که این هم در کلمات و ادبیات زیاد است. به فرزندى که هنوز نیست، خطاب کنیم و مطالبی بگوییم. این ممکن است. در ادبیات هم هست. ولی این مطلب، با توسع است و گرنه انسان عاقل به عدم و معدوم خطاب نمی کند. خطاب، لاجرم مخاطب موجود لازم دارد که گاهی موجود حقیقی است و گاهی هم با یک اعتبار و تقدیر و فرضی، آن را موجود می/کنیم و به موجود خیالی فرضی، خطاب می/کنیم، ولی به هر حال خطاب، مخاطب موجود می/خواهد. با این حال، خیلی اوقات خلط می شود بین این نکته که خطاب، مخاطب موجود لازم دارد و بین اینکه مفادی که در خطاب القا می شود، خارجی باشد. ممکن است مفادی که القاء می شود، حقیقی باشد. بنده به زید موجود،

خطاب می‌کنم و خطاب من به شخص است. خداوند به پیامبر صلوات الله علیه که شخص بود، قرآن را خطاب کرد، ولی مفاد آن این باشد که «المستطیع یحج» یا «المسافر یقصر». بنده به زید که خطاب به شخص است، خطاب می‌کنم که «هر کس تصرف در مال کسی به غیر اذن او بکند، ضامن است». این قضیه حقیقی است. پس فرق است بین اینکه خطاب نیاز به مخاطب دارد و خطاب، شخصی و جزئی است و بین اینکه مفادی که در خطاب القاء می‌شود قضیه حقیقی باشد یا خارجی.

استدلال مرحوم عراقی در قضیه خارجی نیست

حال، اولاً مرحوم عراقی کجا فرموده است که قضیه خارجی است؟ ایشان گفته به مشافهین، نه اینکه موضوع قضیه هم مشافهین است، بلکه خطاب آن به مشافهین است. می‌گوید در زمان حضور ائمه عده‌ای در مجلس حاضر بودند که به اینها خطاب شده است که «قفوا عند الشبهة». حال اگر موضوع وقوف عند الشبهة ولو با قرائن، قضیه حقیقی باشد، اشکال دارد؟ مشافهین که خطاب به آنها القاء شده است، افراد معینی بوده‌اند و مخاطبین معین بوده‌اند، اما مفادی که القاء شده است شما هم باید قبول کنید که مخصوص مشافهین نیست و وقوف عند الشبهة معنا ندارد که مخصوص مشافهین باشد. دو تا وقوف عند الشبهة از ائمه علیهم السلام صادر نشده است که یکی برای مشافهین باشد و یکی برای قضیه حقیقه باشد. خداوند تبارک و تعالی یک مطلبی دارد که وقوف عند الشبهة است برای هر مکلفی، ولی این قضیه «المکلف یقف عند الشبهة» را به مشافهین گفته است. پس لازمه حرف محقق عراقی که استدلال مرکبی را تحریر و تقریر کرده است این نیست که قضیه‌اش خارجی باشد.

صحت استدلال مرحوم عراقی نیز منوط به خارجی بودن قضیه نیست

ولی عرض کردم شهید صدر به این اکتفا نکرده است. می‌گوید آن بیانی که مشکل علیه بهذا الاشکال یعنی تمسک به عام در شبهه مصداقی که آقای عراقی اشکال کرده است، این بیان اگر بخواهد تمام باشد فی حد نفسه، باید قضیه‌اش خارجی باشد. این هم لازم نیست، چون قضیه حقیقه است، اما قضیه حقیقی را چه کسی اجرا می‌کند و درباره چه کسی اجرا می‌شود؟ ممکن است بگوییم قضیه حقیقی است، ولی راجع به این شخص خاص اجرا می‌کنم. «المستطیع یحج» قضیه حقیقی است و آن را نسبت به این آقا اجرا می‌کنیم و از حج آن اطلاق می‌گیریم. این اشکالی دارد؟

شهید صدر با آن دقتی که دارد به این نکته توجه نکرده است. خطاب به شخص شده است و قضیه حقیقه است و می‌خواهیم ببینیم استدلال محقق عراقی که می‌گفت برای مشافهین اطلاق را جاری می‌کنیم و نسبت به ما به اشتراک ثابت

می‌شود، لازمه‌اش اینست که قضیه خارجی باشد؟ می‌گوییم اینطور نیست. فرض کنیم که خطاب «المستطيع یحج»، به مخاطبان خاص که مشافهین هستند، خطاب شده است ولی هر شخصی می‌تواند اطلاق را جاری می‌کند. مگر ما که اطلاق را جاری می‌کنیم، مخاطب به این خطاب هستیم؟ هر مکلفی اطلاق جاری می‌کند. جاری کردن اطلاق به این معنا نیست که موضوع آن مکلف باشد بلکه با وجود اینکه موضوع المستطيع است، ما اطلاق را جاری می‌کنیم. بنابراین، حرف آقا ضیاء اینست که ما اطلاق جاری می‌کنیم نسبت به مشافهین که این‌ها هم باید وقوف عند الشبهة می‌کردند چون احتمال دارد آنها بیان واصل داشته باشند و وقوف برای آنها معنا داشته باشد و ممکن باشد و بنابراین، اطلاق را نسبت به آنها اجرا می‌کنیم و سپس می‌گوییم حکم آنها با حکم ما یکی است. این هیچ نیازی ندارد که قضیه خارجی باشد. اینکه شما می‌گویید بیان محقق عراقی اگر بخواهد فی حد ذاته تمام باشد، باید قضیه‌اش خارجی باشد، درست نیست.

خلط بین اطلاق المكلف و اطلاق شبهه در کلام شهید صدر

نکته دیگر یا موید اینست که ظاهراً در کلام شهید صدر خلط می‌شود بین «المکلف» که موضوع تکلیف است و بین «الشبهة» که متعلق المتعلق است که گاهی هم موضوع نامیده می‌شود. ابتدای بحث در «الشبهة» می‌خواستیم اطلاق جاری کنیم نه در «المکلف». بحث در این بود که «قف عند الشبهة» آیا هر شبهه‌ای را می‌گیرد؟ آقا ضیاء اینطور تقریب کرد که بحث اینست که «قف عند الشبهة» هر شبهه‌ای را بگیرد، چون شبهه قبل الفحص و مقرون به علم اجمالی را که حتماً می‌گیرد و در آن بحثی نیست، و بحث در این است که «قف عند الشبهة»، آیا شبهه بدویه بعد الفحص را هم می‌گیرد که تا وجوب احتیاط در شبهه بدویه بعد الفحص نیز ثابت شود یا آن را نمی‌گیرد. بحث در این بود. اینکه نسبت به مکلف قضیه خارجی باشد، چه ربطی به این دارد؟ عبارت‌های ایشان را برای شما می‌خوانم. حدس می‌زنم که خلط حسابی شده است بین اینکه نسبت به مکلف قضیه حقیقه باشد و بین اینکه نسبت به «الشبهة» اطلاق‌گیری ممکن باشد چون بعد ایشان می‌گوید نسبت به مکلف، قضیه خارجی نیست بلکه مثل هر جای دیگری موضوع کلی «المکلف» است. اساساً اینطور باشد یا نباشد، تاثیری در بحث ندارد. بحث ما راجع به اطلاق در «الشبهة» است. در «الشبهة» اطلاق را جاری می‌کنیم و نسبت به «المکلف» هر چه می‌خواهد باشد.

بله، ظاهر «قفوا عند الشبهة»، المكلف نیست ولی به قرینه اینکه «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فی الهلکات» که تعلیل کلی است، ظاهرش اینست که مولی در مقام بیان یک کبرای کلی است، چه برای مخاطبین و چه برای دیگران. واضح است که خداوند نمی‌گوید فقط این پنج نفر که اینجا ایستادند «وقوف عند الشبهات» کنند، چون «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فی الهلکات» برای این پنج نفر! این درست است که حکم کلی است. فرمایش شهید صدر

ولو به کمک قرائن، درست است که موضوع، «المكلف» است، ولی بحث سر «المكلف» نیست، بلکه بحث در «الشبهة» و اطلاق «الشبهة» است.

پس عرض ما چند نکته شد: اولاً، نسبت به مبنای تخصیص در مخصص لبی که بحثی مبنایی است. ثانیاً، نسبت به اینکه اقا ضیاء قضیه خارجی گفته است، در کلام ایشان پیدا نیست و شما خلط می‌کنید علی الظاهر - نسبت قطعی نمی‌دهم که منشأ خلط ایشان چیست ولی خلط می‌شود - بین مشافهت که در باب خطابات است و بین مضمونی که در قضیه آمده است. در مشافه البته قضیه خارجی می‌شود، چون به شخص مخاطبه می‌کنیم، ولی مفاد القاء شده می‌تواند قضیه حقیقی باشد. ثالثاً، درباره این که می‌گویید بیان شما متوقف است، هیچ توقفی ندارد. حال، یا رابعاً یا موید این معنا اینست که اصلاً بحث در «الشبهة» است و اطلاق آن ربطی به «المكلف» ندارد.

اطلاق در «الشبهة» قضیه را، از خارجی بودن خارج نمی‌کند چون همین که مکلف مضیق بشود به مشافهین موجود در خارج، قضیه خارجی می‌شود. قضیه خارجی بدین معناست که متعلقش یا متعلق المتعلقش خاص باشد. یعنی یک عده افراد خارجی معین باشند. منافاتی ندارد که متعلق المتعلق یک عده افراد معین خارجی و یا حتی یک شخص معین مثل زید باشد ولی موضوع قضیه‌اش که «الشبهة» است، اطلاق داشته باشد. بحث ما در الشبهة بوده است نه جای دیگری.

البته شهید صدر یک بحث مهم دیگری دارد که مسیر دیگری است و خواهد آمد.

محقق عراقی می‌گوید اصالة الاطلاق زمانی قابل اخذ است که ممکن باشد. اشکال این بود که اگر بیان واصل نباشد، اطلاق ممکن نیست. آقا ضیاء به صورت «لا یقال» می‌گوید که کسی ممکن است بگوید این اشکال شما در مورد ما جاری است و ما الان بیان واصل نداریم مگر این اطلاق که «دور» می‌شود، ولی مشافهین شاید بیان واصل داشته باشند. ایشان می‌فرماید:

(لا یقال) انه من الممكن حينئذ اجراء اصالة الاطلاق بالنسبة إلى المشافهين بهذه الخطابات الأمر بالتوقف لكشف وجوب الاحتياط عليهم في الشبهات البدوية بخطاب سابق عن هذه الخطابات، فانه بعد ان يحتمل وجوب الاحتياط عليهم ولو بخطاب آخر

در مورد آنها این احتمال هست که به خطاب دیگری باشد

لا مانع عن التمسك باطلاق الشبهة للشبهات البدوية بعد الفحص بالنسبة إلى الموجودين في زمان الخطاب^۱

پس نکته ایشان همین است که «فإنه بعد ان يحتمل وجوب الاحتياط عليهم ولو بخطاب آخر». در مورد ما این احتمال نیست، زیرا می بینیم که بیان دیگری نیست، ولی نسبت به آنها احتمال می دهیم بیان دیگری داشته اند. پس اطلاق ممکن است و کل اطلاق ممکن، یوخذ به. بنده هم گفتم به ظهور اخذ می کنیم و احتمال تقييد را دفع می کنیم، ولی کجا؟ جایی که ظهور قابل اخذ و ممکن باشد.

بررسی پاسخ محقق عراقی به استدلال مرکب

حال، عرض ما نسبت به فرمایش آقای عراقی اینست که اجرای اطلاق را چه کسی می کند؟ می گوید ما هستیم که اجرای اطلاق می کنیم نسبت به مشافهین که اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به آنها، قابل اخذ است. بعد می گوئیم وقتی اطلاق قابل اخذ و برای آنها ثابت است، پس برای ما هم به اشتراک ثابت است.

اجرای اطلاق نسبت به مشافهین سابق بی معناست

اساسا روی این جمله فکر کنید که یعنی چه ما اجرای اطلاق کنیم برای معدومین که هزار سال پیش بودند؟! اگر بگوئید خودشان اجرای اطلاق می کنند، باز هم بی معناست. زیرا آنها اگر بیان واصل دارند، خودشان می دانند که بیان واصل دارند یا خیر، و چه نیازی به اجرای اطلاق دارند؟! اگر بیان واصل دارند به «قف عند الشبهة» اخذ می کنند و اگر ندارند هم اخذ نمی کنند. اینکه ما اجرای اطلاق می کنیم و بعد ایشان می گوید اخذ به اطلاق در شبهه مصداقيه است و مال ماست که شبهه داریم و گر نه آنانی که آن زمان بودند شبهه نداشتند. اگر بیان واصل داشتند که واصل بود و اگر هم نداشتند، می دانستند بیان واصل ندارند چنانچه ما الان می دانیم بیان واصل نداریم. مشافهین زمان امام، اگر بیان واصل داشتند که داشتند و اگر نداشتند هم نداشتند و در اینصورت، تمسک به عام در شبهه مصداقی یعنی چه؟ این شبهه مصداقيه وجود بیان برای مشافهین فقط برای ما شکل می گیرد. این واضح است و عبارت ایشان را می خوانم که ایشان می گوید ما - البته با تدقیق - اجرای اطلاق می کنیم نسبت به آنها زیرا مشافهین قف عند الشبهة می توانند داشته باشند. اطلاق «قف عند الشبهة» آنها را می گیرد. عرض ما این است که اجرای اطلاق برای مشافهین اصلا یعنی چه؟ برای کسی که هزار سال پیش بوده است، اجرای اطلاق کنیم؟! اجرای اطلاق و عموم و تمام امارات، اثر عملی دارد برای کسی که موضوعش باشد.

^۱ . نهاية الأفكار، العراقي آقا ضياء الدين، ج ۲، ص ۲۴۵.

بله، مجتهد گاهی می‌آید و می‌گوید به نیابت مقلد این کار را می‌کند، و معنایش اینست که خطابات اول باید مقلد را بگیرد بعد مجتهد را بگیرد و یا جور دیگری که ما سابقاً تصویر می‌کردیم و برای شما بحث نکردیم. بحث فوق العاده مهمی است که مجتهد چه کار می‌کند. ما تصویر می‌کردیم که حرف دیگری هم می‌شود گفت که اصلاً افتاء یکی از کارهای مجتهد است. نه از باب نیابت از مقلد تا بگوییم اول خطاب باید مقلد را بگیرد و با توسعه که از ناحیه ادله نیابت می‌آید مجتهد موضوع قرار بگیرد. زیرا آنجا این شبهه است که برخی از احکام برای نسوان است و مجتهد به چه حسابی اجرای برائت و یا استصحاب در مثلاً دم می‌کند؟ آنجا یک حرف اینست که بله، خطابات اول نسوان را شامل می‌شود ولی یک ادله ای داریم که مجتهد را نائب مناب مقلد می‌کند. یک راه دیگر اینست که کاری به این حرف‌ها نداریم، بلکه یکی از کارهای مجتهدین به توسط ادله اجتهاد، به مضامین قضیه حقیقه افتاء است. کاری به این نداریم که نائب مناب باشد. عرض ما اینست که حتی اگر این حرف دوم هم باشد، باز هم اجرای اطلاق نسبت به گذشته بی‌معناست. گذشته، رفته است و مبتلا به نیست. چه ادله اجتهاد را افتاء بگیریم و چه نیابت و چه خودمان بخواهیم اطلاق جاری کنیم، باید در جایی باشد که اثر عملی داشته باشد و ابتلائی در کار باشد. نسبت به سابقین که مشافه بودند، اجرای اطلاق بکنیم و بعد بگوییم ما با آنها مشترک هستیم! اطلاق کجا بود؟! اجرای اطلاق توسط ما نسبت به گذشتگان اصلاً معنا ندارد و کل این ماجرا نادرست است.

سوال: چه اشکال دارد که اطلاق حکم نسبت به آنها موضوع بسازد برای اطلاق ما؟

پاسخ: اول خودش جاری شود. ابتدا اصلاً اطلاق معنا داشته باشد.

سوال: به واسطه اینکه ثمره دار باشد کافی است. می‌گویید بی‌ثمر است یا معنا ندارد؟

پاسخ: در مورد غیر مبتلا به، بی‌معناست اجرای اطلاق. جاری کنیم که چی بشود؟

سوال: موضوع بسازد برای اطلاق ما که پرثمر است چه اشکالی دارد؟

پاسخ: اول خودش را جاری کنید تا موضوع درست شود. الان اجرای اطلاق کنیم که مشافهین امر به «وقوف عند

الشبهة» داشتند؟! یعنی چه.

سوال: تا موضوع درست کند.

پاسخ: اول معنا کنید که اجرای اطلاق یعنی چه؟!

سوال: اطلاقش روشن است که آنها در مطلق شبهات باید توقف می‌کردند.

پاسخ: باید توقف میکردند؟ ما اجرا می‌کنیم یا خودشان؟ ما که نمی‌دانیم.

سوال: ما اجرا می‌کنیم تا موضوع برای اطلاق ما درست شود.

پاسخ: خود اطلاق باید اثر داشته باشد تا موضوع اثر دیگری باشد. در «اکرم العالم» بگوئید اطلاق بی‌اثر است ولی موضوع نذر من را درست می‌کند! اول باید اطلاق «اکرم العالم» را درست کنید. کسی بگوید اگر «اکرم العالم» اطلاق داشته باشد، نذر می‌کنم فلان مقدار بدهم به کسی. اینجا کسی می‌گوید اطلاق «اکرم العالم» اصلاً خودش جاری نیست، و شما می‌گویید اثر برای موضوع نذر درست می‌کند؟!

سوال: خروج از لغویت کافی است برای این.

پاسخ: بحث خروج از لغویت نیست. نسبت به سابقین اجرای اطلاق کنیم بی‌معناست. به تعبیر دیگر، هر کسی برای خودش باید اجرای اطلاق کند. اجرای اطلاق و عموم و امارات و ظهور یا غیر ظهور، باید موضوع آن‌ها من باشم یا مجتهد به قضیه حقیقه اطلاق اجرا کند. اما نسبت به کسانی که به طور کلی از مدار ابتلا خارج‌اند، معنا ندارد نسبت به آنان اجرای اطلاق کنیم. بنابراین، اصل این مقدمه نادرست است.

اگر مشافهین بیان واصل داشته باشند، بر اساس مبانی قوم، دیگر قف عند الشبهة مولوی، لغو می‌شود

نکته دوم نسبت به بیان ایشان اینست که نسبت به سابقین اجرای اطلاق می‌کنید. می‌گویید در زمان خودشان اطلاق «قف عند الشبهة»، نسبت به مشافهین جاری است از این باب که ممکن است بیان واصل داشته باشند. اما اگر بیان واصل داشته باشند، روی مبانی قوم، امر مولوی «قف عند الشبهة» برایشان لغو است. بیان واصل نسبت به واقع دارند و «قف عند الشبهة» لغو است. ولی ما لغو نمی‌دانیم. محقق عراقی را نمی‌دانم. ایشان تکالیف و مرادات شارع را همان ابراز اراده می‌داند که می‌گوید همین، لبّ تکلیف است، ولی نمی‌دانیم یعنی در خاطر من نیست که مثل برخی دیگر غرض ابراز اراده منحصر در جعل داعی می‌داند یا نه. ما سابقاً غرض از ابراز را جعل داعی می‌گرفتیم و به ایشان اشکال می‌کردیم که شما باید این را بگویید. یک جاهایی به ذهنم می‌آید که ایشان گفته است اشکال ندارد غرض از ابراز، جعل داعی باشد. ولی ما می‌گوییم غرض از ابراز اگر جعل داعی باشد، دوباره مشکل لغویت در همین ابراز اراده، پیش می‌آید. چرا مولی دوباره ابراز کرده است؟ لغو است. یک بار با آن بیان واصل سابقش، مولی احتیاط را واجب کرده است و دوباره بگوید «قف عند الشبهة» و احتیاط مولوی بیاورد، لغو است.

روی مبنای مختار ما، نمی‌گوییم تکلیف لغو است چون حقیقت احکام را ابراز اراده می‌گیریم و غرض از ابراز را هم جعل داعی نمی‌گیریم. جعل داعی از فوائد می‌تواند باشد، ولی غرض همیشه این نیست و غرض مولی، تابع مصالح و

مفاسد کون و عالم است مثل بقیه مخلوقات خداوند. ارسال رسل و انزال کتب، تابع نظام علوی خداوند است و این خصوصیتی ندارد که در کل مورد برای تحریک مخاطب باشد. بله، تحریک مخاطب قد یکون من الفوائد. اما اینکه چرا مولی تکالیفش را ابراز کرده است در این عالم مثل بقیه خلقت‌های خداوند است که می‌خواهد نظام خودش را کشف کند. همینطور که عالم عین را کشف کرده است و ظهور پیدا کرده است، ظهور در خطابات هم پیدا می‌کند. پس روی مبنای ما اشکالی نیست ولی روی مبنای قوم اشکالی پدید می‌آید و لغو می‌شود.

تکرار خطابات شارع، روی مبنای مختار، لغو نیست اما استدلال ما به آن‌ها گاهی لغو است

روی مبنای ما مطلبی را اضافه می‌کنم که قبلاً نگفته‌ام و آن اینست که روی مبنای ما تکرار خطابات از ناحیه شارع موجب لغویت نیست و این بحث مهمی است که مکرر هم گفته‌ایم، ولی استدلال ما به آن‌ها قد یکون لغوا. استدلال از طرف ماست نه از طرف خطاب مولی که مولوی است. ما که استدلال می‌کنیم و می‌خواهیم ثابت کنیم احتیاط را، اگر قبلاً احتیاط را ثابت کردیم الان رجوع ما به «قف عند الشبهة» به عنوان استدلال لغو نیست؟! دست‌کم استدلال فایده‌داری دیگر نیست. فرض کنید ما مشافهین هستیم و برای ما دلیل اصلی است که احتیاط را واجب می‌کند و بعد که دلیل واصل آمد می‌گویید قف عند الشبهة معنادار شده و می‌شود به آن تمسک کرد. خب تمسک به آن کنیم که چه بشود؟! که وجوب احتیاط را ثابت کند؟! روی مبنای ما اشکالی ندارد و شارع وجوب احتیاط خود را با ده بیان مولوی بیاورد ولی ما به عنوان مستدل می‌خواهیم با «قف عند الشبهة» چه کار کنیم؟ می‌خواهیم استدلال کنیم بر وجوب احتیاطی که تا به حال نمی‌دانستیم؟! اینطور نیست. قبلاً به بیان واصل وجوب احتیاط را فهمیدیم. ما می‌گوییم مولی اگر ده بار هم بگوید قف عند الشبهة و امثال آن، از ناحیه شارع لغو نیست و در نظامات خودش است و بیان می‌کند، ولی ما که استدلال می‌کنیم، ظاهراً لغو است. قبلاً بیان واصل داشتیم.

به عبارت دیگر، اگر بگویند چرا وجوب احتیاط در اسلام است، می‌گوییم این بیان واصل برای احتیاط است. در اینصورت، «قف عند الشبهة» چیست؟ می‌گوییم این هم بیان مولی است، ولی ما دیگر نباید به این استدلال کنیم، ما قبلاً استدلال کردیم. استدلال کردن کار ماست و اینکه یک حکم مولوی است یا خیر، کار شارع است. استدلال ما به «قف عند الشبهة» بی‌معنا می‌شود. اگر آخبری می‌خواهد به قف عند الشبهة استدلال کند برای وجوب احتیاطی که نمی‌دانستیم، درست نیست. اسم آن لغو باشد یا نه، کاری ندارم. این استدلال درست نیست، زیرا تمسک به این اطلاق روی هر مبنایی متوقف است بر بیان واصل و بیان واصل خودش کاشف است و به این نیازی نداریم. عرض بنده اینست که استدلال ما علی الظاهر وجهی ندارد، زیرا الان استدلال درست می‌کنید و می‌گویید برای مشافهین اطلاق ثابت است و به اشتراک برای ما ثابت

می شود. می گوئیم مشافهین در جایی اطلاشان درست می شود که بیان واصل داشته باشند و اگر بیان واصل دارند، «قف عند الشبهة» را می خواهند چه کار کنند؟!

سوال: این خطاب مگر مولوی نیست؟

پاسخ: دقتی که کردیم این بود که خطاب مولوی برای شارع می توانیم درست کنیم زیرا ده تا خطاب هم باشد ابراز اراده است، ولی استدلال ما چطور است؟ ما که قبلا به بیان واصل استدلال کردیم، دوباره استدلال کنیم به قف عند الشبهة؟! ظاهرا لغو است. اگر استدلال می کنید. اگر معنای استدلال اینست که کشف چیزی است که نمی دانستیم، لغو است، و اگر کشف چیزی است که می دانستید، اشکال ندارد. یا باید بگویید لغو است و یا بگویید اشکال ندارد با این استدلال چیزی را می یابیم که قبلا می دانستیم. مثل اینست که شما از دو سه راه وجوب احتیاط را کشف کنید. به هر حال چیز جدیدی برای ما کشف نمی کند با این استدلال.

این تمام الکلام نسبت به فرمایش محقق عراقی. به نظر ما اشکالات شهید صدر به ایشان، نه صغرویا نه کبرویا درست نیست. این دو اشکال هم به ذهن ما رسیده است که روی آن فکر کنید که درست است یا خیر.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۶۹۱
بیان شهید صدر در دفع اصل شبهه و اشکال	۶۹۲
الف: به لحاظ مبنای حق الطاعة	۶۹۲
ب: به لحاظ مبنای قبح عقاب بلا بیان	۶۹۴
استظهار وجوب احتیاط از روایات وقوف در کلام شهید صدر	۶۹۵
بیان شبهه «دور» در کلام شهید صدر	۶۹۶
پاسخ شبهه بنا بر اینکه قضیه، خارجی باشد	۶۹۶
پاسخ شبهه بنا بر اینکه قضیه حقیقی باشد	۶۹۹

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات وقوف بود که آیا از این روایات استفاده احتیاط می شود آنطور که اخباریین یا قائلان به احتیاط ادعا کرده اند، یا دلالتی بر احتیاط ندارد. تحریر بیان محقق عراقی را ملاحظه کردیم که از راه اثبات آمده و در ناحیه اطلاق «الشبهة»، «دور» درست کرده بود. اشکالات شهید صدر هم بررسی شد. به نظر می رسد فرمایش محقق عراقی تمام است و علی الظاهر «دور» در اخذ اطلاق از «الشبهة» درست است. نکته مهم اینست که ما در مقام استفاده احتیاط از روایات وقوف به این اطلاق نیاز داریم. نمی توانیم آنطور که رسائل و کفایه و دیگران طرح کرده اند، صرفاً در خود وجوب احتیاط بحث کنیم. باید در دلیل مثبت وجوب احتیاط که اطلاق «الشبهة» است هم بحث کنیم و این اطلاق ثابت بشود، وگرنه نسبت به شبهه قبل از فحص و نسبت به شبهه مقرون به علم اجمالی کسی بحثی ندارد. تا به اینجا فرمایش محقق عراقی تمام است و ما نمی توانیم از روایات وقوف، احتیاط را استفاده کنیم.

بیان شهید صدر در دفع اصل شبهه و اشکال

شهید صدر یک بحث مهمی دارد که دشوار است و اختصاصی هم به بحث ما ندارد. اگر فرمایش ایشان درست باشد در واقع تحلیلی است راجع به روایاتی که به طور کلی عقاب را مترتب می کنند بر فعلی از افعال این بحث خیلی مهم و جالبی است که چگونه هم در حکم واقعی و هم در حکم ظاهری، دلالت بر حرمت می کند. بنده نمی دانم آیا کسی فرمایشات شهید صدر را بحث کرده است یا خیر، ولی بحث دشواری است از این حیث که در کلام ایشان علاوه بر اینکه به نظر بنده برخی از مقدمات غیر صحیح اخذ شده است، بسیار معقّد است. تحریر آن معقّد است، زیرا ذکر نمی کند که دقیقا چه مقدماتی را برای استدلال اخذ می کند. بنده چند بار صدر و ذیل بحث را نگاه کردم تا بتوانم یک تفسیر منطقی و معقولی از آن به دست بدهم. نمی دانم که چقدر می پسندید که فرمایش شهید صدر هم همین است یا خیر.

اول یک بیانی عرض کنیم که ایشان در این بیان، چه توجیهی دارد و سپس ببینیم مقدمات آن درست است یا خیر. فرمایش ایشان اینست که کل این شبهه ای که وارد کردند در بحث - ایشان نمی گوید چه کسی، ولی احتمالا هم مرحوم شیخ را می فرماید و هم مرحوم آخوند را و هم مرحوم عراقی که در مقام اطلاق و اثبات گفته است و آقای صدر اینها را جدا نمی کند - که «قف عند الشبهة»، متوقف بر اینست که در مرتبه سابق هلکه و عقابی باشد و طبیعتا این هلکه و عقاب از غیر قبَل همین خطاب است، وگرنه یا دور می شود یا خلاف ظاهر تعلیل می شود. به هر حال، ایشان می فرماید مبنا و بنای کل این شبهه، غلط است. در جلسات پیشین عرض شد که مرحوم شهید صدر یک بیان انقلابی هم برای حل مسأله دارد. بیان انقلابی ایشان همین است. می گوید مبنا و بنای کل این اشکال، نادرست و غلط است. البته ایشان در بحث قبل، مدافع برخی از قسمت های کلام محقق عراقی بود ولی بعدا فرمود که ما حرف دیگری داریم و آن اینست که مبنای کل این اشکال غلط است و نوبت به این نمی رسد که ببینید این اشکال به نحو دور قابل تقریر است یا جور دیگری، و یا این اشکال از باب قاعده اشتراک قابل جواب است، یعنی اثبات آن برای حاضرین در زمان ائمه و برای ما به قاعده اشتراک. ایشان می گوید کل این ماجرا اساسا نادرست است. یعنی اشکالی اساسا در باب نیست تا هم در نحوه تقریر آن تامل کنید و هم در نحوه جواب آن بحث کنید که آیا جواب دارد یا خیر که ایشان به برخی از آن ها جواب داد مثل تمسک به عام در شبهه مصداقیه و امثال آن. می گوید کل این بحث ها نادرست است.

الف: به لحاظ مبنای حق الطاعة

می فرماید که به لحاظ مبنایی، ما مبنای حق الطاعة و منجزیت احتمال را قبول داریم. اساسا این روایت هم همین را می گوید. «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» یعنی در شبهه تورط نکن که موجب

عقاب است. حق الطاعه هم همین را می گوید که وقتی شبهه دارید و در آن احتمال عقاب می دهید، منجز است بر شما و نتیجه تنجیز اینست که اگر این کار را انجام دهید عقاب دارید. این روایت هم همین را می گوید. پس این روایت تاکید حق الطاعه و منجزیت احتمال است در واقع. می گوید «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»، یعنی الاقتحام فی الشبهة موجب عقاب می شود. می گوید این همان حرف ماست که می گفتیم اقتحام فی الشبهة موجب عقاب می شود.

ایشان استفاده دیگری هم می کند. در بحث حق الطاعه عرض کردیم که ایشان حق الطاعه را تنجیزی نمی داند، بلکه تعلیقی می داند، یعنی معلق بر اینکه خود شارع اذن در خلاف - مثل براءت شرعی که ایشان نیز قبول دارد - ندهد. لذا اذن در خلاف، جلوی حق الطاعه به معنای تنجیز احتمال را می گیرد. ایشان استفاده می کند که این روایات این کار را هم برای ما انجام می دهد. یعنی ظهور عرفی بیان «قف عند الشبهة» که تاکید منجزیت احتمال است، در اینست که شارع براءت و اباحه جعل نکرده است. خود همین، عدم براءت را ایصال می کند یعنی می گوید آن معلق علیه حق الطاعه محقق است. حق الطاعه معلق است بر اینکه شارع اذن نداده باشد. اینجا «قف عند الشبهة» که موکد منجزیت احتمال است، یک دلالت عرفی و ظهور هم دارد که شارع براءت جعل نکرده است، وگرنه بر آن تاکید نمی کرد پس براءت جعل نکرده است و آن حق الطاعه، منجز می شود. این را هم ایشان استفاده می کند. این بحث ایشان از لحاظ مبنایی بود.

اینجا بحثی در مبنای ایشان نداریم و به تفصیل یک سال آن را بحث کرده ایم. ما حق الطاعه را قبول نداریم به ادله متعدد از جمله به دلیل آن تعارضی که به نظر ما در داخل خود حق الطاعه رخ می دهد که به تفصیل بحث شد.

عمده بحث در قسمت دوم است که بنائاً است، یعنی روی مبنای ما که مثل اکثر محققین قائل به قبح عقاب بلا بیان هستیم (ایشان و عده اندک دیگری مستثنا هستند). اینجا است که بحث ایشان بحثی واقعاً دشوار است.

سوال: در این مبنا، عدم حکومت ادله براءت بخاطر اینست که ابای از تخصیص دارد؟ می گوید ادله براءت حاکم نیست بر آن، به جهت ابای از تخصیص است؟

پاسخ: نگفته است که ادله براءت حاکم نیست، بلکه ادله براءت در اینجا نیست. می گوید منجز است، پس براءت نیست، چون اگر براءت بود وارد می شد بر حق الطاعه.

سوال: در موضع خودش اگر تعلیقی باشد، ادله احتیاط جاری است.

پاسخ: حق الطاعة، تعلیقی است. اگر روایتی بگوید تنجیza عقاب دارید، بالالتزام می گوید معلق علیه آن حاصل نشده است.

سوال: نگفته که تنجیza عقاب دارید. میگوید اگر شک داریم و شبهه، عقاب هست.

پاسخ: با اینکه می گوید تنجیza عقاب دارید؟!

سوال: تاکید کرده است منجیزیت حق الطاعة ای را که خود حق الطاعة تعلیقی بود.

پاسخ: مگر موضوع آن حق الطاعة است؟ موضوع آن عقاب است، یعنی محمول حق الطاعة. می گوید محمول حق الطاعة که عقاب است یا لازمه حق الطاعة که عقاب است، اینجا جزما هست. چه زمانی می تواند جزما باشد؟ به شرطی که برائت نباشد. اگر برائت باشد حاکم بر حق الطاعة است. الان مستقیم درباره حق الطاعة صحبت نمی کنیم که آیا محقق شده است یا خیر. درباره عقاب می گوید که لازمه حق الطاعة است. می گوید این عقابی که لازم حق الطاعة است، بشرطی است که برائت نباشد. این روایت می گوید عقاب هست. پس هم حق الطاعة را تاکید می کند که هست که لازمه اش است و هم آن عقابی که لازمه حق الطاعة در ظرف عدم جریان برائت است را تنجیز می کند، پس یعنی برائت نیست. چون اگر برائت بود، عقاب نبود و دیگر این بیان که قف عند الشبهة که اقتحام فی الشبهة یوجب العقاب، درست نبود بلکه باید مثل مفاد حق الطاعة می گفت که یوجب العقاب لو لم یکن هناك برائة؛ در حالی که این روایات این را نگفته است. لذا این روایات اگر تثبیت شود معارض می شود با برائت در حالی که اگر مفاد آن، مفاد حق الطاعة بود معارض نمی شد و ادله برائت وارد بود بر آن.

ب: به لحاظ مبنای قبح عقاب بلا بیان

بحث در قسمت دوم است. یعنی اگر قائل به قبح عقاب بلا بیان شدیم، ایشان می گوید باز هم هیچ اشکالی در استفاده احتیاط از این اوامر نداریم. لذا نهایتا ایشان ظاهرا پذیرفته است که از این روایات می شود وجوب احتیاط را استفاده کرد. علاوه بر اینکه مبنائا می شود، بنائا هم می شود. اگر این حرف تمام باشد باید ایشان بعدا بحث تعارض را بکند که تکلیف این روایات با ادله برائت چه می شود، وگرنه ظاهرا در استفاده احتیاط، ایشان تا نهایت بحث جازم است.

حال چرا آن اشکالاتی که گفتیم اینجا وارد نیست؟ تطبیق اینکه چرا این ها وارد نیست را بعدا می گوییم. الان حرف ایشان را بیان می کنیم.

ایشان می‌فرماید که اصلاً این سیاق که ما برای مثال بگوییم «من شرب الخمر دخل النار»، سیاقی است برای بیان حرمت شرب خمر. می‌فرماید بسیاری از روایات ثواب الاعمال و عقاب الاعمال شیخ صدوق اینطور است. البته بسیاری هم از این قسم نیست. بنده مجبور شدم بخشی از این روایات را بررسی کردم. روایات بسیاری از این قسم نیست، ولی برای اثبات حرف ایشان کافی است که برخی از موارد بیان حرمت در همین قالب باشد که مثلاً «من شرب الخمر دخل النار یا ثبت له العقاب». یعنی تثبیت عقاب بکند برای شرب خمر. اگر چنین چیزی وارد بشود که عبارت باشد از اثبات عقاب برای کسی که فعلی از افعال را انجام داده است، ایشان می‌فرماید این یک بیان عرفی کاملاً معقولی است که بگوید «شرب الخمر حرام». برای اینکه بگوید «شرب الخمر حرام»، اینطور می‌گوید که «من شرب الخمر دخل النار».

البته ایشان می‌گویند یک شبهه فنی اینجا در کار است که باید بحث کنیم. الان قالب اصلی استدلال ایشان اینست که در عالم یک نحوه بیان برای اثبات حرمت به این شکل است. سپس می‌گویند همانطور که در باب امور واقعی مثل شرب الخمر که حکم واقعی حرمت دارد، شارع به جای اینکه بگوید «شرب الخمر حرام» می‌گوید «من شرب الخمر دخل النار» و همانطور که آنجا کسی این بیان را مستهجن نمی‌داند و «دور» و مانند آن درست نکرده است، در باب وجوب احتیاط هم همینطور است. چه فرقی می‌کند در بیان حکم واقعی و حکم ظاهری از این جهت؟ به جای اینکه بگوید «الاحتیاط واجب»، می‌گوید «من ترک الاحتیاط دخل النار» یا «من ترک الاحتیاط اقتحم العقاب و الهلکة». چه فرقی با هم دارند؟ بنابراین، ایشان می‌گویند اصل اشکال کسانی که این شبهه را در باب استفاده وجوب احتیاط از روایات وقوف طرح کرده‌اند، اینست که یک بیان عرفی برای حرمت را پیچانده‌اند. گفته‌اند که اطلاق این منوط به وصول بیان است و وصول بیان هم بر همین متوقف است و «دور» می‌شود. شهید صدر می‌گوید این سخنان درست نیست و این همه روایت داریم که همه از آن‌ها همین را فهمیده‌اند.

سپس می‌گویند بله، قبول دارم که در اینجا شبهه‌ای فنی در کار است، ولی می‌گویند آن را پاسخ می‌دهیم. تمام مشکل بحث در بیان این شبهه فنی و جواب آن است.

استظهار وجوب احتیاط از روایات وقوف در کلام شهید صدر

بنده مکرر حرف ایشان را نگاه کردم و صورت کلی آن را خدمت شما عرض می‌کنم تا جا بیفتد. سپس بعد از جواب شبهه فنی، می‌گویند: من در این شبهه فنی و جواب آن در مقام این نیستم تا اثبات کنم که می‌شود از این روایات حرمت استفاده کرد. اصلاً تثبیت قطعی دارد که می‌شود اثبات حرمت کرد و این ظهور عرفی مثلاً «من شرب الخمر دخل النار» در حرمت، مما لا شک فیها. می‌گویند: من شکی در این ندارم، و فقط می‌خواهم مانع از این استظهار را که شبهه فنی‌ای است

دفع کنم تا این ظهوری را که هر کسی ابتدائاً در مواجهه با این روایت می‌فهمد اخذ کنیم، وگرنه اینطور نیست که من با این استدلال که مفصل و پیچیده است، می‌خواهم ثابت کنم که این ظهور وجود دارد. این ظهور به هر حال وجود دارد و هر اشکال و شبهه‌ای داشته باشید، این ظهور هست. منتها این شبهه باید جواب داده شود تا کسی در اثر این شبهه نگوید من مجبورم بگویم که چون «دور» و محال است، نمی‌توانم به ظهور اخذ کنم. ما در مقام حل شبهه هستیم و الا ظهور روایت بحثی ندارد. پس چارچوب حرف ایشان این است که روایات وقوف مثل «من شرب الخمر دخل النار» است و اینکه بیان حکم ظاهری و واقعی باشد، از این جهت فرقی ندارد.

بیان شبهه «دور» در کلام شهید صدر

شبهه فنی چیست؟ این شبهه هم در بیان حکم واقعی می‌آید و هم در بیان حکم ظاهری. در حکم واقعی اگر کسی گفت «من شرب الخمر دخل النار»، ما می‌دانیم که اینطور نیست، چون دخول نار که همان استحقاق عقاب یا وقوع عقاب به حمل شایع است متوقف بر وصول حکم است. دخول نار متوقف بر وصول حکم است. از طرفی حکمی که در اینجا هست، بر اساس ترتب عقاب واصل شده است. آنگاه اگر تثبیت خود عقاب بر اساس وصول حکم باشد که همین است، می‌شود دور.

شبهه فنی اینست و نظیر همان است که مرحوم عراقی گفته است ولی ایشان به اطلاق تمسک نکرده است که بعداً عرض می‌کنم این عدم تمسک به اطلاق مشکل ساز است. صورت شبهه فنی ایشان اینست. می‌گوید ممکن است در مقابل آن استظهار عرفی روشن که ترتب عقاب بر فعل یدل علی حرمتها، کسی این شبهه را بگوید. این شبهه هم در حکم واقعی می‌آید و هم حکم ظاهری و هیچ فرقی نمی‌کند. در باب استظهار وجوب احتیاط از این بیان که «من اقتحم الشبهة دخل النار و الهلكة و اقتحم الهلكة»، این بیان زمانی درست است که اقتحام فی الهلكة تصویر بشود و اقتحام فی الهلكة هم زمانی است که وصول حکم بشود و فرض اینست که ما خطابی جز همین روایات وقوف برای ایصال حکم نداریم پس باید این واصل بشود. این تقریباً همان روح اشکالی است که در کلمات قوم بود.

پاسخ شبهه بنا بر اینکه قضیه، خارجی باشد

ایشان می‌گوید این شبهه محلوله هم بنا بر اینکه این قضیه، قضیه خارجی باشد و هم بنا بر اینکه قضیه حقیقی باشد. اینجا باید خوب دقت شود.

ایشان می‌گوید اگر «قف عند الشبهة» قضیه خارجی باشد یا بعداً بخواهیم تعمیم بدهیم به احکام واقعی که فعلاً به آن نمی‌پردازیم. در مثل «قف عند الشبهة» اگر قضیه خارجی باشد یعنی شارع در زمان امام علیه السلام روی کرده‌اند به

عده‌ای از مشافهین و حاضرین و به آنها حکمی را می‌گویند که «قفوا عند الشبهة». ایشان می‌گویند از این باب که این افراد، در زمان ائمه حاضر هستند می‌شود قضیه خارجی. در بحوث، تقریر بحث قدری فرق می‌کند با اینجا. آنجا می‌گویند قضیه خارجیة أي یبیین حکم مجعول خارجی. البته به نظر بنده این دو بیان عند التامل شاید با هم متلازم باشند. اینجا ظاهرش اینست که اصلاً اسمی نمی‌آورد که آن حکم احتیاط خارجی است و بحثی از این نمی‌کند، بلکه خارجیت را به خارجیت این افرادی می‌داند که با آنان مواجه است. گویا امام علیه السلام به یک شخص می‌فرماید «قف عند الشبهة» که امر می‌کند به انجام این کار. نه اینکه به نحو قضیه حقیقی در عالم و بدون تطبیق، امام علیه السلام بفرماید که «المستطیع یحج». درست مثل اینست که یکبار بگویند «المستطیع یحج» که قضیه حقیقی بشود و یک وقت امام علیه السلام می‌داند این آقا مستطیع است و می‌فرماید «حج» یعنی حج را به جای بیاور. خودش خصوصیت را احراز کرده است. در کتاب مباحث ایشان به آن حکم خارجی تطبیق نمی‌کند و می‌گویند امام علیه السلام روی کرده به عده‌ای از حاضرین که «قفوا عند الشبهة».

خوب دقت کنید که بیان ایشان را عرض می‌کنم و چیزی را که لازم بود بگویند و نگفته است. باید آن را ضمن مقدمات می‌آورد. ایشان می‌گویند اگر وجوب واقعا واجب باشد، آنگاه وقوع و اقتحام حاضرین زمان امام علیه السلام در هلکه روشن است، زیرا اگر در واقع احتیاط واجب باشد، حاضران زمان امام علیه السلام یا به گوششان خورده است که خیلی‌ها ممکن است اینطور باشند. یعنی اگر یک حکمی در اسلام باشد به گوششان می‌خورد در زمان ائمه علیهم السلام. اگر به گوششان خورده باشد، برایشان تنجیز شده و وقوعشان فی العقاب روشن است، و کسانی هم که به گوششان نخورده است شبهه قبل از فحص است، زیرا امام حاضر است پس چرا نرفتند پرسند؟! بنابراین از این باب که شبهه قبل از فحص است، احتمال برای اینان منجز است، پس ارتکاب خلاف احتیاط موجب وقوعشان در عقاب است.

پس اگر قضیه خارجی باشد یعنی راجع به حاضران زمان امام است و درباره حاضران و مشافهین زمان امام اگر وجوب احتیاط واقعی داشته باشیم، وقوع فی الهلکه روشن است. سپس به تعبیر اینجا می‌فرماید «الکثرة الکاثرة» که در لغت عرب به معنای اغلیت است که بیشتر افراد از این سنخ هستند که یا از باب وصول حکم احتیاط، ترک احتیاط موجب عقابشان است و یا از باب شبهه قبل از فحص، ترک احتیاط موجب عقابشان است. درباره حاضران زمان امام اغلیت اینطور هستند.

بله، یک گروه به تعبیر ایشان نادری وجود دارند که نه به گوششان حکم می‌خورد و نه شبهه برایشان قبل از فحص است. مثلاً فحص هم کرده‌اند به اندازه خودشان. فرضاً در چین بوده‌اند و فحص کرده و به بیانی نرسیده‌اند؛ که عده‌ای نادرند. درباره مشافهین و حاضران زمان امام اینطور است.

حال می‌فرماید اگر احتیاط فی الواقع واجب نبود، تصویر نداشت که این افراد خارج از آن کثرت کاثره که بعد از فحص هم حکم به آنها واصل نشده است، در عقاب بیفتند. نتیجه این می‌شود که بنابراین، وقوع اینها در عقاب، کاشف از اینست که واقعا وجوب احتیاط هست. سپس ایشان می‌فرماید که یبین الامام وجوب احتیاط را به لسان ترتب العقاب لغیر هذا الکثرة الکاثرة. برای غیر اینها بیان می‌کند. نکته دارد که چرا این را می‌گوید. چون واقع در حق آن کثرت کاثرة - که حکم به آنان واصل شده یا شبهه قبل از فحص داشتند - منجز بوده و نیازی به بیان وجوب احتیاط نداشته‌اند. پس بیان امام که «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات يوجب الاقتحام في الهلكات» برای غیر این کثرت کاثره است. بنابراین، این بیان، بیان حکم وجوب احتیاط است برای آن گروه اندک که این امور به گوششان نخورده است.

می‌گوید چرا با لسان ترتب عقاب، وجوب احتیاط را بیان فرموده‌اند؟ چون ابلغ است و در آن هم بیان حکم است و هم وعظ است که اگر رعایت نکنید در عقاب می‌افتید. این بنا بر قضیه خارجی بودن. ایشان می‌گوید این بیان هیچ اشکالی ندارد. این بیان که ترتب عقاب است بدون اینکه دوری باشد کشف می‌کند از ثبوت جعل وجوب احتیاط برای کسانی بعد الفحص نیز حکم بدانها واصل نشده است. زیرا اگر وجوب احتیاط در واقع نبود، تصویر نداشت که اینان عند المخالفة در عقاب بیفتند. پس باید وجوب احتیاطی در واقع باشد و آن وجوب احتیاط را الان این بیان می‌کند. منتها برای چه کسی؟ این دقت ایشان در تقریرات است که برای غیر آن کثرت کاثرة. زیرا آن گروه کثیر و اغلب، از راه دیگر به آنها واصل شده است یا حکمشان تنجیز شده است. این برای غیر آن گروه است.

