

بسم الله الرحمن الرحيم

جزوه مبحث قطع از کتاب فرائد الاصول
بر اساس دروس حضرت استاد محمد عابدی دام ظلّه العالی

تهیه و تنظیم:
امیر محمد کشوری طاهر

فهرست در انتهای جزوه میباشد

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمات ورود به کتاب فرائد الاصول

جلسه اول

مقدمتا برای ورود به بحث کتاب ۴ جلسه باید مقدماتی را طی کنیم که این مقدمات لا بد منه است لذا بحث را در چند مقدمه تقدیم محضر میکنم

مقدمه اول: لمحات من حياة الشيخ الانصاری

مرحوم شیخ اعظم انصاری رضوان الله تعالی علیه منتسب است به جابر بن عبدالله انصاری بلا شک و شبهه و بزرگترین از ۳ فرزند شیخ محمد امین دزفولی قده است، در روز عید غدیر در شهر دزفول در سال ۱۲۱۴ به دنیا آمده است و مادرشان هم از بیت علماست و دختر شیخ یعقوب انصاری قده میباشند. جالب است بدانید که قبل از این که شیخ متولد شود مادر بزرگوارشان خواب میبیند که امام صادق علیه السلام قرآن طلاکوبی را به ایشان هدیه میدهند بعد صبح که بیدار میشوند تعبیر را میپرسند تعبیرش این میشود که الله تبارک و تعالی فرزندی به شما عنایت میکند که مایه مباحث دین خواهد شد و عده ای نوشتند که شاید این که این مادر در تمام دوران بارداری با وضو بودند و در دوران شیردهی هم تماما با وضو شیخ را شیر میدادند به خاطر همین خوابی بوده که ایشان دیده است.

مرحوم شیخ بعد از این که به مکتبخانه میروند و قرآن را می آموزند به تحصیل علوم دینی روی می آورند که از بهترین استادان ایشان در شهر دزفول عموزاده ایشان هستند جناب شیخ حسین انصاری قده شاگرد سید علی صاحب ریاض ره / اگر ملاحظه بفرمایید در مورد ایشان نوشته اند که جامع معقول و منقول بوده است و ایشان در دزفول به مقام مرجعیت در فتوا رسید. این استادی است که مرحوم شیخ مباحث صرف را پیش او خوانده / مرحوم شیخ انصاری بعد از شاگردی نزد شیخ حسین انصاری قده برای زیارت به کربلا میروند و در کربلا محضر سید محمد مجاهد قده فرزند صاحب ریاض را به مدت ۴ سال درک میکنند (سید محمد مجاهد قده صاحب کتاب مفاتیح الاصول در علم اصول و مناهل در فقه است و ایشان هم شاگرد پدر خود یعنی صاحب ریاض بوده اند و هم شاگرد مرحوم سید بحر العلوم)

در همین ۴ سال مرحوم شیخ محضر استاد دیگرش شریف العلما قده را درک میکنند (محمد شریف فرزند حسن علی آملی مازندرانی از فحول فقها و متبحر در اصول است، در موشکافی و سرعت انتقال و غلبه بر اقران در مباحثه زبانزد بوده است، شریف العلما خودش شاگرد سید مجاهد بوده است بعدا میروند پیش صاحب ریاض و عده ای نوشته اند که یک سال هم شاگردی صاحب قوانین را کرده است) شریف العلما دو مجلس درس اصولی داشته است یکی برای مبتدئین و یکی برای کسانی که قوت داشته اند که مرحوم شیخ در این چهار سال در مجلس دوم شرکت داشته است

دقت بفرمایید تا حالا تمام اساتید شیخ به صاحب ریاض ختم میشدند یعنی شاگردی صاحب ریاض را کرده اند

بعد از آن ۴ سال، ظاهراً در اثر حمله ای که به کربلا میشود آن طوری که نوادگان شیخ انصاری نوشته اند - و اهل البیت اداری بما فی البیت چون وقتی بحث ترجمه پیش می آید اختلافاتی پیش می آید و این هایی که عرض میکنم از نوادگان ایشان رسیده که گفته اند- ایشان با برخی از علما میروند کاظمین و از کاظمین برمیگردند دزفول و پس از یک سال یا کمی بیشتر سفر دوم به کربلا را آغاز میکنند و دوباره یکسال یا بیشتر در درس شریف العلما شرکت میکنند و از آنجا به نجف میروند و در درس چهارمین استاد خود شیخ موسی فرزند شیخ جعفر کاشف الغطا قده شرکت میکنند سپس به دزفول باز میگردند و قصد زیارت امام رضا علیه السلام را میکنند و سفر های ایرانیشان شروع میشود و در چند شهر مثل اصفهان می ایستند ، در آن جا سید شفتی قده را میبیند و سید شفتی به او میگوید در اصفهان بمان ولی شیخ میفرماید اگر قصد ماندن داشتیم حتماً اصفهان میماندم، این نشان میدهد شیخ از همان موقع میخواست که دوباره به نجف مشرف شود، سپس میروند کاشان پیش ملا احمد نراقی صاحب مناهج الاصول که یکی از منابع ما برای فهم کتاب رسائل است

مرحوم نراقی فرزند ملا مهدی علاوه بر فقه و اصول بر علوم دیگر هم آگاهی داشتند آقای ملا احمد یک مقداری پیش پدرشان درس خوانده بودند و در نجف هم شاگرد مرحوم بحر العلوم بوده است و در کربلا میرزا مهدی شهرستانی قده را درک میکند که به آرای صاحب حدائق متمایل بوده ، و استاد دیگرش در کربلا وحید بهبهانی بوده است کسی که احیاگر علم اصول بعد از دوره اخبارگیری است سپس به مشهد میروند که این سفر ۶ سال طول میکشد دوباره به دزفول برمیگردند و در سال ۱۲۴۹ دوباره به نجف عزیمت میکنند، در این دوره شاگردی شیخ علی پسر دیگر شیخ جعفر کاشف الغطا را میکنند که پس از شیخ موسی مرجعیت نجف را میگیرد

نکته ای که باید دقت کرد این است که به خلاف چیزی که مشهور است که شیخ شاگرد مرحوم صاحب جواهر بوده است اما ایشان شاگرد صاحب جواهر نبوده است و این غلطی است که در بعضی کتاب ها آمده است و اسباط و احفاد شیخ انصاری این را نفی کرده اند. در قلم بعضی از نوه های شیخ آمده که عدۀ مرات رفت و آمد داشته به درس صاحب جواهر ولی شاگردی نکرده است ، بعد از این که شیخ علی که از دنیا میروند مرجعیت نجف می افتد دست صاحب جواهر و شیخ حسن کاشف الغطا متوفی ۱۲۶۲ و ایشان که از دنیا میروند مرجعیت به طور کامل می افتد دست صاحب جواهر/در احوالات صاحب جواهر آمده است که اواخر عمرش علمای نجف را جمع کرد ولی دید همه آمده اند به جز شیخ، فرمود همه هستند جز کسی که من میخواستم و او شیخ انصاری است .به دنبال شیخ میروند میبینند در حرم امیر المومنین علیه السلام برای سلامتی صاحب جواهر دعا میکند، وقتی شیخ به محضر صاحب جواهر میرسد صاحب جواهر دست شیخ را میگیرد و میگذارد روی قلبش و میفرماید انّ مرجعکم بعدی الشیخ مرتضی الانصاری و همینجاست که آن جمله معروف را میفرماید که قَلَّلَ من احتیاطک فان الشریعة سهلة بنا ندارم کرامت نقل کنم اما شیخ انصاری زعامت را قبول نمیکند و نامه مینویسد به سعید العلما و میگوید وقتی در درس شریف العلما هم درس بودیم تو از من قوی تر بودی حالا زعامت شیعه با تو است . بعد سعید العلما جواب میدهد که من چند سالی است از درس متارکه شده ام و به امور مردم میرسم و این میشود که شیخ زعامت را میپذیرد

در یک جایی خواندم ۴۰۰ مجتهد مسلم اعلیّت شیخ را امضا کرده اند ظاهراً در طول تاریخ تشیع سابقه نداشته است

ایشان در سال ۱۲۸۱ فوت میکنند و ۱۵ سال زعامت شیعه را قبل از فوت بر عهده گرفته بودند و ۶۷ سال عمر مبارکشان بوده است.

مقدمه دوم: *الشیخ الانصاری من خلال آراء بعض العلماء*

اولین نظر از استادش نراقی: ان ما استفدته من هذا الشاب أكثر مما استفادته مني / رایت فی الاسفار المختلفة أكثر من خمسين مجتهداً قد سلم باجتهادهم و ليس فيهم مثله
دومین نظر، نظر استاد دیگرش شیخ علی کاشف الغطا: کل شیء سماءه اعظم من عیانه الا شیخکم و ان عیانه اعظم من سماءه

و خطاب به یکی از شاگردانش که اهل دزفول بوده در مورد شیخ میفرماید: لا تظن ان الشیخ يحضر مجلسنا لاجل الاستفادة و لكنه سمع بوجود تقریرات فی أسرار العلمیه فهو یواصل الحضور الی هنا للوصول الی تلك التحقیقات و الا فهو لا یحتاج الی حضور الدرس

نظر سوم از شاگردش میرزا حبیب الله رشتی: در کتابش بدائع الافکار فرموده درص ۴۵۷ که هو مال العصمة علما و عملا و در همان صفحه نوشته و صاحب کفایه هم در ج ۳ ص ۳۴۴ از او نقل کرده که: و لیت شعری ان هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه رحمه الله مع أنه فی جودة النظر يأتي بما یقرب من شق القمر

و در کفایه میبینید که صاحب کفایه بارها میفرماید شیخنا العلامة الانصاری با این که صاحب کفایه به این راحتی ها به کسی باج نمیدهد و در دُرر ص ۱۷ مینویسد استاد در این کتاب درر بهیه نوشته: ائی بینما أراجع هذه الدرر البهیة، و أطلع تلك الغرر السنیة، التي صنفها علامة الأفاق، و أستاذ الكلّ علی الإطلاق، عماد الملة و الدین، و مروج شریعة سید المرسلین، و تاج الفقهاء و المجتهدين، من القدماء و المتأخرین، فخر المحققین، و افتخار المدققین، الورع التقی، الصفیّ التقی، علم الهدی، أستاذنا و مولانا، و آیه الله فی الوری «الحاج شیخ مرتضی الأنصاری» تغمده الله بغفرانه، و أسكنه فسیح جنانه.

نظر چهارم صاحب مستدرک میرزا حسین نوری:

و قد عكف علی كتبه و مؤلفاته و تحقیقاته كلّ من نشأ بعده من العلماء الأعلام و الفقهاء الكرام، و صرفوا همهمهم، و بذلوا مجهودهم، و حبسوا أفكارهم و أنظارهم فیها و علیها، و هم بعد ذلك معترفون بالعجز عن بلوغ مرامه، فضلا عن الوصول إلى مقامه، جزاه الله تعالى عن الإسلام و المسلمین خیر جزاء المحسنین.

نظر پنجم نظرسید محسن امین در اعیان الشیعه ج ۱۰ ص ۱۱۷ و ۱۱۸ دارالتعارف للمطبوعات:

له كتب فی الاصول والفقه لا یسع الواقف علیها و علی ما فیها من الدقائق العجیبه فقد اشتهر امره فی الآفاق و ذكره علی المنابر علی وضع لم یتفق قبله لغیره (این جواب کسی است که بگوید اگر شیخ شاگرد صاحب جواهر نبوده پس صاحب جواهر شیخ را از کجا میشناخت) و شدّ من لم یعلق علیها من مشاهیر العلما (لذا نوع آقایان صاحب حاشیه اند)

نظر ششم: از علامه آقا بزرگ طهرانی صاحب الذریعه ج ۱۶ ص ۱۳۲ دارالاضواء للبیروت : فرائد الاصول المشهور بالرسائل و هو مشهور متداول لم یکتب مثله فی الاواخر والاوائل بعد میگوید علما وقتی برخورد میکردند به فرائد نسج علی منواله یعنی میخواستند به سبک شیخ بحث کنند حتی صار الفخر فی فهم مراده و كتب کل شرحا او حاشیه علیه بقدر ما قمر فیه فکره ایشان در ج ۱۶ ص ۱۵۲ میفرماید ما اسم بعضی از حواشی را آوردیم و از بعضی هم اطلاعی نیافتیم

نظر هفتم: از امام خمینی قدس الله سره القدوسی که از ایشان در کتاب نگرشی بر روش فقهی و اصولی شیخ انصاری اثر سید علی شفیعی نقل کرده اند که فرمود الذی هو تالی العصمه و فقیه الامّه

نظر هشتم از مرحوم مظفر: دیدید ایشان در اصول فقه چند بار شیخ انصاری را ستود در اول استصحاب ص ۶۱۲ نوشت هو خریّت هذه الصنّاعه... (مظفر لفظ خریّت را برای دو نفر به کار برد یکی شیخ انصاری و دیگری ابو علی سینا در بحث مستقلات عقلیه) در ص ۳۸۰ نوشت مجلّی هذه الابحاث و شما دیدید در استصحاب در اکثر صفحات طبق بیانات شیخ مشی کرد. ایشان در مقدمه ای که بر جواهر الکلام زده ج ۱ ص ۹ دار احیاء التراث وقتی راجع به شیخ انصاری بحث میکند میفرماید که استاد ما میرزای نایینی افتخار میکرده از تلامذه مدرسه شیخ بوده بعد میفرماید انّ کل ما عنده (نایینی) من تحقیق و معرفه فهو فهم اسرار آراء الشیخ - میگوید یک وقت فکر نکنید میرزای نایینی با آن همه عظمت مبدع یا صاحب مکتب است خبر او هم هر چه دارد از شیخ دارد. و کم صرح بهذا المعنی علی منبر الدرس یعنی میرزا این که هر چه دارد از شیخ است را سر درس هم تصریح میکرد. بعد مرحوم مظفر میفرماید که در حقیقت میرزا حلقه وصل شاگردانش است به مدرسه شیخ لذا او و شاگردانش همه میبایند بر اینکه شاگرد مدرسه شیخ انصاری هستند.

