فهرست

[ادامه مباحث سال گذشته 3](#_Toc115694496)

[استدلال به حدیث حجب بر برائت 3](#_Toc115694497)

[گزارش کوتاهی از استدلال بزرگان به این روایت 3](#_Toc115694498)

[بررسی سندی حدیث 4](#_Toc115694499)

[اشکال سندی از ناحیه زکریا ابن یحیی 5](#_Toc115694500)

[اعتبار سنجی حدیث با بیان آیت الله شبیری زنجانی مدظله 6](#_Toc115694501)

[بیان اول ایشان و نقد آن 7](#_Toc115694502)

[بیان دوم ایشان و نقد آن 7](#_Toc115694503)

[پذیرش روایت طبق مبنای مختار (اعتبار روایات کافی) 8](#_Toc115694504)

[بحث دلالی و تقریب استدلال 8](#_Toc115694505)

[اشکال شیخ انصاری ره بر استدلال 9](#_Toc115694506)

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

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 وباید 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 واگر 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 گره 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 همّ 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 همّمان 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 خوبِ این اعمال هم مثل کفی 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[[1]](#footnote-1) 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[[2]](#footnote-2) 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 ظاهرا متعرض نمی شوند و در اجود التقریرات عبارتهای شیخ ره را مطرح میکند و چیزی اضافه نمی کنند و محقق عراقی ره کاملا استدلال به روایت را هم در شبهات موضوعیه و حکمیه را صحیح می دانند[[3]](#footnote-3) و مرحوم محقق اصفهانی به استدلال اشکال می کنند[[4]](#footnote-4) و تقریبا 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 معمولا دقت می کنند ولی تمسک به روایت را بدون مشکل می دادند[[5]](#footnote-5) 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.

کلام شهید صدر هم عجیب است زیرا در تقریرات بحوث، استدلال را از جهت سند و دلالت تمام میدانند[[6]](#footnote-6) برعکس، حدیث رفع را ناتمام میدانند لذا در آخر بحث که خلاصه مباحث استدلال به سنت بر برائت را بیان میکنند میفرمایند تا اینجا مشخص شد که دلیل لفظی بر برائت 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[[7]](#footnote-7) 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[[8]](#footnote-8) و آیت الله وحید حفظه الله اشکال سندی و دلالتی می کند[[9]](#footnote-9) 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 مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ‏ عَنِ‏ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»[[10]](#footnote-10).

در کافی که متقدم بر شیخ صدوق ره است واسطه «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى» حذف میشود و ایشان مستقیم از «مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى» نقل میکنند که در وسائل نیز همین نکته را نقل کرده است[[11]](#footnote-11): ایشان ابتدا سند را اینگونه نقل میکنند: «وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ‏ عَنِ‏ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ». و بعد میفرماید: «و رواه الکلینی عن محمد بن یحیی» 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 الکلینی بسند صحیح» [[12]](#footnote-12)که باید مورد بررسی قرار گیرد و میگویند شهید صدر در مورد روایت صدوق ره اینگونه نقل میکنند: «وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ 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 «أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى» نمی تواند از «أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ 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 مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى و مرحوم کلینی هم که از أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى نقل نمی کند بلکه از پدرش مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى مستقیم نقل میکند چون اقدم بوده است و در توحید هم که ملاحظه شد (چاپ مکتبه صدوق) همین است: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ 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 أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى است و الا بقیه از ثقات هستند. زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى که نام دو نفر است به نقل کشی ره ثقه هستند یکی واسطی و یکی تمیمی هست که ایشان میگویند 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 ظاهرا همینگونه است) و در روات زمان امام صادق علیه السلام دیگرانی هم هستند که به این اسم هستند و آنچه که طبق مبانی قوم مشکل ساز است همین زَكَرِيَّا بْنِ 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 مسجّل می دانند و میفرمایند: مرحوم اردبیلی در رجال ادعا میکنند که داود بن فرقد از زکریا ابن یحیای واسطی روایت را نقل می کنند و میخواهند بگویند در جایی هم که واسطی نیامده است ایشان مقصود است و لذا ثقه است[[13]](#footnote-13) و ایشان میفرمایند: ظاهرا 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 معمولا 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، اصلا 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 روات 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 ظاهرا برای اعتبار روایت به همین دو اکتفا میکنند:

###### 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 16 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 کننند 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 ثقه گفته شده است و چنین شخص جلیل القدری که مشهور به ثقه ثقه است از مجاهیل نقل نمی کند پس نقلش از زکریا بن یحیای 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 نرفتن 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[[14]](#footnote-14) 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 دلالی و تقریب استدلال

عمده بحث دلالی 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.

#### 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 اصلا بیان نکرده باشد نه درجایی 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[[15]](#footnote-15).

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 اصلا حکم برای بندگان بیان نشده باشد و باید این فرمایش ایشان را بحث کنیم که درست است یا خیر؟

و ظاهرا ایشان نمی گویند که چرا حجب مخصوص به این قسم است ولی از کلمات مرحوم آخوند استفاده میشود (گرچه بیان نمی کننند 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[[16]](#footnote-16). 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.

الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 10](#_Toc115782101)

[دو احتمال در تعلیل کلام شیخ در عدم استفاده برائت از حدیث «حجب» 10](#_Toc115782102)

[سه محور در مباحث پیرامون حدیث حجب 12](#_Toc115782103)

[نکات مرحوم عراقی در استفاده برائت از حدیث حجب 12](#_Toc115782104)

[استدلال اول محقق عراقی در استفاده برائت از حدیث حجب 12](#_Toc115782105)

[تبیین کلام محقق عراقی در استدلال اول 14](#_Toc115782106)

[دلیل فعلی بودن تکلیف در قسم دوم 15](#_Toc115782107)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

# خلاصه بحث گذشته

بحث در مدلول روایت حجب بود. بحث سندی در این روایت گذشت. بحث دلالی این روایت، محل اختلاف نظر بود. آیا روایت می‌تواند برائت 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 برائت ندارد و مدلول آن مانند «ما سکت الله عنه» است. در مقابل، عده‌ای دیگر از بزرگان می‌فرمایند که مفاد این روایت مانند حدیث رفع، برائت 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 اساسا 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 ـ که محل بحث در برائت است ـ داخل در موضوع «ماحجب» و مصداق آن نیست.

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

دو احتمال در تعلیل کلام شیخ وجود دارد.

1. یک برداشت و بحث فلسفی و تا حدی عرفانی که حقیقتا 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. اساسا 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.

2. 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

وفيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد، لا ما بينه واختفى عليهم بمعصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم».[[17]](#footnote-17)

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.

عرض شد مرحوم آخوند ابتدا می‌گوید «ما حجب الله علمه» مانند حدیث رفع است با همان بیان، سپس می‌فرماید «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 کرده‌اند، مطالبشان در واقع به سه نکته بازگشت می‌کند: 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 می‌فرمایند 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 الأفکار دارد، و یک «یؤیده» هم آورده است که آن هم استدلال جدایی به نظر می‌رسد، و یک بیانی هم در مقالات الأصول دارد که ظاهرا فرق دارد و لذا آیت‌الله حائری در پاورقی تقریرات مباحث وقتی متعرض کلام محقق عراقی می‌شود، کلام مقالات را جدا می‌آورد 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. آیت‌الله حائری حفظه الله نیز در پاورقی‌های مباحث، فرمایش آقاضیا را رد می‌کند. هر دو بزرگوار عبارات نهایة الأفکار را می‌آورند ولی به تفصیل روشن نمی‌کنند که سخن ایشان دقیقا چیست.

# استدلال اول محقق عراقی در استفاده برائت از حدیث حجب

استدلال اول محقق عراقی در نهایة الأفکار جلد سوم ص 226 و 227، بیان شده است. ملخص این استدلال دو مقدمه دارد.

مقدمه اول: درباره احکام، سه قسم حکم داریم. 1. 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. 2. یکسری از احکام هم به نبی گرامی اسلام صلوات الله علیه وحی شده‌اند ، ولو ایشان آن‌ها را ابلاغ نکرده باشد، یا از این باب که اقتضای ابلاغ ندارد و یا مصلحت اقتضای اختفای آن‌ها را دارد. 3. 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 دسّ دساسین 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 می‌شود که اساسا حکم از عالم ربوبی بیرون نیامده است و ابلاغ به نبی نشده است. محقق عراقی می‌فرماید 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 واقف‌اند ولی به خاطر مصالحی که وجود دارد، به مکلفان ابلاغ نشده است. محقق عراقی می‌فرماید 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 گرنه اصلا از ناحیه نبی صلوات الله علیه یا امام معصوم علیه السلام ابلاغ نشده، پس مصداق «ما حجب» است و صدق می‌کند 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 موضوعٌ عنهم نیز است.

ایشان می‌فرماید 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 پیداست که این وضع، واقعی نیست و نمی‌خواهد 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 مکرّم اسلام و ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین به مردم ابلاغ نشده است نه اینکه ظلم ظالم و دس دساس در کار باشد. این قسم، جایی است که خود خداوند فرموده است به مردم ابلاغ نشود، پس «مما حجب الله» است. محمول آن هم «موضوعٌ عنهم» است مثل حدیث رفع که حکم ظاهری است، و الا همان بحث در حدیث رفع هم می‌آید که هم اشکال ثبوتی پیدا می‌شود و هم خلاف ظاهر اثباتی روایت است.

مقدمه دوم: پس در این قسم از احکام، می‌توان گفت مفاد حدیث حجب که موضوع عنهم است، تثبیت می‌شود، آنگاه در مواردی که ظلم ظالم و دس دساس مانع وصول باشد، می‌توان 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 می‌شود ولی ایشان مأمور به ابلاغ نیست، برائت ثابت باش، پس با عدم قول به فصل، در جایی هم که احتمال ایصال می‌دهید هم همینطور خواهد بود.

سوال: عدم قول به فصل، ظهور درست می‌کند؟

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

سوال: پس ظهور درست نمی‌کند.

پاسخ: ظهور درست نمی‌کند. در استدلال اول، گویا پذیرفته‌اند 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 می‌کند.

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

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

پاسخ: اصطلاحا نمی‌گویند، 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 می‌شود کرد، ولی اینطور راحت و ضعیف هم نیست.

## تبیین کلام محقق عراقی در استدلال اول

اولا چرا ایشان اصرار دارد که تکلیف فعلی است؟ چراکه اشکال بزرگانی که به ایشان اشکال می‌کنند این است که این فعلی نیست.

برای این اصرار می‌کند 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 المکلف یا قام الحجة علیه، منجَّز باشد. اگر یک تکلیفی در عالم واقع فعلی نباشد، قطع هم به آن پیدا کنید، بی‌اثر است. پس تکلیف باید در عالم واقع فعلی باشد تا در ظرف شک بحث کنیم برائت 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 می‌کند و مفاد برائت اثبات می‌شود.

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

بعبارة أخری مورد النزاع إنما هي الأحکام المجهولة التي یقطع بفعلیتها علی تقدیر ثبوتها واقعا لا الأحکام الشأنیة المحضة.[[18]](#footnote-18)

جای دیگر می‌فرماید نکته‌اش اینست که اگر شأنی صرف باشد و فعلی نباشد، قطع هم به آن پیدا کنید فایده‌ای 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 آیت‌الله وحید حفظه الله و نه آیت‌الله حائری حفظه الله به این نکته توجه نکرده‌اند. ایشان می‌فرماید فعلیت که می‌گوییم عبارتست از اینکه مولا اراده‌اش تعلق گرفته باشد به تکلیف و حفظ تکلیف من قبل الخطاب باشد. این جمله‌ای مغلق است. سپس پایین‌تر می‌گوید کسی اشکال می‌کند که خود خداوند به پیامبرش می‌گوید ابلاغ نکن، این چه فعلیتی است؟ می‌گوید این ابلاغ نکن، منافات با اراده مضمونیه ندارد. اراده مضمونیه چیست؟ مقصود اراده متعلق به مضمون الخطاب است.

یک خطاباتی داریم که با ابلاغ نبی، به مومنین خطاب می‌شود و یک مضمون خطاب داریم که تکلیفی است که با خطاب کشف می‌شود. این تکلیف، مورد تعلق اراده خداوند است. اگر اراده خداوند به این مضمون تعلق گرفته است، فعلی می‌شود. 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 می‌شود.

چرا تعبیر می‌کند 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 چندجا گفته است. وقتی مولا می‌خواهد غرض و مرام خودش را حفظ کند، ابتدا یک تکلیفی می‌فرستد که «یا أیها الذین آمنوا صلّوا». ولی این خطاب واضح است که نمی‌تواند ظرف جهل خود را در برگیرد. این خطاب، یکی از مولفه‌های حفظ مرام و غرض مولی است. وقتی مولی می‌خواهد غرض و مرام خود را حفظ کند، یک خطابی می‌فرستد و هر کس این خطاب به او واصل شد، خطاب حرکتش می‌دهد، ولی این خطاب ظروف جهل را در بر نمی‌گیرد و ادله احتیاط مثلا می‌آید و کار را تتمیم می‌کند. کار خطاب عبارتست از حفظ مرام مولی به اندازه خودش اما ظرف جهل به خودش را شامل نمی‌شود. 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 نمی‌کند و با یک خطاب دیگری مثل «فاحتط» حفظ می‌کند. 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 خطابش غرضی دارد که عبارتست از بعث مخاطبین، چطور برائت و ترخیص می‌دهد و بیّنه خلاف را حجت می‌کند؟ 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 می‌شود. یعنی اگر مولا به نبی صلوات الله علیه فرموده باشد که ابلاغ لازم نیست، کشف نمی‌کند که اراده‌اش ناقص است و اراده به مضمون خطاب ندارد. بله، کشف می‌کند اراده به مضمون خطاب به نحو اطلاق که ظرف جهل را هم شامل شود، ندارد؛ چون اگر مولا مرامش را در هر حالی می‌خواست، نباید به نبی صلوات الله علیه اجازه می‌داد که حکم را ابلاغ نکند. همین‌که می‌فرماید ابلاغ حکم لازم نیست، کشف می‌کند که مطلوب خودش را به نحو اطلاق نمی‌خواهد، ولی منافات ندارد که مضمون خطاب را به نحو جدّی 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 می‌خواست منافات با تجویز داشت.

اگر کسی بگوید همینکه خدا به نبی صلوات الله علیه فرموده که لازم نیست ابلاغ کنی، کشف می‌کند که اراده ندارد، پاسخ می‌دهد مگر در برائت چکار می‌کنید؟ در برائت مگر نمی‌گویید تکلیف واقعی فعلی است؟ مگر خود خدا ترخیص در خلاف نداده است؟ پس آنجا باید بگویید 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 می‌خواهد حفظ شود. نتیجه‌اش 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 می‌خواهد 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 می‌رسد و عبد تحریک می‌شود و ملاک حفظ می/شود. ولی وقتی آنقدر این غرض قوی است که به مولا القاء می‌کند که اگر می‌خواهی این غرض در همه شئونش حفظ شود، هم باید خطاب بیاوری و هم در ظرف شک، احتیاط بیاوری.

ایشان می‌فرماید 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 بتوسيط خطابه ووحيه (فيمكن) دعوى كونها من الاحكام الفعلية (إذ) لا نعنى من الحكم الفعلى الا ما تعلقت 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 می‌شود مفاد خطاب را هم می‌خواهد.

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 لاخفائه

این دقتی که ایشان کرد تا اراده را درست کند، برای رفع این توهم 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 می‌دهد.

این عبارت را آقای حائری و نیز ظاهرا آقای وحید هم نقل کرده‌اند، ولی نمی‌گویند 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 می‌شود. همانطور که با ترخیص در باب برائت جمع می‌شود.

(والا) ينافيها الترخيصات الشرعية الظاهرية في جعل الامارات والاصول المخالفة للواقع، فلابد من الالتزام فيها ايضا بعدم فعلية التكليف الواقعي، مع انه كما ترى

مجبور می‌شوید در برائت و امارات خلاف هم بگویید تکلیف واقعی فعلیت ندارد؛ در حالی که این واضح است که در بحث برائت فعلیت واقعی ثابت است. نتیجه این می‌شود:

(وحينئذ) بعد كفاية هذا المقدار في فعلية التكليف (نقول)...[[19]](#footnote-19)

این جا مضمون برائت ثابت است و در بقیه هم با عدم قول به فصل می‌گوییم.

ماحصل بحث اینست که مرحوم عراقی اینجا بحثی فنی و دقیق می‌کند که اراده به مضمون خطاب فعلی است. این جعل اصطلاح نیست. این اراده فایده‌اش اینست که اگر قطع به آن پیدا شود، منجز می‌شود تکلیف بر عبد با همین اراده مکشوفه. اگر بگویید که نمی‌توان گفت اراده فعلی است چون ابلاغ نشده است، پاسخ می‌دهد 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 آیت‌الله حائری را هم که استاد ما بود و بسیار دقیق هم هستند، عرض می‌کنیم. اوایل که خدمت ایشان رسائل می‌خواندیم، آن‌ زمان ایشان درس خارج داشت و رسائل هم می‌گفت. بخشی از رسائل را خدمت ایشان خواندیم. هر دو بزرگوار استاد ما بودند و دعای ما شامل هر دو بزرگوار می‌شود.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 19](#_Toc116129766)

[اشکالات به استدلال محقق عراقی 20](#_Toc116129767)

[اشکال اول آیت الله وحید 20](#_Toc116129768)

[بررسی اشکال اول آیت الله وحید 20](#_Toc116129769)

[1. جواب از اشکال بر مبنای قوم 20](#_Toc116129770)

[2. جواب از اشکال بر مبنای محقق عراقی 21](#_Toc116129771)

[تبیین فعلیت احکام بر اساس تقدیر در کلام محقق عراقی 21](#_Toc116129772)

[لفظی بودن نزاع محقق عراقی با محقق نائینی در این بحث 23](#_Toc116129773)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

# خلاصه بحث گذشته

در بحث حدیث حجب، فرمایش محقق عراقی مطرح شد. ایشان می‌فرمود یکی از راه‌های اثبات برائت 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 برائت (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 برائت 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 برائت‌اند، 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 می‌شود و توسط ظلم ظالمین منع می‌شود، استدلال را تکمیل می‌کند.

جلسه گذشته عبارت دشواری از ایشان را توضیح دادیم که می‌فرماید 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 آیت‌الله وحید حفظه‌الله وارد شده است، و یک اشکال در تقریرات آیت‌الله حائری حفظه‌الله وجود دارد.

# اشکال اول آیت‌الله وحید

اشکال اول استاد اینست که فعلیت حکم که یکی از مقدمات استدلال محقق عراقی است، تمام نیست. می‌فرماید محقق عراقی حکم را در موردی که ذکر می‌کند، فعلی می‌داند، ولی این سخن درستی نیست، زیرا فعلیت حکم به فعلیت موضوعش است و در اینجا موضوع، فعلی نیست. البته تعبیر اشتباهی در تقریرات آیت‌الله وحید حفظه‌ الله رخ داده است بدین تعبیر که همین‌که برای مخاطبان ابلاغ نشده است، لا تکون فعلیة 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 می‌فرماید وقتی ابلاغ نمی‌شود به مکلف، پس موضوع تکلیف بجمیع شرائطها، فعلی نیست.

# بررسی اشکال اول آیت‌الله وحید

آیا این اشکال به محقق عراقی وارد است؟ به نظر می‌رسد دو پاسخ به اشکال استاد می‌توان 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.

# 1. 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 شرایط، 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 أیها الذین آمنوا صلوا»، موضوع حکم، مکلف بالغ عاقل است. در موضوع حکم، وصول حکم اخذ نمی‌شود، همچنین ابلاغ پیامبر صلوات الله علیه که مقدمه و سبب وصول است نیز اخذ نمی‌شود. مگر اسباب علم در موضوع حکم اخذ می‌شود؟! اگر گفتیم «المستطیع یحج»، 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 اساسا وارد نیست، حتی مبنای محقق نائینی و دیگران که فعلیت حکم به فعلیت موضوع است.

# 2. 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 ظاهرا ماخوذ 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 آیت‌الله 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 حقیقیه است و فعلیت حکم به فعلیت موضوع است، نادرست است، زیرا در قضایای حقیقیه، محمولات، تابع موضوع‌اند به لحاظ فعلیت و عدم فعلیت و شأنیت 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 ـ که در اشکال اول گفتیم نیست ـ، 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 می‌گویند این علم اجمالی به طرف فعلی نخورده است علی أي 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 تکیلف آینده فعلی نیست. آقا ضیاء می‌گفت که روی فرض، فعلی است. زمان هم اگر مأخوذ و شرط باشد، فرضش موجب فعلیت حکم است نه واقعش.

آیت‌الله وحید اشکال می‌کرد که این چه حرفی است؟! مگر احکام روی فرض فعلی می‌شوند. روی فرض استطاعت که وجوب حج برای من نمی‌آید. 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 می‌خواست درست کند، گرچه اینجا حرف خود آقاضیاء است. ایشان می‌گفت 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 فوق‌العاده دقیقی است. این بحث را در کتاب واجب مشروط به تفصیل نوشته‌ایم. ماحصل اینکه فرمایش آقاضیاء فوق‌العاده دقیق است، لکن نزاعی که با مرحوم نائینی راه می‌اندازد، به نظرم نزاعی لفظی است. مرحوم والد ما که از آقا ضیا دفاع می‌کرد و می‌گفت حرف آقا ضیاء تام است، این سخن بنده در لفظی بودن نزاع را نمی‌گفت، منتها به نظر بنده به توضیحی که آنجا به تفصیل گفته‌ام و اینجا اشاره می‌کنم، نهایتا نزاع بین ایشان و مرحوم نائینی لفظی می‌شود. صرفا اشاره می‌کنم و علاقمندان مراجعه کنند.

چرا مرحوم عراقی می‌گوید 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 می‌کند. می‌گوید انسانی که سیراب است، با تصور تشنگی، نیاز و غرض برای او پیدا نمی‌شود که مولا به او تکلیف کند که آب بخور. اوامر مولا انعکاس کار خود مکلف است و گویا اراده مولا جای اراده مکلف می‌نشیند. اگر خود مکلف می‌خواست غرضش را تحصیل کند، آیا با فرض، غرض محقق می‌شد؟ آن نیازی که مصداق غرض است و انسان را حرکت می‌دهد، تشنگی واقعی است، و تصور و فرض تشنگی محرک انسان نیست. اگر خود طالب حرکت نمی‌کند، مولای آمر نیز که بناست به جای خود طالب اراده تشریعی داشته باشد، حرکت و اراده نمی‌کند. 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 می‌شود، مثل المستطیع که عبارتست از مکلف بالغ عاقلی که إستَطاعَ، مولا وقتی می‌خواهد 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 می‌گوید که احکام فعلیات من الأزل هستند؟ برای اینکه مولا عباد را تک تک بنام احمد و زید و بکر که نمی‌نگرد تا بگوید «یجب علی أحمد الحج» تا بگوییم این احمد که مستطیع نیست، پس به چه معناست که از او حج را می‌خواهد؟! مولی نگاه به مستطیع می‌کند و گویا کس دیگری را نمی‌بیند و می‌گوید «أیها المستطیع یجب علیک الحج». سوال اینست که اگر اینطور است، غیر از ازلی بودن می‌تواند باشد؟! یعنی مولا از ازل من و شما را به عنوان المکلف البالغ ندیده است. اگر به بالغان و مکلفان خطاب کند که «حِجوا»، حرف عجیبی است. این شخص که مستیطیع نیست چطور خطاب حج برای او آمده است؟! پس اینطور نیست. مولا از ابتدا مستطیع را می‌نگرد و می‌گوید «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 می‌گوید احکام روی فرض، فعلی‌اند نه یعنی روی تصور مستطیع بلکه روی تقدیر مستطیع. یعنی نگاه می‌کند به کسانی که مستطیع هستند. المستطیع را می‌نگرد، نه اشخاص مستطیع. این المستطیع صدور حج از او پر از ملاک است. می‌گوید «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 می‌گوید ما می‌گوییم احکام به فعلیت موضوع فعلی است، اما قبول داریم که خود این حکم فعلی است. اینکه قضایای حملیه به شرطیه برمی‌گردد، درست نیست، ولی وارد این بحث‌ها 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 می‌خواهد. می‌گوید 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 می‌گویم نزاع با مرحوم نائینی لفظی می‌شود بدین خاطر است.

مفاد قضیه حقیقیه که فعلی است. خود جمله شرطیه را لحاظ کنید که مولا به ضرس قاطع آن را می‌خواهد، ولی آن محمول را از مکلفی که تشنه نیست یا مستطیع نیست، نمی‌خواهد. اما مفاد جمله شرطیه که عبارتست از اینکه اگر شخص مستطیع باشد، یجب علیه الحج را قبول دارد. لبّ حرف عراقی اینست که این مفاد، فعلی است. البته آقای عراقی این را که بنده عرض کردم، نمی‌گوید و می‌گوید فعلیات من الازل‌اند، ولی چه چیز فعلی است؟ «المستطیع یحج» فعلی است. این را آقای نائینی هم می‌تواند 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 حقیقیه عده‌ای همین را می‌گویند. خود آقای نائینی هم همین را می‌گوید که قضیه حقیقیه 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 لبّا 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، منتها 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 حقیقیه 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 اصلا 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 یحج 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 یحج»، این علم چه چیز را تنجیز می‌کند؟ آیا تکلیف مرا تنجیز می‌کند؟ من که مستطیع نیستم تکلیفی ندارم. بله، علم به قضیه حقیقیه «المستطیع یحج» داریم. علت اینکه مرحوم نائینی می‌فرماید که موضوع محقق لازم داریم؟ بخاطر این است که تکلیف مرا شامل شود. «المستطیع یحج» 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 ظاهرا 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 27](#_Toc116216852)

[اشکال آیت‌الله حائری به استدلال نخست محقق عراقی 28](#_Toc116216853)

[پاسخ به اشکال آیت‌ الله حائری 30](#_Toc116216854)

[نقد اشکال ما به آیت‌ الله حائری 32](#_Toc116216855)

[پاسخ به نقد و دفاع از اشکال به آیت‌الله حائری 32](#_Toc116216856)

[دو اشکال به استدلال اول محقق عراقی 33](#_Toc116216857)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

# 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 برائت 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، فعلیات‌اند. 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 ـ کما اینکه در موارد بسیاری به تناسب این نکته را آورده است ـ فرموده که احکام روی فرض موضوع و فرض شرایط، و نه روی واقع موضوع و شرایط، فعلی می‌شوند. اشکالی به مرحوم نائینی دائم می‌کند که فعلیت احکام به نحو قضیه حقیقیه نیست که دائر مدار فعلیت موضوع در خارج باشد، بلکه حکم روی فرض موضوع و شرایط، فعلی می‌شود. این پاسخ مبنایی مرحوم عراقی بود.

خلاصه مبنای محقق عراقی این است که احکام وقتی از مولی صادر می‌شود 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 می‌کند، لحاظ خارج نمی‌کند که چه کسی مستطیع است تا به او بگوید بر تو حج واجب است، بلکه از ازل مستطیع را می‌بیند و اراده‌اش به تبع غرضش به حصول حج از مستطیع، برانگیخته می‌شود. می‌بیند این پر از ملاک است پس از ازل حج مستطیع را اراده می‌کند.

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 نمی‌آید، بلکه به مضمون قضیه حقیقیه‌ای است که مرحوم نائینی می‌فرماید، یعنی اراده مولی به احکام، ازلی است، لکن به من مکلف چه ربطی دارد؟ من که مستطیع نیستم. اشکالی که به مرحوم عراقی وارد می‌شود اینست.

شاید مقصود استاد که فرمود باید به تمام موضوع فعلی باشد، لبّا 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 می‌داند در پی جعل تطبیق شده است که اسم آن را مجعول می‌گذارد. 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 نمی‌توان اشکال کرد که چرا اراده را فعلی می‌دانید. اراده فعلی است، ولی تطبیق آن به بنده دلیل ندارد. این بحثی بود که دیروز عرض شد.

حال، ابتدا اشکال آیت‌الله حائری به محقق عراقی را مطرح می‌کنیم تا در پرتو پاسخ به آن، اشکال ما به محقق عراقی روشن شود.

# اشکال آیت‌الله حائری به استدلال نخست محقق عراقی

آقای صدر در مباحث در متن متعرض حرف آقا ضیاء در استدلال دوم می‌شود؛ و آقای حائری حفظه الله در پاورقی به استدلال نخست هم می‌پردازد. ایشان از جهت دیگری به استدلال اول محقق عراقی اشکال می‌کند. می‌فرماید 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 صدفةً به آن علم پیدا کنیم. مقصود ما از فعلی اینست که اگر هم صدفة به آن علم یافتیم، موضوع حکم عقل باشد. ایشان می‌گوید 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 صدفة 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 أنّ العقل كما لا يحكم بوجوب امتثال ما لم يصدر المولى (تعالى) على طبقه خطابا كذلك لا يحكم بوجوب امتثال ما أوحى إلى نبيّه صلى اللّه عليه و آله و سلم و لم يأمره بالتبليغ، و ذلك حتى في فرض القطع بذلك صدفة، و هذا غير البراءة التي نتكلّم عنها،

چون در برائت، واقع لو کان، فعلی است بحیث لو علمنا به لکان فعلیا و منجزا. 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 صدفة هم لزوم امتثال ندارد.

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

پاسخ: بله، اگر واقع بگونه‌ای نباشد که بحیث لو علمنا به لکان منجزا، برائت نمی‌خواهد.

و لا معنى لدعوى عدم الفصل في ذلك، و المقياس في عدم وجوب الامتثال إنّما هو عدم كون الحكم بمستوى يحرّك 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 النبيّ صلى اللّه عليه و آله و سلم، أو عدم أمره بتبليغ ما أوحي إليه.[[20]](#footnote-20)

در این جهت که حکم به این مستوی و سطح نباشد، فرقی نمی‌کند که چرا لزوم امتثال نداریم: اینکه مولی اساسا 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 آیت‌الله 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 ـ و در هر دو طرف هم اصولیان بزرگی قرار دارند ـ 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 مثلا در بحث ضد یا اجتماع امر و نهی بنا بر اینکه مندرج در باب تزاحم 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 صراحتا 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 دارم که عرض خواهم 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 تامّ 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 الغرضیة است. حال چطور این را احراز کنیم؟ احراز آن به وجود تکلیف و حکمی است که منبعث از آن است. اگر تکلیف داشتیم، کشف إنی 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 الملاکیة قابل تنجیز نیست، بلکه می‌گویند آ‌ن هم در صورت علم به آن، منجز است و موضوع حکم عقل به امتثال، منتها راهی برای کشف آن نداریم. ولی گاهی می‌گویند همینکه مولی تکلیفی نیاورده است، کشف می‌کند که آن ملاک، تام الملاکیة نیست. این تعبیر دوم آیت‌الله حائری که «لیس بمستوی يحرّك المولى للتصدّي إلى إيصاله 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 بگوییم 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 تامّ 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، پاسخش روشن است. از کجا می‌دانید 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 کاملا به نحو ثبوتی قابل تصویر است. مولی در جعل حکم مانعی دارد و در ابراز اینکه این غرض تام الغرضیة 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 می‌تواند این باشد که فاقد القدرة که نمی‌تواند حج برود، ملاک حج که از بین نمی‌رود بلکه او فاقد القدرة است. اگر نتوانم در کنکور رتبه اول را کسب کنم، ملاک رتبه اول داشتن از بین نمی‌رود، 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 نمی‌شود. بنابراین صرف نبود حکم، کشف نمی‌کند که ملاک در آن مستوی نیست.

اگر اشکال اثباتی باشد، پاسخ به نحو دیگری است. ثبوتا قبول کنیم که ملاک می‌تواند تام الملاکیة باشد بدون اینکه تکلیفی بدنبال آن آمده باشد، ولی راهی برای احراز آن نداریم. در مورد خطاباتی که می‌رسد اختلافی در کار است. محقق عراقی و مرحوم اصفهانی به صراحت و برخی دیگر از بزرگان و شاید صاحب کفایه می‌گویند ما با اطلاق هیأت در خطابات کما اینکه اطلاق ایجاب را درست می‌کنیم و فقط در جایی که قطعا نتواند بعث باشد، ساقط می‌شود، به دلالت التزامی ملاک‌دار بودن متعلق را نیز اثبات می‌کنیم. وقتی مولی می‌فرماید «صل» یک مدلول مطابقی دارد که با هیأت صل، ماده صلاة را به عهده من می‌آورد و ایجاب می‌کند. این مفاد مدلول مطابقی هیأت امر است، لکن به دلالت التزامی لفظی می‌گوید 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 می‌کنند و کشف ملاک می‌کنند و برخی مثل آقای خویی و شهید صدر و اکثر شاگردان آقای خویی و صاحب منتقی، اشکال می‌کنند و می‌گویند دلالت التزامی ثابت نیست، و دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی است.

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

## نقد اشکال ما به آیت‌الله حائری

مستشکلی به ما اشکال می‌کند و از آقای حائری دفاع که بله، این نزاع‌ها وجود دارد ولی در بحث ما نمی‌آید، 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 می‌کند که این حرف در جایی است که بتوان استکشاف ملاک کرد، اگر استکشاف ملاک نشود این سخن را نمی‌توان 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 آیت‌الله حائری

در پاسخ به این حرف و دفاع از اشکالی که به آقای حائری کردیم می‌گوییم که الان به صدد این نیستیم که خطاب خاصی را با اطلاق درست کنیم. می‌خواهیم بگوییم که در میان احکامی که به نبی صلوات الله علیه واصل شده است، تام الغرضیة وجود دارد. از کجا چنین می‌گوییم؟ یک راهی آقا ضیاء دارد که به نظر درست نیست که توضیح خواهیم داد. یک راهی ما داریم که می‌توان 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 می‌فهمیم فی الجمله یکسری احکام داریم که این احکام خدمت نبی صلوات الله علیه ایداع شده و به ما هم گفتند سوال نکنید که گرفتار می‌شوید. از این روایات استفاده می‌شود اغراض در این‌ها تام است و ابرازش مانعی دارد، و گرنه نمی‌گفتند 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 می‌پرسید که اگر بگویم بله، بر شما واجب می‌شود 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 می‌گوید 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 ـ همانطور که آقای حائری در پاورقی مباحث فرموده است ـ 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:

ولکن فیه إن ما أفید من عدم فعلیة الأحکام مع السکوت عنها إنما یتم في فرض السکوت عنها بقول مطلق حتی من جهة الوحي إلی النبي؛ وأما في فرض إظهاره للنبي بتوسیط خطابه و وحیه فیمکن دعوی کونها من الأحکام الفعلیة[[21]](#footnote-21)

پس می‌پذیرد آن قسمی که به نبی صلوات الله علیه وحی نشده، فعلی نیست. بر اساس اشکالی که به آقای حائری کردیم که اغراض واقعی می‌تواند تام باشد، در قسمی که «سکت الله عنها» آیا نمی‌شود اغراض تام باشد؟ اغراض ممکن است تام باشد ولی ابراز خداوند مانع داشته باشد. ثبوتا 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 می‌کنیم. بحث لفظی نیست. می‌خواهید اسم هر چه ابلاغ نشده است را شأنی است. این قسم شأنیات می‌توانند موضوع حکم عقل قرار گیرند.

آیا نمی‌شود غرض باشد ولی مولی بیان نکرده باشد؟! داریم که «سکت الله عنها ولکن لم یسکن عنها نسیانا فلا تتکلفوها»؛ 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 می‌شود داعی مولی برای ایجاب می‌شود، لکن این ایجاب ابرازش مانع دارد. ثبوتا ممکن است. در بحث اغراض از این راه درست می‌کنیم. محقق عراقی و اصفهانی اگر این را نگویند، از کجا می‌توانند ملاک را بفهمند. ثبوتا باید قبول کنند که ملاک بدون تکلیف می‌تواند باشد.

سوال: اینکه حکم را ابراز نمی‌کند حتما بخاطر غرضی است. این غرض عدم ابراز مهم‌تر از ملاک موجود در متعلق و غرض جعل حکم است.

پاسخ: مصبشان یکی نیست. وقتی مصب یکی نباشد، تزاحمی 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 الملاکیة باشد و اگر مانعی نبود، هم اعتبار می‌کرد و هم ابراز می‌کرد. حال، ابراز آن مانعی دارد. این صورت، به معنی عدم ملاک برای صلاة نیست.

الان نمی‌گوییم همه موارد اینطور است، بلکه ثبوتا 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 خارجا 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 می‌شود، ممکن است از قسم دوم باشد که به ایشان وحی شده و ایشان بیان نمی‌کند؛ ولی ذیل آیه «لا تسئلوا عن أشیاء إن تبد لکم تسؤکم»، برخی مفسران می‌گویند چیزهایی است که اگر سوال کنید حکمش برای شما بیان می‌شود. برخی مفسران در کنز الدقائق و غیره آورده‌اند و وصل کرده‌اند به بیان امیرالمومنین صلوات الله علیه در «ما سکت الله عنها». یعنی این معنای آیه را به آن روایت وصل کرده‌اند. «ما سکت الله» اطلاق دارد. اگر نگوییم خصوص موردی است که اصلا به نبی صلوات الله علیه وحی نشده، حتما قسمی که وحی نشده و نزد خداست را شامل می‌شود.

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 شأنیات‌اند.

نتیجه این می‌شود که «ما حجب الله»‌ی که محقق عراقی زحمت می‌کشد در قسم دوم درست کند، در قسم اول هم صدق می‌کند. قسم اول هم می‌تواند فعلی باشد و اطلاق «ما حجب الله» آن بخش فعلیات را در این قسم اول می‌گیرد. در این قسم اسناد «حجب» هم به الله مشکلی ندارد. تکلیف یا احتیاط که می‌توانست بیاید، از او وضع شده و برائت اثبات می‌شود. 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 ثبوتا، اما راه کشف آن‌ها چیست ؟ عرض ما این بود که کشف بخصوص نمی‌خواهیم و اجمالا این قسم باشد کافی است برای استدلال ما. مرحوم عراقی ظاهرا 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 بتوسیط خطابه ووحیه (فيمكن) دعوى كونها من الاحكام الفعلية (إذ) لا نعنى من الحكم الفعلى الا ما تعلقت الارادة الازلية بحفظه من قبل خطابه (حيث) انه يسكتشف من تعلق الارادة بايجاد الخطاب عن فعلية الارادة بالنسبة إلى مضمون الخطاب[[22]](#footnote-22)

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 می‌گوید 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 ـ ممکن است از ادله خاصه استفاده شود که خطاباتی هست ـ 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 العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 37](#_Toc116306365)

[اشکال دوم به استدلال اول محقق عراقی در استنباط برائت از حدیث حجب 38](#_Toc116306366)

[تصحیح استدلال محقق عراقی از راهی دیگر 39](#_Toc116306367)

[ما حصل مقدمه اول استدلال نخست محقق عراقی 40](#_Toc116306368)

[مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی: عدم قول به فصل 40](#_Toc116306369)

[اشکال آیت الله وحید به مقدمه دوم 41](#_Toc116306370)

[پاسخ مبنایی به اشکال آیت الله وحید 41](#_Toc116306371)

[اشکال صغروی به مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی 42](#_Toc116306372)

[اشکال کبروی به مقدمه دوم استدلال نخست محقق عراقی 42](#_Toc116306373)

[استدلال دوم در استفاده برائت از حدیث حجب: استناد تکوینی حجب به خداوند 44](#_Toc116306374)

[اشکال آیت الله وحید 45](#_Toc116306375)

[پاسخ به اشکال آیت الله وحید 45](#_Toc116306376)

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

# 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، شأنی‌اند 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 تسلم 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. می‌فرماید 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 بعدا 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 برائت نیست، بلکه از باب این است که اساسا به من تطبیق نشده است و موضوع حکم نیستم. مثل اینکه من مستطیع نباشم و خداوند فرموده المستطیع یحج. من حکمی در اینصورت ندارم، اما این عدم حکم، همان برائت نیست؛ در حالی که اگر ظلم ظالمین مانع از ایصال باشد، تکلیف واقعی با اینکه بر من تطبیق می‌شود ولی با جریان برائت، نفی می‌شود.

عرض بنده اینست که اینکه محقق عراقی می‌گوید 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 می‌کند، لکن فایده‌ای ندارد و تطبیق به ما نمی‌شود. فعلی‌هایی که ایشان می‌گوید در موارد بسیاری به ما تطبیق نشود، چون مصداق ندارد. آنگاه، نمی‌توان با عدم قول به فصل بگوییم کسانی که از باب موضوع نبودن برای تکلیف، حکمی ندارند، با کسانی که از باب ظلم ظالمین برائت دارند، یکسان‌اند. اینجا در باب برائت، 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، نکته‌اش این باشد که موضوع آن‌ها مقید به زمان ظهور است، در اینصورت به من تطبیق نمی‌شود، و این برائت نیست، بلکه من اصلا حکم واقعی ندارم. این نوع عدم حکم، با برائت 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 می‌شود. بله، می‌توان این اشکال را به نحو دیگری پاسخ داد با ادعای اینکه مجموعه‌ای 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 بپرسید که اگر او پاسخ دهد، متکلف می‌شوید. 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 می‌افتید؟! در حالی که اگر ملاک نداشت و بر ما منطبق نبود، حتی اگر می‌پرسیدیم و نبی صلوات الله علیه هم پاسخ می‌داد، باز نباید به مشکل می‌افتادیم چراکه به ما تطبیق نمی‌شود. 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 می‌داد، به ما تطبیق نمی‌شد. 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 می‌گوید 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 نگذاشته‌اند.

## اشکال آیت الله وحید به مقدمه دوم

آیت‌ الله وحید حفظه الله به این اشکال می‌کند 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 المدرکیة است یا محتمل المدرکیة. روی مبنای مشهور، دلالت اجماعی که محتمل المدرکیة باشد، ساقط است. این نوع اجماع، در دلالتش کشف نمی‌کند از وجود رای معصوم یا از وجود دلیل قطعی از ناحیه معصوم. وقتی محتمل المدرکیة بود دیگر نمی‌شود روی مبنای قوم این استکشاف را داشت که حتما امام علیه السلام حکمی داشته‌اند و سینه به سینه از ناحیه راویان و فقیهان تا زمان ما نقل شده است. چون ادله‌ای در دست بوده و استظهار و اجتهاد کرده‌اند و به این حکم رسیده‌اند یعنی به حکمی مشترک رسیده‌اند بین مواردی که به پیامبر صلوات الله علیه وحی می‌شود و ایشان مامور به ابلاغ نیست، و مواردی که پیامبر صلوات الله علیه ابلاغ نموده و ظلم ظالم از عده‌ای منع کرده است. این ادله در هر دو وجود دارد و استنباط کرده‌اند و به این نکته رسیده‌اند. 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 می‌فرماید که این اجماعاتی که محتمل المدرکیة است، کاشف از رای معصوم نیست. محقق عراقی در خاطرم نیست ولی احتمال دارد این را بگوید. مرحوم والد ما هم مکرر می‌فرمود که محتمل المدرکیة، اجماع درستی نیست.

## پاسخ مبنایی به اشکال آیت الله وحید

سوال: اگر مبتلا به باشد چه؟

پاسخ: بله، ما در مبنا اشکال داریم. فکر می‌کنیم باید در اجماعاتی که مدرکی‌اند تفصیل داد بین آن‌هایی که متضمن یک حکم مبتلا به باشند یعنی سوال از امام علی القاعده می‌شود و در اینصورت، آشکار هم می‌شود و عرض ما اینست که اگر از این قسم باشد، ولو مدرک داشته باشیم برای این حکم، می‌گوییم 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 معمولا سوال نمی‌شود و سوال هم بشود گوشه‌ای می‌ماند و دلیلی بر انتشار نیست، اینجا‌ها اگر اجماع باشد، احتمال المدرکیة کشف اجماع از قول معصوم را ساقط می‌کند.

این یک بحث مبنایی است. برائت، مسلما از امور مبتلا به است. ممکن است خود آقا ضیاء محتمل المدرکی باشد، ولی بحثی مبنایی است که اگر کسی احتمال المدرکیة را در اموری که مبتلا به است قادح نداند ـ که ما اینطور هستیم ـ اینجا هم نباید قادح بداند. در اینصورت، علی القاعده، هر دو مقدمه بیان مرحوم آقا ضیاء تمام است. پس محتمل المدرکیة 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 اصلا اینطور نیست. یعنی فقها متعرض نشدند. برائت ربطی به احکامی که به نبی صلوات الله علیه وحی شده و ایشان ابلاغ نکرده است، ندارد. برائتِ 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 احتیاط‌اند؟! به تعبیر دیگر، اجماعات مرکب یا عدم قول به فصل، چیزی شبیه جمله شرطیه درست می‌کند. نمی‌گوید فقها الان این را می‌گویند. یک وقتی می‌گوییم فحص کردیم که فقها الا ما شذّ و ندر، همه قائل به برائت در شبهه بدوی هستند. این اجماعی است که کاشف از رای معصوم است. ولی یک وقتی می‌گوییم نود درصد گفته‌اند 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 لبّا متضمن جمله‌ای شرطی است در موارد بسیاری که اگر اینجا این قول را می‌گفتند، آن قول را هم می‌گفتند، ولی این قول را نگفته‌اند. یعنی اگر برائت در قسم سوم می‌گفتند، در قسم دوم هم می‌گفتند ولی در قسم سوم برائت را قائل‌ نشده‌اند.

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 فقهایی 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 اطلاقش شامل این قسم هم هست و این را آقا ضیاء استدلال کرد، ولی خیلی‌ها قبول ندارند. همینجا منکراند زیرا فعلی نیست. ما هستیم که استدلال می‌کنیم 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 می‌گویند. دلیلی در کار نیست که این جمله شرطی فقها کاشف از رای معصوم باشد. اگر فقها متفق بودند بر یک مضمون حکمی، می‌گفتیم حکم حتما از ائمه صادر شده است، ولی ائمه بنا نیست که جمله شرطی بگویند. ائمه بیان احکام می‌کنند. لذا بر بیشتر عدم قول به فصل‌ها 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 نمی‌کند. لذا استدلال ایشان با اینکه مقدمه‌ اولش که از قضا محل نقض و ابرام بود، قابل تتمیم 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 کرده‌اند که محقق عراقی هم این استدلال را دارد و برخی اشاره نکرده‌اند. شهید صدر در بحوث بدون اشاره به محقق عراقی همین استدلال را می‌پذیرد و در مباحث اشاره به محقق عراقی می‌کند و می‌پذیرد و از جهت دیگری به «ما حجب الله» اشکال می‌کند. در بحوث «ما حجب الله» را سندا و دلالة تام می‌داند، گرچه حدیث رفع را تمام نمی‌داند و در پایان که تلخیص می‌کند می‌گوید مستفاد از همه مباحث تمامیت دلالت آیات است و روایت حجب. در مباحث اشکال می‌کند. این جواب را که عرض خواهیم کرد از محقق عراقی و دیگران علی الظاهر پاسخ قانع‌کننده‌ای به اشکال می‌داند، ولی از جهت دیگری به روایت حجب اشکال می‌کند.

مرحوم عراقی می‌گوید که ممکن است بگوییم اساسا که اصل این اشکال همه جا قابل دفع است. «ما حجب الله» انتساب تشریعی نیست تا بگویید نمی‌شود 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 می‌گوید 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 إذ 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 إلا بالله» هیچ حرکت و قو‌ه‌ای نیست جز بالله. یک جاهایی می‌گوید اگر سیئه‌ای 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 این‌ها خواهد آمد، لکن به هر حال در آیات و روایات همه امور به خداوند مستند می‌شود.

سوال: محقق عراقی در مقالات استبعاد می‌کند.

پاسخ: بله، در مقالات «علی بُعد» میگوید و درست است، ولی فعلا تقریب استدلال‌های نهایة الافکار است. ببینید این استدلالهایی که به اشخاص نسبت می‌دهیم و گاهی برای جا افتادن بحث تفسیری می‌کنیم، شخص مستدل مهم نیست. مهم این نیست که چه کسی این را گفته است.

ایشان می‌گوید ما انتساب حجب به خدا را در همه جا داریم و جایی که ظلم ظالم منع می‌کند، 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، می‌گوید ما غلب الله علی العباد فهو أولی بالعذر یا فالله أولی بالعذر. اینجا اغماء و نوم سبب خاص خودش را دارد، ولی در عین حال به خداوند نسبت داده شده. همه امور تکوینا به خدا منتسب است.

خوب دقت کنید. قبلا 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 أینما کنتم». 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

آیت‌الله 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 می‌گوید 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 نهایة الأفکار 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 ظاهرا فرمایش آقای خویی است که سخن عجیبی است. ایشان می‌گوید 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 في مصباح الأصول. در حالی که حرف مصباح الأصول با نهایة الأفکار فرق می‌کند. نهایة الأفکار می‌گوید انتساب حجب به خداند 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 نمی‌شود نسبت داد؟! من که اینجا نشستم و کسی جلوی من به دیگری ظلم می‌کند، نه وجود و نه فعل او به من قائم نیست بلکه من فقط می‌توانم 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 لحظه‌ای همینطور است. در هر وعائی که لحظه و زمان نیست یعنی در عوالم دیگر هم همینطور است. همه ملائکه به حق تعالی قائم‌اند. وجود نازنین پیامبر صلوات الله علیه که أعلی 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. نمی‌شود 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 نمی‌شویم لکن چون مرحوم اصفهانی اشاره‌ای کرده است، در جلسه آینده انشاالله اجمالا به آن می‌پردازیم.

والحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 47](#_Toc116389635)

[اشکال محقق اصفهانی به استدلال دوم 48](#_Toc116389636)

[بررسی کلام محقق اصفهانی 50](#_Toc116389637)

[ما حصل بررسی اشکال محقق اصفهانی به استدلال دوم 52](#_Toc116389638)

[اشکال بر عدم صدق فلسفی ما حجب 52](#_Toc116389639)

[اشکال بر عدم صدق عرفی ما حجب 53](#_Toc116389640)

[استدلال سوم در استنباط برائت از حدیث حجب 53](#_Toc116389641)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

# 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 این‌رو، ارتباطی به برائت ندارد. برائت 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، نهایتا 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 نهایة الدرایه 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 قبلا در بحث طلب و اراده گفتیم که نمی‌شود مسببات با لحاظ حیث محدودیت، مستقیما 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، مستقیما 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 مستقیما 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، معدات‌اند یعنی ممرّ فیض خداوند هستند. فیض حق تعالی یکباره به وجود دانی فانی نمی‌رسد، و حتما 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، ممر 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 سیئة فمن نفسک»، 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 کل من عند الله». حال چطور سیئه بما هو سیئه 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 ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ»

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 حجبه غيره[[23]](#footnote-23)

در بحث ما هم اخفاء از ناحیه ظالمین صورت گرفته و جهت تلی الماهیتی در آن‌ها اقوی بوده، و از این‌رو، به آن‌ها نسبت داده می‌شود نه خداوند. آنگاه می‌فرماید «والتحقیق» که به نظرم متضمن یک استدلال دیگر است و بعدا بحث می‌کنیم.

## بررسی کلام محقق اصفهانی

این فرمایش ایشان منتهی به چه می‌شود؟ خدا رحمت کند مرحوم اصفهانی را که گاهی آنقدر بحث فلسفی می‌کند که اصل مسأله گم می‌شود. مسأله این بود که اموری چون اخفاء و حجب به خداوند نسبت داده شده است. مرحوم شیخ فرمود که در مورد اخفاء ظالمین نمی‌شود 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 می‌دهد، 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 نمی‌شود و فاعل «ما به الوجود» خداوند نیست و این‌ها ممرّ فیض الهی و معدّ‌اند، و جهت وجودیشان به خداوند اضافه ‌می‌شود، حرف دقیقی است، اما منافاتی با استدلال محقق عراقی و دیگران ندارد. بالاخره قبول دارید که امور تکوینی از حیث وجودشان به خداوند مستند می‌شوند و از جهت محدودیت، به فاعل‌های مباشر اضافه می‌شود.

این با کجای استدلال مرحوم عراقی و دیگران منافات دارد؟ ظاهرا منافاتی ندارد. مگر این ذیل که تحقیقی می‌کند که بعد از اینکه روشن شد وجودات به دو لحاظ قابل استناد به خداوند و اسبابی است که در طریق‌اند و ممر فیض‌اند، ایشان می‌گوید افعال از این جهت که چه چیزی در آن‌ها غلبه دارد، دو قسم‌اند. این هم سخن خوبی است. افعال هم خودشان به لحاظ وزن و واقعیتشان فرق دارند یعنی از این جهت که قصد فاعل چه بوده و خود ذات فعل چه بوده است، فرق می‌کند؛ و هم به لحاظ ظهورشان برای ما فرق می‌کنند. علمای تفسیر جدید در هرمنوتیک می‌گویند 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 الماهیة؟ این به خود وزن فعل برمی‌گردد. خود افعال دو قسم‌اند و ظهوراتشان برای ما فرق می‌کند. در خیابان انسان افعال سبکی انجام می‌دهد، 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 الماهیة 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 إلیها؛ 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، اصلا 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 ، والضار ، والنافع بخلاف ما اذا صدرت عن اشخاص غلبت الجهة التي تلي الماهية فيهم، فإنها تنفي عنه تعالى بهذا النظر كما عرفت.[[24]](#footnote-24)

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

اول بحث گفتیم کسانی که می‌گویند در جایی که اخفاء ظالمین است، «ما حجب الله» صدق نمی‌کند دو گروه‌اند: یک گروه می‌گویند صدق فلسفی ندارد و قابل استناد نیست، و یک گروه می‌گویند ظهور ندارد. کسانی که می‌گویند 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 می‌شود غلبه کاملا ربوبی دارد، ولی بالاخره وجود محدود است و این محدود از حیث محدودیت از خداوند صادر نمی‌شود. 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 می‌کنید که حسن زد. زدن یک فعل است و جهت معدّی دارد که ما باشیم. جهت وجودی خالص از جانب حق تعالی است. به دید عرفانی حقیقی که «لا مؤثر في الوجود إلا الله» که یک حقیقت سلطان تام در عالم وجود دارد، کارهای ما خیلی ظاهر است و باطنش چیز دیگری است. ما خیال می‌کنیم که ما گفتیم و ما کردیم.

# ما حصل بررسی اشکال محقق اصفهانی به استدلال دوم

بنابراین فرمایش محقق اصفهانی بدین صورت خلاصه می‌شود

## اشکال بر عدم صدق فلسفی ما حجب

اگر استدلال مرحوم شیخ این بود که به لحاظ فلسفی «ما حجب» صدق نمی‌کند، 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 انسان‌ها 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 می/شود.

# 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 اولا 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 النبی 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 کان 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، نمی/تواند «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 توهم 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 منتقی. ایشان از مقابله موضوع عنهم و قرائن استفاده کرده است.

پاسخ: بله، نخواستم 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 علیهم 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 علیهم 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؛ منتها 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 ثبوت‌مائی 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» عرفا 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 55](#_Toc116735873)

[استدلال سوم محقق عراقی در استفاده برائت از حدیث حجب 55](#_Toc116735874)

[بررسی استدلال سوم 56](#_Toc116735875)

[لزوم افزودن اینکه حکم واقعی برداشته نمی‌شود به دو بیان 57](#_Toc116735876)

[بیان اول: تالی فاسد انحصار حکم به عالمین به آن 57](#_Toc116735877)

[بیان دوم: عدم امکان تصویر مطلب بخاطر انقلاب موضوع 57](#_Toc116735878)

[انشائی بودن وضع در حدیث حجب مانع ظهور «موضوع عنهم» در ثبوت‌ چیزی است 60](#_Toc116735879)

[بیان مقالات الاصول در عدم امکان واقعی بودن «موضوع عنهم» 62](#_Toc116735880)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در بیانات محقق عراقی در استفاده برائت 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 می‌شود نیز صدق می‌کند. این استدلال را غیر از محقق عراقی، دیگران هم آورده‌اند 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 برائت 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 می‌کند، و مرفوع، ایجاب احتیاط است. می‌فرماید:

کما یؤیده

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

لفظة موضوع عنهم الظاهرة في وضع الأحکام الفعلیة عند الجهل بها عن العباد بعدم ایجابه للاحتیاط في ظرف الجهل

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

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

ظاهر «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» اینست که علت وضع، جهل است. این را هم تایید می‌کند که واقع باید ثبوتی داشته باشد و فعلی باشد تا آن را بردارند. یعنی نه فقط انحصار ندارد به مواردی که خداوند اصلا خطابی ندارد، بلکه ظهورش در فعلیت است و چون جهل در رتبه متأخر از واقع است و نیز موضوعِ رفع، جهل است، پس وضع و رفع در رتبه متاخر 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 لکون الرفع في المرتبة المتأخرة عنه

«عنه» یعنی از این جهلی که موضوع است

إذ حینئذ یکون المرفوع منحصرا بإیجاب الاحتیاط

ایشان نمی‌گوید چرا اینطور است.

فتصلح للرد علی الاخباری القائل بوجوب الاحتیاط[[25]](#footnote-25)

مفادش اینست که هر وقت جهل پیدا کردی، رفع احتیاط کردیم و با ادله اخباری که می‌گوید 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 الأحکام الفعلیة عند الجهل بها عن العباد بعدم ایجابه للاحتیاط 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 «ما حجب الله علمه عن العباد»، علم به واقع می‌خورد. آن واقعی که محجوب از علم ماست و یا علمی که محجوب است، خداوند آن را برمی‌دارد. ظاهرش اینست که آن واقع را برمی‌دارد. باید بگویید نمی‌شود، پس ایجاب احتیاط را برمی‌دارد. ایشان این را بیان نکرد که چرا نمی‌شود و گفت «ظاهرة بعدم إیجابه للاحتیاط»، 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 نمی‌شود به دو بیان

بله، اگر مقدماتی را که در حدیث رفع نیز گذشت ضمیمه کند که خود واقع قابل رفع نیست، چون لازمه‌اش 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 می‌کند یعنی تلاش می‌کند تا نشان دهد «موضوع عنهم» نمی‌تواند حکم واقعی باشد، با بیانی که بررسی می‌شود.

## بیان اول: تالی فاسد انحصار حکم به عالمین به آن

اینکه چرا نمی‌شود، پیشتر به طور کلی گفتیم که اگر بگویید عند الجهل بالحکم، حکم واقعی برداشته می‌شود در قوت اینست که گفته شود احکام واقعی مختص به عالمین به آنهاست. گرچه صاحب منتقی این لازمه را نفی می‌کند 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 نمی‌شود خود واقع را بردارد؟ ما قائلیم نمی‌شود 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 می‌گوید. 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 می‌شود اینطور گفت که انسان وقتی جاهل به حکم واقعی شد، حکم واقعی برداشته می‌شود؟ اگر مولی این را بگوید، آیا لازمه‌اش این نیست که موضوع آن منقلب شود؟! اگر بگوید جاهل به حکم الله شدی، من حکم واقعی را برمی‌دارم، در اینصورت چه جهلی باقی می‌ماند؟! اگر مکلف بداند عند الجهل، حکم واقعی برداشته شده است، و جاهل شود که آیا شرب تتن 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 ظاهرا در تقریرات استاد بود، به نحوی پاسخ دادیم. ثبوتا 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 باشم، 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 تتن است. این حرمت واحد وقتی مورد جهل واقع شد، مولی آن را بردارد، حتی اگر لازمه‌اش این باشد که دیگر جاهل به حکم نیستم. این مطلب آیا ثبوتا 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 اساسا یعنی چه؟ انسان ابتدا باید جاهل به حکم بشود تا برای او جعل نشود. این اصلا 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 تتن. این بی‌معناست و به تفصیل گذشت که به بیان مرحوم اصفهانی که بهترین بیان در مسأله است، این اصلا 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. نهایتا 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 تتن 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. نمی‌گوید اشکال رفع جهل چیست. اشکالش همین است که عرض شد که چطور می‌توان تصویر کرد!؟ خداوند می‌تواند 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 می‌کنیم.

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 نمی‌رسد که بگوییم وقتی جهل را برمی‌دارد، حکم به عالمین اختصاص پیدا می‌کند و این محال است، بلکه خود رفع حکم از جاهل محال است. این‌ها نگفتند چرا برداشتن حکم از جاهل اشکال دارد. یک وقتی می‌گوییم چون مساوق است با جعل حکم روی عنوان عالمین به حکم و این محال است، و یک وقت می‌گوییم خودش محال است نه از باب منتهی شدن به این تالی فاسد. اساسا رفع حکم به معنای عدم الحکم برای جاهلین به حکم بی‌معناست.

سوال: غیر از همان عدم تقرر ثبوتی موضوع است؟

پاسخ: بله، همین می‌شود. در عدم تقرر موضوع نگفتیم در جهل، بلکه در عالمین بها گفتیم. در اینجا ظاهرا این مشکل پیش می‌آید که نمی‌توان تصویر کرد. جاهل به حکم چه زمانی جهل به حکم پیدا می‌کند؟ وقتی که رفع نشده باشد و اگر از جاهلین رفع شده باشد، دیگر جهل به حکم پیدا نمی‌کند.

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

پاسخ: بعدیتی در باب احکام نداریم. فرضا من مکلف بالغ عاقل هستم و از ابتدا که مکلف می‌شوم، آیا درمورد جهل‌های من تکلیف است؟ خیر. از الان می‌دانم 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 می‌شود؟!

به نظر می‌آید شبیه اشکالی که در عالمین بها است، به نحو دیگری اینجا پیدا می‌شود. قبلا می‌گفتیم رفع حکم از جاهل منتهی به این می‌شود 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 می‌شود، محال است، بلکه خود برداشتن حکم از جاهلین بها بی‌معناست.

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 می‌دانست ولی یک کلمه نگفتند که این منتهی به اخذ علم به حکم در متعلق حکم می‌شود، و این است که محال است. در مقالات الاصول که عبارتش را می‌خوانیم تصریح می‌کند که «موضوع عنهم» نمی‌شود حکم واقعی را بردارد که الرافع للجهل واقعا. اشکال را در این دیده است که جهل در واقع، موجب رفع واقع بشود و نمی‌گوید 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 می‌شود، گرچه آن هم درست است.

بنابراین، در توجیه کلامی که ایشان اینجا بیان کرد، دو نکته را می‌توان گفت. دقت کنید که این مسأله را باید محقق عراقی درست کند که رفع واقع، امکان پذیرنیست، پس آنچه برداشته می‌شود ایجاب احتیاط است، و الا کسی می‌تواند بگوید خود حکم واقعی را برمی‌داریم. دلیل اصرار ایشان به بیانات مختلف که واقع را نمی‌شود برداشت و ایجاب احتیاط را برمی‌دارد، دو نکته است: یکی اینکه لازمه‌اش 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 می‌شود.

# 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 نمی‌توان برداشت، پس اینطور می‌شود: عند الجهل بالاحکام الواقعیة الفعلیة ـ که باید چیزی باشد تا برداریم ـ ایجاب احتیاطش را برمی‌داریم. این کیفیت استدلال است. منتها قبلا در حدیث رفع عرض کردیم که مقدمه اول را قبول نداریم. این که می‌گویند «موضوع عنهم» ظهور در این دارد که حکمی فعلی است که برداشته می‌شود، 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 می‌کند این انشائی است، در بحث رفع می‌گوید رفع واقع بی‌تقدیر نمی‌شود، گرچه ابتدا می‌گوید چون انشاء است بی‌تقدیر است.

ما در بحث حدیث رفع عرض کردیم که «رفع ما لا یعلمون» یا «موضوع عنهم» انشاء است و انشاء قلیل المؤونه است و به هر چیزی می‌تواند 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 صیاغت دیگر سبب نمی‌دانند. برای مثال برای بعث کردن، «برو» انشاء می‌شود یعنی هیأت امر را که موضوع بعث است انشاء می‌کنیم و داعی ما هم ایجاب رفتن است. نمی‌توان گفت برای بعث کردن، انشاء زجر ‌کنیم. انشاء بکنم «نرفتن» را به داعی اینکه بعث به «رفتن» بکنم. این ثبوتا محال نیست، ولی عقلائیا اینطور نیست. عقلائی 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 عقلا جور دیگری کار نمی‌کنند. عقلا 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 ـ علاوه بر اینکه باید اثر داشته باشدـ 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 المؤونه است. من اصلا 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 می‌گوید 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 الأحکام الفعلیة عند الجهل بها»، نمی‌گوید اراده بلکه می‌گوید احکام فعلی. می‌گوید لفظ موضوع عنهم ظهور دارد در اینکه یک حکم فعلی است و برداشته می‌شود. عرض ما این بود که این سخن درستی نیست. ما رفع و وضع را انشائی می‌دانیم و انشاء قلیل المؤونه است و حتی در جایی که حکم فعلی نیست، انشاء معنا دارد و داعی‌اش باید ترتیب اثر باشد که می‌توان گفت آن احکام ظاهری که می‌توانست با غرض واقعی انشاء و جعل شود، برداشته می‌شود. 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 نمی‌شود حکم واقعی باشد بلکه باید ایجاب احتیاط باشد. لبا اینطور است که عند الجهل بالحکم، ایجاب احتیاط برداشته می‌شود و این مساوق با برائت است و فرقی ندارد. بعد می‌گوید این با حدیث رفع یک فرقی دارد، زیرا موضوعش «سکت» است یعنی در جایی که مولی خطابی ندارد، ایجاب احتیاط را برداشته است. سپس می‌گوید به عدم قول به فصل متمسک می‌شویم که در نهایة الافکار هم گفت. ولی مقدمه اول را جور دیگری درست می‌کند.

ایشان می‌گوید «ما حجب الله علمه عن العباد» که در قوت سکوت است، هر جا سکوت کرد یعنی نیاورد. لبا این می‌شود «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 نیاورده‌ام. مانند سخن برخی از غربیان که اینجا توتولوژی می‌شود و معقول نیست. اینجا هم همینطور است. اگر محمول شما «موضوع عنهم» واقعی باشد یعنی چیزی نیاوردم. جمله اینطور می‌شود: «هر کجا خطابی نیاوردم، خطابی نیاوردم». می‌گوید این معقول نیست و تکرار است. پس فهو موضوع عنهم باید چیزی دیگر باشد تا منتهی به این جمله بی‌معنا 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 می‌گوید اینست که ایجاب احتیاطی که می‌توانست آورده شود، برداشته شده است. چرا می‌توانست 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 می‌تواند غرض تامی داشته باشد پس می‌توانم 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 می‌گوید خود جعل معنا ندارد رافع للجهل باشد. بعلاوه اینکه اگر بگوید واقع را برداشتم، یعنی سکوت کردم و جمله این می‌شود که در مواردی که سکوت کردم، سکوت کردم. این بی‌معناست. 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 نهایة الافکار فرق دارد. اینجا بین دو قسم فرق نمی‌گذارد که اصلا این خطاب از ناحیه خداوند ابلاغ نشده یا ابلاغ شده است و نبی صلوات الله علیه ابلاغ نکرده است، بلکه ظاهر سکوت اینست که اصلا خطابی نیست. اینجا که خطابی نیست ایجاب احتیاط نیست. در جایی هم که خطابی باشد، ایشان از باب عدم قول به فصل درست می‌کند.

آنگاه اینجا دو اشکال که نظیرش پیشتر بود، پدید می‌آید. 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 اصلا خطاب نیست، علم هم پیدا کنید، بی اثر است و نمی‌توان این را لبّا 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، فایده‌ای ندارد. این شبهه را پاسخ دادیم که همینجا هم می‌آید و جلسه بعد، تکمیل می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه استدلال محقق عراقی در مقالات الأصول در استفاده برائت از حدیث حجب 64](#_Toc116821067)

[بررسی استدلال مقالات الأصول 64](#_Toc116821068)

[«ما حجب علمه» به معنای «ما سکت عن بیانه» نیست 65](#_Toc116821069)

[بی‌ثمری لحاظ مولی به عنوان «شارع» یا به عنوان «خالق الکون» در صحت اسناد حجب به خداوند 66](#_Toc116821070)

[استدلال مرحوم اصفهانی در اعم بودن موارد برائت از جایی که ناشی از اخفاء ظالمین است 69](#_Toc116821071)

[اشکال شهید صدر در تقریرات مباحث به تمسک به حدیث حجب در بحث برائت 72](#_Toc116821072)

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

# خلاصه استدلال محقق عراقی در مقالات الأصول در استفاده برائت از حدیث حجب

بحث در حدیث حجب رسید به فرمایش محقق عراقی در مقالات الأصول. استدلال ایشان سه مقدمه داشت. 1. 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. 2. اینکه «فهو موضوع عنهم» نمی‌تواند به معنای وضع و رفع واقعی باشد، زیرا مفادش سکوت و برداشتن واقع می‌شود، 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 بی‌معناست. بنابراین، «فهو موضوع عنهم» رفع واقعی نیست بلکه رفع ایجاب احتیاطی است که از لوازم و اقتضائات خود واقع است ـ حالا مقصود از واقع، یا غرض واقعی است یا اراده واقعی یا حتی خطاب واقعی که نرسیده است ـ. 3. اینکه این مفاد، گرچه به لحاظ محمول که حکم ظاهری است مفاد برائت است، لکن موضوعش جایی است که اصلا مولا خطاب نداشته باشد؛ فلذا نسبت به جایی که خطابی صادر شده ولی نرسیده است، با عدم قول به فصل می‌توان 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 اجماع‌ها است. ایشان این اجماع را اجماع مدرکی دانسته و از این باب حجت نمی‌داند. ما اطلاق این سخن را قبول نداریم که اجماعات مدرکی حجت نیست. ما اولا در صغری بحث داریم. معلوم نیست همه کسانی که در موارد عدم صدور خطاب، قائل به ثبوت عذر و رفع مسئولیت شده‌انـد، در موارد صدور خطاب و عدم وصول نیز قائل به عذر برائتی باشند. این اول الکلام است. ثانیا اگر چنین هم باشد، معلوم نیست که اجماع درست کند زیرا قبلا عرض شد که این نوع اجماع، اجماع تنجیزی درست نمی‌کند و صرفا 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 اصلا 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. عجالتا 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 نگیریم، 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 خطابٌ من المولی و لم یصل، مصداق حجب الله نیست. عرض ما اینست که عنوان حجب الله شامل موارد جهل هم می‌شود. اینکه گفته می‌شود حجب الله در قوت سکوت است، فی نفسه، کلام درستی نیست، زیرا لبّا عنوان آن لم یعلم است و لذا بر همه موارد قابل صدق است. عنوان «ما لا یعلم» حتی بر مواردی که صدر عن المولی و لم یصل إلینا صادق است.

بحث استناد را اینجا نمی‌آوریم 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 نسبت‌های این امور به خداوند که نسبت این امور به خداوند درست نیست، چون بعدا می‌گوید اگر حجب به لحاظ عالم تکوین باشد، گرچه «علی بُعدٍ» است، ولی در این لحاظ قبول داریم که «ما حجب الله» بر کل مشتبهات صدق می‌کند، حتی مواردی که صادر شده و به ما نرسیده است. ممکن است در قسم پیش نیز لبّا مقصودشان به لحاظ اسناد إلی الله باشد که می‌خواست قصر درست کند، لکن نگفته است. ایشان می‌فرماید «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 ـ لو لا بحث‌های قبلی که راه‌حل‌های خودش را داشت که اسناد الی الله درست است یا خیرـ «ما سکت الله عنه» نیست. «ما حجب الله علمه» غیر از «ما حجبه» است و به معنای «لم یعلم» 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 این‌رو، بیان مقالات الأصول نادرست است برای اثبات برائت از طریق عدم قول به فصل، کما اینکه استدلال اول نهایة الافکار به لحاظ همین مقدمه سوم ناتمام بود.

# بی‌ثمری لحاظ مولی به عنوان «شارع» یا به عنوان «خالق الکون» 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 الکون باشد و بین اینکه نگاه ما به مولی، «مشرّع» و آمر باشد، تفاوت وجود دارد. اگر آمر و مولی، مشرّع باشد، همین بحث‌هایی است که گفته شد؛ ولی اگر خالق الکون 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 می‌گوید واضح است و توضیحی نداده است. می‌فرماید 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 می‌کند، در اینصورت در مقام تشریع کاری به این ندارد که موضوعات احکامش به اسباب طبیعی خودشان واقع شده‌انـد یا نه. مولی در مقام تشریع است و به لحاظ این مقام، «ما حجب الله» می‌گوید. ظلم ظالم اگر باعث اخفاء شود، به مولی بما هو مشرّع قابل اسناد نیست، به ویژه اگر مولی به نبی‌اش هم امر کرده باشد که ابلاغ کن و ایشان هم به عده‌ای 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 می‌شود، در مواردی هم که به ظلم ظالمین اخفاء حاصل می‌شود، نسبت حجب به خداوند وجه دارد. گرچه همین را هم در جایی شبهه می‌کند و با عدم قول به فصل درست می‌کند.

در بحوث دو قرینه می‌آورد که در اینجا بما هو مولای مشرّع نیست که جدا بررسی می‌شود. 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 مشرع، کاری به تسبیب و اسباب اخفاء خارجی ندارد و ارتباطی به خداوند بما هو مشرع 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 می‌کند، 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 می‌کنیم، ناگزیریم که خصوصیات دیگر خداوند را نیز در کنارش ببینیم، و گرنه 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 می‌کند که این خدا اگر امر کند، باید اطاعتش کنیم.

بنابراین اگر نگاه ما به خداوند بما هو مولی و مشرع هم باشد، باید در کنارش گفت که این مشرع 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 می‌آید.

پاسخ: پس یک حکم عقلی پشت آن در مورد قانونگذار معمولی وجود دارد که اختلاف نظام پیش می‌آید. 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 جامعه‌ای هم نبود، باز هم یجب اطاعة الله.

بنابراین مولویت خداوند خصوصیاتی دارد غیر از مولویت عرفی. در مولویت عرفی هم وجوب اطاعت ریشه‌ای لازم دارد که به حکم عقل برمی‌گردد 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 می‌فرمود کل حسن و قبح‌ها در محیط‌های اجتماعی رخ می‌دهد. 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 می‌گذارند 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 می‌ماند فاعل را چطور لحاظ کنیم. عرض این بود که اگر فاعل را مولای مشرع ببینید هم مولی مشرع 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 می‌فرمایید.

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

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

سوال: دوباره بما أنه له التکوین انتساب دادید.

پاسخ: همین را می‌گوییم. می‌گوییم وقتی بما هو مولی می‌بینید، ناگزیرید او را مولایی ببینید که خالق الکون است.

می‌خواهیم 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 گفته‌اند اینست که حجب اگر به الله «بما هو خالق الکون» 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 می‌کند؛ ولی اگر بما هو مشرّع باشد، چون لحاظ خالق الکونی 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 الکون است. آیا به مقنن خالق الکون که این قید را دارد، می‌شود حجب را در اموری که خطاب صادر شده است ولی به ما نرسیده است، نسبت داد؟ می‌گوییم بله. لاجرم باید خالق الکون را عطف کنید، و گرنه چرا اصلا یجب اطاعته؟!

بحث اسناد که محل اشکال واقع بود، تمام شد. یک شبهه‌ای مرحوم شیخ انصاری مطرح نمود و بر اساس آن فرمود در مواردی که موضوع برائت است، اسناد حجب به الله صدق نمی‌کند، پس موضوع ما حجب الله غیر از برائت است. سه یا چهار راه طی شد که بیشتر راه‌ها 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 می‌گوید «الله» ظهورش در خالق الکون است و اگر جهت تقنین در او می‌بینیم قید مازاد است که قرینه مازاد لازم دارد، یا به بیان دیگری که ما عرض کردیم، می‌توان 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 نهایتا، حدیث حجب در دلالت بر برائت هیچ اشکالی ندارد.

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

دو مطلب باقی مانده است. یک مطلب از مرحوم اصفهانی است. ایشان می‌پذیرند 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 می‌فرماید 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 قبلا بر این مورد هم اشکال کردیم. ایشان می‌گوید 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:

والتحقيق**:** أن الأمر كذلك في عدم الاسناد إليه تعالى لتلك النكتة إذا كان الحجب بعد البيان باخفاء الظالمين.

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 این‌رو، «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 يكاد يشك في أن عدم بيان حكم شرب التتن وأمثاله لعدم الابتلاء به في أزمنة الحضور؛ فلم يكن موقع للسؤال والجواب.

ظاهرا 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. معمولا 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 اصلا 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 يراد من إخفاء الظالمين سد باب الامامة والولاية ، وإلا لوصل الينا جميع الأحكام.[[26]](#footnote-26)

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

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 نمی‌دانیم بخاطر اینست که اولیاء ما در زمان خودشان، نبودند، البته برخی روایات به این مضامین است که ظلم ظالمین بسیاری از نعمت‌ها 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 منتها فی الجمله 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 بحث‌هایی که عرض شد را می‌آورد و جازم می‌شود در اینکه «ما حجب الله علمه عن العباد» درست است و می‌توان به آن در بحث برائت تمسک کرد، از باب اینکه خداوند خالق الکون است. اینکه چرا خالق الکون در نظر می‌گیریم نه مشرّع، با اینکه اصل تفکیک را قبول دارد؟ می‌گوید از باب قرائنی مثل ظهور لفظ الله و نکته دیگری که در تنبیهات عرض می‌کنیم. می‌گوید خَیرُ دلیلٍ علی البرائة ما حجب الله است.

ولی در تقریرات مباحث اشکال دیگری می‌کند که بحث جالب و دقیقی است. می‌گوید 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 می‌گوید ممکن است کسی حتی این مطلب (اسناد اخفای ظالمین به خداوند) را به لحاظ فلسفی درست کند ولی ازآنجاکه عرفا 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 ـ چه به تنهایی یا به موونه عدم قول به فصل ـ تمام است.

ایشان اشکال دیگری غیر از اشکال شیخ مطرح می‌کند. موضوع «موضوع عنهم» در روایت حجب «ما حجب الله» است. آیا «ما حجب الله» توزیع می‌شود به هر فردی یعنی «ما حجب الله علمه عن هذا الشخص، وضع عنه و کذا الآخرین فَرداً فرداً؟ یا «ما حجب الله علمه عن العباد» به حیث مجموع ـ نه جمیع ـ است؟ یعنی اگر خداوند چیزی را از همه عباد حجب کرد، موضوع عنهم؟ نمی‌گوید قطعا اینطور است ولی احتمال دوم ممکن است صحیح باشد، و چون احتمالش وارد است، پس این حدیث ربطی به برائت ندارد و نمی‌شود از این حدیث، در بحث برائت استفاده کرد چراکه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

تقریرات مباحث و بحوث در این بحث کاملا مخالف هم هستند. در تقریرات مباحث به جهت همین احتمال در نهایت استدلال به حدیث حجب را برای اثبات برائت تمام نمی/داند ولی تقریرات بحوث با اینکه به این احتمال به تفصیل نمی‌پردازد ولی در تلاش است تا این احتمال را دفع کند و در نهایت هم دلالت حدیث حجب بر برائت 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 74](#_Toc116906691)

[اشکال شهید صدر در مباحث الأصول به استدلال به حدیث حجب 74](#_Toc116906692)

[اشکال و پاسخ به امکان مجموع بودن عباد 75](#_Toc116906693)

[اشکال و پاسخ به انحلالی بودن «امت» در حدیث رفع 77](#_Toc116906694)

[قرائن شهید صدر در بحوث در لحاظ خالق الکونی «الله» در حدیث حجب 78](#_Toc116906695)

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

# 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 می‌شود، و مفاد محمول نیز «موضوع عنهم» است که در مرحله حکم ظاهری است نه واقعی. از این‌رو، مفاد آن با حدیث رفع یکی می‌شود، بلکه از جهتی از حدیث رفع بهتر است، زیرا در حدیث رفع اولا مشکل سیاق داشتیم و ثانیا در خود «ما لا یعلم» 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 اساسا 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 می‌کنیم.

# اشکال شهید صدر در مباحث الأصول به استدلال به حدیث حجب

شهید صدر در مباحث اشکالی ذکر می‌کند، گرچه در بحوث به نحوی پاسخ داده است و مقرر ایشان هم به نحو دیگری پاسخ داده است. در مباحث الأصول، شهید صدر ابتدا می‌پذرید 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 می‌شود. ایشان این نکته را پذیرفت لکن در ادامه در «و التحقیق» می‌فرماید که این نکته‌ای که پذیرفتیم، جواب اشکال شیخ انصاری است و جوابی خوبی هم است. اشکال این بود که «ما حجب الله» در موارد اخفای ظالمین صدق نمی‌کند، پاسخ می‌دهیم که صدق می‌کند، حتی در جایی که اخفای ظالمین باشد.

ایشان می‌گوید در استدلال به حدیث حجب اشکال دیگری داریم. اشکال اینست که می‌توان 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 اصلا خطابی نکرده باشد. اگر خداوند خطابی نکرده باشد، فهو موضوع عنهم. در این احتمال، حدیث حجب ارتباطی به برائت ندارد. ولی احتمال دیگری در کار است. می‌توان گفت که نسبت حجب به کل عبد عبد است، نه مجموع عباد. این نیز ثبوتا 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 می‌فرماید هر دو محتمل وارد است پس نمی‌توان 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 اللّه علمه عن المكلّف فهو موضوع عنه لم يرد هذا الإشكال[[27]](#footnote-27).

اگر می‌فرمودند که «ما حجب الله علمه عن المکلف»، ظاهرش اینست که کلّ مکلف مکلف مقصود است. ولی چون اینطور نیست و هر دو احتمال وارد است، دست‌کم 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 خطاباتی که به عباد می‌شود مثل «أکرم العلماء»، در علماء که متعلق المتعلق است حتما انحلالی متعلق المتعلق را انحلالی لحاظ می/کنید و نمی‌گویید مجموع علماء مراد است. چطور در موضوع حکم در احکام متعدد قائل به انحلال می‌شوید ولی اینجا سخن از مجموع می‌زنید؟!

ایشان پاسخ می‌دهد 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 جزاء داریم که «فهو موضوع عنهم»، یعنی «الحکم موضوع عنهم». ایشان می‌گوید 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 می‌گوییم که حجب از مجموع عباد، شرط است یا دست‌کم اجمال دارد و هر دو احتمال وارد است.

سپس نکته‌ای ‌می‌گوید 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 می‌شود 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: فرقش روشن است. آنجا متعلق المتعلق است. در همان جا که انحلال را می‌پذیریم از باب «العلماء» نیست. العلماء می‌تواند مجموعی هم باشد. العلماء، یک لفظ جمعی است که «ال» پذیرفته و عموم شده و این عموم می‌تواند از کثرات به نحو افراد حکایت کند و یا حکایت از کثرات به نحو مجموع کند.

سوال: شهید صدر می‌گوید 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 مثلا. «العلماء» وقتی متعلق المتعلق نباشد و در شرط حکم اخذ شود، چه کسی می‌گوید حتما انحلالی است؟! اگر گفتم «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 الجمله دارد، لکن عامی را که می‌گویند، متعلق المتعلق است مثلا 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 یعلمون. 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، کاملا 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 می‌گوید 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 اصلا اصدار خطابی نکرده باشد و هیچ حکمی نکرده باشد، کاملا 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 نکرده‌اند بلکه «حجب الله» را اخذ کرده‌اند. «حجب الله» احتمال دارد اینطور باشد که خداوند اصلا خطابی را اصدار نکرده باشد که لازمه‌اش 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 می‌تواند 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 می‌تواند باشد که اگر خطابی از مولی صادر نشد، شما معذورید.

ایشان این مطلب را به بیانی عرفی‌تر مطرح می‌کند. می‌گوید 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 نمی‌بینند که چطور جهل دیگری برای من عذر باشد؟! معنا ندارد.

سوال: موضوع عنهم امتنانی است. همان حرف‌های حدیث رفع اینجا هم هست که امتناع جمیع برای من منت به شمار نمی‌آید.

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

# 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، بحث‌های اینجا را بسیار مجمل و مختصر مطرح است. همین بحثی که الان داریم را با یک خط اشاره می‌کند و آنگاه، یک «علی هذا» می‌گوید 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 مشرّع و مولی، بحث می‌کند. 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 می‌گذارد.

ابتدا برای اینکه تعیین کند کدام وجه ظاهر است، می‌فرماید دو شاهد داریم که چرا در «ما حجب الله»، الله به عنوان خالق الکون 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 الکون 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، ظاهرا مقصور به اینست که خودش خطابی نیاورد. وقتی خالق الکون نباشد، ظهور اخفاء در اینست که خودش نیاورده است. چند خط بعد می‌گوید ظهور دارد که مباشرتا 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 الکون نمی‌بینیم بلکه مشرّع 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 اصلا صادر نشد، تو در آن معذوری و مسئولیتی نداری. ایشان می‌گوید این مطلب گفتن ندارد. کسی تردید نداشت که اگر هیچ خطابی از خداوند صادر نشد، مسئولیتی نداریم و معذوریم. این بیان توضیح واضحات 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 الکونی 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 واضحات نیست، چراکه برای مثال در اخفاء ظالمین کاملا معقول است که مردم از خودشان بپرسند 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 می‌شدیم. ایشان می‌گوید خود این قرینه می‌شود که بما هو خالق الکون مراد است. تا اینجا بحث امروز ما نبود. سپس می‌گوید:

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

سپس می‌فرماید:

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.[[28]](#footnote-28)

دیروز عرض کردیم به نظر می‌رسد بی‌ربط به ما قبل باشد.

ببینید در مباحث ایشان پذیرفت که بما هو خالق الکون باشد و سپس می‌گوید «و التحقیق». یعنی روی فرض اینکه خالق الکون است، دو احتمال می‌آورد. گرچه شاید همین نکته از لابلای بحث در می‌آید که خالق الکونی با هر دو می‌سازد، ولی اگر نگاه مولویت باشد، لم یصدر خطاب است و با یکی سازگار است. در حالی که ورود ایشان در «والتحقیق» بعد از پذیرش اینست که خالق الکون است. تصریح می‌کند. عبارت‌ها را ببینید. پاسخ به اشکال شیخ انصاری را تام می‌بیند و احسن الوجوه در پاسخ می‌یابد. اشکال دیگری دارد در تمسک به حدیث حجب، نه اینکه دو احتمال را بخواهد معین کند.

اینجا با تعبیر «وعلی هذا» بحث انحلالی را که امروز داشتیم به دو نگاهی که دیروز داشتیم که آیا خالق الکون است یا بما هو مشرّع و مولی، پیوند می‌دهد. گویا اینطور می‌گوید که اگر مشرّع و مولی باشد، تنها کاری که از او برمی‌آید اینست که اصلا خطابی صادر نکند که ملازم است با مجموع دیدن عباد در حجب. یعنی تعلیق موضوع عنهم بر مجموع العباد. و اگر خالق الکون باشد، چون «ما حجب الله» می‌تواند شامل همه موارد شود، می‌تواند انحلالی باشد. بنابراین، ایشان می‌فرماید «و علی هذا» یعنی اگر موضوع را خالق الکون گرفتیم، «فلا یکون هناک حجب واحد عن مجموع العباد کما هو علی الاحتمال الآخر»؛ یعنی اگر خالق الکون گرفتیم، حتما به نحو انحلالی باشد در ما حجب الله «بل ينحل بعدد العباد بمقتضى التقابل بين الحجب عن العباد والوضع عنهم».

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 تکون الأضافه إلیه بما هو خالق و علی هذا فلا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد الخ». علی هذا، به این قسمت اخیر می‌خورد ظاهرا. انشاالله 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 التكتم والإخفاء منسوبا إليه مباشرة[[29]](#footnote-29)

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 شارعیت 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 شارعیت 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.

الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 82](#_Toc116995942)

[بررسی اشکالات آقای شاهرودی به بیان شهید صدر 83](#_Toc116995943)

[چهار نکته در تنقیح اصل بحث و فهم روایت 85](#_Toc116995944)

[1. غرض لزومی در هر سه نوع احکامی که محقق عراقی بیان کرد، قابل تصویر است 86](#_Toc116995945)

[2. «ما حجب الله علمه عن العباد» یعنی «ما لا یعلمون» 89](#_Toc116995946)

[3. «ما حجب الله» اطلاق دارد 90](#_Toc116995947)

[4. حفظ یکپارچگی تفسیر در«ما حجب» و «موضوع عنهم» 91](#_Toc116995948)

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

# 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 بپردازیم که مرحوم آیت‌الله 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 برائت را استفاده کرد؛ ولی اگر حجب به مجموع ملحوظ باشد، یعنی خداوند از همه روی‌هم‌رفته به نحو مجموعی حجب کرده است، در اینصورت صدق آن در موارد برائت معنا ندارد. چون حجب از مجموع یعنی «لم یصدر بیان».

اینجا هم تقریبا متن همین است. شاهدی در متن ذکر می‌کند که چرا خداوند را به عنوان خالق الکون 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 توهم 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 توهم 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 أخفاه الله در نبوات سابقه مثل نبوت ما هم بوده است؛ حتی این آمده است که «لا تسئلوا عن أشیاء إن تبد لکم تسؤکم». پس سوال از ما اخفاه الله داشتند؛ از این‌رو، 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 توهم مسئولیت بر مردم نیست تا از آنها برداشته شود. آقای شاهرودی می‌گوید این بیان درست نیست و کاملا عقلایی بوده و مردم سوال می‌کردند از ما اخفاه الله و چنین سوالی مستهجن نبوده است حتی آیه مذکور هم در این‌باره نازل شده است.

سپس می‌فرماید مضافا به اینکه می‌شود ادعا کرد که حجب مباشری است نه به لحاظ خالق الکون که به واسطه وسائط حجب الله واقع شود. خالق الکون 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 الکون بودن درست نیست.

# بررسی اشکالات آقای شاهرودی به بیان شهید صدر

هر دو بیان دارای اشکال است.

1. 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 أشیاء إن تبد لکم تسؤکم»، خب این چطور به آن استهجان جواب می‌دهد؟

البته تفسیر ما از سوال مردم، تفسیر دیگری است که إن شاء الله در ادامه بحث به تفصیل می‌آید. یک بیانی که در طول بحث‌ها داشتیم و گمان نمی‌کردیم که لوازمی به این اهمیت داشته باشد، ولی آن بیان همه این‌ها را توجیه می‌کند ولی دست ایشان از این توجیهات کوتاه است.

الان اینجا ایشان یک واقعیتی را بیان کرد که مردم سوال می‌کردند، ولی وجه آن چیست؟ چه ارتباطی به استهجان دارد؟ ای بسا سوال مردم تفسیر دیگری داشته باشد که در آن استهجانی در کار نباشد. البته این نکته، اشکال به متن است که بحث آن در ادامه می‌آید. به هر حال، اشکال ایشان، در واقع اشکال نیست و یک پدیده واقعی را ذکر کرد.

2. نکته بعد اینکه این مباشری بودن حجب را از کجا فهمیدید؟ از اضافه به خداوند. خب اینهمه آیات قرآنی اسناد مباشری به خداوند است. آیا در تمام آن‌ها خداوند بدون توسط وسائط این کارها را انجام داده است؟! اگر در «انزلنا من السماء ماء» اینطور باشد باید گفت خود خدا آب را به صورت مباشر و بدون هیچ واسطه‌ای پایین فرستاده است!. در «هو الذی اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارهم لأول الحشر»، خداوند دست یک یک افراد را گرفته و از آنجا بیرون کرده است! در آیات قرآنی، همه امور مضاف به خداوند می‌شود، ولی مباشرتا را از کجا فهمیدید؟! تازه اگر این اسناد مباشری ثبوتا معقول باشد. این یک بحث فلسفی دقیق دارد که صادر از خداوند مگر اینطور است؟! از این بحث که بگذریم، اگر از ظهورات می‌خواهید استفاده کنید، مباشرتا را از اضافه به خداوند فهمیدید. در اینصورت، «حجب الله» با «أنزلنا من السماء» و با «هو الذی أخرج الذین کفروا» و «أنساهم أنفهسم» چه فرقی می‌کند؟! یا با آیات دیگری که مباشرتا به خدا نسبت می‌دهد؟!

سوال: لذا ایشان نهایتا می‌گوید و لا أقل من التردید. ابتدا ظهور درست می‌کند ولی نهایتا می‌گوید لا أقل من التردید.

پاسخ: چرا لاأقل من التردید؟

سوال: چون معلوم نیست مباشری است یا نه.

پاسخ: نگویید معلوم نیست. ما می‌گوییم همه این‌ها معنا دارد. در آیات قرآنی این کثرت اضافه امور واسطه به حق تعالی وجود دارد که حقیقتا درست است، زیرا همه این وسائط را معدّ می‌دانیم. حقیقت «لا مؤثر في الوجود إلا الله» به معنای تاثیر حقیقی فلسفی است. نگویید که فلانی می‌گوید فقط خداوند کار می‌کند! «لا موثر فی الوجود الا الله»، یعنی تاثیر فلسفی که در آن نشو وجودی باشد فقط در خداوند است. وجود بقیه ممکنات مال خودشان نیست بلکه از ناحیه حق تعالی و استقراضی است. اینجا اگر به خداوند، امور این عالم نسبت داده شود که تمام وجودات عالم قیام به حق تعالی دارند، 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 می‌شود 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، کاملا در همه امور معقول است و ابدا به معنای مباشری که ایشان مدنظر دارد نیست. از این‌رو، با وجود معقولیت و صحت، وجهی برای تردد نیست.

حال بفرمایید که در نبوات سابقه مثل این نبوت، مردم سوال می‌کردند، 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: می‌دانم، 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 می‌کنیم و همان فرمایش محقق عراقی را در یک وجهی تکمیل می‌کنیم. موضوع شما «ما حجب الله» یعنی لم یصدر است ولی محمولتان چیست؟ «سکت الله عنه». موضوع‌عنه، واقعی شده است یعنی «سکت الله عنه». یعنی «ما سکت الله عنه، سکت الله عنه». این معنا دارد؟! ایشان که می‌گوید توهم مسئولیتی نمی‌شود 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 می‌کنم که خیلی دقیق است و برخی از این نکات اجمالا 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.

# 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 می‌شود. غرض لزومی مجال و جای تنجیز دارد. خوب دقت کنید که بحث‌ها 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 بحث‌ها و آقای حائری اینجا و آقای هاشمی در جای دیگر آورده‌اند که اگر مولی تصدی نکند، این غرض لزوم امتثال ندارد، حال یا از این باب که کلا موضوع لزوم امتثال 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 می‌گوییم این سخن درست نیست. صرف عدم تصدی نه کاشف از نقص غرض است و نه حیث تقییدی در موضوع حکم است. می‌شود غرض لزومی تام الغرضیة داشته باشیم ولی مولی آن را ابراز نکرده باشد، بخاطر مانعی از ابراز. بنابراین می‌توانیم نسبت به خطاباتی که اصلا وحی به نبی صلوات الله علیه نشده است، جای سوال بگذاریم. عقلا احتمال غرض لزومی می‌دهند و چون احتمال منجزیت می‌رود، سوال می‌کنند و می‌خواهند بیانی برسد تا در نتیجه برایشان امنی در پی داشته باشد مثل بحث برائت. در برائت، احتمال غرض لزومی قابل تنجیز می‌دهیم، منتها شارع با انشاء خودش، امن می‌آورد. گرچه روی مسلک قبح عقاب بلا بیان، عقل هم این امن را می‌آورد 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 الغرضیة را تصویر می‌کنیم که قابل تنجیز است.

یکی از فواید بحث‌ ما که پیشتر نگفتیم و به آن التفات نداشتیم اینست که یک تفسیر یکپارچه از روایت حجب می‌کند با حفظ اطلاق موضوعش. «ما حجب الله» واقعا کل ما حجب الله را می‌گیرد، 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 إلی الناس و لکن لم یبلغنی باشد. اطلاق صدرش همه را می‌گیرد. 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 می‌شود. موضوع هم به اطلاق خود باقی می‌ماند و سوال هم در هر سه مرحله توجیه دارد و بجاست. سوال از احتیاطی است که می‌توانست بر اساس احتمال غرض لزومی بیاید که شارع با فرمایش خودش رفع می‌کند. حال ببینیم در مقابله با این، آقایان چه کرده‌اند؟

اولین نکته‌ای که سوال می‌کنم 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 اصلا 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 نمی‌شود «سکت الله عنه» باشد یا «لم یصدر»، چرا که در موضوعش «لم یصدر» اخذ شده است. دقت کنید پیچهایی در کلام بزرگواران است که وقتی به اینجا می‌رسند به شکلی که خیلی محسوس هم نیست، چیز‌هایی وسط کلام می‌آورند که سخنشان را معقول کنند. آقای صدر آدم دقیقی بوده است و آقای حائری هم انصافا آدم دقیقی است. تقریرات ایشان به نظرم به جهاتی از بحوث بهتر است و مطالب را باز می‌کند. ایشان تصویر می‌کند که در یک تقدیر «ما حجب الله» یعنی حجب عن مجموع الناس، مفادش «لم یصدر» است. خب محمولش چیست؟ می‌گوید «عذر»، یعنی مسئولیتی ندارید. می‌فرماید اگر به معنای «لم یصدر» باشد، می‌شود عذر غیر برائتی. تعبیر ایشان اینطور است:

ولکن القید في حدیث الحجب کان هو حجب الله تعالی عن العباد و کما یناسب عرفا افتراض إرادة کون حجب الله عن کل شخص، عذرا لذلک الشخص

که با بحث برائت سازگار است

کذلک یناسب عرفا کون المقصود أن حجب الله عن کل العباد المتجسد في عدم صدور البیان عذرا.

محمول را عذر دانسته است.

فإن هذا عذر مفهوم عقلائیا و هو غیر عذر البرائة الذي یکون علی نحو الانحلال و مقابلة الجمیع بالجمیع علی شکل التوزیع[[30]](#footnote-30)

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

در بحث برائت عذر را به معنای ترخیص ظاهری و امن می‌آوریم که حکمی ظاهری است در مقابل حفظ واقع. واقع سرجای خودش باقی است. اگر وجوب باشد یا حرمت سرجای خودش است. در تصویر ما، غرض تام الغرضیة است. می‌گوییم مولی امن می‌آورد که به لحاظ ظاهری است، یعنی چون در ظرف جهل به آن هستیم، امن آورده است. «عذر» را امن می‌فهمیم، همان چیزی که در برائت است. یعنی در جایی که شارع می‌توانست و اقتضاء داشت که وجوب احتیاط بیاورد، می‌گوید احتیاط را نمی‌آورم 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/گوییم. مسئولیت را معنا کنید. یعنی حکم؟ یعنی حکمی بر گردن من است؟ یک وقت می‌گوییم مسئولیت یعنی همانی که به عهده من آورده است. عهده واقعی است در باب خطابات واقعی. یک وقت می‌گوییم 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 می‌توانست بدهد.

پاسخ: فرض اینست که موضوعش «لم یصدر خطاب» است. در این عدم صدور خطاب، احتیاط را ما معنا می‌کنیم ولی شما نمی‌توانید. شما نه غرض واقعی را که قابل تنجیز باشد تصویر کردید و نه چیزی دارید که بر عهده مکلف باشد.

الان می‌گوییم «عذر» یعنی چه؟ عذر یعنی لم یصدر یعنی عذر واقعی که خطابی صادر نشده است. در اینصورت، این موضوع است. إذا لم یصدر خطاب من المولی أنت في عذر. خب أنت فی عذر یعنی چه؟ یعنی ترخیص واقعی دارید؟ اینکه منافات دارد با غرض لزومی. اگر هم غرض لزومی نمی‌گویید اصلا لم یصدر من المولی شیء تا نیاز داشته باشم که ترخیص واقعی به من بدهید.

پس اولین حرف ما اینست و بیان مهمی است. در بحوث هم که در نهایت دلالت حدیث حجب بر برائت را می‌خواهد درست بکند از همین استفاده می‌کند. آن وجه دوم که گفت استهجان دارد، باز بر اساس همین استهجان می‌گوید 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 می‌شود 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 تقریبا همان بیانی است که محقق عراقی گفت که اگر موضوع «ما سکت» باشد، محمول «ما سکت» نمی‌تواند باشد.

پس اولین حرف ما اینست و روی آن تامل کنید. کسانی که «ما حجب الله» را به معنای لم یصدر می‌گیرند و آن غرض لزومی که گفتیم را تصویر نمی‌کنند، اساسا نمی‌توانند «أنت في عذر» را معنا کنند. نه اینکه درست است یا غلط. بحث اثباتی آن را نمی‌کنیم، بلکه اصلا نمی‌توانند معنا کنند.

# «ما حجب الله علمه عن العباد» یعنی «ما لا یعلمون»

دوم اینکه آقای صدر در مباحث می‌فرماید نمی‌دانیم 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 نمی‌خورد.

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. ظاهرا 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 حجبه» 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 نکرده‌اند، 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 نمی‌کند. ما در جمله شرطیه می‌گوییم «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، اصلا تقدیر دیگری در حدیث حجب نیست که می‌گویید. تقدیر فقط لم یعلموا است.

# «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 اصلا 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 می‌گوید 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 إلی الناس لکن لم یصل إلی بعض الناس. این اطلاق ما حجب است. شما در مقابل می‌گویید اگر یک احتمال را اخذ کنیم این تقیید می‌خورد، خب اخذ نکنید.

احتمالی که ایشان می‌گوید که بعد از تنزلات مختلف که لازمه‌اش لم یصدر است، نهایتا یک قید به اطلاق می‌زند. این قید را نباید بزنید که محتمل است. خود این اطلاق این قید را دفع می‌کند. اطلاق ما حجب این احتمال را دفع می‌کند.

# 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 نمی‌کنند نمی‌توانند یکپارچگی‌اش را حفظ کنند. نمی‌دانم می‌توانند اطلاق بگیرند یا خیر، ولی اگر در فکر اطلاق گرفتن باشند که هر سه نوع را پوشش بدهد، نمی‌توانند، چون محمول موضوع عنهم با سخن ایشان سازگار نیست. ما «موضوع عنهم» را کلا أمن معنا می‌کنیم، یعنی انشائی است به داعی جعل امن مثل برائت در هر سه قسم. این بزرگواران که اینطور معنا نمی‌کنند، با تنزل از اشکالات دیگر، نمی‌توانند 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 نمی‌توانند 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 نمی‌توانند. چون عذری که در محمول درست می‌کنند بنابر احتمالات مختلف، معنای متفاوت پیدا می‌کند. عذر شما أمن احتیاطی نیست. یک چیز دیگری است. اصلا این چطور جمع می‌شود در محمول؟! ما مشکلی نداریم و همه را به معنای أمن می‌گیریم، چون در جایی هم که لم یصدر، احتمال نا امنی از باب تنجیز واقع می‌دهیم ولی شما نمی‌توانید این کار را بکنید.

این چهار نکته در مقابل فرمایش آقایان. ریزه‌کاری‌های دیگری هم دارد که دیگر وقت شما را نمی‌گیرم. 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 برائت داریم و به درد برائت هم می‌خورد.

بحث آیت الله شبیری حفظه الله بماند برای جلسه بعد.

الحمد الله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 92](#_Toc117340711)

[بیان آیت الله شبیری در معنای حدیث حجب 92](#_Toc117340712)

[مقدمات استدلال آیت‌ الله شبیری در بیگانه بودن مفاد حدیث حجب از برائت 93](#_Toc117340713)

[1. نقل کافی که )علمه( ندارد، مقدم است 93](#_Toc117340714)

[2. حجب به معنای منع است نه ستر 93](#_Toc117340715)

[3. در احادیث )وضع عنه( همواره نسبت به فعل آمده است نه تکلیف 93](#_Toc117340716)

[4. سند صدوق همان سند کافی است و از کافی برداشته شده است 94](#_Toc117340717)

[بررسی کلام آیت الله شبیری 94](#_Toc117340718)

[یک. علامت روی )علمه( در نسخه قدیمی توحید مطلبی را اثبات نمی‌کند 95](#_Toc117340719)

[دو. روایت توحید از کافی گرفته نشده است 95](#_Toc117340720)

[سه. حجب در روایت به معنای منع نیست 96](#_Toc117340721)

[چهار. وضع در روایت حجب درباره افعال نیست 101](#_Toc117340722)

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

# خلاصه بحث گذشته

امهات مباحث حدیث حجب در جلسات پیشین تمام شد. جلسه گذشته تفسیر یکچارچه‌ای 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 می‌فرماید با مقدماتی که ایشان بیان می‌کند، محور بحث در حدیث حجب عوض می‌شود، و دیگر این روایت به برائت ارتباطی پیدا نمی‌کند. البته مرحوم شیخ انصاری و آیت‌الله 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 بی‌‌ارتباط 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 ردّ آن‌ها هم فحص و تتبع بسیاری لازم دارد. یکی از خواص بزرگان از اهل علم و دقت اینست که حرف خودشان را روشن می‌زنند. در فرمایش امام رحمت الله هم إن شاء الله این را می‌بینیم 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 می‌آید.

## 1. نقل کافی که )علمه( ندارد، مقدم است

ایشان می‌فرماید اولا 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 نمی‌کند که اگر دو نقل باشد، تعارض می‌شود و یا نمی‌شود. گویا با توجه به نکته‌ای که می‌فرماید، پذیرفته‌ است که نقل کافی مقدم است.

## 2. حجب به معنای منع است نه ستر

مقدمه دوم اینست که در «ما حجب الله»، حجب به دو معناست: «ستر» و «منع». ایشان ادعا می‌کند که در اینجا به معنای «منع» است. می‌فرماید در محافل علمی و در میان طلاب و علماء، گاهی استعمالات الفاظ مثل همین کلمه «حجب» و کلمه «وضع» یک مسیر دیگری را طی می‌کند و به اشتباه تفسیر می‌شوند. 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.

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

ایشان در «موضوع عنهم» هم ادعای دیگری دارد که اساسا «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 مثلا در حائض داریم که «وضع عنها الصلاة» نه «وضع عنها الوجوب»، کما اینکه در «کُتِبَ» نمی‌گوییم «کتب علیه تکلیف الصیام یا وجوب الصیام» بلکه خود صیام کتب علیه. البته این درست است که گفته نمی‌شود «کتب علیه وجوب الصیام»، و اگر هم گفته شود احتمالا 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 می شود که مفاد «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم» مانند «لا یکلف الله نفسا إلا وسعها» می‌شود. لذا ارتباطی به برائت ندارد. ایشان می‌فرماید غالبا محققین از این نکات غفلت کرده‌اند.

## 4. 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 مستقیما 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 نمی‌کند

اینکه در یک نسخه‌ای، علامتی روی «علمه» است، حجیتی ندارد. یک بزرگواری در نسخه‌های 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، اساسا 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 می‌کند و کافی مستقیما از محمد بن یحیی نقل می‌کند. حال، چه معنا دارد که صدوق از کافی گرفته باشد؟! در اینصورت باید از محمد بن یحیی نقل می‌کرد نه از احمد بن محمد بن یحیی. در نقل‌ها، بنای ما اینست که وقتی ثقه شد، آنچه نقل می‌کند حق و درست است و با امانت نقل می‌کند. صدوق می‌گوید 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 نمی‌شود که صدوق از کافی گرفته باشد. در توحید،‌ برای صدوق احمد بن محمد بن یحیی از پدرش نقل می‌کند ولی در کافی، خود محمد بن یحیی نقل می‌کند برای محمد بن یعقوب کلینی. این‌ها چه تهافتی با هم دارند؟!

سوال: ظاهرا 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 قائل‌اند، به معنای این است که بنای بر زائد نبودن «علمه» در روایت بگذاریم.

سوال: در سند منظورم 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 می‌کنیم.

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

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

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

پاسخ: این شک در جایی است که ثقه از ثقه نقل نکند. اینجا ثقه تعبدا 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 نهایتا 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 نهایتا باید بحث تعارض بکنیم. صدوق از احمد بن محمد بن یحیی و کلینی از خود محمد بن یحیی نقل می‌کند. نهایتا 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 را 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 احتمالا 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 نهایتا معنای روایت می‌شود «لا یکلف الله نفسا إلا وسعها».

سوال: منع تکوینی می‌شود؟

پاسخ: بله، درباره فعل منع تکوینی است.

سپس اگر اینطور باشد، روایت ربطی به برائت پیدا نمی‌کند. ایشان برای اثبات عدم ارتباط حدیث به برائت، 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 منتها مثل «لا یکلف الله نفسا 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، حتما 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 مثل‌هم 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 سائره.

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

و حجبه أي منعه عن الدخول

اینجا منع خاص است. عن الدخول مقصود اینست که مثل حاجب باشد. حاجب سلاطین که مانع می‌شد کسی وارد حریم سلطان شود. در تاج العروس همینجا حاجب را می‌آورد 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 گرفته‌اند:

و الإخوة يحجبون الأمَّ عن الثُلِثِ.[[31]](#footnote-31)

در جایی که میت برادر و فرزند نداشته باشد، و همه ارث به پدر و مادر برسد، اینجا یک‌سوم می‌برند؛ ولی اگر برادر داشته باشد، مادر را حجب می‌کند و یک‌ششم می‌برد. اینجا خود برادرها و خواهرها ارث نمی‌برند که در رتبه بعد هستند، ولی می‌توانند حجب بکنند. یکی از آثار این طبقات اینست که گاهی بدون ارث بردن، حاجب دیگری می‌شود. اینجا حجب گفته‌اند به معنای منع عن الثلث که موجب سدس است.

در المحکم ابن سیده آمده است:

حجب الشیء یحجبه حجبا و حجابا، و حجّبه: ستره... و الحاجب البواب

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

و کل ما حال بین شیئین حجاب

پایین تر می‌گوید

و کل شیء منع شیئا فقد حجبه

اینجا به نحو مطلق به منع تفسیر کرده است

کما تحجب الأم الإخوة عن فریضتها.[[32]](#footnote-32)

که حجب از ثلث می‌کند

درکتاب العین خلیل بن احمد آمده است:

الحَجْب: كُلٌّ شيءٍ مَنَعَ شَيئاً من شيءٍ فقد حَجَبَه حَجْباً[[33]](#footnote-33)

در کتاب المحکم «من شیئ» نداشت.

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

حجبه حجبا و حجابا: ستره، کحجّبه

پایین تر در شرح می‌گوید:

حجبه أي منعه من الدخول و فلان یحجب للأمیر أي حاجبه.

و در ادامه می‌گوید:

و كُلُّ شَي‌ءٍ مَنَعَ شيئاً فقد حَجَبَهُ كَمَا تَحْجُبُ الإِخْوَةُ الأُمَّ عَنْ فَرِيضَتِهَا، فإِنَّ الإِخْوَةَ يَحْجُبُونَ الأُمَّ عنِ الثُّلُثِ كذا في الأَساس‌.[[34]](#footnote-34)

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

قال اللیث: حجب یحجب حجبا. والحِجابة: ولاية الحاجب. والحِجاب: اسم ما حجبت به بين شيئين. وَكُلُّ شيء منع شيئاً فقد حجَبَه، كما تحجب الأمَّ الإخوةُ عن فريضتها.[[35]](#footnote-35)

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

حجبه حجبا و حجابا ستره و منعه من الدخول

این دو را عطف به هم کرده است.

عرض بنده اینست:

1. برخی «منع» را در اینجا مطلق نیاوره‌اند، گرچه برخی دیگر هم مطلق آورده‌اند، ولی به هر حال، ایشان نمی‌تواند از باب قدر متقین، «منع» را مطلق بگیرد.

2. «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 شیئ». 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 منعی که در معنای حجب آمده است، چنین منعی است؟! «منعه من الدخول» ـ که در برخی کتب لغت آمده ـ 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 شیئ» 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 می‌گوید 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.

3. 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 موضوعٌ‌عنهم هستند، در اینصورت این کلام اصلا گفتن ندارد چراکه توضیح واضحات 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 می‌گوید 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 بی‌دلیل است.

پس اولا مَنَعَه، اول الکلام است که به معنای منع تکوینی باشد به این شکلی که ایشان فرمود؛ ثانیا، فرضا 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 بگوید افعالی که واقعا مقدور انسان نیست، وضع عنهم.

سوال: نهایتاً روایت ارشادی می‌شود.

پاسخ: بله، ولی لزومی به چنین ارشادی هم هست؟! بالاخره این نیست که ایشان می‌گوید. ارشادی هم باشد و توضیح واضحات باشد ـ چنان‌چه در برخی روایات چنین مضامینی آمده باشد ـ ولی چرا اینکار را بکنیم؟! این‌ها قرینه می‌شود 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 می‌فرماید وضع در روایات درباره تکلیف بکار نرفته است و فقط درباره افعال است. البته روشن است که چرا «کتب علیکم الصیام» می‌گوییم نه «کتب علیکم وجوب الصیام». چون «کتب» خودش به معنای «وضع و أوجب» 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 فرضا در روایات به این معنایی که ایشان می‌گوید 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 حتما 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 کانت علیهم». در تفاسیر، هم اصر و هم اغلال، به غیر فعل نیز تفسیر شده است. ابن قتیبه نیشابوری در تفسیرش می‌گوید اغلال یعنی «الفرائض التی کانت علیهم» که خداوند اینها را برداشت. در «وضعنا عنک وزرک» که درباره نبی است، وزر ظاهرا به معنای ثقل است. ثقل همیشه عنوان برای فعل نیست. در باب تکالیف دیدیم که ثقل به معنای تکلیف می‌آید و تکلیف و کلفت خودش ثقل است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 103](#_Toc117429514)

[متعلق «وضع» در لغت، قرآن و روایات انحصاری به افعال ندارد 104](#_Toc117429515)

[وضع در لغت انحصاری به فعل یا موضوع خارجی ندارد 104](#_Toc117429516)

[وضع إصر و أغلال در آیه شریفه، عمدتا به معنای وضع حکم تفسیر شده است 106](#_Toc117429517)

[متعلق وضع در روایات انحصاری به موضوع و فعل خارجی ندارد 110](#_Toc117429518)

[نکاتی مهم در تنقیح معنای حدیث حجب 111](#_Toc117429519)

[1. موضوع عنهم، انشاء است نه اخبار 111](#_Toc117429520)

[2. موضوع عنهم، اخبار هم باشد نهایتا به وضع حکم برمی‌گردد 112](#_Toc117429521)

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

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

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

علاوه بر این، آیا اساسا 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 غالبا 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 دست‌کم اطلاقش انحصاری به فعل ندارد. بنابراین اگر در قرآن که در استعمالات، اقدم 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.

انشاالله 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 وَضْعاً، أَي: نَقَصَ مِمّا لَهُ عَلَيْهِ شَيْئاً

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 بعدا 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 غریمه وضعا أي نقص مما له علیه شیئا» یعنی دین او را وضع کرد، نه موضوع خارجی را. دین هم مثل حکم است و فرقی ندارد.

تاج العروس در ادامه می‌گوید:

و وَضَعَ الجِنَايَةَ عَنْهُ‌ وَضْعا: أَسْقَطَهَا عَنْهُ،

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

و كَذَلِكَ الدَّيْنَ[[36]](#footnote-36)

وضع دین هم در استعمالاات آمده است:

در لسان العرب می‌گوید:

ووَضعَ عَنْهُ الدَّيْنَ والدمَ وَجَمِيعَ أَنواعِ الجِنايةِ يَضَعُه وَضْعاً: أَسْقَطَه عَنْهُ. ودَيْنٌ وضِيعٌ: مَوْضُوعٌ؛

سپس می‌گوید

وَفِي الْحَدِيثِ: يَنْزِل عِيسَى بنُ مريمَ فيَضَعُ الجِزْيةَ أَي يَحْمِل الناسَ عَلَى دينِ الإِسلامِ فَلَا يَبْقَى ذِمِّيٌّ تَجْري عَلَيْهِ الجِزيةُ[[37]](#footnote-37)

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

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

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

پاسخ: همه احکام وضعی موضوع قرار می‌گیرند و طهارت و نجاست هم همینطور. گفتیم حدیث رفع، به احکام وضعی هم تعمیم دارد مگر آنجا که خرج بالدلیل القطعی که نمی‌شود شامل احکام وضعی شود. احکام وضعی همیشه موضوع قرار می‌گیرند برای احکام تکلیفی. البته اشکال ما علیه ایشان بیش از این است، چون پایین‌تر اساسا فعل را فرمود نه موضوع. بالا فرمود موضوع و پایین فرمود اینجا فعل است، نه حکم.

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

روشن‌تر از این‌ها تفاسیر است که ذیل آیه 157 اعراف در وضع «إصر» و برخی آیات دیگر توضیح داده‌انـد. در آیه 157 که آیه مفصلی است و خصائص نبی اسلام صلوات الله علیه در آن آمده است، می‌فرماید:

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

محل استشهاد اینجاست: «یضع عنهم إصرهم و الأغلال التي کانت علیهم». بحث اینجاست که «إصر» و «أغلال» به چه معناست. تفسیر عده‌ای اینست که إصر به معنای عهد و میثاق است. یعنی آن عهدی که یهود به آن ملتزم بودند یا برخی گفته‌اند عهد الله و برخی تصریح دارند که به معنای تکالیف است. برخی أغلال را هم همینطور معنا می‌کنند. 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 می‌شد و در بحث قتل، فقط قصاص بوده است و دیه قابل قبول نبود حتی اگر طرف مقابل می‌پذیرفت. این شدائد و سختی‌ها بر یهود بود و این نوع شدائد، بر الزامات و تکالیف بر این‌ها حمل می‌شد؛ و «یضع عنهم إصرهم» یعنی این تکالیف برداشته شده است. مفسران متعددی اینطور معنا کرده‌اند. البته برخی نیز «إصر» را آثار گرفته‌اند. در تفسیر بسیط نیشابوری آمده است:

قال ابن عباس یرید العهد الثقیل الذي کان أخذ علی بني إسرائیل بالعمل بما في التوراة.

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

وهو قول الحسن و الضحاک و السدي و مجاهد؛ والمعنی: ویسقط عنهم ثقل العهد الذي أخذ علیهم. و قال الزجاج: (و الإصر ما عقدته من عقد ثقیل) و قال سعید بن جبیر: (هو شدة العبادة) و قال ابن جریح: (من أَتبع محمدًا - صلى الله عليه وسلم - من أهل الكتاب وضع عنه ما كان عليه من التشديد في دينه)

سپس در مورد اغلال گفته‌اند:

قال المفسرون (وهي الشدائد التي كانت في العبادة؛ كقطع أثر البول، وقتل النفس في التوبة، وقطع الأعضاء الخاطئة، وتتبع العروق من اللحم).

قال ابن قتیبه:

شاید کلام ابن قتیبه از همه روشن‌تر باشد

([وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ] تحريم 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 کرده‌انـد یا به معنایی که در نهایت به تکلیف برمی‌گردد.

وجعله أغلالًا لأن التحريم يمنع، كما يقبض الغُل 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 تمثیل؛ ألا تری أنک تقول: قد جعلت هذا طوقا في عنقک

سپس می‌گوید 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: وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِم، أنه من قَتَل قُتِل لا تقبل في ذلك ديةٌ، وكان عليهم إذا أصاب جلودهم شيء من البول أن يقرضوه، وكان عليهم أن لا يعملوا في السبت.[[38]](#footnote-38)

*[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 «في 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 کرده‌انـد. 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 «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 عمدتا در موضوعات است اینجا هم بر موضوعات حمل کنید. اگر لغت مویّد 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 تکلیفهم 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 الدية،

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

وقطع الأعضاء الخاطئة، وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وإحراق الغنائم، وتحريم العروق في اللحم، وتحريم السبت[[39]](#footnote-39)

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 معمولا از صحابه است و گاهی از نبی صلوات الله علیه. طبری ذیل آیه 157 به تفصیل توضیح می‌دهد و تفاسیر مخلتف را می‌آورد و می‌گوید :

وَأَمَّا قَوْلُه: (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) فإن أَهْلَ التَّأْوِيلِ اخْتَلَفُوا فِي تَأْوِيلِهِ، فَقَالَ بَعْضُهُم: يَعْنِي بِالْإِصْرِ: الْعَهْدَ وَالْمِيثَاقَ الَّذِي كَانَ أَخَذَهُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِالْعَمَلِ بِمَا فِي التَّوْرَاةِ

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

ذکر من قال ذلک

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

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

سپس می‌گوید:

وَأَوْلَى الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ بِالصَّوَابِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْإِصْرَ هُوَ الْعَهْدُ. وَقَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ بِشَوَاهِدِهِ فِي مَوْضِعٍ غَيْرِ هَذَا بِمَا فِيهِ الْكِفَايَةُ.