سپس می‌فرماید اگر قضیه حقیقه شد، که می‌گوید علی الظاهر هم همین است، جور دیگری باید پاسخ داد. لسان ائمه قضیه حقیقه است، نه اینکه خارجا به همین گروهی که مشافه بودند، حکم داده‌اند. به حسب بیان بحوث، گویی مقدمات و شرایط را خود مولی در قضیه خارجی احراز می‌کند. در قضیه خارجی ایشان گفته است و درست هم هست. مرحوم نائینی و دیگران هم قبول دارند و مثلا جایی در اصول و کفایه و جاهای دیگر است که می‌گویند اگر امر عالم باشد به وجود شرایط حکم در مخاطب، می‌تواند شرط را نگوید و به نحو قضیه خارجی حکم بئی به او بکند. مثلا «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور» را در نظر آورید که واجبی مشروط است. اگر امام می‌بیند که وقت وارد شده است و به اصحاب بگوید که «يجب عليكم الصلاة» غلط نیست. چون امام تحقق شرط را احراز کرده است.

بله، برای بیان قضیه حقیقه درست نیست. زیرا قضیه حقیقه همین است که «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور». قضیه اشتراط است به نحو قضیه حقیقه. ولی نسبت به اشخاصی که خدمت امام هستند و امام ایستاده و زوال

شمس را می بیند و می فرماید حالا نماز بخوانید و «یجب علیکم الصلاة». قضیه اگر خارجی شد، ممکن است شرایطش را خود امر تحصیل کند و سپس به نحو جزمی حکم را بیاورد.

پاسخ شبهه بنا بر اینکه قضیه حقیقی باشد

اما اگر قضیه حقیقیه شد که ایشان می فرماید ظاهر خطابات شارع هم هست، در اینصورت، نکته استفاده و جوب احتیاط اینست که مثلاً اگر به نحو کلی گفتند «من اقتحم الشبهة اقتحم فی النار»، ایشان می فرماید واضح است که - به تناسب حکم و موضوع - مقصود این است که: «من اقتحم الشبهة و وصله حکم الشبهة» یعنی «من اقتحم الشبهة و کان عالماً بحکم الشبهة، دخل النار و اقتحم الهلکة». لبّ آن اینست. می گوید اگر اینطور شد، معلوم می شود که حکم واقعی و جوب احتیاط است. از همین جمله می فهمیم. از همین جمله به علاوه قیدی که به تناسب حکم و موضوع فهمیدیم، از مجموع این ها، می فهمیم که «یجب الاحتیاط». زیرا اگر احتیاط واجب نباشد، این جمله شرطی کاذب است.

شارع یک جمله ای فرموده است به نحو قضیه حقیقی که «من اقتحم الشبهة دخل النار». می دانیم که این اطلاق درست نیست. به تناسب حکم و موضوع می دانیم که شخص باید عالم به حرمت هم باشد، پس لبّاً اینطور است که «من اقتحم الشبهة» یعنی رعایت نکند احتیاط را «و کان عالماً بحکم الشبهة» که یجب الاحتیاط است، «دخل فی النار». لبّ آن اینست. حال اگر در واقع، احتیاط واجب نباشد و حکم شبهه برائت باشد آیا این قضیه شرطیه که «من اقتحم الشبهة و کان عالماً بحکم الشبهة، دخل فی النار» درست می شود؟ نه. کاذب می شود. بنابراین، از این جا می فهمیم بالالتزام که حکم شبهه، وجوب احتیاط است، زیرا اگر نباشد این جمله شرطی درست نبود.

نتیجه این می شود که یک جمله ای داریم که «قف عند الشبهة» و تعلیل آن اینست که «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». آقایان «دور» درست کردند. می گوئیم هیچ کجا دور نیست:

اما در قضیه خارجی دور نیست؛ چون آن کثرت کاتره وقوع در عقاب پیدا می کنند و ما بعد می فهمیم که وجوب احتیاط باید فی الواقع باشد، پس برای کسانی که شرایط وقوع در عقاب برایشان نیست، این یک بیان است، یعنی بیان بر وجوب احتیاط است.

اما در قضیه حقیقیه دور نیست؛ چون می گوئیم یک قیدی دارد که اگر آن را اضافه کنیم، وقوع در عقاب درست است. لازمه اش اینست که احتیاط واجب باشد ثبوتاً و اگر واجب نباشد، قضیه کاذبه می شود و دخول در ناری در کار نیست.

سپس می‌فرماید تمام این حرف‌های ما برای حل آن شبهه است، نه برای اینکه ظهور برای شما درست کنیم. ظهورش مسلم است. شکی نیست که این جمله و مشابه آن يدل على الحرمة و فرقی نمی‌کند حکم حرمت واقعی باشد یا ظاهری. اگر لسان خطاب، ترتب عقاب بر ارتکاب شبهه باشد چنان‌که در روایات محل بحث ما چنین است، ظهور در بیان حرمت ظاهری ارتکاب شبهه و وجوب احتیاط دارد و اگر لسان خطاب، ترتب عقاب بر شرب الخمر باشد، ظهور در بیان حکم واقعی شرب الخمر دارد. می‌گوید این هیچ تردیدی ندارد و إنا لا نشك در این ظهور. نهایت کلام اینست که آن شبهه‌ای گفته شده است را، با این دو بیان دفع کردیم.

سپس حرف عجیبی می‌زند. همان حرفی که گاهی به دیگران اشکال می‌شود اینجا هم گفته‌اند. می‌گوید چون توجیه این حرف با یکی از این دو بیان است و چون این ظهور درست است، می‌فهمیم یکی از دو بیان درست است، چون توجیه این ظهور متوقف بر این است که حداقل یکی از این دو بیان را بپذیریم.

در بحوث، بحث را چندان باز نکرده است، ولی در مباحث یک بحث انتهایی هم دارد و در آن مدعی است که سه جور می‌شود قضیه خارجی را فرض کرد که الان آن را بحث نمی‌کنیم. البته خود ایشان می‌گوید در بحث حاضر احتیاجی به آن نداریم. ایشان اثبات وجوب احتیاط با دو شکل اول قضیه خارجی را یک جور درست می‌کند، ولی سومی را می‌گوید ظاهراً قابل تصحیح نیست، یعنی نمی‌شود به این شکل سوم قضیه خارجی باشد و بیان عقاب کند و بتوانیم وجوب احتیاط را از آن بفهمیم. این بحث سوم ایشان است. این تمام الکلام در فرمایش ایشان.

باید دقت کنید که شهید صدر با این توضیحات، اصلاً چه می‌خواهد بگوید؟ چطور می‌خواهد دلالت بر وجوب احتیاط درست کند؟ به نظر بنده اینطور است که می‌گوید وقتی قضیه خارجی هست، گویی امام علیه السلام خودش شرایط استحقاق عقاب یا وقوع در عقاب را احراز کرده است و می‌فرماید قف عند الشبهة فإن الاقتحام فی الشبهات یوجب الاقتحام فی الهلکات. این دال بر اینست که شما اگر ترک احتیاط کنید، واقع در عقاب و هلاک می‌شوید. جزما این را می‌گوید. اقتحام فی الشبهة موجب عقاب می‌شود جزما و به مخاطبین می‌گوید. دیگر در این بیان، دور نیست یا متوقف بر ایصال نیست. امام می‌فرماید اقتحام فی الهلکات دارید اگر ترک احتیاط کنید.

خوب دقت کنید که اگر این حرف بنده درست باشد توجیه می‌شود حرف ایشان که چرا این حرف را می‌زند. اگر احتیاط فی الواقع واجب باشد وقوع فی العقاب تصحیح می‌شود و اگر نباشد، نمی‌توانیم تصحیح کنیم. یعنی اینجا یک مقدمه را اخذ کرده است که آن را نگفته است و باید شهید فاضل عالم مرحوم ما آن را می‌گفت که ما از این روایت، وقوع فی العقاب فعلاً عند الاقتحام را می‌فهمیم و این تصویر ندارد مگر اینکه وجوب احتیاط فی الواقع باشد. چرا؟ اگر وجوب

احتیاط فی الواقع باشد، تصویر می شود افتادن در عقاب برای اینها به بیانی که خود ایشان گفت، زیرا مشافهین و حاضرین حضرت یا به گوششان خورده است حکم و یا شبهه قبل از فحص است و به هر حال، حکم واقعی تنجیز می شود و عقاب هست و اگر وجوب احتیاط نباشد، ثبوت عقاب تصویر ندارد. ربط آن به بحث ما چیست؟ همین مقدمه ای است که گفتیم. اگر احتیاط واجب نباشد، وقوع فی العقاب تصویر ندارد با اینکه این روایت می گوید وقوع در عقاب جزما هست. پس می فهمیم حتما باید وجوب احتیاطی در واقع باشد، برای چه کسی؟ برای کسانی که کثرة کاثره نیستند زیرا کثرة کاثره از یک راهی فهمیده اند.

سوال: کشف اینی که گفت، نیازی به مقدمه ای که فرمودید نیست. در مقدمات قبلی گفت یک کشف اینی می کنیم.

پاسخ: ایشان در مقدمات نگفت کشف اینی. کشف اینی برای دو تا بحث قبل بود.

سوال: محقق عراقی گفته بود و ایشان قبول کرد.

پاسخ: اتفاقا محقق عراقی کشف اینی را نگفته بود و دیگران گفته بودند. کشف اینی در کلام مرحوم اصفهانی است و ان شاء الله آن را هم می گوئیم و اصلا قاعده اشتراک در کلام مرحوم اصفهانی است و آن را بحث می کنیم. مرحوم اصفهانی هم تا آخر پذیرفته است و می گوید کشف اینی خوب است و کافی است و ایصال واقع است و همان که ما می گفتیم. به نظر می رسد محقق عراقی جواب مرحوم اصفهانی را در این بحث ها می دهد. متنها ما بعد به فرمایش محقق عراقی قانع شدیم، زیرا گفت حکم واقعی کافی نیست، و برای کشف اینی کردن باید اطلاق را درست کنید که نتوانستید درست کنید.

سوال: اشکال «دور» را چه طور جواب داد؟

پاسخ: اصلا می گوید «دور»ی در کار نیست. تمام دقت ایشان این بود.

سوال: وجوب احتیاط بر کثرت کاثره را از کجا فهمیدیم؟

پاسخ: وجوب احتیاط را خودشان فهمیده اند. تکلیف به آنان واصل شده یا در معرض وصولشان است. اگر ایشان این جمله ای را که می گوئیم آورده بود، این حرف ها پیش نمی آمد. ساعت ها عبارت را زیر و رو می کردم که چیزی از آن در بیاورم. ببینید اگر در واقع وجوب احتیاط باشد، چه چیزی پیش می آید؟ وجوب احتیاط در صدر اسلام بود و الان قرن دوم و سوم است. امام علیه السلام مواجه است مثلا در سال ۱۵۰ هجری با یک عده ای. اگر وجوب احتیاط در واقع باشد، به گوش خیلی ها خورده است و آن عده ای هم که به گوششان نخورده است کم کاری و اهمال کرده اند که شبهه قبل از فحص می شود. پس به هر حال اگر در واقع وجوب احتیاطی باشد افتادن اینها در عقاب مسلم است عند المخالفة. اینجا دیگر دور

نیست، چرا؟ اگر وجوب احتیاط فی الواقع باشد اینها در عقاب می افتند و اگر نباشد، وقوع در عقاب تصویر ندارد. پس حتما بوده است. ایشان از این چه استفاده ای می کند؟ می گوید این عبارت می گوید حتما عقاب هست و تنها راهی که حتما عقاب باشد اینست که وجوب احتیاط در واقع باشد. پس وجوب احتیاط در واقع هست. به درد چه کسانی می خورد؟ به درد کثرت کاهنه نمی خورد، زیرا آنان خودشان یک راهی داشتند. به درد کسانی می خورد که تا بحال برایشان ثابت نشده است. کجای این دور است؟!

حال ببینیم که این حرف اشکال دارد یا ندارد. در قضیه حقیقه هم اشتراط را می آورد که می گوید در «من اکتحم الشبهات و کان عالما بالشبهة دخل النار» که آن را قید می زنیم، اگر احتیاط فی الواقع وجوب نداشته باشد، قضیه کاذبه می شود، پس باید وجوب داشته باشد. باز به درد چه کسی می خورد؟ به درد کسی می خورد که این جمله به او می رسد و قبلا به او واصل نشده است. لبّ آن اینست. روی آن تامل کنید تا جلسه آینده.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۷۰۳
بررسی و نقد بیان شهید صدر در دفع اصل شبهه و اشکال	۷۰۴
الف: در بحث مبنایی	۷۰۵
عدم بحث شهید صدر از فهم ایجاب احتیاط مولوی از روایت بر اساس حق الطاعة	۷۰۵
عدم مولویت ایجاب احتیاط در فرض وجود حکم عقلی حق الطاعة	۷۰۷
روایات وقوف دلالتی بر عدم جعل برائت ندارد	۷۰۸
ب: در بحث بنایی	۷۰۸
تفاوت حکم ظاهری و واقعی در استفاده وجوب احتیاط از روایات وقوف	۷۰۹
شهید صدر هم ناگزیر از اخذ اطلاق از الشبهة است و در اینصورت اشکال دور محقق عراقی برمی گردد	۷۱۰
شدت اهتمام مولی امری طریقی است و خودش عقاب و ثواب مستقل ندارد	۷۱۲

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایشات شهید صدر در تحلیل اخبار وقوف بود. اخبار وقوف از روایات مورد استدلال اخباریین برای استفاده احتیاط است. ملاحظه کردیم که اشکالاتی به این برداشت از روایات وارد شده است، هم در مقام ثبوت که نمی شود امر به احتیاط معلل باشد به اینکه «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»، و هم در مقام اثبات که طریق استدلال محقق عراقی بود و اشکال کرده بود. عرض شد که شاید بشود اشکال ثبوتی را با استکشاف اینی حل کرد، ولی اشکال اثباتی این بود که اخذ اطلاق یا عموم از «قفوا عند الشبهات» نسبت به شبهه بدوی بعد الفحص، متضمن «دور» است و اشکال «دور» وارد است. اثبات مطلوب از طریق اشتراک با حاضرین در زمان ائمه هم اشکال داشت به تقریری که به تفصیل گذشت.

جلسه گذشته ملاحظه کردیم که شهید صدر فرمود اساسا خود این اشکال مبنائا و بنائا، اشکال دارد. به اشکال اثباتی آقای عراقی تصریح نمی کند، اما می گوید این نحوه اشکال (که استفاده احتیاط از این اوامر متوقف است بر اینکه در مرحله

سابق منجزی وجود داشته باشد و مفروض این است که غیر از همین روایت، منجزی در کار نیست فلذا دور می شود (اشتباه است مبنائاً و بنائاً که توضیح آن گذشت).

حرف ایشان در مبنا این بود که چون مبنای ما حق الطاعه است، این اشکال را مبنائاً قبول نداریم، زیرا مبنای آن اشکال قبح عقاب بلا بیان است. بر اساس مبنای ما، روایات احتیاط، موکد منجزیت احتمال است و لذا عرفاً معنای این روایات این می شود که مولی برائت جعل نکرده است، و بنابراین تنجیز احتمال فعلی می شود. معلق علیه آن محقق است چون با وجود تعلیقی بودن حق الطاعه بر عدم اذن شارع در مخالفت تکلیف محتمل، اذنی که مولی می توانست بدهد، نداده است.

در بحث بنائی، فرمود که این طریقه مألوفی است که وقتی مولی می خواهد حرمت شیئی را بیان کند، از تعبیر «ترتب عقاب بر ارتکاب آن فعل» استفاده می کند. برای مثال فرض کنید «من شرب الخمر دخل النار» بیانی عرفی است برای اینکه «شرب الخمر حرام». در این مسأله، فرقی نمی کند که آن حکم، حکم واقعی و مترتب بر عنوان فعل باشد مثل شرب الخمر و یا حکم ظاهری مترتب بر عنوان شبهه و شک و امثال آن باشد، مانند بحث ما که فرض کنید «من اقتحم الشبهة دخل الهلکة». آنگاه، ایشان بر اساس اینکه این جمله قضیه خارجیه باشد یا حکم قضیه حقیقیه باشد، به هر دو صورت جواب داده است.

بررسی و نقد بیان شهید صدر در دفع اصل شبهه و اشکال

به نظر بنده اشکالات متعددی در فرمایشات ایشان وجود دارد که از برخی از آن ها اغماض می کنم. برخی از دوستان می گفتند چرا شما خودتان را موظف می دانید که هر چه را شهید صدر بحث کرده است، بحث کنید! ما خودمان را به این کار موظف نمی دانیم، ولی موظف می دانیم مباحثی را که اثرگذار است، بحث کنیم. این بحث نه تنها در اینجا اثر دارد، بلکه در تحلیل کل جملائی که از تعبیری مثل ترتب عقاب استفاده شده فایده دارد. بنابراین، اختصاصی به اینجا ندارد. مثلاً اگر کسی شبهات اینجا را، درباره آن سری از احکام واقعی که در مثل کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال با تعبیر ترتب عقاب بیان شده اند، هم مطرح کند، باید توجیهی داشته باشیم. لذا به نظر بنده بحث قابل توجهی است.

اولین مطلبی که عرض می کنم، اشکال نیست ولی توجه به نکته ای است. در قسمت بنائی، تلاش مرحوم شهید صدر اینست که بگوید از این روایات امر به احتیاط و ایجاب احتیاط را استفاده می کنیم.

الف: در بحث مبنایی

عنایت کنید که بر اساس بحث مبنایی، ایشان نگفت که چه استفاده‌ای می‌کند. فرمود که بر اساس مبنای ما که حق الطاعه است، مفاد این روایات تاکید منجزیت احتمال است و دلالت عرفی دارد که برائت جعل نشده است.

عدم بحث شهید صدر از فهم ایجاب احتیاط مولوی از روایت بر اساس حق الطاعه

حال، مسأله اینست که بالاخره تصریح بفرمایید که امر به احتیاط را استفاده می‌کنید یا خیر. این بحث مبنایی با ایشان است. روی مبنای ما که متخذ از مبنای کثیری از محققین است، در جایی که حکم عقل هست، دیگر نمی‌توان ایجاب مولوی داشت. پس در مثل مبنای حق الطاعه، در این بیان شریف حدیث که «قفوا عند الشبهة» یا تعلیل آن که می‌فرماید «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، نه «قفوا» و نه «خیر من الاقتحام»، هیچکدام نمی‌تواند دلالت بر ایجاب مولوی احتیاط بکند. با وجود حکم عقل ما، ایجاب مولوی نمی‌توانیم داشته باشیم.

سوال: یعنی شارع نمی‌تواند بگوید ظلم حرام است؟

پاسخ: چرا می‌تواند بگوید، ولی مولوی نیست.

سوال: مبنای شما لغویت است که آقای صدر لغویت را قبول ندارد.

پاسخ: عرض کردم که مبنایی است.

ولی کسانی که ایجاب را انشاء به داعی جعل داعی می‌دانند، در اینصورت اینجا لغو است.

سوال: لغو نیست. عقل می‌فهمد ولی نمی‌تواند مرا عقاب کند.

پاسخ: عقاب که بحث دیگری است. عقل نمی‌تواند عقاب کند ولی اگر مولا حکم کرد عقل می‌تواند بگوید کسی که مخالفت کند، مستحق عقاب است. اگر اینطور نگویید باب عقاب بر شما بسته می‌شود. زیرا حتی نظر در معجزات انبیاء که موصل به معرفت الله و غیره است، با حکم عقل است. یک نبی‌ای آمده است که ادعای نبوت می‌کند و معجزه دارد، اما شخص می‌گوید من اصلاً نگاه نمی‌کنم. چه کسی می‌گوید اشکال دارد؟!

سوال: این فطری است و ربطی به عقل ندارد.

پاسخ: فطری است یعنی عقل او حکم می‌کند. حکم عقلی می‌شود و اگر عقل من نگوید عقاب هست، چه کسی می‌گوید عقاب هست؟ اصلاً نگاه نمی‌کنم به معجزات. لذا متکلمان می‌آورند که نظر به معجزات عقلاً واجب است. اگر این

و جوب عقلی را نپذیرید هیچ دلیلی ندارید که انسان باید برود دنبال معرفت الله. کسی بگوید من نمی‌روم اصلاً، چه اشکالی دارد؟! اینکه می‌گویید فطری است، یک وقت منظور اینست که غریزی است یعنی مثل حیوانات حرکت می‌کنیم. این را نمی‌شود برای انسان گفت. گاهی هم منظور از فطری اینست که عقل ما می‌گوید. حکم فطرت همان حکم عقل است. روی لفظ «عقل» بحث نداریم. می‌گوییم این حکم از ناحیه انسان است. حکم انسان به استحقاق عقاب مترتب بر مخالفت امر الهی است که داعی انسان برای حرکت می‌شود و گرنه چرا حرکت می‌کند؟!

سوال: این روایت عقاب را می‌گوید چگونه شهید صدر بحث را روی حق الطاعه می‌برد؟

پاسخ: می‌گوید این قضیه موکد حق الطاعه‌ای است که ما می‌گوییم. عقل ما حق الطاعه و منجزیت احتمال را می‌گوید و این روایت آن را تاکید می‌کند، یعنی تاکید چیزی است که عقل می‌گوید.

نمی‌خواهم اشکال کنم. می‌خواهم در این قضیه مبناها را از یکدیگر تفکیک کنم. ایشان تصریح نمی‌کند که طبق مسلک حق الطاعه، آیا از این روایات ایجاب مولوی احتیاط را می‌فهمیم؟ ایشان نگفته است. صرفاً می‌گوید موکد است. موکد است یعنی چه؟ آیا ایجاب به داعی جعل الداعی دارد و موکد است؟ قبلاً گفتیم یک مشکلی در اینجا وجود دارد. تاکید غیر از غرض داعی ایجاب است. اگر انشاء کردید به داعی بعث، می‌شود بعث. اگر انشاء کردید به داعی تاکید، بعث نیست. این یک مسأله است.

روی مبنای خودمان که حقیقت ایجاب را انشاء به داعی جعل داعی نمی‌دانیم، بلکه می‌گوییم ابراز اراده است، ممکن است اینجا اصلاً اشکالی یافت نشود. اینجا و هر جای دیگری که لولا الانشاء نیز داعی برای عبد وجود دارد، به نظر ما منافاتی با مولویت ندارد و مولی می‌تواند مولویا ایجاب احتیاط کند و غرض او از این ایجاب احتیاط مولوی هم ابراز ارادات است. این امر مولوی (که بر اساس مبنای مختار، ابراز اراده است) گاهی موجب می‌شود که بعث هم تحقق پذیرد و گاهی موجب نمی‌شود، ولی منافاتی با حقیقت ایجاب به حمل شایع ندارد.

بله، یک بحث مبنایی دیگر لازم است که حقیقت مولویت و ارشادیت چیست که این بحث دیگری است. ما برخلاف مبنای قوم در ارشادیت، معتقد نیستیم که حقیقتاً الزام وجود ندارد. در اینصورت، فرق بین ارشاد و مولویت، داستان دیگری است که در فلسفه علم اصول به تفصیل بحث کردیم.

عدم مولویت ایجاب احتیاط در فرض وجود حکم عقلی حق الطاعه

عرض بنده این بود که این بحث مبنایی است. کسانی که حقیقت مولویت را انشاء به داعی جعل داعی می دانند و می گویند این حقیقت بعث مولوی است، در جمع با حکم عقل مختلف اند. شهید صدر از کسانی است که می گوید ایجاب و بعث با وجود حکم عقلی جمع می شود. قبلا هم گفته ایم. استدلال ایشان اینست که قد لایتحرک العبد من حکم عقله و همین فرمایش را آیت الله وحید حفظه الله هم سر درس می فرمود در بحث علم اجمالی و امثال آن.

اما این سخن صحیحی نیست. زیرا اگر کسی از حکم عقل خود تحریک نمی شود، نباید از حکم شارع هم تحریک پیدا کند. زیرا تحریک از حکم شارع، نهایتا همان تحریک از حکم عقل است. شارع می فرماید که «یجب علیک کذا» و این امر شارع است. اگر حکم عقل دنبال آن نباشد که «کلما أوجب الشارع یجب عقلا امثاله»، کسی حرکت نمی کند. حال سوال اینست که اگر این «یجب امثاله» عقلی، تحریک نمی کند، چه چیزی می خواهد تحریک کند؟! به همین دلیل، عرض ما اینست که این حرف که انسان می تواند از احکام عقلی متحرک نشود ولی از حکم شرعی تحریک بپذیرد، حرف درستی نیست، چون تحرک و انبعاث انسان از احکام شرعی نهایتا به واسطه حکم عقل او است.

سوال: به وضوح حکم عقل خیلی مرتبط است. گاهی صرف حکم عقل، آن زاجریت را ندارد.

پاسخ: وضوح حکم عقل ربطی به بحث ما ندارد. فرض اینست که حکم عقلی واضح و روشنی داریم که حق الطاعه است. فرض اینست. یک حکم روشن داریم که تمام اطراف احتمال تکلیف مولی را یجب عقلا اتیان. سوال اینست که آیا می شود انسان از این منبعث نشود، ولی از یجب الاحتیاط مولی منبعث شود؟ عرض ما اینست که نمی شود، زیرا باز هم باید پشت سر یجب الاحتیاط مولی، حکم عقلی امثال باشد، وگرنه انسان متحرک نمی شود. مولی فرموده است «یجب الاحتیاط»، ولی چرا باید من امثال امر مولی کنم؟! حتی اگر خبری از عقاب باشد که خود این بحثی مبنایی است که عقاب را مجعول می دانیم یا به حکم عقل می دانیم. به حکم عقل بدانیم که خیلی روشن است، ولی حتی اگر هم مجعول بدانیم، چرا باید انسان از جعل مولی انبعاث پیدا کند؟!

سوال: اخباری همین را می گوید و عقل را قبول ندارد و با روایات کار می کند.

پاسخ: اخباری نداریم که عقل را قبول نداشته باشد، وگرنه حیوان می شود نه انسان. اخباری ها در متعلق آنچه که عقل می گوید، تفکیک قائل می شوند. آنهایی که معتدل ترند، عقل فطری را هم قبول دارند و حتی ملا امین استرآبادی عقل فطری را قبول دارد.

تذکر بنده برای این بود که روشن شود شهید صدر که اینجا مبنایی بحث می‌کند، چه چیزی را می‌خواهد استنباط کند. صراحتاً نمی‌گوید که ما وجوب احتیاط را از این‌ها می‌فهمیم یا نه. اگر می‌فهمیم، مولوی است یا ارشادی. عجیب است و راه درست این بود که ایشان بگویند. همانطور که در بحث بنایی به صراحت می‌گوید ما وجوب احتیاط را می‌فهمیم، اینجا هم باید روشن می‌کرد که ما وجوب احتیاط را می‌فهمیم و این وجوب احتیاط ارشادی است و یا مولوی است و مولویت آن سازگار با حق الطاعة است؟ این‌ها را بحث نکرده است. خواستم در ذهن شریف دوستان باشد و این سوال‌ها را از متن کتاب شهید صدر استخراج کنید و ببینید چیزی در می‌آید یا خیر.

روایات وقوف دلالتی بر عدم جعل برائت ندارد

آنچه در اینجا فرموده است همین مقدار است که بنا بر مسلک حق الطاعة، آن استدلال آقایان قبول نیست. در اینصورت، «من اقتحم الشبهة» چه تفسیری دارد؟ می‌گوید تفسیر آن اینست که موکد منجزیت احتمال است و له دلالة ظاهرة عرفية در اینکه مولی برائت جعل نکرده است که این هم قابل بحث است. حال، فرض کنید که ما از این، ایجاب احتیاط را فهمیدیم و مولوی هم است، ولی اینکه معنایش اینست که جعل برائت نکرده است، اول الکلام است، زیرا در مسلک ایشان جعل احتیاط هم در واقع دو مرتبه دارد: جعل احتیاط به معنای منجزیت احتمال، و جعل احتیاط تنجیزی. ایشان می‌فرماید که این روایت موکد منجزیت احتمال است، ولی دیگر از کجا می‌فرماید که له دلالة ظاهرة که جعل برائت نکرده است. از کجا می‌گویید؟ یک وقتی می‌گوییم مفاد این روایت (کما اینکه در بحث بنایی می‌آید) ایجاب احتیاط است جزماً، که در اینصورت فرمایش ایشان درست است چون اگر مولی ایجاب احتیاط بکند دیگر برائت جعل نکرده است، ولی اگر بگویید مفادش تاکید بر منجزیت احتمالی است که از حق الطاعة فهمیده می‌شود، در اینصورت، منجزیت احتمال حق الطاعة، تعلیقی است یعنی لو لم یأذن فيه المولى حکم می‌کند به احتیاط. اگر موکد اینست، آنگاه چطور فهمیدیم که برائت نیست؟ این ادعای استظهار ایشان است.

سوال: اگر تنجیزی بود و تعلیقی نبود، با این همه روایات برائت چه می‌کردیم؟

پاسخ: تعارض می‌شود چنانچه در بحث آتی خواهد آمد.

ب: در بحث بنایی

حال برویم سر اصل بحث که به درد ما می‌خورد، زیرا ما حق الطاعة‌ای نیستیم و قبح عقاب بلا بیانی هستیم. اینجا ایشان چه کرده است.

بحث اصلی با شهید صدر بحث بنائی است. ایشان در بحث بنایی فرموده است که اصلاً این توقف‌هایی که گفتند، یعنی چه؟ «قفوا عند الشبهة» متوقف است در مرتبه سابق که بیانی منجز واقع باشد. می‌گوید چنین چیزی نیست. عبارت «من شرب الخمر دخل النار» مثلاً یک عبارت عرفی است که در آن ترتب عقاب است و این دلالت بر حرمت می‌کند. منتها ایشان شبهه دور را با تلاشی که دیروز عرض کردیم، هم در قضیه خارجی و هم در قضیه حقیقی جواب می‌دهد و شبهه را دفع می‌کند و می‌گوید ما به ظاهر روایت باقی هستیم.

تفاوت حکم ظاهری و واقعی در استفاده وجوب احتیاط از روایات وقوف

اولین مسأله‌ای که ما با ایشان داریم و مسأله اصلی ماست اینست که ایشان در این مسأله بین حکم ظاهری و واقعی فرقی قائل نمی‌شود. می‌گوید همانطور که اگر بگویند «من شرب الخمر دخل النار»، از آن استفاده می‌شود که «شرب الخمر حرام»، همینطور اگر بگویند «من اقتحم الشبهة دخل النار»، از آن وجوب احتیاط استفاده می‌شود و اینکه کسی که با وجوب احتیاط مخالفت بکند، دخول نار دارد. مهم اینست. دقت کنید که تمام بحث دیروز این بود. ایشان مفاد را این می‌گیرد که اگر گفتند «من اقتحم الشبهات دخل النار» یعنی «من خالف وجوب الاحتیاط دخل النار»، و مانند اینست که «من ارتکب شرب الخمر دخل النار». می‌گوید این یک دلالتی دارد که وقتی بگویند اگر شما با اوامر احتیاط مخالفت کردید، در نار داخل می‌شوید، بالالتزام می‌فهمیم که مخالفت با احتیاط حرام است و يجب الاحتیاط. چون اگر واجب نباشد، این جمله که می‌گوید دخول نار است، معنا ندارد. در «من شرب الخمر دخل النار»، معنایش اینست که «من شرب الخمر و علم بحکمه دخل النار» و معنای عرفی آن حرمت شرب خمر است، وگرنه اگر حرمت شرب خمر نباشد، دخول نار معنا ندارد. در آنجا هم که می‌گوییم «من اقتحم الشبهات و كان عالماً بحکم الشبهة دخل النار»، یعنی يجب الاحتیاط و یحرم ترک الاحتیاط، وگرنه اگر حرام نباشد، چرا دخول النار؟! اینطور استدلال می‌شود.

حال اشکال ما اینست که بین اوامر ظاهری و اوامر واقعی از جهت بحث ما، از زمین تا آسمان فرق است؛ چون حکم ظاهری اصلاً عقاب ندارد. مخالفت حکم ظاهری اصلاً عقاب ندارد. خوب دقت کنید که این مطلب، در استفاده استظهاری اثرگذار است. یقین داریم که جمله «من اقتحم الشبهة دخل النار» نه از باب مخالفت با اوامر احتیاط است، بلکه از باب مخالفت با واقعی است که تنجیز می‌شود. پس لُباً جمله اینست که «من اقتحم الشبهة التي كان حکمها الواقعي منجزاً یا اصلاً الى العبد دخل النار». هر کس مرتکب شبهه شود که حکم واقعی فی البین به او واصل باشد، دخول النار. حال بفرمایید این چه ربطی به اوامر احتیاط دارد تا دلالت التزامی داشته باشد که یحرم ترک الاحتیاط و يجب الاحتیاط؟! در آنجا می‌گفتیم که «من شرب الخمر دخل النار» مفادش اینست که «من شرب الخمر و كان عالماً بحکمها دخل النار» و این بالالتزام می‌گوید

که «یحرم شرب الخمر». زیرا اگر شرب خمر حرام نباشد، عالم به حکم حرمت و دخول نار معنا ندارد. نکته اش این بود و ایشان هم همین را گفت. حال، در باب ایجاب احتیاط آیا شما می‌توانید بگویید که «من ترک العمل بالاحتیاط و خالف اوامر الاحتیاط و کان عالما بها دخل النار» بخاطر مخالفت با اوامر احتیاط است؟! تا بگوییم لازمه این حرف آنست که یحرم ترک الاحتیاط، وگرنه اگر ترک احتیاط حرام نباشد، دخول نار معنا ندارد؟!

عرض ما اینست که اوامر احتیاط طریقی‌اند. جمله‌ای که حقیقتاً می‌توان گفت اینست که «من ترک الاحتیاط و کان عالماً بتنجز الواقع، دخل النار» از باب مخالفت واقع، وگرنه مخالفت با اوامر احتیاط اشکالی ندارد.

اوامر احتیاط طریقی‌اند و عقاب ندارند. بله، طریقی‌اند برای تنجیز واقع، ولی نمی‌توان گفت از باب مخالفت با اوامر احتیاط عقاب‌دار شدید.

سوال: جمله اینطور باشد که هر کس اوامر احتیاط را ترک کند عقاب می‌شود نه بخاطر خودش، بخاطر اینکه ایصال واقع است و واقع را منجز کرده است.

پاسخ: صبر کنید. عرض می‌کنم. اینجا که اوامر احتیاط نیست و گفته است «قفوا عند الشبهة» و وقوف عند الشبهة لازمه تنجیز واقع است، ولی تنجیز واقع مگر فقط به اوامر احتیاط است؟ در شبهه قبل از فحص و در موارد علم اجمالی هم دارید. مگر ندارید؟ علم دارید و ربطی به اوامر احتیاط ندارد. خوب دقت کنید که بحث مهمی است. بحث مهم اینجا اینست که آیا می‌توان از صرف امر به وقوف عند الشبهة، اوامر احتیاط را استخراج کرد یا نه. وگرنه وقوف عند الشبهة در شبهه مقرون به علم اجمالی و قبل از فحص را که دیگران هم قبول دارند. می‌خواهیم ببینیم امر به احتیاط را از کجا به دست می‌آوریم؟

شهید صدر هم ناگزیر از اخذ اطلاق از الشبهة است و در اینصورت اشکال دور محقق عراقی برمی‌گردد

سوال: به هر حال، اطلاق آن کاذب می‌شود.

پاسخ: حالا می‌رویم سر اطلاق. کار ما شبیه مامایی است و می‌خواستیم کاری کنیم که خودتان برسید به این حرف که شهید صدر نهایتاً باید سراغ آن اطلاقات برود. همان اطلاقی که ایشان بحث نکرده و مرحوم عراقی بحث کرده است. پس الان حرف ما اینست که اینجا امر به وقوف است که «قفوا عند الشبهة». نگفته است که ما اینجا امر احتیاطی داریم. امر احتیاطی در شبهه بدویه با اطلاق «قفوا عند الشبهة» درست می‌شود.

عرض ما اینست که نکته‌ای که شما در احکام واقعی گفتید و هیچ چاره دیگری نداشتیم، یعنی باید می‌گفتیم که «شرب الخمر حرام»، چون اگر نباشد عقاب معنا ندارد، در باب اوامر احتیاطی چنین چیزی نداریم که مخالفت امر احتیاطی عقاب داشته باشد تا شما بگویید اگر اینطور باشد پس باید اوامر احتیاط داشته باشیم تا مخالفت با آن موجب عقاب باشد. نه، تنجیز واقع کافی است. تنجیز واقع به چه چیزی می‌شود؟ به امور بسیاری می‌شود. هم به شبهه قبل از فحص می‌شود و هم به شبهه مقرون به علم اجمالی می‌شود و هم البته به اوامر احتیاط می‌شود و هم به حق الطاعه ایشان می‌شود که البته بحث مبنائی است. آنچه تنجیز واقع می‌آورد فقط امر به احتیاط نیست که ایشان می‌گویند، و همه اینها ممکن است تنجیز واقع بیاورد. بفرمایید که ما در شبهه بدوی چه کار کنیم؟ می‌گوییم پس باید از «الشبهة» اطلاق بگیریم. در اینصورت، در کبرای اطلاق از شبهه گرفتن می‌افتد که آیا می‌توانیم یا خیر.

سوال: اشکال اصلی این نیست که این می‌تواند منجّز واقع باشد. یعنی اشکال این نیست که کلام شهید صدر دال بر این باشد که این خودش نفسیا عقاب داشته باشد.

پاسخ: باید روایات امر به وقوف دلالت بر ثبوت عقاب داشته باشد، وگرنه دلالت التزامی را از کجا می‌فهمید؟ اگر ایجاب احتیاط عقاب ندارد، چه دلالت التزامی دارد؟

سوال: از این حیث که منجّز واقع است.

پاسخ: بنابراین جمله «من اقتحم الشبهات یترتب علیه العقاب بخاطر مخالفت با اوامر احتیاط» نداریم.

سوال: داریم بخاطر اینکه واقع، منجز است.

پاسخ: واقع منجّز می‌شود به اوامر طرق. واقع استحقاق عقاب دارد. پس بگویید واقع عقاب دارد و چرا فرار می‌کنید. وقتی بگویید واقع عقاب دارد دیگر دلالت التزامی ندارید.

سوال: واقع عقاب دارد ولی مخالفتش بخاطر این ایجاب احتیاط است.

پاسخ: این بخاطر را معنا کنید. یک «لایقالی» در بحوث دارد که می‌خواهیم بحث کنیم. بفرمایید که این حرمت شرب خمر را چطور استفاده کردیم، می‌خواهیم ایجاب احتیاط را هم همینطور استفاده کنیم. در شرب خمر می‌گوییم کسی که شرب خمر کند و عالم به حکمش باشد، شرب خمر عقاب دارد، پس باید حرام باشد که عقاب داشته باشد. شما در ایجاب احتیاط نمی‌توانید این را بگویید.

این یک بحث است. این البته ربطی به اطلاق نسبت به شبهه ندارد که گفتیم. اما اگر اطلاق شبهه را بگوییم یک اشکال دیگر به ایشان وارد است. در توضیحات ما این دو اشکال خلط شد و باید اصلاح کنم.

یک بحث اینست که ایجاب احتیاط به دلالت التزامی از این خطاب استفاده نمی شود چون دلالت التزامی ناشی از این بود که عقابی بر فعل مکلف که در اینجا عبارتست از ارتکاب شبهه مترتب بشود و این در اینجا نیست چون نفس ترک احتیاط عقابی ندارد.

بحث دوم این است که ثبوت امر به احتیاط حتی با تقریب شهید صدر نیز متوقف بر اطلاق «الشبهه» نسبت به شبهه بدوی بعد الفحص. ایشان اطلاق را چطور اثبات می کند؟ اطلاق، همان فرمایش مرحوم عراقی است. اطلاق «قفوا عند الشبهة» اگر بخواهد شبهه بدوی را بگیرد، متوقف بر اینست که یک بیانی ایصال واقع کرده باشد، وگرنه قبح عقاب بلا بیان محکم است و ما بیان نداریم الا این اطلاق. همان دور آقای عراقی برمی گردد.

این دو اشکال نباید خلط بشود. اولاً حرمتی را که ما در «من شرب الخمر دخل النار» استفاده کردیم، مدلول التزامی این جمله بود که مفاد آ ترتب عقاب بر خود این فعل است؛ در حالی که این دلالت التزامی در «ان الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» نمی آید چون نفس مخالفت با احتیاط که عقاب ندارد؛ عقابی اگر باشد، عقاب بر ترک واجب واقعی است نه بر ترک احتیاط نسبت به آن. ثانیاً، این استفاده متوقف است بر اطلاق «الشبهه» نسبت به شبهات بدوی بعد الفحص. و اطلاق شبهه «دوری» می شود، همانطور که محقق عراقی فرموده است.

شدت اهتمام مولی امری طریقی است و خودش عقاب و ثواب مستقل ندارد

در بحوث، در همان قسمی که ما از «من اقتحم الشبهة» قضیه خارجی بفهمیم، در «لایقال»، ایشان حرفی می زند که نظیر اشکالی است که ما گفتیم و بعد پاسخ می دهد. بنده این «لایقال» و جواب را می خوانم تا ببینم درست است یا خیر.

لا یقال: هذا الجواب انما یجری بلحاظ الأحکام الواقعیة

این جوابی که می گوییم ترتب عقاب به دلالت التزامی ثابت می کند حرمت واقعی را وگرنه وجهی برای ترتب عقاب نبود. در شرب الخمر، اگر شرب خمر حرام نباشد، وجهی برای ترتب عقاب نیست.

التي كانت تبين لهم بلسان ترتب العقاب ولا يتم في دليل الحكم الظاهري لأن هذا العقاب ليس لازماً لا يوجب الاحتياط بل لتنجز الواقع عليهم في زمن الأئمة لا مكان الفحص.

از باب شبهه قبل از فحص، عقاب برای کسانی که توجه نداشتند و فحص نکردند، ثابت است. ربطی به ایجاب احتیاط ندارد. این شبهه اشکالی است که ما عرض کردیم. ایشان در جواب می‌فرماید:

فانه يقال: العقاب بلحاظ شدة اهتمام المولى بأغراضه الواقعية الذى هو روح إيجاب الاحتیاط فیصح ان يكون هذا بیانا عرفیا لا یجاب الاحتیاط بنحو القضية الخارجیة^۱.

جواب ایشان اینست که عقاب از باب شدت اهتمام مولى به اغراض واقعی‌اش است و این روح ایجاب احتیاط است. بنابراین، می‌توان گفت که ترتب عقاب بر ارتکاب شبهه نیز لسانی است برای بیان ایجاب احتیاط.

ولى این حرف به نظر بنده حتما نادرست است. شدت اهتمام امری طریقی و مفهومی طریقی است. آیا در اثر شدت اهتمام، واقع منجز می‌شود یا مخالفت با خود شدت اهتمام عقاب آور است؟ شدت اهتمام برای چیزی است. می‌گوییم به این امر اهتمام داریم و به این امر شدت اهتمام داریم و آن امر است که منجز می‌شود. مولى یک یجب و یک یحرم در واقع دارد. مولى به این اهتمام دارد و لذا مثلا ایجاب احتیاط می‌آورد، یا در ظرف شک قبل از فحص، منجز می‌شود. چه چیزی منجز می‌شود؟ در ظرف بیان ایجاب احتیاط، چه چیزی منجز می‌شود؟ واقع منجز می‌شود. شدت اهتمام خودش امری مستقل نیست که بگوییم مخالفت با آن یوجب العقاب. مخالفت با واقع موجب عقاب است. چون شدت اهتمام امری طریقی است. ما به چیزی اهتمام داریم. من اهتمام دارم به حرمت واقعی و اهتمام دارم به وجوب و اهتمام دارم به اغراض قائمه به متعلق واجب. آن واجب منجز می‌شود در اثر شدت اهتمام مولى نه اینکه خود اهتمام مولى عقاب آور است. واقع منجز عقاب آور است و لذا مخالفت کنید عقاب دارید.

عرض من اینست که شدت اهتمام مثل ایجاب احتیاط است که طریقی است. آنچه عقاب دارد، مخالفت واقع منجز است. در اثر ترک واجب و ارتکاب حرام واقعی، عقاب می‌شویم. البته می‌گویید شدت اهتمام موجب تنجیزش شده است. خب باشد و حرفی نیست، ولی واقع، منجز می‌شود. پس باز باید عقاب روی واقع باشد. علاوه بر اینکه در شبهات قبل از فحص، نفس احتمال منجز است و ربطی به اوامر احتیاط ندارد. بنابراین اینکه ایشان از ترتب عقاب بر ارتکاب شبهه (بدون اینکه توجهی به اطلاق آن نسبت به شبهات بعد الفحص داشته باشد، اوامر احتیاط را استکشاف می‌کند، حتما درست نیست.

^۱ . بحوث في علم الأصول ج ۵، ص ۹۵

پس لبّ اشکال ما این شد که اولاً بین احکام ظاهری و واقعی فرق است، و ثانیاً بالاخره باید پناه ببرید به اطلاق «قفوا عند الشبهة» و این اطلاق با بیان مرحوم عراقی «دوری» بود و شما این «دور» را حل نکردید. تتمه بحث إن شاء الله جلسه آینده.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۷۱۵..... خلاصه بحث گذشته
- ۷۱۶..... [ادامه بررسی و نقد کلام شهید صدر]
- ۷۱۶..... خلط بین خطاب به اشخاص خارجی و قضیه خارجی
- ۷۱۸ اشکال اتحاد مولویت و ارشادیت در امر واحد بنا بر مسالک قوم
- ۷۱۹..... بحثی در اوامر ارشادی بنا بر نظر مشهور و نظر مختار

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات وقوف و دلالت آن‌ها بر احتیاط بود. اشکالات محققین بر استدلال به این روایات برای احتیاط، تمام شد. شهید صدر، بعد از آنکه به اشکالات محققین پاسخ گفتند، خودشان اشکالات دیگری به استدلال به این روایت مطرح کردند. در نهایت، ایشان نپذیرفت که دلالت این روایات بر احتیاط دوری باشد یا بخاطر تعلیل ذیل («فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات») چونکه در مرتبه سابق، فرض هلکه و عقاب شده، امر به وقوف و دلالت آن بر احتیاط معنا نداشته باشد. توضیحات ایشان به تفصیل گذشت.

جلسه گذشته عرض شد که به نظر می‌آید به فرمایش ایشان اشکالات متعددی وارد باشد که برخی از آن‌ها را عرض کردیم. عمده اشکال این بود که در دلالت روایاتی که عقاب را بر فعلی مترتب می‌کنند، بین حکم واقعی و احکام ظاهری فرق است. اگر بگویید «من شرب الخمر دخل النار»، می‌تواند دلالت عرفی بر حرمت داشته باشد و اشکال «دور» هم قابل جواب است، ولی در مانند احتیاط اساساً ترتب عقابی در کار نیست که بتوانیم چنین استدلالی بکنیم. در احتیاط آنچه حاصل می‌شود، تنجیز واقع است. حتی در وجوب احتیاط در شبهه حکمیه باید گفت که اگر تنجیزی در کار باشد، کسی که آن واقع محتمل را انجام دهد، عقاب دارد. نمی‌توان گفت که بر نفس مخالفت با وجوب احتیاط، عقاب مترتب شده است. لذا این لسان که اگر بر فعلی عقاب مترتب شد، دلالت عرفی بر حرمت دارد، ربطی به بحث ما و ترتب عقاب بر احتیاط ندارد، زیرا چنین ترتبی در کار نیست تا بخواهیم استدلال کنیم.

علاوه بر آن، به ایشان اشکال کردیم که شما هم بالاخره برای اثبات مطلب خود، باید اطلاق این روایات نسبت به شبهه بدوی را ثابت کنید. در اینصورت، گرفتار همان دوری می‌شوید که محقق عراقی گفت.

[ادامه بررسی و نقد کلام شهید صدر]

این اشکالاتی بود که جلسه گذشته عرض شد.

خلط بین خطاب به اشخاص خارجی و قضیه خارجی

نکته سوم در کلام ایشان مربوط به بحثی است که قبلاً اشاره شده است. مطلب اینست که ایشان در فرض خطاب به حاضرین زمان امام صادق علیه السلام اگر روایت از ایشان باشد، می‌فرماید که این قضیه خارجی می‌شود. قبلاً عرض شد که اینجا خلطی می‌شود بین خطاب به اشخاص و بین مفادی که به مخاطبان القاء می‌شود. ممکن است به یک شخص خطاب کنیم یا به صد شخص، و این خطاب خارجی است، ولی مضمونی که القاء می‌شود ممکن است قضیه حقیقه باشد. لذا صرف خطاب به افراد معین - آنطور که در تقریرات ایشان آمده است - قضیه را خارجی نمی‌کند. مهم اینست که آن قضیه‌ای که به این افراد معین القاء می‌شود چیست. ممکن است خطاب کنم به شخص زید و بگویم «کل انسان یجب اکرامه» به نحو قضیه حقیقه. یا خطاب کنم به زید و بگویم که «المستطیع یحج». قضیه‌ای که القاء کردم، حقیقه است ولو خطابم به شخص است. بنابراین، اینکه ایشان گفته اگر خطاب به اشخاص معین بود قضیه خارجی است و سپس آثاری بر آن مرتب کرده است، درست نیست. این مطلب در بحث مربوط به فرمایش محقق عراقی و اشکالی که ایشان کرده بود، به تفصیل گذشت.