یکی از اساتید بنده (استاد عابدی دام عزه) میفرمود که میرزای نایینی ۷ بار رسائل را مباحثه کرده است احتمالا آن استاد که آقای موسوی در چه ای حفظه الله هستند از حضرت آیت الله وحید حفظه الله این را شنیده اند چون سال ها ملازم ایشان بوده اند

نظر نهم از صاحب کتاب جایگاه شناسی علم اصول ج ۱ ص ۱۳۶: دکتر گرجی میفرماید فکر نکنید آخوند و مرحوم میرزا از خودشان چیزی داشتند بله یک وقت هایی یک چیزهایی گفتند ولی همه رشحات آن چیزی است که از شیخ گرفته اند لذا شیخ صاحب مکتب است

من(استادحفظه الله)در بزرگان جز یک نفر که میفرمود نایینی خاتم المجتهدين است ندیدم کس دیگر چنین بگوید و همه میگفتند که نایینی هم شاگرد مکتب شیخ است بله الان یک مقدار راجع به شهید صدر حرف هایی میزنند ولی آن هم مورد قبول همه نیست

همین مطلب (که شیخ خاتم المجتهدين است)را در کتاب های نقدی که بر منهج شیخ نوشته شده شما همین عبارات رو از ناقدین میبینیدمثلا جایگاه شناسی علم اصول ج ۲ ص ۵۲۶: وضعیت کنونی علم اصول مسلم است که همان اصول مکتب شیخ انصاری است از این رو مباحث در اصول امروز لبّ اندیشه ها وافکار محققان این رشته و ساختار و تبویبی که اغلب کتاب های تخصصی اصول یا درس های خارج ما دارند بر اساس مکتب فکری مرحوم شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیه است (و ما میخواهیم کتاب چنین شخصیتی را بخوانیم)

مقدمه سوم: منهجیه الشیخ فی الفرائد

در بحث اطوار علم اصول بین صاحبان نظر اختلاف است مثلا شهید صدر در المعالم الجدیده یا آقای سیستمی در الرافد ۳ دوره میدانند. برخی مثل آقای گرجی(کتاب فقه و فقها) و آقای جناتی(کتاب ادوار اجتهاد) ۸ دوره میدانند. برخی مثل صاحب کتاب علم الاصول تاریخا و تطورا(قایینی) ۴ دوره میدانند و برخی مثل صاحب کتاب درآمدی بر علم اصول ۶ دوره کرده ولی در حاشیه مینویسد در تحقیقاتم به این نتیجه رسیدم که ۹ دوره است و آقای گرجی در کتاب جایگاه شناسی از ۸ به ۹ رسیده اند و سیدنا الاستاذ آقای شاهرودی در درسنامه ج ۱ ص ۲۱ شش دوره دانسته اند به هر صورت در ادواری که تقسیم کرده اند این ها یک دوره ای دارند به نام دوره تکامل و بالندگی و ژرف نگری و همه بلا استثنا شاخص این دوره را شیخ انصاری میدانند و بسیاری از آن ها تصریح میکنند که تا امروز این دوره همینگونه ادامه پیدا کرده.

عرض کردیم که اساتید شیخ انصاری ختم میشدند به سید علی صاحب ریاض و یا اینکه ختم میشدند به شیخ جعفر کاشف الغطا و هر دو اینها شاگردان مرحوم وحید بهبهانی بوده اند و صاحب ریاض خواهر زاده وحید بهبهانی بوده است (مدخل علم فقه ۳۵۰ و ۳۵۱)لذا در کتب اهل تحقیق میبینید که میگویند شیخ انصاری مثبت و محقق افکار وحید بهبهانی است و روند وحید بهبهانی را ایشان ادامه میدهد.وحید بهبهانی که به او میگویند مجتهد مجدد چون وقتی رسید به درس صاحب حدائق از او خواست که درسش را به او بدهد و طی چند روز افکار را عوض کرد و او را میشناسند به قلع و قمع کننده فکر اخباریگری.فاصله شیخ و وحید بهبهانی کم است لذا هنوز رگه های اخباریگری وجود داشته است گرچه وحید زحمت خودش را کشیده بود لکن هنوز رگه ها موجود بوده خب فضای اجتماعی شیخ انصاری یک فضایی است که هنوز رگه های اخباریگری موجود است از آن طرف به خاطر تسلط طولانی مدتی که اخباری ها پیدا کردند حالا نوبت به اصولی ها رسیده بود. خب دائما وقتی از یک طرف افراط شود نظر مقابل هم به افراط کشیده میشود لذا شیخ از یک طرف هم با کسانی روبه رو میشود که اینها به سمت افکار عامه پیش میروند یعنی خیلی به طرف عمل به ظنون متمایل میشوند این فضایی است که شیخ با آن روبه رو است ،حالا میتوان فهمید که چرا شیخ در ابتدای رسایل چنین تقسیمی ارائه میدهد؟ شیخ در چنین

فضایی باید چه بکند؟ باید بیاید کاری بکند که با این ۲ تفکر افراطی متعادلانه برخورد کند، چه میکند؟ میبیند بهترین کار این است که طبق حالات نفسانی مساله را پیش ببرد و بر خلاف سلف که برای قطع جایگاه باز نمیکردند بیاید از قطع شروع کند برای این که اثبات کند حجیت قطع ذاتی است و هر ما بالعرض لابد آن ینتهی بالقطع و اینگونه مخالفت کند با افراطی های انسدادی مثل میرزای قمی / از یک طرف هم باید با اخباری ها مقابله کند لذا در رسائل میبینید که در باب قطع و ظن یا رد اخباری هاست یا میرزای قمی

یک نکته وجود دارد آن اینکه اول رسائل اینگونه شروع میشود : فاما ان يحصل له القطع او الشك او الظن خب مرحوم شیخ از مبحث قطع شروع میکند / یک مقاله ای دارد مرحوم آشیش مهدی آصفی درباره شیخ انصاری میگوید ببینید این ظرافت فکری را قطع را بحث میکند و بعد ظن و بعد شک / این منهج شیخ است و همه از او تبعیت کرده اند فقط مظفر تغییر داد و بُرد در مقدمه هفتم بحث کرد / بعد شیخ انصاری در نوشتار هم در جلد ۲ ص ۹ تصحیح میکند و مینویسد او الظن او الشك

آدرس برای نکاتی که عرض شد: علم الاصول تاریخا و تطورا ج ۱ ص ۱۵۶ / جایگاه شناسی علم اصول ج ۱ ص ۱۳۵ و ۱۳۶ / یک مقاله ی بسیار خوبی نوشته شده به نام لمحات من معالم مدرسه الشیخ الانصاری از سید هاشم هاشمی / مقاله آقای آصفی در کتاب تطور البحث الاصولی از نظر شیخ انصاری ص ۸۸ به بعد لاحظ / مرحوم شیخ انصاری مباحث را از حجیت العلم ذاتیه - که آقای سبحانی به حجیه العلم عقلیه تعبیر کرد - شروع میکند بر خلاف سلف و هم عصرهایش و با این روش بحثی خواست آن روش اتکا به مباحث نقلی و شهرت فتواییه و اجماع و... که آقایان قبل از او از این ها شروع میکردند را از میان بردارد و یک حیث عقلی به بحث ببخشد و از طرفی هم مخالفت کند با اخباری ها

حالا کتاب هایی که در آن زمان نوشته شده ملاحظه بفرمایید چند تا عرض کنم:

قوانین: با اجماع و شهرت شروع کرده

فصول: کتاب و اجماع و خبر

هدایة المسترشدين: مباحث قطع را هم مطرح کرده ولی به این زیبایی که شیخ مطرح کرده نیست. رک زندگانی و شخصیت شیخ انصاری ص ۱۳۶ و جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۱۴۸ که اینها نوشته اند که شیخ در مورد مباحث الفاظ قلم نزده چون مباحث الفاظ هدایة را کافی میدانسته بله تقریراتش هست به نام مطارح اما قلم نزده مناهج نراقی: کتاب سنت خبر

مفاتیح سید مجاهد : کتاب و سنت

ضوابط الاصول: تقریرات درس شریف العلما برای سید ابراهیم قزوینی و مرحوم شیخ در رسائل از این کتاب استفاده کرده است / ایشان هم با مباحث الفاظ شروع کرده است

پس منهج شیخ منهج جدیدی است

نوآوری های شیخ انصاری : فقط اسم میبرم که تامل کنید چرا میگوییم شیخ صاحب مکتب است؟

۱- از حیث قالب رک کتاب مجله پژوهش شماره ۲۷ مقاله مهدی مهریزی

۲- از حیث محتوی: بحث حجیت قطع به کیفیتی که شیخ مطرح میکند نوآوری است. همچنین بحثش در تجری که ما در فهم رای شیخ در تجری با مشهور آقایان مخالفت داریم چرا؟ به خاطر بحرالفوائد لذا بدون حاشیه رسائل درس دادن خیال خوش است مولا جان

جلسه سوم

نوآوری های دیگر محتوایی= علم اجمالی که معمولا از مباحثی است که مورد گرفتاری است ببینید شیخ چه میکند/ مصلحت سلوکیه که با آن آشنایید و من در اصول مظفر اشکالات آن را جواب دادم / حجیت ظواهر که مباحث بسیار قیمی دارد که دیگران بحث کرده اند ولی نه با این کیفیت / حکومت و ورود که مظفر نوشت مبدعش شیخ است

از نظر روشی تا دلتان بخواهد مرحوم شیخ تاسیس اصل و قاعده میکند بعد بر اساس آن شذوذات و مستثنیات را بحث میکند این خودش یک هنر است

ذکر تنبیهات فراوان که بعد از مباحث دارد که مطالب قابل توجهی هم است مثلا در تنبیهات استصحاب ۱۲ تنبیه ذکر میکند که بیش از یک سال درس خارج است

گسترده مباحث از نوآوری های شیخ است مثل بحث استصحاب و وسعت تتبع شیخ که که مظفر فرمود شیخ صبور است بر تتبع این تتبع نمودش در انسداد و اجماع منقول است و از دیگر نشانه های وسعت تتبع بیان مبسوط اراء علماست که در ج ۲ ص ۵۱ وقتی میخواهد دلیل آقایان مجتهدین را ذکر کند که اجماع است بر براءت در شبهه تحریمیه ببینید چقدر قول ذکر میکند

رویه علمی شیخ= ۱- حساسیت دارد از انصاف دور نشود حالا دور شده یانه خودش بحثی است اما دوست دارد منصف باشد

۲- پرهیز از ساده انگاری و سطحی نگری باید حال و حصله داشته باشی تا بخوانی باید دقیق باشی

۳- نقد آراء بزرگان ج ۲ ص ۳۱ و هو کما تری و ان ذکره بعض الفحول وقتی دارد قول علامه حلی را نقل میکند باج نمیدهد چون حر علمی است

۴- گریز از حجاب معاصرت: این بعض المعاصرین ها که میگویند همین است

شما باید وقتی رسائل میخوانید به این مطالب دقت کنید

۱- برخورد شیخ با عقل

۲- برخورد شیخ با سیره عقلا/ اصلا چیزی به نام سیره عقلا دارد؟ چرا انقدر در عباراتش سیره علما میآید؟ سیره علما چه جایگاهی دارد در حجیت

۳- نگاه شیخ به عرف که گفتیم در مظفر که سیره و عرف فرق دارد

۴- ببینید از کدام کتاب های اصولی و فقهی استفاده میکند و رجالی چه امامیه چه عامه / به چه کتب تفسیری عنایت دارد مثلا مجمع البیان / از چه کتاب های لغتی استفاده میکند اصلا نظر شیخ در مورد حجیت قول لغوی چیست؟ / چه کتب کلامی استفاده میکند و حتی چه کتب دایرةالمعارفی

مقدمه چهارم: حول تهذيب الشيخ لكتابه و تنقيحها او انه يوصى بعض تلاميذه الكبار في ذلك

آيا شيخ انصاری کتاب فرائد را تصحيح کرده يا وصيت کرده است که تصحيح کنند؟ اگر اين بحث شود متوجه ميشويم که چرا آقایان مجمع الفكر آمدند و به اين شکل اين کتاب را تحقيق کردند با نسخ مختلف، چرا؟ ریشه اش در همين بحث است به خاطر اين که هم شيخ خودش دست برد در رسائل و هم فرمود که دست ببرند و تهذيب کنند و بعد از شيخ خواهيم گفت چه کردند / چون استنساخ ميکردند و دأب آقایان اين بود که وقتی مينوشتند نظرات خودشان را هم آن گوشه بنويسند بعد ها مشتبّه شد که خود شيخ اينها را نوشته يا شاگردان و بعد تعدد نسخه پديد آمد. کتاب روش فقهی و اصولی شيخ انصاری را ببينيد ايشان نقل ميکند که حاشا و کلا که شيخ انصاری چنين کرده باشد يا اجازه داده باشد **و لكن الظاهر خلافه** رک به بحر الفوائد طبع قديم ج ۱ ص ۲۲۷