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

وَأَنَّ مَعْنَى الْكَلَام: وَيَضَعُ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الْعَهْدَ الَّذِي كَانَ اللَّهُ أَخَذَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ إِقَامَةِ التَّوْرَاةِ، وَالْعَمَلِ بِمَا فِيهَا مِنَ الْأَعْمَالِ الشَّدِيدَةِ كَقَطْعِ الْجِلْدِ مِنَ الْبَوْلِ، وَتَحْرِيمِ الْغَنَائِمِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ مَفْرُوضَةً، فَنَسَخَهَا حُكْمُ الْقُرْآنِ.[[40]](#footnote-40)

در اغلال هم شبیه قبلی آورده است که تکرار نمی‌کنم و چند تفسیر دیگر هم دیدم، مشابه بود. البته المیزان 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 نمی‌کنید؟

پاسخ: برخی از اهل سنت به ذنب نبی صلوات الله علیه گرفته تفسیر کرده‌اند و بحث کرده‌اند که قبل جاهلیت بوده یا بعد و یا بعد از نبوت!!! که بحث‌های بیخودی است.

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

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

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

پاسخ: اگر اینطور باشد خوب است و قرینه می‌شود.

## متعلق وضع در روایات انحصاری به موضوع و فعل خارجی ندارد

در روایت تحف العقول آمده است:

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

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

و لا أخذ قدرته إلا وضع عنه کلفته[[41]](#footnote-41)

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

در روایت دیگری که از قبلی روشن‌تر است

سوال: در کافی بجای رفع، وضع آمده است.

پاسخ: در حدیث رفع گفتیم که در کافی بجای رفع، وضع دارد. منتها بحث آن را نیاوردم چون محل بحث است. ایشان در «ما لا یعلمون» 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 نمی‌توانیم با حدیث رفع، بر علیه ایشان استشهاد کنیم، گرچه ما این مبنا را قبول نداریم و مالایعلمون را تعمیم می‌دهیم. 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:

قال علیه السلام و قد سئل عن معنی قولهم و لا حول و لا قوة إلا بالله: إنا لا نملک مع الله شیئا و لا نملک إلا ما ملّکنا، فمتی ملّکنا ما هو أملک به منا کلّفنا و متی أخذه منا وضع تکلیفه عنا.[[42]](#footnote-42)

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

[...فَجَعَلَ لَهُمُ اَلسَّبِيلَ إِلَى أَخْذِ مَا أَمَرَهُمْ بِهِ وَ تَرْكِ مَا نَهَاهُمْ عَنْهُ وَ وَضَعَ اَلتَّكْلِيفَ عَنْ أَهْلِ اَلنُّقْصَانِ وَ اَلزَّمَانَةِ، والسلام.[[43]](#footnote-43)](https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/336962/related" \t "_blank)

آنهایی که قادرند، تکلیفشان کردیم و آنهایی که اهل نقصان و زمین‌گیرند، وضع التکلیف عنهم.

نتیجه‌ای که می‌گیرم 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 گرفته‌اند و در روایات هم وضع تکلیف وجود دارد، پس چه وجهی باقی می‌ماند 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 می‌دهد اصلا نوبت به این مسائل نمی‌رسد.

## 1. موضوع عنهم، انشاء است نه اخبار

نکته اول: زحمت ایشان برای اینکه بگوید موضوع عنهم در روایات فقط به موضوع می‌خورد و اینجا به فعل خورده است نه حکم، برای اینست که بگویند به سبب قرینه خارجیه، «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 می‌گیریم. انشاء می‌کند وضع موضوع را از عباد. انشاء قلیل المؤونه است ولی انشاء موضوع للأثر است. انشاء می‌کند وضع موضوع را برای اینکه حکم و آثارش را بردارد. انشاء می‌کند وضع موضوع را مثلا صیام و قیام و صلاة و حج را که قلیل المؤونه است و یک کار است و خبر از چیزی نمی‌دهد. این انشاء برای ترتیب اثر است و اثر، حکم است و بنابراین، لبّا آنچه در محمول رفع می‌شود، حکم است. خب همین حکم در صدر اخذ شده است. «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم»، لبا در مراد جدی، حکم رفع شده است و همین هم «ما حجب الله» است.

به تعبیر دیگر، ما حجب الله که لفظ را برنمی‌دارد بلکه ذوات المعانی را برمی‌دارد 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 بلاداعی 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. ثانیا 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 اصلا هیچ شاهدی در تعلق وضع به موضوع نیست بعد از تسلم اینکه همه جا همینطور است. مراد جدی، حکم است و همین در صدر حدیث مراد است.

## 2. موضوع عنهم، اخبار هم باشد نهایتا به وضع حکم برمی‌گردد

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 برمی‌داریم؟! یعنی چه آب خوردن را برمی/داریم ؟! آب خوردن یک فعل خارجی تکوینین است. یعنی چه که امر تکوینی را برمی/داریم؟! لذا در حدیث رفع یا باید راه ما را قبول می‌کردید به تبع مرحوم نائینی که این انشاء است و انشاء قلیل المؤونه است و یا باید تقدیر می‌گرفتید و مجبورید تقدیر بگیرد چون وضعِ 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 لبا 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 تایید لغت و ظاهر آیه و روایات به تکلیف می‌خورد و لبا 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 114](#_Toc117515097)

[نکاتی مهم در تنقیح معنای حدیث حجب 114](#_Toc117515098)

[3. خود )وضع عن( به معنای رفع حکم است و لذا در روایات اغلب به موضوعات تعلق گرفته است 114](#_Toc117515099)

[4. به قرینه ذیل حدیث حجب، حجب به معنای ستر است 118](#_Toc117515100)

[اشکال در انحصار ما حجب الله به موارد جهل 119](#_Toc117515101)

[پاسخ به اشکال 119](#_Toc117515102)

[بحث سندی حدیث حجب 120](#_Toc117515103)

[روایت صدوق در توحید نسخه بدل ندارد 121](#_Toc117515104)

[به احتمال بسیار، کافی نسخه بدل داشته است 122](#_Toc117515105)

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

# خلاصه بحث گذشته

در موضوع و محمول روایت حجب اشکالی مطرح شد که در نتیجه، مفاد حدیث حجب مطلبی دیگر غیر از آنچه مشهور قائل‌اند، می‌شود. 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 غالبا به موضوعات تعلق گرفته

چرا در روایات عمدتا وضع به موضوع متعلق شده است؟ با پی گرفتن این بحث، راه جدیدی برای تحکیم مطالب قبل یافت می‌شود. جلسه گذشته عرض شد که اساسا 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 اصلا 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 شیئ 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 شیئ 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 اساسا «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 قلیل 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 عموما «وضع عن»، متعلق به تکلیف نیست، گرچه اگر هم باشد اشکالی ندارد. معمولا 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 عهدة شخص» یا «وضع الموضوع عن عهدة الشخص» است. لب مطلب این می‌شود که تکالیف در واقع «وضع علی العهدة» و «وضع عن العهدة» 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 الذمة» باشد، نمی‌گوییم «وضع التکلیف علی الذمة» بلکه می‌گوییم «وضع شیء علی الذمة» و رفع آن هم همینطور است.

سوال: مرحوم اصفهانی هم تقریبا 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 می‌گوید یک عبادت مالی است و عبادة دَینیه 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:

فذمة المکلف 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 یجب 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 اتیان 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 زیدا درهما دین إلهي لا خلقي فلا یکون الناذر مدیونا لزید[[44]](#footnote-44)

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

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 الشیئ علی الذمة» می‌داند از این قبیل است. در محل خود اشکال کردیم که اینکه می‌گوید اعتبار است و قلیل المؤونه است درست نیست و اعتبار، داعی لازم دارد. به هر حال، عده‌ای از فقها اساسا تصویرشان از تکلیف اینست.

## 4. به قرینه ذیل حدیث حجب، حجب به معنای ستر است

نکته آخر در بحث متن اینست که مکرر گفتیم که با این بحث‌هایی که تاکنون داشتیم، از چند طریق به این نتیجه رسیدیم که «فهو موضوع عنهم» هر جور حساب کنیم، تکلیف را برمی‌دارد. 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 این‌ها 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» می‌کردم در همه کتاب‌های فقهی و اصولی و اعتقادی، دیدم که در مفاتیح الاصول می‌گوید این باب تعارض روایتین نیست، و اصلا «ما حجب الله عن العباد» مفادش همان «ما حجب الله علمه عن العباد» است و فرقی نمی‌کند. چرا؟ ایشان تعلیل نمی‌کند و می‌گوید 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 شبیری حفظه الله می‌فرمود 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، نتیجه‌اش رفع تکلیف و حکم است.

یک نکته‌ای را اجمالا 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 اجمالا 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 ـ نه ناسی موضوع ـ یا غافل از حکم باشد یا جهل مرکب داشته باشد. در اینصورت، ممکن است اشکالی طرح شود. اشکال اینست که معمولا 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.

اولا: 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 اساسا آن حرف معروف در باب رفع نسیان حکم که گفته‌اند رفع آن واقعی است، قابل قبول نیست. بنابراین اساسا 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 برنمی‌داریم 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» لبا تنجیز را برمی‌داریم یعنی حکم ظاهری به این معنا برداشته می‌شود. البته در نسیان ممکن است اصطلاحا حکم ظاهری نگویند، زیرا ممکن است گفته شود که حکم ظاهری امری است که در موضوعش شک اخذ شود، ولی می‌دانیم که لبّ حکم ظاهری این نیست که حتما 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 می‌خواهیم بر واقع تحفظ کنیم و با وضع و رفع، این تحفظ را برمی‌داریم. همان تحفظ را در جهل بسیط نیز برمی‌داریم. هیچ تفاوتی ندارد.

ثانیاً: اگر کسی مثل برخی اعلام قائل‌ شود که انحصار احکام به عالمان به آن‌ها اشکالی ندارد، بنابراین در نسیان و غفلت می‌توانند این را بردارند و مختص ذاکرین و ملتفتین شود، آنگاه اشکال مذکور رخ می‌دهد؛ ولی به نظر می‌رسد باز این اشکال قابل دفع است؛ قبلا بحثی کردیم که هل یمکن جمع الحکم الظاهری و الواقعی في 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 می‌شود. این استعمال لفظ در اکثر از معنی نیست، نمی‌گوییم دو خطاب القاء کرده است بلکه یک انشاء است که با آن دو کار می‌کنم. 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 داده‌اند که متن هیچ اشکالی ندارد، ولی بحث نکرده‌اند ولی ما بعد دو هفته به این نتیجه رسیدیم که متن اشکالی ندارد و برائت از آن قابل استنتاج است.

# بحث سندی حدیث حجب

بحث سندی، بحث دشواری می‌طلبد. در کتب فقهی و اصولی یک فحص نسبتا 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 نسخه‌ای از توحید داشتیم که روی «علمه» یک علامت زده بود. عرض شد این حجیتی ندارد. در این فحص اولا دنبال این بودیم که دیگران چطور روایت توحید را نقل کرده‌اند؟ آیا کسی شبهه‌ای 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 می‌فرمود در روایت توحید یک علامتی روی «علمه» بود، به نحو قاطع قابل دفع است. خود صدوق در کتاب اعتقادات به همین تصریح می‌کند و با تعبیر «قال الصادق» بیان می‌کند. در بحث‌های من لا یحضر عرض شد که هر جا می‌گوید «قال الصادق» فرق دارد با «روي الصادق». مانند برخی از بزرگان که فرمودند وقتی انتساب می‌دهد حتما به نظر او قطعی است، بنابراین این‌ها را حجت می‌دانیم حتی اگر سند هم ذکر نکند. بسیاری بر این خدشه کرده‌اند و فرموده‌اند که این دلیل نمی‌شود، ولی این اشکال وارد نیست. صدوق که خریط صناعت حدیث است، جزما نمی‌گوید «قال الصادق» مگر اینکه سند را تمام ببیند. حال این ادعا را که این تمام دیدن، اجتهاد اوست، قبول نداریم. این‌ها را همانطور که مکرر عرض کردیم، مثل کارشناس حدیث می‌دانیم. 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: این‌هم ادعای جنابعالی است.

سوال: کسانی که رد کرده‌اند، مصداق اشتباه آورده‌اند.

پاسخ: چه کسی گفته اشتباه است؟! چطور ثابت کردند؟! نهایتا گفته‌اند در اسنادش ضعف است. ما که می‌گوییم 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 في الفطرة والهدایة می‌فرماید:

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

بعد می‌فرماید:

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

مرحوم صدوق اولا 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 کرده‌اند، 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 می‌گفت.

علاوه بر این در تمام کتب روایی، اعتقادی، فقهی و اصولی ندیدم کسی ـ با اینکه همه را فحص کردم ـ 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 می‌شود؟! از متتبعی مثل ایشان واقعا پذیرفته نیست که در مقابل این همه نقل‌ها، چنین فرمایشی داشته باشند.

اصل مشکل را حل نمی‌کند و این اشکال را دفع می‌کند.

## 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 متعارضین‌اند؟ 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 می‌کند و دیگری احمد بن محمد بن یحیی از پدرش که محمد بن یحیی نقل می‌کند. 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، منتها یک مطلب را نقل می‌کنند و علی القاعده باید بگویید 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 ثبوتا 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. اولا وسائل را ببینید که یک شهادت است. وسائل روایت صدوق را نقل می‌کند و بعد می‌گوید و «رواه في الکافی عن محمد بن یحیی». یعنی همین روایت را روایت کرده است. برخی دوستان می‌گفتند در این گونه موارد، وسائل خیلی دقیق نیست. این را نمی‌توان پذیرفت. اینکه می‌گویید یعنی اشتباها صاحب وسائل نسخه‌اش علمه نداشته است ولی همینطور گفته: این هم همان است! ولی او در اثبات الهداة هم همینطور آورده است و جلسه بعد می‌خوانم. دیگران هم همینطور آورده‌اند. 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 می‌خوانم ببینید آیا احتمال دیگر تقویت نمی‌شود که اصلا کافی نسخ متعدد داشته است. یک نسخه‌اش علمه داشته است که این‌ها نقل کرده‌اند و نسخه‌ای دیگر یا دستشان نبوده یا بوده و قبولش نکردند و اصلا ذکرش نکردند مثل صاحب وسائل. این بنظرم کاملا تقویت می‌شود 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 می‌شد شبهه کرد که همینطور رد کرده است ولی اینطور نیست.

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

این نسخه کافی برای دار الحدیث انصافا مصحح است. ظاهرا دوازده نسخه‌ را دیده‌اند که در این دوازده نسخه هم بدل نیاورده‌اند برای کافی. یعنی در این دوازده نسخه نبوده است ولی هیچ دلیلی نمی‌شود. 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 124](#_Toc117604636)

[بر مبنای مختار، بی‌نیاز از بحث تعارض روایت کافی با توحید هستیم 124](#_Toc117604637)

[دوران بین زیاده و نقیصه در روایت 125](#_Toc117604638)

[روایت صدوق در توحید، نسخه بدلی ندارد ولی روایت کافی، نسخه بدل دارد 126](#_Toc117604639)

[تبیین عدم ذکر اختلاف نسخ کافی 133](#_Toc117604640)

[وجه تقدم نسخ نزد پیشینیان 134](#_Toc117604641)

[در صورت اختلاف نسخه کافی، روایت کافی از حجیت می‌افتد 135](#_Toc117604642)

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

# خلاصه بحث گذشته

در حدیث حجب، بحث‌های مربوط به متن تقریبا تمام شد. بحثی که باقی ماند درباره اختلاف نسخه کافی و توحید صدوق بود. برخی از علمـا در این‌گونه موارد، فورا 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 می‌شود، زیرا هر کدام باشد، معتبر است و تمام. بله، کسی که قائل به تعارض باشد مشکلاتی پیش می‌آید. 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 می‌کنیم.

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

پاسخ: شبهات موضوعیه را هم شامل است. شبهه موضوعیه موجب شبهه در حکم جزئی می‌شود. یادتان باشد در حدیث رفع، نسبت به «رفع ما لا یعلمون» یکی از راه‌های 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 می‌کنیم.

در عین حال که در مفاد مربوط به بحث خودمان تنافی و تعارضی نمی‌بینیم، ولی در تثبیت لفظ «علمه» تعارض می‌کنند، 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 می‌کنند، زیرا یکی مثبت و دیگری نافی است ولو به دلالت التزامی. به هر حال، ربطی به بحث اصلی ما ندارد و لذا می‌توانیم اینجا بحث را تمام کنیم که ما تنافی را نمی‌بینیم 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 یافتم که تقریبا همین بحث ماست. اگر فرصت کردم عرض می‌کنم 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 می‌آورم و ثمرات مهمی دارد. الان بحث تعارض را کنار می‌گذاریم که اگر در فقه اینها تعارض کنند، مرجع چیز دیگری می‌شود.

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 می‌گذاریم که به این زیاده عمل شود. اصل عدم زیاده یعنی تثبیت کردن زیاده و عمل کردن به آن. ایشان می‌گوید این درست است با توضیحی که دیگران هم گفته‌اند، منتها یک اشکالاتی در مورد دارند. همین مسأله در بحث ما هم هست. آقای سیستانی حفظه الله بحث را در «لاضرر» آورده است و می‌فرماید بحث مهمی است و سیال در فقه است. درست می‌گوید که از این دوران‌ها زیاد پیدا می‌شود. 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 اشاره‌ای 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 نکته‌ای که عرض می‌کنم اینست که این احتمال را کنار بگذاریم که روایت صدوق اختلاف نسخه داشته است.

اگر اختلاف نسخه‌ای در یک روایت باشد، آن روایت با روایت دیگری تعارض نمی‌کند. در این موارد، اشتباه حجت با غیر حجت است. وقتی نسخه‌ای از راوی به دست ما می‌رسد، 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 می‌کنم حال پیشینیان معمولا 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 نسخه‌ها بلا شک از اعتبار می‌افتد.

سوال: اگر در نُسَخ، 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 می‌شود. برخی از بزرگان فرموده‌اند این کافی که به آن عمل می‌کنیم، پر از اختلاف نسخ است، ولی واقع اینست که اعتماد ما به بیانی که عرض می‌کنم، به جهت دیگری است.

بنابراین، توحید صدوق در این روایت، نسخه بدل ندارد و کسی به آن قائل نیست. مرحوم شبّر انسان اهل حدیث بوده است و چندین کتاب حدیثی غیر از اصول اصلیه دارد. اصول اصلیة، استفاده مباحث اصولی از روایات است. ایشان کتاب مصابیح و کتاب جامع المعارف دارد. ایشان روایت توحید صدوق را می‌آورد به صورت «ما حجب الله علمه عن العباد» و چیزی نمی‌گوید. نکته مهم اینست که در صفحه 215 در اصول اصلیه، همین روایت را می‌آورد: «ما حجب الله علمه عن العباد» و در صفحه 257 روایت کافی را می‌آورد با همان سند کافی و در متن آن چنین می‌گوید:

عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» [[45]](#footnote-45)

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 322 و ص374 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 اللّه على خلقه في الموثّق عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عنه عليه السلام: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[[46]](#footnote-46)

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: معمولا 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.

پاسخ: افرادی از اصولیین متذکر شدند مثل مرحوم صاحب ضوابط که مطالبش عمدتا 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 می‌نویسد 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 می‌کند می‌گوید مطالب شریف العلماء است. در اینجا ایشان هر دو را آورده و اشاره به نکاتش می‌کند. اصولیین توجه داشتند. آنها که اهل تتبع بودند. شریف العلماء اعجوبه‌ای در اینکارها بوده و متتبع بوده است. ملاصالح مازندرانی در شرح اصول کافی که ظاهرا اقدم از صاحب وسائل است به اختلاف نسخه کافی و صدوق تصریح می‌کند. البته بنده برای حرف صاحب وسائل توجیه دیگری دارم.

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

مرحوم فاضل تونی در الوافیه روایت صدوق را می‌آورد و می‌فرماید:

و هذه الروایة في الکافی في باب حجج الله علی خلقه[[47]](#footnote-47)

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 1070 است یا 1100.

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

در ضوابط الأصول صفحه 366 هر دو روایت را آورده است و می‌گوید:

ما حجب الله علمه عن العباد أو ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم علی اختلاف الروایتین و الأولی أشهر إلا أن الثاني أقرب

این اجتهاد ایشان است

لاحتیاج الأولی إلی ارتکاب التجوز في لفظ الحجب[[48]](#footnote-48)

این‌ها دیگر بافتنی است. ولی می‌گوید اولی، أشهر است.

مرحوم کرکی یا محقق کرکی در هدایة الأبرار صفحه 269، می‌فرماید:

نحو قول الصادق علیه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم[[49]](#footnote-49)

ایشان به همین شکل نقل کرده است

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

و قدر روی الصدوق رحمه الله هذا الحدیث بهذا السند بعینه فی کتاب التوحید و فیه «ما حجب الله علمه»[[50]](#footnote-50)

توجه به اختلاف نسخه دارد

مرحوم فیض در سفینة النجاة صفحه 58 می‌فرماید:

و فیه بإسناده عنه علیه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم[[51]](#footnote-51)

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

صاحب وسائل، در خود وسائل جلد 27 که این روایت است، در کتاب القضاء باب 12 روایت 33 از توحید صدوق نقل می‌کند:

عن احمد بن محمد بن یحیی عن أبیه عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابی الحسن زکریا بن یحی عن ابی عبد الله علیه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

و رواه الکلینی عن محمد بن یحیی، والذی قبله عن الحسین بن محمد.[[52]](#footnote-52)

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

اینکه بگوییم 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 زیادة. 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 المهمه في أصول الأئمه از کتاب توحید صدوق نقل می‌کند:

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».[[53]](#footnote-53)

در باب 74 همین کتاب، در بطلان تکلیف غافل روایت کافی را می‌آورد جلد 1 ص 677 و سند کافی را می‌آورد با تعبیر:

وَ عَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَال: «مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»[[54]](#footnote-54)

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

صاحب وسائل در فوائد طوسی صفحه 210 به برخی از معاصران پاسخ می‌دهد. این معاصر را نفهیمدم 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:

و قوله: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم

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

أقول: هذا الحدیث أیضا فیه تغییر، و لفظه «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[[55]](#footnote-55)

حواس ایشان جمع بوده است و می‌گوید 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 می‌گیرد که روایت، لفظ «علمه» دارد. محدثی که هم توحید و هم کافی را در نظر دارد، چنین قاطعانه اشکال می‌کند. بنابراین، نمی‌شود 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 1 صفحه 66، روایت کافی را به صورت «ما حجب الله علمه عن العباد» آورده است و بعد از چند روایت می‌گوید:

و رواه الصدوق في التوحید عن احمد بن محمد بن یحیی مثله.

یعنی اول به کافی با «علمه» نسبت می‌دهد، سپس بعد از چند روایت می‌گوید 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 1114 است. در کتاب منبع الحیات و حجیة قول المجتهد من الأموات، صفحه 39 روایت را به این صورت آورده است:

ما حجب الله علمه عن العباد[[56]](#footnote-56)

و همینطور در صفحه 59 به اسناد صدوق می‌آورد.

صاحب حدائق نیز «ما حجب الله علمه عن العباد» آورده است، گرچه نمی‌گویم 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.

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

«ما حجب الله علمه عن العباد»

نمی‌‌توان گفت همه غفلت کرده‌انـد.

این کتاب را بنگرید مانند کافی دقیق می‌نویسد و مشخص می‌کند كه راویان و مروی عنه چه کسانی‌اند.

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 می‌دهد و هیچ اشاره‌ای به اختلاف نسخه نمی‌کند. وسط بحث می‌فرماید:

و اعلم أن المجتهدین من علمائنا رضوان الله علیهم استدلوا بهذا الخبر علی حجیة البرائة الأصلیة.

یعنی معلوم شد قبل از این‌ها هم استدلال می‌کردند

و أن الأصل في الأشیاء الإباحة قبل الاطلاع علی النص الناقل عن حکم البرائة الأصلیة. اما الأخباریون منا عطر الله مراقدهم فحیث ذهبوا إلی ما ورد في الأخبار من أن لله سبحانه فی کل واقعة حکما حتی أرش الخدش

در ادامه می‌گوید:

أقول هذا الحدیث أصل من الأصول و یتفرع علیه من الاحکام ما لا یحصی و یوافق الأصل الوارد في الأخبار المستفیضة

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 می‌آورد و نمی‌گوید «رواه». ابتدا در فصل حادی عشر ذکر طرف من الاخبار الدالة علی أن المعرفة من صنع الله تعالی:

حدّثنا أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار رضى الله عنه عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن ابن فضّال ، عن داود بن فرقد ، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم[[57]](#footnote-57)

روایت صدوق را آورده است.

صفحه بعد چند روایت می‌آورد و می‌گوید

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.[[58]](#footnote-58)

هم روایت صدوق را با اسنادش آورده و هم روایت کافی را ولی باز هم می‌گوید «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 این‌همه قرینه است. صاحب وسائل در وسائل، الفصول المهمه و اثبات الهداة می‌گوید. یک محدث ماهری مثل او چند بار باید بگوید تا بگوییم 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 می‌توانیم بکنیم که این‌ها کلا اشتباه کرده‌اند. روایت صدوق را دیده‌اند و روایت کافی را هم دیده‌اند که سندش یکی است و متن هم شبیه است، آنگاه چشمشان اشتباه کرده که متن را دقیق ندیده‌اند. 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 کرده‌اند، حرف قابل قبولی نیست.

احتمال معقول دیگری در کار است و آن هم اینست که نسخه‌های کافی متعدد بوده است. نسخه‌هایی که دست اینها بوده است، حتما واجد «علمه» بوده است که نقل کرده‌اند.

# تبیین عدم ذکر اختلاف نسخ کافی

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

آیا نسخه فاقد «علمه» شایع بوده است؟ اگر شایع بوده حتما باید نسخه بدل را می‌گفتند. اینکه نگفتند، یا از این باب بوده که شایع نبوده یا شاید هم صاحب وسائل، سید نعمت الله، صاحب فوائد مدنیه و غیره، نسخه بدل را دیده‌اند ولی به قرائنی قائل شدند آن نسخه‌ای که واجد «علمه» است، درست است و لذا نسخه فاقد را نیاوردند چون آن را قبول نداشتند. این احتمال قوی‌تر 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 می‌کردند؟ پاسخ به انسداد را عرض می‌کنم. به نظر بنده علما تا قرون متاخره، متن کتاب‌های مهم را با استاد می‌خواندند. حتی در زمان ما گاهی می‌خواندند. مرحوم آیت الله حسن زاده میگوید ما متن روایات کافی را پیش آقای شعرانی می‌خواندیم و تصحیح می‌کردیم. در زمان ما کتاب شایع شده و نسخه‌ها چاپ شده است. در کتب قبلی رجال مثل کشی می‌گوید 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 می‌خواندند. بله، زمان‌های اخیر از شیوع افتاده است و تکثیر نسخ واحد شده و در اختیار همه است. قبلا نسخه‌ها چی بودند؟ یک کسی استنساخ می‌کرد و یک کسی تصحیح. معمولا این‌ها را پیش استاد می‌خواندند تا درست شود. اولا با این کار روایت شود، چون نسخه روایت نیست مگر انسان اطمینان یابد. پیش استادهای صاحب اجازه روایی می‌خواندند تا روایت شود. لذا به نظر بنده اینطور نیست که قائل به انسداد شویم. چون نسخه‌هایی که الان از کافی موجود است متعدد است ولی چه کسی گفته نسخه‌ها 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 می‌خواندند. اینطور نبوده که کسی یک نسخه‌ای بنویسد و دیگری از دور بگوید تمام این نسخه را قبول دارم!! نسخه ای که با دست می‌نوشتند و احتمال افتادن کلمه یا زیادی در آن‌ها بوده است، چطور تایید می‌کردند!؟ اینها را پیش اساتید می‌خواندند و تصیحح می‌کردند.

عرض بنده اینست که با وجود این نکات، ذکر کلمه «علمه» در روایات متعدده در کتب صاحب وسائل و دیگران کاملا دلالت معقول می‌کند که نسخه‌های معتبری از کافی اینطور بوده است و این نقل‌ها برای ما حجت است. این خلاصه مختار ما است.

بنابراین مسأله کاملا صاف می‌شود. اولا در محتوا که اصلا 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 اقای خویی در بحث خودش گفته است و حق هم همین است. البته اینجا بحثی قابل طرح است که بعدا 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 استر آبادی 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 12 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 دلالی 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 سندا و دلالتا تام است و می‌شود در برائت به آن استناد کرد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 137](#_Toc118032058)

[عدم بررسی روایت «الناس في سعة ما لم یعلموا» 137](#_Toc118032059)

[روایت سوم در برائت شرعی: روایات حلّ 138](#_Toc118032060)

[روایات حلّ، دو نوع‌اند: همراه «فیه حلال و حرام» یا بدون آن 140](#_Toc118032061)

[استدلال به روایت عبد الله بن سنان به تقریر مرحوم شیخ انصاری 140](#_Toc118032062)

[دو استظهار شیخ انصاری از روایت 141](#_Toc118032063)

[انحصار روایت به شبهات موضوعیه در کلام شیخ انصاری با توجه به دو استظهار مذکور 142](#_Toc118032064)

[مواردی قابل تصویر است که روایت شامل شبهه حکمیه نیز شود 144](#_Toc118032065)

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

# 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 می‌شود.

# عدم بررسی روایت «الناس في سعة ما لم یعلموا»

حدیث بعدی که در کتاب‌های اصولی محل بحث است عبارتست از «الناس فی سعة ما لم یعلموا». این روایت را بررسی نمی‌کنیم، زیرا سند درستی ندارد. روایت از عوالی اللآلی است و در مستدرک آن را نقل کرده است. درست است که علما آن را بررسی کرده‌اند، اما بحثی فرضی می‌شود. ما روایات کافی، فقیه، تهذیب و استبصار را علی القاعده درست می‌دانیم، 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 في الوسائل في کتاب اللقطة. در متن روایت که مفصل اینطور آمده است:

أنَّ أمير المؤمنين عليه‌السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة ، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها ، وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه‌السلام: يقوّم ما فيها ، ثمَّ يؤكل ؛ لأنّه يفسد ، 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.[[59]](#footnote-59)

پاسخ: این روایت را انشاالله بعدا بررسی می‍کنیم. ولی اشکالی دارد که بخاطر اقتران به صدر، ممکن است تقییدات متعددی بخورد. این غیر از «الناس فی سعة ما لم یعلموا» است که مطلق است. این‌ها همه قرائن خاص می‌شود بر خصوصیاتی در روایت و مانع اطلاق برای بحث ما است. انشاالله در مباحث آینده این روایت را به طور بررسی می‍کنیم.

# روایت سوم در برائت شرعی: روایات حلّ

روایت دیگری که در کتب اصولی به تفصیل محل بحث است، روایت معروف «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه» یا با اضافه «فتدعه» که در روایت مسعدة است. روایت به صورت دیگری هم نقل شده که مهم و بحث‌انگیز است: «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه»

این روایات در جاهای مختلف نقل شده است، از جمله در کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، روایت اول از باب چهارم. این روایت را صدوق نقل می‌کند:

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 وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب ، وبإسناده عن أحمد بن محمّد، عن إبن محبوب مثله.

محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمّد، عن إبن محبوب مثله[[60]](#footnote-60)

بنابراین مشایخ ثلاث این روایت را نقل کرده‌اند. ما به توسعه، همه این روایات را علی الاصول صحیح می‌دانیم، اما با معیار رجالی‌ها نیز این روایت صحیح است، و لذا از جهت سند بی‌اشکال است.

در متن این روایت باید دقت شود که «فیه حلال و حرام» دارد.

جلد بیست و پنجم وسائل، در ابواب اطعمه و اشربه، باب 61 با عنوان «باب جواز أكل الجبن ونحوه مما فيه حلال وحرام حتى يعلم أنه من قسم الحرام بشاهدين»، روایت اول آمده است:

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى،

در وسائل آمده است:

عن (أبي أيّوب)،

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، ثمَّ أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثمَّ دعا بالغداء، فتغدّينا معه، فأتي بالجبن، فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترني آكله؟ قلت: بلى، ولكنّي أُحبّ أن أسمعه منك، فقال : سأُخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه.

ورواه البرقي في ( المحاسن ) عن ابن محبوب ، عن عبد الله بن سنان مثله.[[61]](#footnote-61)

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 25 وسائل، همین باب 61، روایت 7 نیز چنین است:

وعن اليقطيني، عن صفوان، عن معاوية بن عمّار، 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): إنّه لطعام يعجبني، فسأخبرك عن الجبن وغيره، كلُّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه.[[62]](#footnote-62)

در جلد هفده وسائل، ابواب «ما یکتسب»، حدیث چهارم حدیث مسعده 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 علیك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة.[[63]](#footnote-63)

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 لک حلال حتی تعرف»، و برخی دیگر مانند روایت مسعدة بن صدقه است که «فیه حلال و حرام» ندارد (البته روایت مسعده 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 همین‌مقدار برای ما حجت است). در هر صورت، روایت مسعده «فیه حلال و حرام» ندارد، و طبعا 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 راه های دیگر هم هست مثل کثرت روایت اجلاء از ایشان. ظاهرا 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:

«کل شیء فیه حلال و حرام، فهو لک حلال»

تقریب استدلال را مرحوم شیخ انصاری در رسائل نقل می‌کند و می‌فرماید برخی تبعا للشهید فی الذکری اینطور استدلال کرده‌اند و به تفصيل متن شرح وافیه را می‌آورد. محشین گفته‌اند که مخطوط شرح وافیه، با آنچه مرحوم شیخ آورده است، اختلاف بسیاری دارد. مرحوم شیخ ظاهرا با دقت آورده است زیرا در پایان می‌نویسد «انتهی»، یعنی متن را آورده 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 تتن 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 حلّیت آن‌ها واضح است، چون ظاهر روایت اینست که تردید در آن است. ظاهرا موضوعش اینست که «إما حلال أو حرام». آنوقت ایشان می‌گوید 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 تتن 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 می‌شود. «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 می‌کنم و در متن رسائل تردید می‌گوید. 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 میته که حرام است. در لحم دو قسم بالفعل حلال و حرام موجود است. حال، چونکه نمی‌دانیم این لحم مطروح از کدام قسم است، شک پدید می‌آید. خوب دقت کنید که شک در اینجا معلول همان تقسیم است یعنی چونکه لحم دو قسم دارد فلذا شک می‌کنم 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 می‌گوید ظهور در تقسیم فعلی دارد نه در تردید، و جایی از قابلیت صحبت نکرده است، ولی آقای حائری در مباحث از قول شیخ نقل می‌کند 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 حلّیت را داشته باشد. بعد ایشان می‌فرماید قابل برای حرام و حلال مثل شرب تتن 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 قابل‌اند برای عروض حرمت و حلیت. مرحوم شیخ می‌گوید 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 علّی صدر و ذیل که آن تقسیم سبب این شک باشد. با این دو ظهور، ظاهر روایت به شبهات موضوعیه انحصار پیدا می‌کند، چراکه در شبهه موضوعیه، می‌توان ذات فعل یا عینی را تصویر کرد که یک قسمش حلال است و قسم دیگر حرام مثل تصویر طبیعت فعل «أکل 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 عبدلله 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 برائت 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 ثبوتا 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 ویک قسمش، لحم میته، 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 این‌گونه 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 ابتدائا مشکوک است. فرض کنید نمی‌دانستیم شرب خمر حرام است، باز هم شک می کردیم 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 میته دارد، نمی‌دانم این مذکی است یا میته. 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 می‌تواند حرام باشد، حتی اگر ندانید که خمر حرام است. بنابراین با تحفظ بر دو ظهوری که مرحوم شیخ ادعا کرد که اولا باید تقسیم بالفعل باشد نه تردید، و ثانیا 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 می‌زنید همینطور است، ولی می‌شود 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 مفهومیه.

برای این مورد، آقای حائری مثالی در متن آورده که ظاهرا مثال درستی نیست و جلسه بعد عرض می‌کنم ولی مثال دیگر اینست که فرض کنید دلیلی داریم که شرب آب حلال است و یک دلیل دیگری داریم که شرب گِل حرام است. فرض کنید گِلی منظور است که روان باشد که عنوان سیال و مایع بر آن صدق کند. این را نیز پیش‌فرض بگیرد که دلیلی که می‌گوید 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. می‌دانیم واقع خارجی آبی که مضاف نیست، شرب آن جایز است، و از طرف دیگر شرب گِل هم جایز نیست. حال، شک می‌کنیم که شرب «آب گل آلود» جایز است یا خیر؟ منشاء شک، این است که نمی‌دانیم این عنوان، در مفهوم آبی که موضوع جواز است مندرج است یا خیر؟. فرض اینست که آن دلیل اطلاق ندارد و گرنه اطلاق و انقسام به دو قسم کفایت می‌کند که بگوییم این جایز است زیرا مصداق آب است. فرضا نه اطلاقی در کار است و نه انقسامی عرفا 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 مثلا قدری غلیظ است، جواز شرب دارد یا خیر؟

شک ما ناشی از سعه مفهوم آب و سعه مفهوم گِل است. اگر مفهوم آب سعه داشته باشد و اینجور آب را شامل شود، جایز است و اگر گِل 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 گِل جاری است. درست است که المایع به دو قسم تقسیم می‌شود که مثل آب جایز الشرب است و مثل گِل جایز الشرب نیست، ولی یک قسمی داریم که شک می‌کنیم 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 146](#_Toc118118452)

[بیان محقق عراقی در امکان شمول روایت نسبت به شبهات حکمیه 148](#_Toc118118453)

[اشکال به بیان محقق عراقی 149](#_Toc118118454)

[اشکال شهید صدر در انحصار روایت به شبهات موضوعیه 150](#_Toc118118455)

[پاسخ شهید صدر به اشکال 151](#_Toc118118456)

[نقد پاسخ شهید صدر 151](#_Toc118118457)

[شمول روایت نسبت به شبهه حکمی ناشی از شبهه مفهومی، اخص از مدعای برائت است 152](#_Toc118118458)

[بیان محقق نائینی در شمول روایت به تمام شبهات حکمیه 152](#_Toc118118459)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات حل بود. روایت عبد الله سنان با این تعبیر بود که «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعنیه». 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 فیه 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 موضوعی مثل لحم مطروح که نمی‌دانیم مصداق لحم مذکی است یا لحم میته، پس بالفعل فیه حلال و حرام. در اینصورت روایت می‌گوید برای شما حلال است تا وقتی بفهمید که از سنخ میته یا غیر مذکی است یعنی حرام است.

در شبهات حکمیه این مطلب تصویر نمی‌شود. در شک در شرب تتن که حرام است یا نه، انقسام فعلی به حرمت و حلّیت نداریم. می‌گوییم شک داریم که شرب تتن حرام است یا خیر. شرب تتن 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 تتن 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 تتن هم یک جنس و جامع فوقانی تصویر کنیم، مثل لحمی که در مثال قبل بود. یک جامع فوقانی تصویر کنیم که بین شرب تتن و امر دیگر مردد باشد. مثلا فرض کنید برخی افعال حرام و برخی دیگر حلال است. شرب خمر حرام و شرب ماء حلال است و نمی‌دانیم شرب تتن ملحق می‌شود به شرب ماء یا شرب خمر. در اینصورت، بگوییم امر شرب تتن 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 تتن ناشی از تقسیم افعال به فعل حرام مثل شرب خمر و فعل حلال مثل شرب ماء نیست، بلکه اگر این‌دو یعنی شرب خمر و شرب ماء حکم دیگری هم داشته باشند، باز می‌توانیم نسبت به حرمت یا حلیت شرب تتن شک کنیم. پس شک ما در حلیت یا حرمت شرب تتن ناشی از این تقسیم نیست و بنابراین، با توجه به ظهوری که مرحوم شیخ ادعا کرد، روایت بر شرب تتن 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 گرنه چه لزومی داشت این را ابتدا بگویند؟! بلکه ابتدائا 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 نمی‌تواند در قیاس با شبهه موضوعیه و لحم مطروح، در شرب تتن هم دو حرام و حلال بیابد که افعال یا خصوص شرب الشیء تقسیم شود به شرب حلال و حرام و نمی‌دانیم شرب تتن کدام است، زیرا شک ما در حلیت یا حرمت شرب تتن ربطی به این تقسیم ندارد.

سوال: ذکر «فیه حلال و حرام» قبل از حکم «کل شیء لک حلال»، وجهش اینست که فی الجمله در برخی موارد اینطور است. شما مفهوم گرفتید.

پاسخ: این ادعا که یک جاهایی اثر می‌کند پس به شکل عام بگویند «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»، چندان گفتنی نیست.

سوال: بنابراین مواردی از شبهات حکمیه که شک ما بخاطر وجود محرمات و حلال‌هایی در مورد مثلا شرب بوده، مشمول حدیث حل می/شوند.

پاسخ: چنین مواردی نداریم، مگر شبهه مفهومیه که دیروز گفتیم و امروز تمامش می‌کنیم.

سوال: در برخی شبهات حکمیه که از شبهات مفهومیه نیست نیز گاهی شک‌ ما در حلیت شرب بخاطر اینست که برخی انواع شرب حرمت دارد و برخی دیگر حلال است. پس شک می‌کنم که شرب تتن داخل در کدام نوع است نوع حلال شرب یا نوع حرام آن.

پاسخ: شک ما ناشی از آن تقسیم نیست. همانجایی که شما می‌گویید، فرض کنید که شرب خمر حلال است و حرام نیست، این موجب نمی/شود شک ما در حرمت شرب تتن زائل شود بلکه باز هم شک می‌کنیم که شرب تتن 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 می‌کند و از تقسیم فعلی همان نتیجه ایشان را می‌گیرد که شبهه موضوعیه است و در شبهه حکمیه تقسیم فعلی نیست. بله، احتمال حرمت و حلیت می‌آید. 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 می‌فرماید:

(ولكن يمكن) أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية نظرا إلى امكان فرض الانقسام الفعلى فيها ايضا كما في كلي اللحم (فان) فيه قسمان معلومان حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الارنب وقسم ثالث مشتبه وهو لحم الحمير لا يدرى بانه محكوم بالحلية أو الحرمة ومنشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الرواية انه حلال حتى تعلم حرمته[[64]](#footnote-64)

سپس ایشان تعدی می‌کند به اجزای یک شیء مثل غنم که به آن می‌رسیم.

# 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 می‌فرماید که اگر ما در گوشت حمير شک کنیم، می‌توان 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 حمير باشد. نمی‌دانیم گوشت حمير محکوم به حلیت است یا محکوم به حرمت. در اینصورت می‌فرماید منشأ اشتباه در حرمت و حلیت گوشت حمير، وجود دو قسم معلوم است.

این سخن بسیار عجیبی است. منشأ شک ما در حلیت و حرمت لحم حمير، اینست که آیا لحم غنم است یا لحم خرگوش؟ مگر حمير جزء غنم است؟ اگر هم باشد شبهه مفهومیه می‌شود که بحث آن می‌آید. الان شبهه مفهومیه نیست و واضح است که حمير جزء غنم نیست. اگر کسی احتمال دهد که آیا لفظ غنم در عربی شامل حمیر می‌شود یا خیر، شبهه مفهومیه می‌شود که همان اشکال آقای صدر است و به آن می‌رسیم. کلام محقق عراقی در شبهه مفهومیه نیست و الا تصریح می‌کرد. در اینصورت چطور می‌فرماید «و منشأ الاشتباه فیه هو وجود القسمین المعلومین»؟! مگر منشأ اشتباه ما در لحم حمیر این است؟! نمی‌دانیم 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 می‌کنم. اشکال اینست که اخص از مدعا می‌شود.

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 می‌توانیم شک کنیم که لحم حمیر حلال است یا خیر. پس نگویید 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 می‌شود که ناشی از آن سبب نبوده است. اگر فرضا 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 مفهومیه که دیروز عرض شد. برای مثال فرض کنید که شرب ماء حلال است و شرب طین حرام. آنگاه در «آب گل‌آلود» شک کنیم به نحو شبهه مفهومیه 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 گل‌آلود را هم در بر می‌گیرد. البته اینکه می‌گوییم «الما ء قسمان مضاف و مطلق» کشف می‌کند که مفهوم ماء وسیع‌تر است و شامل آب گل‌آلود 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 گل‌آلود 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 مفهومیه در این دو قسم است. این‌ها مواردی است که هم شبهه حکمیه است و هم تردد وجود دارد. روایت می‌گوید آب گل‌آلود 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 تتمیم 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 مفهومیه «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 مفهومیه 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. «بعنیه» 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: «یمکن أن یقال إن نفس التعبیر بقوله حتی تعرف الحرام ظاهر في أن المجهول هو الحرام لا الحرمة و هذا إنما یکوف في الشبهة الموضوعیة لا الحکمیة»

پاسخ: این قرینه دیگری است که بحث آن انشاالله 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 مفهومیه 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 این‌رو، 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 نمی/کند.

# 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 خصوصا 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 185 جلد 2 در آخر بحث می‌فرماید شیئیت مساوق وجود است. «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی وجود خارجی که فیه حلال و حرام. آنگاه می‌فرماید معنا ندارد وجود خارجی تقسیم شود به «فیه حلال و حرام». وجود خارجی دو قسم ندارد که «فیه حلال و حرام». اینجا دو کار می‌شود 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 ـ حقیقی و مجازی یا دو مجازی یا دو حقیقی ـ یکی با خود لفظ بیاید و دیگری با ضمیرش بیاید. اینجا اینطور نیست و تقدیر مراد است. در کلمات برخی دیگر که نقل می‌کنند 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 می‌کند.

سپس مرحوم نائینی می‌فرماید که قبول دارم اگر تردد در احتمال بگیرید، 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 می‌فرماید که بنابراین می‌توان گفت مفاد این روایت دوران بین احتمال حلیت و حرمت است، و لذا شامل تمام شبهات حکمیه می‌شود.

مرحوم آقای خویی دو اشکال به ایشان دارد که جلسه بعد بررسی می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[بیان محقق نائینی در شمول روایت به تمام شبهات حکمیه 154](#_Toc118204200)

[اشکالات مرحوم خویی به بیان مرحوم نائینی 155](#_Toc118204201)

[بررسی اشکال اول مرحوم خویی به مرحوم نائینی 156](#_Toc118204202)

[استفاده نابجای مرحوم نائینی از تساوق وجود و شیئیت در بحث 157](#_Toc118204203)

[لزوم تواضع در بحث‌های علمی 160](#_Toc118204204)

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

# 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 ظاهرا حلال است. در این صورت ضمیر «فیه» در «کل شيء فیه حلال و حرام»، نمی/تواند به شیء که همان موضوع خارجی است، برگردد. بلکه به نوع موضوع خارجی برگرمی/گردد، یعنی «کل موضوع خارجي في 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، برنمی‌گردد، 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، جزئیِ خارجی است و انقسام نمی‌پذیرد، مقصود از «فیه حلال و حرام» انقسام فعلی نیست بلکه احتمال است.

مرحوم نائینی می‌فرماید 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 نمی‌کنیم 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. بله 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 می‌گوید وقتی روایت را حمل بر احتمال حلیت و حرمت کردیم، شبهات حکمیه هم داخل می‌شود. در شرب تتن می‌توان گفت که «فیه حلال و حرام» یعنی «فیه احتمال الحرمة و احتمال الحلیة». پس اشکالی باقی نمی‌ماند. منشاء اشکال از ابتدا از انقسام فعلی پدید آمد که گفتیم شرب تتن دو نوع بالفعل ندارد که حلال و حرام باشد، ولی دو احتمال در آن می‌رود، و احتمال اول خلاف ظاهر کمتری دارد و حمل بر همان می/کنیم و بدین ترتیب، شبهات حکمیه داخل می‌شود.

# اشکالات مرحوم خویی به بیان مرحوم نائینی

مرحوم آقای خویی می‌گوید کبرای کلی که شیئیت مساوق وجود است، درست نیست. خدا ایشان را رحمت کند که من حیث لا یشعر غالبا جانب متکلمین را می‌گیرد. می‌گوید شیئیت مساوق وجود نیست، به ویژه آنکه در لغت اطلاق می‌کنیم که «هذا شیء لم یوجد» و «هذا شیء معدوم». پس معلوم می‌شود که شیئیت مساوق وجود نیست. حتی گفته می‌شود «هذا شیء محال و مستحیل و ممتنع». سپس می‌گوید 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. حال، 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 می‌گوید بحث در مفهوم شیئیت است نه آن وجود که می‌گویید شیئیت مساوق وجود خارجی است.

پاسخ: مرحوم آقای خویی چنین نگفته است.

ایشان می‌گوید:

و فيه أوّلًا: أنّ 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 می‌آورد. یکی از اشکالات ما به آقای خویی اینست که چرا اینطور بیان می‌کنید؟! مگر لفظ وجود مفهوم ندارد؟! مفهوم دارد و مفهوم آن هم عام است؛ مهم محکی بالذات و منشأ انتزاع ‌آن‌ها است. چرا می‌فرمایید شیء، مفهوم عام مبهم است، خب در اینصورت مفهوم وجود هم عام است. مهم اینست که محکی بالذات اینها چیست. اینکه می‌فرماید «موضوع للمفهوم المبهم العام لا للموجود الخارجي»، مگر آقای نائینی وضع الفاظ را برای وجودات خارجی می‌داند؟! نباید به استاد کبیر خودش چنین حرف‌هایی نسبت بدهد. در بحث وضع الفاظ، آیا آقای نائینی قائل است که الفاظ برای وجودات خارجی وضع شده است؟! قطعا اینطور نیست. حتی در اسماء خاص بحث می‌کنند که برای وجود خارجی وضع شده است یا برای چیز دیگری. عرض ما اینست که ایشان درست تعبیر نمی‌کند.

لذا یستعمل في المعدومات

این عبارت هم نادرست است. لفظ شیء را استعمال در معدوم نمی‌کنیم بلکه در مفهوم خود شیء استعمال می‌کنیم ولی کسانی که قائل‌اند شیء بر معدوم اطلاق می‌شود، می‌گویند اطلاق مفهوم بر مصداق است نه اینکه لفظ شیء را در المعدوم استعمال کنیم. بنابراین، تعبیر «یستعمل 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 قائل‌اند 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 قائل‌اند. کسانی که به بحث «حال» در اوصاف قائل‌اند، 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 شیء معدوم، استعمال لفظ شیء در معدوم نیست و روشن است که حمل می‌کند.

أو لم يوجد، و هذا شي‌ء مستحيل أو محال.[[65]](#footnote-65)

# 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 صدر‌المتالهین و تمام فلاسفه‌ای که در این فاصله بودند و شاید فارابی ـ که در خاطرم نیست ـ بحث مساوقت شیئیت با وجود را دارند. بوعلی در الهیات شفا بحث مساوقت 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.

محققانی مانند ابن سینا و صدرالمتألهین قائل‌اند که این سخن نادرستی است و به تفصیل پاسخ می‌دهند، ولی لبّ سخنشان اینست که اولا ممکن نیست درباره چیزی که مطلقا 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 می‌دهیم. 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 تحققی که باطل الذات است، تقریر می‌کنیم که به این‌ها می‌گویند قضایای غیر بتیه. اینکه این توجیه درست است یا نه، بحث دیگری است. به هر حال، قائل‌اند که سخن متکلمان نادرست است و شیء مساوق وجود است و اشتباه متکلمان در اینست که گمان کردند وجود فقط وجود خارجی است.

اساسا حرف حکما در مقابل متکلمین که شیء را برای ممتنع و معدوم تثبیت می‌کنند و می‌خواهند 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 می‌گویید 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 مساوقت نیز هم‌معنا بودن نیست. این هم اشکال به آقای خویی است. مساوقت را اینطور معنا کرده‌اند که هر دو تطبیق می‌شوند، حال یا بدون اینکه حیثیت صدق یکی باشد مثل انسان و ناطق که انسان و ناطق در تطبیق مساوق‌اند ولی حیثیت صدقشان یکی نیست؛ و یا اینکه حیثیت صدقشان هم یکی است مثل اوصافی که به خداوند حمل می‌کنیم. خداوند عالم است و موجود است و تمام این‌ها هم بر یک مصداق تطبیق می‌شود 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 می‌کنیم، این کلام در پاسخ به متکلمانی بیان شده است که گفته‌اند شیء بر معدوم مطلق و مستحیل هم صدق می‌کند، و پاسخ اینست که شیء در اینجا وجود ذهنی دارد.

حال، کلام آقای نائینی در أجود التقریرات که:

یمکن أن یقال أن الشیئیة حیث أنها تساوق الوجود، فظاهر لفظ الشیء هو الموجود الخارجی[[66]](#footnote-66)

یعنی چه؟! آنچه آنها می‌گویند با تعمیم وجود به وجود ذهنی درست می‌شود و شیء مساوق وجود است. این در قبال شبهه متکلمین است که به معدوم هم اطلاق شیء می‌شود. آنان پاسخ می‌دهند که بله، اطلاق شیء می‌شود، زیرا وجود 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 حلّی دیدم که واقعا انسان دقیقی است و خیلی‌ جاها ایشان را دقیق‌تر از آقای خویی می‌دانم. ایشان در عبارتی که از آقای نائینی نقل می‌کند فقط ظهور را آورده است نه مساوقت شیء با وجود. این کبری را اصلا نیاورده است، بلکه می‌گوید 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 می‌شود. مانند اینکه بگویم «الماء کذا» ظاهر در ماء خارجی است نه ماء ذهنی یا ممتنع. این معقول است ولی اینکه در کبری بیاوریم که شیئیت 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 داده‌اند و تکرار نمی‌کنم.

نسخه‌ای چند سال پیش از الهیات شفا چاپ کرده‌اند 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 آورده‌اند. یکی تعلیقات صدر المتالهین که صفحه به صفحه آورده‌اند یعنی یک صفحه متن است و یک صفحه تعلیقات صدرالمتالهین. در پایان هم تعلیقات سبزواری را جدا آورده‌اند، 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 في 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 می‌گوید این چطور تعریفی است؟ خود مفهوم «یصح» و مفهوم «خبر»، دیریاب‌تر از مفهوم شیء است و مفهوم شیء را زودتر می‌فهمیم. اینجا می‌گوید:

فالشيء یراد به هذا المعنی و لا یفارق لزوم معنی الوجود إیاه البتة

شیء و وجود مساوقت دارند.

بل معنی الموجود یلزمه دائما لأنه یکون إما موجودا في الأعیان أو موجودا في الوهم و العقل فإن لم یکن کذا لم یکن شیئا.[[67]](#footnote-67)

قبول نداریم اگر نه در ذهن باشد و نه در عین، اطلاق شیء بر آن می‌شود.

مرحوم ملاصدار در تعلیقه به تفصیل سخن متکلمان را می‌آورد و یک به یک پاسخ می‌دهد با تعابیر خودشان که می‌گوید «هوساتهم».

# لزوم تواضع در بحث‌های علمی

مرحوم آقا حسین خوانساری انسان واقعا مدققی است و مشارق الشموس را در طهارت ملاحظه کردید و مرحوم شیخ انصاری از ایشان بسیار با احترام و تجلیل و تکریم نام می‌برد. ایشان پدر آقا جمال خوانساری است. ایشان شرحی بر الهیات شفا دارد و سپس مرحوم محقق سبزواری که ظاهرا همان صاحب کفایة الأحکام باشد که هم‌عصر در اصفهان بودند، جواب می‌دهد به حاشیه‌های آقا حسین خوانساری. آقا حسین در مواردی اشکال به شفا می‌کند و او سعی می‌کند این ها را درست کند. ایشان می‌گوید 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 مشحونة بالمزخرفات. تعابیر این طوری دارد.

سی چهل سال پیش مجموعه اصول سنگی خریدیم که مکتوبات مرحوم سید صاحب عروه که هم بحث تعادل و تراجیح 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 می‌شود که آنجا هم به یکدیگر بد و بیراه می‌گویند. این‌ها را عرض کردم برای این نکته که انصافا انسان در هر مرحله‌ای از علم هست، خوب است که تواضع داشته باشد و اگر هم واقعا مزخرفی می‌بیند به زبان نیاورد، بخصوص نسبت به اعاظم.

به دوستانی که عرض بنده را می‌شنوند می‌گویم که اولا علم مقسوم بین علما است. اینکه گمان کنیم چند کلمه یاد گرفتیم و بعد سینه را وجب کنیم، کار جاهلانه‌ای است. در طول تاریخ بزرگانی آمده‌اند و اگر خیلی بزرگ شویم جزئی از این قافله عظیم خواهیم شد. با این نگاه نسبت به بزرگ دیگری اگر تعابیری به این شکل به کار ببریم، چندان موجه نیست هرچند وجود دارد. تعابیر صاحب جواهر نسبت به مرحوم فیض و مرحوم فیض نسبت به دیگران را ملاحظه کنید و مثل ملا امین استرابادی 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 گفتم 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 جلیل القدری 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 75 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 می‌گوید چیزی که وجود نداشته باشد، نمی‌توان به ان اشاره کرد. باید دقت کرد که ما وجود را در حین الوجود حمل می‌کنیم. بحث‌ها 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 کرده‌اند که این‌ها آمده‌اند یک مشکل را حل کنند، رفتند از آنطرف بام افتادند. در حمل ذات بر ذات، وجود را برای چه می‌خواهیم؟! 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 می‌شود. 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 نمی‌شود 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 في الذهن حمل می‌کنیم با اینکه به قید کونها في الذهن حمل کنیم. اینجا وجود، قضیه حینیه است. آقای طباطبایی در اوایل نهایة الحکمة می‌گوید در حمل حتی حمل ذات بر ذات، وجود هم باید باشد. عده‌ای در ذهنم است که مثل آقای مصباح اشکال کرده‌اند. منتها به نظر اشتباه می‌کنند. آقای طباطبایی می‌گوید وجود حیثیت تقییدیه است که ما اشکال کردیم اینجا. ملاصدرا و دیگران نمی‌گویند حیثیت تقییدیه است، بلکه در ظرف وجود، حمل را انجام می‌دهیم یعنی در واقع وجود ذهنی را برای حمل لازم داریم نه اینکه جزء موضوع ما است.

بنابراین، اگر اینطور باشد برمی‌گردیم سرجای اول که موضوع در «المعدوم المطلق، محالٌ» چیست؟ اینجا دقت‌های فوق العاده‌ای لازم است. به تعبیر مرحوم اصفهانی فردی که عین بطلان باشد را تقدیر می‌گیریم. لذا می‌گوید قضیه غیر بتیه می‌شود چون در موضوعش یک نحوه تقدیر وارد شده است. حال، اینکه فردی عین بطلان را تقدیر می‌گیریم و بعد حمل می‌کنیم، ظرف تحقق و ثبوت این نسبت حکمیه که برقرار می‌شود کجا هست؟ اگر این مسأله حل شود باید جور دیگری حل کرد.

در هر حال، مقصود اینست که بحث شیء را که آنها مطرح کرده‌اند و اعم از وجود گرفته‌اند بخاطر اینست که می‌گویند شیء، بر معدو، صدق می‌کند و حکما می‌گویند اشتباه می‌کنید، آنجا وجود ذهنی دارد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 163](#_Toc118638055)

[اشکال دوم مرحوم خویی به بیان محقق نائینی 164](#_Toc118638056)

[نقد اشکال دوم مرحوم خویی 165](#_Toc118638057)

[ظاهر بیان محقق نائینی شامل شبهات حکمیه نمی‌شود 166](#_Toc118638058)

[تقریر مرحوم خویی از بیان محقق نائینی شامل شبهات حکمیه می‌شود 167](#_Toc118638059)

[بیان مرحوم حلّی در قائل شدن به استخدام در روایت 167](#_Toc118638060)

[تقریر مرحوم حلّی از استدلال مرحوم شیخ و محقق نائینی 168](#_Toc118638061)

[نقد تقریر مرحوم حلّی از استدلال مرحوم شیخ و محقق نائینی 169](#_Toc118638062)

[بیان مرحوم حلی در معنای روایت عبدالله بن سنان 169](#_Toc118638063)

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

# 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 ـ مانند شرب تتن ـ 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.

اساسا 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 اساسا نیازی به این کبری ندارد و ورود آن به بحث قطعا اشتباه بوده است، زیرا مقصود از «شیء» در بحث مساوقت شیء با وجود، وجود خارجی نیست. اصلا 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، قطعا 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 «في 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، أهون 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 في 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 می‌شود که قائل به استخدام شویم که «فیه حلال و حرام»، یعنی «في نوعه حلال و حرام».

# نقد اشکال دوم مرحوم خویی

این فرمایش عجیب است. مرحوم نائینی در اجود التقریرات به این مسأله توجه داشته است. ایشان می‌گوید وقتی می‌بینید که موجود خارجی قابل قسمت به دو قسم حلال و حرام نیست، دو احتمال پیش روی ماست. حال، چطور مرحوم آقای خویی این را قرینه گرفته است که متلزم شویم به استخدام؟! هر دو احتمال با این قرینه سازگار است. هم می‌توان به استخدام ملتزم شد و هم به احتمال الحرمة و الحلیة ملتزم شد. باید قرینه‌ای بیاورد که یکی از احتمال‌ها ارجح از احتمال دیگر است و خود تقسیم دلالت بر استخدام نمی‌کند. 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 نمی‌شود، چه قرینه‌ای بر استخدام است؟!

سوال: شاید آقای خویی هم از باب اهون بودن می‌گوید.

پاسخ: نگفته‌ است. دیگران گفته‌اند که عرض می‌کنیم ولی ایشان نگفته است. کسانی مثل مرحوم آقای حلّی، قائل است که اهون نیست، ولی ایشان بحث اهونیت نمی‌کند که دو احتمال در کار است و یکی اهون از دیگری است. می‌فرماید:

و (ثانيا)- انه على تقدير التنزل و تسليم 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 على هذا الاستخدام هو نفس التقسيم،

نمی‌فرماید اهون 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 می‌شود دو جور حمل کرد. ایشان می‌فرماید:

فلا محالة يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية[[68]](#footnote-68)

چرا لامحالة؟! چه اشکالی دارد قائل به احتمال الحرمة و الحلیة شویم؟! چرا می‌گویید «فیه حلال و حرام» یعنی «فی نوعه حلال و حرام» تا انقسام فعلی حفظ شود؟! بگویید «فیه احتمال الحرمة و الحلیة»، و با این هم تقسیم حفظ می‌شود.

بنابراین صرف تقسیم دال بر استخدام نیست. پس اشکال دوم به مرحوم نائینی هم درست نیست.

# ظاهر بیان محقق نائینی شامل شبهات حکمیه نمی‌شود

مرحوم آقای خویی دقتی در اصل طرح بحث داشت که لازم است به آن توجه شود. در کلام آقای نائینی دست‌کم در وهله نخست یک اشکال عجیبی به ذهن می‌آید. سیر استدلال ایشان در أجود این است که می‌فرماید «کل شیء» با همان کبرایی که فرمود و گفتیم لازم نیست، ظهور در «کل موضوع خارجی» دارد. این موضوع خارجی تقسیم می‌شود به حلال و حرام چراکه روایت می‌گوید «فیه حلال و حرام». از سوی دیگر، چون موضوع خارجی تقسیم نمی‌شود، دو احتمال پیش روی ماست: یکی اینکه قائل به استخدام شویم یعنی «فی نوعه حلال و حرام» که شبهه موضوعیه است، و یا اینکه بگوییم 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 می‌کند حال که احتمال الحرمة و الحلیة شد، شبهات حکمیه را هم شامل می‌شود.

این نتیجه قدری عجیب است. خود ایشان «کل شیء» را موضوع دانست. روایت در نظر ایشان یعنی «کل موضوع». کل موضوع هم انقسام فعلی نمی‌پذیرد، پس یا باید قائل به استخدام شویم و یا بگوییم «فیه حلال و حرام» یعنی «فیه احتمال الحلیة و الحرمة». حال که شد «احتمال الحرمة و الحلیة» با شبهه حکمیه می‌سازد. ولی خود ایشان شیء را موضوع گرفت، در این حال، چگونه می‌تواند با شبهه حکمیه سازگار شود؟!

سوال: کل موضوع یعنی هر چیزی که موضوع حکم واقع می‌شود 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؟!

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[[69]](#footnote-69)

# تقریر مرحوم خویی از بیان محقق نائینی شامل شبهات حکمیه می‌شود

مرحوم آقای خویی اعلی الله مقامه، در مصباح الاصول به گونه‌ای کلام آقای نائینی را مطرح می‌کند که این شبهه جواب داده می‌شود. ایشان می‌گوید 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 می کنیم 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 خویی 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 حلّی در قائل شدن به استخدام در روایت

اینجا یک فرمایشی مرحوم آقای حلی دارد که انصافا 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 آیت‌الله حلّی در این باره می‌فرماید:

یمکن التأمل في الأهونیة

می‌توان در اهونیت تأمل کرد.

بل لا يبعد أن يكون ظهور قوله «فيه» في الانقسام حاكماً على ظهور الضمير في عدم الاستخدام، فيكون اللازم هو حمل الضمير على الاستخدام[[70]](#footnote-70)

ظهور ضمیر در اینست که مستقیم به خود شیء برمی‌گردد نه به نوع آن. یک ظهور، ظهور در عدم استخدام است. ایشان می‌گوید ظهور در انقسام اقوی است از ظهور در عود ضمیر به خود شیء. ایشان همان بحث‌های دیگران را هم فی الجمله دارد. ایشان به هر دو ظهور توجه کرده است: ظهور «فیه 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، نتیجه‌ای مهم می‌گیرد. بیان ایشان باب اشکال به شیخ و مرحوم نائینی را باز کرده است و در نهایت، مسأله‌ای طرح می‌کند و استخدامی را بیان می‌کند کاملا برخلاف استخدام مرحوم شیخ و مرحوم نائینی در فوائد.

# تقریر مرحوم حلّی از استدلال مرحوم شیخ و محقق نائینی

از اینجا وارد سخنی از مرحوم عراقی می‌شود که در درس اینطور گفته‌اند. چون فرمایش آقا ضیاء نه در نهایة الافکار اینست و نه در مقالات. ایشان می‌گوید شاید حرف مقالات این باشد. عبارات مقالات را می‌آوریم که خیلی پیچ و تاب دارد. فرمایش ایشان اینست که در درس مرحوم عراقی اینطور تحریر کردم. می‌فرماید:

والحاصل: أنّ قوله عليه‌السلام :«كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى 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 کرده‌اند. بنده مراجعه نکرده‌ام ولی محشین وسائل گفته‌اند که در فقیه «یکون» وجود دارد ولی در دو روایت دیگر نیست.

لو قلنا إنّ «الشيء» فيه كناية عن النوع الذي يكون قسم منه مذكّى فعلاً وهو معلوم الحلّية، وقسم منه غير مذكّى وهو معلوم الحرمة، فكلّ نوع ينقسم إلى هذين القسمين فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام الخ، ليكون منحصراً بالشبهة الموضوعية، وذلك هو المعنى الذي أفاده الشیخ و شیخنا

# نقد تقریر مرحوم حلّی از استدلال مرحوم شیخ و محقق نائینی

باید دید آیا شیخ و مرحوم نائینی اینطور فرمودند که «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی «کل نوع فیه حلال و حرام»؟! اینهمه بحث کردند که بگویند «کل موضوع في نوعه حلال و حرام» نه «کل نوع فیه 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 فیه 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.

اولا، چرا می‌گویید کنایه است؟ اگر قائل به نوع می‌شوید پس خودش است. «کل شیء» یعنی «کل نوع فیه حلال و حرام» یعنی «فیه قسم حلال و قسم حرام». این کنایه نیست. ثانیا، اگر اینطور بگوییم که «کل نوع فیه حلال و حرام» یعنی فیه قسم حلال که مثلا مذکی است وقسم 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 في نوعه حرام و حلال، 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 لک حلال لایکون راجعا إلی نفس ذلک 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 فیه حلال و حرام، فهو ـ یعنی این نوع ـ 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 فیه 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. می‌دانیم 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 می‌گفتند «کل شیء فیه حلال» یعنی «کل موضوع فی نوعه حلال و حرام» و ایشان می‌گوید «کل نوع فیه حلال و حرام فهو یعنی مصداقه المردد بین قسمین حلال حتی تعرف أنه حرام»، با اینکه ظاهر «فهو» به همین نوع برمی‌گردد.

سوال: حکم واقعی را نمی‌دانید پس حلال است تا آن را بدانید.

پاسخ: مگر نگفتید در آن حرام است؟

سوال: حرام واقعی هست ولی من نمی‌دانم

پاسخ: درستش می‌کند. حرفی که از آقا ضیاء نقل می‌کند همین است. اینکه می‌گویید نمی‌دانم، یعنی بردید در علم اجمالی، ولی شیخ انصاری و مرحوم نائینی و دیگران که طرح کرده‌اند در وهله نخست می‌گویند می‌دانیم فیه حلال تفصیلا که مذکی است و حرام تفصیلا که غیر مذکی است، آنگاه مصداق در بین این‌ها مردد است. اگر اینطور باشد نمی‌توان 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 نگفته‌اند ولی ایشان این دقت را کرده است که اینجا استخدام لازم می‌آید عکس استخدامی که مرحوم شیخ و نائینی فرموده‌اند. می‌فرماید:

وحينئذ لابدّ من إرجاع الضمير المنفصل إلى مصداق ذلك النوع المردّد بين كونه مصداقاً لهذا وكونه مصداقاً لذاك، فيكون الضمير راجعاً إلى النوع باعتبار بعض أفراده، ويلزمه الاستخدام، لكنّه عكس الاستخدام الذي أفاده الشيخ وشيخنا قدس‌سرهما في قوله «فيه» من رجوعه إلى مصداق الشيء باعتبار كلّيه ونوعه، بناءً على المعنى الثاني وهو كون الشيء عبارة عن المصداق

پس باید در هو استخدامی قائل شویم. سپس می‌فرماید 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 نمی‌سازد. نمی‌توان 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 نمی‌سازد که حتی تعرف الحرام که ظاهر «الحرام» همان حرام صدر است. مگر نگفتید که شک این ذیل ناشی از آن صدر است؟ صدر می‌گوید کل نوع فیه حلال و حرام، فهو یعنی مصداقه المردد حلال حتی تعرف الحرام. آن حرامی که تفصیلا می‌دانستید معنا ندارد غایت قرار بگیرد. لذا می‌فرماید:

ثمّ بعد ارتكاب الاستخدام في قوله « فهو » لا تكاد تكون الغاية مناسبة، لأنّ الحاصل حينئذ هو أنّ المصداق المشتبه من ذلك النوع يكون حلالاً لك حتّى تعرف القسم الحرام من ذلك النوع،

نمی‌گوید حرام یعنی مصداق حرام بلکه خود قسم حرام که اشاره به تقسیم صدر دارد. در اینصورت چه ارتباطی پیدا می‌کند؟! در این موضوع مشتبه شک کردیم، و معرفت قسم حرام به چه دردی می‌خورد؟! باید خود این موضوع را بفهمیم.

ولأجل ذلك أنّ الأنسب حينئذ أن يقال حتّى تعرف أنّه حرام.[[71]](#footnote-71)

نه حتی تعرف «الحرام».

مرحوم حلی ظاهرا عرب بوده است و می‌فرماید مناسب‌تر 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 الورود است و منحصر به بحث ایشان نیست.

اشکال فرمایش این بود که نسبت شما به شیخ نادرست است و لذا نیازی به این بحث‌ها نبود. بحث اینجا شروع شد که گفتید «کل شیء» یعنی «کل نوع فیه حلال و حرام». از ابتدا مثل مرحوم شیخ و مرحوم نائینی در فوائد بگویید که کل موضوع که با استخدام یعنی فی نوعه حلال و حرام. سوال بنده اینست که اگر کلام شیخ همانی بود که ایشان می‌گوید، دیگر استخدام چیست؟! در اینصورت، «فیه» استخدام لازم نداشت، چرا که کل شیء یعنی کل نوع و «فیه» یعنی فی نوعه. روشن است که مرحوم شیخ چه می‌گوید 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 بحث‌های مرحوم حلی پیش نمی‌آید.

ایشان از مرحوم آقا ضیا نقل می‌کند و ذیلش می‌فرماید «هذا ملخص ما استفدته منه في الدرس». این خیلی جالب است. استفاده ایشان از مرحوم عراقی و حتی مرحوم نائینی، یک جاهایی کاملا خلاف تقریرات موجود است، مخصوصا نسبت به اجود التقریرات که حاشیه می‌زند. ایشان انسان بسیار باحوصله و مؤدبی است. بسیار مراعی ادب است. حالا نمی‌دانیم آن زمان مرحوم آقای خویی رئیس بود یا نه که مراعات رئیس کرده باشد. یک جاهایی استفاده ایشان از نائینی صددرصد 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 همدرسشان یعنی آشیخ موسی خوانساری می‌آورد و برای محکم کاری یک جایی عبارات مرحوم آ سید 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 ضیا، 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 تتن، در شرب تتن 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 تتن 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 ضیا نقل می‌کند اینست که «کل نوع فیه حلال و حرام» را نگه بداریم 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 173](#_Toc118724781)

[نقل مرحوم حلّی از درس محقق عراقی در استدلال به روایت 173](#_Toc118724782)

[اصلاح بیان محقق نائینی توسط مرحوم حلی 174](#_Toc118724783)

[بررسی کلام مرحوم حلّی 180](#_Toc118724784)

[1. با تنزل به شبهات موضوعیه، نمی‌توان شیء را به معنای نوع گرفت 180](#_Toc118724785)

[2. با تنزل مذکور، لزومی ندارد بحث منحصر به اطراف علم اجمالی شود 181](#_Toc118724786)

[3. عدم امکان اجرای برائت در همه اطراف علم اجمالی در بحث حاضر 181](#_Toc118724787)

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

# خلاصه بحث گذشته

دیروز فرمایش مرحوم آیت‌الله 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» نمی‌دانند. تقریبا مصرح است که «کل شیء» یعنی «کل موضوع فیه یعنی في نوعه حلال و حرام فهو لک حلال».

سپس ایشان فرمود این هم اشکال دارد که مقصود از شیئ، 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 می‌دانیم قسمی از آن حرام است. پس در واقع «فهو» یعنی قسم یا فردی از او که مشکوک است، برای تو حلال است.

# نقل مرحوم حلّی از درس محقق عراقی در استدلال به روایت

سپس نتیجه می‌گیرد که أولی، مطلبی است که استاد ما یعنی مرحوم محقق عراقی «فیما حررته عنه»[[72]](#footnote-72) می‌فرماید.

آن مطلب اینست که اساسا «کل شیء فیه حلال و حرام»، به نوع برمی‌گردد 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 می‍دانیم 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 نمی‍آید. بر اساس نقل مرحوم آیت الله حلّی از استاد خود محقق عراقی برای رهایی از این استخدام باید بگوییم که مقصود از «کل شیء فیه حلال و حرام» هر نوعی مثل لحم است که اجمالا و نه تفصیلا می‍دانیم 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 موید این معناست کما اینکه در بحث آتی به تفصیل بیشتری عرض می‌شود.

البته اینجا از لفظ بعینه استفاده نمی‌کنیم که بحث آتی است. اینجا از تعارضی که بین ظهور «کل شیء فیه حلال و حرام» در انقسام فعلی و ظهور رجوع ضمیر به خود شیء، استفاده می‌کنیم. نمی‌توان به هر دو ظهور تحفظ کرد. در پاسخ، راه‌های مختلفی مطرح می‌شود: 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 «فیه حلال و حرام» این است که بالاجمال می‌دانیم حلالی و حرامی هست نه اینکه قسم معینی حلال و قسم معینی حرام باشد.

نتیجه این می‌شود 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 می‌دانیم در عالم، لحم حرام و نیز لحم حلال وجود دارد. پس اجمالا می‌دانیم در لحم، حرام و حلالی هست. آنگاه این روایت می‌گوید وقتی اجمالا می‌دانید حلالی و حرامی هست، این نوع برای تو حلال است حتی تعلم أنه حرام بعینه. سپس می‌فرماید بنظر می‌رسد ظهور همین است و آن مشکل حل می‌شود.

# اصلاح بیان محقق نائینی توسط مرحوم حلی

ایشان در ادامه می‌گوید به این نیز نمی‌توان ملتزم شد، چون علم اجمالی در شبهات حکمیه اینطور می‌شود که برای مثال نمی‌دانیم لحم حمیر حرام است یا حلال، آنگاه بگوییم لحم حمیر قسمی از لحم است و در کل لحم که می‌دانیم اجمالا در آن حرامی هست، برائت جاری کنیم و لحم حمیر هم مشمول آن و بنابراین، حلال است. ایشان می‌گوید نمی‌توان این کار را کرد، چون شبهه حکمیه اگر از اطراف علم اجمالی به حرمت باشد، نمی‌توان برائت جاری کرد چون علم اجمالی به حرمت، مانع از جریان اصول ترخیصی است.

سپس می‌فرماید 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 می‌افتد، در این موارد بگوییم برائت جاری است. اینکه این روایت می‌گوید «کل شی لک حلال حتی تعلم أنه حرام»، ناظر است به شبهات موضوعیه مقرون به علم اجمالی.

والحاصل: أنّ تعريف الحرام في قوله عليه‌السلام: «حتّى تعرف الحرام»

که الحرام با «ال» است

وقوله عليه‌السلام: «بعينه» في قبال العلم بالحرمة إجمالاً يؤيّد هذا المعنى

این‌ها مویدات است. وگرنه منشاء اصلی این بیان، همان تعارض بین دو ظهور و تحفظ به آن‌ها است.

أعني حملها على العلم الاجمالي، لكنّه لا يمكن الالتزام به في الشبهات الحكمية وإن أمكن الالتزام به فيما لو نزّلناها على الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي بعد تنزيلها على الشبهة غير المحصورة أو الخارج بعض أطرافها عن الابتلاء.[[73]](#footnote-73)

اینجا ممکن است کسی شبهه‌ای کند که همین نکته‌ای 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 نمی‌شود و یا بسیار نادر است. بسیار نادر است که یک مجتهدی که در شبهات حکمیه کار می‌کند، 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 می‌کنیم. این فرض نادری است، کما اینکه در غیر محصور هم همینطور است. یک مجتهدی که بحث از لحم حمیر به نحو شبهه حکمیه می‌کند، 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 ده‌ها عنوان که یکی‌ از آن عناوین، عنوان لحم حمیر است. این فرض بسیار بعیدی است، بخلاف شبهه موضوعیه که یک کاسه نجس با ده‌ها کاسه مخلوط شود. بنابراین در شبهات موضوعیه فرض عدم حصر و عدم ابتلاء به برخی اطراف کاملا معقول است بر خلاف شبهات حکمیه.

از این‌روست که برخلاف شبهه موضوعیه، در شبهه حکمیه فرض نمی‌کند که برخی اطراف خارج از ابتلاء است. ممکن است ثبوتا جایی فرض شود، ولی نادر است و نمی‌توان روایت را به این مورد حمل کرد.

ایشان در ادامه می‌فرماید که اگر ما روایت را به شبهات موضوعیه حمل کردیم ـ با آن توضیحی که عرض شد که در شبهه حکمیه جریان برائت در همه اطراف ممکن نیست ـ لازم نمی‌آید که موضوع را مصداق خارجی بگیریم، بلکه همان نوع می‌گیریم. یعنی برای مثال می‌گوییم جبن یک قسم آن از میته است و جایز نیست و قسم دیگرش از میته نیست و جایز است. جبن‍ها مخلوط شده‍اند و نمی‌دانم کدام میته است و کدام نیست. در این صورت، می‌گویم جبن به جمیع افراده حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه. بدین ترتیب، اگر تنزل کردید و موضوع روایت را شبهه موضوعیه دانستید، لازم نیست بگویید کل شیء یعنی مصداق خارجی.

چرا ایشان این نکته را می‌گوید؟ زیرا بحث از ابتدا از اینجا شروع شد. جلسه گذشته بحث از اینجا شروع شد که اگر «کل شیء» موضوعات خارجی باشد، استخدام پیش می‌آید، 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 نگوییم مراد، نوع است و استخدام را به نحو دیگری قائل شویم؟! از این‌جا بود که به بحث حاضر کشیده شدیم. در اینصورت، اگر بناست که در اطراف علم اجمالی دوباره به موضوع برگردیم، خب همان ابتدا می‌گفتیم کل شیء یعنی کل موضوع و اساسا چرا علم اجمالی را مطرح کردیم؟! بگوییم موضوع مراد است و همه شبهات را شامل می‌شود و کل شیء یعنی هر موضوعی. ایشان اینجا می‌خواهد 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 اتّفق أنّ بعض أقسامه كان محرّماً لكونه من الميتة ، فذلك النوع بجميع أفراده لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

سپس می‌گوید وقتی علم اجمالی است، قاعده اقتضای احتیاط می‌کند، ولی چون شبهه غیر محصوره است و یا برخی اطراف خارج از محل ابتلاست می‌توان در طرف دیگر حل جاری کرد.

دوباره تکرار می‌کند که

ولا نحتاج حينئذ إلى كون الشيء بمعنى المصداق لنقع في التعارض

اینجا مشکل را می‌گوید

بين ظهور لفظة «في» في التقسيم الفعلي، وبين ظهور الضمير المجرور بها في الرجوع إلى نفس الشيء الذي هو المصداق

همان دو ظهوری که بحث کردیم. «فیه حلال و حرام» ظهور دارد در تقسیم فعلی و موضوع، تقسیم فعلی نمی‌شود و این خلاف ظهور است. از طرف دیگر «فیه حلال و حرام» ضمیر هاء به موضوع برمی‌گرد 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 می‌شود نه خود موضوع خارجی. ایشان اینجا می‌گوید لازم نیست به این تعارض بیفتیم بلکه می‌گوییم آن نوع است و به این تعارض گرفتار نمی‌شویم.

كما أنّا نلتزم بكون المراد من الشيء هو النوع الذي علمنا أنّ بعضه الميتة وهو محرّم وبعضها غير ميتة وهو المحلّل

علم اجمالی کجاست؟ رفت سر موضوعات

ويكون اختلاط الميتة بغيرها هو الموجب للشكّ في كلّ واحد من تلك الأطراف ، ويكون عدم انحصارها أو خروج بعضها عن الابتلاء هو الموجب للحكم بحلّية ذلك النوع وجواز الأكل من كلّ واحد من أطرافه حتّى تعرف وتعلم ما هو الميتة بعينه معرفة تفصيلية فتدعه

سپس می‌گوید روایت ابی الجارود که در محاسن نقل شده و در وسائل هم هست:

قال : «سألت أبا جعفر عليه‌السلام عن الجبن، فقلت أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال عليه‌السلام: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟

امام علیه السلام می‌فرماید یک جا دیدید در جبن از میته استفاده می‌کنند، باید کل پنیرهای عالم را نجس بدانید؟!

فما علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع وكل»

می‌گوید این اظهر است در اینکه اطراف علم اجمالی است تا روایت ابن سنان و ابن سلیمان

بعد هم می‌فرماید

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 عليه‌السلام عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أنأكله، فقال عليه‌السلام: «ما علمت أنّه خلطه الحرام فلا تأكل، وما لم تعلم فكله حتّى تعلم أنّه حرام»[[74]](#footnote-74)

این دو روایت اظهر است در اینکه ناظر به اطراف علم اجمالی است. چون می‌دانیم در ارض مشرکین بالاخره جبن و روغن حرام هست که مخلوط با نجس است. اجمال این را می‌دانیم. حال این جبن خاص را نمی‌دانیم؛ می‌فرماید «کله حتی تعلم».

پس ایشان از یک نقطه‌ای شروع کرد که تحفظ بر دو ظهوری کند که قابل جمع نبود. بعد تعبیر کرد که «الأولی ما أفاده أستاذنا العراقي فیما حررته عنه» که شد علم اجمالی در شبهات حکمیه در انواع. سپس پایین‌تر فرمود که در اطراف علم اجمالی مربوط به شبهه حکمیه که نمی‌توان 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 افراده 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 می‌دهند و از آن استظهار می‌کنند.

سوال: ایشان علم اجمالی را از کجا آورد ؟

پاسخ: دیروز توضیح دادم از کجا آورد. دو جلسه قبل عرض کردیم که اگر «شیئ» را به نوع بزنید و کل نوع که دو قسم دارد: حلال و حرام، و حرام و حلال آن معین باشد، دیگر معنا ندارد بگوید «فهو لک حلال». قسم حرام در آن است و معنا ندارد بگوید «فهو لک حلال». نکته پناه بردن ایشان به علم اجمالی اینست. اگر شما یک نوعی دارید که دو صنف دارد و یک صنف آن را تفصیلا می‌دانید 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 لک حلال حتی تعرف الحرام؟! معقول نیست. لذا به علم اجمالی پناه می‌برد که «نوع» هست ولی نمی‌دانیم چه چیز از آن حرام و چه چیز حلال است. اجمالا می‌دانیم حرامی در آن هست. این نوع، لک حلال حتی تعرف الحرام.

ولی ایشان تنزل می‌کند 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 نمی‌ماند.

پاسخ: ان شاء الله در اشکالی که به ایشان داریم، می‌آید. 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 می‌دهیم و نمی‌توان گفت یا این حلال است یا آن حلال است. اگر علم اجمالی دارید که 5 نفر در این مکان بر شما حرام‌اند، و بعد این 5 نفر را ـ که به اندازه و مقداری است که قابل انطباق بر معلوم بالاجمال است ـ تفصیلاً پیدا کردید؛ در اینصورت علم اجمالی شما حقیقتا منحل می‌شود و دیگر «یا و یا» ندارید.

سوال: شما محصوره مثال می‌زنید و ایشان غیر محصوره و خارج از محل ابتلا مثال می‌زند.

پاسخ: علم اجمالی اینجاها منحل می‌شود و به نحو حقیقی هم منحل می‌شود. بدبینانه 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 می‌کند و دیگر «یا و یا» نداریم، و می‌شود 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 نمی‌برد. علم من به اینکه یک کاسه‌ای نجس در کاسه‌های ماست امروز شهر است. این مورد غیر محصوره است، ولی علم شما از بین نرفته است. انحلالی حقیقی که می‌گوییم در شبهه غیر محصوره هم می‌آید، 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 حقیقتا منحل می‌شود، یعنی «یا و یا» را از دست می‌دهیم.

این بحث دقیقی است. وقتی معلوم بالاجمال را دقیقا پیدا کنید که واضح است. آقا ضیا در بحث انحلال می‌گوید اصلا یافتن خود معلوم بالاجمال از بحث انحلال خارج است، چون بعینه آن را یافتید و تبدل 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 می‌دهیم و نمی‌توان گفت یا این نجس است یا آن. ولی در انحلال حکمی «یا و یا» منحفظ است، اما تنجیز ندارد.

# بررسی کلام مرحوم حلّی

چند ملاحظه درباره فرمایش ایشان وجود دارد.

## 1. با تنزل به شبهات موضوعیه، نمی‌توان شیء را به معنای نوع گرفت

اول اینکه ایشان اصرار می‌کند که اگر حمل کردیم و تنزل کردیم به شبهه موضوعیه در اطراف علم اجمالی، همچنان شیء را نوع می‌دانیم. اما چطور بر بقای شیء به نوع تحفظ کنیم؟! ایشان می‌گوید در مثل جبنی که می‌دانیم برخی از میته است و برخی از میته نیست و اختلاط میته به غیر میته موجب شک ما شده است، می‌گوییم 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 می‌گویید 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 می‌کند که موضوع شما شک است. پس اینطور می‌شود کل افراد المشکوک لهذا النوع لک حلال. خب این شبهه موضوعیه است. اگر کل شیء را کل نوع بجمیع افراده بگویید، بدون اینکه اسم استخدام را ببرید، استخدام را قائل شدید و بکار می‌برید. یعنی در واقع می‌گویید کل افراد نوع که می‌شود مثل کل موضوع. ایشان در دو نقطه از بحث این اصرار را داشت. بالا هم گفت که شبهه موضوعیه نیاز ندارد به اینکه بگوییم موضوع خارجی، شیء است بلکه تحفظ می‌کنیم که همان نوع است. ولی آیا این نوع را «فهو حلال» می‌دانید؟! چطور ممکن است؟! مگر اینکه یا شبهه حکمیه بدانید، و یا بگویید افراد نوع؛ که در اینصورت همان شبهه موضوعیه می‌شود ولی در آن استخدام وجود دارد یعنی این‌گونه می‌شود: کل نوع فیه حلال و حرام فهو یعنی افراده لک حلال. این همان استخدامی است که بالا خود ایشان گفت. «فهو یعنی أفراده 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 می‌دهیم نه فرد را. شما فرد را موضوع قرار می‌دهید. اگر افراد را موضوع قرار دادید، مگر شبهه از موضوعیه بودن بیرون می‌رود؟! موضوعیه لازم نیست یکی باشد، صد نفر هم باشند شبهه موضوعیه است. کل افراد طبیعتی که مشکوک‌اند 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.

## 2. 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 ظاهرا 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 نهایة الافکار و دیگران که بحث کرده‌اند، بعد از آن استخدامی که انجام می‌دهند، شبهات موضوعیه را مقرون به علم اجمالی نمی‌کنند.

## 3. 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 معمولا 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 اساسا 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 علیت را قائل‌اند جاری نمی‌دانند و مرحوم آخوند هم که فعلی مطلق می‌گیرد، مجبور است علیتی 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 ولکن 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 تفصیلا 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؟ اصلا 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 می‌گوید جبن یک نوع است که ده صنف دارد و یک صنف ان 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 ظاهرا 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 آیت‌الله 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 اقای 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 حتما 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 184](#_Toc118809968)

[عدم امکان اجرای اصل نافی در اطراف علم اجمالی در بحث حاضر 185](#_Toc118809969)

[عدم توفیق تفسیر مرحوم حلی از روایت 187](#_Toc118809970)

[تقویت تفسیر حدیث به «کل نوع یا جنس فیه حلال و حرام، فهو بأفراده المشکوکة حلال حتی تعرف الحرام» 187](#_Toc118809971)

[تحلیل علم اجمالی 188](#_Toc118809972)

[استفاده از قرینه «بعینه» در روایت برای اختصاص آن به شبهات موضوعیه 189](#_Toc118809973)

[بازگشت شبهات موضوعیه بدوی به شبهات موضوعی مقرون به علم اجمالی در کلام مرحوم خویی 190](#_Toc118809974)

[اشکال تحلیل مرحوم خویی 191](#_Toc118809975)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام 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. ظاهرا 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 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 فیه نوع حلال و نوع حرام، فهو حلال یعنی تمامش حلال است حتی تعرف الحرام بعینه. سپس فرمود این علم اجمالی در شبهات حکمیه شد منتها اگر منجز باشد، نمی‌توان در اطراف آن اصل جاری کرد. فلذا از این صرف‌نظر 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 مشکلاتِ 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 اساسا می‌شود در اطراف علم اجمالی که یقین داریم صنفی از این جنس حرام است، در همه آن جنس، حلّ 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 ـ علم دارم حرامی هست، یعنی علم دارم قسمی از این جنس کلی مثل لحم، حرام است ـ می‌توانم در همه لحم، اصلی که مفاد آن حکم ظاهری است جاری کنم؟! می‌توان گفت کله حلال حتی تعرف الحرام بعنیه؟! به نظر ما اصالة الحلّ در تمام اطراف را نمی‌توان جاری کرد بخاطر نفس علم اجمالی نه بخاطر علم اجمالی منجّز 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 ـ اعم از یک طرف یا دو طرف ـ فقط بخاطر تنجیز است؟ معمولا 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 الانطباقِ تکلیف منجّز 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 منجّزٌ. 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 المبالات به اطراف علم اجمالی به تکلیف، خودش موضوع مستقلی برای حکم عقل به استحقاق عقاب است نه اینکه از باب احتمال تکلیف منجّز و لزوم دفع ضرر محتمل لزوم احتیاط بیاورد.

در همه این بیانها به هرحال علم اجمالی تکلیف معلوم بالاجمال را منجّز می‍کند و این علم منجّز به وصف تنجیزش مانع جریان اصول ترخیصی مثل برائت و اصالة الحلّ در اطراف می‍شود، اما یک حرف دیگری هم هست که اساسا با وجود علم اجمالی به اینکه حرامٍ‌ما فی البین هست یا اینکه خمر‌ٍما 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 محرزه 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 محرزه را می‌گوید. 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 می‌شود که این طریق ایشان ره به جایی نمی‌برد و دوباره برمی‌گردیم به شبهه موضوعیه. یعنی کل شیء فیه حلال و حرام، بر علم اجمالی در شبهات حکمیه تطبیق نمی‌کند. باید برگردیم به شبهات موضوعیه، لکن در شبهات موضوعیه دو جور می‌شود 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 می‌کنم 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 می‌گوییم «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 می‌گوییم که فهو في افراده المشکوکة حلال حتی تعرف الحرام. دو خلاف ظاهر ابتدایی در آن مرتکب می‌شویم: یکی اینکه «فهو» ظاهر در اینست که همانی که کل شیء بود یعنی نوع و جنس حلال است، در حالی که گفتیم فهو في افراده المشکوکة حلال. دوم اینکه قید مشکوک را می‌آوریم. هر دوی این‌ها به نظرم با تأمل در قرائن استفاده می‌شود.

قید مشکوک را همه باید قائل شوند. این را از «حتی تعرف» می‌فهمیم. ولی اینکه می‌گوییم «افراده»، نتیجه بحث‌های 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 «افراده». همانطور که می‌شود در «فیه» استخدام قائل شد می‌توان گفت «هو» یعنی «افراده»؛ یا به تعبیر بهتری که مرحوم آقای حلی بکار برد، بگوییم «هو» یعنی همان شیء بافراده. اینجا نیز مسلما به خود شیئ تحفظ نکردیم ولی یک عبارت عرفی خوبی است و لب آن یعنی افراده 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 شیئ فیه حلال و حرام یعنی هر نوعی که در آن صنف حرام است و صنف حلال چه اجمالا و چه تفصیلا، فهو یعنی افراده 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 گرنه عند التأمل در واقع این‌ قرائن معین‌اند. نسبت به شک که همه باید بگویند چون بحث حکم ظاهری است و از «حتی تعرف» می‌فهمیم 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 کلی‌ای»‌ که در آن اصنافی از حلال و حرام است، فهو یعنی افراده المشکوکة 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 می‌شود آن را قبول کرد.

لذا به نظر بنده نهایتا تا به اینجا از بحث تردد و تقسیم کل شیء به فیه حلال و حرام، با همه این بحث‌ها، بهترین تفسیر همین است. نتیجه این می‌شود که از این حیث ـ نه قرائن دیگر ـ حدیث عبد الله بن سنان، مطلق شبهات موضوعیه را شامل می‌شود 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، مجموعا این بهترین تفسیری است که عرض شد. «فهو» یعنی افراد آن شیء یا شی‌ء بافراده المشکوکة «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 نمی‌آید و وقت شما را می‌گیرد. 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 می‌کنم، چرا که ایشان راه جدیدی به مرحوم عراقی برای ما باز می‌کند. بله، یک جایی ظهور کلام مقالات اینست که ربطی به علم اجمالی ندارد و هر دو شق را می‌گوید، و لذا آخر بحث می‌گوید هم شبهات موضوعیه را می‌گیرد که غیر مقرون به علم اجمالی است و هم مقرون به علم اجمالی را می‌گیرد، ولی وقتی که وارد بحث می‌شود در وسط بحث، همین استدلال شبهه حکمیه را می‌کند و لذا حرف خیلی ظاهری از صدر و ذیل در نمی‌آید 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، قائل‌ایم که علم اجمالی خود واقع را تنجیز می‌کند و این واقع تنجیز شده، محتمل الانطباق در هر طرف است. علت تامه‌ای که می‌گوییم 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 تعابیر نادرست است. علم اجمالی با اطراف کار ندارد. علم اجمالی همان علم تفصیلی به متعلق‌اش است ولی احتمال انطباق در هر طرف دارد. علم اجمالی نسبت به موافقت یا مخالفت قطعی کاری ندارد. علم اجمالی و تفصیلی ماهیتا یکی است و علم است. یکی علم است به این متعلقی که احتمال انطباق در آن نیست و یکی علم است به متعلقی که احتمال انطباق در آن هست. می‌گوییم جهتی که در علم اجمالی تنجیز می‌آورد دقیقا 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. اصلا 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 بعنیه» است حتی تعرف الحرام بعینه. «بعنیه»، مقابل «لا بعینه» است، بشرطی که قید را احترازی بگیریم.

ممکن است کسی قائل شود که «بعنیه» 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 تتن شک داریم، مولی می‌فرماید برائت است تا خود حرام را پیدا کنید. تا خود حرام را نیافتید، برائت است. این ممکن است. ولی می‌توان گفت که اصل، احترازیت 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. کدم 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 «بعنیه». 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 حکیمه 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 خویی

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 خویی و دیگران هم به نحوی می‌فرمایند که تقریبا 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 غالبا شبهات موضوعی، مقرون به علم اجمالی است. وقتی در مورد خمری شک داریم که این مایع خمر است یا نه، کلا می‌دانید در عالم خمری داریم. احتمال می‌‌دهید دائره 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 برائت و حل در آن جاری می‌شود.

فرمایش آقای خویی نتیجه می‌دهد که اگر ما باشیم و قرینه «بعینه» ـ که جدا از قرینه تقسیم فعلی است ـ «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 نشستم و یک مایعی پیش‌روی 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. اصلا 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 خمری در ایران هست و احتمال هم هست که یک جوری آن خمر به اینجا رسیده باشد. این ممکن است. ولی این اقایی 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 می‌گوید 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 خمریتی 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 193](#_Toc119154619)

[اشکال شهید صدر بر استدلال به قرینه «بعینه» 193](#_Toc119154620)

[پاسخ به اشکال شهید صدر 194](#_Toc119154621)

[اجمال کلام آیت الله شبیری در حدیث حل 195](#_Toc119154622)

[اشکالات بیان آیت ‌الله شبیری 197](#_Toc119154623)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه». تقریب استدلال اینطور بود که «بعینه» در مقابل «لا بعنیه» است و ظهور «لا بعینه» در علم اجمالی است و در شبهات حکمیه، علم اجمالی تصویر ندارد. البته ثبوتا تصویر دارد، لکن در اطراف علم اجمالی نمی‌توان حدیث حل یا اصول نافیه را جاری کرد.

سپس در تکمیل استدلال عرض کردیم که نمی‌توان نظیر آنچه در شبهه موضوعیه می‌گوییم که موارد عدم حصر و عدم ابتلا را شامل می‌شود، 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 موضوعیه‌ای می‌شود که اولا در اطراف علم اجمالی است، و ثانیا اطراف آن نیز غیر محصور یا خارج از ابتلا است تا علم اجمالی نتواند منجز باشد. در اینصورت که دائره موضوع هم ضیق می‌شود، 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 ابتدائا فرمود که تمام نیست ولی خودشان آن را با بیانی تکمیل کرد. اینجا می‌فرماید نادر بودن شبهه حکمیه‌ای که از اطراف علم اجمالی باشد و نیز غیر محصور و یا خارج از ابتلاء باشد، مشکلی ایجاد نمی‌کند. ما روایت را به فرد نادر حمل نمی‌کنیم بلکه به جامع بین آن و شبهه موضوعیه حمل می‌کنیم. ندرت زمانی مشکل‌ساز 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 ظاهرا 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 بعدا 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 بعدا 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 لااقل 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 دائره 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 می‌توان 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 راه‌های دیگری در مسأله باز کرده است. گرچه بنده موافق فرمایش ایشان نیستم ولی کلام ایشان متضمن نکات متعدد است که برخی از آن‌ها 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 می‌کند و می‌فرماید شبهه حکمیه به بیان مرحوم نراقی مشمول روایت است، ولو مثال‌های ایشان نادرست باشد. سپس در بحث استخدام می‌گوید اصل استخدام خلاف عرف است و خیلی از موارد که ادعای استخدام می‌شود خلط مباحث با هم است و مثال‌هایی می‌زند. در ادامه، مطلبی از مرحوم بروجردی می‌آورد که در این هم باید تأملی کرد. سپس می‌فرماید اینجا خلاف ظاهری رخ نمی‌دهد ـ البته به تصریح نمی‌فرماید ـ و استخدامی در کار نیست. حتی اگر ضمیر «فیه» را به بعض ارجاع کنیم، استخدامی در کار نیست.

دقیقاً در جلسه بعد ظاهرا یک اصلاحی می‌کند که «کل شیء» اگر طبیعت و یا جامع باشد، شاید در آن استخدام لازم بیاید، ولی اگر مجموع باشد، اینطور نیست. برای مثال گاهی می‌گوییم انسان و منظور، کلی انسان است که اینجا در ارجاع ضمیر ـ‌ اگر ارجاع به بعض انسان‌ها شده باشد ـ 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 نمی‌آید. برای مثال انسان یعنی مجموع پنج میلیارد انسان که در اینصورت ارجاع ضمیر مشکلی ندارد، و اینگونه بحث تمام می‌شود.

بدین ترتیب به شکلی دفاع می‌شود که در شبهات حکمیه بتوانیم به روایت حل تمسک بکنیم. از این جهت تمام است و اشکال استخدام پیش نمی‌آید و لازم هم نیست شبهه موضوعیه باشد، بلکه از ابتدا کل شیء به نحو کلی مراد است.

ایشان آخر بحث عدول می‌کند و با یک بیان عجیب می‌فرماید که اساسا نمی‌توان 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 می‌آورد که این اشکال در همه روایات برائت وجود دارد. یعنی این همه بحث در حدیث رفع و دیگر دلایل، با یک اشکال، زیرسوال می‌رود. البته بعدا عرض می‌کنم این اشکال در کل ادله امارات هم هست. مگر آنجا فحص را اخذ کرده‌اند؟! آنوقت بفرمایید مثل بینه. در روایاتی که یک سیاق وحدانی داشته باشد، مشکل‌ساز 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 این‌جا 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 حکیمه 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 میته. 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

1. ابتدا ادعای اخیر را بررسی می‌کنیم: این بیان به نظر بنده اشکال دارد. می‌گوید 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، کاملا 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 می‌گوید شک نمی‌کنیم، ولی در واقع شک می‌کنیم و استدلال مرحوم شیخ کاملا 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 می‌شود 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 نمی‌رود. این شاهد نیست. انسان به نحو طبیعی می‌تواند 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 نمی‌دانیم این لحم چیست. اصلا این لحم به شبهه حکمیه نمی‌دانیم چیست. این واقعا پاک است یا خیر؟ شک در اینجا معقول است.

بنابراین این فرمایش ایشان درست نیست.

2. نسبت به استخدام، چندان بحثی ندارم، چون نمی‌دانم 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 برمی‌گردد و «فهو» به بعض برمی‌گردد. آیا رجوع به بعض در مرحله اراده جدی استخدام است؟ برخی عبارات درباره استخدام می‌گوید 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 می‌کنید، ولی اراده جدی شما چیزی دیگری است، اینجا استخدام رخ می‌دهد؟ 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 ضمایر آن شیء خاص خارجی نباشد. در محل خود به تفصیل عرض کردیم که ضمایر 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؟ نمی‌دانم و دوستان تحقیق کنند. بحث ما چندان منوط به عنوان استخدام نیست.

3. ایشان اصرار دارد که بفرماید استخدام غیر عرفی است، ولی یک نکته دیگری از مرحوم آقای بروجردی نقل می‌کند که برای ما مفهوم نیست. ظاهرا می‌گوید استخدام نیست و اراده «بعض» هم خلاف ظاهر نیست و مشکلی در کار نیست.

از مرحوم آقای بروجردی نقل می‌کند که ایشان می‌فرماید «سجدت 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 می‌فرمودند ( البته نمی‌دانیم خودشان شنیده‌اند یا در تقریرات ایشان دیده است، چون به تقریرات آدرس داده‌ شده است). به هر حال، «سجدت 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 بشویید»، مراد تمام فرش است و اگر گفتیم «روی فرش ایستاده‌ام»، واضح است که بعض فرش مراد است. اختلاف این‌ها بخاطر استعمال لفظ فرش در بعض 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. ظاهرا می‌گویند در بحث ما اینطور است. با یک عبارتی از بحث عبور کرده است ولی ظاهرا 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، علی الفرض درست هم باشد، چه ارتباطی به حمل دارد؟!

«فرش را بشویید» واضح است مقصود کل فرش است نه بعض فرش، و «روی فرش ایستاده‌ام» منظور بعض 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 بعض 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 هینطور است. با این وجود، اساسا 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 می‌گوید، نتیجه‌اش دخالت در تضییق 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 شیئ‌ای 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، بله استعمال نمی‌شود اما مراد جدی شما که باید «بعض الشیء» باشد نه تمام الشیء زیرا بعدا 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 نهایتا 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 تامل ناگزیر باید چنین بگوییم. خلاف ظاهری اگر هست، خلاف ظاهر اولی است. بعد از تامل که بقیه فهم‌ها خلاف ظاهرشان بیشتر است، پس می‌گوییم مراد جدی مولی همین است. یعنی با این قرائن حالیه و مقالیه و عقلیه، نهایتا می‌گوییم مراد جدی اینست. کسی هم که استخدام را قائل است همین را می‌گوید.

بر اساس تفسیر کلمه «شیء» به موضوع، معنای روایت این می/شود: «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»، نمی‌شود 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 این‌ها هستیم.

مگر اینکه کسی بگوید کلا مجمل می‌شود که بعید است. آدم متعارف وقتی این را می‌شنود یکی از این احتمالات معقول به ذهنش می‌آید. اگر ادعای تناسب حکم و موضوع می‌کنید، خود تناسب حکم و موضوع نوعی قرینه است، پس نهایتا اینست که به نظر می‌آید بعض الشیء مراد است. بسیار خب، ولی مگر دیگران چه گفته‌اند؟! دیگران که می‌گویند استخدام، استعمال لفظ در بعض می‌کنند و شما می‌گویید مراد جدی بعض است.

بنده واقعا نمی‌دانم که اصطلاح استخدام، منحصر به استعمال لفظ در معنای دیگر است و یا اگر مراد جدی هم معنای دیگری باشد، استخدام محسوب می‌شود؟ دوستان فحص کنید ولی این بحث‌ها در مسأله ما بی‌اثر 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 می‌فهمیم. پس این راه‌حل 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 نمی‌آید؛ 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 202](#_Toc119241126)

[ادامه بیان آیت الله شبیری در حدیث حل 203](#_Toc119241127)

[1. اگر مراد از شیء «مجموع» باشد، استخدام لازم نمی‌آید 203](#_Toc119241128)

[اشکالات کلام آیت الله شبیری 203](#_Toc119241129)

[ناگزیر از ارتکاب یکی از دو خلاف ظاهر هستیم 205](#_Toc119241130)

[2. عدم امکان تطبیق روایات حل بر شبهات حکمیه 205](#_Toc119241131)

[اشکالات کلام آیت الله شبیری 206](#_Toc119241132)

[1. بی‌دلیلی اختصاص روایت به شبهات موضوعیه در فرض صحت کلام ایشان 206](#_Toc119241133)

[2. وحدت سیاق در مرحله مراد جدی نیست 207](#_Toc119241134)

[3. در روایت عبدالله بن سنان، سیاق در )شیء( وجود ندارد 208](#_Toc119241135)

[نتیجه بحث در روایت عبد الله بن سنان 210](#_Toc119241136)

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

**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 می‌توان ضمیر «فیه» را به بعض الشیء ارجاع داد بدون اینکه استخدام رخ دهد. جلسه گذشته عرض شد که نمی‌دانیم 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 شده‌ایم؟

البته این مسأله در بحث حاضر بی‌اثر 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.

**1. 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: 1. مراد از شیء یک «جامع» است مثل انسان؛ 2. 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 «شیئ»، امری کلیّ است؛ مثلا گوشت، کلیّ است و برخی از اقسام آن حرام و بعض 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».[[75]](#footnote-75)

***اشکالات کلام آیت الله شبیری***

1. 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. اساسا تخصیصات و عمومات برای مرتبه اراده جدی است. شما بی‌مخصص می‌توانید بخشی از کل را اراده نکنید. در مطلقات می‌توانید بدون مقیِّد، مقیَّد 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 بگویم 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 نمی‌توان گفت آن کلی که دو قسم دارد برای تو حلال است، چون یک قسم حرام در آن هست. و اگر شیء، جزئی باشد ـ که مرحوم شیخ در یک تعبیر این را دارد و در تعبیر دیگری هم کلی معنا کرده است ـ «فیه» اشکال دارد و نمی‌توان گفت «فیه» حلال و حرام بلکه باید گفت «في نوعه حلال و حرام».

به هر حال با یک خلاف ظاهری مواجه هستیم. بیان ایشان اگر درست بود، یک مفر و راه‌حلی را بیان می‌کرد، ولی درست نیست.

تا اینجا ایشان از این دفاع می‌کند 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 می‌کند، و می‌گوید حدیث حل شامل شبهه حکمیه می‌شود. 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.

**2. عدم امکان تطبیق روایات حل بر شبهات حکمیه**

با این وجود، در پایان بحث، ایشان عدول می‌کند و حرف دیگری مطرح می‌کند که متضمن نکته مهمی است. فرمایش ایشان اینجا در خیلی جاهای دیگر هم کاربرد دارد. می‌فرماید اگر روایت حل بر شبهات موضوعیه تطبیق شود، اشکالی وجود ندارد، ولی وقتی به شبهات حکیمه تطبیق شود، فحص را قید نکرده است، در حالی که می‌دانیم در شبهات حکمیه قبل الفحص، نمی‌توانیم حل را جاری کنیم. اطلاق روایت حل را بر کل شیئ به این شکل بار می‌کند که در آن حلال و حرامی هست، و آن قسم سوم برای شما حلال است حتی تعرف الحرام بعینه؛ حال آنکه می‌دانیم نمی‌تواند بگوید این قسم سوم حلال است مگر بعد الفحص.

می‌فرماید این مشکل‌ساز است. اگر بخواهید شبهات حکیمه و موضوعیه را به اطلاق از این روایت بفهمید، دچار اشکال می‌شویم زیرا یک قسمش فحص لازم دارد و قسم دیگر فحص لازم ندارد. بنابراین، اینجا موجب تردید می‌شود و دیگر ظهور در اطلاق از بین می‌رود.

سپس می‌فرماید این نکته اختصاصی به اینجا ندارد و اکثر ادله برائت اینطور است. درست می‌فرماید، 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. می‌فرماید 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 می‌فرماید 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.

**1. 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 إن 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 ـ اگر باشد ـ 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 مقیِّد 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 عقلائی 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.

**2. 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 فیه 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؟!

**3. در روایت عبدالله بن سنان، سیاق در )شیء( وجود ندارد**

نکته دیگر که حاکم بر این بحث‌ها است اینست که اصلا 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 فیه 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. مثلا در «أکرم کل 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، علی الظاهر اشکالی پیش نمی‌آید.

بله، ممکن است کسی بگوید در استعمال هیأت امر در بعث تضییق می‌شود. ما در بحث واجب مشروط به تفصیل گفتیم که وجوب فقط ما حصل استعمال لفظ در معنا نیست. لفظ را در معنا استعمال می‌کنید و باید اراده جدی برای بعث باشد و امور دیگر، آنگاه وجوب پیدا می‌شود. 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 این‌ها نیست.

مقصود اینست که در اطلاق و عموم وقتی اراده جدی داریم و بر کثرات دلالت می‌کنیم یا به اطلاق به نفس طبیعت حکم می‌کنیم، 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 می‍توانستیم 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 می‌گوییم ظهور یکی در دیگری اثر می‌گذارد. اینجا یک لفظ و یک معناست، ظهور چه چیزی در چه چیزی اثر می‌گذارد؟!

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 می‌آورید؟ در سیاق دو عبارت است و دو تعبیر. می‌گویید ظهور یکی در دیگری تاثیر می‌گذارد. اینجا ظهور یک لفظ در معنای خودش است.

سوال: دو مصداق و دو حصه است.

پاسخ: مصداق‌ها 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 یحتمل کونه حراما و یحتمل 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 می‌دهد بگویند کل شیء فیه حلال و حرام یعنی فیه احتمال الحلیة و الحرمة. نمی‌گویم ابتدائا بدون هیچ قرینه می‌شود، 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 نمی‌کند. 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته: ما حصل بحث در روایت عبد الله بن سنان 212](#_Toc119327087)

[حدیث دوم در روایات حل: روایت مسعدة 213](#_Toc119327088)

[اجمالی از بحث‌های مطرح در این روایت 214](#_Toc119327089)

[سه تفسیر برای سازگاری قاعده حل با مثال‌های ذیل روایت 215](#_Toc119327090)

[1. مثال‌های ذیل روایت، از باب تشبیه به حلیت است نه مصادیق قاعده حل 215](#_Toc119327091)

[اشکال شهید صدر به تفسیر نخست 216](#_Toc119327092)

[پاسخ اشکال شهید صدر 216](#_Toc119327093)

[2. صدر روایت، اختصاصی به قاعده حل ندارد و انوع حل‌ را در بر‌می‌گیرد 217](#_Toc119327094)

[اشکال تفسیر دوم 217](#_Toc119327095)

[پاسخ محقق عراقی به اشکال 218](#_Toc119327096)

[اشکال شهید صدر به پاسخ محقق عراقی 218](#_Toc119327097)

[اشکال دوم به بیان محقق عراقی 219](#_Toc119327098)

[3. روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت 220](#_Toc119327099)

[اشکالات تفسیر شهید صدر 221](#_Toc119327100)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 ـ که مانع از شمول نسبت به حکمیه است ـ 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 أولی باشد و در نتیجه، شمول آن نسبت به شبهه حکمیه ارجح باشد. در اینصورت، به اطلاقـه، 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 لابلای 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 مسعده است. تعبیر بعینه اینجا هم هست که از این جهت، بحث مشترکی با روایت قبلی دارد. این روایت در جلد 17 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 اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة.[[76]](#footnote-76)

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

1. 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؟

2. بحث دیگر درباره ذیل روایت است که «حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه». ممکن است «استبانه» و «قیام البینة» 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، ویا 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.

3. قبل از این‌ها، یک بحث مهمتری در کار است که اصلا 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 حر قد باع نفسه أو خدع فبیع قهرا»، 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 اُختیّت 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 اختیت ندارد که استصحاب نعتی 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 الملکیة 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.

4. 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 یکون 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.

## 1. مثال‌های ذیل روایت، از باب تشبیه به حلیت 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 یکون علیک»، از باب تنظیر و تشبیه است. امام نمی‌فرماید که این‌ها مصداق 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 مشتبه 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 مشتبه 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 حلیت ثابت است یا به جعل دیگری که نتیجه‌اش حلیت 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 حلیتی 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 شیهد 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 التحفّظ على كون الكلام الوارد في هذا الحديث بياناً عرفيّاً؛ إذ التنظير يكون بين الحكمين، بأن ينظّر أصالة الحلّ بالحلّيّة الاستصحابيّة والحلّيّة بقاعدة اليد، وليس من المستساغ أن ينظّر بين حكم وأفراد موضوع حكم آخر كما وقع في الحديث.[[77]](#footnote-77)

## 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. نهایتا 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 اساسا 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:

اول اینکه این نوع تنظیر ممکن است و در واقع حلیت مقدر گرفته شده است. این مقدار پیچش در کلام کاملا عرفی است. در قرآن الی ما شاء الله موضوع و شرط داریم و جواب نداریم و همه را مقدّر 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. شیئ‌ای 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.

## 2. صدر روایت، اختصاصی به قاعده حل ندارد و انوع 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 الحلیه و الحرمه که قاعده حل است و یا حلیت ثابت برای شیئ‌ای 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 انوع الحلیة اثبات می‌کنیم به نحو اطلاق. «کل شیء لک حلال»، نه یعنی فقط حلیت ثابته 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 دست‌کم حالت سابقه را لازم دارد و شرایط دیگر.

مستشکل می گوید شما نمی‌توانید در جعل واحد، حل واحد را برای همه موضوعات بیاورید چون این حل‌های مختلف به لحاظ موضوعاتش متعدد اند.

## پاسخ محقق عراقی به اشکال

مرحوم محقق عراقی در پاسخ می‌فرماید که اگر جعل در اینجا انشاء باشد، درست نیست، چون موضوع آن وحدانی است و در موضوع وحدانی نمی‌شود 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 جعل‌هایی است که انجام شده است. یعنی در اسلام حل یدی و حل استصحابی و حل قاعده حلی جعل شده است.

در این روایت، اخبار می‌شود از حل ثابت بر موضوعات. گرچه موضوع اخبار هم باید معلوم باشد، لکن می‌گوید اگر علی الاجمال معلوم باشد کافی است. مثال می‌زنند به قاعده تجاوز و قاعده فراغ. قاعده تجاوز در اجزاء است و قاعده فراغ بعد از فراغ از کل. با یک جمله می‌گوییم 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 می‌کنید؟ حل کدام موضوع؟ ایشان می‌گوید علی الاجمال کافی است. بله، موضوع آن جعل واقعی، باید منقح باشد، ولی اینجا خبر می‌دهد. گویا می‌گوید در شریعت اسلام حل‌هایی برای موضوعاتی ثابت است.

## اشکال شهید صدر به پاسخ محقق عراقی

شهید صدر در رد محقق عراقی می‌گوید که ظهور روایت اینست که ابتدا یک قاعده کلی بیان می‌کند و بعد مثال‌هایی می‌زند برای اینکه مخاطب بتواند این قاعده را در این موارد تطبیق کند. اصلا مثال‌ها برای اینست. این قاعده‌ای است که به دست مکلف می‌دهند که در موارد شک بتواند تطبیق کند. اینکه می‌گویید اخبار است از حل‌های مجعوله بر موضوعاتش، قابل تطبیق نیست بر موضوعاتی که حدودش را نمی‌دانیم.

بله، اگر اخبار بود از جعل‌های مختلف علی موضوعاتها منتها 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 می‌شود عنوانی را انتزاع کنیم که گرچه حقیقتا موضوع نیست، چون موضوع یا بعد الفراغ است و یا حین العمل ولی اینجا می‌گوییم یک موضوعی را اخذ می‌کنیم که لازم نیست دقیقا 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 دقیقا 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 می‌گوید 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 می‌فرمایید؟! اگر این روایت خبر از جعل حل بدهد که موضوعش منقح نیست، چه کسی می‌گوید مشکوک است؟ شاید اینجا هم مشکوک به یک شرطی باشد مثل استصحاب.

## 3. روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت

تفسیر سوم را شهید صدر ارائه داده است. ایشان می‌گوید به نظر می‌رسد که روایت در مقام بیان مطلب دیگری است. احتمال دیگری بدهیم که اصلا این روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت. ایشان می‌گوید به حسب ادله، برای مواردی حلیت‌هایی جعل شده است مثل حلیت استصحابی و حلیت ید و امثال آن. این روایت می‌گوید در بقاء، وسوسه‌ای 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.

می‌گوید 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 می‌زنیم، زیرا ظاهر «هو لک حلال» اطلاق است یعنی بقائا و حدوثا، همگی، حلال است ولی ما تقیید زده و می‌گوییم بقائا 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، اساسا تقییدی لازم نیست و خلاف ظاهری پیش نمی‌آید، و به حسب ظاهر مربوط به بقاء می‌شود.

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. اصلا «بقائا» 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 فرضا 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 حلّی 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 حدوثا آورده است، اگر شک کردید در بقایش اطلاق قاعده ید کار می‌کند و حل را بقاءا نیز می‌آورد.

سوال دیگر اینست که اگر اطلاق ید داریم، جا برای قاعده حل هست؟ روی آن تامل کنید تا جلسه آتی

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته در روایت مسعده 222](#_Toc119415367)

[استدراک: پاسخ به اشکالات تفسیر دوم توسط محقق عراقی 224](#_Toc119415368)

[پاسخ به اشکال اول 225](#_Toc119415369)

[پاسخ اشکال دوم 228](#_Toc119415370)

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

# 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.

1. اینکه مثال‌ها از باب تمثیل و تنظیر است، و تطبیقِ 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.