نکته دیگری که اینجا مهم است این است که ایشان در ضمن بحث برای استدلال فرموده است که برای کثرت کثره یعنی اکثریت غالب در مخاطبین، واقع منجز شده بود، زیرا یا علم به احتیاط داشتند یا شبهه قبل از فحص نسبت به آنها بود، چون اگر فحص می‌کردند امام حاضر بوده و به دست می‌آوردند. بنابراین، در مورد اغلیت نزدیک به تمام، مطمئن هستیم که برای آنها واقع منجز است از غیر ناحیه «قفوا عند الشبهه». «قفوا عند الشبهه» خطاب به اینهاست و مستند اقتحام فی الهلکه عبارتست از آن علمی که واقع را بر ایشان تنجیز کرده است و شبهه قبل از فحص است که واقع را تنجیز کرده است نه این «قفوا عند الشبهه». سپس فرمود که بله، برای آن عده‌ای که نادرا به آنها نرسیده است، «قفوا عند الشبهه» بیان می‌کند ترتب عقاب را بر ترک احتیاط و گفتیم که این بیانی عرفی برای تثبیت حرمت است، و به قاعده اشتراک برای ما هم ثابت می‌شود.

قبل از قاعده اشتراک سوال ما اینست که نسبت به آن کثرت کاذبه، نمی توان گفت که خطاب «قفوا عند الشبهه» اینها را نمی گیرد، زیرا به اینان خطاب شده است که «قفوا عند الشبهه». نسبت به اینان که ایشان می فرماید از قبل تنجیز شده است نه از ناحیه این خطاب. در اینصورت، امر «قفوا عند الشبهه» برای اینها چیست؟

اولا، امر را نمی توان منحصر کرد به آن قسمت نادر. خود ایشان فرمود که آنها نادر هستند و به این حاضرین که واقع در حق آنها منجز بوده خطاب شده است. نمی توان گفت که این همه روایات در باب وقوف، مربوط به افراد نادر است خصوصا که خطاب به حاضرین (همان کثرت کاذبه) شده است که «قفوا عند الشبهه». اینها یعنی همان کثرت کاذبه حاضران و خود ایشان می گوید به حاضرین خطاب کرده اند که «قفوا عند الشبهه». پس خطاب حتما اینان را (یعنی کثرت کاذبه را) می گیرد و نسبت به اینها، امر مولوی نیست. اینجا دو مسأله پیش می آید:

اول اینکه در قاعده اشتراک آنها با ما، منظور از «آنها» چیست؟ فرمود که برای افراد نادر، «قفوا عند الشبهه» مانند ترتب عقاب بر خمر، ترتب عقاب بر احتیاط درست می کند و این یک بیان عرفی است. لذا از «قفوا عند الشبهه» وجوب احتیاط را می فهمیم برای آن عده نادره که مقابل کثرة کاذبه اند، و به اشتراک برای ما هم ثابت است. حال، ما با کدام گروه مشترک هستیم؟ با آن عده نادر یا با کسانی که پیش حضرت حاضر بودند؟ نسبت به آن کثرت کاذبه که غالب افراد مخاطب امام بوده اند، نمی توان گفت که امر مولوی است، زیرا قبلا برای آنها تثبیت شده بود. دست کم بنا بر مسلک قوم، در اینجا امر مولوی معنا ندارد. طبق نظر مختار ما در تحلیل اوامر مولوی بحث جدایی است، ولی طبق مسلک قوم، امر مولوی معنا ندارد و امر باید ارشادی باشد و لذا مرحوم شیخ یک جور ارشاد درست می کند و دیگران جور دیگری. پس نمی توانید امر مولوی درست کنید و بعد بگویید با ما مشترک اند.

سوال: ایشان قائل است که اطلاق در جعل هم مؤونه زائد ندارد. ایشان نه تنها اطلاق در خطاب را میگوید مؤونه زائد ندارد، اطلاق در جعل هم مؤونه زائد ندارد.

پاسخ: جعل منحل می شود؟

سوال: می شود.

پاسخ: برای آنها لغو می شود.

سوال: لغو نیست چون مصحح عدم لغویت شمول نسبت به فرد نادر است.

پاسخ: پس مسلک جعل داعی را کنار گذاشته اند!

سوال: می گویند آنجا به نحو اقتضاء علی تقدیر الوصول است.

پاسخ: ما روی مبنا می گوئیم. اگر مبنا این باشد که احکام بعث اند به داعی جعل داعی، اینطور نمی شود. اقتضا را برخی گفته اند و من یادم نیست شهید صدر مسلک اقتضا را قبول کرده باشد.

سوال: همان داعی به جعل داعی را قائل است ولی می گوید طبق همین داعی به جعل داعی اطلاق در جعل مؤونه زائد ندارد.

پاسخ: جعل وقتی تطبیق بشود، منحل می شود. وقتی برای عده ای لغو باشد، آیا می شود جعل مطلق درست باشد با اینکه نسبت به عده ای لغو است؟! معقول نیست که جعل کلی داشت با اینکه نسبت به عده ای لغو است! این تناقض است و نمی شود. جعل مطلق کنید و جد داشته باشید ولی نسبت به عده ای جد ندارید و اطلاق نسبت به آنها لغو است. مثل این است که جعل کنید مطلق نسبت به فاقد القدرة. این لغو است و نمی شود.

پس یک اشکال اینست که فرض بر اینست که «قفوا عند الشبهه» مخاطبان زمان خود امام علیه السلام را شامل می شود و این نمی تواند نسبت به کثرت کثره امر مولوی باشد. حال آن کثرت کثره با ما چگونه مشترک اند؟ آن اشتراکی که ایشان می تواند درست کند فقط اشتراک با آن عده نادری است که مقابل کثره کثره هستند. فقط برای آن عده نادر است که وجوب احتیاط مولوی از «قفوا عند الشبهه» قابل استفاده است. پس ایشان قاعده اشتراک را بین ما و کثرت کثره/ای که اکثریت قریب به اتفاق مخاطبین امام علیه السلام هستند را نمی تواند درست کند و حمل روایات متعدد توقف عند الشبهه به امر مولوی نسبت به افراد نادر توجیه عرفی ندارد و بعلاوه خطاب «قفوا عند الشبهه» که بالاخره مخاطبین زمان حضرت را که همان کثرت کثره هستند شامل می شود؛ چگونه می توان این روایات را حمل بر افراد نادر کرد.

اشکال اتحاد مولویت و ارشادیت در امر واحد بنا بر مسالک قوم

نکته دوم اشکال دیگری است که البته مشترک الورد است. اشکال اینست که «قفوا عند الشبهه» باید هم مولوی باشد هم ارشادی. اگر همه را می گیرد و خطاب به همه است که «قفوا عند الشبهه»، پس باید نسبت به آن کثرت کثره/ای که از قبل دلیلی بر احتیاط دارند از باب اینکه یا شبهه آنها، شبهه قبل از فحص است و یا دلیل خاص دیگری بر وجوب احتیاط به آنها رسیده است، باید امر به وقوف نسبت به آنها امر ارشادی باشد و برای آن عده نادری که فحص هم کرده/اند ولی نه

به حکم واقعی و نه به دلیل خاص دیگری بر وجوب احتیاط نرسیده/اند، باید امر به وقوف نسبت به آنها امر مولوی باشد. باید از شهید صدر پرسید که بر اساس تفسیر شما آیا این امر «قفوا عند الشبهة»، مولوی است یا ارشادی؟

این برمی گردد به اینکه آیا اساساً می شود امر واحد، هم مولوی باشد هم ارشادی؟ روی مبانی قوم چنین چیزی نمی شود. برای مثال صاحب منتقی ارشادیت را اخبار گرفته است که این از عجایب در بحث ماست! می فرماید امر در اینجا صورت امر است و لب آن خبر است و این نکته را در جاهای دیگری هم فرموده است و همینجا هم می گوید. این حتماً اشتباه است. بله، ممکن است بگویید ما خبرهایی داریم که ارشاد هستند. ممکن است که انسان خبر بدهد و ارشاد باشد. ولی نه اینکه غیر از خبر، ارشاد نداریم. مرحوم محقق اصفهانی اول تا آخر علم اصول می فرماید انشاء به داعی بعث، بعث است و انشاء به داعی ارشاد، ارشاد است. درست می گوید. اوامر طیب اوامر ارشادی اند. مقسم برای ارشادیت و مولویت اوامر به حمل شایع است نه صورت امر. اینکه مثلاً امام فرموده است «قفوا عند الشبهة»، آیا در این هیأت امر، مجاز گفته و می گوید من خبر می دهم که اگر این کار را بکنید این اثر بر آن مترتب می شود؟! این خلاف ظاهر جدی است.

بحثی در اوامر ارشادی بنا بر نظر مشهور و نظر مختار

یک بحث مهمی وجود دارد که اساساً اوامر ارشادی چه هستند؟ مسلک قوم عمدتاً اینست که اوامر ارشادی، انشائاتی هستند - و گاهی هم اخبارند - برای دلالت بر مرشد الیه که در آن نکته ای هست. این نکته چیست؟ گاهی ترتب عقاب است و گاهی ترتب یک امر عقلی که به آن ارشاد می کنند. لذا، در خود امر ارشادی، الزامی نیست.

در عبارت صاحب منتقی به نظرم یک خلط دیگری وجود دارد که البته اینجا خیلی روشن نیست. می فرماید در کلام شیخ - که نیاز به بحث دارد و فرصت شد بحث می کنیم - لزوم مرشد الیه سرایت می کند به امر ارشادی. صاحب منتقی تصریح نمی کند ولی عبارت ایشان اینطور است که اگر در مرشد الیه لزوم بود، امر ارشادی هم لازم است و اگر نبود، لازم نیست. امر ارشادی در مسلک قوم، خودش لزوم پیدا نمی کند و ارشاد است. ارشاد است یعنی می گوید آنجا خبری هست، نه اینکه اگر آن مرشد الیه لزوم دارد من هم لزوم دارم. می گویند طیب کاری به این ندارد که بخواهد الزام به مخاطب کند، بلکه می گوید من ارشادات می کنم اگر این دارو را بخوری این اثر را دارد. عقل خودش می گوید یجب استفاده از این دارو برای اینکه حفظ نفس بشود.

سوال: شیخ تصریح می کند به وجوب و استحباب آن.

پاسخ: عبارت را شاید آوردیم و بحث کردیم. عبارت شیخ یک بحثی دارد از باب این که می گوید مرشد الیه اگر لزومی شد، نمی گوید این امر هم لزومی است، بلکه به خود آن لزوم باید عمل کرد؛ و اگر استحبابی بود، به استحباب. عرض کردم عبارت ایشان شاید به بحث نیاز داشته باشد. صاحب متقی اینطور می فهمد که اگر مرشد الیه لزومی شد، این امر ارشادی لزومی است و ترک آن عقاب دارد، و اگر استحبابی شد، استحبابی است؛ در حالی که امر ارشادی، امر ارشادی است و کار آن اشاره و ارشاد به چیز دیگر است و نه الزام به متعلق خودش. این حرف قوم است. این تمام.

به نظر بنده این نحو از تحریر کلام در بحث مولویت اساسا اشتباه است. انحصار ارشاد در اخبار به طوری که ایشان می گوید که امر در اینجا اصلا صورت امر است، خیلی حرف عجیبی است!

سوال: اینکه ارشاد به یک خبری است، یعنی خودش خبر است و امر نیست.

پاسخ: «خبر» که گفتم، دلالت کنایی دارد. یعنی آنجا ارشاد می کند به چیز دیگری. لازمه این ارشاد، خبر هم هست ولی این بدان معنا نیست که این امر او اخبار باشد، بلکه امر است و انشاء طلب است اما ارشاد می کند به امری دیگر.

سوال: با این امر چیز جدید می گوید یا می گوید که «حتما این کار را بکنید»؟

پاسخ: «حتما این کار را بکنید» که الزام است نه ارشاد. امر ارشادی در اینجا ارشاد می کند نه الزام. می گوید بر این فعل این اثر مترتب است و تمام.

سوال: عقاب می کنند برای امر ارشادی یا نه؟

پاسخ: برای ارشاد عقاب نمی کنند.

سوال: اگر این دارو را نخوردی خوب نمی شوی.

پاسخ: چه کسی گفته است؟ الان می گویم «به به»، آیا عقاب می کنم بر این «به به»؟! «به به» انشاء است. هر چیزی که دلالت بر عقاب نداشته باشد، باید حتما خبر باشد؟! در عالم، انشائیات زیادی داریم که عقابی بر آنها مترتب نیست. وقتی کسی را مدح می کنید، مدح، انشاء است. لازم نیست که هر چه عقاب ندارد، اخبار باشد. ما در عالم کارهای زیادی با زبان انجام می دهیم. برخی از این غربی ها کل هنرشان همین بوده است که توجه بدهند ما با زبان کارهای مختلفی انجام می دهیم. ویتکنشتاین که حرفهایش در غرب این همه سروصدا به پا کرده است، عمده حرفش اینست. علمای ما و اصولیون ما قبل از این حرف ها، این را فهمیده بودند که ما با زبان خیلی کارها انجام می دهیم و فقط اخبار نمی کنیم و فقط قضیه نمی سازیم که آینه خارج باشد. ما با زبان هزاران کار انجام می دهیم و انحاء انشائات را انجام می دهیم و بسیاری از صیغی که در کتاب

فقه است انشاءات است. ازدواج و طلاق و بیع و صلح انشاء است و ما کارهای مختلفی می‌کنیم. غربی‌ها بعدا توجه کردند به اینکه ما با زبان کارهای مختلفی می‌کنیم و زبان فقط آینه خارج نیست. بله، حتما زبان فقط آینه خارج نیست و با زبان کارهای زیادی انجام می‌دهیم از جمله ارشاد و تنبیه و انکار و غیره. خیلی از این‌ها خبر نیستند. یکی از این کارها هم اخبار است. خود تسمیه انشاء است. می‌گوییم اسم این شخص را زید گذاشتم. این خبر نیست. قبل از آن خبری نبوده است که خبر از آن بدهد. انشاء است و می‌گوید اسم این را زید گذاشتم. خود تسمیه یک انشاء است. ما خیلی کارها را با زبان انجام می‌دهیم. این برای علمای اصول ما تقریبا روشن بوده است که با زبان کارهای مختلفی انجام می‌دهیم و ارشاد یکی از آنهاست و لازم نیست که ارشاد، اخبار باشد. اخبار یک کار است و ارشاد یک کار و بعث یک کار دیگر و الی آخر.

اینجا بحث مستقل مولویت و ارشادیت نداریم و فقط خواستم اشاره کنم که صاحب منتقی اینجا این حرف را می‌زند و جاهای دیگر هم می‌گوید و این اشتباه کلی است که می‌گوید ارشاد، اخبار است و امر در اینجا صورت محض است. این واقعا حرف عجیبی است. «قفوا عند الشبهه» می‌گوید یعنی من خبر می‌دهم که اینطور است و عقاب بر چیزی مترتب است؟

سوال: روح و لبّ ارشاد همان محکی عنه در مقام کشف است.

پاسخ: پس باید بحث کنید که اخبار و انشاء چه فرقی دارند. ارشاد خودش یک کار است. مثل اشاره کردن. اشاره کردن، خبر است؟

سوال: از لحاظ نتیجه چه فرقی می‌کنند؟

پاسخ: صلح و بیع خیلی اوقات یک نتیجه دارند ولی صلح و بیع یکی شدند؟! بیع اگر باشد خیار مجلس دارد و قبل از قبض اگر تلف باشد از مال بایع است. خیلی آثار خاصی دارد. پرسیدید که نتایج یکی است، عرض کردم که نتایج در عالم خیلی اوقات یکی است.

سوال: انشاء به قصد ارشاد با اخبار و با انشاء به قصد اخبار چه فرقی روحا و لبّا دارد؟ در انشاء امر به قصد حکایت از منفعت واقعی، فقط صورت مختلف است.

پاسخ: انشاء به قصد اخبار؟ چگونه چیزی است این؟

سوال: انشاء می‌کنم و امر است و لب آن حکایت از وجود فایده در این دواء و دارو است.

پاسخ: چه کسی می‌گوید این خبر است؟ این یک انشائی است که یترتب علیه این اثر.

سوال: روح آن خبر است.

پاسخ: خیلی اوقات نتایج کارهای ما ممکن است یکی باشد ولی عمل ما دوتاست و به لحاظ فقهی و حقوقی آثار زیادی مترتب است. مثال زدم که صلح و بیع خیلی اوقات نتیجه‌اش یکی است. من خانه‌ام را به شما صلح می‌کنم به عوض صد هزار تومان و خانه را می‌فروشم در مقابل صد هزار تومان. این دو چه فرقی دارند؟

سوال: خود انشاء موضوعیت دارد در ترتب احکام. مقام‌ها فرق می‌کند.

پاسخ: چرا فرق می‌کند؟ ما هم همین را می‌گوییم. پس انشائات می‌توانند با هم فرق داشته باشند و با اخبارات هم می‌توانند فرق کنند. در مثل «یغتسل» هم همین را گفتیم. آنجا «یغتسل» اخبار نیست. برخی گفتند که اخباری است که یدل علی الانشاء. این حرف درستی نیست. اخباری است که یدل علی الانشاء یعنی چه؟ یغتسل، انشاء است و با صیغه خبری انشاء کردیم نه اینکه با اخبار، انشاء کرده باشیم. این دو زمین تا آسمان متفاوت است. برای اخبار و انشاء، لفظ و معنا و استعمال لفظ در معنا و جد به مفاد داریم. در «یغتسل»، صیغه خبری را در معنای خودش استعمال می‌کنیم، ولی جد به مطابق آن نداریم بلکه قنطره می‌شود برای انشاء کردن. استعمال لفظ در معنا به داعی انشاء، می‌شود انشاء وجوب غسل، نه اینکه «یغتسل» اخبار یراد به الانشاء. اخبار یراد به الانشاء یعنی چه اساساً؟! ذیل کفایه در اینجا یک عده‌ای اینطور درست کرده‌اند که اخبار یراد به الانشاء. اصلاً یعنی چه اخبار یراد به الانشاء؟! اخبار و انشاء قسیم همدیگر هستند. باید گفت صیغه خبریه است که فقط اراده استعمالی به مفادش تعلق گرفته است، و جد آن انشاء است. این درست است.

سوال: برعکس آن هم می‌شود.

پاسخ: برعکس آن هم می‌شود. البته همانطور که گفته‌اند صیغه انشائی دو جور است. صیغه انشائی محض در انشائیت مثل امر که نمی‌شود خبر باشد، مگر به دلالت التزامی که بحث دیگری است؛ ولی صیغ انشائی داریم که مفادش مشترک است بین خبر و انشاء مثل «بعتک هذا بذاک» که صیغه مشترک بین خبر و انشاء است. به این می‌توان انشاء کرد و یا خبر داد. عرض بنده این نیست که انشائی می‌کنیم که اخبار باشد. این غلط است. بلکه صیغه‌ای است که با آن انشاء یا اخبار می‌کنیم.

از این اشتباهات فراوان است. خدا رحمت کند آیت الله مصباح را که ایشان هم در بحث الزامات اخلاقی مرتکب این اشتباه شده است. مثلاً اگر کسی بگوید «باید برای بدست آوردن آب، اکسیژن و هیدروژن را به این نسبت ترکیب کنیم»، ایشان می‌گویند این خبر است.

«باید ترکیب کنیم»، خبر نیست. ممکن است صیغه خبری باشد ولی قطعاً خبر نیست. بله، می توان گفت که صیغه ای است انشائی ولی دلالت التزامی خبری دارد که حرف دیگری است، مثل باب احکام که اگر گفتیم «صلّ» امر به صلاة است و انشاء است، ولی دلالت التزامی دارد بر اینکه متعلق، پر از ملاک است. این دلالت التزامی می تواند خبر باشد، ولی این دلالت التزامی است و ربطی به مفاد خودش ندارد.

به هر حال، دقت کنید که در اینجا راجع به مفاد «قفوا» صحبت می کنیم. این امر است. ارشاد هم باشد به معنای اخبار نیست. این یک نکته.

خود ما در بحث مولویت و ارشادیت، یک حرفی داریم که چندان حرف شایعی نیست و شاید به این شکل هم کسی نگفته باشد که اصلاً ما می گوئیم در ارشاد هم الزام وجود دارد، به طور کلی، نه فقط در بحث اینجا. فارق بین ارشادیت و مولویت این نیست که در مولویت الزام است و در ارشاد الزام نیست، بلکه فارق در جای دیگری است. جای دیگر اینست که طیب وقتی می گوید باید این دارو را بخوری، الزام می کند، ولی چون لیس احدا که یلتزم به الزام او، در واقع خودش را جای عقل من می گذارد و الزام می کند. وقتی می روم نزد پزشکی در واقع می گویم خودم را تسلیم کردم که آنچه خیر من است را بگوئید به من. او به جای عقل من نشسته است و الزام می کند.

تنها کسی که دیدم که به این نکته توجه کرده است که ما گاهی در باب ارشادها از یک مقام و منصب دیگری غیر از مقام شخصی خودمان حرف می زنیم، مرحوم میرزای شیرازی است. در تقریرات روزداری که از ایشان چاپ کرده و کامل هم نیست و شاید تا بخشی از براءت باشد. ایشان در جلد سه یا چهار این بحث را کرده است که فرق بین مولویت و ارشادیت است. سه یا چهار وجه برای فرق بین مولویت و ارشادیت گفته است. یکی از فرقها قریب به این مضمونی است که عرض کردم. می توانید به آن مراجعه کنید.

این تقریرات انصافاً بسیار پر مطلب است و الان چاپ شده است ولی قبلاً که بصورت خطی بود دست علما می چرخید. بنده مطمئن هستم که این تقریرات دست مرحوم اصفهانی بوده است و برخی جاها که می گوید بعض الاعاظم و بعض الاعلام مقصود اینست و این عبارات در کتاب تقریرات ایشان است. این کتاب، یکی از کتابهایی است که درباره فرق امر مولوی و ارشادی خوب بحث کرده است.

مقصود اینست که یک بحث مبنایی لازم داریم نه فقط برای اشکال به شهید صدر. «قفوا عند الشبهة» را دیگران هم باید معنا کنند. مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی و دیگران هم باید بگویند که نهایتاً «قفوا عند الشبهة» چه شد؟ امر آن مولوی است یا ارشادی؟ هر دو با هم جمع می شود و نسبت به افراد مختلف، مختلف است؟ اگر کسی بگوید «قفوا عند الشبهة»

اطلاق دارد مثل مرحوم عراقی که می گفت عده ای می گویند اطلاق دارد که هم شبهه بدوی را می گیرد و هم شبهه مقرون به علم اجمالی و هم شبهه قبل از فحص، در اینصورت، نسبت به مقرون به علم اجمالی و قبل از فحص که «قفوا» نمی شود امری مولوی باشد بلکه امری ارشادی است. در اینصورت، نسبت به شبهه بدوی بعد الفحص، آیا «قفوا» می شود مولوی باشد؟ این خطاب واحد هم مولوی است و هم ارشادی. داعی آن چه بوده است که می شود ارشادی و مولوی باشد؟ آیا می شود امر مولی نسبت به آحاد مختلف باشد؟ می شود امر وحدانی کنیم و داعی ما از این انشاء نسبت به برخی بعث باشد به حمل شایع و نسبت به برخی نباشد؟ به نظر ما البته در هر دو الزام وجود دارد و شاید مشکلی نباشد، چون فرق را به امری بیرونی می بینیم که مولی از چه مقامی صحبت می کند. ولی کسانی که فرق را در خود این امر و دواعی آن می بینند، می گویند امر مولوی، انشائی است به داعی بعث و امر ارشادی، انشائی است به داعی ارشاد. نمی شود مولی دو داعی مختلف با هم در یک امر وحدانی داشته باشد. لذا بنا بر مسالک این بزرگواران، جمع این ها مشکل می شود.

بنابراین یک اشکال دیگر به شهید صدر است که شما در قضیه خارجی گفتید «قفوا عند الشبهة»، این را به چه کسانی می گوید؟ هم به کثرت کاتره هم به آن عده نادره؟ برای کثرت کاتره باید ارشادی باشد و برای آن عده نادر مولوی، و جمع آیندو چطور می شود؟ ولی این شبهه برای دیگران هم طرح می شود و باید آن را حل کرد.

سوال: می توان گفت که جامع، حکم الزامی است، در موردی شبهه بدوی بعد الفحص است، الزامی است که منشأ آن امر مولوی است و در مورد شبهه قبل الفحص و شبهه مقرون به علم اجمالی، الزامی است که منشأ آن ادراک عقل است؟

پاسخ: بله. اگر خودمان را به جای عقل شخص دیگر بگذاریم و عقل او اگر حکم الزامی داشته باشد، الزام می کند ولی عرض ما اینست که نه ارشاد به الزام عقل است، بلکه در خودش الزام است. حرف اینست. فرق حرف ما با دیگران اینست. دیگران می گویند که ارشاد به حکم عقل است و عقل هم می گوید لازم است. این را می گویند. چه کسی می گوید که خود ارشادیت خارج از لزوم باشد همیشه؟! بگذارید در محل خودش و از بحث بیرون نرویم. خواستم در ذهن شریفان باشد که این حرف هایی که مثل صاحب منتقی در منتقی می گوید و برخی دیگر، همه نیاز به بحث های مبنایی دارد و صورت حرف ایشان خلاف و اشتباه است، ولی آن بحث اصلی که احکام مولوی و ارشادی حقیقتاً فرقیان چیست بحث مهمی است و اگر خیلی علاقمند هستید مراجعه کنید به کتابی که عرض کردیم.

این تمام البحث در این قسمت از فرمایش آقای صدر و تا به اینجا روشن شد که ما راهی برای استکشاف وجوب احتیاط از «قفوا عند الشبهة» نداریم، یا بخاطر دور بودن در خود وجوب احتیاط که ما به این شبهه کردیم، کما اینکه مرحوم اصفهانی هم اشکال می کند که اگر رسیدیم آن را در تنبیهات می آوریم، و یا از این باب که شمول اطلاق «قف عند الشبهة»

نسبت به شبهات بدوی بعد الفحص با مشکل دور روبروست. ما مثل محقق عراقی این اطلاق را دوری می دانیم. بیان شهید صدر هم به نظر ما نمی تواند این مشکل را حل کند. تا به اینجا دلیلی بر وجوب احتیاط از ناحیه «قف عند الشبهة» نداریم. منتها خود شهید صدر از راه دیگری اشکال می کند بر استدلال که این هم قابل توجه است. هم در مفردات روایت از جمله اقتحام و وقوف که می گوید فهم عمومی که اصولیان دارند درست نیست و به نظرم حق با ایشان است و هم یک شبهه ای آقای خویی و عده ای دیگر دارند در عنوان «شبهة»، که ان شاء الله جلسه آینده بحث می کنیم. این ها هم باید صاف شود تا بتوان گفت که «قف عند الشبهة» دال بر احتیاط است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

درباره توسل به ائمه هدی علیهم السلام.....	۷۲۶
خلاصه بحث گذشته	۷۲۸
اشکال فقه الحدیثی مرحوم خویی به روایات وقوف.....	۷۲۸
پاسخ آیت الله وحید به اشکال مرحوم خویی.....	۷۲۹
سه نکته فقه الحدیثی شهید صدر در رد استدلال به روایات وقوف برای دلالت بر احتیاط.....	۷۳۱
۱. وقوف، ترک نیست و اقتحام، فعل نیست.....	۷۳۱
۲. شبهه در روایات وقوف، به معنای شک نیست.....	۷۳۳
۳. مقابله بین وقوف و اقتحام فی الهلکه، مقابله بین محتملین است.....	۷۳۴

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

درباره توسل به ائمه هدی علیهم السلام

میلاد دخت گرامی حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام، حضرت معصومه سلام الله علیها را تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم و از خداوند متعال می‌خواهیم قلوب همه ما را به انوار معرفت و محبت اهل بیت، هر روز، بیش از پیش منور بفرماید.

ما در سیر زندگی و کمالی خود، نیاز به کمک‌ها و مساعدت‌هایی داریم. ما در قبال وجود حضرت حق که بی‌نهایت از همه جهات است، وجودی نداریم. برای جلب رضایت خداوند در اعمال و رفتار و کردار خود، و نیز در خصائص وجودی که تحصیل می‌کنیم نیاز به مساعدت ابرار و کسانی داریم که طریق الی الله هستند، یعنی ائمه هدی سلام الله علیهم اجمعین و کسانی که از رشحات معارف اهل بیت و تقوای اهل بیت به آنها رسیده است. هر چه عمل ما خالص و صالح باشد، در مقابل عظمت خداوند هیچ است. نگاه ما فقط به فضل الهی است و رحمت واسعه الهی است که «وسعت کل شیء». به این خاطر است که می‌توانیم امیدوار باشیم، وگرنه عمل ما چه نسبتی با جلب رضایت الهی دارد؟! در مقابل حق متعال که از هر حیث بی‌نهایت است، عمل کوچک ما چه اثری دارد؟! «ما أنا و ما عملي» تعبیری است که در برخی از مناجات‌ها آمده است و بیانگر وضع ماست. بنابراین، توسل به طرق الی الله که شفاعت بکنند و راه بشوند برای اینکه ما

وسیله‌ای برای اقتراب به ساحت حق تعالی پیدا بکنیم، یک وظیفه عقلایی و عقلی است. مضمون بسیاری از روایات اینست که توسل به ساحت ائمه هدی داشته باشیم. بنابراین، توصیه بنده به همه برادران ایمانی عزیزم اینست که توسل به ائمه هدی را فراموش نکنید و در هر روز گرچه دقایقی محدود را اختصاص بدهیم برای انس با اهل بیت و عرضه خود به اهل بیت و توسل به ساحت آنها و از ناحیه آنها به جناب حق. این راه رشد و کمال ماست که نباید آن را فراموش کنیم. از آنجا هم به ساحت اولیای الهی که تالی تلو معصوم‌اند بلکه برخی از آنها اکتساباً معصوم‌اند.

بنابراین، راه را بر خودمان نبندیم که گاهی بخاطر غفلت و گاهی به خاطر اشتباهات فکری این اتفاق رخ می‌دهد. ائمه هدی حضور دارند و موت برای آنها به این معنی نیست که از ساحت وجود غیب شدند و یکباره زنده می‌شوند. آنها حی هستند و ما در محضرشان هستیم. روایات متعددی وجود دارد که اعمال مومنین عرضه می‌شود بر ائمه هدی مثلاً در روز دوشنبه یا پنجشنبه و یا به طور کلی. روایات متعدد، جملگی، دال بر اینست که ما در محضر آنها هستیم. باید استفاده کنیم از این حضور کما اینکه از حضور حق تعالی باید استفاده کنیم. ما در محضر حق هستیم و باید استفاده کنیم. بسیاری از اولیای الهی وقتی توجه می‌کنند در استفاده معارف الهی و کمالات الهی، مثل کسی هستند که دستش را دراز می‌کند و میوه‌ای را می‌چیند. یعنی نیازی به مقدمات دنیایی ندارند و باطن انسان در محضر و سلطه حق است. حق تعالی اگر بخواهد کمالی به انسان افاضه کند از باطن می‌کند و منعی از ناحیه فیاض علی الاطلاق نیست و اشکال از ناحیه ماست. ظرف وجودی ما مشکل دارد و این را باید درست کرد. با ریاضت و فکر صحیح و عمل صالح، خودمان را آماده کنیم برای جلب معارف الهی و جلب کمالاتی که از ناحیه حق تعالی هیچ منعی نیست.

از دوستان می‌خواهم روی این مسأله فکر کنند که حق متعال آیا اصلاً امکان دارد کمالش را و محبتش را به تعبیر برخی دعاها و مناجات‌ها «صَبِیْه»، نعمت خودش را منع کند از کسی که قابل باشد؟! مشکل از قابل است. قابل ما هستیم و روح ماست که برای تجلی انوار الهی نیاز به فکر و زحمت دارد. فکر، راه را باز می‌کند و عمل صالح راه را باز می‌کند. عمده‌اش اینست. اعتقاد صحیح و عمل صالح و این را باید درست کرد، و آن وقت انوار الهی می‌تابد. حق تعالی اینطور نیست که مثلاً تَرَوِی بفرماید و بگوید اینجا خوشم می‌آید و آنجا بدم می‌آید. اینطور نیست. حق متعال به هر مورد قابلی که قابل باشد افاضه می‌کند، زیرا آنجا منع معنا ندارد و مشکل از ماست. در این یافتن طریق و استعداد، آنوقت توسل به ساحت ائمه هدی و معصومین راه بسیار مسلم و مجرب و توصیه شده از ناحیه بزرگان است. ان شاء الله دوستان رعایت بکنند و برای کمال خودشان و برای دعای اخوان مومنین از این طریق ان شاء الله استفاده کنند.

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در روایات وقوف به اینجا منتهی شد که استدلالی که اخباریین به روایات وقوف برای احتیاط می کنند، اشکال دارد برای دلالت بر وجوب احتیاط از جهت اثبات آن که شمول اطلاق «قف» یا «قفوا عند الشبهة» نسبت به کل شبهه باشد و بیانات شهید صدر در رد این اشکالات و تصحیح استفاده از این حیث هم قابل پذیرش نبود.

بنابراین تا اینجا معتقدیم که دلالت این روایات بر وجوب احتیاط صحیح نیست.

اشکال فقه الحدیثی مرحوم خویی به روایات وقوف

اما از طرفی، هم مرحوم آقای خویی یک اشکال دیگری را از حیث مفهوم شبهه به استدلال اخباریین وارد کرد و هم شهید صدر سه نکته بیان کرده است که به نظرم نکات ایشان دقیق و درست و قابل تأمل است و ظاهراً در کلمات اصولیین از آن‌ها غفلت شده است. البته در بحث تاریخی چندان فحصى نکردم ولی رد پای برخی از نکاتی که اینجا شهید صدر فرموده است در کلمات شیخ در بحث دیگری وجود دارد و در همین روایات احتیاط اشاراتی هست. فرمایش آقای خویی را نمی دانم که آیا کس دیگری هم فرموده است یا خیر، ولی بنده از ایشان نقل می کنم.

اولین اشکالی که از حیث مفاهیم ماخوذ در این روایات هست، بحث شبهه است. مرحوم آقای خویی دو وجه در اشکال بر این روایات فرموده است: یکی همان بحث تعلیل به هلکه و عقوبت است و همان فرمایش و اشکال معروفی است که دیگران نیز بدون تدقیقات گفته اند. ولی وجه دیگری که بیان می کند اینست که شبهه در این روایت شبهه ای است که از هر حیث مشتبّه باشد، اما در مثل بحث حاضر مواردی مثل شبهه بدوی، از حیث حکم واقعی مشتبّه است و از حیث حکم ظاهری مشتبّه نیست، و فرض اینست که روایات برائت مثل حدیث رفع و حدیث حل و غیره دلالت بر تعیین وظیفه در این مشتبّه دارند. این دیگر مشتبّه به قول مطلق نیست. ادعای ایشان اینست که در «قفوا عند الشبهة» و امثال آن، مشتبّه و شبهه، شبهه به قول مطلق است یعنی من هر حیثی چه از حیث حکم واقعی و چه از حیث حکم ظاهری. سپس می فرماید با توجه به اینکه تکلیف ظاهری روشن است به اخبار برائت و امثال آن، دیگری این مشتبّه نیست که موضوع این روایات است. با توجه به این تعبد یعنی با توجه به برائت و امثال آن، شک بدوی بعد از فحص در شبهه حکمیه تحریمیه - شبهه وجوبیه و موضوعیه داستان دیگری است - دیگر مصداق شبهه ای که موضوع این روایات است، نیست. یعنی با یک تعبد، شبهه اخراج شد از موضوع آن. لذا ایشان می فرماید بحث «قفوا عند الشبهة» با توجه به این تعبد، ربطی به بحث شبهه بدویه در شبهات حکمیه ندارد.

ایشان شاهد هم می‌آورد که اگر «شبهه» را مطلق بگیرید که مطلق شبهه را مراد بدانید یعنی شبهه‌ای را هم که فقط از حیث حکم واقعی است، شبهه بدانید و از این‌رو، شک بدوی در احکام تحریمیه و وجوبیه و موضوعیه را داخل بدانید، می‌فرماید در اینصورت، در شبهات وجوبیه و موضوعیه که مسلماً برائت جاری می‌کنید و جای احتیاط نیست و لذا باید این روایات را تخصیص بزنید. یعنی بگویید «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکه» تخصیص خورده است در حالی که لسان این روایت انصافاً آبی از تخصیص است. ظاهر روایت اینست که خصوصیت شبهه اینست که اقدام در آن اقتحام در هلکه است. آنگاه چطور شبهه وجوبیه و موضوعیه را خارج می‌کنید؟! می‌فرماید بنابراین اینطور بگوییم که شبهه بودن با جریان برائت از شبهه‌ای که موضوع این روایات است بیرون می‌رود. لذا مربوط به این‌ها نمی‌شود.

پاسخ آیت الله وحید به اشکال مرحوم خویی

آیت الله وحید حفظه الله ابتدا فی الجمله دفاعی از ایشان می‌کند. می‌گوید که شاید فرمایش ایشان تایید شود به مثل روایات قرعه و قرعه لکل أمر مشتبّه است و مسلم است که مشتبّه در اینجا مشتبّه من کل حیث است. وگرنه روایتی بیاید و حکم ظاهری را بیان کند، دیگر قرعه در آنجا جاری نیست. این در بحث قرعه روشن است. دوستانی که در بحث فقه بودند یادشان است که قرعه جایی است که مشتبّه از هر حیث باشد وگرنه یک دلیل ظاهری یا استصحابی یا برائتی بیاید که تکلیف مورد را حل کند، دیگر جای جریان قرعه نیست. لذا در قرعه که لکل أمر مشتبّه است، مشتبّه من جمیع جهات است نه مشتبّه از یک حیث. لذا این هم یک تاییدی است. سپس ایشان اشکال نقضی و حلّی به فرمایش مرحوم خویی دارد.

قبل از رسیدن به اشکال ایشان، عرض می‌کنم که این دفاعیه آیت الله وحید ظاهراً اشکال دارد. اولاً چنین چیزی نداریم که قرعه لکل امر مشتبّه. روایاتی هم اگر بود، ضعیف بود که قابل استناد نیست و بنابراین چنین کبرایی را نداریم. علاوه بر آن، فرض کنیم چنین چیزی داشته باشیم، ولی ممکن است قرائن دلالت کند که مقصود از مشتبّه در اینجا اینست. اینطور نمی‌شود که به این روش گفت بنابراین مشتبّه و شبهه در همه روایات یعنی آنچه از جمیع جهات مشتبّه و شبهه باشد. این طور استدلال درست نیست.

در هر صورت، اشکال نقضی ایشان به مرحوم آقای خویی اینست که از میان روایات وقوف، در روایت مسعده در رابطه با نکاح آمده است که «لا تجامعوا علی الشبهة» بعد فرموده است که «فإن الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، در حالی که در همانجا اصل جاری است. ما آنجا استصحاب داریم، حال یا استصحاب عدم ازلی یا غیرازلی، به هر حال استصحاب داریم بر عدم کونها أختاً له. آنجا شبهه اینست که شاید او خواهر رضاعی شما باشد و اگر شبهه دارید، نکاح نکنید. آنجا اصل داریم و ورود خود روایت مسعده در همین جا است که لعلها أخت لک ولی اشکالی ندارد و می‌توانی

با او نکاح داشته باشی. یعنی خود روایت مسعده طوری است که در آن مشتبّه مصب جریان اصل است، ولی در آن تعبیر مشتبّه شده است و وقوف هم همانجا آمده است. لذا وقوف عند الشبهة انحصاری ندارد به جایی که در مشتبّه و شبهه، اصل جاری نشود و من کل جهات مشتبّه باشد. اگر حکم ظاهری مثل استصحاب هم جاری شود، هنوز مشتبّه، مشتبّه است و لذا می تواند مورد جریان وقوف باشد حسب تنصیص خود روایت. از این لحاظ، فرمایش آقای خویی نقض می شود.

سپس در پاسخ حلی اینطور فرموده است که از کجا می گوید مشتبّه در اینجا، مشتبّه من کل جهات است؟ بله، مشتبّه من کل جهات هم داریم و مشتبّه من حیث حکم واقعی هم داریم و اطلاق شبهه این را هم می گیرد. اطلاق شبهه، شبهه ی فقط از جهت حکم واقعی را هم می گیرد ولو اینکه جریان حکم ظاهری هم داشته باشد؛ و نیز مشتبّه من کل جهات را هم می گیرد. عنوان شبهه در اینجا مطلق است، یعنی «الشبهة» در «قفوا عند الشبهة» مطلق است و لذا هم شبهه من جمیع حیث ها را می گیرد و هم شبهه من حیث خاص را می گیرد. بنابراین دلیلی در کار نیست که انحصار داشته باشد به جایی که جریان حکم ظاهری نباشد، یعنی عنوان مشتبّه با جریان حکم ظاهری از مشتبّه بودن بیرون نمی رود، بلکه مشتبّه من حیث حکم واقعی می شود و نه من حیث حکم ظاهری. به هر حال، اطلاق شبهه همه این ها را می گیرد و وجهی برای تخصیص و تقیید ندارد.

علی الظاهر اشکال به آقای خویی وارد است به این دلیل که ایشان در «قفوا عند الشبهة» می گوید شبهه من جمیع جهات است. ولی این چه دلیلی دارد؟ اطلاق شبهه همه این ها را شامل می شود. این اصل مطلب است.

سوال: نقض آقای وحید وارد نیست زیرا آقای خویی در ادله اصل ترخیصی این حرف را می زند.

پاسخ: در مورد نقض هم استصحاب عدم کونها أختا له است و ترخیصی است.

این فرمایش آقای خویی بود و جواب آن همین است که گفته شد و نقض هم به نظرم وارد است. منتها به طور کلی تمسک به روایات خاص برای این استدلال ها نیاز به دقت هم دارد که خیلی اوقات چه بسا در خود روایت قرینه ای وجود داشته باشد که توسعه یا تضییق بدهد و نشود از آن استفاده ای کلی کرد.

علی ای حال نتیجه این شد که این اشکال مرحوم آیت الله خویی بر استفاده احتیاط از این روایات، علی الظاهر وارد نیست.

سه نکته فقه الحدیثی شهید صدر در رد استدلال به روایات وقوف برای دلالت بر احتیاط

انصافاً شهید صدر نکات خیلی خوبی را متعرض شده است. حتی اگر برخی از دوستان استدلال‌های ایشان را نپذیرند ولی توجه به این نکات در این بحث بسیار خوب است. در اینکه «قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، رفتیم سر این بحث که هلکه عقوبت است و یا خیر و اگر عقوبت شد آیا استفاده وجوب احتیاط «دوری» می‌شود یا خیر که بحث آن‌ها گذشت و طول کشید. شهید صدر می‌فرماید قبل از ورود به این بحث‌ها، دو سه مطلب فقه الحدیثی هست که باید حل شود. ایشان می‌فرماید سه نکته است که هر کدام به تنهایی برای رد استدلال اخباریین برای احتیاط کافی است. گرچه ایشان استدلال‌ات دیگران را در رد نمی‌پذیرد که بحث‌های آن گذشت، ولی به این سه استدلال خودشان جازم است که هر کدام کافی است برای رد استدلال اخباریین.

۱. وقوف، ترک نیست و اقتحام، فعل نیست

اولین بحث ایشان اینست که در اینجا که گفته شده است «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» یک مقابله‌ای بین وقوف و اقتحام آمده است. در استدلالی که معمولاً در کتب اصولی می‌شود و مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه و دیگران هم به تبع ایشان به نحوی این را پذیرفته‌اند اینست که «وقوف» را «ترک» و «اقتحام» را «عمل» گرفته‌اند. وقوف، ترک است و اقتحام، فعل است. ایشان می‌فرماید لغت با این برداشت موافق نیست. وقوف به تعبیر ایشان تریث و تمهل است. یعنی وقتی وسط راه می‌ایستید، معنایش برگشتن و ترک نیست. دقت خیلی خوبی است. وقوف ایستادن است. در مسیری که می‌روید، می‌ایستید. ایستادن، ترک رفتن است، ولی نه ترک مطلق. ایستادید و تروی و فکر می‌کنید و چه بسا مسیر را ادامه بدهید. این غیر از اعراض و برگشتن و ترک کردن است. وقتی می‌گویند ترک این طریق یا آن فعل یعنی رها کنید و برگردید. نتیجه وقوف هم همیشه ترک نیست و ممکن است بعداً ادامه بدهید. این دقت واقعاً خوبی است.

خیلی جاها شهید صدر را نقد می‌کنیم، ولی حرف خوب را باید پذیرفت. این دقت خیلی خوبی است. ما تا به حال می‌گفتیم در این روایت، وقوف یعنی ترک و اقتحام یعنی فعل. «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» یعنی اگر ترک کنی بهتر از اینست که انجام بدهی و در عقاب بیفتی. ایشان می‌فرماید وقوف ترک نیست و ایستادن است. همیشه ترک عمل بالمره نیست. مثل اینکه شما وسط راه می‌ایستید و توقف می‌کنید و یک نوع تروی می‌کنید و این غیر از برگشتن و اعراض است. مقابله با اقتحام این معنا را روشن‌تر می‌کند. وقوف مقابل اقتحام است. ایشان می‌گویند اقتحام در لغت به معنای فعل نیست، بلکه به معنای فعل بلا تروی و فعل بدون فکر کردن و بدون ملاحظات جوانب کردن است. تسرع در عمل است. این اقتحام است.

بنابراین، اگر به این مفاهیم با دقت اخذ کنیم، لبّ آن این می‌شود که «الوقوف عند الشبهة» یعنی تمهّل و فکر کردن و تروّی عند الشبهة خیر من الاقتحام به معنای عمل بلا تروّی است، یعنی خیر است از اینکه در امور دین بلا تروّی اقدام کنیم. مقابل آن اینست که انسان بایستد و ملاحظات جوانب بکند و تروّی بکند و بعد اقدام بکند یا ترک کند. حرف ایشان اینست که این معنا، یک معنای کاملاً صحیح عقلایی و دینی است که ما در امور دینی نباید تسرع بکنیم و نباید بلا تروّی و بلا ملاحظه جوانب یک عمل، اقدام بکنیم.

این حرف هیچ ربطی به بحث ما که شک است ندارد. ما در بحث شبهه بدوی، شک داریم. اصولیون نمی‌گویند که بلا تروّی وارد بشویم تا این روایات در مقابل ما باشد. مضمون این روایات به این معنا، یک سخن کاملاً حق است و ما هم که جریان اصل برائت را قبول داریم، این حرف را می‌پذیریم که بلا تروّی نباید وارد شد. در شبهه بدوی بعد فحص، چه کسی گفته است که ما بلا تروّی وارد شده‌ایم؟! تروّی کردیم و فکر کردیم و ملاحظه همه جهات را کردیم. در این شبهه بعد الفحص، حدیث رفع وارد شده است که به آن عمل می‌کنیم. این عمل بلا تروّی نیست. مفاد روایات وقوف این نیست که عند الشک - شبهه را شک گرفتیم - ترک بهتر است از انجام. بلکه، در فرض اینکه شبهه یعنی شک، عند الشک وقوف برای تریّث و تمهّل و تروّی بهتر است از عمل بلا تروّی. این حرف خیلی خوبی است و ما قبول داریم، ولی ربطی به جریان برائت در شبهه بدوی بعد از فحص ندارد. ما فحص کردیم و ملاحظات را انجام دادیم و بنابراین، این روایت به طور کلی از دایره بحث خارج می‌شود.

سوال: این قرینه تقابل درست نیست، زیرا اقتحام فی الهلکه است نه اقتحام فی الفعل. اگر مذکور اقتحام فی الفعل بود، تعریف اقتحام به اقدام بلا تروّی و بلا حجه درست بود.