بحر الفوائد في شرح الفرائد (طبع قديم) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۲۷

و ليکن هذا في ذکر منک - اين را يادت باشد که - فانّ کلام شيخنا قدس سره في هذا الأمر لا يخلو عن تشويش و اضطراب علی ما في الكتاب مع كثير اهتمامه بشأنه و إن كان المراد واضحاً - مگر ميشود بدون حاشيه درس داد- سيما بعد ما نسمعک من البيانات التي سمعناها منه قدس سره مرارا في مجلس البحث - آن وقت چگونه بدون بحر من به شما درس بدهم - و غيره و قد كان بانيا على تغيير عبارة الكتاب - اين مربوط به اين است که آشتيانی ميگويد استادم بنا داشت در عبارات کتاب دست ببرد - ضمن اينکه از کلمه کتاب استفاده ميشود که در زمان خود شيخ اين فرائد کتاب بوده و اينکه ميگويند رساله رساله بوده حرف تمامی نيست - في الأمر الثاني في كثير من مواضعه و قد دعي فأجاب قبله عمرش كفاف نداد جزاه الله عن الدين و أهله و عتّا خير الجزاء و أسكنه بحبوحات جنانه و حشره الله مع محمد و آله الطيبين الطاهرين صلوات الله و سلامه عليه و عليهم أجمعين^۱

رک اجود ناييني طبع قديم ج ۲ ص ۴۹۰

أجود التقريرات ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۹۰

يظهر من شيخنا العلامة الأنصاري (قده) اختيار الأخير منها و كلامه (قده) في المقام و ان كان مشوشا غاية التشويش حسب اختلاف النسخ در زمان ناييني اختلاف نسخ بوده است - إلا ان شيخنا الأستاذ دام ظلّه نقل عن نسخة الأصل ان عبارة الشيخ (قده) هي العبارة المختصرة التي رقت في بعض نسخ الكتاب في الهامش بعد ميگويند تو چرا هامش ها را درس ميدهی !!!! و العبارة معلوم است بعض شاگردان شيخ در عبارت رسائل دست ميبرده

^۱ آشتيانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد في شرح الفرائد (طبع قديم) - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۳ ق.

اند و خود شیخ به آنها اجازه داده است التي كتبها بخطه الشريف حينما كان مشغولا بتصحيح الكتاب نائینی هم میگوید کتاب بوده است بامر الشيخ (قده) معلوم شد خود شیخ دستور تهذیب داده بوده

خب خود این مشکلاتی را بوجود آورده است و گاهی ان قلت و قلت ساخته چون نسخه ها متعدد است رک اجود ص ۲۱ و ۲ ص ۱۵۵

یا فوائد نائینی ص ۲۷۱ حاشیه ۱ آقا ضیا را ببینید بالاخص اگر میخواهید خوب متوجه شوید باید از ص ۲۶۸ بخوانید بالاخص ۴ خط به آخر مونده ص ۲۷۰ : لعله لذلك ضرب (به خاطر این خط کشیده روی عبارت) بعد آقا ضیا میفرماید کاش خط نمیکشید (دقت کردی پس تصحیح میکرده) هذا الكلام و ان لم يكن من الشيخ بل هو لبعض الاعلام (سید کبیر شیرازی) الا ان المحكي ان ذلك برضا من الشيخ و امضائه

همچنین در کتاب نگرشی بر روش فقهی و اصولی شیخ انصاری نقل میکند از آیت الله شبیری زنجانی که در نقل بسیار حساس و سختگیر است از ایشان سوال شده که از ملاحظه رسائل اینگونه بدست میآید که کتاب مربوط به چند دوره است یعنی شیخ تصحیح میکرده آیا صحیح است؟

ایشان پاسخ داده که بله از نکات جالب رسائل همین است که شیخ انصاری در آن تجدید نظر میکرده است آن هم زیاد چون فکرش جوال بوده است رسائل را به میرزا داد تا حک و اصلاح کند که این امر نشانه اعتماد ایشان به میرزا است و شیخ دستور داده بود که این کتاب با تصحیحات میرزا چاپ شود / دقت کنید یعنی کتاب بوده و زمان خود شیخ هم چاپ شده بوده / ادامه صحبت آیت الله شبیری : و شاید بعضی چاپ های دوره اول رسائل این ها را دارد و آقای عزالدین زنجانی از پدرشان نقل میکردند که روزی در منزل سید احمد سبط شیخ بودیم ایشان گفت مایلید رسائلی که به خط شیخ بوده ببینید گفتم کمال علاقمندی را دارم میگوید دیدم در بعضی از سطر ها خط خوردگی دارد و مطالبی کنارش نوشته شده گفتم اینها چیست؟ مرحوم احمد سبط فرمود اینها خط میرزای شیرازی است که رسائل را تصحیح کرده است و شیخ هم دستور داده بود با همین تصحیحات چاپ کنند

و همچنین کسی که کتاب قلائد را تصحیح کرده است در ج ۱ ص ۲۳ میگوید صاحب قلائد نقل تصحیحات شیخ را کرده است که مرحوم استاد در دوره ما در کلاس این عبارت را تصحیح کرده است چون صاحب قلائد شاگرد دوسال آخر شیخ است نه از اول

خب این هم از این نکات پس ثابت کردیم این کتاب تصحیح شده است

^۱ نائینی، محمد حسین، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، ۱۳۵۲ ش.

آیا رسائل کتاب درسی است؟ ثابت نیست که خود شیخ این را به عنوان کتاب درسی نوشته باشد بلکه به عنوان یک کتاب مرجع و مادر نوشته است ولی به خاطر اخلاصش کتاب درسی شد در حوزه های علمیه

یک عبارتی از آقای جناتی بخوانم در جایگاه شناسی علم اصول ۱ ص ۳۴: کتاب های مکاسب و رسائل درسی نیستند من خودم در نجف از سید محمود شاهرودی و سید عبدالهادی شیرازی شنیدم که میگفتند این کتاب ها در اصل یادداشت های خود شیخ بوده اند که یادداشت ها را میآورد سر کلاس و بر اساسش درس میداد

شهید صدر در حلقه اولی ج ۱ ص ۲۰ انتشارات اسلامی: میفرماید حلقات را نوشتم چون کتب اربعه (معالم قوانین کفایه رسائل) لم تولف من قبل اصحابها لهذا الهدف (کتاب درسی شدن)

مقدمه پنجم: اعتراضات علی منهجیه الشیخ

۱- اعتراض به عبارت از حیث تطویل و ایجاز رک اعیان ج ۱ ص ۱۱۸: اما مولفاته محتاجه الی التهذیب و التنقیح کثیرا خصوصا الرسائل الی مدار تدریس الاصول و فیها من الایجاز فی مکان مع لزوم التطویل فمن التطویل مع لزوم الایجاز

۲- اعتراضات بر اسلوب از حیث غموض در عبارت: نایینی گذشت و امام و خویی هم دارند که فی عبارت تشویش و اضطراب

۳- اعتراضات بر تبویب برای این که برخی موخرات را مقدم کرده است و برخی مقدمات را موخر کرده است

۴- ملاحظات نحویه و لغویه

۵- بیان احتمالات و شقوقی که فایده علمی ندارد، همین اشکال را مرحوم مامقانی در غایه المقال تکرار میکند که شرح مکاسب است مرحوم آخوند هم گاهی در کفایه همین اشکال را به شیخ میکند

۶- اعتراضات معنویه و علمیه: شیخ خیلی بزرگ است ولی معصوم نیست و عمدتا مباحث رسائل مورد اشکال واقع شده است/عبارتی از مجمع الفوائد ذکر میکنم ج ۱ ص ۸۴: از آیه الله شبیری حفظه الله نقل میکند که از والدشان نقل کردند که ایشان فرمود استادم آشیخ عبدالکریم در درس به شیخ اشکالاتی کرده بود اما سال ها بعد از آن عدول کرده بود و فرموده بود وقتی دندان عقل نداشتیم به شیخ اشکال میکردیم

۷- اعتراضات به نقل: گفته اند شیخ کلمات علما را گاهی کامل نقل نکرده و گاهی نقل به معنا کرده و گاهی بد فهمی کرده /جواب این است که میدانید که شیخ در رسائل و مکاسب تا دلت بخواهد محکی و یحکی دارد شیخ تتبعش خیلی زیاد بوده ولی خب یک وقتایی از دیگران میگرفته البته شیخ مشکل بینایی داشت اعظم نجف

فرموده بودند مشکل بینایی داشت و این کارها را کرد اگر نداشت چه میکرد / لذا گاهی مجبور بوده از دیگران نقل کند

۸- اعتراض این که شیخ گاهی حواله میدهد به آینده ولی آن مطلب را نمیگوید /خب این مخصوص شیخ نیست بعد هم اشتغالات داشته و شاید هم چون چند مجلس درس داشته مثلا در یک مجلس گفته بعد فکر کرده در جای دیگر گفته و دیگر نمیگفته

۹- اعتراض آخر این است که گفته اند شیخ اهتمامی به اسانید روایات نداشته و اعتبار سنجی نمیکند تا جایی که عده ای گفته اند شیخ رجالی نبوده و تبحر نداشته ،گاهی قاعده متصیده فقها را روایت اعلام کرده است و گاهی بحث های سندی را نا به جا مطرح کرده است /عرض میکنم وقتی رجال میخوانید و وقتی درایه میخوانید بایدروی این کار کنید که اصلا این بحث گیر به سند که اینقدر مورد علاقه آقای خویی بوده است از چه زمانی وارد فقه شیعه شده ،از قدمای اصحاب بیابید تا زمان سید احمد بن طاووس برادر سید بن طاووس صاحب کرامات،وزمان علامه حلی دنبال کنید ببینید دأب آقایان این بوده که هی بگویند هذا ضعیف هذا مجهول؟ اصلا ضعیف یعنی چه؟مثلا راوی نسبت به امامت عقیده اش جوری بوده که لباس سفید در عزا به تن میکرده بعد علمای رجال نوشتند هذا ضعیف!!!! این چه ربطی به نقلش دارد؟و اصلا این بحث هذا ضعیف و هذا مجهول که ۱۰ تا روایت را قلع و قمع میکنند مگر امثال کلینی دین به ما داده اند تا بیابیم اینطور روایاتشان را قلع و قمع کنیم؟ آیا علما اینگونه برخورد میکردند؟خیر این گونه نبوده است آقایان بر اساس درایت کار میکرده اند فلذا خودشان را میکشند که از راه ضم قرائن به قرائن، روایات را بفهمند نه اینکه رجالی نبودند ،نه بابا اینطور نبوده،شیخ هم دأبش بر درایت است نه روایت نه اینکه تبحر نداشته شاهدش این است که یک جاهایی بحث سندی تخصصی کرده است ،این ها دأبشان این بوده تا میتوانند روایات را پس زنند /آقای احمد عابدی هم در مجله آیین پژوهش شماره ۴۵ص ۲تصریح میکنند که:آن چه برای شیخ مهم است درایت و فهم کلام است نه روایت ،اگر کسی به تاریخ تدوین حدیث و دقت های محدثان در نوشتن احادیث و کتب اربعه رجوع کند تا حدود زیادی روش شیخ را خواهد پسندید/رک اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية سبجانی ص ۴۲ به بعد

جلسه چهارم

یک کاری که شما در رسائل و مکاسب باید بکنید باید ببینید نظر شیخ در مورد مباحث جبر سند چیست ؟آیا عمل مشهور را جابر ضعف سند میداند ؟آیا اعراض مشهور را کاسر سند میداند؟و اینکه ببینید شیخ با مراسیل ابن ابی عمیر و صفوان و بزنتی چه میکند ؟به عبارت دیگر شیخ نسبت به توثیقات عام چه نظری دارد ؟/نکته دیگر دقت در مبنای شیخ در حجیت خبر واحد است ببینید شیخ کدام خبر را حجت میداند و با چه ضابطه ای؟

مقدمه ششم: شاگردان شیخ

در مورد شاگردان شیخ رک زندگانی و شخصیت شیخ انصاری ص ۲۰۲ تا ص ۴۲۴ به ۳۱۶ تن از اکابر شاگردان شیخ اشاره میکند و عده ای تعداد شاگردان شیخ را تا ۳۰۰۰ برشمرده اند رک گلشن ابرار ج ۱ ص ۳۳۵ - البته زیاد قائل به گلشن ابرار نیستیم چون نقل های تسامحی دارد -

حالا من تعدادی از اهم شاگردان شیخ را برایتان نقل میکنم

۱- سید جمال اسد آبادی ۲- میرزا حبیب الله رشتی صاحب بدائع الافکار (مرحوم شیخ به ایشان و سید مجدد خیلی عنایت داشت) ۳- میرزا محمد حسن آشتیانی صاحب بحرالفوائد فی شرح الفرائد (نوع علما به این کتاب عنایت دارند) ۴- میرزا محمد حسن شیرازی (سید مجدد) از ایشان یک تقریرات داریم که ناظر به رسائل تدریس شده است ۵- محمد حسن مامقانی شارح مکاسب ۶- حسن نجم آبادی که که شیخ ایشان را خیلی دوست داشت و بعد از شیخ به ایشان رجوع شد ولی ارجاع دادند به میرزا ۷- سید حسین کوه کمره ای که داستانش معروف است که درس داشت و شاگرد داشت بعد یک وقتی درس میرفت دید یک شیخی درس میدهد ایستاد گوش کرد دید خیلی مطالب عمیقی میگوید آمد کلاس گفت یک نفر هست از من عالم تر و خودش هم درس شیخ نشست و شاگرد طراز اول شد و بعد از شیخ مرجعیت پیدا کرد ۸- میرزا حسین نوری صاحب مستدرک ۹- ملا حسینقلی همدانی عارف شهیر ۱۰- شیخ محمد طه نجف، میرزای شیرازی میفرمود در احتیاطاتم به ایشان رجوع کنید صاحب کتاب القواعد النجفیه فی مهمات الفرائد المرتضویه

۱۱- عباس آل کاشف الغطا ایشان فرزند شیخ علی است استاد شیخ، این نشان میدهد وقتی پسران استاد میروند در درس یک شاگردی شرکت میکنند یعنی استاد میخواهد بگوید در چشم من این شاگرد خیلی بزرگ است ۱۲- مولا علی نهانندی، در بحث وضع الموجز نظریه ایشان را تقدیم محضر کردیم گفتیم که ما از کسانی هستیم که قائلیم آقای خویی نظریه تعهد را از ایشان گرفته یا لااقل مبدعش ایشان نیست بلکه قبل از او این شاگرد شیخ در تشریح الاصول این نظر را دارد ۱۴- غلامرضا قمی معروف به آخوند قمی صاحب قلائد الفرائد که کسی که کتاب ایشان را تحقیق کرده ج ۱ ص ۶ نوشته ایشان ۲ سال آخر درس شیخ را درک کرده / یک عبارتی از قلائد بخوانم که آقایان کمی بیشتر به من اعتماد پیدا کنند در این مسئله که میگویم بدون حاشیه شاگردان، رسائل فهمیدن خیال خام است قلائد ج ۱ ص ۵۴: اول عبارت را توضیح میدهد بعد اینگونه مینویسد هذا حسب ما فهمناه من العبارة قبل الحضور فی مجلس درسه الشریف - میگوید وقتی پیش مطالعه میکردم اینطور فهمیدم عبارت را اما این مراد از عبارت اشکال داشت ولی وارد درس شدم استاد منظورش را که تبیین کرد دیگر عبارت حرازه نداشت (نمیشود فرائد بدون حاشیه درس داد).