2. 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. می‌گوید 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 می‌گوید 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، می‌گوید «ذلک مثل» و مثال می‌آورد. سپس در انتها می‌گوید «الاشیاء کلها علی ذلک حتی تسبین أو تقوم به البینه». اول این حل را اثبات می‌کند، در حالی که مثال‌ها ربطی به قاعده حل ندارد. اینکه در رفع حلیت، حصول بینه و استبانه شبیه هم باشند، مشکل را حل نمی‌کند.

3. تفسیر سوم، تفسیر خود شهید صدر بود که فرمود «یقوی فی نفسي» که اساسا روایت مسعده ربطی به حل در مقام حدوث نیست، بلکه به استدامه حل کار دارد، یعنی به استدامه حلّی که ثابت به ادله و امارات در جاهای دیگر است، اشاره دارد. گویا می‌گوید آن حلیتی که به ادله ثابت شده است، بقائا برای شما حلال است.

سپس نکته‌ای افزود که این تفسیر فقط خلاف ظاهر اطلاق است، و تنها یک خلاف ظاهر در آن است و یک قید دارد. آنگاه می‌فرماید همین را نیز می‌توان 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 الأفکار استفاده می‌شود که ذیل آن می‌گوید فتدبر. اما در مقالات الأصول دیدم دو نکته دارد که در نهایة الافکار نیست و این دو نکته به نظر می‌آید هر دو اشکال مطرح در جلسه گذشته را پاسخ می‌دهد. 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 جعول 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 فایده‌ای 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 می‌دهد 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 می‌گوید این چه فایده ای دارد؟ مکلف با این چه کاری می‌تواند بکند؟ آن جعول هستند که وقتی به مکلف داده شود، می‌تواند 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 نفرمود. خود مرحوم عراقی به این اشکال توجه دارد. ایشان در دو سطر مشکل تهافت صدر و ذیل را پاسخ می‌دهد:

ويمكن [دفعه] بجعل الصدر حاكيا عن انشاءات الحلية بعنوانات مختلفة، وجمع الكل ببيان واحد، الذي منها: إنشاء الحلية لعنوان المشكوك مثلا،

سپس می‌فرماید:

و حینئذ یستفاد المدعی من اطلاقه[[78]](#footnote-78)

این، همان نصف جمله‌ای است که عرض کردم و التفات نکردیم. این را در نهایة الافکار نیاورده بود. ایشان می‌گوید به اطلاق «کل شیء لک حلال» مدعی را ثابت می‌کنیم.

مشکل آقای صدر این بود که وقتی اخبار از جعول مختلف می‌کنید چون این جعول بموضوعاتها دست شما نیست، یعنی موضوعات و قیود آن‌ها دست شما نیست، بنابراین نمی‌توانید تطبیق کنید. محقق عراقی می‌گوید همین خبر اطلاق دارد یعنی در «کل شیء لک حلال حتی تعلم»، تمام اشیاء عالم وقتی مشکوک می‌شوند حلال‌اند، حتی تعلم الحرام. این خبر می‌دهد و انشاء نیست. خبر می‌دهد در جعول 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 می‌شود که استصحاب و قاعده ید بر قاعده حل حاکم‌اند. هر کجا این دو قاعده حاکم نباشند، این روایت می‌گوید قاعده حل هست. موضوع آن هم شک در حرمت و حلیت است.

آقای صدر می‌فرماید شما قاعده کلی ندادید ولی ایشان می‌گوید تمامی موارد مشکوک الحرمة در عالم، حلال‌اند. نمی‌گوید از چه باب ولی خبر می‌دهد. محمولش خبر از حلیت است. همه موارد مشکوک الحل و الحرمة در عالم حل 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 می‌خورد.

لازم نیست اینجا بگوید کجا استصحاب است و کجا قاعده ید. جعل استصحاب و ید به دلیل خودشان است. اینجا فقط می‌گوییم 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 می‌گوید 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 می‍کنیم که در موارد عدم جریان قاعده ید و استصحاب و... نیز با فرض شک در حلیت و حرمت، حکم به حلیت هست. بدین ترتیب با تمسک به اطلاق همین اخبار قاعده حل را ثابت می‍کنیم و در موضوع آن هم مقید منفصل دیگری نداریم که چیزی بیش از شک در حلیت 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 حلیت را تقیید می‍کنند.

به تعبیر دیگر، در «کل شیء هو لک حلال»، «کل شیء» به قرینه «حتی تعلم»، به معنای مشکوک الحل و الحرمة است. اطلاق روایت می‌گوید کل مشکوک الحل و الحرمة، و قید دیگری ندارد. روایت خبر می‌دهد 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 می‌کنیم که مورد قاعده حل است.

سوال: از نظر محقق عراقی موضوع این اخبار شیئ است نه شیء مشکوک.

پاسخ: موضوع باید شیء مشکوک باشد نه مطلق شیء. برای معلوم که نمی‌شود حکم اماره و اصل و قاعده ثابت کرد. اگر بینه اقامه شود یا استبانه رخ دهد، دوباره اصل جاری می‌کنید؟!

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 معلوم‌اند و برخی مشکوک. کدام را شامل است؟ شامل معلوم هست؟!

بحث مشکوک بودن را همه قبول دارند. از باب «حتی تعلم» که غایت است همه قبول دارند که موضوع مقید به مشکوک است. این اساسا مشکل نیست. در بالا می‌گوید «حاكيا عن انشاءات الحلية بعنوانات مختلفة، وجمع الكل ببيان واحد الذي منها: إنشاء الحلية لعنوان المشكوك». می‌گوید این عبارت واحد حاکی از جعول 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 حلّ‌هایی 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 «لاحرج» هم عده‌ای اینطور گفته‌اند که قید «فی الاسلام» دارد. برخی دیگر می‌گویند فرقی ندارد در اسلام باشد یا نباشد و حتی برخی احتمال داده اند 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 «أوجبت علی المکلف کذا أمس». آیا این دلالت می‌کند بر اطلاق مکلف؟ واضح است که دلالت می‌کند. اگر بگوید «أوجبت 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. جعول 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 نیاورده، 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 می‌گوید:

نعم الإشكال إنما يرد لو اريد منه إنشاء الحلية للمشكوك بشخصه،

نه برای مشکوک به همه عناوین مخلتف آن.

ولکن لازمه

اگر این انشاء را بگیریم

طرح ذيله أو صدره، والجمع بين الجهتين بنحو [ ما ] ذكرنا أولى من الطرح[[79]](#footnote-79)

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 نمی‌گوید 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.

منتها در بحوث یک چیزی هم اضافه میکند می‌گوید قاعده وحدانیه بنکتة واحدة. این مفهوم نیست یعنی چه؟ اگر می‌خواهید 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 جعول مختلف بود، چرا به نکته واحده؟ مولی خبر می‌دهد از ثبوت حل در اسلام برای موضوع مشکوک. تازه برخی مشکوک‌ها خصائص خاص خود را در جعل‌ها دارند. چه کسی گفته به نکته واحده؟!

در مباحث این نکته واحده نیست و فقط می‌گوید 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 آن‌ها حاکم است، و الا قاعده حل به خبر ثابت می‌شود. این ضرب قاعده خیلی خوبی است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 231](#_Toc119760428)

[تفسیر سوم: روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت 232](#_Toc119760429)

[اشکالات تفسیر سوم 232](#_Toc119760430)

[1. منافات با اطلاق، باقی است 233](#_Toc119760431)

[2. )هو لک(، جزء مبتدا باشد نیز خلاف ظهور اطلاقی است 233](#_Toc119760432)

[3. حمل روایت مسعده به دیگر روایات حل، خلاف ظهور انشاء حلیت در روایت است 234](#_Toc119760433)

[4. انشاء حلیت ولو بقائا، لغو است 235](#_Toc119760434)

[ما حصل بحث از سه تفسیر مذکور 237](#_Toc119760435)

[عدم امکان انشاء حلیت وحدانی در موضوعی جامع در روایت مسعده 237](#_Toc119760436)

[وجه سوم تفسیر روایت مسعده در کلام مرحوم خوئی: انشاء حل واحد 237](#_Toc119760437)

[اشکال کلام مرحوم خویی 238](#_Toc119760438)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 «وذلک 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 نهایة الافکار نقل نشده بود. بر اساس تفسیر محقق عراقی صدر روایت مسعده، خبر از جعول 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 می‌شود 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 می‌گفت 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 این‌ها توجه داشته است.

# تفسیر سوم: روایت مربوط به بقاء حلیت است نه حدوث حلیت

توجیه سوم از ناحیه خود شهید صدر است. می‌فرماید به ذهن انسان می‌رسد 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 حل یدی که به روایت خودش یا به سیره عقلا ثابت است و غیره. پس حل در اینحا ناظر است به حل‌های ثابت به ادله خود، و ناظر به حدوث نیست. گویا اینطور فرموده است که حلیت‌هایی که به ادله خودشان ثابت است حدوثا، در اثر وسوسه و تشکیک در سبب حدوث حل و امثال آن‌، بقائا هم حل است و حل باقی می‌ماند. این روایت حل مربوط به بقاء است نه نسبت به حدوث و ناظر به حل‌هایی است که به ادله خودشان ثابت است.

سپس می فرماید این سخنی عرفی است و تنها مشکل آن اینست که خلاف اطلاق است. می‌فرماید:

لا ينافيه إلاّ الإطلاق، ولا يخرج الحديث عن كونه بياناً عرفيّاً، وذلك بأن يقال: (كلّ شيء ثبتت حلّيّته بقاعدة من القواعد فهو لك حلال ويبقى حلالاً حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه)، فنظر الحديث إلى مرحلة البقاء لا مرحلة الحدوث.[[80]](#footnote-80)

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 لک» جزء خبر باشد بدین نحو که «کل شیء، هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام»، ولی اگر «هو لک» جزء مبتدا باشد بدین توضیح که «کل شیء هو لک، حلال»، در این ‌صورت، خلاف اطلاق و خلاف ظاهری در کار نیست و خود روایت ابتدائا ناظر به مرحله بقاء است.

# اشکالات تفسیر سوم

سه ملاحظه در فرمایش ایشان وجود دارد:

## 1. 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 می‌آید، به غیر مقید حمل می‌شود و بین دو دلیل، جمع عرفی می‌شود 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 می‌گوید یکی از راه‌حل‌ها اینست که اطلاق صدر را به خصوص بقاء تقیید کنیم. فرض کنید کلام ایشان درست باشد ـ بحث‌های بعدی ما این است که اصل کلام ایشان درست نیست ـ ولی سوال اینست که این کار شما از یک مقید صریح حاصل شده است یا اینکه در واقع وجه جمع به عنوان احتمال مطرح می‌کنید؟ اگر دومی است، وجوه جمع دیگر هم در کار است از جمله تنظیر و یا راهی که مرحوم عراقی رفت. باید دید کدام‌یک کمتر منافی ظهور است.

ایشان می‌فرماید این تقیید مورد پسند عرف نیز هست که «بتقييد واحد مستساغ عرفاً»[[81]](#footnote-81). اما کجا عرف این را مستساغ می‌یابد که در حل این اشکال، سراغ تقیید صدر به خصوص بقاء برود؟! این فرمایش عجیبی است. اگر بگویید «اکرم العالم» و سپس «لا تکرم 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 می‌کند. تنظیر خلاف ظهور است ولی مشکل را حل می‌کند. راه محقق عراقی یک خلاف ظهور دارد که خلاف ظهور انشائی است ولی اشکال را حل می‌کند. راه ایشان هم یکی از راه‌هاست. چرا باید مقدم باشد بر آن‌ها؟ بنابراین منافات با اطلاق اشکال مهمی است، زیرا مقید آن از بیرون و به نحو تبرعی درست شد.

## 2. (هو لک)، جزء مبتدا باشد نیز خلاف ظهور اطلاقی است

اینکه ایشان در ادامه می‌فرماید که منافات با اطلاق بنا بر اینست که «هو لک» در خبر باشد نه در مبتدا، برای ما مفهوم نیست. می‌فرماید 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.

پاسخ: ایشان می‌گوید 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 می‌کند.

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 می‌رساند نه حلیت را. حلیت چه ارتباطی به مالکیت دارد؟! مالکیت غیر از حلیت است. اگر شک در نجاست شیءای بکنم، با گفتن «هو لک»، نجاست برطرف می‌شود؟! نمی‌دانم میته است یا خیر، «هو لک» می‌گوید 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.

## 3. 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 می‌خواهیم تقیید بزنیم که عرفی باشد بلکه اشکال اینست که خلاف ظاهر انشاء حلیت است. ایشان می‌گوید 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 حلیت‌های 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 حلیت‌های 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 بگویم «أکرم العالم»، شما بگویید این ناظر به وجوب‌های دیگر است نه انشاءِ وجوب اکرام عالم، به وضوح خلاف ظاهر است.

## 4. انشاء حلیت ولو بقائا، لغو است

ایشان بعد از این توجیه فرمود که مفاد قاعده حل اینطور می‌شود که «كلّ شيء ثبتت حلّيّته بقاعدة من القواعد فهو لك حلال ويبقى حلالاً حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه». سوال اینست که «فهو لک حلال» اخبار است یا انشاء؟ باید بگویید انشاء است زیرا اگر بگویید اخبار است اشکال دیگری پدید می‌آید که سخن شما پراشکال‌تر از سخن مرحوم عراقی می‌شود. باز مرحوم عراقی با اخبار یک راه‌حلی درست کرده بود، ولی ایشان، هم اخبار درست کرد هم حدوث را از بین برد و هم اشکال دیگری که می‌آید. بنابراین، علی القاعده باید بگوید انشاء است.

در اینصورت، سوال اینست که آیا این انشاء در کنار همان حلیت‌های 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 می‌آید که باید بداعی تاکید باشد. انشاء بداعی الحلیة، تاکید نیست. باید گفت انشاء بداع التاکید لشیءمّا باشد ولی این هم خلاف ظاهر است. وقتی می‌گوید «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 می‌کردند؟ آیا فقط لحظه اول استصحاب را ثابت می‌کردند؟ اطلاق «لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر» از اطلاق قاعده حل قوی‌تر است. اگر جایی طهارت سابق است و شک می‌کنید، «لا تنقض الیقین» فقط ابتدا را شامل نیست که در بقیه‌اش اهمال داشته باشد، بلکه اطلاق دارد، همانطور که همه از جمله خود ایشان اطلاق فهمیده‌اند. 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 کرده‌اند. سوال اینست که در ظرفی که اطلاق حل استصحابی و اطلاق حل یدی داریم، این حل ثابت شده به روایت مسعده چه فایده‌ای دارد؟ ناظر به بقاء است؟ در اینصورت، فایده‌ای بر آن مترتب نیست، زیرا حل‌های 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 انشاءاند 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 می/گیرد، 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، انشائات 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 حصل 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 الجمله و در استصحاب محرزه است یعنی از جهتی دیگر احراز دارد و در قاعده حل هیچ کدام نیست . خود این‌ها در جعل واحد ظاهرا 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 خویی 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 ظاهرا 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 غير ثابت و لا سيما الاحتمال الثاني، فانه خلاف الظاهر، إذ عليه يكون ذكر الأمثلة من باب التنظير، و ظاهر الكلام و سوق العبارة أن ذكر الأمثلة إنما هو من باب انطباق الكبرى على الصغريات، لا من باب التنظير.[[82]](#footnote-82)

## اشکال کلام مرحوم خویی

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 ثبات.

غیر ثابت یعنی چه؟ اگر ثبوتا می‌شود و دومی هم خلاف ظاهر است، سومی چه اشکالی دارد؟ ایشان ثبوتا 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 المؤونه است که مکرر عرض شد، ولی تبدیل آن‌ها به حکم به حمل شایع قلیل الموونه نیست و تابع اینست که عقلا آیا این انشاء با این دواعی را مصداق یک چیزی می‌دانند یا نه؟ ممکن است بگوییم عقلایی نیست. برخی مثل صاحب منتقی و دیگران می‌گویند عقلایی است و مرحوم اصفهانی می‌گوید این‌ها انتزاعی است یعنی واقعیتی می‌شود. اگر انسان انشاء کند بعث را به داعی البعث، عقلا از این انتزاع می‌کنند نه اینکه خودشان اعتبار جدایی می‌کنند. این منشأ انتزاع می‌شود مثل سقف که فوقیت از آن انتزاع می‌شود یا کف که از آن تحتیت انتزاع می‌شود 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 می‌کند؟! چه کسی می‌گوید؟! یک مضمون اعم از حل اختصاصی را انشاء کنیم، از آن یک ارسال مطلق استفاده می‌شود، 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 حلیتی 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 ظاهرا 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 می‌شود در یک انشاء وحدانی انشاء شود؟! ایشان این را فرض می‌کند.

اثر حل استصحابی روی حل استصحابی است که موضوع آن سبق است و خود جعل آن هم بصورت محرزه است و موضوع حل یدی در جایی است که ید سابقا 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 نمی‌کنیم بلکه حل را جعل می‌کنیم. باید ببینیم حل جامعی می‌توانیم جعل کنیم ولو برای اثری جامع؟ اگر می‌شود این کار را می‌کردیم و می‌گفتیم روایت مسعده دال بر خصوص قاعده حل نیست بلکه دال بر حلیت جامعی است که دارای اثر مشترک است. ولی نمی‌شود 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 می‌خواهید دارد، جعل حل جامع دو اشکال دارد: اول اینکه جعل حل جامعی که بتواند یک اثر مشترک داشته باشد، مقدور نیست با وجود حل‌های خاص، چون لغو است و آن حل‌های 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 نمی‌شود.

یک راه دیگر هم هست که آن هم نمی‌شود. بگوییم مثل ضرب قانون عمل کنیم که در عام یک ضرب قانون می‌کنیم ولو تخصیص و قیود بزنیم ولی آنجاهایی که تخصیص نخورده است، به درد می‌خورد. 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 می‌کشیم بلکه بحث ثبوتی است، چون اگر استصحاب و قاعده ید بیرون برود و تنها قاعده حل بماند، تطبیق نمی‌شود. اشکال ما اینست که قاعده حل در صدر تطبیق به مثال‌های ذیل نمی‌شود و تطبیق به حل استصحابی نمی‌شود. پس اشکال صدر این نیست که آیا می‌شود به نحو ضرب قانون باشد مثل عموم عام که با تخصیص بیرون می‌کنیم و الباقی می‌ماند. 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 می‌شد 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 فایده‌ای و کاربردی دارد؟ اگر هم از انشاء ارسال و عدم تقید، انتزاع حلیت بکنیم، فایده‌اش چیست با وجود استصحاب و ید؟ چرا می‌گویید «و هو أعم من الحلية المستفادة من الدليل و الحلية المستندة إلى أصالة الحل»؟ اعم است یعنی چه؟ یعنی می‌توان آن را به استصحاب تطبیق کرد؟ در اینصورت لغو می‌شود.

الحمد لله رب العاملین .

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 241](#_Toc119847578)

[پاسخ آیت‌ الله وحید به اشکال مرحوم خویی 241](#_Toc119847579)

[نقد پاسخ آیت الله وحید 242](#_Toc119847580)

[اشکال دوم در روایت مسعده: روایت درباره شبهات موضوعیه است 245](#_Toc119847581)

[1. به لحاظ تطبیق به شبهات موضوعیه 245](#_Toc119847582)

[پاسخ اشکال 245](#_Toc119847583)

[2. به لحاظ وجود قدر متیقن در مقام تخاطب در روایت 245](#_Toc119847584)

[پاسخ اشکال 246](#_Toc119847585)

[3. به لحاظ احتمال قرینیت مثال‌ها 246](#_Toc119847586)

[پاسخ به اشکال 246](#_Toc119847587)

[4. بینة، مخصوص موضوعات است و در شبهات حکمیه نمی‌آید 247](#_Toc119847588)

[پاسخ مرحوم خویی در خصوص بینة 247](#_Toc119847589)

[اشکال آیت الله وحید به پاسخ مرحوم خویی 248](#_Toc119847590)

[بینه با )أو( عطف به یستبین شده است و یستبین، شبهات حکمیه را در بر می‌گیرد 248](#_Toc119847591)

[بحثی درباره یستبین در روایت 248](#_Toc119847592)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 می‌شود. جلسه گذشته فرمایش مرحوم آیت الله خویی ملاحظه شد، و بنظر می‌رسید که بیان ایشان از جهات مختلف درست نیست.

# پاسخ آیت‌ الله وحید به اشکال مرحوم خویی

پاسخی هم آیت الله وحید حفظه الله به این اشکال مرحوم آقای خویی داده است. مرحوم آقای خویی 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 می‌فرماید این اشکال به شرطی وارد است که فقط بخواهیم به صدر روایت تمسک کنیم، لکن روایت ذیلی هم دارد و در ذیل قرائنی بر عموم وجود دارد که تعمیم به شبهه حکمیه و موضوعیه را تتمیم می‌کند. در ذیل اینطور تعبیر شده است: «والأشیاء کلها علی هذا حتی تستبین أو تقوم به البینة»؛ پس چون این را داریم:

فلا مورد لهذا الإشکال لدلالته صریحا علی حلیة کل ما شک فی حلیته من الأشیاء بملاحظة الجمع المحلّی (الأشیاء) مضافا إلی التصریح بلفظ الکل الموضوع للعموم (الأشیاء کلها) ضرورة اندراج مشکوک الحلیة في مورد الشبهات الحکمیة في عموم هذا الدلیل، وإن لم یکن مندرجا في عموم الصدر لو لم یکن مقرونا بهذا الذیل.

# 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 «الأشیاء» دارد که جمع محلی به «ال» است و هم «کلها» دارد که خود کل، ادات عموم است؛ و از این‌رو، اشتمال 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 «الاشیاء کلها علی 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 «الاشیاء» عموم دارد. بسیار خب عموم داشته باشد، با این مثال‌ها چکار کنیم؟ همین اشیاء را می‌گوید «الاشیاء کلها علی هذا». اگر بگویید اینطور نیست و «الاشیاء کلها علی 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 «الأشیاء» و جمع محلی به «ال» و «کلها» 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 «والأشیاء کلها علی 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 می‌شود.

سوال: به قرینه «ذلک مثله» این را می‌گوید. «ذلک مثله» چیزی را به چیزی تشبیه می‌کند. چی را به استصحاب تشبیه می‌کند؟ قاعده حل را.

پاسخ: اگر با مثال‌ حل می‌شود و بگوییم تمثیل است، خب صدر هم حل می‌شود و چه کاری به این ذیل داریم؟! اگر بناست با تمثیل و تنظیر حل شود، صدر هم حل می‌شود که ما هم قبول داریم، یعنی یا حرف مرحوم عراقی است یا با تمثیل و تنظیر حل می‌کنیم. ایشان اشکال را قبول می‌کند که اگر صدر بود با همین مثال‌ها، اشکال وارد است. تصریح می‌کند.

وفیه أن هذا الأشکال وارد لو اقتصر في الروایة علی صدرها بدون ذکر ما في 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 می‌شود.

صدر با ذیل یکی است و عبارت‌ها تقریبا 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 اصلا ربطی به قاعده حل ندارد. این اشکال در ذیل هم هست چون ذیل هم این مثال‌ها را باید تعمیم دهد که نمی‌تواند. این مثال‌ها مربوط به قاعده ید و استصحاب است و «الاشیاء کلها علی هذا» باید مربوط به استصحاب باشد و نمی‌شود 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 می‌کند. عرض ما اینست که به این سهولت حل نمی‌شود، چون اشکال اینست که مثال‌ها موضوع کل شیء را به مسأله قاعده حل بی‌ربط می‌کند. می‌فرماید ربط دارد، ولی چطور؟ می‌فرماید تعمیم است. سوال اینست که چطور تعمیم است؟! اگر بنا بود که به سهولت تعمیم درست شود، در صدر روایت درست می‌شد. موضوع استصحاب حالت سابقه دارد و در قاعده ید باید ید باشد و نیز مفاد ید اماره‌ای است ومفاد استصحاب اصل محرز است؛ در این حالت، چطور جمع می‌شود که الأشیاء 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 أولی نسبت به راه‌حل تنظیر باشد، اما تنظیر نیز راه معقولی است. به نظر بنده راه‌حل 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 اطلاقِ 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 این‌صورت، پاسخ غیر معقول بودن را می‌دهیم، و اطلاق باقی می‌ماند. اینجا هم اگر روایت را به عرف بدهیم، انصافا از «کل شیء» و «الأشیاء کلها» عموم می‌فهمد که همه جور حل را ثابت می کند. آنگاه نهایتا 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 می‌خواست روایت را از مورد استدلال بیرون ببرد.

ولی هنوز دو اشکال مهم باقی می‌ماند.

# اشکال دوم در روایت مسعده: روایت درباره شبهات موضوعیه است

برای اختصاص روایت به شبهات موضوعیه، به چند نحو استدلال شده است:

## 1. 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، نمی‌تواند بر شبهه حکمیه تطبیق شود و صرفا شامل شبهات موضوعیه است.

اشکال دومی هم در کار است ـ که دیدم مرحوم آقای خویی فرموده است و نمی‌دانم دیگران هم گفته‌اند یا خیر ـ که کلمه «بیّنه» که در ذیل آمده (حتی تستبین أو تقوم به البینة) قرینه بر شبهات موضوعیه باشد. البته این اشکال دوم را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

## پاسخ اشکال

از این اشکال، دو جواب داده‌اند. صاحب منتقی و آقای وحید و نیز برخی دیگر می‌گویند عموم به صرف تطبیق در مثال‌ها، تقیید نمی‌خورد و این‌ها قرینه محسوب نمی‌شود. صدر عموم دارد و یک قاعده القاء می‌شود. حال، مثال‌هایی که زده‌اند مربوط به شبهه موضوعیه است. خب باشد. این نه قرینه است و نه احتمال قرینیت دارد.

## 2. مانع دوم اطلاق روایت نسبت به شبهات حکمیه، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب در روایت

مرحوم عراقی در مقالات و نهایة الافکار می‌گوید در روایت، قدر متیقن در مقام تخاطب هست، و این، مانع ظهور اطلاقی است. دیگران هم مانند محقق عراقی دیده‌اند که اشکال سابق چندان استحکامی ندارد، لذا پناه آورده‌اند به اشکال قدر متیقن در مقام تخاطب.

## 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 سنخی 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 کلها علی هذا حتی یستبین»، آنگاه بگوییم دو مثال در شبهه موضوعیه آورده است، پس مختص به شبهه موضوعیه است؟!

## 3. 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.

## 4. مانع چهارم اطلاق روایت نسبت به شبهات حکمیه، غایت قراردادن اقامه بینة 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 برحکم کلی بینه اقامه نمی‌شود.

البته به فرمایش برخی از اساتید، «حتی تستبین» شمول دارد و شامل شبهات حکمیه می‌شود.

آقای خویی می‌فرماید تستبین یعنی تتفحص و تکشف که ممکن است شامل شبهات حکمیه شود، اما می‌گوید «أو تقوم به البینة»، که برای موضوعات است و این قرینه است یا لاأقل 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 بزنید به موارد اقرار شخص، چون الاشیاء کلها علی هذا حتی تستبین أو تقوم به البینه او حکم به الحاکم أو الإقرار که همه در موضوعات می‌آید و انحصاری به تقوم به البینة ندارد. بنابراین، باید تخصیص هم بزنید.

## پاسخ مرحوم خویی در خصوص بینة

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 نمی‌توان گفت غایت قراردادن بینه دلیل بر انحصار روایت به شبهات موضوعیه است. لذا معنای روایت چنین می‌شود: حتی تستبین 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 خویی

آقای وحید حفظه الله بر این پاسخ اشکال می‌کند. ایشان می‌فرماید حتی تستبین ـ که ظاهرا به معنای یقین می‌گیرد ـ حجت است، چه در شبهه حکمیه و چه در شبهه موضوعیه، ولی بینه در خود روایات هم به معنای شهود عدل است و این معنا فقط اصطلاح فقها نیست و لذا فرمایش آقای خویی که در روایات، بینه در معنای لغوی استعمال شده است، درست نیست.

البته نقض ایشان را آقای خویی قبول ندارد. اینطور در خاطرم است که در بحث قضا هم ایشان همین حرف را می‌زنند که بینه در روایات به معنای بیان است نه دو شاهد عدل. بنده سابقا در بینه در موضوعات بحث و فحص کردم و در مقاله‌ای در یادنامه مرحوم ابوی بنام آموزگار جاوید چاپ کردم که قبل از فرمایش آقای وحید، به تفصیل مواردی و قرائنی آوردم که بینه به معنای لغوی نیست و در خود روایات قرینه است که بینه به این معناست و تلقی اصحاب از بینه در روایات هم همین دو شاهد عدل بوده است.

آقای وحید که تمام اشکالات شبهه موضوعیه را پاسخ می‌دهد، در نهایت می‌گوید این اشکال تامی است و نمی‌توان پاسخی به آن داد.

## بینه با (أو) عطف به یستبین شده است و یستبین، شبهات حکمیه را در بر می‌گیرد

بینه، با أو عطف شده است، بدین صورت که «حتی تستبین أو تقوم به البینة». خود ایشان قبول دارد که «تستبین» شامل شبهه حکمیه است. در اینصورت، «حتی تستبین» شامل شبهه حکمیه شود و «تقوم به البینة» برای موضوعات باشد. بدین صورت اشکال برطرف می‌شود.

## بحثی درباره یستبین در روایت

اولا روایت در وسائل «یستبین» است نه «تستبین». علاوه بر این «یستبین غیر ذلک» است. نمی‌دانم چرا آقای خویی چنین فرموده است. کتاب‌های روایی را فحص کردم. چند نسخه کافی و تهذیب را ملاحظه کردم. در این کتب آمده است که «الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک». بنابراین، اولا «تستبین» نیست، و ثانیا فاعل آن «غیر ذلک» است که در روایت مذکور است.

قبل از مراجعه به وسائل به ذهنم آمد «تستبین» 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 استبانه، هم متعدی است هم لازم. آیه شریفه که «بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَة»[[83]](#footnote-83) دارد، می‌گفتم علی القاعده باید «مبینة» به شکل اسم مفعول باشد. آنوقت مراجعه کردم دیدم این‌ها اینطور می‌فرمایند که اصلا تبین و تبیین و استبانه، هم معنای لازمی دارد و هم معنای متعدی. با اینکه باب تفعیل معمولا برای تعدیه است. استبان هم به معنای متعدی یعنی تعرف البینة می‌آید، لکن «استبان» در بسیاری از موارد به معنای «ظهر» بکار می‌رود. بنابراین، اگر هم «تستبین» هم باشد، حتی تستبین یعنی حتی معلوم و روشن شود آن اشیاء.

با این وجود، تقوم به البینة سازگار نیست چون «به» ضمیر مذکر دارد و این سازگار نیست با قبلی. نمی‌دانم آقای وحید حفظه الله که تستبین 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 کلها علی هذا حتی یستبین غیر ذلک أو تقوم به البینة». 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 12 نسخه دیده شده است، به همین شکل است. فقط یک نسخه «بخ» در آن هست که نمی‌دانم ملخص چیست که «یستبین» را «تستبین»، و «تقوم» را «یقوم» آورده است که معلوم است مشوش است. چون تقوم به البینه ظاهرا باید مونث باشد گرچه مذکر هم جایز است.

به هر حال، «حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینة». بنابراین، به معنای تتفحص نیست. یستبین یعنی یظهر و یتبین.

لسان العرب آورده است که:

وَقَالُوا: بانَ الشيءُ واسْتَبانَ وتَبيَّن وأَبانَ وبَيَّنَ بِمَعْنًى وَاحِدٍ.[[84]](#footnote-84)

نظیر این در تاج العروس هم آمده است.

وَقَالَ الزَّجَّاجُ: بانَ الشيءُ وأَبانَ بِمَعْنًى وَاحِدٍ. قَالَ أَبو مَنْصُورٍ: وَيَكُونُ الْمُسْتَبِينُ أَيضاً بِمَعْنَى المُبين

مبین را از أبان گرفته است و لازم دانسته است.

قَالَ أَبو مَنْصُورٍ: والاسْتِبانةُ يَكُونُ واقعاً. يقال: اسْتَبنتُ الشيءَ إِذَا تأَملتَه حَتَّى تَبيَّن لَكَ

این درباره متعدی استبان است.

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَكَذلِكَ نُفَصِّلُ الْآياتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ

که سبیل را منصوب آورده است بنا بر متعدی بودن تستبین

والمعنی لتستبین أنت یا محمد سبیل المجرمین أي لتزداد استبانة

سپس گفته است:

وإِذا بانَ سبيلُ الْمُجْرِمِينَ فَقَدْ بَانَ سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ، وأَكثرُ القراء قرؤُوا: وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ[[85]](#footnote-85)

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 بینة بیاید همیشه معنای بینه اصطلاحی است. 52 مورد یقیم دارد و 12 مورد أقام و یک مورد هم جاء البینة دارد که همگی، بینه اصطلاحی است.

پاسخ: منتها ممکن است ایشان پاسخ دهد که همه‌ اینها معنای لغوی است. چه شاهدی 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.

پاسخ: بله، در محاجه با قاضی شریح و شاید جایی دیگر هم شاهد آوردم که قاضی شریح می‌گوید یک مرد و یک زن کافی نیست پس معلوم می‌شود دو تا می‌فهمیدند که کافی نیست نه مطلق بیان را. شواهد زیاد است برای این مطلب که ادعای مرحوم آقای خویی درست نیست. شواهدی که می‌شود اقامه کرد از خود روایات که بینه به معنای مطلق بیان نیست.

سوال: این موارد که ذکر کردیم، همگی درباره بینه اصطلاحی است.

پاسخ: ایشان در تکمله منهاج این را جواب می‌دهد 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 252](#_Toc119932947)

[تنبیهات روایت مسعده 253](#_Toc119932948)

[1. مثال‌های روایت تطبیقات قاعده حل نیست تا شبهه انحصار به موضوعات پیش آید 253](#_Toc119932949)

[2. تعمیم روایت به شبهات وجوبیه در کلام مرحوم آخوند 253](#_Toc119932950)

[نقد بیان مرحوم آخوند در تعمیم روایت به شبهات وجوبیه 254](#_Toc119932951)

[3. حاشیه مرحوم شیخ انصاری: حل در روایت، به معنای صحت معاملات مذکور است نه حلال بودن فعل 255](#_Toc119932952)

[نقد کلام مرحوم شیخ انصاری 259](#_Toc119932953)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در اصل دلالت روایت مسعده بر حل تقریبا 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 راه‌حل محقق عراقی أولی است. ایشان می‌گفت تطبیق روایت را قبول کنیم که ظهوری قوی‌ است، ولی از ظهور در انشاء دست برداریم و روایت را اِخبار از جعول 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 این‌صورت، 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 می‌کند و سپس ادات عموم را موجب تعمیم می‌داند، 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 می‌شویم، نکات ریزی هم در کار است که به آن‌ها نمی‌پردازیم.

## 1. مثال‌های روایت تطبیقات قاعده حل نیست تا شبهه انحصار به موضوعات پیش آید

راه‌هایی که طی شد برای پاسخ از انحصار روایت به شبهه موضوعیه درست است، لکن شاید نیازی به این راه‌ها نباشد و راه دیگری هم باشد. با توجه به اینکه اگر این روایت را بر حسب نظر محقق عراقی، کاشف از جعول مختلف بدانیم، روایت بر موضوعات تطبیق نشده است تا بگوییم انحصار دارد. یعنی مثال‌های این روایت درباره قاعده حل نیست تا انحصار داشته باشد. مثال‌ها برای استحصاب و ید است. عرض شد که کبرای این روایت از عمومی حکایت می‌کند که این عموم، جعل‌های مختلف است و این مثال‌ها، مثال جعل‌های دیگر است نه مثال حل. لذا وجهی در کار نیست که از باب تطبیق قائل به انحصار شوید.

بله، نکته‌ای که مرحوم آقای خویی و دیگران در بحث استبانه و تقوم به البینه در ذیل فرمودند، علی الظاهر می‌آید 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، مثال‌ها تطبیقات حل نیست تا منحصر به شبهه موضوعیه باشد.

## 2. تعمیم روایت به شبهات وجوبیه در کلام مرحوم آخوند

تنبیه دوم فرمایش مرحوم آخوند در کفایه است. مرحوم آخوند برخلاف شیخ، ظاهرا خود روایت مسعده را طرح می‌کند و عبارتی می‌آورد که عبارت روایت مسعده است؛ ولی مشهور شده است که برخی می‌گویند گویا یک روایتی با مضمون روایت مسعده بدون ذیل آن وجود دارد، لکن همانطور که محقق عراقی و دیگران فرموده‌اند چنین روایتی در کار نیست و روایت مشابهی هم که وجود دارد، سوال از جبن کرده است و روایت مطلقی 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 مشتبه 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 تقریبا 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. درجای دیگر اجماع مرکب را اینطور درست می کنیم. 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 استر آبادی که در شبهه وجوبیه هم احتیاط کرده است و گرنه خود اخباریین نیز در شبهه وجوبیه قائل به برائت هستند. از این‌رو، اساسا 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 می‌توان 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 می‌گویند وجه تامل همین است که نمی‌توان 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. ثبوتا لغو است و عرفی هم نیست. به کسی بگویند این کار واجب است یعنی ترکش حرام است؟! این عرفی نیست. بله، وقتی می‌گوییم 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 نمی‌شود. تسالم بر اینکه در شبهه وجوبیه وضع سهل‌تر از شبهه تحریمیه است. اگر در تحریمیه گفتیم در وجوبیه به طریق اولی برائت تمام است.

## 3. 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 حاشیه‌ای 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 گفته‌اند در برخی نسخ هست و در برخی نسخ نوشته‌اند «زائد» و در برخی نسخ نوشته‌اند «صحّ» و برخی دیگر نوشته‌اند «نسخة». از این کارها مرحوم شیخ در رسائل کرده است. برخی جاهای خیلی مشکل رسائل مثل استمرار حکم، مرحوم نائینی می‌فرماید 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 می‌شود حل کرد. اینجا هم ایشان بحثی کرده است که حرف جدیدی در قاعده حل می‌زند. یک حرف کاملا جدیدی است که هیچ کس از باحثین اینطور طرح نکرده است. البته خود ایشان در نهایت می‌گوید این را عجالتا می‌گوییم تا فرصت بیشتری برای تامل پیش آید.

مرحوم شیخ بحث را ذیل اصالة الصحة و قبل از تنبیهات اصالة الصحة آورده است:

ويمكن الاستدلال بموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام): " كل شئ 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 فبيع، أو قهر فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة

سپس می‌فرماید حکم به حل در اینجا لایجمعها جز اینکه حل در تصرفات ناس را قبول کنیم. اینجا باید خوب گوش کنید که در وادی بحث‌های 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 گفته‌اند شیخ هم اینجا می‌آورد. می‌فرماید اگر بنا باشد قاعده حل را اینطور تطبیق کنید که حل تصرف در این ثوب یعنی پوشیدن آن یا حل نزدیکی با آن مرأة 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 نمی‌توان قاعده حل را جاری کرد.

پس چرا اینجا به حل پناه برده و حل را تطبیق کرده است؟ بنده اینطور می‌فهمم که می‌فرماید حل را به تصرف معاملی زده‌اند. 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 می‌گوید بالجمله بحث در حلیت 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 می‌تواند باشد ولی با تطبیق حل بر اسباب مشکوکه و جریان اصالة الصحه که حل می‌گوید این سبب صحیح است، آن‌ها هم درست می‌شود. منظور سبب مشکوکه است نه عمل خارجی. ایشان می‌فرماید ما در واقع در آن سبب که امر آن دائر بین صحیح و فاسد است، شک می‌کنیم و آن را درست کنیم، لذا این فعل هم تکلیفش حل می‌شود و مشکل را از این جهت حل می‌کند. چرا اینجا آورده است؟ برای اینکه راهی یافت می‌شود که اصالة الصحة را با این روایت درست کنیم. حل و حرمت برمی‌گردد به حل و حرمت سبب که وقتی قائل به حل می‌شوید، یعنی این اسباب عند الشک صحیح‌اند.

مرحوم کاظمینی شاگرد آقای نائینی در چاپ‌های قدیم سنگی که می‌خواندیم بالا می‌نوشت «نقد مقالة المحقق الخراساني». مرحوم والد ما از آقا ضیاء نقل می‌کرد که آقا ضیاء به ایشان می‌گفت: آقای کاظمینی اگر آخوند زنده بود، جرأت داشتید اینطور بنویسید؟!

ادعای ایشان این است و مفصل بحث می‌کند. مستشکلی یافت می‌شود و به مرحوم شیخ اشکال می‍کند که ما در روایت مسعده راه دیگری داریم. صحت بیع عبد خریده‌ شده با قاعده ید درست می‌شود. 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 ابتدائا 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 می فرماید:

والحاصل: أن أصالة الحرمة في مثالي المعترض 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 وطی 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 اصالة الصحة در فعل مسلم که شستن باشد جاری کنیم، شک رفع می‌شود و استصحاب هم برداشته می‌شود.

قلت: فرق واضح بين مورد الحكم بالحل في المثالين ومورده 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 المعترض حاكم على مؤدى الرواية، والأمر في موارد الرواية على العكس. هذا ما يقتضيه النظر عاجلا إلى أن يقع التأمل[[86]](#footnote-86)

سوال: شیخ احکام وضعی را منتزع از تکلیفی می‌داند.

پاسخ: فرمایش مرحوم شیخ را در صحت و فساد ولو منتزع بدانید از احکام تکلیفی، بالاخره نسبت به صحت معامله باید چیزی بگویید. اصلا 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 اساسا 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 اصلا 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 تامل 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 اساسا از شیخ است یا نه.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[پیشنهاد طرح بحث اصول مختصر 261](#_Toc120111349)

[خلاصه بحث شیخ انصاری در حاشیه رسائل: حل در روایت به معنای صحت معاملات است 264](#_Toc120111350)

[مراد مرحوم شیخ مطلق الحل است نه صرف حل معاملی 265](#_Toc120111351)

[بررسی و تقویت کلام مرحوم شیخ 266](#_Toc120111352)

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

# 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 معمولا 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. گلایه 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. مطارح 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 می‌شود چه غوغایی می‌کند. 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، نتیجه‌اش در فقه چنین ظهور می‌کند. بیش از صد و پنجاه سال از وفات مرحوم شیخ گذشته است و چند نسل از علما آمده و رفته‌اند. اگر بناست کار عمیقی صورت گیرد، چاره‌ای 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 حرف‌های بسیار سطحی است و یا اینکه از یکدیگر اخذ کرده‌اند. گاهی سخنانی در بحث‌های خارج مطرح می‌شود که حتی با کلام شیخ هم نسبتی ندارد و حرفهای مرحوم آخوند نیز به دقت طرح نمی‌شود، چه رسد به بحث‌های 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. حرف‌های مهم باید دیده شود. فرمایش مرحوم شیخ در جلسه گذشته اگر مورد قبول واقع شود، کل بحث‌هایی که این چند وقت داشتیم در روایت مسعده، عوض می‌شود، یعنی نحوه توجیه و استدلال به روایت عوض می‌شود.

مقصود اینست که مراجعه و تتبع در آثار بزرگانی که صاحب نظر هستند، لازم است. مکرر واقعه‌ای را که برای مرحوم شیخ یا از معاصران پیش آمده بود، نقل کردم. ایشان از شیراز به عتبات رفته بود و گمان می‌کرد که لحاظ علمی مقاماتی دارد و رساله‌ عملی هم داشت. مرحوم شیخ به دیدن ایشان می‌آید و سوالی طرح می‌کند و ایشان پاسخ می‌دهد. شیخ می‌فرماید آیا این پاسخ با این اشکال مواجه نیست؟ آن شخص می‌گوید بله، ظاهرا این اشکال وارد است. مرحوم شیخ می‌فرماید آیا اشکال به این شکل قابل دفع نیست؟ آن شخص تاملی کرد و گفت بله، اینطور دفع می‌شود. دوباره مرحوم شیخ می‌فرماید آیا نمی‌شود این دفع را چنین پاسخ داد؟ آن شخص قدری فکر می‌کند که این هم می‌شود. برای بار سوم مرحوم شیخ می‌فرماید آیا این جواب را نمی‌شود اینگونه دفع کرد؟ باز می‌گوید بله، این هم می‌شود. همین‌طور چهار پنج مرتبه رفت و آمد. مرحوم شیخ ساکت می‌شود، یعنی به لحاظ عملی نشان می‌دهد 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 می‌کنید 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 نمی‌کنم.

با این وجود، هم در فقه و هم در اصول، در کنار تعمیق، احاطه هم لازم است. نمی‌شود بگوییم فقط در استصحاب اصول کار می‌کنم و از جای دیگر بی‌خبر می‌مانم. در فقه نیز همینطور است. وقتی در بیع و خیارات کار کنید و بیست سال طول بکشد و یا وقف که چهار سال طول بکشد، معلوم است که همه جای فقه را نمی‌توان به این شکل کار کرد و باید کار دیگری کرد. بنده به لحاظ شخصی، بحث‌های دیگر را مختصرتر مطالعه می‌کردم برای احاطه.

از برخی از بزرگان بالواسطه شنیدم که اگر کسی بتواند مثلا 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 احاطه‌ای به فروعات فقهی داشته باشد و اینطور نباشد که در بیع کار می‌کند، از معاملات دیگر و یا از عبادات بی‌اطلاع 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 بالنذر برای خودم واجب کرده بودم که برخی کتب مختصر فقهی را بخوانم، زیرا انسان انگیزه پیدا نمی‌کند. بنده شرح صغیر مرحوم صاحب ریاض را کار می‌کردم که کتاب بسیار خوبی است و شرح مختصر النافع است. صاحب ریاض بسیار خوش سلیقه است. ریاض، آکنده از مطلب است و استدلال‌ها را گاهی بسیار ظریف نوشته است و گاهی نیاز به تامل 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 لغت‌های متن مختصر را معنا می‌کند و استدلال‌هایش را فی الجمله می‌آورد و اگر اجماع و شهرتی هست می‌گوید و اگر اختلافی هست متذکر می‌شود، 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 می‌خواهیم 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 استمزاج می‌کنم که اگر موافق هستید، این کار را بکنیم. البته علاوه بر سه‌شنبه‌ها، چهارشنبه‌ها نیز یک هفته در میان معمولا هستم. این را هم اضافه می‌کنیم. پیشنهاد خودم اینست که از اول علم اصول به اختصار شروع کنیم. البته عمدتا آرایی که خود بنده اختیار کردم، با استدلال، عرض می‌کنم، نه اینکه مثل این بحث همه آراء طرح شود. برخی از دوستان از روی مزاح می‌گویند که شما نمی‌توانید این کار را انجام دهید! اگر فعل اختیاری باشد، احتمالا بشود، مگر ذاتی باشد!

سوال: شرح مختصر که فرمودید را بخوانیم؟

پاسخ: بله، خودتان ببینید. مانند شرح لمعه است و به نظر بنده قوی‌تر است و استدلال‌های 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 می‌دهم که این به‌هم‌ریختگی 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 می‌کنم سرّ آن چیست. شکل و ترتیب کفایه است ولی ابتدای بحث توضیح می‌دهم 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 می‌کند 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 می‌آورد برای استدلال به روایت مسعده برای اصالة الصحه. 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 می‌کنند، منظور این نیست که اگر در حلیت و حرمت لباس پوشیدن یا نزدیکی با مرأة 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 می‌کنند. همانطور که در برخی افعال شک داریم، شک می‌کنیم این بیع صحیح است یا خیر. حلال است یعنی از حیث تاثیر در مسببات و آثارش.

در اینصورت، روایت مسعده می‌گوید 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 مرأة، برطرف می‌شود از این باب که وقتی عقد تصحیح شد آثارش هم مترتب می‌شود، نه اینکه قاعده حل را به خصوص آن اثر تطبیق کنیم، بلکه بر سبب تطبیق می‌کنیم و وقتی سبب مملّک آمد، شرعا گفته‌اند عقد نکاح و بیع صحیح است و لذا شک شما مرتفع می‌شود و مالک لباس می‌شوید. همینطور است در نکاح.

دیروز عرض شد که این معنای دیگری از حل می‌شود.

# مراد مرحوم شیخ مطلق الحل است نه صرف حل معاملی

قبل از ادامه بحث، این توجه لازم است که ایشان ذیل بحث اصالة الصحة این مطالب را آورده است. ایشان دو عبارت دارد که آدم را شاید به این فکر بیندازد که ایشان نمی‌خواهد روایت مسعده را به صورت قاعده حلی تطبیق کند. یک جا می‌فرماید که یمکن استدلال به موثقه مسعده بر این جهت. می‌فرماید :

فإن الحكم بالحلية عند الشك في الحرمة في هذه الأشياء لا يجمعها إلا أصالة الحل في تصرفات الناس وعدم وجوب الاجتناب عنها

پایین‌تر می‌گوید

فالحكم بالحل وعدم الحرمة ليس من جهة مجرد الشك في حل لبس الثوب وحرمته نظير المشتبه بين الخل والخمر، وإلا لكان الأصل فيه التحريم نظير المشتبه بين زوجته والأجنبية

می‌گوید همانطور که بین زوج و اجنبیه، اصل عدم است در لبس ثوب هم باید اصل عدم باشد. ولی می‌گوید اینطور نیست. ایشان می‌گوید حل در سبب را درست می‌کنیم که به معنای اثرگذاری و تاثیر در مسبب است. پایین‌تر می‌فرماید:

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 می‌کنیم حلال است یا حرام، در تطبیق قاعده حل می‌گفتیم حلال. یکبار هم شک ناشی از معامله واقع شده است. در معامله واقع شده، اگر حکم ظاهری جاری کردید و گفتید مملّک است، دیگر شک باقی نمی‌ماند 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 حرف‌ها چنین به مشام برسد که اساسا مرحوم شیخ می‌گوید موضوع قاعده فقط صحت است، زیرا می‌گوید «فموضوع هذا الحکم الظاهري هي المعامله». ما در قاعده حل نمی‌خواهیم فقط در معاملات بحث کنیم. لکن عبارات بعدی مرحوم شیخ نشان می‌دهد که ایشان انحصار را نمی‌گوید 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 می‌گوید حلال است. چی حلال است؟ آن شیء، چیست؟ ممکن است اعیان باشد که معنایش خاص می‌شود، و ممکن است افعال باشد حتی افعالی که جهت تسبیبی دارند مثل معاملات. ایشان می‌فرماید:

والحاصل: أن ظاهر الرواية بقرينة الأمثلة إرادة ما يعم الحكم بالحل من حيث التصرف الموجب لرفع الحرمة الثابتة بأصالة فساد التصرف.[[87]](#footnote-87)

حاصل آنکه اراده «ما یعم الحکم» 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 می‌دهد به شبهه حکمیه می‌فرماید افعال، شیء‌اند و اعیان نیز شیءاند. افعال شیءای هستند که یحتمل الحرمة و الحلیة و لذا روایت عبد الله بن سنان را که می‌فرماید فیه حلال و حرام، فرموده بود که به معنای احتمال حرمت و حلیت است. شبیه 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 می‌شود.

پس یک بحث داریم که اگر بخواهیم فرمایش شیخ را درست کنیم باید بپذیریم شیء اطلاق دارد واسباب را هم شامل می‌شود.

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 می‌شود. اصلا معامله کردن حرام است اینجا، نه اینکه نتیجه تسبیب چه می‌شود که بحث دیگری است.

مانند بحث نهی در معاملات که به تفصیل بحث کرده‌اند که مقتضی فساد است یا خیر. برخی می‌گویند نه تنها بر فساد دلالت نمی‌کند، 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 معامله‌ای کرد و بیعی به حمل شایع 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 البیع» بزرگان از جمله شیخ انصاری و مرحوم نائینی و اصفهانی و مرحوم خویی و امام رحمهم الله بحث کرده‌اند که ما می‌توانیم «أحل الله البیع» را به دلالت‌های مختلفی، دال بر نفوذ و گاهی بر لزوم بیع بدانیم. حال، چطور دال بر صحت و نفوذ می‌شود؟ می‌توانیم ابتدائا بدون اینکه آن را تکلیفی بگیریم، بگوییم «أحل الله البیع» 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 «حلّ» در مقابل «شَدّ» و «عقد» است. برخی می‌گویند «أحل الله البیع» 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 شَدّ 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، ظاهرا 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 البیع» 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 شَدّ 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 شدّ 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 البیع»، 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 می‌کند 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 می‌کنیم که مفادش حقیقتا چیست، نه اینکه معنای لفظ چه می‌شود.

مرحوم شیخ طریق دیگری دارد در مکاسب. ایشان می‌فرماید «أحل الله البیع» یعنی أحل تصرفات مبتنی بر بیع را. اگر مولی تصرفات مبتنی بر بیع را حلال بکند، ولو آن‌ تصرفاتی که متوقف بر ملک‌اند، معنایش این می‌شود که به دلالت التزامیه، این سبب را قبول کرده است. ایشان در معاطات بحث کرده است و در خیارات هم بحث می‌کند. آنگاه می‌گوید تمام آثار بر آن مترتب می‌شود یعنی معامله معاطاتی صحیح است. مرحوم اصفهانی همین‌جا می‌گوید دو جور می‌شود طرح کرد. مرحوم شیخ حل تکلیفی می‌گیرد، ولی مرحوم اصفهانی می‌گوید اگر حل تکلیفی وارد بر بیع گرفتید، دو جور استدلال بر صحت و نفوذ معامله را می‌توان تقریب کرد. یکی اینکه بگویید «أحل الله البیع» 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 ظاهرا مرحوم شیخ نه در اینجا بلکه جای دیگر می‌فرماید «آنا ما» قبل از تصرف خارجی، ملک می‍شود و ثابت نمی‌کند من حین العقد ملکیت واقع می‍شود. شما می‌گویید تمام تصرفات مبتنی بر ملک جایز است، خب 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 می‌کنید «آنا» قبل از تصرف مالک شوید، زیرا از باب التزام درست می‌کنید و مولی نفرموده است که ملک از ابتدا واقع شده و از ابتدا معامله صحیح است. شما از باب لزوم و ضرورت این را می‌گویید. بسیار خب، مولی به اطلاق فرموده است همه تصرفات جایز و حل تکلیفی دارد حتی تصرفات مبتنی بر ملک. در اینصورت، هر وقت تصرف کردید «آنا ما» قبل آن مالک شدید. پس از باب ملازمه عقلی نمی‌توان درست کرد. ولی عرفا ممکن است این را گفت که جمیع تصرفات مبتنی بر بیع بما هو سبب مملّک، حلال است. عرفا وقتی بگویند «أحل الله البیع» یک چیزی بیش از احتمال قبلی است، یعنی أحل الله التصرفات الحاصلة من البیع، آن‌ هم بیعی که مملّک دانسته شده است. خدا این آثار را حلال قرار داده است و این عرفا 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 می‌گویند به خود سبب می‌خورد، حرف دیگری می‌زنند.

مرحوم اصفهانی می‌گوید عده‌ای گفته‌اند اگر به خود سبب بخورد می‌توان ادعا کرد که عرفا ملازم با وضع است. ایشان می‌گوید از کجا و چه دلالتی دارد؟! ایشان می‌گوید بعد از اینکه در خود سبب به عنوان یک فعل می‌شود حرمت و مبغوضیت را تصویر کرد، که ما در بحث نهی از معاملات گفتیم می‌شود 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 می‌شود 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 می‌گیریم؛ می‌گوییم که دلیلی بر این التزام در کار نیست، زیرا ممکن است تکلیفی محض باشد. اما سه راه دیگر وجود دارد.

اول، اینکه بگوییم به بیع خورده است نه به معنای خاص حل تکلیفی، بلکه حل همان معناست ولی وقتی به بیع می‌خورد، به دلالت التزامی صحت معامله را درست می‌کند، چون احلال محل است و اقرار مقر و بیع را مولی سر جای خودش گذاشته است. دوم، بیان مرحوم نائینی و آقای خویی است که حل را به بیع می‌زنیم ولی وقتی به بیع خورد، همان معنای وحدانی را می‌دهد. 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 می‌شود تکلیفی و مانند مفاد تکلیف می‌شود و آزاد هستید که تمام آثار را بر آن مترتب کنید که از این هم به التزام، وضع فهمیده می‌شود. یا دو بیان دیگر که از مرحوم اصفهانی به لحاظ تصرفات مبتنیه گفتیم که مرحوم شیخ می‌فرماید.

پس اگر کسی اینطور بگوید که شما در «أحل الله البیع» به راه‌های مختلف می‌توانید 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 «احل 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 نمی‌کند، گویا شارع اینطور فرموده است که «کل شیء من الأفعال و الأعیان، حلال لک». در افعال هم اعم از تسبیبیات و غیره، حلال لک. حلال لک، به این وجوهی که گفتیم، بر نفوذ و صحت معاملات نیز دلالت می‌کند. مرحوم آقای خویی می‌گوید به نظر ما اولی اینست که بین وضع و تکلیف جامع بگیریم که مفهوم حل اعم است و وقتی این اضافه می‌شود به اسباب معنایش وضعی می‌شود و وقتی اضافه می‌شود به اشیاء، معنایش تکلیفی می‌شود. امام این مطلب را که جامع باشد رد می‌کند ولی انصافا آنچه آقای خویی گفته است با آنچه ایشان می‌گوید فرقی نمی‌کند. چون آقای خویی که جامع فرموده است نمی‌گوید که بین وضع و تکلیف جامع وجود دارد، که شاید سخن بی‌معنایی باشد. بلکه می‌گوید مفهوم حل یک مفهوم اعمی است. حل را می‌شود اضافه کرد به اعیان و به افعال محضه که از آن تکلیف در می‌آید و می‌شود اضافه کرد به اسباب که از آن وضع در می‌آید و عقلا این را به معنای نفوذ می‌دانند، به هر وجهی که گفتیم. به نظر می‌آید اگر اینطور بگوییم در بحث ما، این اشکال هم مرتفع می‌شود.

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 می‌دانستیم، شاید این کلام درست بود، ولی اگر شیء را به معنای افعال هم بدانیم که علماء هم این کار را کرده‌اند چه دلیلی دارید که فقط فعل غیر تسبیبی باشد؟! خصوصا با توجه به تطبیقات ذیل روایت.

در باب اسباب معاملی، کاری من انجام می‌دهم و یک اعتبار عقلایی مترتب بر این می‌شود. کاری که انجام می‌دهم، فعل من است. انشاء کرده‌ام به تسبیب مع الشرایط. مع الشرایط نباشد، کار من نیست؟! اگر می‌گویید «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 اشتریت 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 می‌کنید و به تناسب اگر مراد جدی‌تان 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 مستعملٌ‍فیه. 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 می‌رسد 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 می‌کنیم که اساسا کل بحث‌های پیشین ما را جور دیگری می‌کند، مثلا بحثی که به اطلاق حل را درست کنیم که حل استصحابی و دیگر انواع حل، همگی، مرتفع می‌شود.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ثمره اخذ به فرمایش مرحوم شیخ در حاشیه رسائل 271](#_Toc120366719)

[حدیث چهارم در برائت شرعی: مرسله فقیه «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهي» 272](#_Toc120366720)

[اجمالی از بحث‌های مطرح در روایت 273](#_Toc120366721)

[اجمال بحث شیخ انصاری در روایت که ورود به معنای وصول است 273](#_Toc120366722)

[اشکال مرحوم آخوند به شیخ انصاری در معنای ورود در روایت 276](#_Toc120366723)

[تتمیم استدلال واقعی گرفتن نهی با استصحاب عدم 277](#_Toc120366724)

[اشکال مرحوم آخوند 277](#_Toc120366725)

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

# ثمره اخذ به فرمایش مرحوم شیخ در حاشیه رسائل

بنا بود درباره ثمره فرمایش شیخ در قاعده حل، نکته‌ای 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 می‌یابد، از جمله بحث راه‌حل‌های 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 می‌کند مثل استصحاب و ید و امثال ذلک، و از باب تمثیل در ذیل روایت ذکر شده است. البته این راه‌حل خلاف ظاهری دارد ولی آن را اخذ می‌کنیم تا از خلاف ظاهر دیگری بپرهیزیم. راه دیگر تمسک به فرمایش محقق عراقی بود که جمله «کل شیء لک حلال» را خبر از جعول مختلف می‌دانست اعم از حلّ استصحابی و حل قاعده یدی و حل قاعد حلّی. آنگاه شبهه اجمال در روایت را با اطلاق، حل می‌کنیم که این روایت اطلاق دارد نسبت به همه حل‌ها. آنجایی که حلّ استصحابی و قاعده یدی وجود دارد، آن حاکم می‌شود ولی جایی که این‌ حل‌ها وجود ندارد، قاعده حل مستفاد از این خبر کفایت می‌کند.

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 این‌رو، 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 بالعجاله، 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 نهي»

روایت بعدی که محل بحث است، مرسله فقیه است: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهي». 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 بعدا 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 قاعدتا اشکال کرده‌اند مثل مرحوم شهید صدر و دیگران. در خاطرم 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 می فرماید 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 می‌گوید 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. قبلا در حظر و اباحه این کلام را در اعتقادات صدوق دیده بودیم ولی در امالی همچنان‍که مصححین رسائل گفته‍اند، ظاهرا 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 دلالتا 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 دلالتا تمام باشد، حاکم یا وارد بر این روایت می‌شود، مانند قبح عقاب بلابیان 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 می‌شود نه به عنوان مجهول الحکم یا حکم ظاهری. پس غایت، حصول و وقوع یا وصول نهی‌ای 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 می‌شود که ادله احتیاط معارض است. ادله احتیاط می‌گوید احتمال نهی واقعی می‌دهید، احتیاط کنید و این روایت می‌گوید اگر احتمال نهی واقعی می‌دهید، مباح است و مطلق حتی یصل إلیک نهی واقعی.

البته نباید توهم شود که در جملهٔ «کل شیء مطلق» نیز موضوع حکم به اطلاق ذات شیء است چون غایت حکم به اطلاق «حتی یرد فیه نهیٌ» است که مرحوم شیخ آن را به معنای «حتی تعلم یا حتی یعلم یا حتی یصل» گرفته است. به قرینه مقابله با «حتی تعلم یا حتی یعلم یا حتی یصل»، می‌فهمیم 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 هیچ‍گاه نگفته است که «کل شیء» که موضوع حکم به اطلاق است، ذات شیء است. وقتی شارع حکم می‍کند 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 گفته‌اند که از «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر»، دو یا سه قاعده استفاده می‌شود. «کل شیء طاهر» یعنی کل شیء طاهر که حکم اولی است و از «حتی تعلم» هم حکم ظاهری استفاده می‌شود. این بحث دیگری است و محل دیگری می‌طلبد 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 هو نهی. این روشن است. اما در «کل شیء مطلق» هم باید بفهمیم کدام شیء را حکم به مطلق بودن آن می‍کند. آیا حکم می‍کند که اشیاء واقعی مطلق‌اند؟ یعنی حکم می‌کند که شرب تتن حلال است، نه تتنی که مجهول الحکم است، بلکه حکم اولی را می‌گوید. آیا اینطور است؟! یا درباره اشیائی که مشکوک الحل و الحرمة هستند، می‌گوید مطلق حتی یرد فیه نهی. در اینصورت «یرد» به معنای «یصل« است و به قرینه اینکه «یصل» غایت است، استفاده می‌کنند که «کل شیء» یعنی کل شئ 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 می‌گوید «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 می‌شود. چون ادله احتیاط نهی ظاهری درست می‌کند برای غایت حکمی که اینجا هست. مرحوم شیخ به درستی می‌فرماید که نهی در غایت را واقعی می‌بینیم، چون «حتی یرد فیه» نه «فیه بما هو مجهول الحکم».

اینکه مرحوم شیخ فرمود دلالتش بر برائت اوضح از ادله دیگر است وجوهی ذکر شده است و شاید چندان مهم نباشد، زیرا بحث‌های آتی نشان می‌دهد 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 فرموده‌اند 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 روشن‌تر است. برخی حتی ادعا کرده‌اند 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 می‌کند و اصلا وارد این بحث نمی‌شود 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 می‌فرماید 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 می‌کنند. مرحوم اصفهانی دفاع جانانه‌ای از شیخ می‌کند و تلاش می‌کند هم به لحاظ لغوی و استظهاری و هم به لحاظ فنی و عقلی کلام شیخ را درست کند که اصلا معقول نیست ورود در اینجا در تقابل با اطلاق، بتواند به معنای ورود واقعی باشد، و الا دیگر اطلاق را نمی‌شود 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»، نمی‌تواند به معنای ورود واقعی باشد، بلکه باید به معنای وصول باشد. مرحوم آقای خویی هم فرمایشات مرحوم اصفهانی را به شکل جویده جویده مطرح می‍کند و استنادی هم نمی‌دهد. صاحب منتقی نیز فرمایش مرحوم اصفهانی را به تفصیل می‌آورد و دو اشکال کوچک به آن دارد و عبور می‌کند.

## 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 إلی المکلف؛ 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 می‌گوید این سخن کاملا 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

(كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ودلالته يتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه ، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع إنّه ممنوع لوضوح صدقه على 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 إلی غیر واحد

خصوصا اگر به عده‌ای ابلاغ شده است

و قد خفي علی من لم یعلم بصدوره[[88]](#footnote-88)

این اصل اشکال مرحوم آخوند است و مرحوم آقای نائینی هم شبیه این اشکال را دارد، ولی نتیجه آن چه می‌شود محل بحث است.

## تتمیم استدلال واقعی گرفتن نهی با استصحاب عدم

مرحوم آخوند می‌گوید 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 نهی‌ای نسبت به شرب تتن آمده است یا خیر؟؛ تمسک به مرسله فقیه، می‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقی. می‌گوید کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی. غایت، ورود نهی به معنای صدور است. ما شک داریم که نهی‌ای آمده است یا خیر. اگر بخواهیم تمسک کنیم می‌شود شبهه مصداقیه. حال، کسی می‌گوید حرف شما را قبول داریم، ولی به این مشکل نمی‌افتیم یعنی ورود را به معنای صدور می‌گیریم ولی با تمسک به استصحاب، این مشکل هم پیش نمی‌آید. بالاخره زمانی نهی در کار نبوده است مثلا قبل از شریعت اسلام یا قبل‌تر و استصحاب می‌کنیم عدم ورود نهی را و غایت را با اصل عدمی تحصیل می‌کنیم. آنگاه، کل شیء مطلق در موارد شک درست می‌شود.

## اشکال مرحوم آخوند

ایشان می‌فرماید قبول می‌کنیم اتمام استدلال را به این ضمیمه؛ منتها باید دقت کرد که نتیجه چه می‌شود؟ شما با استصحاب، عدم ورود نهی را احراز می‌کنید. ایشان ظاهرا نمی‌خواهد اشکال لغویت را مطرح کند. ولی برخی اشکال لغویت را ذکر کرده‌انـد و گفته‌اند اگر اینطور باشد، آنچه در پی آن بودید را، با استصحاب به دست آوردید. وقتی شک دارید چیزی منهی‌عنه است یا خیر، همینکه استصحاب کردید که نهی‌ای در کار نیست، کافی است، و دیگر کل شیء مطلق چه فایده‌ای دارد؟ مرحوم آخوند در متن این اشکال لغویت را نفرموده است و گفته است فرضا 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 شیءای، نهی و وجوب در آن مشکوک شد، مطلق است. این فرض را بحث می‌کنیم. با استصحاب می‌گویید 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. می‌فرماید:

لا يقال : نعم ، ولكن بضميمة أصالة العدم صحّ الاستدلال به وتم.

فإنّه يقال : و إن تم الاستدلال به بضميمتها ، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه ، إلّا إنّه لا بعنوان إنّه مجهول الحرمة شرعاً ، بل بعنوان إنّه مما لم يرد عنه النهي واقعا.[[89]](#footnote-89)

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 می‌گفت چون غایت را علم گرفته بود، که عرض کردیم موضوع آن کل شیئ مجهول الحکم است، ولی اگر غایت را ورود نهی گرفتید معلوم نیست بگویید کل شیء مجهول الحکم بقرینه مقابله. آنجا اگر قید می‌زدیم اینطور می‌شد «کل شیء مطلق حتی یصل إلی المکلف النهي». اگر این غایت را به صورت قید در آورید اینطور می‌شود: «کل شیئ لم یصل إلی المکلف النهي 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 می‌شود «کل شیء لم یصدر فیه نهی فهو مطلق». (اشکال این کلام بماند که در فرمایش مرحوم اصفهانی می‌آید که شاید اصلا این معنا نداشته باشد). طبق این بیان، موضوع روایت، دیگر مجهول الحکم نیست بلکه می‌شود «کل شیء لم یصدر فیه نهی». بحث مجهول الحکم نیست. مرحوم آخوند می‌گوید 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 می‌کنید و روایت را قابل اخذ می‌کنید ولی نه به عنوان مجهول الحکم بلکه به عنوان لم یصدر فیه نهی. این شیء می‌شود شیء لم یصدر فیه نهي. در این مورد می‌گوید «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 می‌شود، 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 می‌دهم و «لم یصدر»، خود مستصحب ماست. لم یصدر به معنای سکوت نیست. لم یصدر یعنی لم یصدر، و چرا معنای سکوت از آن‌ می‌گیرید. چرا لازمه لم یصدر را که سکوت است می‌گیرید، بعد می‌گویید با استصحاب لازمه‌اش ثابت نمی‌شود. غایت آن لم یصدر است نه سکوت. من استصحاب می‌کنم عدم صدور را و این مثبت نیست و اصلا عدم صدور خود مستصحب ماست. قبل از شریعت اسلام صدور نهی نبود. استصحاب می‌کنم عدم صدور را و کاری به سکوت نداریم.

مرحوم نائینی می‌فرماید مفاد این روایت نهایتا 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 تتن 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 280](#_Toc120452142)

[کلام مرحوم آخوند که ورود در روایت به معنای صدور است 280](#_Toc120452143)

[دو استدلال مرحوم اصفهانی در اینکه «ورود» در روایت به معنای صدور نیست 282](#_Toc120452144)

[استدلال نخست: بحث استظهاری و لغوی 283](#_Toc120452145)

[استدلال دوم: ورود در روایت ممکن نیست به معنای صدور باشد 283](#_Toc120452146)

[دو معنای متصور برای لاحرجیت عقلی 284](#_Toc120452147)

[1. اباحه واقعی نمی‌تواند مغیا به صدور نهی باشد 288](#_Toc120452148)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در روایت مرسله فقیه بود: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهي». عرض شد که علمای اصولی متاخر در فهم این روایت دو گروه‌اند: عده‌ای مانند مرحوم شیخ دلالت این روایت را اوضح از تمام روایات برائت می‌دانند و «حتی یرد فیه نهی» را به معنای «حتی یصل» می‌دانند؛ و عده‌ای مانند مرحوم آخوند و مرحوم نائینی و برخی دیگر معتقداند که روایت هیچ ارتباطی به برائت ندارد، زیرا در «حتی یرد فیه نهي»، ورود به معنای صدور است نه وصول، یعنی نهی‌ای که از ناحیه خداوند ثبوتا وارد شود؛ و این ارتباطی به علم ما به حکم ندارد. مرحوم محقق اصفهانی از مرحوم شیخ دفاع می‌کند و از همه دقیق‌تر و مبسوط‌تر 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 شده‌اند، به شکل ناقص و ناکافی مطالب ایشان را نقل کرده‌اند.

# 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 نمی‌شود 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 می‌فرماید 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 می‌گوید این هم نمی‌شود، چون موضوع آن «لم یرد فیه نهی» است و اگر شک داریم که نهی‌ای وارد شده است یا نه، شبهه مصداقیهٔ 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 صرفا 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 این‌دو 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.[[90]](#footnote-90)

# 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 انصافا 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 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 اساسا عدم قول به فصل در این مباحث عقلی می‌آید؟

پاسخ: قبلا اگر یادتان باشد عرض شد که این‌ها تعبدهای 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 اصلا 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، معمولا 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 إلی المکلف».

## استدلال نخست: بحث استظهاری و لغوی

ایشان دو راه کلی طی میکند. 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 مطلق أي مباح حتی یرد فیه نهي»؛ 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 مغیی باشد به ورود به معنای صدور یعنی نمی‍توان گفت «کل شیء مطلق حتی یصدر فیه نهیٌ» و نه معقول است که موضوع اباحه مقید باشد به عدم ورود و صدور نهی که بگوییم «کل شیئ لم یرد فیه نهی، مباحٌ و مطلقٌ». این دو نوع جعل حکم به اباحه، در مواردی محال است و در مواردی عقلایی نیست.

ایشان می‌گوید اباحهٔ ثابت در این روایت، یا اباحه عقلی است یعنی به معنای لاحرجیت 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 لاحرجیت 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 رای مالک باشد. اباحه مالکی یا لاحرجیت عقلی به چه معناست که مقابل حظر عقلی است؟

### دو معنای متصور برای لاحرجیت عقلی

یکبار معنای لاحرجیت 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 لاحرجیت عقلی است. ولی معنای دیگر برای لاحرجیت عقلی اینست که اصلا 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 لاحرجیت عقلی به چه معناست، تا وقتی انکار استاد و دیگران بر مرحوم اصفهانی را ملاحظه می‌کنیم، ببینیم درست است یا خیر؟ لاحرجیت عقلی یعنی لا حرجیتی 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 لاحرجیت به این معناست که احراز کردیم نیست، یعنی صغرای حظر را منتفی 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 ـ که در بحث حظر و اباحه فی الجمله گفتیم ـ 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 بخوابید؟! 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 سکنات 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 می فهمم. 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 الاباحة على قسمين:

إحداهما: بمعنى اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي ، لكونه عبدا مملوكا ينبغي أن يكون وروده وصدوره عن رأي مالكه[[91]](#footnote-91)

من قبل المولی، یعنی بگوییم عقل بعد از احراز اذن مالکی، دیگر حرجی از قبل مولی نمی‌بیند که برداشت نخست است؛ یا لاحرج من قبل المولی، یعنی عقل مستقل آدمی می‌گوید 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 لاحرجیت را مستقلا می‌یابد مثل قبح عقاب بلا بیان که عقل مستقلا می‌یابد در موارد شک در تکلیف عقاب قبیح است. اینجا هم در مورد اصل ورود و خروج در افعال قبل از شرع، عقل می‌گوید انسان آزاد است مگر اینکه مالک منع بکند و گرنه دلیلی در کار نیست که ملکیت بما هو ملکیت اقتضای همه جور احتیاط را داشته باشد.

سوال: این همان حرف حق الطاعه شهید صدر است.

پاسخ: نخیر به هیچ وجه این طور نیست. در مباحث سابق تفاوت اصالة الحظر عقلی با حق‍الطاعة شهید صدر به تفصیل مطرح شد. فرمایش شهید صدر جایی است که احتمال تکلیف بدهیم در حالیکه در اصالة‍الحظر مالکی با صرف نظر از ورود شرعیت و حتی با فرض اینکه هیچ نهی‌ای در کار نیست عقل حکم به حظر و منع می‍کند. ممکن است کسی بگوید فرمایش شهید صدر هم به یک نحوی انعکاس سخنان حظر‌ی‌ها در اینجا بوده است که در بحث حق‌الطاعه این نکته را گفتیم. به هر حال، عین آن سخنان نیست. ممکن است امتداد همان سخنان باشد که وقتی وارد عالم شرع می‌شود، بشود حق الطاعه و احتیاط که ایشان فرموده است.

بیان دوم، سخن دیگری برای تصویر لا حرج عقلی بود. مگر عقل مستقل نداریم؟ مگر قبح عقاب بلابیان در حیطه شرع را نمی‌گوییم؟ یک چیزی شبیه قبح عقاب بلا بیان قبل از شرع که عقل مستقلا می‌گوید اینجا ترخیص است. عقل تصریح می‌کند من کاری به مالک ندارم و مالک هر چه بگوید، اینجا جای ترخیص است.

سوال: عقل مولویت ندارد.

پاسخ: استاد بزرگوار ما هم می‌گفت عقل مولویت ندارد. باید ببینیم اینطور است یا خیر. عجیب است ایشان اینجا انکار می‌کند ولی جاهایی می‌گوید 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 می‌کردم اشکالاتی به حرف محقق اصفهانی به ذهنم رسید که با آیت الله وحید حفظه الله بحث می‌کردیم که حرف‌های ایشان که شأن عقل فقط ادراک است چه دلیلی دارد؟ بحث ما روی اصطلاح عقل نیست. یک مرتبه‌ای از نفس و روح آدمی الزام را ادراک می‌کند 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 أقبل فأقبل و أدبر فأدبر. یعنی عقلی که در روایات آمده است، دست‌کم 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. قبلا این اشکال را به مرحوم اصفهانی کردیم. ظاهر عبارت ایشان در چند پاورقی اینست که اباحه واقعی را همیشه لا‌اقتضائی 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 می‌گوید 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 واژهٔ «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. می‌گوید 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، می‌گوید 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.

### 1. اباحه واقعی نمی‌تواند مغیا به صدور نهی باشد

می‌گوید 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 لااقتضاء 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 حواسش جمع است. یک کسی بگوید بله، ذات این شیئ لا اقتضاء بود ولی به عنوان دیگر چه اشکالی دارد که یرد فیه نهی؟!

نکته دقیقی که ایشان می‌فرماید اینست که وقتی به عنوان دیگر تصویر می‌کنید، ممکن است، ولی نتیجه چه می‌شود؟ نهی می‌شود از عنوان دیگر، پس در آن عنوان دیگر نهی وارد شده است، نه در شیءای که مباح است نهی‌ای وارد شود. مثال می‌زند به آبی که شرب آن مباح است، و عنوان غصبی هم بر آن طاری می‌شود 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 می‌شود، تصحیح می‌کند ورود نهی را بر غصب. این درست نمی‌کند ورود نهی را بر ماء مغصوب. این کلام درستی است. نمی‌توانید بگویید ورد النهی عن الماء المغصوب بلکه ورد نهی عن الغصب 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. می‌گوید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» یعنی در همین شیء نهی وارد شود. پس نمی‌شود 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. می‌فرماید:

أما الاباحة الواقعية ، فالمفروض أنها ناشئة عن لا اقتضائية الموضوع فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائية الموضوع المفروض أنّه لا اقتضاء.

چون وقتی بگویید نهی آمده است یعنی اقتضا دارد ولی فرض ما اینست که لااقتضاء است؛ و این خلف است. البته می‌توانست قدری ساده‌تر بگوید که اینطور عبارت پیچ‌وتاب نداشته باشد، گرچه عبارات بعدی پیچ‌وتاب بیشتری دارد. لذا الحمد لله اساتید ما این‌ها را رها کردند!

**لا يقال**: لا اقتضائيته من حيث ذاته لا تنافي عروض عنوان عليه يقتضي الحرمة.

**لانا نقول:**  نعم إلا أن الذي يرد فيه نهي ذلك العنوان الذي له اقتضاء الحرمة ، لا أن النهي يرد في مورد الاباحة.

عبارت پیچ دارد و می‌توانست راحت‌تر بگوید. می‌فرماید آنچه نهی بر آن وارد می‌شود، 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.

وفرق بين ورود نهي في مورد الاباحة كما هو ظاهر الخبر ، وبين انطباق عنوان ورد فيه النهي على مورد الاباحة[[92]](#footnote-92)

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. می‌گوید اگر در مورد اباحه نهی وارد شود، این معقول نیست چون فرض وجود اباحه واقعی در شیء، فرض لااقتضائیت آن شیء است. بنابراین اگر نهی وارد شود، خلف می‌شود 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 اصلا توجه کراهت به فعل هم بخاطر همان عنوان ملازم باشد، ولی در هر صورت نهی به همان عنوان ملازم تعلق می‍گیرد نه به ذاتی که معنون به آن عنوان است. ممکن است یک ملازم مباحی همیشه مفسده داشته باشد ولی این موجب نمی‍شود که نهی به به شیءی که فی حدنفسه خودش اقتضای مفسده ندارد هم سرایت کند.

این که عرض شد بخشی از قسمت اول است. هذا تمام الکلام بنا بر اینکه «ورود نهی» غایت باشد در همین حکم واقعی. ادامه فرمایش ایشان جلسه آتی إن شاء الله.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 290](#_Toc120537540)

[اگر عدم ورود نهی، قید موضوع در روایت باشد 291](#_Toc120537541)

[پاسخ محقق اصفهانی 291](#_Toc120537542)

[1. اگر قید، معرّف و عنوان مشیر است نه شرط واقعی 291](#_Toc120537543)

[2. اگر قید، شرط واقعی است 292](#_Toc120537544)

[2. سه استدلال محقق اصفهانی در اینکه اباحه ظاهری نمی‌تواند مغیی به صدور نهی باشد 293](#_Toc120537545)

[1. با آمدن نهی واقعی، موضوع اباحه ظاهری یعنی شک از بین نمی‌رود 293](#_Toc120537546)

[2. شبهه مصداقیه می‌شود 294](#_Toc120537547)

[3. قبل از ورود نهی واقعی، مجالی برای شک باقی نمی‌ماند تا اباحه ظاهری موضوع پیدا کند 295](#_Toc120537548)

[اشکال: شک در حل و حرمت خداوند مغیی باشد به ورود نهی از جانب پیامبر ص 298](#_Toc120537549)

[پاسخ محقق اصفهانی 299](#_Toc120537550)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهری

# خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود که با دو طریق می‌خواست اثبات کند که نهی در روایت «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، نمی‌تواند نهی واقعی باشد یعنی اباحه نمی‌تواند به نهی واقعی مغیی 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 حلیت و حرمت خواهد بود.

برای این منظور، ایشان دو طریق طی کرد: یک طریق عقلی که اگر بناست اباحه مغیی 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 می‌پردازیم.

در قسمت نخست فرمود «کل شیئ مطلق» از سه حال خارج نیست: یا مقصود اباحه واقعی است، یا اباحه ظاهری و یا اباحه مالکی که عقلی است و به معنای لاحرجیت عقلی است.

جلسه گذشته عرض شد که اباحه مالکی دو تفسیر می‌پذیرد: یک، اینکه عقل قبل از ورود نهی، احراز می‌کند مالک راضی است و بر اساس رضایت او یک لاحرجیت عقلی را ثابت می‌کند؛ و دو، اینکه عقل ابتداءا در ظرفی که نهی‌ای وارد نشده است، می‌گوید 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 می‌پردازیم.

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 مفسده‌ای دارد و این با لا اقتضائیت جمع نمی‌شود.

# 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 اینصورت اشکال وارد نیست.

# پاسخ محقق اصفهانی

ایشان پاسخ می‌دهد اگر «لم یرد فیه نهی» را در موضوع اخذ کردیم، از دو حال بیرون نیست:

## 1. 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 می‌کند به اینکه یک حصه‌ای از اشیاء که عبارتست از «لم یرد فیه نهی»، مباح‌اند. ایشان تعبیر به معرّفیت این عنوان می‌کند 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 تومن بدهید. «مجتهد شهر» دخالتی در عروض محمول بر موضوع ندارد. فقط عنوان مشیر است که موضوع واقعی را پیدا کنیم. ایشان می‌گوید اگر «کل شیء لم یرد فیه نهی، مباح» از این قسم باشد، یعنی عنوان «لم یرد فیه نهي» 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 حقیقتا «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 تضیقی 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.

## 2. 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 ضدّ 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 می‌شود، به همان بیانی که در کفایه و جاهای دیگر در بحث ضد گفته‌اند.

لذا اباحه واقعی به هیچ معنایی، نمی‌تواند مغیی باشد به ورود نهی؛ یعنی اولا غایت، نمی‌تواند ورود نهی باشد، و ثانیا عدم النهی نمی‌تواند قید واقعی باشد، و ثالثا عدم النهی نمی‌تواند مشیر و معرف باشد.

# 2. سه استدلال محقق اصفهانی در اینکه اباحه ظاهری نمی‌تواند مغیی به صدور نهی باشد

درباره اباحه ظاهری که بگوییم «کل شیء مطلق أي مباح بإباحة ظاهریة حتی یرد فیه نهي واقعي»، ایشان سه استدلال می‌اورد که اباحه ظاهری هم نمی‌شود مغیی به عدم صدور نهی باشد.

## 1. با آمدن نهی واقعی، موضوع اباحه ظاهری یعنی شک از بین نمی‌رود

ابتدا می‌گوید 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 شیءای حلال است یا حرام، مباح است). تمام الموضوع برای اباحه، شک در حل و حرمت است. اگر این را مغیی کنید به علم، درست می‌شود چون هر زمان علم آمد، شک می‌رود. 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 نمی‌برد 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. می‌فرماید:

أن الاباحة الظاهرية التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغيّاة إلاّ بالعلم، ولا محدّدة إلاّ بعدمه

که بگوییم کل شیء لم یعلم اباحته و حرمته، مباح است.

لا بأمر واقعي يجامع الشّك، وإلاّ لزم تخلف الحكم عن موضوعه التامّ

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 نمی‌شود.

فلا یعقل أن تتقید إلا بورود النهي علی المکلف

آنچه که شک می‌تواند مغیی به آن شود، ورود نهی به مکلف است که به معنای وصول است.

لیکون مساوقا للعلم المترفع به الشک.[[93]](#footnote-93)

باید به علم مغیی باشد، یعنی به ورود علی المکلف مغیی باشد نه به ورود واقعی که صدور است.

## 2. شبهه مصداقیه می‌شود

فرض این است که محمول را اباحه ظاهری دانستیم. یعنی «کل شیء مطلق، أي مباح ظاهرا». آنگاه این مغیی به چیست؟ به ورود نهی. می‌فرماید 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 می‌شود شبهه مصداقیهٔ موضوع حکم به اباحه.

وقتی طبق فرض شارع در خطابِ «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 می‌شود شبهه مصداقیه. 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 می‌دهد ما در ادامه در حاشیه بعدی که به فرمایش صاحب کفایه جواب می‌دهیم، روشن می‌کنیم که این اصل فایده‌ای ندارد. استصحاب عدم ورود نهی یا اینست که استصحاب کامل و مفیدی است که در این‌ صورت خودش کفایت می‌کند و نیازی به این تعبد اباحه‌ای نداریم، و یا نقصی دارد که در این‌ صورت فایده‌ای ندارد و با آن، این تعبد اباحه‌ای تمام نمی‌شود.

پس می‌گوید روشن می‌کنیم استصحاب عدم ورود به درد ترتیب اباحه ثابت در این روایت نمی‌خورد به یکی از دو وجهی که ان شاء الله می آید. بنابراین، اگر می‌خواهید اباحه را ظاهری بگیرید، شبهه مصداقیه می‌شود. البته ایشان تصریح به شبهه مصداقیه ندارد، ولی مقصود همین شبهه مصداقیه است و صاحب منتقی هم به همین معنا حمل کرده است. مگر اینکه تتمیم به اصل کنیم که تتمیم به اصل هم اشکال دارد. می‌فرماید:

أن الاباحة حيث إنها مغيّاة بصدور النهي واقعا ، أو محدّدة بعدم صدوره واقعا ، والغاية أو القيد مشكوك الحصول فلا محالة يحتاج إلى أصالة عدم صدوره لفعلية الاباحة.

وسيجيء إن شاء الله تعالى أن الأصل إمّا 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.[[94]](#footnote-94)

## 3. قبل از ورود نهی واقعی، مجالی برای شک باقی نمی‌ماند تا اباحه ظاهری موضوع پیدا کند

وجه سوم دقتی لازم دارد و البته در یک عبارت از آن شبهه‌ای وجود دارد که عرض می‌کنم. ایشان می‌فرماید اگر این روایت بخواهد اباحه ظاهری را مغیا به ورود نهی کند، اشکالش این است که قبل از ورود نهی، چون نهی‌ای نیامده و حرمتی در کار نیست چگونه شما شک در حرمت یا اباحهٔ واقعی می‍کنید؟ و وقتی شکّی در حرمت یا اباحه واقعی نیست، چگونه شارع حکم به اباحه ظاهری می‍کند؟

می‌گویید «کل شیء مباح حتی یرد فیه نهی»، و با این، اباحه ظاهری را اثبات می‌کنید تا زمان ورود نهی. پس اباحه ظاهری را قبل از ورود نهی اثبات می‌کنید. سوال اینست که قبل از ورود نهی، نباید شک داشته باشید. شما می‌دانید هنوز نهی نیامده است، لذا شک در حرمت ندارید، پس چطور اباحه ظاهری را ثابت می‌کنید؟! این بی‌معناست.

این بیان محقق اصفهانی بیان درستی است. برای تصویر بهتر کلام ایشان فرض کنید ما قبل از ورود شرع هستیم. در این فرض، «حتی ورد 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 نمی‌دانیم 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 می‌کنید تا زمان ورود نهی واقعی. یعنی قبل از نهی واقعی، اباحه ظاهری دارید. مثل اینکه کسی بگوید که قبل از ورود شرع شما اباحه 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.

حال، 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 نهي»، 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 اصلا 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 می‌شود. مشیر قید موضوع نیست.

پاسخ: هنوز نهی‌ی 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 نمی‌تواند باشد، یعنی وقتی شکی نیست حکم ظاهری هم نیست.

عبارت ایشان چنین است:

أن ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للاباحة الظاهرية المفروضة، ومقتضى فرض عدم الحرمة الاّ بقاء

«مقتضی فرض عدم الحرمة الا بقائا» یعنی حرمت آن الا بقائا

هو فرض عدم الحرمة حدوثا،

وقتی مغیی می‌کنید به حرمت، یعنی حدوثا هنوز حرمتی نیست.

ومقتضاه عدم الشك في الحلية والحرمة من أول الأمر، فما معنى جعل الاباحة الظاهرية المتقوّمة بالشك في الحلية والحرمة في فرض عدم الحرمة الا بقاء.

این شبهه‌ای که عرض کردیم ممکن است کسی بگوید، این عبارت است:

وليست الغاية غاية للاباحة الانشائية حتى يقال: إنه يحتمل في فرض فعلية الشك صدور النهي واقعا، بل غاية لحقيقة الاباحة الفعلية بفعليّة موضوعها وهو المشكوك.

در روایت، اباحه بالحمل الشایع که موضوع خودش را می‌طلبد (که عبارتست از شاک بالفعل) مغیی شده است به ورود نهی. لازمه‌اش 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؟ نمی‌فهمیم یعنی چه!. اباحه انشائی عبارتست از جعل مولی روی موضوع مقدرة الوجود.

سوال: فرض می‌شود کرد.

پاسخ: می‌گوید جمع می‌شود با صدور نهی واقعا. اگر انشاء را بگوییم باید هم فرض موضوع کنیم هم فرض غایت. شارع در ازل فرض شاک‌ها و نیز فرض غایت را دارد، و یک امری را که مشکوک باشد، می‌گوید این فعل برای شما مباح است حتی یرد فیه نهی. هم فرض شاک می‌کند و هم فرض غایت می‌کند. عبارت را ببینید، می‌گوید «إنه يحتمل في فرض فعلية الشك صدور النهي واقعا»، که نفهمیدیم یعنی چه؟!

سوال: قضیه حقیقیه می‌گیرد.

پاسخ: هر دو تا در قضیه حقیقیه مقدرة الوجود است.

سوال: می‌گوید انشاء حرمت.

پاسخ: بله، مولی در ازل انشاء می‌کند حلیت و مباح بودن را روی فرض، نه اینکه خارجا شاکی باید باشد. روی فرض اینکه شاکی در کار است، در مورد شرب تتن که مولی برای او جعل حلیت می‌کند إلی أن یرد فیه نهی واقعی، نه نهی واقعی که الان وارد شده است بلکه نهی واقعی که مقدرة الوجود است. در این انشاء هم شاک مقدر و مفروض است و هم خود نهی مفروض و مقدر است. چرا بگوییم «إنه يحتمل في فرض فعلية الشك صدور النهي واقعا»!؟

از این اشکال مقدر و پاسخ آن ـ‍که معلوم شد اصل اشکال مقدّر معنای محصّلی ندارد‍ـ که بگذریم، آنچه مهم است اصل بیان ایشان است که بیان درستی است. اثبات اینکه یک اباحه ظاهری فعلی با فعلیت موضوع، مغیی 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 مغیی 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 نهي» از جانب خود خداوند متعال. قبل از اینکه نهی‌ای 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 می‌کنیم 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، می‌توان شک کرد که خداوند متعال حل و حرمت دارد یا خیر. این ممکن است، چون طبق روایاتی که قبلا خواندیم، می‌دانیم احکامی وجود دارد که خداوند به پیامبر صلوات الله علیه الهام کرده است ولی ایشان تبلیغ نکرده است. پس می‌شود شک کنیم در حل و حرمتی که خداوند دارد، و اثبات اباحه مغیی 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 می‌گوید:

وهذا الاحتمال غیر بعید[[95]](#footnote-95)

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 نمی‌کند؛ و ثانیا این تقیید به ورود از ناحیه نبی صلوات الله علیه هم فایده‌ای ندارد، چون قبل از اینکه ابلاغ کند، شما به حکم واقعی یقین هم پیدا کنید اثر ندارد. شما اباحه را برای چه می‌خواهید؟ مگر موضوع اباحه را شک در حل و حرمت خداوند متعال نمی‌گیرید که بگویید غایت آن تبلیغ پیامبر صلوات الله علیه است؟ یعنی این اباحه ثابت است تا تبلیغ نبی گرامی اسلام. ایشان می‌گوید قبل از تبلیغ پیامبر، قطع به حکم هم اثر تنجیزی ندارد و لذا اساسا اباحه را برای چه می‌خواهید؟!

قلت: مضافا إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما ، أن الحكم الذي لم يقم النبي صلّى الله عليه وآله أو الوصي عليه السلام بصدد تبليغه لا أثر لمقطوعه حتى يحتاج إلى جعل الاباحة الظّاهرية في مشكوكه.

وعدم الاثر واضح حتى من حيث وجوب الاحتياط ، فانه لإيصال ما ثبت على المكلف وتنجيزه عليه،

حتی از باب احتیاطی که در حدیث رفع می‌گفتیم که اقتضا دارد برای جعل احتیاط ولی مولی احتیاط نمی‌کند و حدیث رفع، به معنای رفع احتیاط است مثلا. می‌گوید 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[[96]](#footnote-96).

احتیاط معنا ندارد.

سپس می‌گوید از همه آنچه گفتیم معلوم شد بی‌معناست که اباحه واقعی و ظاهری مغیا باشد به ورود نهی. تنها فرضی که می‌ماند اباحه مالکی است که لاحرجیت عقلی است و می‌گوید این هم بی‌معناست.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 301](#_Toc120969315)

[اشکالات آیت الله وحید به بیان مرحوم اصفهانی 302](#_Toc120969316)

[1. دو اشکال به بیان محقق اصفهانی در صورتی که مراد از اطلاق، اباحه واقعی باشد 302](#_Toc120969317)

[1.1. اباحه واقعی همواره لااقتصایی نیست 302](#_Toc120969318)

[1.2. لزومی ندارد که مصلحت و مفسده در متعلقات اوامر و نواهی باشد 303](#_Toc120969319)

[بررسی و نقد دو اشکال آیت الله وحید به بیان محقق اصفهانی 304](#_Toc120969320)

[نقد اشکال اول 304](#_Toc120969321)

[نقد اشکال دوم 306](#_Toc120969322)

[2. چهار اشکال به بیان محقق اصفهانی اگر مراد از اطلاق، لاحرجیت عقلی باشد 308](#_Toc120969323)

[2.1. اگر مراد قبل زمانی نباشد، اشکال محقق اصفهانی وارد نیست 309](#_Toc120969324)

[نقد اشکال نخست 309](#_Toc120969325)

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

# 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 نهي إلی المکلف» دانست، و در مقام استدلال بیان کرد اگر غایت از «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهي»، ورود واقعی یعنی صدور نهی باشد، هر گونه ملاحظه کنیم و هر تفسیری داشته باشیم، با اشکال مواجه می‌شویم و بیان صحیحی از کار درنمی‌آید.

ایشان فرمود که اگر ورود به معنای صدور باشد، اطلاق در روایت، خواه اباحه واقعی باشد، خواه اباحه ظاهری و خواه به معنای لاحرجیت 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 بی‌معناست. اما نسبت به این احتمال که اطلاق، اباحه واقعی باشد یا لاحرجیت عقلی، اشکالات متعددی به فرمایشات مرحوم اصفهانی وارد می‌کند و می‌فرماید این سخنان درست نیست. نهایتا می‌فرماید در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهي» دلیلی در کار نیست که ورود به معنای وصول و علم باشد؛ پس یا آنطور که مرحوم آخوند می‌فرماید استظهار می‌کنیم که ورود به معنای صدور است، یا آنطور که ایشان می‌گوید دست‌کم احتمال می‌دهیم. بنابراین، دلیلی بر اینکه ورود به معنای وصول باشد وجود ندارد.

## 1. 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، می‌فرماید اگر مراد از اطلاق، اباحه واقعی باشد، اشکالی ندارد. از فرمایش مرحوم اصفهانی همین مقدار نقل و اشکال می‌کند 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» بی‌معناست، زیرا نهی کاشف از مفسده در متعلق است. لذا موضوعی که نهی در آن وارد شده است، مفسده دارد و این با لااقتضاء بودن نسبت به مفسده و مصلحت سازگار نیست. البته مرحوم اصفهانی محتملات دیگری را هم بحث کرده است که ایشان نیاورده است و فعلا کاری به آن‌ها نداریم.

### 1.1. اباحه واقعی همواره لااقتصایی نیست

حال، این چه اشکالی دارد؟ آیت‌ الله وحید حفظه الله می‌گوید هر دو مقدمه‌ این استدلال در کلام محقق اصفهانی ناتمام است. در مقدمه اول، ایشان گمان کرده است که اباحه، همیشه لا اقتضایی است، یعنی خالی از مفسده و مصلحت بودن، لذا اگر نهی‌ای بیاید که کاشف از مفسده باشد، منافات دارد با فرض خالی از مفسده و مصلحت بودن.

ایشان در پاسخ می‌گوید اباحه همواره به صورت لااقتضائی 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 می‌کنند و شارع بعد از این کسر و انکسار اباحه را بیان می‌دارد. ایشان می‌فرماید ثمره‌ آن در بحث ما اینست که می‌توانیم فرض کنیم که همین مورد اباحه، اقتضای حرمت داشته است. یعنی مفسده‌ای دارد که مقتضی 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.

### 1.2. 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 می‌گوید چه کسی گفته است در متعلقات اوامر و نواهی حتما باید مفسده و مصحلتی در کار باشد؟! می‌توان فرض کرد ملاک مصلحت در خود امر و نهی است از باب تعبد؛ و ایشان می‌گوید موارد بسیاری چنین است.

می‌فرماید:

کما أن منشأ النهي أیضا غیر منحصر في کون المتعلق ذا مفسدة، بل یمکن کون المنشأ له هو قیام المصلحة بنفس النهي من کونه لمحض التعبد کما هو کذلک في کثیر من الواجبات و المحرمات الشرعیة

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 بگیریم 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 می‌کند 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 می‌کنم در بحث حق الطاعه عبارات ایشان را خواندیم، مخصوصا برخی از پاورقی‌های نهایة الدرایه این مطلب را بیان می‌داشت که اباحه اقتضایی به شکلی معنا می‌یابد 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 می‌کند، ایشان پاسخ می‌دهد که مبنای ما اینست. ولی به لحاظ واقعی ظاهرا اشکال وارد است که ما در واقع هم اباحه اقتضایی می‌توانیم 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 لااقتضایی است و دلیلی بر آن نداریم، ولی این بیان استاد نیز تمام نیست و نمی‌توان به مرحوم اصفهانی اشکال کرد، زیرا اباحه اقتضایی در جایی است که موضوع، آزادی و لاحرجیت و اطلاق عبد را اقتضا می‌کند. این با اقتضای حرمتی که ایشان فرض کرده است چطور قابل جمع است؟!

ایشان می‌گوید می‌توان فرض کرد که موضوع مفسده‌ای 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 می‌فرمایید اقتضای حرمت داشته است و تسهیل، مانع است، ولی اینها با هم جمع نمی‌شوند، و دو اقتضا در یک فعل نهفته نیست.

عبارت ایشان در اشکال اول اینست:

وذلك لعدم انحصار کون منشأ الإباحة هو لااقتضائیة المتعلق و إمکان کون منشأها هو تزاحم المفسدة القائمة بالمتعلق مع مصلحة مانعة عن تأثیرها و حینئذ تکون المفسدة بعد ارتفاع المصلحة منشأ لعروض النهي علی ما کان مباحا واقعا من دون استلزام الانقلاب المحال

یعنی مفسده اقتضای نهی داشته است و مصلحت مانع بوده است. به صراحت می‌فرماید «مع مصلحة مانعة عن تأثیرها» 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 می‌کند و بعد از مدتی، تسهیل برداشته می‌شود و نهی آشکار می‌شود.

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 می‌شود، ولی اباحه از کجا آمده است!؟ فرض بحث ما اینست که روایتی آمده است با این ادعا که «کل شیء مطلق» و از آن می‌فهمیم 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 می‌شود، باعث می‌شود که نهی نیاید، ولی اثبات اباحه از کجاست؟ فقط مانع است. پس باید بگویید اقتضای اباحه را هم دارد. اگر اثبات اباحه واقعی را می‌کنید 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 بی‌معناست. پس به نحو دیگری همان فرمایش مرحوم اصفهانی زنده می‌شود.

البته مرحوم اصفهانی از باب لا اقتضائیت موضوع قائل به خلف بود، ولی ما می‌گوییم 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 همچنان‍که یک شیء نمی‍تواند علت برای نقیضین یا ضدّین باشد، فعل واحد نیز نمی‍تواند 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 می‌فرمایید احتمالا ایشان بحث نکرده ولی مرحوم اصفهانی بحث کرده است که می‌گفت 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 می‌کند 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 می‌شود تغییر بکند و برگردد به حالتی که قبل از کسر و انکسار بوده است.

پاسخ: اگر تغییر می‌کند، یعنی وجه و عنوان به آن داده‌اید که این وجه و عنوان متعلق نهی می‌شود.

سوال: مگر کسر و انکسار عنوان می‌دهد؟

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 می‌کند، همیشه اقتضای نهی دارد، ولی اگر برعکس است که شفابخشی غلبه می‌کند، 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، مغیّا به صدور نهی شود، خلف لازم می‍آید. 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:

1. 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 می‌گویید ملاک لازم نیست در متعلق باشد بلکه در خود نهی است فی حد نفسه، در اینصورت، نهی حاصل است و ملاک استیفا می‌شود و تمام می‌شود.

2. وقتی می‌گویید للتعبد یعنی ملاک در خود نهی نیست. تعبد یک عنوانی برای متعلق است. گاهی ملاک قائم به ذات متعلق است و گاهی به اتیان آن به داعی امر و تعبد است، اما این صورت دوم نیز متعلق است مثل باب عبادیات در مقابل توصلیات. در عبادیات می‌گوییم اتیان فعل به داعی امر، متعلق است. پس تعبد، متعلق است، لذا اگر عبد اظهار عبودیت نکند، متعلق حاصل نیست. بنابراین، نگویید ملاک در خود نهی است. حال، نکته اینست که مرحوم اصفهانی نگفت که متعلق چه باشد. اگر عبادی است با قید تعبد است و اگر نیست که بدون این قید است. آقای وحید حفظه الله زمانی می‌تواند از این حرف بهره ببرد و بگوید اصلا 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:

کما أن منشأ النهي أیضا غیر منحصر في کون المتعلق ذا مفسدة بل یمکن کون المنشأ له هو قیام المفسدة بنفس النهي، من کونه لمحض التعبد کما هو کذلک في کثیر من الواجبات

عرض ما اینست که لمحض التعبد به معنای این نیست که به نفس نهی است بلکه تعبد 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 تعبد، یا ترک آن مصلحت داشته باشد ولو به عنوان تعبد. پس نمی‌شود به گونه دیگری فکر کرد که در خود نهی مفسده باشد.

پس، اولا اگر در خود نهی باشد باید به نفس نهی ساقط شود که این بی‌معناست، و ثانیا اینکه تصویر کردید، در خود نهی نیست بلکه در متعلق است.

3. 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 مثلا 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. اولا بعث و زجر اوامر امتحانی آیا حقیقی است؟! بحث ما در بعث و زجر حقیقی است. ثانیا 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 بعثا و زجرا حقیقیا، 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 ندارد.

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 متعلقی بدون ملاک داشتن متعلق، چه در اراده تکوینی چه در اراده تشریعی.

## 2. چهار اشکال به بیان محقق اصفهانی اگر مراد از اطلاق، لاحرجیت عقلی باشد

ایشان سراغ احتمال دیگر محقق اصفهانی می‌رود که لاحرجیت عقلی است. تقریبا چهار اشکال به بیان محقق اصفهانی وارد کرده است. ابتدا می‌گوید سه اشکال ولی یک ثانیا هم می‌آورد که علی الظاهر چهار اشکال می‌شود.

### 2.1. اگر مراد قبل زمانی نباشد، اشکال محقق اصفهانی وارد نیست

ایشان می‌گوید 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 می‌فهمد. ایشان اشکال می‌کند 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 خرده‌ای 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 بی‌معناست. آنطور که آیت الله وحید حفظه الله کلام ایشان را تفسیر می‌کند، 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 می‌گوید لاحرجیت عقلی و «کل شیء مطلق» یعنی این. ایشان به مرحوم اصفهانی نسبت می‌دهد که چنین سخنی را گفته و بعد اشکال کرده است که تفسیر اطلاق به لاحرجیت عقلی نیز بی‌معناست.

آیت الله وحید حفظه الله در پاسخ از اشکال ایشان می‌گوید: زمانی بی‌معناست 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 می‌گوید 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 می‌گوید این تفسیر دوم درست است که عقل می‌گوید من که ملاحظه می‌کنم 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 درک ما هو وظیفة العبد بمقتضی عبودیته بالنسبة إلی ما لم یکن من الشارع فیه أمر و نهي من دون أن یکون البحث بالنسبة إلی زمان خاص

### نقد اشکال نخست

اولا اشکالی در عبارت است که احتمالا مقرر خلط کرده است:

أما بناء علی کون المراد من القبلیة هو قبل صدور الحکم من الشارع و بلوغه إلی المکلف

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 نمی‌گوید بلکه قبل از صدور است، ولی صدورها تمام شد و دیگر صدوری در کار نیست.

بعثث در تاریخ خاصی واقع شده است و بعد از بعثت تدریجا احکام می‌آید. ما می‌گوییم بعد از بعثت به پنج سال یا ده سال حکمی بیاید، ولی بعد از زمان نبی صلوات الله علیه دیگر حکمی نمی‌اید مگر در فروضی که در پاسخ آقای صدر عرض می‌کنیم.

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 مهم‌تر 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 می‌شود 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 ملاحظه‌ای یعنی من دون ملاحظة الشرع. مرحوم اصفهانی هم ظاهرا چند جا به همین معنا تفسیر کرده است یعنی لو لا ملاحظة الشرع که این امر همین الان هم معنا دارد بعد از چهارده قرن از بعثت که بگوییم لو لا ملاحظة 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 ماحصل عرض ما به استاد اینست که اولا خود شما زمانی معنا کردید، و ثانیا به مرحوم اصفهانی نسبت می‌دهید که ایشان زمانی معنا می‌کند قبل از بعثت و این علی الظاهر درست نیست.

سوال: ثمره این دو قول کجا مشخص می‌شود؟

پاسخ: اینطور که استاد حفظه الله معنا می‌کند، آقای اصفهانی قبل از بعثت گرفته است و بعد می‌گوید معنا ندارد که امام صادق علیه السلام بعد از صد و خرده‌ای سال از بعثت وقتی می‌گوید «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 مطلق‌اند 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 می‌شود، قبل از ورود نهی. عرض ما اینست که ورود نهی‌ها تمام شد و صدور نهی‌ها 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 می‌فرماید:

إلاّ أن حمل الاباحة على الاباحة المالكية قبل الشرع

نمی‌گوید قبل از زمان شرع بلکه قبل از شرع

التي يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للامام عليه السلام المعدّ لتبليغ الاحكام ، خصوصا بملاحظة أن الخبر مروي عن الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع

ولو تدریجی است، لکن زمان نبی صلوات الله علیه تمام شده است

واكمال الشريعة، خصوصا في المسائل العامّة البلوى التي يقطع بصدور حكمها عن الشارع

نمی‌شود در زمان نبی صلوات الله علیه 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[[97]](#footnote-97)

اینجا زمانی معنا نکرده است، بلکه قطع نظری معنا کرده است که می‌شود امری فرضی.

عرض ما به استاد اینست که اصلا مهم نیست که معنای کلام اصفهانی را آنطور معنا بکنید یا اینطور، بلکه نکته‌ اینست که بعد از صدر اسلام و اکمال تشریع و شریعت، دیگر اینکه اشیاء اطلاق دارند تا ورود نهی، امری فرضی است یعنی لو لا ورود الشرع اطلاق دارند، ولی اکنون ورود شرع شده است. لذا، اینکه امام بعد از صدو پنجاه سال بگوید که چنین چیزی است که اشیاء به لحاظ عقلی مطلق‌اند 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 انصافا 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 نهي»، 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 313](#_Toc121056466)

[2. اشکال دوم آیت الله وحید به محقق اصفهانی 314](#_Toc121056467)

[بررسی و نقد اشکال دوم 314](#_Toc121056468)

[1. اگر حکم عقلی به اباحه از واضحات نباشد، روایت هم نمی‌تواند ارشادی باشد 314](#_Toc121056469)

[2. تفاوت فرض وضوح در بیان مرحوم اصفهانی و فرض عدم وضوح در بیان آیت الله وحید 315](#_Toc121056470)

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

# 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 لاحرجیت عقلی، با اشکال مواجه می‌شویم. بنابراین، ناگزیریم که در روایت «ورود» را به معنای وصول بدانیم. سپس به عنوان دلیل دوم، بیانی لغوی هم پیش می‌کشد که در ادامه می‌آید.

استاد حفظه الله به کلام ایشان به وجوه متعددی اشکال کرد. در بحث حکم ظاهری پذیرفت که واضح است که معقول نیست حکم ظاهری مغیی به ورود حکم واقعی باشد؛ اما اینکه اباحه واقعی مغیی باشد به نهی واقعی، فرمود که بی‌اشکال 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 لاحرجیت عقلی می‌شود و می‌فرماید کلام مرحوم اصفهانی این‌جا هم درست نیست. مرحوم اصفهانی فرمود که معنا ندارد اطلاق در روایت «کل شیء مطلق» به معنای لاحرجیت عقلی باشد و مغیی 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.

# 2. 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 می‌کند 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 می‌دهد که امری واضح نیست، یعنی هنگامی که عقلای قوم و متخصصین فن اختلاف می‌کنند، روشن است که از واضحات نیست.

# بررسی و نقد اشکال دوم

پاسخ این اشکال در دو نکته نهفته است.

## 1. اگر حکم عقلی به اباحه از واضحات نباشد، روایت هم نمی‌تواند 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 نتیجه‌ای می‌توان از آن در بحث حاضر گرفت؟ اگر چنین حکم عقلی‌ای واضح نیست، پس «کل شیء مطلق» هم نمی‌تواند ارشاد باشد و وجهی ندارد امام سلام الله علیه همه مکلفین را به حکمی ارشاد بکند که واضح نیست و عده‌ای آن را می‌فهمند و عده‌ای نمی‌فهمند؛ لذا «کل شیء مطلق» ارشادی نیست.

این نتیجه، به سود مرحوم اصفهانی است. ایشان می‌خواست تمام محتملات «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 می‌کند. حال شما می‌فرمایید 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 می‌کنید.

سوال: مگر ارشاد لزوما به حکم عقل بدیهی است؟ اگر حکم عقل ولو عقل نظری باشد و با چندین واسطه روشن شود، بیانی می‌تواند از شارع ارشاد به آن باشد. ارشاد یعنی مولویت در آن نیست.

پاسخ: ارشاد نمی‌تواند باشد، زیرا ارشاد باید به همه باشد. موضوع «کل شیء مطلق» المکلف است. این الفاظ را مولی انشاء می‌کند به داعی ارشاد. به داعی ارشاد چه کسی؟ کسی که نمی‌فهمد؟! ما را ارشاد می‌کند به حکم عقل ولی عقل ما چنین چیزی را نمی‌فهمد. ارشاد در مثل «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» وجود دارد که عقل همه بفهمد یا مانند قبح عقاب بلا بیان بنا بر این که عقل همه، این را می‌فهمد.

سوال: ولو بعد از این بیان بفهمد. ارشاد به حکم عقل است و بعد از این بیان، توجه به حکم عقل می‌کند ولی مولوی نیست.

پاسخ: پس ارشاد به حکم عقل نیست. بعد از این بیان چه چیزی را می‌فهمد؟ اگر کسی در بحث حظر و اباحه از باب منع مالکی می‌گوید ورود و صدور در همه کارها باید به اذن مالک باشد، آنگاه این می‌تواند ارشاد باشد؟ به چه چیزی ارشاد باشد؟ وقتی شخص قبول ندارد که انسان قبل از اذن مولی حق ورود دارد و عقل او می‌گوید 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، وگرنه می‌شود اعمال مولویت شارع.

سوال: اینطور که می‌فرمایید احکام ارشادی باقی نمی‌ماند. همه احکام بالاخره اختلافی دارند.

پاسخ: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» چه اختلافی دارد؟ یا حسن عدل یا قبح ظلم چطور؟

سوال: حتی استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین هم مورد تشکیک عده‌ای واقع شده است.

پاسخ: این البته یک وجه دیگر اشکال به استاد است. واضحاتی که ما می‌گوییم 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 می‌کند منتها آیت الله وحید ممکن است بگوید عموم مخاطبین این را نمی‌گویند 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 می‌شود از بحث ما. «کل شیء مطلق» یا حکم واقعی یا حکم ظاهری می‌شود و بحث عقلی و ارشاد بودن به حکم عقل، منتفی است.

## 2. 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 بلابیان. 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.

حال، 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 واضحات نیست، ارشادیت هم بی‌معناست و لذا این احتمال را به طور کلی حذف کنید و فقط دو احتمال برای مرحوم اصفهانی باقی می‌ماند که آن‌ها را هم رد کرده است.

پاسخ دوم ما این است که ببینیم اصلا از واضحات است یا خیر. مرحوم اصفهانی کجا درباره حکم عقل واضح صحبت می‌کند؟ آیا اباحه‌ای که ایشان می‌گوید در مقام شک در اذن مالکی است؟ اگر این باشد، نمی‌شود 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 می‌خوانیم، 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 اینصورت، آیا اقدام جایز است؟ در این بحث‌ها اختلاف وجود دارد، لکن به نظر می‌رسد 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 سال‌های 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 واضحات نیست که ما آزادیم در فعل و ترک؟! به نظر می‌رسد از واضحات است.

عبارات مرحوم اصفهانی را ملاحظه کنیم:

ابتدای بحث می‌فرماید:

توضیحه أن الإباحة علی قسمین: إحداهما بمعنى اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي، لكونه عبدا مملوكا ينبغي أن يكون وروده وصدوره عن رأي مالكه.[[98]](#footnote-98)

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 می‌خواهد رد کند اینست:

وحيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إرادة الاباحة الشرعية واقعية كانت أو ظاهرية، بناء على إرادة الصدور من الورود، فلا مناص من حمل الإباحة على اباحة الاشياء قبل الشرع بمعنى اللاّحرج العقلي[[99]](#footnote-99)

سپس می‌فرماید:

إلا أن حمل الإباحة علی الإباحة المالکیة قبل الشرع[[100]](#footnote-100)

اباحه مالکی یعنی ظرف شک؟! یعنی بدانیم که مالک منع نکرده است. این استظهار بنده از عبارت است گرچه قطع ندارم.

یکی از ادله‌ای که مرحوم آخوند نیز در احتیاط بحث کرده است، حظر عقلی 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 130، جلد 4 نهایة الدرایة می‌فرماید اباحه مالکی در قبال اباحه شرعی است. اباحه شرعی ناشی از عدم مصلحت و مفسده در مورد است. می‌فرماید نهی و منع مالکی:

لا ينشأ عن مفسدة إما لفرض خلوّه 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. می‌فرماید:

وفي قباله الاباحة المالكية، وهو الترخيص من قبل المالك لئلا يكون في ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من الأحكام.[[101]](#footnote-101)

اباحه مالکی در جایی است که ترخیصی از ناحیه مولی باشد.

بالاتر در جایی دیگر، می‌گوید همین که منع نباشد، کافی است. در صفحه 128، ملاک حظر و اباحه عقلی را بیان می‌کند که عبارت روشن‌تری دارد:

ملاك الحظر عقلا أن العبد من حيث إنه مملوك لا بد من أن يكون صدوره ووروده عن إذن مالكه، ففعل ما لم يأذن به مالكه إذنا مالكيّا خروج عن زيّ الرقيّة ، فيكون قبيحا مذموما عليه عقلا. وملاك الاباحة أن الفعل حيث لم يمنع عنه المولى

نه اینکه ما شک داریم،

لا من حيث الشارعيّة، ولا من حيث المالكية، فلا يكون خروجا عن زيّ 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 برائت است.

بل من حيث عدم التكليف وعدم المنع المالكي على الفرض[[102]](#footnote-102)

ملاک اباحه را این گرفته است که «عدم المنع المالکی علی الفرض» در کار باشد. نمی‌گویم 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 می‌گوید «بل من حیث عدم التکلیف 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 حقیقیه است. مگر الان می‌خواهد تطبیق کند؟! به نحو قضیه حقیقیه 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 لاحرجیت عقلی را احتمال می‌دهیم، روی چه فرضی است که آقای اصفهانی می‌گوید این حکم عقلی از واضحات است و استاد می‌فرماید محل اختلاف است؟ چه چیزی بوده که واضح یا اختلافی شمرده شده است؟ آنچه ظاهرا مرحوم اصفهانی با این حرف‌ها می‌زند 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 کرده باشند ولی نمی‌توان گفت این از واضحات نیست. آنچه استاد فرمود چهار قول است، مراجعه کنید که در ذریعه و عدة شیخ طوسی عمده اختلاف‌ها در موارد شک است. آنطور که از سه سال پیش یادم است، مرحوم سید مرتضی می‌فرماید «لم یأمن». خود ایشان اباحه‌ای است و قبول ندارد، ولی می‌گوید کسانی که حظر را قائل‌اند، می‌گویند «لم یأمن من المفسدة و من الوقوع في منع المالک». تعبیر «لم یأمن» یعنی ظرف شک را می‌گوید. ولی در فرضی که منع مالک نباشد، روشن است که حکم عقلی به اباحه و اطلاق و لاحرجیت وجود دارد.

حال، اگر اشکال دیگری کنید که این تفسیر کلام مرحوم اصفهانی چه فایده‌ای دارد؟ در عمده موارد، ما شک در اذن مالکی داریم.

در پاسخ باید به نکته‌ای دقت کنید. در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، مگر گفته‌اند 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 می‌گوییم 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 می‌کرد نیز قطعا 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 این‌ها، 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 می‌کنیم، ولی اساسا فرض اینست که نهی‌ای نیامده است. اگر آمده بود که مصداق «ما ورد فیه نهی» است و باید بحث کنیم ظهور اولی این نهی چیست و ثبوتا ممکن است نهی مالکی و یا نهی مولوی باشد، اما ظهور آن در نهی مولوی است. با این وجود، الان بحث ما اینست که فعلا نهی‌ای وارد نشده است. می‌خواهیم 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 می‌داند. گرچه قاطع نیستم ولی حدس می‌زنم 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 عده‌ای اشکال کرده‌اند که اگر نهی نباشد و ما بگوییم اطلاق وجود دارد، این گفتن ندارد. کسان دیگری هم این حرف را گفته‌اند و مرحوم آقا ضیاء که می‌خواهد جواب بدهد، جوابی در قاعده ملازمه می‌دهد که بحث آن می‌آید 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، می‌گوییم فرض بحث ما «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» است و «یرد» می‌تواند هم نهی مالکی باشد و هم نهی شرعی. گرچه اگر نهی می‌آمد به لحاظ ظهور حمل می‌شد به نهی شارعی، 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. اینجاست که می‌گوییم 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 می‌گیرد هم نهی شرعی، لذا اینجا هم مطلق باید هم اباحه عقلی باشد هم اباحه شرعی.

پاسخ: اگر مولی نهی شارعی 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 می‌گیرد.

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 می‌فهمیم؟

پاسخ: نه از روایت، بلکه ارشادی می‌شود. عقل این را می‌گوید و این می‌شود ارشاد به حکم عقل.