پاسخ: هلکه ناشی از فعل است.

سوال: می‌گویند وقوف از شبهه بهتر است از وقوع در هلکه نه انجام فعل بلا حجه

پاسخ: که از ناحیه انجام فعل است؛ وگرنه همینطور که در عقوبت نمی‌افتیم. بخاطر فعلمان در عقوبت می‌افتیم، فعلی که البته تنجیز شده است.

سوال: تقابل درست کرده است.

پاسخ: اصلاً معنای لغوی اقتحام اینست که انجام عملی بلا تروّی است. در اقتحام فی الهلکه هم باید معنای آن را تحفظ کرد. یعنی ورود به فعلی که منجر به عقوبت می‌شود.

سوال: وقوع در هلکه دیگر بلا تروی ندارد. یا در هلکه واقع می شوید یا نمی شوید.

پاسخ: بنا شد اقتحام معنایش انجام فعل بلا تروی باشد. اقتحام فی الهلکه معنایش اینست که انجام فعل بلا تروی که منتهی به عقوبت می شود، وگرنه وقوع در عقوبت واضح است که معنا ندارد و اقتحام هم ندارد خودش. مثل فعل تولیدی می ماند. ما فعل را انجام می دهیم و در هلکه می افتیم. فعلی که حکمش و تحریمش منجز است و اگر انجام بدهید در عقوبت می افتید.

۲. شبهه در روایات وقوف، به معنای شک نیست

دقت بعدی ایشان در بحث شبهه است. البته جز ما نمی گوید ولی می گوید به ظن قوی اینطور است. چون اصل شبهه از مشابهت و محاکات و مثل بودن است. حتی در باب شک اگر شبهه اطلاق می شود از این باب است که نتیجه شبهه و مثل و محاکات، یک جاهایی تردید انسان است؛ وگرنه اصل بحث شبهه، مشابهت شیء لشیء است. این ریشه لغوی آن است. در بحث ما ایشان قرائن متعدد از روایت امیرالمومنین سلام الله علیه و دیگران می آورد که مقصود اینست که امری مثلا از دین مشابهت پیدا نکند با برخی از دعاوی. مثلا ایشان می گوید اگر کسی ادعایی می کند و یک شباهتی با حق پیدا می کند ولی باطنش چیز دیگری است. ایشان می خواهد بگوید بحث شبهه اینست. روایتی هم هست که ایشان نیاورده است و ظاهرا همین بحث شبهه است که از این جهت شبهه نامیده شده است که «یشبه الحق». ظاهرا از امیرالمومنین علیه السلام باشد. البته این روایتی که ایشان آورده است عینا این نیست. به هر حال، این مضمون در باب شبهه هست که شبهه از باب اینکه مشتبه با حق است، شبهه نامیده شده است. کسی اغراضی دارد که یک ظاهری و یک باطنی دارد. ظاهرش شبیه حق است و لذا بر افراد ملتبس می شود و افراد اشتباه می کنند و افرادی فریب می خورند چون شبیه حق است، ولی باطنی دارد که غیر حق است. ایشان مثال می زند به دعاوی وهابیت. ادعایی دارند که خالص توحید و عدم شرک است و اینکه کسی را کنار خداوند قرار ندهیم و این خیلی حرف خوبی است، ولی باطن حرفشان چیز دیگری است. این حرف ها را می زنند، ولی در واقع اولیای الهی را ولو توسلا الی الله هم رد می کنند. دنبال چیزهایی دیگر هستند در واقع. مسأله شبهه همین است. یعنی یک مطلب و فکر و عقیده و عملی که از جهتی مشابه حق است، ولی باطنش چیز دیگری است.

حرف ایشان اینست که این هم حرف درستی است. روایت «قفوا عند الشبهة» به این معنا اینطور می شود که هر وقت برخورد کردید با یک عملی یا با یک فکری و یا با یک ادعایی که یک وجه ظاهر خوبی دارد، ولی یک احتمال می دهید که یک باطن خیلی بدی داشته باشد و در آن تشبیه به حق شده باشد، در اینجا «قفوا عند الشبهة» و وارد نشوید. در چنین چیزی وارد نشوید که اقتحام فی الهلکه در آن است.

می‌فرماید این هم مطلب حقی است و ما نیز قبول داریم، ولی ربطی به شبهه بدوی ندارد. شبهه بدوی بعد از فحص و یاس از دلیل، چیزی نیست که با حقی مشتبّه باشد و ممکن باشد که باطن باطلی داشته باشد که اگر مرتکب بشویم در عقاب بیفتیم. اقتحام در مایشبه الحقی که نتیجه اش هلکه است در واقع منحصر می‌شود به مواردی که کسی می‌آید عقیده‌ای را اظهار می‌کند که ظاهرش حق است و احتمال می‌دهیم باطن غیر حقی داشته باشد که می‌گوید اینجا بایست و توقف کن تا بررسی به اصل مطلب.

سوال: صدر روایت درباره نکاح در شبهه و خواهر رضاعی است و ربطی به اعتقادات ندارد.

پاسخ: یک روایت اینطور است، و روایات وقوف عند الشبهات متعدد است. علاوه بر آن، اول بحث عرض کردم که جایی ممکن است قرینه خاص داشته باشیم بر خصوصیت بحث شبهه، ولی شبهه به شکل کلی، به این معنا است. اینکه شبهه را شک بگیریم اول الکلام است. انصافا توجه درستی است. ما یک دفعه وارد روایت شدیم و گفتیم شبهه یعنی شک. چه کسی می‌گوید شبهه یعنی شک؟! حالا اگر روایتی هم خصوصیتی داشته باشد بحث دیگری است، و آن هم شاید توجیه داشته باشد بر این اساس که باید تامل کرد. ولی در هر حال، ممکن است جایی قرینه داشته باشیم که معنای شبهه خاص باشد. مفهوم شبهه در اصل اینست و این معنا به نظر می‌آید باب استفاده وجوب احتیاط در شک بدوی را سدّ می‌کند. اصولیین عادت کرده‌اند و می‌گویند شبهه بدوی و شبهه مقرون به علم اجمالی و شبهه قبل از فحص، ولی مفهوم لغوی و مفهوم عرفی شبهه، این‌ها نیست. اینها اصطلاح اصولی است. ما در فهم روایت آن هم در صدر اسلام، نباید برویم سراغ اصطلاحات اصولی که امروزه در کتاب رسائل و مکاسب و کفایه و غیره است. باید بفهمیم در آنجا شبهه چه معنایی داشته است. ایشان قرائن آورده است و خودتان مطالعه کنید و روایت وصیت امیرالمومنین علیه السلام به امام حسن سلام الله علیه راجع به بحث اجتناب از شبهه، آنجا واضح است که دعاوی باطله و امثال آن مراد است و ربطی به شک بدوی قبل از فحص و امثال آن ندارد.

۳. مقابله بین وقوف و اقتحام فی الهلکه، مقابله بین محتملین است

نکته سوم ایشان هم قابل توجه است. می‌گوید اصلا فرض کنید قبول کنیم وقوف به معنای ترک و اقتحام به معنای عمل و نیز شبهه به معنای شک باشد، با این حال این روایت که «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» یعنی چه؟ خوب دقت کنید که بحث دقیق و جالبی است. می‌گوید این مقابله بین وقوف و اقتحام، مقابله بین احتمالات است یا محتملین؟ وقوف، اگر اثر اشکال داری داشته باشد، حرمان از چیزی است. مثلا اگر ما وارد شک نشویم و وارد امر مشتبّه نشویم و بایستیم و احتیاط کنیم، ضرر آن عبارت است از حرمان از آزادی که در عمل داشتیم و فرض کنیم می‌خواستیم

این مایع را بنوشیم و شبهه داشتیم در اینکه این آیا مسکر است یا خیر و اصل منقح هم نداشتیم و میخواستیم براثت را جاری کنیم ولی نمیکنیم و احتیاط میکنیم. فرض کنید در فقاع مثلاً دلیل نداشتیم و میخواستیم براثت جاری کنیم. حالا بحث اینجاست که از وقوف چه ضرری میکنیم؟ حرمان از خوردن است.

ایشان میگویند اینجا بحث خود محتمل است نه راجع به احتمال است. یعنی در باب وقوف، ترک کردن از باب اینکه ترک احتمال کردیم، ضرر ندارد، بلکه از این باب که این محتمل ضررش اینست که از آزادی خود نسبت به او رفع ید کردیم و نتوانستیم انتفاع ببریم از چیزی که تخیل می کردیم می شود از آن استفاده کرد. بنابراین، مراد از این طرف، محتمل است. آن طرف چطور؟ آن طرف که گفته می شود «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، اگر در اقتحام فی الهلکه، هلکه را عقوبت معنا کردیم، مقصود اینست که اقتحام فی الهلکه از باب اقتحام در چیزی است که احتمال تنجیزش کرده است. اینجا هلکه پدید آمده است. وقوف خیر است یعنی عدم الوقوف اقتحام فی الهلکه است. چطور اقتحام فی الهلکه است؟ یک وقت میگوییم از این باب است که احتمال منجز بود و چون احتمال منجز واقع بود، اگر شما ترک واقع بکنید عقوبت مترتب است، و بنابراین، وقوف خیر من الاقتحام فی الهلکه. ایشان میگویند اگر معنای اینجا که میگوید «خیر من الاقتحام فی الهلکه» از این باب است که شما اگر وقوف نکنید بر خلاف منجزیت احتمال عمل کرده اید، در اینصورت حرف اخباری ثابت می شود. اخباری می گفت که در شبهات بدوی احتمال منجز است کما اینکه در بحث هایی که قبلاً کردیم شهید صدر میگفت که لعل این روایات مؤکد همان حرف ما در حق الطاعه باشد که احتمال منجز است. اگر این معنا را داشته باشد که احتمال منجز است، حرف اخباری درست است و مفاد این روایت این می شود که وقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام از باب اینکه احتمال منجز بود و کار شما اقتحام فی الهلکه شد.

ایشان میگویند اما یک معنای کاملاً معقول دیگری هم هست که مقصود «محتمل» باشد در اینجا نه خود احتمال. یعنی گاهی عدم وقوف در شبهه موجب می شود شما در محتمل که امری باطل است بیفتید که بذاته هلکه است. خودش هلکه است نه اینکه از باب منجزیت احتمال هلکه باشد. مثلاً فرض کنید دعاوی باطله اینطور است. این که گفتم رد پای برخی حرف های ایشان در کلام شیخ است، از اینجاست که مرحوم شیخ انصاری در بحث این روایات میفرماید برخی از این روایات مربوط است به دعاوی باطله، مثلاً ایشان گفته است که نروید در برخی عقاید تأملات کنید که نتیجه اش این باشد که اعتقادات باطل پیدا بکنید. مرحوم شیخ جایی میفرماید معاد جسمانی از مسلماتی است که اگر کسی خلاف آن را بگوید کفر است و کذا. فرض کنید چنین چیزی ایشان بفرماید که البته فرمایش اصولیین در این بحث ها حجت نیست! حال حرف

اینجا ممکن است این باشد که شما دور یک جاهایی مثل آراء باطله بچرخید تا بیفتید در آنها که خود آن آراء هلاک‌اند، نه اینکه از باب تنجیز احتمال هلاکه باشند.

ایشان نگفته است ولی آن روایاتی که شخص «یرعی حول الحمی یوشک أن یرتع فیه...» می‌گوید دور قرنطینه یا قُرُق سلطان نگردید که در آن بیفتید. راعی گوسفندانش را می‌چراند و یک جا قُرُق سلطان است و دائم دور آن بچرخاند، در آن می‌افتد. اینجا هم قُرُق حضرت حق تعالی، افکار باطله است و شما وقتی دور افکار باطله بچرخید، در آن می‌افتد و افتادن در آنها، خودش هلاکه است، نه اینکه احتمال منجز شده باشد. ایشان می‌گویند این معنای معقولی است، گرچه منحصر نیست که تقابل بین وقوف عند الشبهات و خیر من الاقتحام فی الهلکات از نوع تقابل در محتملین باشد.

اگر اینطور باشد، هیچ ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند. بحث ما در تنجیز بود و اینکه در وقت شک آیا شک منجز واقع است یا خیر و احتمال منجز واقع است یا خیر. احتیاطی می‌گویند که احتمال منجز واقع است و یا ادعا می‌کند که همین روایات منجزاند و هر دو تنجیز بر واقع می‌آورند. ما می‌گوییم روایت کاری به این ندارد و درباره «محتمل» واقعی است. کما اینکه برخی از روایات این باب را مثل مرحوم شیخ و دیگران بر همین حمل کرده‌اند که آن هلاکه واقعی خودش است. هر یک از این سه معنا را که بپذیریم، کافی است برای رد استدلال اخباریین. مرحوم شهید صدر می‌فرماید با تدقیق در این معانی نمی‌توانیم استدلال اخباریین را بپذیریم. ایشان تعجب می‌کند از اصولیین که چرا این‌ها را مفروض گرفته‌اند که گویا این‌ها حل شده است و رفته‌اند سراغ یک جهت که اگر بخواهیم از وقوف عند الشبهه احتیاط بفهمیم «دوری» می‌شود. می‌گویند همه اینها قابل اخذست و به این‌ها حرف اخباری را رد می‌کنیم.

این تمام الکلام در این بحث. البته دو سه نکته در تتمه باقی ماند که یک یا دو تا از آنها را ممکن است مرحوم اصفهانی فرموده باشد و تذکرا عرض کنیم و از این بحث رد بشویم.

سوال: طبق مبانی شهید صدر که فارق اصول و امارات را به قوت محتمل می‌داند، این اشکال وارد نیست.

پاسخ: چرا؟

سوال: چون می‌گویند نکته ایجاب احتیاط در همه جا به قوت محتمل است نه احتمال

پاسخ: قوت محتمل در تزامم حفظی ربطی به هلاکه از باب محتمل که شهید صدر در روایات وقوف مطرح کرد، ندارد. هلاکه آن مال خود محتمل است، نه قوت محتمل. آنجا که تزامم حفظی می‌شود، قوت محتمل می‌آید ولی اینجا تقابل است نه تزامم حفظی.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۷۳۷
بیان محقق اصفهانی در استدلال به روایات وقوف	۷۳۷
اشکال محقق اصفهانی به استدلال به روایات وقوف	۷۳۸
نقد اشکال محقق اصفهانی بر استدلال به روایات وقوف	۷۴۰
استدلال به دسته دوم از روایات بر احتیاط: روایات امر به احتیاط	۷۴۲
سه روایت معتبر از لحاظ سند در دسته دوم	۷۴۳
بررسی صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج و احتمالات مطرح در آن	۷۴۴
احتمال اول: سوال از موضوع صید	۷۴۵
الف: اقل و اکثر استقلالی مراد نیست	۷۴۵
ب: اقل و اکثر ارتباطی، ربطی به شبهه بدوی بعد از فحص ندارد	۷۴۶
احتمال دوم: سوال از امر ثانوی باشد، شبهه قبل از فحص است و بی ارتباط به بحث براءت و احتیاط	۷۴۷

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

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در روایات وقوف تمام شد. روشن شد که با تقریرها و تحریرهای مختلف، استدلال به این روایات برای اثبات احتیاط در شبهه حکمیه بدویه، صحیح نیست و استدلالها وافی به مقصود نیست. نکات مختلفی در طی بحثها بود و در ذهنم بود که متعرض این نکات بشویم از جمله برخی اشکالاتی که به استدلال به روایات وقوف شده است و مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل آورده است، لکن بحث به طول انجامید و خود دوستان به آنها مراجعه کنند و جوابش را هم می یابند ان شاء الله.

بیان محقق اصفهانی در استدلال به روایات وقوف

محقق اصفهانی نکته ای را در نهایت الدرایه آورده است. ایشان می فرماید بنا بر اینکه مقصود از هلکه، عقاب باشد، استدلال به روایت تمام است. شبهه «دور» را با همان استکشاف اینی حل می کند به همان طریقی که گفتیم یعنی استکشاف

اینی می‌کنیم از خود این روایات و خود همین روایات وقوف ایصال واقع است. این همان بیانی است که عرض کردیم و شبیه آن را ایشان دارد، گرچه شاید عباراتشان چندان صریح نباشد، ولی وقتی صدر و ذیل را مطالعه کنیم، نتیجه آن همین می‌شود. ایشان در اینجا به آن شبیه «دور»ی که محقق عراقی طرح کرده است، نمی‌پردازد، و لذا استدلال را تمام می‌داند و می‌گوید که می‌توان آن را ایصال احتیاط واقعی بدانیم به نفس همین روایات وقوف.

اشکال محقق اصفهانی به استدلال به روایات وقوف

با این وجود، خود ایشان اشکالی می‌کند که از کجا می‌گویید هلکه به معنای عقوبت است؟ می‌گوید در اینجا دو روایت عمده است: یکی مقبوله است و دیگری مسعدة بن زیاد. در مقبوله هلکه می‌تواند به معنای عقاب باشد، ولی در روایت دوم نمی‌تواند به معنای عقاب باشد. سپس می‌فرماید حتی روایت اول را که ثبوتاً می‌تواند به معنای عقاب باشد، با توجه به روایت دوم، باید معنای دیگری بکنیم. در نهایت می‌فرماید در این روایت، هلکه را به یک معنای اعمی از عقاب و مفسده می‌گیریم که در هر موردی به حسب خودش است. یعنی هر کجا منجز داریم، مقصود از هلکه عقاب است و هر کجا نداریم، مفسده ذاتی واقعی است. بنابراین، روایات وقوف نمی‌تواند فی حد ذاتها دال باشد و این روایت ارشاد می‌شود به اینکه هر کجا هلکه هست، وقوف باید کرد. حال این وقوف چگونه است؟ جایی که منجز داریم وقوف از این باب است که در عقاب می‌افتیم و جایی که منجز نداریم در مفسده واقعی می‌افتیم. علی القاعده از مفسده واقعی، حرمت استفاده نمی‌شود، بلکه امری عقلی است که انسان در مفسده واقعی نیفتد. این فرمایش ایشان است.

در مقبوله مرجحاتی ذکر شده است برای روایاتی که مختلف هستند و در نهایت، در فرض تساوی من جمیع الجهات در مرجحات، سائل می‌پرسد همه روایات مساوی‌اند، حال چه کنیم؟ امام علیه السلام می‌فرماید:

إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَارْجئه حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ، فَإِنَّ الْوَقُوفَ عِنْدَ الشَّبَهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.^۱

ایشان می‌فرماید این را می‌شود عقوبت دانست، زیرا در اینجا ظاهراً فرض انفتاح باب علم و علمی است و می‌شود به امام مراجعه کنند؛ یعنی شبهه، شبهه قبل از فحص است و گویا امام فرموده است که هر وقت اینطور شد که شبهه قبل از فحص بود، اگر اقتحام کنید عقاب دارید تا اینکه بروید و از امام سوال کنید. این مطلب روشنی است. اینجا می‌شود عقوبت باشد ولی ربطی به بحث ما ندارد. بحث ما، شبهه بعد از فحص است و اینجا شبهه قبل از فحص است و بخاطر خصوصیت شبهه قبل از فحص، عقوبت ثابت است.

^۱ . وسائل الشیعة، الشیخ حر العاملي، ط آل البيت، ج ۲۷، ص ۱۰۷

علاوه بر این، نکته دیگری را نیز می‌توان گفت که این روایات مربوط به مصداق شبهه نیست و راجع به توقف در فتوا است، آن هم نه فتوای مطلق، بلکه در بحث فصل خصومت. گویا امام فرموده است که در موارد فصل خصومت از حیث فتوا اگر در چیزی شک کردید، از حیث فتوا توقف کنید تا امام را بیابید و حکم مسأله را بیابید، نه اینکه اگر مورد، مورد شک بود چه می‌شود. نسبت به فتوا، امام می‌فرماید فتوا ندهید در مقام فصل خصومت. فصل خصومت هم مستند به اظهار نظر اجتهادی است. فتوا ندهید در این مقام در جایی که شبهه قبل از فحص است و می‌توانید حکم واقعه را آن هم در خصوص فصل خصومت، از امام سوال کنید. لذا همینطور فتوا ندهید.

مع أنه يمكن أن يقال: إن المراد هو التوقف من حيث الفتوى على طبق إحدى الروايتين في مقام فصل الخصومة، كما هو مورد المقبولة، و لذا لا تعارض الأخبار الدالة على التخيير بعد فرض المساواة، فانه لا مجال للتخيير في مقام فصل الخصومة، فان كلا من المتخاصمين يختار ما يوافق مدعاه، فتبقى الخصومة على حالها.

در مقام فصل خصومت، تخيير نداریم، زیرا در اینصورت هر طرف از طرفین خصومت یک طرف از روایت را می‌گیرد و در اینصورت خصومت، فصل نمی‌شود. فصل خصومت به اینست که آقای قاضی به نظر خودش عمل کند و نظر خودش هم نوعی فتوا و اجتهاد است. می‌گوید قبل از فحص فتوا ندهید و بایستید و «ارجئه حتی تلقی امامک». بعد می‌فرماید:

و عليه، فلزوم التوقف في الشبهة القابلة للإزالة

که شبهه قبل از فحص است

أو التوقف في الفتوى لا ربط له بما نحن فيه، فكون الهلكة بمعنى العقوبة في مثلها لخصوصية المورد.^۱

«مثلها» یعنی مثل در شبهه قابل للإزالة یا توقف در فتوا جا برای این نیست که شخص بخواهد بدار کند و بدون اینکه از امام سوال کند و حکم مساله را بداند، اقتحام کند.

بعد می‌فرماید اما روایت دوم موثقه مسعدة بن زیاد است:

^۱. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۱۰۴.

عن الصادق علیه السلام عن أبيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صَلَّى الله عليه و آله، قال (صَلَّى الله عليه و آله): (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة) يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها، أو أنها لك محرمة، و ما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^۱

ایشان می فرماید در اینجا حتماً هلكه به معنای عقوبت نیست، بلکه مفساد ذاتی است، زیرا در موثق مسعدة بن صدقه همین مورد را سوال کرده بودند که در بحث برائت مفصل آمد و همین موارد سوال شده بود و امام فرموده بود که مانع ندارد. با توجه به اینکه مانع ندارد، چطور می شود اینجا بگوییم وقوع در هلكه است؟! سپس نتیجه می گیرد که بنابراین حتی روایت اول هم ظهور در عقوبت ندارد. هلكه معنای عامی است که هم بر وقوع در مفساد ذاتی صدق می کند و هم بر عقوبت. آنگاه بگوییم این روایات ارشاد شخص است به اینکه این کارها را نکن تا در هلكه واقع نشوی. کدام هلكه؟ هلكه ای که گاهی عبارتست از عقوبت وقتی تنجیز در کار باشد، و گاهی عبارتست از مفسده ذاتی وقتی تنجیزی در کار نباشد. بنابراین استدلال مستدلین باطل می شود از جهت اینکه می شود ارشاد به یک معنای اعمی گرفت که گاهی عقوبت است و گاهی عقوبت نیست، و ربطی به بحث ما پیدا نمی کند.

نقد اشکال محقق اصفهانی بر استدلال به روایات وقوف

ایشان در استدلال خود که عمدتاً در محور دوم است یعنی روایت مسعدة بن زیاد، می فرماید که

لا شبهة في أن الهلكة لا يراد منها العقوبة^۲

این قدری عجیب است. برخلاف کسانی که ظهور اولی هلكه را عقوبت می گیرند، ایشان می گوید که «لا شبهة في أن الهلكة لا يراد منها العقوبة». دلیل ایشان چیست؟ می گوید در روایت مسعدة بن صدقة، همین مورد تنصيص شده است که حلال است.

اما این روایت دیگری است که تنصيص شده است که حلال است و از ادله برائت است. نهایتاً نتیجه این می شود که ادله ای در برائت داریم که برخی از آنها همین مورد است که گفته است حلال است، و این روایت می گوید نمی شود و هلكه است. نهایتاً تعارض می شود. اینکه روایت را اگر حمل کنیم بر عقوبت که ظاهر اولی آن است، می گوئید نتیجه اش این می شود که با روایت دیگر معارض می شود. خب معارض بشود. نفهمیدیم که چطور ایشان از این که یک روایت دیگری

^۱ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۱۰۵.

^۲ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، الإصفهاني الشيخ محمد حسين، ج ۴، ص ۱۰۵.

که مورد آن همین است و در آنجا برائت گفته‌اند که «و قد نص فيها بأن الإقدام حلال»، این نتیجه را گرفته است که در اینجا هم هلکه را حتما باید مفسد ذاتیه بگیریم نه عقوبت؟! به نظرم این استدلال نادرستی است.

سوال: آن «اذا بلغك» نداشت و «لعلک» گفت و شبهه بدوی بود واقعا، ولی اینجا «اذا بلغك» است و یک فرقی دارد.

پاسخ: آنجا هم حتما یک منشأی برای احتمال حرمت هست، مگر مثل آن آقایی که می‌گفت که کل قم اطراف شبهه است! که بحث دیگری است.

نکته مهم اینست که ما یک روایت داریم و در مواجهه اول، کثیری از اصولیین و فقها می‌گویند که مفاد هلکه، عقوبت است و درست می‌گویند. ظاهر هلکه در این سیاق‌ها عقوبت است، خصوصا که عرف خیلی اوقات مفسد ذاتی را نمی‌فهمد. مثلا اگر کسی بگوید اکل مال یتیم، اکل النار است و بطون پر از نار می‌شود، ممکن است واقع امر در بطن عالم اینطور باشد ولی عرف این‌ها را نمی‌فهمد و مال یتیم را می‌خورد و لذت هم می‌برد. «لا تجامعوا علی الشبهه»، اگر مفسد ذاتی باشد و در واقع مثلا خواهر رضاعی باشد، در اینصورت در عالم واقع ممکن است خبری باشد، ولی عرف لذتش را می‌برد و کاری به این حرف‌ها ندارد. مقصودم اینست که معنای هلکه را که معنایی عرفی دارد، حمل کنیم به مفسد ذاتی که عرف خیلی اوقات آن‌ها را نمی‌فهمد، انصافا خلاف ظاهر است. بنابراین، همان معنایی که معمولا از هلکه فهمیدند که عقوبت است و بر اساس این معنا، همه آن بحث‌های قبلی پیش آمد، باید بر همان اساس سیر کنیم و اگر کسی استدلال‌ها را پذیرفت که فبها و اگر نپذیرفت راه دیگری باز می‌کند، ولی این استدلال درست نیست.

سوال: ایشان ظاهرا از باب تقدم نص بر ظاهر این را می‌فرماید نه اینکه دو تا متعارض‌اند. می‌فرماید یکی نص و دیگری ظاهر است و نص تقدم دلالی دارد.

پاسخ: نص بر چیست؟

سوال: نص است که هلکه به معنای عقوبت نیست و اینجا ظاهر است که به معنای عقوبت است.

پاسخ: آن روایت چرا نص است؟ آن هم از ظواهر است.

سوال: می‌فرمایید نهایت می‌شود متعارضین و ایشان برداشت کرد که نص است.

پاسخ: نص بر برائت است؟ ظهورش برائت است. آنجا یک روایتی دارد و اگر خلاف ظاهر را مرتکب بشوید، خلاف

«ظاهر» است. نهایتا اینکه از روایت مسعدة بن صدقة که قبلا خواندیم برائت استفاده می‌شود و بیش از این نبود. تازه اگر

یادتان باشد، چقدر بحث داشت و صدر و ذیل آن بحث بسیاری داشت که این صدر و ذیل چطور با هم سازگار است. کجا نص بود؟ نهایتاً یک ظهوری در براءت بود و بیشتر نبود. ادعایی است که ایشان می‌فرماید نص است ولی دلیلی ندارد.

سوال: چرا اینجا مورد را مخصص گرفت؟

پاسخ: نگفت که مخصص است. می‌گوید نهایت اینست که در اینجا می‌تواند عقوبت باشد بخاطر موردش. نمی‌گوید تخصیص می‌زنیم. می‌خواهد بگوید معنای هلکه بر عقوبت تطبیق شده است بخاطر موردش که شبهه قبل از فحص است و ربطی به بحث ما ندارد. یعنی اینطور نیست که کل شبهة فیها العقوبة باشد.

سوال: اینجا نمی‌توانیم الغاء خصوصیت کنیم؟

پاسخ: حتماً نمی‌توانید. شبهه قبل از فحص با شبهه بعد از فحص زمین تا آسمان فرق دارد. انسان اینجا بنشیند و بدون مراجعه، براءت جاری کند با اینکه بعد از فحص و یاس از دلیل بخواهد براءت جاری کند، خیلی فرق دارد.

سوال: اگر مسعدة بن زیاد با مسعدة بن صدقة یک نفر باشند، قرینه است برای اینکه دو روایت با هم مخالفت نکنند.

پاسخ: یکی هم باشند، به هر حال، دو روایت است.

سوال: قرینه است برای اینکه جمع شوند.

پاسخ: دیگر نص نیست. دو روایت است. اینقدر روایت از زراره داریم که متعارض است. مشکلی نیست. مگر راوی نمی‌شود که دو روایت متعارض نقل کند؟

سوال: در صورتی که وجه جمعی نداشته باشند.

پاسخ: این حرف‌های کلی که می‌فرمایید، کلیات ابوالقیاسی است. د از کجا می‌فرمایید که وجه جمع دارند؟ دو روایت متعارض‌اند، اگر وجه جمع عرفی داشته باشند، از دو راوی هم باشد، جمع عرفی است.

استدلال به دسته دوم از روایات بر احتیاط: روایات امر به احتیاط

بحث بعدی ما در طایفه دیگری از روایات است که عنوان آن‌ها احتیاط و امر به احتیاط است. در رسائل، حدود شش یا هفت روایت نقل می‌کند و سند سه تا از این روایات علی‌الظاهر معتبر است و یکی از آن‌ها روایت عنوان بصری است که اینجا صاحب وسائل نقل می‌کند که این روایت عنوان بصری را «رأیْتُ بخط الشَّهید». روایت عنوان بصری بحث مفصلی دارد و سند صحیحی به اصطلاح قوم ندارد، ولی متن آن متن قوی‌ای است. برخی از باب شهادت متن می‌گویند این روایت

قابل اخذ است و اهل معنا هم به روایت عنوان بصری بسیار تأکید می‌کنند. انصافاً مضمون آن هم خیلی جذاب و عالی است. حتی برخی نقل کرده‌اند از مرحوم سید علی آقا قاضی که به شاگردان خود توصیه می‌کرد این روایت را در جیب داشته باشید و در روز، چند بار نگاه کنید. انصافاً روایت خیلی مهمی است از حیث دعوت به فکر و ذکر و دعوت به مراعات و تقوا و امثال آن. چندان هم مفصل نیست. برخی از جهت مضمون اخذ می‌کنند، ولی از لحاظ فنی رجالی، سند ندارد. اینکه «وجدت بخط الشهيد»، روشن است که سند نمی‌شود. البته در مستدرک هم فکر می‌کنم آمده است ولی در اینجا در وسائل هست که «وجدت بخط الشهيد».

سه روایت معتبر از لحاظ سند در دسته دوم

روایت اول از سه روایتی که در اینجا هست عبارتست از صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج که:

قال : سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان،

دو نفر در حال احرام صیدی را شکار کرده‌اند.

الجزء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟

کفاره بر هر دو به نحو اشتراک است، یعنی هر کدام نصف کفاره را بدهد یا هر کدام یک کفاره مستقل بدهد؟

قال : لا ، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد

هر کدام باید مستقلاً کفاره صید بدهد

قلت: إنَّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم

بالاحتياط، حتّى تسألوا عنه فتعلموا^۱.

محل استشهاد، این ذیل است که «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط». کسی که به این روایت برای احتیاط تمسک می‌کند، می‌گوید «مثل هذا» یعنی شبهه داشت. وقتی می‌گوید «سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه» راجع به اصل صید سوال می‌کند. نحوه تقریر علی الظاهر باید اینطور باشد. امام می‌فرماید هر وقت چنین مسأله‌ای پیش آمد یعنی مسأله‌ای مثل مسأله صید و کفاره آن پیش آمد و نمی‌دانستید، احتیاط کنید. یعنی شبهه بدوی است. لبّ آن این می‌شود که اگر شبهه حکمیه بدوی پیدا شد، فعليكم بالاحتياط. این ظهور اولی استدلال مستدل است. تقریر استدلال این می‌شود. «مثل هذا» یعنی

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، العاملي الشيخ حرّ، ج ۲۷، ص ۱۵۴.

مثل واقع شدن در مسأله‌ای مثل بحث صید که حکم آن را نمی‌دانید. بنابراین هر کجا که حکم مسأله را نمی‌دانید، فعلیکم بالاحتیاط.

روایت دوم، عبارتست از موثقه عبد الله بن وضاح و روایت بعدی هم روایت أمالی فرزند شیخ طوسی اعلی الله مقامه است که برخی سند آن را تصحیح می‌کنند از امام رضا علیه السلام که «اخوک دینک فاحتط لدینک» که بحث آن می‌آید.

بررسی صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج و احتمالات مطرح در آن

نسبت به صحیحہ عبدالرحمن حجاج ابتدا باید یک تاملی در روایت کرد که «إذا أصبتم مثل هذا» سپس فرموده است که «فعلیکم بالاحتیاط». مقصود از «مثل هذا» یعنی سوال از مسأله صید است. یعنی اصل مسأله محل ابتلا بوده است و راجع به آن است یا راجع به بحث ثانوی که پیش آمده است؟ زیرا در اینجا سائل می‌گوید بعضی از اصحاب از من پرسیدند و من حکم آن را نمی‌دانستم.

امام اشاره می‌کند به اصل مسأله که اگر صیدی واقع شد در حال احرام دو نفر این صید را انجام داده بودند و اینطور شد، چه کار باید کرد. امام فرمود که وقتی با چنین مسأله‌ای مواجه می‌شوید و حکم آن را نمی‌دانید، «فعلیکم بالاحتیاط». یک وقت دیگر، راجع به آن مسأله ثانوی است که پیش آمده است و آمدند از من سوال کردند و من نمی‌دانم و امام به کار من ارجاع می‌کند نه به مسأله. امام می‌فرماید اگر به شما مراجعه کردند و شما نمی‌دانید، تکلیف کسی که حکم مسأله را نمی‌داند اینست که یا خودش در فتوا احتیاط کند و فتوا ندهد، یا اینکه احتیاط کند یعنی فتوای به احتیاط بدهد. این ممکن است و ثبوتاً محتمل است که فتوا بدهید به احتیاط در این مقام که «إذا سئل بعض عن حکم و لم یعلم حکمه»، فتوا بدهید که امر در اینجا احتیاط است. فتوا در این مسأله که انسان نمی‌داند و به انسان مراجعه می‌کنند، مثل کار مجتهد است و مثل کار مجتهد قبل از فحص است. از مجتهد سوال کردند و فحص نکردند، و باب سوال از امام هم باز است، در اینصورت در شبهه قبل از فحص چه باید کرد؟ می‌گوییم که حکم احتیاط است، یا بگوییم «علیکم بالاحتیاط» در همین مسأله، یعنی تکلیف مسأله «إذا سئل عن شیء و لم یعلم حکمه» چیست، نه اینکه تکلیف آن مسأله خاص چیست. اینجا بگوییم تکلیف آن، نه فتوا دادن به احتیاط است، بلکه احتیاط کردن در فتوا است. هیچ فتوایی ندهید، به هیچ چیز فتوا ندهید و سکوت کنید. کسی که نمی‌داند، فتوا ندهد. یک وقت می‌گوییم فتوا بدهید که کسی که نمی‌داند باید احتیاط کند. شما فتوا بدهید که باید احتیاط کند. یک وقت هم می‌گوییم وقتی کسی نمی‌داند حکم اینست که هیچ فتوایی ندهد. این هر دو مربوط به کار شخصی است که «سئل و لم یعلم».

یک وقت دیگر می‌گوییم این روایت راجع به صیدی بود که انسان نمی‌داند. راجع به اصل مساله امام می‌فرماید احتیاط کنید، یعنی در اصل مساله احتیاط کنید. آیا این به معنای اینست که در هر شبهه بدوی احتیاط کنید؟ این را باید ببینیم.

سوال: قرینه «فتعلموا» یعنی توقف کنید در عمل نه در فتوا، بلکه در عمل توقف کنید تا علم پیدا کنید.

پاسخ: بحث آن می‌آید. این رسائل که شما خواندید را ما هم خواندیم که صحبت می‌کنیم. همه این را نگفته‌اند ولی مرحوم شیخ بحث اینکه توقف کنیم در حتی حکم مساله چون ظاهرش فتح باب علم است و «حتی تسالوا» یعنی می‌تواند سوال کند، حتی در این فرض هم ایشان می‌گوید از باب اینکه در شبهه قبل از فحص است می‌گوید ما مضایقه نداریم احتیاط کنیم. بحث آن می‌آید ان شاء الله.

احتمال اول: سوال از موضوع صید

اگر فرض اول باشد، یعنی راجع به صید سوالی شده است که حکم آن را نمی‌دانیم، در اینجا چه باید بکنیم؟ امام فرموده است احتیاط کنید. گفته‌اند که امام فرموده است «إذا أصبتم مثل هذا»، پس باید اول ببینیم این چه بوده است، تا ببینیم شبهه بدوی حکمی بعد از فحص که مساله ما در بحث برائت است، «مثل هذا» هست یا خیر.

الف: اقل و اکثر استقلالی مراد نیست

این موردی که الان ذکر شد، تارة می‌گوییم سوال و شبهه از این جهت بوده است که امر دائر بین اقل و اکثر غیر ارتباطی و مستقل بوده است، زیرا دو نفر با هم صید کرده‌اند و می‌دانند که در اینجا کفاره‌ای ثابت است. نمی‌دانند بر یکی نصف کفاره ثابت است یا تمام کفاره ثابت است. پس در واقع شبهه اقل و اکثر است دائر بر اینکه نصف کفاره بر یکی ثابت باشد یا تمام کفاره بر او ثابت باشد. حال اگر این اقل و اکثر، استقلالی باشد یعنی نصف و تمام ربطی به هم نداشته باشند، مانند شک در میزان بدهی می‌شود که چه مقدار دین بر من هست. هزار تومان یا دو هزار تومان بر من واجب است؟ هزار تومان و دو هزار تومان، اقل و اکثر ارتباطی نیست. هزار تومان در ضمن دو هزار تومان، همان هزار تومان است و اینطور نیست که اگر در ضمن دو هزار تومان باشد، هزار تومان در ضمن دو هزار تومان، چیزی غیر از هزار تومان مستقل باشد. لذا اقل و اکثر مستقل گویا دو تا واجب هستند. اگر مورد، اقل و اکثر استقلالی باشد، ایشان می‌فرماید ارتباط آن به بحث ما چیست؟ در اقل و اکثر استقلالی که اتفاق اصولیین و اخباریین است که در آن برائت جاری است. می‌شود شبهه وجوبیه در اقل و اکثر استقلالی و در واقع یک واجب مازادی می‌شود. شک می‌کنیم در یک واجب مازادی. در شبهه وجوبیه حکمیه،

به اتفاق براءت جاری است و از آن احتیاط فهمیده نمی شود. در «اذا اصبتُم مثل هذا فلم تدرُوا فعلیکُم بالاحتیاط» خود شما هم این را نمی گوید. بنابراین، این معنا از روایت مراد نیست.

ب: اقل و اکثر ارتباطی، ربطی به شبهه بدوی بعد از فحص ندارد

اگر احتمال بدهیم که مورد شبهه اقل و اکثر ارتباطی است، مثل شک در تسلیم در نماز است که نمی دانیم تسلیم در نماز به نحو ارتباطی واجب است یا خیر. اگر این باشد، مرحوم شیخ می فرماید در میان اصولیین هم برخی همین جا قائل به احتیاط هستند. یعنی آن بحثی که ان شاء الله خواهد آمد در اقل و اکثر ارتباطی که ما قائل به انحلال می شویم و عده ای از اصولیین قائل به انحلال نمی شوند، حتی برخی از عبارات های مرحوم آخوند هم همینطور است که انحلالی نمی شود و می گوید از باب ورود نص ما جلوی این را می گیریم، وگرنه انحلالی نیست.

سوال: عقلا احتیاطی می شود؟

پاسخ: بله، چون انحلالی نیست عقلا احتیاطی می شود، ولی براءت هم خودش داستانی دارد که می شود یا نمی شود. مرحوم آخوند از کسانی است که خیلی اوقات با حکم عقل در باب تنجیز علم اجمالی جلوی نص را می گیرد و می گوید نمی تواند در اینجا تطبیق شود و این داستان خودش را دارد که به آن می رسیم.

به هر حال، حرف مرحوم شیخ اینست که دیگران هم فی الجمله این حرف را پذیرفته اند که در اینصورت می شود شبهه اقل و اکثر و در میان اصولیین هم برخی احتیاط کرده اند. منتها ربطش به بحث ما چیست؟ اصل تکلیف در شبهه اقل و اکثر معلوم است، یعنی به علم اجمالی تکلیفی هست که دائر بین اقل و اکثر است. حال، برخی می گویند این منحل است و برخی می گویند منحل نیست و بحث هایی دارد. از اصولیین هم برخی قائل به احتیاط شده اند. در ذهنم است که اگر اشتباه نکنم صاحب هدایة المسترشدين قائل به احتیاط است و منحل نمی داند. نمی دانم شیخ هم نقل کرده است در رسائل یا نه ولی فکر کنم در دروان بین اقل و اکثر ایشان نقل می کند، اما به هر حال، متن هدایه مفصل دفاع می کند از عدم انحلال اقل و اکثر ارتباطی. یک اصولی ای مثل مرحوم صاحب حاشیه یا دیگری می گوید این منحل نمی شود، یعنی تکلیف ثابت است و اصل تکلیف را می دانیم و متعلق آن دائر است بین اقل و اکثر و منحل هم نمی شود و ارتباطی است؛ ولی ربط آن به بحث ما چیست؟ ما شبهه بدوی داریم که در آن اصل تکلیف مسلم نیست. در جایی که اصل تکلیف مسلم باشد که علم اجمالی است، مفصل می آید که آنجا ممکن است ما هم احتیاطی بشویم، ولو نه در اقل و اکثر ارتباطی، ولی یکی از مواردش هم

این می شود و این هیچ ربطی به بحث ما ندارد. بحث ما در جایی است که اصل تکلیف مشکوک باشد و بحث برائت اینست.

بنابراین، اگر شبهه ای که در این سیر است، اقل و اکثر استقلالی باشد، ربطی به بحث ما ندارد، چون در آنجا همه حتی اخباریان قائل به برائت اند و نمی توانند این روایت را به آن معنا حمل بکنند. اگر اقل و اکثر ارتباطی باشد، لعل اصولی هم قائل به احتیاط بشود، ولی ربطی به بحث ما که الان هست، ندارد.

سوال: تطبیق آن چطور می شود؟ ارتباطی است نسبت به كفاره؟

پاسخ: تطبیق مورد روایت بر اقل و اکثر ارتباطی صحیح نیست ولی اگر کسی این را بگوید که اگر نصف كفاره ثابت باشد، نه آن نصفی است که در ضمن تمام است. این ثبوتی است و اینکه تطبیق بشود یا نشود، بحث دیگری است.

بنابراین، اگر روایت را حمل کنیم بر سوال از موضوع صید، به نظر می آید که هیچ کدام از احتمالات ربطی به بحث ما ندارد.

علاوه بر آن، نکته ای است که مرحوم شیخ اینجا می فرماید و کمتر دیدم کسی متعرض این باشد. این نکته در بحث صید که اگر اینطور باشد، چون فرض سوال فرض انفتاح باب علم است، می گوید اگر اینطور شد «علیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه و تعلموا». مرحوم شیخ می گوید اصلاً ما مضایقه نداریم که در فرض شبهه قبل از فحص اگر کسی با مسأله ای روبرو شد در همین مورد احتیاط کند تا برود در مصادیق آینده اش سوال کند. می گوید مضایقه نداریم و فرض کنید اینجا احتیاط هم باشد. احتیاط در جایی است که باب علم ممکن است، ولو شبهه از همین شبهه حکمیه از مثل صید باشد، ولی می گوید قبل از فحص است و باب علم منفتح است. به ما بگویند احتیاط کنید در شبهه قبل از فحص تا برسید به امام و سوال کنید. می گوید ما مضایقه نداریم که در اینجا احتیاط باشد، ولی ربطی به بحث ما ندارد و شبهه ما شبهه بدوی بعد از فحص است و لذا این مربوط به بحث ما نیست.

احتمال دوم: سوال از امر ثانوی باشد، شبهه قبل از فحص است و بی ارتباط به بحث برائت و احتیاط

ولی اگر سوال از آن امر ثانوی باشد که از انسان سوال شد درباره حکم مسأله ای که نمی داند چه کار کند، امام فرموده است که علیکم فتوای به احتیاط در اینجا یا علیکم بالاحتیاط که هیچ فتوایی ندهید. مرحوم شیخ می فرماید در هر دو صورت لم ینفع فی المقام. عبارت ایشان اینست:

و منه يظهر أنه إن كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقي الترديد فإن أريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه وإن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط فكذلك.^۱

شیخ اعلی الله مقامه، دو کلمه می گفتید چرا لم ینفع در این دو مقام؟ مقصود شبهه قبل از فحص است، چون قبل آن ایشان فرموده بود که اگر حتی در این مورد صید - نه امر ثانوی - به ما بگویند شما احتیاط بکنید، مانعی ندارد. زیرا ایشان - البته تعبیر نمی کند که شبهه قبل از فحص است - می گوید باب سوال باز است. منتها در بحث ما در این ذیل که می گوید منه يظهر یعنی شبهه قبل از فحص است. در شبهه قبل از فحص، بگویند فتوا به احتیاط بدهید یا کلاً احتیاط کنید و هیچ نگویند در این مسأله ثانوی، ربطی به بحث ما ندارد و شبهه قبل از فحص بوده است و بحث ما شبهه بعد از فحص است. لذا اینکه ایشان می گوید لم ینفع فيما نحن فيه، چون ربطی پیدا نمی کند. آن شبهه قبل از فحص است و شبهه ما بعد از فحص است و از این جهت لم ینفع. بعد می فرماید حتی اگر مقصود این باشد که هیچ نگویند و حتی فتوا به احتیاط هم ندهید، فکذلك یعنی لم ینفع چون در شبهه قبل از فحص است و ربطی به بحث ما ندارد.

سوال: ظاهراً تمکن از استعلام داریم و لذا بیشتر حواشی «منه» را به آنجا زده اند.

پاسخ: می شود شبهه قبل از فحص. یعنی باب سوال ممکن است. بنابراین شما بایستید تا بروید سوال کنید.

سوال: قبل از فحص که فرمودید ظهور در چیزی دیگر دارد.

پاسخ: گفتم انفتاح باب علم است یعنی می توانید بروید سوال کنید. پس شما الان قبل از فحص هستید چون سوال نکردید و اگر سوال کنید می شود بعد از فحص. از این جهت شبهه قبل از فحص است.

بنابراین، روایت عبد الرحمن بن حجاج گرچه روایت صحیحه است و مدلولش هم در مورد خودش قابل اخذ است، یعنی در یک شقوقی و در شبهه وجوبیه قابل اخذ نیست، ولی ربطی به بحث ما ندارد و دال بر احتیاط در شبهه حکمیه بدویه بعد از فحص نیست.

این تمام الکلام در این صحیحه و ان شاء الله جلسه آینده راجع به دو روایت دیگر بحث می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

۱. فرائد الأصوله الشیخ مرتضی الأنصاری، ج ۱، ص ۳۴۸.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۷۴۹
پاسخ آیت الله وحید به اشکالات مرحوم شیخ انصاری به برداشت احتیاط از صحیحہ عبدالرحمن	۷۵۰
۱. نقل اتفاق مرحوم شیخ درست نیست، زیرا صاحب معارج نقل اختلاف کرده است	۷۵۰
بررسی و نقد اشکال نخست	۷۵۱
۱. بحث مرحوم شیخ در شبهه وجوبیه است که بالاتفاق احتیاط لازم نیست	۷۵۱
۲. در اقل و اکثر ارتباطی، انحلال حقیقی رخ می‌دهد	۷۵۲
۳. نقل اختلاف از صاحب معارج، در فرض صحت، اثبات خلاف نمی‌کند	۷۵۲
۴. کلام صاحب معارج، نقل خلاف در مورد بحث نیست	۷۵۳
۲. علم مورد روایت در اقل و اکثر، غیر منجز است	۷۵۷
نقد اشکال دوم آیت الله وحید	۷۵۸

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات احتیاطی بود که لسان آن‌ها امر به اخذ به احتیاط است. جلسه گذشته صحیحہ عبدالرحمن را بررسی کردیم که دو شخص در حال احرام، صیدی می‌کنند و شک می‌کنند که کفاره بر هر دو مجموعاً ثابت است و یا هر کدام موظف است که کفاره‌ای تام بدهد. آنجا سائل از امام سوال می‌کند که اگر چنین حادثه‌ای رخ داد، تکلیف چیست. امام فرمود در مثل این اخذ به احتیاط کنید تا اینکه تسألوا و تعلموا.