۱۴- ملا فتحعلی سلطان آبادی - در الموجز و مظفر در بحث استعمال لفظ اکثر من معنی واحد اسم ایشان را آوردم که یک بحثی است که ما مثلاً داریم که قرآن ۷ بطن دارد آیا این از مقوله استعمال لفظ فی اکثر من معنی واحد است عرض کردم آنجا که آسید محسن حکیم در حقائق الاصول ج ۱ ص ۹۵ یک کرامتی از ملا نقل میکنند، ایشان بسیار صاحب کرامت بوده

حقائق الأصول؛ ج ۱؛ ص ۹۵

«فائدة»: حدث بعض الأعظم دام تأييده - أنه حضر يوماً منزل الآخوند (ملا فتح علی قدس سره) مع جماعة من الأعيان منهم السيد إسماعيل الصدر (ره) و الحاج النوري صاحب المستدرک (ره) و السيد حسن الصدر دام ظله فتلا الآخوند (ره) قوله تعالى: (و اعلموا أن فيكم رسولَ اللَّهِ لو يُطِيعكم في كثيرٍ من الأمر لعنتم و لكن اللَّه حبيب إليكم الإيمان ... الآية) ثم شرع في تفسير قوله: تعالى فيها: حبيب إليكم ... الآية و بعد بیان طویل فسرهما بمعنی لما سمعوه منه استوضحوه و استغربوا من عدم انتقالهم إليه قبل بیانه لهم، فحضروا عنده فی اليوم الثاني ففسرها بمعنی آخر غیر الأول فاستوضحوه أيضاً و تعجبوا من عدم انتقالهم إليه قبل بیانه، ثم حضروا عنده فی اليوم الثالث فكان مثل ما كان فی الیومین الأولین و لم یزالوا علی هذه الحال كلما حضروا عنده یوما ذکر لها معنی إلى ما یقرب من ثلاثین یوما فذكر لها ما یقرب من ثلاثین معنی و كلما سمعوا منه^۱

۱۵- آخوند صاحب کفایه، ایشان شرح دارد بر رسائل به نام دُرر اگر کسی بخواهد درس خارج درست حسابی بنشیند باید این حاشیه را ببیند یعنی کفایه به علاوه درر و خود آخوند در کفایه ارجاع میدهد به این حاشیه و میفرماید که بروید حاشیه ام بر رسائل را ببینید

۱۶- میرزا محمود عراقی صاحب جامع الشتات فی ما برز من علامه الانصاری من افادات ۱۷- میرزا موسی تبریزی صاحب اوثق که حاشیه خوبی است ۱۸- شیخ هادی تهرانی صاحب محجۀ العلما، ایشان باج به طلبه بی سواد نمیداد بلکه کاری میکرد که دیگر ظاهر نشود ۱۹- سید علی شوشتری عارف شهیر که وصی شیخ بود و بر شیخ نماز خواند ۲۰- ابوالقاسم کلانتر صاحب مطارح الانظار که هم مباحث الفاظ را دارد و هم مباحث حجج ۲۱- شیخ

^۱ حکیم، محسن، حقائق الأصول - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۰۸ ق.

جعفر شوشتری ۲۲- آقا رضا همدانی صاحب مصباح الفقیه که حاشیه دارد بر فرائد به نام الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه

نکته ای که از طریقه نامگذاری حواشی شاگردان شیخ بر کتاب به دست می آید این است که این کتاب نامش فرائد است و مشهور به رسائل همانطور که آقا بزرگ فرمود

مقدمه هفتم: شروح و تعلیقات بر فرائد

اگر رجوع کنید به کتاب زندگانی و شخصیت شیخ انصاری اثر مرتضی انصاری از اسباط شیخ از ص ۴۶۱ تا ص ۵۱۳، ۱۷۲، مورد شمارش میکنند / رک مجله نور چاپ جامعه مدرسین شماره ۲۷-۲۸ مقاله ناصر باقری بیدهندی در آن مقاله ۱۵۴ حاشیه شمارش کرده / رک مجله آیین پژوهش شماره ۲۷ ناصرالدین انصاری مقاله ای دارد در ص ۹۸ ۱۸۴ مورد حاشیه شمارش کرده / رک الذریعه آقا بزرگ ج ۱ ص ۱۳۲ ایشان در آن جا میگوید **فرائد الاصول المشهور بالرسائل به خاطر این که ۵ رساله داشته** ایشان ۸۰ مورد شمارش کرده اند - در نرم افزار نور ۳۰ مورد است که ما عمدتاً از آن ها استفاده میکنیم

نکته: عده ای میگویند اگر به این کتاب میگویند رسائل به خاطر اینکه ۳ رساله بوده است ، رساله القطع و رساله الظن و رساله الشک ولی آقا بزرگ فرمود ۵ تا و در کتاب زندگانی و شخصیت ... هم در ص ۱۶۳ ایشان هم نوشتند ۵ تا

نکته دیگر: یکی از اساتیدی که من پیششان درس خواندم میفرمود نام دیگر این کتاب **حجیه المظنه** است از باب مجاز مرسل ، جزء گفته شده و اراده کل شده در حالی که یکی از اباحت آن حجیت ظنون است / به نظر بنده اینگونه نیست یعنی این کتاب چنین اسمی ندارد ، یک عبارتی آلوسی دارد که آن عبارت باعث شده که مثلاً فکر کنند اسم کتاب مظنه است

عبارت آلوسی = هذا المصنف (به فتح نون) التي صنفه الشيخ الانصاري في حجیه المظنه ، من فکر میکنم چون عامه خیلی نظر دارند به بحث ظنون آلوسی هم ناظر به بحث ظن این عبارت را نوشته نه اینکه اسم کتاب باشد

ادامه عبارت آلوسی = لم يصنف مثله لا في سنة و الجماعة و لا في الشيعة

تعدادی از این حواشی را عرض میکنم:

۱- بحر الفوائد ، نسبت به این کتاب خیلی ها عنایت دارند مثل آیت الله تجلیل که میفرماید بهترین حاشیه بحر است / مرحوم آسید یوسف مدنی میفرماید این شرح را دریابید / مرحوم آ اعتمادی فرمودند من ۱۶ کتاب را موقع شرح نوشتن نگاه کردم که بهترین حاشیه بحر است

۲- اوثق، کتاب خوبی است آقایانی عنایت داشتند مثل آمحسن دوزدوزانی که میفرماید بحر خوب است ولی پیچیده است ولی اوثق خیلی خوب است

۳- حاشیه همدانی، آشبیری فرموده آقایان اهل تحقیق حاشیه آخوند و حاشیه آقا رضا همدانی را بخوانند، آقایان متوسط و مبتدی اوثق بخوانند و متوسط ها آشتیانی بخوانند

۴- ایضاح الفرائد تنکابنی، آقای دوزدوزانی عنایت و علاقه داشته به این حاشیه

بعد از طبقه شاگردان شیخ میرسیم به سید صاحب عروه ایشان رسائل را متن درس خارج قرار داده و با نگاه نقدی رسائل را محور قرار داده، ایشان شاگرد سید مجدد است و فقیه طراز اول است

۵- حاشیه سید صاحب عروه که ایشان باتسلط در فقه وارد اصول میشود و خدا میداند کسی که با تسلط در فقه وارد اصول شود دیگر نمیشود هر چیزی به خوردش داد لذا ایشان با آخوند جور نبوده چون آخوند اصولی بوده و انتزاعی بحث میکرده، لذا یک جایی که میشود مباحث اصولی سید صاحب عروه را دید همینجاست. البته کتاب، تقریر درس خارج سید صاحب عروه به دست یکی از شاگردان است

۶- وسیله الوسائل فی شرح الرسائل ۷- قلائد ۸- عمده الوسائل فی شرح الرسائل، سید عبدالله شیرازی ۹- التنقیح سید محمد سعید حکیم ۶ جلدی ۱۰- التعلیقه علی الفرائد عبد الحسین لاری شیرازی ۱۱ - شرح رسائل آقای اعتمادی که خیلی حاشیه مزجی سلیس و خوبی است ۱۲- غوامض آسید رسول موسوی طهرانی ۱۳- مجمع الفوائد تقریرات درس آسید رسول موسوی طهرانی ۱۴- تمهید الوسائل فی شرح الرسائل برای آقای مروجی ۱۵- حاشیه رحمت الله کرمانی که در حاشیه کتاب رسائل چاپ قدیم است ۱۶- حاشیه بارفروشی معروف به شیخ کبیر

در مورد منابع: در ضمن بحث عرض شد فقط موسوعه طبقات الفقها سبحانی را لاحظ /و در کتاب، کتاب فی ذکر الشیخ الانصاری مجتبی محمودی مقالات متفاوتی است که دیدنی است

پایان مقدمات

جلسه پنجم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۵

[تمهید]

بسم الله الرحمن الرحيم

المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي^۱

اعلم: أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن.^۲

اینکه چرا شیخ عبارت را اینگونه شروع کرد گذشت

نکته بعدی مشابه این عبارت را در الموجز دیدید ص ۱۳۳ در مقصد سادس مشابه همین عبارت را آوردند ایشان (سبحانی) فرمودند ان المكلف الملتفت أما شيخ فرمود اذا التفت این ۲ تعبیر با هم متفاوت است که در مفهوم شرط و وصف خواندید/ الی الحكم الشرعی اما در رسائل حکم شرعی (نکره) است ولی سبحانی با ال آورد /له حالات ثلاث که همین حالات سه گانه شیخ است، مشابه همین عبارت را مرحوم شیخ در ج ۲ ص ۹ هم دارد که باید به آن عبارت دقت کرد و با عبارت ج ۱ باید جمع کرد

در جلد ۲ مینویسد قد قسمنا فی صدر هذا الكتاب (کتاب بودن فرائد در زمان شیخ از این عبارت هم معلوم است) المكلف الملتفت (خودش هم با وصف میآورد) الی الحكم الشرعی العملي (اینجا با الف و لام آورد) فی الواقعه (این فی الواقعه چیست؟) الی ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل له القطع (اینجا قطع را مقدم میکند گرچه در ابتدای کتاب شک مقدم است) بحکم الشرعی فاما ان يحصل له الظن فاما يحصل له الشک

نکته اول اینکه در اکثر نسخه ها فاعلم است نه اعلم ظاهرا در نسخه ای که در دست صاحب قلائد بوده فاعلم بوده است چون نسبت به فاء حاشیه دارد

مقدمتا عرض کنم در مغنی ص ۱۸۳ فرمودند که حرف فاء مهممل است و ۳ وجه دارد

۱- عاطفه که خود این عاطفه تفید ثلاثة امور: تعقیب و ترتیب و سببیت، بعد هم جلوی سببیت نوشت این غالبی است

۲- رابط جواب شرط به شرط باشد، بعد یک تنبیه نوشت: فاء رابط شبه جواب به شبه شرط مثل الذی یاتینی فله درهم که این یک قانون کلی داشت که در درس از رضی و غیر رضی تقدیم شد

۳- زائده باشد، سببویه قبول نداشت این را کسی که ابن هشام در موردش نوشت الذی شافه العرب و فهم مقاصدهم، همه جلوی کمر خم میکنند چون شاگرد یونس و خلیل است/عده ای مثل اخفش در مورد خبر، زائده بودن فاء

^۱ (۱) كذا في (ت)، (ص) و (ل)، و في غيرها: «فاعلم».