سوال: یعنی روایت واحد، یک تعبیر ارشادی دارد و یک تعبیر مولوی؟

پاسخ: اگر عقلی گرفتیم می‌شود ارشاد و اگر حکم ظاهری و واقعی گرفتیم، اینطور نیست. ایشان می‌گوید سه احتمال بیشتر در اطلاق نیست و همه با اشکال مواجه است. اگر گفتیم مطلق یعنی لاحرجیت عقلی، ایشان اشکال می‌کند که من الواضحات است و ارشادی می‌شود. ارشاد به این امر واضحی که برای صد و خرده‌ای سال پیش است. امام صادق علیه السلام چرا اینکار را بکند؟! استاد به وضوح اشکال می‌کند 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 اطیعو الرسول»، ولی اشکال استاد اینست که واضح نیست. عرض ما اینست که آنچه مرحوم اصفهانی می‌گوید واضح است، و این غیر از آن محل اختلافی است که عرض شد.

سوال: سوال اینست که چطور ایشان ملازمه درست می‌کند؟ جایی که نهیی وارد نشد، ملازم با اباحه نیست. شاید مولی ساکت شده است. اگر سکت الله باشد، دیگر اباحه‌ای در کار نیست لزوما. 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 گرنه 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 آمر هست و او اذن به دیگران می‌دهد که امر بکند، ولی امر بقیه حقیقتا 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 می‌شود که «له الامر» باشد؟ به حکم عقل هم می‌شود چون ما خود «له الآمر» بودن مولی یعنی شارع اصلی را نیز به حکم عقل می‌فهمیم.

سوال: دوباره در حیث مالکیت که حظر و اباحه عقلی را درست می‌کند، حیث شارعیت را اشراب می‌کنیم.

پاسخ: نگویید شارعیت، مالک بما هو مالک امر و نهی دارد. بفرمایید خود این اذن که کسی می‌تواند امر و نهی بکند باید از جای دیگر بیاید. مثل فرمانده ارتش که در جنگ امر و نهی حقیقی دارد ولی این‌ها بما هو شارع نیست، زیرا او شارع نیست؛ منتها می‌شود گفت کسی که امر و نهی می‌کند، باید «من له الأمر» باشد. حال، این را فقط شارع می‌گوید یا عقل هم می‌گوید؟ عقل هم می‌گوید چون خود «من له الامر» بودن شارع، به حکم عقل است. البته بحث ما الان این نیست که تعیین کنیم چرا یک مالک می‌تواند امر بکند. ولی در اینکه مالک امر و نهی می‌تواند بکند، شکی نیست.

سوال: مالکی که مولی نباشد، ارشاد می‌کند نه امر.

پاسخ: کسی که عبد دارد، ارشاد میکند.؟!

سوال: او از حیث مولویت امر می‌کند و از این حیث قانونگذار است.

پاسخ: یعنی از این حیث شارع است؟ همینطور یواشکی می‌گویید قانونگذار هم است. این‌همه 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 می‌دهد 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 می‌گوید، 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 می‌فهمند.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[3. اشکال سوم آیت‌ الله وحید: امکان ارشادیت در کلام امام 324](#_Toc121142551)

[بررسی و نقد اشکال سوم 325](#_Toc121142552)

[1. مرحوم اصفهانی صرفا در مقام حمل روایت، منکر ارشادیت است 325](#_Toc121142553)

[2. ظهور حال، اضعف از ظهور لفظی نیست 326](#_Toc121142554)

[3. ورود در روایت، ظهور در صدور ندارد 327](#_Toc121142555)

[4. بنا بر مقبولات ایشان نیز ظهور حالی امام در مولویت مرتفع نمی‌شود 327](#_Toc121142556)

[پاسخ شهید صدر به بیان محقق اصفهانی 329](#_Toc121142557)

[اشکال پاسخ شهید صدر 329](#_Toc121142558)

[4. اشکال چهارم آیت الله وحید: عقل، مولویت ندارد 329](#_Toc121142559)

[بررسی و نقد اشکال چهارم 330](#_Toc121142560)

[1. مرتبه‌ای از نفس آدمی الزامات را ادراک می‌کند 331](#_Toc121142561)

[2. این مرتبه از نفس آدمی، در روایات به نام عقل خوانده شده است 332](#_Toc121142562)

[الزام‌کننده و الزام‌شده در «بایستی‌های» عقلی 332](#_Toc121142563)

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

# 3. 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 لاحرجیت عقلی باشد، این بود که نمی‌توان بیان لاحرجیت 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 خلیفة 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 می‌گوید اصل در کلام امام، مولویت است. از این‌رو، اشکالی پیش نمی‌آید که از این ظهور رفع ید کنیم و بگوییم امام علیه السلام ارشاد فرموده است.

# بررسی و نقد اشکال سوم

کلام مرحوم اصفهانی فی الجمله از این جهت ایهام داشت. تعبیر ایشان این بود که حمل اباحه در این روایت بر اباحه مالکی که هر عاقلی به آن حکم می‌کند، «بعید غیر مناسب للإمام علیه السلام المعد لتبلیغ الأحکام»[[103]](#footnote-103).

## 1. مرحوم اصفهانی صرفا 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 نمی‌دهیم که مرحوم اصفهانی کسی باشد که بگوید امام جز بیان احکام چیزی نمی‌گوید. اصول کافی جلوی چشم ایشان بوده که آکنده از بیان معارف است. روشن است که شأن امام فقط بیان حکم نیست و اساسا چرا باید چنین اشکالی بکنیم؟! صاحب نظری چون مرحوم اصفهانی که دائم 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 نمی‌تواند منکر ارشادیت باشد. «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول»[[104]](#footnote-104) در قرآن است و همین‌طور که ایشان فرموده است، امام از قرآن بالاتر نیست و لذا می‌تواند 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 می‌زند که در این مقام، عبارت نمی‌تواند ارشادی باشد.

حرف مرحوم اصفهانی اینست که چند احتمال در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» وجود دارد، و بعید و غیر‌مناسب است آن را بر احتمالی حمل کنید که بیان حکمی باشد که هر عاقلی آن را می‌فهمد و بدان حکم می‌کند. 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 «أطیعوا الله». در این آیه نیز اگر راه دیگری وجود داشت، حمل بر ارشادیت نمی‌کردیم. مرحوم اصفهانی نیز نمی‌گوید که به طور کلی امام نمی‌تواند در احکام ارشاد بکند، بلکه اینجا در مقام دلیلی بر ارشاد در کار نیست. چون احتمالات مختلف دیگری وجود دارد و به این نتیجه منتهی نمی‌شود 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 نمی‌گوید 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 می‌گویید مرحوم اصفهانی به طور کلی انکار می‌کند که امام می‌تواند ارشاد بکند، در اینصورت پاسخ ‌شما درست است، ولی گاهی می‌گویید ایشان به طور کلی انکار نمی‌کند، بلکه می‌گوید اینجا مناسب نیست، چون احتمالات دیگر هست و تا وقتی این احتمالات هست که می‌شود مولویت مولی را درست کرد، دلیلی ندارد عبارت را بر معنایی حمل کنیم که لازمه‌اش 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 آن‌ها 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 می‌رسیم. در جواب مرحوم عراقی ملازمه را عرض می‌کنیم که داستان دیگری است.

اینجا مفاد «کل شیء مطلق» عین مفاد حکم عقل است، و مرحوم اصفهانی می‌گوید مناسب نیست و بعید است برای شأن امام یعنی با آن ظهور حال نمی‌سازد، و این کلام معقولی است.

## 2. ظهور حال، اضعف از ظهور لفظی نیست

نکته دیگر اینکه متوجه نشدیم «اصل مقامی» که آیت الله وحید می‌فرماید، 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 بگوید این اصل، مقامی است و اعتبار آن منوط به عدم ظهور لفظی است؛ بلکه گاهی ظهورات مقامی حاکم بر ظهورات لفظی‌اند. مگر نمی‌گویید متنی را می‌خوانیم گاهی ممکن است ظهور حال متکلم چیز دیگری باشد؟ قرائن حالیه موثر نیز همین‌اند. 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 می‌کنید ظهور در چیزی دارد که معارض با آن ظهور حالی است. این می‌شود تعارض، پس چرا می‌فرمایید اعتبار اصل مقامی منوط به عدم ظهور لفظی است؟!

## 3. 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 لجریانه مع ما ادعاه صاحب الکفایة في ظهور کلمة 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 الکفایه ؟ 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.

## 4. بنا بر مقبولات ایشان نیز ظهور حالی امام در مولویت مرتفع نمی‌شود

ایشان نمی‌گوید نظر ما این است، بلکه «مع ما ادعاه صاحب الکفایه» که ورود به معنای صدور است، مجالی برای تطبیق اصل مقامی نیست. اما دو صفحه بعد که بحث را تمام می‌کند، می‌فرماید:

إلی هنا ظهر عدم تمامیة دلالة الحدیث علی البرائة إما لظهوره فی کون الورود بمعنی الصدور کما استظهره صاحب الکفایة أو لاحتماله کما بینّا

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 می‌دهیم. فقط احتمال می‌دهیم که ورود به معنای صدور باشد نه احتمال قرینیت بر این بدهیم.

سوال: تمامیت ظهور قرینه می‌شود.

پاسخ: اگر ظهور تمام باشد بله، ولی ایشان می‌گوید فقط احتمال می‌دهیم. صرف اینکه احتمال چیزی را بدهیم، احتمال قرینیت برای آن نمی‌دهیم. 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 می‌داد. این ادعایی است که ایشان می‌فرماید 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 می‌شد؛ ولی اینجا هم قبول نداریم که اگر بود، قرینه می‌شد، بلکه تعارض ظهورین رخ می‌داد، آن هم اگر می‌پذیرفتیم 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 این‌ها 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 گرنه هنگامی که راجع به آسمان و زمین صحبت می‌کنند، کسی انتظار مولویت ندارد. پس ظهور حالی امامی که به تعبیر مرحوم اصفهانی مُعدّ 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 می‌فهمد، بعید و غیر مناسب است، بویژه آنکه امام صد و خرده‌ای 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 خرده‌ای سال چه فایده‌ای دارد که امام بگوید؟!

## پاسخ شهید صدر به بیان محقق اصفهانی

همینجا اشاره کنم که شهید صدر می‌گوید 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 می‌کند 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 می‌دیده است که نسبت به آن لاحرج بوده است. این خلاف ظاهر است. ظاهر اینست که امام صد و پنجاه سال پس از بعثت درباره وضع ما صحبت می‌کند که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». البته این‌ها محال نیست، اما خلاف استظهار است، و ما بیش از این نمی‌خواهیم.

# 4. اشکال چهارم آیت الله وحید: عقل، مولویت ندارد

ایشان بحث بسیار مهمی را مطرح می‌کند. می‌فرماید 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 می‌فرماید وقتی عقل آدمی درک می‌کند، حجت باطن است. آنچه عقل درک می‌کند حکم الله است کما اینکه اگر امام بیان کند حکم الله است. آنگاه می‌فرماید این عقلی که بناست حکم الله را بفهمد، اگر مسأله اختلافی شد و عده‌ای چیزی و عده‌ای دیگر چیز دیگری گفتند، امام بیان می‌کند و رفع اوهام و اختلاف می‌کند. ارشادی که گفته‌اند ـ گویا خود ایشان قبول ندارد ـ بنا نیست این باشد که حتما همه قبول داشته باشند، بلکه امام با این بیان آنان را به راه می‌آورد. عقل سلیم آدمی باید این حکم که حکم الله است را بگوید و امام می‌بیند که اوهامی ذهن‌ها را مشوب کرده است، لذا کلامی می‌فرماید تا پرده‌های 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 می‌کند حکم الله است. فرقی نمی‌کند از این جهت بین آنچه عقل درک می‌کند و آنچه امام می‌فرماید و هر دو حکم الله است. منتها در جایی که اختلاف شده است، امام بیان می‌کند تا پرده‌های اوهام را کنار بزند و آنچه را عقل سلیم بدان حکم می‌کند، دریابد. بنابراین، آنچه عقل گفته است غیر از حکم الله نیست و امام هم همین را بیان می‌کند.

نتیجه فرمایش ایشان ظاهرا 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 مستقلا 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:

وثانیا کون المرشد إلیه حکم العقل، تعبیر مسامحی، إذ الحکم شأن المولی ولا مولویة للعقل بل شأن العقل هو الإدراک و هو حجة باطنیة علی الإنسان کما أن الرسول حجة ظاهریة

این ظاهرا 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 کرده اند که ما عقل خالی از شوائب و اوهام را قبول داریم که حجت باطنی است، زیرا ظاهرا مضمون روایت است.

و کما أن ما بینه هو حکم الإمام کذلک ما یدرکه العقل هو حکم الله قام علیه الحجة من الله علی عبده و علیه ففي موارد الاختلاف فیما یدرکه العقل کما في المسألة المبحوث عنها من کونها ذات أقوال أربعة لا یکون ما یبینه الإمام و یعبر عنه بالإرشاد إلی حکم العقل خارجا عن بیان حکم الله حتی یقال بعدم کون بیانه من شأن الإمام

این را می‌خواهد درست کند که شأن امام محفوظ است اینجا که بیان حکم الله باشد

بل یکون حکما إلهیا یدرکه العقل السلیم و بینه الإمام لرفع الأوهام عن العقول المبتلیة بها فظهر عدم المانع عن احتمال کون المراد من الإطلاق هو اللاحرجیة العقلیة و عدم تمامیة الوجوه التي ذکرت للمانعیة

# بررسی و نقد اشکال چهارم

اولا یک نکته تفسیری در فهم کلام مرحوم اصفهانی داشته باشیم. موسس «شأن العقل هو الإدراک» 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 «یجب متابعة القطع عقلا»، ایشان حاشیه می‌زند که عقل «یجب» و «یحکم» 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. اتفاقا این سخن مرحوم اصفهانی محل اشکال است. در جای خود به تفصیل بحث کرده‌ایم که این سخن، نادرست است.

## 1. 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. نهایتا اینست که انسان قوه‌ای دارد بنام عقل که کار آن فقط ادراک است و به تعبیر مرحوم اصفهانی و شأنه التعقل. 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 تامل 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 موضوعا و محمولا یکی باشند. بعید می‌دانم استاد جای دیگر انکار کرده باشد و مکرر از ایشان شنیده‌ایم که «باید‌ها» را قبول دارد. در «اطیعوا الله و اطیعوا 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 «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول» ارشادی است. «اطیعوا 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 «اطیعوا الله» را نداشتیم، باز هم به لحاظ عقلی می‌پذیرفتیم که باید خدا را اطاعت کرد. اگر بگویید اینجا بایدی 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 می‌گوید نداریم و استاد هم انکار می‌کند و می‌گوید عقل، شأن مولویت ندارد. ما دفاع می‌کنیم که انسان «بایستی» دارد و نهایتا اینست که عقل نیست که این «باید» را می‌فهمد، چون شأن عقل ادراک است نه الزام. بسیار خب، قبول می‌کنیم و می‌گوییم مرتبه دیگری از نفس این را می‌گوید. از کجا این را بگوییم؟ مگر از باب ادراک کلیات یعنی از طریق مدرکات استدلال نکردند که قوه‌ای بنام عقل داریم که کار آن ادراک است؟ خب ما هم می‌گوییم این الزامات را داریم و از این طریق می‌فهمیم نفس ما در مرتبه‌ای، این الزامات را دارد.

## 2. 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، انبعاث و بعث دارد. در اصول کافی آمده است:

«لَمّا خَلَقَ اللّه العَقلَ قالَ لَهُ: أقبِلْ فَأقبَلَ، ثُمَّ قالَ لَهُ: أدبِرْ فَأدبَرَ»[[105]](#footnote-105).

مرحوم اصفانی می‌گوید عقل الزام ندارد کما اینکه بعث و زجر ندارد و انبعاث هم ندارد. این سخن درستی است که وقتی شان قوه‌ای ادراک محض است، انبعاث هم ندارد. انبعاث برای روح و نفسی است که در مقابل بعث دیگری انبعاث پیدا می‌کند. 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 می‌برید، بلکه می‌گوییم مرتبه‌ای از نفس آدمی این را می‌فهمد. نکته دوم اینکه در روایات، عقل به معنای دیگری نیز آمده است و انحصاری به آنچه شما می‌گویید ندارد.

# الزام‌کننده و الزام‌شده در «بایستی‌های» عقلی

امر دیگر که بسیار دشوارتر و مهمتر‌ است آنست که الان گفتیم نفس آدمی باید دارد، ولی چه کسی الزام‌کننده است و چه کسی الزام‌شده؟ نفس من الزام می‌کند ولی چه ضرورتی دارد من از این الزام اطاعت کنم؟ اگر «باید‌های» عقلی را نفس من می‌گوید، چرا ملزم هستم که «باید» او را اطاعت کنم؟ اگر حاکمی بیرونی بگوید و از بیرون بدانیم که له حق الآمریة و الالزام، در اینصورت می‌پذیریم، ولی اینکه خودم بگویم و برای خودم الزام درست کنم یعنی چه؟

سابقا اوایل انقلاب که کتاب دانش و ارزش سروش را نقد می‌کردم، دو بحث مفصل با ایشان کردم. او همین را می‌گفت و بنده جوابی که آن وقت می‌دادم این بود که این، بدیهی است به همان حرف‌هایی که مرحوم شیخ انصاری اعلی 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 عقب‌تر ببریم که از بیرون که نگاه می‌کنیم، می‌بینیم این قاطع، انسانی است که قطع دارد و حین القطع به حکم هم کاری نمی‌شود کرد، ولی با نگاه درجه دوم به خودمان نگاه می‌کنیم که اینجا آمر و مامور کیست، بحث دشواری می‌شود.

سوال: کشف از شرع می‌کند. عقل که می‌گوید کشف از حکم شرع می‌کند.

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 می‌کند در عقل؟

بسیار با بحث «بایستی‌های» عقلی کار داریم و اینطور با یک عبارت نمی‌شود کنار گذاشت. اساسا خود «اطیعوا الله» را چه کسی می‌گوید؟ چه کسی می‌گوید 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 می‌کند و حسن و قبح را هم به بناء عقلا درست می‌کند. آیا اطاعت خداوند را اینطور درست کنیم؟ در اول بحث‌های کلامی است که چرا باید نظر در معجزه کنیم و به طرف دین برویم؟ می‌گویند عقل می‌گوید وجوب نظر داشته باشید و الا استحقاق عقاب پیدا می‌کنید. وجوب نظر یعنی «بایستی» و ما همه جا با «بایستی» عقل کار داریم. مرحوم اصفهانی همه اینها را ترجمه می‌کند 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 می‌کنید؟ می‌گویید ما الزامی نداریم؟ ما الزام به اطاعت از خداوند نداریم و فقط می‌گوییم حسن است؟ این بحث بسیار مهمی است و باید روی آن کار کنید. آیا می‌توان الزامات عقلی را انکار بالمره کرد و ترجمه کرد به قضایای دارای موضوع و محمول، آنهم منبعث از امری واقعی که بناء عقلا باشد؟ یا اینکه «بایستی‌ها» قابل انکار نیستند؛ و در شبهه اینکه چه کسی الزام می‌کند، یک راه حلی داریم که جلسه آینده عرض می‌کنیم ان شاء الله

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 334](#_Toc121661396)

[ادراک «باید» و «نباید» اخلاقی توسط انسان قابل انکار نیست 334](#_Toc121661397)

[تحلیل نظری «بایستی‌»های بدیهی اخلاقی 336](#_Toc121661398)

[نظریه مختار: الزامات اخلاقی، نحوه‌ای وجود واقعی دارند و صرف انشاء نیستند 337](#_Toc121661399)

[عدم تنافی واقعی بودن الزامات اخلاقی با انشاء مضمون آن‌ها 338](#_Toc121661400)

[آنچه عقل می‌یابد، خود حکم الله نیست 341](#_Toc121661401)

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

# 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 نهي» 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 قوه‌ای است که شان آن، درک است. اگر اینطور هم باشد، عرض شد که منافاتی ندارد بگوییم ما ادراک «بایستی» داریم و این لزوم‌ها را می‌یابیم.

# 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 می‌کنم. یک دلیل محکم اینست که این لزوم‌ها را احساس می‌کنیم. 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 قبح‌ها نیز بدیهی داریم. اگر از دلیل این ادعا بپرسید، پاسخ آنست که این‌ها را ادراک و احساس می‌کنیم که برای مثال «باید به عدالت رفتار کرد»، شبیه آنچه در استحاله اجتماع نقیضین می‌گوییم. 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 بپرسید 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 بپرسیم حال که اجتماع نقیضین محال است، محمول «محال» چگونه محمولی است؟ این قضیه از چه چیزی حکایت می‌کند و مطابَق 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 مطابَق 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. مکلفِ 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 مطابَق 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 ـ 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 ـ از بداهت استحاله اجتماع نقیضین رفع ید نمی‌کنیم. برخی از فلاسفه و منطق‌دانان 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 ـ گرچه مرحوم اصفهانی می‌فرماید رئیس عقلاست ـ 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 اولا 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. مثلا 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 می‌شود» و لذا می‌توان 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 این‌ها 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 می‌گویم «باید به عدالت رفتار کنید»، مثل اینست که می‌گویم «باید آب بخورید». یکی از نقض‌هایی که به مرحوم آقای مصباح داشتم این بود که ایشان بایستی را ضرورت بالقیاس معنی می‌کند و بنده می‌گفتم «باید به عدالت رفتار کنید» با «باید آب بخورید» چه تفاوتی دارد؟ از حیث اینکه القاء نسبتی بین من مکلف و فعل من می‌کند، تفاوتی ندارند. «باید آب بخورید» هم ناظر به این رابطه است، نه ناظر به رابطه فعل با غایت که ایشان می‌گوید 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 دلالت‌های التزامی این‌ها فرق کند که بحث دیگری است ولی مفاد این‌ها واحد است. ایشان در «باید آب بخورید» شک نمی‌کند و می‌گوید انشاء است، در اینصورت، «باید به عدالت رفتار کرد» هم انشاء است.

پس دو چیز را با هم حل کنیم. یکی اینکه لزوم‌های اخلاقی واقعی‌اند نه اعتباری. دوم اینکه کجا هستند و معروض این‌ها چیست. در این مورد دوم به تفصیل بحث کرده‌ایم و بحث چندان آسانی هم نیست. در ضرورت‌های خارجی می‌گوییم معروض وجود عینی است، ولی در لزوم‌های اخلاقی نمی‌توان گفت. معروض این‌ها وجودات خارجی نیستند. معروض باید طبایع باشند. در اینصورت، طبایع ساکنان کجا هستند؟ بحث دشواری است و در ذهن دوستان باشد تا ببینیم این راه‌حل درست است یا خیر.

## عدم تنافی واقعی بودن الزامات اخلاقی با انشاء مضمون آن‌ها

در بحث انشائی بودن این لزوم‌ها، راه‌حل ما اینست که در جایی که قضایای واقعی داریم، اساسا انشاء اشکالی ندارد و می‌توان انشاء هم داشت، ولی اگر کسی بگوید این‌ها صرفا انشاء است، نمی‌تواند توجیه کند که قضایای اخلاقی چرا بایستی دارند. زیرا من چه الزامی می‌توانم بر دیگری یا بر خودم داشته باشم؟ مقصود اینست که اگر ضرورات واقعی را پذیرفتیم، توجیه انشاء اشکالی ندارد و انشاء «بایستی» هم می‌کنیم. به تعبیر دیگر، در موارد بسیاری که واقعیتی داریم، مضمونش را می‌توانیم انشاء کنیم. مثلا در باب ملکیت ممکن است من مالک تکوینی یک چیزی باشم، ولی انشاء ملکیت هم بکنم و این مانعی ندارد.

سوال: این اعتبار کردن است.

پاسخ: بین انشاء و اعتبار فرق می‌گذاریم به تبع مرحوم اصفهانی ولی در بحث ما دخیل نیست. انشاء یا اعتبار باشد، چه اشکالی دارد؟ در جایی که لزوم‌های اخلاقی وجود دارد، کاری به نام انشاء کردن انجام می‌دهیم به دواعی خاص یا اعتبار کردن به دواعی خاص. مانعی ندارد.

سوال: فارغ از اعتبار من، این‌ها وجود دارند؟

پاسخ: لزوم‌های اخلاقی وجود دارند. نگویید در ضرورت تکوینی، ما اعتبار ضرورت می‌کنیم. در ضرورت تکوینی اعتبار ضرورت نمی‌کنیم، گرچه این هم در شرایطی شاید بعید نباشد که در جلد 5 فلسفه علم اصول مفصل گفته‌ام و چیزی است که در جای دیگر نمی‌گفتیم 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 لزوم‌های اخلاقی واقعی داریم و این ادعا با آنچه که مشاهد ماست سازگار است. وقتی می‌گوییم چیزی بایستی دارد، نمی‌گوییم به انشاء من بایستی دارد. آن ارتکازی که این‌ها را با آن می‌سنجم، 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 می‌کنیم که باید به عدالت رفتار کرد. ولی اگر بپرسید آیا این «بایستی» فقط به انشاء شما است و اگر انشاء نمی‌کردید، نبود؟ می‌گوییم «بایستی» یک واقعیت است و وجود دارد. منتها این بایستی که هست، چه تحلیلی دارد و با این انشائی که می‌کنیم چطور جمع می‌شود، اینطور است که ما لزوم‌های اخلاقی واقعی داریم و لذا می‌توان از آن‌ها خبر داد. می‌گوییم «ظلم کردن نبایستی دارد» و یا «عدل واجب است به وجوب عقلی». هم می‌توان از این خبر داد و هم می‌توان انشاء کرد، مانند خبر دادن از ضرورت‌های واقعی.

سوال: انشاء چه فایده‌ای دارد وقتی واقعیتی هست؟

پاسخ: بله، این‌ کارهایی است که انجام می‌دهیم. غرض از این کار را باید از منشئ پرسید که چرا این کار را انجام می‌دهد. شاید فکر می‌کند 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 «یغتسل»، یغتسل یک صیغه خبری است که با آن انشاء می‌کنیم. این تفنن در باب گفتار است. به تعبیر دیگر اگر آدمی اکتفا کند به خود این قضیه خبری که «عدل واجبٌ 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 حرف ها 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 رفتم 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، چینش مقدمات برای نتیجه است، و اگر کسی استحاله اجتماع نقیضین را قبول ندارد، چنیش 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 اساسا 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 مثلا 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 حتما 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 اساسا 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!

لاحرجیت 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 لاحرجیت 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 ـ زیرا در برائت نیز بحث حکم عقلی می‌آید ـ ایشان مکرر تعبیر حکم عقل دارد، حتی حکم عقل به لزوم را دارد. این طبیعی است و نمی‌شود 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 می‌فرماید، عجیب است.

نتیجه کل بحث‌های ایشان آنکه مرحوم اصفهانی فرمود در «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، اگر یرد به معنای صدور باشد نمی‌توان به معنای معقولی رسید. خواه «مطلق» در روایت را حکم ظاهری یا واقعی و خواه حکم عقلی بلاحرجیت بگیریم، همگی با اشکال مواجه می‌شود. 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 می‌کنیم، ولی قابل اصلاح است که بحث آن می‌آید.

جلسه آینده فرمایش شهید صدر را بحث می‌کنیم. ایشان حرف جدیدی می‌زند در رد فرمایش مرحوم اصفهانی. اسمی از مرحوم اصفهانی نمی‌برد و فرمایش آقای خویی را دنبال می‌کند، ولی اصل فرمایش برای مرحوم اصفهانی است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 343](#_Toc121748187)

[تصویر مغیی بودن اباحه واقعی به صدور در کلام شهید صدر 343](#_Toc121748188)

[اشکال و پاسخ در کلام شهید صدر 346](#_Toc121748189)

[بررسی و نقد کلام شهید صدر 347](#_Toc121748190)

[فعلیت یافتن تشریع توسط ائمه علیهم السلام محل اشکال است 347](#_Toc121748191)

[ظهور روایت، بیان احکام فعلی است نه بیان شأنی از شئون شریعت 351](#_Toc121748192)

[حرمت واقعی در موردی که مفسده‌ای در کار نیست، بی‌معناست 351](#_Toc121748193)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 بعدا 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 لاحرجیت 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 نهي»، مغیی باشد به ورود نهی واقعی، اطلاق در روایت از یکی از سه حال بیرون نیست: یا لاحرجیت 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 اخیرا دیدم که آیت الله شبیری حفظه الله نیز به تفصیل فرمایش مرحوم اصفهانی را بحث کرده است. ایشان هم غیر مستقیم از مرحوم صاحب منتقی 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 ان 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 مغیی به صدور نهی باشد. شهید صدر می‌گوید ما تصویری از اباحه با این تحلیل که حکمی واقعی است عرضه می‌کنیم که می‌تواند مغیی 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 شاک 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 فحصی 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 تفویت 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 می‌گوید 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 می‌گوید این حرمت واقعی غیر از حرمت‌های متعارف است، زیرا در متعلق‌ آن لزوما 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 می‌فرماید 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 احتمالا 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 یعلمون»، در واقع ترخیص می‌دهد در مشتبه 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 همین‌که نهی آمد این اباحه بی‌معنا می‌شود. ایشان می‌گوید موضوع آن عبارتست از شیئ‌‌ای که «لم یرد فیه نهی». زیرا همین‌که ورود نهی به معنای صدور آن واقع شود، معلوم می‌شود موضوع اباحه منتفی است، چون آن ترخیصی که مولی می‌دهد از باب تسهیل در ابتدای تشریع تدریجی است و این، با ورود نهی مرتفع می‌شود. حرف ایشان اینست که شاید این روایت به این اباحه اشاره داشته باشد.

سوال: با این بیان، در موارد مشکوک به این روایت نمی‌شود 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 می‌کنند، اگر شک کنیم نهی وارد شده است یا خیر، می‌شود 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 می‌کند. اینجا اشکال چیز دیگری است. شهید صدر می‌فرماید شما گفتید نمی‌شود 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 می‌کند. می‌فرماید ممکن است اشکال شود که در زمان امام صادق سلام الله علیه که این روایت وارد شده است، سال‌ها 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 می‌خواهد اول تشریع، الزام و تحریم تدریجی باشد و تسهیلی بر عبد باشد، در همه ترخیص واقعی می‌دهد، و این در زمان امام صادق علیه السلام بی‌معناست.

پاسخ ایشان اینست که اولا 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 می‌فرماید حتی گفته شده است که برخی از احکام باقی مانده‌انـد لزمان ظهور الحجة عجل الله تعالی فرجه؛ و ثانیا، بر فرض که باب تشریع بسته شده باشد، این روایت نمی‌خواهد الان برای مخاطب اباحه واقعی بالفعل بیاورد، بلکه به شأنی از شئون اسلام توجه می‌دهد که اسلام چنین شأنی دارد که قبل از تشریع و حین تشریع ممکن است چنین ترخیصاتی در کار باشد.

و ثانيا: أنّ مقصود الحديث هو بيان شأن من شئون الشريعة في نفسها، و لا يضرّ فرض عدم بقاء موضوع لذلك بعد عصر الرسول صلى اللّه عليه و آله و سلّم[[106]](#footnote-106)

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 تشریع توسط ائمه علیهم السلام محل اشکال است

اولا، این سخن ایشان بحث کلامی بسیار عمیقی می‌طلبد که آیا به ائمه علیهم السلام تفویض تشریع شده است؟ در کافی روایات متعددی هست که تفویض تشریع به رسول الله صلوات الله علیه شده است و سپس به ائمه اطهار علیهم 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 علیهم السلام بسیار فراتر است از آنچه معمولا تصور می‌شود. لذا هیچ استبعادی ندارد تفویض تشریع 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 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 بکند. بحث اینجاست، و گرنه قطعا 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 دائره تشریع گشوده باشد تا سال 150 یا 200 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 می‌گوید 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 عمدتا این نیست که ایشان یک خلأ و منطقة الفراغی در تشریع را پر می‌کنند، بلکه آنچه هست تبدل تشریع است. مثلا آمده است که امام علیه السلام حکم به واقع می‌کند و با بینات و أیمان قضاوت نمی‌کند. به نظر بنده این روایت اصلا ربطی به بحث ما ندارد، چون قضاوت خارجی است و بینه و یمین برای قضاوت درباره امر موضوع خارجی است. روایاتی که مثلا امام علیه السلام ـ اگر روایت تمام باشد ـ برای شیخ زانی نیز قتل ثابت می‌کند و امثال آن. البته شبهه حکمیه است. اگر این باشد، تبدل 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 می‌گوید گویی امام دین جدیدی آورده است، بخاطر اینکه واقع شریعت تحریف شده است و امام بخاطر اینکه واقع را می‌آورد، گویا دین جدیدی آورده است، و معنای این حتی تبدل شریعت هم نیست.

سوال: برای صحت این احتمال، امکان تشریع کفایت می‌کند.

پاسخ: امکان ثبوتی مستبعد چه فایده‌ای دارد؟

یک روایتی داریم که ظهوری دارد که الان اطلاق هست. شما می‌گویید الان امام صادق علیه السلام اباحه آورده است. چه دلیلی دارید که امام می‌تواند 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 نمی‌دانیم واقع می‌شود یا خیر! چنین حرفی واقعا دلیلی ندارد.

سوال: خب در اینصورت پیامبر صلوات الله هم مشرّع نیست.

پاسخ: روایت داریم که می‌گوید نبی تشریع کرده است رکعتین اخریین را.

سوال: چه حصری به نبی صلوات الله علیه دارد؟

پاسخ: ائمه اطهار علیهم السلام چنین کاری نکرده‌اند. 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 نمی‌کند. ایشان می‌گوید شاید این اطلاق که ظهور هم دارد ناظر به آن باشد. این مستبعد است و ظهور درست نمی‌کند.

سوال: پس در مسائل مستحدثه هم تشریع نیست!

پاسخ: مستحدثه برای ما هم مستحدثه است. در مسائل مستحدثه نظر شارع را استکشاف می‌کنیم. مگر الان تشریع می‌کند؟ مثلا می‌خواهیم بدانیم در تورم، خمس برای پول ثابت است یا خیر. این معنایش تشریع نیست. چه کسی تشریع می‌کند؟ مرجع تقلید تشریع می‌کند!؟ استکشاف می‌کنیم که بر اساس مبانی‌ای که در اسلام است، حکم این مسأله چیست. الان استکشاف می‌کنیم و این، مستحدث و غیر مستحدث ندارد. مرجع تقلیدی که حکمی را کشف می‌کند، آیا خودش تشریع می‌کند؟

سوال: شأن امام علیه السلام مانند مرجع تقلید می‌شود؟

پاسخ: شما درباره حکم مستحدث فرمودید و پاسخ بنده ناظر به آن بود. الان حکم مستحدث داریم. خب این مسائل مستحدثه چطور است؟ کشف از واقع است.

سوال: این‌ها حکم ظاهری است نه حکم واقعی.

پاسخ: ممکن است حکم واقعی باشد و چه کسی می‌گوید 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 می‌کند. آیا این درست است؟ یعنی امام علیه السلام جمله شرطیه می‌گوید؟ امام می‌فرماید «کل شیء مطلق» و واضح است که درباره احکام بالفعل صحبت می‌کند. 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 کاملا روشن است که الان امام علیه السلام اباحه‌ای را اثبات می‌کند 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 زده‌اند 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» بی‌تردید 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 می‌شود.

## حرمت واقعی در موردی که مفسده‌ای در کار نیست، بی‌معناست

غیر از این هم استدلال ایشان گیر دارد. یکی اینکه ایشان حرمتی تصویر 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 می‌کنیم.

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 الجمله درست است. ما حتی حرف ایشان را که می‌گوید تزاحم حفظی است، قبول نداریم. حرمت ظاهری که درست می‌کند با ملاک است، و ما این را قبول نداریم. می‌گوییم حرمت ظاهری در موردی که اصابت می‌کند هو هو و همان حرمت واقعی است، و در جایی که اصابت نمی‌کند پوچ است. «صدق العادل» که دلیل حجیت اماره است، می‌گوید تصدیق عادل بکن و من تصدیق عادل می‌کنم و آنجایی که عادل حرفش واقع است، اصلا همین را بیان می‌کند. به فرمایش مرحوم عراقی مولی یک اراده واقعی دارد و در ظرف واقع، با تعبیر «صل صلاة الجمعة» بیان می‌کند، و در ظرف شک، با تعبیر «صدق العادل» همان اراده واقعی صلاة الجمعة را ابراز می‌کند، یعنی اراده واقعی خودش را در ظرف واقع با تعبیر «صل صلاة الجمعة» و در ظرف شک با تعبیر «صدق العادل» بیان می‌کند. لب آن ابراز اراده واقعی است آنجا که مطابق است، و آنجایی که نیست، پوچ است. ما خیال می‌کنیم «صدق العادل» مستبطن حکمی است، ولی مستبطن حکمی نیست و انشائی لغو است. اگر غیر مصادف با واقع شد، هیچ است. منتها این‌ها بحث دارد و الان یک نظر را در باب احکام ظاهری گفتم. مقصودم اینست که این حرمتی که ایشان تصویر کرده است، خواستم بگویم حتی در حکم ظاهری هم قبول نداریم.

سوال: خالی که نیست و طریقیت 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 می‌خورد که یک نظر است. اگر هو هو هم نگویید و بگویید 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 نمی‌کنم که بدرد جمع بین حکم ظاهری و واقعی می‌خورد.

ایشان می‌گوید 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؟ می‌گوید بله، پاسخ اینست که این بی‌معناست. چون پشتوانه حرمت واقعی مبادی و ارادات آن است. چطور مولی به چیزی که هیچ مفسده‌ای ندارد، اراده زجر دارد؟ بی‌معناست. یک چیز دیگر مفسده دارد و مولی اراده زجر این را واقعا بکند! اگر حکم ظاهری باشد، می‌گوییم حکم ظاهری یا پوچ است و یا انشاء محض است آنطور که مرحوم آخوند می‌فرماید یا توجیه دیگر. ولی حکم واقعی مبادی لازم دارد و بی‌مبدأ نمی‌شود. نمی‌شود مبدأ زجر از این، مفسده شئ 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 توسطی است یعنی شخص مرید، تا در شیئ‌ای 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 می کنم 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 فی البین همه را تحریم بکنم، و اساساً احتیاط، همین است. برای مفسده فی البین، 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 می‌گوید غیر معقول است.

اما درباره ترخیص که می‌گوید 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 نهایتا حرف آیت الله وحید می‌شود که فرمود چه کسی گفته است اباحه‌ها لا اقتضایی باشد، بلکه اباحه ها 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 354](#_Toc122180880)

[اباحه واقعی فعل بعد از کسر و انکسار، به اقتضای اباحه است و این، با اقتضای حرمت جمع نمی‌شود 356](#_Toc122180881)

[دو پاسخ احتمالی دیگر به بیان شهید صدر 357](#_Toc122180882)

[ظهور اباحه در روایات در موارد خلو از ملاک است 357](#_Toc122180883)

[در کسر و انکسار ملاکی نیز مصب نهی غیر از مصب اباحه است 358](#_Toc122180884)

[اشکال دوم شهید صدر به بیان مرحوم اصفهانی 362](#_Toc122180885)

[اشکال اثباتی بیان دوم شهید صدر 363](#_Toc122180886)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش شهید صدر در جواب نکته‌ای مأخوذ از فرمایش محقق اصفهانی بود. گرچه ایشان به کلام مرحوم آقای خویی اشکال می‌کرد، ولی آقای خویی 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 نهي»، 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 لاحرجیت 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 لاحرجیت عقلی را نمی‌توان به ورود نهی واقعی مغیی کرد.

در این شق که حکم اباحه واقعی به ورود نهی مغیی باشد، شهید صدر می‌فرماید ما می‌توانیم 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 می‌شود 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 می‌شود؛ 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 محتملات 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 محتملات 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 محتملات، اباحه و اطلاق را تجویز می‌کند. می‌فرماید این تجویزِ تسهیلی ممکن است ابتدای تشریع از باب تدرج احکام باشد. اینجا بحث احکام واقعی است وگرنه 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 مثلا 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 اصلا 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 لبّا و واقعا محل زجر او باشد. اگر چنین چیزی نباشد، انشاء صرف هم معقول نیست که مولی انشاء زجر کند به داعی انتهاء 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، بی‌معناست. تدریجیت نیز در اینجا معنی ندارد. بله، تدریجیت می‌تواند اسباب تسهیل شود، ولی نمی‌تواند اسباب احتیاط شود.

اما ترخیص معنا دارد که گفتیم له وجه. وقتی مولی ترخیص می‌دهد، آنجایی که با واقع مصادف می‌شود و ملاک مفسده ندارد که روشن است، و آنجایی که ملاک مفسده تام است، همان کسر و انکساری می‌شود که از آیت الله وحید حفظه الله نقل کردیم که ایشان فرمود برخی از موارد اباحه می‌تواند از باب کسر و انکسار ملاکی باشد. لذا می‌توان ثبوتا تصویر کرد که اباحه و ترخیص واقعی، شامل همه موارد شود حتی مواردی که با مفسده جمع می‌شود؛ و اشکالی که در حرمت گفتیم، اینجا نمی‌آید. وجه آن هم اینست که تدریجیت احکام اقتضای تسهیل می‌کند، و این مصلحت تسهیلی با آن مفسده واقعی، آنجایی که مصادف می‌شود، 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 حرمت‌های 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 می‌توانست بگوید مولی اباحه‌ای می‌دهد در جایی که حتی مفسده‌ای هم هست از باب کسر و انکسار که در نتیجه، فعل مباح واقعی می‌شود. 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 نمی‌شود

این حرف فی حد ذاته اشکال دارد. در فرمایش آقای وحید هم عرض کردیم که این فعلی که الان می‌گویید مباح است، مفسده‌ای دارد لکن با مصلحت تسهیل کسر و انکسار می‌کنند. این فعل علی القاعده اقتضای حرمت دارد که بعد از اتمام تدریجیت و مصلحت تسهیل، نهی واقعی در آن می‌آید. بنابراین، یک مفسده‌ای مفروض است که ادعا می‌شود 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 می‌رود آن مفسده اثر می‌گذارد و «یرد فیه نهی».

این اقتضا برای حرمت بود، ولی چطور فعل مباح شده است؟ مباح شده است یعنی اقتضای اباحه داشته است. نمی‌شود فعلی مباح شود ولی اقتضای اباحه نداشته باشد. پس فعل واحد هم اقتضای اباحه دارد و هم اقتضای نهی، و این بی‌معناست. بله، می‌تواند 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 برمی‌گردد.

اما احتمال اینکه در طول زمان اقتضائات عوض شود، فروضی است که جواب دارد و برای اجتناب از تطویل بحث به آن نمی‌پردازیم.

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 نمی‌شود. می‌توان گفت که مانع پیدا می‌شود و امور عرضی یافت می‌شود، ولی اقتضای اصلی فعل را عوض نمی‌کند، ولو در دو زمان.

نمی‌خواهم وارد این بحث شوم و فقط اشاره کنم که اگر اینطور باشد که می‌گویید، اساسا کسر و انکسار مفسده الان چه معنا دارد؟ اگر می‌گویید اقتضا در دو زمان است، اساسا الان که اقتضا ندارد کسر و انکسار یعنی چه؟ چه چیزی با چه کسر و انکسار می‌کند؟

# دو پاسخ احتمالی دیگر به بیان شهید صدر

دو وجه دیگر هم به ذهنم می‌رسد که جازم نیستم ولی سریع عرض می‌کنم که اگر درست باشد، پاسخ آیت الله وحید هم می‌شود 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 می‌شود؟ مثلا در جایی که تزاحم واقعی امتثالی است که با دو تکلیف مواجهیم ولی در مقام عمل یک قدرت بیشتر نداریم. اینجا گفته می‌شود که فعل مباح است؟ ممکن است بگوییم لاحرجیت عقلی است، مثلا می‌خواهیم انقاذ غریق بکنیم در جایی که دو غریق هستند ولی من یک قدرت بیشتر ندارم. اینجا لاحرجیت عقلی داریم اگر مساوی باشند و اهم و مهم نباشد. دو غریق داریم که ملاک هر دو مساوی‌ است و عقل می‌گوید در اینکه کدام را اختیار کنید، آزاد هستید. ولی آیا عنوان اباحه هم اطلاق می‌شود؟ آیا می‌توان 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 اساسا خلو از ملاک باشد، وگرنه می‌شود لاحرجیت 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 ـ بر فرض اینکه بتوانیم به اطلاق خطابات تمسک کنیم ـ 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 مامور 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 تزاحم 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 نابود نمی‌شود. بسیاری اینگونه ترسیم می‌کنند که گویا این دو کسر و انکسار می‌کنند و در نتیجه یک چیز باقی می‌ماند. اینطور نیست.

حال که اینطور نیست، عرض ما اینست که شارع در این موارد که نهی می‌دهد، آیا می‌تواند نهی را به فعل معطوف بکند یا باید به آن حیثیت مفسده‌اش متعلق بکند؟ آیا می‌شود از «فعل» نهی کند بخاطر آن مفسده، یا باید از خود «حیثیت ایجاد مفسده» در فعل نهی بکند؟

بحثی در این نیست که عرفا می‌شود خطابات به خود فعل تعلق پیدا کند بخاطر تاثیری که در ایجاد مفسده دارد. بحث ما ثبوتی و لبی است. خطابات می‌شود 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 می‌شود 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 لبّا 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. می‌گفت 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، نمی‌آید، بلکه در متعلق خودش می‌آید که ملاک مفسده است و دو عنوان پیدا می‌شود، در حالی که روایت می‌گوید «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 مباح‌هایی که آیت الله وحید گفت و لازمه حرف شهید صدر است که از باب کسر و انکسار ملاکی باشد، این اشکال مرحوم اصفهانی می‌آید. 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 می‌خواهد 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 می‌کند. اگر چنین چیزی معقول باشد، می‌شود مباحی که «یرد فیه نهی». یعنی در خود همین فعل «ورد نهی». ولی اگر گفتید که نهی مقصور می‌شود 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 لابشرط 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 می‌خورد، و این دو حیثیت مخلتف است. و لذا اشکال برمی‌گردد. مانند جایی که مرحوم اصفهانی فرمود «یرد فیه نهی» در متعلق خودش که مفسده است وارد می‌شود، نه اینکه در مباح نهی وارد شود. مباح خلو از ملاک بود. اینجا نمی‌توان گفت مباح خلو از ملاک است، زیرا فرض ما اینست که کسر و انکساری است، ولی می‌توان 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، می‌گویند فعل واحد مصب امر و نهی هر دو می‌تواند 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 ـ مرحوم نائینی می‌گوید دو حرکت است ولی به لحاظ عرفی یک حرکت است ـ بنام شرب داروی تلخ، دو حیثیت دارد. با همین بیان، اجتماع امر و نهی را درست می‌کنیم. عرض ما اینست که اگر واقعا این عناوین بتواند از هم جدا شود، مصب نهی غیر از مصب اباحه می‌شود، 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 می‌شود.

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 ـ که بدون قرائن خاصه باشد ـ در اباحه‌هایی که خالی از مصلحت و مفسده باشند، زیاد بکار رفته است. اثبات این‌ها کار لازم دارد، ولی بحث جالبی است که اساسا عنوان مباح و مطلق در عبارات شارع، آیا هر دو صورت را شامل می‌شود یا ظهور دارد در مواردی که خلو از مفسده و مصلحت باشد.

پس صورت مسأله اینست که بحث در اباحه‌های واقعی است، یعنی اباحه‌ای که شارع جعل کرده است و حکم واقعی است. شهید صدر تصویری کرده است که عرض کردم اگر می‌خواهید به همه لوازم آن اخذ کنید، به این معناست که نهایتا در جاهایی که مفسده دارد و مولی ترخیص می‌دهد در اول شریعت، از باب تدریجیت شریعت و تسهیل بر مکلف، باید کسر و انکسار را قبول کنیم، وگرنه در مفسده‌ تامه‌ای که بعد از تمام شدن تدریجیت مولی، بر اساس آن تحریم واقعی می‌کند، 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 می‌آید، در مواردی که از باب کسر و انکسار ملاکی است و لاحرجیت عقلی داریم، آیا صدق می‌کند که اباحه شرعی هم داریم؟ آیا اطلاق و اباحه‌ای که در کلمات شارع می‌آید، موارد کسر و انکسار ملاکی را شامل می‌شود یا خیر؟ این حرف اگر درست باشد که ظهور در این ندارد، هم به فرمایش آیت الله وحید که قبلا بحث کردیم، این اشکال وارد می‌شود و هم به فرمایش شهید صدر وارد می‌شود. 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 می‌گوییم. اول باید تکلیف اباحه را حل کنید آنگاه «حتی یرد فیه نهی» بخاطر این اشکالی که پدید می‌آید، 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 می‌گوییم 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 اساسا می‌شود ورود نهی در فعلی باشد که سبب یک مفسده‌ای می‌شود یا نه؟ باید دقیقا 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 ونهی لبا اینطور درست می‌کنند که یک حرکت واحد دو حیثیت دارد و از این دو حیث می‌تواند 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 نمی‌زند بلکه به خود شیء می‌زند.

پاسخ: در جایی که خلو از ملاک است، روشن است. در جایی که خلو از ملاک نیست و دو حیثیت دارد، نهی دقیقا به چه چیزی می‌خورد؟ دقیقا به همین شیء مطلق می‌خورد؟ بحث ظاهر روایت نیست، باید ثبوتا حل کنیم. اگر نهی ثبوتا 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، یرد فیه نهی، در آن وارد شده است نه در مطلق یا مباح.

سوال: دو عنوان جدا گانه است. یک شیء به حیثیت تقییدی موضوع برای نهی است و یک شیء به حیث تقییدی دیگر موضوع برای اباحه است.

پاسخ: آن جهت تلخ بودن منهی است نه خود شیء. اصلا حرف مرحوم اصفهانی همین بود. چرا ایشان گفت که اگر اباحه خالی از مصلحت و مفسده باشد، نهی نمی‌تواند بر آن وارد شود؟ چون نهی بر جهت مفسده وارد می‌شود و دیگر یرد فیه نهی 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 مغصوب بودن، و پاسخ داد که در واقع خود این عنوان منهی است، پس در خود این شیء مباح نهی‌ای وارد نشده است.

این دقت خوبی بود، لکن در جایی بود که بپذیریم مباح خلو 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 نهی. 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 نهی نیست یعنی نهی 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، مخصوصا کسانی که اجتماع امر و نهی را قبول دارند و دو حیثیت درست می‌کنند در فعل واحد که اگر این تصویر شود اینجا هم علی الظاهر باید گفت نهی 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 نهی را به معنای صدور تصویر می‌کنیم (که محل اشکال ما بود و آن را نپذیرفتیم) می‌گوید 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 می‌ماند 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 می‌شود. 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 می‌گوید اینکه بگوییم اباحه‌ای که لم یرد فیه نهی، مقدمه‌ای 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 می‌گوید حرف نامعقولی است.

شهید صدر می‌گوید زمانی این پیش می‌آید که یک ضد را مقدمه عدم ضد دیگر و یا عدم آن را مقدمه ضد دیگر بگیریم که ملاکات این‌ها را با هم بسنجیم. ملاک اباحه را با ملاک نهی بسنجیم که می‌گوید این معقول نیست. ولی اگر بگوییم خود اباحه به عنوان یک حکم مغیاست به ورود نهی نه حرمت، مسأله فرق می‌کند.

ایشان بین نهی و حرمت فرق قائل می‌شود 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 اباحه‌ای داریم که مغیی به ورود نهی است، یعنی مغیی به تبلیغ و ابلاغ حرمت است. می‌گوید ابلاغ حرمت غیر از حرمت واقعی است. روایت «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» آمده است تا بگوید که ملاک حرمت واقعی تام نمی‌شود مگر زمانی که تبلیغ شود. هر زمان تبلیغ شد، آن ملاک حرمت تام می‌شود. حرف ایشان اینست که شاید روایات اطلاق برای رساندن همین پیام است که حرمت‌ها در آنجایی که مغیی است، مادام که تبلیغ نشده باشند، ملاکشان تمام نیست و با تبلیغ ملاکشان تمام می‌شود.

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 مغیی است به ورود نهی. ایشان کلاً می‌گوید این شاید در مقام بیان این باشد که حرمت واقعی اگر تبلیغ نشود، ملاک آن تمام نمی‌شود. آیا این اثباتا درست است؟ آیا روایت «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» می‌خواهد رابطه تبلیغ حرمت با حرمت واقعی را بیان کند؟! این روایت درباره اباحه است و مغیی بودن آن به حرمت. ایشان کلا این را درباره حرمت گرفت. این به لحاظ اثباتی حرف بسیار عجیبی است.

می‌فرماید:

الثاني: أنّنا لو غضضنا النّظر عمّا عرفته من المعنى الوسط بين الإباحة الواقعيّة و الإباحة الظاهريّة، قلنا: إنّ من الممكن حمل الإطلاق في هذا الحديث على الإباحة الواقعيّة و الورود على الصدور، و لا يلزم من ذلك محذور تعليق أحد الضدّين على عدم الآخر، و لا محذور اللّغوية

لغویت علی الظاهر مشیر است به قسم دومی که مرحوم اصفهانی فرمود

و توضيح الواضحات، و ذلك لأنّه لم يعلّق ملاك الإباحة على عدم ملاك الحرمة حتى‌ يقال: إنّهما متضادّان، أو متناقضان، و لا يعقل تعليق أحدهما على عدم الآخر، بل علّقت نفس الإباحة على عدم ورود النهي، و النهي معناه الخطاب و التبليغ من قبل الشارع، فلعلّ هذه الرواية تكون بصدد بيان أنّ الملاكات الواقعيّة للحرمة لا تؤثر في الحرمة ما لم يتصدّ الشارع للتبليغ من قبله و يجعل الخطاب على طبقها - أي أنّ صدور التبليغ من قبل الحجج قيد في تماميّة ملاك التحريم[[107]](#footnote-107)

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 می‌گوید «فلعلّ هذه الرواية تكون بصدد بيان أنّ الملاكات الواقعيّة 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 تامل کنید تا جلسه آینده

والحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 367](#_Toc122352865)

[اشکال دوم شهید صدر به بیان مرحوم اصفهانی در مغیی نبودن اباحه واقعی به صدور نهی 367](#_Toc122352866)

[سه اشکال به بیان شهید صدر 368](#_Toc122352867)

[1. اشکال اثباتی و ظهوری 368](#_Toc122352868)

[2. اشکال ثبوتی و عقلی 368](#_Toc122352869)

[راه‌حل مباحث الأصول در حل مشکل ثبوتی 368](#_Toc122352870)

[دو پاسخ به راه‌حل مطرح در مباحث الأصول 369](#_Toc122352871)

[3. عدم وجود داعی در تبلیغ حرمتی که مفسده آن تام نیست 370](#_Toc122352872)

[تلاش آقای حائری در پاسخ به اشکال سوم 371](#_Toc122352873)

[پاسخ به راه‌حل آقای حائری در جواب اشکال سوم 372](#_Toc122352874)

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

قال الله تبارک و تعالی «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»[[108]](#footnote-108)

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 قوی‌تری 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 می‌دهد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»[[109]](#footnote-109). خود انسان هست و عمل وی. باید دید چه زاد و توشه‌ای را از قبل برای مسیر آینده‌اش 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 أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»[[110]](#footnote-110). 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. همین‌جاست 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»[[111]](#footnote-111). 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 سلطنت و قدرت اوییم. اگر این حقیقت را بفهمیم، بقیه مسائل حل می‌شود. فاتحه‌ای 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 مغیی باشد به ورود نهی به معنای صدور، هیچ احتمال معقول و قابل توجیهی ندارد. نه اباحه واقعی و نه ظاهری و نه لاحرجیت عقلی، هیچ‌یک صورت قابل پذیرشی پیدا نمی‌کند.

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 می‌فرماید می‌توان 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 مغیی نبودن اباحه واقعی به صدور نهی

سپس ایشان فرمود حتی اگر از این تصویر چشم پوشی کنیم، باز هم می‌شود اباحه واقعی را بدون محذور و مشکلی عقلی تصویر کنیم، بدین توضیح که اباحه مغیـا به تبلیغ حرمت و صدور خطاب مبرز حرمت شود نه حرمت واقعی تا گفته نشود که این‌ها 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 مغیـا شده است به تبلیغ حرمت، نه به خود حرمت واقعی.

سوال می‌شود 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 می‌دهد که می‌توان فرض کرد که ملاک حرمت واقعی تام نیست و به تبلیغ ملاک آن تمام می‌شود. سپس می‌فرماید که روایت «کل شیء مطلق» این را می‌گوید که ملاک حرمت واقعی بدون تبلیغ، تمام نیست.

# سه اشکال به بیان شهید صدر

## 1. اشکال اثباتی و ظهوری

جلسه گذشته عرض شد این حرف با ظهور روایت در مقام اثبات سازگار نیست. روایت درباره اباحه است که اباحه مغیی 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 نمی‌کند مگر به دلالت التزامی، اما مفاد خود روایت این نیست.

## 2. اشکال ثبوتی و عقلی

از این مهم‌تر 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.

### راه‌حل مباحث الأصول در حل مشکل ثبوتی

آقای حائری در پاورقی از شهید صدر نقل می‌کند 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 می‌گوید که تبلیغ جعل را در مجعول اخذ کنیم. زیرا تبلیغ در خود حرمت دخیل می‌شود. می‌خواهیم حرمت را تبلیغ کنیم مثل آنکه آنجا می‌خواهیم علم به حکم پیدا کنیم.

اگر بگویید علم به حکم در حکم دخیل است، قدما می‌گفتند دور می‌شود، ولی این دور پاسخ داده شده است، اما محذور لغویت باقی است.

در اینجا تبلیغ حکم در خود حکم دخیل است. حال، مولی می‌خواهد 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 می‌شود؟! ایشان می‌گوید 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 می‌کند و تبلیغ این جعل در مجعول دخیل است.

### دو پاسخ به راه‌حل 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، المکلف است، در مجعول هم همین باقی می‌ماند و فقط فعلیت این مکلف در خارج است. نمی‌توان در خارج وصف دیگری افزود. لذا این راه‌حل 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 مثلا «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 المکلف» یا «وجوب الصلاة علی المکلف العالم بوجوب الصلاة»؟ طبعا دومی است. خب در اینصورت، عالم به وجوب صلاة یعنی عالم به وجوب صلاة علی العالم بوجوب الصلاة و هکذا. این ربطی به اعتبارات ما ندارد. موضوع حکم خود مولی باید منقَّح 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.

## 3. عدم وجود داعی در تبلیغ حرمتی که مفسده آن تام نیست

اشکال دیگری آقای حائری در پاورقی آورده است که از شهید صدر است یا از خود ایشان، نمی‌دانیم. 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 انگیزه‌ای 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، اصلا 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 می‌کند و این تبلیغ طریق است و خود تبلیغ، مفسده‌ای به حرمت اضافه نمی‌کند. بله، خود تبلیغ احکام و انزال کتب و ارسال رسل مصلحت عمومی دارد، ولی به این حرمت چیزی از لحاظ ملاکی اضافه نمی‌کند. مولی داعی دارد برای اینکه مکلف از این مفسده دور بماند، لذا تبلیغ می‌کند 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 نمی‌شود. مولی از مفاسد لزومی عبد را منع می‌کند. 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 بپرهیزد؟! تبلیغ نکند تا مفسده‌اش 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 مفسده‌اش تام نیست، تبلیغ کند؟ آیا معقول است که مولا با جعل حرمت کاری کند که مفسده‌ای که بالفعل نیست، مفسده بالفعل بشود، تا مکلف از آن اجتناب کند؟ می‌گوییم مولی ما را از مفسده لزومی منع می‌کند. مولی چرا کاری کند که فعلی مفسده‌دار شود تا ما را منع کند؟!

سوال: مولا می‍تواند این جعل را انجام دهد و اصلا آن را واصل نکند که منجز هم نشود.

پاسخ: این که واضح است. با عدم ایصال منجز نمی‌شود.

سوال: ثمره‌اش 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 اصلا چگونه چیزی در عالم است که مفسده ناقصی باشد که مولی با جعل، ملاک حرمت را تمام کند تا عبد اجتناب کند؟ خب مولی چیزی نگوید. در اینصورت یک مفسده غیر لزومی در عالم است. خب باشد. مفسده‌های غیر لزومی مگر اجتناب دارند؟

### تلاش آقای حائری در پاسخ به اشکال سوم

آقای حائری یک تدقیقی دارد. ایشان می‌گوید اینجا از قبیل دخیل بودن در اصل مفسده نیست، بلکه از باب تحصیل ملاک است.

واقعا بحث دشواری است و بزرگانی هم اینجا خلط کرده‌اند. در بحث واجب مشروط، اینکه یک چیزی شرط وجوب باشد یا شرط واجب، این را بحث کرده‌اند و هم در بحث اجزاء، که اموری دخیل در اصل اتصاف یک فعل و ماهیت به ملاک‌اند و یک چیزهایی در این دخیل نیستند، بلکه دخیل‌اند در فعلیت و استیفای ملاک در خارج. می‌توان 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 می‌گویند، لکن ابتدا باید تصویر معقولی از این تفکیک به دست داد. مرحوم امام اشکال کرده است که این‌ها درست نیست، ولی فرمایش ایشان جواب دارد. به اجمال مطرح می‌کنیم و رد می‌شویم 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 نمی‌افزاییم. چرا می‌گویید 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 نمی‌دانیم تحقق این ماهیت به چه اموری است. صلاة، قبل از عمل من پُر از ملاک است. اینکه می‌گویند 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 فعلِ پر از ملاک از من فوت شده است. وقتی نماز نمی‌خوانم، اینطور نیست که نماز متصف به ملاک نباشد، بلکه نمازِ 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 راه‌حل 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 می‌آورید 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 ملاکِ 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 استیفـا 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 تامّی در ذات صلاة است به نحوی که صلاة بدون طهارت هم پر از ملاک است. ولی این ملاک قائم به ذات صلوة ایجاد نمی‌شود خارجا یعنی این ملاک جذب من نمی‌شود مگر متطهر باشم. یعنی استیفای آن من ناحیة العبد ممکن نیست. این چه ربطی به تبلیغ دارد که بگوییم تبلیغ در اصل مطلوبیت دخیل نیست، ولی در فعلیت دخیل است؟! ثبوتا هرچیزی ولو مربوط به مولا باشد مثل تبلیغ و ابراز خطاب کاشف از حرمت، می‍تواند در اتصاف فعل به ملاک دخیل و شرط باشد یعنی می‍توان گفت تبلیغ دخیل در اتصاف فعل به ملاک است و یا علم شخص دخیل در اتصاف به ملاک است. این‌ها عیبی ندارد ولی شرائط استیفاء چنین نیستند، مگر کسی که تبلیغ می‌کند و با خطاب نهی، حرمت را ابراز می‍کند، کسی است که فعل را انجام می‌دهد، 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 استیفا، قابل اعتبار است.

پاسخ: قابل اعتبار برای چه کسی؟ در مقام فعلیت قابل اعتبار است. نمی‌گوییم این اعتباری است. درست است که مولی در مقام اعتبار می‍تواند 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 می‌کنند. 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 می‌شود. ولی مستشکل می‌گوید 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 می‌اندازد. ملاکات واقعی و کیفیت دخالت آن‌ها در لزوم و فعلیت ملاک و استیفا است که فرق می‌گذارد. اگر کسی نتواند این فرق را در عالم واقع بگذارد، اصلا تفکیک بین شرط وجوب و واجب هم مشکل پیدا می‌کند. 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 را‌ه‌حل 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 محتملات 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 ـ آنهم به این شکل که هر سه محتمل ایشان را نادرست بداند ـ باید خود کتاب محقق اصفهانی را مطالعه کند و اینطور نباشد که اشکالی که می‌کند در قسمی اصلا ربطی به فرمایش محقق اصفهانی نداشته باشد. به هر حال، به تصریح خودشان در تقریرات، از روی کتاب آقای روحانی بحث کرده است. متاسفانه 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث‌ گذشته 375](#_Toc123390138)

[اشکالات آیت‌الله شبیری بر بیان محقق اصفهانی 376](#_Toc123390139)

[تقریر اشتباه لاحرجیت عقلی در کلام آیت الله شبیری 376](#_Toc123390140)

[ریشه اشتباه آیت الله شبیری کلام مرحوم صاحب منتقی در تقریر بیان مرحوم اصفهانی است 378](#_Toc123390141)

[دو اشکال دیگر به کلام صاحب منتقی در فهم اباحه مالکی 378](#_Toc123390142)

[توجیه عدم ذکر اباحه مالکی در کلام مرحوم اصفهانی 379](#_Toc123390143)

[ذکر ناقص کلام مرحوم اصفهانی در کلام صاحب منتقی و آیت الله شبیری 380](#_Toc123390144)

[اشتباه دیگری در نقل کلام مرحوم اصفهانی در بیان صاحب منتقی 382](#_Toc123390145)

[اشکال آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه واقعی 383](#_Toc123390146)

[پاسخ به اشکال آیت الله شبیری 383](#_Toc123390147)

[1. در مقام، ما لم یرد فیه نهی همان غیر حرام است 384](#_Toc123390148)

[2. اشکال ایشان بر مبنای حظر عقلی است در حالی که مبنای مرحوم اصفهانی اباحه عقلی است 384](#_Toc123390149)

[3. فرض بحث جابجا شده است 385](#_Toc123390150)

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

# 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 نهي»، 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 نمی‌کند.

# اشکالات آیت‌الله شبیری بر بیان محقق اصفهانی

آیت الله شبیری حفظه الله می‌فرماید 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 گلایه از ایشان وجود دارد که باید از متن خود مرحوم اصفهانی استفاده می‌کرد، اما به صراحت فرموده است که مطالب آقای اصفهانی را از کلام آقای روحانی در منتقی الأصول گرفته است به تعبیر اینکه شاگرد مرحوم اصفهانی است. مرحوم روحانی در زمان فوت مرحوم اصفهانی 23 ساله بوده است. گفته می‌شود که شاگرد ایشان بوده است، ولی در این سن‌وسال واضح است چه مقدار نزد مرحوم اصفهانی شاگردی نموده است. مطالبی که مرحوم روحانی در منتقی الاصول می‌آورد از کتاب مرحوم اصفهانی است، ولی اشکال اینست که مرحوم روحانی هم بیان مرحوم اصفهانی را درست نقل نکرده است و یک‌جا عبارت را عوض کرده است، و جای دیگر هم ناقص نقل می‌کند.

آقای شبیری در مقام تقریر مطلب مرحوم اصفهانی می‌فرماید:

ایشان در بیان عقلی مسئله می‌فرمایند: مراد از مطلق یکی از دو امر است:

1. اباحه مالکی وجود دارد؛ یعنی از آنجا که خداوند مالک تمام عالم است، می‌تواند نسبت به مملوک خود اجازه داده، اباحه نماید، بدون اینکه مباحث مربوط به شرع و قانون در نظر گرفته شود.

2. 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.[[112]](#footnote-112)

ایشان شق اول را به این گونه اباحه مالکی می‌گیرد 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 نمی‌داند و نگفته است که مالک اباحه کرده است، بلکه به صراحت می‌فرماید لاحرحیت عقلی است و این غیر از اباحه‌ای است که مالک یعنی خداوند در اینجا قرار می‌دهد. عبارت مرحوم اصفهانی چنین است:

توضيحه أن الإباحة على قسمين :

إحداهما**:** بمعنى اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي[[113]](#footnote-113)

زمانی که کلام مرحوم اصفهانی را تقریر می‌کردیم، عرض کردیم که «لاحرجیت من قبل المولی» 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 العقلی» است. آنچه مقابل حظر عقلی است، اباحه عقلی است نه اباحه مالکی که در مقابل منع مالکی است.

آنچه روشن‌تر در بیان مقصود ایشان است، آخر این بحث است. ایشان در صفحه 75 جلد 4 نهایة الدرایة می‌فرماید:

وحيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إرادة الاباحة الشرعية واقعية كانت أو ظاهرية ، بناء على إرادة الصدور من الورود ، فلا مناص من حمل الإباحة على اباحة الاشياء قبل الشرع بمعنى اللاّحرج العقلي[[114]](#footnote-114)

تصریح می‌کند که آنچه مقابل اباحه شرعی واقعی و ظاهری گرفته است، لاحرج عقلی است. لذا «لاحرج من قبل المولی» به صراحت معنا می‌شود، گرچه در عبارت پیشین هم مقابله با حظر عقلی کفایت می‌کرد برای فهم این مطلب. آنجا هم گفته بود که «اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي». روشن است که لاحرج مالکی به معنای اینکه اباحه را انشاء کند، در برابر حظر عقلی نیست. اینجا هم کاملا قابل فهم است که لاحرج من قبل المولی یعنی عقل می‌فهمد که در مقابل مولی و نسبت به او، لاحرجیت دارم.

پس اولین اشکال اینست که ایشان «لاحرج عقلی» 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 قبلا به تفصیل بررسی کردیم ـ به تفصیلی که بعید است جای دیگر چنین بحث کرده باشند ـ و حرف مرحوم اصفهانی را آوردیم که می‌گوید با وجود اینکه خداوند مالک است ولی حکم عقلی، حظر نیست بلکه اباحه است، یعنی اباحه عقلی است ولو شارع مالک باشد.

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 الورود هاهنا على الوصول لو سلم أنه ظاهر في أصل الصدور، فرارا عن المحاذير.

سپس در مقام بیان می‌گوید:

بيان ذلك: أن الإباحة على قسمين: إباحة مالکیة

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 مالکیة مرجعها إلی عدم الحرج ـ عقلا ـ في الفعل و الترک

آیا می/توان گفت که مرجع اباحه مالکی، حکم عقلی است؟! در اباحه مالکی، خود مالک اباحه کرده است، در اینصورت، چرا مرجع آن به لاحرجیت عقلی باشد؟!

سپس می‌فرماید:

مرجعها إلی عدم الحرج ـ عقلا ـ في الفعل و الترك في مورد احتمال الحرمة[[115]](#footnote-115)

حرف عجیبی است. ما قبل از شرع هستیم و خود ایشان هم در ادامه می‌گوید «و هی المعبر عنها بالاباحة قبل الشرع». حال، آیا قبل از شرع احتمال حرمت می‌دهیم؟!

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 اصلا 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 برائت 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:

اولا، مرحوم اصفهانی نفرمود «اباحه مالکی» بلکه فرمود «لاحرج عقلی». چرا این را حمل به اباحه مالکی بکنیم؟

ثانیا، توضیح ایشان یعنی چه که مرجع آن به عدم حرج است عقلا فی الفعل و الترک؟ مرجع آن این نیست. بله، می‌توان گفت که اگر اباحه مالکی در جایی ثابت شود، موضوع حکم عقل به لاحرج 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 ثالثا، اساسا «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: لاحرج 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، چراکه 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 لاحرجیت 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 المالک 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 می‌گیرد، زیرا در غیر اینصورت، لغو است. اگر نگوییم اباحه شارع بما هو شارع یا منع او بما هو شارع تمام جهات را پوشش می‌دهد 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 بی‌معناست. یعنی واضح است که در صقع شرع مولی با تحریم و اباحه‌اش همه جهات را تمام می‌کند و جایی برای اباحه مالکی باقی نمی‌ماند.

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 منتقی 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 می‌کنند و لاجرم استدلال ایشان بر بطلان این شق را هم حذف می‌کنند، 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. می‌گوید 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 می‌گوید خلف است، زیرا اباحه به معنای لااقتضای 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. این‌ها دقت‌های حسابی در کلام بود. عنوان دیگر مثل ماء مغصوب است. شرب الماء مباح است، و بما هو مغصوب منهی است. نهی از ماء مغصوب بحیث غصب درست نمی‌کند که «ورد فی الماء نهي». عبارت روایت اینست که «حتی یرد فیه نهي» یعنی در همان مورد مباح نهی وارد شود، نه اینکه به حیث دیگر وارد شود. این کلام مرحوم اصفهانی است. سپس می‌گوید ظاهر روایت هم همین است و اشکال آن هم چنین است.

دو احتمال دیکر 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 نهي واقعا مباح واقعا». وهو لغو لو أخذ التقیید بنحو المعرفیة، إذ مرجعه إلی بیان أن غیر الحرام مباح و هو واضح لا یحتاج إلی بیان.[[116]](#footnote-116)

چرا شق اصلی را بیان نکرد؟

عبارت مرحوم اصفهانی اینست:

أما الاباحة الواقعية ، فالمفروض أنها ناشئة عن لا اقتضائية الموضوع فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائية الموضوع المفروض أنّه 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 الاباحة مغيّاة 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 أرید بورود النهي تحدید الموضوع و تقییده...[[117]](#footnote-117)

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.

# 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 المعرفية، 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 اصلا 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 کفته 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.

وأمّا إذا أريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقييده ، ـ بأن يكون المراد أن ما لم يرد فيه نهي مباح ، وأن ما ورد فيه نهي ليس بمباح، ـ فهو : إن كان بنحو المعرفية فلا محالة يكون حمل الخبر عليه حملا على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الامام عليه السلام.[[118]](#footnote-118)

ایشان نگفته است که «ما لم یکن حراما 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.

# اشکال آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه واقعی

اولین اشکال، همین نکته اخیر بود که می‌فرماید 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 می‌فرماید 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 می‌گوید به هیچ وجه کالبدیهی نیست و حرف لغوی نیست و کلام کاملا معنا داری 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 می‌گوید مسأله‌ای 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 خدوند نهی صادر شده باشد. سپس ایشان می‌فرماید:

خداوند مالک تمام اعمال است و هر کاری که انجام می‌گیرد 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 می‌شود، لذا لغویتی در کار نخواهد بود. شارع می‌تواند 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.[[119]](#footnote-119)

# پاسخ به اشکال آیت الله شبیری

اینجا چند تا بحث وجود دارد، غیر از نقل ایشان که نادرست بود.

## 1. 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 می‌گوید ضدین لا ثالث لهما نیست. بسیار خب، 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 می‌گوید 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.

## 2. 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؟ اولا 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.

اولا این یعنی شما حظر عقلی را پذیرفتید. اشکال اول اینست که اشکال شما به اصفهانی لااقل 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 می‌گوید 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 بکنید، 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 اقای اصفهانی قبول ندارد و ما هم قبول نداریم و آنجا به تفصیل گفته‌ایم و آخر بحث به آن اشاره‌ای می‌کنیم. ما هم قبول ندرایم 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.

## 3. فرض بحث جابجا شده است

نکته دیگر مهم و جالب این بحث که جلسه آینده به تفصیل بحث می‌کنیم اینست که ایشان ظاهرا 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 می‌گوید اباحه شرعی. می‌گوید در بستر حظر عقلی، اباحه کاملا 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 لو لا این، حظر عقلی است.

بله، مگر اینکه بعد از ورود شرع و تثببیت 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 واقعا 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. لااقل می‌گویند من دون ملاحظة 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 386](#_Toc123476365)

[اشکالات آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه ظاهری 390](#_Toc123476366)

[پاسخ به اشکالات آیت الله شبیری 390](#_Toc123476367)

[1. مرحوم اصفهانی سه استدلال جداگانه برای مغیی نبودن اباحه ظاهری به صدور نهی داشت 390](#_Toc123476368)

[2. تتمیم استدلال نخست مرحوم اصفهانی در عدم مغیی بودن اباحه ظاهری به صدور نهی 392](#_Toc123476369)

[اگر اباحه ظاهری مغیی شود به صدور نهی، قابل ایصال به مکلف نیست 394](#_Toc123476370)

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

# 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 منتقی 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 شیبری 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 اموالم نهی نکردم، شما آزاد هستید که درآن تصرف کنید»، عبارت کاملا 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 عقلا 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 می‌گوید 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 ثانیا، 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 اباحه‌ها و حرمت‌ها را در عالم جعل کرده است و موضوعات احکام خودشان را یافته‌اند، دیگر ظرف حظر عقلی نیست. فرض اینست که اباحه واقعی است، یعنی احکام آمده است و شرع وارد شده است و سال‌ها گذشته است و موضوعات هم حکم خودشان را یافته‌اند و برخی موضوعات در عالم محرم/اند و برخی مباح.

حال، مرحوم اصفهانی می‌فرماید در این ظرف «لم یرد فیه نهی» را قید «کل شیء» بگیرید، مشیر به چه چیزی است؟ به آن حصه‌ای که در عالم مباح است. چیز دیگری در عالم وجود ندارد. یعنی موضوعات عالم احکامشان را یافته‌اند و برخی مباح و برخی مستحب و برخ حرام و برخی واجب‌ و برخی مکروه‌اند. «لم یرد فیه نهی» اگر مشیر است به چه چیزی مشیر است؟ به مستحب و حرام و مکروه و واجب؟ طبعا نه. پس فقط مشیر به مباح‌ها است. بنابراین، لبّ مطلب اینطور می‌شود که «کل شیء لم یرد فیه نهی» که اشاره می‌کند به اینکه مباح‌ها 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 کرده‌اند و زمان امام صادق علیه السلام است و بحث کردیم که امام صادق علیه السلام جعل احکام نمی‌کنند. احکام، موضوعاتشان را پیدا کرده‌اند. 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 نمی‌تواند باشد پس مشیر به مباحات است. در این‌ صورت باید بگویم این‌ها مباح است. این واضح و بدیهی است و مرحوم اصفهانی هم می‌گوید 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 بی‌فایده نیست؛ بله، اگر حظر عقلی بود بی‌فایده 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 می‌فرماید که استدلال مرحوم اصفهانی تمام نیست. می‌فرماید مرحوم اصفهانی سه استدلال آورده است و حاصل همه اینست که اباحه ظاهری نمی‌تواند به امری واقعی و به غیر علم مغیا شود، و سپس فرموده است که این کلام صحیحی نیست. ایشان مثال می‌زند که حجیت، امری ظاهری است و ما می‌گوییم قول عادل حجت است حتی یخرج عن العدالة. اگر اینطور بگوییم حکم ظاهری را مغیا کردیم به خروج از عدالت که امری واقعی است. می‌گوید این امر هیچ استحاله‌ای ندارد. آنگاه می‌فرماید بنابراین تعلیق حجیت به امری واقعی اشکالی عقلی ندارد.

در ادامه می‌فرماید اینکه مرحوم اصفهانی در طی استدلال می‌گوید موضوع حکم ظاهری شک است و اگر این موضوع مقید به عدم صدور نهی شود، لازم می‌آید 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 می‌گوید 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 می‌فرماید 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 اضافه‌ای هم دارد که امری واقعی است، مانعی ندارد. پس از کجا می‌گویید که شک تمام الموضوع است؟ گویا اینطور می‌گوید که اگر تمام الموضوع باشد، بله نمی‌تواند مغیی به امری واقعی شود، ولی چه کسی گفته است که تمام الموضوع است؟ بنابراین می‌شود که حکم ظاهری به امری واقعی تعلیق شود.

# پاسخ به اشکالات آیت الله شبیری

چند نکته درباره اشکال ایشان عرض می‌کنم.

## 1. مرحوم اصفهانی سه استدلال جداگانه برای مغیی نبودن اباحه ظاهری به صدور نهی داشت

اولا مرحوم اصفهانی سه استدلال داشت و برخلاف فرمایش ایشان، استدلال‌های مرحوم اصفهانی به نکته واحدی برنمی‌گردد. آقای شبیری می‌فرماید:

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 مغیّی شود.[[120]](#footnote-120)

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 ظاهری 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؟

اشکال دوم اصفهانی این بود که شبهه مصداقیه می‌شود. 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 می‌گوید 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. می‌گویید «کل شی 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 نمی‌تواند 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 برنمی‌گردد. بله، هر سه استدلال برای این است که نمی‌شود اباحه ظاهری مغیی به امری واقعی شود، ولی سه استدلال جداگانه است.

## 2. تتمیم استدلال نخست مرحوم اصفهانی در عدم مغیی بودن اباحه ظاهری به صدور نهی

حال، آیا اشکال آقای شبیری به استدلال نخست مرحوم اصفهانی وارد است؟ اگر فرمایش مرحوم اصفهانی همین کبرایی بود که آقای شبیری می‌فرماید، اشکال وارد بود. اما به نظر بنده مرحوم اصفهانی نمی‌گوید که در عالم، حکم ظاهری نداریم که به شیءمائی واقعی معلق شده باشد. یک وقت بحث اینست که احکام ظاهری در عالم، نمی‌شود 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، نمی‌شود مغیی به ورود نهی باشد، بلکه باید مغیی به علم به نهی باشد.

دو نکته در فرمایش ایشان است. دقت کنید که بحث جالبی است و آقای شبیری هم انصافا در جایی که خلأی وجود دارد، اشکال می‌کند.

فرمایش مرحوم اصفهانی بنا بر این تلقی است که اباحه ظاهری در موضوعش شک اخذ شده است، نه چیز دیگری، لذا نمی‌شود مغیی باشد به غیر علم به حکم. نمی‌شود به امری واقعی مغیی باشد، چون امر واقعی مجامع با شک می‌شود و نتیجه این می‌شود 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 مغيّاة إلاّ بالعلم، ولا محدّدة إلاّ بعدمه[[121]](#footnote-121)

گفته است که موضوع آن مشکوک است.

پاسخ آیت الله شبیری چیست؟ می‌فرماید یک اباحه ظاهری دیگری می‌توانیم تصویر کنیم که موضوع آن اخص از شک باشد. بسیار خب، باشد. نهایت اینست که می‌توان به مرحوم اصفهانی گفت که چرا این احتمال را بررسی نکرده است، ولی حرف ایشان این نیست که شما می‌گویید. موضوع بحث ایشان اباحه ظاهری‌ای است که موضوع آن المشکوک است. قبلا هم این را فرموده بود. حرف ایشان یک کلمه است که اگر موضوع اباحه ظاهری شما مشکوک است، معقول نیست که به امری واقعی مغیی بشود و این حرف درستی است. زیرا مغیی بودن لازمه‌اش اینست که با وجود مشکوک بودن، حکم ظاهری نداشته باشیم. آقای شبیری اشکال می‌کند که ما می‌توانیم 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 می‌کرد.

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 نمی‌شود به یک واقع‌مائی مغیی باشد، این اشکال آقای شبیری وارد است، ولی ما احتمال نمی‌دهیم 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 ثبوتا اشکالی دارد؟ فرض کنید چشم آدمی در شب خوب کار نمی‌کند‌ و نجاست و طهارت را قاطی می‌کند. آیا ثبوتا مانعی دارد که بگویند قاعده طهارت فقط روزها جاری است؟! یعنی احتمال می‌دهیم آقای اصفهانی تقیید استصحاب و قاعده طهارت به روز را محال می‌داند و دارای اشکال ثبوتی می‌بیند؟ روشن است که اینطور نیست. اینجا می‌توان 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 واقع‌مائی 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 کبرای 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 نمی‌شود. 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 می‌رود. این خصوصیتی در مسأله ماست.

آقای شبیری استنباطی از کلام مرحوم اصفهانی کرده است که ایشان می‌گوید احکام ظاهری اصلا نمی‌شود به واقع معلق شوند. بحث ما این نیست، بلکه تعلیق به آن حرمتی است که خود شک در آن، موضوع اباحه است. اگر می‌خواهید 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 منحفظ نباشد. اینجور 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 تتمیم می‌کرد که اگر شک بخشی از موضوع شد چه می‌شود؟ قطعا 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 الظاهریة التي موضوعها المشکوک لا یعقل أن تکون مغیاة إلا بالعلم و لا 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 الحکم 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 کون الموضوع وهو المشکوک

فرض کرفته تمام الموضوع آن، شک است

موجودا یرتفع حکمه بصدور النهي المجامع مع الشک واقعا[[122]](#footnote-122)

در پرانتز عرض کنم با اینکه آقای شبیری از فقهای دقیق النظر است و در نقل‌ها خیلی دقت می‌کند، ولی در نقل از مرحوم اصفهانی نمی‌دانم 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؟! منتها در پرانتز عرض کردم که اثری در بحث ما ندارد. چه علت باشد و معلول، و چه موضوع تام با حکم آن، نکته‌ای که آقای شبیری فرمود با هر دو سازگار است و نیازی نبود که این نسبت خلاف واقع را بدهد. نظر ایشان قابل تامین 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 کیفتیی که ایشان می‌گوید قابل وصول نیست و جعل حکم ظاهری به این صورت، لغو و بی‌معنی است.

فرمایش مرحوم اصفهانی تمام می‌شود، و هر سه استدلال مرحوم اصفهانی در این شق درست است، ولی در بیان استدلال اول از یک بحث اثباتی کمک گرفته است که اقای شبیری در اثبات آن خدشه کرد که موضوع حکم ظاهری این نیست، بسیار خب اگر نباشد، ما تتمیم می‌کنیم 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 می‌خواهد موضوع را احراز کند، خودش باعث دارد و جعل داعی برای او لغو است. اینجا ما نمی‌گوییم لازمه‌اش به علم منوط شده باشد، بلکه به خود واقع منوط شده است. برای تنجز باید واصل شود و هیچ وقت واصل نمی‌شود.

سوال: واصل شدنش به علم به ورود نیست بلکه به همین که نفهمم وارد شده یا نه کافی است.

پاسخ: وقتی مغیی می‌شود 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 می‌توان تتمیم کرد و همه شقوق استدلال ایشان درست است و بحثی باقی می‌ماند که فردا ان شاء الله. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 398](#_Toc123569246)

[تبیین کلام مرحوم اصفهانی در اباحه مالکی 398](#_Toc123569247)

[اشکالات آیت الله شبیری به کلام مرحوم اصفهانی در شق اباحه مالکی 400](#_Toc123569248)

[پاسخ اشکالات آیت الله شبیری 401](#_Toc123569249)

[1. حکم عقل بی‌ارتباط به شرع نیست 401](#_Toc123569250)

[2. پس از ورود شرع، روایت را شرطی خلاف واقع معنا نمی‌کنیم 402](#_Toc123569251)

[4. معنای مدرک احکام بودن حکم عقل 406](#_Toc123569252)

[احتمال چهارم در تفسیر حدیث اطلاق در کلام صاحب منتقی 407](#_Toc123569253)

[اشکال به احتمال چهارم 408](#_Toc123569254)

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

# 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 ظاهرا این بزرگواران اباحه مالکی را به خود شارع منتسب می‌کنند، یعنی اباحه‌ای 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 داده‌اند که نمی‌دانیم از کجاست.

فرمایش مرحوم اصفهانی روشن بود. مرحوم اصفهانی فرمودند اباحه مالکی ـ آنطور که ما فهمیدیم و عرض کردیم و قرینه آوردیم ـ 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 خصوصا که این فرمایش از امام صادق علیه السلام وارد شده است که بعد از تثبیت شرع است و نیز خصوصا که در مسأله‌ای‌ مبتلابه‌ است که قطع به صدور حکم آن از شارع داریم. این «خصوصا»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 ـ در قرآن که کلام حق است و در روایات که کلام پیامبر و اهل بیت است ـ مولویت است. حمل این‌ها بر غیر مولویت ثبوتا ممکن است و مرحوم اصفهانی نگفته است محال است. خود ایشان حتما 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 لبّا بخواهیم حرف مرحوم اصفهانی را تصویر کنیم، اینطور می‌شود. مرحوم اصفهانی «ورود» را ظاهر در «وصول» می‌داند و از این‌جهت 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، نهایتا اینست که یک ظهوری ادعا می‌کنند، ولی مرحوم اصفهانی می‌گوید یک ظهوری هم در مولویت وجود دارد و باید دید کدام أقوی 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 «خصوصا»هایی که ذکر می‌کند.

نکته دومی که به کمک مرحوم اصفهانی می‌آید و در واقع استدلالی دیگر است، آنست که می‌گوید خصوصا بعد از تثبیت شرع و بعد از اینکه این مورد مسأله‌ای مبتلا به است که نقطع 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 کاملا 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، حتما 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!؟ شان 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 معدّ 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 غضّ 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 نمی‌گوید این قبل است و آن بعد است؛ بلکه می‌فرماید اولا اباحه مالکی، حکم عقل هر عاقلی است و ثانیا اینکه آن ظرفی که این حکم در آن هست، سپری شده است. آیت الله شبیری پاسخ می‌دهد:

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، فایده‌ای ندارد.

اینجا را پذیرفته است که اگر ناظر باشد به قبل زمانی و حکمی که قبل از شریعت است، فایده‌ای ندارد.

اما می‌گویند:

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[[123]](#footnote-123)

# پاسخ اشکالات آیت الله شبیری

## 1. حکم عقل بی‌ارتباط به شرع نیست

نمی‌فهمیم این سخن یعنی چه؟ اولا اینکه به شرع ربطی ندارد، بی‌مساس به شرع هم نیست، زیرا حکم عقل به لاحرجیت عقلی است «من قبل المولی» و در این‌باره است که اباحه مالکی درست است یا نه و لاحرجیت داریم یا نه، نه اینکه مطلبی تکوینی درباره زمین و آسمان باشد. اینکه ربطی به شارع ندارد، احتمالا همینطور با تسامح فرموده باشد. مرحوم اصفهانی تصریح کرد لاحرجیت عقلی «من قبل المولی» است، و بنابراین یعنی چه ارتباطی به شارع ندارد؟!

## 2. 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 قبلا 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 می‌گویم مباح است و از حیث دیگر بگویم 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؟![[124]](#footnote-124)

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 برائت عقلی است

پاسخ: اگر مقصود اینست که برائت عقلی مانع از جریان برائت 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 لاحرجیت عقلی در محیط قبل از شرع یا قبل ملاحظة 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 بی‌معنی است.

سوال: یعنی موضوع ندارد؟

پاسخ: شارع دو حکم متعارض نمی‌تواند 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 می‌گویم مجازید و بما هو شارع می‌گویم ممنوع هستید. این بی‌معناست.

آیت الله شبیری می‌گوید اگر عقل یک حکمی داشته باشد قبل از شرع که ربطی به شرع ندارد و بعد از ورود شرع هم همان حکم باقی است، می‌گوید 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 می‌گوید «خصوصا» و «خصوصا»، می‌فرماید:

خصوصا في المسائل العامّة البلوى التي يقطع بصدور حكمها عن الشارع، فلا فائدة في الاباحة مع قطع النظر عن الشرع.[[125]](#footnote-125)

یعنی ایشان منکر نیست که اباحه مع قطع نظر از شرع می‌توانیم داشته باشیم. اشکال آن اینست که این فایده ندارد زیرا شرع به حسب واقع، آمده است و من دون ملاحظة الشرع دیگر بالفعل موضوع ندارد. بله، می‌توانید غض نظر کنید و بگویید من چشمم را می‌بندم که شارع آمده است یا خیر و می‌گویم شارع نیامده است و حکمی داریم، ولی الان که شارع آمده است دیگر این حرف فایده ندارد. محقق اصفهانی نمی‌گوید حکم عقل با ملاحظه عدم شرع نیست تا بگوییم آن حکم باقی است و اشکالی ندارد، بلکه می‌گوید جمله شرطی خلاف واقع است و الان شرع آمده است. سوال می‌کند حالا که شرع آمده است، شارع درباره محیط‌های خلاف واقع و عوالم خلاف واقع صحبت می‌کند؟! امام علیه السلام رو به مخاطبان می‌فرماید الان که شرع هست، ولی مطلبی می‌گویم راجع به اینکه اگر شرع نبود اینطور بود. این شأن امام نیست، آن هم در این عبارت. ممکن است هشام بن حکم برود از امام سوال بکند که اگر اینطور نبود چه می‌شد و امام پاسخ بدهد، ولی وقتی روایت می‌گوید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» اینطور معنا نمی‌کنیم.

اینکه ایشان می‌فرماید عقل حکمی می‌کند و حالا هم هست و این خلاف ظاهر نیست، خیلی عجیب است. بعد می‌فرماید که عقل اگر حکم به قبح ظلم یا قبح عقاب بلابیان 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 می‌خورد! 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 نمی‌شود 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 بلابیان نکته‌ای دارد که عرض می‌کنم، ولی در قبح ظلم ایشان مفصل بحث کرده است و بیش از هر اصولی نزدیک زمان ما بحث کرده است. قدیمی‌ها بحث می‌کردند. ایشان در بحث انسداد بابی باز می‌کند در حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه. مفصل بحث می‌کند و می‌گوید 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 می‌کند و مفصل تدقیق کرده است که چرا قائل به حکم مولوی نمی‌شود.

لب آن یک جمله است و تفاصیل آن را نمی‌توانم 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 عده‌ای 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 می‌فهمد، 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 حرف‌ها 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 می‌شود، چطور محرک است؟ باز هم عقل می‌گوید «باید». چه کسی می‌گوید حرف شارع را باید گوش کرد؟ چه کسی می‌گوید باید اطاعت کنیم؟!

پس یک «باید»ی عقل دارد که محرک هم هست.

سوال: ثواب و عقاب را که عقل نمی‌تواند بگوید.

پاسخ: اتفاقا ثواب و عقاب را هم عقل می‌گوید. این‌هایی که هست، بیان همانی است که عقل می‌فهمد. لو لا این ها عقل می‌فهمید که ثوابی و عقابی در کار است. این‌ها اختلافی است و در بحث ثواب و عقاب قدما مثل شیخ طوسی می‌گفتند به بیان شارع است، ولی کسانی که تحقیق می‌کنند و دقیق‌تر هستند می‌گویند حکم عقل هم پشت این هست. اینکه ثواب و عقاب دقیقا 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 می‌دهد، نفهمیدیم به کجای فرمایش ایشان اشکال می‌کند. مرحوم اصفهانی در احکام عقل عملی قائل نیست که حکم مولوی داریم و می‌گوید باید حمل بر ارشاد کنیم. این خلاف ظاهر اولی است، ولی هر کجا مجبور شدیم حمل می‌کنیم. آیت الله شبیری می‌فرماید:

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[[126]](#footnote-126)

آقای اصفهانی نگفته است که بیان نشده است و بیان نمی‌شود، بلکه وقتی که بیان شد بحث می‌کنیم مولوی است یا ارشادی. آقای اصفهانی می‌گوید 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 نمی‌شود بیان بشود. مگر «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول» بیان نشده است؟ منتها نمی‌تواند مولوی باشد. چه اشکالی دارد؟ اشکالی ندارد و فقط خلاف ظاهر اولی است. هر کجا مجبور شدیم حمل بر ارشادیت می‌کنیم و اگر مجبور نشدیم به ظهور حفظ می‌کنیم. حرف آقای اصفهانی اینست که «کل شیء مطلق» ظهور اولی در مولویت دارد و اگر مجبور بشویم حمل می‌کنیم. ولی مجبور نیستیم و به مولویت آن عمل می‌کنیم.

## 4. معنای مدرک احکام بودن حکم عقل

پایین‌تر ایشان سخن عجیبی می‌گوید:

طبق اشکال مرحوم اصفهانی باید عقل را از مدارک احکام خارج کرد! در حالی‌ که عقل، یکی از ادله اربعه برای استخراج احکام است[[127]](#footnote-127)

بیچاره مرحوم اصفهانی هم متهم است که خیلی عقل‌گرا است و هم می‌گویند اگر این حرف شما درست باشد عقل را باید از مدارک احکام بیرون کنیم!

اولا، کدام عقل مدرک احکام است؟ عقل نظری یا عملی؟ عقل عملی مستقل مدرک است؟ چه کسی گفته است؟ این همه اخباریین مخالف‌اند و کسانی که قاعده ملازمه را قبول ندارند، مخالف‌اند. اینها قابل ملاحظه نیستند در عالم اسلام؟! بسیاری که قاعده ملازمه را منکر‌اند، می‌گویند دلیل نداریم این‌ چیزی که عقل می‌گوید، شرع هم بگوید. پس چطور جزء مدارک احکام می‌دانند؟!

آنچه جزء مدارک احکام است هم عقل نظری است در باب فهم احکام، مثلا قطع به حکم پیدا می‌کنیم و دو حکم را با هم جمع می‌کنیم 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 می‌گویند اگر عقل حکم کرد دلیل نداریم شرع حکم داشته باشد. مرحوم اصفهانی می‌گوید شارع بما هو شارع که جعل داعی مولوی می‌کند حکمی ندارد، ولی بما هو رئیس العقلا داخل در این حکم است. الان می‌توانم بگویم شارع هم ظلم را قبیح می‌داند. همین نکته خیلی کارساز است. شما می‌توانید قصد تقرب کنید با ترک این فعل. اگر حسن عدل را به شارع ولو بما هو عاقل بتوانیم نسبت بدهیم، قصد تقرب به آن می‌کنیم. یعنی مرحوم اصفهانی که منکر حکم مولوی است منکر انتساب قبح ظلم و حسن عدل به شارع نیست. انتساب می‌شود داد، ولی مولوی نیست.

اینکه گفته می‌شود 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 ملازمه‌اند. اینکه ایشان می‌گوید یکی از ادله اربعه برای استخراج احکام است، یعنی احکام عقل عملی هم هست، پس کسانی که قاعده ملازمه را منکر‌اند الی ما شاء الله چه می‌گویند؟! 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 حرف‌های ایشان نمی‌دانیم به کجا می‌خورد و ربطی به حرف‌های 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 بحث‌هایی که دیدیم از شهید صدر و آیت الله وحید و آیت الله شبیری و صاحب منتقی، همگی، دنبال ایشان می‌روند. چنین متفکری است که حرفی دقیق می‌زند و همه دنبال او می‌روند.

اشکالاتی که کردند چه آقای وحید و چه آقای صدر و چه آقای شبیری، به نظرم هیچ کدام وارد نیست. برخی از آن‌ها دعاوی مبنایی است و باید جایی دیگر حل شود که ایشان قبول ندارد عن تفطن، نه اینکه بحث نکرده باشد و بر ایشان مخفی مانده باشد. برخی دیگر هم اشکالات واردی نبود و سوء فهم بود در نسبت‌هایی 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 جمله‌ای که آقای روحانی فرمودند. ایشان اصلا در اشکال به بیان عقلی مرحوم اصفهانی یک جمله دارد و می‌گوید یک شق رابع هم داریم که أشار الیه المحقق النائینی. اینکه محقق نائینی 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 می‌کند؟ در منتقی الاصول با تعبیرِ «أو فقل»، عبارت دیگری می‌آورد که «کل شیئ مطلق» اصلا راجع به اباحه نیست. راجع به اینست که سوال نکنید قبل از اینکه شارع بگوید. همان که فرمودند «سکت الله عن أشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلفوها». 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 می‌گوید این چه اشکالی است که شما می‌کنید؟! مگر می‌شود غیر اباحه ثابت بشود؟ بله، ایشان می‌گوید غیر اباحه ثابت است. اصلا مفاد جمله «کل شیء مطلق» و محور آن، اباحه نیست و چیزی دیگر می‌گوید که ای انسان‌ها 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 ثبوتا به ذهن رسید باید بگوییم؟! روایت می‌گوید «کل شیء مطلق»، و درباره کل شیء حکمی می‌کند و شما می‌گویید ای انسانها، تکلف در سوال نکنید. این حرف کاملا خلاف ظاهر و بلکه خلاف نص است. چرا این احتمال را مطرح می‌کنید؟!

مطلب آقای اصفهانی در این قسمت تمام شد و بیان ادبی ایشان باقی مانده است که فردا بحث می‌کنیم. اینجا هم همه را دنبال خودش کشیده است و از یمین و یسار به ایشان اشکال کرده‌اند که عمدتا غیر وارد است و جلسه آینده به تفصیل بحث می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 409](#_Toc123995790)

[استدلال دوم محقق اصفهانی در اینکه «ورود» در روایت به معنای «وصول» است 410](#_Toc123995791)

[سه اشکال مطرح به استدلال دوم مرحوم اصفهانی 410](#_Toc123995792)

[اشکال اول 411](#_Toc123995793)

[پاسخ به اشکال اول: ورود متعدی بنفسه است و مورود آن، مکلف است 412](#_Toc123995794)

[تفاوت معنای ورود و دخول 414](#_Toc123995795)

[شواهد لغوی در تایید بیان مرحوم اصفهانی 414](#_Toc123995796)

[اشکال دوم 418](#_Toc123995797)

[پاسخ به اشکال دوم 419](#_Toc123995798)

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

# 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 می‌آید استدلال اولی که ایشان مطرح کرد و استدلالی عقلی بود، وافی است که ثابت کند «ورود» در هیچ یک از محتملات 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 می‌کنیم، 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 اساسا 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 سرفصل‌های آنچه در آنجا گفتیم، اشاره می‌کنیم، زیرا یکی از مفروضات بحث این بود که حظر و اباحه مالکی در اینجا تصویر می‌شود.

# 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 کتاب» و یا «ورد عليّ الکتاب». «علی» در این مثال برای تعدیه نیست، بلکه از باب اشراف است. لذا «وردني کتاب» هم صحیح است. «وردني کتابه» یعنی نامه فلانی به من رسید. التبه «ورد عليّ کتابه» 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 یساوق الوصول. ورود، بدون شک به معنای علم و انکشاف و وصول نیست. «وردني کتابه» 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 المکلفَ»، در اینصورت، علم به آن پیدا می‌کند. نمی‌گوییم معنای ورود وصول و علم است، ولی معنایی است که یساوق و یلازم 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 تقریبا 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 تقریبا یکی است. اشکال اینست که فرض کنیم «ورود» متعدی است و نیاز به «مورود» داریم. یک جاهایی «مورود» شخص است، مانند اینکه می‌گوییم «وردني 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 نهي»، 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 في 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 «في» است. در واقع مجرور در «فیه»، مفعول به است در اینجا. گویا تعدیه به «في» 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 «فيه» می‌آید، متعدی است؛ ولی آقای اصفهانی چنین چیزی ندارد. آقای شبیری در تقریراتشان ـ‍ممکن است ایشان نگفته باشد و در تقریرات ایشان چنین آمده است‍ـ می‌فرماید:

مرحوم اصفهانی ادعا کرده بودند که "وَرَدَ" اگر همراه با کلمه "فیه" استعمال شود، همیشه نیاز به مفعول ‌به دارد.

چنین عبارتی در کلام اصفهانی اصلا نیست، بلکه خلاف و مقابل این است.

در پرانتز 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 می‌گوید آقای اصفهانی ادعا کرده است که «ورد» اگر با کلمه «فیه» باشد، متعدی است. اصلا چنین چیزی نیست. آقای اصفهانی گفته است «ورد» متعدی است و اگر در جایی «وارد» ـ نه مضایف آن که مورود است ـ نیازی به محل داشته باشد، با «فیه» محل آن را درست می‌کنیم. تصریح می‌کند که با «فیه» محل را درست می‌کنیم نه مورود و مضایف را. می‌گوید به هر حال، «وارد» نیاز به «مورود» دارد و بالالتزام می‌فرماید «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 می‌شود. بنابراین نقل ایشان از مرحوم اصفهانی درست نیست.

ایشان بعد از نقل، می‌فرماید:

ما در جواب از ایشان می‌گوییم به چه دلیل کلمه "ورود" همیشه باید همراه با مفعول‌به باشد و کلمه «فیه» به تنهایی کفایت نمی‌کند؟!! مثلا اگر گفته شود: باران در زمین وارد شد آیا در این جمله باید مکلّف و یا یک شخصی در تقدیر گرفته شود؟!! در این استعمال‌ها نیازی به تقدیر گرفتن کلمه دیگری نیست تا گفته شود، "ورود" به معنای وصول است.[[128]](#footnote-128)

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 می‌کنند، نه به حرف مرحوم اصفهانی توجه کرده‌اند و نه به لغت مراجعه کرده‌اند.

حرف مرحوم اصفهانی این است که «ورد» متعدی بنفسه است. از لغت شاهد می‌آورم. تقریبا همه معاریف کتب لغت متفق‌اند بر اینکه «ورد» متعدی بنفسه است. «ورد علی» را هم می‌آورند و می‌گویند که از باب اشراف است.

فرمایش مرحوم اصفهانی از این جهت تمام است. یک نکته‌ای باقی می‌ماند 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. انصافا مرحوم اصفهانی حرف‌ها را مثل سرب ریخته است، ولی اینکه اعتنا نمی‌شود بحث دیگری است. می‌گوید یک جاهایی «وارد» نیاز به محل دارد، و حکم، محل می‌خواهد نه «مورود» آن، مثل عرضی که محل می‌خواهد. «فیه»، یعنی در موضوع حکم که محل آن است. برای مثال در ربا نهی وارد شده است. «نهی» در ربا و دربارهٔ ربا وارد شده است نه اینکه بر ربا وارد شده باشد.

مرحوم اصفهانی واقعا دقت کرده است و قرینه آورده است و بزرگواران دقت نکرده‌اند. ایشان می‌گوید در همین جایی که ما «فیه» بکار می‌بریم، نسبت به محل می‌گوییم «ورد فیه نهي»، ولی نمی‌توان گفت «ورده نهي». درست می‌گوید. نمی‌توان درباره ربا گفت که «ورده نهی» بلکه باید گفت «ورد فیه نهی». اگر مورود بود، گفتن «ورده نهي»، صحیح بود. اگر بنا بود که رابطه نهی با آن هاء ضمیر که موضوع حکم است، رابطه وارد و مورود باشد، باید می‌گفتیم «ورده نهی». نمی‌توان درباره ربا گفت که «ورده نهي» بلکه باید گفت «ورد فیه نهي»، چون مضایفِ 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 مورود 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 في 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 المحیط ندارد و شرح آن یعنی تاج العروس ندارد، مصباح ندارد و همینطور صحاح ندارد، و تهذیب اللغه 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 «فِی» 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 مثلا «ورد الماء فی الأرض»؟

## تفاوت معنای ورود و دخول

سوال: آقای شبیری ورود را به معنای دخول می‌گیرد.

پاسخ: این اشتباه است. نکته‌ای درباره رابطه ورود و دخول عرض می‌کنم. 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»[[129]](#footnote-129) برخی بحث کرده اند که ورود به معنای دخول است و همه داخل آتش می‌شوند و انبیاء هم می‌شوند. برخی می‌گویند داخل می‌شوند ولی نمی‌سوزند و فورا بیرون می‌روند. عده‌ای دیگر گفته‌اند و لغویون بسیاری این را تقویت کرده‌اند 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 می‌ریم. اینجا می‌گویند ورود به معنای دخول نیست. می‌گویند «ورد الماء، دخل أم لم یدخل»، و «ورد البیت، دخل أم لم یدخل». ورود، همان اشراف علی الدخول است نه دخول بالحمل الشایع.

این نکته بسیار جالبی است. ما در فارسی ورود را با دخول یکی می‌گیریم. انتظار داشتیم که آقای شبیری فحص کرده باشد، ولی می‌فرماید می‌گوییم «آب باران در زمین وارد شد». این در فارسی است، ولی آیا در عربی هم گفته شده است؟! گفته شده است که مثلا «ورد الغیث في الأرض؟». نگفته‌اند. 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 می‌شود.

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؟ می‌گوید طرف آن، انسان یا شیئ‌ای است که ورود بر آن وارد می‌شود و این فعل بر آن وارد می‌شود و آن، «فیه» نیست. نهی وارد بر مکلف می‌شود. بنده قدری فحص کردم دیدم شاید در روایات ـ نرسیدم خیلی دقت کنم ـ یکی دو روایت به ذهنم می‌آید که تقریبا واضح است که ورود نهی گرفته است در مطلبی و بر شخص وارد شده است.

## شواهد لغوی در تایید بیان مرحوم اصفهانی

حال، چند شاهدی که دیدم برای شما می‌آورم. در لسان العرب می‌گوید:

وكلُّ مَا أَتَيْتَه فَقَدْ وَرَدْتَه

سپس می‌گوید:

وأَوْرَدَ عَلَيْهِ الخَبر: قصَّه[[130]](#footnote-130)

اینجا باب افعال است.

تَقُولُ: وَرَدَتِ الإِبل وَالطَّيْرُ هَذَا الماءَ وِرْداً، وَوَرَدَتْهُ أَوْراداً

اینطور بکار می‌بریم.

ووَرَدَ الماءَ وَغَيْرَهُ وَرْداً ووُرُوداً وَوَرَدَ عَلَيْهِ: أَشرَفَ عَلَيْهِ، دَخَلَهُ أَو لَمْ يَدْخُلْهُ[[131]](#footnote-131)

البته این را لسان العرب از ابن سیده نقل می‌کند 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. می‌گوید: «ورد الماء و غیره وردا و ورودا و ورد علیه: أشرف علیه، دخله أم لم یدخله». دیگران هم گفته‌اند.

سپس می‌گوید:

وَكُلُّ مَنْ أَتى مَكَانًا مَنْهَلًا أَو غَيْرَهُ، فَقَدْ وَرَدَه. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها [کان علی ربک حتما مقضیا]، فَسَّرَهُ ثَعْلَبٌ فَقَالَ: يَرِدُونَهَا مَعَ الْكُفَّارِ فَيَدْخُلُهَا الْكُفَّارُ وَلَا يَدْخلُها الْمُسْلِمُونَ.

یعنی ورود دارند، ولی مسلمین داخل نمی‌شوند، پس ورود به معنای دخول نیست.

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنى أُولئِكَ عَنْها مُبْعَدُونَ

با توجه به اینکه «الذین سبقت لهم منا الحسنی»، از آن مبعدون‌اند، داخل جهنم نمی‌شوند.

وَقَالَ الزَّجَّاجُ: هَذِهِ آيَةٌ كَثُرَ اخْتِلَافُ الْمُفَسِّرِينَ فِيهَا، وَحَكَى كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَن الْخَلْقَ جَمِيعًا يَرِدُونَ النَّارَ فَيَنْجُو الْمُتَّقِي ويُتْرَك الظَّالِمُ، وَكُلُّهُمْ يَدْخُلُهَا

این گروهی هستند که می‌گویند همه داخل می‌شوند.

پایین‌تر می‌گوید:

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَالْحَسَنُ وَقَتَادَةُ: إِنّ وُروُدَها لَيْسَ دُخولها

ورود اینها به معنای دخول نیست

وَحُجَّتُهُمْ فِي ذَلِكَ قَوِيَّةٌ جِدًّا

این را ظاهرا لسان می‌گوید

لأَن الْعَرَبَ تَقُولُ ورَدْنا مَاءَ كَذَا وَلَمْ يَدْخُلوه

عرب اینطور می‌گوید که «وردنا ماء کذا» در عین حال که داخل آب نشده‌اند.

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَلَمَّا وَرَدَ ماءَ مَدْيَنَ

حضرت موسی داخل آب نشده بود و وارد بر ماء مدین که محل کشیدن آب است، شده بود.

وَيُقَالُ إِذا بَلَغْتَ إِلى الْبَلَدِ وَلَمْ تَدْخله: قَدْ وَرَدْتَ بَلَدَ كَذَا وَكَذَا.

وقتی وارد شهری می‌شوی و لم تدخله، می‌گویند قد وردت بلد کذا

این مهم است و استعمال عرب غیر از آن چیزی است که در فارسی بکار می‌بریم. عرب می‌گوید «وردت البلد» با اینکه داخل شهر نشده است.

قَالَ أَبو إِسحاق: وَالْحُجَّةُ قَاطِعَةٌ عِنْدِي فِي هَذَا مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنى أُولئِكَ عَنْها مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَها[[132]](#footnote-132)؛

بقیه نیز مثل این است.

بحث دیگر اینست که درباره اشخاص می‌گوییم «ورد فلانا ورودا» به معنای «حضر» است. اگر گفتیم «وردني زید»، یعنی «حضر عندي». این نکته در لسان العرب بود.

در تاج العروس که شرح قاموس المحیط است می‌گوید:

الوَرْد (: الإِشْرَافُ عَلَى الماءِ وغيرِه، دَخَلَه أَو لَمْ يَدْخُلْه)

این یک قسمت برای خود قاموس است؛ و در شرح می‌گوید:

وَقد } وَرَدَ الماءَ وعَلَيْه{ وِرْداً ووُرُداً

و می‌گوید:

وكُلُّ مَن أَتَى مَكَاناً مَنْهَلاً أَو غَيْرَه فقد وَرَدَه، وَمن المَجاز قولُه تَعالى: «وَإِن مّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا»

اگر برای دخول باشد، مجاز می‌شود. بعد همین‌ها را آورده است که عده‌ای گفته‌اند اصلا معنای ورود، دخول نیست.

وَفِي اللُّغَةِ: {وَرَدْتُ بَلَدَ كَذَا، وماءَ كَذَا، إِذا أَشْرَفَ عَلَيْهِ، دَخَلَه أَو لم يَدْخُلْه،[[133]](#footnote-133)

سوال: اگر با «فی» باشد، باز هم به معنای اشراف است؟

پاسخ: اصلا با «في» نیاورد‌ه‌اند.

مرحوم اصفهانی دقت فوق العاده‌ای دارد. «فیه» یک جاهایی از باب ضرورت خود وارد است. وارد به گونه‌ای است که بار و بندیل دارد، و «فیه» لازم دارد و این، ربطی به مورود ندارد. اگر «فیه» از باب تعدیه بود، باید می‌آوردند. چطور «علی» را که فقط از باب اشراف است، آورده‌اند ولی «فیه» را نیاورده‌اند؟! البته آن مقداری که بنده فحص کردم اینطور بود و ممکن است از چشم ما دور افتاده باشد.

وَمن الْمجَاز: (وَرَدْتُ البَلَدَ، وَوَرَدَ عَلَيَّ كِتَابٌ سَرَّني) مَوْرِدُه. وَهُوَ حَسنُ الإِيرادِ، قَالُوا: أَوْرَد الشيءَ، إِذا ذكَرَه.[[134]](#footnote-134)

عرض می‌کنم که «فی» برای تعدیه نیست و اگر بود می‌گفتند که ورد متعدی بنفسه است و گاهی هم با حرف متعدی است. افعالی وجود دارند که اینطوراند که هم خودشان متعدی‌اند و هم با حرف اضافه متعدی می‌شوند. هر چه گشتیم ندیدیم در این کتب اینطور باشد.

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. اصلا آنجا که بدون تعدیه هم آورده است. «فیها» محل استقرار آن است غیر از اینست که طرف آن کجاست.

سوال: می‌توانست فیها بیاورد و نیاورده است.

پاسخ: به خدا هم یاد می‌دهیم چه باید می‌آورد؟!

در المنجد هم که معمولا شاهد نمی‌آورم ولی همین حرفها را تکرار کرده است که:

ورد یرد ورودا الماء خلاف صدر عنه فهو وارد. ورد الماء و غیره: سار إلیه داناه و بلغه

نمی‌گوید 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 ظاهرا نداشت. ماده ورد را نداشت. العین خیلی منظم نیست و از فهرست گشتم چیزی نیافتم که ورد را بحث کرده باشد

لذا به نظر می‌آید هیچ شاهدی این بزرگواران بر اشکال بر مرحوم اصفهانی ندارند بلکه شاهد بر خلاف آنان است.

## اشکال دوم

اشکال دیگری بر مرحوم اصفهانی کرده‌اند. صاحب منتقی می‌فرماید که فرض کنیم «ورد» همین باشد که مرحوم اصفهانی می‌گوید 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 می‌خواهید و بحث انکشاف و علم است. «ورده» یعنی ورد المکلف. بسیار خب، نهی باید به مکلف انهاء پیدا کند تا بگوییم ورد. اینجا نیاورده است، ولی جای دیگر ورده یعنی ورد المکلف. اشکال ایشان اینست که چه ربطی به علم دارد؟ هیچ دلیلی در کار نیست، و بلکه ما کاملا شک داریم که ورود یک معنایی باشد که ملازم با علم و حضور باشد. ایشان شاهد می‌آورد که می‌توان گفت که «وردني ضیف 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 ظاهرا اینجا یک چیزی مقدر است. «وردنی ضیف» یعنی «ورد بیتی» نه اینکه «وردنی». لب آن اینست که می‌گوید ورد بیتي و لم أعلم به حتی خرج و الا اگر وردني باشد ظاهرا نمی‌توان گفت لم أعلم به حتی خرج. عبارت را خواندیم که «وردني زید أي حضر». یعنی حاضر شد پیش من. ورود آنچه در لغت آمده نسبت به شخص یعنی حضر. چطور بگوییم حضرني زید و لم أعلم به؟ معنا ندارد. در لغت نمی‌توان گفت که شخص پیش من حاضر شد و من نفهمیدم. البته گاهی «لم اعلم به» را بکار می‌بریم به معنای دیگری. مثل اینکه بگوییم جمعیتی آمدند و لم أعلم بزید، از این باب که زید را نشناختم، 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 خصوصا با این معنایی که در دو سه کتاب لغت قدیمی آمده است که وردنی به معنای حضرني 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 ظاهرا 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 «وردني» 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 بریم. 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 می‌شود 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 می‌خواهد و بدون اینها که نمی‌گوییم حکم است، و اینها همه واقعیت است.

ایشان می‌گوید به من برسد ولی من نفهمم. ایشان مدعی است که می‌شود منتهی شود، ولی من ندانم. مثل اینکه بگوییم وردنی ضیف و لم أعلم به.

ما پاسخ می‌دهیم 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 می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 421](#_Toc124095627)

[اشکال سوم به استدلال دوم محقق اصفهانی 422](#_Toc124095628)

[پاسخ به اشکال سوم 423](#_Toc124095629)

[نتیجه بحث مرحوم اصفهانی در روایت اطلاق 424](#_Toc124095630)

[اجمالی از بحث رد اباحه مالکی و حظر عقلی 425](#_Toc124095631)

[دو دلیل عمده حظر 425](#_Toc124095632)

[اشکالات دلیل اول حظر 426](#_Toc124095633)

[1. عدم قبح تصرف در ملک تکوینی 426](#_Toc124095634)

[پاسخ اشکال اول 426](#_Toc124095635)

[2. تتمیم اشکال به استدلال حظر در جایی که ضرری به دیگری وارد نمی‌شود 427](#_Toc124095636)

[3. خود حرکات ما تصرف در ملک موجود خداوند نیست 428](#_Toc124095637)

[4. مضطر به فعل و ترک هستبم و در افعال اضطراری، قبح تصرف نیست 429](#_Toc124095638)

[5. صرف بنائات عقلایی قبل از شرع، قبحی ثابت نمی‌کند 430](#_Toc124095639)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث ما در استدلال دوم محقق اصفهانی بود. استدلال دوم، استفاده از نکته‌ای 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 «علیَّ» می‌آید مثل «ورد عليّ کتاب»، از باب اشراف است نه تعدیه. از آنجایی که متعدی بنفسه است، وارد که نهی است نیاز به مورود دارد و مورود، مکلف است. تعبیر «فیه» دلالت نمی‌کند که موضوع حکم که ضمیر هاء در «فیه» است، مورود است، زیرا وارد در اینجا محل لازم دارد و «فیه» بیان آن محل است و می‌گوید این حکم در کدام محل مستقر شده است، نه اینکه برای بیان مورود 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 إلیه نباشد و چرا به همین تعدیه پیدا نکند؟ پاسخ این اشکال را جلسه گذشته به تفصیل عرض کردیم که اساسا 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 النهي الربا». یعنی نمی‌توان گفت که خود ربا مورود نهی است. ربا، موضوع نهی است، اما «ورده النهي» نمی‌توان گفت. بله، می‌توان گفت «ورد فیه النهي». 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 إنهاء 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، إنهاء را لازم دارد و معنای آن هم صدور نیست آنطور که مرحوم آخوند فرموده است، ولی اولا إنهاء به شخص لزومی ندارد بلکه انهاء به موضوع هم برای صدق ورود کافی است، که در جواب اول گفت، و در جواب دوم می‌گوید فرضا إنهاء به مکلف هم لازم باشد، ولی چرا به کل مکلف مکلف باشد؟ چرا نگوییم إنهاء به مجموع مکلفین پیدا می‌کند؟ «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهي»، 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 إنهاء 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. می‌گوید 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 می‌آورد 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 المکلف 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 نمی‌توانند این ادعا را تلقی کنند. بگویم این شیء بر من مباح است ولی یکباره نهی به گوش کس دیگری می‌رسد و از من اباحه رفع می‌شود! این سخن معقولی نیست. این اباحه چرا آمد و چرا رفت؟ اباحه قبل از ورود شرع چطور آمده بود؟ اباحه‌ای که شارع به جعل واقعی‌ آورد مثلا از باب لا اقتضائیت، ولی یکدفعه با ورود نهی به کس دیگری، این اباحه برای من رفع می‌شود! خصوصا با توجه به تحلیلی که مرحوم اصفهانی از اباحه داشت که لا بشرطیت نسبت به ملاک است، ورود نهی به دیگری به این لابشرطیت چه اضراری می‌رساند که آن را بردارد؟

سوال: حتی اگر زمینه فحص باشد، عقلا جایز نمی‌دانند؟

پاسخ: بحث برداشتن اباحه واقعی است. به کس دیگری وارد می‌شود. فرض کنید به امت اسلامی در عراق نهی واصل شود و اباحه از من برداشته شود. این چه وجهی دارد؟! نه عقلا چنین مغیی بودن به غایت را در اباحه نمی‌پذیرند و نه مفاد اباحه این را نمی‌پذیرد. اباحه لا بشرط بودن نسبت به ملاک و مفسده و مصلحت بود، چطور ورود به شخص دیگر غایت اباحه من می‌شود؟

سوال: علم اجمالی کافی نیست نسبت به اینکه خطابی صادر شده است به طور کلی.