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه چند اشکال به این برداشت از روایت کرده است بنا بر احتمالات گوناگونی که در آن متصور است. خواه احتمال روایت، سوال از خود این حادثه باشد یعنی مساله این باشد که اگر اصابه‌ای از ناحیه دو نفر شد تکلیف کفاره چیست، و خواه اینکه سوال از مساله ثانوی باشد که اگر کسی با چنین مساله‌ای روبرو شد و ندانست که چه باید بکند، آیا اخذ به احتیاط بکند یا خیر. مرحوم شیخ در هر صورت چند اشکال به این روایت وارد کرد.

پاسخ آیت الله وحید به اشکالات مرحوم شیخ انصاری به برداشت احتیاط از صحیحہ عبدالرحمن

آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان هر سه اشکال شیخ را پاسخ می دهد و در نهایت هم می فرماید که به نظر می رسد این روایت فی حد ذاتها بر احتیاط دلالت می کند. اینکه ادله برائت اگر تمام باشد بتواند مقابله کند یا خیر، بحث دیگری است. می فرماید بحث در اینجا فعلا در اینست که مضمون این روایات چیست.

نکته هایی که ایشان فرموده است قابل توجه است، مخصوصا که فقط بحث علمی نکرده است، زیرا ثمره نهایی که گرفته اینست که این روایات دلالت بر احتیاط می کند و صحیحہ هم هست و از این جهت مهم است.

۱. نقل اتفاق مرحوم شیخ درست نیست، زیرا صاحب معارج نقل اختلاف کرده است

اولین اشکالی که ایشان بر شیخ وارد کرده است اینست که مرحوم شیخ فرمود اگر مورد این روایت دوران بین اقل و اکثر استقلالی باشد - چنانچه سوال سائل در اینست که آیا بر هر یکی از این دو نفری که صید کرده اند، فقط نصف کفاره لازم است یا تمام کفاره لازم است؟ - و واضح است که این مورد استقلالی است نه ارتباطی به طوری که اقل قدر متیقن است و اکثر مشکوک الوجوب است - مرحوم شیخ فرموده است اتفاق و اجماع قائم است که چنین موردی، مورد احتیاط نیست. تعبیر مرحوم شیخ اینست که اتفاق است بر اینکه اکثر در اینجا واجب نیست و احتیاط لازم نیست.

وعلى الأول: فإن جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المردد بين الأقل والأكثر وقضاء الفوائد المرددة، والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق^۱

آیت الله وحید می فرماید اینکه مرحوم شیخ فرمود بالاتفاق اکثر واجب نیست، درست نیست. می فرماید این اشکال وارد نیست.

وذلك لعدم ثبوت الاتفاق على البرائة عن الاكثر فى الاقل و الاكثر غير الارتباطى بل الثابت خلافه، حيث إن المحقق فى المعارج فى ضمن المسائل التى ذكرها فى الفصل الثالث من الباب العاشر تعرض للأقل و الاكثر الاستقلالى و قال بأن الأقل واجب قطعاً و وجوب الاكثر مختلف فيه.

از این نکته که ایشان فرمود، انصافاً نمی شود عبور کرد. مرحوم شیخ ادعای اتفاق کرده است ولی ایشان از صاحب معارج اختلاف را نقل می کند. پس آن اتفاقی که مرحوم شیخ بر اساس آن می فرماید این روایت نمی شود دال بر احتیاط

۱. فرائد الأصول الانصاري الشيخ مرتضى، ط مجمع الفكر الإسلامی، ج ۲، ص ۷۸

باشد، باید بر معنای دیگری حمل بکنیم. اگر موضوع روایت همین عمل به اکثر غیر ارتباطی باشد، نمی‌شود در آن قائل به احتیاط شد، زیرا اتفاق است بر عدم احتیاط. این برداشت ایشان از کلام مرحوم شیخ است. ایشان می‌فرماید حرف مرحوم شیخ درست نیست و صاحب معارج اختلاف را نقل کرده است.

بررسی و نقد اشکال نخست

به نظر بنده این اشکال ایشان وارد نیست. خوب دقت کنید که بحث‌ها قدری دقیق می‌شود.

۱. بحث مرحوم شیخ در شبهه وجوبیه است که بالاتفاق احتیاط لازم نیست

اولاً مرحوم شیخ که فرمود «هذا مما اتفق علیه الكل»، آیا مقصود اینست که در اقل و اکثر استقلالی، همه معتقد هستند که در اکثر برائت جاری است و احتیاط نیست و یا نکته ایشان در بحث وجوب است؟ عبارت شیخ به این تصریح دارد و تعجب می‌کنم که ایشان به این نکته عنایت نکرده است. مرحوم شیخ می‌فرماید: «والاحتیاط فی مثل هذا غیر لازم بالاتفاق لانه شک فی الوجوب»؛ یعنی نکته حرف مرحوم شیخ اینست که این شبهه وجوبیه است.

سوال: در وجوبیه هم اتفاقی نیست و برخی اخباری‌ها خلاف این قائل هستند.

پاسخ: قبلاً مکرر نقل کردیم و البته بنده واقعا خودم تفحص نکردم، اما خود شیخ مکرر تصریح کرده است که در شبهه وجوبیه و شبهه موضوعیه اجماع تام است بر اینکه احتیاط نیست حتی از اخباریین.

مرحوم شیخ مکرر گفته است. بنده خودم تتبعی نکردم که بینم در عالم اسلام و اخباریین کسی خلاف این را می‌گوید یا خیر، ولی به نظرم در کلام خود آیت الله وحید هم هست. جاهایی به این تمسک کرده است که در شبهه وجوبیه و موضوعیه اجماع است بر عدم جریان احتیاط. اگر هم نباشد، نکته شیخ اینست. مکرر در این بحث‌ها ایشان تکرار کرده است که شبهه وجوبیه و موضوعیه اینچنین است. یکی دو بحث قبل‌تر از مرحوم آقای خویی هم نقل کردیم که ایشان می‌فرمود که این‌ها را باید خارج کنیم. مرحوم شیخ شاید یک یا دو بحث مانده به این بحث ما، فرموده بود که باید تخصیص بزنیم زیرا مسلم است که در شبهه وجوبیه و موضوعیه احتیاط نیست. آیا می‌شود روایات احتیاط را تخصیص زد؟ لذا این ارسال مسلم شده است در کلام شیخ. عرض کردم بنده خود تتبع مستقلاً نکردم.

سوال: خود شیخ تصریح دارد که مخالفانی در کار است.

۱. فرائد الأصول، الانصاری الشیخ مرتضی، ط مجمع الفکر الاسلامی، ج ۲، ص ۷۸

پاسخ: اجماعی که ایشان نقل کرده است را بخوانم؟

سوال: توجیه دارد که قابل اعتنا نیست مثلاً.

پاسخ: توجیهش ممکن است این باشد که اصلاً مخالفت متاخرین قدحی در اجماع و اتفاق ایجاد نمی‌کند. اجماع و اتفاقی که ذکر کردند برای قداماست که متفق‌اند احتیاط در شبهه وجوبیه و موضوعیه نمی‌آید. البته به نظر من کلمات شیخ بیش از اینست که بگوید فقط فقهای متقدم چنین بوده‌اند و یک جوری از آن اتفاق کل استفاده می‌شود.

۲. در اقل و اکثر ارتباطی، انحلال حقیقی رخ می‌دهد

نکته دوم اینست که در اقل و اکثر استقلالی در واقع انحلال حقیقی رخ می‌دهد. یعنی کسی نگوید که در اقل و اکثر استقلالی اجمالاً تکلیف معلوم است و متعلق آن متعدد است و دوران بین آن‌ها است. در اقل و اکثر استقلالی حقیقتاً علم منحل است. نمی‌توانید بگویید من تکلیفی دارم که یا این جاست یا آن طرف است، یعنی یا در ناحیه اقل است و یا در ناحیه اکثر، بلکه در واقع در ناحیه اقل متیقن است و در ناحیه اکثر مشکوک است. یعنی حقیقت شک در اقل و اکثر استقلالی، شک در زائد است و شبهه بدویه است و مقرون به علم اجمالی نیست.

در بحث آتی آیت الله وحید به یک نحوی فرض کرده است که گویا شیخ در اقل و اکثر استقلالی با وجود اینکه وجود علم اجمالی را قبول دارد، می‌فرماید که اتفاق است؛ در حالی که حق اینست که علم اجمالی در آنجا وقتی به جامع می‌خورد، منحل قطعی و حقیقی می‌شود. در مقابل انحلال حکمی که در ادامه بحث‌ها به آن می‌پردازیم، انحلال در اینجا حقیقی است و «یا و یا» نداریم. مقصود از انحلال حقیقی یعنی «یا و یا» نداریم. وقتی در دین شک می‌کنم به نحو اقل و اکثر، در واقع اینطور است که نمی‌توانم بگویم من شک دارم یا پنج تومان است یا ده تومان، بلکه لباً یقین دارم حتماً پنج تومان هست، و قسمت زائد آن مشکوک است و لذا «یا و یا» ندارد. اگر هم به این شکل گفته شود، تسامحی است و عند الدقة درست نیست. نمی‌توان گفت یا پنج تومان بر من واجب است یا ده تومان. بلکه یقیناً پنج تومان بر من ثابت و واجب است و نسبت به پنج تومان مازاد شک در وجوب دارم که مانند شک بدوی است و هیچ فرقی نمی‌کند و لباً همان شک بدوی است.

۳. نقل اختلاف از صاحب معارج، در فرض صحت، اثبات خلاف نمی‌کند

نکته سوم اینست که آنچه از مرحوم صاحب معارج نقل کرده‌اند، اگر هم درست باشد، یک نقل است. چرا ایشان می‌فرماید «بل الثابت خلافه»؟! مگر ایشان فحص کرده‌اند و دیده‌اند که حرف خلافتی در باب است؟ ایشان نقل اختلاف

کردند و مثل نقل اجماعات است. نقل اجماع که اجماع درست نمی‌کند. ایشان نقل کرده است از صاحب معارج که ایشان گفته است اختلافی است. ایشان می‌فرماید بل الثابت خلافه. چرا؟ کدام عالم شیعی فرموده است که ما در زائد می‌توانیم برائت جاری نکنیم؟

ایشان فرموده است که در فصل ثالث باب عاشر،

تعرض للاقل والاكثر الاستقلالي و قال بأن الأقل واجب قطعاً و وجوب الأكثر مختلف فيه.

می‌گوییم که این حرف درست نیست. اولاً: نقل ایشان از صاحب معارج، نقل خلاف است. اگر این مطلب منسوب به صاحب معارج تمام و درست باشد، به نحوی با ادعای اجماع در اینکه در شبهه وجوبیه و موضوعیه مطلقاً احتیاط جاری نیست، معارض می‌شود. معلوم می‌شود در قسمی از آن که اقل و اکثر استقلالی است، اجماع نیست. یعنی تعارض می‌کند با ادعای شیخ مبنی بر اینکه اجماع است در مطلق شبهه حکمیه وجوبیه و مطلق شبهه موضوعیه احتیاط جاری نیست. اگر این فرمایش درست بود، معلوم می‌شود که در یک قسمی از آن احتیاط جاری است. از این جهت است که در حل این تعارض اول باید دید خود ایشان چنین چیزی را احرار کرده است؟ از صاحب معارج نقل شده است و آنچه مرحوم شیخ می‌گوید ادعای تحصیل اجماع است علاوه بر نقل. یعنی نقل اجماع هم می‌کند ولی خودش ادعا می‌کند که اجماع هست از همه بر اینکه در شبهه وجوبیه و موضوعیه احتیاط نیست. آیت الله وحید خودشان نقل خلاف می‌کند از کسی و خودشان تحقیق نکرده است و می‌گوید بل الثابت خلافه!

۴. کلام صاحب معارج، نقل خلاف در مورد بحث نیست

ثانیاً: کلام صاحب معارج هم این نیست که نقل شده است. در وهله اولی که تدقیق کردم این فرمایش ایشان را از کلام صاحب معارج نفهمیدم.

گاهی بحث ما شبهه حکمیه است، چه بدوی و چه در اقل و اکثر استقلالی. یعنی ما اینجا نشستیم و احتمال می‌دهیم بین اقل و اکثر، و این بحث شبهه حکمیه است. گاهی هم بحث اختلاف اقوال است. عبارت صاحب معارج را می‌خوانم. موضوع بحث صاحب معارج جایی است که اختلاف اقوال در مسأله‌ای شده است و قائل به اقل داریم و قائل بالفعل به اکثر هم داریم. در اینجا که در یک مسأله فقهی، قائل به اقل داشته باشیم و قائل به اکثر داشته باشیم، آیا میتوان قول اقل را حجت بدانیم و نسبت به اکثر برائت جاری کنیم؟ اینجا اقوال بالفعل داریم.

استدلال محقق جالب است. ایشان در مقام استدلال می‌فرماید قائلان به اینکه قول اقل حجت است و در اکثر براءت جاری می‌کنیم، از این باب است که قول اقل اجماعی است. می‌گوید «لأن الاجماع وقع على الأقل»، در حالی که شبهه حکمیه کاری به اقوال ندارد و اصلاً ممکن است هیچ قولی هم نقل نشده باشد. مثلاً مساله مستحدثی پیش آمده است و فقیه دائر بین اقل و اکثر استقلالی است، و هیچ طرف آن قائل ندارد. بنده می‌خواهم براءت جاری کنم نسبت به اکثر، و اقل برای من محرز است در حالی که بحث صاحب معارج این نیست بلکه در اختلاف اقوال است. آیا در جایی که اکثر قائل بالفعل دارد، مرحوم شیخ می‌فرماید در اکثر احتیاط لازم نیست؟! این فرض دارد؟! فرض مساله صاحب معارج اینست که یک مساله‌ای داشتیم که در آن قول به اقل هست و قول به اکثر هم بالفعل هست و این قول بالاخر نه از باب احتیاط است بلکه ممکن است از روایات گرفته باشد. فضای حرف صاحب معارج اینست.

آیت الله وحید می‌فرماید در فصل ثالث از باب عاشر «تعرض للاقل و اکثر الاستقلالی و قال بان الاقل واجب قطعاً و وجوب الاكثر مختلف فيه»، اما اصلاً اینطور نیست. عبارت را می‌خوانم. متعرض چه چیزی شده است؟ به موضوعی که دو قول در آن هست: یعنی قول به اقل داریم و قول به اکثر هم بالفعل داریم. قول به اکثر هم نه از باب احتیاط است بلکه ممکن است از باب روایتی باشد. قائلان به اکثر چرا اکثر را گفته‌اند؟ ممکن است از باب روایت گفته باشند. بنابراین ما در یک فضایی هستیم که یک مساله مختلف فیه به لحاظ اقوال داریم و قول به اقل و قول به اکثر داریم، و در این صورت، آیا می‌توانیم در این فضا قول اقل را حجت بدانیم و قول اکثر را قبول نکنیم؟ در ادامه مرحوم صاحب معارج استدلال اخذ به قول اقل را نقل می‌کند. البته نمی‌گوید خودم می‌گویم. تا آخر که نگاه کردم ممکن است از آن استدلال نحوه‌ای دفاع استفاده شود، ولی تصریح نمی‌کند که قول خودم است. می‌فرماید قائلان به این حکم که به قول اقل تمسک می‌کنند، می‌گویند چون اقل اجماعی است یعنی اقوال فقها انعقد علیه و در قول اکثر چون مشکوک است اصل نافی جاری می‌کنیم. ممکن است بگویید این مساله نهایتاً یک نحوی مستبطن بحث اقل و اکثر است، ولی صورت اولی آن وقوع اقوال است و یکی از آنها اجماعی است و دیگری غیر اجماعی. به نظرم صورت مساله ایشان اینست، و در اینجا ایشان گفته است که برخی قائل شده‌اند، چرا؟ واضح است چون اکثر قائل دارد. چطور مرحوم شیخ می‌تواند بگوید که قول به احتیاط قائل ندارد؟! اینجا فرض مساله اینست که اکثر قائل دارد. در جایی که اکثر قائل دارد و اقل هم قائل دارد، می‌توان قول اقل را حجت دانست؟ ایشان گفته است قول اقل حجت است و در مازاد براءت است.

سوال: این را می‌رساند بالاخره که اختلاف است.

پاسخ: اختلاف در چه هست؟ در شبهه حکمیه اقل و اکثری یا در جایی که دو قول مخالف در میان فقها داریم که یکی اقل و دیگری اکثر است؛ که آیا میتوان قول اقل را حجت بدانیم؟ ایشان می گوید که بله، قول اقل حجت است چون اجماع داریم.

بنده می گویم بحث ما اجماع نیست در اقل و ممکن است هیچ قولی نداشته باشیم. در اکثر قول نداشته باشیم و در اقل هم قولی نداشته باشیم، نه اینکه اجماع بر اقل داریم. داستان چیز دیگری است. عرض کردم ممکن است نهایتا بگوئید در آن شک در اقل و اکثر هم در می آید که در این فضا، شک در اقل و اکثر شد چه کنیم که این بحث دیگری است. عبارت ایشان چنین است:

الفصل الثالث: فيما ألحق بأدلة الاصول وليس منها، وفيه مسائل:

المسألة الاولى: إذا اختلف الناس على أقوال، وكان بعضها يدخل في بعض -

یعنی موضع آن اقوال یدخل فی بعض

كما اختلف في حد الخمر، فقال قوم: ثمانون، وآخرون: أربعون وفي دية اليهودي، فقل: كدية المسلم، وقيل:

ثمانون، وقيل: على النصف وقيل: على الثلث

اقوال فقها بالفعل هست و متفاوت است

هل يكون الأخذ بالأقل حجة؟

در اقل و اکثر استقلالی به اجماع مراجعه نمی کنیم بلکه می گوییم علم داریم به اقل.

حكم بذلك قوم و أنكر آخرون

احتمالا محل استشهاد آیت الله وحید حفظه الله همین کلمه است که حکم بذلك قوم و انکره آخرون.

وأما القائلون بذلك

که اقل حجت است

فقالوا قد حصل الاجماع على وجوب الاقل^۱

۱. معارج الأصول المحقق الحلبي، ص ۲۱۳.

اصلا می‌گوییم شاید بحث صاحب معارج بحث دوران بین اقل و اکثر چه ارتباطی و چه استقلالی نیست. ما در بحث اقل و اکثر می‌گوییم علم اجمالی به دوران داریم به طوری که اقل مقطوع است و اکثر مشکوک است. ایشان نمی‌گویند اقل مقطوع است چرا؟ چون دائر بین اقوال است. ای بسا اصلا من خودم داخل در هیچ یک از این اقوال نباشم و من قائل به این‌ها نباشم. مثلاً فرض کنیم در حد خمر برخی ثمانون گفته‌اند و برخی اربعون و برای من هیچ کدام ثابت نیست. دو روایت آمده است یکی ثمانون و دیگری اربعون می‌گویند و هر یک هم قائل دارد و من اصلاً نمی‌دانم. برای من معلوم نیست که امر دائر باشد بین اقل و اکثر و ممکن است در هر دو شک کنم و یک چیز سومی باشد.

سوال: ظاهر عبارت ایشان انحصار دارد.

پاسخ: اقوال است که انحصار دارد. می‌گویند فقال قوم ثمانون و قوم آخرون اربعون و نگفته است که من که شک می‌کنم یکی از این دو تا هستم.

بحث دوران بین اقل و اکثر در شبهه حکمیه اینست که من عالم هستم و البته ممکن است اماره هم جای علم را بگیرد و اماره‌ای دائر بین اقل و اکثر بشود، ولی به هر حال برای من اقامه بشود. اینجا دوران بین اقوال است و دو قول است که قد دخل بعضها فی بعض. این دو قول است که دخل بعضها فی بعض.

فرض مساله اینست که اقوالی هست که قد دخل بعضها فی بعض. یعنی میزانی که یک قول حکم کرده است با حکم دیگر قد دخل بعضها فی بعض است، ولی اینکه خود من که می‌خواهم اجرای برائت یا احتیاط کنم، چه می‌گویم، معلوم نیست. لذا ایشان در اقل به اجماع تمسک کرده است. اگر علم بود چرا به علم تمسک نمی‌کنیم؟ وقتی علم است به اجماع تمسک نمی‌کنیم. اگر اقل متیقناً واجب است که در بحث اقل و اکثر می‌گوییم (حالا یا وجوب عقلی تام است یا از باب اماره متیقنه است) در اینصورت به اجماع تمسک نمی‌کردیم. ایشان می‌گویند فقالوا قد حصل الاجماع علی وجوب الاقل و الاجماع حجة. اگر علم هست، علم حجت است. در بحث اقل و اکثر که ان شاء الله می‌آید، چه انحلال حقیقی و چه انحلال حکمی، اقل واجب است. در اقل و اکثر استقلالی که روشن است انحلال علم پیدا می‌شود و اقل می‌شود معلوم الوجوب و از باب علم حجت است و اکثر هم می‌شود مشکوک الوجوب بدوی. مستند در بحث اقل و اکثر در بحث اقل و اکثر استقلالی، علم است در اقل و نه اجماع، و اختلاف فی الزائد که برائت نافی جاری کرده‌اند.

مقصودم اینست که آنچه که صاحب معارج فرموده است به نظرم حداقل در وهله اولی، صورت مساله دیگری است غیر از آنچه که ایشان فرموده است. هیچ تعبیری ندارد که در بحث ما در شک در اقل و اکثر استقلالی مثلاً دو قائل داریم.

سوال: در حد خمر یکی می گوید ثمانون و دیگری اربعون، اقل و اکثر استقلالی است؟

پاسخ: بله نسبت این دو قول اقل و اکثر استقلالی است. ولی نه اینکه همین اقل و اکثر استقلالی برای من هست. ما ممکن است قائل باشیم به ثلاثون، نه اربعون و نه ثمانون.

سوال: متباینین که نیستند و بالاخره یکی داخل است.

پاسخ: اقل و اکثر، دو قول مقابل ماست. اقل و اکثر یعنی مکلف امرش را و تکلیف خودش را دائر بین اقل و اکثر می بیند. اینجا دائر بین اقل و اکثر ببیند، اقل آن معلوم است و حجیت آن هم به علم است. پس اقل را از باب علم حجت می کنیم. ولی اینجا می گوید اقل را از باب اجماع درست کردیم، و اجماع در اقوال جاری است و ما ممکن است اصلا قول نداشته باشیم.

۲. علم مورد روایت در اقل و اکثر، غیر منجز است

نکته دوم در کلام آیت الله وحید اینست که می فرماید شما بر استدلال احتیاطی ها در روایت عبدالرحمن اشکال کردید که اجنبی از مورد بحث است، زیرا اقل و اکثر مقرون به علم است؛ در حالی که موضوع و محل بحث، شبهه بدوی است که غیر مقترن به علم است. محل بحث ما در شبهه بدوی بعد از فحص است که علم در آن نیست. یکی از اشکالات شیخ این بود که مورد روایت، شبهه مقرون به علم است ولی بحث ما مقرون به علم نیست.

آیت الله وحید می فرماید این اشکال هم وارد نیست، زیرا در این نوع اقل و اکثرها، علم اجمالی منجز نیست. بحث احتیاطی ها اینست که اقل و اکثری که مورد روایت است، اقل و اکثری است که علم آن منجز نیست. اینجا احتیاط قائل شده اند. آقای وحید می فرماید شبهه بدوی با اقل و اکثری که علم آن منجز نیست یکی است. بنابراین این بیان مرحوم شیخ - که فرمود: بحث ما درباره شبهه بدوی است نه درباره اقل و اکثر مقرون به علم - درست نیست زیرا شبهه بدوی با علم غیر منجز یکی است.

از طرف دیگر هم توضیح می دهد که چرا شک مقرون به علم غیر منجز با شبهه بدوی یکی است. اگر مراد تنجیز باشد، اقل و اکثر استقلالی است و منجز نیست. اگر صرف علم کفایت می کند، ایشان می گوید در شبهه بدوی هم علم داریم. چه مجتهد و چه مقلد، قبل از مراجعه به اخبار یک علم اجمالی دارد که در میان همه احتمالات، تکالیفی هست. این علم اجمالی هست.

نقد اشکال دوم آیت الله وحید

به نظرم دو طرف فرمایش ایشان اشکال دارد. باز هم باید مراجعه کنید به کلام شیخ. خدا مرحوم شیخ را رحمت کند با اینکه گاهی فرمایش‌های ایشان اشکال دارد، ولی اینجا انصافاً دقیق صحبت کرده است. در عبارت شیخ دقت بکنید که کجا شیخ می‌فرماید که شبهه بدوی با این شبهه مورد روایت فرق دارد؟ مضمون عبارت شیخ اینست که اگر به هر دلیلی از جمله همین روایات، در موردی قائل شدید به احتیاط، یعنی به هر دلیل از جمله همین روایت خاص یا اینکه از باب اقتران به علم، اگر گفتید که تکلیف ثابت است و اختلاف در متعلق آن است، این غیر از بحث ماست. ببینید لبّ حرف شیخ اینست که اگر به هر دلیلی - و نمی‌گویند اینطور است - گفتید اصل تکلیف منجز است و اختلاف در متعلق آن است، بحث ما غیر از این بحث است، زیرا بحث ما اینست که اصل تکلیف روشن نیست.

حاله اشکال آیت الله وحید چیست؟ می‌فرماید اگر می‌گویید علم اعم از منجز و غیر منجز، فارق مورد روایت با شبهه بدوی است که مورد بحث ماست، ما در شبهه بدوی هم یک علم اجمالی غیر منجز داریم. اگر هم بگویید تکلیف منجز فارق مورد روایت با بحث ماست،، خب در محل بحث بخلاف مورد روایت، تکلیف منجز نیست.

اینکه تکلیف منجز نیست فرض جنابعالی است و ممکن است شیخ هم بگوید منجز نیست چنانچه بالا و قبل از این بحث‌ها گفت منجز نیست. اول می‌فرماید اینجا احتیاط نمی‌آید سپس می‌فرماید:

وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثلة مما ثبت التكليف فيه في الجملة

ثبوت تکلیف فی الجملة را پذیرفته است. چرا؟

لأجل هذه الصحيحة وغيرها

یک آقایی بگوید صحیح‌ه عبد الرحمن در این موارد قائل است به اینکه باید احتیاط کرد، یعنی اصل تکلیف هست و قابل اخذ است. می‌گوید اگر این را بگوییم،

لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له،

گفته است مورد ما مثل این نیست چون تکلیفش ثابت نیست و شبهه بدوی است.

لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.^۱

۱. فرائد الأصول الأنصاري الشيخ مرتضى، ط مجمع الفكر الإسلامی، ج ۲، ص ۷۸.

امثال «مما ثبت التكليف» یعنی ثبت شرعا، نه اینکه ثبت به شکل غیر منجز. لب حرف شیخ اینست که ما نمی‌گوییم تنجیز، ولی اگر کسی قائل شد تکلیف منجز است، ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند. چرا بگویند تکلیف منجز است؟ می‌گوید «لأجل هذه الصحيحة یا غیرها». به یک دلیلی یک نفر قائل شد در اینجا تکلیف منجز است. می‌گوید ربطی به بحث ما ندارد. اما شبهه آقای وحید در شق دیگر (که اگر مقصود تکلیف مقرون به علم غیر منجز باشد، در شبهه بدوی هم هست مثل شبهه قبل از فحص که علم اجمالی داریم) جوابش روشن است (و عجیب است و خود ایشان هم می‌دانند) زیرا آن علم اجمالی منحل است. علم اجمالی منحل است خصوصا با فرضی که ایشان فرموده است. آن علم اجمالی منحل است و ممکن است علم‌های اجمالی دیگری متولد بشود. ولی در فرض فرمایش ایشان که می‌فرماید

إذ لو كان المراد من العلم الموجود في الأقل والاکثر هو العلم الغير المنجز للتكليف

که می‌گوییم فرض شما اشتباه است و مرحوم شیخ در تکلیف منجز بحث می‌کند، ولی فرض کنیم اینطور باشد، فالشبهه البدویه أيضا مقترنة بالعلم الغير الموثر في التنجيز و ذلك لوجود العلم الاجمالي لكل مكلف من المقلد و المجتهد بوجود تكاليف كثيرة الزامية مرددة بين الأقل المعلوم بالتفصيل بعد الفحص عن الدليل و الاكثر المشكوك

که دائر بین آن اقلی است که بعد از فحص معلوم به تفصیل می‌شود و اکثر مشکوک. خوب دقت کنید که مسلما علم در این فرض ایشان منحل است حقیقتا. یعنی قبل از ورود به فحص یقین داریم تکالیفی داریم دائر بین اقل و اکثر، یعنی نمیدانیم این پنج تا واجب است یا ده تا. ایشان می‌فرماید بعد از فحص معلوم می‌شود بالتفصیل. در اینصورت، علم حقیقتا منحل می‌شود. انشاءالله در بحث انحلال، صور انحلال را بحث می‌کنیم. انحلال حقیقی و حکمی را بحث می‌کنیم و حتی در جاهایی با وجود علم تفصیلی منکر انحلال حقیقی علم اجمالی می‌شویم ولی لبا در اینجا که بحث اقل و اکثر استقلالی است، حتما و حقیقتا علم اجمالی منحل می‌شود و «یا و یا» نمی‌توان گفت. اگر یقین دارم یا پنج تا واجب است یا ده تا و بعدا می‌یابم که همین پنج تایی که محتمل بود، واجب است، در اینصورت دیگر نمی‌توان «یا و یا» گفت و گفت که یا این پنج تا واجب است یا ده تا. این پنج تا مسلما واجب است و آن پنج تای دیگر مشکوک است مثل هر اقل و اکثر غیر ارتباطی.

پس اینکه ایشان می‌فرماید که موارد شبهه بدوی هم به علم اجمالی مقرون است، پس مثل اقل و اکثر غیر ارتباطی است و لذا شیخ نمی‌توانست مثل بودن این‌ها را نفی کند، به نظرم نادرست است. ما در موارد شک قبل از فحص ولو امرمان دائر بین اقل و اکثر باشد، بعد از فحص (با این فرض ایشان که البته فکر می‌کنم فرض‌های دیگری هم هست که ان شاء

الله در بحث آتی به آن‌ها می‌رسیم) چونکه معلوم بالتفصیل بشود، حتما علم منحل است. لذا نفی مرحوم شیخ که می‌فرماید بحث ما که شبهه بدویه است، فرق می‌کند با بحث مقرون به علم اجمالی، درست است.

البته دقت کنید به نظر ما که عبارت شیخ را خواندیم، مرحوم شیخ در اقل و اکثر استقلالی تنزلاً بحث می‌کند. می‌گوید ولو قلنا ... قبل آن می‌گوید این شبهه وجوبیه است، چون اقل و اکثر استقلالی حقیقتاً منحل می‌شود به متیقن و مشکوک زائد. می‌گوید علی تقدیر اینکه بگوییم امر به اکثر هم واجب است و وجوب آن هم ثابت و تکلیفش ثابت است، آنگاه اینطور اشکال کرده است.

پس اولاً مرحوم شیخ می‌گوید منجز نیست و ثانیاً می‌گوید تنجیز هم باشد بحث ما فرق می‌کند و ثالثاً نقض آقای وحید به اینکه علم اگر منجز نباشد بین شبهه بدوی و شبهه مقرون به علم اجمالی یکی است، این تمثیل هم درست نیست. ایشان اشکال ثالثی دارد که فردا ان شاء الله بحث می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۷۶۱
ادامه بررسی و نقد پاسخ نخست آیت الله وحید به اشکالات مرحوم شیخ انصاری	۷۶۲
مسئله دوم و سوم معارج نیز دلالتی بر نقل خلاف در مورد بحث نمی کند	۷۶۲
اختلاف عبارات شیخ انصاری در اتفاق یا عدم اتفاق بر عدم احتیاط در شبهه وجوبیه و موضوعیه	۷۶۵
عدم دلالت عبارات محدث بحرانی و محدث حر عاملی بر اختلاف در وجوب احتیاط در شبهه وجوبیه	۷۶۵
وجه جمع عبارات مرحوم شیخ انصاری در کلام مرحوم آشتیانی	۷۶۹
نقل خلاف از افراد مجهول در مسائل مبتلابه، قادح اجماع نیست	۷۷۰
اتفاق بر عدم احتیاط در شبهات وجوبیه و موضوعیه، مانع از ظهور صحیحه در احتیاط است	۷۷۱
تقریر سوم آیت الله وحید برای برداشت احتیاط از صحیحه عبدالرحمن	۷۷۲
اشکال کلام آیت الله وحید	۷۷۳

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

خلاصه بحث گذشته

در جلسه گذشته برخی از اشکالاتی که بر مرحوم شیخ وارد کرده اند در بیانی که ایشان در رد استدلال به صحیحه عبدالرحمن بن حجاج داشت، مورد بحث واقع شد. مرحوم شیخ تقریباً سه اشکال به کیفیت استدلال اخباریین به صحیحه عبدالرحمن وارد کرده بود. آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان هر سه اشکال را جواب می دهد و نهایتاً می فرماید این روایت دلالت بر احتیاط در شبهه تحریمیه می کند.

اولین بحثی که ایشان داشت درباره اقل و اکثر بود. مرحوم شیخ فرموده بود ظاهر اینجا، اقل و اکثر استقلالی است و اقل و اکثر استقلالی به شبهه بدوی وجوبیه بازگشت می کند، زیرا - بنده عرض می کنم - منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک در وجوب زائد و بنابراین می شود شبهه بدوی وجوبیه. مرحوم شیخ فرمود به اتفاق اصولیین و اخباریین، در شبهه وجوبیه احتیاط جاری نیست. می خواست بگوید مضمون این روایت اگر بخواهد دلالت کند بر احتیاط در اقل و اکثر استقلالی، بالاتفاق این مضمون مردود است.

آیت الله وحید فرمود این عرض شما درست نیست. به تعبیر بنده، به لحاظ تاریخی درست نیست، زیرا اینطور نیست که احتیاط در شبهه وجوبیه بین همه اتفاقی باشد، و استدلال می کند به کلام محقق در معارج. جلسه گذشته عرض شد که عبارت معارج در همان فصل سوم و مسائلی که در آن است، دلالتی بر آنچه که آقای وحید فرموده است، ندارد.

ادامه بررسی و نقد پاسخ نخست آیت الله وحید به اشکالات مرحوم شیخ انصاری

این در مسأله اول است. توضیح بیشتر عرض می کنم تا به فرمایش آیت الله وحید جفا نشود. در فصل سوم شش مسأله مطرح است و سه مسأله اول به یک نحوی به بحث احتیاط مربوط می شود. دیروز یک مسأله را خواندیم.

در آن مسأله که عرض کردم علی الظاهر ربطی به بحث ما ندارد، یک احتمال دیگر هم می دهم که باز عدم ارتباط را تایید می کند. اصلاً چه کسی گفته است که این بیان مرحوم محقق درباره امامیه و شیعه باشد؟! تعبیر اینست که «المسألة الأولى إذا اختلف الناس على أقوال»، سپس فرموده است که «هل يكون الاخذ بالاقول حجة؟». بله، دیروز هم اجمالاً عرض شد که شاید برخی فروض این مسأله منتهی بشود به شک در اقل و اکثر حکما. بین اهل سنت هم باشد، ممکن است برای ما احتمال ایجاد کند. منتها دیگر آن جمله کلی از آن به دست نمی آید که در شبهه وجوبیه به طور کلی کسی قائل به احتیاط باشد. این یک مسأله است.

البته در تقریرات ایشان آدرس روشنی نداده اند و صفحه ای آدرس داده شده است که طبع ما این صفحه را ندارد. آدرس به صفحه ۲۹۴ داده است در حالی که طبع ما^۱ به طور کلی ۲۴۷ صفحه است. نمی دانم طبع دیگری هست یا خیر. مقصود اینست که نمی دانیم به کدام مسأله ایشان ارجاع کرده است، چون این مسأله یک غموض دیگری هم دارد و آن هم فرمایش خود شیخ است که آن را هم می خوانیم. مرحوم شیخ برای بیان اختلاف به یک مسأله دیگر معارج رجوع کرده است که عرض می کنم. این مسأله اول است.

مسأله دوم و سوم معارج نیز دلالتی بر نقل خلاف در مورد بحث نمی کند

در مسأله دوم در معارج، می گوید:

المسألة الثانية: إذا اختلفت (الأمة)

۱. طبع آل البيت.

امت را داخل پرائتز نوشته‌اند و نسخه بدل در پاورقی گفته‌اند که (الإمامية). نمی‌دانیم مصححین این پرائتز را اضافه کرده‌اند یا در متن هم بوده است.

علی قولین، هل يجب الاخذ بأخفهما حکما بتقدير عدم الدلالة علی کل واحد منهما؟ صار إلى ذلك قوم وقال آخرون: بالاثقل، والکل باطل^۱.

این هم ممکن است مرتبط باشد، زیرا أخف مثلا چیزی که احتیاط در آن نیست و أثقل چیزی است که احتیاط دارد. منتها در ادامه مرحوم محقق در این هم تشکیک می‌کند و می‌گوید چه کسی گفته است که أثقل یعنی احتیاط؟ و چه کسی گفته است که أخف یعنی چیزی که احتیاط در آن نیست؟ ما هم نمی‌دانیم واقعا أخف و أثقل یعنی آنچه احتیاط ندارد و آنچه احتیاط دارد. این روشن نیست. ولی دو صفحه بعد مساله سومی دارد که این شاید روشن‌تر از مساله اول و دوم در بحث احتیاط باشد. می‌فرماید:

المسألة الثالثة: العمل بالاحتیاط غیر لازم.

سپس فرموده است

وصار آخرون الی وجوبه

روشن می‌شود که عده‌ای قائل به احتیاط هستند.

و قال آخرون: مع اشتغال الذمة یكون العمل بالاحتیاط واجبا، و مع عدمه لا یجب^۲.

عنوان اینجا روشن‌تر از بقیه است. در متن مساله هست که عمل به احتیاط واجب نیست، ولی قال آخرون الی وجوبه یعنی عده‌ای هم قائل به وجوب احتیاط شده‌اند.

ما باشیم و همین عنوان، ای بسا کسی بگوید که محقق صاحب معارج هم نقل می‌کند که کسانی کلا قائل به احتیاط بوده‌اند. منتها دو استدراک در این عبارت لازم است.

یکی اینکه اولاً معلوم نیست که شبهه وجوبیه را هم بگیرد و نمی‌دانیم مگر اینکه اطلاق بگیرد. ولی آیا عبارت اطلاق دارد؟ یعنی العمل بالاحتیاط غیر لازم «مطلقا» و صار آخرون الی وجوبه «مطلقا»، هم در شبهه موضوعیه و هم در شبهه

^۱ . معارج الأصول المحقق الحلی، ص ۲۱۴

^۲ . معارج الأصول المحقق الحلی، ص ۲۱۶.

حکیمه و شبهه حکمیه نیز هم در وجوبیه و هم در تحریمیه؟ واقعا روشن نیست. اگر در شبهه موضوعیه قائل به احتیاط بشوند، باید رو به قبله خوابید! چون نهایتا هر چیزی که پیش روی انسان است هزاران احتمال خلاف می دهد. در همه موارد باید احتیاط کند؟! کسانی در میان ما قائل باشند که در شبهه وجوبیه و موضوعیه هم باید احتیاط کرد؟! احتمالا نمی شود به اطلاق این فرمایش اخذ کرد.

نکته دیگری که در اینجا به نظر می رسد که فهم اطلاق را مشکل می کند، مثالی است که ایشان زده است. مثالهایی که ایشان می زند همگی راجع به احکام وضعی آنها تسبیبی است، مثلا ولوغ کلب. می دانیم إناء با ولوغ کلب نجس می شود، ولی با چه پاک می شود؟ با غسله واحده یا سبع یا ثلاث؟ اگر شک کردیم، می گوید احتیاط باید کنیم. ولی این اصلا باب تسبیبات در امور وضعیات است و همه این را می گویند. چه کسی مخالف این است؟ اینکه همه می گویند یعنی معمولا باید این را بگویند، گرچه ممکن است کسی در سبب هم اگر شک در اجزاء و شرایط بکند، برائت جاری کند، ولی عمده محققین اصولی هم همین را می گویند که اگر در سبب شک کنید، نمی توانید اصل جاری کنید. خود مرحوم محقق هم با اینکه همه جا غیر احتیاطی است و بالا تصریح کرد که احتیاط واجب نیست، ولی در ذیل می گوید:

ويمكن أن يقال: قد أجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء، واختلفنا فيما به يطهر، فيجب أن يؤخذ بما حصل الاجماع

عليه في الطهارة

وقتی اجماع داریم که یک چیزی نجس می شود، برای اینکه یقین کنیم این نجاست زائل شد، باید اجماع بر ما يطهر هم پیدا کنیم.

ليزول ما أجمعنا عليه من النجاسة بما أجمعنا عليه من الحكم بالطهارة¹.

مثال را هم برده اند جایی که خیلی ها قبول دارند. این جور احتیاطها را اصولیین هم قبول دارند. لذا عرض من اینست که حتی در مساله ثالث که می فرماید «العمل بالاحتیاط غیر لازم» و در مقابل «صار آخرون الى وجوبه»، روشن نیست که کجاها می گویند وجوب است. بالاطلاق می گویند که حتی شبهه موضوعیه و وجوبیه را هم بگیرد؟ واقعا روشن نیست.

بنابراین عبارات محقق در سه مسأله آمده است. برای این جهت اینها را عرض کردم که به فرمایش آیت الله وحید جفا نشود. مساله اول به نظر ما ربطی علی الظاهر به بحث ما ندارد، مگر اینکه کسی بالاستلزام بگوید همین اختلاف اقوال یک جاهایی ممکن است منتهی بشود به احتمال اختلاف در احتمالات برای یک شخص و این تبدیل شود به یک شبهه

¹. معارج الأصول المحقق الحلي، ص ۲۱۷.

حکمیة تحریمیة. این یک نکته است، و بعد هم دو مساله دیگر است مخصوصا مساله سوم. مساله سوم همانی است که خود شیخ اعلی الله مقامه هم تصریح کرده است و عبارت را می خوانیم. منتها به نظر بنده همین مساله سوم هم روشن نیست که خلافتی که مرحوم محقق نقل می کند، دقیقا خلاف در شبهه وجوبیه هم باشد که در آنجا هم صار آخرون بالاحتیاط مطلقا.

اختلاف عبارات شیخ انصاری در اتفاق یا عدم اتفاق بر عدم احتیاط در شبهه وجوبیه و موضوعیه

چیزی که غموض مساله را زیادتیر می کند اینست که خود شیخ اینجا و قبل از اینجا به ضرس قاطع می گوید که اتفاق الاخباریون و الاصولیون بر اینکه در شبهه وجوبیه و موضوعیه احتیاط جاری نیست و مصب اصول دیگر از جمله براءت است. با اینکه خود ایشان این را می فرماید و می گوید اتفاق است و هیچ اختلافی نیست، اما در بحث شبهه وجوبیه عباراتی می آورد که از آنها استشمام وجود خلاف می شود. عجیب اینست که باز همانجا ذیل بحث که می خواهد تلخیص کند، کلمه ای می آورد که دال بر اتفاق است. این خیلی عجیب است.

در شبهه وجوبیه که در طبع های جدید در صفحه ۱۴۱ است، می نویسد:

المطلب الثاني في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام وفيه - أيضا - مسائل:

الأولى فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي [يعني وجوبی] من جهة عدم النص المعتبر

اینجا تعبیرشان اینست که:

والمعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة وعدم وجوب الاحتیاط

معروف است از اخباریین که اینجا این را می گویند.

عدم دلالت عبارات محدث بحرانی و محدث حر عاملی بر اختلاف در وجوب احتیاط در شبهه وجوبیه

ایشان از محدث حر عاملی و محدث بحرانی دو عبارت نقل می کند که ظهور آنها همین بیان اتفاق است و عدم اشکال اخباریین در جریان براءت در شبهه وجوبیه. عبارت مرحوم حر عاملی اینست:

قال المحدث الحر العاملي - في باب القضاء من الوسائل -:

مرحوم حر عاملی از اخباری ها بوده است. کتاب فوائد طوسیة پر است از فوائدی که در رد اصولیین است و به تعبیر مختلف است که گاهی هم خیلی تند می شود. خدا ایشان را رحمت کند.

إنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، إلا إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين

فردين، كالقصر والتمام والظهر والجمعة

يعني تكليف را بدانيم و متعلق مردد باشد.

و جزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك

که بحث ماست.

از اینجا یک توجیهی برای بیان مرحوم شیخ انصاری هم درست می شود. ایشان گفته بود که علی تقدیر التسلیم در جایی که تکلیف روشن باشد و ثبوت اصل تکلیف به دلیلی ولو به مثل همین صحیح؛ اینجا می فرماید و جزاء واحد للصید یعنی جایی به صورت موردی یک روایتی دلالت کند بر احتیاط، این را قبول کرده است که خارج است. از اینجا استظهاری می کنم برای کلیتی که شیخ ادعا می کند، مگر اینکه بگویم تخصیص خورده است که به صورت موردی اخباریین گفته باشند. توجیه را بعدا عرض می کنم. این فرمایش محدث حر عاملی است که لا خلاف فی نفی الوجوب إلا إذا علمنا بأصل التكليف و تردد متعلقه.

فإنه يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معا، للنص، وتحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه

تحريم جزم که مربوط به فتواست، نه اینکه ربطی به واقع داشته باشد.

عملا بأحاديث الاحتياط، انتهى موضع الحاجة^۱.

شاید صاحب وسائل هم از این روایات احتیاط، احتیاط در فتوا فهمیده است نه احتیاط در اصل مساله واقعی. کاری به این ها نداریم که حرف های عرضی در بحث است. محل استشهاد این جمله ایشان است که «لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشك فی الوجوب».

وقال المحدث البحراني - في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: أحدهما: أنها عبارة عن نفي

وجوب فعل وجودي، بمعنى: أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب:

یعنی برائت جاری می کنیم

وهذا القسم لا خلاف في صحة الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إن الأصل الوجوب.

^۱. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.

دیگر از این صریح تر می شود گفت که محدث بحرانی ادعا می کند در شبهه وجوبیه «لم يقل أحد إن الأصل الوجوب»؟! منتها همین محدث بحرانی در کتاب الدرر النجفیه که معلوم است در دسترس مرحوم شیخ نبوده است، می گوید:

و قال فی محکمی کتابه - المسمى بالدرر النجفیه :-

مرحوم شیخ یا حال نداشته است که مراجعه کند که بعید است و ایشان اهل تفحص بوده است و یا اینکه کتاب را واقعا نداشته است و این به نظر درست است و سختی آن وضع و روزگار را می رساند.

طبع سنگی الدرر النجفیه را دیده بودیم و سابقا داشتیم. اخیرا دیدم در چهار مجلد طبع کرده اند و خیلی کتاب خوبی است. مرحوم بحرانی اخباری معتدلی است ولی انصافا بحث های خیلی خوبی در الدرر النجفیه دارد. ملتقطات است، یعنی بحث های رجالی و اصولی و قواعد فقهی دارد و کتاب خیلی خوبی است. ایشان در آنجا می فرماید که:

إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب، فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتى يظهر دليله، لاستلزام التكليف بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق

اینجا هم تایید می کند که بحث در شبهه وجوبیه هیچ اختلافی نیست و شبهه ای در عدم وجوب احتیاط نیست. منتها ایشان در مساله وجوب احتیاط

لكنه (قدس سره) في مسألة وجوب الاحتياط، قال بعد القطع برجحان الاحتياط^۱:

و مفصل توضیح داده است که یکجا احتیاط واجب است و یکجا مستحب است، منتها در موارد احتیاط واجب چیزهایی فرموده است که اطلاق آن ها ممکن است شبهه وجوبیه را بگیرد. تردیدی که هست این است.