^۲ (۲) العبارة في (ه) هكذا: «فيحصل له إما الشك...».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

را قبول کردند مثل اخوک فوجد /عده ای هم باشروطی قبول کردند/از عبارت ابن هشام هم به دست آمد که ابن هشام فاء زائده را قبول کرده است

بعد از زائده یک مساله ای را مطرح کرد وگفت بل الله فاعبد این چه فاءای است گفت عده ای میگویند این فاء جواب اما است ابن هشام قبول نکرد گفت چون اجحاف است /بعد در مساله ۲ نوشت خرجت فاذا الاسد بعد نظرات را بیان کرد اما آن چیزی که خودش قبول کرد فاء سببیه محضه بود بعد این فاء را تشبیه کرد به فاء ربط، بعد ما گفتیم که پس این فاء ربط فرق دارد با سببیه محضه که فرقی این بود که در ربط ماقبل سبب است و ما بعد مسبب اما در سببیه محضه هر ۲ صورت امکان دارد چه ما قبل سبب باشد و ما بعد مسبب و چه بالعکس .

نکته این بود که فاء سببیه محضه را کسی قبول میکند که قائل باشد بر ممنوع بودن عطف انشاء بر خبر مثل ابن هشام، وگرنه من (حضرت استاد دام ظلّه) این مبنا ((ممنوعیت عطف انشاء بر خبر)) را پراندم و گفتیم از نظر نحوی مشکلی ندارد بله از نظر بلاغی قبح دارد /و اینکه تعبیر محضه به کار بردند چون دیگر ترتیب و تعقیب ندارد و فقط سببیت است، فقط میخواهد این را اعلام کند که ما قبل سبب است برای ما بعد مثل انا اعطیناک الکواثر فصل چون صلّ انشاء است نتوانستند بگویند فاء عاطفه است لذا سببیه محضه اختراع کردند

بعد یک مساله دیگر نوشت که مساله فاء فصیحه بود البته اسم نبرد فقط محتوا را گفت ولی ما عرض کردیم که این فاء بین ادبا لا اقل ۲ تعبیر دارد (این تعابیر از حضرت استاد دام ظلّه است و در کتب نحوی چنین بیانی وجود ندارد) یکی اطلاق اکثری یعنی وقتی اکثر ادبا میگویند فاء فصیحه منظورشان این است که فاء فصیحه آنی است که داد میزند که شرط ما قبل من محذوف است، و یکی هم اطلاق اقلی یعنی اقل از ادبا وقتی میگویند فاء فصیحه منظورشان آن فاءای است که داد میزند معطوف علیه من محذوف است . با این نکته مشخص شد که فاء فصیحه قسم جدایی نیست یا فاء عاطفه است و یا رابطه

بعد ابن هشام یک قیل نوشت و فاء استینافیه را مطرح کرد و متأسفانه به این فاء خیلی بی اعتنائی کرد و فاتحه اش را خواند البته در کتب دیگر تلقی به قبول کرد ، ما گفتیم این فاء مثل ثمّ استینافیه قابل رد نیست

فاء فاعلم چه فاءای است؟

میدانید که ابن هشام در مغنی گفت که امّا حذف نمیشود ولی ما این فاء در فاعلم را فاء جواب امّا محذوف میدانیم به چه بیانی؟ از جهت عاطفه بودن سوال این است که معطوف علیه چیست؟ اول سوالی که پدید می آید این است که باید برویم سراغ مبنا باید ببینیم ما عطف انشا بر خبر را قبول داریم یا نه ؟ و دوم اینکه باید ببینیم این بسم الله الرحمن الرحیم این باء متعلق به چیست ؟ این جمله خبریه است یا انشائی؟ با آن مطالبی که ابن هشام در ابتدای باب ثانی گفت عرض میکنیم که مبنای ما هر کدام اینها باشد پسندیده نیست که این فاء عاطفه باشد چرا؟ این معهود نیست و پذیرفته شده نیست اگر چه صناعتی ((از جهت قاعده)) درست کنیم ولی آن چیزی که

عرب حجت میگوید شیء آخر است لذا عطف را قبول نمیکنیم (دقت کنید بر اساس نسخه موجود صحبت میکنیم که قبل از فاعلم بسم الله است)

اگر رابطه باشد میگوییم اگر منظور این باشد که با ذکر ادات شرط رابطه باشد، این که نیست چون ادات شرطی نیست بر اساس نسخه موجود، اگر زائده باشد اولاً سیبویه قبول نکرد ثانیاً عمده کسانی که قبول کردند در محل های خاص قبول کردند ثالثاً قبول هم بکنیم اینطور فاء زائده در ابتدای کلام معهود عرب حجت نیست

اگر فصیحی باشد که گفتیم همان عاطفه یا رابطه است که شرطش یا معطوف الیه آن محذوف است، الان هر ۲ اینها قابلیت دارند و میشود تقدیر گرفت ولی باید ببینیم کدام اولی است؟ اطلاق اقلی است یا اکثری؟ اگر اکثری است حرف شرط دقت دارد باید دقت کرد که چیست؟

جواب ما این است که ما فاء فصیحی میدانیم که ادات شرط نیامده و آن شرط آما است اگرچه این ام الباب است ولی اینجا محذوف را اما میگیریم به خاطر معهودیت عند العرب

اگر کسی سوال کند که ابن هشام که اما را بحث نکرد بلکه در ص ۱۸۷ گفت حذف اما اجحاف و زیاده روی است تازه در بل الله فاعبد یک الله قبلش آمده در ما نحن فیه که هیچی قبلش نیست ؟

جواب این است که حذف اما در بعضی سیاق ها در عرب معهود است اصلاً نمیشود قبولش نکرد کما صرح به دو تا از اعلام به عنوان نمونه رضی ج ۴ ص ۴۷۴ و وافی ج ۴ ص ۴۷۴، اجحاف ابن هشام را هم در درس پراندم فقط میماند اینکه اینجا بگویید اما بعد الحمد والصلوة فاعلم این بعد الحمد و الصلاة هم که حذف شده و میشود اجحاف در اجحاف، میگوییم این بعد الحمد و الصلاة از متعلقات ما بعد فاء است مقدم شد چون بین فاء و اما تقارن نشود و این ظرف است و ظرف هم توسع دارد و هم حذف میشود تا دلتان بخواهد پس شد فصیحی به اطلاق اکثری لذا در بین محشین هم اشاره کرده اند به جواب اما بودن رک قلائد ج ۱ ص ۲۶ تمهید ج ۱ ص ۵ غوامض ج ۱ ص ۲۹

فقط میماند فاء استیناف که ما قبولش کردیم ولی چون معهود عرب در اول جمله نیست لذا همان فصیحی به اطلاق اکثری را تقویت میکنیم شاهد هم داریم ص ۱۹ چاپ کنگره را ببینید چون سوال شده بین شراح که چرا شیخ اول کتاب خطبه ندارد ولی اول برائت و استصحاب و تعادل و تراجیح دارد ؟ ص ۱۹ را ببینید خطبه وجود دارد پس وجود این خطبه تقویت میکند که فاء فصیحی به اطلاق اکثری باشد هذا تمام الکلام فی الفاء

ان المكلف اذا التفّت.....

شیخ رسائل را با مباحثی شروع کرده که عمدتاً به عنوان دفتر دوم اصول ارزش تعبیر میشه معمولاً دفتر اول اصول مباحث الفاظ است و بعد هم دفتر دوم مباحث حجج است فقط برای شروع این بحث و اهمیتش یک خط از مظفر

میخوانم ص ۳۶۳ لا شک فی ان هذا المقصد هو غاية الغایات من مباحث اصول الفقه و هو العمدة فیها به خاطر اینکه کبریات مقصد اول و دوم را این تعیین میکند اگر مباحث حجج نباشد هیچ استفاده شرعی از هیچ دلیلی نمیتوان کرد باید تمام حجیت ها اثبات شود تا به عنوان فرع فقهی استفاده کرد شرح عبارت شیخ متوقف است بر مقدماتی

مقدمه / اول:

این است که در الموجز و مظفر گذشت که از نظر بسیاری از آقایان متقدم تا برسد به آخوند (که تصریح میکنند در چند جا حکم دارای ۴ مرحله است) معتقد بودند که حکم ۴ مرحله دارد ، در تعریف این ۴ مرحله اختلاف است بین علما ، بنده بسنده میکنم به تعریف صاحب منتقی که یک اصولی توانمند است ج ۴ ص ۹۳ که با عبارت مشابه ولی دقیقتر سید شهید در بحوث دارد ج ۴ ص ۱۹۵

۱- اقتضاء=هی ان یكون له شأنیة الثبوت بلحاظ وجود المصلحة المقتضية فيه (مرحله مصلحت و مفسده سنجی)

۲- انشاء=مدرسه میرزای نایینی از این تعبیر میکنند به مرحله جعل یا تشریع یا حکم کلی ، و هی ان ینشا الحكم (حکمی انشا شود) و یوجد بوجود الانشائی (فقط به صرف یک وجود انشایی پا بگذارد به عرصه وجود) بلا ان یصل الی مرحلة البعث او الزجر (یعنی ناظر به هیچ مکلفی نیست تا در او بعث یا زجر ایجاد شود)

۳- مرتبه فعلیت =مدرسه میرزا تعبیر کرد به مرحله مجعول که در حلقه اولی ملاحظه فرمودید ، هی ان یصل الحكم الی مرحلة البعث او الزجر او الترخيص الفعلي (اباحه مثلا)

۴- مرتبه تنجز =و هی ان یكون الحكم مما يعاقب العبد علی مخالفته ، تنجز یعنی عدم قبح عقلی بر عقاب عند اصابه الی الواقع در مقابل تعذیر ، قبح عقلی بر عقاب عند المخالفة با تکلیف منجز شده یعنی اگر از راه خبر واحد ثقه به شما رسید نماز جمعه در عصر غیبت واجب است باید هر هفته بروی ، آن وقت حکم وجوب نماز جمعه برای شما میشود منجز ، اگر نرفتی و فردای قیامت مشخص شد که اتفاقا واجب بوده و الله تبارک و تعالی تو را عقاب کند عقل میگوید این عقاب هیچ قبحی ندارد ، با این بیانات مشخص شد که مرحله تنجز نیاز دارد به علم مکلف لذا علم شد از اسباب تنجز تکلیف

عمده آقایان بعد از صاحب کفایه این چهار مرحله را قبول ندارند ، قبول کردن یا نکردن به این بستگی دارد که حکم را چه بدانیم ولی طبق مبانی که آقایانی مثل خویی و امام داشتند این ۴ مرحله را قبول نمیکردند اگر چه در کتاب هایشان اسم میبرند

رک مصباح خویی ص ۱/۴۹/تنقیح امام ص ۳/۲۰/نهایه بروجردی ۳۹۵/ مبسوط مصحح ص ۳/۲۶/تهذیب الاصول
سبزواری ص ۲/۱۷ و ۱۸/تمهید ص ۹

جلسه ششم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۵

[تمهید]

بسم الله الرحمن الرحيم

[المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي]

اعلم: أنَّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ.^۱

نکته از جلسه قبل: در اقسام فاء یک فائی را ابن هشام نداشت ولی در کتب زیاد میبینید من جمله رسائل آن هم فاء تعلیل است. اشتباه است که فکر میکنند فاء تعلیل همان فاء سببیه محضه است. تعلیل آن جایی است که ما بعد فاء، سبب است برای ما قبل، و مشخص است که در فاعلم فاء، تعلیل نبود. ضمن اینکه زائده بودن را اینگونه رد میکنیم که اصل عدم زیادت است

مقدمه دوم برای فهم عبارت شیخ:

علامه مظفر درص ۱۰۲ برای شما واجب مطلق و مشروط را بحث کرد البته این صفت به حال متعلّق موصوف است وگرنه خود واجب تقسیم به مطلق و مشروط نمیشود یعنی اینگونه بوده: الواجب المطلق وجوبه

علامه مظفر نوشت ان کل واجب هو واجب مشروط بالقياس الى شرائط عامه فرمود که ما مطلق به قول مطلق نداریم چون ما یک سری شرائط عامه داریم که هر تکلیفی نسبت به این شرائط عامه میشود مشروط وجوبه، آن شرائط عامه عبارت است از بلوغ و قدرت و عقل و قیل: که علم هم جزءش است ولی مظفر فرمود از نظر ما علم شرط تنجز تکلیف است و زان علم وزان عقل و بلوغ و قدرت نیست بلکه علم شرط تنجز است لذا در بحث اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل از همین نکته استفاده کردیم و گفتیم که ما قائلیم احکام مختص به عالم نیست بلکه علم فقط شرط تنجز تکلیف است شرط فعلیت نیست به خلاف بلوغ و عقل و قدرت که اگر نباشند تکلیف

^۱ (۱) كذا في (ت)، (ص) و (ل)، و في غيرها: «فاعلم».