پاسخ: علم اجمالی چه ربطی به بحث ما دارد؟ می‌گوید غایت حاصل می‌شود و اباحه رفع می‌شود.

سوال: فرمودید تفصیلا باید به تک تک برسد، ولی وقتی ملاک یک علم اجمالی کلی به ورود باشد چطور می‌شود؟

پاسخ: اصلا بحث علم نیست. بحث ورود است. کاری به علم و جهل نداریم. بحث ما مغیی بودن به ورود است نه به علم. دلیل آن هم اینست که روایت شریف مغیی 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 تایید 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 لبّا این می‌شود که «کل شیء مطلق حتی یصل إلیك». بنابراین، در مقابله می‌فهمیم موضوع اطلاق و اباحه، عدم وصول است که همان بحث برائت می‌شود. انصافا 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 عموما 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 نمی‌تواند 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 اتفاقا 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 این ها 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، می‌گویند حظر است. پس نمی‌خواهیم یعنی چه؟ اگر عقل ما تصرف را قبیح بداند و بگوید شما نهایتا معاقب هستید در صورت انجام کار، چه می‌گویید؟ حتی اگر شرع نباشد. بحث وجوب نظر در دعوت انبیاء، چه لزومی دارد؟ کسی بگوید من نمی‌خواهم نظر کنم و توجه نکند، آیا حل می‌شود؟! 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 وگرنه افراد نظر نمی‌کنند و راحت هستند. کسانی مثل آیت الله شبیری و دیگران می‌گو‌یند فایده «کل شیء مطلق» اینست که قبل از ورود نهی، عقل حکم می‌کند به حظر از باب تصرف در ملک سلطان و آنگاه «کل شیء مطلق» می‌آید و جلوی این را می‌گیرد.

## اشکالات دلیل اول حظر

عرض شد که ادله حظر دو تاست. نسبت به استدلال حظر از جهت تصرف در ملک مالک، شش اشکال شده است که برخی از آن‌ها ابداعات ما بود. برخی از این‌ها 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.

## 1. عدم قبح تصرف در ملک تکوینی

یک اشکال اینست که اصلا 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 مثلا 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 حظر 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.

## 2. 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 قبح 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 بررسانیم، قبح تصرف بی‌معناست.

جواب داده‌اند و ما هم این جواب را پذیرفتیم که از کجا معلوم نکته قبح 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 قبح تصرف در ملک دیگران فقط برای اضرار نیست.

امروز می‌خواهم اشکال را تتمیم کنم و بگویم اشکال ظاهرا ذو وجه است. اولا 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 قبح 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 ـ لو لا بحث شرع که قبل از ورود به عالم شرع این حرف را می‌زنیم ـ 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 اسنایی دارد و یک اغراض تبعی هم دارد.

این حرف درباره خداوند نمی‌آید. قبل از ورود شرع، فرضا 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 اضراری 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.

## 3. 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 مثلا 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 افعالم 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: حرکة فی العالم و ملکیة لله، نه اینکه تصرف در ملک خداوند بکنم.

به نظر بنده این استدلالی است برای اینکه آن چیزی که معمولا عقلا 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 الملکیة، نه اینکه تصرف در ملک باشد. این بحث دقیقی است که روی آن تامل کنید.

## 4. مضطر به فعل و ترک هستبم 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 مضطریم.

در پرانتز 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. مثلا 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 إلیها، 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 مضطریم 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 اقای 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 مضطریم یا فاعل باشیم یا تارک.

حتی اگر کف نفس را قبول نکنیم که همه جا کف نفس نیست، ولی می‌شود تتمیم کرد به قسم دیگری که بگوییم احتمال مفسده قوی در ترک می‌دهیم. از طریق امری واقعی پیش بیاییم. ما احتمال مفسده در ترک می‌دهیم. در صدر کلام می‌گویند قبح تصرف در ملک دیگری است به شرطی که اضطراری نباشد و مثلا مفسده‌ای هم مترتب نباشد بر عدم انجام آن فعل.

اگر مواجه هستیم با فعل و ترک، می‌خواهیم ببینیم این حرکت من جایز است یا خیر. حظریون می‌گویند این جایز نیست، چون تصرف در ملک خداوند است. پاسخ می‌دهیم به این تصرف مضطریم یعنی یا باید این تصرف را انجام دهیم یا تصرف دیگری را و در هر حال در محیط الهی حرکت می‌کنیم و همه کارهای ما تصرف است. خوابیدن و نفس کشیدن و سکون ما تصرف است. چرا تصرف است؟ یا با آن دید که می‌توانستم عمل را انجام دهم و اراده اقتضا داشت که انجام دهم و نمی‌دهم پس یک نحوی تصرف است؛ یا اگر بگوییم عرفا تصرف نیست، احتمال قیام مفسده مهمی در ترک می‌دهم. بنابراین، فعل من تصرف در ملک خداوند است و ترک من احتمال می‌دهم مفسده قوی‌ای 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 این‌ها اضطرار است. چرا ترک را نمی‌توانم رها کنم؟ چون احتمال مفسده قوی در آن می‌دهم. بنابراین اصل استدلال بر حظر قبل از ورود شرع، درست نیست.

## 5. صرف بنائات عقلایی قبل از شرع، قبحی ثابت نمی‌کند

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 می‌شود؟ 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 عقلا می‌گویید باید به امضای شارع برسد؟ اگر واقعا بدون امضا قبیح بشود، به ملازمه می‌توانید 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 قبح‌اند، 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 عقلا قبح درست نمی‌کند. اصلا 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 تقریبا 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؟!

عقلا 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 اساسا 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 432](#_Toc124197562)

[استدلال به استصحاب عدم تکلیف 432](#_Toc124197563)

[استصحاب عدم جعل و استصحاب عدم مجعول 432](#_Toc124197564)

[اشکال شیخ انصاری در تمسک به استصحاب عدم تکلیف 433](#_Toc124197565)

[نقدهای وارد بر بیان شیخ انصاری در اشکال به استصحاب برائت 435](#_Toc124197566)

[1. ممکن است مستصحب حکم شرعی باشد 436](#_Toc124197567)

[2. کافی است که مستصحب قابلیت تعبد داشته باشد 436](#_Toc124197568)

[3. آثاری که موضوعشان اعم از ظاهر و واقع است، با استصحاب مترتب می شوند 437](#_Toc124197569)

[4. موضوع حکم عقل به عدم استحقاق، عدم المنع است نه خصوص ترخیص 438](#_Toc124197570)

[اشکال دوم آقای خویی به شیخ انصاری 439](#_Toc124197571)

[پاسخ اشکال دوم آقای خویی 440](#_Toc124197572)

[دو اشکال آخوند به کلام شیخ انصاری 441](#_Toc124197573)

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

# خلاصه بحث گذشته

امهات بحث در آیات و روایاتی که مربوط به برائت بود، مطرح شد و تمام شد. همانطور که عرض کردیم به نظر می‌آید هم آیات و هم روایات دلالت بر برائت دارند خصوصا 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 برائت به استصحاب عدم التکلیف هم تمسک کرده‌اند به بیانات مختلف.

## استصحاب عدم جعل و استصحاب عدم مجعول

گاهی استصحاب عدم جعل می‌کنیم 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 می‌کنند، مثلا گفته می‌شود «المسافر یقصر» به نحو کلی. این جعل است. گاهی هم این جعل تطبیق می‌شود خارجا بر موضوع خودش. کاری به علم و جهل نداریم، بلکه تطبیق می‌شود به موضوع خود و مسافری در خارج یافت می‌شود که مصداق «یجب أن یقصر» باشد و یک تکلیف جزئی بر او تطبیق شود. در استصحاب، هر دو را می‌توانیم طرح کنیم. می‌توانیم قضیه کلی را استصحاب کنیم که به نحو قضیه حقیقیه 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 می‌توانیم عدم مجعول را استصحاب کنیم. مسلّما در حال صغر، این کودک وجوب یا حرمت خاصی نداشته است و عدم وجوب یا عدم حرمت هر چیزی را که در آن شک می‌کنیم استصحاب می‌کنیم 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 می‌کنیم و استصحاب عدم جعل را بعدا طرح می‌کنیم.

## 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 می‌کند. یکی از وجوه غیر ناهضه‌ای که در بحث وجود دارد، استصحاب است و ایشان قبول ندارد. این استصحاب در کلام صاحب فصول آمده است و ایشان اشکال می‌کند.

اینجا مرحوم شیخ می‌فرماید اگر استصحاب از باب ظن حجت باشد، وجهی دارد که تمسک به استصحاب کنیم و در اینصورت برائت یکی از امارات و یکی از ظنون حجت می‌شود. استصحاب می‌کنیم عدم تکلیف را و این استصحاب که طبق فرض اماره است و از باب ظن حجت است، لازم آن را هم ثابت می‌کند که مثلا ترخیص است و یا عدم استحقاق عقاب است. بنابراین ایشان می‌گوید اگر از باب ظن باشد، وجه دارد، ولی درست نیست یعنی استصحاب از باب ظن حجت نیست، کما اینکه در بحث خودش می‌آید.

اما اگر استصحاب از باب اخبار حجت باشد که اصل عملی برای ما درست می‌کند و موضوع آن شک است، می‌فرماید اینجا جریان استصحاب برای اثبات برائت درست نیست. ایشان می‌گوید مستصحب باید دارای لوازم مجعول شرعی باشد. مستصحب در بحث ما یا برائت ذمه مکلف است یا عدم المنع من الفعل است یا عدم استحقاق عقاب است. یکی از این‌ها بناست استصحاب شود. سپس ایشان می‌فرماید مطلوب در استصحاب اینست که شما با استصحاب، دیگر احتمال عقاب ندهید. اگر احتمال عقاب بدهیم، محتاج قبح عقاب بلا بیان می‌شویم 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 تتمیم شود و اگر بناست تتمیم 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 خمسه 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 تتمیم 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؟

می‌گوید 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 می‌گوید. 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 اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف

علی القاعده باید به برائت ذمه واقعی حمل کنیم، چون برائت ذمه ظاهری خودش برائت است که می‌خواهیم 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 المستصحبات المذكورة، لأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر.[[135]](#footnote-135)

بعد می‌فرماید اذن و ترخیص مجعول‌اند، ولی خود اذن و ترخیص مستصحب نیستند، بلکه عدم المنع استصحاب می‌شود و لازمه‌ آن اذن و ترخیص است و در استصحاب، لازمه‌اش ثابت نمی‌شود. این مثل اثبات احد الضدین است به نفی ضد دیگر به اصالت عدم. بعد به صاحب فصول اشکال می‌کند. ایشان پایین بحث اشکال دیگری مطرح می‌کند از باب عدم حفظ موضوع در استصحاب که بحث دیگری است و به آن می‌رسیم.

## 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 می‌فرماید:

«لأن الثابت بها»

یعنی به استصحاب به روایات و اخبار،

ترتب اللوازم المجعولة الشرعیة علی المستصحب.

## 1. ممکن است مستصحب حکم شرعی باشد

اولا، آیا این درست است؟ ممکن است خود مستحصب، اثر باشد و لازم نیست لوازم مجعوله داشته باشد. تکلیف و احکام تکلیفی ـ احکام وضعی، فیه وجهٌ که عرض می‌کنم ـ 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 می/کند. 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، ـ اگر گفتیم مجعول باشد (که قابل بحث است و دلیلی نداریم) ـ 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.

## 2. 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 مولی تعبد کند که «لا یجب»، اثر دارد و موضوع حکم عقل است. اگر مولی تعبد بکند به عدم الحکم، کافی است چون موضوع حکم عقل است.

آنچه که در عبارت مرحوم شیخ است که ثابت بها ترتب لوازم مجعوله است. اولا باید خود مجعول را هم می‌فرمود که «اما بنفسه یکون مجعولا، أو من جهة ترتب الأثر المجعولة» که نگفته است؛ و ثانیا چرا اصلا 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 تکوینا و می‌خواهید تعبد کنید که هنوز روز باقی است ولی با تعبد ما حقیقتا روز باقی نمی‌شود، و بنابراین باید اثر شرعی داشته باشد. حال، سوال اینست که آنچه ما لازم داریم برای صدق «لا تنقض» حتما 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 نمی‌خواهیم که قابل برای تعبد باشد. عدم الحکم قابل برای تعبد است. شارع می‌تواند 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 می‌شود کما اینکه توضیح می‌دهیم، برخلاف فرمایش شیخ که اینجا فرموده است.

بعد ایشان نسبت به «عدم استحقاق عقاب في الآخرة» فرموده است که «لیس من اللوازم المجعولة حتی یحکم به الشارع». ولی اینجا عدم استحقاق عقاب را استصحاب نمی‌کنیم، بلکه یک مستصحب دیگری داریم مثل عدم المنع من الفعل. این عدم المنع من الفعل، موضوع برای حکم عقل قرار می‌گیرد به عدم استحقاق عقاب. عدم استحقاق عقاب را به حکم عقل ثابت می‌کنیم و موضوع آن هم استصحاب است.

## 3. 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 می‌شود ولو لوازم عقلی باشد.

آنچه که می‌گویند لوازم عقلی مستصحب بار نمی‌شود و مثبت است، لوازم عقلی مستصحب است. می‌گویند اگر بقای زید را استصحاب کردید تا 20 سالگی، این لازمه که الان لحیه داشته باشد، از لوازم تکوینی واقعی است و لذا بار نمی‌شود بر استصحاب مستصحب. یعنی اگر لازمه مستحصب، یک امر واقعی باشد، با استصحاب نسبت به این شیء، آن لازمه بار نمی‌شود 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 می‌شود. 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 هیمنطور 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 می‌شوند 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 می‌شود، و حکومت نیست که با تعبد توسعه و ضیق بدهیم، بلکه حقیقتا برداشته می‌شود. 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.

## 4. 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 نمی‌کنیم، زیرا حکم عقلی را نمی‌شود 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 نمی‌شود. باید ابتدا لازمه‌اش که ترخیص است ثابت شود تا بتواند نتیجه بدهد. این حرف درستی نیست و هر کس با دقت نگاه کند این اشکال را می‌فهمد و به ذهن ما رسید، بعد دیدم مرحوم آقای خویی هم می‌فرماید 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 می‌فرماید 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 أمرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعا، إلا أن الإذن الشرعي ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث إن عدم المنع عن الفعل - بعد العلم إجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة - لا ينفك عن كونه مرخصا فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.[[136]](#footnote-136)

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 سرراستی 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 یعلمون» چه چیزی درست می‌کند؟ اباحه درست نمی‌کند مگر اینکه کسی بگوید ـ کما اینکه آنجا گفته‌اند ـ که این لسان، عرفا 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 یعلمون». 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، لبّا 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 حتما 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 استحصاب می‌کنیم. ترخیصی که ثابت است به رفع القلم.

## پاسخ اشکال دوم آقای خویی

ما نفهمیدیم که این سخن ایشان چطور درست می‌شود؟ مفاد حدیث رفع قلم، اثبات ترخیص نیست، مخصوصا اینکه رفع قلم را به وضعیات هم توسعه دادیم الا ما استثني. رفع قلم، رفع قلم است و مثل رفع ما لا یعلمون است. مفاد رفع قلم، اباحه و ترخیص نیست. البته لازمه‌اش 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 نمی‌شود. 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 می‌فرماید استصحابش کنیم، کجاست؟

ایشان می‌فرماید الثابت بحدیث رفع القلم و امثاله. نمی‌دانیم 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 بالملازمه العرفیة و بالدلالة الالتزامیة العرفیة وقتی می‌گویند که رفع قلم شده است، جعل اباحه هم می‌کنند. ولی دلیلی بر این حرف نداریم، چون جعل موونه مازاد می‌خواهد 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 گرنه ثبوتا موونه مازاد دارد. بنابراین، این جواب دوم آقای خویی روشن نیست.

سوال: اباحه جعل می‌خواهد؟

پاسخ: اباحه جعل لازم دارد. به نظرم آقای خویی در جایی فرموده است که اباحه جعل نمی‌خواهد و همان تساوی طرفین است. همین که واقع واجب، حرام، مستحب و مکروه نباشد، مباح است. ولی این حرف درستی نیست. احکام خمسه مجعول‌اند و اباحه جعل لازم دارد. البته اگر خلو باشد، موضوع لاحرجیت عقلی است و این درست است، ولی خودش مباح نیست چون مولی می‌تواند اباحه را جعل کند، کما اینکه احکام دیگر را جعل می‌کند.

## 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 می‌فرماید تفاوتی در مستصحب و مترتب بر مستصحب نیست بین اینکه ثبوت و وجود اثر باشد یا نفی و عدم آن باشد. در هر دو می‌شود استصحاب کرد.

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده، أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته

ایشان آن نکته‌ای را که ما گفتیم حل می‌کند. 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 می‌گوید من تعبد می‌کنم عدم التکلیف در این مورد را که ذو اثر است و موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد. این جمله که باید خودش اثر باشد، یعنی وجودش یا نفیش، فقط قابل تعبد باشد کافی است.

سپس می‌فرماید:

وعدم إطلاق الحکم علی عدمه غیر ضائر

کسی بگوید عدم الحکم که حکم نیست. ایشان می‌گوید اشکالی ندارد. در استصحاب، «لا تنقض الیقین بالشک» لازم داریم و نگفته‌اند 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 می‌کند و همین کافی است. قضیه متیقن و مشکوک، همین قدر باشد که قابل تعبد باشد و رفع ید بکنیم، می‌گویند نقض کرده است. بعد می‌فرماید:

إذ لیس هناك ما دل علی اعتباره

برای اینکه باید حکم باشد

بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح

مرحوم آخوند این را کبری قرار داده است برای اشکال به شیخ. حال، وجه اشکال چه می‌شود؟ ايشان با فاء تفریع کرده است. این کبری را می‌گوید و سپس می‌فرماید:

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، إلّا إنّه 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 عقلّياً على استصحابه، إنّما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل.[[137]](#footnote-137)

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 اولا در خود عدم استحقاق نمی‌خواهیم استصحاب جاری کنیم تا فرمایش شیخ بیاید که استحقاق لازم جعلی نیست. و ثانیا عدم استحقاق عقاب بر عدم حکم فی الظاهر یعنی عدم الحکم تعبدی هم بار است. بر عدم المنع ظاهری هم بار است. چه کسی گفته است که مستصحب باید حتما لوازم مجعوله شرعیه داشته باشد؟ این هم لازم نیست. لازم عقلی در جایی که عقل ظاهر را موضوع حکم عقل قرار بدهد کافی است مثل عدم المنع مثلا. 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 می‌دهد؟ چه استدلالی به شیخ نسبت می‌دهد که اشکال می‌کند. اشکال کلام شیخ آیا اینست که مرحوم شیخ می‌خواهد بفرماید مستصحب حتما 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 می‌کند که ظاهر کلام شیخ اینست که می‌گوید عدم المنع کافی نیست و حتما باید ترخیصی که مجعول است مستصحب باشد، ولی چنین چیزی لازم نیست. چرا لازم نیست؟ دو مقدمه را ضمیمه می‌کند 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 می‌کند که در بحث ما استصحاب عدم المنع کافی است.

به نظر می ‌آید اشکالی که مرحوم آخوند به مرحوم شیخ نسبت می‌دهد یعنی اشکال بر استدلال برائت، می‌خواهد 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 می‌گوید باید لوازم مجعوله باشد که باید این را حمل کنیم به حرف‌های 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 می‌دهد و بعد اشکال می‌کند که دو مقدمه شیخ درست نیست. استصحاب عدم المنع مانعی ندارد، چون مستحصب لازم نیست مجعول باشد و همینکه قابل تعبد باشد کافی است و نیز اینکه می‌گوید 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 خویی را بررسی می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 444](#_Toc124771749)

[اشکال مرحوم آقای خویی به آخوند در فهم کلام شیخ انصاری 445](#_Toc124771750)

[اشکال شهید صدر به فهم مرحوم خویی از کلام شیخ انصاری 446](#_Toc124771751)

[فهم نظر مرحوم شیخ نیاز به فحص بیشتری دارد 447](#_Toc124771752)

[ظاهر کلام شیخ انصاری، برداشت مرحوم آخوند را تایید می‌کند 447](#_Toc124771753)

[لغویت جریان استصحاب عدم حکم در کلام شیخ انصاری 448](#_Toc124771754)

[اشکال به لغویت جریان استصحاب عدم حکم 448](#_Toc124771755)

[دفاع صاحب منتقی از مرحوم شیخ و اشکال به مرحوم آخوند 448](#_Toc124771756)

[اشکال به بیان صاحب منتقی 449](#_Toc124771757)

[اشکال دوم مرحوم شیخ به استصحاب عدم تکلیف: تغیر موضوع 452](#_Toc124771758)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در جریان استصحاب در تکلیف مجعول در حال صغر برای مکلف بود. آیا می‌توان 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 ظاهرا مربوط است به عدم امکان استصحاب از باب عدم مجعولیت مستصحب. مرحوم آخوند در کفایه در تنبیه هشتم استصحاب فرمود فرقی نمی‌کند 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 می‌شود.

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 می‌خواهد به مرحوم شیخ نسبت دهد که ایشان عدم الحکم را مجعول یا دارای اثر مجعول نمی‌داند؛ و لذا به ایشان اشکال می‌کند.

مرحوم آخوند بعد از اینکه کبری را بیان کرد می‌گوید فلا وجه للاستدلال بر عدم جریان استصحاب بما فی الرسالة. آنچه ایشان از رساله نقل می‌کند اینست که استحقاق عقاب از لوازم مجعوله نیست. این قسمت از عبارت شیخ را نقل می‌کند، ولی این بحث را مترتب بر کبرای بالا می‌کند که «فلا وجه للاستدلال». بنابراین به نظر می‌رسد اشکالی که می‌خواهد به مرحوم شیخ نسبت بدهد اینست که ایشان می‌گوید 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 می‌دهد.

سپس به مرحوم شیخ می‌فرماید 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 می‌شود مثل استصحاب خود حکم. اگر خود حکم را استصحاب کنید، باید اثر عقلی بر آن مترتب باشد و ایشان می‌گوید مترتب است. پس می‌گوید نیازی به اثر مجعول مترتب ندارد؛ و اگر هم مقصود، اثری مثل استحقاق عقاب است که مرحوم شیخ بعدا فرموده است، می‌گوید 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 می‌کند؛ زیرا اشکال آخوند را اینطور تصویر می‌کند که ایشان به مرحوم شیخ نسبت می‌دهد که عدم الحکم مجعول نیست و لذا استصحاب عدم جاری نیست. آقای خویی نقض می‌کند به مرحوم آخوند به اینکه حرف شیخ این نیست.

مرحوم شیخ در رسائل و مکاسب، استصحاب عدم ازلی را جاری می‌کند 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 می‌آورد به اینکه در تفصیلی که در استصحاب ذکر شده است بین وجود و عدم، مرحوم شیخ اشکال می‌کند که بین وجود وعدم 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.

ظاهرا 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، احتمالا 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، مثلا 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 ـ به فرمایش آقای خویی ـ در رسائل و مکاسب جاری می‌داند، آیا همه جا استصحاب‌هایی است که موضوع اثر شرعی است یا اینکه در خود حکم هم استصحاب می‌کند؟ مثلا 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 مثلا موضوع نذر محقق نیست. مرحوم شیخ منکر این استصحاب امر خارجی نیست، منتها می‌گوید استصحاب امر خارجی و واقعی مثل عدم التکلیف ـ لو قلنا به ـ 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 بیینم 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 می‌گوید 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 می‌کند، درست نیست، گرچه شاهدی 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 قبلا بحث کردیم اینست که مرحوم شیخ به این بحث ضمیمه می‌کند که استصحاب عدم حکم به درد نمی‌خورد، چون با استصحاب عدم حکم احتمال واقع مرتفع نمی‌شود و هنوز احتمال واقع می‌دهیم، و اگر هنوز احتمال تکلیف واقعی می‌دهیم، احتمال عقاب هم می‌دهیم، 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، مسلما عقل می‌گوید مستحق عقاب نیستید، همانطور که اگر اباحه کند همین حکم است. بنابراین با اجرای استصحاب عدم الحکم، احتمال عقاب نمی‌دهیم، نه از این باب که واقع را منتفی می‌دانیم، 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 نمی‌کند.

سوال: آخوند می‌گوید عدم المنع حکم است و مرحوم شیخ می‌گوید عدم المنع جعل شرعی نیست.

پاسخ: می‌دانم 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 می‌کند به عدم المنع، موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب رفع می‌شود. مثل اباحه ظاهری است. در جواب صاحب منتقی عرض می‌کنم که در اباحه ظاهری هم همینطور است.

# دفاع صاحب منتقی از مرحوم شیخ و اشکال به مرحوم آخوند

مرحوم صاحب منتقی دفاع می‌کند از مرحوم شیخ و فرمایش آخوند را رد می‌کند، و اشکالی هم به مرحوم اصفهانی می‌کند که بعدا می‌آید.

به مرحوم آخوند اشکال می‌کند که کلام شیخ ظاهرا 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، منتها 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 لحیه 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 ثانیا 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، مسلما 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 مستحصب 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 می‌گوید 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 للتعبد و لکونه مستصحبا، 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 قبلا 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. قبلا 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 حتما 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 اباحهٔ 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. منتها 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 استحصاب 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 ترخیصِ مستند به شارع درست می‌شود، و این اباحه و عدم الحکمِ مستند به شارع، موضوع حکم عقل است به رفع استحقاق عقاب. بنابراین موضوع حکم عقل از این‌جهت 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 تلکیف نیاز به اثر شرعی ندارد.

# اشکال دوم مرحوم شیخ به استصحاب عدم تکلیف: تغیر موضوع

مرحوم شیخ اشکال دیگری کرده است. اشکال دوم که اشکال مهمی است بحث تغیر 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 بقائا 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 تغیر موضوع است، مخصوصا اگر قریب به بلوغ باشد. فرض کنید این جوان در 14 سالگی بالغ می‌شود و در 13 سالگی عقل او کامل است. خدا رحمت کند مرحوم والد ما را که می‌فرمود برخی جوان‌های 13 ساله‌ از ما که 60 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 13 ساله و 14 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، تغیر موضوع است؟ مرحوم آقای خویی اصل آن را پذیرفته است و آقای صدر هم می‌پذیرد. باید دید که واقعا این درست است یا خیر. آقای صدر جواب دیگری می‌دهد و استصحاب عدم ازلی می‌کند که داستان دیگری دارد. استصحاب عدم تکلیف حال صغر را ایشان هم می‌پذیرد که تغیر موضوع است. حال ببینیم واقعا تغیر موضوع هست؟ نیاز به تامل دارد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 454](#_Toc125273397)

[اشکال دوم مرحوم شیخ به استصحاب عدم تکلیف: تغیر موضوع 455](#_Toc125273398)

[اشکال به تغیر موضوع 456](#_Toc125273399)

[اشکال سوم به استصحاب عدم تکلیف در کلام مرحوم نائینی 458](#_Toc125273400)

[دو اشکال مرحوم خویی به بیان محقق نائینی 459](#_Toc125273401)

[اشکال تعدد عدم‌ها در استصحاب عدم تکلیف در بیان شهید صدر 460](#_Toc125273402)

[پاسخ اشکال تعدد عدم‌ها 461](#_Toc125273403)

[کلام مرحوم نائینی در أجود التقریرات در بیان اشکال 462](#_Toc125273404)

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

# 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، می‌تواند یکی از ادله برائت باشد در عداد ادله دیگر. البته باید نسبت‌ سنجی شود، کما اینکه برخی این را اشکال به شمار آورده‌اند که اگر استصحاب جاری شود، دیگر مجال برائت نیست. خب نباشد، اشکالی ندارد. می‌خواهیم 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 نتیجه‌ای داشته باشد.

# اشکال دوم مرحوم شیخ به استصحاب عدم تکلیف: تغیر 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 الیقین بالشك» 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 اصلا مجال استصحاب نیست، و اسرای حکم از موضوعی به موضوع دیگر می‌شود و اگر شک کنیم، شبهه مصداقیه لاتنقض الیقین 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 اقل 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 معمولا سه معیار را نقل می‌کنند: یکی دقت عقلی، و دوم اینکه ماخوذ باشد از موضوع دلیل، و سوم اینکه موضوع، عرفا ثابت باشد و واحد تلقی شود. حق اینست که عرفا باید یکی باشد، به این دلیل که می‌خواهیم «لا تنقض الیقین بالشک» صدق کند. اگر عرفا موضوع واحد باشد، نقض صدق می‌کند. در معلوم الطهارة سابق و مشکوک الطهارة لاحق، اگر حکم کنیم به بقاء طهارت در جایی که عرفا 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 تغیر 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 الصبي»، و حال، 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 الصبي» 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. مثلا 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، حتما 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 تاثیر 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، عمدتا این اشکال را پذیرفته‌اند. می‌گویند یا صغر به لحاظ عرفی دخیل در حکم است، و بنابراین اگر اسراء حکم بدهیم به حال کبر، عرفا اسراء به موضوع دیگر است؛ و یا گفته‌اند شک داریم. از این‌رو، اشکال شیخ را پذیرفته‌اند که شرط بقاء موضوع یا قطعا 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 واقعا 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. عرفا به لحاظ آنچه که مخاطب حکم قرار می‌گیرد، بین شخص بالغ و شخصی که چند روز دیگر به بلوغ شرعی می/رسد، 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 الیقین 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 5 یا 7 یا حتی 10 سالگی را ممکن است غیر بداند، ولی اگر به حکم شارع در 15 سالگی یا به احتلام بالغ می‌شود، در اینصورت دو روز قبل از احتلام و دو روز بعد، روشن است که عرفا 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 5 ساله با 15 ساله، دو حال است؛ ولی جوانی که در 15 سالگی بالغ می‌شود، عرفا 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 منحفظ 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 التکلیف 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 التکلیف 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 الشیخ» 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 التکلیف در حال صغر، عدم التکلیف در موضوعی است که قابل نیست. صغیر، قابل تکلیف نیست و عدم التکلیف در حال کبر، عدم التکلیف در جایی است که قابل برای تکلیف است، و عدم آن مستند به شارع است بخلاف عدم التکلیف 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 التکلیف 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 التکلیف مستند به شارع است، چون قابل تلکیف است ولی شارع تکلیف نکرده است. می‌گوید این استصحاب درست نیست چون عدم التکلیف در حال صغر یک عدم التکلیف است و عدم التکلیف در حال کبر، عدم التکلیف 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 می‌گوید 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 می کنیم. 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 می‌شود. بنابراین اگر انتساب می‌خواهید، انتساب را به استصحاب درست می‌کنیم. این اشکال دوم مرحوم آقای خویی است.

سوال: تا قبل از بلوغ، قابلیت اساسا نیست تا تکلیف به حمل شایع ثابت شود.

پاسخ: قبل ازبلوغ 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 نمی‌کنند.

# اشکال تعدد عدم‌ها 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 می‌رویم 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 می‌کنیم. اگر هم مشکل تعدد عدم است، حرف اینست که عدم حال صغر 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 می‌گوید، چون می‌گوید آن عدمی که در حال صغر 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 می‌گویید استصحاب می‌کنیم و انتساب را درست می‌کنیم، نادرست است. مشکل این نیست، بلکه مشکل دو تا بودن عدم‌ها است. این دو تا بودن را با استصحاب و انتساب در ثانی نمی‌توانید درست کنید، دو تا عدم هستند. یکی مقطوع الانتفاء است و دیگری مشکوک الحصول است. این را با استصحاب نمی‌شود درست کرد. در انتسابی که با استصحاب درست می‌شود، باید ابتدا استصحاب بشود تا انتساب درست شود. اینجا دو تا عدم هستند و نمیشود استصحاب کرد. چه چیزی را می‌خواهید استصحاب کنید. لذا شهید صدر می‌گوید 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 منحفظ است و شک در بقاء می‌کنیم، گاهی اینطور است، چون نمی‌دانیم آن علتی که اول مدنظر شارع بوده و حالا قطعا منتقی 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، قطعا 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 برنداشته 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 التلکیف جدیدی است. اگر باقی نباشد می‌گویند آن عدم التکلیف حال صغر نقض شد.

برای مثال این جسم در حالی که مثلا آب کُرّی 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 کرّ 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 ـ اگر گفتیم فی الواقع نجس است ـ نجاست دیگری است؟ یا همان نجاست است؟ اگر بنا باشد احکام را به موضوعاتشان اینطور تقیید بزنید، هیچ وقت نباید استصحاب کنید. چون دائما در احکام با تغیر حالات، شک می‌کنیم که آیا حکم باقی است یا خیر. پس دائما 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 اصلا نگفته است عدم الحکم کُلاً اشکال دارد. همین که آقای خویی هم فرمود. سپس می‌فرماید:

إلّا ان الإشكال في صحة جريان استصحاب حال الصغر و نحوه

اشکال در این است.

والحق فیه العدم، فإن عدم الحرمة الثابت حاله لیس إلّا بمعنى اللاحرجية العقلية

که این داستان خودش را دارد که باید از این جهت نکته‌ای عرض کنیم. می‌گوید عدم حرمت آنجا لاحرجیت عقلی است.

و هذا قد ارتفع يقينا اما بجعل الترخيص أو الحرمة بعد البلوغ فهو غير محتمل البقاء حتى يمكن استصحابه

این حرف خیلی روشن است که اصلا یک حکم مقطوع الانتفاء است و حکم دیگری مشکوک الحصول است.

هذا مع أن عدم الحرمة إذا كان باقيا بعد البلوغ أيضا فهو حينئذ عدم مستند إلى الشارع و مضاف إليه لما ذكرناه من ان عدم الحكم كنفس الحكم بيده و بتصرفه

همان حرف شبیه مرحوم آخوند را ایشان هم قبول دارد.

و هذا بخلاف العدم السابق فانه أجنبي عن الشارع بالكلية

عدم تکلیف در زمان صباوت کلا می‌گوید از مولی اجنبی است.

فاستصحاب العدم 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 برمی‌گردد و می‌گوید

و الحاصل ان العدم 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 العدم المضاف مشكوك الحدوث و لم يكن متيقنا سابقا[[138]](#footnote-138)

این عبارت اخیر خیلی خوب است. «هذا» که عبارت دوم ایشان بود، اول اینطور فکر می‌کردیم که این «هذا» اشکالی دیگر است بعد از تسلم. یعنی اگر عدم قبلی و بعدی هم دو تا نباشند، مشکل استناد داریم که استناد نیست و اگر بخواهد استناد درست کند می‌شود مثبت. اگر این را می‌گفت، 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 می‌کند 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 قطعا 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 نمی‌شود که آقای خویی می‌فرماید استصحاب می‌کنیم و بنفس استصحاب مستند می‌شود. باید عدم‌ها را یکی بکنید و با وجود دو عدم، نمی‌شود استصحاب کرد که یکی مقطوع الانتفاء و دیگری مشکوک الحدوث است.

نتیجه این می‌شود که به نظر می‌آید این اشکال وارد نیست، زیرا اعدام متبعض نمی‌شوند و اعدام متعدد نمی‌شوند اینطور که مرحوم نائینی فرموده است. بله، آقای نائینی بحثی هم می‌کند راجع به استصحاب کلی عدم التکلیف که فردا انشاء الله بحث می‌کنیم. 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 می‌کنیم. به نظر می‌آید استصحاب عدم تکلیف از این جهات سالم می‌ماند.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 465](#_Toc125290471)

[احتمال مطرح در کلام مرحوم حلّی در عدم جریان استصحاب عدم تکلیف و پاسخ آن 466](#_Toc125290472)

[اشکال چهارم بر استصحاب عدم تکلیف: لغویت 466](#_Toc125290473)

[پاسخ مرحوم عراقی و خویی به اشکال چهارم: مطلق لابیان، موضوع قبح عقاب بلا بیان است 467](#_Toc125290474)

[پاسخ نقضی مرحوم عراقی و خویی به اشکال چهارم 469](#_Toc125290475)

[اشکال به اینکه موضوع قبح عقاب بلا بیان، مطلق «لا بیان» باشد 470](#_Toc125290476)

[پاسخ اشکال 470](#_Toc125290477)

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

# 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، لاحرجیت 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، مفرّد 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 حلّی 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 مفرِّد 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، مسلما استصحاب جاری نیست، زیرا مستصحب 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 قیدها 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 تعبدا 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 تکوینا مترتب است، یعنی اثری که برای شک وجدانی مترتب است، با استصحاب، بر واقع تعبدی مترتب کنیم؟! این تحصیل حاصل است بلکه اردء انواع تحصیل حاصل است. مثلا 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 عینا 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 فروضی 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 مبنای خودشان ظاهرا 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 تقریبا 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 برندارد. اما اگر استصحاب، موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد، دیگر لغو نیست. لغویتی که مرحوم آقای نائینی مطرح می‌کند اینست که می‌گوید بحث ما عینا 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 قیدِ همهٔ 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 برندارد. 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 می‌کند. وقتی بیان بر عدم تکلیف می‌شود، می‌گویید موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته می‌شود، یعنی عقاب قبیح نیست؟ قبح عقاب بلا بیان می‌گوید در ظرفی که «لا بیان» باشد، عقاب نیست و شما می‌گویید با استصحاب عدم تکلیف «لا بیان» برداشته می‌شود، یعنی قبح عقاب منتفی است و عقاب جایز است؟! عدم تکلیف را استصحاب کردیم و یا مثلا اماره داریم بر عدم تکلیف. آیا اینجا عقاب جایز است؟! نیاز به یک راه‌حل دارد و به آن می‌رسیم که التزام به اینکه هر گونه بیانی ولو به عدم تکلیف، موضوع «لا بیان» را برمی‌دارد، چنین لازمه‌ای دارد که باید آن را حل کنیم. آیا با قیام اماره بر عدم یا استصحاب عدم تکلیف، «لا بیان» برداشته می‌شود، یعنی عقاب اشکال ندارد؟ این را باید حل کنیم که به آن می‌رسیم.

پس اگر مبنای ما این شد که موضوع قبح عقاب بلا بیان «لا بیان» است، و هر بیانی مثبتا و نافیا للتکلیف «لا بیان» را برمی‌دارد، یعنی دیگر موضوع قبح عقاب مرتفع می‌شود. در اینصورت، استصحاب عدم تکلیف وارد می‌شود بر قبح عقاب بلا بیان. چون با تعبد استصحابی واقعا و حقیقتا «لا بیان» برداشته می‌شود، 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، تعبدا موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌داریم و تشبیه می‌کند به مثل نسبت استصحاب طهارت و قاعده طهارت، و اماراتی که بر حل واقع می‌شود و قاعده حل. در این‌ها حکومت هست. از اینجا شهید صدر در متنی که در مباحث هست، اشکال می‌کند به آقای خویی که نباید این را می‌گفتید که اینجا حکومت است و استصحاب حاکم بر قبح عقاب بلا بیان است، زیرا اولا یک حاکم نمی‌تواند در حکم حاکم دیگر، موضوع را توسعه و ضیق بدهد و شارع نمی‌تواند موضوع حکم عقل را مضیق یا موسع کند؛ و ثانیا 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 عرب‌ها، حرفیا اخذ کنیم، آقای خویی تعبیر حکومت را نیاورده است که آقای صدر اشکال می‌کند. بله، ایشان تعبیر می‌کند که با تعبد رفع می‌شود و تمثیل کرده است، و شاید آقای صدر از مجموع این‌ها استنباط حکومت کرده است وگرنه تصریح به حکومت نیست.

این حرف‌ها در حل اصل مسأله اصولی تاثیری ندارد. آقای خویی می‌خواست علی القاعده بگوید با تعبد موضوع را برمی‌داریم، حالا دقت نکرده است و اگر حکومت هم می‌گفت 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، حقیقتا و وجدانا برداشته می‌شود و دیگر حقیقتا بیان بر واقع داریم با تعبد. بنابراین، «لا بیان» در کار نیست.

# پاسخ نقضی مرحوم عراقی و خویی به اشکال چهارم

مرحوم عراقی در نهایة الافکار 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 تامین 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 راه‌حل آن چه شد؟ اگر قاعده قبح عقاب بلابیان تامین 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 «لابیان» 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 التکلیف، 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 اصلا 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 ظاهرا 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 دارم در تکلیف، می‌گویم ولو در واقع تکلیف باشد ـ چون شک حالت تفطن است ـ 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 اینجاست. 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، مسلما 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 می‌گوید. 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. می‌گوید 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 می‌گوید «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 برنمی‌دارد و اگر موضوع را برندارد، 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 بگویم 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 473](#_Toc125382676)

[اشکال شهید صدر به اینکه موضوع قبح عقاب بلا بیان، مطلق «لا بیان» باشد 474](#_Toc125382677)

[توجیه اینکه چگونه مطلق «لا بیان» موضوع قبح عقاب بلا بیان است در کلام شهید صدر 474](#_Toc125382678)

[اشکال شهید صدر به توجیه مذکور 475](#_Toc125382679)

[بررسی بیان شهید صدر: 476](#_Toc125382680)

[اشکالات کلام شهید صدر 477](#_Toc125382681)

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

تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم میلاد مسعود امام پنجم شیعیان حضرت محمد بن علی، باقر العلم سلام الله علیه را و از خداوند می‌خواهیم 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 بعدا به آن‌ها اشاره می‌کنیم. یکی از اشکالاتی که به این استصحاب وارد شده بود، اشکالی بود که محقق نائینی در اینجا مطرح می‌کند، و نیز در مواضع متعدد علم اصول مثل بحث حجیت هم مطرح می‌کند. اشکال اینست که استصحاب برای ترتیب اثر بر واقع است. اثری که بر واقع مترتب است، با استصحاب تعبدا بار می‌شود. 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 می‌کند و نیازی به اثبات عدم واقع یا واقع نیست تا بخواهیم آن اثر مشترک را بار کنیم. می‌فرماید 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 بی‌فایده نیست. در اینجا، اساسا استصحاب موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد. 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 جایزاست؟!

# توجیه اینکه چگونه مطلق «لا بیان» موضوع قبح عقاب بلا بیان است در کلام شهید صدر

ایشان می‌گوید بعید است کسانی که قائل به قبح عقاب بلابیان 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 می‌گوید 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 اساسا تکلیفی در کار نیست، عقل باز هم می‌گوید عقاب نیست، ولی نه به معیار نخست بلکه اینجا اصلا 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 اصلا 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 عبدی 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 ـ علی القاعده مقصود ایشان در بحث حق الطاعه است ـ 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 الطاعه و دائره آن است.

حق الطاعه حق مولوی عقلی است که برای خداوند یا هر مولایی که له الولایة اثبات می‌شود. عقل می‌گوید دائره حق الطاعه چقدر است. قائلان به قبح عقاب بلا بیان، قاعدتا دائره حق الطاعة را ضیق می‌گیرند یعنی می‌گویند حق الطاعه در دائره وصول است که هر زمان تکلیف مولی واصل شد، حق الطاعه مولی ثابت است. طبیعتا در اینجا اگر کسی عمل نکند استحقاق عقاب دارد و اگر عمل کند ثواب دارد و الی آخر. لازمه این معنا که دائره حق الطاعه 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 قاعدتا موضوع حق الطاعه را ضیق دیده‌اند که حق الطاعه 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 مثلا کمتر است. ایشان می‌گوید ممکن است در این جهت همراهی کنیم، ولی یک معیار و یک نکته است.

سپس می‌گوید 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 مطوی 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 ـ فرض اینست که قاعده دیگری هم در کار نیست و یک قاعده است ـ 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 ـ اصل یا اماره ـ 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. مثلا 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. اگرعدم 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 التکلیف 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» صرفا 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 بلابیان باقی است و استصحاب لغو است.

# اشکالات کلام شهید صدر

کلام ایشان اشکالات متعددی دارد.

اولا، 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 لُبّ آن، این است. یکی هم قبح عقاب بلا مخالفة است. اگر از الفاظ بیرون بیاییم، معیار یکی موجب می‌شود موضوعش محدد شود. در یکی از این باب است که مخالفتی رخ نمی‌دهد، و در واقع اینطور است: قبح عقاب کسی که لم یرتکب مخالفة؛ و در دیگری قبح عقاب کسی است که لم یصل الیه التکلیف. این‌ها دو موضوع مختلف و با دو معیار مختلف است. لذا عقل دو وادی درست کرده است. اینکه ایشان می‌فرماید که عدم‌ها ولو اینکه معیارشان مختلف باشد، مختلف نمی‌شوند، چون مضاف الیه‌ آن‌ها متعدد نیست، از قضا مضاف الیه آن‌ها 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 عده‌ای دیگر می‌گویند درست است. موضوع قبح عقاب بلا بیان «لا بیان» اعم است و با استصحاب، این موضوع برداشته می‌شود، و لغویت آن هم ثابت نیست.

ثانیا، که مهم‌تر است اینست که مرحوم شهید صدر می‌فرماید این‌ها یک قاعده‌اند، 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 الطاعه 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 می‌فرماید این‌ها دو روی یک سکه هستند و نسبت می‌دهد به یک خلط عظیمی و شایعی در اصول که علماء توجه نکرده‌اند و این‌ها را خلط کرده‌اند 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 الطاعه، آنطور که ایشان می‌فرماید، یک حقی است که دائره‌اش بنا بر مبانی فرق می‌کند. یکی دائره‌اش محتملات را هم می‌گیرد مثل ایشان که حق الطاعه‌ای است و یکی دائره‌اش فقط معلومات و محرزات را می‌گیرد.

**ثانیا:** حق الطاعة، دائر 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 الطاعه هم ندارد. لذا اینکه ایشان در شک می‌فرماید که دائره حق الطاعه اینجا را می‌گیرد، به نظر ما این حرف‌ها 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 می‌بینند که امر و نهی‌ای 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 می‌گوییم علم حجت است.

به نظر بنده یک بحث مهمی را باید تحقیق می‌کردند و یک مقداری آنجا جلو رفتیم ولی بحث عمیق‌تری می‌طلبد که اساسا حقوق مثل تکالیف می‌مانند و حتی به نظر بنده حسن و قبح عقلی هم همینطور است که مثل تکالیف‌اند و ظرف علم و جهل می‌پذیرند و این را باید به نحوی حل کنیم. می‌گوییم احکام واقعی حق الطاعه دارند، در اینصورت اگر واصل نشود، باز هم باید اطاعت کنم؟ می‌گوییم بله، یک حکم عقلی داریم که می‌رود روی واقع ولی تا زمانی که مشکوک است، عقل برای این جهت عذر قائل می‌شود و می‌گوید 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 گوشه‌هایی از این بحث را باز کردیم.

اینکه مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید 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 می‌کنند. ولی ما این‌ها را قبول نداریم و می‌گوییم احکام عقلی روی طبایع رفته است و یک نوع واقع‌گرایی را در احکام عقلی عملی قائل هستیم. عقل اگر می‌گوید که اوامر مولی یجب اطاعته، ولی مثل یجب‌های شرعی است و رفته است روی این عنوان، و عقل می‌گوید هر کجا که امری باشد باید اطاعت کرد، منتها اگر شما جاهل قصوری باشید، اشکالی ندارد و عقاب نمی‌شوید، نه اینکه وجوب اطاعت نیست. احکام عقلی مثل بقیه احکام هستند مثل احکام شرعی می‌شود 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 نمی‌گیرد. 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، بگوید 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 می‌گوید اگر مرتکب بشوید بعد الفحص و الیاس عن الدلیل، اشکالی ندارد و معذور هستید و قبح عقاب بلا بیان است. این‌ها احکام عقلی طولی‌اند. در طول اوامر واقعی‌اند و در طول حق الطاعه و مولویت مولی هستند. چه کسی گفته که قبح عقاب بلا بیان یرجع الی دائرة عدم مولویة مولی؟! این حرف، درست نیست. یک بحث داریم درباره حق الطاعه 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 محتملی 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 ست. 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، می‌گوید حق مولویت اینجا نیست. قبول می‌کند حق مولویت اینجا نیست. می‌گوید حق مولویت در جایی است که ما احتمال واقع بدهیم. 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 کلا 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 تعبدا، 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 اثردار 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 اثباتا کشف کنیم، با تکلیف فرقی نمی‌کنند.

خود شهید صدر به لحاظ اصولی، همه جا این را نفی می‌کند که اغراضی که لم یتصد 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 التحصیل نیست. منتها 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 پر از ملاک است. اگر مدلول مطابقی آن ساقط شد بخاطر فقد قدرت، مدلول التزامی آن هم ساقط است؟ یعنی دلالت آن بر اینکه متعلق پر 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 قابلیتی ندارم که فعل را انجام دهم. اگر غرض تام را به دلالت التزامی ثابت کردید، این غرض تام لازم التحصیل 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 برائت 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 برائتی شدید، و هر کس در هر جا می‌گوید احتمال می‌دهم شرب التتن حرام باشد، می‌گویید احتمال بدهد، ولی برائت 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. این ها دو تاست و نباید یکی کرد. یکی مربوط به عالم واقع است اگر غرضی نباشد مخالفتی 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 484](#_Toc125981592)

[لغو نبودن استصحاب عدم تکلیف در کلام شهید صدر بر اساس مبانی ایشان 485](#_Toc125981593)

[اشکالات وارد بر کلام شهید صدر 486](#_Toc125981594)

[1. شدت اهتمام و عدم شدت اهتمام، مجعول نیست 486](#_Toc125981595)

[2. تکثیر اشکال، رفع اشکال نیست 487](#_Toc125981596)

[3. لغویت استصحاب روی مبنای ایشان، باقی است 488](#_Toc125981597)

[نسبت ادله ترخیص با یکدیگر و با قبح عقاب بلا بیان 489](#_Toc125981598)

[1. نسبت ادله ترخیص با یکدیگر 489](#_Toc125981599)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در استصحاب حکم عدم تکلیف صغیر برای حال کبر بود، به طوری که جانشین برائت 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 برمی‌دارد. 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، می‌توان گفت که استصحاب لغو است.

جلسه گذشته عرض شد که فرمایش ایشان روی مبانی‌ای 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 می‌کند. بنا بر این مبنا، مرحوم شهید صدر می‌فرماید استصحاب موضوع قبح عقاب بلا بیان را برنمی‌دارد، 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 این‌رو، 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 توهم 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 توهم 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 توهم 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 توهم بیان برداشته می‌شود، اگر شارع با یک بیانی مانع از این توهم عبد شود که اینجا ایجاب احتیاط است، یعنی بفرماید «کل شیء مطلق» تا عبد در این توهم 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.

## 1. 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 تعذیر 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 تعذیر 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 تعذیر، 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 تزاحم حفظی است و تقدیم‌ها به خاطر این لسان‌ها نیست بلکه بخاطر احتمالات و کسر و انکسار است، ادعای ایشان است. آنجا بحث کردیم که اساسا 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 برائت 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.

## 2. تکثیر اشکال، رفع اشکال نیست

نکته دوم اینست که ایشان فرمود استصحاب مانند روایت دیگری در بحث برائت است، اما مگر روایت دیگر در بحث برائت 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 ـ بنا بر اینکه دال بر برائت باشد ـ وجود این‌ها لغو نیست؟ اینکه ایشان اشکال را تکثیر می‌کند موجب حلّ اشکال نمی‍شود.

بله، دو اشکال در بحث داریم: یکی رابطه روایات متعدد دال بر برائت 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 برائت 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 می‌گوید استصحاب مثل روایت دیگر است، مشکلی را حل نمی‌کند.

## 3. لغویت استصحاب روی مبنای ایشان، باقی است

حل نهایی ایشان که می‌گوید همه جا مشکل را حل می‌کند از باب اینست که بیانی که موضوع قبح عقاب بلا بیان است، بیانِ بر واقع است، و بیان بر ایجاب احتیاط واقعی است، و توهم احتیاط. مولی اگر عدم تکلیف را ایصال کند برای اینکه این توهم 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 چطور 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 بلابیان، 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 چطور 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 چطور حل شد؟!

می‌فرماید که معقول است که مولی برای دفع توهم، این را ایصال کند. ولی عرض ما اینست که اگر کسی توهم 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 می‌شود؟ اگر از باب اصلی شبیه خود استصحاب باشد چه نسبتی با استصحاب دارد؟ از همه این‌ها که بگذریم، فرض کنید برای قاطع به احتیاط مشکل را حل کردید، ولی آیا برای همه حل کرده‌اید؟ تمام مکلفین استصحاب عدم تکلیف دارند، و در یک حصه‌ای می‌گویید لغو نیست، ولی بقیه موارد چه می‌شود؟ پس اطلاق استصحاب لغو می‌شود. بنابراین، با این بیان مشکل حل نشد و لذا بحث خیلی دشواری باقی می‌ماند.

# نسبت ادله ترخیص با یکدیگر و با قبح عقاب بلا بیان

به نظر ما این‌ها راه‌حل 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 زنده‌اند؟ یعنی چطور هم قاعده حل داریم و هم اطلاق داریم و هم استصحاب عدم داشته باشیم و هم حدیث رفع؟ و بحث دیگر نسبت این‌ها با قبح عقاب بلا بیان است.

## 1. نسبت ادله ترخیص با یکدیگر

در مورد نخست، به نظر می‌رسد در مثل قاعده حل و قاعده اطلاق و حدیث رفع و امثال آن ـ استصحاب را باید جدا عرض کنیم ـ یک مفاد مطابقی داریم و یک مدلول التزامی. مفاد مطابقی آن‌ها همین است که خودشان می‌گویند: یکی می‌گوید رفع ما لا یعلمون و دیگری می‌گوید حل است و دیگری می‌گوید اطلاق است؛ منتها لازمه آن اینست که موضوع حکم عقل به تعذیر و تنجیز را محقق می‌کنند که در یک جا تعذیر است و در یک جا تنجیز. عرض ما اینست که این روایات که از ائمه اطهار علیهم السلام صادر می‌شود یا از خود پیامبر صلوات الله علیه و در زمان‌های مختلف صادر می‌شود، این‌ها حاکیات از یک جعل واقعی‌اند. فرض کنید مجعول واقعی ما عدم تنجیز و تعذیر باشد. این با روایات متعدد بیان می‌شود. 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 گفته‌اند و گاهی با قاعده اطلاق و گاهی با حدیث رفع و بنابراین از این جهت مشکلی نیست.

بله، اشکالی باقی می‌ماند که گاهی با این روایات یک مفاد اضافه هم جعل می‌شود. مثلا حدیث رفع ممکن است علاوه بر تعذیر، کار دیگری هم بکند. زیرا اطلاق حدیث رفع را قبول داشتیم که احکام وضعی را هم برمی‌دارد 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 برمی‌دارد الا مواردی که استثنا شده است. ممکن است شما در قاعده حل هم خصوصیتی قائل باشید مخصوصا آن بیان مرحوم شیخ انصاری در پاورقی خاص که فرمود قاعده حل بر خود حکم وضعی مثل معاملات هم تطبیق می‌شود و آثاری دارد. این نیز فرمایشی قابل تامل بود ولو اینکه علی احتمال باشد. مقصود اینست که یک مشکل دیگر پدید می‌آید. ما مشکل تعدد روایات را نسبت به تعذیر و تنجیز حل می‌کنیم و می‌گوییم این‌ها حاکیات‌اند از یک مجعول وحدانی که آن مجعول وحدانی، 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 «یجب صلاة الجمعة»، هر پنج بار انشاء نمی‌کنند به داعی جعل داعی، بلکه اینها حاکیات‌اند از یک جعل واقعی که یجب صلاة الجمعه. این جعل واقعی را چه کسی انجام داده و چگونه، بحث دیگری است. یک جعل واقعی داریم و اینها حاکیات از آن هستند. چطور حاکی‌اند؟ ممکن است بگوییم اخبارند و گویا اینطور فرموده‌اند که در اسلام اینچنین است؛ و یا اینکه انشاء را هم می‌توان تصویر کرد. این‌ها انشاء مبرز واقع باشند.

پس این حل می‌شود، ولی آن اختلاف چطور حل می‌شود؟ 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 می‌رسانند. مثلا «رفع ما لا یعلمون» ممکن است بگوییم مدلول مطابقی آن «رفع ما لا یعلم» است و بالالتزام تعذیر می‌آورد. با این رفع، ممکن است بگوییم تکلیف را هم برمی‌دارد و وضع را هم برمی‌دارد 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 حاکیات‌اند، و نسبت به آن مضامین اضافه مجعول دارند و جعل می‌شود و مورد اثر قرار می‌گیرد. این قابل حل است.

مشکل اساسی رابطه این‌ها با قبح عقاب بلا بیان است. روی آن تامل کنید تا جلسه آینده.

سوال: ثبوتا متعدد می‌شوند یا نمی‌شوند؟

پاسخ: مبرز متعدد است ولی محکی یکی بیشتر نیست.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 491](#_Toc127112972)

[نسبت ادله شرعی ترخیص با یکدیگر و با قبح عقاب بلا بیان 492](#_Toc127112973)

[راه‌حل‌ها در پاسخ به اشکال لغویت 493](#_Toc127112974)

[1. مجعول واحد و بیان‌های متعدد 493](#_Toc127112975)

[2. مجعولات، مختلف‌اند 493](#_Toc127112976)

[اشکال به مجعولات مختلف 493](#_Toc127112977)

[اشکال به راه حل نخست 495](#_Toc127112978)

[3. راه‌حل در جایی که آثار متعدد نباشد 495](#_Toc127112979)

[عدم کفایت راه‌حل سوم در جایی که آثار متعدد باشد 497](#_Toc127112980)

[4. راه‌حل در جایی که آثار متعدد باشد 497](#_Toc127112981)

[تکلیف و حکم، ابراز اراده مولی است به داعی کشف اراده نه به داعی دیگری 497](#_Toc127112982)

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

# 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. بحث‌های 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 عده‌ای‌ معتنا به از اصولیان پذیرفته‌اند، وارد نیست.

اشکالی را مرحوم نائینی مطرح کرد که لغویت بود. ایشان می‌فرمود 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 قبح عقاب بلا بیان، در ظرف شک، امنیت برای عبد می‌آورد 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 نگوییم، 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 تامین به قبح عقاب بلا بیان حاصل است، چرا اساسا جعل می‌شود؟ اگر حدیث رفع برای تامین است، و تامین 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 الجمله 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 راه‌حل 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 این‌ها با قبح عقاب بلا بیان است.

# راه‌حل‌ها در پاسخ به اشکال لغویت

جلسه گذشته، راه حلی پیشنهاد کردیم. خواهش می‌کنم این یکی دو روز که بحث را انجام می‌دهم، صبر کنید که بحث خیلی پیچیده‌ای است. آخر الأمر که مستقر شدیم، هر اشکالی بود در خدمت شما هستم.

## 1. مجعول واحد و بیان‌های 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 می‌کند: ترخیص. مولی یک مجعول دارد که ترخیص در مشکوک است. این‌ها همه بیان آن هستند. منتها این یک اشکالی دارد که عرض می‌کنم.

## 2. مجعولات، مختلف‌اند

اگر این بیان را که الان عرض می‌کنیم 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 خودشان‌اند. مجعول حدیث رفع، مرفوعیت ما لایعلم است و مجعول حدیث اطلاق، کل شیء مطلق است و مجعول حدیث حل، کل شیء حلال است و این‌ها مجعولات متفاوت‌اند. در اینصورت، چرا لغو باشند؟ مگر مجعولات مختلف لغو‌اند؟ اگر دو ترخیص بعینه بود، لغو می‌شد، 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 لایعلم» می‌فهمیم، می‌گویند چون موضوع حکم عقل است. این مجعولات، موضوع حکم عقل‌اند و از این جهت ترخیص می‌فهمیم.

## اشکال به مجعولات مختلف

این حرف از دو جهت اشکال دارد: اولا اینکه این مجعولات، موضوع حکم عقل واقع بشوند، تابع اینست که از خودشان هم ترخیص فهمیده شود. چرا عقل در مورد حدیث رفع می‌گوید شما امن دارید؟ خداوند که فرموده است ما لایعلم مرفوع، چرا موضوع حکم عقل به ترخیص می‌شود؟ به این دلیل که در خود حدیث رفع ولو بالملازمه و الالتزام ترخیص را می‌فهمیم. چون حدیث رفع و امثال آن انشائات هستند. برای مثال، اگر این انشائات هزل بودند، باز هم ترخیص می‌فهمیدیم؟ نه. پس چون از این انشائات ترخیص فهمیده می‌شود، 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، می‌شود هزل و به داعی تبکیت می‌شود تبکیت و به داعی استنکار می‌شود استنکار. انشاء به داعی ترخیص می‌شود ترخیص، کما اینکه انشاء بعث به داعی بعث می‌شود بعث، ولی اگر به داعی هزل بگوید «برو»، می‌شود مصداق هزل. اگر بگوید «برو» استنکارا، می‌شود مصداق استنکار نه مصداق بعث و ایجاب. پس ترخیص در واقع انتزاع می‌شود از انشاء این مفاهیم که قلیل‌ المؤونه است. از انشاء این مفاهیم انتزاع می‌شود اذا کان بداعی الترخیص. در اینصورت، اشکال برمی‌گردد. 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 فایده‌ای 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 انشائات باید به دواعی باشند و برای انتزاع ترخیص باید به داعی ترخیص باشد کما اینکه انشاء بعث مثل «برو» که با هیأت امر بعث می‌کنیم، انشاء بعث اگر به داعی بعث باشد مصداق بعث است، دوباره اشکال لغویت برمی‌گردد. 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 می‌شد به شاگردانش که نذر کرده بود اگر تند شد فلان قیمت که قیمت بالایی بود، وجه بدهد. هر چه آنها می‌گفتند صبوری می‌کرد، تا یکدفعه دید شاگردش مثل شما حرف‌های نامربوط می‌زند، خلاصه کیسه پول را گرفت و انداخت جلوی او و فحشش را داد. ما که پول نداریم این کار را بکنیم ولی خب صبوری می‌کنیم.

باز تکرار می‌کنم که بحث ما در خود مفاد برائت‌های 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 راه‌حل 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 ثبوتا 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 أخرای آن ترخیص‌اند چون فرض اینست که آثار متعدد دارد.

## 3. راه‌حل 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 مثلا 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 دائر بشود که یا قائل به لغویت بشویم و یا بگوییم دست از ظهور این روایات در تعدد انشاء برداریم و بگوییم انشاء واقعی ثبوتی یکی است مثلا «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 مثلا «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 راه‌حل سوم در جایی که آثار متعدد باشد

این یک راه حل است. این راه حل در جایی که اثر متعدد باشد، دیگر نمی‌آید. اگر گفتیم «رفع ما لا یعملون»، چند تا اثر دارد و ترخیص یکی از آن‌هاست، این بیان آنجا نمی‌آید، چون چند اثر وجود دارد. آنجا بیان دیگری وجود دارد که اینجا در وحدت اثر نمی‌آید. خوب دقت کنید.

## 4. راه‌حل در جایی که آثار متعدد باشد

ببینید ما ترخیص را از انشاء به داعی ترخیص انتزاع می‌کنیم. اگر دو انشاء ترخیص داشته باشیم، از مجموع این‌دو 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 می‌کنیم. اگر مولی دو تا انشاء به داعی بعث بیاورد، ممکن است بگویید دومی لغو است، ولی می‌گوییم چرا لغو باشد؟ اصلا 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 می‌کنیم. 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 منشا انتزاع ترخیص موکد می‌شود، همینطور که دو انشاء ایجاب منشأ انتزاع ایجاب مؤکد بشود.

مرحوم اصفهانی یک جاهایی این‌ها را رد می‌کند، ولی به نظر من این بیان اشکالی ندارد. ایشان آنجاها مثلا می‌گوید که انشاء دوم باید انشاء ایجاب باشد به داعی تاکید، و این ایجاب نیست. ما این را نمی‌گوییم. می‌گوییم اصلا کی گفته است که همیشه باید از یک انشاء، ایجاب انتزاع بشود؟! دو انشاء کنار هم منشأ 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 می‌کنم اگر خوب جذب و فهم بشود، ممکن است اساسا در خیلی حرف‌های دیگر را که تا بحال در اصول می‌زدیم تجدید نظر کنیم. ببینید گاهی در باب ایجاب و امثال آن، می‌گوییم انشاء به داعی جعل داعی است و بعد لوازم این را اخذ کردیم به این که اگر جایی این داعی ممکن نباشد، لغو می‌شود و لذا در خروج ابتلا و فقد قدرت می‌گوییم چون این داعی، فعلی نمی‌شود 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، لحرّکه، 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 مکلِّف و مولی است، گره بزنیم به انبعاث عبد و مخاطب و بگوییم تکلیف برای این است. اما اگر کلا 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 ـ بحث ترخیص را هم عرض می‌کنیم ـ 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 سابقا 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 واقعا می‌خواهد ابراز اراده کند نه هزلا، ابراز اراده اصلا خودش ایجاب است، اگر متعلق اراده فعل عبد باشد. اگر ترک باشد، مثلا 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 محق شده است. خداوند در چنین نظامی، نظام ارسال رسل و انزال کتب دارد و می‌خواهد اراداتش آشکار شود.

حرف مرحوم عراقی این بود و ما اشکال می‌کردیم که ابراز اراده غرض می‌خواهد و ابراز اراده داعی می‌خواهد. پاسخ اینست که داعی آن کشف از اراده مولی است. چرا مولی این کار را می‌کند، 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 می‌خواهد ارادات خود را کشف کند؟ آن حرف عرفانی را نمی‌گوییم که «کنت کنزا مخفیا» که اصلا خود ظهور حق تعالی خودش داستانی دارد. آن را کنار بگذاریم، ولی چرا تکلیف می‌کند؟ می‌گوییم تکلیف یک نظامی است و وصل نکنید آن را به اراده انبعاث مکلف. بله، مکلف منبعث می‌شود، چرا؟ چون اراده مولی مکشوف می‌شود و وقتی عبد مواجه می‌شود با اراده مولی که کشف شده است، موضوع حکم عقل است به حرکت مثل اینکه تکلیف باشد. اراده و تکلیف از این جهت فرقی نمی‌کنند.

اگر مولی انشاء به داعی جعل داعی کرد، چرا عبد حرکت می‌کند و انبعاث پیدا می‌کند؟ عقل او می‌گوید وقتی مولی بعث کرد شما را و انشاء بعث کرد به داعی اینکه شما حرکت بکنید، باید حرکت کنید. وقتی اراده‌اش را کشف کرد و فهمید مولی اراده تام برای نماز خواندن او دارد، موضوع حکم عقل او می‌شود به حرکت کردن. در این جهت فرقی نمی‌کند. اگر بپرسید اگر مولی به داعی بعث ابراز اراده نکرده است، چرا عبد حرکت می‌کند؟ می‌گویم خود اراده مکشوفه، انسان را حرکت می‌دهد و همین کافی است. لذا اگر انشاء هم نبود و مکرر در بحث‌های سابق گفتیم اگر اراده تام مولی را کشف می‌کردید، باید حرکت می‌کردید. اراده که هیچ، یک مرحله قبل‌تر 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 می‌گفت. منتها آنجا برای ایشان مشکلی درست کرده بودیم و این مشکل را رفع کنیم. می‌گفتیم 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 می‌کند و چه کسی اطاعت نمی‌کند. تحلیل شما به نحو امکانی درست است. مفاد این ادله با همان بعث امکانی سازگار است.

پاسخ: داریم تحلیل می‌کنیم. می‌خواهید بگویید که آیه شریفه که مثلا 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 می‌کند که به داعی بعث بوده است.

پاسخ: این اول کلام است. اتفاقا در آنجا که «لیعبد الله مخلصین له الدین»، اشکال می‌شود که «لیعد الله مخلصین له الدین»، اصلا به آن چیزی که ایشان می‌گوید یعنی در موضوع حکم که مثل مرحوم آقای خویی استفاده می‌کنند، به آن نمی‌خورد. این بحث را بعدا لازم شد عرض می‌کنیم. الان تحلیل مستقل می‌کنیم که الزام چیست و این ربطی به تفسیر روایات ندارد. ماهیت الزام و ایجاب چیست؟ می‌گوییم ایجاب عبارت نیست از انشاء به داعی بعث. ایجاب موجب که له حق الالزام و التکلیف، لیس الا ابراز اراده‌اش. 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. نمی‌گوییم که عبد بدون کشف اراده هم حرکت می‌کند. آن حرکت بر اساس کشف اراده است. مقصود اینست که الزام از چه چیزی انتزاع می‌شود. این خیلی بحث دقیقی است. آیا در انتزاع الزام داعویت انبعاث عبد دخیل است که باید به داعی انبعاث عبد باشد؟ می‌گوییم این حرف‌ها چیست؟!

خدا رحمت کند مرحوم والد ما که یک وقتی روی فرمایش مرحوم علامه کار می‌کردیم که ایشان گفت این‌ها چیست که می‌خوانید؟ گفتم بحث اعتباریات است که ایشان می‌گوید ایجاب و تحریم اعتباریات است. گفت این حرف‌ها چیست؟! ایجاب و تحریم واقعیات‌ است، همین حرف آقا ضیاء را می‌گفت، چون در ابراز اراده، اراده‌اش واقعی است و ابرازش هم واقعی است. اصلا تکالیف واقعیات‌اند و الزامات واقعیات‌اند و ایجابات واقعیات‌اند. چه واقعیتی؟ 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 می‌کند. هم مشکل رابطه بین برائت های شرعی را و هم رابطه با قبح عقاب بلا بیان را باید دید چگونه حل می‌کند. این راه حلی که عرض کردیم، دومی را هم حل می‌کند ان شاء الله. فردا این را به تفصیل بیشتری بحث می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 501](#_Toc127224658)

[رابطه ادله شرعی برائت با قبح عقاب بلا بیان 503](#_Toc127224659)

[برائت شرعی، صحت استناد به شارع می‌سازد برخلاف برائت عقلی 503](#_Toc127224660)

[اشکال به پاسخ: برائت عقلی هم صحت استناد را درست می‌کند 504](#_Toc127224661)

[حل مشکل لغویت با تحلیل حقیقت حکم به ابراز اراده مولی به داعی کشف اراده 504](#_Toc127224662)

[1. حل مشکل در جعل‌های متعدد در برائت شرعی 505](#_Toc127224663)

[2. حل مشکل در لغویت برائت شرعی با وجود قبح عقاب بلا بیان 507](#_Toc127224664)

[انکار اراده تشریعی توسط برخی از بزرگان 507](#_Toc127224665)

[اشکال به انکار اراده تشریعی 507](#_Toc127224666)

[تعریف اراده تکوینی، به محرک عضلات صحیح نیست 508](#_Toc127224667)

[نظریه‌ای در حل اشکال بر اساس دَین بودن تمام تکالیف 509](#_Toc127224668)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 مهم‌تری کشاند و آن این بود که به طور کلی، رابطه ادله شرعی برائت نسبت به همدیگر چگونه است؟ برای مثال، حدیث رفع به عنوان یک دلیل، کشف از یک مجعول می‌کند که در آن ترخیص هست، و حدیث حل و حدیث اطلاق هم همینطور است. در اینصورت، چگونه ممکن است که چند ترخیص ثبوتا از ناحیه خداوند جعل بشود، مثل اینکه چند ایجاب از ناحیه خداوند نسبت به شیء واحد جعل بشود. مشکل دیگر، رابطه ادله شرعی برائت 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 نمی‌توانیم برای ترتیب اثر امنیت و برائت 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 تقریبا 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 برائت 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 اساسا 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 برائت شرعی، لغو است.

بنابراین با دو مشکل مواجه‌ایم: یک، ارتباط خود ادله برائت شرعی با یکدیگر و دو، ارتباط برائت 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 نزنیم 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 سابقا 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، اصلا 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: فرقش 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 موضوعِ لا بیان است. نه اینکه تعلیق باشد.

سوال: ولی در برائت شرعی تنجیزی است.

پاسخ: الان لا بیان داریم. تعلیق نیست. در موضوعِ 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 مثلا 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: برائت عقلی هم صحت استناد را درست می‌کند

در برائت که این راه حل را پیشنهاد کردیم، با یک اشکالی مواجه شدیم که از این راه‌حل 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، خصوصا اگر ما حسن و قبح را واقعی بدانیم. در باب اعتباریات، نکته‌ای است که بعدا 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 راه‌حل 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 برائت‌های شرعی بعد از ثبوت یک برائت شرعی و چه در لغو بودن برائت شرعی بعد از وجود حکم عقلی، همان نظریه‌ای است که دیروز عرض کردیم که بگوییم حقیقت حکم ابراز اراده است. حال، چطور حل می‌کند؟

## 1. حل مشکل در جعل‌های متعدد در برائت 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 مثلا 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 الموؤنه است. منتها باید به لحاظ عرفی مبرز باشد، و مسلما اگر مولی بگوید یجب 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 ثبوتا باید چه کار کنیم. بلکه می‌گوییم به طور کلی در مثل بحث برائت، 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 لایعلمون» را و هم انشاء می‌کند اطلاق را و هم انشاء می‌کند موضوعیت ما حجب الله را و امثال آن. بنابراین، در این مرحله هیچ اشکالی پدید نمی‌آید.

دیروز عرض کردیم که ممکن است رفع ما لا یعلمون بیش از صرف ترخیص باشد، و مثلا رفع وضع هم بکند. این هم مانعی ندارد. مولی یک اراده دارد به فعل و وضعیاتی هم دارد و همه‌ آن‌ها هم با همین انجام می‌شود. اراده‌ او نسبت به فعل را حدیث رفع کشف می‌کند و وضع را هم حدیث رفع کشف می‌کند و مانعی وجود ندارد.

بله، بحثی باقی می‌ماند که سر جای خود باید مورد بررسی واقع شود که آیا احکام وضعی را هم می‌شود بر اساس اراده تبین 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 می‌کنیم. الان در صدد این نیستیم که احکام وضعی را هم بخواهیم حتما مستقیما بر اساس اراده تبیین کنیم. شبیه تبیین مرحوم شیخ انصاری و عده‌ای دیگر که احکام وضعی را بر اساس انتزاع از تکلیفیات می‌گیرند. ما الان نمی‌خواهیم این کار را بکنیم، بلکه می‌خواهیم مشکل احکام تکلیفی را حل کنیم. می‌گوییم احکام تکلیفی ارادات مبرز‌ه‌اند. 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 می‌شود است که ابراز هم موضوع نیست. هیچ موضوعیتی ندارد. چون اراده واقعی نسبت به فعل غیر وقتی کشف می‌شود، 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 عده‌ای از بزرگان است و نمی‌گویم حرف همه هست در باب اغراض، ولی در باب ارادات خیلی‌ها پذیرفته‌اند.

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 می‌شود، 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 می‌خواهیم، و با اراده و شوق، اضافه به مولی می‌کنیم. می‌گویم این فعلی است که مورد شوق مولی است و آن را اتیان می‌کنم به داعی امتثال ما یکون موردا لشوق مولی یا ما یکون محبوبا لمولی یا ما یکون مرادا للمولی بارادة تشریعیة.

بنابراین به نظر می‌اید اگر ما تکلیف را اراده مبرزه بدانیم، مشکل تعدد جعل هم حل می‌شود. اگر مقصود از جعل عبارتست از همین انشائات ثبوتی نه اثباتی و نه روایت ائمه اطهار و پیامبر صلوات الله علیهم، بلکه انشائات ثبوتی‌‌اند که مبرز اراده‌اند، در این صورت، چه اشکال دارد که ده انشاء باشد که همه مبرز یک اراده مولی است؟! آنچه که لبا حکم است، اراده است. انشائات مبرزاند و موضوع حکم عقل هم همان اراده است. از این جهت به نظرم مشکل حل می‌شود.

## 2. حل مشکل در لغویت برائت شرعی با وجود قبح عقاب بلا بیان

درباب 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 می‌آورد؟ 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 می‌کند، 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 خلایق است که چرا مولی خلایق را می‌آفریند؟ خلق خلایق 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 ممکنی بود که می‌شد بواسطه از خداوند صادر بشود. خب، در باب ابراز اراده هم همینطور است. چرا شارع ابراز اراده می‌کند؟ می‌گوییم تابع یک نظامی است. اگر بخصوص کل فرد فرد گره بزنید و تحریک او و یا ترخیص او، همان اشکالات برمی‌گردد. می‌گوییم نظام ابراز اراده مثل بقیه نظامات عالم است و تابع این حرف‌ها نیست، بلکه از فوائد آن حرکت عبد است و از فوائد آن آزادی عبد است.

شواهد هم می‌شود پیدا کرد ولی الان نمی‌توانم تک تک آن‌ها 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 احکام‌اند از روایات هم استفاده می‌شود. 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 می‌کند. 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 اراده‌ای که اینجا می‌گوییم، 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 تشریعی‌اند. آقای خویی تصریح می‌کند به تبع مرحوم اصفهانی و عده‌ای 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 می‌شوند. اینکه انسان فعل دیگری را می‌خواهد، روشن است و انکاری ندارد. انکار این بزرگان به نظر بنده ناشی از یک خلط است. خلط اینست که می‌گویند 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 مثلا 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 ارتکازا می‌یابیم. اساسا 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 تکوینا 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 اساسا الف بگذارید. ما نسبت به فعل غیر خواست داریم. می‌گویم 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 واقعا 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 پرانتز می‌گویم و نمی‌خواهم 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 اصلا 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 مثلا در یک جاهایی اشکال می‌کنند که اگر به حد تحریک عضلات نرسید، اراده نیست، روشن نیست. منتها ربطی به بحث ما ندارد و داخل پرانتز 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 صرفا 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 بحث های آتی باید توجه کرد که ممکن است در کیفیت استدلال و تقریر برخی از استدلال‌ها، با نظریات دیگر فرق داشته باشد که باید به ان توجه کرد. این تمام الکلام در حل این اشکال.

# نظریه‌ای در حل اشکال بر اساس دَین 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 می‌خوانم:

وأجاب صاحب الجواهر بأن المناط في الخروج من الأصل كون الواجب دينا، والحج كذلك

یعنی دین است

فليس تكليفا صرفا، كما في الصلاة والصوم

صاحب جواهر بین حج و صوم و صلاة فرق می‌گذارد

بل للأمر به جهة وضعية، فوجوبه على نحو الدينية بخلاف ساير 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 می‌گوید در واجباتی مثل حج، جهت وضعی و دینی هم وجود دارد. این حرف متعارفی می‌تواند 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 می‌کند که تحقیق اینست که کل واجبات دین‌اند در واقع، حتی صوم و صلاة. می‌گوید:

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

گفتم که عبارت ایشان هم صریح نیست و می‌گوید این‌ها دیون لله هستند «و لهما جهة وضع». «لهما جهة وضع» یعنی جهت دیگر هم دارند که تکلیف است؟ عبارت‌های بعدی یک جوری معنا می‌کند که اصلا تکلیف، عبارت است از جعل فعل علی ذمة المکلف مثل اینکه دینی بر ذمه مکلف قرار بدهید.

فذمة المكلف مشغولة بهما ولذا يجب قضاؤهما

حتی قضائش را هم از دین بودنش در می‌آورد 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: لله على أن أعطى زيدا درهما

که در نذر تحقق پیدا می‌کند

دین الهی لا خلقي

اساسا در نذر، دین به خدا داریم. خیلی تفاوت می‌کند در کیفیت استدلال

فلا يكون الناذر مديونا لزيد بل هو مديون لله بدفع الدرهم لزيد، ولا فرق بينه وبين أن يقول: لله على أن أحج أو أن أصلي ركعتين، فالكل دين الله، ودين الله أحق أن يقضى[[139]](#footnote-139)

بنده از این عبارت گرچه در صدر آن آورده است که لهما جهة وضع، ولی اینطور استفاده می‌کنم که ایشان دارد تخریج می‌کند تکلیف را بر اساس وضع و اینکه حقیقت ایجاب فعل عبارتست از جعل الشیء فی ذمه المکلف به نحو الدین.

ما این حرف را قبول ندرایم چون تخریج تکلیف به صرف وضع خیلی دشوار است، زیرا چه کسی می‌گوید دین را باید اتیان و قضاء کرد؟ یک «بایدی» لازم داریم و صرفا عقلی نیست. «بایدی» باید باشد. یک تکلیفی لازم داریم، و نمی‌توان همه تکالیف را بر اساس وضع تبیین کرد. ولی اگر این راه درست باشد، شاید این هم راهی باشد برای حل مشکلی که عرض می‌کردیم در بحث‌های خودمان. دوستان دنبال بکنند و ببینند اینطور است یا خیر.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 512](#_Toc127725242)

[استصحاب عدم جعل برای افاده ترخیص و برائت 513](#_Toc127725243)

[اشکالات پنج‌گانه به استصحاب عدم جعل 513](#_Toc127725244)

[1. اشکال نخست: استصحاب عدم جعل، مستند به شارع نیست 514](#_Toc127725245)

[دو پاسخ مرحوم آقای خویی به اشکال نخست 514](#_Toc127725246)

[رد پاسخ نخست و قبول پاسخ دوم توسط آیت الله وحید 515](#_Toc127725247)

[صحت هر دو بیان آیت الله وحید 515](#_Toc127725248)

[2. اشکال دوم به استصحاب عدم جعل: بی‌اثر بودن آن 516](#_Toc127725249)

[دو پاسخ مرحوم آقای خویی به اشکال دوم 517](#_Toc127725250)

[1. پاسخ نقضی به نسخ 517](#_Toc127725251)

[2. پاسخ حلی 517](#_Toc127725252)

[اشکال آیت الله وحید به دو پاسخ مرحوم آقای خویی 520](#_Toc127725253)

[1. اشکال به پاسخ نقضی 520](#_Toc127725254)

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

**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، خصوصا 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 تقریبا اشکال تغییر موضوع را پذیرفته است، ولی در بحوث اولین پاسخی که می‌دهد اینست که عرفا 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 می‌ماند که إن شاء الله آخر بحث به آن‌ها می‌پردازیم: نکته اول اینکه آیا استصحاب عدم تکلیف صغیر، همیشه استصحاب عدم مجعول است و یا عدم جعل هم می‌شود؟ 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 نمی‌گذارد، در حکومت استصحاب بر برائت شبهه‌ای می‌کنند که این را رفع کنند و بگویند این جاری نیست. این دو نکته در آخر بحث عرض می‌شود.

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 تتن شک می‌کنیم، در اینصورت، مسلما یک زمانی جعل شارع محقق نبوده است و می‌توانیم 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. فعلا می‌خواهیم درباره عدم جعل شارع به نحو ازلی استصحاب کنیم.

ارکان این استصحاب به حسب تقریری که معمولا می‌کنند، علی الظاهر تمام است. می‌فرمایند زمانی این جعل حتما نبوده است و سپس جعل شده است. هم رکن یقین استصحاب درست است و هم شک متاخر آن وجود دارد، و حال که شک می‌کنیم آیا بعد از ورود شرع و شریعت، شرب تتن ممنوع و محرم است یا خیر، عدم جعل حرمت را درمورد شرب تتن استصحاب می‌کنیم. بنابراین، استصحاب عدم ازلی را می‌توان جاری کرد. این تقریر مسأله است.

**اشکالات پنج‌گانه به استصحاب عدم جعل**

پنج اشکال به این استصحاب وارد شده است که دقت در آن‌ها لازم است، زیرا دست‌کم برخی از این اشکالات ما را به بحث‌های اساسی‌تری می‌کشاند که عده‌ای در همین جا اشاره کرده‌اند و برخی هم به بحث استصحاب حواله می‌دهند.

قبل از طرح و بررسی این اشکالات، عرضی داریم که بعدا به تفصیل مطرح می‌کنیم 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 می‌شود، نیازی به تامل خاصی دارد در اینکه حقیقت جعل چیست و چگونه از ناحیه شارع صادر می‌شود. این مسأله، هم بحثی کلامی است و هم فلسفی و هم اصولی که در آخر بحث، مطرح می‌کنیم.

آنچه الان محل بحث ماست بر اساس مبانی قوم است که ظاهرا پذیرفته‌اند مثل جعل حرمت شرب تتن، 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 تتن، عدم جعل حرمت شرب تتن را استصحاب می‌کنیم.

***1. 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، عقلا 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 اصلا 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 یُشَرِّع، منتها این لازمه تکوینی است و مانند لحیه داشتن زید در مثال معروف است. زید را بیست سال پیش دیده‌ایم که کودکی 5 ساله بود. پس از بیست سال بقاء حیات زید را استصحاب‌ می‌کنیم و لازمه‌اش را که لحیه داشتن است ثابت می‌کنیم، اما این لازمه تکوینی ـ و گاهی هم ممکن است لوازم عقلی باشد ـ مستصحب ماست و استصحاب نمی‌تواند لوازم تکوینی مستصحب 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 تتن 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 مثلا حرمت شرب تتن نبوده است، لذا عدم جعل حرمت شرب تتنی 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 تدریجیا بل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه که اصلا 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 مضافا 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 احتمالا اصل این استصحاب را زیرورو می‌کند. فعلا، 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 بگوییم لازمه مستصحب است. بنابراین، این اشکال که استصحاب عدم ازلی جعل در واقع نمی‌تواند حکم مستند به شارع درست کند، مندفع است. پس اشکال اول به استصحاب عدم جعل صحیح نیست.

***2. اشکال دوم به استصحاب عدم جعل: بی‌اثر 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. متاسفانه اینجا حرف‌هایی می‌زنند که جاهای دیگر فراموش می‌کنند. شهید صدر در لابلای بحث‌ها به حسب گزارش آیت الله حائری حفظه الله، می‌گوید که بخاطر می‌آورم وقتی این‌ها را به استاد می‌گفتم در پاسخ دادن به ضیق افتاده بود. این اشکال و جواب را عرض خواهم کرد.

مرحوم نائینی در اینجا اشکالی می‌کند 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 حقیقیه به اصطلاح ایشان که روی موضوع مقدرة الوجود رفته است. شارع در زمانی که هیچ مستطیعی هم وجود ندارد، می‌فرماید «المستطیع یحج». یعنی وجوب حج را می‌برد روی عنوان «المستطیع» که وجودش مقدر است، ولی الان موضوع نیست. این جعل مولی است. استصحاب چنین جعلی چه فایده‌ای دارد؟ الان که اینجا نشستم استصحاب می‌کنم عدم جعل حرمت شرب تتن بر موضوع مقدرة الوجود، هم به لحاظ مکلف و هم به لحاظ متعلق المتعلق که مثلا تتن 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 حقیقیه، چه اثری دارد؟ اثر آن زمانی است که بر مستطیع تطبیق شود.

آنگاه ایشان می‌گوید استصحاب عدم جعل برای اثبات عدم مجعول، یعنی اینکه ثابت کنید الان تکلیف تطبیق شده ندارم و حکم ندارم، مثبت است. ظاهرا درست می‌گوید که مثبت است. یعنی استصحاب کنید عدم جعل کلی را و بعد بگویید 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 می‌فرماید مرحوم نائینی در موارد متعددی از همین بی‌اثر 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 می‌کند. استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل تعارض می‌کنند و یک عویصه‌ای آنجا درست می‌شود که چه باید کرد. راه‌های مختلفی در پیش گرفته‌اند. برخی گفته‌اند اصلا استصحاب عدم جعل فی حد ذاتها نداریم؛ و برخی مثل مرحوم آقای خویی گفته‌اند که تعارض می‌کنند و لذا اصلا قائل می‌شوند که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست بخاطر همین تعارض. شهید صدر هم به حسب فرمایش آقای حائری که البته داخل پرانتز 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.

**1. 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؟ قبلا 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 اقای نائینی که همه قبول دارند و کسی منکر نیست.

**2. 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 ظاهرا 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 ذمة المکلف، 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 می/شود 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 می‌گوید 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 ببینم، ولی در مصباح الاصول که بالعجاله 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 می‌گوید 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 ثانیا: أنّ الانشاء هو إبراز أمر اعتباري على ما ذكرناه غير مرّة و الاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلي يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيّد بقيود، فليس جعل الحكم و إنشاؤه إلّا عبارة عن اعتبار شي‌ء على ذمّة المكلف في ظرف خاص، و يتحقق المعتبر بمجرد الاعتبار

ایشان این معتبر را بعدا مجعول می‌گیرد که به نفس جعل حاصل می‌شود

بل هما أمر واحد حقيقةً.

اعتبار و معتبر امری واحداند

والفرق بینهما اعتباري کالوجود والایجاد.

اینجا تعبیر مصدر و حاصل مصدر بکار نبرده است که استاد در تقریرات به ایشان نسبت داده است.

فالحكم 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 نمی‌شود. 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 إلّا من جهة أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضيّة الحقيقية من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف، و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرّك إلّا نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمّى بالحكم الفعلي.

به تعبیر امروزی‌ها خیلی زیگزاگ و چپ و راست در بحث است.

فتحصّل بما ذكرناه: أنّ الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب ممّا لا بأس به. وعليه فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية.[[140]](#footnote-140)

این هم از بحث‌های 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 نمی‌ماند. یعنی کل این یکسال و نیم که بحث کردیم در برائت شرعی و عقلی، ایشان می‌گوید کلا با استصحاب بر باد می‌رود و استصحاب کافی بود و نیازی به آن حرف‌ها 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 کرده‌اند. برخی از بحث‌ها در واقع در حاشیه است و برخی از بحث‌ها، اصل است. اینکه اعتبار و معتبر چه رابطه‌ای 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 واضح‌تر بحث می‌کند، گرچه ما حرف ایشان را از بیخ و بن قبول نداریم. در بحث واجب مشروط کلام شهید صدر را آورده‌ام و مفصل بحث کرده‌ام که چرا قبول نداریم. اینجا هم اشاره می‌کنم.

***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 می‌پذیرند و نه جواب حلی ایشان را و خودشان تحقیقی می‌کنند. آنچه استاد تحقیق کرده‌اند به نظر می‌آید اگر حواشی‌اش 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 می‌کنم، و الا اصل مطلب را که جعل و مجعول یکی هستند و استصحاب عدم جعل بعینه عدم مجعول را هم ثابت می‌کند، با آقای خویی همراه است. عبارات را می‌خوانیم.

**1. اشکال به پاسخ نقضی**

علی الظاهر نقض وارد است. استاد می‌فرماید 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 می‌فرماید 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 جعل‌ها 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 می‌کند. شاید در تقریر سخن ایشان، درست تقریر نکرده‌اند یا مجموع صدر و ذیل عبارت ایشان را باید با هم دید. ایشان در اصل اشکال می‌فرماید:

وفیه أن مقتضی التحقیق عدم سلامة کلا الوجهین

یعنی نقضی و حلی

من النظر و الاشکال. أما النقض فلأن النسخ إنما یحتمل بالنسبة إلی الحکم الفعلی البالغ إلی حد الباعثیة والزاجریة، وذلک لوضوح عدم تعلق الانشاء و الجعل إلی ما لا یبلغ إلی حد الفعلیة و الباعثیة و الزاجریة، لکون الجعل لغوا غیر صادر عن الشارع المقدس.

جعل که همیشه روی عنوان مقدرة الوجود است. ایشان در آخرین جمله می‌فرماید

فلا یصح قیاس استصحاب عدم جعل الحکم الانشائي به

یعنی به نسخ

وإنما یصح بناءا علی القول بجواز نسخ الحکم قبل حضور العمل مع أنه لا یمکن الالتزام به[[141]](#footnote-141)

ظاهرا مقصود ایشان اینست که جعل کلی داریم و بحثی در آن نیست. اصلا می‌گوییم این جعل‌ها ازلی‌اند و عنوان «المستطیع یحج» برای امروز و دیروز نیست. «المستطیع یحج» ولو هیچ مستطیعی 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.

حال، 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 العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 522](#_Toc127824622)

[اشکال آیت الله وحید به جواب نقضی مرحوم خویی 523](#_Toc127824623)

[پاسخ به اشکال آیت الله وحید به جواب نقضی 524](#_Toc127824624)

[پاسخ بر اساس مبانی قوم 524](#_Toc127824625)

[پاسخ بر اساس مبنای مختار 525](#_Toc127824626)

[اشکال آیت الله وحید به مقدمه جواب حلی مرحوم خویی 526](#_Toc127824627)

[پذیرش اصل جواب حلی مرحوم خویی توسط آیت الله وحید 527](#_Toc127824628)

[مجعول، پس از تحقق موضوع، محقق می‌شود 530](#_Toc127824629)

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

# 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 مسلما 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 می‌کند و آثار مهمی هم در بحث‌های 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، بی‌اثر 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 بی‌اثر است و نباید جاری شود. اولا خود این استصحاب، بی‌اثر است، و ثانیا اگر می‌خواهد تکلیف فعلی را اثبات کند تا اثر داشته باشد، اصل مثبت می‌شود؛ 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 می‌گیرد به امری استقبالی هم تعلق می‌گیرد. مولی از ازل اعتبار می‌کند فعل حج را در ذمه همه مستطیعین به نحو مثلا قضیه حقیقیه. ملاک را می‌بیند که حج برای مستطیع ملاک دارد و از ازل فعل حج را بر ذمه مکلف اعتبار می‌کند. حکم هم همین اعتبار فعل علی ذمة المکلف است و آن را ابراز می‌کنند که انشاء می‌شود. پس حقیقت جعل چیزی جز ابراز اعتبار نیست. سپس مرحوم آقای خویی می‌فرماید اعتبار و معتبر متحداند و تغایرشان اعتباری است، مثل ایجاد و وجود است.

از اینجا نتیجه می‌گیرد که بنابراین، حکم فعلی چیزی نیست جز همان حکم انشائی و همان قضیه حقیقیه‌ای که روی موضوع مقدرة 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 می‌شود. سپس می‌فرماید بنابراین، حکم فعلی غیر از حکم انشائی نیست تا بگویید استصحاب عدم حکم انشائی، عدم حکم فعلی را ثابت نمی‌کند. حکم فعلی و حکم انشائی یکی‌اند. بله، تا زمانی که موضوع برای حکم انشائی پیدا نشود، حکم، فعلی نمی‌شود و باعث و زاجر نمی‌شود، 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 این‌رو، می‌فرماید استصحاب عدم جعل به این معنا کاملا درست است. در برخی از تقریراتشان می‌فرماید این استصحاب به بیان متینی است، و لذا موضوع برائت شرعی و عقلی هم به این استصحاب برداشته می‌شود مگر در جایی که استصحاب مانعی یا معارضی داشته باشد و امثال آن، و الا استصحاب جاری است و حاکم یا وارد بر برائت 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 می‌کند. ابتدا در بحث نسخ، ایشان به آقای خویی اشکال می‌کند 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 حقیقیه 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 حقیقیه 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 مبانی قوم

روی مبنای قوم، درست است که نسخ در جایی است که وقت عمل رسیده باشد وگرنه 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 حقیقیه 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 تتن حرام است و حال، یک تتنی بیرون پیدا شد. در اینصورت، این تکلیف فی الجمله فعلیت پیدا کرد و قضیه حقیقیه ما از لغویت خارج می‌شود، چون یک مورد یافت شد. سپس این تتن از بین می‌رود، و بعد از یک سال شک می‌کنیم اصلا آن جعل الهی دیگر باقی است یا خیر از این باب که فرضا تتن‌های موجود، منافعی دارد. آیا آن حرمت الان هست و یا کلا حرمت برادشته 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 تتن آمده بود. لذا نقض آقای خویی کاملا 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 خب، 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 خویی نبود و اشکال نقضی آقای خویی وارد است.

## پاسخ بر اساس مبنای مختار

روی مبنای مختار ما که گفتیم احکام ابراز ارادات‌اند، نه به داعی جعل الداعی، بلکه انشائاتی هستند که مبرز ارادات مولی هستند، با این حساب اصلا 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، عقلا، 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 اثنینیت در کار نیست تا اینکه بگویید استصحاب عدم جعل ـ که همان انشاء روی قضیه مقدرة الوجود است ـ 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 الحکم 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 می‌گذارم، زیرا آیت الله وحید نتیجه حرف آقای خویی را قبول دارد، منتها در آن مقدمه اشکال دارد. از این بحث که بگذریم که البته بحث دقیقی است ولی حاشیه است و ذهن را مشوب می‌کند، لب بحث چیز دیگری است. دقت کنید که همه جا این بحث به کار می‌آید 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 مقدرة الوجود، وقتی موضوع پیدا می‌کند، چیزی پدید می‌آید که اسم آن را بگذاریم حکم فعلی، یا نمی‌آید و اول تا آخر ما هستیم و جعلی و موضوع جعل؟ اگر حکم فعلی که مکرر بحث می‌شود و می‌گویند 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 این‌ها چیزی نیست جز انشائی روی قضیه مقدرة 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 نمی‌کند. مجعول همین جعل موضوع پیدا کرده است و اساسا چیز دیگری در خارج نیست تا بگویید استصحاب عدم جعل، عدم مجعول را ثابت نمی‌کند. 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 می‌کند، یک واقعیتی حادث می‌شود و یک چیزی پیدا می‌شود 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 نمی‌کند.

بحث اصلی اینجاست. حال، اعتبار و معتبر، ایجاد و وجود‌اند یا مصدر و حاصل یا اسم مصدر که آقای وحید به آقای خویی نسبت می‌دهد، 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 می‌گوید. گفته است به مثابه آن است.

پاسخ: انتساب دادند و تعبیر «به مثابه» ندارد.

سوال: می‌گوید وزان اعتبار و معتبر، وزان مصدر و اسم مصدر است.

پاسخ: ایشان حرف آقای خویی بیان می‌کند که «ما أفاده من کون وزان الاعتبار و المعتبر وزان المصدر و اسم المصدر». نسبت می‌دهد که آقای خویی چنین افاده کرده است و نگفته است که ما مثال می‌زنیم و می‌گوییم اینطور است.

حالا ببینید، عرض بنده اینست که از آن بحث بیرون بیاییم 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 می‌فرماید:

فالحكم الفعلي هو الحكم الانشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه

«فرض» در اینجا تسامح است و نادرست. «مع تحقق قیوده» 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 می‌فرماید بله، به صرف ثبوت حکم در عالم اعتبار، وجوب اطاعت به حکم عقل نمی‌آید تا زمانی که موضوع محقق شود که این البته از واضحات است.

بعد می‌فرماید:

و ليس ذلك

عدم حکم فعلی قبل از موضوع

إلّا من جهة أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضيّة الحقيقية من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف، و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرّك إلّا نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمّى بالحكم الفعلي.[[142]](#footnote-142)

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 این‌ها که بگذریم، اصل مسأله اینست. بعد از اشکال به آقای خویی، حرف خود آیت الله وحید اینست:

والمرحلة الثانیة مرحلة فعلیته وهو حین تحقق الموضوع في الخارج بجمیع خصوصیاته. ففی هذه المرحلة یصیر الحکم المجعول من الشارع متوجها إلی المکلف و باعثا له إلی الفعل و زاجرا عنه.

اصل مطلبی که آقای وحید هم قبول دارد اینست:

فلایکون ما هو المجعول في مرحلة الإنشاء غیر ما هو المجعول في مرحلة الفعلیة حتی یستشکل بأن الأثر إنما هو للحکم الفعلي الثابت في مرحلة وجود الموضوع لا الحکم الإنشائي.

اصلا دو تا نیست.

سپس می‌فرماید:

بل الحکم الفعلي هو نفس الحکم الإنشائي من الشارع وإنما الاختلاف في ناحیة الموضوع بکونه مفروض الوجود في مرحلة الإنشاء فلا یکون متوجها إلی أحد من المکلفین حتی یکون باعثا له أو زاجرا ثم یصیر فعلیا بتحقق موضوعه في الخارج فیکون باعثا

در اصل مطلب، ایشان با آقای خویی موافق است. ببینید تقریبا عین عبارت آنجاست:

فالأثر لنفس الحکم المجعول فی مرحلة الانشاء بعد تحقق موضوعه

وقتی موضوع محقق شد، اثر برای همان قضیه کلی انشائی است.

وعلیه ففي ظرف الشک یستصحب عدم المعتبر إلی زمان تحقق الموضوع في الخارج و یترتب علیه الترخیص في الترک مثلا، لا عدم الاعتبار کما قاله بعض الأعاظم.[[143]](#footnote-143)

یعنی آقای خویی.

حال، اینکه ایشان گفته است عدم الاعتبار درست است یا خیر، فرض کنیم اصلا غلط باشد، ولی نهایتا 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 مقدره را جاری کردید، لا یثبت 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 بعدا 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 مساله در ضیق واقع شد، چون جاهای دیگر چیزهای دیگر می‌گویند. دیدم 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 یحج»، وقتی مستطیع پیدا می‌شود، « المستطیع یحج» 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 یحج»، باعث و زاجر این شخص است؟! ابدا 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؟ اصلا 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 یحج» را برخودش 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 التطبیق فردی از آن وجوب متوجه این می‌شود. منحل می‌شود مثل بقیه انحلال ها. 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 می‌گوید؟ اگر چیز دیگری نیست، چرا می‌گویید یتحقق الحکم و التکلیف؟! 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 و حکم را بر خودش منحل نکند متوجه نبیند، حرکت نمی‌کند.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 533](#_Toc128229077)

[تهافت بیان آیت الله وحید نسبت به پذیرش اشکال بی‌اثر بودن استصحاب عدم جعل 534](#_Toc128229078)

[حکم فعلی یا مجعول، پس از تحقق موضوع، امر جدیدی است که حادث می‌شود 538](#_Toc128229079)

[استدلال شهید صدر برای عدم وجود ثانی برای حکم فعلی یا مجعول 539](#_Toc128229080)

[اشکال بیان شهید صدر 541](#_Toc128229081)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در جریان یا عدم جریان استصحاب عدم جعل بود. یکی از وجوه جریان استصحاب برای اثبات برائت، استصحاب عدم جعل است. بر این استصحاب اشکالات متعددی وارد کرده‌اند. یکی از مهمترین اشکالات، اشکال مرحوم محقق نائینی است. ایشان می‌فرماید استصحاب عدم جعل بی‌اثر است، زیرا اثر بر مجعول مترتب است. اگر بخواهیم به خود استصحاب عدم جعل اکتفا کنیم، بی‌اثر است؛ و اگر بخواهیم با آن عدم مجعول را اثبات کنیم، اصل مثبت می‌شود.

در جواب از این مطلب، آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان در بحث برائت، گرچه در بیان و استدلال به مرحوم آقای خویی 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 فارقی ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر، غیر از جعل و موضوع جعل، امر سومی نداریم. این بیان مرحوم آقای خویی است و آیت الله وحید حفظه الله نیز همین را می‌فرماید 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 می‌آوریم.

نکته‌ای که در پاسخ به فرمایش این بزرگان عرض کردیم این بود که امر سوم محقق می‌شود 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 اساسا 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 بحث ها 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 کاملا 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. کاملا غیر از آنچه در اینجا فرموده است. در آنجا ابتدا فرمایشات آقای خویی را نقل می‌کند و سپس می‌فرماید حرف‌های ایشان در جاهای مختلف متهافت 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:

وعلیه فالبرهان قائم علی 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 کان الاختلاف بینهما (یعنی بین اعتبار و معتبر) حقیقیا فلبحث تعارض الاستصحابین (استصحاب عدم جعل و استصحاب بقای مجعول) محلٌ. ولکن الحق علی هذا المبنی أیضا هو عدم جریان استصحاب العدم و ذلک لوجهین

بحث ما در وجه اول است که ایشان می‌فرماید که اگر حتی استصحاب عدم جعل فی حد ذاته داشته باشیم و بقای مجعول هم داشته باشیم، باز هم نوبت به تعارض نمی‌رسد.

الوجه الاول ما ذکرناه في تحقیق کلام المحقق النائیني من عدم ترتب الأثر علی الإنشاء والجعل فلا یجری، لأن موضوع حکم العقل بالاطاعة والعصیان واستحقاق العقاب والتعذیر هو حکم المولی لا انشائه للحکم 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 التدقیق العقلی

اگر کسی بگوید تسامحا به انشاء هم حکم می‌گوییم، ایشان می‌گوید 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 فیه للتسامح العرفي، فإنه لیس من باب ظهورات الکلام حتی یکون المرجع فیه هو العرف

سپس می‌فرماید 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 یتحقق موضوعه وشرطه فالعقل لا یحکم بترتب تلك الآثار علیه.

اگر اعتباری داشته باشیم بدون موضوع، موضوع حکم عقل نیست. پایین‌تر می‌فرماید :

فحکم العقل بوجوب الطاعة عند تحقق موضوع الحكم إنما هو لتحقق الحکم، لا لأن موضوع الإنشاء قد تحقق

مرحوم آقای خویی در بحث ما می‌فرمود که مجعول دیگری نداریم. یک انشاء حکم داریم که ابراز اعتبار حکم است بر موضوع مقدرة الوجود. چیزی دیگر نداریم. آقای خویی تصریح کرده‌اند و عبارت را جلسه قبل خواندیم اینکه می‌گوییم 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 می‌خواهیم انشاء است و موضوع.

آقای وحید در اینجا می‌فرماید اینطور نیست و حکم عقل به وجوب طاعت «عند تحقق موضوع الحکم إنما هو لتحقق الحکم» 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.

وعلیه فموضوع جمیع الآثار هو المعتبر و المنشئ، لا الاعتبار والإنشاء، فاستصحاب عدم الإنشاء فاقد للأثر[[144]](#footnote-144)

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 چیزدیگری 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، علی الظاهر در کلام ایشان تهافت است.

ایشان در بحث برائت، می‌فرماید:

فلا یکون ما هو المجعول في مرحلة الانشاء غیر ما هو المجعول في مرحلة الفعلیة

این از واضحات است و ما هم نمی‌گوییم دو مجعول است.

حتی یستشکل بأن الأثر إنما هو للحکم الفعلي الثابت في مرحلة وجود الموضوع لا الحکم الإنشائي، بل الحکم الفعلي هو نفس الحکم الإنشائي من الشارع و إنما الاختلاف في ناحیة الموضوع

همان چیزی که در استصحاب منع کرده‌اند

بکونه مفروض الوجود في مرحلة الإنشاء فلا یکون متوجها إلی أحد من المکلفین حتی یکون باعثا و زاجرا ثم یصیر فعلیا بتحقق موضوعه في الخارج فیکون باعثا، فالأثر لنفس الحکم 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.

وعلیه ففي ظرف الشك یستصحب عدم المعتبر إلی زمان تحقق الموضوع في الخارج

عدم المعتبر یعنی همان انشاء، إلی زمان تحقق الموضوع. یعنی قبل از موضوع استصحابش می‌کنیم.

ویترتب علیه الترخیص في الترك مثلا لا عدم الاعتبار کما قاله بعض الأعاظم[[145]](#footnote-145)

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 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 می‌شود

ما معتقدیم حکم فعلی داریم که عبارتست از مصداق همین جعل. نمی‌گوییم مجعول دیگری وجود دارد، اما همین مصداق، چیز دیگری می‌شود. یعنی چیز دیگری غیر از آن جعل کلی است و آثار آن هم فرق می‌کند. اینکه موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد، می‌تواند قرینه بر این باشد که آنچه در اینجا عند تحقق موضوع محقق می‌شود، 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 می‌گیرد. این می‌تواند قرینه باشد بر اینکه یک حکم فعلی در اینجا داریم. اگر این دو گانگی پذیرفته شود، صورت اشکال محقق نائینی وجه پیدا می‌کند، و باید بحث می‌کنیم آیا راه برون‌رفت از این اشکال داریم یا خیر.

سوال: در حال اجرای استصحاب، نمی‌شود 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، ‌می‌تواند 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 وعصیان باشد، ولی مجعول یعنی‌ حکم فعلی این اثر را دارد. این می‌تواند قرینه باشد.

سوال: حقیقت مجعول یعنی چه؟

پاسخ: مجعول عبارتست از جعل تطبیق شده.

سوال: این تعریف لفظی است، حقیقت آن چیست؟

پاسخ: عجبا! 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 سرجای خود بحث کردیم، ولی اجمالا توضیح می‌دهند.

می‌فرماید در قضایای اخباری به نحو قضیه حقیقیه یک حکمی روی موضوع مقدرة الوجود می‌رود. هنوز که موضوع محقق نشده است، هم موضوع و هم محمول تقدیری است. ایشان می‌گوید عده‌ای می‌گویند در قضایای شرعی هم همینطور است. مثلا می‌گوییم «ماء متغیر به نجاست، نجس است». اگر فعلا «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. می‌گوید 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 می‌شود. ایشان می‌گوید حمل شایع یعنی محمول دو نحو وجود دارد: وجود تقدیری روی فرض وجود موضوع، و وجود حقیقی به حمل شایع عند تحقق موضوع. ایشان می‌گوید در باب انشائات و اعتبارات، مجعولات شرعی اینطور نیست. در مجعولات شرعی شارع یک انشاء و جعلی را روی موضوع مقدرة الوجود می‌برد، مثل «نجس» و بعد که موضوع پیدا می‌شود در خارج، چیز دیگری یافت نمی‌شود و همان انشائی است که موضوع پیدا کرده است. امر دومی در کار نیست و در حکم، مرحله دوم نداریم و همان اولی است. می‌فرماید بر این حرف که قضایای شرعی هم مثل قضایای حقیقیه تکوینی است، اشکال وارد است، به این صورت:

یرد علیه ما أوضحناه في محله

اجمالا فرموده است که چه چیزی را اوضحناه فی محله

من عدم تحقّق وجود ثان للحكم عند وجود الموضوع. ونقول هنا بنحو الإجمال:

اصل آن را در محل خودش باید بگوید و اینجا نگفته است که محل آن کجاست. این بحث را چند جا گفته است. در واجب مشروط و اجتماع امر و نهی فکر می‌کنم بحث کرده است.

إنّ قياس باب القضايا الجعليّة بالقضايا الإخباريّة غير صحيح، فإنّ الحكم الذي وجد بالجعل والاعتبار لا يوجد وجوداً ثانياً عند تحقّق 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 می‌کند که چرا وجود ثانی برای حکم نداریم. می‌گوید وقتی موضوع محقق می‌شود و می‌گویید حکم، وجود ثانی می‌یابد 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 بکند. پس آنچه باقی می‌ماند، وجود انشائی است. ایشان می‌گوید این هم درست نیست. جاعل غیر از جعل کلی‌ خود، جعل دیگری ندارد و اصلا توجه ندارد به تحقق یا عدم تحقق موضوع و کاری به این ندارد. اصلا 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 می‌گیرد. می‌فرماید:

فإن قيل بالوجود التكويني فهو واضح البطلان، فإنّ الحكم ليس له وجود تكويني خارجي؛ وإن قيل بالوجود الاعتباري والجعلي فهذا أوضح بطلاناً، فإنّ المولى لا ينقدح في نفسه عند وجود الموضوع أيّ اعتبار جديد، وقد يكون نائماً، أو غافلاً عند وجود الموضوع، أو غير مطّلع على وجوده،

این مولایی که با آن کار داریم، عجیب است که هم غفلت می‌کند و هم می‌خوابد! کاری به «لا تاخذه سنة و لا نوم» ندارند.

وعدم تغيّر حال المولى النفساني بمجرّد وجود الموضوع خارجاً ثابت بالوجدان، كما هو ثابت ـ أيضاً ـ بالحكم العقلي الحاكم باستحالة تأثير الشيء الخارجي بما هو خارجي في عالم النفس

اینکه مولی عند تحقق موضوع حالش عوض نمی‌شود 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 نمی‌کند و بنابراین، امر خارجی تحقق پیدا می‌کند و ربطی به اعتبار شارع یا اعتبار حاکم عرفی ندارد. می‌فرماید :

وعليه فالحكم إنّما يوجد عند الجعل، وليس له وجود ثان وراء ذاك الوجود التقديري يتحقق عند تحقق الموضوع، فرجع الإشكال[[146]](#footnote-146)؛

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 می‌شود بگوید و آقای خویی هم مجبور می‌شود بگوید که جلسه قبل خواندیم که قبل تحقق الموضوع، لم یکن هناک حکم و تکلیف، و بعد تحقق الموضوع، فهناک حکم و تکلیف، چیست؟! ما هم همین را می‌گوییم. آقای صدر هم می‌فرماید «وليس له وجود ثان وراء ذاك الوجود التقديري يتحقق عند تحقق الموضوع». خب چه چیزی یتحقق عند تحقق موضوع؟ آن انشاء تقدیری که قبلا بود. اینکه می‌گویید وراء ذلک الوجود التقدیري که یتحقق عند تحقق الموضوع، اگر آن را نفی می‌کنید، پس چرا موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد!؟ و اگر آن را اثبات می‌کنید، پس چرا انکار می‌کنید که یک چیز دیگری پیدا شده است؟!

ایشان دو شق کرده است. حالا باید جواب بدهیم که به کدام شق اشکال داریم. می‌گویند این وجود ثانی نه تکوینی است نه اعتباری. تکوینی واضح است که نمی‌شود وجود ثانی حکم، تکوینی باشد؛ ولی چرا نمی‌تواند اعتباری جعلی باشد؟ می‌فرماید که اصلا 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 می‌گیرد. ایشان با این بیان دنبال اینست که معتبر جعل دیگری بکند که می‌گوید ممکن است خواب باشد یا توجه به موضوع نداشته باشد. مگر ما می‌گوییم دوباره جعل و اعتبار بکند چیزی را و یا دوباره اعتبار بکند که می‌گویید ممکن است خواب باشد. عرض ما اینست که همان جعل کلی تقدیری که روی موضوع مقدرة الوجود رفته است، وقتی موضوع پیدا می‌شود، 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 می‌آورید، نتیجه چیز جدیدی است. یکی از اشکالاتی که بر این قیاس می‌شود و جواب می‌گیرند از منطق‌دانان، اینست که این نتیجه‌ای که گرفتید «سقراط فان»، علم جدیدی نیست. می‌گویید: «سقراط انسان» و «کل انسان فان»، پس «سقراط فان». «سقراط فان» در بطن همان کبری بود و لذا علم جدیدی در عالم نداریم. عده‌ای اینطور استدلال می‌کنند و شاید فخر رازی همین استدلال را کرده است که علم های ما جدید نیست، چون عمده‌اش قیاس نوع اول است و قیاس نوع اول هم اینطور پدید می‌آید. جواب اینست که علم ما در کبری، اجمالی است. آن حکم اولی به نحو قضیه حقیقیه عمومی روی موضوعی رفته است و حال، تطبیق می‌شود و علم جدیدی پدید می‌آید.

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 می‌شود مصداق جعل پدید می‌آید و مصداق جعل لیس بجعل و یا لیس بمجعول جدید که می‌گویید جاعل ممکن است خواب باشد. تطبیقات جعل کاری به خواب و بیداری او ندارد. نمی‌گوییم 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 می‌گویند انشاء تمام الموضوع برای حکم عقل به اطاعت و عصیان نیست و باید موضوع پیدا شود. این را قبول دارند ولی می‌گویند 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 نگوییم 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 544](#_Toc128343078)

[استصحاب عدم جعل برای ترتیب آثار مجعول، مثبت نیست 545](#_Toc128343079)

[دلیل حجیت اصول عملیه، قاصر از اثبات حجیت مثبتات اصول عملیه است 545](#_Toc128343080)

[استصحاب عدم جعل برای نفی مجعول، مثبت نیست 547](#_Toc128343081)

[بحثی در وحدت یا تغایر اعتبار و معتبر؛ و جعل و مجعول 550](#_Toc128343082)

[نکته اول: معتبر بالذات، حقیقی است و آنچه اعتباری است، معتبر بالعرض است 551](#_Toc128343083)

[نکته دوم: حکم غیر از تصدیق است 553](#_Toc128343084)

[نکته سوم: تصدیق، غیر از قضیه است 554](#_Toc128343085)

[در هر وعائی، اعتبار و معتبر یکی‌اند 554](#_Toc128343086)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 بی‌اثر 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 اثنینیتی 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 قبلا 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 می‌کردیم؛ و نحوه بیانات مرحوم آقای خویی هم ظاهرا در این جا متهافت است.

به هر حال، از این حرف‌ها که بگذریم، اصل مطلب درست نیست که می‌فرمایند 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 می‌شود، چیزی هم پیدا می‌شود. ما نمی‌گوییم آنچه پیدا می‌شود، جعل جدیدی است که شهید صدر آن را نفی کرده است به اینکه ممکن است معتبر، در زمانی که موضوع پیدا می‌شود، نائم یا غافل باشد، و در اینصورت چطور می‌توان گفت چیز جدیدی پدید آمده است. عرض ما این نیست که اعتبار جدیدی پدید آمده است، بلکه همان تحقق موضوع، موجب می‌شود 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 می‌گفتند 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 می‌کنیم و می‌گوییم مثبت نیست. در عین حال که نوعی از اثنینیت بین تطبیق و کلی وجود دارد و حتما هم چیز جدیدی پدید می‌آید، 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، عمدتا برمی‌گردد به میزان دلیل حجیت. تعبدی که دلیل حجیت اصول مثل استصحاب و برائت دارد، اطلاقی ندارد که بتواند امور شرعی مترتب بر واسطه‌های عقلی را ثابت کند. برای مثال بقای حیات زید را استصحاب می‌کنیم. روشن است که آثار عقلی و تکوینی بر آن مترتب نیست. واضح است که با استصحاب تعبدی نمی‌توان اثر عقلی لازمه مستصحب را مترتب کرد. اگر بقای حیات زید را استصحاب کردید، لحیه‌‌دار بودن او الان لازمه تکوینی و خارجی وجود مستصحب است، و تعبد این را ثابت نمی‌کند. بحث عمده در مثبتات، اینست که می‌گویند حتی اثر شرعی مترتب بر این واسطه عقلی را هم نمی‌تواند ثابت کند. برای مثال زید 5 ساله را دیده‌ بودیم، و الان 20 سال از آن زمان گذشته است. بقای زید را تا زمان حاضر استصحاب می‌کنم که علی القاعده 25 ساله است. او الان باید لحیه داشته باشد، اما واضح است که اثبات لحیه 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 لحیه 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 وگرنه ثبوتا 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 نهایتا 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 مقدرة 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 راحت‌تر از بحث عدم مثبتیتی است که به لحاظ قصر مدلول دلیل حجیت بحث می‌شود، زیرا می‌گوییم اثبات کلی و نفی جزئی اساسا نقض است. لذا در بحث اعتباریات، به کسانی که می‌گویند در اعتباریات حرکت منطقی جایز نیست اشکال گرفتیم و گفتیم در اعتباریات هم حرکت منطقی وجود دارد. شبیه قیاس نوع اول که می‌گویید «سقراط انسان است» و «هر انسانی فانی است» پس «سقراط فانی است»، در اعتباریات هم هست. اگر شارع بگوید «همه انسان‌ها واجب الاکرام هستند» و «سقراط انسان است»، از این نتیجه می‌شود که «سقراط واجب الاکرام است» و از این جهت فرقی ندارند.

در جلد 5 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 می‌گوید حرکت بین مفاهیم است و یا اینکه در بحث‌های 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 می‌کند در پاورقی‌های بحث اعتباریات که چرا حرکت منطقی در اعتباریات نیست. می‌گوید 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 سهل‌تر است از برخی بحث‌ها در اصل مثبت، مثل کسانی که می‌گویند اگر رابطه این لازم با ملزوم طوری باشد که عرف این‌ها را یکی ببینید و یا اگر یکی هم نبیند، نقض این را نقض آن بداند، این امر جلوی مثبتیت را می‌گیرد و ما باید حکم کنیم و مثبت هم نیست. آنجا می‌گویند که اگر تلازم خیلی بیّن باشد یا خیلی خفی باشد، جلوی مثبت بودن را می‌گیرد. مرحوم شیخ می‌گوید خفی باشد و مرحوم آخوند خیلی بیّن را هم افزوده است. مقصود اینست که اینجا راحت‌تر از آنجاست، چون اینجا لازمه عقلی است. عرض بنده اینست که شارع نمی‌تواند بگوید من واجب کردم اکرام همه انسان‌ها را و می‌دانیم 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: می‌فرمایید عینیت نیست، در حالی که وقتی انسان استصحاب می‌شود، همان فردش است. شما لازمه‌ آن می‌گیرید.