پس صاحب حدائق در مقدمه کتابش می گوید «لم يقل أحد بوجوب الاحتياط» در شبهه وجوبیه. در درر نجفیه یک جا به این تصریح می کند، ولی یک جا حرفی می زند که شاید از آن اختلافی استشمام بشود. به نظرم در مقابل تصریحاتش باید آن را به چیز دیگری حمل کرد.

باقی می ماند مطلبی از محدث ملا امین استرآبادی در فوائد مدنیه. ایشان هم حرف هایی دارد که بخش هایی را مرحوم شیخ نقل می کند و از آن هم استشمام می شود وجود یک مخالفتی حتی در شبهه وجوبیه. بعد مرحوم شیخ تلخیص می کند حرف ایشان را و سپس می گوید:

^۱ . فوائد الأصول للشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۳.

وکیف کان: فیظهر من المعارج القول بالاحتیاط فی المقام عن جماعة

مرحوم شیخ استظهار می‌کند و احتمال می‌دهم که حاج آقای وحید هم از همین جا گرفته است. یعنی در بحث شبهه وجوبیه خود رسائل عبارت را آورده و شیخ استظهار کرده است که «فیظهر من المعارج القول بالاحتیاط فی المقام عن جماعة». شیخ عبارت را آورده است و به همین مساله سومی که عرض کردیم ارجاع می‌دهد.

حیث قال: العمل بالاحتیاط غیر لازم، وصار آخرون إلى لزومه، وفصل آخرون، انتهى. وحكي عن المعالم نسبتة إلى جماعة.^۱

در پاورقی این طبع محقق رسائل گفته‌اند در معالم چیزی نیافتیم که دال بر این حرف باشد و قائل به آن را هم پیدا نکردیم.

دقت کنید، این مطلبی که مرحوم شیخ می‌فرماید «فیظهر من المعارج القول بالاحتیاط فی المقام»، انصافاً ظهور ندارد، مگر اینکه اطلاق بگیرید. عبارت معارج راجع به شبهه وجوبیه نبود، پس چرا می‌فرمایید «فی المقام»؟ مگر اینکه اطلاق گرفته باشد، ولی اطلاق آن بسیار تضعیف می‌شود بخاطر آن تشکیکی که در متن عبارت بود و نیز تمثیلی که کرده است. تمثیل‌ها ربطی به بحث نداشت و درباره این بود که اگر ولوغ کلبی شد، در سبب مطهر آن شک کردیم که چند غسل است آیا می‌توان برائت جاری کرد یا نه؟ این‌ها بحث شبهه وجوبیه بالاطلاق نیست. با این وجود، شیخ می‌فرماید:

فالظاهر أن المسألة خلافية

ایشان در مساله ما چند مورد تصریح کرد به اتفاق اصولیین و اخباریین در شبهه وجوبیه و موضوعیه که احتیاط جاری نیست و حتی از این مطلب گاهی در استظهار یک روایت استفاده کرد که اگر این را نگوییم مجبوریم تخصیص بزنیم در حالی که آبی از تخصیص نسبت به این‌ها است. چند جا این مطلب را داشت. اینجا می‌فرماید «فالظاهر ان المسألة خلافية»! ولی در ادامه می‌فرماید:

لكن لم يعرف القائل به بعينه.

ظاهر مساله اختلافی است به حسب آنچه که از صاحب معارج و غیره نقل کرده است، ولی «لم يعرف القائل به بعينه»

وإن كان يظهر من الشيخ والسيدین

۱. فرائد الأصوله الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۲، ص ۱۴۸.

یعنی مرحوم سید مرتضی و سید ابن زهره در غنیه،

التمسک به أحيانا، لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل.

که اینها احتیاطی نیستند در شبهه وجوبیه. بعد فرموده است که:

والأقوى فيه: جريان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة، مضافا إلى الإجماع المركب.

سپس می فرماید:

وينبغي التنبيه على أمور: الأول أن محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل

بحث در اینست که در احتمال وجوب نفسی مستقل آیا اتفاقی هست بر عدم جریان برائت یا خیر؟

وأما إذا احتمل كون شيء واجبا لكونه جزءا أو شرطا لواجب آخر، فهو داخل في الشك في المكلف به

بحث در واجب استقلالی و نفسی است ولی وجوب شرطی و جزئی محل بحث نیست

وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضا

در اقل و اکثر ارتباطی می آید

كما سيحجى إن شاء الله تعالى، لكنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقية¹.

بالا می گوید که يظهر که این مساله اختلافی است و پایین می گوید آن بحث شرط از این مساله اتفاقی خارج است و

مساله ما اتفاقی است. در بحث ما هم گفته است که اتفاقی است.

وجه جمع عبارات مرحوم شیخ انصاری در کلام مرحوم آشتیانی

فرصت اندکی داشتم و مراجعه کردم به مرحوم لسان الشیخ یعنی مرحوم آشتیانی در شرح همین فقره ای که اینجا

می گوید اتفاق شده است بین اصولیین و اخباریین در نفی وجوب. ایشان می فرماید در قضاء فوائت که مرحوم شیخ مثال

می زند، برخی قائل به اکثر شده اند. چطور شیخ این را می گوید؟ ایشان می گوید شاید مقصود شیخ آن ایجاب کلی است.

این یک توجیه است. یعنی ما کسی نداریم از اخباریین و اصولیین که در شبهه وجوبیه به طور کلی قائل به احتیاط باشد.

این یک توجیه است و حرف بدی نیست در بحث ما. کسی نداریم که در شبهه وجوبیه بالاطلاق قائل به احتیاط باشد یعنی

¹ . فرائد الأصوله الشیخ مرتضی الأنصاری، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹.

همانطور که گفته‌اند اصل در باب شبهه وجوبیه عدم احتیاط است. همانطور که خیلی از اخباریین گفته‌اند و تصریح «لم یقل به أحد» صاحب حدائق است. فقط بگوییم استثنائاً مواردی که إذا دلّ دلیل خاص مثل بحث صید که مرحوم صاحب وسائل فرموده بود، در اینجاها ممکن است کسی قائل به احتیاط باشد.

پس یک جمعی می‌شود که مرحوم شیخ آنجا که می‌گوید اتفاق است منظور اینست که در شبهه وجوبیه هیچ کسی نگفته است به طور کلی اصل احتیاط است. بله، موردی و برخی جاها گفته‌اند.

باقی می‌ماند عبارت صاحب معارج که فرموده است احتیاط غیر لازم است و صار اخرون که احتیاط لازم است. بگوییم این هم توجیه دارد، چون از عبارت یک اطلاقی می‌خواهد بگیرد در مقابل تضعیف قرینه مضعّفه که در خود عبارت ایشان است که مثال زده است به احکام وضعی آن هم در تسبیحات. اینجا برخی از اصولیین هم ممکن است همین را بگویند. مقصود اینست که نهایتاً آنچه که آقای وحید فرموده است، انصافاً فی الجملة دلالتی در این‌ها بود و بی‌انصافی نکنیم که هیچ ربطی ندارد، ولی به نظرم جواب دارد که با وجود تصریح اکابر خود اخباریین که «لم یقل به أحد» و امثال آن، به نظرم جا ندارد که بگوییم اختلافی است به این معنا.

نقل خلاف از افراد مجهول در مسائل مبتلابه، قاذح اجماع نیست

علاوه بر اینکه ممکن است بگوییم در باب اجماعات خصوصاً در مسائل مبتلابه، وجود یک خلافتی از کسی که اساساً معلوم نیست کیست، قاذح نباشد. چون اگر کلامی از امام علیه السلام باشد و مبتلابه باشد مساله، حتماً در کلام موثرین از مفتیان روزگار باید آشکار شود. نمی‌شود گفت هیچ یک از مفتیان معروف از زمان ائمه تا بحال به این قائل نشده‌اند ولی کسانی بوده‌اند که نمی‌دانیم چه کسانی هستند و چه کتاب و رسمی دارند و به این قائل‌اند! معلوم نیست واقعا اینجور احتمال وجود افراد یا قطع به وجود افراد، استناداً به نقل مثل صاحب معارج که نمی‌دانیم اطلاق کلام وی چقدر است، قاذح اجماع باشد. بگوییم عده‌ای بوده‌اند که نه اسمی دارند و نه رسمی، این قاذح اجماع نیست. اجماعی که حجت است اینست که سینه به سینه، قولی از امام به ما رسیده باشد. وجود خلاف ممکن است قاذح باشد، ولی چه زمانی قاذح است؟ می‌شود فرض کنیم در مساله مبتلابه مثل این مساله، امام علیه السلام یک حکم روشنی داشته باشد که احتیاط باشد، ولی همه کسانی که می‌شناسیم بگویند غیر احتیاط، و گفته می‌شود که کسانی بوده‌اند که قائل به احتیاط بوده‌اند و بگوییم همین راه را باز می‌کند که شاید امام حرفش را در آنجا ظاهر کرده باشد! به نظرم این احتمال واقعا قابل اخذ نیست در خصوص مسائل مبتلا به.

درباره مسأله غیر مبتلا به بگویم آدم ناشناخته‌ای سوال کرده و به ناشناخته‌ای گفته و او هم به ناشناخته دیگری و در میان علمای ما یک عالم ناشناخته‌ای قائل به آن شده است. ممکن است کسی این احتمال را بدهد، ولی در مسائل مبتلا به مثل مسأله مورد بحث ما، این احتمال نمی‌رود.

مقصود اینست که شاید مقصود از اتفاق، اتفاقی است که به آن اعتماد می‌شود و این اتفاق وجود دارد. تمام اخباریین و اصولیینی که به حرف آنها اعتنا می‌شود، چنین چیزی گفته‌اند. محدث امین استرآبادی در قرن ده یا یازده چیزی فرموده و استدلال‌های نادرستی کرده است. این قادح اجماعی نیست که در میان علما ادعا می‌کنیم، مخصوصاً اجماع متقدمان که علی‌الظاهر تنها اجماع قدماء است که می‌توان به عنوان اجماع به آن تمسک کرد.

اتفاق بر عدم احتیاط در شبهات وجوبیه و موضوعیه، مانع از ظهور صحیحه در احتیاط است

سوال: این اجماع و اتفاق چطور مانع از ظهور صحیحه می‌شود؟

پاسخ: نکته دیگری که می‌خواستم بگویم و فراموش کردم اینست که ما ممکن است در این بحث نخواهیم به این اتفاق از باب اجماعی که یعتمد علیه، مراجعه کنیم بلکه از این باب که نمی‌گذارد صحیحه ظهور پیدا کند. یعنی یک روایتی در دست علمای ما بوده است از اخباریین و اصولیین و همه آنهايي که می‌شناسیم جور دیگری فهمیده‌اند. آیا می‌شود گفت ما باید حتماً احتمال دیگری هم بدهیم در روایت و ما مستقل هستیم در فهم ظهورات؟ بله، به عنوان مکلف مستقیم در فهم ظهورات، ولی انسان عاقل می‌بیند حدیثی در دست اساتید فن اصول و اخباریین بوده است و همه چیزی دیگری فهمیده‌اند. اگر آنها وجوب می‌فهمیدند قائل به وجوب می‌شدند.

یعنی این اتفاق را گاهی از باب اینکه این اجماعی است که یعتمد علیه که در اینصورت باید به بیان اول اخذ کنیم. گاهی هم نه برای این بلکه اجمالاً می‌فهمیم که از این روایت چیزی دیگر فهمیده‌اند. اعراض مشهور را عده‌ای قادح در ظهور هم می‌دانند. این روایت در دست اصولیین و اخباریین هم بوده است، ولی هیچ کس قائل به وجوب احتیاط نشده است و معلوم است از این روایت وجوب احتیاط نفهمیده‌اند.

سوال: باب تعارض ممکن است باشد.

پاسخ: از این وجوب نفهمیده‌اند که این حرف را زده‌اند.

سوال: اتفاق بر برائتی که فقها دارند لزوماً از عدم استظهار نیست.

پاسخ: باید بگویند تعارض بوده است مثلاً. آیا این را گفته‌اند؟ یعنی از این‌ها نفهمیده‌اند و گرنه می‌گفتند معارض است. مثل مرحوم صاحب حدائق باید بگوید ما ادله وجوب احتیاط داریم ولی ادله براءت حاکم است. این حرف را نمی‌گویند. در شبهه وجوبیه می‌گوید لم یقل به احد. آنهایی که مطرح کردند، باید استدلال می‌کردند ولی نکردند. ظهور بحث عرفی است و در ظهور برهانی آهین نداریم. این روایت در دست اینها بوده است و دست کم باید می‌گفتند روایتی دال بر احتیاط داریم ولی به دلیل دیگری از آن عدول می‌کنیم ولی نگفته‌اند.

بنابراین اتفاقی که اینجا گفته‌اند دو اثر دارد: یا از باب اجماع است که خود مستقلاً براءت و نفی وجوب احتیاط را اثبات می‌کند و یا از باب اینکه این اتفاق نمی‌گذارد روایت برای ما ظهوری در وجوب داشته باشد. معلوم می‌شود استظهار دیگری از روایت می‌فهمیدند، و هر دو قاذح تمسک به این روایت است.

تقریر سوم آیت الله وحید برای برداشت احتیاط از صحیحہ عبدالرحمن

مساله سوم اشکال دیگری است که آقای وحید به این مساله دارد، درست عکس چیزی که آیت الله شبیری حفظه الله فرموده است. آقای وحید می‌فرماید در این روایت که حکم به لزوم احتیاط مغیی شده است به اینکه «حتی تسالوا و تعلموا». ایشان می‌گوید مرحوم شیخ ادعا کرده است که این مربوط به شبهه قبل از فحص است، و درست است و حق دارد. ظهور «حتی تسالوا» یعنی باب سوال باز بوده است و معلوم است که شبهه قبل از فحص است و انفتاح بوده است و می‌توانست بپرسد و قبل از سوال باید احتیاط می‌کردند. ما هم همین را می‌گوییم. اگر باب سوال باز باشد و حکم مساله را ندانیم، باید احتیاط کنیم تا بپرسیم. منتها آقای وحید می‌گوید تأمل و دقت بیشتر آشکار می‌کند که «حتی تسالوا و تعلموا» نشان می‌دهد که «علم» غایت است. وقتی علم غایت باشد، بعد از فحص هم فرقی نمی‌کند. یعنی «اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا» باید احتیاط کنید «حتی تعلموا». شما بعد از فحص هم حالتان همینطور است و «اصبتم بمثل هذا» هستید و «لم تدرؤا» هم هستید و باید احتیاط کنید «حتی تعلموا».

ایشان مطلبی می‌فرماید که در واقع جواب آقای شبیری است. می‌فرماید که اگر کسی بگوید که روایات براءت و غیره برای ما علم می‌آورد، می‌گوید اگر هم این باشد ربطی به فهم ما از خود روایت ندارد. می‌گوید بحث ما الان اینست که این روایت دال بر احتیاط است یا خیر، ولو با اینکه «حتی تعلموا». بعد شما در نسبت سنجی بفرمایید که ادله براءت مقدم است یا معارض است. ایشان می‌گوید فرض کنیم علم هم می‌آورد، ولی الان بحث ما این نیست. پس این روایت دال است.

آقای شبیری حفظه الله اشکالی که به این روایت می‌کند اینست که غایت آن «لم تدرؤا» است و ما می‌گوییم بعد از فحص، قبح عقاب بلا بیان و امثال آن لم تدرؤا و غایت را حاصل کرده است. آقای وحید به این پاسخ می‌دهد. اگر بنا باشد

با قبح عقاب بلا بیان و ادله برائت، لم تدرؤا را برداریم، یعنی بعد از نسبت سنجی است. پس قبول کردید قبل از مراجعه به قبح عقاب بلا بیان و ادله برائت و غیر برائت، این روایت دال بر احتیاط است.

اشکال کلام آیت الله وحید

عرض بنده در پاسخ آقای وحید اینست که این روایت می گوید «حتی تسالوا و تعلموا». چه کسی گفته است که «و تعلموا» غایت است؟ شاید «و تعلموا» وضعیت طبیعی بعد از سوال است و غایت فقط سوال است. عرض بنده به تعبیر دیگر اینست که موضوع این روایت در جایی است که فتح باب علم و علمی است و فرموده است اگر اصبتم بمثل هذا، در چنین وضعی احتیاط کنید تا سوال کنید. این چطور به بعد از فحص منتقل می شود؟

پس اولاً: می گوئیم «و تعلموا» غایت نیست، بلکه اثر طبیعی «و تسالوا» است. یعنی اگر گفتند در جایی که اصبتم بمثل هذا و فتح باب علم و علمی بود و می توانید از امام سوال کنید، باید احتیاط کنید تا از امام سوال کنید. به نحو طبیعی وقتی سوال کنید علم هم پیدا می کنید. پس «و تعلموا» غایت نیست تا بگویید لب آن اینست که «إذا اصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا» باید احتیاط کنید «حتی تعلموا». اگر این بود، فرمایش شما درست بود؛ اما می گوید «حتی تسالوا» که فتح باب علم و علمی است.

ثانیاً: حتی اگر بیان اول ما را نپذیرید که «و تعلموا» جزء غایت نیست بلکه بگویید جزء غایت است؛ می گوئیم همراه «تسالوا» است یعنی در ظرفی که انفتاح باب علم است، باید احتیاط کنید تا سوال کنید و علم هم پیدا کنید؛ منتها در ظرف انفتاح باب علم.

سوال: سوال که موضوعیت ندارد.

پاسخ: موضوعیت سوال اینست که احتیاط برای اینست که برسید به امام و برسید حکم مساله را.

در بیان اول می گوئیم که «و تعلموا» هیچ ربطی به غایت ندارد و اثر طبیعی را ذکر کرده اند یعنی تفریع است نه غایت. فرق است بین اینکه بگوییم غایت، علم است و بین اینکه بگوییم غایت، سوال است و «و تعلموا» تفریع بر سوال است. بیان دوم اینست که اصلاً فرض کنیم «و تعلموا» هم جزء غایت باشد، ولی در کدام ظرف؟ در این ظرف که «إذا اصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا» و باب علم باز است و می توانید سوال کنید، باید احتیاط کنید تا سوال کنید تا علم پیدا کنید. یعنی تا علم پیدا کنید که غایت است، در این بستر است. نمی خواهیم بعد از فحص را نفی کنیم ولی از این دلالتی استفاده نمی شود که بعد از فحص هم احتیاط لازم است تا تعلموا. مثل اینست که شما علم را جزء غایت بدانید ولی یک جزء دیگر هم سوال است.

نه اینکه سوال برای ما موضوعیت داشته باشد و بلکه سوال کاشف از اینست که بستر شما چیست و ظرف شما چیست. ظرف انفتاح علم است. نکته اینست. گویا اینطور امام فرموده بود که در ظرف انفتاح علم اگر چیزی را نمی دانستید باید بایستید و احتیاط کنید تا اینکه از امام بپرسید. این چه ربطی به بعد از فحوص دارد؟

روی آن تأمل کنید تا جلسه آینده.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- روایت دوم از روایات امر به احتیاط: موثق عبدالله بن وضاح ۷۷۵
- تقریب استدلال به موثق برای دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات بدوی ۷۷۶
- به لحاظ سندی موثق قابل أخذ است ۷۷۶
- توفیق نجاشی مقدم بر جرح ابن غضائری است ۷۷۷
- عمل به قول رجالین، مستند به شهادت حسی یا قریب به حسی یا شهادت خبرویت آنان است ۷۷۸
- ناسازگاری استظهار استحباب احتیاط با استظهار شبهه موضوعیه بودن موثق در کلام شیخ انصاری ۷۷۹
- استظهار شبهه موضوعیه بودن موضوع موثق در کلام شیخ انصاری ۷۸۰
- استبعاد شبهه حکمیه بودن موضوع موثق در کلام شیخ انصاری ۷۸۲

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

روایت دوم از روایات امر به احتیاط: موثق عبدالله بن وضاح

از جمله روایاتی که برای احتیاط تمسک کرده اند موثق عبدالله بن وضاح است که مرحوم شیخ دومین روایتی است که در اینجا ذکر می کند و می فرماید که علی الاقوی موثق است. متن اینست:

قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتواری القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائما، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب (عليه السلام) إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لديك¹.

در این روایت جهاتی از بحث وجود دارد.

¹ . وسائل الشيعة، ط آل البيت، الشيخ حر العاملي، ج ۴، ص ۱۷۶-۱۷۷.

تقریب استدلال به موثقه برای دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات بدوی

وجه استدلال آنطور که مرحوم شیخ می فرماید علی الظاهر از این باب است که «تأخذ بالحائطة لدینک» را به عنوان دلیل و مناط کلی گرفته اند که بر اینجا تطبیق شده است. یعنی یک مورد آن، مورد این سوال است. سوال این بود که اگر قرص خورشید غائب شد و لیل هم اقبال و ارتفاع کرده است و شمس مستتر شده است و بعد فوق جبل حمراه ای دیده شده است و مودنون هم اذان گفته اند، در اینصورت، سوال می کند که نماز مغرب را می توانم بخوانم و اگر روزه هستم می توانم افطار کنم یا باید صبر کنم تا حمراه ای که فوق جبل است برود؟ امام فرموده است که «أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمرة». این درباره سوال است، «و تأخذ بالحائطة لدینک» و احتیاط در دین را اخذ کنید.

مهم اینست که ذیل تعبیر «و تأخذ بالحائطة لدینک» دارد و ظاهر آن مانند تعلیل می ماند. مرحوم شیخ می فرماید مثل اینست که شما به مخاطب بگویید «أری لک أن توفی دینک و تخلص نفسك»، یعنی اینطور فکر می کنم که دین خود را بدهی و جانیت را خلاص کنی و درگیر آن نباشی. اگر این تعبیر شود، معلوم است که «تخلص نفسك» غایت اصلی است و توفیه دین هم مصداق آن است. اینجا هم مانند آن است. امام می فرماید اینکه پرسیدی جوابش اینست که منتظر ذهاب حمره باش و «تأخذ بالحائطة لدینک» یعنی این مصداق حائطه در دین است، ولی مهم اینست که کبرای اخذ به حائطه لدین، کبرای مسلمی است که همه باید به آن اخذ بکنند. این وجه استدلال مستدل است. طبیعتاً مستدل می خواهد بگوید که شبهه حکمیه در شبهات بدوی تحریمیه، یکی از موارد دین است و آنگاه، اگر شک کردیم باید در آن اخذ به حائطه کنیم و مصداق وجوب اخذ به احتیاط می شود.

به لحاظ سندی موثقه قابل أخذ است

در این روایت جهاتی از بحث وجود دارد. هم در این تقریبی که مرحوم شیخ فرموده است و هم در اشکالاتی که به ایشان کرده اند. این روایت در تهذیب است و مرحوم صاحب وسائل در جلد چهار چاپ های جدید، باب شانزده از ابواب موافقت، در صفحه ۱۷۷ آورده است و در چاپ های قبلی جلد سوم است. روایت چهاردهم اینست:

وعنه، عن سلیمان بن داود

سه روایت قبل تر که روایت شیخ در تهذیب است می فرماید:

یاسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة.

و اینجا سه روایت بعد، می فرماید:

وعنه، عن سلیمان بن داود، عن عبد الله بن وضّاح قال: کتبت للعبد الصالح^۱

ما در روایات تهذیب واسع المشرب هستیم و قائل هستیم که علی الاصول معتبر است. اگر به این قائل نباشید، مرحوم شیخ فرموده است که این روایت، موثق است علی الاقوی. احتمال ضعیفی که مقابل علی الاقوی است، درباره سلیمان بن داود است. نجاشی او را توثیق کرده است و ابن غضائری جرح کرده است آن هم به تندی که گفته است او وضاع است یا تعبیر مشابه که «یوضع علی المهمات» یعنی در مسائل مهمه وضع می کند.

توفیق نجاشی مقدم بر جرح ابن غضائری است

منتها واقع اینست که ابن غضائری جراح است و همه می دانند. وقتی به کتب او مراجعه می کنید، موارد کثیره ای که توثیق از نجاشی و شیخ و دیگران است، ایشان جرح کرده است. به نظرم روشن است که در مقابله بین توثیق نجاشی و جرح ابن غضائری، حرف نجاشی مقدم است. چرا؟ در تحلیل آن بحث های زیادی کرده اند. برخی گفته اند که کتاب ابن غضائری مسلم نیست که برای ابن غضائری باشد، پس مسلم نیست او جراح باشد. این یک بحث تاریخی است. می گوئیم این کتاب که منسوب به ابن غضائری است و می خواهید به آن تمسک کنید، جرح هایش غیر متعارف است، مثل انسان بدبینی است که دائما به هر کس که نظر می کند، نظر منفی دارد. از این جهت ساقط می شود، مخصوصا در جایی که معارض باشد. عده ای گفته اند که اصل کتاب ثابت نیست از ایشان باشد، و برخی افراد از اعلام نقل کرده اند - و بنده خودم مراجعه نکرده ام - که مرحوم شیخ آقا بزرگ طهرانی اصل انتساب این کتاب موجود به ابن غضائری را نفی کرده است مخصوصا که مرحوم شیخ فرموده است که کتاب های ابن غضائری از بین رفته است. مرحوم آقای خویی هم ظاهرا به این رای متمایل شده است که این کتابی که الان موجود است هر چند منسوب به ابن غضائری است ولی برای ایشان نیست.

برخی از جهت دیگر اشکال کرده اند. ممکن است کسی در انتساب این کتاب، این مقدار قائل به نفی نسبت نباشد، ولی جهت دیگری راجع به ابن غضائری می گویند که نفی و جرح های او اجتهادی است و از باب مراجعه به متن است. گویا یک حدیث شناس قوی ای بوده است که نگاه به حدیث می کرد و اجتهاد می کرد که این روایت و این متن، صادر از امام نیست، و لذا حکم به جعل می کرد. وقتی حکم به جعل می کرد، خود کسی که ناقل است هم مورد جرح قرار می گیرد که چیزی را جعل و اضافه کرده است.

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۴، ص ۱۷۶.

عمل به قول رجالین، مستند به شهادت حسی یا قریب به حس یا شهادت خبرویت آنان است

بنده نمی دانم از لحاظ تاریخی این بیان چقدر درست است. برخی از رجالین فرموده اند و برخی از اعلام معاصر هم از آن ها تبعیت کرده اند که جرح های ابن غضائری اینطور بوده است و لذا حجت نیست. این جرح اجتهادی است.

عمل ما به قول رجالین نباید از روی اجتهاد به این شکل باشد، بلکه یا باید از باب شهادت عن حس باشد که معمولاً در فواصل زمانی رخ نمی دهد؛ یا قریب به حس باشد از این باب که این نقل ها طوری بوده است که مُعنعن است و گرچه مکتوب نیست ولی قریب به حس بوده است؛ و یا اینکه بگوییم به عنوان یک کارشناس بوده است، نه کارشناسی که اجتهاد می کند. کسی که الان به او به عنوان یک کارشناس خبره مراجعه می کنیم، گاهی از روی اجتهاد نظر می دهد و گاهی نظر او از مجموع قرائنی است که هر کس مراجعه کند، همین را می گوید. این چیزی قریب به حس می شود. وجه رجوع ما به رجالین باید یکی از این موارد باشد. یا شهادت عن حس یا قریب به حس باشد یا شهادت خبرویتی باشد که از سنخ اجتهاد مجتهدین نیست. دلیلی بر حجیت شهادت اجتهادی به این شکل نداریم. درباره ابن غضائری ممکن است این باشد. به هر حال این مسلم است که در تعارض با حرف نجاشی، به شهادت ابن غضائری به این شکل نمی توان عمل کرد.

به هر حال اگر طریق دوم را بپذیریم یعنی طریق رجالین، این روایت می شود موثق؛ و اگر هم بنا بر وسع مشرب باشد که عده ای از اخباریین و عده ای از اصولیین دارند که کتاب تهذیب بلکه کل کتب اربعه را علی الاصول معتبر می دانند به معنای اعتبار و صحت قدمایی، در اینصورت نیز اعتبار آن روشن است. بنابراین، این روایت قابل عمل کردن است.

البته نکته ای را هم برخی از بزرگان فرموده اند که قابل توجه است. همین روایت در استبصار به جای وضّاح، صباح یا صَبّاح دارد. بنده مراجعه نکردم و ایشان فرموده است در کل روایات مرویه در کتب مختلف روایی، یک جا نداریم که عبدالله صباح یا صَبّاح باشد. اگر واقعا به این روایت استبصار اخذ کنیم، جزء مجاهیل می شود، اما روایتی از عبدالله بن صباح یا صباح نداریم. روایت سلیمان بن داود از وضّاح زیاد است، ولی از صباح نیست و خود صباح هم هیچ روایتی جز همین روایت ندارد، اگر در نسخه استبصار باشد. اینها همه، کاشف است که در نسخه آن یک تصحیف و تحریفی رخ داده است و همان عبدالله وضّاح را صَبّاح یا صباح نوشته اند.

در کل به نظر می آید که این روایت قابل اخذ است و باید برویم سراغ متن آن.

سوال: حسن بن محمد بن سماعه واقفی مذهب بوده است.

پاسخ: ولی ثقة است. درست است که امامی نیست ولی ثقة است. مرحوم شیخ هم نفرمود که صحیح است و فرمود موثق است.

ناسازگاری استظهار استحباب احتیاط با استظهار شبهه موضوعیه بودن موثق در کلام شیخ انصاری

در متن، مرحوم شیخ اول نکته‌ای می‌فرماید که مقداری مساله درست کرده است و برخی آن را اشکال تقریباً جدی بر شیخ گرفته‌اند. مرحوم شیخ ابتدا در مقام جواب می‌فرماید:

وأما عن الموثقة: فبأن ظاهرها الاستحباب، والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية^۱

ابتدا می‌گوید که ظاهر آن استحباب است، زیرا فرموده است که «أرى لك أن تنتظر». «أرى لك» را دال بر استحباب گرفته است. بعد فرموده است که «والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية» که توضیح آن می‌آید.

دو نکته در ادعای استحباب است: اول اینکه آیا «أرى لك» دال بر استحباب است؟ آیت الله وحید یکی از اشکالاتی که کرده اینست که از کجا می‌گویید که «أرى لك» دال بر استحباب است؟ «أرى لك» مثل «رأيت لك» است. به مجتهدی مراجعه کنند و او بگوید «رأيت لك كذا» به معنای استحباب نیست. انصاف اینست که «أرى لك» غیر از «رأيت لك» است. «أرى لك» اینطور می‌بینم که به این شکل عمل کنید. بله، ظهور کامل در استحباب ندارد و شیخ هم نفرموده است. اول فرموده است که «فبأن ظاهرها الاستحباب»، ولی پایین فرموده است که:

"أرى لك" يستشمن منه رائحة الاستحباب^۲

یعنی «أرى لك» غیر از امر جزمی است. یعنی سازگار است با اینکه استحباب هم باشد. این یک نکته است.

نکته و مشکل دوم اینست که اگر مرحوم شیخ استظهار استحباب می‌کند، با دو احتمال ثبوتی که بعداً ذکر می‌کند چطور جمع می‌شود؟ مثلاً احتمال شبهه موضوعیه اگر باشد، نتیجه آن اشتغال است و جزماً احتیاط است. چطور شیخ می‌فرماید «ظاهرها الاستحباب» ولی در عین حال می‌فرماید «الظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية»؟ اگر ظهور دارد که باید احتیاط کنیم از حیث شبهه موضوعیه، در اینصورت احتیاط لزومی است و ما هم می‌گوییم لزومی است، پس «ظاهرها الاستحباب» یعنی چه؟ سازگار نیست.

^۱ . فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۷۹

^۲ . فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۸۰

لعل یک وجه این باشد که ظاهر «أری لک» استحباب است یا یستشمنه الاستحباب، ولی باید از این رفع ید کنیم به هر تقدیر. این را شیخ در عبارت نیاورده است و باید می آورد که از آن رفع ید کنیم و برویم سراغ دو احتمال که هر کدام اقتضائات خودش را دارد. این یک توجیه است و ممکن است از کلمات برخی هم همین استفاده بشود، ولی اشکال آن اینست که در آخر کار جایی که ایشان می فرماید که بنا بر اینکه شبهه حکمیه باشد، فرموده است که تعبیر «أری لک» که ظاهر در استحباب است و یستشمنه راتحة الاستحباب و نیز این نکته که امام علیه السلام معمولاً در شبهه حکمیه حکم به احتیاط نمی کند، از این می فهمیم که تقیه است. یعنی گویا ایشان بر سر اینکه «أری لک» استحباب است یا استشمام استحباب از آن می شود، ایستاده است، نه اینکه از آن رفع ید کرده است و یا حرف اولی زده است و از آن عدول کرده است. گویا روی آن ایستاده است.

حالا ببینید ما در شق دوم می توانیم این حرف را بزنیم یا خیر؟ در هر حال اشکال قائمی به شیخ وارد است، زیرا مرحوم شیخ این روایت را حسب تقریری که الان می گوئیم، ظاهر در شبهه موضوعیه می داند و آن دومی را که شبهه حکمیه باشد، بعید می داند. شما که ظاهر در شبهه موضوعیه می دانید و می فرمایید لازمه شبهه موضوعیه، اشتغال و احتیاط است، این چطور با «ظاهرها الاستحباب» سازگار است؟ این مشکل می شود.

به هر حال یک بحث این شد که این عبارت ایشان که «ظاهرها الاستحباب» درست است؟ یعنی آیا اثباتاً «أری لک» دال بر استحباب است؟ و یک بحث هم این شد که این استظهار، چگونه با استظهار دوم ایشان سازگار است؟ این را کنار بگذاریم و عبارت مرحوم شیخ را باید جوری حل کنیم. عبارت شیخ است و وحی منزل نیست.

استظهار شبهه موضوعیه بودن موضوع موثق در کلام شیخ انصاری

برویم سراغ فرمایش شیخ نسبت به متن موثق. مرحوم شیخ در مقام جواب به استدلال می فرماید این روایت یک ظهور اولی دارد در این که ما می گوئیم. اگر کسی قبول نکرد، بعیداً ممکن است مراد چیز دیگری باشد. ظهور اولی چیست؟ می فرماید گاهی سوال از شبهه موضوعیه است. راوی می داند که غروب به چه چیزی حاصل می شود. یا به استتار قرص است که عامه می گویند و یا به ذهاب حمرة مشرقیه است؛ که هر چه باشد راوی آن را می داند. سوال از اینست که آیا وقتی که قرص استتار می یابد، نه استتار در افق بلکه برای شخص استتار پیدا می کند و غائب از شخص می شود و ممکن است پشت جبل باشد، وقتی این گونه استتار پیدا می کند و یک حمرة ای بالای جبل دیده می شود و یقبل اللیل و یزید اللیل ارتفاعاً و تستتر الشمس، من شک می کنم که آیا موضوع غروب حاصل شده است یا نه، از باب شبهه موضوعیه. یعنی نمی دانم قرص تواری در افق پیدا کرده است یا خیر؛ یا فرض کنید می دانم حمرة مشرقیه باید برود تا غروب حاصل شود

ولی نمی دانم حمره مشرقیه رفته است یا خیر. می دانم که موضوع غروب، ذهاب حمره مشرقیه است، ولی خارجا نمی دانم حمره مشرقیه رفته است یا خیر. بنابراین، غروب چه به استتار قرص باشد در افق و یا به ذهاب حمره مشرقیه، می تواند شبهه موضوعیه داشته باشد.

قرص خورشید از ما مستتر شده است، و اگر استتاری باشیم شبهه اینست که نمی دانیم آیا جبل مانع شده است و یا در افق مستتر شده است؟ شک ما از این باب است. ما خورشید را نمی بینیم ولی یک سرخی بالای جبل است. ممکن است این سرخی بالای جبل آن سرخی متصل به شمس باشد. وقتی خورشید پشت کوه می رود، یک سرخی در همان قسمتی که شمس فرو رفته است، هست. این سرخی متصل است و هنوز غیوبت در افق پیدا نکرده است و صرفا پشت کوه است و لذا در بالای کوهی که پشت آن مغیب صورت گرفته است سرخی پیدا است. از این جهت شک می کنم. چون آن سرخی پیدا است، نمی دانم استتار در افق پیدا کرده است یا خیر. یا از این باب که می دانم که حمره مشرقیه مناط است، ولی نمی دانم با این وضع و کیفیتی که نگاه می کنم، ذهاب حمره مشرقیه محقق شده است یا خیر. شک از این باب است. به هر حال شبهه موضوعیه است.

مرحوم شیخ می فرماید در این شبهه موضوعیه امام امر به احتیاط کرده است. می فرماید این علی القاعده است. یقین داریم به یک تکلیف روشن و معین در باب صوم و صلاة، و گفتند عند الغروب إذا زالت الشمس به معنای زوال از حد غروب، اگر محقق شد، نماز مغرب بخوانید یا در باب صوم افطار کنید. این اشتغال یقینی است. آیا با وجود این شبهه موضوعیه می توانم الان افطار کنم؟ اصل اشتغال است. حال یا از باب اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد یا از باب استصحاب بقاء یوم و عدم تحقق غروب و امثال آن می گوئیم، ولی در هر حال نتیجه اینست که در مقام عمل باید احتیاط کنیم.

نتیجه این می شود که «تأخذ بالحائطة لدینک» در این روایت را، از این مثال جزئی، توسعه بدهیم به کل مواردی که شک در فراغ یقینی داریم. اما دیگر دلیلی نداریم که توسعه بدهیم به هر شبهه ای و بگوئیم در هر شبهه ای گفته اند «تأخذ بالحائطة لدینک». به تعبیر دیگر ممکن است کسی بگوید که اگر ما بودیم و فقط جمله «تأخذ بالحائطة لدینک»، ممکن بود بگوئیم در همه شبهات اینطور است، ولی ذیل روایت چنین سوالی شده است و سوال هم ظهور در شبهه موضوعیه دارد که در شبهه موضوعیه باید حکم به اشتغال بکنیم و امام در اینجا که فرموده است «تأخذ بالحائطة لدینک» یعنی در کل موارد اشتغال یقینی و شک در فراغ، امام حکم به احتیاط کرده است و این علی القاعده هم است. این ربطی به بحث ما ندارد که شبهه حکمی تحریمی بدوی داریم و اشتغال یقینی هم نداریم. این از بحث ما جداست و استدلال اخباری در اینجا نادرست است.

سوال: در این روایت علاوه بر سوال از افطار، درباره وجوب صلاة مغرب هم سوال شده؛ در حالی که شک در آن از نوع شک در اصل فعلیت وجوب است نه شک در فراغ و امتثال

پاسخ: سوال از اینست که آیا مغرب شده است تا نماز مغرب بخوانم یا نه. شک در تحقق موضوع دارم. اگر استظهار کردیم شبهه موضوعیه است، در اینصورت، سوال از اینکه «هل اصلی» بخاطر اینست که اشتغال آن یقینی است ولی من نمی دانم موضوع محقق شده است که اصلی ام لا، مثل بقیه موارد. مثل اینکه من می دانم «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور»، ولی نمی دانم آیا الان ظهر شده است یا نه و دخل الوقت یا نه، آیا نماز بخوانم؟ چون نمی دانم موضوع محقق است یا خیر.

استبعاد شبهه حکمیه بودن موضوع موثقه در کلام شیخ انصاری

اما احتمال دیگری می رود که بگوییم روایت در شبهه موضوعیه نیست. نه اینست که سائل می گوید وقتی شک می کنم که موضوع محقق شده است، چه کنم؟ آیا می توانم روزه را افطار کنم یا نه؟ این نیست. سوال از اینست که با وجود اختلافی که هست و عامه عمدتاً استتار قرص را برای غروب کافی می دانند که موضوع احکام صلاة و صوم است و مشهور امامیه - اگر نگوییم اجماع امامیه - اینست که باید ذهاب حمرة مشرقیه باشد. فاصله این ها هم شاید حدود هشت یا نه یا ده دقیقه باشد. البته منظور، استتار قرص از افق است نه در پشت جبل. مثلاً در صحرائی که افق پیداست، از استتار قرص در افق تا عبور حمرة ای که در ناحیه شرق پیدا می شود از انعکاس نور، شاید ده دقیقه یا کمتر و یا بیشتر فاصله است. این شبهه حکمیه است. آیا صرف استتار قرص کافی است که عامه می گویند یا باید حمرة مشرقیه هم برود؟

البته در میان امامیه هم قائل دارد که استتار قرص باشد. گفته می شد که برخی از اهل معنا در زمان اخیر هم موقع استتار قرص افطار می کردند و نماز جماعت را عقب می انداختند و می گفتند اول افطار می کنم و بعد با شما جماعت می خوانم. یعنی این قدر برایشان روشن بود که استتار قرص تمام مناط است. اهل معنا چون یک قوت نفسی دارند، چیزی نمی شود گفت. روایات متعدد است و بحث فقهی جدی می طلبد. برخی روایات استتار قرص را به نحوی با ذهاب حمرة مشرقیه متحد کرده اند و این خود، بحث لازم دارد که چطور این اتحاد معنا دارد. یک راه اینست که استتار قرص از کجا؟ این نکته مهمی است و مرحوم صاحب جواهر به آن پرداخته است. استتار قرص از کدام منظر؟ اینجا بحث نسبت معنی پیدا می کند. یعنی از کف زمین استتار قرص باشد یا از فوق جبل هم باشد و از همه جا استتار باشد، از همه جایی که اطراف ما هست؟ اگر استتار قرص از فوق جبل هم باشد، این با ذهاب حمرة مشرقیه یکی می شود. بالای کوه ممکن است دو هزار متر با کف زمین فاصله داشته باشد. از منظر پایین کوه، استتار قرص شده است، ولی حمرة مشرقیه است، ولی کسی که

بالای کوه دو هزار متری است، برای او هنوز استتار قرص نیست، لذا حمره هم پیدا است. اگر مقصود اینست که از همه ارتفاعات ما رفته باشد و از منظر تمام ارتفاعات ما استتار قرص شده باشد، شاید این معادل باشد با ذهاب حمره مشرقیه. به هر حال، بحث شبهه حکمیه آن نیاز به بحث فقهی دارد، چون در برخی روایات این ها یکی شمرده شده است و لذا باید بحث کنیم که چطور یکی می شود.

فعلا جایی که یکی نیستند اینست که ما در سطح زمین هستیم مثلا در کویر هستیم که کوه هم نیست و کاملا پیدا است که در افق استتار قرص شده است، ولی هنوز حمره مشرقیه در اطراف است. ایندو، چند دقیقه ای با هم اختلاف دارند. حالا سوال سائل شبهه حکمیه است. گویا لب سوال از امام در واقع اینست که در اینجا من نمی دانم استتار قرص معیار است که به نظر او واقع شده است و یا ذهاب حمره مشرقیه است که هنوز محقق نشده است؟ کدام یک، معیار غروب است که موضوع صلاة و افطار صوم است. امام فرموده است که «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تاخذ بالحائطة لدينك».

حمل بر این مراد، به نظر شیخ بعید است، زیرا معنایش اینست که در شبهه حکمیه سائل مراجعه می کند به امام و امامی که مرجع است برای تبیین و توضیح احکام می فرماید اخذ به حائطه کن. این علی الاصول شأن امام نیست و اگر در جایی گفته است، حتما ضرورتی در کار بوده است و گرنه علی الاصول مراجعه به امام می کنیم که بیان حکم الله کند. ما خودمان هم می توانستیم اخذ به حائطه کنیم.

سوال: امام تعلیم می کند در این موارد.

پاسخ: خود تعلیم یک توجیه است. این روایت که تعلیم نبوده است. در روایاتی که می خوانید کسی می رود پیش امام و سوالی می پرسد، امام در مقام تعلیم است یا در مقام بیان حکم؟ روشن است که در مقام بیان حکم است. ظاهر اولی مراجعه به امام لیس الاستيضاح یک حکم. می خواهیم از امام پرسیم که حکم چیست و امام هم در مقام بیان حکم است. این ظهور حال اولی است و اگر می گوئید که قرائنی در کار است که تغییر می کند، بحث دیگری است.

این ظهور حال اولی در اینجا مخدوش شده است، چون احتمال دیگر هم معقول است. لذا شیخ فرمود شبهه موضوعیه ظهور است و شاید هم یراد بعیدا یک احتمال خلاف ظاهر. این حرف علی الاصول اشکال ندارد. یعنی واضح است که مراجعه به امام برای اخذ احتیاط نیست. چون احتمال معقول دیگری می رود، ظهور در شبهه موضوعیه است. اما به هر دلیلی اگر کسی می خواهد احتمال خلاف ظاهر را اخذ کند، خلاف ظاهر اینست که شبهه حکمیه باشد.

سوال: چون دو شق است که یا استتار یا ذهاب، حضرت مذهب شیعه را با لسان احتیاط بیان می کند.

پاسخ: این توجیه است که نگذاشتید ما بگوییم. توجیه همین است که حالا اگر شبهه حکمیه است و شأن امام احتیاط کردن نیست، اینجا چرا احتیاط فرموده است؟ می فرماید احتیاط در اینجا برای تقیه بوده است. اولاً نتیجه احتیاط با بیان حکم یکی است. بیان حکم اگر واضح می فرمود، می گفت که حمره مشرقیه باید برود و اینجا با احتیاط همین نتیجه را به مخاطب القاء کرده است. چون وقتی می گوید احتیاط کن یعنی باید بایستی تا حمره مشرقیه برود. منتها به لسان احتیاط گفته اند، چرا؟ می فرماید از باب تقیه است. چون مخالفان آنجا بوده اند و مسأله، مسأله ای دارج است و در هر کوی و برزنی مطرح بوده است و اول وقت موزنین اذان می گفتند خصوصاً که اهل سنت مواظب بودند. در برخی از روایات خود ما آمده است که اخذ کنید به اذان آنها زیرا آنها مواظب بر وقت هستند. در چنین جایی که آنها با توارق قرص اذان می گویند، وقتی امام بگوید این فایده ندارد و حمره مشرقیه باید برود، خلاف تقیه است. پس به جای اینکه امام صراحتاً چیزی بگویند که خلاف تقیه باشد، می فرمایند احتیاط. آنجا ایشان استشمام استحباب را برای این اضافه می کند که این احتیاط را امام با لونی از «أری لك» آورده است که گویا اینجا احتیاط رجحانی دارد، با اینکه رجحان واقعی نیست و لزوم است و صرف استحباب نیست، ولی امام لون به بیانشان می دهند برای اینکه تقیه را تحکیم کنند. امام می خواهند یک جوری بیان کنند که طرف مقابل خیال کند که امام احتیاط می کند. این بیان شیخ است.

این بیانات محل اشکالات متعدد واقع شده است. هم از این جهت که آیا چنین تقیه ای اینجا مجال دارد یا نه. مرحوم آقای خویی در مصباح ندیده ام و ظاهراً در بحث فقه، اشکالی راجع به تقیه دارد. آیت الله وحید هم اشکالات دیگری اضافه کرده است. ان شاء الله بعد از تعطیلات، آنها را بررسی می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۷۸۵
تقریب مرحوم شیخ از استدلال به روایت عبدالله بن وضاح برای وجوب احتیاط	۷۸۵
پاسخ مرحوم شیخ به تقریب: ظاهر روایت شبهه موضوعیه است	۷۸۶
با وجود قرائن داخلی، نمی توان تعلیل «أن تأخذ بالحائطة لدينك» را به هر شکی تعمیم داد.....	۷۸۷
استبعاد شبهه حکمیه بودن روایت عبدالله بن وضاح در کلام شیخ انصاری	۷۸۸
تقیه ای بودن روایت در فرض شبهه حکمیه در کلام شیخ انصاری	۷۸۸
روایت تقیه ای باشد، کشف از وجوب احتیاط نمی کند	۷۹۲

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

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در استدلال به روایت عبدالله بن وضاح بود برای احتیاط. بحث سندی این روایت گذشت و تقریب استدلال نیز در کلام مرحوم شیخ اعلی الله مقامه گذشت. متنها فرمایش ایشان از جهات مختلفی محل بحث قرار گرفته است. قبل از اینکه به آنها بپردازیم، به فرمایش مرحوم شیخ اعلی الله مقامه اشاره کنم.

تقریب مرحوم شیخ از استدلال به روایت عبدالله بن وضاح برای وجوب احتیاط

ایشان در مقام تقریب مطلب که چگونه این روایت می تواند دال بر احتیاط باشد، فرموده است که در روایت عبدالله بن وضاح، راجع به استتار و تواری قرص صحبت شده است و سپس از امام سوال می شود که آیا منتظر بمانیم تا حمره هم برود یا نه، و امام می فرماید «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك». مرحوم شیخ در مقام تقریب استدلال قائلان به احتیاط می فرماید که خذ بالحائطة لدينك، تعلیل برای سوالی است که در این مورد شده است، و تعلیل مثل هر جای دیگری تعمیم می دهد. بنابراین گویا امام فرموده است که در اینجا باید منتظر بمانی برای ذهاب حمره، برای اینکه حائطة لدين واجب و لازم است. از این تعلیل عمومی استفاده می کنیم که در هر شکی باید احتیاط کرد. این تقریب مطلب است، نه اینکه خود شیخ به آن قائل باشد.