^۲ (۲) العبارة في (ه) هكذا: «فيحصل له إما الشكّ...».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فعلیت پیدا نمیکند ولی جاهل تکلیف دارد ولی اگر جهل او قصوری باشد نه تقصیری، عذر دارد و حکم در حق او منجز نمیشود /مظفر ۳۹۲

مقدمه سوم: مکلف کیست؟

صاحب کتاب غوامض ص ۳۰ فرمود عرف المكلف فی كلام الاصحاب ببالح عاقل قادر ملتفت،

اسناد به اصحاب میدهد یعنی چی ؟ یعنی التفات وزان بلوغ و قدرت و عقل است یعنی همانطور که صبی تکلیف ندارد غیر ملتفت هم تکلیف ندارد آیا اینگونه است ؟ اگر رک به همدانی ۲۳ عبارتش این است

حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) ؛ ص ۲۳

و فيه: إن الالتفات كالعلم دقت کنید التفات مثل علم است وقتی ادات تشبیه میآورد یعنی التفات علم نیست شرط فی تنجز التكليف، تنجز یعنی چه؟ أى الزام العقل بالخروج عن عهده، و حسن المؤاخذه على مخالفته، بعد تصريح میکند لا فی صيرورة المكلف مكلفا، التفات مثل علم شرط تنجز تکلیف است نه در اینکه مکلف، مکلف شود یعنی وزان عقل و بلوغ و قدرت نیست شرط در فعلیت نیست. دوباره تصریح میکند این لا فی صيرورة..... یعنی چه؟ أى مأمورا بالفعل أو الترك. نه اینکه مکلف مأمور بگردد به فعل یا ترک

پس این عبارت همدانی دو چیز را فهماند یک اینکه التفات علم نیست و دیگر اینکه به وزان بلوغ و عقل و قدرت نیست

لذا تعريف مكلف بالغ عاقل قادر است

رک نهاییه علامه ص ۵۹۹ شرائط تکلیف را بیان میکند الثالث را نگاه کنید /رک اشارات الاصول ۱۹۰ ببینید نسبت به التفات و علم چه آمده است در این ۲ کتاب/

مطلب این است که در جمع بین حاشیه همدانی و غوامض یا باید بگوییم ۲ اصطلاح مکلف داریم یا اگر یک اصطلاح است باید بگوییم در فهم این اصطلاح واحد بین اصولی ها اختلاف است

حالا یک مقداری این را بحث کنیم =باید ببینیم فرق علم با التفات چیست؟ آیا فرقی دارند ؟ با حاشیه همدانی مشخص شد که فرق دارند چون گفت التفات مثل علم است، در عبارت خود شیخ هم گویا است که علم با التفات فرق دارد چطور؟ میدانید که اصولیون میگویند علم همان قطع است اگر قرار باشد در این عبارت شیخ منظور از

^۱ همدانی، رضا بن محمد هادی، حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۱ ق.

التفات علم باشد این عبارت شیخ دچار مشکل است چرا؟ چون ان از ادات مصدریه است و معنا را استقبالی میکند اگر التفات به معنای علم باشد یعنی بعد از این که مکلف علم پیدا کرد فاما ان يحصل له القطع او الشک خب این معنا ندارد ,اگر علم به حکم شرعی پیدا کند پس در آینده برایش قطع حاصل میشود؟؟ این ناسازگار است ,بعد اگر علم پیدا کرد چطور در آینده شک پیدا میکند؟؟!!!! پس التفات نباید به معنای علم باشد پس حقیقت التفات چیست؟ رک المنطق ۲۲ نوشت لابد فی العلم الضروری باحد اسباب التوجه بعد علم ضروری در مقابل علم نظری برایش حاصل میشود گفت علم ضروری هم مثل نظری توجه میخواهد بعد ایشان در ص ۲۳ اسباب توجه را شمارش کرد نوشت اولی انتباه است نباید حواسش پرت باشد بعد گفت هذا السبب مطرد فی جمیع البدیهیات والغافل قد یخفی علیه اوضح الواضحات ,به خوبی نشان میدهد اگر کسی انتباه نداشته باشد غافل است و از آن جایی که برای توجه انتباه نیاز است اگر متوجه نیست یعنی غافل است پس در مقابل انتباه غفلت است پس کسی که انتباه ندارد غافل است, همین است که ما در ارتکازات خودمان هم از این گونه کلمات استفاده میکنیم میگوییم توجه یعنی انتباه ,حتی گاهی سبب و مسبب هم انقدر رابطه دارند میگوییم توجه انتباه است یعنی این همانی ,این عبارت نشان میدهد توجه به معنای علم نیست میگوید برای علم ضروری نیاز است به توجه ,اگر علم خود توجه بود نمیشد بگوییم توجه مقدمه است ,ولی توجه مقدمه علم است و هیچوقت مقدمه ذی المقدمه نمیشود و ما هم همین را قبول میکنیم که توجه همان التفات است و این ها علم نیستند و با علم متفاوتند

مقدمه چهارم مراد از مکلف مجتهد است یا اعم از مجتهد و مقلد؟

بنا بر ظهور بدوی کلام کما صرح به بحر ۱ ص ۱۱ هو قضیة ظاهر اللفظ مقتضای لفظ در آن ظهور بدوی اولی اعم است از مجتهد چرا؟ چون مجتهد , عاقل بالغ قادر است و اعم از مقلد چون او هم عاقل و بالغ و قادر است .حالا سوال آیا در عبارت شیخ مراد مجتهد است یا اعم؟ سیاتی ان شاء الله

مقدمه پنجم اقسام التفات چیست؟

چرا این را بحث میکنیم؟ به خاطر اینکه رابطه ی صحیحی برقرار کنیم بین این شرط اذا التفت و جواب فاما ان يحصل بالاخص نسبت به فقره شک آن .شما فقط یک تصور ابتدایی بکنید کسی که ملتفت شود برایش شک حاصل میشود,چطور اگر ملتفت شده به حکم شرعی شک میکند در حکم شرعی؟!در نگاه اول آدم قبول نمیکند لذا برای ارتباط درست باید اقسام التفات را بحث کنیم

التفات یا اجمالی است یا تفصیلی آقای اعتمادی در ص ۵ میگوید التفات اجمالی هو التوجه خب این درست است که التفات را توجه اعلام کردند هو التوجه الی ان الموضوع الفلانی له حکم من الاحکام الخمسة یعنی وقتی با صلاة رو به رو میشوید پیش خودتون میگویید باید یک حکم شرعی داشته باشد این موضوع است برای یک حکم شرعی کدام؟ نمیدانم , این التفات اجمالی است

التفات تفصیلی را چه تعریف میکنند؟ متأسفانه میفرماید هو عبارة عن العلم؛ التفات را علم تعریف میکند ما با آن مقدمه ای که گفتیم مشخص شد که علم نیست. عبارة عن العلم بالحکم معینا، چون اینگونه تعریف میکند برای اینکه ارتباط بین شرط اذا التفات و جواب فاما ان يحصل درست شود میگوید التفات، التفات اجمالی است. با تعریف ایشان مخالفیم و گفتیم التفات از مقوله علم نیست

نظر دوم از مجمع الفوائد ص ۱۳۰ حاشیه ۱ و ۲: میفرماید التفات اجمالی یعنی اینکه مجتهد پیش از مراجعه به ادله و منابع حکمی از احکام شرعی به ذهنش خطور کند، (این تعبیر یک تعبیر مسامحی است همان تعبیر یک حکم شرعی دارد تعبیر درستی است شیر یا خط که نیست مثلاً برای صلاة بگوید به ذهن خطور کرد که واجب است، چنین چیزی معنا ندارد) و التفات تفصیلی آن است که مجتهد پس از مراجعه به ادله و منابع معتبره حکم را استنباط کند و مطابق آن فتوا دهد، **وفی بیانہ تأمل واضح** جالب این است که میگوید التفات در عبارت شیخ تفصیلی است. خب اگر التفات این است که حکم را استنباط کرده پس چطور بعداً يحصل له الشک؟؟؟؟ پس این بیان هم ناسازگار با عبارت است

اما نظر حضرت استاد محمد عابدی حفظه الله تعالى :

رک تسدید القواعد ص ۳ و تمهید ص ۹ صاحب تسدید بعد از اینکه تصریح میکند که مراد از التفات توجه است بعد از آن ایشان هم عبارتی دارد مشابه بیاناتی که عرض میکنیم ولی نه با این دقت، ما اینگونه تعریف میکنیم: التفات اجمالی آن توجهی است که مکلف در حین برخورد به حکم شرعی کلی یک موضوع (منظور از یک موضوع همان فی الواقعه است که شیخ در جلد ۲ ص ۹ نوشت و خودش در چند جای جلد ۲ تطبیق میدهد به فعل از جمله ص ۱۸) پیدا میکند قبل از فحص در ادله و منابع یعنی وقتی مثلاً با صلاة روبه رو میشود توجه پیدا میکند که این فعل صلاة در دایره شریعت قبل از اینکه رجوع کنم به ادله دارای یک حکم است و حکم کلی هم هست (در یکی از مقدمات به حکم کلی خواهیم پرداخت)

التفات تفصیلی آن توجهی است که مکلف بعد از فحص از ادله نسبت به حکم شرعی کلی یک موضوع خاص پیدا میکند. حالا ببینیم با این تعریفی که من ارائه دادم میتوانیم ارتباط بین شرط و جزا برقرار کنیم یا نه ؟ اگر هم بگوییم التفات تفصیلی است به مشکلی برخورد نمیکنیم چون در الموجز و هم در مظفر مشاهده کردید ما علم اجمالی داریم که در عالم تکالیفی داریم (منظور از تکالیف الزامیات است) البته نمیدانیم چیست لذا چون علم اجمالی به اندازه حرمت مخالفت قطعی همه قائلند که منجز تکلیف است این علم اجمالی به شما میگوید برو سراغ ادله وقتی میروم سراغ ادله حالا بعد از رجوع به ادله برای من التفات تفصیلی حاصل میشود مثلاً وقتی میروم سراغ اقیموا میرسم به اینکه صلاة واجب است یک وقتی میروم سراغ لاتشرب الخمر به این میرسم که حرام است ولی یه وقتی در منابع و ادله که فحص میکنم نسبت به شرب توتون دچار فقدان دلیل به معنای عام (فقدان اجمال، تعارض مستقر بدون مرجح) میشوم حالا فاما ان يحصل له الشک. یک وقتی دلیل من خبر متواتر است که

قطع حاصل میشود یک وقتی خبر ثقه است که ظن حاصل میکند یک وقتی هم دچار فقدان دلیل میشوم اینجا شک برایم حاصل میشود لذا با این بیان این رابطه درست شد

مقدمه ششم: تقسیم مکلف به فعلی و شانی

غوامض از شانی در ج ۱ ص ۳۰ تعبیر بالقوه دارد. آخوند در درر در ص ۲۱ و ص ۱۸۳ با یک بیان مکلف شانی را اینگونه تعریف میکند (البته عرض کنم که خود صاحب کفایه تصریح نمیکند که این تعریف مکلف شانی است ولی بسیاری از حواشی کفایه چون در کفایه بر طبق نظری که در درر دارد تعریف کرده ج ۲ ص ۲۳۰ نوع آقایان محشین کفایه گفتند این تعریف متناسب است با مکلف شانی؟ رک انوار الاصول ص ۲۱۰/ من وضع علیه القلم من البالغ العاقل آن وقت در ص ۱۸۳ این من وضع علیه القلم را روشن تر بیان میکند و گفته هو من کان یصلح شرعا لان یحکم علیه بالاحکام یعنی کسی که صلاحیت دارد که موضوع برای احکام الله باشد. از مکلف تعبیر به موضوع کردیم چون مکلف موضوع عام تمام تکالیف است، چون موضوع حکم یعنی هر آنچه که فعلیت حکم به فعلیت آن بستگی دارد اگر مکلف بالغ عاقل قادر نباشد هیچ حکمی فعلی نمیشود لذا برای مکلف تعبیر موضوع عام به کار میروند (این مطلب از شهید صدر بود) حالا این عبارت کفایه که من وضع علیه یعنی چه؟ یعنی مکلف شانی یعنی کسی که حکم برای او به مرحله تنجز نرسیده است حالا اگر کسی حکم برایش منجز شد میشود مکلف فعلی رک قلائد ص ۲۶ ایشان تصریح میکنند به مکلف شانی ان المراد به هو المكلف الشانی ای بالغ العاقل القابل للتوجه التكلیف الیه درست مثل درر که گفت لا من تنجز فی حقه التكلیف فعلا که اگر فعلا بشود میشود مکلف فعلی

بعدا عرض میکنیم که التفات هم میشود شرط تنجز حقیقت این است که علم شرط تنجز است ولی از آنجایی که برای اینکه علم حاصل شود باید اول سبب آن یعنی التفات حاصل شود میگوییم التفات هم شرط تنجز است

رک بحر ص ۱۱ میفرماید مکلف شانی کسی است که منقطعا عنه التكلیف الفعلی بسبب عروض الغفلة

جلسه هفتم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۵

[تمهید]

بسم الله الرحمن الرحيم

المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي^۱

اعلم: أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن.^۲

مقدمه هفتم: تقسیم حکم به کلی و جزئی

حکم تقسیمیاتی دارد تقسیم میشود به حکم کلی و جزئی که خود شیخ در جلد ۲ ص ۱۱۲ بیان فرمودند ان بیان الحكم الجزئی فی المشتبهات الخارجیه لیست وظیفه للشارع و لا لاحد من قبل الشارع ، حکم جزئی مربوط است به موضوعات خارجیه جزئیه و این وظیفه شارع نیست که بیان کند، وظیفه کسانی که از قبل شارع هستند هم نیست، ولی حکم کلی حکمی است که بیانش وظیفه شارع است. در مباحث مربوط به برائت وقتی میخوانیم، شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه را تعریف میکنیم که من فرقاشان را عرض کردم در الموجه که شبهه حکمیه آن شبهه ای است که منشا آن فقدان نص است به معنای اعم یعنی برمیگردد به عمل شارع لذا رفعش هم وظیفه شارع است ولی شبهه موضوعیه آن است که منشا آن ربطی به بیان شارع ندارد تعبیر میکردیم خارج از بیان شارع است ، میگفتیم امور خارجیه یعنی امور خارج از بیان مولا مثلاً نمیدانم این لیوان آب است یا خمر است خب این ربطی به مولا ندارد که بیاید بگوید خمر است یا آب است ، او کار خودش را تمام کرده و گفته الخمر حرام ، الماء حلال ، نه اجمالی دارد و نه معارضی پس کارش تمام است، این امور خارج از بیان مولا رفعش به دست عرف است و لو عرف متخصص که آدرس میدادم سید صاحب عروه در حاشیه اش ۱ ص ۱۶۳ همینطور بیان کرده پس با همان بیان اینجا حکم کلی و جزئی را بیان میکنیم