پاسخ: نگفتم لازم است. بنده با دقت گفتم فرد است و طبیعی، و فرد است و کلی. عرض کردم سهل‌تر از جایی است که لازمه‌ها بیّن است یا خفی است و در بحث اصل مثبت می‌گویند، این‌ها مثبت نیست اگر به آن‌ها 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. این‌ها که بحث‌های 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: می‌گویم فرد در خانه است. ولی فرد با کلی چه رابطه‌ای دارد؟ یکی است و عینیت؟ در اینصورت، 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 می‌شود. چرا استصحاب‌های کلی و جزئی را از هم جدا می‌کنید؟ اگر استصحاب جزئی کردید، استصحاب کلی هم کرده‌اید!

سوال: زمانی مشکلی است در فرد که کلی آن را استصحاب می‌کنیم.

پاسخ: اصلا یکی است با جزئی. توجه کنید، آنهایی که می‌گویند کلی و فرد متحد‌اند در خارج، یعنی در این فرد طبیعت هم موجود است نه اینکه کل طبیعت اینجاست. لذا شما فرد دیگر طبیعت هستید. اگر آنطور باشد که شما می‌گویید، پس انسانیت من با انسانیت شما یکی است در حالی که به دو وجود موجود شدند. انسانیت هر انسانی متفرد به خودش است و متشخص به وجودش است. انسانیت او با انسانیت دیگری فرق می‌کند. درست است که در اصل انسانیت یعنی طبیعی کلی مشترک‌اند، ولی نه اینکه وحدت عددی خارجی و اشتراک خارجی داشته باشند. این روشن است. در بحث جعل می‌خواهیم عدم آن جعل کلی را استصحاب کنیم و این عدم مجعول را نفی کنیم. این‌ها یکی نیستند.

الان بحث ما چیزی دیگر است. آن بحث را قبول نداریم که این‌ها یکی‌اند به این معنا که تمام کلی اینجا موجود باشد و اصلا چیز سومی نباشد و فقط جعل باشد و موضوع آن. می‌گوییم وقتی موضوع پدید می‌آید، مثل قضایای حقیقی تکوینی چیزی پدید می‌آید و همانطور که با به وجود آمدن نار در خارج، حرارتی پدید می‌آید که قبلا نبود، با تحقق موضوع حکم که «مستطیع» باشد، چیزی پدید می‌آید که قبلا نبود. این چیزی که پدید می‌آید عبارتست از باعث و زاجر بالفعل که قبلا نبود. کسانی که انکار می‌کنند، به نظر بنده چیز واضحی را انکار می‌کنند. از این بحث گذشتیم. یا عرض ما را می‌پذیرید یا نه. اگر پذیرفتید، حال می‌خواهیم 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 می‌پذیریم ولی مثبتیت را نمی‌پذیریم. چرا نمی‌پذیریم؟ 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 نمی‌شود این را انکار کرد. در مثبت اینطور است که می‌گوییم 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 نمی‌توان گفت که مستصحب ما عدم جعل است و سرایت نمی‌کند به عدم مجعول. اگر استصحاب عدم جعل کردید، باید عدم مجعول را بپذیرید و چاره‌ای 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 می‌کنیم و عدم نعتی نتیجه می‌گیریم. 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 می‌توان 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 می‌شود نعتی هم تصویر کرد.

عرض ما اینست که وقتی استصحاب عدم جعل می‌شود، 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 می‌کنم که امر آن از مثبت سهل‌تر 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 می‌دانند که دلیل حجیت استصحاب آن را شامل نیست، ولی می‌توانست ثبوتا شامل شود. ولی در اینجا می‌گوییم 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 نکردید، 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 می‌گیریم استصحاب عدم مجعول که می‌فرمایید تطبیق است. این منطبقٌ‍علیه ما یک شرط دارد به نام تحقق موضوع.

پاسخ: چرا می‌گویید شرط است؟ موضوع آن است. موضوع محقق شود، تطبیق می‌شود و اگر محقق نشود، تطبیق نمی‌شود.

سوال: وقتی استصحاب عدم جعل می‌کنیم موضوع محقق نشده است.

پاسخ: این که لغو است استصحاب کنید. این واضح است. اگر در خارج هیچ موضوع محققی نیست، استصحاب کنید که چه شود؟! این لغو است. این را همه قبول دارند. منتها در جایی که موضوع هست، مرحوم نائینی می‌گوید اگر استصحاب خود عدم جعل را بکنید، خود عدم جعل چه فایده‌ای دارد؟! و اگر بگویید مجعول نیست که الان موضوع دارد، این مثبت است. ما می‌گوییم این مثبتیت درست نیست.

به نظر ما، استصحاب عدم جعل برای نفی مجعول، مثبت نیست و این اشکال مندفع است. اشکال دیگری هست که بعدا بحث می‌کنیم.

# بحثی در وحدت یا تغایر اعتبار و معتبر؛ و جعل و مجعول

حالا برویم سراغ آن سخن حاشیه‌ای که مرحوم آقای خویی فی الجمله به آن پرداخت و آیت الله وحید نیز به آن پرداخت و گفتیم برای بحث ما سخنی حاشیه‌ای 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 کرده‌اند 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 حاشیه‌ای است. اگر فقط اینجا بود از آن رد می‌شدیم چون بحث‌های زیادی باقی مانده است، ولی واقعیت اینست که این حرف در اصول تکرار می‌شود و مکرر گفته‌اند که اعتبار، خودش اعتباری نیست و امری تکوینی است. اینجا اختلاف اصطلاحات و بحث، عجیب است. سپس ایشان بحث را می‌برد سر جعل و مجعول. آقای وحید حفظه الله که اینجا اعتبار و معتبر را متحد بالذات نمی‌داند، می‌گوید جعل و مجعول متحد بالذات‌اند و متغایر بالاعتبار. این هم داستانی است.

ایشان در آنجا می‌فرماید که اعتبار، امری نفسانی و تکوینی است و ما می‌گویم «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 بعدا 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 الدنیا أکبر همنا و لا 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 نهایتا حرف دیگری می‌زنیم که اصلا کل این مسیر که آقای وحید و آقای خویی 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 بحث های 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 اصلا نیست که سبب بخواهد. کوه طلا اصلا 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 اولا 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. متاسفانه این در کلمات بسیار شایع است که تصدیق را حکم می‌گیرند. شاید دیده باشید رساله مرحوم صدرالمتالهین را در تصور و تصدیق که سابقا 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 ذاتا 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 قسیم تصور است، پس چطور تصور بشود بخشی از تصدیق؟! یک تصور داریم و بگوییم تصدیق هم یعنی تصورٌ معه الحکم! مگر می‌شود قسیم قرار داد یک حصه را نسبت به کلی. اگر بگویید تصور، دیگر تصور معه الحکم چطور قسیم 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 صورت‌ها 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 ـ و حرف ملاصدرا هم همین است ـ که «زید قائم»، دو وجهه دارد. یک جهت حکمیت است که از سنخ فعل است و یک جهت صورتیت است که قدما می‌گفتند انفعال است و خود صدرا قبول ندراد 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 موجبه معدولة 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 می‌گوید 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 می‌گوید «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 چینین 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 ظاهرا 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 متعلقی 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 واقعی اند 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 ووجود.

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 می‌گویند.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 557](#_Toc128480485)

[جعل و مجعول در اصطلاح مرحوم نائینی 558](#_Toc128480486)

[خلط جعل و مجعول به اصطلاح مرحوم نائینی با جعل و مجعول بالذات در کلام مستشکلین 559](#_Toc128480487)

[اشکال سوم به استصحاب عدم جعل حرمت: تعارض با استصحاب عدم جعل اباحه 562](#_Toc128480488)

[پاسخ مستفاد از کلام شهید صدر به اشکال سوم 562](#_Toc128480489)

[اشکال و پاسخ 564](#_Toc128480490)

[پاسخ دوم به اشکال سوم 565](#_Toc128480491)

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

# 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 صقع‌های سه گانه، اعتبار و معتبر با هم متحد‌اند و حرف درستی است.

نکته دیگری این است که اساسا 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 تقریبا 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 الأصول 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[[147]](#footnote-147)

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 یتحقق 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 ذمة المکلف. 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 تقریبا 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.

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 حقیقیه 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 تفطن 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.

# خلط 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 یحج». این مضمون را انشاء می‌کنیم بدون اینکه نگاه کنیم چه کسی مستطیع است و چه کسی نیست. مولی می‌گوید «المستطیع یحج»، 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 قضیهٔ کلی «المستطیع یحج» می‌گوید جعل و به تطبیقش بر این فرد مستطیع می‌گوید مجعول.

حال، اگر مستشکل با دید دقی می‌فرماید که آن جعل خودش مجعول دارد، یعنی وقتی مولی قضیه حقیقیه را جعل می‌کند، خود این به لحاظی جعل است و به لحاظی مجعول، سخن صحیحی است. آن قضیه حقیقیه خودش مجعول هم دارد، اما این نکته چه ربطی به اصطلاح آقای نائینی دارد؟! نباید در بحث‌های اصولی، اصطلاحات متعدد را با یکدیگر خلط کنیم. بحث ماهوی را نباید با بحث شکلی و اصطلاحی خلط کنیم. آنچه مرحوم نائینی می‌گوید، تفکیک درستی است و اسم آن را هر چه می‌خواهید بگذارید. ایشان می‌گوید مرحله اول جعل است و بعد از آن، مجعول است و این اصطلاح خاص است و باید به آن تحفظ شود. متاسفانه آقای اصفهانی و شهید صدر در موارد متعددی به مرحوم نائینی اشکال می‌کنند، ولی درست نیست.

نسبت به فرمایش آقای خویی که می‌گوید جعل و مجعول با همدیگر حاصل می‌شوند به نفس اعتبار، عرض ما اینست که منظور شما جعل و مجعول در اصطلاح آقای نائینی است؟ اگر این مراد باشد، اشتباه می‌کنید. با جعل کلی «المستطیع یحج»، انشاء حاصل می‌شود 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، مستطیعی یافت شود، همینکه مولی در ازل یا هر صقعی انشاء می‌کند که «المستطیع یحج»، به اصطلاح آقای اصفهانی ـ که آقای خویی هم تبعیت کرده است ـ این هم جعل است و هم مجعول. این مطلب درست است، ولی چه ربطی به حرف آقای نائینی دارد؟! آقای نائینی که می‌گوید استصحاب عدم جعل نسبت به عدم مجعول مثبت است، این مجعول را نمی‌گوید، بلکه آن مجعولی را می‌گوید که به تحقق موضوع یافت می‌شود. 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 می‌گویند با صرف اعتبار، یتحقق الجعل و المجعول ) عرض ما به آقای خویی اینست که این همان اصطلاح آقای نائینی نیست. آقای نائینی در این شبهه‌ای که طرح کرد، بر اساس اصطلاح خودشان جلو می‌رود. مستشکلین به کلام ایشان، بحث اصطلاحی را با یک بحث ماهوی خلط می‌کنند.

این بزرگواران اگر بر اساس مبنای خودشان در جعل و مجعول اشکال می‌کنند، باید اینطور می‌گفتند که استصحاب عدم جعل و مجعول بالذات یکی‌اند. آقای صدر که دقیق است، گاهی اینطور تعبیر می‌کند. ما یک جعل داریم و یک مجعول بالذات که با جعل یکی است. وقتی مولی اعتبار و انشاء می‌کند که «المستطیع یحج»، 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 می‌نامد، مثل معلوم بالعرض. مقصود آقای نائینی این مجعول بالعرض است. آقای خویی 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 خویی 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 بالذات‌اند و متغایر بالاعتبار، ولی نه آن مجعولی که آقای نائینی می‌گوید. آقای خویی 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 خمسه خالی نیستند. بنابراین، هر فعلی یا مباح است یا واجب یا حرام یا مستحب و یا مکروه. هر فعلی باید یکی از این اعتبارات خمسه را داشته باشد. پس علم اجمالی داریم که برای مثال شرب تتن یکی از احکام خمسه 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، ظاهرا بحث ما اینست که فعلی مثل شرب تتن 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 اصلا 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 اصلا فی حد ذاته جاری نیست؛ و اگر جاری بود، آنوقت در این کبری واقع می‌شد که معارضه هست یا نه.

حال، چرا جاری نیست؟ می‌گوید 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 برائت، بحث ما اینست که ارتکاب این فعل موجب استحقاق عقاب است یا خیر. اگر الزامی فی البین داشته باشیم مثلا 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 اذا ارتکب یستحق 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 بخواهد 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 استحاق 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 اقای خویی در اشکالات بعدی می‌آید. بحث ما الان در اباحه خاص است، یعنی اباحه‌ای که موضوع آن، افعال است. افعال لا یخلو از احکام خمسه. یعنی شرب تتن یا مباح است یا حرام یا واجب و کذا. پس بحث در اباحه‌ خاص است که روی عنوان شرب تتن 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 خمسه است، ولی الان در شبهه تحریمیه هستیم. شبهه تحریمیه یعنی شک داریم که شرب تتن حرام است یا نیست. بحث برائت در اینست، و در طرف استحباب و اباحه نیست. در استحباب و اباحه ممکن است بگوییم برائت 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 مثلا. در استحباب و کراهت که اصلا بحث است که برائت جاری است یا نه. آقای خویی که منکر است، ولی ما برای آن وجهی درست کردیم. سابقا بحث کردیم که آیا در استحباب و کراهت هم برائت می‌آید و برای آن وجهی درست کردیم و شهید صدر هم وجهی روی یک بیانی درست کرده بود. آقای خویی و عده‌ زیادی منکر‌اند و می‌گویند برائت برای تامین است و در کراهت و استحباب تامین 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 تامین 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 تامین می‌آورد و چیزی مقابل آن نیست که با آن معارضه کند. به نظرم این بیان خوبی است، الا اینکه یک استدراک دارد که بعدا 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. مثلا 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 تامین 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 تامین 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 تامین 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 نظرم 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 تامل کنید. آقای خویی 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 نمی‌کنند، و اینجا از این قسم است که مخالفت عملیه پیش نمی‌آید. استاد ما هم همین بیان را پذیرفته است، ولی این پاسخ وجوهی از استدراک دارد، یعنی بحث‌های مبنایی در آن است که ان شاء الله جلسه آینده بررسی می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 567](#_Toc128870563)

[پاسخ اول مرحوم خویی به اشکال سوم 568](#_Toc128870564)

[نقد پاسخ اول مرحوم خویی به اشکال سوم 568](#_Toc128870565)

[پاسخ دوم مرحوم خویی به اشکال سوم 570](#_Toc128870566)

[نقد اثباتی پاسخ دوم مرحوم خویی 570](#_Toc128870567)

[تقویت پاسخ دوم در بیان شهید صدر 571](#_Toc128870568)

[نقد بیان شهید صدر در تقویت پاسخ دوم 572](#_Toc128870569)

[استدراک از پاسخ نخست: جریان استصحاب عدم جعل اباحه اثر دارد و تعارض با استصحاب عدم جعل حرمت می‌کند 572](#_Toc128870570)

[پاسخ استدراک: ترتب اثر بر خود استصحاب در جایی است که مستصحب هم دارای اثر است 575](#_Toc128870571)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

# خلاصه بحث گذشته

بحث در اشکال سومی بود که به استصحاب عدم جعل حرمت وارد کرده بودند که این استصحاب همیشه معارض است با استصحاب عدم اباحه. بنا بر اینکه کل واقعة 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 تتن شک داریم که حرام است یا مباح. استصحاب عدم جعل حرمت که بناست جای برائت 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 می‌کند. البته عرض شد که اینجا ملاحظه‌ای وجود دارد که آخر بحث مطرح می‌کنیم.

# پاسخ اول مرحوم خویی به اشکال سوم

مرحوم آقای خویی دو پاسخ به این شبهه داده است که معمولا 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 خویی به اشکال سوم

این پاسخ علی الاصول 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 محرزه در اطراف علم اجمالی، خود همان علم مانع جریان است نه بما هو منجز. وجه آن هم می‌تواند این باشد که اصول محرزه، درست است که ثبوتا تعبد است، ولو به عنوان احراز باشد ـ حتی امارات هم تعبد هستند ـ و جریان اصول محرزه در اطراف علم اجمالی ولو نافی باشد، ثبوتا محال نیست. ثبوتا مانعی ندارد که دو تعبد خلاف واقع بکنیم و حتی امارات هم همینطور است که ثبوتا 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 محرزه. بحث ما الان در اصول محرزه است. اشکال آن تلقی مخاطبین و عقلا 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 گفته‌اند چه اشکالی دارد دو تعبد برخلاف واقع باشد و ما علم به کذب أحدهما داشته باشیم. بله، همین طور است. ثبوتا اشکالی ندارد، ولی بحث اثباتی است. وقتی متن «لا تنقض الیقین بالشک» را به عقلا 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، عقلا چنین مضمون و مفادی را تلقی نمی‌کنند. وقتی تلقی نکنند، ظهور کلام از بین می‌رود. اشکال، اثباتی است جریان دو اصل محرز در اطراف علم اجمالی که معنایش علم به کذب أحد الاصلین است، با اصول محرزه نمی‌سازد، برخلاف اصول غیر محرزه که لسان احراز ندارند.

سوال: فرض تعبد به علم در اصول محرزه، آن علم اجمالی را تخطئه نمی‌کند؟

پاسخ: آن لازمه‌اش است. لازمه‌اش مثبت است و حجت نیست. بله، در امارات درست است. در امارات تخطئه چیست؟ در امارات به دلیل اثباتی می‌گویید لازمه‌اش 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 می‌کنم ولی لازمه‌اش حجت نیست، امری مستبعد است، نه اینکه ثبوتا محال باشد. این هم بحثی اثباتی است و لذا در امارات می‌گویند چون لازمه آن‌ حجت است، هر اماره‌ای طرف دیگر را نفی می‌کند و با هم کاملا تعارض می‌کنند و تکاذب بین دلیلین می‌شود. در اصول محرزه چون لازمه‌اش حجت نیست، این مشکل پدید نمی‌آید، ولی اینکه مخاطب مفاد لا تنقض الیقین را تلقی کند، شرط است، والا حجت نمی‌شود. تلقی یعنی آن ظهوری که مخاطب می‌فهمد. واقعا از دو «لا تنقض»، می‌شود 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 می‌ماند 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 می‌شود، این راه حل، راه‌حل 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 راه‌حل 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 می‌کنم.

# پاسخ دوم مرحوم خویی به اشکال سوم

مرحوم آقای خویی جواب دیگری نیز می‌دهد. ایشان می‌فرماید اباحه‌ای که اینجا طرف علم اجمالی است، اباحه خاص به عنوان خاص نیست. ظاهر فرمایش ایشان علی القاعده باید این باشد که اباحه‌ای نیست که ثابت شده است برای شرب تتن، بلکه اباحه‌ای است که از اخبار استفاده می‌شود 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 می‌کند به مثل این که «إذا أمرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم». بحث اینکه این روایت چقدر دلالت دارد، مطرح می‌شود؛ اما اصل مطلب ایشان اینست که اباحه‌ای که ثابت می‌شود عدم الزام است نه اباحه ثابت به عنوان خاص. سپس می‌فرماید استصحاب عدم الزام، موضوع این را برمی‌دارد. استصحاب عدم الزام که یک طرف جاری شده است، موضوع شک در الزام را برمی‌دارد. رابطه حاکم و محکوم پیدا می‌کنند. 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 می‌کند 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 کثرة السوال فی الحج. منع فرمودند از کثرت سوال و منع از کثرت سوال یعنی نپرسید تا نگویم که اگر بگویم این برای شما ثابت می‌شود. یعنی یک اباحه‌ای ثابت کرده است، روی فرض عدم وصول برخی امور. این امور، همین که به شما نرسیده است، مباح است. ایشان همچنین به «إذا أمرتکم بشیء فاتو 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 متممات 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، قبلا بررسی کردیم و به نظر ما صحیح نیست.

به هر حال، آنچه مرحوم آقای خویی اثباتا 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 برمی‌دارید و عدم الحرمة اثبات می‌شود. 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 می‌کنیم که ظاهر روایات در بسیاری از موارد، اثبات اباحه است؛ بعلاوه در آن بحث کلامی و اصولی که می‌گوید «کل واقعة لا یخلو عن الحکم»، از قضا حکم روی عنوان خاص است. یعنی حادثه‌ای مثل شرب تتن 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 می‌گوییم خلاء حکمی نیز داریم. ولی اگر گفتید «لا یخلو» دیگر معنا ندارد که بگویید اباحه‌ای که محل بحث ماست، اباحه عدم الزامی است.

این حرف نه ثبوتا درست است نه اثباتا. ثبوتا به اینکه کسانی که می‌گویند از احکام خمسه خالی نیست، اباحه به عنوان یک حکم و به عنوان یک مجعول را می‌گویند که خالی نیست. نمی‌گویند به عناوین عدم الزام که یک امر منفی باشد. اثباتا هم درست نیست، زیرا در موارد بسیاری، اشیاء را به عنوان مباح و حلال دانسته‌اند. بنظر می‌آید هم بحث ثبوتی و هم بحث اثباتی در اینجا اشکال دارد. بنابراین، ما هستیم و دوران بین حرمت و اباحه‌ای که علی الظاهر حکم ثبوتی است مثل حرمت و وجوب و استحباب و کراهت. استصحاب عدم یکی با استصحاب عدم دیگری علی الظاهر تعارض می‌کند.

یک راه‌حل فرمایش آقای خویی و عده‌ای دیگر از بزرگان بود که علم اجمالی باید منجز باشد و اینجا منجز نیست. این بحث مبنایی می‌طلبد. اگر مبنای کسی این باشد که خود علم مانع است، این راه‌حل هم صحیح نیست مانند ما که به این قائل‌ایم. در اینصورت، فقط یک استدلال برای حل این شبهه باقی می‌ماند که اساسا خود استصحاب عدم اباحه جاری نیست، نه اینکه جاری است و تعارض می‌کند بلکه جاری نیست و اثر ندارد.

# استدراک از پاسخ نخست: جریان استصحاب عدم جعل اباحه اثر دارد و تعارض با استصحاب عدم جعل حرمت می‌کند

جلسه گذشته عرض شد اینجا یک ملاحظه مهمی وجود دارد. این ملاحظه در کلام شهید صدر در لابلای برخی جواب‌های ایشان به آقای خویی مطرح شده است، منتها برای ما سرنوشت‌ساز است زیرا ما همه اشکالات را دفع کردیم و فقط یک راه حل ماند که بگوییم عدم اباحه اصلا جاری نیست. حالا می‌خواهیم ببینیم این شبهه که الان طرح می‌شود 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 محرزه را جانشین علم موضوعی می‌دانند. تا جایی که بنده در خاطر دارم، قائلان به اصول محرزه 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 أخذت علی وجه الطریقیه هم می‌تواند بنشیند، نه طریقیت محضه که واضح است. جانشین قطع موضوعی که أخذت علی وجه الطریقیه، 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 اولا 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 محرزه 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 تتن را حرام نکرده است و یا مستندا به استصحاب عدم اباحه بگوید که خداوند شرب تتن 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. قبلا 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 یجوز 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 تتن یا حرام است یا مباح؛ و وجوب و استحباب و کراهت را کنار بگذارید. اجمالا 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 انصافا شبهه‌ مهمی است و ما هم جانشینی اصول محرزه 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 محرزی، اینست که هر اثری را جای علم می‌نشاند. 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 طریقیت 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 محرزه نیست. آنجا بما هو ناظر الی الواقع، گویا کشف از واقع می‌کند و این تعبد به علم است، نه بما هو ناظر الی الواقع. این فرق، اثری در بحث ما نمی‌آورد. شارع اگر بگوید استصحاب علم است کفایت می‌کند.

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 می‌کنید، 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 می‌کنیم، آنچه به استصحاب ثابت می‌شود، مستند به شارع می‌شود به نفس استصحاب. استنادش با مستصحب درست نمی‌شود، بلکه با نفس استصحاب درست می‌شود. یعنی شارعی که خودش تعبد می‌کند با همین تعبد، استناد به او هم درست می‌شود. با نفس تعبد درست می‌شود، نه با متعبد بها. متعبد بها مضمون آن است و استناد با این تعبد درست می‌شود. 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 می‌آوردند و بحث‌هایی داشتند، خیلی اوقات ناهار می‌آمدند 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 می‌کنید چه آیه‌ای می‌آید؟ ابوی ما فورا گفتند «فاخرج منها فإنک 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 می‌شود، بر نفس استصحاب باشد، آیا واقعا لسان ادله استصحاب این را می‌پذیرد؟ واضح است که این مورد استصحاب نیست، و ظاهر اطلاق آن یعنی «لا تنقض الیقین بالشک»، ناظر به مفاد است، یعنی مستصحب را درست می‌کند نه خود استصحاب را. با این وجود، می‌گوییم وقتی مستصحبی را مولی تثبیت می‌کند، نفس این استصحاب هم استناد درست می‌کند. 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 مثلا لا تنقض الیقین بالشک در استمرار طهارت، یعنی اگر قبلا 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 برمی‌گردد و ربطی به خود استصحاب ندارد، ولی خود این «لا تنقض» اگر جایی را گرفت و مستصحبی را ثابت کرد، خود لا تنقض می‌شود 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 الیقین 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 الیقین بالشک، اگر مستصحبی 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 مستصحبی را ثابت کند.

البته ثبوتا محال نیست که خداوند می‌فرمود هر کجا که بر خود استصحاب اثر مترتب است، ما می‌پذیریم، ولی لسان لا تنقض الیقین 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 مستصحبی 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 مستصحبی داریم یا جایی که هیچ مستصحب 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 577](#_Toc128954099)

[صورت سوم استصحاب برای افاده ترخیص: استصحاب عدم مجعول در موارد خاص 577](#_Toc128954100)

[عدم تبدل موضوع در این استصحاب 578](#_Toc128954101)

[جریان استصحاب عدم ازلی محمولی در کلام شهید صدر 578](#_Toc128954102)

[اشکال جریان استصحاب عدم ازلی محمولی 579](#_Toc128954103)

[اشکال: با اجرای استصحاب، مجالی برای برائت باقی نمی‌ماند و دلیل آن لغو می‌شود 580](#_Toc128954104)

[پاسخ مرحوم خویی به اشکال 581](#_Toc128954105)

[نقد پاسخ مرحوم خویی به اشکال 581](#_Toc128954106)

[پاسخ دیگری از مرحوم خویی به اشکال 583](#_Toc128954107)

[نقد پاسخ دوم مرحوم خویی 583](#_Toc128954108)

[پاسخ شهید صدر به اشکال 584](#_Toc128954109)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

**خلاصه بحث گذشته**

بحث در تعارض استصحاب عدم جعل حرمت و عدم اباحه نیز تمام شد؛ و به نظر می‌رسد 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، می‌گوییم اگر نماز جمعه واجب باشد، مشروط به زوال است. البته صلاة اینطور است و در خطبه‌ها 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. منتها آنجا اشکالاتی بود و همینطور در استصحاب عدم جعل اشکالاتی بود که بیشتر آن اشکالات در اینجا مطرح نمی‌شود، 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 صِغَری که متصل به کِبَر 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 استحقاق‌های عقاب شخصی را می‌بینیم که مورد حکم است و می‌گوییم 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 می‌کند؟! لذا جای تامل دارد که استصحاب عدم ازلی که به نحو محمولی است، آیا استحقاق عقاب را از من دفع می‌کند؟!

آنجا که در استصحاب عدم ازلی بحث می‌کردیم، برخی اینطور می‌گفتند که عدم وجوب مضاف به این شخص را استصحاب می‌کنیم. این عدم‌های مضاف دو جور تفسیر می‌شود: به نحو عدم محمولی؛ یا اینکه من تکلیف ندارم. اگر دومی باشد، عدم نعتی می‌شود. آنچه موضوع حکم عقل به عدم استحقاق عقاب است، چیست؟ اینکه من تکلیف ندارم یا در عالم یک عدم التکلیفی ولو خاص، ثابت باشد؟ ظاهرا 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: نمی‌توانید. 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 می‌شود. چه زمانی من بودم و تکلیف نبوده است؟ نعت این می‌شود .

سوال: در حال صغر می‌شود.

پاسخ: در حالت صغر هم همین اشکال است. در حالت صغر بنابر اینکه استصحاب حال صغر نکنیم، می‌گوییم استصحاب می‌کنیم عدم وجوب حال کبر را به نحو عدم ازلی، و عین همین اشکال است.

مسأله روشن است. ما قائل‌ایم که تبدل موضوع نیست و کسانی که می‌گویند 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 برائت باقی نمی‌ماند و دلیل آن لغو می‌شود**

قبل از خروج از این بحث، بحث بسیار مشکلی، دست‌کم در وهله اولی، در اینجا وجود دارد. مرحوم آقای خویی در دراسات به نحو «إن قلت» بحث کرده است و پاسخ می‌دهد و مرحوم شهید صدر نیز با تغییر عبارتی از خود ایشان آورده است و پاسخ می‌دهد.

شبهه اینست که اگر بناست استصحاب عدم تکلیف به انحاء مختلف، در شبهه موضوعیه و حکمیه، جاری باشد، دیگر مجالی برای دلیل برائت نیست. همه جا استصحاب حاکم بر برائت است و لذا دلیل برائت هیچ جا موضوع ندارد و باید گفت لغو است. منتها دیگر جلو نرفتند ولی می‌توان 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 می‌شود 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 می‌رسد. مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل و دیگران این را پذیرفته‌اند 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 می‌داند، این خود، یکی از راه‌های تقدیم دلیل محکوم است. در اینجا، اگر استصحاب ساقط شود، موارد بسیار دیگری برای استصحاب باقی می‌ماند و دلیل آن لغو نمی‌شود، ولی اگر در اینجا جاری شود، موردی برای برائت باقی نمی‌ماند. از این جهت استصحاب را کنار بگذاریم. پس استدلال اینست که اینهمه زحمت کشیده شد که استصحاب به صور ثلاثة 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 می‌شود که هیچ موردی برای برائت نمی‌ماند.

سوال: جایی که اصل مثبت است، استصحاب مانع دارد.

پاسخ: اصل مثبت نبود. اول پیدا کنید که کجا اصل مثبت است. ما می‌گوییم 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 می‌شود.

پاسخ: مرحوم نائینی فرمود و ما قبول نکردیم.

**پاسخ مرحوم خویی به اشکال**

مرحوم آقای خویی اینجا دو کار کرده است: یک جواب کلی می‌دهد به این شبهه که واقعا از عجایب است! و دوم مواردی پیدا می‌کند که استصحاب جاری نیست یا متعارض است و کار نمی‌کند و لذا نوبت به برائت می‌رسد. 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 گفته‌اند، شاید از باب همین است که حالت سابقه ترخیص داشته است و مفاد استصحاب در آن هست.

آقای صدر در مباحث که بالعجاله 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 می‌شود و به هر دو اخذ می‌کنیم، یعنی مفاد دلیل یکی می‌شود.

تصویر اینکه چه می‌خواهند بگویند، قدری مشکل است. در روایات برائت مثلا فرض کنید «رفع ما لایعلمون» داریم. در «رفع ما لا یعلمون»، حالت سابقه اخذ نشده است، بلکه می‌گوییم اطلاق دارد «رفع ما لا یعلمون» به ما لایعلمی که صرفا شک باشد و ما لایعلمی که حالت سابقه داشته باشد.

**نقد پاسخ مرحوم خویی به اشکال**

اگر مقصود ایشان اطلاق است، باید گفت که اطلاق اخذ القیود نیست. اگر معنای اطلاق این بود که «رفع ما لایعلمون»، هم ما لا یعلمونی است که حالت شک محض است و حالت سابقه ندارد و هم ما لایعلمونی که حالت سابقه دارد، در اینصورت، قسمی از این اطلاق در واقع مفاد استصحاب می‌شد. 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 لایعلم» 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 می‌شود تا بگوییم قسمی از مفاد برائت در واقع با مفاد استصحاب یکی است. این حتما حرف نادرستی است.

شهید صدر جواب را اینطور بیان می‌کند و می‌فرماید 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 موضوع‌اند و وجهی ندارد که برائت و استصحاب را با هم جمع کنیم.

سوال: منافاتی ندارد. ظاهر خطاب رفع ما لا یعلم، نکته را روی ما لایعلم برده است، ولی این ما لا یعلم ممکن است به نکات متعددی باشد که یکی از این نکات، حالت سابقه داشتن است.

پاسخ: اگر صرف «ما لا یعلم» نکته باشد، چطور؟

سوال: تعبیر به «إنما» ندارد که انحصار را برساند. ظاهرش اینست که بخاطر ما لا یعلم رفع شده است.

پاسخ: ما لا یعلم 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 ریش‌پهن می‌شود! اگر گفتید «ما لا یعلم» تمام الموضوع است، دیگر نباید قیدی در آن اخذ کنید.

سوال: قید نمی‌زنیم، ولی حکمت اینکه تمام الموضوع اخذ شد در حدیث رفع، لعل بخاطر حالت سابق باشد.

پاسخ: حکمت برای ما فایده‌ای ندارد. می‌خواهیم بگوییم یک قسم آن استصحاب باشد.

سوال: آقای خویی می‌گوید ممکن است نکته اینکه تمام الموضوع در حدیث رفع، ما لا یعلم است، این حالت سابقه باشد.

پاسخ: نکته یعنی مفاد استصحاب را درست کند، نه حکمت‌هایی که قد یتفق.

سوال: به نحو امکانی شاید نکته اینکه تمام الموضوع، ما لایعلم 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 می‌خواهیم با استصحاب آن را جمع کنیم، آنجایی که استصحاب ثابت است. جایی که استصحاب ثابت است، تمام الموضوع ما لا یعلم نیست، بلکه ما لا یعلمی است که حالت سابقه دارد. این مطلب روشن است.

شهید صدر ‌فرمود تمام الموضوع در حدیث رفع، عبارتست از «ما لا یعلم» و شک؛ و در استصحاب، شکی است که مسبوق به عدم الحکم است. اصالة التطابق می‌گوید همین که ظاهر دلیل است در عالم ثبوت نیز هست. یعنی ثبوتا موضوع برائت، صرف شک است و موضوع استصحاب، شک مسبوق به عدم تکلیف است. این‌ها دو حکم و دو موضوع‌اند، و معنی ندارد بگوییم برائت با استصحاب قد یتفق و قد یجتمع. این‌ها دو حکم‌اند، ولذا یکی حاکم بر دیگری است و موضوع آن را برمی‌دارد. البته شهید صدر جواب‌هایی دارد که عرض می‌کنیم. بنابراین، این پاسخ مرحوم خویی قابل قبول نیست.

**پاسخ دیگری از مرحوم خویی به اشکال**

در یکی دیگر از تقریرات آقای خویی که برای آقای جواهری است، ایشان در پرانتز گذاشته و گفته است که این بیان از دوره لاحقه است، و پاسخ به شبهه را قدری بازتر مطرح کرده است. ظاهر این عبارت طوری است که می‌خواهد به امارات هم تعمیم بدهد. می‌فرماید:

لأنّه يقال: إنّ أخبار البراءة جعلت بنحو تعمّ الاستصحاب، فإنّ قوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون» قد ورد في حليّة اللحم المشكوك تذكيته 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 أمارة التذكية حينئذ

چون در بلد اسلام بوده است.

فكأنّه يقول: الناس في سعة من تكليف لا يعلمونه بالعلم الوجداني، سواء كان لقيام أمارة على الحليّة أو صرف الشكّ.[[148]](#footnote-148)

**نقد پاسخ دوم مرحوم خویی**

اگر این بیان مدنظر باشد، به نظر می‌رسد غیر از نکته‌ای که آقای صدر فرمود و درست هم هست، دو اشکال دیگر به آن وارد است.

می‌گوید «لا یعلمونه بالعلم الوجداني». آیا واقعا موضوع دلیل برائت عدم علم وجدانی است؟ اگر اینطور باشد، در استصحاب مثبت تکلیف هم باید بگویید چون موضوع برائت عدم علم وجدانی است، و یک استصحاب داریم که مثبت تکلیف است پس موضوع برائت را برنمی‌دارد چون علم وجدانی نمی‌آورد. برای مثال الان شک داریم که شرب تتن 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 استصحاب می‌کنیم. اگر موضوع برائت عدم علم وجدانی باشد، استصحاب کاری به برائت ندارد. استصحاب در نهایت محرز است و یک علم تعبدی درست می‌کند و چرا حاکم بر برائت باشد؟ استصحاب برای خود جاری است و برائت هم جاری است. چه اثری دارد؟ موضوع را تبدیل کردید به علم وجدانی، پس مثبت آن هم همینطور است.

آنگاه فرمود «سواء کان لقیام أمارة علی الحلیة»، یعنی اگر اماره هم بیاید موضوع برائت 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 برائت 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 برائت 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 برائت. مشکل ما لغویت دلیل برائت است. در پاسخ می‌توان مواردی را فرض کرد که دلیل استصحاب به شخص نرسیده باشد و همین که نرسیده باشد، دلیل برائت زنده است. نمی‌توان گفت اطلاق دلیل برائت لغو است، زیرا اطلاق آن به نحو قضیه حقیقیه است و اگر موردی یا مواردی بیابد به حدی که عرف بگوید لغو نیست، از لغویت خارج می‌شود. اگر قضیه حقیقیه 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، برائت 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 می‌گویند، از این سنخ نیست. استصحاب حال عقل است که از اصول عقلی است و امثال آن. تعبیر استصحاب را دارند، ولی آنطور معنا می‌کنند. پس در طول تاریخ بسیاری از اوقات افراد به استصحاب تمسک نمی‌کردند و به برائت تمسک می‌کردند، بنابراین برائت مورد داشته است. در بحث ما نیز کسانی هستند که استصحاب جعل و مجعول را معارض می‌دانند 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 برائت حجت است. برای اینکه دلیل کلی برائت که روی المکلف رفته است از لغویت بیرون بیاید، همین که برای یک عده‌ای برائت حجت باشد، کفایت می‌کند. بنابراین، این بیان که چون استصحاب همه جا جاری است، برائت لغو است، خلط بحث شده است. اگر همه جا برای همه جاری باشد، قضیه حقیقیه موضوع ندارد و لغو است، ولی اگر برائت فی الجمله برای یک عده‌ای فعلی بشود کفایت می‌کند.

در دلیل حاکم و محکوم اینطور است که دلیل باید واصل شود تا موضوع را بردارد. اگر بر من حجت نباشد، نمی‌توان گفت دلیلی که بر من حجت نیست، موضوع محکوم را از بین می‌برد. 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 برائت جاری است و مشکلی ندارد و لغو هم نیست.

این پاسخ سر راست به این شبهه است و نیازی به بحث‌های دیگر نیست، ولی بحث‌های دیگری هم مطرح کرده‌اند 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 اطلاقش لغو می‌شد چون نمی‌توانست شامل من بشود. اینطور بود که فرض کنید هم برائت جاری است و هم استصحاب جاری است ولی نه از باب حکومت. یا فرض کنیم دو دلیل شرعی برائت جاری باشد، یا هم برائت جاری باشد و هم حکم عقل جاری باشد. می‌گفتیم روی مبانی قوم، لغو می‌شود. نمی‌توان گفت برخی جاها افتراق دارند، چون در اینصورت اطلاق آن لغو بود. زیرا می‌خواست شامل من بشود.

اینجا این بحث نیست. قضیه حقیقیه است و از باب بلا موضوع بودن دلیل لغو است، نه از این باب که دو دلیل، هر دو موضوع دارند و لغو می‌شوند. گاهی می‌گوییم هر دو دلیل موضوع دارند و چرا شارع دو دلیل بیاورد که مضمونشان متحد باشد؟ هم بگوید «رفع ما لا یعلمون» و هم بگوید «الناس فی سعة ما لایعلمون» و هم بگوید «کل شی ء 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 اصلا 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 برائت را برمی‌دارد.

پاسخ: در اینصورت، اگر یک جاهایی موضوع داشته باشد برای یک عده‌ای، کفایت می‌کند. این پذیرش اشکال نیست. اشکال این بود که برائت هیچ موضوع ندارد و ما این را نپذیرفتیم. آنچه برائت را لغو می‌کند اینست که برائت هیچ وقت برای هیچ کس موضوع نداشته باشد، چون قضیه حقیقیه است. مولی فرموده است که أیها المومنون یا أیها البالغون برای شما برائت هست. این قضیه حقیقیه 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 حقیقیه برای اینکه لغو باشد باید هیچ گاه موضوع نداشته باشد. قضیه حقیقیه که موضوعش همه مکلفین یا مومنین‌اند 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 اساسا استصحاب را قائل نبودند. آن استصحابی که مرحوم محقق صاحب شرایع در معارج و دیگران می‌گویند استصحاب حال عقل است و ظاهرا حکم عقلی است و ربطی به این استصحاب ندارد. «ظاهرا» می‌گویم، زیرا یک اجمالی دارد. بسیاری در طول تاریخ، قائل به استصحابی نبودند که بناست رافع موضوع برائت 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 حقیقیه لغو نیست. نگویید برای عده‌ای لغو است و تسلیم اشکال است. قضیه حقیقیه 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 برائت 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 تقریبا مثل این بحث است. لذا به نظر ما استصحاب در همه جا جاری است و جاهایی که به هر دلیلی استصحاب جاری نیست البته برائت هست، ولی برای ما علی الظاهر همه جا جاری است.

بنابراین، یک دلیل جدیدی بر برائت 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 برائت 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 الرحیم

فهرست

[اجماع بر برائت 588](#_Toc129073646)

[اشکال مرحوم آخوند به اجماع بر برائت 589](#_Toc129073647)

[سه وجه اجماع بر برائت در کلام مرحوم شیخ انصاری 590](#_Toc129073648)

[صورت نخست تقریر اجماع بر برائت و اشکال بر آن 590](#_Toc129073649)

[صورت دوم و صحیح تقریر اجماع بر برائت 591](#_Toc129073650)

[1. اجماع محصل 592](#_Toc129073651)

[1.1. ثقة الإسلام کلینی 592](#_Toc129073652)

[اشکال آیت الله وحید و پاسخ آن 593](#_Toc129073653)

[1.2. شیخ صدوق 595](#_Toc129073654)

[1.3. سید مرتضی و سید ابن زهره 595](#_Toc129073655)

[1.4. شیخ طوسی 596](#_Toc129073656)

[1.5. متاخران از شیخ طوسی 596](#_Toc129073657)

[2. اجماع منقول 598](#_Toc129073658)

[3. اجماع عملی 599](#_Toc129073659)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

# اجماع بر برائت

قبل از ورود به ادله احتیاط، بحث اجماع بر برائت باقی مانده است. بحث عقل را قبلا به تفصیل مطرح کردیم، ولی بحث اجماع باقی ماند. معمولا اهمیتی برای بحث اجماع بر برائت قائل نمی‌شوند، عمدتا به این دلیل که اجماع در اینجا یا محتمل المدرکیة است و یا مقطوع المدرکیة. با وجود تمسک به روایات برائت، و آیات مربوط به برائت که قبلا بحث کردیم و نیز قبح عقاب بلا بیان، فتوای به برائت مدرک پیدا می‌کند. فتوای برائت در میان علما و فقها می‌تواند مستند به این ادله باشد، و لذا یا مقطوع المدرکی است یا دست‌کم محتمل المدرکی است. معمولا این را قادح می‌دانند و لذا بحث چندانی نمی‌کنند.

# اشکال مرحوم آخوند به اجماع بر برائت

مرحوم آخوند در کفایه سه سطر در این بحث دارد و می‌فرماید:

وأما الإجماع: فقد نقل على البراءة، إلّا إنّه موهون، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقولة في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جدّاً.[[149]](#footnote-149)

خود ایشان این اجماع را تحصیل نکرده است و می‌فرماید اجماع بر برائت نقل شده است، ولی نقل اجماع فی الجمله هم اگر معتبر باشد، اینجا موهون است، زیرا اجماع محصل آن، وجه صحیحی ندارد تا برسد به نقل اجماع. سپس می‌فرماید 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 سکته‌ای دارد و منظورشان در واقع اینست که چون تحصیل آن بسیار بعید است، نقل آن هم موهون است ولو قائل باشیم که فی الجمله نقل اجماع منقول حجت باشد، زیرا جایی که آن را حجت می‌دانیم دست‌کم محصَّلِ 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 جدّاً» 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 این‌هایی که نقل کردید درست نیست. در واقع در اجماع باید ابتدا نقل اقوال کنیم و سپس که تحصیل کردیم، بگوییم 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 جدّاً»، و مقصود جهت مدرکیت آن است، وگرنه ایشان فحص نکرده است که ببینیم وجود دارد یا خیر.

بعد از مرحوم آخوند، معمولا بحثی ندارند و از این قبیل است، مثل مرحوم عراقی و مرحوم نائینی و مرحوم خویی و دیگران که همینطور اشکال کرده‌اند.

# 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 می‌شد، ولی موارد خوبی یافته است. ایشان سه تقریب برای اجماعی آورده است که ظاهرا در نظر خودشان درست است که بحث می‌کنیم، و یک تقریب هم برای اجماعی که علی الظاهر کافی نیست آورده است. در ذیل هیچ کدام از تقریب‌های اجماع اشکال نکرده است و علی الظاهر اجماع را پذیرفته است، زیرا اگر قبول نداشت اشکالی می‌کرد. 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 می‌آورد و در آن اشکالی می‌کند، ولی ظاهرا اشکال به عبارت ایشان است، نه اشکال به سیره عملی که بحث آن می‌آید.

مرحوم شیخ می‌فرماید 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 مشتبه الحکم احتیاطا نهی شود، در این موارد جای برائت است. لب آن اینست که اگر مشتبه منهی نباشد، یعنی حکم نشده باشد که مشتبه به عنوان اولی منهی است، و نیز اگر به عنوان مشتبه 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 می‌فرماید این فایده‌ای 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 برائت 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 برائت 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. منتها بنده از عبارت‌های شیخ این را نمی‌فهمم که ایشان می‌گوید اینجا دلیل، اقتضاء دارد ولی مانع وجود دارد. نمی‌گوید مانع دارد، بلکه می‌گوید مثل قبح عقاب بلا بیان است. قبلا 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 می‌گوید مفاد دلیل قبح عقاب بلا بیان، کالأصل بالنسبة ما یرد علیه که بر آن وارد می‌شود که هنگام عدم ورود دلیل، تام است. نمی‌گوید که مانع دارد. مثل قبح عقاب بلا بیان است. قبح عقاب بلا بیان مانع نیست و دلیل است، ولی موضوع آن لابیان است و هر بیانی بیاید مثبتا یا نافیا، وارد می‌شود بر قبح عقاب بلا بیان. نکته‌ای که مرحوم شیخ اینجا می‌گوید اینست که اینچنین اجماعی دلیل تام مستقلی 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 برائت

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 مشتبهی که لم یرد فیه نصٌ، برائت جاری است. در مشتبه بما هو مشتبه برائت 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 برائت 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 مشتبه 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.

## 1. 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 همه‌جا ذکر می‌کنند که «ربما یذکرونه‌ في طي الاستدلال في جميع الموارد» حتی در شبهات وجوبیه؛ با اینکه قائلین به احتیاط مثل اخباریان، در شبهات وجوبیه قائل به وجوب احتیاط نیستند. ایشان نمی‌گوید پاسخ این کلام چیست که «ربما یذکرونه في طي الاستدلال»؟ ایشان ممکن است بگوید باید حمل کرد بر تایید (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.

## 1.1. ثقة الإسلام کلینی

مورد نخست، ثقه الاسلام کلینی در دیباجه کافی در مورد تعارض خبرین، می‌فرماید که در اینجا موسع است بر شما تخییر 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 الإسلام الكليني (قدس سره)، حيث صرح في ديباجة 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 تخییر 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 تخییر می‌شود. از این چه استفاده‌ای می‌کند؟ در ادامه می‌فرماید:

فالظاهر: أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا[[150]](#footnote-150)

کسانی که آنجا نگفتند، در بحث ما لا نص فیه هم نمی‌گویند. یعنی ظاهرا 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 دیگر به اولویت اباحه و عدم احتیاط ثابت است، گرچه ایشان تعبیر اولویت را نیاورده است. بنابراین، در ما لا نص فیه که مثلا روایات احتیاط وارد نشده است، علی الظاهر با توجه به اولویت باید برائت 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 نصٌ علی الاحتیاط، اولی است که قائل به آزادی عبد بشوند و بگویند بنابراین آزاد باشید. در جایی که تعارض باشد مثلا 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 اولویتی 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 مثلا 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 اساسا توسعه و تعمیم نیست. ایشان در تعارض نصین این را گفته است.

پاسخ اینست اگر در جایی دیگر به طریق اولی است یا دست‌کم در جای دیگر مساوی است به هر بیانی، استدلال مرحوم شیخ وارد است. مرحوم شیخ استدلال می‌کند بر تعمیم و می‌گوید 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 می‌کنیم) چنین است:

وَنَحْنُ لَانَعْرِفُ مِنْ جَمِيعِ ذلِكَ إِلاَّ أَقَلَّهُ

جمیع ذلک یعنی مواردی که اختلاف شده و ایشان راه‌های حل آن را گفته است.

وَلَا نَجِدُ شَيْئاً أَحْوَطَ وَلَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى الْعَالِمِ عليه‌السلام ، وَقَبُولِ مَا وَسَّعَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ بِقَوْلِهِ عليه‌السلام : «بِأَيِّمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُم» وَقَدْ يَسَّرَ اللهُ ـ وَلَه الْحَمْدُ ـ تَأْلِيفَ مَا سَأَلْتَ[[151]](#footnote-151)

آنچه در عبارت دیباجه کافی است، همین است که فقط در مورد تعارض تمسک کرده‌اند به قول امام که «بأیما أخذتم من باب التسلیم وسعکم». می‌گوید به این وسعت در امر که در روایت اشاره شده است، تمسک کنید. نفرموده است در غیر تعارض هم اینطور است.

منتها شیخ استدلال می‌کند بدین صورت که وقتی مرحوم کلینی در تعارضی که در آن احتیاط آمده است، قائل به توسعه می‌شود، و در آن تعارض ممکن است یکی اباحه باشد و یکی وجوب و می‌گوید می‌توانید اباحه را بگیرید، در ما لا نص فیه هم ـ که بخصوص در آن روایت احتیاط نیامده است ـ همین را قائل است. این توسعه حرف بدی نیست که مرحوم شیخ می‌گوید. بله در کلام خود کافی توسعه ذکر نشده است، و این درست است.

به نظر می‌آید اگر در متعارضین که اینطور است، حکم می‌کند، بعید نیست در جای دیگر هم قائل به توسعه بشویم.

سوال: در متعارضین روایت خاص داریم که قائل به تخییر می‌شویم و کلینی بخاطر روایت خاص قائل به تخییر شده است.

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.

## 1.2. شیخ صدوق

مورد دوم، کلام صدوق است. ایشان در کتاب اعتقادات، می‌فرماید:

ومنهم: الصدوق، فإنه قال: اعتقادنا أن الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي[[152]](#footnote-152)

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 الأشیاء». زیرا ایشان می‌گوید معمولا وقتی متفرد است یا برای او محرز نیست، می‌گوید «الذي أعتقده و أفتي به»، و نمی‌گوید 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.

## 1.3. 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[[153]](#footnote-153)

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.

## 1.4. 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،

حکم عقل وقف است ولی امتناعی نیست که دلیل سمعی بیاید و بگوید اباحه است.

بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب[[154]](#footnote-154)

پس مرحوم شیخ طوسی هم قائل به اباحه است.

## 1.5. متاخران 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.

والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم: فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم.

واضح است که اینها هم قائل به برائت هستند. سپس می‌فرماید:

وبالجملة: فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط

هیچ شخص معروف قائل به احتیاطی را نمی‌شناسیم

و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة[[155]](#footnote-155)

که این را بعدا باید بحث کنیم که شاید مسأله‌ای برای ما درست کند.

ایشان می‌گوید قائل معروفی به احتیاط نمی‌شناسیم، گرچه در معارج نسبت داده شده است به جماعتی که قائل به احتیاط شده‌اند و ایشان قاعدتا می‌گوید اینها را نمی‌شناسیم که چه کسانی‌اند. سپس نسبتی هم به محقق ـ‌ که در معارج قائل به اباحه و برائت است ـ داده‌اند که در معتبر برگشته و قائل به تفصیل شده است. در جاهایی که «مما ابتلی به» در مسائل است، قائل به برائت است؛ و در جاهایی که مبتلا به نیست قائل به احتیاط است. ولی ایشان می‌فرماید این کلام را بعدا بررسی می‌کنیم و در ذیل بحث برائت این کلام را آورده است.

سپس می‌فرماید اینکه یک عده‌ای آمده‌اند قول به برائت را مختص به متاخرین از امامیه کرده‌اند، خلاف واقع است. می‌بینید که از دیباجه کافی و شیخ صدوق گرفته تا این زمان، همه قائل‌اند. می‌فرماید:

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[[156]](#footnote-156)

شاید نکته این باشد، ولی علی القاعده جواب ایشان اینست که ملاحظه کردید که اینان قائل به برائت و اباحه شدند و نمی‌شود نسبت داد. اینجا مرحوم شیخ ذیل تحصیل اجماع هیچ کلمه‌ای نمی‌گوید و اجماع محصل را درست می‌داند.

## 2. اجماع منقول

طریق دوم، نقل اجماعات است. می‌فرماید اجماع منقول هم داریم و شهرت محقق هم داریم.

درباره اجماع منقول می‌گوید اولا آن استظهاری که از شیخ صدوق شد در عبارت متقدم که گفت «اعتقادنا» که از آن برمی‌آید 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 روشن‌تر می‌گوید. این شاهد است که «حلّی» درست است در نسخه و «حلبی» نیست، چون عین عبارت را آورده است و حلی هم تعبیر کرده است. می‌فرماید:

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 می‌کند که دلیل عقل برای اینان همان اصل برائت است نه اینکه ممکن است احتیاط باشد یا چیز دیگری. چون استصحاب حال عقل در تعابیر آنها و محقق صاحب معارج علی الظاهر مقصود برائت است.

از جمله کسانی که ادعای اطباق علما کرده‌اند:

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 ازله 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 بالاصل حتی یثبت الناقل». تعبیر «أصلنا» ظاهرا می‌گوید 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 إجماعيا لم يحسن من المحقق (قدس سره) جعله وجها لنسبة مقتضاه إلى مذهبنا.[[157]](#footnote-157)

چون محقق در مقام توجیه کلام سید بود که گفته بود نسبة السید الی مذهبنا جواز کذا. این را توجیه می‌کند. اگر این اصل پیش همه شیعه نباشد، مذهنبا معنا ندارد و کار سید در نسبت دادن این قول به مذهبنا، توجیه نمی‌شود. 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 البرائه را بیرون می‌کشد؟

پاسخ: عرض شد که استدلال علی الظاهر درست نیست. چون با برائت نمی‌شود تسبیب درست کرد و برعکس است. توجیه محقق درست نیست، زیرا می‌فرماید اصل برائت است و اباحه، حتی یثبت الناقل و لم یثبت المنع عن ازاله النجاسة بالمایعات. منع نمی‌خواهیم بلکه باید تسبیب کنیم و تسبیب باید دلیل داشته باشد که با مضاف می‌شود 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 نمی‌شود نسبت به مذهبنا را که سید گفته است توجیه کنیم. این هم اجماع منقول.

## 3. اجماع عملی

سپس می‌فرماید بیان سوم برای اجماع، اجماع عملی کاشف از رضای معصوم است. فرموده‌اند که سیره مسلمین از اول شریعت بلکه در کل شرایع بر اینست:

عدم التزام و الالزام بترک 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 می‌کردند و برائت و امثال آن.

وأن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات، وليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان وكفاية عدم النهي فيها.[[158]](#footnote-158)

سیره متشرعه این بوده است و روش خود شارع هم همین بوده است که معمولا مباحات را ذکر نمی‌کند و محرمات را ذکر می‌کند. بقیه را ایکال می‌کند که مردم اتکال می‌کنند که اگر محرم را نیافتند بنا را بر اباحه گذاشته و عمل می‌کنند.

بعد عبارتی از محقق نقل می‌کند و بحث می‌کند که جلسه بعد بررسی می‌کنیم و نیاز به بحث دارد.

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 کرده‌اند وارد است یا خیر.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 601](#_Toc129448615)

[احتمال مدرکی بودن اجماع محصل، در جایی که مسأله مورد ابتلا است، قادح نیست 602](#_Toc129448616)

[کلام مرحوم محقق، قادح اجماع محصل بر اباحه و ترخیص نیست 603](#_Toc129448617)

[استدلال به اجماع عملی برای دلالت بر برائت 603](#_Toc129448618)

[1. سیره متشرعه 604](#_Toc129448619)

[اشکال آیت الله وحید به سیره متشرعه 604](#_Toc129448620)

[وارد بودن اشکال آیت الله وحید 604](#_Toc129448621)

[نقل سیره متشرعه در این مسأله، به عنوان قسم خاص از سیره عقلا 605](#_Toc129448622)

[2. سیره اهل شرایع 606](#_Toc129448623)

[اشکال آیت الله وحید به سیره اهل شرایع 606](#_Toc129448624)

[پاسخ اشکال آیت الله وحید 606](#_Toc129448625)

[3. سیره یا بنای عقلا 607](#_Toc129448626)

[اشکال آیت الله وحید به سیره عقلا 607](#_Toc129448627)

[پاسخ به اشکال آیت الله وحید 608](#_Toc129448628)

[نتیجه بحث در استدلال به اجماع برای اثبات برائت 610](#_Toc129448629)

[نتیجه بحث در مسأله برائت 610](#_Toc129448630)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

# خلاصه بحث گذشته

آخرین دلیلی که در بحث برائت 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 تقریبا 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 برائت 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 مساله 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، قادح نیست

به هر حال، اشکال عمده به اجماع، محتمل یا مقطوع المدرکی بودن است، اما همانطور که دوستان مستحضر‌اند، 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 مساله مورد ابتلا باشد، ولی تمام فقهای شیعه طرف دیگری رفته باشند. این قابل تصور نیست. بنابراین، در جاهایی که مساله مورد ابتلایی 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 برائت 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 می‌گوید 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 مبتلابه‌ای 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 برائت است.

# استدلال به اجماع عملی برای دلالت بر برائت

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل، به اجماع عملی هم تمسک کرده است که ظاهرا 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 نهایتا می‌فرماید که سیره عملی هم محتمل المدرکی است و یا قطعا مدرکی است، و لذا حجت نیست.

## 1. سیره متشرعه

تقریب سیره متشرعه اینست که روش و بنای همه متشرعه در بحث شک در شبهه تحریمیه، در مقام عمل، اینست که اقتحام می‌کنند و اینطور نیست که همه اجتناب بکنند. اینطور نیست که متشرعه بما هم متشرعه، همه احتیاطی باشند و احتراز بکنند. اگر هم احتراز می‌کنند یک جنبه استحبابی دارد، و گرنه در مقام عمل احتراز از شبهه تحریمیه نمی‌کنند.

## اشکال آیت الله وحید به سیره متشرعه

استاد به این استدلال اشکال کرده است و می‌فرماید که متشرعه، یا مقلِّد‌اند یا مقلَّد. آنهایی که مقلِّد‌اند، تابع مقلَّدین‌اند. مقلَّدین‌ هم یا به حکم عقل تمسک کرده‌اند یا به نقل تمسک کرده‌اند. پس اجماع عملی یعنی سیره، یک دلیل مستقلی تلقی نمی‌شود. وجه آن هم اینست که عمدتا نظر مقلَّدین‌ در اینجا مهم و متبع است، و مقلَّدین‌ هم مراجعه کرده‌اند به حکم عقل که قبح عقاب بلا بیان است یا به نقل. بنابراین، نمی‌شود 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 می‌گویند سیره متشرعه حجت است، از این باب است. تفاوت سیره متشره با سیره عقلا نیز همین است که سیره عقلا نیاز به امضای شارع دارد. برخلاف سیره متشرعه که کشف معلول از علت می‌کند و نیاز به امضا ندارد. متشرعه بما هم متشرعه کاری نمی‌کنند که فرضا احتمال حرمت آن را کسی بدهد. کار متشرعه بما هم متشرعه، حتما یک مبدائی از ناحیه خود شارع داشته است، و الا چرا بین متشرعه در مقام عمل این مساله وجود دارد؟ حتما یک نکته‌ای 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 می‌رسد که این بیان از سیره متشرعه، مورود اشکالی است که استاد کرده است و درست هم است. یعنی اگر افراد متشرعه دو قسم‌اند: برخی تابع‌اند و برخی مقلَّد 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 نمی‌توان گفت این کشف می‌کند 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 مقلَّد که بر اساس رای او دیگران تبعیت کرده‌اند 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، مقلِّد تابع مقلَّد 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 کالجاری 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 معمولا 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 فحص نکرده‌ایم، ولی در میان مشترعه 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 مقلَّداند و عده‌ای دیگر مقلِّد. 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.

## 2. 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، مثلا 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 قدیم‌تر از اسلام این جریان بوده است و تا زمان ائمه علیهم السلام آمده است تا زمان ما، در اینصورت، می‌شود 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 می‌کنیم و حکم را استصحاب می‌کنیم. این یک جواب به فرمایش استاد است. یک جواب دیگر اینست که بسیار خب، خود این سیره، فی حد ذاته، حجت نیست، ولی کمک می‌کند به اثبات اینکه سیره متشرعه ما سیره‌ای 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.

## 3. سیره یا بنای عقلا

تقریب سوم بنای عقلاست، بدین صورت که بگوییم عقلا در میان خودشان همینطور رفتار می‌کردند. 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 می‌فرماید این سیره عملی هم می‌دانیم ناشی از حکم عقل است، چون بر هم الزام ندارند یا اباحه را نمی‌توانند تثبیت کنند، بلکه از باب حکم عقل خودشان در مقام عمل اجتناب نمی‌کردند، چون قبح عقاب بلا بیان را قائل بودند. چون عقلا قبح عقاب بلا بیان را قبول داشتند، در مقام عمل منتظر نمی‌ماندند و احتیاط نمی‌کردند.

نتیجه‌ای که ایشان می‌گیرد اینست که اینجا هم اجماع مدرکی است. بعد از اینکه می‌فرماید عقلا نسبت به هم مولویت ندارند می‌فرماید:

وهذه السیرة منهم إنما هي ناشئة من حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان فلا تکون دلیل مستقلا وراء حکم العقل، فاتضح أن الإجماع بجمیع وجوهه مدرکي غیر صالح للاستدلال به علی البرائة مستقلا

## پاسخ به اشکال آیت الله وحید

این جملات در بحث سیره را درست نمی‌فهمیم! تقریب سیره عقلا روشن است. اولا موالی و عبید، تا چند وقت گذشته وجود داشته است اگر الان نباشد! در آمریکا و آفریقا و همه جا موالی و عبید بوده‌اند. 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 بلابیان، برخی به جای حکم عقل، سیره موالی و عبید را مطرح می‌کنند و در کلام مرحوم شیخ در رسائل این تعابیر وجود دارد. رابطه موالی و عبید اینطور نبود که عبید هر کجا شک می‌کردند احتیاط می‌کردند، بلکه می‌گفتند اگر مولی دستور دارد باید به ما برساند. یعنی ایصال را شرط می‌دانستند.

این سیره است و هیچ اشکالی ندارد و هیچ قدحی از این ناحیه وارد نیست که عقلا نسبت به هم مولویتی ندارند. ما نمی‌گوییم 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 می‌شود حجت مستقل. این ربطی به قبح عقاب بلا بیان ندارد. ببینید این یک سیره عملی است. در خارج اینطور عمل می‌کردند و این عمل ردع نشده است و کشف از امضای شارع می‌کند.

سوال: این همه اخبار احتیاط چیست؟

پاسخ: باید اخبار احتیاط را بحث کنیم و می‌آید. ان شاء الله اگر اجازه بدهید امروز هم شروع می‌کنیم. اگر آیات شریفه و اخبار احتیاط و سپس دلیل عقلی، دلالتی بر دلیل احتیاط بکنند، تازه باید نسبت سنجی شود با ادله برائت.

سوال: رادع برائت می‌شوند.

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 رادع‌اند؟

سوال: چه این سیره بسا از افراد لا ابالی صادر شده باشد.

پاسخ: توجه نمی‌کنید. 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 نمی‌کند. این سیره اگر ردع بشود کشف نمی‌کند و اگر ردع نشود، امضا شده است. پس باید دید رادع در کار است یا خیر. اخبار و آیات احتیاط رادع نیستند. بحث آن می‌آید چون احتیاط را تثبیت نمی‌کنند تا رادع 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 السیرة العملیة منهم من دون أن یکون في موردها حکم من العقلاء علی الإباحه

اگر حکم به اباحه ندارند، سیره آنها چیست؟ نمی‌گوییم حکم یعنی قضیه حقیقیه 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. ازالتزام 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 ریب في کون بنائهم علی عدم المؤاخذة علی مخالفة الحکم الذي لم یصل بیانه

اگر بنایشان بر عدم مؤاخذه است، این همان اباحه است. چه فرقی می‌کند!؟

سوال: شاید منشأ آن افراد لاأبالی 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 التهلکه 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 مشتبه 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 آمثال 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 حقیقیه 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 نظرم ندارد.

# نتیجه بحث در استدلال به اجماع برای اثبات برائت

نتیجه بحث تا اینجا اینست که به نظر می‌آید اجماع نیز حجت دیگری بر برائت 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، ردّی 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 برائت

این تمام الکلام در بحث برائت. به نظر ما هم حکم عقل تمام است و هم آیات بر برائت دلالت می‌کند و هم روایات و هم استصحاب در جایی که جاری باشد، گرچه حاکم است بر برائت، و هم اجماع. به نظر بنده همه این‌ها حجت هستند و هیچ مانعی برای برائت وجود ندارد.

البته لسان ادله برائت و حیطه 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 برائت خصوصیاتی داشتند، ولی در کل به نظر ما همه این ادله تام هستند و بی‌اشکال.

سوال: عدم مؤاخذه 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 برائت را در اینجا می‌خواهیم. مرحوم شیخ که نمی‌خواست اباحه را درست کند، بلکه بحث برائت است و اجماع بر برائت را مطرح کرد. ابن ادریس که نقل کرد گفت برائت حال عقل. آنچه که ایشان آورده اینست و خصوص اباحه نیست. بنابراین، اینجا می‌خواهیم با اجماع، برائت را درست کنیم نه خصوص اطلاق یا اباحه و سعه و امثال آن را. می‌خواهیم برائت 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، منشا آن هر چه می‌خواهد باشد حتی لا ابالیگری. می‌گوییم در مرأی ومنظر امام بوده و امام امضا کرده و منشأ آن اصلا مهم نیست. اینکه ایشان نهایتا 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 می/کند.

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 حیثییت 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 شنیدم 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 برائت. 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 612](#_Toc129526158)

[بحث احتیاط 612](#_Toc129526159)

[تمسک به دو دسته از آیات برای دلالت بر احتیاط 613](#_Toc129526160)

[اشکال تمسک به این آیات برای دلالت بر احتیاط 613](#_Toc129526161)

[تمسک به چهار دسته از روایات برای دلالت بر احتیاط 614](#_Toc129526162)

[پاسخ به دسته نخست از روایات 615](#_Toc129526163)

[پاسخ به دسته دوم از روایات 615](#_Toc129526164)

[ورود روایات احتیاط، در صورت تمامیت، بر قبح عقاب بلا بیان در کلام مرحوم آخوند 615](#_Toc129526165)

[ورود در صورتی است که امر به احتیاط، بیان بر واقع باشد 616](#_Toc129526166)

[طریقی بودن اوامر احتیاط 616](#_Toc129526167)

[خلط طریقی بودن با محرز بودن در بیان مصححین کفایه 617](#_Toc129526168)

[تعارض روایات احتیاط با روایات برائت و تقدیم روایات برائت در کلام مرحوم آخوند 619](#_Toc129526169)

[ارشادی بودن روایات احتیاط در کلام مرحوم آخوند 619](#_Toc129526170)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین

# خلاصه بحث گذشته

بحث در برائت تمام شد. طبق بررسی‌های تفصیلی، ملاحظه شد که عقل، آیات، روایات، استصحاب و نیز اجماع، همگی، به نحوی دال بر برائت هستند.

# بحث احتیاط

بحث بعدی در ادله‌ای است که برای احتیاط اقامه کرده‌اند. برخی خواسته‌اند 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، معمولا 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»[[159]](#footnote-159)، یا «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ»[[160]](#footnote-160)، یا «وجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»[[161]](#footnote-161)، یا «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»[[162]](#footnote-162) و یا «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»[[163]](#footnote-163)، 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 وگرنه 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 بگوید 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 مستندا 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 کافی است برای عدم تامین. 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 اصلا 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 این‌رو، اساسا 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 عمدتا 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 27 وسائل طبع‌های جدید، و جلد 18 طبع‌های قدیم است، در باب 9 و 12 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 الشبهه می‌کنند و روایات بسیاری‌اند. مضمون دسته سوم، اخذ به احتیاط است مثل «خذ الحائطة لدینک» و یا «یجب علیک الاحتیاط» و «أخوک دینک فاحتط لدینک» و شبیه این تعابیر 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 الرشد و بین الغي و شبهات بین ذلک. البته همه مضمون اینچنین نیست ولی شبیه آن است. روایات تثلیث می‌گوید در مقابل بین الغی و بین الرشد، 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 الشبهه 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 برائت 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 خیرٌ 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 برائت و آیات و حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان و امثال آن، برائت 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 بلابیان‌اند. 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 بخواهیم 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، ظاهرا 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 إلی ما قیل که اوامر احتیاط یا غیری‌اند یا نفسی که اگر غیری باشند، باید ابتدا ذو المقدمه‌ 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، بعث به متعلق خودش بما هو 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 حرمات 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 «یجب الصلاة علیک» 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 اساسا 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 «یجب الصلاة علیک» و در ظرف شک به همین، مولی فرموده است «صدق العادل» تا همین یجب الصلاة و یحرم الغیبة 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.

# خلط 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 المؤاخذة فی مخالفة الشبهة

اگر اوامر احتیاط طریقی شدند، می‌شود تنجیز واقع کنند

کما هو الحال فی أوامر الطرق والأمارات والأُصول العملیّة

در اوامر طرق و امارات و اصول علمی اینطور است که تنجیز واقع می‌کند

این آقایان که کفایه آخوند را تصحیح کرده‌اند، اینجا گفته‌اند:

الصواب أن یقال : «وبعض الأُصول العملیة»

چرا همه اصول عملیه را گفته است!

کما عبّر به فی حاشیته علی الفرائد إذ الأمر المولوی الطریقی علی فرض تسلیمه فی الأُصول العملیّة لا یتعلّق إلّا بالاستصحاب. راجع منتهی الدرایة 5 : 346 - 348 .[[164]](#footnote-164)

حدس بنده اینست که امر طریقی را با بحث احراز در اصول عملی خلط کرده‌اند. گمان کرده‌اند اگر بناست طریقی باشد، فقط استصحاب است که معمولا می‌گویند اصل محرز است. البته این را هم با امتنان گفته‌اند که «علی فرض تسلیمه في الأصول العملیة»!

منتهی الدرایة را ندیدم ولی حدس بنده اینست وارد این باب شده‌اند که آنچه طریق الی الواقع است، امارات است و اصول، طریق الی الواقع نیستند. اگر هم کسی بگوید باید در استصحاب بگوید که محرزه است نه در بقیه.

به طور کلی، کلام مرحوم آخوند را متوجه نشده‌اند. امر طریقی غیر از بحث احراز است. این حرف را مرحوم آخوند در همان حاشیه رسائل که آقایان اشاره کرده‌اند، تفصیلا در دو سه جا دارد و در کفایه هم مکرر فرموده است و بزرگان دیگر هم فرموده‌اند که امر طریقی غیر از بحث احراز است. لذا تصریح می‌کنند که امر به احتیاط، طریقی است و همین‌جا مرحوم آخوند تصریح کرده است. ایشان امر به احتیاط را طریقی می‌داند 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 نمی‌توان 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، نمی‌توانیم اصول عملی را جانشین کنیم. بله، در استصحاب از باب احراز گفته‌اند. بحث احراز و طریقت و 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 الطریقیة 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 می‌گوید معارض می‌شوند، منتها می‌فرماید برخی از این روایات مثل ما دل علی الحل، أخص‌اند و أظهر؛ البته گفته‌اند در برخی نسخه‌های کفایه، بجای «و أظهر»، «أو أظهر» 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 یکون 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 أخص 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 اجماعا 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 آب عن التخصیص قطعا». 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 می‌شود. 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 مثلا بر استحباب حمل کنیم یا ارشاد بگیریم. ارشاد به هر جایی که تهلکه در آن است.

سوال: چرا نمی‌فرماید اطلاق دارد و تعبیر می‌کند که آبی از تخصیص است؟

پاسخ: مطلق هم بگیرید باید بگویید آبی از تقیید است.

سوال: شاید کسی بگوید که ما وجدان نمی‌کنیم که آبی از تخصیص است.

پاسخ: استظهار است و مثل بقیه ظهورات است. یعنی لسان دلیل را که می‌نگریم، وقتی می‌بینیم چنین عبارات محکمی می‌آید با این تعلیل‌ها، 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 کرده‌اند که اصلا 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. أفعل تفضیل در اینجا چنین مفادی ندارد. به شکل دیگری باید معنا کرد. نظائری زیادی در کلام عرب دارد. این تعبیر است که مثلا می‌گویند 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 می‌خواهد بگوید متعین است که این کار را بکنم و ترک این کار بکنم و مثال‌هایی مرحوم شیخ از روایات آورده است. همین روایت هم دلیل می‌شود که خیر من الاقتحام في 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 می‌کند به وقوف عند الشبهة که «فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام في الهلکة». ایشان می‌گوید این حتما برای ارشاد است، زیرا مهلکه که احراز نشده است. این یکی از جواب‌هایی است که مرحوم شیخ و دیگران می‌دهند. می‌گویند از تعبیر و تعلیل «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة» می‌شود استفاده کرد که این اساسا ربطی به شبهات بدویه ندارد. زیرا در شبهات بدویه «مهلکه» محرز نیست و شما می‌خواهید 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. مثلا 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 إن 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 کرده‌ایم. 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 می‌شود 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 می‌شود. 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 وعده‌هایی که داده است. «ادعوني أستجب لکم»[[165]](#footnote-165)، نص آیه قرآن است و بارومان شود. خداوند در تعابیر و کلام، مزاح نمی‌کند. حق تعالی، مطلق الحق است و هیچ تردیدی نکنیم که «ادعونی أستجب لکم». به آیات دیگری که در آن ها غفاریت خداوند و رحمت و لطف اوست، توجه کنیم تا شوق انسان برانگیخته شود. به محضر حق تعالی عرض کنیم ما بنده‌هایی 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 رحیم‌تر است؟ اگر کسی که به محضر پدر و مادرش کوتاهی کرده است، برود و نزد آنان انابه و توبه کند، آنها می‌بخشند؛ در اینصورت، آیا می‌شود 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 متذلل و خاف بگوییم خدایا ما مرتکب خلافی شدیم و گناهی کردیم، عبد تو هستیم فاغفر له و ارحمه. این لطف او شامل ما می‌شود. باورمان بشود تا شوق و اراده و حب انسان برانگیخته شود که به محضر چنین حقی برسیم.

در فرمایش امام سلام الله علیه هست که «**أنْت الّذی أَشرقت الأَنوار فی قُلوبِ أُولیائکَ حتّی عَرَفُوک و وحّدوک، وأنتَ الّذی أزلْتَ الأغیارَ عن قلوبِ أحبّائِک حتّی لم یحِبُّوا سِواکَ، و لم یلجَؤا إلی غیرِک»[[166]](#footnote-166).** انسان یک قدم برود سمت حق تعالی او ده قدم جلو می‌آید. انس با حق پیدا کنیم و فرصت‌ها را از دست ندهیم و خسارت‌ها را اضافه نکنیم. خودم را عرض می‌کنم که خیلی غفلت کردیم در روزها و شب‌هایمان. از مواهبی که موقع استغفار در اسحار بود، غافل شدیم. «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ، آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ،ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَٰلِكَ مُحْسِنِينَ، كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»[[167]](#footnote-167). این هم یک شوق برای انسان ایجاد می‌کند که متقین یک چنین احوالی می‌یابند 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. «آخذین ما اتاهم ربهم إنهم کانوا قبل ذلک محسنین»، 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. نمی‌شود که کلام حق همان ابتدا یک صوت باشد. کلام حق ظهور حق است، کما اینکه در مورد انبیاء الهی تعبیر کلمه شده است، مثلا در مورد حضرت عیسی سلام الله علیه تعبیر کلمه شده است. کلام خداوند، ظهور حق تعالی است. حساب کنید که ظهور حق تعالی چه می‌تواند باشد؟ جز آن حقیقت واسعه‌ای که انسان ممکن است با استکمال به مرتبه‌ای 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 دفتي 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 می‌کنند. انسان‌ها تا تطهیر نیابند، به آن واقع نمی‌رسند. این چیزی است که از مراتب قرآن و از روایات استفاده می‌شود، «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»[[168]](#footnote-168). اگر بناست که قرآن این اصوات مستمر باشد که دائما در تصرم است، «بل هو قران مجید فی لوح محفوظ» 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 نحوه‌ای ارشاد و کاشفیت از آن واقع دارد. با این قرآن انس بگیریم و توجه کنیم به متکلم این کلام که در اینصورت حال انسان عوض می‌شود. 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. «یوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»[[169]](#footnote-169). این‌ها برای انسان بشری است. مومن کسب نور می‌کند 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 این‌ها 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 مجموعه‌ای 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 روشن‌تر 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 طهرنی من الذنوب و الآثام»، در همه ایام و بویژه در ماه مبارک تکرار کنیم. اگر این کدورت‌ها کنار برود، آنگاه اشراق انوار الهی می‌شود.

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. إن شاء الله الرحمن مطمئن هستم در دعاهای جمع، خداوند متعال دعایی را می‌پذیرد و لطف خود را شامل همه می‌کند.

والسلام علیکم و رحمة الله

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[نکات اخلاقی بعد از ماه مبارک رمضان 625](#_Toc133826660)

[خلاصه بحث گذشته 626](#_Toc133826661)

[عمده روایات احتیاط، به لحاظ سند، قابل اخذ است 627](#_Toc133826662)

[تقسیم دلالی روایات احتیاط به سه قسم 628](#_Toc133826663)

[هشت نکته مقدماتی درباره روایات احتیاط در کلام شهید صدر 628](#_Toc133826664)

[نکته نخست: از برخی روایات احتیاط، الزام به احتیاط فهمیده نمی‌شود 629](#_Toc133826665)

[نکته دوم: برخی از روایات احتیاط، درباره مرجعیت ائمه علیهم السلام در احکام است 631](#_Toc133826666)

[نکته سوم: برخی از روایات احتیاط، در فرض امکان مراجعه به امام علیه السلام است 632](#_Toc133826667)

[متعلق تعبیر (أرجه) در روایت، علی الظاهر خود حکم و نظر است نه عمل خارجی 634](#_Toc133826668)

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

# 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 اقتراب به ساحت حق تعالی برداشته باشیم.

غرض اصلی از صیام و صلاة و قیام و غیره، خود حق متعال، معرفت حق متعال، اقتراب 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 هواه»[[170]](#footnote-170) باشد.

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 تابع‌تر و تسلیم‌تر شدیم و در نتیجه، آنچه که مرضی اوست انجام می‌دهیم، خواه صوم باشد، خواه صلاة و یا تبلیغ احکام دین یا جهاد در هر چیزی که مرضی او و مورد اراده اوست. حالِ برخی به جایی می‌رسد که در مناجات حضرت زین العابدین سلام الله علیه هست که «قرت بالنظر إلی محبوبهم أعینهم»[[171]](#footnote-171). یعنی با نگاه به حضرت حق و با توجه به حضرت حق، چشم‌هایشان روشن می‌شود. نظر به وجه الله در کثیری از مناجات‌ها و دعاها وارد شده است، مانند «و أنر أبصار قلوبنا بضیاء نظرها إلیک»[[172]](#footnote-172). اینکه چشم‌های 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 تلاش‌های ما که در حوزه‌ها کار می‌کنیم و مسئولیتی داریم و هر وظیفه‌ای را انجام می‌دهیم، برای آن است که رضای حق را تحصیل کنیم. چه زیبا و خوب است که در دعاهای خود به محضر حق عرض کنیم که «فاجعلنا ممن رضی الله عنهم و رضوا عنه». اول خداوند از انسان راضی می‌شود و سپس قلب انسان از خداوند راضی می‌شود. به خودمان بنگریم که اینطور هستیم یا خیر. این حوادثی که در طول ایام برای ما رخ می‌دهد با همه گرفتاری‌هایی که داریم، آیا در قلبمان راضی از حق تعالی هستیم یا خیر. آنوقت بدانیم که اگر رضایتی هست، قبل از آن، خداوند به مرتبه‌ای از ما راضی شده است. عده‌ای از «رضی الله عنهم و رضوا عنه»[[173]](#footnote-173)، ترتب فهمیده‌اند 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 ادله‌ای را مطرح می‌کنند از آیات و روایات و سپس وجه عقلی که تقریب‌هایی از باب علم اجمالی و غیره دارد که بحث آن‌ها خواهد آمد. درباره آیات مورد استدلال، ملاحظه کردیم که این آیات دلالتی بر احتیاط ندارد. مانند بحث «لا تقف ما لیس لک به علم»[[174]](#footnote-174) و امثال آن؛ زیرا مدعای اصولی‌هایی که قائل به برائت هستند، این نیست که بدون علم کار می‌کنند، بلکه آنها هم با تمسک به علم به برائت 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 12 از ابواب صفات قاضی در جلد 27 وسائل طبع جدید آمده است. برخی از این روایات هم در باب 9 از همین ابواب صفات قاضی است. در ابواب دیگر هم این روایات پراکنده است، ولی عمده آن‌ها در باب 12 است که حدود 66 یا 67 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 المهلکات یا المهلکه یا الهلکه، 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 في 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 الشبهه داریم، اما استفاده امر به وقوف از این روایات، در موارد بسیاری، اجتهادی است. خود اینکه «الوقوف عند الشبهه 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 «یجب الاحتیاط یا الوقوف عند الشبهه التحریمیة». 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 عمدتا در کافی و نیز از صدوق و تهذیب نقل کرده‌اند، گرچه برخی از آن‌ها از احتجاج نقل شده است و برخی دیگر مرسلات 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:

وأنا حتّى الآن لم أرَ فيها حديثاً تامّ السند ينبغي توهّم دلالته على وجوب الاحتياط.[[175]](#footnote-175)

این مطلب، عجیب است. خدشه در سند روایات یک بحث است، اما اینکه حدیثی نیست که «ینبغی توهم دلالته» 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 دلالته 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 می‌گوید 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 دلالی است.

# تقسیم دلالی 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 في الهلکات» می‌کنند و امثال آن. دسته دوم، روایات تثلیث است که امور سه قسم‌اند: بیّن الرشد و بیّن الغي 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.[[176]](#footnote-176) بر برخی از این نکات ممکن است تعلیق کوچکی داشته باشیم، ولی عمده این نکات درست است. قبل از ورود به بحثِ روایات وقوف، که اولین دسته روایات است، این نکات را عرض می‌کنیم.

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 تعابیر مندمج و عده‌ای دیگر این سه دسته را بحث کرده‌اند. لذا این هشت نکته‌ای که مورد بحث قرار می‌گیرد، برای این نیست که کلا روایات احتیاط حل شده باشد، بلکه برای اینست که بخشی از روایات احتیاط که مثلا 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 اتّقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»[[177]](#footnote-177)

هر کس که از شبهات دوری بجوید و تقوا پیشه کند فقد استبرأ لدینه که دینش را پاک و خالص نگه داشته است. این در روایات پایانی باب 12 ابواب صفات قاضی آمده است. مرسله‌ای روایت شده است که به لحاظ سندی، سند ندارد و نگاه کردم و دیدم از مرسلات صدوق نیست که به نحوی بشود به آن تمسک کرد یعنی از مرسله من لایحضر نیست.

بحث دلالی آن اینست که در اینجا نگفته‌اند که «استبراء للدین» امری واجب است. این کبری را نگفته‌اند تا بفرمایید که «من اتقی الشبهات فقد استبرأ لدینه». این صغری را درست می‌کند و کبری اینست که استبراء للدین 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»[[178]](#footnote-178)

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 اساسا یک جور تعبیر کنایی است. خود شهید صدر متوجه این نکته بوده است و مثال می‌زند به اینکه «هذا أخوک 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 می‌گوید در اینصورت، در این تعبیر «اخوک دینک فاحتط لدینک 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 حتما این کار را بکن و مثل این باشد که بگوییم «هذا اخوک 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 واجبی است و اگر می‌خواهی انجام بده. اگر می‌خواهی انجام بده یعنی حتما انجام بده و تو کسی هستی که حتما می‌خواهی و انجام می‌دهی. چنین معنای کنایی در عرف بکار می‌رود. ایشان می‌گوید 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 باء وسیله باشد؟

سوال: به هر وسیله‌ای خواستی احتیاط کن. معنای باء 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: این ها 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.

اتفاقا 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 عده ای از این روایت که در باب 12 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. مثلا در حدیث ابن جابر آمده است که:

«والصحيح أنّ الله لم يكلّفهم اجتهاداً؛ لأنّه نصب لهم أدلّة، وأقام لهم أعلاماً، وأثبت عليهم الحجّة، فمحال أن يضطرّهم إلى ما لا يطيقونه بعد إرساله إليهم الرسل بتفصيل الحلال والحرام»[[179]](#footnote-179)

اینکه لم یکلفهم اجتهادا بلکه اثبت علیهم حجة، ربطی به این ندارد که شما در شبهات تحریمیه حکمیه، احتیاط بکنید. صدر آن ممکن است تعابیری 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:

أنّه عرض على أبي عبد الله ( عليه السلام ) بعض خطب أبيه ، حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له : «كفّ واسكت»، ثمَّ قال أبو عبد الله (عليه السلام) : «إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون ، إلاّ الكفّ عنه والتثبّت ، والردّ إلى أئمّة الهدى ، حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى، ويعرِّفوكم فيه الحقّ ، قال الله تعالى: «فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُون»[[180]](#footnote-180)

یک جا رسید امام فرمود اینجا ساکت شو و بایست. کسانی که از این وقوف می‌فهمند، می‌گویند فرموده‌اند که اگر چیزی را نمی‌دانید کف از آن بکنید و بایستید و تثبت کنید و خود این یعنی توقف و وقوف عند الشبهه. منتها همانطور که شهید صدر می‌فرماید ذیل روایت و مجموع روایت این نیست. چون دنبال آن می‌فرماید «لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون الا الکف عنه و التثبت و الرد الی ائمه الهدی حتی یحملوکم فیه علی القصد و بجلو عنکم فیه العمی و یعرفوکم فیه الحق. قال الله تعالی «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 نمی‌دانید 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 برائت مراجعه نکنیم و احتیاط کنیم. می‌گوید مسأله‌ای پیش آمد که نمی‌دانید، بروید خدمت ائمه بپرسید و یاد بگیرید و این همان بحث قبل از فحص است و درباره اینست که آنها مراجع در شبهات هستند نه اینکه بعد فحص و یاس از اینکه از ائمه چیزی نیافتید، برائت 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 الشبهه یا عندما لا یعلمون، ـ البته اینجا تعبیر «شبهه» نداشت که در لفظ شبهه بحثی است که خواهد آمد ـ 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 برائت 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 می‌توان به امام مراجعه کرد. این هم از بحث ما خارج است. اگر می‌شود به امام مراجعه کرد، کلا از بحث شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه که ما در برائت بحث می‌کنیم، 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 مساله است، و قبل از فحص نمی‌توان برائت 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».[[181]](#footnote-181)

خود باب تعارض یک تضییقی در بحث است. اینکه در باب تعارض ما باید توقف کنیم و «أرجه» از رجه است و برخی نسخ دیگر «ارجئ» با همزه است که هر دو به معنای تاخیر است. رجئ با همزه به معنای تاخیر و «ارجئ» یعنی أخّره. «رجه» هم به معنای تاخیر است. اینکه می‌گوید تاخیر بیندازید حتی تلقی إمامک، ظاهرش اینست که در بحث تعارض است و داستان تعارض بحث خاصی است و باب را خاص می‌کند و بحث ما الان در تعارض نیست. بله، قسمی از بحث ما در جایی است که تعارض شود و تساقط کنند و آنگاه می‌شود بدون دلیل و از ابواب شبهات بدویه‌ای است که مراجعه می‌کنیم به برائت. اما این روایت تازه می‌خواهد بگوید که تکلیف متعارضین چیست. بنابراین توسعه دادن این به بحث برائت اول کلام است. از اینکه بگذریم، حسب فرمایش شهید صدر می‌گوید «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 مساله‌ای 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 نمی‌آید. 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 نمی‌دانی تاخیر بینداز تا از امام بپرسی که مساله چیست. پس ربطی به بحث ما ندارد که ما فحص کردیم و مأیوس از دلیل شدیم و به امام هم نمی‌توانیم مراجعه کنیم ـ امثال ما البته ـ که اینجا فرموده‌اند 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 اولا دلیل نداریم که این روایت معنای کنایی داشته باشد، و ثانیا اگر هم کنایی باشد، این می‌شود که «حتی تحصیل حجت کنیم». پس فرض بحث برای قبل فحص است.

سوال: «حتی نبعث رسولا» هم همینطور می‌شود.

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 می‌شود.

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 بگیرید 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 ایسنت که «ارجئ» یا «ارجه» 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 «ارجه» 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 مثلا مخالف عامه است می‌گوید آنچه حکامشان أمیل الیهم را رها کنید. می‌گوید حکام به هر دو أمیل هستند. چه کار کنیم؟ آنجا امام می‌فرماید ارجه حتی تلقی امامک. «ارجه یا ارجئ» 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 ارجئ. 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 «ارجه» این باشد. بنابراین لفظ «ارجه یا ارجئ» 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 الشبهه که فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکة، وقوف عند الشبهه یعنی وقوف درعمل. ایشان ادعا می‌کند و بنده نمی‌گویم این حتما درست است که به آن می‌رسیم. ولی در باب ارجه یا ارجئ، 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 ارجئ 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 می‌فرماید 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 تخاطب باشد.

پاسخ: این ضمیر به چیزی برمی‌گردد. به هر دو که برنمی‌گردد. به آن چیزی برمی‌گردد که مبتلا به بوده است. حال، برخی می‌گویند اصلا 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. دست‌کم اجمال است از این جهت. بحث ارجهه یا ارجئه یا ارجئ یا ارجه، بدون ذکر متعلق، روشن نیست مثل باب توقف باشد.

این را بنده عرض میکنم و ایشان چیز دیگری گفته‌اند 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 می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 636](#_Toc134103227)

[نکته چهارم: مضمون برخی از روایات احتیاط، اتمام حجت در وجوب فحص و تعلم است 636](#_Toc134103228)

[نکته پنجم: مفاد برخی از روایات احتیاط، نهی از قول و التزام به چیزی بلاعلم است 638](#_Toc134103229)

[نکته ششم: مفاد برخی از روایات احتیاط، نهی از عمل بلا علم است 640](#_Toc134103230)

[نکته هفتم: برخی روایات احتیاط، به معنای لغوی است به معنای اهتمام به امر دین 640](#_Toc134103231)

[نکته هشتم: برخی روایات احتیاط، به جهت خاص و عنوان خاص است 643](#_Toc134103232)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در روایاتی بود که عمدتا در باب دوازدهم از ابواب صفات قاضی در وسائل نقل شده است و برخی از آن‌ها هم در باب نهم نقل شده است. مجموع این‌ها 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 برائت 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 12 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 بگوید می‌دانستم، گفته می‌شود که چرا عمل نکردی؟ و اگر بگوید نمی‌دانستم گفته می‌شود که چرا نپرسیدی و یاد نگرفتی که انجام بدهی؟ به این شکل بر او اتمام حجت می‌شود.

شهید صدر می‌فرماید که این روایات ربطی به بحث ما ندارد، چون آنجا که گفته می‌شود «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 ساکت‌اند. 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 25 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 فلله 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[[182]](#footnote-182)

شهید صدر می‌فرماید 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 می‌دانست و عمل نکرد. اگر کسی عالم باشد و عمل نکند، نسبت به خداوند طغیان کرده است. اما شق دوم که شخص بگوید من نمی‌دانستم، عده‌ای می‌گویند که بحث شبهه تحریمیه همین است که شخص تورط در عمل می‌کند و می‌گوید نمی‌دانستم تکلیف چیست. این روایت می‌گوید تکلیف تو روشن است که باید احتیاط می‌کردی. 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.

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. اتفاقا قبل از فحص است. جلسه گذشته عرض کردیم که خود «ارجه یا ارجئ 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 برائت عمل کرد و بحث قائلان به برائت هم اینجا نیست.

# نکته پنجم: مفاد برخی از روایات احتیاط، نهی از قول و التزام به چیزی بلاعلم است

برخی از این روایات که باب 12 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 برائت، کسی که برائت 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 برائت و امثال آن به دست می‌آید. این مقدار، قول بلا علم و التزام بلا علم نیست، و لذا به طور کلی بحث برائت 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 أنَّ العباد إذا جهلوا وقفوا، ولم يجحدوا، لم يكفروا.[[183]](#footnote-183)

اگر عباد هنگامی که جهل داشتند می‌ایستادند و انکار نمی‌کردند، در اینصورت کفر نمی‌ورزیدند. البته این قرینه «لم یکفروا»، نشان می‌دهد که بحث مربوط به اصول دین است و ظاهرا 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 برائت 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.

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:

إن عليّ بن الحسين (عليه السلام): قال لأبان بن عيّاش:

أبان بن عیاش، ناقل کتاب سلیم بن قیس است

«يا أخا عبد قيس، إن وضح لك أمر فاقبله، وإلاّ فاسكت تسلم، وردّ علمه إلى الله،

اگر چیزی برایت آشکار شد و واضح بود، قبولش کن وگرنه اگر آشکار نبود، فاسکت تسلم و علم آن را به الله برگردان. تعبیری که در ادامه دارد اینست که:

فإنّك أوسع ممّا بين السماء والأرض[[184]](#footnote-184)

در متن وسائل هم همینطور است. دقیق نمی‌دانیم 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 أوسع است مما بین السماء والارض. ولی بنده فحص 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 می‌کند و بعد می‌فرماید:

«فإنک في أوسع مما بین السماء والأرض».[[185]](#footnote-185)

به نظرم این معنا در اینجا مناسب است. یعنی آنجاهایی که می‌دانید، قبول کنید، و آنجایی که امر روشن نیست و نمی‌دانید، سکوت کنید و ردّ علم آن به الله تبارک و تعالی کنید، در اینصورت به سلامت باقی می‌مانید. اگر این کار را بکنید، در فسحه هستید بین السماء والارض. یعنی چنین گشودگی و آرامش و راحتی برایتان پدید می‌آید و در أوسع مما بین السماء والارض هستید و در تنگنا و ضیق گرفتار نمی‌شوید. «فإنک فی اوسع مما بین السماء والارض» به نظرم معقول‌تر و عبارت، درست‌تر است و اگر «فی» در عبارت نباشد، چندان مناسب نیست که به خود شخص بگوییم «إنک أوسع» مگر معنایی عرفانی که ذکر شد و برای کسانی خوب است که می‌گویند حقیقت آدمی فراتر از بین آسمان‌ها و زمین است.

# 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 می/کنند. مانند این روایت که:

«مَن هجم على أمر بغير علم جدَع أنف نفسه»[[186]](#footnote-186)

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 می‌گوید این نکته، مطلبی عقلایی است که انسان وقتی عمل می‌کند، عملش مستند باشد به یک علمی. البته این کبرایی که ایشان می‌گوید 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 امتثال می‌کنیم به رجاء کونه واقعا، باز هم یک حکم عقلی پشت آن هست، با اینکه اینجا هم احتمال است. حکم عقلی اینست که این شکل از حرکت و امتثال، 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 برائت، اصولی نمی‌گوید که شما به غیر علم عمل می‌کنید. بلکه می‌گوید 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 12 ذکر شده است، اساسا عنوان شبهه و شک ماخوذ نیست، مثل اینکه:

«دع ما یریبك إلی ما لا یریبك»[[187]](#footnote-187)

این حکم کلی است و انحصاری به شبهه و موارد شک در احکام تکلیفی و مخصوصا 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 ریبه‌ای 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 ریبه 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 خصوصا شک و شبهه در حکم تکلیفی تحریمی ندارد، و یک بحث کلی است و لذا می‌شود یک بحث اخلاقی استحسانی 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 لایریبک» یک اطلاق غیر قابل استثنائی باشد، ولی علی الاصول 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 عقلا 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 امتثال امر مولی بشویم. این یک معنای خاص از احتیاط است. معنای احتیاط همین است که انسان به امری اهتمام داشته باشد و ایشان ظاهرا 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 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 می‌گوید این معنای احتیاط نیست، بلکه معنای حائطه و احتیاط، اهتمام به شیء است. «خذ بالحائطة في دینک» یعنی اهتمام به امر دینت داشته باش. در اینصورت، اگر به برائت عمل کردم و برائت بر اساس روایات در دین آمده باشد، این هم اهتمام به دین است و اگر از باب برائت، در شبهه تحریمیه مرتکب آن کار شدم، به معنای عدم اهتمام به دین نیست. چون فرض اینست که روایات برائت در دست اصولی است و آن را بخشی از دین می‌داند و این اهتمام، عین اهتمام به دین است که اخذ به برائت بکنیم.

نظیر آنست که اگر کسی مستحب را ترک کند، نمی‌گویند 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 برائت را جاری کنیم. البته به شرط اینکه مجتهد به برائت و اباحه رسیده باشد، وگرنه اگر نرسیده باشد، حق ندارد اخذ به برائت 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 الحرمه را نیاورید، بلکه به معنای اهتمام به دین است و کاملا با برائت 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 شبهه‌ای هم وجود دارد و در بحث حق الطاعه عرض کردم (اینطور در ذهنم است و یقین ندارم) که در بحث مکاسب در بحث شرط خلاف کتاب، مرحوم شیخ می‌فرماید حتی در مستحبات التزام به اینکه همیشه یک طرف را بیاوریم شاید اشکال داشته باشد. اینطور به ذهنم می‌آید. برخی این را گفته‌اند که اگر ملتزم شود همیشه یک طرف مستحب را بیاورد خارجا، 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؟ ظاهرا 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 الطاعه 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 حتما شبهه را بیاوریم و دایره حق الطاعه وسیع است، ما گفتیم حق الطاعه 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 الطاعه 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 می‌فرماید برخی از روایاتی که به آن‌ها تمسک می‌کنند بعید نیست که به نحوی دلالت بر احتیاط بکند، 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 ظاهرا والی ایشان در بصره بود. ایشان دعوت می‌شود به یک مهمانی از طرف اغنیاء و آن را می‌پذیرد و می‌رود. ظاهرا سفره رنگینی بوده است و استفاده می‌کند و امام می‌شنود و آن نامه معروف را می‌نویسد و می‌دانید که در آن عثمان بن حنیف را بسیار توبیخ می‌کند. انصافا نامه عجیب و تکان دهنده‌ای است. ایشان در ضمن آن نامه می‌فرماید:

«أمّا بعد يا ابن حنيف، 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 أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغنيّهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجهه فنل منه[[188]](#footnote-188)

آنچه محل استشهاد اصحاب احتیاط است این عبارت ذیل است که نگاه کن آن لقمه‌ای که برمی‌داری، آنچه علم آن مشتبه است کنار بگذار و آنچه وجهش را می‌دانی که طیب و درست است، نل منه واستفاده کن.

نکته‌ای که شهید صدر می‌فرماید 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 می‌گویند یعنی احتیاط در مشتبه به شبهه تحریمیه تکلیفیه، این درست نیست. در اینجا که امام می‌فرماید «فما اشتبه علیک 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 می‌خواهد کنار بگذارد؟ اگر این بود، به نحوی دال بر احتیاط در این مورد می‌شد. ولی ظاهرا اینطور نیست.

گویا امام علیه السلام از باب وجه حاکمیت خود که حاکم مسلمین است برای ولات امر خود، خصیصه‌ای قائل شده است که کاملا عقلایی است که والی حضرت باید چیز‌هایی را رعایت بکند که بیش از رعایت دیگران است خصوصا در اینجا، کما اینکه خود حضرت رعایت می‌کرد. به نظر می‌آید احتیاط امام نه در مورد متن عملی است که واقع می‌شود مثل اکل، بلکه از حیثِ وجهِ این دعوتی است که شده است. گویا اغنیا، امرا و مسئولان و حاکمان را دعوت می‌کنند برای اینکه اقتراب 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 می‌دهد از قاضی به هر نوع حکمی. رشوه اصطلاحی واقعا 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 می‌فرماید این بعید نیست رشوه باشد و مرحوم سید در عروه می‌گوید بعید نیست این هم رشوه باشد و بعد تعمیم می‌دهد 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.

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 «اشتبه علیک علمه» بپرهیز، از اینروست که جهتِ 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 مثلا ارث والد است یا تحصیل ما بعد تخمیس بوده است و غیره، ولی جهتِ اینکه منِ 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 أیقنت بطیب وجهه» نه اینکه «بطیب مأکله»، «فنل منه». پاک بودنِ 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 ایقنت بطیب وجهه است». ولی اگر دعوت رنگارنگی باشد که در آن فقرا نیستند و صرفا اغنیا هستند، و من هم دعوت شدم، اینجا کاملا جای شبهه است که وجهِ این دعوت چیست؟ نه اینکه مأکل 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 کاملا پذیرفتی 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 وجهِ عملِ 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 حتما 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 646](#_Toc134281567)

[روایات دسته نخست: روایات وقوف 646](#_Toc134281568)

[استفاضه این روایات ثابت نیست 647](#_Toc134281569)

[مرور اجمالی روایات دسته نخست 647](#_Toc134281570)

[کیفیت استدلال به روایات دسته نخست برای وجوب احتیاط 650](#_Toc134281571)

[اشکال به استدلال به روایات دسته نخست برای وجوب احتیاط 651](#_Toc134281572)

[پاسخ به اشکال: کشف إنّی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق 652](#_Toc134281573)

[اشکال مرحوم شیخ انصاری به پاسخ 653](#_Toc134281574)

[پاسخ مرحوم آخوند به اشکال مرحوم شیخ انصاری 653](#_Toc134281575)

[پاسخ مرحوم آخوند به کشف إني از وجوب احتیاط در مرتبه سابق 658](#_Toc134281576)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات احتیاط بود و در دو جلسه گذشته، نکات هشت‌گانه‌ای 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 في 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 قبلا 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 الهلاکات»، 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 این‌رو، 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.[[189]](#footnote-189)

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 تقریبا روشن است. اگر معلوم و در باب إفعال بخوانیم به این معناست که ترک کردن حدیثی که آن را نقل نکرده‌ای، بهتر از نقل روایتی است که لم تحصه. اینجا مفاد «لم تروه» با «لم تحصه» یکی می‌شود. «لم تحصه» از إحصاء است که اصل آن شمارش است، ولی در روایت، برخی اینطور معنا می‌کنند که احصاء الروایة یعنی جهات مختلف روایت را بررسی کردن از جمله دلالت و سند و غیره. «لم تحصه» یعنی برای تو معتبر نیست. می‌گویند 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 الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکة».

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 خیر من الاقتحام في الهلکات».[[190]](#footnote-190)

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؟ می‌گوید 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» لبّا یک چیز را می‌گوید. می‌گوید 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 ـ في حديث ـ : الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.[[191]](#footnote-191)

روایت پانزدهم روایت مسعده است که روایت معروف است در جایی که نکاح علی الشبهه است:

عن جعفر، عن آبائه (عليهم السلام)، عن النبي (صلّى الله عليه وآله)، أنه قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة ـ إلى أن قال: ـ فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.[[192]](#footnote-192)

این روایت بحث مهمی دارد. اولا اینجا یک ویژگی دارد که امر به وقوف عند الشبهه است. در سه روایت قبلی که خواندیم، مستقیما امر به وقوف عند الشبهه نداشت و اگر می‌خواستیم استفاده کنیم باید از «وقوف عند الشبهه 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 «قفوا عند الشبهة که فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام في الهلکة».

منتها روایت نکاح و شُبهه 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 مثلا خواهر رضاعی شماست، اشکالی ندارد و امثال آن. لذا به لحاظ فقه الحدیثی امر «قفوا عند الشبهه» 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 ابي جعفر علیه السلام في وصیة له لاصحابه قال:

إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده،

یعنی عند الاشتباه و الشبهه

وردّوه إلينا ، حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا[[193]](#footnote-193)

این فقط امر به وقوف دارد، برعکس اکثر آن روایات که مستقیما 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، می‌تواند ارشاد به یک وجوب دیگری باشد و کشف کند از آن وجوب دیگر نه از امر مولوی خودش. بحث آن إن شاء الله می‌آید.

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 حديثا لم تحصه.[[194]](#footnote-194)

سند این روایت شاید به شکل دیگری است، ولی مضمون آن، عین روایت نخستی است که نقل کردیم و شاید اساسا 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 «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام في الهلکات»، «خیر» در اینجا، به معنای بهتری نیست که یک حسن استحبابی باشد. زیرا طرف دیگر آن اقتحام در هلکات است. همانطور که چندین نفر از اصولیین توجه کرده‌اند از جمله شیخ رحمت الله علیه در رسائل، اینجا طرف تفضیل «اقتحام فی الهلکات» است و «اقتحام فی الهلاکات» خیری ندارد تا بگوییم وقوف خیر بیشتری از اقتحام دارد. بلکه اینجا در امری که یک طرف آن هلکه است و طرف دیگرش غیر هلکه است، طرف هلکه را با طرف غیر هلکه می‌سنجد. لذا لبّ آن اینست که باید ترک کنی، نه اینکه «خیر» است و شما در فسحه‌ هستی که ترک کنی یا نکنی، و اگر ترک نکنی خیر کمتری نصیبت می‌شود. این تعبیر، مشابه زیاد دارد و مرحوم شیخ یا دیگران مثال می‌زنند اگر بیماریِ 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 و غذای ترش را نباید بخوریم تا یک سال مریض نشویم. اینجا نبایستی است و مرض طرف مقابل، از باب وجدان خیر مرجوح در آن طرف نیست.

در «الاقتحام فی الهلکات» اگر هلکه 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 الشبهه» 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 الهلکة‌ای 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 می‌ماند. مرحوم شیخ می‌گوید 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 کرده‌اند. مرحوم آخوند مرحوم شیخ و تقریبا اکثر محققین بر آن اشکال کرده‌اند که این امر به وقوف عند الشبهه یا تفضیلی که در «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» است، موضوع آن وقوع در هلکه است و هلکه اگر عقاب اخروی باشد که مصب بحث ماست، باید گفت که عقاب اخروی بر تکلیف مجهول ثابت نیست و حتی اَخباری هم این را می‌پذیرد، لکن اَخباری ادعا می‌کند ما دلیل داریم بر وجوب احتیاط که منتهی می‌شود 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 می‌گوید حجت قائم است. بنابراین، موضوع «وقوع فی الهلکه» است و اگر در شبهه تحریمیه بدوی، دلیلی نداشته باشیم مبنی بر اینکه ارتکاب در این شبهه عقاب‌آور و منجز است، در اینصورت عقاب بر وقوع فی الهلکه است در جایی که واقعا هلکه ثابت نیست.

تنها حرفی که اخباریین دارند اینست که خود این امر به وقوف، دال است و واقع را تنجیز می‌کند. ولی این حرف درست نیست، زیرا امر به وقوف معلل است به اینکه «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام في الهلکات». وقتی وجوب را تعلیل می‌کنید، یعنی عقاب اقتحام از غیر قِبَلِ خود همین روایت، حاصل است. اقتحام فی الهلکات، از امری غیر از این معلل واقع است، وگرنه تعلیل نمی‌شد. اگر بناست «قفوا عند الشبهه»، عقاب بیاورد، تعلیل غلط است که بگوییم «قفوا عند الشبهه که فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام في 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 قِبَلِ «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 منجِّزی 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 برائت و امثال آن جاری نیست. نه قبح عقاب بلا بیان جاری است و نه ادله برائت. 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 منجِّزی 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 می‌شوید. آن هم در جایی که لم یثبت دلیل بر مفسده واقعی. طبیعتا باید بگوییم مفسده در اینجا استحبابی است، وگرنه به نحو اطلاق نمی‌تواند منع کند.

# پاسخ به اشکال: کشف إنّی 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 في 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 إنّی می‌کنیم که بنابراین در مرتبه سابق مولی وجوب احتیاط آورده است. این یک اثبات عقلی است برای اینکه بگوییم در مرتبه سابق تنجیز و عقاب و وجوب احتیاطی هست و آنگاه بگوییم «قفوا عند الشبهه». بنابراین، مستدل می‌گوید ما از این امر مولوی مطلق در مورد وقوف عند الشبهه می‌فهمیم که مولی در مرتبه سابق ایجاب احتیاط کرده است تا بتواند شبهه را تنجیز کند تا بتواند تعلیل کند وقوف عند الشبهه را به اینکه خیر من الاقتحام فی الهلکه. یعنی کشف إنّی 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 ترکِ وجوبِ احتیاطِ 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 إنی 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 على وجوب الاحتياط لو سلّم ، و إن کان وارداً على حكم العقل ، فإنّه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول

ولا يصغى إلى ما قيل من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح ، وأنّ كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع ؛ وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقيّاً، وهو عقلاً مما يصحّ أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة

به لحاظ خود واقع.

امر طریقی واقع را زنده می‌کند پس در قبال آن تثنیه‌ای که شیخ درست کرد که یا اینست یا آن، یا عقاب بر واقع مجهولِ 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 في أوامر الطرق والأمارات و الأصول العملية.[[195]](#footnote-195)

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 مستقلی 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؟

سوال: می‌گوید مخبر عنه را قبول کن.

پاسخ: قبول کن یعنی اگر نکردی بر آن عقاب می‌شوی یا اینکه بر تصدیق عادل عقاب می‌شوی؟

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 إنی به آن می‌رسیم 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 می‌گوید کاشف همین روایات و تعلیل موجود در این روایات است. بالاخره رسیدیم به یک ایجاب احتیاط واقعی. مرحوم شیخ می‌گوید آن ایجاب احتیاط واقعی و مکشوف درست نیست و نمی‌توان به آن رسید. چرا؟ می‌گوید 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 می‌شوید و یک تکلیف نفسی است، که در اینصورت بی‌ارتباط به بحث ما می‌شود، زیرا ما دنبال این هستیم که واقع مجهول عقاب‌دار بشود به طوری که جلوی برائت را بگیرد، ولی اگر واقع مجهول عقاب‌دار نشد، چه مانعی برای حدیث رفع است؟!

بنابراین، ببینید مهم نیست که دال بر آن وجوب احتیاطی که ما کشف می‌کنیم چیست. هر چه می‌خواهد باشد. همین روایات است که کشف إنی می‌کند. بحث شیخ درباره «ایجاب احتیاط مستکشف» است. می‌گوید 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 می‌زند.

پاسخ: نه. از مکشوف حرف می‌زند. مستدل می‌گوید ایجاب مولوی را کشف إنی می‌کنیم. اگر سخن از کاشف بود، در اینصورت کاشف دم دستتان است که عبارتست از همین روایت «قفوا عند الشبهه». این که دست شما بود و چه نیاز به کشف إنی داشتید؟ می‌گوید با کشف إنی یک ایجاب احتیاط مولوی به دست می‌آوریم تا مصحح عقاب بر واقع بشود تا تعلیل در این کاشف را معنادار کند که «قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» تا این تعلیل معنا دار شود. شیخ می‌فرماید آن امر احتیاطی مولوی مستکشف معنا ندارد. دو شق بیشتر ندارد. مرحوم آخوند می‌گوید لا یصغی الیه زیرا اگر اشکال دیگری در کار نباشد، شق سومی دارد که کاملا معنا‌دار است و آن عبارتست از امر احتیاط طریقی.

سوال: طریقی اینجا با ارشادی چه فرقی دارد؟

پاسخ: امر طریقی با ارشادی خیلی فرق می‌کند که محل بحث اینجا نیست. امر ارشادی تنجیز چیزی نمی‌کند و ارشاد به ما یرشد الیه است. ما یرشد الیه هر چه دارد، امر ارشادی همان را می‌گوید، ولی امر طریقی واقع مجهول را منجز می‌کند و زمین تا آسمان فرق دارند. امر طریقی واقع مجهولی را که منجز نیست، منجز می‌کند در حالی که امر ارشادی به واقعی که منجز هست، ارشاد می‌کند. 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 می‌کند و اثرات آن مختلف است. این بحث مهمی است که سرجای خود به تفصیل محققان بحث کرده‌اند که اوامر احتیاط و امارات و اصول طریقی‌اند 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 زده‌اند و معمولا حاشیه نمی‌زنند، ولی اینجا زده‌اند که:

الصواب أن یقال و بعض الأصول العملیة

زیرا مرحوم آخوند فرموده بود «کما هو الحال فی أوامر الطرق و الامارات و الاصول العملیة». اینجا حاشیه زده‌اند 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 إلاّ بالاستصحاب.

سپس گفته اند راجع منتهی الدرایه جلد5 صفحه 346 تا 348.

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 گفته‌اند اگر بپذیریم فقط در استصحاب است، نمی‌فهمیم یعنی چه؟! ظاهرا طریق را با بحث احراز و امثال آن خلط کرده‌اند. امر طریقی ربطی به بحث احراز ندارد که مثلا در اصول عملیه فقط در استصحاب است. قاعده طهارت که حکم وضعی است، ولی اگر از آن هم امر فهمیدیم، امر در آنجا هم حتما طریقی است و برای تنجیز واقع. لذا این حرف من درآوردی است و هیچ صوابی در این که گفته‌اند نیست. بعض الاصول 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 ترخیصی یک مشکله‌ای وجود داشته باشد که بگویند این ترخیص 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 ج5 ص346. البته صفحه‌ای که ارجاع داده‌اند نمی‌دانم 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 «لایقال» و فرمایش آخوند. این بحث را نداشت. آن صفحه را بخوانید:

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 إلاّ بالاستصحاب كما لا يخفى. كما أن عبارته في الحاشية «و بعض الأصول كالاستصحاب» لا تخلو أيضا عن المسامحة[[196]](#footnote-196)

دو حرف است. یک وقت می‌گوییم مرحوم آخوند این را گفته است، ولی یک وقت می‌گوییم حرف آخوند مسامحه است. البته بنده این را ندیده بودم و ذیل بحث اینجا صفحه 364 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 زده‌اند 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 می‌گوید «لا نترقب» از مرحوم شیخ این جواب را.

# پاسخ مرحوم آخوند به کشف إني از وجوب احتیاط در مرتبه سابق

حال، اصل این حرف که در «قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکة» کشف إنی کنیم چه اشکالی دارد؟ مرحوم آخوند دو جواب می‌دهد. یکی اینکه قرائنی دال بر اینکه این‌ها للارشاد هستند، وجود دارد و بنابراین یختلف ایجابا و استحبابا به لحاظ مرشد الیه.

در جواب دوم می‌فرماید که «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکة» تعلیل است و شما آن ایجاب احتیاطی که کشف می‌کنید که بناست علت امر به وقوف عند الشبهه 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، منجِّز چیزی نیست. اگر هم بگویید واصل است، پس این کشف إنی شما لغو می‌شود.

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 إنی بکنیم؟ به همان دلیلی که ایجاب احتیاط را ایصال کرده است، به همان مراجعه می‌کنیم. قفوا عند الشبهه و کشف إنی در اینجا چه کار می‌کند؟

سوال: به دلالت التزامی است.

پاسخ: بله، این وجهی است که مرحوم آخوند و دیگران متعرض نشده است؛ که بگوییم درست است که می‌گوییم کشف انی می‌کنیم و شما می‌گویید ایجاب احتیاط واصل نیست، ولی می‌گوییم به دلالت التزامی همین خطاب «الوقوف عند الشبهة خیرٌ من الاقتحام فی الهلکة» که کشف إنّی می‍کند، واصل است. آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان فقط همین دو شق را آورده اند. می‌گویند 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 الشبهه چرا؟

منتها جوابی به ذهن می‌آید که بگوییم همین کشف إنی ایصال واقع است، نه اینکه احتمال می‌دهیم موصل دیگری غیر از این باشد. موصل دیگری نیست و همین کشف إنی 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 659](#_Toc134420826)

[اشکال: خود استکشاف إنی، دلیل بر ایجاب احتیاط واقعی باشد 660](#_Toc134420827)

[پاسخ اشکال با توسل به ساختار تعلیل که حاکی از وقوع هلکه در مرتبه سابق است 661](#_Toc134420828)

[عدم کفایت پاسخ مزبور 661](#_Toc134420829)

[پاسخ مرحوم عراقی به کشف إنّی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق: لزوم دور 662](#_Toc134420830)

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

# 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 في الهلکات»، چنین پاسخ داده شده بود که به این عبارات نمی‌توان 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 شبهه‌ای وارد شد. این شبهه که در «لا یقال» آمده، اینست که درست است که ظاهر تعلیل اناطه است به اینکه در رتبه سابقه هلکه‌ای باشد تا وجوب وقوف عند الشبهه تصویر شود، ولی ما از خود این ایجاب وقوف، وقوع هلکه را کشف إنّی می‌کنیم چون می‌گوییم اگر در واقع بیانی نباشد و در نتیجه هلکه‌ای نباشد، این ایجاب وقوف معنا ندارد، فلذا به نحو إنّی، وجود بیان بر تکلیف را استکشاف می‌کنیم؛ بدین تقریب که مولی امر به وقوف کرده است و این، تصویر ندارد مگر اینکه هلکه‌ای در واقع باشد، پس کشف إنی می‌کنیم که یک دلیل و بیانی در واقع وجود داشته است و یک ایجاب احتیاطی در واقع بوده است که هلکه را تصحیح می‌کند تا اینکه ایجاب احتیاط بیاید.

مرحوم شیخ به استکشاف إنی 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 إنّی می‌کنید از اینکه یک ایجاب احتیاط در واقع بوده است، ولی این ایجابِ احتیاطِ 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، منجِّز 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 إنّی کشف می‌کنیم اگر به ما واصل نشود، منجِّز 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 بحث‌های دشوار و پیچیده‌ای می‌شود به آن‌ها نیاز داریم. این شق را هم اضافه کرده‌اند که حتی اگر شما فرض وصول هم بکنید، فایده‌ای 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 إني کنیم که دلیلی وجود دارد و ایجاب احتیاطی است که به ما واصل شده است، در اینصورت هم این ادله امر به وقوف عند الشبهه فایده‌ای 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، منجِّز است. آن دلیلی که ایجاب احتیاط را واصل کرده است، منجِّز 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 بحث‌های آتی به درد می‌خورد.

# اشکال: خود استکشاف إنی، 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 نکرده‌ند و قبل از ایشان در کلام آخوند نیز طرح نشده است. احتمال اینست که مگر نمی‌گویید استکشاف إنّی می‌کنیم؟ خود این کشف، دلیل است. می‌گویید وقتی ایجاب احتیاط را به نحو إنّی استکشاف می‌کنیم، احتیاط واقعی واصل نشده است. ولی چرا واصل نشده است؟ خود همین استکشاف، ایصال است. به نظرم این شبهه‌ای قوی است. در اولین برخورد با این استدلال‌ها این شبهه به ذهنم آمد و تا آخر هم این مسیرِ استدلال، نتوانسته آن را حل کند.