پاسخ مرحوم شیخ به تقریب: ظاهر روایت شبهه موضوعیه است

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه یک جواب کلی به این استدلال داده است که ظاهر روایت، درباره شبهه موضوعیه است، زیرا روایت اینست که:

قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتواری القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائما، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب (عليه السلام) إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك^۱.

مرحوم شیخ می فرماید که این روایت ظهور در شبهه موضوعیه دارد یعنی گویا شخص می گوید که ما شک داریم که وقتی این حمره هنوز فوق الجبل باقی است، آیا آن استتار قرصی که معیار مغرب و اتمام روز است و با آن می شود افطار کرد و نماز خواند، حاصل شده است یا خیر. شک می کنیم که آیا مغرب حاصل شده است یا خیر. مرحوم شیخ می فرماید اینجا شک در شبهه موضوعیه است، آن هم بعد از علم به اصل اشتغال ذمه، زیرا سائل می گوید «فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائما؟» یعنی صومی و صلاتی به عهده او است و شک می کند که اگر اینطور افطار کند آن صوم را حاصل کرده است یا خیر. بنابراین، این شک، شبهه موضوعیه است بعد از علم به اشتغال ذمه، و اینجا جای استصحاب بقای تکلیف و جای اشتغال است و در اینصورت، اگر امر به احتیاط بشود و خذ بالحائطة لدينك گفته شود یعنی اگر بر شخص ایجاب کرده باشند، علی القاعده است. اخذ به حائطه للدين در شبهه موضوعیه ای که بعد از علم به اشتغال باشد، علی القاعده است و خلاف قاعده نیست. این ربطی به بحث ما ندارد که شبهه حکمیه تحریمیه است، نه شبهه موضوعیه و نه شبهه موضوعیه ای که در آن اشتغال ذمه نباشد. لذا در انتها می فرماید:

فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه إلى كل شك في براءة ذمته

عما يجب عليه يقينا

حالا اگر بخواهیم بخاطر تعلیل تعمیم بدهیم، در مورد هر کسی که شک است در براءت ذمه، تعمیم می دهیم.

لا مطلق الشاك

چون این استفاده از روایت نمی شود.

^۱ . وسائل الشیعة، ط آل البيت، الشیخ حر العاملي، ج ۴، ص ۱۷۶-۱۷۷.

لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم يقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً^۱

این گویا استدلال دوم است. یک استدلال اینست که ظهور روایت شبهه موضوعیه است بعد از علم به تکلیف. اینجا جای اشتغال است و علی القاعده باید احتیاط کرد. پس امام علیه السلام که فرموده است «خذ الحائطة لدينك» امر غریبی نیست. اینجا بخاطر تعلیل، به همه مواردی تعمیم می دهیم که شک باشد در شبهه موضوعیه که اشتغال ذمه داشته باشد، ولی در جایی که شک در تکلیف است و اشتغال ذمه نیست و شبهه هم موضوعیه است، نمی توان تعمیم داد. چون اگر شک در تکلیف باشد، به اتفاق اخباریین لازم نیست احتیاط بکنند. پس نمی توان تعمیم داد. این اشکال ایشان است، بنا بر اینکه ظهور روایت شبهه موضوعیه باشد.

با وجود قرائن داخلی، نمی توان تعلیل «أن تأخذ بالحائطة لدينك» را به هر شکی تعمیم داد

باید از خود سوال کنیم که در اینصورت، آن تقریب اول بحث که مرحوم شیخ فرمود، چه می شود؟ فرمود که این روایت بخاطر خذ الحائطة لدينك در مقام تعلیل است، پس یعنی کل شک اینطور است. به نظر می رسد جمع حرف شیخ اینست که با وجود این قرینه که در متن است، دلیلی بر آن تعمیم نداریم. یعنی عبارت «أن تأخذ بالحائطة لدينك»، ولو تعلیل باشد و با تعلیل بتوانیم تعمیم بدهیم، تعمیم به اندازه ای می دهیم که قرینه داخل خود روایت باشد. روایت قرینه دارد که نمی شود تعمیم داد. یک قرینه اینکه اینجا موضوع، شبهه موضوعیه است و در شبهه موضوعیه احتیاط لازم است. پس دست کم تعمیمی برای کل شک نمی توان فهمید. یعنی گرچه لسان، لسان تعلیل باشد، اما تعلیل برای خودش است یعنی برای همین موضوعی که وجود دارد. نهایت اینست که از این مورد خاص تعمیم می دهیم به کل موردی که عُلم فيه التكليف و شك في امثاله از باب شبهه موضوعیه، ولی تعمیم به همه شکوک دلیلی ندارد. قرینه دیگر اینکه تعمیم به کل شکها بی معناست، زیرا در شبهه موضوعیه که الان محل بحث ماست، خود اخباریین هم در شک در تکلیف قبول دارند که احتیاط لازم نیست پس نمی شود به کل شک تعمیم داد.

این فرمایش مرحوم شیخ است که اگر بخواهیم جمع کنیم با تقریبی که به نفع قائلان به احتیاط کرده است، جمع آن اینطور می شود که آن تعمیم وجهی ندارد، با توجه به این نکته ای که فرموده است.

۱. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۷۹-۸۰.

استبعاد شبهه حکمیه بودن روایت عبدالله بن وضاح در کلام شیخ انصاری

سپس مرحوم شیخ می فرماید البته بعیدا محتمل است که این روایت در باب شبهه حکمیه باشد. به این بیان که سوال سائل این نباشد که شک داریم آیا غروب حاصل شده است یا خیر از حیث مصداق، بلکه در اصل حکم شک داریم که آیا استتار قرص کافی است برای مغرب یا باید ذهاب حمرة مشرقیه محقق شود؟ گفته می شود که فاصله این دو تقریباً ده دقیقه است. آیا صرف استتار قرص کافی است یا ذهاب حمرة مشرقیه هم لازم است؟ مشهور فقها ذهاب حمرة مشرقیه را لازم دانسته اند و شاید بیش از شهرت هم باشد. سوال ممکن است از این جهت باشد.

مرحوم شیخ بعید می داند که سوال از شبهه حکمیه باشد، زیرا امام که محل سوال است نمی آید احتیاط کند. امام که مانند ما به اصول عملیه اخذ نمی کند تا بفرماید احتیاط کنید. مثل این است که سوال کنند آیا مغرب با ذهاب حمرة مشرقیه حاصل می شود یا با استتار قرص و این اختلافی است که امروزه هست و قبلاً هم بوده است. امام در پاسخ بفرماید احتیاط بکنید! امام تکلیف واقعی را در شبهه حکمیه روشن می کند.

تقیه ای بودن روایت در فرض شبهه حکمیه در کلام شیخ انصاری

بعد شیخ می فرماید اگر حمل بر شبهه حکمیه بکنیم که بعید هم است، چرا امام امر به احتیاط کرده است؟ با اینکه در اینجا مشهور فقها می گویند ذهاب حمرة مشرقیه موضوع است. پس چرا فرموده است احتیاط بکنید؟ ایشان می فرماید این حل دارد و حل آن به اینست که امر به احتیاط برای خودش نیست و برای دلالت بر ذهاب حمرة مشرقیه است. یعنی در واقع اینطور است که حکم دایر مدار ذهاب حمرة مشرقیه است، ولی این خلاف قول عامه است که استتار قرص را کافی می دانند و اینجا امام تقیه فرموده اند. اگر می خواستند صراحتاً ذهاب حمرة مشرقیه را بگویند خلاف تقیه بود و لذا فرموده اند که خذ بالحائطة لدینک. اهل سنت نیز اخذ به احتیاط را حسن می دانند. بله، آنها علی القاعده این را بر احتیاط حسن حمل می کنند ولی امام در اینجا می خواستند که احتیاط لزومی بکنند. این دو پهلوی گفتن برای تقیه کردن است که القای کلامی است که دو پهلوی باشد تا جان طرف را حفظ کند. اگر صریح می فرمود که ذهاب حمرة مشرقیه لازم است، می فهمیدند که این شیعی امامی است مثلاً، ولی فرموده است که خذ بالحائطة لدینک و این با حرف اهل سنت هم سازگار است، مخصوصاً که یک جور لون استحباب هم به آن داده است که مرحوم شیخ می فرماید یستثم منه رائحة الاستحباب. تعبیر امام علیه السلام اینست که «أری لک أن تنتظر»، نه «یجب علیک أن تنتظر». «أری لک» گویا می خواهد بگوید که این عبارت ظهور در استحباب دارد.

آیت الله وحید حفظه الله پنج اشکال بیان کرده است و آیت الله شبیری حفظه الله هم اشکالاتی کرده است که دست کم برخی از اشکالات، با این بیانی که عرض می کنم حل می شود. ما این استفاده را از کلام امام علیه السلام نمی کنیم که استحباب مراد جدی امام بوده است. بحث اینست که امام کلامی دو پهلوی به مخاطب القاء کرده است و کسانی که در آن زمان از عامه هستند می توانند بگویند این «أری لک أن تنتظر» احتیاط است و احتیاط هم بی اشکال است و می سازد با اینکه استتار قرص معیار باشد، ولی برای احتیاط صبر کنند تا حمره مشرقیه برود. احتیاط، حسن است. البته این هم محل اشکال شده است و جواب آن می آید، ولی بیان شیخ اینست که چون موقعیت تقیه بود، امام صراحتاً فرمود ذهاب حمره مشرقیه لازم است و به این تعبیر فرموده است.

حال باید دید بنا بر اینکه بیان تقیه ای بشود، نتیجه بحث چیست. اگر گفتیم بعیداً حمل می شود به شبهه حکمیه، در اینصورت که شبهه حکمیه باشد، آن تأخذ بالحائطه لدینک و أری لک أن تنتظر، برای تقیه است و در لب، مقصود همان ذهاب حمره مشرقیه است. در اینصورت، چه اشکالی ایجاد می کند؟ این را می گویم برای دفع برخی اشکالات.

خوب دقت کنید. یک وقتی اشکال شیخ به استدلال این می شود که حال که تقیه ای است، چون تقیه است نمی شود به آن استدلال کرد. اگر این باشد ممکن است جواب داشته باشد که تعبیری که در مقام تقیه به مخاطب القاء می شود دو گونه است. گاهی خود این تعبیر، تقیه ای است که در اینصورت، نمی شود به آن تمسک کرد در موارد غیر تقیه. گاهی هم تطبیق آن تقیه است و خود عنوان، تقیه نیست یعنی این کبرایی که القاء شده است، تقیه نیست. در اینصورت، دلیلی نداریم که این کبری قابل اخذ نباشد در موارد غیر تقیه ای. آنچه قابل اخذ نیست، تطبیق است. اگر مراد شیخ این باشد که حال که تقیه شد، پس در موارد دیگر قابل اخذ نیست، چنین پاسخی دارد.

ولی فرمایش شیخ ظاهراً این نیست و می خواهد بگوید در خود القای این کبری تقیه است نه فقط در تطبیق آن. یعنی امام علیه السلام عبارتی را القا کرده است که خود این عبارت ایهام درست می کند. چرا عبارت تقیه ای می شود؟ می گوید بخاطر اینکه عبارتی که امام علیه السلام القاء کرد و فرمود که «أن تأخذ بالحائطه لدینک» گویا قصد جدی ندارد به این مضمون. به چه چیزی جد ندارد؟ دو جور می شود. جد اصلاً به احتیاط نداشته باشد یعنی عبارت تأخذ بالحائطه مثل کنایه باشد برای کسانی که می دانند. برای شیعه کنایه باشد برای اینکه ذهاب حمره مشرقیه لازم است. لباً مرادشان این بوده است و تعبیر حائطه، قطره است؛ و یا اینکه حائطه درست است و «أری لک» به معنای وجوب نیست بلکه استحباب و رجحان را می رساند و شیخ در ذیل کلام رجحان را می فرماید.

به هر حال، این تعبیر «أرى لك أن تنتظر» که ابتدا آمده است و ذیل آن که «تأخذ بالحائطة لدينك» است، تأخذ بالحائطة لدينك، عبارتی است در واقع برای دلالت بر اینکه ذهاب حمرة مشرقیه لازم است. دلیل اینکه نمی شود استدلال کرد اینست که در این جمله، جد به وجوب احتیاط نیست، یا اینست که اصلاً مقصود جدی مولی احتیاط نیست و یا اینست که وجوب آن مراد نیست. پس در هر حال، وجوب احتیاط از آن فهمیده نمی شود. به نظر بنده فرمایش شیخ اینست. عبارت شیخ اینست:

والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية - لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمانة عليها -، لأن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الإمام (عليه السلام)، لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله

این استظهار برای شبهه موضوعیه است. سپس در ادامه فرموده است:

هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية، ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق المغرب. وتعليه حينئذ بالاحتياط وإن كان بعيداً عن منصب الإمام (عليه السلام) كما لا يخفى

که آن استبعاد سرجای خودش است

إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التيقية، لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه

یعنی یک جوری امام بیان می کند که گویا برای جزم به استتار قرصی است که اهل سنت می گویند، در حالی که مراد جدی این نیست، بلکه مراد جدی اینست که ذهاب حمرة مشرقیه بشود.

لا أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار

سوال: تعبیر کتاب ما «لأن» است.

پاسخ: «لا أن» درست است. امام علیه السلام در مقام اظهار تقیه ای، نمی گوید که مغرب با تحقق استتار حاصل نمی شود، که بر خلاف قول عامه است، بلکه می گوید که می خواهیم جزم به غروب پیدا کنیم در مقام اظهار. این تقیه دو وجهی است. آن وجه عبارت که با حرف اهل سنت سازگار است اینست، ولی لبّ اراده ذهاب حمرة مشرقیه است. پس اینجا «لا أن» درست است. این تعلیل تقیه است. اگر تعلیل تقیه باشد، چطور «لأن» درست است؟! اگر تعلیل تقیه است،

نمی‌توانید بگویید «لأن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار». باید در مقام تقیه، جوری بفرمایید که با استتار بسازد که قول عامه است. اگر «لأن» باشد با استتار سازگار نیست.

این نسخه‌ای که هست، مصحح است و کاری که مجمع الفکر انجام داده است روی تراش شیخ انصاری، انصافاً خوب است و متون را خیلی خوب درست کرده‌اند. گاهی اشتباهات خیلی کوچکی دارد، ولی متن را هم در مکاسب و هم در رسائل و هم کتب دیگر واقعا منقح کرده‌اند و خیلی زحمت کشیده‌اند.

به هر حال مقصود مرحوم شیخ از عبارت «لا أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار» این است که امام این را نمی‌گوید تا مخالف قول عامه باشد، در مقام اظهار البتّه. بلکه می‌گوید احتیاط برای جزم است نه اینکه استتار کافی نیست و ذهاب حمره مشرقیه لازم است در مقام اظهار. ولی لبا اینکه گفته‌اند احتیاط کن نه فقط برای جزم است، بلکه برای این است که ذهاب حمره مشرقیه لازم است. بعد ایشان می‌فرماید:

كما أن قوله (عليه السلام): "أرى لك" يستثمن منه راحة الاستحباب

با اینکه با توجه به نظر امام باید وجوباً صبر کند. اما «أرى لك» گفته است تا آن ایهامی را که برای تقیه لازم است، تقویت کند.

فعلل التعبير به

به «أرى لك»

مع وجوب التأخير من جهة التقية

با اینکه می‌دانیم باید تأخیر بکند، پس چرا اینطور فرموده است؟ می‌گوید از باب تقیه است.

وحينئذ: فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه^۱.

خوب دقت کنید. این نکته آخر را قدری باید تأمل کرد. یک بیانی آیت الله شبیری حفظه الله دارد که اشکال بر شیخ کرده است که شاید با این بیان رفع بشود. البتّه فرمایش ایشان خیلی برای بنده روشن نیست و می‌خوانیم إن شاء الله.

۱. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۷۹-۸۰

روایت تقيه‌ای باشد، کشف از وجوب احتیاط نمی‌کند

نتیجه فرمایش شیخ اینست. یعنی اگر تقيه شد چه اشکالی ایجاد می‌کند؟ می‌گوید اگر تقيه شد، از این روایت و از عبارت «أری لك» که یستم منه رائحة الاستحباب، دلیلی بر لزوم احتیاط نمی‌توانیم بفهمیم آنطور که مستدل و قائل به احتیاط می‌گوید. «توجيه الحكم بالاحتياط لا يدل الا على رجحانه» و بیش از این نیست. بلکه اگر بنده باشم، چیز دیگری می‌گویم. می‌گویم اگر بنا شد روایت تقيه باشد، تقيه دو جور می‌شود. می‌شود احتیاط منظور باشد ولی راجح باشد و مقصود احتیاط لزومی نباشد، و می‌شود دلیل باشد که اصلاً مقصود نباشد یعنی تعبیر تأخذ الحائطة لدینک، قنطره باشد برای اینکه حمرة مشرقیه را اخذ کن. لبّ آن این باشد. هر کدام که باشد، مسلماً با این عبارت تقيه‌ای بما هو تقيه‌ای، دیگر نمی‌توان کشف کرد از وجوب احتیاطی که مستدل می‌گفت. ظاهر بیان شیخ اینست.

فرمایش شیخ این می‌شود که اولاً بعید است شبهه حکمیه باشد ولی اگر شبهه حکمیه شد علی القاعده باید بر تقيه حمل بکنیم. وقتی تقيه شد دیگر نمی‌توان گفت این احتیاط وجوبی بوده است. حال اینطور می‌فرماید که تعبیر «أری لك» یستم منه رائحة الاستحباب و می‌شود رجحان احتیاط؛ و اگر هم آن احتمالی که ما دادیم باشد یعنی اگر تقيه‌ای شد، اصلاً مضمون آن عبارات تقيه‌ای، مراد جدی نباشد و قنطره است برای چیز دیگری که ذهاب حمرة مشرقیه است. نتیجه اینکه وجوب احتیاط دیگر مدلول نیست.

سوال: «وحيثئذ» را به چه می‌زنید؟ یعنی نتیجه استحباب اینست.

پاسخ: فتوجيه الحكم بالاحتياط - یعنی اینکه خذ بالحائطة - لا يدل إلا على رجحانه، یعنی چه؟ «وحيثئذ» یعنی در صورت تقيه.

سوال: «وحيثئذ» که حمل بر استحباب کنیم.

پاسخ: این‌ها با هم یکی است. می‌گوید «كما أن قوله (عليه السلام): "أری لك" یستم منه رائحة الاستحباب، فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقيه». از این صریح‌تر بگوید؟ یعنی این‌ها با هم هماهنگ‌اند. وقتی تقيه شد، «أری لك» که از آن ظاهر استحباب و رجحان فهمیده می‌شود، کمک می‌کند به تقيه، چون آن عامی از این استحباب احتیاط را می‌فهمید در حالی که واقعا باید تأخیر بیندازد تا ذهاب حمرة مشرقیه.

«و حیندئذ» نکته اخیری است که مرحوم شیخ برای رد کلام مستدل می گوید. می گوید اگر شبهه حکمیه باشد، نهایت این می شود که حکم به احتیاط لا یدل الا علی رجحانه. یعنی به یک مطلبی دلالت می کند که در آن وجوب احتیاط نیست. به نظر حرف خوبی است.

فرمایش دیگران را می بینیم. یک مطلبی را آیت الله شبیری حفظه الله نقل می کند از برخی شاگردان مرحوم آقای خویی که اینجا این تقیه نمی تواند باشد. این فرمایش البته در مصباح الاصول نیست و امروز صلاة ایشان را که نگاه کردم، در آنجا هم نیست و آقای شبیری هم نفرمود که اینجا است، بلکه فرموده است یکی از شاگردان ایشان از نجف آمده بود و الان نمی دانیم و مشترک لفظی هم است که آسید عبدالکریم اردبیلی است. آنوقت از نجف آمده بود و این مطلب را از قول ایشان گفته اند. نکته جالبی می گوید و از نقل های سینه ای است که آقای شبیری می فرماید این نکته ای که آقای خویی در رد تقیه فرموده است، در جواهر جواب آن را داده اند. بعد از همین آقا نقل می کند که آقای خویی می فرمود «قلما أراجع الجواهر». این امر عجیبی است. جواهر کتابی به این اهمیت و دم دست است، ولی می گوید «قلما أراجع الجواهر». آقای شبیری یک کنایه می زند که این هم ناشی از همان عدم مراجعه است که اینجا این اشکال را کرده است، با اینکه این مطلب در کلام صاحب جواهر مسطور بود.

دوستان مطالعه کنند. یک بحث اینست که این تقیه که اینجا گفته شد چیست. اثر تقیه روشن است که چیست. به نظر من فرمایش شیخ روشن است که می خواهد بگوید اثر تقیه چیست. نتیجه این است که دیگر از این روایت لزوم احتیاط را استفاده نمی کنیم. ولی اشکالات متعدد شده است از جهت تقیه بودن و نبودن و از جهت کیفیت دلالت بر لزوم و غیره که جلسه آینده بررسی می کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۷۹۴
اشکالات پنج گانه آیت الله وحید به بیان شیخ در تفسیر روایت عبدالله بن وضاح	۷۹۵
اشکال نخست: تنافی استحباب احتیاط با شبهه موضوعیه بودن روایت در کلام شیخ	۷۹۶
پاسخ اشکال اول: استحباب، ظهور اولی است	۷۹۶
اشکال دوم: عبارات روایت، ظهور در شبهه حکمیه دارد نه موضوعیه	۷۹۸
پاسخ اشکال دوم: قرینه بر شبهه موضوعیه بودن هم در روایت وجود دارد	۷۹۹
اشکال سوم: مورد روایت، چه شبهه موضوعیه باشد و چه حکمیه، استحباب احتیاط بی معنی است	۸۰۲
پاسخ اشکال سوم: استحباب، مراد جدی مرحوم شیخ نیست	۸۰۳
تفسیر عبارت مرحوم شیخ که توجیه حکم به احتیاط، به بیش از رجحان دلالت نمی کند	۸۰۴
اشکال چهارم: احتیاط در مورد روایت، خلاف قول عامه است و نمی تواند تقیه ای باشد	۸۰۵
پاسخ اشکال چهارم	۸۰۶

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در روایت عبدالله بن وضاح بود در دلالت بر احتیاط. تقریب استدلالی را که مرحوم شیخ فرمود، ملاحظه کردیم. محصل اشکال مرحوم شیخ این شد که ظاهر روایت در مقام شبهه موضوعیه است و گویا سائل می پرسد که آیا قرص خورشید که مستتر می شود، همان حدی است که موضوع حکم است یا خیر. در واقع می داند استتار قرص موضوع افطار و صلاة مغرب است، ولی نمی داند این وضعی که الان وجود دارد که حمزه بالای کوه است و در عین حال اقبال و ارتفاع لیل است و امثال آن، آیا موضوع استتار قرص با این شرایط حاصل می شود یا خیر. آیا واقعا استتار قرص شده است یا کوه است که مانع دیدن آن است؟ در این شک می کند و در این وضعیت شک، تکلیف چیست؟ سوال سائل اینست و شبهه، موضوعیه است.

در شبهه موضوعیه اگر در مکلف به باشد، واضح است که باید احتیاط کرد. هم استصحاب بقاء داریم و هم اینکه اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد. لذا حتما باید احتیاط کرد. وجوب احتیاط از باب اقتضای خود مورد است. اگر کسی

بخواهد بگوید این را توسعه بدهیم به شک در تکلیف، نه اینکه فقط بگوییم شک در مکلف به است، در اینصورت در شک در تکلیف در شبهات موضوعیه، اخباریین هم قائل به احتیاط نیستند.

نتیجه فرمایش شیخ اینست که به بیش از موضوع شک در مکلف به در شبهات موضوعیه، نمی توانیم تعمیم بدهیم. درست است که در روایت بیان علت شده است و خذ الحائطه لدینک آمده است و علت معمم است، ولی به چه اندازه تعمیم می دهد؟ ایشان می گوید نهایتاً تعمیم به کل شبهه موضوعیه ای است که شک در مکلف به است. این تعمیم اشکالی ندارد و علی القاعده است، اما ربطی به بحث ما ندارد که بحث شبهه حکمیه است، آن هم در بدویه که اصل تکلیف مشکوک است. ما نمی توانیم تعلیل را به شک در تکلیف هم تعمیم بدهیم و بگوییم در شبهات موضوعیه در تکلیف هم احتیاط جاری است، زیرا در شبهه موضوعیه که در اصل تکلیف باشد، اخباریین به اتفاق قائل به برائت هستند و احتیاطی نیستند. علاوه بر اینکه الان بحث ما در شبهه موضوعیه نیست، گرچه بحث شبهه موضوعیه هم یکی از اقسام بحث آتی است، ولی اصل بحث شبهه حکمیه است.

مرحوم شیخ فرمود اگر برخلاف ظاهر کسی بگوید سوال سائل از شبهه حکمیه است، اشکال اینست که بیان امام علیه السلام در اینصورت تقیه ای می شود، زیرا اگر شبهه حکمیه باشد، یعنی سائل نداند غروب به ذهاب حمزه مشرقیه حاصل می شود یا به استتار قرص و سوال از این باشد، در اینصورت، ایشان می فرماید که اولاً بعید است که سوال این باشد و جواب امام احتیاط باشد، و ثانیاً اگر هم این را گفتیم باید بگوییم تقیه ای است. نتیجه این می شود که با توجه به اینکه ظهور «أری لک أن تنتظر»، در استحباب است، بیش از رجحان فهمیده نمی شود.

دیروز عرض شد که اینجا مقصود شیخ اینست که وقتی تقیه شد و این قرینه استحبابی هم هست، دیگر وجوب احتیاط که مقصود اصلی مستدل است، استفاده نمی شود. حال، یا می فهمیم که احتیاط اصلاً مراد جدی نیست و یا اینطور که مرحوم شیخ فرمود با تعبیر «أری لک أن تنتظر» احساس می کنیم که امام یک رجحانی در کبرای احتیاط می فرماید. به هر حال، دلالت بر وجوب احتیاط نمی کند.

اشکالات پنج گانه آیت الله وحید به بیان شیخ در تفسیر روایت عبدالله بن وضاح

به این بیان مرکب شیخ، اشکالات متعدد وارد کرده اند. آیت الله وحید حفظه الله پنج اشکال وارد کرده است.^۱ برخی از این اشکالات، اشکالات غیر قابل حلی در عبارات شیخ نیست.

^۱ . تحف العقول في علم الأصول، تقرير أبحاث آية الله الشيخ حسين الوحيد الخراساني، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۲۲.

اشکال نخست: تنافی استحباب احتیاط با شبهه موضوعیه بودن روایت در کلام شیخ

اولین اشکال اینست که شیخ در ابتدای بحث در جواب موثقه فرمود که:

وأما عن الموثقة: فبأن ظاهرها الاستحباب، والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية^۱.

اشکال آقای وحید حفظه الله اینست که این دو حرف با هم جمع نمی شود. اگر شبهه را موضوعیه می دانید و خودتان هم پایین فرمودید که وجوب احتیاط در آن علی القاعده است از باب استصحاب و اشتغال، پس اینجا چرا فرمودید که ظهورش در استحباب احتیاط است؟ ایشان می فرماید ظاهر موثقه استحباب است. سپس می فرماید «والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية». ظاهر موثقه اینست که در مقام شبهه موضوعیه ای است که در مکلف به است یا نیست. از دو حال خارج نیست. اگر ظاهر آن در شبهه موضوعیه در مکلف به است، احتیاط در اینجا واجب است؛ و اگر در این مقام نیست، آنگاه می شود استحباب را ادعا کرد.

پاسخ اشکال اول: استحباب، ظهور اولی است

بعید نیست که تنافی ای فی الجمله در کار باشد، ولی شاید این تنافی قابل حل باشد به اینکه خود مرحوم شیخ در پایین گفته که چرا می گوید استحباب. می گوید استشمام رجحان می شود از «أرى لك أن تنتظر». در واقع اینطور می شود که عبارتی را امام فرموده است که یستشمن منه الرجحان، ولی ظهور آن در شبهه موضوعیه است که لازمه واقعی اش اینست که در آن وجوب احتیاط باشد، نه اینکه ظهورش در وجوب احتیاط است. دقت کنید و این نکته ای است که در چند اشکال دیگر ایشان هم ساری است. اینکه مورد را فی الواقع مصب وجوب احتیاط بدانیم غیر از اینست که ظاهر روایت بگوید وجوب احتیاط است. بله، بعد از اینکه فهمیدید مورد، شبهه موضوعیه است و فی الواقع باید وجوب احتیاط باشد، ممکن است بگویید همین قرینه است. این حرف دیگری است و لذا، نگوید تنافی بین این دو است. در بحث آتی هم باز تکرار می شود. مورد، موردی است که می دانیم در واقع حکم آن وجوب احتیاط است، ولی به این معنا نیست که ظهورش در وجوب احتیاط است. ما از قرینه خارجی علم پیدا می کنیم که مورد، مورد وجوب احتیاط است. اشکالی دارد که ظهور روایتی بر خلاف آن چیزی باشد که در واقع به آن می رسیم؟! اشکالی ندارد و در نهایت، باید حمل کنیم، نه اینکه بین این دو تنافی باشد.

۱. فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاری، ط مجمع الفكر الإسلامی، ج ۲، ص ۷۹.

فرمایش شیخ بیش از این نیست که اینک در ذیل هم فرموده است که «أرى لك أن تنتظر» که از آن یستم رائحة الاستحباب. پس نظر شیخ اینست که در این روایت عبارتی است که یستم منه الرجحان و الاستحباب، ولی در عین حال، مورد، شبهه موضوعیه است که حکم واقعی آن عبارتست از وجوب احتیاط.

اشکال آقای وحید را می توان اینطور بیان کرد که استظهار استحباب با آن علم به مراد جدی واقعی جمع نمی شود. ولی مرحوم شیخ هم می تواند بگوید استظهار استحبابی، استظهار اولی است و با علم به اینکه در واقع وجوب احتیاط است، باید حمل کنیم، که اینک ایشان در پایین همین کار را کرده است. می خواهم بگویم قرینه دارد. در شق دوم که شبهه حکمیه باشد و گفته است بعیدا یمكن أن يكون السؤال عن شبهة الحكمية، در واقع سوال اینست که چه چیزی در شق دوم موضوع غروب است. ایشان می فرماید:

كما أن قوله (عليه السلام): "أرى لك" يستثم منه رائحة الاستحباب، فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية.^۱

در قسم دوم. می دانیم که نظر امام اینست که حمزه مشرقیه موضوع است، پس باید بعد از استتار قرص تاخیر انداخت تا حمزه مشرقیه. حال، اگر تاخیر واجب است، چرا فرموده است که تاخذ بالحائطة لدینک به شکلی که از آن استشمام استحباب می شود؟ می فرماید:

فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية^۲

مقصود اینست که قرینه ای در کار است که شیخ ادعای استحباب که می کند از باب ظهور اولی کلمه «أرى لك أن تنتظر» است، ولی نهایتا مجموع عباراتی که در موثقه است چه چیزی را اثبات می کند، اینجا باید جمع کرد بین مرادات جدی. نمی گویم این تنافی که آقای وحید ادعا کرده است واقعا نیست، ولی می شود کلام شیخ را با توجه به ذیل جوری معنا کرد که این تنافی برداشته شود.

جواب بنده اینست که عمده استدلال شیخ به استحباب، عبارت «أرى لك أن تنتظر» است و حرف شیخ می تواند این باشد که ظهور «أرى لك» در استحباب است، گرچه نتیجه نهایی گونه شبهة موضوعية في مكلف به، اینست که باید احتیاط

^۱ . فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۸۰

^۲ . فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۸۰

تام کنیم. بنابراین با این علم و حجتی که داریم، استحباب نهایتاً باقی نمی ماند. کلام شیخ اینست و لذا تنافی برداشته می شود از این باب که این ظهور اولی جمله «اری لک أن تنتظر» است.

نتیجه این می شود که اگر شیخ می خواهد تا آخر بر استحباب باقی بماند و از این باب جواب احتیاطی ها را بدهد، با این استظهار دوم مشکل می شود. ولی ممکن است بگوییم ظهور اولی «اری لک» استحباب است و شیخ می خواهد ماحصل موثقه را برای ما ترسیم کند که یک عبارتی در آن است که ظاهر در استحباب است و یک ظهوری است که شبهه موضوعیه در مکلف به است و نتیجه آن احتیاط است. نمی خواهد بگوید که نهایتاً استحباب باقی است. این بحث فهم عبارت شیخ است و چندان مالیتی ندارد و چیزی نیست که از آن له یا علیه اخباری، استفاده بشود. بحث عبارت مرحوم شیخ است که شاید بشود اینطور حل کرد.

سوال: شیخ می گفت این کلام تقیه ای و دو پهلو است.

پاسخ: شیخ در شق دوم می گوید تقیه است. این اشکال به آقای وحید هم وارد است که خواهیم دید. مرحوم شیخ نگفته است که شق اول، تقیه است. شق اول شبهه موضوعیه است و تقیه نمی کند. شخص شک دارد که استتار قرص شده است یا نشده است. اگر شبهه موضوعیه شد، شک دارد که استتار قرص شده است یا خیر. این تقیه لازم ندارد. اگر اهل سنت هم شک کند که استتار قرص شده است یا خیر، باید احتیاط کند.

اشکال دوم: عبارات روایت، ظهور در شبهه حکمیه دارد نه موضوعیه

اشکال دوم، اینست که مرحوم شیخ فرمود ظاهر این روایت به لحاظ اینکه امام به احتیاط ارجاع کرده است مناسب شأن امام نیست، پس شبهه موضوعیه است، چون اگر شبهه حکمیه باشد امام احتیاط نمی کند. ایشان می فرماید این هم حرف درستی نیست، زیرا عمده عبارات روایت، ظهور در شبهه حکمیه دارد. مثل اینکه «یتواری القرص» که به معنای اینست که قرص شمس محجوب شده است و پیدا نیست، پس معلوم می شود شک ندارد که قرص مستتر شده است، وگرنه یتواری گفته نمی شود. آیت الله وحید می فرماید «فإن التواری هو ذهاب الشيء و استتاره»^۱ یعنی استتار قرص محقق شده است پس نمی شود شبهه موضوعیه باشد. قرینه دیگر در عبارت، جمله «یقبل اللیل» است که «یدل علی ذهاب الشمس و دخول اللیل». همچنین در عبارت است که «ویزید اللیل ارتفاعاً» که معلوم می شود قرص مستتر شده است. در اینصورت، چه معنا دارد که سائل از شبهه موضوعیه سوال کند که آیا استتار قرص رخ داده است یا خیر. اگر «یزید اللیل ارتفاعاً» است، دیگر نمی شود

^۱ . تحف العقول فی علم الأصول، تقریر أبحاث آیة الله الشیخ حسین الوحید الخراسانی، الجزء الأول، ص ۲۱۹.

حمل کرد به اینکه شک کنیم استتار قرص است یا خیر. سپس فرموده است علاوه بر اینکه در سوال سائل هست که «یؤذن المؤذنون». درست است که این مؤذن‌ها، اهل سنت بوده‌اند ولی در روایت صحیحیه دیگری است که اینها اشد مواظبه علی أوقات صلاة هستند و آنها استتار قرص را شرط می‌دانند، پس وقتی اذان مؤذن اهل سنت گفته می‌شود یعنی استتار قرص رخ داده است.

پس با این قرائن داخلی، شک ما نمی‌تواند شک در شبهه موضوعیه باشد. لذا، شک در این نیست که استتار قرص شده است. روشن است که استتار قرص شده است و سوال سائل از این است که آیا استتار قرص موضوع احکام است یا ذهاب حمرة مشرقیه موضوع احکام است که کمی با هم فاصله دارند. پس سوال از اینست که چه چیزی موضوع حکم است نه اینکه خارجا نمی‌دانیم استتار قرص رخ داده است یا خیر تا سوال از شبهه موضوعیه باشد.

پاسخ اشکال دوم: قرینه بر شبهه موضوعیه بودن هم در روایت وجود دارد

این عبارات در روایت هست و همین هم موجب اجمال شده است، ولی ایشان توجه نکرده است که در روایت عبارت دیگری هم هست که حمرة فوق الجبل است. سائل می‌گوید «فوق الجبل حمرة». سوال اینست که اگر اینطور باشد که ایشان یکطرفه فرمود که یقبل الليل و یزید ارتفاعا و یتواری الشمس، اگر اینقدر مسلم است، پس اینکه سائل می‌گوید حمرة بالای کوه است، یعنی چه؟

سوال: یعنی حمرة مغربیه نه مشرقیه.

پاسخ: حمرة مغربیه یعنی حمرة متصل به قرص مقصود است؟ در اینصورت، خود همین موجب شبهه است. وقتی قرص پشت کوه قرار می‌گیرد، گاهی حمرة‌ای متصل به همین ذهاب خورشید هست، ولی ممکن است خورشید هنوز در افق فرو نرفته باشد و پشت کوه قرار گرفته باشد. وقتی پشت کوه است، حمرة‌ای آنجا هست. اگر بخواهید بگویید این حمرة مورد سوال، حمرة مشرقیه است، باید بگویید در مقابل فرو رفتن خورشید در افق، کوهی در روبرو بوده است و حمرة هنوز بالای آن کوه است. در روایت، این‌ها چندان فروض روشنی نیست. در روایت گفته است که فوق الجبل حمرة‌ای هست و لذا کاملاً احتمال می‌رود که خورشید پشت همین کوه - که فرض شده است که حمرة بالای آن است - رفته باشد و سائل شک دارد که با وجود قرمزی بالای کوه، آیا خورشید فقط پشت کوه است یا از افق هم فرو رفته است؟

لذا شهید صدر و عده‌ای دیگر این فرض را تصریح می‌کنند و خود آقای وحید هم آخر بحث در جوابی که بعد از همه این حرف‌ها به موثقه می‌دهد، می‌گوید درست است آن قرائنی که گفتیم، قرینه بر شبهه حکمیه می‌شود، ولی نکته‌ای

در روایت است که باعث شک می شود و آن همین است که این حمرة بالای کوه، اگر حمرة ای باشد که بالای همان کوهی است که خورشید پشت آن است، می شود شک کرد موضوعا که آیا استتار قرص در افق هم رخ داده است یا خیر. می شود پشت کوه رفته باشد ولی استتار قرص در افق نشده باشد. در اینصورت، واضح است و کسی نگفته است که استتار پشت کوه، موضوع غروب است. کسانی که قائل به استتار هستند، می گویند استتار باید در افق باشد و کسی نگفته است که استتار در پشت کوه موضوع غروب و افطار است. پس با وجود این قرینه می شود شبهه موضوعیه باشد.

حالا، با وجود این احتمال، چرا ایشان به مرحوم شیخ اینطور اشکال می کند؟! مرحوم شیخ نگفته است که به کدام عبارت می گویم ظهور موثقه در شبهه موضوعیه است و گفته است ظاهر موثقه در شبهه موضوعیه است و احتمال کاملا معقول می رود که در کنار این عبارات، همین عبارت که حمرة بالای کوه است همین موجب شک ایشان شده باشد و خود آیت الله وحید هم بعدا این را فرموده است. ایشان در صفحه ۲۲۷ تقریراتشان به شیخ اشکال می کند، و بعدا در جواب از موثقه فرموده است که این موثقه گرچه مشتمل است بر سوال از اموری که:

تَقَرُّبُ كَوْنِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ هُوَ الشَّبْهَةُ الْحَكْمِيَّةُ خِلَافَ مَا اسْتَظْهَرَهُ الشَّيْخُ مِنْ جُمْلَةِ «يَتَوَارَى الشَّمْسُ وَ يَقْبَلُ اللَّيْلُ»

مرحوم شیخ از این ها شبهه حکمیه بودن را نفهمیده است. شاید ایشان می فرماید که مرحوم شیخ باید از این ها شبهه حکمیه بودن را می/فهمید. با این وجود، در ادامه می فرماید:

ولكنها مشتملة أيضا على ما يكون قرينه على كون المسؤول عنه هو الشبهة الموضوعية و هي جملة «ترتفع فوق الجبل حمرة» فإنها ظاهرة في كون المراد هو الحمرة في طرف غروب الشمس.

همانجایی که قرص شمس فرو رفته است پشت کوه

التي تظهر غالبا قرب استتار الشمس، فهي قرينة على كون السؤال عن الشبهة الموضوعية و الشك منه في سقوط القرص و عدمه، و ذلك لبعد كون المراد هو الحمرة الظاهرة طرف المشرق.^۱

اینکه خلاف ظاهر است نیز معلوم نیست. سائل گفته است که حمرة بالای کوه است و ممکن است کوه مقابل غروب باشد. لذا آقای وحید احتیاط می کند و می گوید لأقل من الشك که نمی دانیم مراد این روایت چیست و لذا ظهورش در شبهه حکمیه برداشته می شود. عبارت مرحوم شیخ را ملاحظه کرده اید. مرحوم شیخ می فرماید:

^۱ . تحف العقول في علم الأصول، تقرير أبحاث آية الله الشيخ حسين الوحيد الخراساني، الجزء الأول، ص ۲۲۷-۲۲۸.

فبأن ظاهرها الاستحباب، والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية لاحتمال عدم استتار القرص

وكون الحمرة المرتفعة أمانة عليها^۱

از این صریح تر بگویند مرحوم شیخ؟! در واقع همان است که خود آقای وحید هم می گویند. عبارت مرحوم شیخ اینست و نکته شبهه موضوعیه بودن اینست که شک داریم قرص مستتر است یا خیر، چون آن حمرة مرتفعه ممکن است اماره باشد بر عدم استتار قرص. اگر حمرة مشرقیه باشد و مراد از کوه، کوه مقابل مغرب باشد، این حرف را مرحوم شیخ نمی زد. احتمال می دهد مرحوم شیخ و نمی گویند قطعاً این است، بلکه احتمال عدم استتار القرص است و احتمال کون الحمرة المرتفعة أمانة عليها باشد که خود آقای وحید هم آخر بحث فرمود.

سپس فرموده است که «لأن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الامام». از مجموع حرف های مرحوم شیخ می توان فهمید که گویا چند تا قرینه وجود دارد. یکی همین است که ذکر شد و مربوط به این قرینه نیست که اگر شبهه حکمیه باشد، بعید از شأن امام است.

سوال: «لأن» گفته است، نه «و لأن».

پاسخ: در اشکال بعدی آقای وحید عرض می کنم که این هم قرینه درست و معقولی است و برخلاف آقای وحید که این را رد می کند. حق همین است و باید «واو» می گذاشت «و لأن» می گفت، چون این استظهار ما الان منوط به این نیست که شأن امام علیه السلام بیان احکام است و احتیاط خلاف این ظاهر است. الان این مقدمه را در استدلال لازم نداریم. دو تا قرینه است. به نظر بنده می شد با «واو» گفته بشود و دو قرینه بشود. یک قرینه اینست که ظاهراً سوال از اینست که آیا استتار قرص شده است یا خیر لاحتمال کون الحمرة حمرة ای باشد که متصل به شمس است نه حمرة مشرقیه که در مقابل است. این بدون عبارت بعدی است که خلاف شأن امام است که بیان احتیاط کند در شبهه حکمیه. این خودش یک قرینه مستقل است و یک قرینه هم بیان درباره شأن امام است. لذا می شود گفت بیان مرحوم شیخ منحصر در این نیست، گرچه عبارت «لأن إرادة الاحتياط» دنبال آن آورده است و این باعث می شود کسی بگوید که این مجموعاً یک قرینه است. ولی دقت کنید عبارت اولی که «لاحتمال عدم استتار القرص و کون الحمرة المرتفعة أمانة عليها»، نیازی به احتیاط ندارد که ایشان گفته است که بیان احتیاط خلاف شأن امام است.

^۱ . فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۷۹.

سوال: این احتمال زنده است. از طرف دیگر بعید است که از سمت امام احتیاط صورت بگیرد، لذا این احتمال در روایت مطرح می‌شود.

پاسخ: اگر این تعلیل نبود، باز هم قرینه داخلی داشتیم.

سوال: لأن ظاهر بر اینست که منشأ احتمال در کلام شیخ، اینست که بیان احتیاط بعید از منصب امام است.

پاسخ: ایشان می‌فرماید «وكون الحمرة مرتفعة أماره علیها». این نیازی به آن بیان در شأن امام ندارد. احتمال می‌دهیم و همین احتمال کافی است که شبهه موضوعیه باشد و لذا احراز نمی‌کنیم شبهه حکمیه است.

سوال: اگر تعلیل مرحوم شیخ نبود این فرمایش متین بود.

پاسخ: بله، بنده می‌خواهم عبارت شیخ را حل کنم. خود آقای وحید در نهایت چه کار کرد؟ فرمود همین نکته ما را به شک می‌اندازد که شبهه موضوعیه است یا حکمیه، پس نمی‌توانیم در شبهات حکمیه بدویه به آن تمسک کنیم چون ممکن است شبهه موضوعیه باشد موضوع روایت. مرحوم شیخ هم اینجا بیان کرده است، گرچه درست و بهتر بود که «ولأن» می‌گفت.

اشکال سوم: مورد روایت، چه شبهه موضوعیه باشد و چه حکمیه، استحباب احتیاط بی‌معنی است

اشکال سوم اینست که مرحوم شیخ گفته است ظاهر روایت استحباب است یا یستشمنه رائحة الاستحباب، ولی این کلام لا وجه له. این حرف شیخ هیچ وجهی ندارد. چرا؟

حيث إنه لا معنى لاستحباب الاحتياط في المقام

نمی‌شود تصویر کرد. می‌گوید شبهه، چه موضوعیه باشد و چه حکمیه، وجوب احتیاط است، و استشمام استحباب بی‌معنی است. می‌گوید به هر دو تقدیر، وجوب احتیاط است. اگر شبهه موضوعیه باشد که خود شیخ هم فرمود اشتغال است و استصحاب و احتیاط باید کرد و اگر هم شبهه حکمیه باشد، قبل از فحص است و هنوز از امام سوال نکرده بودند. پس امام درباره شبهات قبل از فحص سخن می‌گوید و اینجا هم احتیاط قطعی است. می‌فرماید:

كما أنه على كون الشبهة حكمية وكون الغروب بحسب الواقع ذهاب الحمرة كان الأمر كذلك

که يجب الاحتياط

لكونها من الشبهة الحكمية قبل الفحص

چون هنوز حکم را برای او بیان نکرده است که بگوید ذهاب حمرة مشرقیه است یا خیر. او سوالی از شبهه حکمیه دارد که هنوز حکم آن را نمی داند. در اینصورت، باید احتیاط کند.

فعلى التقديرين لا مجال لحمل الأمر بالاحتياط على الاستحباب فضلا عن كونه ظاهرا فيه.^۱

پاسخ اشکال سوم: استحباب، مراد جدی مرحوم شیخ نیست

چرا این فرمایش درست نیست؟

سوال: اولاً منافاتی ندارد که ظاهر در استحباب باشد و در واقع، وجوب احتیاط باشد. ثانیاً چون احتمال تقیه می رود معلوم نیست که شبهه قبل از فحص باشد؟

پاسخ: ظاهر آن که قبل الفحص است. سائل سوال کرده است و امام هنوز جواب نداده/اند.

سوال: جواب امام از کجا معلوم که ظاهر در قبل از فحص است. شاید جواب امام به همان نکته تقیه باشد.

پاسخ: آن حرف دیگری است.

اینجا خلطی می شود بین آنچه که ما در واقع مراد جدی امام می دانیم و بین آنچه امام اظهار کرده است. در قسم اول بحث را عرض کردیم. البته باید توجه کرد که نهایتاً باید جمع کرد بین ظاهر و مراد جدی.