مقدمه هشتم: حکم تکلیفی و وضعی

حکم در یک تقسیم بندی تقسیم میشود به تکلیفی و وضعی اگر کسی میخواهد این بحث را تا حدی مسلط شود چاره ای ندارد که اصول فقه ص ۴۰۵ درس ما را گوش دهد. آیا حاجت اعتباری است یا انتزاعی؟ آن جا مفصل بحث کردم ، مطلب به ظاهر آسانی است اما به حیث عمق بسیار عمیق است رک فرائد ج ۳ ص ۱۲۵ در استصحاب بیان کرده و در درس گفتیم که آقایان تکلیفی و وضعی را آن جا بحث میکنند به خاطر یک قولی در استصحاب ، حالا برای اینکه خالی از عریضه نباشد اکتفا میکنم به بیان آقای مشکینی در اصطلاحات الاصول ص ۱۲۰ و ص ۱۲۱ و دو آدرس هم ببینید تعلیقه بر معالم سید علی قزوینی ج ۱ ص ۶۱ و اصول العامه فی الفقه المقارن سید محمد تقی حکیم ص ۵۳ . شما در ارتکازات خودتون یک ارتکازی نسبت به تکلیفی و وضعی دارید و ما بیشتر از این هم نمیخواهیم اما من یک بیانی از آ مشکینی عرض میکنم که البته دقیق هم نیست حکم تکلیفی: الانشاء الصادر بداعی البعث او الزجر او الترخيص لذا میگفتن احکام تکلیفی خمس و عده ای هم ۴ تا میدانستند که گفتیم کتاب فلسفه علم فقه را ملاحظه کنید

^۱ (۱) كذا في (ت)، (ص) و (ل)، و في غيرها: «فاعلم».

^۲ (۲) العبارة في (ه) هكذا: «فيحصل له إما الشك...».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

حکم وضعی: کل حکم مجعول منشی لم یکن بحکم تکلیفی، که من در مظفر گفتم این راحت ترین تعریف است که بگوییم هر چه که تکلیفی نیست وضعی است خب دقیق نیست ولی بیشتر از این اینجا نیاز نیست

مقدمه نهم: حکم واقعی و ظاهری

حکم واقعی و ظاهری = در اصول فقه ص ۲۰ در بحث اجزاء ص ۲۵۵ ملاحظه فرمودید در ص ۲۰ مظفر فرمود حکم واقعی حکمی است که از دلیل اجتهادی به دست بیاید و حکم ظاهری آن حکمی است که از دلیل فقهایی به دست بیاید در آن بیان ص ۲۰ فرمود دلیل اجتهادی اعم از علم و علمی است لذا حکمی که از اماره به دست می آید واقعی است طبق این بیان حکم ظاهری حکمی است که در موضوعش جهل و شک نسبت به حکم واقعی وجود دارد مثلاً شرب توتون رفتم گشتم مبتلا شدم به فقدان دلیل اعم خب میشود شرب توتونی که المجهول یا المشکوک حکمه الواقعی و طبق براءت فهو مرخص فیه، به این مرخص فیه که از آن تعبیر میشد به اباحه ظاهریه میگفتیم حکم ظاهری، یک اصطلاح هم در باب اجزا بود در این بیان حکم واقعی میشود حکم واقعی لوح محفوظی عند الله تعالی، هر حکمی که غیر لوح محفوظی باشد میشود حکم ظاهری، چون اماره ظن آور بود و کشف آن تام نبود لذا حکمی که از آن درست میشود حکم ظاهری است. ما در درس ها عرض کردیم که حکم ظاهری بیش از ۲ اصطلاح دارد خود مظفر ۵ اصطلاح به کار برد. نکته دیگر اینکه در مظفر گذشت که چرا به حکمی که از اماره به دست می آید از یک جهت واقعی و از یک جهت ظاهری میگویند، چون اماره حیث کشف ناقص دارد یک حیث راجح ۸۰٪ دارد و یک حیث ۲۰٪ ی به حیث آن ۸۰٪ میگویند واقعی و وقتی این ۲۰٪ درصد را در نظر میگیرند میشود ظاهری به تعبیر مرحوم اصفهانی

مقدمه دهم: شک

شک در علم اصول = آیا یک اصطلاح دارد که در آن اصطلاح اصولی ها اختلاف دارند یا ۲ اصطلاح است؟ حق آن است که ۲ اصطلاح است در ص ۵۹۹ مظفر در حاشیه ۱ نوشت: المقصود بالشک ما هو اعم من الشک الحقیقی و هو تساوی الطرفين و من الظن الغير المعبر، چرا؟ مظفر اول نوشت چون حکمشان یکی است یعنی اگر ظنی را شارع امضا نکرد باید چه کند؟ اینجا هم تعبیر فقدان دلیل صادق است لذا حکمش میشود حکم شک، بعد یک بل آورد و گفت بیان درستش این است که بگوییم نه اینکه حکم ظن غیر معتبر حکم شک است بلکه ظن غیر معتبر خود شک است و عین این بیان را شیخ در جلد ۲ ص ۱۱ دارد یعنی موضوعاً هم ظن غیر معتبر شک است نه اینکه حکم آن ها یکی باشد چرا؟ من ناحیه انه لا یرفع الحیره المکلف باتباعه، چون در اثر اتباع ظن غیر معتبر باز این در حیره است و هر جا موضوع شود حیرت، میشود شک. پس میشود مجهول حکمه الواقعی و هر جا حیرت در مقام عمل باشد میشود مجهول و مشکوک پس ظن غیر معتبر شک است فیبقی العامل به شاکا فی فراغ ذمته، کسی که بخواهد عمل کند به ظن غیر معتبر بهش بگی نظرت درباره حکم این چیه؟ میگوید نمیدونم لذا شک است، جهل است لذا با این بیان مرحوم مظفر ظن غیرمعتبر موضوعاً شک است، در اصول هر دو طرف قائل دارد عده ای گفته اند خود شک است و عده ای گفته اند حکمش حکم شک است رک قلائد ص ۱۸۳/فرائد ص ۲۸۵ در استصحاب شیخ میگوید ان المراد بالشک فی الروایات معناه اللغوی کما فی الصحاح و هو خلاف یقین طبق این

بیان شک یعنی لا حجة، به خاطر اینکه حجت های جعلیه علمی هستند فلذا این ها را میشود به یک بیانی ملحق به یقین کرد ولی امارات غیر معتبره لا حجة هستند لذا هیچوقت یقین حاصل نمیکند لذا به این بیان شیخ امارات غیر معتبره را موضوعا شک میدانند و لا خلاف فیه ظاهرا رک الموجز اول استصحاب المراد بالشک لا حجة لذا شک منطقی و ظن غیر معتبر را شامل میشود رک الوسیط ص ۲ ص ۱۶۳ لذا برخی از مباحث علم اصول ظاهرا اینگونه است که شک منطقی مد نظر است و در برخی مباحث شک اعم مد نظر است، در این بحث ما، در بحث اصول عملیه ظاهرا شکی مد نظر است که اعم باشد یعنی لا حجة. حالا از این جا به بعدش ما قائل میشویم یا موضوعا با شک یکی است یا حکمش حکم شک است ولی در اینکه مراد از شک، شک اعم است ظاهرا خلافی نیست

مقدمه یازدهم: مشتق

در اصول فقه در صفحات ۶۶ و ۷۰ و ۷۱ و ۷۲ در بحث مشتق مظفر نوشت اتفاق بر این است که اگر حال تلبس بعد از حال اسناد یا نسبت باشد همه قائلند که این اسناد یعنی اطلاق مشتق بر ذات مجاز است مثلا یک نفر ۱۰ سال دیگر مجتهد میشود اسنادش قبل از این ده سال به اجتهاد مجاز است به علاقه ما یکن، از آن طرف اگر حال تلبس همان حال اسناد باشد همه قائلند به حقیقت مطلقا، مطلقا یعنی چه در حال زمانی و چه در ماضی زمانی و چه در استقبال زمانی، اگر کسی دیروز ضارب بود اگر الان بگوییم کان زید ضارب امس این حقیقت است اگر فردا متلبس خواهد شد بگوید سیکون زید ضاربا غدا این هم حقیقت است اصلا بحث سر این ها نیست، بحث سر این است که اگر حال تلبس قبل از حال اسناد باشد در این صورت اطلاق مشتق حقیقت است یا مجاز؟ اختلاف در ذاتی که انقضی عنه المبدأ شده است بود البته عرض کردیم که انقضا و زوال بر حسب مبادی مختلف، مختلف بود

مقدمه دوازدهم: مفهوم شرط

در الموجز ص ۸۲ و مظفر ص ۱۲۴ ملاحظه فرمودید در بحث مفهوم شرط عرض کردیم مفهوم شرط این است که انتفاء سنخ حکم عن الموضوع المذكور عند انتفاء الشرط بشود لذا عرض میکردیم که شرطش این است که با انتفاء، شرط باقی بماند تا بشود انتفاء سنخ حکم عن الموضوع المذكور و گرنه اگر با انتفاء شرط موضوع منتفی شود، اسم این که مفهوم نیست، اسم این سالبه به انتفاء موضوع است، مثل ان رزقت ولدا فاختنه

مقدمه سیزدهم: اقسام القیود

اقسام القیود= شما در کتاب ها یک جا جمع و جور این را خواندید البته من به آن بیان در درس خدشه کردم در بحث مفهوم وصف الموجز آقای سبحانی آورد در حاشیه، در بین قیودی که فرمود من ۳ قید را متذکر میشوم یکی قید زائد که بهش قید مستدرک هم میگویند یکی قید توضیحی یا تبیینی یکی هم قید احترازی قید زائد: به این نگاه که در ترتب این حکم، بود و نبودش تاثیر ندارد از این حیث به آن میگوییم زائد که این حکمی که میخواهیم بار کنیم این قید باشد یا نه اثری ندارد مثل الانسان الضاحک ناطق، انسان ناطق است چه ضحک باشد و چه نباشد از این حیث زائد است ولی از حیث دیگر ممکن است در ذیل توضیحی داخل شود

قید توضیحی: آن قیدی بود که برای بار شدن حکم مفروض، در شناساندن موضوع برای حمل حکم نقش تبیین و توضیح را بازی میکرد مثل جایی که موضوع مبهم است و این آقا میداند اگر این را القا کند به مخاطب ناشناس است لذا ارتباط برقرار نمیکند بین موضوع و حکم (محمول)، می آید صفت تبیینی می آورد برای موضوع خودش، آشنا میکند موضوع را برای مخاطب، آن وقت حکم را بار میکند

قید احترازی: که اصل در قیود است و این یک اصل عقلایی است رک هدایةالمسترشدین ۲ص ۴۷۲ القید التوضیحی هو ما لا يفيد اخراج شيء من الحق و انما ثمرته مجرد الايضاح و البيان و ان المراد بكون القيد احترازيا ان يكون مخرجا لما لا يندرج فيه.

پایان مقدمات

حل عبارت ان المكلف... با توجه به مقدمات

حالا وارد عبارت شیخ میشویم تا با این مقدماتی که عرض شد عبارت را حل کنیم

اعلم! أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن.^۱

این عبارت اگر بخواهد حل شود ۱- باید مکلف حل شود ۲- رابطه اذا التفت با فاما ان يحصل باید حل شود ۳- التفتات حل شود ۴- حکم حل شود

برای وارد شدن در حل اینها اینگونه وارد میشوم: اشکالی را مطرح کردند نوع حواشی از شاگردان شیخ رک همدانی ۲۳ میفرماید به این عبارت ایشان اشکال میشود قد يقال غير الملتفت غير مكلف فالاشتراط مستدرک(زائد)، میفرماید غیر ملتفت که مکلف نیست پس چرا شما شرط اذا التفت را آوردی؟ این شرط زائد است، مکلف در درون خودش التفتات را دارد شما هم که از کلمه مکلف استفاده کردید پس دیگر این اذا التفت میشود قید زائد، همین اشکال را قلاند ج ۱ص ۳۶ به بیان دیگری مطرح کرده: میفرماید بعضی اشکال کرده اند که ربما يتوهم في المقام ان مفاد مفهوم القضية (قضية شرطية اذا التفت) ان المكلف اذا لم يلتفت فهو ايضا مكلف الا انه لا يحصل له الاوصاف الثلاثة من القطع والظن والشك مع انه اذا لم يلتفت فليس بمكلف توضيح: میفرماید آقایان گفته اند اینکه شیخ فرمود اذا التفت ... اگر بخواهیم مفهوم بگیریم چون جمله شرطیه مفهوم دارد میشود اگر مکلف ملتفت نباشد باز مکلف است منتهی این ۳ حالت برایش حاصل نمیشود، اشکال این است که اگر مکلف ملتفت نباشد که اصلا مکلف نیست، عبارت شیخ با توجه به مفهوم میفهماند که مکلف است و حال آن که آقایان میگویند اگر مکلف ملتفت نباشد اصلا مکلف نیست، این همان اشکال همدانی بود با بیان دیگر، به این اشکال جواب هایی داده اند:

^۱ (۱) كذا في (ت)، (ص) و (ل)، و في غيرها: «فاعلم».