سوال: شهید صدر در مباحث دارد که جواب می‌دهد که استشکل المحقق العراقی بالتوسل بالشبهة المصداقیة، یعنی با قضیه خارجیه این شبهه را مطرح می‌کند.

پاسخ: همه داستان را برای شما می‌گویم، ولی شما نصف آن را خواندید و نصف دیگر را نخواندید. آنچه ایشان گفته است در مورد مشافهین است. بحث آن می‌آید.

سوال: ایشان عدم فصل جاری می‌کند.

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 می‌گوید، درست نقل می‌کند ولی مقرر ایشان در پاورقی نوشته است که ما در مقالات چیز دیگری پیدا نکردیم و این مایه تعجب است. نهایة الافکار پیش روی ایشان بوده است و آنجا تصریح کرده است.

این شبهه ربطی به فرمایش آنها ندارد، بلکه می‌گوید خود این کشف إنّی که استشکاف واقع می‌کند، ایصال واقع می‌کند. چرا دنبال دلیل دیگری می‌گردید؟!

# 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 می‌شود. بگوییم ساختار تعلیل این را می‌گفت که ایجاب وقوف معلل است به اینکه وقوع در هلکه باشد. پس وقوع در هلکه در مرتبه سابق باید باشد. حال، چطور می‌شود که خود این وقوع در هلکه به استکشافی منوط باشد که به همین دلیل حاصل می‌شود؟! 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 می‌خواهید با ایصالی که از این ناحیه پیدا می‌کنید، 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 می‌کند به وقوع فی الهلکه، پس بنابراین موخر از آنست. حال، چطور می‌شود 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 می‌چرخد یا بر محور امر اثباتی؟ یعنی آیا مشکل اینست که نمی‌شود ایجاب وقوف ثبوتا معلل باشد، یا در مقام اثبات نمی‌تواند معلل باشد، یعنی نمی‌توانیم ایجاب وقوف مولوی را به این طریق کشف کنیم؟ اشکال کدام است؟

گاهی می‌گوییم اشکال اینست که ثبوتا نمی‌شود ایجاب وقوف 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 می‌کند که یعنی آن امر ثبوتی است، و مرحوم آخوند هم می‌فرماید «قف عند الشبهه» بخواهد منوط باشد به وقوع فی الهلکه که عقاب است، که این جا هم وقوع فی العقاب ثبوتی است. ایشان می‌گوید ظاهر این تعلیل اینست که آن ایجاب ثبوتی ـ قید «ثبوتی» را بنده می‌گویم ـ 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 منجِّز واقع باشد تا در واقع، عقاب باشد. بنابراین، امر به وقوف نمی‌شود امر مولوی از ناحیه شارع باشد.

حال، اگر آمدیم 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، علتِ جعلِ ایجابِ وقوف 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 منجِّز 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 وقوف معلل است به اینکه اقتحام فی شبهه موجب وقوع در هلکه می/شود و عقاب‌آور است. بسیار خب، ولی هر دوی این‌ها واقعی است. ایجاب وقوف، واقعی است و اینکه اقتحام فی الشبهات موجب هلکه و عقاب است نیز امری واقعی است. این امر واقعی علت آن ایجاب است. بسیار خب، ولی در مقام اثبات چنین تاخیری وجود ندارد، زیرا چنین تعلیلی در کار نیست و شما تفسیر ثبوتی کردید. خوب دقت کنید که همه این‌ها راه را باز می‌کند 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 إنی، دلیل موصل احتیاط واقعی باشد و موجب تنجیز واقع بشود، نمی‌توان به ساختار تعلیل مراجعه کرد، زیرا تعلیل امری ثبوتی است و ربطی به این ندارد. بنابراین، تا اینجا این شبهه، شبهه‌ای قوی می‌نماید تا ببینیم جواب دارد یا خیر.

# پاسخ مرحوم عراقی به کشف إنّی از وجوب احتیاط در مرتبه سابق: لزوم دور

مرحوم عراقی پاسخ دیگری مطرح می‌کند. ما ابتدا با پناه بردن به حرف مرحوم آخوند و دیگران، گفتیم که کشف انّی 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 ثبوتا از ثبوت هلکه در واقع، و باید خودِ آن هلکه از غیر قِبَلِ 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 ثبوتا ممکن باشد. این نکته بسیار مهمی است که خیلی جاهای اصول می‌گویند اخذ اطلاق نمی‌شود چون ثبوتا 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 اطلاقی 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 الشبهه 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 الشبهه 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 بکنم. ایشان یک دور درست می‌کند و بعد از اینکه جواب شیخ را می‌آورد و آن را دفع می‌کند، می‌گوید أولی 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 الشبهه» 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 منجِّز 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 اثباتیِ «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 اولا دور می‌شود و ثانیا صرف نظر از اشکال دور، اگر بیان واصل داریم، اطلاق «قف عند الشبهه» چه فایده‌ای دارد؟ لغو است.

سوال: اینکه آقای صدر می‌گوید آقا ضیاء تمسک به عام در شبهه مصداقیه می‌کند، غلط است و آقا ضیاء اینطور نمی‌گوید.

پاسخ: غلط نیست. آقای صدر قسمت دوم حرف آقا ضیا را نقل کرده است و آنجا ایشان گفته شبهه مصداقیه. فرمایش اقای حائری در پاورقی اشتباه است که می‌گوید آقا ضیاء نگفته است. این را برای شما می‌گویم 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 می‌خورد 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 نمی‌شود.

پاسخ: آن دلالت منوط به اینست که اطلاق را جاری کنید. اگر جاری نکنید و در شبهه بدوی نتوانید ثابت کنید، شما چه استشکاف إنی دارید؟ این دقت فوق العاده‌ای است و جواب ما را هم می‌دهد. هنوز این را نگفتم که این فرمایش آقا ضیاء چرا جواب ما را هم می‌دهد.

ببینید جواب اشکال اخیر ما را که گفتیم خود این استکشاف إنی کاشف باشد و خود این ایصال واقع می‌کند. فرمایش آقا ضیاء حرف ما را جواب می‌دهد، چون استکشاف إنی، متوقف بر اینست که شما اطلاق در «قف عند الشبهة» را جاری کنید و اگر اطلاق را جاری نکنید چه استکشاف إني در کار است؟

سوال: جریان اطلاق متوقف بر قبح عقاب بلا بیان نیست.

پاسخ: آیا اگر اطلاق اثباتی ممکن نباشد، اصالت تطابق می‌تواند 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 می‌کنیم اگر در واقع بیان واصل بر واقع نداشته باشیم، قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود یا خیر؟ جاری می‌شود.

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 نمی‌شود. یعنی اصل عملی مقدم بر اصل لفظی می‌شود.

پاسخ: نه، چون اینجا منوط کرده است به وقوع فی الهلکه، از این مشکل پدید می‌آید، وگرنه می‌گوید «أکرم العالم» و این اطلاق است و چه مشکلی پدید می‌آید با قبح عقاب بلا بیان؟ اخذ اطلاق «أکرم» 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. می‌گویم به ثبوت آن کاری ندارد. به اجرای اطلاق کار دارد، نه اینکه وجوب واقعی وقوف متوقف است بر وقوع فی الهلکه واقعی. به این کار نداشته است، نه اینکه اساسا با وقوع فی الهلکه کار ندارد. ایشان تصریح می‌کند که قبح عقاب بلا بیان می‌خواهد جاری کند و امثال آن و واضح است. اینجا اطلاق را جاری می‌کنید که بگویید در شبهه بدوی هم وجوب توقف داریم. این را باید بگویید تا بتوانید استکشاف إنی بکنید. می‌توانید این را بگویید؟ می‌گوید نه. فقط زمانی می‌توانید 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 تصوری و تصدیقی اول و دوم باشد، آنگاه موضوع حکم عقل یا بناء عقلا می‌شود بر حجیت ظهورات. فعلا ظهور را درست کنید و اصالة الاطلاق در اینجا ظهور درست می‌کند، حال یا ظهور تصوری یا تصدیقی که بحث دیگری است. اصالت اطلاق اینجا جاری نمی‌شود چون باید ممکن باشد و اگر در عالم واقع، دلیل موصل واقع نداشته باشیم در مرتبه سابق، قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود و عقاب را قطعا دفع می‌کند و جایی برای اخذ به اطلاق باقی نمی‌گذارد.

ایشان بعد از اینکه جواب شیخ را در بحث احتیاط می‌دهد، در نهایة الافکار می‌گوید:

(وحينئذ) فالاولى هو الاشكال على الاستدلال المزبور من جهة لزوم الدور (بتقريب) توقف جريان اصالة الاطلاق لإحراز ان كل شبهة فيها الهلكة حتى الشبهة البدوية

چنین اطلاقی که شبهه بدوی را هم بگیرد، جریان اصالت اطلاق متوقف است بر:

على العلم بوجود البيان في الرتبة السابقة على ذلك،

اینجا روی علم به بیان رفت و بحث را نبرد سرِ 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 هلکه‌ای نیست. چرا؟ قبح عقاب بلا بیان می‌گوید.

ومع قطع بالعدم

اگر قطع به عدم عقاب داشته باشید

لایحتمل مطابقة الظهور الاطلاقی للواقع

احتمال نمی‌دهید که ظهور اطلاقی اثباتی با اطلاق ثبوتی تطابق داشته باشد.

فلا تجري فیه 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 فيدور. (نعم)[[197]](#footnote-197)

در «نعم» وارد این می‌شود که اگر گفتیم بیان واقعی ولو واصل نشود کفایت می‌کند، ایشان می‌گوید 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. می‌گوید 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.

بعد، اگر این قسمت را از کلام آقا ضیاء بحث نمی‌کردیم، اصلا قسمت دوم کلام ایشان به نظرم طبیعی نمی‌نمود. بعد که ایشان جواب می‌دهد به استکشاف إنی، می‌آید بیان دیگری می‌آورد برای امکان اخذ به اطلاق اثباتی در مشافهین. اما چرا این پیچش را می‌پذیرد؟ نکته مهمی دارد که جلسه آینده مطرح می‌کنیم ان شاء الله. این را بحث می‌کنیم که چرا این قسم دوم را بحث می‌کند، در حالی که بالاتر جواب داده است. یک بحث فوق العاده مهم در بحث اخذ به اطلاق است که ایشان ظاهرا ـ نمی‌گویم قطعا، چون اسمی از آن به میان نمی‌آورد ـ می‌خواهد به آن مبدا و مقدمه تکیه کند برای تقریب دیگری که بعد ایشان این مساله را جواب می‌دهد.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 669](#_Toc134474739)

[بر اساس بیان محقق عراقی، اشکال لغویت در صورت کشف إنی، وارد است 670](#_Toc134474740)

[عدم ورود اشکال لغویت بر اساس مبنای مختار 671](#_Toc134474741)

[اخذ اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به مشافهین و اشتراک مشافهین با دیگر مکلفان 671](#_Toc134474742)

[اشکال محقق عراقی به بیان مذکور: تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصص صحیح نیست 673](#_Toc134474743)

[پاسخ شهید صدر به اشکال محقق عراقی 675](#_Toc134474744)

[اشکال شهید صدر به اخذ اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به مشافهین 675](#_Toc134474745)

[بررسی کلام شهید صدر 676](#_Toc134474746)

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

# 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 خیر من الاقتحام في الهلکات»، در جایی صدق می‌کند و وقوف لازم است که در مرتبه سابق یک بیان واصلی که مصحح عقاب یا هلکه باشد، وجود داشته باشد.

این اشکال در رسائل و کفایه بر این مطلب وارد شده است. منتها در آنجا به عنوان «لا یقال» 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 مستقلی، احتیاط و مصحح عقاب را کشف کنیم تا اینکه «قف عند الشبهة» و امر به وقوف عند الشبهه، قابل تطبیق باشد، بلکه ما با توجه به خود امر به وقوف که امری فعلی است، می‌گوییم این امر معقول نیست مگر اینکه در مرتبه سابق یک ایجاب احتیاطی شده باشد. بدین طریق، از وجود امر به وقوف، کشف إنّی می‌کنیم که در مرتبه سابق امر احتیاطی که مصحح عقاب باشد داریم و این استکشاف إنّی 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 می‌شود از این جهت که خود این روایات معلل، ایصال واقع باشد و خود این روایات معلل، سبب آن احتیاط مستکشف به کشف إنّی باشد. ظاهر جواب مرحوم آخوند اینست که همین ایجاب مستکشف، ایجاب واقعی است که اگر به ما واصل نشود مصحح عقاب نیست و ایشان می‌گوید آن ایجاب واقعی به ما واصل نشده است. جواب این فرمایش به نظر می‌رسد اینست که خود این استکشاف إنّی 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 رفته‌اند، ظاهرا می‌توان این پاسخ‌ها را ناکافی دانست و از کسانی که با استکشاف إنّی می‌خواهند ایجاب احتیاط واقعی را بفهمند، دفاع کرد.

در جلسه گذشته عرض شد که محقق عراقی مسیر دیگری طی می‌کند و بحث را سر مقام اثبات، می‌برد. ایشان می‌فرماید برای استکشاف ابتدا باید از «قف عند الشبهة» اطلاق بگیرید و این اطلاق، منوط به این است که بیان واصل داشته باشید. اگر بیانِ واصل نباشد، یقین می‌کنید این اطلاق کشف از اطلاق ثبوتی نمی‌کند، 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 حتما در مرتبه سابق یک بیانِ واصلِ مصحح عقاب داشته باشیم تا بتوانیم اطلاق بگیریم. سپس فرمود که این «دور» می‌شود، زیرا فرض اینست که بیان واصلی نداریم. فرض اینست که بیان دیگری نداریم و بیان، صرفا اطلاق است. در اینصورت، «دور» می‌شود، و این تقریب، علی الظاهر درست است.

# بر اساس بیان محقق عراقی، اشکال لغویت در صورت کشف إنی، وارد است

بیان ایشان آن اشکال دوم را هم مسجل می‌کند. در بیان آیت الله وحید و کلام شهید صدر بود که یک اشکال دیگری بر قوم است که اگر کشف إنّی کنید، لغویت پیش می‌آید. بر اساس کشف إنّی، کشف می‌کنیم 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 وجوبِ احتیاطِ 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 می‌شود. 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 اثباتیِ «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 می‌آید که اگر مفاد اماره سابق با اماره لاحق یکی باشد، آن را به عنوان دلیل مولوی بر واقع لغو می‌کند؛ لکن ما این مسلک را قبول نداریم و می‌گوییم حقیقت حکم عبارتست از ابراز اراده و بلکه «ابراز» هم برای صدق حکم است وگرنه لبّ حکم، اراده و کراهت است. مولی با امر به «اکرام عالم» صرفا اراده‌اش را نسبت به اکرام عالم، ابراز می‌کند. اگر این باشد، لغویتی پیش نمی‌آید، چون حقیقت حکم را مثل محقق اصفهانی و عده‌ای جعل داعی امکانی نمی‌گیریم تا بگوییم 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 «أکرم کل عالم» و باز به امر مولوی بگوید «أکرم کل عالم». این لغو است. ما می‌گوییم اینطور نیست، و ده بار هم بگوید یک اراده واحدی در عالم واقع دارد که آن را ده بار ابراز می‌کند.

اشکال سابق ما که می‌گفتیم این ابراز هم داعی می‌خواهد، اینطور پاسخ می‌یابد که آری، ابراز داعی می‌خواهد، ولی لازم نیست داعی آن، جعل داعی امکانی برای مکلف باشد. ابراز مولی نسبت به اراده‌اش یکی از مخلوقات حق تعالی است و یکی از حقایق این عالم هستی است. این البته غایت می‌خواهد 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 می‌شود. بنابراین، ما می‌مانیم 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 می‌کند. گرچه شهید صدر حرف‌های دیگری هم دارد که باید طرح کنیم. مرحوم عراقی «لا یقال»ی را مطرح می‌کند به این صورت که کسی بیاید یک طرح دیگری برای تصحیح امر به وقوف عند الشبهه مطرح کند. یعنی می‌خواهد احتیاط را به بیان دیگری زنده کند. آن بیان دیگر اینست که «قف عند الشبهة»، نسبت به مشافهینِ خود امام علیه السلام تمام است. بگوییم «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 یقینا 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 مستقلی 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 الشبهه فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». شما می‌گویید نمی‌شود «قف عند الشبهة» را درست کرد مگر اینکه در مرتبه سابق دلیل واصلی بر احتیاط باشد. ممکن است نسبت به مخاطبینی که مشافه هستند، این دلیل واصل در کار باشد. نمی‌شود گفت قطعا نیست. از کجا می‌گوییم مشافهین آن زمان دلیل مستقلی نداشتند؟! فرق این قسم از بیان با بیان قبلی فقط در همین است. بعدا 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. عقلا اخذ می‌کنند به ظهورات کلام متکلم در جایی که کاشف از مرادش باشد امکانا، 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 واصلی بر احتیاط باشد. ولی از کجا می‌گویید که نسبت به مشافهین بیان واصلی 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 مستقلی 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 اساسا 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 لبّی 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 لبی 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 قبلا 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 اصلا 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 نهایتا مضیق می‌شود.

سوال: با توجه به قاعده قبح عقاب بلا بیان که مطرح فرمودید اصلا برای اصالة الاطلاق نسبت به شبهه بدوی، ظهوری شکل نمی‌گیرد.

پاسخ: چرا ظهور شکل نمی‌گیرد؟ قف عند الشبهه داریم. بله، اخذ به اصالة الاطلاق، جایی است که ممکن باشد و متوقف به این است.

سوال: اخذ به اصالة الاطلاق جایی است که قید زدن ممکن باشد ولی اینجا ممکن نیست.

پاسخ: چرا ممکن نیست؟ اصالة الاطلاق متوقف بر اینست که در مرتبه سابق، دلیل واصل داشته باشیم. در نهایة الافکار می‌فرماید چون دلیل واصلی نداریم جز همین قف عند الشبهه، می‌شود «دور». اینجا هم اصالة 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 اصالة الاطلاق، احتمال تحقق کافی است، یعنی بشود که محقق باشد و برای اخذ به اصالة 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 اصالة 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، اصالة الاطلاق می‌تواند محکَّم باشد.

مرحوم آقا ضیاء می‌گوید 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 می‌کنید. این فرمایش ایشان است و صورت آن ظاهرا غلط نیست.

# پاسخ شهید صدر به اشکال محقق عراقی

مرحوم شهید صدر به این بیان جواب می‌دهد و اشکال می‌کند 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 می‌گویید یعنی پنج و ده و هزار و صد هزار نفر که مشافه شما هستند. این می‌شود قضیه خارجیه. ایشان می‌گوید یک بحث مبنایی است که اگر حرف آقای نائینی را گفتیم که به نحو مطلق ـ چه قضیه خارجی باشد چه حقیقی ـ اخذ به عموم عام در شبهه مصداقی درست نیست، بیان شما درست است؛ اما می‌گوید ما معتقدیم که در قضایای خارجی که مخصص آن لبی است، به عموم عام در شبهه مصداقی می‌شود تمسک کرد. بنابراین می‌گوید 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 می‌گوید از این راه نمی‌شود بر این استدلال اشکال کرد. ایشان از راه دیگری این استدلال را (همین‌که اطلاق خطاب نسبت به مشافهین تمام شد، نسبت به ما نیز تمام خواهد شد) رد می‌کند. ایشان می‌گوید ظاهر قضایا حقیقیه است و موضوع آن‌ها هم «المکلف» 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 «المکلف» 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 می‌گوید این باب بسته است، بلکه از این باب که قضیه خارجیه نیست. اشکال این استدلال از این جهت نیست که منجر می‌شود به تمسک به عام در شبهه مصداقیه بلکه از این جهت است که مستلزم خارجیه شمردن قضیه «قف عند الشبهه» است. «قف عند الشبهة» مثل بقیه احکام الله است. چرا موضوع آن را مشافهین گرفتید؟! موضوع آن، المکلف است.

البته ایشان در کل این بحث، یک حرف انقلابی دارد که کل بحث را زیر و رو می‌کند و می‌گوید اصل آن اشکالی که به استکشاف إنّی شده است، غلط است مبنائا و بنائا؛ که البته این حرف بماند برای بحث‌های آتی.

فعلا دو بحث را پی می‌گیریم. 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 می‌کند 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 تصوری محض باشد، می‌توان تمسک به عام کرد در شبهه مصداقی، چه لبی باشد چه نباشد، زیرا این ظهور به هر حال وجود دارد. وقتی می‌گویید «أکرم کل عالم» و «لا تکرم الفساق من العلماء»، شک می‌کنیم زید عالم، فاسق است یا خیر. می‌گوید عالم بودنش مسلم است و «أکرم کل عالم» مطلق عالم را شامل است و آنگاه شک می‌کنید 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 اصالةالظهور عبارت نیست از ظهور تصوری، بلکه ظهور تصدیقی است، یعنی ظهور باید کاشف باشد از مراد متکلم. حال که از مراد متکلم کشف کرد، هذا حجة. سپس می‌گوید در ظهور تصدیقی که عبارت متکلم یعنی «أکرم کل عالم» کاشف باشد که مراد متکلم هم همین است، این فقط در شبهات حکمی می‌آید. در اینجاست که متکلم کبرای «أکرم کل عالم» را القاء می‌کند. 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 مصداق‌ها باشد و با عمومش تکلیف آن‌ها را حل کند، می‌گوید در مقام بیان این حرف نیست. ظهور خطاب هم اصلا این را شامل نمی‌شود.

سوال: استدلال آقا ضیاء در قضیه حقیقیه است و نه خارجیه.

پاسخ: قضیه حقیقیه است.

سوال: پس اصلا کلام آقا ضیاء ناظر نیست به قضیه خارجیه که شهید صدر استثناء می‌کند

پاسخ: چه کسی می‌گوید؟

سوال: چون آقا ضیاء می‌گوید در قضیه حقیقیه، شارع، ناظر به مصادیق نیست

پاسخ: این را شما می‌فرمایید. اینها حرف‌های شماست و ایشان می‌گوید مطلقا.

ما الان در بحث احتیاط هستیم و فقط خواستم اشاره کنم نقضی که اقای 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 خواستم عرض کنم 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 بعدا از این حرف عدول کردیم به دلیل یک استظهار. ثبوتا می‌شود ولی ظاهر خطابات القاء احکام واقعی حتی در قضایای خارجی، نیست. یعنی وقتی مولی حتی نسبت به مشافهین و به صورت قضیه خارجیه به زید خطاب می‌کند که «أکرم کل عالم» ظهور در بیان حکم واقعی است. آنجا می‌گفتیم چه اشکال دارد که «أکرم 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 ثبوتا 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 «أکرم کل عالم» در بیان حکم واقعی است و ظاهر «لا تکرم الفساق من العلماء» در بیان حکم واقعی است؛ و اگر شک کنیم که زیدِ 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 زیدِ عالمِ فاسق است یا نه.

زمانی تمسک به عموم «أکرم کل عالم» در شبهه مصداقی درست است که بگوییم «أکرم کل عالم» کما اینکه متکفل حکم واقعی است که روی واقع عالم می‌رود، و در «لا تکرم الفساق من العلماء» خروج مخصص روی واقعِ فاسقِ عالم می‌رود، بگوییم «أکرم کل عالم» متکفل موارد شک در علم و جهل هم است. ثبوتا شاید محال نباشد ولی اثباتا ظهور خطابات اینست که متکفل حکم واقعی است و اگر ما قبول داریم که از تحتِ عالم، واقعِ فساق 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 یدور بین الداخل تحت العنوان أم الخارج. اینطور است که نمی‌توان تمسک به عام کرد.

بله، حرف‌های دیگری هم هست و این داستان، مفصل و پیچیده است. مثلا مرحوم نائینی ادعا می‌کند و آقای صدر هم اشاره فرمود به ایشان که ایشان روی مبنایش، می‌گوید در کل قضایای حقیقی و خارجی، شبهه مصداقیه‌اش قابل اخذ نیست به عموم عام. دلیلش اینست که مخصص، عام را معنون می‌کند بغیر عنوانه. در «أکرم کل عالم» و «لا تکرم الفساق من العلماء»، لا تکرم معنون می‌کند عالمی که تحت خطاب عام است به غیر فاسق. کل تخصیص یوجب تعنون العام بغیر عنوان الخاص، مانند اینست که مولی گفته «أکرم کل عالم غیر فاسق». اگر این باشد و شک کنید که زید فاسق است یا خیر، شبهه مصداقی مخصص تبدیل می‌شود به شبهه مصداقی عام و در این واضح است که نمی‌شود تمسک کرد و قضیه خارجی یا غیر خارجی در این مساله فرقی نمی‌کند. اگر بگوییم مخصص، عام را بغیر عنوان معنون می‌کند، چه فرقی دارد که در خطاب قضیه حقیقی باشد یا خارجی؟! در قضیه خارجی هم معنون به غیر عنوان می‌شود و شبهه مصداقی خاص می‌شود 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 می‌کند به غیر عام. مرحوم عراقی آنجا مثالی می‌زند که عده‌ای می‌گویند این مثال خارج از بحث است. ایشان می‌گوید مثل موت است. اگر «اکرم کل عالم» داشتیم و زید فوت کرد، این خروج زید به موت، موجب تعنون عام به غیر عنوان می‌شود؟! می‌گوید خروج تخصیصی مثل موت می‌ماند. چرا تعنون به عنوان بدهد؟ البته مثال با ممثل 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 می‌گیرد. به هر حال، دعوای 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 نمی‌کند. این مطالب درباره این نکته‌ای 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 می‌گوید فرمایش شما اگر بخواهد تمام باشد، باید روی قضیه خارجیه ببرید. ببینیم این درست است یا خیر.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 679](#_Toc134906169)

[ادامه بررسی کلام شهید صدر 682](#_Toc134906170)

[عدم منافات بین خطاب به مخاطبِ موجود و حقیقی بودن مفاد خطاب 682](#_Toc134906171)

[استدلال مرحوم عراقی در قضیه خارجی نیست 683](#_Toc134906172)

[صحت استدلال مرحوم عراقی نیز منوط به خارجی بودن قضیه نیست 683](#_Toc134906173)

[خلط بین اطلاق المکلف و اطلاق شبهه در کلام شهید صدر 684](#_Toc134906174)

[بررسی پاسخ محقق عراقی به استدلال مرکب 686](#_Toc134906175)

[اجرای اطلاق نسبت به مشافهین سابق بی‌معناست 686](#_Toc134906176)

[اگر مشافهین بیان واصل داشته باشند، بر اساس مبانی قوم، دیگر قف عند الشبهة مولوی، لغو می‌شود 688](#_Toc134906177)

[تکرر خطابات شارع، روی مبنای مختار، لغو نیست اما استدلال ما به آن‌ها گاهی لغو است 689](#_Toc134906178)

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

# 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 می‌کنیم و می‌گوییم 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 می‌گوییم بیان واصلی نداریم، مگر این اطلاق که «دور» می‌شود، ولی نسبت به مشافهین شاید بیان واصل داشته باشند و در بحث‌ها 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 می‌گوییم 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 می‌کند.

خود ایشان به این راه اشکال می‌کند که این تمسک به عام است در شبهه مصداقیه. البته «عام» که در اینجا گفته می‌شود، 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 می‌کند که این تمسک به عام در شبهه مصداقی است. زیرا می‌خواهیم از اطلاق یا عموم «الشبهة» استفاده کنیم و می‌دانیم که لبّا مخصَّص است و اختصاص پیدا کرده به جایی که بیان واصل باشد، منتها در مورد مشافهین می‌گوییم احتمال آن را می‌دهیم، پس اخذ به اطلاق می‌کنیم. احتمال هم می‌دهیم که بیان واصلی در کار نباشد، و می‌دانیم «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 داشته‌اند یا خیر، پس شک داریم که مصداق مخصص در کار است یا خیر. تمسک به عام در شبهه مصداقی هم جایز نیست.

عرض شد که دو جور بحث در اینجا داریم. یکی، بحث‌هایی است که شهید صدر با محقق عراقی دارد، و یکی هم بحث‌هایی 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 مخصص هم لبّی 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، مخصص هم لبّی است. ایشان می‌گوید در مخصص لبّی که عموم آن قضیه خارجی باشد، تمسک به عام را جایز می‌دانیم.

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 تصوری. 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 مثلا تقنین است، در این مقام نیست که درِ خانه هر کس را بزند که شبهه تو اینطور‌ رفع می‌شود. البته اینکه درِ خانه هر کس را بزند، ممکن است با یک عبارت عام بگوید مانند اینکه «در مشکوک الحرمة برائت جاری است حتی در شبهات موضوعیه»، ولی نکته اینست که اصلا 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 این‌رو، 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 مخصِّص لبی باشد یا نباشد، یعنی مرحوم عراقی مبنایی اتخاذ کرده است که نتیجه آن اینست، اما اینکه شما مبنائا 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 لبّی. آقا ضیاء تصریح به لبّی 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 خارجیه گفته است و آقای صدر استثناء می‌کند قضیه خارجی.

پاسخ: آنچه شهید صدر به محقق عراقی نسبت می‌دهد، ظاهرا دو مطلب است: هم می‌گوید ایشان قضیه خارجی طرح کرد. در قضیه خارجی وقتی به دلیل لبّی تخصیص بخورد ـ تصریح می‌کند که تخصیص به دلیل لبّی بخورد ـ، 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 تقریبش 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:

وأمّا لو بنينا على ما هو الصحيح من التفصيل في ذلك فلا يتمّ هذا الكلام؛ لأنّ هذا المورد من موارد جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ لأنّ التقريب المشكل عليه بهذا الإشكال إنّما يتمّ في نفسه بناءً على فرض القضيّة خارجيّة لوحظ فيها الأفراد المعيّنون المخاطبون في زمان الإمام (عليه السلام)، وبناءً على هذا الفرض لا يرد هذا الإشكال لجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة في القضيّة الخارجيّة المخصّصة بمخصّص لبّيّ[[198]](#footnote-198)

سوال: این مهم نیست. اعم از مخصص لبّی است.

پاسخ: اگر اعم بود چرا می‌گوید به مخصص لبی؟ می‌گفت فی الشبهة الخارجیة

سوال: آقای صدر می‌گوید تمسک به عام در شبهه مصداقیه دو استثناء دارد. یک استثناء آن قضیه خارجی است. ایشان مثال می‌زند به «أکرم جیراني». در «أکرم جیراني» لازم نیست قضیه لبیة لزوما بشود.

پاسخ: أکرم جیراني که ربطی به تخصیص ندارد. در دلیل لبّی بحث است و یک عده مثل آخوند اشکال می‌کنند که در دلیل لبّی، می‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقی کرد؛ و عده‌ای تفصیل می‌دهند که تمسک به عام در شبهه مصداقیه دلیل لبی، در جایی است که قضیه خارجی باشد نه مطلقا. این بحثی مبنایی است.

نکته دوم شهید صدر همین است که می‌گوید ظاهر اینست که محقق عراقی در قضیه خارجی این را طرح می‌کند و نسبت هم می‌دهد که اگر می‌خواهد 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، اولا فرمایش محقق عراقی در قضیه خارجی نیست و ثانیا البیان المشکل علیه بهذا الاشکال لا یتم في نفسه الا اذا لوحظ القضیه خارجیة» هم درست نیست، یعنی قضیه حقیقی هم باشد، بیان ذیل درست است.

## عدم منافات بین خطاب به مخاطبِ 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 یجوز الخطاب الی المعدومین در بحث عام و خاص و غیره، ملاحظه کرده‌اید که گاهی یک خلط بحث عجیبی می‌شود. اینکه خطاب یحتاج الی 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 فرزندی که هنوز نیست، خطاب کنیم و مطالبی بگوییم. این ممکن است. در ادبیات هم هست. ولی این مطلب، با توسع است وگرنه انسان عاقل به عدم و معدوم خطاب نمی‌کند. خطاب، لاجرم مخاطبِ 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 می‌کنیم، ولی به هر حال، خطاب، مخاطبِ موجود می‌خواهد. با این حال، خیلی اوقات خلط می‌شود بین این نکته که خطاب، مخاطبِ موجود لازم دارد و بین اینکه مفادی که در خطاب القا می‌شود، خارجی باشد. ممکن است مفادی که القاء می‌شود، حقیقی باشد. بنده به زیدِ موجود، خطاب می‌کنم و خطابِ 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 یقصّر». 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، اولا 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 الشبهه 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 حقیقیه 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 حقیقیه 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 حقیقیه 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 «المستطیع یحج»، به مخاطبان خاص که مشافهین هستند، خطاب شده‌ است ولی هر شخصی می/تواند 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 المکلف باشد بلکه با وجود اینکه موضوع المستطیع است، ما اطلاق را جاری می/کنیم. 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 المکلف و اطلاق شبهه در کلام شهید صدر

نکته دیگر یا موید اینست که ظاهرا 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 حتما 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 حقیقیه 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. اساسا 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»، المکلف نیست ولی به قرینه اینکه «فإن الوقوف عند الشبهات خیر 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 خیر من الاقتحام في الهلکات» برای این پنج نفر! این درست است که حکم کلی است. فرمایش شهید صدر ولو به کمک قرائن، درست است که موضوع، «المکلف» است، ولی بحث سر «المکلف» نیست، بلکه بحث در «الشبهة» و اطلاق «الشبهة» است.

پس عرض ما چند نکته شد: اولا، نسبت به مبنای تخصیص در مخصص لبی که بحثی مبنایی است. ثانیا، نسبت به اینکه اقا ضیاء قضیه خارجی گفته است، در کلام ایشان پیدا نیست و شما خلط می‌کنید علی الظاهر ـ‌ نسبت قطعی نمی‌دهم که منشأ خلط ایشان چیست ولی خلط می‌شودـ 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. ثالثا، درباره این که می‌گویید بیان شما متوقف است، هیچ توقفی ندارد. حال، یا رابعا یا موید این معنا اینست که اصلا بحث در «الشبهة» است و اطلاق آن ربطی به «المکلف» ندارد.

اطلاق در «الشبهة» قضیه را ، از خارجی بودن خارج نمی‌کند چون همین که مکلف مضیق بشود به مشافهین موجود در خارج، قضیه خارجیه می/شود. 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 «الشبهه» است، اطلاق داشته باشد. بحث ما در الشبهه بوده است نه جای دیگری.

البته شهید صدر یک بحث مهم دیگری دارد که مسیر دیگری است و خواهد آمد.

محقق عراقی می/گوید اصالة الاطلاق زمانی قابل اخذ است که ممکن باشد. اشکال این بود که اگر بیان واصل نباشد، اطلاق ممکن نیست. آقا ضیا 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 يقال) انه من الممكن حينئذ اجراء اصالة الاطلاق بالنسبة إلى المشافهين بهذه الخطابات الآمرة 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[[199]](#footnote-199)

پس نکته ایشان همین است که «فإنه بعد ان یحتمل وجوب الاحتیاط علیهم ولو بخطاب آخر». در مورد ما این احتمال نیست، زیرا می‌بینیم که بیان دیگری نیست، ولی نسبت به آنها احتمال می‌دهیم بیان دیگری داشته‌اند. پس اطلاق ممکن است و کل اطلاق ممکن، یوخذ به. بنده هم گفتم به ظهور اخذ می‌کنیم و احتمال تقیید را دفع می‌کنیم، 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 می‌کند؟ می‌گوید ما هستیم که اجرای اطلاق می‌کنیم نسبت به مشافهین که اطلاق «قف عند الشبهة» نسبت به آنها، قابل اخذ است. بعد می‌گوییم وقتی اطلاق قابل اخذ و برای آنها ثابت است، پس برای ما هم به اشتراک ثابت است.

## اجرای اطلاق نسبت به مشافهین سابق بی‌معناست

اساسا روی این جمله فکر کنید که یعنی چه ما اجرای اطلاق کنیم برای معدومین که هزار سال پیش بودند؟! اگر بگویید خودشان اجرای اطلاق می‌کنند، باز هم بی‌معناست. زیرا آنها اگر بیان واصل دارند، خودشان می‌دانند که بیان واصل دارند یا خیر، و چه نیازی به اجرای اطلاق دارند؟! اگر بیان واصل دارند به «قف عند الشبهة» اخذ می‌کنند و اگر ندارند هم اخذ نمی‌کنند. اینکه ما اجرای اطلاق می‌کنیم و بعد ایشان می‌گوید اخذ به اطلاق در شبهه مصداقیه است و مال ماست که شبهه داریم و گرنه آنانی که آن زمان بودند شبهه نداشتند. اگر بیان واصل داشتند که واصل بود و اگر هم نداشتند، می‌دانستند بیان واصل ندارند چنان‌چه ما الان می‌دانیم 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 مصداقیه وجود بیان برای مشافهین فقط برای ما شکل می/گیرد. این واضح است و عبارت ایشان را می‌خوانم که ایشان می‌گوید ما ـ البته با تدقیق ـ اجرای اطلاق می‌کنیم نسبت به آنها زیرا مشافهین قف عند الشبهه می‌توانند داشته باشند. اطلاق «قف عند الشبهة» آنها را می‌گیرد. 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.

بله، مجتهد گاهی می‌آید و می‌گویید 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 سابقا 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 اصلا 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 مثلا 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 حقیقیه 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 مبتلابه 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 ابتلایی 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 اصلا 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 اصلا 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» بگویید 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» اصلا 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 حقیقیه 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 خاطرم نیست که مثل برخی دیگر غرض ابراز اراده منحصر در جعل داعی می/داند یا نه. ما سابقا غرض از ابراز را جعل داعی می‌گرفتیم و به ایشان اشکال می‌کردیم که شما هم 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 می/آید. 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 حقیقیت 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.

## تکرر خطابات شارع، روی مبنای مختار، لغو نیست اما استدلال ما به آن‌ها گاهی لغو است

روی مبنای ما مطلبی را اضافه می‌کنم که قبلا نگفته‌ام و آن اینست که روی مبنای ما تکرر 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 قبلا 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 واصلی است که احتیاط را واجب می‌کند و بعد که دلیل واصل آمد می‌گویید قف عند الشبهه 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. قبلا به بیان واصل وجوب احتیاط را فهمیدیم. ما می‌گوییم مولی اگر ده بار هم بگوید قف عند الشبهه و امثال آن، از ناحیه شارع لغو نیست و در نظامات خودش است و بیان می‌کند، ولی ما که استدلال می‌کنیم، ظاهرا لغو است. قبلا بیان واصل داشتیم.

به عبارت دیگر، اگر بگویند چرا وجوب احتیاط در اسلام است، می‌گویم 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 قبلا 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 اَخباری 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 می‌شود. می‌گوییم مشافهین در جایی اطلاقشان درست می‌شود که بیان واصل داشته باشند و اگر بیان واصل دارند، «قف عند الشبهة» را می‌خواهند چه کار کنند؟!

سوال: این خطاب مگر مولوی نیست؟

پاسخ: دقتی که کردیم این بود که خطاب مولوی برای شارع می‌توانیم 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 الشبهه؟! ظاهرا لغو است. اگر استدلال می‌کنید. اگر معنای استدلال اینست که کشف چیزی است که نمی‌دانستیم، لغو است، و اگر کشف چیزی است که می‌دانستید، اشکال ندارد. یا باید بگویید لغو است و یا بگویید اشکال ندارد با این استدلال چیزی را می‌یابیم که قبلا می‌دانستیم. مثل اینست که شما از دو سه راه وجوب احتیاط را کشف کنید. به هر حال، چیز جدیدی برای ما کشف نمی‌کند 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 691](#_Toc135031611)

[بیان شهید صدر در دفع اصل شبهه و اشکال 692](#_Toc135031612)

[الف: به لحاظ مبنای حق الطاعة 692](#_Toc135031613)

[ب: به لحاظ مبنای قبح عقاب بلا بیان 694](#_Toc135031614)

[استظهار وجوب احتیاط از روایات وقوف در کلام شهید صدر 695](#_Toc135031615)

[بیان شبهه «دور» در کلام شهید صدر 696](#_Toc135031616)

[پاسخ شبهه بنا بر اینکه قضیه، خارجی باشد 696](#_Toc135031617)

[پاسخ شبهه بنا بر اینکه قضیه حقیقی باشد 699](#_Toc135031618)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات وقوف بود که آیا از این روایات استفاده احتیاط می‌شود آنطور که اخباریین یا قائلان به احتیاط ادعا کرده‌اند، 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 می‌رسد 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. نمی‌توانیم آنطور که رسائل و کفایه و دیگران طرح کرده‌اند، صرفا در خودِ 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 نمی‌توانیم 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 می‌کنند 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 می‌کند. بنده نمی‌دانم 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 معقَّد است. تحریر آن معقَّد است، زیرا ذکر نمی‌کند که دقیقا چه مقدماتی را برای استدلال اخذ می‌کند. بنده چند بار صدر و ذیل بحث را نگاه کردم تا بتوانم یک تفسیر منطقی و معقولی از آن به دست بدهم. نمی‌دانم که چقدر می‌پسندید 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 شبهه‌ای که وارد کردند در بحث ـ ایشان نمی‌گوید چه کسی، ولی احتمالا هم مرحوم شیخ را می‌فرماید و هم مرحوم آخوند را و هم مرحوم عراقی که در مقام اطلاق و اثبات گفته است و آقای صدر اینها را جدا نمی‌کند ـ که «قف عند الشبهة»، متوقف بر اینست که در مرتبه سابق هلکه و عقابی باشد و طبیعتا این هلکه و عقاب از غیر قِبَلِ همین خطاب است، وگرنه یا دور می‌شود یا خلاف ظاهر تعلیل می‌شود. به هر حال، ایشان می‌فرماید 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. می‌گوید مبنا و بنای کل این اشکال، نادرست و غلط است. البته ایشان در بحث قبل، مدافع برخی از قسمت‌های 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 نمی‌رسد 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 می‌گوید 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 آن‌ها جواب داد مثل تمسک به عام در شبهه مصداقیه و امثال آن. می‌گوید کل این بحث‌ها نادرست است.

## الف: به لحاظ مبنای حق الطاعة

می‌فرماید که به لحاظ مبنایی، ما مبنای حق الطاعه و منجزیت احتمال را قبول داریم. اساسا این روایت هم همین را می‌گوید. «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام في الهلکات» یعنی در شبهه تورط نکن که موجب عقاب است. حق الطاعه هم همین را می‌گوید که وقتی شبهه دارید و در آن احتمال عقاب می‌دهید، منجَّز است بر شما و نتیجه تنجیز اینست که اگر این کار را انجام دهید عقاب دارید. این روایت هم همین را می‌گوید. پس این روایت تاکید حق الطاعه و منجزیت احتمال است در واقع. می‌گوید «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام في الهلکات»، یعنی الاقتحام فی الشبهة موجب عقاب می‌شود. می‌گوید این همان حرف ماست که می‌گفتیم اقتحام فی الشبهه موجب عقاب می‌شود.

ایشان استفاده دیگری هم می‌کند. در بحث حق الطاعه عرض کردیم که ایشان حق الطاعه را تنجیزی نمی‌داند، بلکه تعلیقی می‌داند، یعنی معلق بر اینکه خود شارع اذن در خلاف ـ مثل برائت شرعی که ایشان نیز قبول دارد ـ ندهد. لذا اذن در خلاف، جلوی حق الطاعه به معنای تنجیز احتمال را می‌گیرد. ایشان استفاده می‌کند که این روایات این کار را هم برای ما انجام می‌دهد. یعنی ظهور عرفیِ بیانِ «قف عند الشبهة» که تاکید منجزیت احتمال است، در اینست که شارع برائت و اباحه جعل نکرده است. خود همین، عدم برائت را ایصال می‌کند یعنی می‌گوید 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 برائت جعل نکرده است، وگرنه بر آن تاکید نمی‌کرد پس برائت جعل نکرده است و آن حق الطاعه، منجز می‌شود. این را هم ایشان استفاده می‌کند. این بحث ایشان از لحاظ مبنایی بود.

اینجا بحثی در مبنای ایشان نداریم و به تفصیل یک سال آن را بحث کرده‌ایم. ما حق الطاعه را قبول نداریم به ادله متعدد از جمله به دلیل آن تعارضی که به نظر ما در داخل خودِ حق الطاعه رخ می‌دهد که به تفصیل بحث شد.

عمده بحث در قسمت دوم است که بنائا است، یعنی روی مبنای ما که مثل اکثر محققین قائل به قبح عقاب بلا بیان هستیم ( ایشان و عده اندک دیگری مستثنا هستند). اینجاست که بحث ایشان بحثی واقعا دشوار است.

سوال: در این مبنا، عدم حکومت ادله برائت بخاطر اینست که ابای از تخصیص دارد؟ می‌گوید ادله برائت حاکم نیست بر آن، به جهت ابای از تخصیص است؟

پاسخ: نگفته است که ادله برائت حاکم نیست، بلکه ادله برائت در اینجا نیست. می‌گوید منجز است، پس برائت نیست، چون اگر برائت بود وارد می‌شد بر حق الطاعه.

سوال: در موضع خودش اگر تعلیقی باشد، ادله احتیاط جاری است.

پاسخ: حق الطاعه، تعلیقی است. اگر روایتی بگوید تنجیزا عقاب دارید، بالالتزام می‌گوید معلق علیه آن حاصل نشده است.

سوال: نگفته که تنجیزا عقاب دارید. میگوید اگر شک داریم و شبهه، عقاب هست.

پاسخ: با اینکه می‌گوید تنجیزا عقاب دارید!؟

سوال: تاکید کرده است منجِّزیت حق الطاعه‌ای را که خود حق الطاعه تعلیقی بود.

پاسخ: مگر موضوع آن حق الطاعه است؟ موضوع آن عقاب است، یعنی محمول حق الطاعه. می‌گوید محمول حق الطاعه که عقاب است یا لازمه حق الطاعه که عقاب است، اینجا جزما هست. چه زمانی می‌تواند جزما باشد؟ به شرطی که برائت نباشد. اگر برائت باشد حاکم بر حق الطاعه است. الان مستقیم درباره حق الطاعه صحبت نمی‌کنیم که آیا محقق شده است یا خیر. درباره عقاب می‌گوید که لازمه حق الطاعه است. می‌گوید این عقابی که لازم حق الطاعه است، بشرطی است که برائت نباشد. این روایت می‌گوید عقاب هست. پس هم حق الطاعة را تاکید می‌کند که هست که لازمه‌اش است و هم آن عقابی که لازمه حق الطاعه در ظرف عدم جریان برائت است را تنجیز می‌کند، 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 الطاعه می‌گفت که یوجب العقاب لو لم یکن هناک برائة؛ در حالی که این روایات این را نگفته است. لذا این روایات اگر تثیبت شود معارض می‌شود با برائت در حالی که اگر مفاد آن، مفاد حق الطاعه بود معارض نمی‌شد 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 می‌گوید باز هم هیچ اشکالی در استفاده احتیاط از این اوامر نداریم. لذا نهایتا ایشان ظاهرا پذیرفته است که از این روایات می‌شود وجوب احتیاط را استفاده کرد. علاوه بر اینکه مبنائا می‌شود، بنائا هم می‌شود. اگر این حرف تمام باشد باید ایشان بعدا بحث تعارض را بکند که تکلیف این روایات با ادله برائت چه می‌شود، وگرنه ظاهرا در استفاده احتیاط، ایشان تا نهایت بحث جازم است.

حال چرا آن اشکالاتی که گفتیم اینجا وارد نیست؟ تطبیق اینکه چرا این‌ها وارد نیست را بعدا می‌گوییم. الان حرف ایشان را بیان می‌کنیم.

ایشان می‌فرماید که اصلا 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 مثلا «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 کاملا معقولی است که بگوید «شرب الخمر حرام». برای اینکه بگوید «شرب الخمر حرام»، اینطور می‌گوید که «من شرب الخمر دخل النار».

البته ایشان می‌گوید 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 می‌گوید 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 می‌گوید 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 می‌گوید بله، قبول دارم که در اینجا شبهه‌ای فنی در کار است، ولی می‌گوید 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، می‌گوید: من در این شبهه فنی و جواب آن در مقام این نیستم تا اثبات کنم که می‌شود از این روایات حرمت استفاده کرد. اصلا تثبیت قطعی دارد که می‌شود اثبات حرمت کرد و این ظهور عرفی مثلا «من شرب الخمر دخل النار» در حرمت، مما لا شک فیها. می‌گوید:‌ 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 ابتدائا در مواجهه با این روایت می‌فهمد اخذ کنیم، وگرنه اینطور نیست که من با این استدلال که مفصل و پیچده 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 بعدا عرض می‌کنم این عدم تمسک به اطلاق مشکل‌ساز 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 الشبهه دخل النار و الهلکة و اقتحم الهلکة»، این بیان زمانی درست است که اقتحام فی الهلکة تصویر بشود و اقتحام فی الهلکة 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 تقریبا همان روح اشکالی است که در کلمات قوم بود.

# پاسخ شبهه بنا بر اینکه قضیه، خارجی باشد

ایشان می‌گوید این شبهه محلولةٌ هم بنا بر اینکه این قضیه، قضیه خارجی باشد و هم بنا براینکه قضیه حقیقی باشد. اینجا باید خوب دقت شود.

ایشان می‌گوید اگر «قف عند الشبهة» قضیه خارجی باشد یا بعدا بخواهیم تعمیم بدهیم به احکام واقعی که فعلا 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 می‌گوید از این باب که این افراد، در زمان ائمه حاضر هستند می‌شود قضیه خارجی. در بحوث، تقریر بحث قدری فرق می‌کند با اینجا. آنجا می‌گوید قضیه خارجیة أي یبیِّن حکم مجعول خارجی. البته به نظر بنده این دو بیان عند التامل شاید با هم متلازم باشند. اینجا ظاهرش اینست که اصلا 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 بگوید «المستطیع یحج» که قضیه حقیقی بشود و یک وقت امام علیه السلام می‌داند این آقا مستطیع است و می‌فرماید «حجّ» یعنی حج را به جای بیاور. خودش خصوصیت را احراز کرده است. در کتاب مباحث ایشان به آن حکم خارجی تطبیق نمی‌کند و می‌گوید 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 بگوید و نگفته است. باید آن را ضمن مقدمات می‌آورد. ایشان می‌گوید اگر وجوب واقعا واجب باشد، آنگاه وقوع و اقتحام حاضرینِ 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 بپرسند؟! 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 اغلبیت 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 اغلبیت 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. مثلا فحص هم کرده‌اند به اندازه خودشان. فرضا 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 ان 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 یبیّن 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 ـ که حکم به آنان واصل شده یا شبهه قبل از فحص داشتند ـ منجز بوده و نیازی به بیان وجوب احتیاط نداشته‌اند. پس بیان امام که «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهات یوجب الاقتحام فی الهلکات» برای غیر این کثرت کاثره‌ است. بنابراین، این بیان، بیانِ 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 حقیقیه شد، که می‌گوید علی الظاهر هم همین است، جور دیگری باید پاسخ داد. لسان ائمه قضیه حقیقیه 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 خارجیه احراز می‌کند. در قضیه خارجیه 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 آمر عالم باشد به وجود شرایط حکم در مخاطب، می‌تواند شرط را نگوید و به نحو قضیه خارجی حکم بتّی به او بکند. مثلا «اذا زالت الشمس وجبت الصلاة و الطهور» را در نظر آورید که واجبی مشروط است. اگر امام می‌بیند که وقت وارد شده است و به اصحاب بگوید که «یجب علیکم الصلاة» غلط نیست. چون امام تحقق شرط را احراز کرده است.

بله، برای بیان قضیه حقیقیه درست نیست. زیرا قضیه حقیقیه همین است که «اذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور». قضیه اشتراط است به نحو قضیه حقیقیه. ولی نسبت به اشخاصی که خدمت امام هستند و امام ایستاده و زوال شمس را می‌بیند و می‌فرماید حالا نماز بخوانید و «یجب علیکم الصلاة». قضیه اگر خارجی شد، ممکن است شرایطش را خود آمر 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 می‌فرماید ظاهر خطابات شارع هم هست، در اینصورت، نکته استفاده وجوب احتیاط اینست که مثلا اگر به نحو کلی گفتند «من اقتحم الشبهة اقتحم في النار»، ایشان می‌فرماید واضح است که ـ به تناسب حکم و موضوع ـ مقصود این است که: «من اقتحم الشبهة و وصله حکم الشبهة» یعنی «من اقتحم الشبهة و کان عالما بحکم الشبهة، دخل النار و اقتحم الهلکة». لبّ آن اینست. می‌گوید اگر اینطور شد، معلوم می‌شود که حکم واقعی وجوب احتیاط است. از همین جمله می‌فهمیم. از همین جمله به علاوه قیدی که به تناسب حکم و موضوع فهمیدیم، از مجموع این‌ها، می‌فهمیم که «یجب الاحتیاط». زیرا اگر احتیاط واجب نباشد، این جمله شرطی کاذب است.

شارع یک جمله‌ای فرموده است به نحو قضیه حقیقی که «من اقتحم الشبهة دخل النار». می‌دانیم که این اطلاق درست نیست. به تناسب حکم و موضوع می‌دانیم که شخص باید عالم به حرمت هم باشد، پس لبّا اینطور است که «من اقتحم الشبهة» یعنی رعایت نکند احتیاط را «و کان عالما 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 عالما بحکم الشبهة، دخل فی النار» درست می‌شود؟ نه. کاذب می‌شود. بنابراین، از این جا می‌فهمیم بالالتزام که حکم شبهه، وجوب احتیاط است، زیرا اگر نباشد این جمله شرطی درست نبود.

نتیجه این می‌شود که یک جمله‌ای داریم که «قف عند الشبهة» و تعلیل آن اینست که «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». آقایان «دور» درست کردند. می‌گوییم هیچ کجا دور نیست:

اما در قضیه خارجی دور نیست؛ چون آن کثرت کاثره وقوع در عقاب پیدا می‌کنند و ما بعد می‌فهمیم 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 می‌گوییم یک قیدی دارد که اگر آن را اضافه کنیم، وقوع در عقاب درست است. لازمه‌اش اینست که احتیاط واجب باشد ثبوتا و اگر واجب نباشد، قضیه کاذبه می‌شود 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 یدل علی الحرمة و فرقی نمی‌کند حکم حرمت واقعی باشد یا ظاهری. اگر لسان خطاب، ترتب عقاب بر ارتکاب شبهه باشد چنان/که در روایات محل بحث ما چنین است، ظهور در بیان حرمتِ 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 نشک 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 دوبیان 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 خارجیه 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 خارجیه را یک جور درست می‌کند، ولی سومی را می‌گوید ظاهرا 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، اصلا چه می‌خواهد بگوید؟ چطور می‌خواهد دلالت بر وجوب احتیاط درست کند؟ به نظر بنده اینطور است که می‌گوید وقتی قضیه خارجیه 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 هلکه می‌شوید. جزما این را می‌گوید. اقتحام فی الشبهه 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 فعلا عند الاقتحام را می‌فهمیم و این تصویر ندارد مگر اینکه وجوب احتیاط فی الواقع باشد. چرا؟ اگر وجوب احتیاط فی الواقع باشد، تصویر می‌شود 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 می‌شود و عقاب هست و اگر وجوب احتیاط نباشد، ثبوت عقاب تصویر ندارد. ربط آن به بحث ما چیست؟ همین مقدمه‌ای است که گفتیم. اگر احتیاط واجب نباشد، وقوع فی العقاب تصویر ندارد با اینکه این روایت می‌گوید وقوع در عقاب جزما هست. پس می‌فهمیم حتما باید وجوب احتیاطی در واقع باشد، برای چه کسی؟ برای کسانی که کثرة کاثره نیستند زیرا کثرة کاثره از یک راهی فهمیده‌اند.

سوال: کشف إنی که گفت، نیازی به مقدمه‌ای که فرمودید نیست. در مقدمات قبلی گفت یک کشف إنی می‌کنیم.

پاسخ: ایشان در مقدمات نگفت کشف انی. کشف انی برای دو تا بحث قبل بود.

سوال: محقق عراقی گفته بود و ایشان قبول کرد.

پاسخ: اتفاقا محقق عراقی کشف إنی را نگفته بود و دیگران گفته بودند. کشف إنی در کلام مرحوم اصفهانی است و ان شاء الله آن را هم می‌گوییم و اصلا قاعده اشتراک در کلام مرحوم اصفهانی است و آن را بحث می‌کنیم. مرحوم اصفهانی هم تا آخر پذیرفته است و می‌گوید کشف إنی خوب است و کافی است و ایصال واقع است و همان که ما می‌گفتیم. به نظر می‌رسد محقق عراقی جواب مرحوم اصفهانی را در این بحث‌ها می‌دهد. منتها ما بعد به فرمایش محقق عراقی قانع شدیم، زیرا گفت حکم واقعی کافی نیست، و برای کشف إنی کردن باید اطلاق را درست کنید که نتوانستید درست کنید.

سوال: اشکال «دور» را چه طور جواب داد؟

پاسخ: اصلا می‌گوید «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 فهمیده‌اند. تکلیف به آنان واصل شده یا در معرض وصولشان است. اگر ایشان این جمله‌ای را که می‌گویم آورده بود، این حرف‌ها پیش نمی‌آمد. ساعت‌ها عبارت را زیر و رو می‌کردم که چیزی از آن در بیاورم. ببینید اگر در واقع وجوب احتیاط باشد، چه چیزی پیش می‌آید؟ وجوب احتیاط در صدر اسلام بود و الان قرن دوم و سوم است. امام علیه السلام مواجه است مثلا در سال 150 هجری با یک عده‌ای. اگر وجوب احتیاط در واقع باشد، به گوش خیلی‌ها خورده است و آن عده‌ای هم که به گوششان نخورده است کم‌کاری و اهمال کرده‌اند که شبهه قبل از فحص می‌شود. 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 می‌افتند و اگر نباشد، وقوع در عقاب تصویر ندارد. پس حتما بوده است. ایشان از این چه استفاده‌ای می‌کند؟ می‌گوید این عبارت می‌گوید 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 می‌خورد؟ به درد کثرة کاثره نمی‌خورد، زیرا آنان خودشان یک راهی داشتند. به درد کسانی می‌خورد که تا بحال برایشان ثابت نشده است. کجای این دور است؟!

حال ببینیم که این حرف اشکال دارد یا ندارد. در قضیه حقیقیه هم اشتراط را می‌آورد که می‌گوید در «من اقتحم الشبهات و کان عالما بالشبهة دخل النار» که آن را قید می‌زنیم، اگر احتیاط فی الواقع وجوب نداشته باشد، قضیه کاذبه می‌شود، پس باید وجوب داشته باشد. باز به درد چه کسی می‌خورد؟ به درد کسی می‌خورد که این جمله به او می‌رسد و قبلا به او واصل نشده است. لبّ آن اینست. روی آن تامل کنید تا جلسه آینده.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 703](#_Toc135213772)

[بررسی و نقد بیان شهید صدر در دفع اصل شبهه و اشکال 704](#_Toc135213773)

[الف: در بحث مبنایی 705](#_Toc135213774)

[عدم بحث شهید صدر از فهم ایجاب احتیاط مولوی از روایت بر اساس حق الطاعه 705](#_Toc135213775)

[عدم مولویت ایجاب احتیاط در فرض وجود حکم عقلی حق الطاعه 707](#_Toc135213776)

[روایات وقوف دلالتی بر عدم جعل برائت ندارد 708](#_Toc135213777)

[ب: در بحث بنایی 708](#_Toc135213778)

[تفاوت حکم ظاهری و واقعی در استفاده وجوب احتیاط از روایات وقوف 709](#_Toc135213779)

[شهید صدر هم ناگزیر از اخذ اطلاق از الشبهة است و در اینصورت اشکال دور محقق عراقی برمی‌گردد 710](#_Toc135213780)

[شدت اهتمام مولی امری طریقی است و خودش عقاب و ثواب مستقل ندارد 712](#_Toc135213781)

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

# 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 نمی‌شود امر به احتیاط معلل باشد به اینکه «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام في الهلکات»، 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 إني 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 خودِ این اشکال مبنائا و بنائا، اشکال دارد. به اشکال اثباتی آقای عراقی تصریح نمی‌کند، اما می‌گوید این نحوه اشکال (که استفاده احتیاط از این اوامر متوقف است بر اینکه در مرحله سابق منجّزی وجود داشته باشد و مفروض این است که غیر از همین روایت، منجّزی در کار نیست فلذا دور می‌شود) اشتباه است مبنائا و بنائا که توضیح آن گذشت.

حرف ایشان در مبنا این بود که چون مبنای ما حق الطاعه است، این اشکال را مبنائا قبول نداریم، زیرا مبنای آن اشکال قبح عقاب بلا بیان است. بر اساس مبنای ما، روایات احتیاط، موکِّد منجِّزیت احتمال است و لذا عرفا معنای این روایات این می‌شود که مولی برائت جعل نکرده است، و بنابراین تنجیز احتمال فعلی می‌شود. معلق علیه آن محقق است چون با وجود تعلیقی بودن حق الطاعه بر عدم اذن شارع در مخالفت تکلیف محتمل، اذنی که مولی می‌توانست بدهد، نداده است.

در بحث بنائی، فرمود که این طریقه مألوفی است که وقتی مولی می‌خواهد حرمت شیئی را بیان کند، از تعبیر «ترتب عقاب بر ارتکاب آن فعل» استفاده می‌کند. برای مثال فرض کنید «من شرب الخمر دخل النار» بیانی عرفی است برای اینکه «شرب الخمر حرام». در این مسأله، فرقی نمی‌کند که آن حکم، حکم واقعی و مترتب بر عنوان فعل باشد مثل شُرب 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 آن‌ها اغماض می‌کنم. برخی از دوستان می‌گفتند چرا شما خودتان را موظف می‌دانید که هر چه را شهید صدر بحث کرده است، بحث کنید! ما خودمان را به این کار موظف نمی‌دانیم، ولی موظف می‌دانیم مباحثی را که اثرگذار است، بحث کنیم. این بحث نه تنها در اینجا اثر دارد، بلکه در تحلیل کل جملاتی که از تعابیری مثل ترتب عقاب استفاده شده فایده دارد. بنابراین، اختصاصی به اینجا ندارد. مثلاً اگر کسی شبهات اینجا را، درباره آن سری از احکام واقعی‌ی که در مثل کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال با تعبیر ترتب عقاب بیان شده‌انـد، هم مطرح کند، باید توجیهی داشته باشیم. لذا به نظر بنده بحث قابل توجهی است.

اولین مطلبی که عرض می‌کنم، اشکال نیست ولی توجه به نکته‌ای است. در قسمت بنائی، تلاش مرحوم شهید صدر اینست که بگوید از این روایات امر به احتیاط و ایجاب احتیاط را استفاده می‌کنیم.

## 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 في 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 اصلا 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 عقلِ من نگوید عقاب هست، چه کسی می‌گوید عقاب هست؟ اصلا نگاه نمی‌کنم به معجزات. لذا متکلمان می‌آورند که نظر به معجزات عقلا واجب است. اگر این وجوب عقلی را نپذیرید هیچ دلیلی ندارید که انسان باید برود دنبال معرفت الله. کسی بگوید من نمی‌روم اصلا، 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 عقابِ مترتب بر مخالفت امر الهی است که داعی انسان برای حرکت می‌شود وگرنه چرا حرکت می‌کند؟!

سوال: این روایت عقاب را می‌گوید چگونه شهید صدر بحث را روی حق الطاعه می‌برد؟

پاسخ: می‌گوید این قضیه موکّد حق الطاعه‌ای است که ما می‌گوییم. عقل ما حق الطاعه و منجِّزیت 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 موکّد است. موکّد است یعنی چه؟ آیا ایجاب به داعی جعل الداعی دارد و موکّد است؟ قبلا 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 اصلا اشکالی یافت نشود. اینجا و هر جای دیگری که لولا الانشـاء 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 حقیقتا 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 می‌دانند و می‌گویند این حقیقتِ بعثِ مولوی است، در جمع با حکم عقل مختلف‌اند. شهید صدر از کسانی است که می‌گوید ایجاب و بعث با وجود حکم عقلی جمع می‌شود. قبلا هم گفته‌ایم. استدلال ایشان اینست که قد لایتحرک العبد من حکم عقله و همین فرمایش را آیت الله وحید حفظه الله هم سر درس می‌فرمود در بحث علم اجمالی و امثال آن.

اما این سخن صحیحی نیست. زیرا اگر کسی از حکم عقل خود تحریک نمی‌شود، نباید از حکم شارع هم تحریک پیدا کند. زیرا تحریک از حکم شارع، نهایتا همان تحریک از حکم عقل است. شارع می‌فرماید که «یجب علیک کذا» و این امر شارع است. اگر حکم عقل دنبال آن نباشد که «کلما أوجب الشارع یجب عقلا امتثاله»، کسی حرکت نمی‌کند. حال، سوال اینست که اگر این «یجب امتثاله» عقلی، تحریک نمی‌کند، چه چیزی می‌خواهد تحریک کند؟! به همین دلیل، عرض ما اینست که این حرف که انسان می‌تواند 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 اتیانه. سوال اینست که آیا می‌شود انسان از این منبعث نشود، ولی از یجب الاحتیاط مولی منبعث شود؟ عرض ما اینست که نمی‌شود، زیرا باز هم باید پشت سر یجب الاحتیاط مولی، حکم عقلی امتثال باشد، وگرنه انسان متحرک نمی‌شود. مولی فرموده است «یجب الاحتیاط»، ولی چرا باید من امتثال امر مولی کنم؟! حتی اگر خبری از عقاب باشد که خود این بحثی مبنایی است که عقاب را مجعول می‌دانیم یا به حکم عقل می‌دانیم. 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 می‌گوید و عقل را قبول ندارد و با روایات کار می‌کند.

پاسخ: اخباری نداریم که عقل را قبول نداشته باشد، وگرنه حیوان می‌شود نه انسان. اخباری‌ها در متعلق آنچه که عقل می‌گوید، تفکیک قائل می‌شوند. آنهایی که معتدل‌ترند، 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. صراحتا 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 بگوید. 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 الطاعه 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 الطاعه، آن استدلال آقایان قبول نیست. در اینصورت، «من اقتحم الشبهة» چه تفسیری دارد؟ می‌گوید تفسیر آن اینست که موکد منجِّزیت احتمال است و له دلالة ظاهرة عرفیة 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 جزما، 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 الطاعه فهمیده می‌شود، در اینصورت، منجزیت احتمال حق الطاعه، تعلیقی است یعنی لو لم یأذن فیه المولی حکم می‌کند به احتیاط. اگر موکّد 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 الطاعه‌ای 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 اصلا این توقف‌هایی که گفتند، یعنی چه؟ «قفوا عند الشبهة» متوقف است در مرتبه سابق که بیانی منجِّز واقع باشد. می‌گوید چنین چیزی نیست. عبارت «من شرب الخمر دخل النار» مثلا 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 مساله 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 یجب 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 کان عالما بحکم الشبهة دخل النار»، یعنی یجب الاحتیاط و یحرم ترک الاحتیاط، وگرنه اگر حرام نباشد، چرا دخل 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 اصلا عقاب ندارد. مخالفت حکم ظاهری اصلا عقاب ندارد. خوب دقت کنید که این مطلب، در استفاده استظهاری اثرگذار است. یقین داریم که جمله «من اقتحم الشبهه دخل النار» نه از باب مخالفت با اوامر احتیاط است، بلکه از باب مخالفت با واقعی است که تنجیز می‌شود. پس لبّا جمله اینست که «من اقتحم الشبهة التي کان حکمها الواقعی منجَّزا یا واصلا الی العبد دخل النار». هر کس مرتکب شبهه شود که حکم واقعی فی البین به او واصل باشد، دخل النار. حال، بفرمایید این چه ربطی به اوامر احتیاط دارد تا دلالت التزامی داشته باشد که یحرم ترک الاحتیاط و یجب الاحتیاط؟! در آنجا می‌گفتیم که «من شرب الخمر دخل النار» مفادش اینست که «من شرب الخمر و کان عالما 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 حقیقتا می‌توان گفت اینست که «من ترک الاحتیاط و کان عالما بتنجز الواقع، دخل النار» از باب مخالفت واقع، وگرنه مخالفت با اوامر احتیاط اشکالی ندارد.

اوامر احتیاط طریق‌اند و عقاب ندارند. بله، طریق‌اند 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 الشبهه 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 می/توان از صرف امر به وقوف عند الشبهه، اوامر احتیاط را استخراج کرد یا نه. وگرنه وقوف عند الشبهه 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 نهایتا 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 می‌گوید، و همه اینها ممکن است تنجیز واقع بیاورد. بفرمایید که ما در شبهه بدوی چه کار کنیم؟ می‌گوییم پس باید از «الشبهة» اطلاق بگیرید. در اینصورت، در کبرای اطلاق از شبهه گرفتن می‌افتد که آیا می‌توانیم یا خیر.

سوال: اشکال اصلی این نیست که این می‌تواند منجِّز 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 منجِّز 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 منجَّز 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 نمی‌شود 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 می‌کند؟ 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 محکَّم است و ما بیان نداریم الا این اطلاق. همان دور آقای عراقی برمی‌گردد.

این دو اشکال نباید خلط بشود. اولا 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» نمی‌آید چون نفس مخالفت با احتیاط که عقاب ندارد؛ عقابی اگر باشد، عقاب بر ترک واجب واقعی است نه بر ترک احتیاط نسبت به آن. ثانیا، این استفاده متوقف است بر اطلاق «الشبهه» نسبت به شبهات بدوی بعد الفحص. و اطلاق شبهه «دوری» می‌شود، 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 می‌زند که نظیر اشکالی است که ما گفتیم و بعد پاسخ می‌دهد. بنده این «لایقال» و جواب را می‌خوانم تا ببینیم درست است یا خیر.

لا يقال: هذا الجواب انما يجري بلحاظ الأحكام الواقعية

این جوابی که می‌گوییم ترتب عقاب به دلالت التزامی ثابت می‌کند 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 لازما لا يجاب 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 شبیه اشکالی است که ما عرض کردیم. ایشان در جواب می‌فرماید:

فانه يقال : العقاب بلحاظ شدة اهتمام المولى بأغراضه الواقعية الّذي هو روح إيجاب الاحتياط فيصح ان يكون هذا بيانا عرفيا لا يجاب الاحتياط بنحو القضية الخارجية.[[200]](#footnote-200)

جواب ایشان اینست که عقاب از باب شدت اهتمام مولی 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.

ولی این حرف به نظر بنده حتما نادرست است. شدت اهتمام امری طریقی و مفهومی طریقی است. آیا در اثر شدت اهتمام، واقع منجَّز 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. مولی یک یجب و یک یحرم در واقع دارد. مولی به این اهتمام دارد و لذا مثلا ایجاب احتیاط می‌آورد، یا در ظرف شک قبل از فحص، منجَّز می‌شود. چه چیزی منجَّز می‌شود؟ در ظرف بیانِ 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 اغراض موجود در حرمت واقعی و اهتمام دارم به وجوب و اهتمام دارم به اغراض قائمه به متعلق واجب. آن واجب منجَّز می‌شود در اثر شدت اهتمام مولی نه اینکه خود اهتمام مولی عقاب‌آور است. واقعِ منجَّز عقاب‌آور 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.

پس لبّ اشکال ما این شد که اولا بین احکام ظاهری و واقعی فرق است، و ثانیا 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 715](#_Toc135595577)

[[ادامه بررسی و نقد کلام شهید صدر] 716](#_Toc135595578)

[خلط بین خطاب به اشخاص خارجی و قضیه خارجیه 716](#_Toc135595579)

[اشکال اتحاد مولویت و ارشادیت در امر واحد بنا بر مسالک قوم 718](#_Toc135595580)

[بحثی در اوامر ارشادی بنا بر نظر مشهور و نظر مختار 719](#_Toc135595581)

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

# 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 بگویند «من شرب الخمر دخل النار»، می‌تواند دلالت عرفی بر حرمت داشته باشد و اشکال «دور» هم قابل جواب است، ولی در مانند احتیاط اساسا 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 واقعِ 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 خارجیه

نکته سوم در کلام ایشان مربوط به بحثی است که قبلا 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 خارجیه می‌شود. قبلا 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 حقیقیه باشد. لذا صرف خطاب به افراد معین ـ آنطور که در تقریرات ایشان آمده است ـ 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 حقیقیه. یا خطاب کنم به زید و بگویم که «المستطیع یحج». قضیه‌ای که القاء کردم، حقیقیه 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 کاثره یعنی اکثریت غالب در مخاطبین، واقع منجَّز 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 اغلبیت نزدیک به تمام، مطمئن هستیم که برای آنها واقع منجَّز 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 کاثره، نمی‌توان گفت که خطاب «قفوا عند الشبهه» اینها را نمی‌گیرد، زیرا به اینان خطاب شده است که «قفوا عند الشبهه». نسبت به اینان که ایشان می‌فرماید از قبل تنجیز شده است نه از ناحیه این خطاب. در اینصورت، امر «قفوا عند الشبهه» برای اینها چیست؟

اولا، امر را نمی‌توان 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. نمی‌توان گفت که این همه روایات در باب وقوف، مربوط به افراد نادر است خصوصا که خطاب به حاضرین (همان کثرت کاثره) شده است که «قفوا عند الشبهه». اینها یعنی همان کثرت کاثره حاضراند و خود ایشان می‌گوید به حاضرین خطاب کرده‌اند که «قفوا عند الشبهه». پس خطاب حتما اینان را (یعنی کثرت کاثره را) می‌گیرد و نسبت به اینها، امر مولوی نیست. اینجا دو مسأله پیش می‌آید:

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 می‌کند و این یک بیان عرفی است. لذا از «قفوا عند الشبهه» وجوب احتیاط را می‌فهمیم برای آن عده نادره که مقابل کثرة کاثرة‌انـد، 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 کاثره که غالب افراد مخاطب امام بوده‌اند، نمی‌توان گفت که امر مولوی است، زیرا قبلا برای آنها تثبیت شده بود. دست‌کم 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 می‌کند و دیگران جور دیگری. پس نمی‌توانید امر مولوی درست کنید و بعد بگویید با ما مشترک‌اند.

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 می‌شود؟

سوال: می‌شود.

پاسخ: برای آن‌ها لغو می‌شود.

سوال: لغو نیست چون مصحح عدم لغویت شمول نسبت به فرد نادر است.

پاسخ: پس مسلک جعل داعی را کنار گذاشته‌اند!

سوال: می‌گویند آنجا به نحو اقتضاء علی تقدیر الوصول است.

پاسخ: ما روی مبنا می‌گوییم. اگر مبنا این باشد که احکام بعث‌اند به داعی جعل داعی، اینطور نمی‌شود. اقتضا را برخی گفته‌اند و من یادم نیست شهید صدر مسلک اقتضا را قبول کرده باشد.

سوال: همان داعی به جعل داعی را قائل‌ است ولی می‌گوید طبق همین داعی به جعل داعی اطلاق در جعل مؤونه زائد ندارد.

پاسخ: جعل وقتی تطبیق بشود، منحل می‌شود. وقتی برای عده‌ای لغو باشد، آیا می‌شود جعل مطلق درست باشد با اینکه نسبت به عده ای لغو است؟! معقول نیست که جعل کلی داشت با اینکه نسبت به عده‌ای لغو است! این تناقض است و نمی‌شود. جعل مطلق کنید و جد داشته باشید ولی نسبت به عده‌ای جدّ ندارید و اطلاق نسبت به آنها لغو است. مثل این است که جعل کنید مطلق نسبت به فاقد القدرة. این لغو است و نمی‌شود.

پس یک اشکال اینست که فرض بر اینست که «قفوا عند الشبهه» مخاطبان زمان خود امام علیه السلام را شامل می‌شود و این نمی‌تواند نسبت به کثرت کاثره امر مولوی باشد. حال، آن کثرت کاثره با ما چگونه مشترک‌اند؟ آن اشتراکی که ایشان می‌تواند درست کند فقط اشتراک با آن عده‌ نادری است که مقابل کثرة کاثره 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 کاثره/ای که اکثریت قریب به اتفاق مخاطبین امام علیه السلام هستند را نمی‌تواند 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 کاثره 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 الورود است. اشکال اینست که «قفوا عند الشبهه» باید هم مولوی باشد هم ارشادی. اگر همه را می‌گیرد و خطاب به همه است که «قفوا عند الشبهه»، پس باید نسبت به آن کثرت کاثره/ای که از قبل دلیلی بر احتیاط دارند از باب اینکه یا شبههٔ 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 ان 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 الشبهه»، مولوی است یا ارشادی؟

این برمی‌گردد به اینکه آیا اساسا می‌شود امر واحد، هم مولوی باشد هم ارشادی؟ روی مبانی قوم چنین چیزی نمی‌شود. برای مثال صاحب منتقی ارشادیت را اِخبار گرفته است که این از عجایب در بحث ماست! می‌فرماید امر در اینجا صورت امر است و لبّ آن خبر است و این نکته را در جاهای دیگری هم فرموده است و همینجا هم می‌گوید. این حتما 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 می‌فرماید انشاء به داعی بعث، بعث است و انشاء به داعی ارشاد، ارشاد است. درست می‌گوید. اوامر طبیب اوامر ارشادی‌اند. مقسم برای ارشادیت و مولویت اوامر به حمل شایع است نه صورت امر. اینکه مثلاً امام فرموده است «قفوا عند الشبهه»، آیا در این هیأت امر، مجاز گفته و می‌گوید من خبر می‌دهم که اگر این کار را بکنید این اثر بر آن مترتب می‌شود؟!. این خلاف ظاهر جدی است.

## بحثی در اوامر ارشادی بنا بر نظر مشهور و نظر مختار

یک بحث مهمی وجود دارد که اساسا اوامر ارشادی چه هستند؟ مسلک قوم عمدتا اینست که اوامر ارشادی، انشائاتی هستند ـ و گاهی هم اخبارند ـ برای دلالت بر مرشد الیه که در آن نکته‌ای هست. این نکته چیست؟ گاهی ترتب عقاب است و گاهی ترتب یک امر عقلی که به آن ارشاد می‌کنند. لذا، در خود امر ارشادی، الزامی نیست.

در عبارت صاحب منتقی به نظرم یک خلط دیگری وجود دارد که البته اینجا خیلی روشن نیست. می‌فرماید در کلام شیخ ـ که نیاز به بحث دارد و فرصت شد بحث می‌کنیم ـ لزوم مرشد الیه سرایت می‌کند به امر ارشادی. صاحب منتقی تصریح نمی‌کند 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 نمی‌کند و ارشاد است. ارشاد است یعنی می‌گوید آنجا خبری هست، نه ‌اینکه اگر آن مرشد الیه لزوم دارد من هم لزوم دارم. می‌گویند طبیب کاری به این ندارد که بخواهد الزام به مخاطب کند، بلکه می‌گوید من ارشادت می‌کنم اگر این دارو را بخوری این اثر را دارد. عقل خودش می‌گوید یجب استفاده از این دارو برای اینکه حفظ نفس بشود.

سوال: شیخ تصریح می‌کند به وجوب و استحباب آن.

پاسخ: عبارت را شاید آوردیم و بحث کردیم. عبارت شیخ یک بحثی دارد از باب این که می‌گوید مرشد الیه اگر لزومی شد، نمی‌گوید 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 منتقی اینطور می‌فهمد 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 می‌گوید 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 می‌کند 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 می‌کند به امری دیگر.

سوال: با این امر چیز جدید می‌گوید یا می‌گوید که «حتما این کار را بکنید»؟

پاسخ: «حتما این کار را بکنید» که الزام است نه ارشاد. امر ارشادی در اینجا ارشاد می‌کند نه الزام. می‌گوید بر این فعل این اثر مترتب است و تمام.

سوال: عقاب می‌کنند برای امر ارشادی یا نه؟

پاسخ: برای ارشاد عقاب نمی‌کنند.

سوال: اگر این دارو را نخوردی خوب نمی‌شوی.

پاسخ: چه کسی گفته است؟ الان می‌گویم «به به»، آیا عقاب می‌کنم 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 می‌کنید، مدح، انشاء است. لازم نیست که هر چه عقاب ندارد، اخبار باشد. ما در عالم کارهای زیادی با زبان انجام می‌دهیم. برخی از این غربی‌ها کل هنرشان همین بوده است که توجه بدهند ما با زبان کارهای مختلفی انجام می‌دهیم. ویتکنشتاین که حرفهایش در غرب این همه سروصدا به پا کرده است، عمده حرفش اینست. علمای ما و اصولیون ما قبل از این حرف‌ها، این را فهمیده بودند که ما با زبان خیلی کارها انجام می‌دهیم و فقط اخبار نمی‌کنیم و فقط قضیه نمی‌سازیم که آینه خارج باشد. ما با زبان هزاران کار انجام می‌دهیم و انحاء انشائات را انجام می‌دهیم و بسیاری از صِیَغی که در کتاب فقه است انشائات 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. می‌گویم 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 انشاءِ وجوب غسل، نه اینکه «یغتسل» اخبار یراد به الانشاء. اخبار یراد به الانشاء یعنی چه اساسا؟! ذیل کفایه در اینجا یک عده‌ای اینطور درست کرده‌اند که اخبار یراد به الانشاء. اصلا 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 ممحض 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. مثلا اگر کسی بگوید «باید برای بدست آوردن آب، اکسیژن و هیدروژن را به این نسبت ترکیب کنیم»، ایشان می‌گوید این خبر است.

«باید ترکیب کنیم»، خبر نیست. ممکن است صیغه خبری باشد ولی قطعاً خبر نیست. بله، می‌توان گفت که صیغه‌ای است انشائی ولی دلالت التزامی خبری دارد که حرف دیگری است، مثل باب احکام که اگر گفتیم «صلِّ» امر به صلاة است و انشاء است، ولی دلالت التزامی دارد بر اینکه متعلق، پر از ملاک است. این دلالت التزامی می‌تواند 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» صبحت می‌کنیم. 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 اصلا ما می‌گوییم 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 طبیب وقتی می‌گوید باید این دارو را بخوری، الزام می‌کند، ولی چون لیس احدا که یُلتزم به الزام او، در واقع خودش را جای عقل من می‌گذارد و الزام می‌کند. وقتی می‌روم نزد پزشکی در واقع می‌گویم خودم را تسلیم کردم که آنچه خیر من است را بگویید به من. او به جای عقل من نشسته است و الزام می‌کند.

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 می‌زنیم، مرحوم میرزای شیرازی است. در تقریرات روزدری که از ایشان چاپ کرده و کامل هم نیست و شاید تا بخشی از برائت 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. می‌توانید به آن مراجعه کنید.

این تقریرات انصافا بسیار پر مطلب است و الان چاپ شده است ولی قبلا که بصورت خطی بود دست علما می‌چرخید. بنده مطمئن هستم که این تقریرات دست مرحوم اصفهانی بوده است و برخی جاها که می‌گوید 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 الشبهه» را دیگران هم باید معنا کنند. مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی و دیگران هم باید بگویند که نهایتا «قفوا عند الشبهه» چه شد؟ امر آن مولوی است یا ارشادی؟ هر دو با هم جمع می‌شود و نسبت به افراد مختلف، مختلف است؟ اگر کسی بگوید «قفوا عند الشبهه» اطلاق دارد مثل مرحوم عراقی که می‌گفت عده‌ای می‌گویند اطلاق دارد که هم شبهه بدوی را می‌گیرد 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» نمی‌شود امری مولوی باشد بلکه امری ارشادی است. در اینصورت، نسبت به شبهه بدوی بعد الفحص، آیا «قفوا» می‌شود مولوی باشد؟. این خطاب واحد هم مولوی است و هم ارشادی. داعی آن چه بوده است که می‌شود ارشادی و مولوی باشد؟ آیا می‌شود امر مولی نسبت به آحاد مختلف باشد؟ می‌شود 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 می‌بینیم که مولی از چه مقامی صحبت می‌کند. ولی کسانی که فرق را در خود این امر و دواعی آن می‌بینند، می‌گویند امر مولوی، انشائی است به داعی بعث و امر ارشادی، انشائی است به داعی ارشاد. نمی‌شود مولی دو داعی مختلف با هم در یک امر وحدانی داشته باشد. لذا بنا بر مسالک این بزرگواران، جمع این‌ها مشکل می‌شود.

بنابراین یک اشکال دیگر به شهید صدر است که شما در قضیه خارجی گفتید «قفوا عند الشبهه»، این را به چه کسانی می‌گویید؟ هم به کثرت کاثره هم به آن عده نادره؟ برای کثرت کاثره باید ارشادی باشد و برای آن عده نادر مولوی، و جمع ایندو چطور می‌شود؟ ولی این شبهه برای دیگران هم طرح می‌شود و باید آن را حل کرد.

سوال: می‌توان 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 می‌کند 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 می‌گویند که ارشاد به حکم عقل است و عقل هم می‌گوید لازم است. این را می‌گویند. چه کسی می‌گوید که خود ارشادیت خارج از لزوم باشد همیشه؟! بگذارید در محل خودش و از بحث بیرون نرویم. خواستم در ذهن شریفتان باشد که این حرف‌هایی که مثل صاحب منتقی در منتقی می‌گوید و برخی دیگر، همه نیاز به بحث‌های مبنایی دارد و صورت حرف ایشان خلاف و اشتباه است، ولی آن بحث اصلی که احکام مولوی و ارشادی حقیقتا فرقشان 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 الشبهه» نداریم، یا بخاطر دور بودن در خود وجوب احتیاط که ما به این شبهه کردیم، کما اینکه مرحوم اصفهانی هم اشکال می‌کند که اگر رسیدیم آن را در تنبیهات می‌آوریم، و یا از این باب که شمول اطلاق «قف عند الشبهه» نسبت به شبهات بدوی بعد الفحص با مشکل دور روبروست. ما مثل محقق عراقی این اطلاق را دوری می‌دانیم. بیان شهید صدر هم به نظر ما نمی‌تواند این مشکل را حل کند. تا به اینجا دلیلی بر وجوب احتیاط از ناحیه «قف عند الشبهه» نداریم.

منتها خود شهید صدر از راه دیگری اشکال می‌کند بر استدلال که این هم قابل توجه است. هم در مفردات روایت از جمله اقتحام و وقوف که می‌گوید فهم عمومی که اصولیان دارند درست نیست و به نظرم حق با ایشان است و هم یک شبهه‌ای آقای خویی و عده‌ای دیگر دارند در عنوان «شبهه»، که ان شاء الله جلسه آینده بحث می‌کنیم. این‌ها هم باید صاف شود تا بتوان گفت که «قف عند الشبهه» دال بر احتیاط است.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[درباره توسل به ائمه هدی علهیم السلام 726](#_Toc135597167)

[خلاصه بحث گذشته 728](#_Toc135597168)

[اشکال فقه الحدیثی مرحوم خویی به روایات وقوف 728](#_Toc135597169)

[پاسخ آیت الله وحید به اشکال مرحوم خویی 729](#_Toc135597170)

[سه نکته فقه الحدیثی شهید صدر در رد استدلال به روایات وقوف برای دلالت بر احتیاط 731](#_Toc135597171)

[1. وقوف، ترک نیست و اقتحام، فعل نیست 731](#_Toc135597172)

[2. شبهه در روایات وقوف، به معنای شک نیست 733](#_Toc135597173)

[3. مقابله بین وقوف و اقتحام فی الهلکه، مقابله بین محتمَلَین است 734](#_Toc135597174)

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

# درباره توسل به ائمه هدی علهیم 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 اکتسابا 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 مثلا 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 اصلا امکان دارد کمالش را و محبتش را به تعبیر برخی دعاها و مناجات‌ها «صَیبه»، 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 وعمل 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 مثلا تَروّی 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 می‌کنند، اشکال دارد برای دلالت بر وجوب احتیاط از جهت اثبات آن که شمول اطلاق «قف» یا «قفوا عند الشبهه» 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 ظاهرا در کلمات اصولیین از آن‌ها غفلت شده است. البته در بحث تاریخی چندان فحصی 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 نمی‌دانم که آیا کس دیگری هم فرموده است یا خیر، ولی بنده از ایشان نقل می‌کنم.

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 گفته‌انـد. ولی وجه دیگری که بیان می‌کند اینست که شبهه در این روایت شبهه‌ای است که از هر حیث مشتبه باشد، اما در مثل بحث حاضر مواردی مثل شبهه بدوی، از حیث حکم واقعی مشتبه است و از حیث حکم ظاهری مشتبه نیست، و فرض اینست که روایات برائت مثل حدیث رفع وحدیث حل و غیره دلالت بر تعیین وظیفه در این مشتبه دارند. این دیگر مشتبه به قول مطلق نیست. ادعای ایشان اینست که در «قفوا عند الشبهه» و امثال آن، مشتبه و شبهه، شبهه به قول مطلق است یعنی من هر حیثی چه از حیث حکم واقعی و چه از حیث حکم ظاهری. سپس می‌فرماید با توجه به اینکه تکلیف ظاهری روشن است به اخبار برائت و امثال آن، دیگری این مشتبهی 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 ـ شبهه وجوبیه و موضوعیه داستان دیگری است ـ دیگر مصداق شبهه‌ای که موضوع این روایات است، نیست. یعنی با یک تعبد، شبهه اخراج شد از موضوع آن. لذا ایشان می‌فرماید بحث «قفوا عند الشبهه» 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 مسلما برائت جاری می‌کنید و جای احتیاط نیست و لذا باید این روایات را تخصیص بزنید. یعنی بگویید «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» تخصیص خورده است در حالی که لسان این روایت انصافا 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 می رود. 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 مشتبه است و مسلم است که مشتبه در اینجا مشتبه 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 مشتبه 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 مشتبه است، مشتبه من جمیع جهات است نه مشتبه 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 ظاهرا اشکال دارد. اولا چنین چیزی نداریم که قرعه لکل امر مشتبه. 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 مشتبه در اینجا اینست. اینطور نمی‌شود که به این روش گفت بنابراین مشتبه و شبهه در همه روایات یعنی آنچه از جمیع جهات مشتبه 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 في الشبهات خیر من الاقتحام في 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 أختا 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 همین‌جا است که لعلها أخت لک ولی اشکالی ندارد و می‌توانی با او نکاح داشته باشی. یعنی خود روایت مسعده طوری است که در آن مشتبه مصب جریان اصل است، ولی در آن تعبیر مشتبه شده است و وقوف هم همانجا آمده است. لذا وقوف عند الشبهه انحصاری ندارد به جایی که در مشتبه و شبهه، اصل جاری نشود و من کل جهات مشتبه باشد. اگر حکم ظاهری مثل استصحاب هم جاری شود، هنوز مشتبه، مشتبه است و لذا می‌تواند مورد جریان وقوف باشد حسب تنصیص خود روایت. از این لحاظ، فرمایش آقای خویی نقض می‌شود.

سپس در پاسخ حلّی اینطور فرموده است که از کجا می‌گویید مشتبه در اینجا، مشتبه من کل جهات است؟ بله، مشتبه من کل جهات هم داریم و مشتبه من حیث حکم واقعی هم داریم و اطلاق شبهه این را هم می‌گیرد. اطلاق شبهه، شبهه‌ی فقط از جهت حکم واقعی را هم می‌گیرد ولو اینکه جریان حکم ظاهری هم داشته باشد؛ و نیز مشتبه من کل جهات را هم می‌گیرد. عنوان شبهه در اینجا مطلق است، یعنی «الشبهه» در «قفوا عند الشبهه» مطلق است و لذا هم شبهه من جمیع حیث‌ها را می‌گیرد و هم شبهه من حیث خاص را می‌گیرد. بنابراین دلیلی در کار نیست که انحصار داشته باشد به جایی که جریان حکم ظاهری نباشد، یعنی عنوان مشتبه با جریان حکم ظاهری از مشتبه بودن بیرون نمی‌رود، بلکه مشتبه من حیث حکم واقعی می‌شود و نه من حیث حکم ظاهری. به هر حال، اطلاق شبهه همه این‌‌ها را می‌گیرد و وجهی برای تخصیص و تقیید ندارید.

علی الظاهر اشکال به آقای خویی وارد است به این دلیل که ایشان در «قفوا عند الشبهه» می‌گوید شبهه من جمیع جهات است. ولی این چه دلیلی دارد؟ اطلاق شبهه همه این‌ها را شامل می‌شود. این اصل مطلب است.

سوال: نقض آقای وحید وارد نیست زیرا آقای خویی در ادله اصل ترخیصی این حرف را می‌زند.

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 استدلال‌ها نیاز به دقت هم دارد که خیلی اوقات چه بسا در خود روایت قرینه‌ای وجود داشته باشد که توسعه یا تضییق بدهد و نشود از آن استفاده‌ای 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

انصافا 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 الشبهه فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام في 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.

## 1. 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 معمولا 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 تریُّث و تمهّل 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 تروّی 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 بعدا ادامه بدهید. این دقت واقعا 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. ایستادن همیشه ترک عمل بالمره نیست. مثل اینکه شما وسط راه می‌ایستید و توقف می‌کنید و یک نوع تروّی می‌کنید و این غیر از برگشتن و اعراض است. مقابله با اقتحام این معنا را روشن‌تر می‌کند. وقوف مقابل اقتحام است. ایشان می‌گوید اقتحام در لغت به معنای فعل نیست، بلکه به معنای فعل بلا تروّی 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 الشبهه 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 کاملا 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 کاملا 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 ـ شبهه را شک گرفتیم ـ 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 بلاتروی و بلاحجه درست بود.

پاسخ: هلکه ناشی از فعل است.

سوال: می‌گوید وقوف از شبهه بهتر است از وقوع در هلکه نه انجام فعل بلاحجه

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: اصلا 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 می‌شوید یا نمی‌شوید.

پاسخ: بنا شد اقتحام معنایش انجام فعل بلا تروّی باشد. اقتحام فی الهلکه معنایش اینست که انجام فعل بلا تروّی که منتهی به عقوبت می‌شود، وگرنه وقوع در عقوبت واضح است که معنا ندارد و اقتحام هم ندارد خودش. مثل فعل تولیدی می‌ماند. ما فعل را انجام می‌دهیم و در هلکه می‌افتیم. فعلی که حکمش و تحریمش منجز است و اگر انجام بدهید در عقوبت می افتید.

## 2. شبهه در روایات وقوف، به معنای شک نیست

دقت بعدی ایشان در بحث شبهه است. البته جزما نمی‌گوید ولی می‌گوید به ظن قوی اینطور است. چون اصل شبهه از مشابهت و محاکات و مثل بودن است. حتی در باب شک اگر شبهه اطلاق می‌شود 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 ‌می‌آورد که مقصود اینست که امری مثلا از دین مشابهت پیدا بکند با برخی از دعاوی. مثلا ایشان می‌گوید اگر کسی ادعایی می‌کند و یک شباهتی با حق پیدا می‌کند ولی باطنش چیز دیگری است. ایشان می‌خواهد 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 امیرالمومین 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 می‌شود و افراد اشتباه می‌کنند و افرادی فریب می‌خورند چون شبیه حق است، ولی باطنی دارد که غیر حق است. ایشان مثال می‌زند 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 حرف‌ها را می‌زنند، ولی در واقع اولیای الهی را ولو توسلا الی الله هم رد می‌کنند. 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 الشبهه» به این معنا اینطور می‌شود که هر وقت برخورد کردید با یک عملی یا با یک فکری و یا با یک ادعایی که یک وجهه ظاهر خوبی دارد، ولی یک احتمال می‌دهید که یک باطن خیلی بدی داشته باشد و در آن تشبیه به حق شده باشد، در اینجا «قفوا عند الشبهه» 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 مشتبه 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 برسی 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.

## 3. مقابله بین وقوف و اقتحام فی الهلکه، مقابله بین محتمَلَین 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 محتملَین؟ وقوف، اگر اثر اشکال داری داشته باشد، حرمان از چیزی است. مثلا اگر ما وارد شک نشویم و وارد امر مشتبه 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 برائت را جاری کنیم ولی نمی‌کنیم و احتیاط می‌کنیم. فرض کنید در فقاع مثلا دلیل نداشتیم و می‌خواستیم برائت جاری کنیم. حالا بحث اینجاست که از وقوف چه ضرری می‌کنیم؟ حرمان از خوردن است.

ایشان می‌گوید 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 می‌کردیم می‌شود از آن استفاده کرد. بنابراین، مراد از این طرف، محتمل است. آن طرف چطور؟ آن طرف که گفته می‌شود «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. اینجور 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 می‌گوید اگر معنای اینجا که می‌گوید «خیر من الاقتحام فی الهلکه» از این باب است که شما اگر وقوف نکنید بر خلاف منجزیت احتمال عمل کرده‌اید، در اینصورت حرف اخباری ثابت می‌شود. اخباری می‌گفت که در شبهات بدوی احتمال منجز است کما اینکه در بحث‌هایی که قبلا 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 می‌شود که وقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام از باب اینکه احتمال منجز بود و کار شما اقتحام فی الهلکه شد.

ایشان می‌گوید اما یک معنای کاملا معقول دیگری هم هست که مقصود «محتمل» باشد در اینجا نه خود احتمال. یعنی گاهی عدم وقوف در شبهه موجب می‌شود شما در محتمل که امری باطل است بیفتید که بذاته هلکه است. خودش هلکه است نه اینکه از باب منجزیت احتمال، هلکه باشد. مثلا فرض کنید دعاوی باطله اینطور است. این که گفتم رد پای برخی حرف‌های 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، مثلا ایشان گفته است که نروید در برخی عقاید تأملات کنید که نتیجه‌اش 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 بحث‌ها حجت نیست!. حال، حرف اینجا ممکن است این باشد که شما دور یک جاهایی مثل آراء باطله نچرخید تا بیفتید در آن‌ها که خود آن آراء هلکه‌اند، نه اینکه از باب تنجیز احتمال هلکه 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، درآن می افتید و افتادن در آن‌ها، خودش هلکه است، نه اینکه احتمال منجز شده باشد. ایشان می‌گوید 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 می‌گوید 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 هلکه واقعیِ 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. می‌گوید 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 می‌گوید نکته ایجاب احتیاط در همه جا به قوت محتمل است نه احتمال.

پاسخ: قوت محتمل در تزاحم حفظی ربطی به هلکه از باب محتمل که شهید صدر در روایات وقوف مطرح کرد، ندارد. هلکه‌ آن مال خود محتمل است، نه قوت محتمل. آنجا که تزاحم حفظی می‌شود، قوت محتمل می‌آید ولی اینجا تقابل است نه تزاحم حفظی.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 737](#_Toc135662987)

[بیان محقق اصفهانی در استدلال به روایات وقوف 737](#_Toc135662988)

[اشکال محقق اصفهانی به استدلال به روایات وقوف 738](#_Toc135662989)

[نقد اشکال محقق اصفهانی بر استدلال به روایات وقوف 740](#_Toc135662990)

[استدلال به دسته دوم از روایات بر احتیاط: روایات امر به احتیاط 742](#_Toc135662991)

[سه روایت معتبر از لحاظ سند در دسته دوم 743](#_Toc135662992)

[بررسی صحیحه عبدالرحمن بن حجاج و احتمالات مطرح در آن 744](#_Toc135662993)

[احتمال اول: سوال از موضوع صید 745](#_Toc135662994)

[الف: اقل و اکثر استقلالی مراد نیست 745](#_Toc135662995)

[ب: اقل و اکثر ارتباطی، ربطی به شبهه بدوی بعد از فحص ندارد 746](#_Toc135662996)

[احتمال دوم: سوال از امر ثانوی باشد، شبهه قبل از فحص است و بی‌ارتباط به بحث برائت و احتیاط 747](#_Toc135662997)

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 می‌یابند ان شاء الله.

# بیان محقق اصفهانی در استدلال به روایات وقوف

محقق اصفهانی نکته‌ای را در نهایة الدرایه آورده است. ایشان می‌فرماید بنا بر اینکه مقصود از هلکه، عقاب باشد، استدلال به روایت تمام است. شبهه «دور» را با همان استکشاف إنی حل می‌کند به همان طریقی که گفتیم یعنی استکشاف إنی 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 شبهه «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 ثبوتا 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:

إذا كان ذلك فارجئه حتّى تلقى إمامك، فإنَّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌[[201]](#footnote-201)

ایشان می‌فرماید این را می‌شود عقوبت دانست، زیرا در اینجا ظاهرا 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.

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، تخییر نداریم، زیرا در اینصورت هر طرف از طرفینِ 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 للازالة

که شبهه قبل از فحص است

أو التوقف في الفتوى لا ربط له بما نحن فيه، فكون الهلكة بمعنى العقوبة في مثلهما لخصوصیة المورد.[[202]](#footnote-202)

«مثلهما» یعنی مثل در شبهه قابل للازاله 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:

عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلّى اللّه عليه و آله، قال‏ (صلّى اللّه عليه و آله): (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة) يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها، أو أنّها لك محرّمة، و ما أشبه ذلك، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة[[203]](#footnote-203)

ایشان می‌فرماید در اینجا حتما هلکه به معنای عقوبت نیست، بلکه مفاسد ذاتی است، زیرا در موثقه 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 می‌شود اینجا بگوییم وقوع در هلکه است؟! سپس نتیجه می‌گیرد که بنابراین حتی روایت اول هم ظهور در عقوبت ندارد. هلکه معنای عامی است که هم بر وقوع در مفاسد ذاتی صدق می‌کند و هم بر عقوبت. آنگاه بگوییم این روایات ارشاد شخص است به اینکه این کارها را نکن تا در هلکه واقع نشوی. کدام هلکه؟ هلکه‌ای 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 می‌شود از جهت اینکه می‌شود ارشاد به یک معنای اعمی گرفت که گاهی عقوبت است و گاهی عقوبت نیست، و ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند.

# نقد اشکال محقق اصفهانی بر استدلال به روایات وقوف

ایشان در استدلال خود که عمدتا در محور دوم است یعنی روایت مسعده بن زیاد، می‌فرماید که

لا شبهة في أن الهلکة لا یراد منها العقوبة[[204]](#footnote-204)

این قدری عجیب است. برخلاف کسانی که ظهور اولی هلکه را عقوبت می‌گیرند، ایشان می‌گوید که «لا شبهة في أن الهلکة لا یراد منها العقوبة». دلیل ایشان چیست؟ می‌گوید در روایت مسعدة بن صدقة، همین مورد تنصیص شده است که حلال است.

اما این روایت دیگری است که تنصیص شده است که حلال است و از ادله برائت است. نهایتا نتیجه این می‌شود که ادله‌ای در برائت داریم که برخی‌ از آن‌ها همین مورد است که گفته است حلال است، و این روایت می‌گوید نمی‌شود و هلکه است. نهایتا تعارض می‌شود. اینکه روایت را اگر حمل کنیم بر عقوبت که ظاهر اولی‌ آن است، می‌گویید نتیجه‌اش این می‌شود که با روایت دیگر معارض می‌شود. خب معارض بشود. نفهمیدیم که چطور ایشان از این که یک روایت دیگری که مورد آن همین است و در آنجا برائت گفته‌اند که «و قد نص فیها بأن الإقدام حلال»، این نتیجه را گرفته است که در اینجا هم هلکه را حتما باید مفاسد ذاتیه بگیریم نه عقوبت؟! به نظرم این استدلال نادرستی است.

سوال: آن «اذا بلغک» نداشت و «لعلک» گفت و شبهه بدوی بود واقعا، ولی اینجا «اذا بلغک» 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 مفاسد 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 مفاسد 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 مفاسد 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 استدلال ها 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 ودیگری ظاهر است و نص تقدم دلالی دارد.

پاسخ: نص برچیست؟

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؟ نهایتا یک ظهوری در برائت 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 برعقوبت 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: حتما نمی‌توانید. شبهه قبل از فحص با شبهه بعد از فحص زمین تا آسمان فرق دارد. انسان اینجا بنشیند و بدون مراجعه، برائت جاری کند با اینکه بعد از فحص و یاس از دلیل بخواهد برائت 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 ابوالبقایی 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 علی الظاهر معتبر است و یکی از آن‌ها روایت عنوان بصری است که اینجا صاحب وسائل نقل می‌کند که این روایت عنوان بصری را «رأیتُ بخط الشهید». 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 تاکید می‌کنند. انصافا 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. انصافا 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 الشهید»، روشن است که سند نمی‌شود. البته در مستدرک هم فکر می‌کنم آمده است ولی در اینجا در وسائل هست که «وجدت بخط الشهید».

## 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.

الجزاء بينهما أو على كلّ 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 كلّ واحد منهما الصيد

هر کدام باید مستقلا کفاره صید بدهد

قلت: إنَّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدرِ ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط، حتّى تسألوا عنه فتعلموا.[[205]](#footnote-205)

محل استشهاد، این ذیل است که «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط». کسی که به این روایت برای احتیاط تمسک می‌کند، می‌گوید «مثل هذا» یعنی شبهه داشت. وقتی می‌گوید «سالنی عن ذلک فلم أدر ما علیه» راجع به اصل صید سوال می‌کند. نحوه تقریر علی الظاهر باید اینطور باشد. امام می‌فرماید هر وقت چنین مسأله‌ای پیش آمد یعنی مسأله‌ای مثل مساله 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، فعلیکم بالاحتیاط. این ظهور اولی استدلال مستدل است. تقریر استدلال این می‌شود. «مثل هذا» یعنی 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 صحیحه عبدالرحمن بن حجاج و احتمالات مطرح در آن

نسبت به صحیحه 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 بعض از اصحاب از من پرسیدند و من حکم آن را نمی‌دانستم.

امام اشاره می‌کند به اصل مساله 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 مساله‌ای مواجه می‌شوید و حکم آن را نمی‌دانید، «فعلیکم بالاحتیاط». یک وقت دیگر، راجع به آن مساله ثانوی است که پیش آمده است و آمدند از من سوال کردند و من نمی‌دانم و امام به کار من ارجاع می‌کند نه به مساله. امام می‌فرماید اگر به شما مراجعه کردند و شما نمی‌دانید، تکلیف کسی که حکم مساله 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 ثبوتا محتمل است که فتوا بدهید به احتیاط در این مقام که «اذا سئل بعض عن حکم و لم یعلم حکمه»، فتوا بدهید که امر در اینجا احتیاط است. فتوا در این مساله 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 مساله، یعنی تکلیف مساله «اذا سئل عن شیء و لم یعلم حکمه» چیست، نه اینکه تکلیف آن مساله 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 «اذا اصبتم 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 تومانِ 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 برائت جاری است و از آن احتیاط فهمیده نمی‌شود. در «اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط» خود شما هم این را نمی‌گویید. 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 نمی‌دانیم تسلیم در نماز به نحو ارتباطی واجب است یا خیر. اگر این باشد، مرحوم شیخ می‌فرماید 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 می‌شویم و عده‌ای از اصولین قائل به انحلال نمی‌شوند، حتی برخی از عبارات‌های مرحوم آخوند هم همینطور است که انحلالی نمی‌شود و می‌گوید از باب ورود نص ما جلوی این را می‌گیریم، وگرنه انحلالی نیست.

سوال: عقلا احتیاطی می‌شود؟

پاسخ: بله، چون انحلالی نیست عقلا احتیاطی می‌شود، ولی برائت هم خودش داستانی دارد که می‌شود یا نمی‌شود. مرحوم آخوند از کسانی است که خیلی اوقات با حکم عقل در باب تنجیز علم اجمالی جلوی نص را می‌گیرد و می‌گوید نمی‌تواند دراینجا تطبیق شود و این داستانِ خودش را دارد که به آن می‌رسیم.

به هر حال، حرف مرحوم شیخ اینست که دیگران هم فی الجمله این حرف را پذیرفته‌اند که در اینصورت می‌شود شبهه اقل و اکثر و در میان اصولیین هم برخی احتیاط کرده‌اند. 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 می‌گویند این منحل است و برخی می‌گویند منحل نیست و بحث‌هایی دارد. از اصولیین هم برخی قائل به احتیاط شده‌اند. در ذهنم است که اگر اشتباه نکنم صاحب هدایة المسترشدین قائل به احتیاط است و منحل نمی‌داند. نمی‌دانم شیخ هم نقل کرده است در رسائل یا نه ولی فکر کنم در دروان بین اقل و اکثر ایشان نقل می‌کند، اما به هر حال، متن هدایه مفصل دفاع می‌کند از عدم انحلال اقل و اکثر ارتباطی. یک اصولی‌ای مثل مرحوم صاحب حاشیه یا دیگری می‌گوید این منحل نمی‌شود، یعنی تکلیف ثابت است و اصل تکلیف را می‌دانیم و متعلق آن دائر است بین اقل و اکثر و منحل هم نمی‌شود 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 می‌شود و این هیچ ربطی به بحث ما ندارد. بحث ما در جایی است که اصل تکلیف مشکوک باشد و بحث برائت اینست.

بنابراین، اگر شبهه‌ای 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 نمی‌توانند 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 می‌شود؟ ارتباطی است نسبت به کفاره؟

پاسخ: تطبیق مورد روایت بر اقل و اکثر ارتباطی صحیح نیست ولی اگر کسی این را بگوید که اگر نصف کفاره ثابت باشد، نه آن نصفی است که در ضن 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 می‌آید که هیچ کدام از محتملات ربطی به بحث ما ندارد.

علاوه بر آن، نکته‌ای است که مرحوم شیخ اینجا می‌فرماید و کمتر دیدم کسی متعرض این باشد. این نکته در بحث صید که اگر اینطور باشد، چون فرض سوال فرض انفتاح باب علم است، می‌گوید اگر اینطور شد «علیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه و تعلموا». مرحوم شیخ می‌گوید اصلا ما مضایقه نداریم که در فرض شبهه قبل از فحص اگر کسی با مسأله‌ای روبرو شد در همین مورد احتیاط کند تا برود در مصادیق آینده‌اش سوال کند. می‌گوید 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 می‌گوید 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. می‌گوید 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 بی‌ارتباط به بحث برائت و احتیاط

ولی اگر سوال از آن امر ثانوی باشد که از انسان سوال شد درباره حکم مسأله‌ای که نمی‌داند چه کار کند، امام فرموده است که علیکم فتوای به احتیاط در اینجا یا علیکم بالاحتیاط که هیچ فتوایی ندهید. مرحوم شیخ می‌فرماید 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 و إن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلا حتى بالاحتياط فكذلك.[[206]](#footnote-206)

شیخ اعلی الله مقامه، دو کلمه می‌گفتید 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 ـ نه امر ثانوی ـ به ما بگویند شما احتیاط بکنید، مانعی ندارد. زیرا ایشان ـ البته تعبیر نمی‌کند که شبهه قبل از فحص است ـ می‌گوید باب سوال باز است. منتها در بحث ما در این ذیل که می‌گوید منه یظهر یعنی شبهه قبل از فحص است. در شبهه قبل از فحص، بگویند فتوا به احتیاط بدهید یا کلا احتیاط کنید و هیچ نگویید 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 می‌گوید لم ینفع فیما نحن فیه، چون ربطی پیدا نمی‌کند. آن شبهه قبل از فحص است و شبهه ما بعد از فحص است و از این جهت لم ینفع. بعد می‌فرماید حتی اگر مقصود این باشد که هیچ نگویید و حتی فتوا به احتیاط هم ندهید، فکذلک یعنی لم ینفع چون در شبهه قبل از فحص است و ربطی به بحث ما ندارد.

سوال: ظاهرا تمکن از استعلام داریم و لذا بیشتر حواشی «منه» را به آنجا زده‌اند.

پاسخ: می‌شود 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 می‌توانید بروید سوال کنید. پس شما الان قبل از فحص هستید چون سوال نکردید و اگر سوال کنید می‌شود 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 می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 749](#_Toc136123420)

[پاسخ آیت الله وحید به اشکالات مرحوم شیخ انصاری به برداشت احتیاط از صحیحه عبدالرحمن 750](#_Toc136123421)

[1. نقل اتفاق مرحوم شیخ درست نیست، زیرا صاحب معارج نقل اختلاف کرده است 750](#_Toc136123422)

[بررسی و نقد اشکال نخست 751](#_Toc136123423)

[1. بحث مرحوم شیخ در شبهه وجوبیه است که بالاتفاق احتیاط لازم نیست 751](#_Toc136123424)

[2. در اقل و اکثر ارتباطی، انحلال حقیقی رخ می‌دهد 752](#_Toc136123425)

[3. نقل اختلاف از صاحب معارج، در فرض صحت، اثبات خلاف نمی‌کند 752](#_Toc136123426)

[4. کلام صاحب معارج، نقل خلاف در مورد بحث نیست 753](#_Toc136123427)

[2. علم مورد روایت در اقل و اکثر، غیرمنجِّز است 757](#_Toc136123428)

[نقد اشکال دوم آیت الله وحید 758](#_Toc136123429)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث در روایات احتیاطی بود که لسان آ‌ن‌ها امر به اخذ به احتیاط است. جلسه گذشته صحیحه عبدالرحمن را بررسی کردیم که دو شخص در حال احرام، صیدی می‌کنند و شک می‌کنند که کفاره بر هر دو مجموعا 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 صحیحه عبدالرحمن

آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان هر سه اشکال شیخ را پاسخ می‌دهد و در نهایت هم می‌فرماید که به نظر می‌رسد این روایت فی حد ذاتها بر احتیاط دلالت می‌کند. اینکه ادله برائت اگر تمام باشد بتواند مقابله کند یا خیر، بحث دیگری است. می‌فرماید بحث در اینجا فعلا در اینست که مضمون این روایات چیست.

نکته‌هایی 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 می‌کند و صحیحه هم هست و از این جهت مهم است.

# 1. 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 ـ چنان‌چه سوال سائل در اینست که آیا بر هر یکی از این دو نفری که صید کرده‌اند، فقط نصف کفاره لازم است یا تمام کفاره لازم است؟، و واضح است که این مورد استقلالی است نه ارتباطی به‌طوری که اقل قدر متیقن است و اکثر مشکوک الوجوب است ـ 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 الفوائت المرددة، والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق[[207]](#footnote-207)

آیت الله وحید می‌فرماید اینکه مرحوم شیخ فرمود بالاتفاق اکثر واجب نیست، درست نیست. می‌فرماید این اشکال وارد نیست.

وذلک لعدم ثبوت الاتفاق علی البرائة عن الاکثر فی الاقل و الاکثر غیر الارتباطی بل الثابت خلافه، حیث إن المحقق فی المعارج فی ضمن المسائل التی ذکرها فی الفصل الثالث من الباب العاشر تعرض للاقل و الاکثر الاستقلالی و قال بأن الاقل واجب قطعا و وجوب الاکثر مختلف فیه.

از این نکته که ایشان فرمود، انصافا نمی‌شود عبور کرد. مرحوم شیخ ادعای اتفاق کرده است ولی ایشان از صاحب معارج اختلاف را نقل می‌کند. پس آن اتفاقی که مرحوم شیخ بر اساس آن می‌فرماید این روایت نمی‌شود دال بر احتیاط 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.

## 1. بحث مرحوم شیخ در شبهه وجوبیه است که بالاتفاق احتیاط لازم نیست

اولا مرحوم شیخ که فرمود «هذا مما اتفق علیه الکل»، 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»[[208]](#footnote-208)؛ 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: قبلا 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 ببینم 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 مستقلی نکردم.

سوال: خود شیخ تصریح دارد که مخالفانی در کار است.

پاسخ: اجماعی که ایشان نقل کرده است را بخوانم؟

سوال: توجیه دارد که قابل اعتنا نیست مثلا.

پاسخ: توجیهش ممکن است این باشد که اصلا مخالفت متاخرین قدحی در اجماع و اتفاق ایجاد نمی‍کند. اجماع و اتفاقی که ذکر کردند برای قدماست 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.

## 2. 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 اجمالا تکلیف معلوم است و متعلق آن متعدد است و دوران بین آن‌ها است. در اقل و اکثر استقلالی حقیقتا 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 دَین 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 لبّا یقین دارم حتما 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 یقینا 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 لبّا همان شک بدوی است.

## 3. 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 خلافی 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 والاکثر الاستقلالي و قال بأن الأقل واجب قطعا و وجوب الأکثر مختلف فیه.

می‌گوییم که این حرف درست نیست. اولا: 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 مطلقا 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 احراز 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!

## 4. 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 مساله‌ای 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 برائت جاری می‌کنیم، از این باب است که قول اقل اجماعی است. می‌گوید «لأن الاجماع وقع علی الاقل»، در حالی که شبهه حکمیه کاری به اقوال ندارد و اصلا ممکن است هیچ قولی هم نقل نشده باشد. مثلا مساله مستحدثی پیش آمده است و فقیه دائر بین اقل و اکثر استقلالی است، و هیچ طرف آن قائل ندارد. بنده می‌خواهم برائت 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 بالاکثر 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 الکثر الاستقلالی و قال بان الاقل واجب قطعا و وجوب الاکثر مختلف فیه»، اما اصلا 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 نهایتا 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 برائت 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 می‌گوید که بله، قول اقل حجت است چون اجماع داریم.

بنده می‌گویم 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 بگویید در آن شک در اقل و اکثر هم در می‌آید 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 ـ

یعنی موضع آن اقوال یدخل فی بعض

كما اختلف في حد الخمر، فقال قوم: ثمانون، وآخرون: أربعون وفي دية اليهودي، فقيل: كدية المسلم، وقيل: ثمانون، وقيل: على النصف وقيل: على الثلث

اقوال فقها بالفعل هست و متفاوت است

هل یکون الأخذ بالأقل حجة؟

در اقل و اکثر استقلالی به اجماع مراجعه نمی‌کنیم بلکه می‌گوییم علم داریم به أقل.

حکم بذلک قوم و أنکر آخرون

احتمالا محل استشهاد آیت الله وحید حفظه الله همین کلمه است که حکم بذلک قوم و انکره آخرون.

وأما القائلون بذلک

که اقل حجت است

فقالوا قد حصل الاجماع علی وجوب الاقل[[209]](#footnote-209)

اصلا می‌گویم 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 نمی‌گوید 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. مثلا 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 می‌گوید و هر یک هم قائل دارد و من اصلا 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. می‌گوید فقال قوم ثمانون و قوم آخرون أربعون 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 متیقنا 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 می‌گوید 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 نافیه 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 مثلا دو قائل داریم.

سوال: در حد خمر یکی می‌گوید 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 قولِ مقابل ماست. اقل و اکثر یعنی مکلف امرش را و تکلیف خودش را دائر بین اقل و اکثر می‌بیند. 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 می‌کنیم. ولی اینجا می‌گوید اقل را از باب اجماع درست کردیم، و اجماع در اقوال جاری است و ما ممکن است اصلا قول نداشته باشیم.

# 2. علم مورد روایت در اقل و اکثر، غیرمنجِّز است

نکته دوم در کلام آیت الله وحید اینست که می‌فرماید شما بر استدلال احتیاطی‌ها 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 می‌فرماید این اشکال هم وارد نیست، زیرا در این نوع اقل و اکثرها، علم اجمالی منجِّز نیست. بحث احتیاطی‌ها اینست که اقل و اکثری که مورد روایت است، اقل و اکثری است که علم آن منجز نیست. اینجا احتیاط قائل شده‌اند. آقای وحید می‌فرماید شبهه بدوی با اقل و اکثری که علم آن منجِّز نیست یکی است. بنابراین این بیان مرحوم شیخ ـ که فرمود: بحث ما درباره شبهه بدوی است نه درباره اقل و اکثر مقرون به علم ـ درست نیست زیرا شبهه بدوی با علم غیر منجز یکی است.

از طرف دیگر هم توضیح می‍دهد که چرا شک مقرون به علم غیر منجّز با شبهه بدوی یکی است. اگر مراد تنجیز باشد، اقل و اکثر استقلالی است و منجز نیست. اگر صرف علم کفایت می‌کند، ایشان می‌گوید در شبهه بدوی هم علم داریم. چه مجتهد و چه مقلد، قبل از مراجعه به اخبار یک علم اجمالی دارد که در میان همه محتملات، 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 انصافا 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 ـ و نمی‌گوید اینطور است ـ 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.

حال، 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 غیرمنجز داریم. اگر هم بگویید تکلیف منجَّز 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 وأمثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة

ثبوت تکلیف فی الجمله را پذیرفته است. چرا؟

لأجل هذه الصحیحة و غیرها

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 مماثلا له،

گفته است مورد ما مثل این نیست چون تکلیفش ثابت نیست و شبهه بدوی است.