اما در فرض دوم که بحث شبهه حکمیه بود، مرحوم شیخ می فرماید که امام اظهار کرده است طوری که از آن استشمام استحباب بشود، نه اینکه مراد جدی امام استحباب باشد. طوری اظهار کرده که این از آن استشمام بشود. عبارت شیخ اینست که «أرى لك أن تنتظر»، یستشمنه رائحة الاستحباب مع وجوب التأخير. در شق دوم که سوال از اینست که چه چیزی موضوع نماز و افطار است و فرض مساله اینست که ذهاب حمرة مشرقیه موضوع است و استتار قرص موضوع نیست، در اینجا یجب التأخير. خود شیخ توجه دارد که وجوب تأخیر دارد. مرحوم شیخ می فرماید بیان اینکه «أرى لك أن تنتظر» که یستشمنه الاستحباب مع وجوب التأخير، لعله من جهة التقیه. یعنی اینجا وجوب تأخیر است، و عبارت امام به این معنی نیست که مراد جدی ایشان استحباب باشد، بلکه برای اظهار چیزی است که تقیه باشد، یعنی می خواهد نشان بدهد به طرف مقابل که گویا امام احتیاط استحبابی را می گوید با اینکه واقعا احتیاط استحبابی نبوده است و وجوبی بوده است. دلیل آن اینست که خود شیخ تعبیر می کند با وجود وجوب تأخیر، تعبیر به «أرى لك أن تنتظر» که ظهور در استحباب دارد، لعل من

^۱ . تحف العقول في علم الأصول، تقرير أبحاث آية الله الشيخ حسين الوحيد الخراساني، الجزء الأول، ص ۲۲۰.

جهة التقيه باشد. پس مرحوم شيخ غفلت نداشته است. اشكال فرمايش آيت الله وحيد اينست كه گويا نسبت مي دهد به شيخ كه در قسم دوم هم ايشان استحباب را جدی مي گويد. مگر شيخ استحباب را جدی مي گويد؟ مگر نگفته است كه تقيه است و مگر نگفته است با وجوب تاخير. عبارت ايشان اينست:

كما أن قوله (عليه السلام): "أرى لك" يستثمنه رائحة الاستحباب، فلعل التعبير به مع وجوب التأخير

خود شيخ می گوید وجوب تاخير است.

من جهة التقيه

مجموع حرف شيخ اينست كه در اين شق دوم، وجوب تاخير است تا زمان ذهاب حمرة مشرقيه، و اين روشن است. امام فرموده است كه «أرى لك ان تنتظر» كه از آن استحباب فهميده می شود. با اينكه وجوب تاخير است، چرا استحباب را گفته است؟ می گوید برای اظهار مخالف بوده است و جهت استحبابی برای اظهار مخالف بوده است نه برای اينكه في الواقع قائل به استحباب بوده است. برای تقيه كردن است. بنابر اين از آن نمی شود فهميد كه در اینجا واقعا احتیاط واجب است. اين جواب آقای وحيد است كه استحبابی كه اینجا شيخ گفته است برای اظهار تقيه است نه برای اينكه خودش قائل است تا اشكال شود كه لا وجه در قول به استحباب و اينكه امكان ندارد، چه برسد به ظهور.

تفسير عبارت مرحوم شيخ كه توجيه حكم به احتیاط، به بیش از رجحان دلالت نمی كند

منتها عبارتی مرحوم شيخ دارد كه چند بار در جلسات درس گذشته عرض كردم. می فرمايد:

وحينئذ: فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه¹.

به نظر بنده ايشان می توانست بگويد فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل على وجوبه. اين را می گفت كافي بود چون جمله تقيه ای است و جمله تقيه ای می تواند دال بر استحباب هم باشد يا نباشد، ولی هر چه هست دال بر وجوب نیست. ايشان فرموده است «لا يدل الا على رجحانه». نمی دانم، شايد مقصود مرحوم شيخ در اینجا اين باشد كه شبیه مواردی است كه كبرایی القاء می شود و تقيه در تطبيق آن است. ايشان می گوید از باب تقيه نیست كه ما می گوييم لا يدل على عدم الوجوب بلكه از باب اينست كه خود كبری بیش از رجحان دلالت نمی كند.

¹ . فرائد الأصول الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي، ج ۲، ص ۸۰.

جلسات گذشته عرض کردم و روی آن تامل کنید. در باب تقیه اگر کشف کنیم موردی، تقیه است، چرا دلالت نکند بر حکمی مثل وجوب احتیاط در بحث ما؟ یک حرف اینست که بگوییم تقیه مراد جدی نیست. ولی حرف دقیق تر اینست که باید دید تقیه در کجا واقع شده است؟ اگر تقیه در کبری واقع شده است، بله در اینصورت، مراد جدی نیست. ولی اگر در تطبیق واقع شده است، تطبیق مراد جدی نیست، اما کبری می تواند مراد جدی باشد. مرحوم شیخ می فرماید توجیه حکم به احتیاط لا یدل الا علی رجحانه. عرض ما در دو جلسه گذشته این بود که ظاهر روایت اینست که در خود کبری تقیه می کند و لذا اصلاً کبری دلالتی بر اراده جدی در بیان حکم احتیاط ندارد. به نظر من این استدلال تمام می شود و شیخ فارغ می شد از اشکالی که می خواهد به مستشکل بکند و بگوید که آقای مستشکل روایتی آورده ای که این روایت در این تقریر دوم تقیه ای است و تقیه نیز در خود کبری است و نمی شود به آن استدلال کرد. حال اگر کسی بگوید در کبری تقیه نیست که عبارتست از اصل احتیاط کردن. این کبری تقیه ای نیست و در تطبیق آن تقیه است. در اینصورت، چرا دلیل بر احتیاط نباشد؟ می گوید آن کبرایی که می خواهید به آن استدلال کنید، لا یدل بیش از رجحان، چون یستشمنه رائحة الاستحباب.

بنابراین جواب آقای وحید هم از این باب داده می شود که ایشان فرمود جا برای استحباب نیست. مرحوم شیخ پاسخ می دهد که بله، نهایتاً جا برای استحباب نیست و شیخ هم قبول دارد که نهایتاً باید احتیاط کرد، ولی کبرایی القاء شده است که در تطبیق آن تقیه است، و این کبری لا یدل بیش از رجحان. بنابراین مستدل نمی تواند به این کبری بر وجوب احتیاط تمسک کند. چون وجوب احتیاط در محل بحث که حتماً مراد جدی نیست، ولی چه چیزی مراد جدی نیست؟ تطبیق تقیه مراد جدی نیست یا کبرای آن؟ به نظر بنده در خود کبری نیست. یعنی امام اظهار قول مخالف را با خود این کبری که «اری لک ان تتظر» فرموده است نه چیز دیگری. حال اگر کسی گفت تقیه در این کبری نیست و در تطبیق است، ولی اینجا هم کبری لا یدل بیش از رجحان و به درد مستدل نمی خورد.

حرف مرحوم شیخ می تواند این باشد. در اینصورت، هم جواب آقای وحید داده می شود که مرحوم شیخ انکار نمی کند که مراد جدی در اینجا لزوم تاخیر است، ولی بحث در اینست که تقیه می کند و ظاهر عبارت که مستدل به آن تمسک کرده است، بیش از این دلالت نمی کند.

اشکال چهارم: احتیاط در مورد روایت، خلاف قول عامه است و نمی تواند تقیه ای باشد

اشکال چهارم، اینست که آنچه مرحوم شیخ فرموده است که امام در مقام بیان حکم واقعی و ذهاب حمره به نحو تقیه ای است، و امر امام به احتیاط استجابی است، درست نیست. می گوید تقیه در جایی است که خلاف مقصود باشد ولی ما را به آن مقصود واقعی برساند. مثلاً امام می خواهد طوری وانمود کند که ما حرف شما را می زنیم. در تقیه اینطور است.

طوری وانمود کند که حرفش مخالف عامه نباشد. آقای وحید دقتی کرده است که این احتیاط در اینجا، خلاف قول عامه است. نکته جالبی است. احتیاط در اینجا خلاف قول عامه است. در اینصورت، چطور تقیه کرده است با بیان احتیاط؟! مرحوم شیخ می فرماید اگر شبهه حکمیه باشد، خلاف منصب امامت است اما اگر گفتیم شبهه حکمیه است مجبوریم بگویم «اری لک ان تنتظر» که از آن استشمام استحباب می شود، برای اینست که امام تقیه می کند و مقصود امام ذهاب حمزه مشرقیه است ولی طوری عبارت را بیان کرده است که گویا احتیاط می کند و احتیاط هم همیشه حسن است، حتی عند العامه.

آقای وحید می فرماید این کلام درستی نیست. احتیاط در اینجا موافق قول عامه نیست تا مشکل را حل کند، چون هم به لحاظ اقوال اهل سنت و هم به لحاظ روایاتشان با استتار قرص، افضل اعمال اینست که به استتار نماز بخوانند. پس «اری لک ان تنتظر» که تاخیر بیندازید از باب احتیاط، چه معنایی دارد؟!

مرحوم شیخ فرمود «اری لک ان تنتظر» از باب احتیاط است و امام به جای اینکه بگوید آقای سائل جواب تو اینست که ذهاب حمزه مشرقیه موضوع حکم است، و اهل سنت به این قائل نیستند و در محیط اهل سنت بوده اند، امام به این تصریح نکرده است و یک عبارتی فرموده است که فی الواقع وجوب احتیاط منظور امام است، ولی جوری گفته است که با قول عامه هم بسازد و آن استحباب احتیاط است. آقای وحید می گوید مگر در این بحث، استحباب احتیاط، قول عامه است؟ ایشان می گوید نیست. نه قولا و نه روایتا. ایشان روایت آورده است که افضل اعمال اتیان به صلاة است به مجرد استتار قرص و قولشان هم همین است. ایشان فرموده است که مثل ترمذی گفته است که اجماع اهل علم شده است بر «کون الأفضل الاتیان بصلاة المغرب بمجرد استتار القرص».

سوال: منافاتی با استحباب مخالف ندارد.

پاسخ: خلاف افضل بگوئیم مستحب است؟! اگر گفتند که افضل اعمال اینست که شما مشغول بشوید و بعد بگوئیم «اری لک الاحتیاط»، این چه احتیاطی است که خلاف افضل احتیاط کنند؟!

پاسخ اشکال چهارم

روشن است و اشکال از این جهت وارد است. ولی به نظر بنده چیزی اینجا مغفول شده است که در آن قسمی که مرحوم شیخ فرموده است ظاهر است، اینطور در ذهنم است که عبارت شیخ اینست که می خواهد بگوید امام جوری اظهار می کند که دارد احتیاط می کند. چرا احتیاط می کند؟ گویا شک در استتار قرص است. نه اینکه امام شک دارد. امام از حرف سائل فهمیده است که سائل چه می پرسد روی احتمال دوم که شبهه حکمیه باشد. می داند سائل چه می خواهد بگوید و

شبهه سائل حکمیه است. یعنی امام می‌داند که سائل مفروغ عنه گرفته است استتار قرص را و سوالش از حمزه مشرقیه است، ولی امام در جواب جوری بیان می‌کند که گویا سائل از جزم به استتار قرص سوال کرده است و امام هم احتیاط کرده است. در عبارت ایشان اشتباه می‌شود بین آنچه که در عالم واقع مراد امام می‌تواند باشد و بین آنچه که امام اظهار می‌کند. در قسم دوم یعنی احتمال دوم سوال سائل مفروغ عنه است که استتار قرص شده است و سوال از اینست که آیا ذهاب حمزه مشرقیه موضوع حکم است یا خیر و لبّ سوال اینست و امام هم فهمیده است که سوال اینست و می‌خواهد به واقع جواب دهد، ولی نمی‌تواند و یک جوری جواب می‌دهد که اهل سنت هم خلاف ندانند. یعنی امام جوری اظهار می‌کند که گویا از سوال سائل شک در استتار قرص را فهمیده است نه اینکه واقعا اینطور فهمیده است، بلکه طوری اظهار می‌کند که گویا از سوال سائل شک در استتار قرص را فهمیده است و می‌گوید «اری لک ان تنتظر» که استتار قرص بشود. این را عامه می‌گویند. عبارت شیخ را ببینید که اصلا ظاهر در این حرف است:

وتعليه حينئذ بالاحتياط وإن كان بعيدا عن منصب الإمام (عليه السلام) كما لا يخفى،

که شبهه حکمیه را با احتیاط پاسخ بدهند

إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيه،

چطور تقيه کنند؟

لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص^۱

«لایهام» یعنی امام می‌خواهد این ایهام را در مقابل ایجاد کند که گویا سوال سائل را از استتار قرص فهمیده است و می‌گوید احتیاط کن تا جزم به استتار قرص پیدا کنی. نه اینکه واقعا امام می‌خواست این را بگوید بلکه این را از روی تقيه اظهار کرده است. یعنی جوری بیان کرده است که مخالفین بگویند سوال سائل از امامتان این بوده است که آیا استتار قرص شده است یا خیر و شک داریم و می‌توانیم نماز بخوانیم؟ امام فرموده است «اری لک ان تنتظر» تا استتار قرص بشود.

عرض بنده اینست اگر هم قبول ندارید، این اشکال را نکنید، و بگویید اینطور تقيه می‌شود یا نمی‌شود. شیخ می‌گوید در این احتمال دوم که گفته است بعید است، وجه تقيه اینست که جوری امام بیان می‌کند که گویا سوال سائل از جزم به استتار قرص بوده است نه بعد از فراغ. اگر سائل شک دارد و می‌گوید من جزم ندارم، حال می‌توانم نماز بخوانم یا نه، اهل

۱. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، ط مجمع الفكر الإسلامی، ج ۲، ص ۸۰.

سنت گفته‌اند افضل اعمال اینست که بخواند ولی افضل اعمال عند استتار قرص را گفته‌اند و این شک دارد که استتار قرص شده است یا خیر. نمی‌گوییم فی الواقع شک دارد و مثل اینکه امام اینطور بفرماید که سائلی از من سوال کرده است که ایا وقتی جزم نداریم به استتار قرص، می‌توانیم نماز بخوانیم؟ امام فرموده نه، اری لک ان تنتظر و تأخذ بالحائطة لدینک. نزد اهل سنت این خلاف نیست و آنها هم اگر شک کنند در استتار قرص، باید احتیاط کنند.

یک اشکال دیگر هم ایشان دارد و دو مطلب هم آقای شبیری حفظه الله دارد که آن را هم ببینید.

این اشکالات و جواب‌ها کاری می‌کند که عبارات شیخ را بفهمیم و بفهمیم که آن وقتی که رسائل درس می‌دادیم، نمی‌فهمیدیم!

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

خلاصه بحث گذشته	۸۰۹
طایفه سوم از روایات برای وجوب احتیاط: روایات تثلیث	۸۰۹
استغناء از بحث سندی در روایات تثلیث	۸۱۰
سه تقریب مرحوم شیخ انصاری در استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای دلالت بر احتیاط	۸۱۱
بی‌نیازی از مقدمه مرحوم شیخ در تقریب استدلال به مقبوله برای دلالت بر احتیاط	۸۱۴
پاسخ مرحوم شیخ به استدلال به مقبوله: مقبوله، ارشادی است	۸۱۵
پاسخ شهید صدر به استدلال به مقبوله	۸۱۶
توصیه‌های اخلاقی پایان سال	۸۱۸

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در اینکه آیا روایت عبدالله بن وضاح دلالت بر احتیاط در شبهات تحریمیه می‌کند یا خیر، تمام شد. عرض شد که برخی اشکالات دیگر هم وجود دارد که از آن‌ها غمض عین می‌کنیم تا اینکه بتوانیم روایات تثلیث را هم بحث کنیم. ماحصل بحث در روایت عبدالله بن وضاح این شد که ظاهر روایت، همانطور که مرحوم شیخ فرمود، مربوط است به شبهه موضوعیه آن هم در شک در مکلف به که مقتضای استصحاب یا اشتغال احتیاط است و لذا ربطی به بحث ما که شبهه تحریمیه حکمیه بدویه است، ندارد.

این استدلال مرحوم شیخ بر عدم دلالت، نکات ریز و ظریف دیگری هم داشت که در بحث گذشت. عمده اشکالاتی که بر فرمایش ایشان شده بود به نظرم قابل دفع است و لذا اصل بیان ایشان متین است. کلام مرحوم شیخ شق دیگری هم داشت که بحث آن نیز گذشت. به نظر می‌آید فرمایش شیخ در رد کلام اخباریین در استدلال به این روایت تمام باشد.

طایفه سوم از روایات برای وجوب احتیاط: روایات تثلیث

طایفه سوم از روایات است که مدلول آن‌ها تثلیث امور است. اموری که بین الرشد، و بین الغی، و مشکل یا مشتبیه

هستند.

سوال: کلام آیت الله شبیری ماند.

پاسخ: هم بیان ایشان و هم بقیه فرمایشات آیت الله وحید، ماند، ولی اصحاب ما هم رفته رفته کم می شوند مثل اصحاب کوفه بلا تشبیه! مرحوم والد ما از مرحوم محقق عراقی نقل می کرد که مرحوم آیت الله شیخ مهدی امیرکلاهی از افاضل شاگردان مرحوم آخوند بود و بسیار ملا بود، ولی گوشه گیر بود و شاید هم مباحثه مرحوم آیت الله بروجردی بود و به قم آمده بود و خیلی مورد احترام آیت الله بروجردی بود. آدم زاهد و گوشه گیر و ملایی بود و ظاهرا در فلسفه هم کار کرده بود. چند سال پیش کنگره ای برای ایشان گرفته بودند. یک روزی ایشان درس مرحوم آخوند نرفت و مرحوم آخوند به ایشان توجه داشت که شاگرد برجسته اش بود. فردا که آمد، مرحوم آخوند پرسید کجا بودی آشیخ مهدی؟ گفت رفته بودم مشایعت برخی شاگردانم که می رفتند ایران. گفت درس ما را رها کردی و رفتی مشایعت شاگردانت. گفت بله، شاگردان ما مثل اصحاب اباعبدالله هستند که چند نفرشان بروند، تمام می شوند، و مثل شاگردان شما نیستند که مثل اصحاب شمر هستند که زیاداند!

استغناء از بحث سندی در روایات تثلیث

برخی فرموده اند که روایات تثلیث نیازی به سند ندارد، چون متواتر است. شهید صدر می فرماید این سخن عجیبی است. روایات تثلیث، سه روایت بیشتر نیست. یکی از عامه است و یکی مرسله فقیه است و سومی هم مقبوله عمر بن حنظله است با بحثی که در مقبوله است. ایشان می فرماید این ناشی از اینست که در کتب اصولی معمولاً این ها را ارسال مسلم می گیرند و خودشان به روایات مراجعه نمی کنند، وگرنه این اشتباه پیش نمی آمد. نظیر این فرمایش را مرحوم امام در فقه فرموده بود که گاهی عدم مراجعه به اصل متون اشتباهات عجیبی را موجب می شود. آنجا فرموده بود که قبلاً در میان علما این رواج داشت که متون روایت را پیش اساتید می خواندند و این خیلی کار مهم و لازمی بود. گاهی به نسخه های مختلف توجه می کردند، ولی حالا ارسال مسلم می گیرند و به یکباره، اشتباهی در یک کتابی دارج می شود بدون مراجعه به اصل.

به لحاظ سندی آیت الله وحید اصلاً در روایات تثلیث بحث نکرده است و فرموده است که بقیه روایات غیر از دو دسته اول که روایات وقوف عند الشبهات و روایات احتیاط باشد، ضعیف السند هستند و نیازی به بحث ندارد. علی الظاهر همه این طایفه سوم را ضعیف السند می دانند. بنده یادم نیست که ایشان نسبت به مقبوله چه می فرماید. اگر مثل برخی از اعظم مقبوله را هم رد کند، نتیجه همین می شود، یعنی به مرسله فقیه عمل نمی کنند و روایت اول هم سندش از عامه است و رد می شود و مقبوله هم رد می شود.

منتها در مقبوله بحث مهمی به لحاظ رجالی است که تکلیف عمر بن حنظله چیست، ولی علاوه بر این، ظاهراً همانطور که مرحوم شیخ فرموده است این روایت در میان علما مورد قبول بوده است و تعبیر مقبوله هم دال بر همین است. علاوه بر آن، ما واسع المشرب هستیم. مقبوله در سه کتاب روایی نقل شده است: تهذیب و فقیه و کافی. مرسله فقیه هم همینطور است و روی مبنای ما علی الظاهر اشکالی ندارد و لذا باید از مفاد آن بحث کنیم.

سه تقریب مرحوم شیخ انصاری در استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای دلالت بر احتیاط

از این سه تا شاید روشن تر مقبوله عمر بن حنظله باشد و دوستان می دانند در بحث تعارض، این روایت هست و مفصل بحث می کنند و عمده هم در جایی است که دو روایت متعارض می شود و وجوه مختلف آن ها بحث می شود. امام علیه السلام آنجا می فرماید آن روایت را که اشهر است بگیرید، و مقصود شهرت روایی است نه شهرت فتوایی. شخص سوال می کند که اگر هر دو مشهور باشند، امام علیه السلام می فرماید أشهر را اخذ کنید، و اگر هر دو مساوی اند، امام می فرماید که مجمع علیه را بگیرید که لاریب فیه است. مقابل آن شاذ نادر است. منتها نگفته اند که شاذ نادر چیست. متن روایت اینست:

فَإِنَّ الْمَجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ. وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيُسَّخَرُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غَيْهِ فَيُجْتَنَّبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ

شاید «رسوله» در برخی نسخ نباشد

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: حَلَالٌ بَيْنٌ، وَحَرَامٌ بَيْنٌ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ^۱

محل استشهاد اخباری، علی الظاهر این ذیل است که «من ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم»، به این تقریب که شبهه بدویه مصداق شبهات است و بنابراین ما مامور هستیم به احتیاط در این موارد.

مرحوم شیخ ابتدائاً بحثی می کند و ظاهراً برای اینست که ذیل روایت که به کلام رسول الله استشهاد شده است که «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک» تصریح نشده است که «يجب ترك الشبهات» بلکه فرموده اند هر کس ترک

^۱ . الکافی، ط دارالحديث، ج ۱، ص ۱۷۰

شبّهات کند نجا من المحرمات و هر کس اخذ به شبّهات کند وقع فی المحرمات و هلك من حيث لا يعلم و نگفته‌اند که يجب الاحتیاط. مرحوم شیخ تلاش می‌کند که به یک نحوی این وجوب احتیاط را برای اخباری تقریب کند که چطور وجوب احتیاط از این روایت فهمیده می‌شود و سپس اشکال می‌کند. شهید صدر یک راه دیگری می‌رود که راه لطیفی است و عرض می‌کنیم.

این را توجه کنید که شیخ یک بیان تقریباً دقیقی دارد که چطور این روایت دال بر احتیاط می‌شود با یک مقدمه‌ای که عرض می‌کنیم؛ و بعد در ذیل بحث طریق دیگری هم برای استکشاف وجوب بیان می‌کند. آن طریق که خیلی سهل است از تعبیر «من ترک الشبّهات نجا من المحرمات» استفاده شده است؛ و نیز تعبیر «من أخذ بالشبّهات وقع فی المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» یک مستشهد دیگر ایشان است.

ابتدا این را عرض کنم که خیلی صاف است. ایشان می‌فرماید بنا بر اینکه تخلیص نفس از محرمات لازم باشد، یعنی این عبارت را داشته باشیم که «فمن ترک الشبّهات نجا من المحرمات» بعلاوه اینکه يجب تخلیص النفس من المحرمات، پس نتیجه می‌شود که يجب الاحتیاط. ترک شبّهات واجب است تا تخلیص نفس حاصل شود که همان نجات از محرمات است. این یک بیان است. تعبیر «من اخذ بالشبّهات وقع فی المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» نیز می‌تواند محل استشهاد دیگری باشد از باب اینکه هلاک من حيث لا يعلم درست کرده است. فرموده است که اگر کسی ترک شبّهات نکند و اخذ به شبّهات بکند در محرمات وقوع پیدا می‌کند و هلك من حيث لا يعلم. بنابراین واجب است که انسان از این تحرز کند، پس باید احتیاط کند. تعبیر مرحوم شیخ بعد از بیان قبلی که مقدمه‌ای دارد و باید بحث کنیم، اینست:

مضافاً إلى دلالة قوله: "نجا من المحرمات"،

این هم بر وجوب احتیاط دلالت می‌کند

بناءً على أن تخلیص النفس من المحرمات واجب،

این نکته درستی است.

وقوله (صلى الله عليه وآله): "وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم"^۱

۱. فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاری، ط مجمع الفکر الاسلامی، ج ۲، ص ۸۳

این هم دلالت می‌کند. می‌گوید اگر احتیاط نکنید واقع می‌شوید در هلاک من حیث لا یعلم. این هم مستند دیگری است. در اینجا نکته‌ای وجود دارد که آیا این استشهاد درست است یا خیر، ولی استشهاد اخباری می‌تواند این چنین باشد و تقریب دلالت استدلال اخباری به روایت اینطور باشد.

اما در بیان اول دقت کنید که کلام شیخ یک پیچیدگی دارد. می‌فرماید لو لا این دو بیانی که اخیر گفتیم، روایت می‌فرماید: «فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات» و نگفته است که «یجب الاحتیاط». چطور این را می‌خواهیم درست کنیم؟ مرحوم شیخ با این مقدمه درست می‌کند که این روایت شاذ نادر را، ظاهراً به وجوه مختلف، مصداق امر «مشکل یرد حکمه الی الله» قرار داده است. در این روایت دو تثلیث داریم: یک تثلیث را امام علیه السلام فرموده است که «إنما الامور ثلاثة أمر بین رشد فیتبع وأمر بین غیه فیجتنب وأمر مشکل یرد حکمه الی الله». موضوع آن امر است و محمول آن مشکل است و حکم آن، یرد حکمه الی الله است. یک تثلیث دیگر در کلام پیامبر صلوات الله و سلامه علیه است که محل استشهاد امام است. امام بعد از اینکه آن تثلیث را فرموده است، می‌فرماید: «قال رسول الله حلال بین»، آنجا فرمود «أمر بین رشد» و اینجا می‌فرماید «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک». آنجا فرمود «أمر بین رشد، أمر بین غیه و أمر مشکل که یرد حکمه الی الله» و اینجا می‌فرماید «شبهات بین ذلک». عبارات امام با عبارات پیامبر فرق می‌کند، ولی استشهاد می‌کند و در این استشهاد تطابقی بین این سه قسم باید ایجاد بشود و گرنه استشهاد بی‌معنی است. این مطلب در استدلال شیخ مهم است. شیخ می‌فرماید در روایت گفته‌اند که مجمع علیه لاریب فیه و مقابل آن شاذ نادر است، ولی حکم آن را نگفته‌اند که شاذ نادر را چه کار باید کرد. اگر کسی بگوید شاذ نادر، موردی است که مجمع علی بطلان است، یعنی در واقع «إن المجمع علیه لا ریب فیه» و شاذ نادر موردی است که «فیه ریب» پس مقطوع البطلان است. مجمع علیه لا ریب فیه، یعنی مجمع علیه، صحیحی است که باید به آن اخذ کرد، و مقابل آن شاذ نادری است که مقطوع البطلان است و نباید به آن اخذ کرد. اگر کسی این را بگوید، شاذ نادر در این تثلیث امام داخل در بین الغی می‌شود. وقتی چیزی مقابل مجمع علیه صحیح باشد، و معنایش این باشد که باطل است، داخل در غی می‌شود نه اینکه داخل در مشکل بشود. گویا مرحوم شیخ می‌فرماید که اگر این را گفتیم دیگر استشهاد به این روایت در قسمت مشکل و شبهات درست نیست. صاحب منتقی از عبارات شیخ همین را می‌فهمد. می‌گوید استدلال به این روایت برای اثبات وجوب احتیاط منوط است به اینکه شما شاذ نادر را اینطور معنا نکنید که فیه ریب نه اینکه مقطوع البطلان باشد. مجمع علیه لاریب فیه، و مقابل آن شاذ نادر، فیه ریب. وقتی فیه ریب شد، مصداق مشکل است که یرد حکمه الی الله است. سپس در تطابق با استشهاد به کلام پیامبر صلوات الله علیه می‌فهمیم این مشکلی که یرد حکمه الی الله همان شبهات است. آنگاه این‌ها چه دخالتی دارد؟ چون مرحوم شیخ فرموده است که ما اینطور می‌گوییم تا حل بشود. می‌فرماید:

وجه الدلالة: أن الإمام (عليه السلام) أوجب طرح الشاذ معللاً: بأن المجمع عليه لا ريب فيه، والمراد أن الشاذ فيه ريب، لا أن الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه،

نه اینکه شهرت مقابل شهر، آن را مقطوع البطلان بکند. بلکه نکته اینست که فيه ريب. فيه ريب، همان «مشکل» می شود. در تثلیثی که در کلام امام است، «مشکل» يجب طرحه و يجب رد حکمه الى الله است، چون می فرماید یرد حکمه الى الله یعنی يجب رده. پس در کلام امام شق سوم واجب الرد است. وقتی امام به کلام پیامبر استشهاد می کند، باید مشکل را به قسم سوم کلام پیامبر که شبهات است تطبیق کند. در کلام پیامبر این بود که: «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك»، و این شاذ نادری که يجب طرحه و رده، همان مصداق شبهات است. اگر شبهات واجب الطرح و واجب الترك نباشند، آنگاه چطور تطابق درست می شود و چطور استشهاد امام درست می شود؟ امام فرموده بود که شاذ نادر- بنا بر این بیان مرحوم شیخ - فيه ريب که این می شود هو المشکل الذی يجب رده. يجب رده چطور مصداق فرمایش پیامبر می شود که شبهات بین ذلك؟ وقتی می شود که شبهات هم واجب الرد و واجب الترك و الطرح باشند. اگر نباشند تطابق درست نمی شود. شاذ نادر، واجب الرد و الطرح است و زمانی استشهاد امام به کلام پیامبر درست است که شبهات هم واجب الطرح باشند. اینطور مرحوم شیخ می فرماید این روایت دال بر وجوب احتیاط می شود در فقره من اخذ بالشبهات و من ترک الشبهات.

بی نیازی از مقدمه مرحوم شیخ در تقریب استدلال به مقبوله برای دلالت بر احتیاط

آیا این مقدمه ای که مرحوم شیخ فرمود واقعا لازم است برای این استفاده یا خیر؟ اینکه شاذ نادر مصداق مشکل و فيه ريب است، نه اینکه ما یقطع بالبطلان است تا مصداق غی باشد.

عرض بنده اینست که این مقدمه دخیل در استدلال نیست، ولو شیخ فرموده است و صاحب منتقی هم آن را تغلیظ کرده است که اگر این را نگوییم فلا یمكن الاستدلال بها. دقت کنید اینکه شاذ نادری که محل بحث در روایت مقبوله بوده است مصداق کدام یکی از این ثلاثه است، یک بحث است ولی بحث دیگر اینست که بالاخره امام امور را تثلیث کرده است و استشهاد کرده است به فرمایش پیامبر و ما اگر بتوانیم بدون بحث تطبیق این روایت بر شاذ نادر، بگوییم امام فرموده است که امور ثلاثه است و استشهاد به فرمایش پیامبر کرده است و مشکلی که یرد حکمه الى الله - که به معنای يجب رده الى الله است - تنها موردش شبهات بین ذلك است و چیز دیگری نیست، آنگاه در اینصورت، نیازی به مقدمه مرحوم شیخ نداریم. تنها مورد این «مشکل»، شبهات بین ذلك است. از این سه قسمی که در کلام امام است، در کلام پیامبر آنچه با آن منطبق است عبارتست از اینکه شبهات بین ذلك باشد. یعنی مشکلی که یرد علمه الى الله کدام یک از این سه فقره ای است که در کلام پیامبر است؟ حلال بین است یا حرام بین؟ هیچکدام و فقط شبهات می ماند.

عرض بنده اینست اخباری که استدلال به احتیاط می‌کند، به همین تطابق می‌تواند استدلال کند و کفایت می‌کند و اینکه شاذ نادری که محل بحث در مقبوله بوده است، مصداق کدام است، تاثیری در این بحث ندارد. اینکه شاذ نادر آیا در مقابل شهری که مجمع علی صحته است و لا ریب فیه است، به این معناست که فیه ریب، تا بشود مشکل یا اینکه مقطوع البطلان است تا بشود بین الغی؛ چه تاثیری در بحث ما دارد؟ به تعبیر دیگر، استدلال به روایت دائر مدار این نکته نیست که ظاهر کلام مرحوم شیخ است و نیز تغلیظ صاحب منتقی است که اگر این را نگوئیم نمی‌شود به روایت استدلال کرد. استدلال دائر مدار اینست که یک تثلیثی امام فرموده است و به یک تثلیثی از پیامبر استشهد فرموده است. این دو تطابقشان فقط در فقره سومشان است. در فقره سوم در کلام امام «مشکل یرد حکمه الی الله» است یعنی یجب رده الی الله است یعنی واجب الطرح است. این مشکل از این جهت که یتوقف فیه و یرد فیه حکمه الی الله است، تنها موردش شبهات است و لذا شبهات باید واجب التکرک باشند تا قابل تطبیق باشند وگرنه قابل تطبیق نیست.

به نظر بنده نیاز به این پیچش نیست که بیایم سر این بحث کنیم که چطور شاذ نادر مصداق مشکل شده است. مصداق مشکل بشود یا مصداق بین الغی، فرقی در استدلال ما علی الظاهر نمی‌کند. روی بیان شیخ و کلام صاحب منتقی که می‌گوید بدون این مقدمه نمی‌شود، تامل کنید.

نتیجه اینکه یک روایت مقبوله داریم که مرحوم شیخ در مقام کمک به اخباری می‌گوید به سه بخش این مقبوله می‌شود تمسک کرد: یکی به این تطبیق شاذ نادر که می‌فهمیم شبهات در کلام پیامبر، واجب التکرک اند و شبهه تحریمیه هم یکی از این شبهات است، پس واجب التکرک است. علاوه بر این، تعبیر «نجا من المحرمات» و نیز تعبیر «وقع فی المحرمات و هلك من حیث لا یعلم» است. هر سه این‌ها کمک می‌کند که بگوئیم شبهه، واجب التکرک است و باید ترک کرد.

پاسخ مرحوم شیخ به استدلال به مقبوله: مقبوله، ارشادی است

مرحوم شیخ به این استدلال به هر سه نحو پاسخ می‌دهد و می‌فرماید این روایت با توجه به قرائنی از جمله اینکه شامل شبهه وجوبیه و شبهه موضوعیه هم هست، علاوه بر نکاتی که قبلاً گفته شده است، دال بر اینست که احتیاط مأمور به است، اما اینکه الزامی است یا رجحانی است، روشن نیست مگر به آن چیزی که یُرشَد الیه. ایشان می‌گوید عبارت روایت ارشادی است. ارشاد به عدم وقوع در مضره است و آن مضره، اگر عقاب باشد، الزام به احتیاط داریم و اگر مضره، مفسده واقعی باشد، الزامی نداریم، چون به اتفاق اخباریین و اصولیین لازم نیست در شبهه وجوبیه و یا موضوعیه احتیاط کنیم ولو اینکه در مفسده واقعی بیفتیم و لذا آنجا فقط می‌تواند راجح باشد. ایشان می‌گوید بنابراین روایت بیش از این دلالت نمی‌کند که امری به احتیاط داریم ولی این احتیاط لزومی است یا خیر، تابع مرشد الیه است و این روایت، ارشادی است.

این حرفی است که اینجا زده است. به نظر می آید برخی نکاتی که قبلا در روایت وقوف گفتیم در اینجا کمک می کند. مثلا اگر کسی بخواهد بگوید اگر اخذ به شبهات بکنید، وقوع در محرمات است و در روایت که آمده است هلك من حيث لا يعلم، و هلاکت ظهور در عقاب دارد، اگر این را بگوید، همان بحث های روایات وقوف پیش می آید که اگر عقابی باشد از ناحیه غیر این ادله احتیاط، یعنی منجز واقعی داشته باشیم، در اینصورت تمسک به این روایت لغو می شود، و اگر بخواهید بگویید به همین تنجیز می کنیم، جواب آن آمد که اطلاق آن نسبت به شبهات بدوی دوری است آنطور که مرحوم محقق عراقی فرمود و تمام آن بحث ها خواهد آمد. به نظر می رسد که مجبوریم بگوییم این روایت ارشادی است و نمی تواند خودش به نحو مولوی منجز باشد، حالا یا به بیان مرحوم شیخ که با قرائنی فرمود یا به بیان مرحوم عراقی که می گفت اطلاق این دوری است. این فرمایش مرحوم شیخ در جواب استدلال اخباریین است که این روایت ارشادی است به قرائنی که قبلا گفته شده و اینجا هم به آن اشاره کرده اند.

پاسخ شهید صدر به استدلال به مقبوله

یک بیان لطیفی شهید صدر دارد که کاری به این بیانات ندارد. ایشان می فرماید که ما دو تثلیث داریم، یک تثلیث در کلام امام و یک تثلیث در کلام پیامبر که محل استشهاد است. در کلام امام سه قسم شده است: «امر بین الرشد فیتبع و بین الغی فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله». ایشان سوال می کند این «یرد حکمه الی الله» آنطور که اخباری می گوید آیا به معنای اینست که مشکوک الحرمه را ترک کنیم؟ یا به لحاظ اینکه ظاهر تثلیث اینست که سه حکم است که یکی یتبع و یکی یجتنب و سومی یرد حکمه الی الله است. این یک بیان جدیدی است. ایشان می فرماید اخباری می گوید که امر مشکل یرد الی الله، همان شبهات تحریمیه است که مصداق مشکل است و مصداق شبهات است و لذا یرد حکمه الی الله یعنی یتوقف و این هم یعنی یجتنب. فرمایش مرحوم صدر اینست که «یجتنب» حکم قسم دوم بود، و چرا حکم قسم سوم که «امر مشکل یرد حکمه الی الله» هم یجتنب باشد؟ یرد حکمه الی الله در مقابل یتبع و یجتنب است و لذا یک قسم سومی است.

این قسم سوم که ایشان می گوید توقف است. توقف غیر از اجتناب است. یعنی این امر مشکل ذو وجهین است و مما فیه ریب است. یعنی دو وجه دارد که هر وجه را بگیرید در آن حجتی نیست. دو طرف دارد که هیچ طرف آن، حجت ندارد و از این جهت گفته اند که توقف و ارجاع حکمه الی الله. مرحوم شهید صدر می فرماید که این توقف که از باب عدم اخذ به کل طرف است، مربوط به روایت و دلیل است. ما از دلیل تبعیت می کنیم. نکته لطیفی است و ممکن است اشکال کنید ولی نکته اش لطیف است. می گوید تعبیر روایت اینست که یتبع و یجتنب و مشکلی است که یرد حکمه الی الله، یعنی

توقف. این‌ها مربوط به سیاق اخذ به دلیل است و دلیل است که یتبع و یجتنب و یرد حکمه الی الله و امر آن مشکل است. ایشان جزما می‌گویند ولی لا اقل ظهور ندارد که به خود حکم بگوییم یتبع. البته به نظرم در روایات تعبیر «اتباع احکام الله» داشته باشیم. ولی ایشان می‌گویند تناسب با اخذ به دلیل است، مخصوصا در ذیل که «من اخذ بالشبهات»، می‌گویند در اخذ به شبهه هم مقصود شبهه در دلیل است نه شبهه در عمل خارجی. به قرینه مقابله می‌گویند. بالا اگر گفتیم امر مشکل یرد حکمه الی الله که توقف است در دلیل است، یعنی دلیل نداریم و هر طرف را نگاه کنیم، احتمال است و هیچ طرف دلیل ندارد، پس یتوقف در مقابله با یتبع. همین مقابله با یتبع نشان می‌دهد که یتوقف هم در دلیل است نه در خود حکم واقعی و عمل خارجی. آنگاه می‌فرماید در استشهاد در شبهه هم همین را بگوییم تا این دو کلام با هم سازگار باشند یعنی کلام امام علیه السلام و استشهاد به کلام پیامبر صلوات الله علیه.

لفظ اخذ هم کمک می‌کند به این برداشت. ما اخذ به دلیل می‌کنیم و اخذ به حجت و روایت به عنوان اماره می‌کنیم، و اخذ به خود حکم و اخذ به عمل، تعبیر شایعی نیست. با این قرینه که ایشان می‌فرماید نتیجه این می‌شود که مفاد روایت روی هم رفته، چه در فقره‌ای که خود امام علیه السلام فرموده است و چه در فقره‌ای که به کلام پیامبر صلوات الله علیه استشهاد می‌شود، مربوط می‌شود به جایی که امری داریم که فیه ریب و دو طرف دارد و دلیلی بر هیچ یک از دو احتمال نداریم، اینجا می‌گویند هیچ طرف را نگیرید و توقف کنید. می‌فرماید معلوم است که این حرف صحیحی است و وقتی ما در یک مساله که دو طرف دارد و در هیچ طرف دلیلی در کار نیست، معلوم است که باید توقف کرد و نباید هیچ طرف را اخذ کرد. این حرف صحیحی است و ربطی به شبهه تحریمیه ندارد، چون اصولیین در شبهه تحریمیه می‌گویند که ما به حدیث رفع اخذ می‌کنیم. در شبهه تحریمیه نمی‌گوییم که ما احتمال حرمت می‌دهیم و نیز احتمال ترخیص، ولی خودسرانه و بی دلیل اخذ به یکی می‌کنیم تا اشکال شود جایی که احتمال حرمت و احتمال ترخیص می‌دهیم، مصداق مشکلی است که یرد حکمه الی الله است و مصداق شبهه است و نباید به یک طرف اخذ بکنیم. می‌گویند ما اینطور نمی‌گوییم. اگر بنا بود خودمان باشیم و شبهه، و همینطور بی دلیل به یک طرف شبهه اخذ کنیم، فرمایش شما متین است و مصداق مشکل و مصداق شبهه بود و نباید به یک طرف اخذ می‌کردیم، ولی می‌گویند ما به حدیث رفع اخذ می‌کنیم نه به احتمال ترخیص در شبهه بدوی تا بگویند این مصداق مشکل و شبهه است که هر دو طرف محتمل است، و نباید به یک طرف اخذ کنیم. می‌گویند ما به یک طرف از باب حدیث رفع اخذ کردیم.

این بیان هیچ ربطی به بیان شیخ ندارد. می‌گویند این روایت مقبوله، مربوط است به اخذ به دلیل در جایی که دلیل تامی بر یک طرف نداریم و هر دو طرف محتمل است. چه در کلام امام که تعبیر مشکل است که یرد حکمه الی الله و چه

در فرمایش پیامبر که شبهات است که به قرینه استشهاد باید شبهه را حمل کنیم به شبهه در دلیل نه شبهه در عمل خارجی. شبهه در دلیل یعنی بر یک طرف دلیل نداریم. ایشان می گوید اگر اینطور شد نتیجه این می شود که مقبوله عمر بن حنظله می گوید هر کجا که شبهه دارید به این معنا که دو احتمال می دهید و هیچ طرف دلیل ندارد، نباید به یک طرف اخذ کنید و این حرفی عقلایی است، ولی ربطی به کلام اصولیین در بحث اخذ به حدیث رفع ندارد.

حال، ممکن است کسی از بحث هلاک استفاده کند. آقای صدر به این استناد نمی کند در استدلال اخباریین و به آن قسمت اول توجه کرده است. به نظر بنده اگر کسی این را بگوید، باید برگردیم به اخبار توقف و وقوف که مفصل بحث کردیم که این هلاک اگر معنایش عقاب باشد، یا دوری است یا مستند به منجزی در مرتبه سابق است که تمسک به این روایت را لغو می کند.

این تمام الکلام در روایت تثلیث و تمام الکلام در بحث ما در امسال.

می خواستیم این بحث را ادامه بدهیم تا احتیاط تمام بشود. منتها دو بحث مهم باقی مانده است: یکی نسبت بین روایات احتیاط و برائت است که بحث مهمی است. این بحث هایی که کردیم، یک جاهایی و نه همه جا، نسبت سنجی مهمی لازم دارد. دو سه بیان مختلف در این نسبت است که باید بحث کنیم؛ یکی هم دلیل عقلی بر احتیاط است و بحث انحلال است که بحث مشکلی است. این آخر سال در این گرما شما را نگه داریم برای بحث انحلال با آن دقت، خدا را خوش نمی آید. ان شاء الله برای سال آتی اگر عمری باقی بود.

توصیه های اخلاقی پایان سال

پایان جلسات هم یک عذرخواهی از دوستان داشته باشیم و حلالیت بطلبیم که اگر جسارتی شد، حلال بفرمایید. ما به دوستان علاقمند هستیم بخاطر تلاشی که می کنند، چه کسانی که صحبت می کنند و چه کسانی که صحبت نمی کنند، معلوم است که اهل کار هستند و اهل بحث.

توصیه آخر بنده توصیه همیشگی است که حواستان به خودتان و خودمان باشد. این اصل مساله است. گفته می شود مرحوم شیخ بهایی در تخت فولاد در اواخر عمرشان قدم می زد که ندایی آمد: شیخنا مواظب خودت باش. میگویند بعد از آن شیخ بهایی دیگر پیدا نشد شش ماه آخر حیاتشان. این نقل درست باشد یا نه، مساله اش درست است که باید مواظب خودمان باشیم و «علیکم أنفسکم لا یضرکم من ضل إذا اهتدیتم». باید مواظب خودمان باشیم. «لا تکنوا کالذین نسوا الله فأنساهم أنفسهم». مطلب مهمی است که دو بار در آن «اتقوا الله» آمده است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا

قَدْ مَتَّ لِعَدٍ^۱ خیلی تکان دهنده است. امر به تقوا است و سپس «ولتنظر نفس ما قدمت لغد». تمام حکمت همین است. «ذلک مما أوحی الیک من الحکمة» لب آن اینست. آن‌ها مواردی است که در سوره اسراء آمده است ولی لب حکمت اینست که «ولتنظر نفس ما قدمت لغد». ما اینجا خودمان را می‌سازیم با اعمالمان و حواسمان باشد چه کاری می‌کنیم. باز می‌گوید «وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^۲. اصل مساله اینست که باید توجه به خودمان باشد. به عنوان یک انسان و نه فقط مسلمان، که «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۳. به عنوان انسان باید مواظب خودمان باشیم به عنوان فردی که متدین به دین است مواظب باشیم و بخصوص به عنوان روحانی باید مواظب خودمان باشیم و این اصل است. البته به این معنا نیست که بنشینیم در گوشه‌ای و ذکر بگوییم. واضح است که خود واجبات و محرمات ذکر است. اگر عند الواجبات عمل کنیم و عند المحرمات یذکر الله فیجتنب باشیم خودش ذکر است. وظیفه داریم در تحصیل معارف دینی به اجتهاد و تبلیغ صحیح و این‌ها خود جهاد است. منظورم از مواظبت بر خودمان این نیست که برویم در گوشه‌ای و تسبیح گرفته ذکر بگوییم بلکه مقصود اینست که وظایف خود را انجام بدهیم.

در کشوری زندگی می‌کنیم که الحمد لله یک حکومت دینی و اسلامی حاکم شده است با خون شهدا با آن مجاهدت‌های عظیم مردم و امام راحل قدس الله نفسه الزکیه و مقام معظم رهبری که در طول این سال‌ها که واقعا اداره کشور مشکل است. مشاكل و نواقص در اداره کشور هست ولی بالاخره حادثه فوق العاده عظیمی در دنیا رخ داده است که ما چون در آن هستیم نمی‌فهمیم قدر این مطلب را که چه ولوله و چه زلزله‌ای در دنیا ایجاد کرده است انقلاب اسلامی که هنوز همینطور روز به روز کشورها تحت تاثیر قرار می‌گیرند. همه وظیفه داریم به این کشور کمک کنیم، هر کس با توجه به شانی که دارد. یک روحانی متدین وظیفه‌اش اینست که هم معارف دین را به اجتهاد تحصیل کند و هم تبلیغ کند و این جهاد عظیم می‌خواهد. در این بحث‌ها دیدید که چقدر زحمت دارد فهم یک فقره، تا برسد به کل فقه و کل معارف دینی. معارف دین فقط فقه نیست و این همه معارف توحیدی و معاد و نبوت و امامت هست که باید کار کرد.

به هر حال، توصیه بنده اینست که اولاً مواظب خودمان باشیم که این غایت قصوا است و بعد هم کمر همت را محکم ببندیم برای تحصیل و کار اجتهادی و تبلیغ و تدریس و ان شاء الله خداوند برای شما در هر قدمی حسنه می‌نویسد

۱. حشر: ۱۸

۲. حشر: ۱۸

۳. انشقاق: ۶

و از آنهایی می‌شوید که «قد أفلح المومنون». همدیگر را دعا کنید و این فقیر را هم دعا کنید و ان شاء الله توفیق باشد در خدمت دوستان باشیم و باز هم از مطالب دشوار در سال آتی بحث کنیم.

والسلام علیکم و رحمت الله