لعدم ثبوت التکلیف فیه رأسا.[[210]](#footnote-210)

امثال «مما ثبت التکلیف» یعنی ثبت شرعا، نه اینکه ثبت به شکل غیر منجَّز. 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 الصحیحة 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 کان المراد من العلم الموجود فی الاقل والاکثر هو العلم الغیر المنجز للتکلیف

که می‌گوییم فرض شما اشتباه است و مرحوم شیخ در تکلیف منجز بحث می‌کند، ولی فرض کنیم اینطور باشد،

فالشبهه البدویه أیضا مقترنة بالعلم الغیر الموثر فی التنجیز و ذلک لوجود العلم الاجمالی لکل مکلف من المقلد و المجتهد بوجود تکالیف کثیرة الزامیة مرددة بین الاقل المعلوم بالتفصیل بعد الفحص عن الدلیل و الاکثر المشکوک

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. انشاالله 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 لبّا 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 تنزلا بحث می‌کند. می‌گوید ولو قلنا ... قبل آن می‌گوید این شبهه وجوبیه است، چون اقل و اکثر استقلالی قبلش عنی قبلش میدا می یبعون. لاتفاقاین قائل هستند. ه استتفی کندس مثل که معلوم بالاجمال مفصل میشودست.ت و بحث ما شبهه بدو حقیقتا 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 اولا مرحوم شیخ می‌گوید منجَّز نیست و ثانیا می‌گوید تنجیز هم باشد بحث ما فرق می‌کند و ثالثا نقض آقای وحید به اینکه علم اگر منجَّز 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 761](#_Toc136206342)

[ادامه بررسی و نقد پاسخ نخست آیت الله وحید به اشکالات مرحوم شیخ انصاری 762](#_Toc136206343)

[مسأله دوم و سوم معارج نیز دلالتی بر نقل خلاف در مورد بحث نمی‌کند 762](#_Toc136206344)

[اختلاف عبارات شیخ انصاری در اتفاق یا عدم اتفاق بر عدم احتیاط در شبهه وجوبیه و موضوعیه 765](#_Toc136206345)

[عدم دلالت عبارات محدث بحرانی و محدث حر عاملی بر اختلاف در وجوب احتیاط در شبهه وجوبیه 765](#_Toc136206346)

[وجه جمع عبارات مرحوم شیخ انصاری در کلام مرحوم آشتیانی 769](#_Toc136206347)

[نقل خلاف از افراد مجهول در مسائل مبتلابه، قادح اجماع نیست 770](#_Toc136206348)

[اتفاق بر عدم احتیاط در شبهات وجوبیه و موضوعیه، مانع از ظهور صحیحه در احتیاط است 771](#_Toc136206349)

[تقریر سوم آیت الله وحید برای برداشت احتیاط از صحیحه عبدالرحمن 772](#_Toc136206350)

[اشکال کلام آیت الله وحید 773](#_Toc136206351)

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

# خلاصه بحث گذشته

در جلسه گذشته برخی از اشکالاتی که بر مرحوم شیخ وارد کرده‌اند در بیانی که ایشان در رد استدلال به صحیحه عبدالرحمن بن حجاج داشت، مورد بحث واقع شد. مرحوم شیخ تقریبا سه اشکال به کیفیت استدلال اخباریین به صحیحه عبدالرحمن وارد کرده بود. آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان هر سه اشکال را جواب می‌دهد و نهایتا می‌فرماید این روایت دلالت بر احتیاط در شبهه تحریمیه می‌کند.

اولین بحثی که ایشان داشت درباره اقل و اکثر بود. مرحوم شیخ فرموده بود ظاهرِ اینجا، اقل و اکثر استقلالی است و اقل و اکثر استقلالی به شبهه بدوی وجوبیه بازگشت می‌کند، زیرا ـ بنده عرض می‌کنم ـ منحل می‌شود به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک در وجوب زائد و بنابراین می‌شود شبهه بدوی وجوبیه. مرحوم شیخ فرمود به اتفاقِ اصولیین و اخباریین، در شبهه وجوبیه احتیاط جاری نیست. می‌خواست 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 می‌کند 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 می‌کنم تا به فرمایش آیت الله وحید جفا نشود. در فصل سوم شش مساله مطرح است و سه مساله اول به یک نحوی به بحث احتیاط مربوط می‌شود. دیروز یک مساله را خواندیم.

در آن مساله که عرض کردم علی الظاهر ربطی به بحث ما ندارد، یک احتمال دیگر هم می‌دهم که باز عدم ارتباط را تایید می‌کند. اصلا چه کسی گفته است که این بیان مرحوم محقق درباره امامیه و شیعه باشد؟! تعبیر اینست که «المسالة الأولی إذا اختلف الناس علی أقوال»، سپس فرموده است که «هل یکون الاخذ بالاقل حجة؟». بله، دیروز هم اجمالا عرض شد که شاید برخی فروض این مساله 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 نمی‌آید که در شبهه وجوبیه به طور کلی کسی قائل به احتیاط باشد. این یک مساله است.

البته در تقریرات ایشان آدرس روشنی نداده‌اند و صفحه‌ای آدرس داده شده است که طبع ما این صفحه را ندارد. آدرس به صفحه 294 داده است در حالی که طبع ما[[211]](#footnote-211) به طور کلی 247 صفحه است. نمی‌دانم طبع دیگری هست یا خیر. مقصود اینست که نمی‌دانیم به کدام مساله ایشان ارجاع کرده است، چون این مساله یک غموض دیگری هم دارد و آن هم فرمایش خود شیخ است که آن را هم می‌خوانیم. مرحوم شیخ برای بیان اختلاف به یک مساله دیگر معارج رجوع کرده است که عرض می‌کنم. این مساله اول است.

## مسأله دوم و سوم معارج نیز دلالتی بر نقل خلاف در مورد بحث نمی‌کند

در مساله دوم در معارج، می‌گوید:

المسألة الثانیة: إذا اختلفت (الأمة)

امت را داخل پرانتز نوشته‌اند و نسخه بدل در پاورقی گفته‌اند که (الإمامیة). نمی‌دانیم مصححین این پرانتز را اضافه کرده‌اند یا در متن هم بوده است.

على قولين، هل يجب الاخذ بأخفهما حكما بتقدير عدم الدلالة على كل واحد منهما؟ صار إلى ذلك قوم وقال آخرون : بالاثقل، والكل باطل.[[212]](#footnote-212)

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 بالاحتياط غير لازم.

سپس فرموده است

وصار آخرون الی وجوبه

روشن می‌شود که عده‌ای قائل به احتیاط‌ هستند.

و قال آخرون: مع اشتغال الذمة یکون العمل بالاحتیاط واجبا، و مع عدمه لا یجب.[[213]](#footnote-213)

عنوان اینجا روشن‌تر از بقیه است. در متن مسأله 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 اولا معلوم نیست که شبهه وجوبیه را هم بگیرد و نمی‌دانیم مگر اینکه اطلاق بگیرید. 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 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 پیش‌روی انسان است هزاران احتمال خلاف می‌دهد. در همه موارد باید احتیاط کند؟! کسانی در میان ما قائل باشند که در شبهه وجوبیه و موضوعیه هم باید احتیاط کرد؟! احتمالا نمی‌شود به اطلاق این فرمایش اخذ کرد.

نکته دیگری که در اینجا به نظر می‌رسد که فهم اطلاق را مشکل می‌کند، مثالی است که ایشان زده است. مثال‌هایی که ایشان می‌زند همگی راجع به احکام وضعی آنهم تسبیبی است، مثلا ولوغ کلب. می‌دانیم إناء با ولوغ کلب نجس می‌شود، ولی با چه پاک می‌شود؟ با غسله واحده یا سبع یا ثلاث؟ اگر شک کردیم، می‌گوید احتیاط باید کنیم. ولی این اصلا باب تسبیبیات در امور وضعیات است و همه این را می‌گویند. چه کسی مخالف این است؟ اینکه همه می‌گویند 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 می‌گویند که اگر در سبب شک کنید، نمی‌توانید 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 می‌گوید:

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 می‌شود، برای اینکه یقین کنیم این نجاست زائل شد، باید اجماع بر ما یطهر هم پیدا کنیم.

 ليزول ما أجمعنا عليه من النجاسة بما أجمعنا عليه من الحكم بالطهارة.[[214]](#footnote-214)

مثال را هم برده‌اند جایی که خیلی‌ها قبول دارند. این جور احتیاط‌ها را اصولیین هم قبول دارند. لذا عرض من اینست که حتی در مساله ثالث که می‌فرماید «العمل بالاحتیاط غیر لازم» و در مقابل «صار آخرون الی وجوبه»، روشن نیست که کجاها می‌گویند وجوب است. بالاطلاق می‌گویند 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 حکمیه تحریمیه. 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 می‌خوانیم. منتها به نظر بنده همین مساله سوم هم روشن نیست که خلافی که مرحوم محقق نقل می‌کند، 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 زیادتر می‌کند اینست که خود شیخ اینجا و قبل از اینجا به ضرس قاطع می‌گوید که اتفق الاخباریون و الاصولیون بر اینکه در شبهه وجوبیه و موضوعیه احتیاط جاری نیست و مصب اصول دیگر از جمله برائت است. با اینکه خود ایشان این را می‌فرماید و می‌گوید اتفاق است و هیچ اختلافی نیست، اما در بحث شبهه وجوبیه عباراتی می‌آورد که از آن‌ها استشمام وجود خلاف می‌شود. عجیب اینست که باز همانجا ذیل بحث که می‌خواهد تلخیص کند، کلمه‌ای می‌آورد که دال بر اتفاق است. این خیلی عجیب است.

در شبهه وجوبیه که در طبع های جدید در صفحه 141 است، می‌نویسد:

المطلب الثاني في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام وفيه - أيضا - مسائل:

الأولى فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي [یعنی وجوبی] من جهة عدم النص المعتبر

اینجا تعبیرشان اینست که:

والمعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط

معروف است از اخباریین که اینجا این را می‌گویند.

# 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 می‌کند که ظهور آن‌ها همین بیان اتفاق است و عدم اشکال اخباریین در جریان برائت در شبهه وجوبیه. عبارت مرحوم حر عاملی اینست:

قال المحدث الحر العاملي- في باب القضاء من الوسائل -:

مرحوم حر عاملی از اخباری‌ها بوده است. کتاب فوائد طوسیه پر است از فوائدی که در رد اصولیین است و به تعابیر مختلف است که گاهی هم خیلی تند می‌شود. 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

یعنی تکلیف را بدانیم و متعلق مردد باشد.

و جزاء واحد للصید أو اثنین ونحو ذلک

که بحث ماست.

از اینجا یک توجیهی برای بیان مرحوم شیخ انصاری هم درست می‌شود. ایشان گفته بود که علی تقدیر التسلیم در جایی که تکلیف روشن باشد و ثَبَتَ اصل تکلیف به دلیلی ولو به مثل همین صحیحه؛ اینجا می‌فرماید 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 می‌کنم برای کلیتی که شیخ ادعا می‌کند، مگر اینکه بگویم تخصیص خورده است که به صورت موردی اخباریین گفته باشند. توجیه را بعدا عرض می‌کنم. این فرمایش محدث حر عاملی است که لا خلاف فی نفی الوجوب إلا إذا علمنا بأصل التکلیف و تردد متعلقه.

فإنه يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معا، للنص، وتحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه

تحریم جزم که مربوط به فتواست، نه اینکه ربطی به واقع داشته باشد.

عملا بأحاديث الاحتياط، انتهى موضع الحاجة.[[215]](#footnote-215)

شاید صاحب وسائل هم از این روایات احتیاط، احتیاط در فتوا فهمیده است نه احتیاط در اصل مساله واقعی. کاری به این‌ها نداریم که حرف‌های عرضی در بحث است. محل استشهاد این جمله ایشان است که «لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک 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 می‌کنیم

وهذا القسم لا خلاف في صحة الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إن الأصل الوجوب.

دیگر از این صریح‌تر می‌شود گفت که محدث بحرانی ادعا می‌کند در شبهه وجوبیه «لم یقل أحد إن الأصل الوجوب»!؟ منتها همین محدث بحرانی در کتاب الدرر النجفیة که معلوم است در دسترس مرحوم شیخ نبوده است، می‌گوید:

و قال فی محکي کتابه ـ المسمی بالدرر النجفیة ـ:

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 می‌رساند.

طبع سنگی الدرر النجفیة را دیده بودیم و سابقا داشتیم. اخیرا دیدم در چهار مجلد طبع کرده‌اند و خیلی کتاب خوبی است. مرحوم بحرانی اخباری معتدلی است ولی انصافا بحث‌های خیلی خوبی در الدرر النجفیة دارد. ملتقطات است، یعنی بحث‌های رجالی و اصولی و قواعد فقهی دارد و کتاب خیلی خوبی است. ایشان در آنجا می‌فرماید 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 می‌کند که بحث در شبهه وجوبیه هیچ اختلافی نیست و شبهه‌ای در عدم وجوب احتیاط نیست. منتها ایشان در مساله وجوب احتیاط

لكنه (قدس سره) في مسألة وجوب الاحتياط، قال بعد القطع برجحان الاحتياط:[[216]](#footnote-216)

و مفصل توضیح داده است که یکجا احتیاط واجب است و یکجا مستحب است، منتها در موارد احتیاط واجب چیزهایی فرموده است که اطلاق آن‌ها ممکن است شبهه وجوبیه را بگیرد. تردیدی که هست این است.

پس صاحب حدائق در مقدمه کتابش می‌گوید «لم یقل احد بوجوب الاحتیاط» در شبهه وجوبیه. در درر نجفیه یک جا به این تصریح می‌کند، ولی یک جا حرفی می‌زند که شاید از آن اختلافی استشمام بشود. به نظرم در مقابل تصریحاتش باید آن را به چیز دیگری حمل کرد.

باقی می‌ماند مطلبی از محدث ملا امین استرآبادی در فوائد مدنیه. ایشان هم حرف‌هایی دارد که بخش‌هایی را مرحوم شیخ نقل می‌کند و از آن هم استشمام می‌شود وجود یک مخالفتی حتی در شبهه وجوبیه. بعد مرحوم شیخ تلخیص می‌کند حرف ایشان را و سپس می‌گوید:

وكيف كان: فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في 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 «فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة». شیخ عبارت را آورده است و به همین مساله سومی که عرض کردیم ارجاع می‌دهد.

حيث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى لزومه، وفصل آخرون، انتهى. وحكي عن المعالم نسبته إلى جماعة.[[217]](#footnote-217)

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»، انصافا 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 مطهِّر 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« فاظاهر ان المسالة خلافیة»! ولی در ادامه می‌فرماید:

لکن لم یعرف القائل به بعینه.

ظاهر مساله اختلافی است به حسب آنچه که از صاحب معارج و غیره نقل کرده است، ولی «لم یعرف القائل به بعینه»

و إن کان یظهر من الشیخ و السیدین

یعنی مرحوم سید مرتضی و سید ابن زهره در غنیه،

التمسك 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 می‌فرماید:

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 شئ 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 می‌آید

كما سيجئ إن شاء الله تعالى، لكنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقية.[[218]](#footnote-218)

بالا می‌گوید که یظهر که این مساله اختلافی است و پایین می‌گوید 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 فقره‌ای که اینجا می‌گوید اتفاق شده است بین اصولیین و اخباریین در نفی وجوب. ایشان می‌فرماید در قضاء فوائت که مرحوم شیخ مثال می‌زند، برخی قائل به اکثر شده‌اند. چطور شیخ این را می‌گوید؟ ایشان می‌گوید 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 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 استثنائا 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 مضعِّفه که در خود عبارت ایشان است که مثال زده است به احکام وضعی آن هم در تسبیبیات. اینجا برخی از اصولیین هم ممکن است همین را بگویند. مقصود اینست که نهایتا آنچه که آقای وحید فرموده است، انصافا فی الجمله 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 احد» و امثال آن، به نظرم جا ندارد که بگوییم اختلافی است به این معنا.

# نقل خلاف از افراد مجهول در مسائل مبتلابه، قادح اجماع نیست

علاوه بر اینکه ممکن است بگوییم در باب اجماعات خصوصا در مسائل مبتلابه، وجود یک خلافی از کسی که اساسا معلوم نیست کیست، قادح نباشد. چون اگر کلامی از امام علیه السلام باشد و مبتلابه باشد مساله، حتما 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، استنادا به نقل مثل صاحب معارج که نمی‌دانیم اطلاق کلام وی چقدر است، قادح اجماع باشد. بگوییم عده‌ای بوده‌اند که نه اسمی دارند و نه رسمی، این قادح اجماع نیست. اجماعی که حجت است اینست که سینه به سینه، قولی از امام به ما رسیده باشد. وجود خلاف ممکن است قادح باشد، ولی چه زمانی قادح 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 مساله غیر مبتلابه بگوییم 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 مبتلابه 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، مخصوصا اجماع متقدمان که علی الظاهر 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 آنهایی که می‌شناسیم جور دیگری فهمیده‌اند. آیا می‌شود گفت ما باید حتما احتمال دیگری هم بدهیم در روایت و ما مستقل هستیم در فهم ظهورات؟ بله، به عنوان مکلف مستقلیم 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 اجمالا 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 لزوما از عدم استظهار نیست.

پاسخ: باید بگویند تعارض بوده است مثلا. آیا این را گفته‌اند؟ یعنی از این‌ها نفهمیده‌اند وگرنه می‌گفتند معارض است. مثل مرحوم صاحب حدائق باید بگوید ما ادله وجوب احتیاط داریم ولی ادله برائت 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 آهنین نداریم. این روایت در دست اینها بوده است و دست‌کم 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 مستقلا برائت و نفی وجوب احتیاط را اثبات می/کند 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 قادح تمسک به این روایت است.

# تقریر سوم آیت الله وحید برای برداشت احتیاط از صحیحه 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 تدروا» باید احتیاط کنید «حتی تعلموا». شما بعد از فحص هم حالتان همینطور است و «اصبتم بمثل هذا» هستید و «لم تدروا» 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 برائت 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 برائت 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 تدروا» است و ما می‌گوییم بعد از فحص، قبح عقاب بلا بیان و امثال آن لم تدروا و غایت را حاصل کرده است. آقای وحید به این پاسخ می‌دهد. اگر بنا باشد با قبح عقاب بلا بیان و ادله برائت، لم تدروا 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 می‌گوید «حتی تسالوا و تعلموا». چه کسی گفته است که «وتعلموا» غایت است؟ شاید «وتعلموا» 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 می‌شود؟

پس اولا: می‌گوییم «وتعلموا» غایت نیست، بلکه اثر طبیعیِ «وتسالوا» است. یعنی اگر گفتند در جایی که اصبتم بمثل هذا و فتح باب علم و علمی بود و می‌توانید از امام سوال کنید، باید احتیاط کنید تا از امام سوال کنید. به نحو طبیعی وقتی سوال کنید علم هم پیدا می‌کنید. پس «وتعلموا» غایت نیست تا بگویید لبّ آن اینست که «اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا» باید احتیاط کنید «حتی تعلموا». اگر این بود، فرمایش شما درست بود؛ اما می‌گوید «حتی تسالوا» که فتح باب علم و علمی است.

ثانیا: حتی اگر بیان اول ما را نپذیرید که «وتعلموا» جزء غایت نیست بلکه بگویید جزء غایت است؛ می‌گوییم 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 بپرسید حکم مساله را.

در بیان اول می‌گوییم که «و تعلموا» هیچ ربطی به غایت ندارد و اثر طبیعی را ذکر کرده‌اند یعنی تفریع است نه غایت. فرق است بین اینکه بگوییم غایت، علم است و بین اینکه بگوییم غایت، سوال است و «وتعلموا» تفریع بر سوال است. بیان دوم اینست که اصلا فرض کنیم «وتعلموا» هم جزء غایت باشد، ولی در کدام ظرف؟ در این ظرف که «إذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا» و باب علم باز است و می‌توانید سوال کنید، باید احتیاط کنید تا سوال کنید تا علم پیدا کنید. یعنی تا علم پیدا کنید که غایت است، در این بستر است. نمی‌خواهیم بعد از فحص را نفی کنیم ولی از این دلالتی استفاده نمی‌شود 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 نمی‌دانستید باید بایستید و احتیاط کنید تا اینکه از امام بپرسید. این چه ربطی به بعد از فحص دارد؟

روی آن تامل کنید تا جلسه آینده.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[روایت دوم از روایات امر به احتیاط: موثقه عبدالله بن وضاح 775](#_Toc136599462)

[تقریب استدلال به موثقه برای دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات بدوی 776](#_Toc136599463)

[به لحاظ سندی موثقه قابل أخذ است 776](#_Toc136599464)

[توفیق نجاشی مقدم برجرح ابن غضائری است 777](#_Toc136599465)

[عمل به قول رجالیین، مستند به شهادت حسی یا قریب به حس یا شهادت خبرویت آنان است 778](#_Toc136599466)

[ناسازگاری استظهار استحباب احتیاط با استظهار شبهه موضوعیه بودن موثقه در کلام شیخ انصاری 779](#_Toc136599467)

[استظهار شبهه موضوعیه بودن موضوع موثقه در کلام شیخ انصاری 780](#_Toc136599468)

[استبعاد شبهه حکمیه بودن موضوع موثقه در کلام شیخ انصاری 782](#_Toc136599469)

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

**روایت دوم از روایات امر به احتیاط: موثقه عبدالله بن وضاح**

از جمله روایاتی که برای احتیاط تمسک کرده اند موثقه عبد الله بن وضاح است که مرحوم شیخ دومین روایتی است که در اینجا ذکر می‌کند و می‌فرماید که علی الاقوی موثقه است. متن اینست:

 قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى 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.[[219]](#footnote-219)

در این روایت جهاتی از بحث وجود دارد.

**تقریب استدلال به موثقه برای دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات بدوی**

وجه استدلال آنطور که مرحوم شیخ می‌فرماید علی الظاهر از این باب است که «تأخذ بالحائطة لدینک» را به عنوان دلیل و مناط کلی گرفته‌اند 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 حمره‌ای دیده شده است و موذنون هم اذان گفته‌اند، در اینصورت، سوال می‌کند که نماز مغرب را می‌توانم بخوانم و اگر روزه هستم می‌توانم افطار کنم یا باید صبر کنم تا حمره‌ای 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 «وتأخذ بالحائطة لدینک» دارد و ظاهر آن مانند تعلیل می‌ماند. مرحوم شیخ می‌فرماید مثل اینست که شما به مخاطب بگویید «أری لک أن توّفی دَینک و تخلّص نفسک»، یعنی اینطور فکر می‌کنم که دین خود را بدهی و جانت را خلاص کنی و درگیر آن نباشی. اگر این تعبیر شود، معلوم است که «تخلص نفسک» غایت اصلی است و توفیه دین هم مصداق آن است. اینجا هم مانند آن است. امام می‌فرماید 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. طبیعتا مستدل می‌خواهد 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 می‌شود.

**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 کرده‌اند. این روایت در تهذیب است و مرحوم صاحب وسائل در جلد چهار چاپ‌های جدید، باب شانزده از ابواب مواقیت، در صفحه 177 آورده است و در چاپ‌های قبلی جلد سوم است. روایت چهاردهم اینست:

وعنه، عن سلیمان بن داود

سه روایت قبل‌تر که روایت شیخ در تهذیب است می‌فرماید:

بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة.

و اینجا سه روایت بعد، می‌فرماید:

وعنه، عن سلیمان بن داود، عن عبد الله بن وضّاح قال: کتبت للعبد الصالح[[220]](#footnote-220)

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، موثقه است علی الاقوی. احتمال ضعفی 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 می‌کند.

**توفیق نجاشی مقدم برجرح ابن غضائری است**

منتها واقع اینست که ابن غضائری جرّاح است و همه می‌دانند. وقتی به کتب او مراجعه می‌کنید، موارد کثیره‌ای 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 بحث‌های زیادی کرده‌اند. برخی گفته‌اند که کتاب ابن غضائری مسلم نیست که برای ابن غضائری باشد، پس مسلم نیست او جرّاح باشد. این یک بحث تاریخی است. می‌گوییم این کتاب که منسوب به ابن غضائری است و می‌خواهید به آن تمسک کنید، جرح‌هایش غیر متعارف است، مثل انسان بدبینی است که دائما به هر کس که نظر می‌کند، نظر منفی دارد. از این جهت ساقط می‌شود، مخصوصا در جایی که معارض باشد. عده‌ای گفته‌اند که اصل کتاب ثابت نیست از ایشان باشد، و برخی افراد از اعلام نقل کرده‌اند ـ و بنده خودم مراجعه نکرده‌ام ـ 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 کتاب‌های ابن غضائری از بین رفته است. مرحوم آقای خویی هم ظاهرا به این رای متمایل شده است که این کتابی که الان موجود است هرچند منسوب به ابن غضائری است ولی برای ایشان نیست.

برخی از جهت دیگر اشکال کرده‌اند. ممکن است کسی در انتساب این کتاب، این مقدار قائل به نفی نسبت نباشد، ولی جهت دیگری راجع به ابن غضائری می‌گویند که نفی و جرح‌های او اجتهادی است و از باب مراجعه به متن است. گویا یک حدیث‌شناس قوی‌ای بوده است که نگاه به حدیث می‌کرد و اجتهاد می‌کرد که این روایت و این متن، صادر از امام نیست، و لذا حکم به جعل می‌کرد. وقتی حکم به جعل می‌کرد، خود کسی که ناقل است هم مورد جرح قرار می‌گیرد که چیزی را جعل و اضافه کرده است.

**عمل به قول رجالیین، مستند به شهادت حسی یا قریب به حس یا شهادت خبرویت آنان است**

بنده نمی‌دانم از لحاظ تاریخی این بیان چقدر درست است. برخی از رجالیین فرموده‌اند و برخی از اعلام معاصر هم از آن‌ها تبعیت کرده‌اند که جرح‌های ابن غضائری اینطور بوده است و لذا حجت نیست. این جرحِ اجتهادی است.

عمل ما به قول رجالیین نباید از روی اجتهاد به این شکل باشد، بلکه یا باید از باب شهادت عن حس باشد که معمولا در فواصل زمانی رخ نمی‌دهد؛ یا قریب به حس باشد از این باب که این نقل‌ها 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 می‌کند. کسی که الان به او به عنوان یک کارشناس خبره مراجعه می‌کنیم، گاهی از روی اجتهاد نظر می‌دهد و گاهی نظر او از مجموع قرائنی است که هر کس مراجعه کند، همین را می‌گوید. این چیزی قریب به حس می‌شود. وجه رجوع ما به رجالیین 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 نمی‌توان عمل کرد.

به هر حال، اگر طریق دوم را بپذیریم یعنی طریق رجالیین، این روایت می‌شود موثقه؛ و اگر هم بنا بر وسع مشربی باشد که عده‌ای از اخباریین و عده‌ای از اصولیین دارند که کتاب تهذیب بلکه کل کتب اربعه را علی الاصول معتبر می‌دانند به معنای اعتبار و صحت قدمایی، در اینصورت نیز اعتبار آن روشن است. بنابراین، این روایت قابل عمل کردن است.

البته نکته‌ای را هم برخی از بزرگان فرموده‌اند که قابل توجه است. همین روایت در استبصار به جای وضّاح، صباح یا صبّاح دارد. بنده مراجعه نکردم و ایشان فرموده است در کل روایات مرویه در کتب مختلف روایی، یک جا نداریم که عبدالله صباح یا صبّاح باشد. اگر واقعا به این روایت استبصار اخذ کنیم، جزء مجاهیل می‌شود، اما روایتی از عبدالله بن صبّاح 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 صبّاح یا صباح نوشته‌اند.

در کل به نظر می‌آید که این روایت قابل اخذ است و باید برویم سراغ متن آن.

سوال: حسن بن محمد بن سماعه واقفی مذهب بوده است.

پاسخ: ولی ثقه است. درست است که امامی نیست ولی ثقه است. مرحوم شیخ هم نفرمود که صحیحه است و فرمود موثقه است.

**ناسازگاری استظهار استحباب احتیاط با استظهار شبهه موضوعیه بودن موثقه در کلام شیخ انصاری**

در متن، مرحوم شیخ اول نکته‌ای می‌فرماید که مقداری مساله درست کرده است و برخی آن را اشکال تقریبا 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[[221]](#footnote-221)

ابتدا می‌گوید که ظاهر آن استحباب است، زیرا فرموده است که «أری لک أن تنتظر». «أری لک» 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 «اری لک» دال بر استحباب است؟ آیت الله وحید یکی از اشکالاتی که کرده اینست که از کجا می‌گویید که «أری لک» دال بر استحباب است؟ «أری لک» مثل «رأیي لک» است. به مجتهدی مراجعه کنند و او بگوید «رأیي لک کذا» به معنای استحباب نیست. انصاف اینست که «أری لک» غیر از «رأیي لک» است. «أری لک» 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" يستشم منه رائحة الاستحباب[[222]](#footnote-222)

یعنی «أری لک» 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 بعدا ذکر می‌کند چطور جمع می‌شود؟ مثلا احتمال شبهه موضوعیه اگر باشد، نتیجه‌ آن اشتغال است و جزما احتیاط است. چطور شیخ می‌فرماید «ظاهرها الاستحباب» ولی در عین حال می‌فرماید «الظاهر أن مراده الاحتیاط من حیث الشبهة الموضوعیة»؟ 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.

لعل یک وجه این باشد که ظاهر «أری لک» استحباب است یا یستشم منه الاستحباب، ولی باید از این رفع ید کنیم به هر تقدیر. این را شیخ در عبارت نیاورده است و باید می‌آورد 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 می‌فرماید که بنا بر اینکه شبهه حکمیه باشد، فرموده است که تعبیر «أری لک» که ظاهر در استحباب است و یستشم منه رائحة الاستحباب و نیز این نکته که امام علیه السلام معمولا در شبهه حکمیه حکم به احتیاط نمی‌کند، از این می‌فهمیم که تقیه است. یعنی گویا ایشان بر سر اینکه «أری لک» استحباب است یا استشمام استحباب از آن می‌شود، 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 می‌توانیم این حرف را بزنیم یا خیر؟ در هر حال، اشکال‌‌مّائی به شیخ وارد است، زیرا مرحوم شیخ این روایت را حسب تقریری که الان می‌گوییم، ظاهر در شبهه موضوعیه می‌داند و آن دومی را که شبهه حکمیه باشد، بعید می‌داند. شما که ظاهر در شبهه موضوعیه می‌دانید و می‌فرمایید لازمه شبهه موضوعیه، اشتغال و احتیاط است، این چطور با «ظاهرها الاستحباب» سازگار است؟ این مشکل می‌شود.

به هر حال، یک بحث این شد که این عبارت ایشان که «ظاهرها الاستحباب» درست است؟ یعنی آیا اثباتا «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 موثقه در کلام شیخ انصاری**

برویم سراغ فرمایش شیخ نسبت به متن موثقه. مرحوم شیخ در مقام جواب به استدلال می‌فرماید این روایت یک ظهور اولی دارد در این که ما می‌گوییم. اگر کسی قبول نکرد، بعیدا ممکن است مراد چیز دیگری باشد. ظهور اولی چیست؟

می‌فرماید گاهی سوال از شبهه موضوعیه است. راوی می‌داند که غروب به چه چیزی حاصل می‌شود. یا به استتار قرص است که عامه می‌گویند و یا به ذهاب حمره مشرقیه است؛ که هر چه باشد راوی آن را می‌داند. سوال از اینست که آیا وقتی که قرص استتار می‌یابد، نه استتار در افق بلکه برای شخص استتار پیدا می‌کند و غائب از شخص می‌شود و ممکن است پشت جبل باشد، وقتی این/گونه استتار پیدا می‌کند و یک حمره‌ای بالای جبل دیده می‌شود و یقبل اللیل و یزید اللیل ارتفاعا و تستتر الشمس، من شک می‌کنم که آیا موضوع غروب حاصل شده است یا نه، از باب شبهه موضوعیه. یعنی نمی‌دانم قرص تواری در افق پیدا کرده است یا خیر؛ یا فرض کنید می‌دانم حمره مشرقیه باید برود تا غروب حاصل شود ولی نمی‌دانم حمره مشرقیه رفته است یا خیر. می‌دانم که موضوع غروب، ذهاب حمره مشرقیه است، ولی خارجا نمی‌دانم حمره مشرقیه رفته است یا خیر. بنابراین، غروب چه به استتار قرص باشد در افق و یا به ذهاب حمره مشرقیه، می‌تواند شبهه موضوعیه داشته باشد.

قرص خورشید از ما مستتر شده است، و اگر استتاری باشیم شبهه اینست که نمی‌دانیم آیا جبل مانع شده است و یا در افق مستتر شده است؟ شک ما از این باب است. ما خورشید را نمی‌بینیم ولی یک سرخی بالای جبل است. ممکن است این سرخی بالای جبل آن سرخی متصل به شمس باشد. وقتی خورشید پشت کوه می‌رود، یک سرخی در همان قسمتی که شمس فرو رفته است، هست. این سرخی متصل است و هنوز غیبوبت 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 می‌کنم. چون آن سرخی پیدا است، نمی‌دانم استتار در افق پیدا کرده است یا خیر. یا از این باب که می‌دانم که حمره مشرقیه مناط است، ولی نمی‌دانم با این وضع و کیفیتی که نگاه می‌کنم، ذهاب حمره مشرقیه محقق شده است یا خیر. شک از این باب است. به هر حال، شبهه موضوعیه است.

مرحوم شیخ می‌فرماید در این شبهه موضوعیه امام امر به احتیاط کرده است. می‌فرماید 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 می‌توانم الان افطار کنم؟ اصل اشتغال است. حال یا از باب اشتغال یقینی فراغ یقینی می‌خواهد یا از باب استصحاب بقاء یوم و عدم تحقق غروب و امثال آن می‌گوییم، ولی در هر حال نتیجه اینست که در مقام عمل باید احتیاط کنیم.

نتیجه این می‌شود 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 شبهه‌ای و بگوییم در هر شبهه‌ای گفته‌اند «تأخذ بالحائطة لدینک». به تعبیر دیگر ممکن است کسی بگوید که اگر ما بودیم و فقط جمله «تأخذ بالحائطة لدینک»، ممکن بود بگوییم 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 أصلی» بخاطر اینست که اشتغال آن یقینی است ولی من نمی‌دانم موضوع محقق شده است که أصلي ام لا، مثل بقیه موراد. مثل اینکه من می‌دانم «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور»، ولی نمی‌دانم آیا الان ظهر شده است یا نه و دخل الوقت یا نه، آیا نماز بخوانم؟ چون نمی‌دانم موضوع محقق است یا خیر.

**استبعاد شبهه حکمیه بودن موضوع موثقه در کلام شیخ انصاری**

اما احتمال دیگری می‌رود که بگوییم روایت در شبهه موضوعیه نیست. نه اینست که سائل می‌گوید وقتی شک می‌کنم که موضوع محقق شده است، چه کنم؟ آیا می‌توانم روزه را افطار کنم یا نه؟ این نیست. سوال از اینست که با وجود اختلافی که هست و عامه عمدتا استتار قرص را برای غروب کافی می‌دانند که موضوع احکام صلاة و صوم است و مشهور امامیه ـ اگر نگوییم اجماع امامیه ـ اینست که باید ذهاب حمره مشرقیه باشد. فاصله این‌ها هم شاید حدود هشت یا نه یا ده دقیقه باشد. البته منظور، استتار قرص از افق است نه در پشت جبل. مثلا در صحرایی که افق پیداست، از استتار قرص در افق تا عبور حمره‌ای که در ناحیه شرق پیدا می‌شود 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 می‌گویند یا باید حمره مشرقیه هم برود؟

البته در میان امامیه هم قائل دارد که استتار قرص باشد. گفته می‌شد که برخی از اهل معنا در زمان اخیر هم موقع استتار قرص افطار می‌کردند و نماز جماعت را عقب می‌انداختند و می‌گفتند اول افطار می‌کنم و بعد با شما جماعت می‌خوانم. یعنی این قدر برایشان روشن بود که استتار قرص تمام مناط است. اهل معنا چون یک قوت نفسی دارند، چیزی نمی‌شود گفت. روایات متعدد است و بحث فقهی جدی می‌طلبد. برخی روایات استتار قرص را به نحوی با ذهاب حمره 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 نسبیت معنی پیدا می‌کند. 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 حمره مشرقیه یکی می‌شود. بالای کوه ممکن است دو هزار متر با کف زمین فاصله داشته باشد. از منظر پایین کوه، استتار قرص شده است، ولی حمره مشرقیه است، ولی کسی که بالای کوه دو هزار متری است، برای او هنوز استتار قرص نیست، لذا حمره‌ هم پیداست. 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 این‌ها یکی شمرده شده است ولذا باید بحث کنیم که چطور یکی می‌شود.

فعلا جایی که یکی نیستند اینست که ما در سطح زمین هستیم مثلا در کویر هستیم که کوه هم نیست و کاملا پیداست که در افق استتار قرص شده است، ولی هنوز حمره مشرقیه در اطراف است. ایندو، چند دقیقه‌ای با هم اختلاف دارند. حالا سوال سائل شبهه حکمیه است. گویا لبّ سوال از امام در واقع اینست که در اینجا من نمی‌دانم 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 «أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمرة و تاخذ بالحائطة لدینک».

حمل بر این مراد، به نظر شیخ بعید است، زیرا معنایش اینست که در شبهه حکمیه سائل مراجعه می‌کند به امام و امامی که مرجع است برای تبیین و توضیح احکام می‌فرماید أخذ به حائطه کن. این علی الاصول شأن امام نیست و اگر در جایی گفته است، حتما ضرورتی در کار بوده است وگرنه علی الاصول مراجعه به امام می‌کنیم که بیان حکم الله کند. ما خودمان هم می‌توانستیم اخذ به حائطه کنیم.

سوال: امام تعلیم می‌کند در این موارد.

پاسخ: خود تعلیم یک توجیه است. این روایت که تعلیم نبوده است. در روایاتی که می‌خوانید کسی می‌رود پیش امام و سوالی می‌پرسد، امام در مقام تعلیم است یا در مقام بیان حکم؟ روشن است که در مقام بیان حکم است. ظاهر اولی مراجعه به امام لیس الا استیضاح یک حکم. می‌خواهیم از امام بپرسیم که حکم چیست و امام هم در مقام بیان حکم است. این ظهور حال اولی است و اگر می‌گویید که قرائنی در کار است که تغییر می‌کند، 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 می‌رود، ظهور در شبهه موضوعیه است. اما به هر دلیلی اگر کسی می‌خواهد 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 می‌کند.

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؟ می‌فرماید احتیاط در اینجا برای تقیه بوده است. اولا نتیجه احتیاط با بیان حکم یکی است. بیان حکم اگر واضح می‌فرمود، می‌گفت که حمره مشرقیه باید برود و اینجا با احتیاط همین نتیجه را به مخاطب القاء کرده است. چون وقتی می‌گوید احتیاط کن یعنی باید بایستی تا حمره مشرقیه برود. منتها به لسان احتیاط گفته‌اند، چرا؟ می‌فرماید از باب تقیه است. چون مخالفان آنجا بوده‌اند و مسأله، مساله‌ای دارج است و در هر کوی و برزنی مطرح بوده است و اول وقت موذنین اذان می‌گفتند خصوصا 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 تواری قرص اذان می‌گویند، وقتی امام بگوید این فایده ندارد و حمره مشرقیه باید برود، خلاف تقیه است. پس به جای اینکه امام صراحتا چیزی بگویند که خلاف تقیه باشد، می‌فرمایند احتیاط. آنجا ایشان استشمام استحباب را برای این اضافه می‌کند که این احتیاط را امام با لونی از «أری لک» 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 می‌دهند برای اینکه تقیه را تحکیم کنند. امام می‌خواهند یک جوری بیان کنند که طرف مقابل خیال کند که امام احتیاط می‌کند. این بیان شیخ است.

این بیانات محل اشکالات متعدد واقع شده است. هم از این‌ جهت که آیا چنین تقیه‌ای اینجا مجال دارد یا نه. مرحوم آقای خویی در مصباح ندیده‌ام و ظاهرا 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 می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 785](#_Toc137366572)

[تقریب مرحوم شیخ از استدلال به روایت عبدالله بن وضاح برای وجوب احتیاط 785](#_Toc137366573)

[پاسخ مرحوم شیخ به تقریب: ظاهر روایت شبهه موضوعیه است 786](#_Toc137366574)

[با وجود قرائن داخلی، نمی‌توان تعلیل «أن تأخذ بالحائطة لدینک» را به هر شکی تعمیم داد 787](#_Toc137366575)

[استبعاد شبهه حکمیه بودن روایت عبدالله بن وضاح در کلام شیخ انصاری 788](#_Toc137366576)

[تقیه‌ای بودن روایت در فرض شبهه حکمیه در کلام شیخ انصاری 788](#_Toc137366577)

[روایت تقیه‌ای باشد، کشف از وجوب احتیاط نمی‌کند 792](#_Toc137366578)

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

# خلاصه بحث گذشته

بحث ما در استدلال به روایت عبدالله بن وضّاح بود برای احتیاط. بحث سندی این روایت گذشت و تقریب استدلال نیز در کلام مرحوم شیخ اعلی الله مقامه گذشت. منتها 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 می‌تواند دال بر احتیاط باشد، فرموده است که در روایت عبدالله وضّاح، راجع به استتار و تواری قرص صحبت شده است و سپس از امام سوال می‌شود که آیا منتظر بمانیم تا حمره هم برود یا نه، و امام می‌فرماید «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك». مرحوم شیخ در مقام تقریب استدلال قائلان به احتیاط می‌فرماید که خذ بالحائطة لدینک، تعلیل برای سوالی است که در این مورد شده است، و تعلیل مثل هر جای دیگری تعمیم می‌دهد. بنابراین گویا امام فرموده است که در اینجا باید منتظر بمانی برای ذهاب حمره، برای اینکه حائطة لدین واجب و لازم است. از این تعلیل عمومی استفاده می‌کنیم 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: يتوارى 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.[[223]](#footnote-223)

مرحوم شیخ می‌فرماید که این روایت ظهور در شبهه موضوعیه دارد یعنی گویا شخص می‌گوید 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 می‌شود افطار کرد و نماز خواند، حاصل شده است یا خیر. شک می‌کنیم که آیا مغرب حاصل شده است یا خیر. مرحوم شیخ می‌فرماید اینجا شک در شبهه موضوعیه است، آن هم بعد از علم به اصل اشتغال ذمه، زیرا سائل می‌گوید «فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائما؟» یعنی صومی و صلاتی به عهده او است و شک می‌کند 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 لدینک گفته شود یعنی اگر بر شخص ایجاب کرده باشند، علی القاعده است. اخذ به حائطه للدین در شبهه موضوعیه‌ای 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 موضوعیه‌ای که در آن اشتغال ذمه نباشد. لذا در انتها می‌فرماید:

فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه یقینا

حالا اگر بخواهیم بخاطر تعلیل تعمیم بدهیم، در مورد هر کسی که شاک است در برائت ذمه، تعمیم می‌دهیم.

لا مطلق الشاک

چون این استفاده از روایت نمی‌شود.

لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضا[[224]](#footnote-224)

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 لدینک» امر غریبی نیست. اینجا بخاطر تعلیل، به همه مواردی تعمیم می‌دهیم که شاک 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، نمی‌توان تعمیم داد. چون اگر شاک در تکلیف باشد، به اتفاق اخباریین لازم نیست احتیاط بکند. پس نمی‌توان تعمیم داد. این اشکال ایشان است، بنا بر اینکه ظهور روایت شبهه موضوعیه باشد.

# با وجود قرائن داخلی، نمی‌توان تعلیل «أن تأخذ بالحائطة لدینک» را به هر شکی تعمیم داد

باید از خود سوال کنیم که در اینصورت، آن تقریب اول بحث که مرحوم شیخ فرمود، چه می‌شود؟ فرمود که این روایت بخاطر خذ الحائطة لدینک در مقام تعلیل است، پس یعنی کل شاک اینطور است. به نظر می‌رسد جمع حرف شیخ اینست که با وجود این قرینه که در متن است، دلیلی بر آن تعمیم نداریم. یعنی عبارت «أن تأخذ بالحائطة لدینک»، ولو تعلیل باشد و با تعلیل بتوانیم تعمیم بدهیم، تعمیم به اندازه‌ای می‌دهیم که قرینه داخل خود روایت باشد. روایت قرینه دارد که نمی‌شود تعمیم داد. یک قرینه اینکه اینجا موضوع، شبهه موضوعیه است و در شبهه موضوعیه احتیاط لازم است. پس دست‌کم تعمیمی برای کل شاک نمی‌توان 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 می‌دهیم به کل موردی که عُلِم فیه التکلیف و شُکّ فی امتثاله از باب شبهه موضوعیه، ولی تعمیم به همه شکوک دلیلی ندارد. قرینه دیگر اینکه تعمیم به کل شک‌ها بی‌معناست، زیرا در شبهه موضوعیه که الان محل بحث ماست، خود اخباریین هم در شک در تکلیف قبول دارند که احتیاط لازم نیست پس نمی‌شود 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 می‌شود که آن تعمیم وجهی ندارد، با توجه به این نکته‌ای که فرموده است.

# استبعاد شبهه حکمیه بودن روایت عبدالله بن وضاح در کلام شیخ انصاری

سپس مرحوم شیخ می‌فرماید 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 حمره مشرقیه محقق شود؟ گفته می‌شود که فاصله این دو تقریبا ده دقیقه است. آیا صرف استتار قرص کافی است یا ذهاب حمره مشرقیه هم لازم است؟ مشهور فقها ذهاب حمره مشرقیه را لازم دانسته‌اند و شاید بیش از شهرت هم باشد. سوال ممکن است از این جهت باشد.

مرحوم شیخ بعید می‌داند که سوال از شبهه حکمیه باشد، زیرا امام که محل سوال است نمی‌آید احتیاط کند. امام که مانند ما به اصول عملیه اخذ نمی‌کند تا بفرماید احتیاط کنید. مثل این است که سوال کنند آیا مغرب با ذهاب حمره مشرقیه حاصل می‌شود یا با استتار قرص و این اختلافی است که امروزه هست و قبلا هم بوده است. امام در پاسخ بفرماید احتیاط بکنید! امام تکلیف واقعی را در شبهه حکمیه روشن می‌کند.

# تقیه‌ای بودن روایت در فرض شبهه حکمیه در کلام شیخ انصاری

بعد شیخ می‌فرماید اگر حمل بر شبهه حکمیه بکنیم که بعید هم است، چرا امام امر به احتیاط کرده است؟ با اینکه در اینجا مشهور فقها می‌گویند ذهاب حمره مشرقیه موضوع است. پس چرا فرموده است احتیاط بکنید؟ ایشان می‌فرماید این حل دارد و حل آن به اینست که امر به احتیاط برای خودش نیست و برای دلالت بر ذهاب حمره مشرقیه است. یعنی در واقع اینطور است که حکم دائر مدار ذهاب حمره مشرقیه است، ولی این خلاف قول عامه است که استتار قرص را کافی می‌دانند و اینجا امام تقیه فرموده‌اند. اگر می‌خواستند صراحتا ذهاب حمره مشرقیه را بگویند خلاف تقیه بود و لذا فرموده‌اند که خذ بالحائطه لدینک. اهل سنت نیز اخذ به احتیاط را حسن می‌دانند. بله، آنها علی القاعده این را بر احتیاط حَسَن حمل می‌کنند ولی امام در اینجا می‌خواستند که احتیاط لزومی بکنند. این دو پهلو گفتن برای تقیه کردن است که القای کلامی است که دو پهلو باشد تا جان طرف را حفظ کند. اگر صریح می‌فرمود که ذهاب حمره مشرقیه لازم است، می‌فهمیدند که این شیعی امامی است مثلا، ولی فرموده است که خذ بالحائطة لدینک و این با حرف اهل سنت هم سازگار است، مخصوصا که یک جور لون استحباب هم به آن داده است که مرحوم شیخ می‌فرماید یستشم منه رائحة الاستحباب. تعبیر امام علیه السلام اینست که «أری لک أن تنتظر»، نه «یجب علیک أن تنتظر». «أری لک» گویا می‌خواهد 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 دست‌کم برخی از اشکالات، با این بیانی که عرض می‌کنم حل می‌شود. ما این استفاده را از کلام امام علیه السلام نمی‌کنیم که استحباب مراد جدی امام بوده است. بحث اینست که امام کلامی دو پهلو به مخاطب القاء کرده است و کسانی که در آن زمان از عامه هستند می‌توانند بگویند این «أری لک أن تنتظر» احتیاط است و احتیاط هم بی‌اشکال است و می‌سازد 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 می‌آید، ولی بیان شیخ اینست که چون موقعیت تقیه بود، امام صراحتا نفرمود ذهاب حمره مشرقیه لازم است و به این تعبیر فرموده است.

حال باید دید بنا بر اینکه بیان تقیه‌ای بشود،نتیجه بحث چیست. اگر گفتیم بعیدا حمل می‌شود به شبهه حکمیه، در اینصورت که شبهه حکمیه باشد، أن تأخذ بالحائطه لدینک و أری لک أن تنتظر، برای تقیه است و در لبّ، مقصود همان ذهاب حمره مشرقیه است. در اینصورت، چه اشکالی ایجاد می‌کند؟ این را می‌گویم برای دفع برخی اشکالات.

خوب دقت کنید. یک وقتی اشکال شیخ به استدلال این می‌شود که حال که تقیه‌ای است، چون تقیه است نمی‌شود به آن استدلال کرد. اگر این باشد ممکن است جواب داشته باشد که تعابیری که در مقام تقیه به مخاطب القاء می‌شود دو گونه است. گاهی خود این تعبیر، تقیه‌ای است که در اینصورت، نمی‌شود 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 تقیه‌ای. 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 ظاهرا این نیست و می‌خواهد 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 می‌کند. چرا عبارت تقیه‌ای می‌شود؟ می‌گوید بخاطر اینکه عبارتی که امام علیه السلام القاء کرد و فرمود که «أن تأخذ بالحائطة لدینک» گویا قصد جدی ندارد به این مضمون. به چه چیزی جد ندارد؟ دو جور می‌شود. جد اصلا به احتیاط نداشته باشد یعنی عبارت تأخذ بالحائطة مثل کنایه باشد برای کسانی که می‌دانند. برای شیعه کنایه باشد برای اینکه ذهاب حمره مشرقیه لازم است. لبّا مرادشان این بوده است و تعبیر حائطة، قنطره است؛ و یا اینکه حائطه درست است و «أری لک» به معنای وجوب نیست بلکه استحباب و رجحان را می‌رساند و شیخ در ذیل کلام رجحان را می‌فرماید.

به هر حال، این تعبیر «أری لک أن تنتظر» که ابتدا آمده است و ذیل آن که «تأخذ بالحائطة لدینک» است، تأخذ بالحائطة لدینک، عبارتی است در واقع برای دلالت بر اینکه ذهاب حمره مشرقیه لازم است. دلیل اینکه نمی‌شود استدلال کرد اینست که در این جمله، جد به وجوب احتیاط نیست، یا اینست که اصلا مقصود جدی مولی احتیاط نیست و یا اینست که وجوب آن مراد نیست. پس در هر حال، وجوب احتیاط از آن فهمیده نمی‌شود. به نظر بنده فرمایش شیخ اینست. عبارت شیخ اینست:

والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية - لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمارة 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 بعيدا أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق المغرب. وتعليله حينئذ بالاحتياط وإن كان بعيدا عن منصب الإمام (عليه السلام) كما لا يخفى

که آن استبعاد سرجای خودش است

إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقية، لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه

یعنی یک جوری امام بیان می‌کند که گویا برای جزم به استتار قرصی است که اهل سنت می‌گویند، در حالی که مراد جدی این نیست، بلکه مراد جدی اینست که ذهاب حمره 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 تقیه‌ای، نمی‌گوید که مغرب با تحقق استتار حاصل نمی‌شود، که بر خلاف قول عامه است، بلکه می‌گوید که می‌خواهیم 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 حمره مشرقیه است. پس اینجا «لا أن» درست است. این تعلیل تقیه است. اگر تعلیل تقیه باشد، چطور «لأنّ» درست است؟! اگر تعلیل تقیه است، نمی‌توانید بگویید «لأن المغرب لا یدخل مع تحقق الاستتار». باید در مقام تقیه، جوری بفرماید 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 تراث شیخ انصاری، انصافا 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 یدخل مع تحقق الاستتار» این است که امام این را نمی‌گوید تا مخالف قول عامه باشد، در مقام اظهار البته. 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 " يستشم منه رائحة الاستحباب

با اینکه با توجه به نظر امام باید وجوبا صبر کند. اما «أری لک» گفته است تا آن ایهامی را که برای تقیه لازم است، تقویت کند.

فلعل التعبیر به

به «أری لک»

مع وجوب التاخیر من جهة التقیة

با اینکه می‌دانیم باید تاخیر بکند، پس چرا اینطور فرموده است؟ می‌گوید از باب تقیه است.

وحينئذ: فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه.[[225]](#footnote-225)

خوب دقت کنید. این نکته آخر را قدری باید تامل کرد. یک بیانی آیت الله شبیری حفظه الله دارد که اشکال بر شیخ کرده است که شاید با این بیان رفع بشود. البته فرمایش ایشان خیلی برای بنده روشن نیست و می‌خوانیم إن شاء الله.

# روایت تقیه‌ای باشد، کشف از وجوب احتیاط نمی‌کند

نتیجه فرمایش شیخ اینست. یعنی اگر تقیه شد چه اشکالی ایجاد می‌کند؟ می‌گوید اگر تقیه شد، از این روایت و از عبارت «أری لک» که یستشم منه رائحة الاستحباب، دلیلی بر لزوم احتیاط نمی‌توانیم بفهمیم آنطور که مستدل و قائل به احتیاط می‌گوید. «توجیه الحکم بالاحتیاط لا یدل الا علی رجحانه» و بیش از این نیست. بلکه اگر بنده باشم، چیز دیگری می‌گویم. می‌گویم اگر بنا شد روایت تقیه باشد، تقیه دو جور می‌شود. می‌شود احتیاط منظور باشد ولی راجح باشد و مقصود احتیاط لزومی نباشد، و می‌شود دلیل باشد که اصلا مقصود نباشد یعنی تعبیر تأخذ الحائطة لدینک، قنطره باشد برای اینکه حمره مشرقیه را اخذ کن. لبّ آن این باشد. هر کدام که باشد، مسلما با این عبارت تقیه‌ای بما هو تقیه‌ای، دیگر نمی‌توان کشف کرد از وجوب احتیاطی که مستدل می‌گفت. ظاهر بیان شیخ اینست.

فرمایش شیخ این می‌شود که اولا بعید است شبهه حکمیه باشد ولی اگر شبهه حکمیه شد علی القاعده باید بر تقیه حمل بکنیم. وقتی تقیه شد دیگر نمی‌توان گفت این احتیاط وجوبی بوده است. حال، اینطور می‌فرماید که تعبیر «أری لک» یستشم منه رائحة الاستحباب و می‌شود رجحان احتیاط؛ و اگر هم آن احتمالی که ما دادیم باشد یعنی اگر تقیه‌ای شد، اصلا مضمون آن عبارات تقیه‌ای، مراد جدی نباشد و قنطره‌ است برای چیز دیگری که ذهاب حمره مشرقیه است. نتیجه اینکه وجوب احتیاط دیگر مدلول نیست.

سوال: «وحینئذ» را به چه می‌زنید؟ یعنی نتیجه استحباب اینست.

پاسخ: فتوجیه الحکم بالاحتیاط ـ یعنی اینکه خذ بالحائطة ـ لا یدل إلا علی رجحانه، یعنی چه؟ «وحینئذ» یعنی در صورت تقیه.

سوال: «وحینئذ» که حمل بر استحباب کنیم.

پاسخ: این‌ها با هم یکی است. می‌گوید «كما أن قوله (عليه السلام): " أرى لك" يستشم منه رائحة الاستحباب، فلعل التعبیر به مع وجوب التاخیر من جهة التقیة». از این صریح‌تر بگوید؟ یعنی این‌ها با هم هماهنگ‌اند. وقتی تقیه شد، «أری لک» که از آن ظاهر استحباب و رجحان فهیمده می‌شود، کمک می‌کند به تقیه، چون آن عامی از این استحباب احتیاط را می‌فهمید در حالی که واقعا باید تاخیر بیندازد تا ذهاب حمره مشرقیه.

«و حینذئذ» نکته اخیری است که مرحوم شیخ برای رد کلام مستدل می‌گوید. می‌گوید اگر شبهه حکمیه باشد، نهایت این می‌شود که حکم به احتیاط لا یدل الا علی رجحانه. یعنی به یک مطلبی دلالت می‌کند که در آن وجوب احتیاط نیست. به نظر حرف خوبی است.

فرمایش دیگران را می‌بینیم. یک مطلبی را آیت الله شبیری حفظه الله نقل می‌کند از برخی شاگردان مرحوم آقای خویی که اینجا این تقیه نمی‌تواند 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 اینجاست، بلکه فرموده است یکی از شاگردان ایشان از نجف آمده بود و الان نمی‌دانیم و مشترک لفظی هم است که آسید عبدالکریم اردبیلی است. آنوقت از نجف آمده بود و این مطلب را از قول ایشان گفته‌اند. نکته جالبی می‌گوید و از نقل‌های سینه‌ای است که آقای شبیری می‌فرماید این نکته‌ای که آقای خویی در رد تقیه فرموده است، در جواهر جواب آن را داده‌اند. بعد از همین آقا نقل می‌کند که آقای خویی می‌فرمود «قلّما أراجع الجواهر». این امر عجیبی است. جواهر کتابی به این اهمیت و دم دست است، ولی می‌گوید «قلما اراجع الجواهر». آقای شبیری یک کنایه می‌زند 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 میخواهد 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 می‌کنیم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 794](#_Toc137458333)

[اشکالات پنج‌گانه آیت الله وحید به بیان شیخ در تفسیر روایت عبدالله بن وضاح 795](#_Toc137458334)

[اشکال نخست: تنافی استحباب احتیاط با شبهه موضوعیه بودن روایت در کلام شیخ 796](#_Toc137458335)

[پاسخ اشکال اول: استحباب، ظهور اولی است 796](#_Toc137458336)

[اشکال دوم: عبارات روایت، ظهور در شبهه حکمیه دارد نه موضوعیه 798](#_Toc137458337)

[پاسخ اشکال دوم: قرینه بر شبهه موضوعیه بودن هم در روایت وجود دارد 799](#_Toc137458338)

[اشکال سوم: مورد روایت، چه شبهه موضوعیه باشد و چه حکمیه، استحباب احتیاط بی‌معنی است 802](#_Toc137458339)

[پاسخ اشکال سوم: استحباب، مراد جدی مرحوم شیخ نیست 803](#_Toc137458340)

[تفسیر عبارت مرحوم شیخ که توجیه حکم به احتیاط، به بیش از رجحان دلالت نمی‌کند 804](#_Toc137458341)

[اشکال چهارم: احتیاط در مورد روایت، خلاف قول عامه است و نمی‌تواند تقیه‌ای باشد 805](#_Toc137458342)

[پاسخ اشکال چهارم 806](#_Toc137458343)

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 می‌پرسد که آیا قرص خورشید که مستتر می‌شود، همان حدی است که موضوع حکم است یا خیر. در واقع می‌داند استتار قرص موضوع افطار و صلاة مغرب است، ولی نمی‌داند این وضعی که الان وجود دارد که حمره بالای کوه است و در عین حال اقبال و ارتفاع لیل است و امثال آن، آیا موضوع استتار قرص با این شرایط حاصل می‌شود یا خیر. آیا واقعا استتار قرص شده است یا کوه است که مانع دیدن آن است؟ در این شک می‌کند 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 می‌خواهد. 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، نمی‌توانیم تعمیم بدهیم. درست است که در روایت بیان علت شده است و خذ الحائطة لدینک آمده است و علت معمم است، ولی به چه اندازه تعمیم می‌دهد؟ ایشان می‌گوید نهایتا تعمیم به کل شبهه موضوعیه‌ای 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 نمی‌توانیم 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 تقیه‌ای می‌شود، زیرا اگر شبهه حکمیه باشد، یعنی سائل نداند غروب به ذهاب حمره مشرقیه حاصل می‌شود یا به استتار قرص و سوال از این باشد، در اینصورت، ایشان می‌فرماید که اولا بعید است که سوال این باشد و جواب امام احتیاط باشد، و ثانیا اگر هم این را گفتیم باید بگوییم تقیه‌ای است. نتیجه این می‌شود که با توجه به اینکه ظهور «أری لک أن تنتظر»، در استحباب است، بیش از رجحان فهمیده نمی‌شود.

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 نمی‌شود. حال، یا می‌فهمیم که احتیاط اصلا مراد جدی نیست و یا اینطور که مرحوم شیخ فرمود با تعبیر «أری لک أن تنتظر» احساس می‌کنیم که امام یک رجحانی در کبرای احتیاط می‌فرماید. به هر حال، دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند.

# اشکالات پنج‌گانه آیت الله وحید به بیان شیخ در تفسیر روایت عبدالله بن وضاح

به این بیان مرکب شیخ، اشکالات متعدد وارد کرده‌اند. آیت الله وحید حفظه الله پنج اشکال وارد کرده است[[226]](#footnote-226). برخی از این اشکالات، اشکالات غیر قابل حلی در عبارات شیخ نیست.

## 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[[227]](#footnote-227).

اشکال آقای وحید حفظه الله اینست که این دو حرف با هم جمع نمی‌شود. اگر شبهه را موضوعیه می‌دانید 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 می‌فرماید ظاهر موثقه استحباب است. سپس می‌فرماید «والظاهر أن مراده الاحتیاط من حیث الشبهة الموضوعیة». ظاهر موثقه اینست که در مقام شبهه موضوعیه‌ای 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 می‌شود استحباب را ادعا کرد.

## پاسخ اشکال اول: استحباب، ظهور اولی است

بعید نیست که تنافی‌ای فی الجمله در کار باشد، ولی شاید این تنافی قابل حل باشد به اینکه خود مرحوم شیخ در پایین گفته که چرا می‌گوید استحباب. می‌گوید استشمام رجحان می‌شود از «أری لک أن تنتظر». در واقع اینطور می‌شود که عبارتی را امام فرموده است که یستشم منه الرجحان، ولی ظهور آن در شبهه موضوعیه است که لازمه واقعی‌اش اینست که در آن وجوب احتیاط باشد، نه اینکه ظهورش در وجوب احتیاط است. دقت کنید و این نکته‌ای 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، نگویید تنافی بین این دو است. در بحث آتی هم باز تکرار می‌شود. مورد، موردی است که می‌دانیم 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 می‌رسیم؟! اشکالی ندارد و در نهایت، باید حمل کنیم، نه اینکه بین این دو تنافی باشد.

فرمایش شیخ بیش از این نیست کما اینکه در ذیل هم فرموده است که «أری لک أن تنتظر» که از آن یستشم رائحة الاستحباب. پس نظر شیخ اینست که در این روایت عبارتی است که یستشم منه الرجحان و الاستحباب، ولی در عین حال، مورد، شبهه موضوعیه است که حکم واقعی آن عبارتست از وجوب احتیاط.

اشکال آقای وحید را می‌توان اینطور بیان کرد که استظهار استحباب با آن علم به مراد جدی واقعی جمع نمی‌شود. ولی مرحوم شیخ هم می‌تواند بگوید استظهار استحبابی، استظهار اولی است و با علم به اینکه در واقع وجوب احتیاط است، باید حمل کنیم، کما اینکه ایشان در پایین همین کار را کرده است. می‌خواهم بگویم قرینه دارد. در شق دوم که شبهه حکمیه باشد و گفته است بعیدا یمکن أن یکون السوال عن الشبهه الحکمیه، در واقع سوال اینست که چه چیزی در شق دوم موضوع غروب است. ایشان می‌فرماید:

كما أن قوله (عليه السلام): " أرى لك " يستشم منه رائحة الاستحباب، فلعل التعبیر به مع وجوب التأخیر من جهة التقیة.[[228]](#footnote-228)

در قسم دوم. می‌دانیم که نظر امام اینست که حمره مشرقیه موضوع است، پس باید بعد از استتار قرص تاخیر انداخت تا حمره مشرقیه. حال، اگر تاخیر واجب است، چرا فرموده است که تاخذ بالحائطة لدینک به شکلی که از آن استشمام استحباب می‌شود؟ می‌فرماید:

فلعل التعبیر به مع وجوب التأخیر من جهة التقیة[[229]](#footnote-229)

مقصود اینست که قرینه‌ای در کار است که شیخ ادعای استحباب که می‌کند از باب ظهور اولی کلمه «أری لک أن تنتظر» است، ولی نهایتا مجموع عباراتی که در موثقه است چه چیزی را اثبات می‌کند، اینجا باید جمع کرد بین مرادات جدی. نمی‌گویم این تنافی که آقای وحید ادعا کرده است واقعا نیست، ولی می‌شود 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 «أری لک أن تنتظر» است و حرف شیخ می‌تواند این باشد که ظهور «أری لک» در استحباب است، گرچه نتیجه نهایی کونه شبهة موضوعیة في مکلف به، اینست که باید احتیاط تام کنیم. بنابراین با این علم و حجتی که داریم، استحباب نهایتا باقی نمی‌ماند. کلام شیخ اینست و لذا تنافی برداشته می‌شود از این باب که این ظهور اولی جمله «أری لک أن تنتظر» است.

نتیجه این می‌شود که اگر شیخ می‌خواهد تا آخر بر استحباب باقی بماند و از این باب جواب احتیاطی‌ها را بدهد، با این استظهار دوم مشکل می‌شود. ولی ممکن است بگوییم ظهور اولی «اری لک» استحباب است و شیخ می‌خواهد 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. نمی‌خواهد بگوید که نهایتا 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 می‌گفت این کلام تقیه‌ای و دو پهلو است.

پاسخ: شیخ در شق دوم می‌گوید 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 نمی‌کند. 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 نمی‌کند. ایشان می‌فرماید 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 می‌شود شک ندارد که قرص مستتر شده است، وگرنه یتواری گفته نمی‌شود. آیت الله وحید می‌فرماید «فإن التواري هو ذهاب الشیء و استتاره»[[230]](#footnote-230) یعنی استتار قرص محقق شده است پس نمی‌شود شبهه موضوعیه باشد. قرینه دیگر در عبارت، جملة «یقبل اللیل» است که «یدل علی ذهاب الشمس و دخول اللیل». همچنین در عبارت است که «ویزید اللیل ارتفاعا» که معلوم می‌شود 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 ارتفاعا» است، دیگر نمی‌شود 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 صحیحه دیگری است که اینها أشد مواظبة علی أوقات صلاة هستند و آنها استتار قرص را شرط می‌دانند، پس وقتی اذان موذن 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 حمره 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 حمره فوق الجبل است. سائل می‌گوید «فوق الجبل حمرةٌ». سوال اینست که اگر اینطور باشد که ایشان یکطرفه فرمود که یقبل اللیل و یزید ارتفاعا و یتواری الشمس، اگر اینقدر مسلم است، پس اینکه سائل می‌گوید حمره بالای کوه است، یعنی چه؟

سوال: یعنی حمره مغربیه نه مشرقیه.

پاسخ: حمره مغربیه یعنی حمره متصل به قرص مقصود است؟ در اینصورت، خود همین موجب شبهه است. وقتی قرص پشت کوه قرار می‌گیرد، گاهی حمره‌ای 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، حمره‌ای آنجا هست. اگر بخواهید بگویید این حمره مورد سوال، حمره مشرقیه است، باید بگویید در مقابل فرو رفتن خورشید در افق، کوهی در روبرو بوده است و حمره هنوز بالای آن کوه است. در روایت، این‌ها چندان فروض روشنی نیست. در روایت گفته است که فوق الجبل حمره‌ای هست و لذا کاملا احتمال می‌رود که خورشید پشت همین کوه ـ که فرض شده است که حمره بالای آن است ـ 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 می‌شود و آن همین است که این حمره بالای کوه، اگر حمره‌ای باشد که بالای همان کوهی است که خورشید پشت آن است، می‌شود شک کرد موضوعا که آیا استتار قرص در افق هم رخ داده است یا خیر. می‌شود 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، می‌گویند استتار باید در افق باشد و کسی نگفته است که استتار در پشت کوه موضوع غروب و افطار است. پس با وجود این قرینه می‌شود شبهه موضوعیه باشد.

حالا، با وجود این احتمال، چرا ایشان به مرحوم شیخ اینطور اشکال می‌کند؟! مرحوم شیخ نگفته است که به کدام عبارت می‌گویم ظهور موثقه در شبهه موضوعیه است و گفته است ظاهر موثقه در شبهه موضوعیه است و احتمال کاملا معقول می‌رود که در کنار این عبارات، همین عبارت که حمره بالای کوه است همین موجب شک ایشان شده باشد و خود آیت الله وحید هم بعدا این را فرموده است. ایشان در صفحه 227 تقریراتشان به شیخ اشکال می‌کند، و بعدا در جواب از موثقه فرموده است که این موثقه گرچه مشتمل است بر سوال از اموری که:

تقرّب کون المسؤول عنه هو الشبهة الحکمیة خلاف ما استظهره الشیخ من جملة «یتواری الشمس و یقبل اللیل»

مرحوم شیخ از این‌ها شبهه حکمیه بودن را نفهمیده است. شاید ایشان می‌فرماید که مرحوم شیخ باید از این‌ها شبهه حکمیه بودن را می/فهمید. با این وجود، در ادامه می‌فرماید:

ولکنها مشتملة أیضا علی ما یکون قرینه علی کون المسؤول عنه هو الشبهة الموضوعیة و هی جملة «ترتفع فوق الجبل حمرة» فإنها ظاهرة في کون المراد هو الحمرة في طرف غروب الشمس.

همانجایی که قرص شمس فرو رفته است پشت کوه

التي تظهر غالبا قرب استتار الشمس، فهي قرینة علی کون السوال عن الشبهة الموضوعیة و الشک منه في سقوط القرص و عدمه، و ذلک لبعد کون المراد هو الحمرة الظاهرة طرف المشرق.[[231]](#footnote-231)

اینکه خلاف ظاهر است نیز معلوم نیست. سائل گفته است که حمره بالای کوه است و ممکن است کوه مقابل غروب باشد. لذا آقای وحید احتیاط می‌کند و می‌گوید لاأقل من الشک که نمی‌دانیم مراد این روایت چیست و لذا ظهورش در شبهه حکمیه برداشته می‌شود. عبارت مرحوم شیخ را ملاحظه کرده‌اید. مرحوم شیخ می‌فرماید:

فبأن ظاهرها الاستحباب، والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمارة عليها[[232]](#footnote-232)

از این صریح‌تر بگوید مرحوم شیخ؟! در واقع همان است که خود آقای وحید هم می‌گوید. عبارت مرحوم شیخ اینست و نکته شبهه موضوعیه بودن اینست که شک داریم قرص مستتر است یا خیر، چون آن حمره مرتفعه ممکن است اماره باشد بر عدم استتار قرص. اگر حمره مشرقیه باشد و مراد از کوه، کوه مقابل مغرب باشد، این حرف را مرحوم شیخ نمی‌زد. احتمال می‌دهد مرحوم شیخ و نمی‌گوید قطعا این است، بلکه احتمال عدم استتار القرص است و احتمال کون الحمرة المرتفعة أمارة علیها باشد که خود آقای وحید هم آخر بحث فرمود.

سپس فرموده است که «لأن إرادة الاحتیاط في الشبهة الحکمیة بعیدة عن منصب الامام». از مجموع حرف‌های مرحوم شیخ می‌توان 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 می‌کنم که این هم قرینه درست و معقولی است و برخلاف آقای وحید که این را رد می‌کند. حق همین است و باید «واو» می‌گذاشت «و لأن» می‌گفت، 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 می‌شد با «واو» گفته بشود و دو قرینه بشود. یک قرینه اینست که ظاهرا سوال از اینست که آیا استتار قرص شده است یا خیر لاحتمال کون الحمرة حمره‌ای باشد که متصل به شمس است نه حمره 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 می‌شود گفت بیان مرحوم شیخ منحصر در این نیست، گرچه عبارت «لأن أرادة الاحتیاط» دنبال آن آورده است و این باعث می‌شود کسی بگوید که این مجموعا یک قرینه است. ولی دقت کنید عبارت اولی که «لاحتمال عدم استتار القرص و کون الحمرة المرتفعة أمارة علیها»، نیازی به احتیاط ندارد که ایشان گفته است که بیان احتیاط خلاف شأن امام است.

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 «وکون 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 یستشم منه رائحة الاستحباب، ولی این کلام لا وجه له. این حرف شیخ هیچ وجهی ندارد. چرا ؟

حیث إنه لا معنی لاستحباب الاحتیاط 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:

کما أنه علی کون الشبهه حکمیة وکون الغروب بحسب الواقع ذهاب الحمرة کان الأمر کذلک

که یجب الاحتیاط

لکونها من الشبهة الحکمیة قبل الفحص

چون هنوز حکم را برای او بیان نکرده است که بگوید ذهاب حمره مشرقیه است یا خیر. او سوالی از شبهه حکمیه دارد که هنوز حکم آن را نمی‌داند. در اینصورت، باید احتیاط کند.

فعلی التقدیرین لا مجال لحمل الأمر بالاحتیاط علی الاستحباب فضلا عن کونه ظاهرا فیه.[[233]](#footnote-233)

## پاسخ اشکال سوم: استحباب، مراد جدی مرحوم شیخ نیست

چرا این فرمایش درست نیست؟

سوال: اولا منافاتی ندارد که ظاهر در استحباب باشد و در واقع، وجوب احتیاط باشد. ثانیا چون احتمال تقیه می‌رود 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 می‌شود بین آنچه که ما در واقع مراد جدی امام می‌دانیم و بین آنچه امام اظهار کرده است. در قسم اول، بحث را عرض کردیم. البته باید توجه کرد که نهایتا باید جمع کرد بین ظاهر و مراد جدی.

اما در فرض دوم که بحث شبهه حکمیه بود، مرحوم شیخ می‌فرماید 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 «أری لک أن تنتظر»، یستشم منه رائحة الاستحباب مع وجوب التاخیر. در شق دوم که سوال از اینست که چه چیزی موضوع نماز و افطار است و فرض مساله اینست که ذهاب حمره مشرقیه موضوع است و استتار قرص موضوع نیست، در اینجا یجب التاخیر. خود شیخ توجه دارد که وجوب تاخیر دارد. مرحوم شیخ می‌فرماید بیان اینکه «أری لک ان تنتظر» که یستشم منه الاستحباب مع وجوب التاخیر، لعله من جهة التقیه. یعنی اینجا وجوب تاخیر است، و عبارت امام به این معنی نیست که مراد جدی ایشان استحباب باشد، بلکه برای اظهار چیزی است که تقیه باشد، یعنی می‌خواهد نشان بدهد به طرف مقابل که گویا امام احتیاط استحبابی را می‌گوید با اینکه واقعا احتیاط استحبابی نبوده است و وجوبی بوده است. دلیل آن اینست که خود شیخ تعبیر می‌کند با وجود وجوب تاخیر، تعبیر به «أری لک أن تنتظر» که ظهور در استحباب دارد، لعل من جهة التقیه باشد. پس مرحوم شیخ غفلت نداشته است. اشکال فرمایش آیت الله وحید اینست که گویا نسبت می‌دهد به شیخ که در قسم دوم هم ایشان استحباب را جدی می‌گوید. مگر شیخ استحباب را جدی می‌گوید؟ مگر نگفته است که تقیه است و مگر نگفته است با وجوب تاخیر. عبارت ایشان اینست:

كما أن قوله (عليه السلام): " أرى لك " يستشم منه رائحة الاستحباب، فلعل التعبير به مع وجوب التأخير

خود شیخ می‌گوید وجوب تاخیر است.

من جهة التقیة

مجموع حرف شیخ اینست که در این شق دوم، وجوب تاخیر است تا زمان ذهاب حمره مشرقیه، و این روشن است. امام فرموده است که «اری لک ان تنتظر» که از آن استحباب فهمیده می‌شود. با اینکه وجوب تاخیر است، چرا استحباب را گفته است؟ می‌گوید برای اظهار مخالف بوده است و جهت استحبابی برای اظهار مخالف بوده است نه برای اینکه فی الواقع قائل به استحباب بوده است. برای تقیه کردن است. بنابراین از آن نمی‌شود فهمید که در اینجا واقعا احتیاط واجب است. این جواب آقای وحید است که استحبابی که اینجا شیخ گفته است برای اظهار تقیه است نه برای اینکه خودش قائل است تا اشکال شود که لا وجه در قول به استحباب و اینکه امکان ندارد، چه برسد به ظهور.

## تفسیر عبارت مرحوم شیخ که توجیه حکم به احتیاط، به بیش از رجحان دلالت نمی‌کند

منتها عبارتی مرحوم شیخ دارد که چند بار در جلسات درس گذشته عرض کردم. می‌فرماید:

وحينئذ: فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه.[[234]](#footnote-234)

به نظر بنده ایشان می‌توانست بگوید فتوجیه الحکم بالاحتیاط لایدل علی وجوبه. این را می‌گفت کافی بود چون جمله تقیه‌ای است و جمله تقیه‌ای می‌تواند دال بر استحباب هم باشد یا نباشد، ولی هر چه هست دال بر وجوب نیست. ایشان فرموده است «لا یدل الا علی رجحانه». نمی‌دانم، شاید مقصود مرحوم شیخ در اینجا این باشد که شبیه مواردی است که کبرایی القاء می‌شود و تقیه در تطبیق آن است. ایشان می‌گوید از باب تقیه نیست که ما می‌گوییم لا یدل علی عدم الوجوب بلکه از باب اینست که خود کبری بیش از رجحان دلالت نمی‌کند.

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 دقیق‌تر 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 می‌تواند مراد جدی باشد. مرحوم شیخ می‌فرماید 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 می‌کند و لذا اصلا کبری دلالتی بر اراده جدی در بیان حکم احتیاط ندارد. به نظر من این استدلال تمام می‌شود و شیخ فارغ می‌شد از اشکالی که می‌خواهد به مستشکل بکند و بگوید که آقای مستشکل روایتی آورده‌ی که این روایت در این تقریر دوم تقیه‌ای است و تقیه نیز در خود کبری است و نمی‌شود به آن استدلال کرد. حال، اگر کسی بگوید در کبری تقیه نیست که عبارتست از اصل احتیاط کردن. این کبری تقیه‌ای نیست و در تطبیق آن تقیه است. در اینصورت، چرا دلیل بر احتیاط نباشد؟ می‌گوید آن کبرایی که می‌خواهید به آن استدلال کنید، لا یدل بیش از رجحان، چون یستشم منه رائحة الاستحباب.

بنابراین جواب آقای وحید هم از این باب داده می‌شود که ایشان فرمود جا برای استحباب نیست. مرحوم شیخ پاسخ می‌دهد که بله، نهایتا جا برای استحباب نیست و شیخ هم قبول دارد که نهایتا باید احتیاط کرد، ولی کبرایی القاء شده است که در تطبیق آن تقیه است، و این کبری لا یدل بیش از رجحان. بنابراین مستدل نمی‌تواند به این کبری بر وجوب احتیاط تمسک کند. چون وجوب احتیاط در محل بحث که حتما 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 تنتظر» 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 نمی‌خود.

حرف مرحوم شیخ می‌تواند این باشد. در اینصورت، هم جواب آقای وحید داده می‌شود که مرحوم شیخ انکار نمی‌کند که مراد جدی در اینجا لزوم تاخیر است، ولی بحث در اینست که تقیه می‌کند و ظاهر عبارت که مستدل به آن تمسک کرده است، بیش از این دلالت نمی‌کند.

## اشکال چهارم: احتیاط در مورد روایت، خلاف قول عامه است و نمی‌تواند تقیه‌ای باشد

اشکال چهارم، اینست که آنچه مرحوم شیخ فرموده است که امام در مقام بیان حکم واقعی و ذهاب حمره به نحو تقیه‌ای است، و امر امام به احتیاط استحبابی است، درست نیست. می‌گوید تقیه در جایی است که خلاف مقصود باشد ولی ما را به آن مقصود واقعی برساند. مثلا امام می‌خواهد طوری وانمود کند که ما حرف شما را می‌زنیم. 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 می‌فرماید اگر شبهه حکمیه باشد، خلاف منصب امامت است اما اگر گفتیم شبهه حکمیه است مجبوریم بگوییم «اری لک ان تنتظر» که از آن استشمام استحباب می‌شود، برای اینست که امام تقیه می‌کند و مقصود امام ذهاب حمره مشرقیه است ولی طوری عبارت را بیان کرده است که گویا احتیاط می‌کند و احتیاط هم همیشه حسن است، حتی عند العامه.

آقای وحید می‌فرماید 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، أفضل اعمال اینست که به استتار نماز بخوانند. پس «اری لک ان تنتظر» که تاخیر بیندازید از باب احتیاط، چه معنایی دارد؟!

مرحوم شیخ فرمود «أری لک ان تنتظر» از باب احتیاط است و امام به جای اینکه بگوید آقای سائل جواب تو اینست که ذهاب حمره مشرقیه موضوع حکم است، و اهل سنت به این قائل نیستند و در محیط اهل سنت بوده‌اند، 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 می‌گوید مگر در این بحث، استحباب احتیاط، قول عامه است؟ ایشان می‌گوید 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 بگوییم مستحب است؟! اگر گفتند که افضل اعمال اینست که شما مشغول بشوید و بعد بگوییم «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 می‌خواهد بگوید امام جوری اظهار می‌کند که دارد احتیاط می‌کند. چرا احتیاط می‌کند؟ گویا شک در استتار قرص است. نه اینکه امام شک دارد. امام از حرف سائل فهمیده است که سائل چه می‌پرسد روی احتمال دوم که شبهه حکمیه باشد. می‌داند سائل چه می‌خواهد بگوید و شبهه سائل حکمیه است. یعنی امام می‌داند که سائل مفروغ عنه گرفته است استتار قرص را و سوالش از حمره 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 حمره 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:

وتعليله 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 التقية،

چطور تقیه کنند؟

لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص[[235]](#footnote-235)

«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 تقیه 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 تقیه می‌شود یا نمی‌شود. شیخ می‌گوید در این احتمال دوم که گفته است بعید است، وجه تقیه 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 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. نمی‌گویم 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 809](#_Toc137564394)

[طایفه سوم از روایات برای وجوب احتیاط: روایات تثلیث 809](#_Toc137564395)

[استغنای از بحث سندی در روایات تثلیث 810](#_Toc137564396)

[سه تقریب مرحوم شیخ انصاری در استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای دلالت بر احتیاط 811](#_Toc137564397)

[بی‌نیازی از مقدمه مرحوم شیخ در تقریب استدلال به مقبوله برای دلالت بر احتیاط 814](#_Toc137564398)

[پاسخ مرحوم شیخ به استدلال به مقبوله: مقبوله، ارشادی است 815](#_Toc137564399)

[پاسخ شهید صدر به استدلال به مقبوله 816](#_Toc137564400)

[توصیه‌های اخلاقی پایان سال 818](#_Toc137564401)

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

# 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 سومی از روایات است که مدلول آن‌ها تثلیث امور است. اموری که بین الرشد، و بین الغی، و مشکل یا مشتبه هستند.

سوال: کلام آیت الله شبیری ماند.

پاسخ: هم بیان ایشان و هم بقیه فرمایشات آیت الله وحید، ماند، ولی اصحاب ما هم رفته‌رفته کم می‌شوند مثل اصحاب کوفه بلا تشبیه! مرحوم والد ما از مرحوم محقق عراقی نقل می‌کرد 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 وگوشه گیر و ملایی بود و ظاهرا در فلسفه هم کار کرده بود. چند سال پیش کنگره‌ای برای ایشان گرفته بودند. یک روزی ایشان درس مرحوم آخوند نرفت و مرحوم آخوند به ایشان توجه داشت که شاگرد برجسته‌اش بود. فردا که آمد، مرحوم آخوند پرسید کجا بودی آشیخ مهدی؟ گفت رفته بودم مشایعت برخی شاگردانم که می‌رفتند ایران. گفت درس ما را رها کردی و رفتی مشایعت شاگردانت. گفت بله، شاگردان ما مثل اصحاب اباعبدالله هستند که چند نفرشان بروند، تمام می‌شوند، و مثل شاگردان شما نیستند که مثل اصحاب شمر هستند که زیاداند!

## استغنای از بحث سندی در روایات تثلیث

برخی فرموده‌اند که روایات تثلیث نیازی به سند ندارد، چون متواتر است. شهید صدر می‌فرماید 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 می‌فرماید این ناشی از اینست که در کتب اصولی معمولا این‌ها را ارسال مسلم می‌گیرند و خودشان به روایات مراجعه نمی‌کنند، وگرنه این اشتباه پیش نمی‌آمد. نظیر این فرمایش را مرحوم امام در فقه فرموده بود که گاهی عدم مراجعه به اصل متون اشتباهات عجیبی را موجب می‌شود. آنجا فرموده بود که قبلا در میان علما این رواج داشت که متون روایت را پیش اساتید می‌خواندند و این خیلی کار مهم و لازمی بود. گاهی به نسخه‌های مختلف توجه می‌کردند، ولی حالا ارسال مسلم می‌گیرند و به یکباره، اشتباهی در یک کتابی دارج می‌شود بدون مراجعه به اصل.

به لحاظ سندی آیت الله وحید اصلا 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 می‌دانند. بنده یادم نیست که ایشان نسبت به مقبوله چه می‌فرماید. اگر مثل برخی از اعاظم مقبوله را هم رد کند، نتیجه همین می‌شود، یعنی به مرسله فقیه عمل نمی‌کنند و روایت اول هم سندش از عامه است و رد می‌شود و مقبوله هم رد می‌شود.

منتها در مقبوله بحث مهمی به لحاظ رجالی است که تکلیف عمر بن حنظله چیست، ولی علاوه بر این، ظاهرا 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 روشن‌تر مقبوله عمر بن حنظله باشد و دوستان می‌دانند در بحث تعارض، این روایت هست و مفصل بحث می‌کنند و عمده هم در جایی است که دو روایت متعارض می‌شود و وجوه مختلف آن‌ها بحث می‌شود. امام علیه السلام آنجا می‌فرماید آن روایت را که اشهر است بگیرید، و مقصود شهرت روایی است نه شهرت فتوایی. شخص سوال می‌کند که اگر هر دو مشهور باشند، امام علیه السلام می‌فرماید أشهر را اخذ کنید، و اگر هر دو مساوی‌اند، امام می‌فرماید که مجمع علیه را بگیرید که لاریب فیه است. مقابل آن شاذ نادر است. منتها نگفته‌اند که شاذ نادر چیست. متن روایت اینست:

فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَارَيْبَ فِيهِ. وإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ، وأَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ، وأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلى اللهِ و إِلى رَسُولِهِ

شاید «رسوله» در برخی نسخ نباشد

قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى‌الله ‌عليه ‌وآله ‌وسلم: حَلَالٌ بَيِّنٌ، وَحَرَامٌ بَيِّن، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذلِكَ، فَمَن تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَات، ومَن أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَات، وهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَايَعْلَمُ[[236]](#footnote-236)

محل استشهاد اخباری، علی الظاهر این ذیل است که «من ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم»، به این تقریب که شبهه بدویه مصداق شبهات است و بنابراین ما مامور هستیم به احتیاط در این موارد.

مرحوم شیخ ابتدائا بحثی می‌کند و ظاهرا 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 «یجب ترک الشبهات» بلکه فرموده‌اند هر کس ترک شبهات کند نجا من المحرمات و هر کس اخذ به شبهات کند وقع فی المحرمات و هلک من حیث لایعلم و نگفته‌اند که یجب 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 تقریبا 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 الشبهات نجا من المحرمات» استفاده شده است؛ و نیز تعبیر «من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لایعلم» 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 الشبهات نجا من المحرمات» بعلاوه اینکه یجب تخلیص النفس من المحرمات، پس نتیجه می‌شود که یجب الاحتیاط. ترک شبهات واجب است تا تخلیص نفس حاصل شود که همان نجات از محرمات است. این یک بیان است. تعبیر «من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لایعلم» نیز می‌تواند محل استشهاد دیگری باشد از باب اینکه هلاک من حیث لایعلم درست کرده است. فرموده است که اگر کسی ترک شبهات نکند و اخذ به شبهات بکند در محرمات وقوع پیدا می‌کند و هلک من حیث لایعلم. 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:

مضافا إلى دلالة قوله: "نجا من المحرمات"،

این هم بر وجوب احتیاط دلالت می‌کند

بناء على أن تخليص النفس من المحرمات واجب،

این نکته درستی است.

وقوله (صلى الله عليه وآله): "وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم "[[237]](#footnote-237)

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، ظاهرا 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 رشده 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 رسوال الله حلال بین»، آنجا فرمود «أمر بین رشده» و اینجا می‌فرماید «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک». آنجا فرمود «أمر بین رشده، 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 وگرنه 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 بطلانه 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 بیِّن الغی می‌شود. وقتی چیزی مقابل مجمع علیهِ صحیح باشد، و معنایش این باشد که باطل است، داخل در غیّ 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 بکنید 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 معللا: 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 اشهر، آن را مقطوع البطلان بکند. بلکه نکته اینست که فیه ریب. فیه ریب، همان «مشکل» می‌شود. در تثلیثی که در کلام امام است، «مشکل» یجب طرحه و یجب رد حکمه الی الله است، چون می‌فرماید یرد حکمه الی الله یعنی یجب رده. پس در کلام امام شق سوم واجب الرد است. وقتی امام به کلام پیامبر استشهاد می‌کند، باید مشکل را به قسم سوم کلام پیامبر که شبهات است تطبیق کند. در کلام پیامبر این بود که: «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك»، و این شاذ نادری که یجب طرحه و رده، همان مصداق شبهات است. اگر شبهات واجب الطرح و واجب الترک نباشند، آنگاه چطور تطابق درست می‌شود و چطور استشهاد امام درست می‌شود؟ امام فرموده بود که شاذ نادرـ بنا بر این بیان مرحوم شیخ ـ فیه ریب که این می‌شود هو المشکل الذی یجب رده. یجب ردّه چطور مصداق فرمایش پیامبر می‌شود که شبهات بین ذلک؟ وقتی می‌شود که شبهات هم واجب الرد و واجب الترک و الطرح باشند. اگر نباشند تطابق درست نمی‌شود. 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 می‌فرماید این روایت دال بر وجوب احتیاط می‌شود در فقره من اخذ بالشبهات و من ترک الشبهات.

## بی‌نیازی از مقدمه مرحوم شیخ در تقریب استدلال به مقبوله برای دلالت بر احتیاط

آیا این مقدمه‌ای که مرحوم شیخ فرمود واقعا لازم است برای این استفاده یا خیر؟ اینکه شاذ نادر مصداق مشکل و فیه ریب 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 فلایمکن 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 الی الله ـ که به معنای یجب رده الی الله است ـ تنها موردش شبهات بین ذلک است و چیز دیگری نیست، آنگاه در اینصورت، نیازی به مقدمه مرحوم شیخ نداریم. تنها مورد این «مشکل»، شبهات بین ذلک است. از این سه قسمی که در کلام امام است، در کلام پیامبر آنچه با آن منطبق است عبارتست از اینکه شبهات بین ذلک باشد. یعنی مشکلی که یرد علمه الی الله کدام یک از این سه فقره‌ای است که در کلام پیامبر است؟ حلال بیّن است یا حرام بیّن؟ هیچکدام و فقط شبهات می‌ماند.

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 أشهری 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 بیّن 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 نگوییم نمی‌شود به روایت استدلال کرد. استدلال دائر مدار اینست که یک تثلیثی امام فرموده است و به یک تثلیثی از پیامبر استشهاد 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 الترک باشند تا قابل تطبیق باشند وگرنه قابل تطبیق نیست.

به نظر بنده نیاز به این پیچش نیست که بیاییم 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 الترک‌اند و شبهه تحریمیه هم یکی از این شبهات است، پس واجب الترک است. علاوه بر این، تعبیر «نجا من المحرمات» و نیز تعبیر «وقع فی المحرمات و هلک من حیث لایعلم» است. هر سه این‌ها کمک می‌کند که بگوییم شبهه، واجب الترک 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 قبلا 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 مرشَد الیه است و این روایت، ارشادی است.

این حرفی است که اینجا زده است. به نظر می‌آید برخی نکاتی که قبلا در روایت وقوف گفتیم در اینجا کمک می‌کند. مثلا اگر کسی بخواهد بگوید اگر اخذ به شبهات بکنید، وقوع در محرمات است و در روایت که آمده است هلک من حیث لایعلم، و هلاکت ظهور در عقاب دارد، اگر این را بگوید، همان بحث‌های روایات وقوف پیش می‌آید که اگر عقابی باشد از ناحیه غیر این ادله احتیاط، یعنی منجِّز واقعی داشته باشیم، در اینصورت تمسک به این روایت لغو می‌شود، و اگر بخواهید بگویید به همین تنجیز می‌کنیم، 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 می‌رسد که مجبوریم بگوییم این روایت ارشادی است و نمی‌تواند خودش به نحو مولوی منجِّز باشد، حالا یا به بیان مرحوم شیخ که با قرائنی فرمود یا به بیان مرحوم عراقی که می‌گفت 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 شاره کرده‌اند.

## پاسخ شهید صدر به استدلال به مقبوله

یک بیان لطیفی شهید صدر دارد که کاری به این بیانات ندارد. ایشان می‌فرماید 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 می‌کند این «یرد حکمه الی الله» آنطور که اخباری می‌گوید 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 می‌فرماید اخباری می‌گوید 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 می‌گوید 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 گفته‌اند که توقف و ارجاع حکمه الی الله. مرحوم شهید صدر می‌فرماید که این توقف که از باب عدم اخذ به کل طرف است، مربوط به روایت و دلیل است. ما از دلیل تبعیت می‌کنیم. نکته لطیفی است و ممکن است اشکال کنید ولی نکته‌اش لطیف است. می‌گوید 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 می‌گوید ولی لااقل ظهور ندارد که به خود حکم بگوییم یتبع. البته به نظرم در روایات تعبیر «اتباع احکام الله» داشته باشیم. ولی ایشان می‌گوید تناسب با اخذ به دلیل است، مخصوصا در ذیل که «من اخذ بالشبهات»، می‌گوید در اخذ به شبهه هم مقصود شبهه در دلیل است نه شبهه در عمل خارجی. به قرینه مقابله می‌گوید. 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 می‌گوید 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 بی‌دلیل 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. می‌گوید ما اینطور نمی‌گوییم. اگر بنا بود خودمان باشیم و شبهه، و همینطور بی‌دلیل 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 می‌گوید ما به حدیث رفع اخذ می‌کنیم نه به احتمال ترخیص در شبهه بدوی تا بگویید این مصداق مشکل و شبهه است که هر دو طرف محتمل است، و نباید به یک طرف اخذ کنیم. می‌گوییم ما به یک طرف از باب حدیث رفع اخذ کردیم.

این بیان هیچ ربطی به بیان شیخ ندارد. می‌گوید 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 می‌گوید اگر اینطور شد نتیجه این می‌شود که مقبوله عمر بن حنظله می‌گوید هر کجا که شبهه دارید به این معنا که دو احتمال می‌دهید 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 نمی‌کند 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 منجِّزی در مرتبه سابق است که تمسک به این روایت را لغو می‌کند.

این تمام الکلام در روایت تثلیث و تمام الکلام در بحث ما در امسال.

می‌خواستیم 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 بحث‌هایی 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 نمی‌آید. ان شاء الله برای سال آتی اگر عمری باقی بود.

# توصیه‌های 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 می‌کنند، چه کسانی که صحبت می‌کنند و چه کسانی که صحبت نمی‌کنند، 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 می‌شود مرحوم شیخ بهایی در تخت فولاد در اواخر عمرشان قدم می‌زد 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، مساله‌اش درست است که باید مواظب خودمان باشیم و «علیکم أنفسکم لا یضرکم من ضل إذا اهتدیتم». باید مواظب خودمان باشیم. «لاتکونوا 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 مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ»[[238]](#footnote-238) 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» لبّ آن اینست. آن‌ها مواردی است که در سوره اسراء امده 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 «واتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»[[239]](#footnote-239). 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».[[240]](#footnote-240) 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. مشاکل 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 اولا 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 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

1. . فرائد الأصول، ج‏2، ص: 41 [↑](#footnote-ref-1)
2. . كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 341 [↑](#footnote-ref-2)
3. . نهاية الأفكار، ج‏3، ص: 226 [↑](#footnote-ref-3)
4. . نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏4، ص: 59 [↑](#footnote-ref-4)
5. . مصباح الأصول ( مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوري )، ج‏1، ص: 271 [↑](#footnote-ref-5)
6. . بحوث في علم الأصول، ج‏5، ص: 64 [↑](#footnote-ref-6)
7. . مباحث الأصول، ج‏3، ص: 274 [↑](#footnote-ref-7)
8. . منتقى الأصول، ج‏4، ص: 423 [↑](#footnote-ref-8)
9. . تحقیق الاصول، ج7، ص: 145 [↑](#footnote-ref-9)
10. . التوحيد (للصدوق) (2 مقاصد السالكين)، ص: 413 [↑](#footnote-ref-10)
11. . وسائل الشیعه، ج27، ص: 163 (کتاب القضاء، باب12 بَابُ وُجُوبِ‏ التَّوَقُّفِ وَ الِاحْتِيَاطِ فِي الْقَضَاءِ وَ الْفَتْوَى وَ الْعَمَلِ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ نَظَرِيَّةٍ لَمْ يُعْلَمْ حُكْمُهَا بِنَصٍّ مِنْهُمْ ع‏ ح33) [↑](#footnote-ref-11)
12. . مباحث الاصول، ج3، ص: 266 [↑](#footnote-ref-12)
13. . تحقیق الاصول، ج7، ص147 (ولا دلیل علی کونه الواسطی الثقه کما زعم جامع الرواه) [↑](#footnote-ref-13)
14. . الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏1، ص: 164 [↑](#footnote-ref-14)
15. . فرائد الأصول، ج‏2، ص: 41 [↑](#footnote-ref-15)
16. . كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 341 [↑](#footnote-ref-16)
17. . فرائد الأصول، الأنصاري، الشیخ مرتضی، ج2، ص41. [↑](#footnote-ref-17)
18. . [↑](#footnote-ref-18)
19. . نهایة الأفکار، العراقي، آقاضیاء الدین، ج2، ص227. [↑](#footnote-ref-19)
20. . مباحث الأصول، الصدر، محمد باقر [تقریرات آیت‌الله حائری]، ج3، ص273. [↑](#footnote-ref-20)
21. . نهایة الأفکار، العراقي، آقا ضیاء الدین، ج2، ص226ـ227. [↑](#footnote-ref-21)
22. . نهایة الأفکار، العراقي، آقا ضیاء الدین، ج2، ص227. [↑](#footnote-ref-22)
23. . نهاية الدّراية في شرح الكفاية، [الإصفهاني، الشيخ محمد حسين](https://lib.eshia.ir/الغروي_الإصفهاني،_الشيخ_محمد_حسين)، ج4، ص61ـ62.   [↑](#footnote-ref-23)
24. . نهاية الدّراية في شرح الكفاية، [الإصفهاني، الشيخ محمد حسين](https://lib.eshia.ir/الغروي_الإصفهاني،_الشيخ_محمد_حسين)، ج4، ص61. [↑](#footnote-ref-24)
25. . العراقي، آقا ضیاء الدین، نهایة الأفکار، ج2، ص227ـ228 [↑](#footnote-ref-25)
26. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الإصفهانی، الشیخ محمد حسین، ج4، ص62. [↑](#footnote-ref-26)
27. . مباحث الأصول، الحائري، السید کاظم، [تقریرات درس محمد باقر الصدر]، ج3، ص274. [↑](#footnote-ref-27)
28. . بحوث في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي، السید محمود، ج5، ص64. [↑](#footnote-ref-28)
29. . بحوث في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي، السید محمود، ج5، ص64. [↑](#footnote-ref-29)
30. . مباحث الأصول، الصدر السید محمد باقر، ج3، ص275ـ276. [↑](#footnote-ref-30)
31. . الصحاح‌ تاج اللغة و صحاح العربية، الجوهري، أبونصر، ج1، ص107. [↑](#footnote-ref-31)
32. . المحکم و المحیط الأعظم، ابن سیدة، ج3، ص92 [↑](#footnote-ref-32)
33. . العین، الخلیل بن أحمد الفراهیدي، ج3، ص86. [↑](#footnote-ref-33)
34. . تاج العروس من جواهر القاموس، المرتضی الزبیدي، ج1، ص404ـ405. [↑](#footnote-ref-34)
35. . تهذیب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد، ج4، ص97. [↑](#footnote-ref-35)
36. . تاج العروس من جواهر القاموس، المرتضی الزبیدي، ج11، ص515. [↑](#footnote-ref-36)
37. . لسان العرب، ابن منظور، ج8، ص396 [↑](#footnote-ref-37)
38. . التفسیر البسیط، الواحدي النیسابوري، ج9، ص400ـ402. [↑](#footnote-ref-38)
39. . الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، الزمخشري، ج2، ص166 [↑](#footnote-ref-39)
40. . تفسیر الطبري، ابن جریر الطبري، ج10، ص93ـ96. [↑](#footnote-ref-40)
41. . تحف العقول، ابن شعبة الحراني، ص246 [↑](#footnote-ref-41)
42. . نهج البلاغة، حکت 404. [↑](#footnote-ref-42)
43. . بحار الأنوار، ج10، ص136. [↑](#footnote-ref-43)
44. . العروة الوثقی، ط جامعة المدرسین، الطباطبایي الیزدي، السید محمد کاظم، ج4، ص500ـ501. [↑](#footnote-ref-44)
45. . الأصول الأصلیة و القواعد الشرعیة، الشبر، السید عبدالله، ج1، ص257. [↑](#footnote-ref-45)
46. . القوانین المحکمة في الأصول، القمي، المیرزا أبوالقاسم، ج3، ص50 [↑](#footnote-ref-46)
47. . الوافیة في أصول الفقه، الفاضل التوني، ج1، ص181 [↑](#footnote-ref-47)
48. . ضوابط الأصول، قزوینی، ابراهیم بن محمد باقر، ص366. [↑](#footnote-ref-48)
49. . هدایة الأبرار إلی طریق الأئمة الأطهار، کرکی، حسین بن شهاب الدین، ص269 [↑](#footnote-ref-49)
50. . شرح الکافي، المازندراني، الملا صالح، ج5، ص77 [↑](#footnote-ref-50)
51. . سفینة النجاة، الفیض الکاشاني، ج1، ص58 [↑](#footnote-ref-51)
52. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص163. [↑](#footnote-ref-52)
53. . الفصول المهمة في أصول الأئمة، الشیخ حر العاملي، ج1، ص638. [↑](#footnote-ref-53)
54. . الفصول المهمة في أصول الأئمة، الشیخ حر العاملي، ج1، ص677. [↑](#footnote-ref-54)
55. . الفوائد الطوسیة، الشیخ حر العاملي، ص210. [↑](#footnote-ref-55)
56. . منبع الحياة و حجية قول المجتهد من الأموات، الجزائری، السید نعمة الله، ص39 [↑](#footnote-ref-56)
57. . الفوائد المدنیة، الأستر آبادي، محمد أمین، ج1، ص432. [↑](#footnote-ref-57)
58. . الفوائد المدنیة، الأستر آبادي، محمد أمین، ج1، ص433. [↑](#footnote-ref-58)
59. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج24، ص90 [↑](#footnote-ref-59)
60. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج17، ص87ـ88. [↑](#footnote-ref-60)
61. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج25، ص117ـ118 [↑](#footnote-ref-61)
62. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حرّ العاملِي، ج25، ص119. [↑](#footnote-ref-62)
63. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حرّ العاملِي، ج17، ص89. [↑](#footnote-ref-63)
64. . نهایة الأفکار، العراقي آقا ضیاء الدین، ج2، ص233. [↑](#footnote-ref-64)
65. . مصباح الأصول، الخوئي، السید ابوالقاسم، ج1، ص321. [↑](#footnote-ref-65)
66. . أجود التقریرات، ج2، ص185 [↑](#footnote-ref-66)
67. . الشفاء(الالهيات)، النص، ص32. [↑](#footnote-ref-67)
68. . مصباح الأصول، مباحث الحجج و الأمارات، الخوئي السید أبوالقاسم، ج1، ص278. [↑](#footnote-ref-68)
69. . أجود التقریرات، ج2، ص185. [↑](#footnote-ref-69)
70. . أصول الفقه، الحلّي، الشیخ حسین، ج7، ص169. [↑](#footnote-ref-70)
71. . أصول الفقه، الحلّي، الشیخ حسین، ج7، ص170ـ171. [↑](#footnote-ref-71)
72. . أصول الفقه، الحلّي، الشیخ حسین، ج7، ص171 [↑](#footnote-ref-72)
73. . أصول الفقه، الحلّي، الشیخ حسین، ج7، ص172. [↑](#footnote-ref-73)
74. . اصول الفقه، الحلّي، الشیخ حسین، ج7، ص172ـ174. [↑](#footnote-ref-74)
75. . تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری، به تاریخ 18‍ 11‍ 1396. [↑](#footnote-ref-75)
76. . وسائل الشیعة، ط آل‌البیت، الشیخ حرّ العاملي، ج17، ص89 [↑](#footnote-ref-76)
77. . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائری السید کاظم، ج3، ص225. [↑](#footnote-ref-77)
78. . مقالات الأصول، العراقي آقا ضیاء الدین، ج2، ص172. [↑](#footnote-ref-78)
79. . مقالات الأصول، العراقي آقا ضیاء الدین، ج2، ص172 [↑](#footnote-ref-79)
80. . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائري السید کاظم، ج3، 226ـ227 [↑](#footnote-ref-80)
81. . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائري السید کاظم، ج3، 226. [↑](#footnote-ref-81)
82. . مصباح الأصول، مباحث حجج و أمارات، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئي، ج1، ص275ـ276. [↑](#footnote-ref-82)
83. . احزاب: 30 [↑](#footnote-ref-83)
84. . لسان العرب، ابن منظور، ج13، ص67 [↑](#footnote-ref-84)
85. . لسان العرب، ابن منظور، ج13، ص68 [↑](#footnote-ref-85)
86. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج3، ص351. [↑](#footnote-ref-86)
87. . فرائد الأصول، الأنصاری الشیخ مرتضی، ج3، ص151. [↑](#footnote-ref-87)
88. . کفایة الأصول، ط آل البیت، الآخوند الخراساني، ج1، ص342. [↑](#footnote-ref-88)
89. . کفایة الأصول، ط آل البیت، الآخوند الخراساني، ج1، ص342. [↑](#footnote-ref-89)
90. . کفایة الأصول، ط آل البیت، الآخوند الخراساني، ج1، ص342ـ343. [↑](#footnote-ref-90)
91. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص72. [↑](#footnote-ref-91)
92. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص73 [↑](#footnote-ref-92)
93. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهانی الشیخ محمد حسین، ج4، ص74. [↑](#footnote-ref-93)
94. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهانی الشیخ محمد حسین، ج4، ص74. [↑](#footnote-ref-94)
95. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص75 [↑](#footnote-ref-95)
96. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص75 [↑](#footnote-ref-96)
97. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص76. [↑](#footnote-ref-97)
98. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص72 [↑](#footnote-ref-98)
99. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص75. [↑](#footnote-ref-99)
100. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص76. [↑](#footnote-ref-100)
101. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص130. [↑](#footnote-ref-101)
102. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص128. [↑](#footnote-ref-102)
103. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص76. [↑](#footnote-ref-103)
104. . النساء: 59. [↑](#footnote-ref-104)
105. . الکافي، ط دار الحدیث، ج 1، ص59، حدیث 26. [↑](#footnote-ref-105)
106. . مباحث الأصول، الصدر السید محمد باقر، ج3، ص128. [↑](#footnote-ref-106)
107. . مباحث الأصول، الصدر السید محمد باقر، ج3، ص128ـ129 [↑](#footnote-ref-107)
108. . انشقاق: 6 [↑](#footnote-ref-108)
109. . حشر: 18 [↑](#footnote-ref-109)
110. . حشر: 19 [↑](#footnote-ref-110)
111. . شعراء: 88 و 89. [↑](#footnote-ref-111)
112. . تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری به تاریخ 7/11/96. [↑](#footnote-ref-112)
113. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص72. [↑](#footnote-ref-113)
114. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص75. [↑](#footnote-ref-114)
115. . منتقی الأصول، الحکیم، السید عبد الصاحب، ج4، ص429 [↑](#footnote-ref-115)
116. . منتقی الأصول، الحکیم السید عبد الصاحب، ج4، ص430 [↑](#footnote-ref-116)
117. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص73 [↑](#footnote-ref-117)
118. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص73 [↑](#footnote-ref-118)
119. . تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری به تاریخ 8/11/96 [↑](#footnote-ref-119)
120. تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری به تاریخ 8/11/1396 [↑](#footnote-ref-120)
121. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص74. [↑](#footnote-ref-121)
122. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص74. [↑](#footnote-ref-122)
123. . تقریرات درس خارج آیت الله شبیری حفظه الله به تاریخ 8/11/96 [↑](#footnote-ref-123)
124. . پیشنهاد حذف این سوال و جواب. [↑](#footnote-ref-124)
125. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الغروي الإصفهاني، الشیخ محمد حسین، ج4، ص76. [↑](#footnote-ref-125)
126. . تقریرات درس خارج آیت الله شبیری حفظه الله به تاریخ 8/11/96 [↑](#footnote-ref-126)
127. . تقریرات درس خارج آیت الله شبیری حفظه الله به تاریخ 8/11/96 [↑](#footnote-ref-127)
128. . تقریرات درس خارج اصول آیت الله شبیری به تاریخ 8‍11‍1396. [↑](#footnote-ref-128)
129. . مریم: 71. [↑](#footnote-ref-129)
130. . لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص458. [↑](#footnote-ref-130)
131. . لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص456ـ457 [↑](#footnote-ref-131)
132. . لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص457 [↑](#footnote-ref-132)
133. . تاج العروس، الزبیدي مرتضی، ج9، ص289 [↑](#footnote-ref-133)
134. . تاج العروس، الزبیدي، مرتضی، ج9، ص296. [↑](#footnote-ref-134)
135. . فرائد الأصول، الأنصاري، الشیخ مرتضی، ج2، ص59-60. [↑](#footnote-ref-135)
136. . فرائد الأصول، الأنصاري، الشیخ مرتضی، ج2، ص60. [↑](#footnote-ref-136)
137. . کفایة الأصول، الآخوند الخراساني، ط آل البیت، ج1، ص417. [↑](#footnote-ref-137)
138. . أجود التقریرات، الخوئي السید ابوالقاسم، ج 2، ص190 [↑](#footnote-ref-138)
139. . العروة الوثقی، الطباطبایی الیزدي، السید محمد کاظم، ط جماعة المدرسین، ج4، ص499ـ501. [↑](#footnote-ref-139)
140. . مصباح الأصول، الخوئي السید ابوالقاسم، ج1، ص335. [↑](#footnote-ref-140)
141. . تحف العقول في علم الأصول، تقریرات أبحاث آیت الله وحید خراسانی، ج1، ص200. [↑](#footnote-ref-141)
142. . مصباح الأصول، الخوئي السید ابوالقاسم، ج1، ص335. [↑](#footnote-ref-142)
143. . تحف العقول في علم الأصول، تقریر أبحاث أصول آیت الله وحید، ج1، ص202. [↑](#footnote-ref-143)
144. المغنی فی الاصول، الاستصحاب ج1 ص256 ـ 257 [↑](#footnote-ref-144)
145. . تحف العقول في علم الأصول، تقریر أبحاث أصول آیت الله وحید، ج1، ص202. [↑](#footnote-ref-145)
146. . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائري السید کاظم، ج5، ص194. [↑](#footnote-ref-146)
147. . دراسات في علم الأصول، ج3، ص270. [↑](#footnote-ref-147)
148. . غایة المأمول من علم الأصول، الجواهري الشیخ محمد تقي، ج2، ص251. [↑](#footnote-ref-148)
149. . کفایة الأصول، الآخوند الخراساني، ط آل البیت، ج1، ص343. [↑](#footnote-ref-149)
150. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص51ـ52. [↑](#footnote-ref-150)
151. . الکافي، الشیخ الکلیني، ط دار الحدیث، ج1، ص17 [↑](#footnote-ref-151)
152. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص52.

     تعبیر کتاب اعتقادات چنین است: «اعتقادنا في ذلك أنّ الأشياء كلّها مطلقة حتى يرد في شي‌ء منها نهي». الاعتقادات، الشیخ الصدوق، ص114. [↑](#footnote-ref-152)
153. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص52. [↑](#footnote-ref-153)
154. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص52ـ53. [↑](#footnote-ref-154)
155. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص53. [↑](#footnote-ref-155)
156. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص53ـ 54. [↑](#footnote-ref-156)
157. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص54ـ55. [↑](#footnote-ref-157)
158. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص55. [↑](#footnote-ref-158)
159. . تغابن: 16 [↑](#footnote-ref-159)
160. . آل عمران: 102. [↑](#footnote-ref-160)
161. . حج: 78 [↑](#footnote-ref-161)
162. . بقره: 195 [↑](#footnote-ref-162)
163. . نساء: 59 [↑](#footnote-ref-163)
164. . کفایة الأصول، ج2، ص143. ط مجمع الفکر الإسلامي. [↑](#footnote-ref-164)
165. . غافر: 60 [↑](#footnote-ref-165)
166. . دعای عرفه [↑](#footnote-ref-166)
167. . ذاریات: 15ـ18 [↑](#footnote-ref-167)
168. . بروج: 21ـ22 [↑](#footnote-ref-168)
169. . حدید: 12 [↑](#footnote-ref-169)
170. . حاثیه: 23. [↑](#footnote-ref-170)
171. . صحیفه سجادیه، مناجاة العارفین. [↑](#footnote-ref-171)
172. . مناجات شعبانیه. [↑](#footnote-ref-172)
173. . مائده: 119. [↑](#footnote-ref-173)
174. . اسراء: 36 [↑](#footnote-ref-174)
175. . مباحث الأصول، القسم الثاني، ج3، ص318. [↑](#footnote-ref-175)
176. . مباحث الأصول، القسم الثاني، ج3، ص318ـ319 [↑](#footnote-ref-176)
177. . جامع أحادیث الشیعة، ج1، باب 8 من المقدمات، ص331. وسائل از رسول الله ص نقل کرده است: وسائل الشیعة، ط آل البیت، ج27، ص173. [↑](#footnote-ref-177)
178. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، ج27، ص167 [↑](#footnote-ref-178)
179. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، ج27، ص57. [↑](#footnote-ref-179)
180. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، ج27، ص155 [↑](#footnote-ref-180)
181. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، ج27، ص107 [↑](#footnote-ref-181)
182. . جامع أحادیث الشیعة، البروجردي، السید حسین، ج1، ص95. [↑](#footnote-ref-182)
183. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص158. [↑](#footnote-ref-183)
184. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص166 [↑](#footnote-ref-184)
185. . در کتاب سلیم بن قیس «فأنك في أوسع مما بین السماء و الأرض» آمده است. کتاب سلیم بن قیس، ص129. [↑](#footnote-ref-185)
186. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص156. [↑](#footnote-ref-186)
187. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص167. [↑](#footnote-ref-187)
188. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص159. [↑](#footnote-ref-188)
189. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص154ـ155. [↑](#footnote-ref-189)
190. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص157. [↑](#footnote-ref-190)
191. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص158. [↑](#footnote-ref-191)
192. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص159. [↑](#footnote-ref-192)
193. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص168. [↑](#footnote-ref-193)
194. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج27، ص171 [↑](#footnote-ref-194)
195. . کفایة الأصول، ط آل البیت، ص345 [↑](#footnote-ref-195)
196. . منتهی الدرایة، ج5، ص346. [↑](#footnote-ref-196)
197. . نهایة الأفکار، العراقي آقاضیاء الدین، ج2، ص245. [↑](#footnote-ref-197)
198. . مباحث الأصول، القسم الثاني، الحائري السید کاظم، ج3، ص334. [↑](#footnote-ref-198)
199. . نهایة الأفکار، العراقي آقا ضیاء الدین، ج2، ص245. [↑](#footnote-ref-199)
200. . بحوث في علم الأصول، ج5، ص95 [↑](#footnote-ref-200)
201. . وسائل الشیعة، الشیخ حر العاملي، ط آل البیت، ج27، ص107 [↑](#footnote-ref-201)
202. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص104. [↑](#footnote-ref-202)
203. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص105. [↑](#footnote-ref-203)
204. . نهایة الدرایة في شرح الکفایة، الإصفهاني الشیخ محمد حسین، ج4، ص105. [↑](#footnote-ref-204)
205. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، العاملي الشیخ حرّ، ج27، ص154. [↑](#footnote-ref-205)
206. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج1، ص348. [↑](#footnote-ref-206)
207. . فرائد الأصول، الانصاري الشیخ مرتضی، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص78 [↑](#footnote-ref-207)
208. . فرائد الأصول، الانصاري الشیخ مرتضی، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص78 [↑](#footnote-ref-208)
209. . معارج الأصول، المحقق الحلي، ص213. [↑](#footnote-ref-209)
210. . فرائد الأصول، الأنصاري الشیخ مرتضی، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص78. [↑](#footnote-ref-210)
211. . طبع آل البیت. [↑](#footnote-ref-211)
212. . معارج الأصول، المحقق الحلي، ص214 [↑](#footnote-ref-212)
213. . معارج الأصول، المحقق الحلّي، ص216. [↑](#footnote-ref-213)
214. . معارج الأصول، المحقق الحلّي، ص217. [↑](#footnote-ref-214)
215. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص141ـ142. [↑](#footnote-ref-215)
216. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص142ـ143. [↑](#footnote-ref-216)
217. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص‌148. [↑](#footnote-ref-217)
218. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاري، ج2، ص‌148ـ149. [↑](#footnote-ref-218)
219. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج4، ص176ـ177. [↑](#footnote-ref-219)
220. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج4، ص176. [↑](#footnote-ref-220)
221. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص79 [↑](#footnote-ref-221)
222. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص80 [↑](#footnote-ref-222)
223. . وسائل الشیعة، ط آل البیت، الشیخ حر العاملي، ج4، ص176ـ177. [↑](#footnote-ref-223)
224. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص79-80. [↑](#footnote-ref-224)
225. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص79-80 [↑](#footnote-ref-225)
226. . تحف العقول في علم الأصول، تقریر أبحاث آیة الله الشیخ حسین الوحید الخراساني، ج1، ص217ـ222. [↑](#footnote-ref-226)
227. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص79. [↑](#footnote-ref-227)
228. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص80 [↑](#footnote-ref-228)
229. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص80 [↑](#footnote-ref-229)
230. . تحف العقول في علم الأصول، تقریر أبحاث آیة الله الشیخ حسین الوحید الخراساني، الجزء الأول، ص219. [↑](#footnote-ref-230)
231. . تحف العقول في علم الأصول، تقریر أبحاث آیة الله الشیخ حسین الوحید الخراساني، الجزء الأول، ص 227ـ228. [↑](#footnote-ref-231)
232. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص79. [↑](#footnote-ref-232)
233. . تحف العقول في علم الأصول، تقریر أبحاث آیة الله الشیخ حسین الوحید الخراساني، الجزء الأول، ص220. [↑](#footnote-ref-233)
234. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص 80. [↑](#footnote-ref-234)
235. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص 80. [↑](#footnote-ref-235)
236. . الکافي، ط دارالحدیث، ج1، ص170 [↑](#footnote-ref-236)
237. . فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الانصاري، ط مجمع الفکر الإسلامي، ج2، ص83. [↑](#footnote-ref-237)
238. . حشر: 18 [↑](#footnote-ref-238)
239. . حشر: 18 [↑](#footnote-ref-239)
240. . انشقاق: 6 [↑](#footnote-ref-240)