^۲ (۲) العبارة في (ه) هكذا: «فيحصل له إما الشك...».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

جواب اول: همان حرف همدانی است که نخیر ما قائلیم که التفات شرط تنجز تکلیف است نه اینکه بخواهد مکلف را مکلف کند لذا این قید زائد و مستدرک نیست چون التفات مثل بلوغ نیست مثل قدرت نیست که بخواهد مکلف را مکلف کند رک همدانی ۲۳

جواب دوم: آن است که اشکال کاملاً وارد است و جوابی ازش نیست لذا این قید را بر خلاف اصل باید زائد یا مستدرک بگیریم رک سید ۱ ص ۱۲ میفرماید قید زائد فی الکلام و لعل القید توضیحی، تأمل کنید چرا اول گفت زائد بعد گفت توضیحی ؟ خودم: به خاطر اینکه در قید توضیحی موضوع مبهم است ولی اینجا که موضوع مبهم نیست که بخواهد آن را با مخاطب آشنا کند

جواب سوم: جواب مثل صاحب اوثق و مثل صاحب قلائد و دیگران رک اوثق ۱ (۶ جلدی که در نور عنوانش این است فرائد الاصول مع حاشیه اوثق) ص ۱۱ / قلائد ۱ ص ۲۶ جواب داده اند که اینجا این مفهوم وجود ندارد چون این از مقوله ان رزقت ولدا است این از مواردی است که با انتفا شرط موضوع منتفی میشود لذا مفهوم ندارد تا مفهوم بگیري و اشکال کنی، تأمل کنید این جواب سوم با جواب دوم یکی است یا دوتا است

جواب چهارم: که بحر ۱ ص ۱۱ / قلائد ۱ ص ۲۶ / درر / اعتمادی ۱ ص ۵ / تمهید / همدانی ۲۳ اینها این جواب را دارند که این قید قید احترازی است بنا بر اصل در قیود و در حقیقت منظور از مکلف، مکلف شأنی است نه فعلی، اعلم ان المكلف شانی اذا التفت (قید احترازی) = مکلف فعلی، یک کار در مباحثه اینکه آیا بین این جواب و جواب اول تساوی است

صاحب غوامض فرموده که چطور این آقایان میگیرند مکلف شانی، اشتباه است، این مکلف مکلف فعلی است و میفرماید عبارت هم اشکالی ندارد (یک ادعای عجیب) چرا هیچ اشکالی ندارد؟ به خاطر بحث مشتق که میدانید که ظهور اولیه عناوین در فعلیت است، حقیقت به این است که این الان متلبس باشد به مکلف بودن یعنی مکلف فعلی، صدق علیه مکلف حقیقتاً و حال آن که اگر این مکلف را شانی بگیرید این به اعتبار ما اکنون که وقتی بعداً ملتفت شد میشود مکلف و این میشود مجاز، میشود استعمال لفظ مشتق به لحاظ آینده که در مقدمه گفتیم همه میگویند مجاز است و اصل این است که حقیقت باشد نه مجاز، جواب ایشان به درد نخور است چرا؟ به خاطر اینکه مجاز است که باشد اینجا قرینه موجود است، قرینه اذا التفت و مجاز به همراه قرینه تا دلتان بخواهد عرب دارد پس حل ایشان مورد قبول نیست رک غوامض ۱ ص ۳۱

بسم الله الرحمن الرحيم

[المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي]

اعلم: أنَّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن.^٢

اوثق ص ۱۱ را ببینید او هم در یک بیان ، بیان مرحوم همدانی را آورده و ایشان هم فرموده که التفات شرط تنجز است رک تسدید ص ۱۰۲ ایشان هم دارد

تا اینجا به ظاهر امر ۴ جواب عرض کردیم که قرار شد رفقا روی این تامل کنند آیا ۴ جواب هستند یا برخی با هم فرق ندارند و ۲ یا ۳ جواب هستند مثلاً

جواب پنجم: که روی این هم باید تامل کرد که آیا با جواب های قبل یکی است یا نیست صاحب وسیله الوسائل ص ۱۱ چند جواب میدهد یک جواب همان جوابی بود که شاگردان شیخ هم دادند ،آخرین جواب دیروز بود یعنی جواب چهارم که گفتند آن مکلف شانی است و با اذا التفت احتراز میکند بنابر اصل در قیود این جواب را هم دارد که میفرماید احتمال دارد مراد از مکلف ملتفت کسی باشد که تعلق به الاحکام و عرف المسائل علی الوجه الکلی الاجمالی ،میگوید منظور از مکلف آن مکلف ملتفتی است که احکام را به طور کلی اجمالی میداند ،میداند این سنخ موضوع و واقعه از سنخ الزامیات است ،غیر الزامی نیست ولی اینکه آیا الزامی به وجه مفسده ملزمه (حرمت) است یا مصلحت ملزمه (وجوب) است را نمیداند

در کسانی که درس شیخ رفتند آیا این بیان از التفات معهود است ؟اگر معهود باشد قابل قبول است لذا تا این جا جوابی که قبول کردیم بنابر اینکه بگوییم التفات شرط تنجز نیست که در صیورۀ مکلف مکلفا دخل دارد،جواب چهارم است جوابی که نوع شاگردان شیخ دارند

منظور از التفات چیست؟

یادتان هست که ما گفتیم التفات دو قسم است اجمالی و تفصیلی بعد بیان اعتمادی را نقد کردیم در تفصیلی که ایشان التفات را علم معنا کرد فلذا چون علم است با آن فاما ان يحصل نمیسازد و به خاطر همین ایشان فرمود التفات،اجمالی است ،ما به ایشان خدشه کردیم که این تفسیری که از التفات تفصیلی دارید نادرست است بعد بیان صاحب مجمع القوائد را عرض کردیم که دچار اشکال بود و بعد التفات تفصیلی و اجمالی خودمان را تعریف کردیم .عبارت نایینی در فوائد ص ۳۲ و ۳ را اگر ببینید کاملاً متوجه میشوید که نایینی هم منظورش از التفات تفصیلی که میگوید تعریفی است که ما عرض کردیم ،از مویدات دیگر برای تعریف ما عبارت شیخ و عبارت بقیه اصولی هاست وقتی میخواهند این بحث را ارائه دهند،ان شاء الله میرسیم که در مبحث قطع و ظن و شک تمام

^١ (١) كذا في (ت) ، (ص) و (ل) ، و في غيرها: « فاعلم » .

^٢ (٢) العبارة في (ه) هكذا: « فيحصل له إما الشك ... » .

سیر بحثی شیخ این است که یک نفری که می‌خواهد حکم شرعی را به دست بیاورد این از چه راهی باید به دست بیاورد، تمام بحث این‌ها این است که وقتی سراغ منابع می‌روم، سراغ منابع رفتن یعنی التفات تفصیلی پیدا کردن، لذا کاملاً برای ما این سیر شیخ در این ۳ مبحث که دنبال میکنیم به خوبی مشخص میکند که این التفات تفصیلی است، وقتی سراغ منابع و سراغ ادله احکام می‌رود مثلاً با خبر متواتر روبه‌رو می‌شود برایش قطع حاصل می‌شود حالا باید بحث کنیم که قطع حجیتش چگونه است، اگر برایش ظن حاصل شد مثلاً رفت سراغ ظواهر، اصل اولیه در ظنون چیست؟ مستثنیاتش چیست؟ اگر رفت چیزی پیدا نکرد مبتلا به فقدان دلیل به معنای اعم شد، شک حاصل شد برایش، جهل حاصل شد نسبت به حکم واقعی، حالا این حکمش چیست؟ سیر بحثی شیخ کاملاً گویای این است که التفات تفصیلی کاملاً باید به معنایی باشد که ما گفتیم. پس تا الان مکلف را شانی گرفتیم و التفات را هم تفصیلی گرفتیم.

قبل از اینکه بیشتر از این پیش بروم عبارت آخوند را عرض کنم با این نکته که صاحب غوامض در ج ۱ ص ۳۰ تا ۳۳ فرموده این اشکالی که دیروز مطرح کردیم از همدانی و از قلاتد به بیان دیگری، ایشان فرموده این اشکال را اولین کسی که مطرح کرده آخوند است در در، اولاً به بیان ایشان اشکال این است که اولین نفر مرحوم آخوند نیست چون قبلاً عرض کردیم که مرحوم آشتیانی حاشه فرائد یعنی بحر را در زمان خود شیخ نوشته است و حال آن که اول در را من برایتان خواندم مرحوم آخوند بعد از فوت شیخ این را نوشت لذا فرمود تعمد الله بروحه لذا اولین نفر آخوند نیست رک زندگانی و شخصیت شیخ انصاری ص ۲۶۴ میگوید آشتیانی اولین کسی است که تحقیقات استادش را منتشر ساخت، ولی آیا بیان آخوند همان بیانی است که ما در اشکال مطرح کردیم، این تیکه مهم است، که صاحب غوامض می‌فرماید آری این بیان مرحوم آخوند دارد همان اشکالی را که ما بیان کردیم بیان میکند. من عبارت آخوند را بخوانم چون شما در کفایه به آن احتیاج دارید، چون عبارت کفایه را کاملاً ناظر به اشکالی که به شیخ دارد مینویسد لذا شهید صدر در بحوث و مباحث میگوید عدل صاحب الکفایه فی الکفایه عن بیان الشیخ الانصاری به خاطر این اشکالی که بر کلام شیخ در شرح رسائل دارد. در ص ۲۱ کفایه ص ۱۳۰ اجود ص ۳، ۹۰، ۴ جلدی

مرحوم آخوند اینگونه بیان کرده فرموده مراد شیخ بالمکلف من وضع علیه القلم من البالغ العاقل این همان تعریف مکلف شانی است لذا عرض کردیم آخوند هم به بیانی مکلف را مکلف شانی میدانند لذا ما آن بیان را تقویت کردیم. لا خصوص من تنجز علیه التکلیف میگوید باید منظور از مکلف، مکلف شانی باشد و الا اگر بخواهد منظور مکلف فعلی باشد لما صح جعله لما ذکر من الاقسام، وقتی به این اشکال آخوند دقت میکنیم اصلاً فضای بیان آخوند آن اشکالی که ما عرض کردیم نیست، آن بیانی که ما عرض کردیم این بود که مکلف را با اذا التفات چگونه جمع کنیم ولی بیان مرحوم آخوند این است که این مکلف را با آن فاما یحصل له القطع چجوری جمع کنیم، لذا ما با فهم صاحب غوامض همراه نیستیم که آخوند هم می‌خواهد ابتدائاً آن اشکال را مطرح کند، مقسم مکلف، و اقسام حالاتی که روی مکلف می‌آید روی اینها مانور داده است ولی بیان آقایان روی مکلف و اذا التفات بود لذا نه اینکه اولین اشکال برای آخوند است را قبول داریم نه اینکه این اشکال همان اشکال است را از غوامض قبول کردیم، آخوند میگوید اگر منظور از این مکلف مکلف فعلی باشد با بعد دچار اشکال می‌شود لذا چاره‌ای نداری که مکلف را شانی

اعلام کنی، میدانید کسی که مشکوک است و حکم برایش مجهول است حکم واقعی لوح محفوظی در حقش تنجز ندارد چون جاهل است و رفع ما لا یعلمون، میگوید من حکم واقعی را نمیدانم یعنی علم ندارم و علم شرط تنجز تکلیف است، اگر بخواهیم این مکلف را فعلی بگیریم این تیکه فاما ان یحصل له القطع... را چه کنیم؟ اگر میخواهی دچار اشکال نشوی باید مکلف را شانی تفسیر کنی از بینها من لم یکن علیه تکلیف او لم ینجز علیه التکلیف چون بین این اقسام کسی هست که تنجز تکلیف برای او نیست (شاک) فلذا اگر بگوییم مکلف آن کسی است که تکلیف در حقش منجز است ((یعنی بگوییم مکلف در عبارت شیخ مکلف فعلی است)) این اشتباه میشود این نمیشود قسم برای این مقسم لذا آخوند هم با این بیان میگوید مکلف را باید شانی بگیریم. رک بحوث ۴ ص ۷۰/مباحث جزء اول من القسم الثانی ص ۱۶۱ با حاشیه آقای حائری دام ظلّه

صاحب غوامض بعد از اینکه میفرماید چه خوب فرموده نایینی که فرموده منظور از این مکلف مجتهد است (البته من هنوز راجع به این صحبت نکردم) و بعد هم نایینی گفته این التفات، التفات تفصیلی است خیلی خوب گفته بعد این را مینویسد در ج ۱ ص ۳۲ که لا یبعد انکار ورود اصل الایراد یعنی اصلا آن ایرادی را که همدانی مطرح کرد وارد نیست و علیه فلا تصل النوبه الی الدفع عنه و توجیهه برای چی دیگه بیاییم این حرف هایی که این آقایان زدند را بزنییم اصلا عبارت مشکل ندارد، ما هر چی تامل کردیم که حالا نایینی گفته مجتهد و این التفات هم تفصیلی باشد خب چطوری رابطه بین این ۲ تا را حل بشود بنابر اشکالی که همدانی و قلاوند فرمودند، در عبارات ایشان چیزی پیدا نکردیم که بگوییم نکته این لا یبعد چیست؟ صاحب تمهید ۱ ص ۸ را وقتی نگاه کردیم ایشان میفرماید که اینگونه عبارت را حل میکنیم: میگوییم منظور از مکلف یعنی عاقل بالغ قادر ملتفت، این اذا التفت هم باشد، عبارت حل شد چطوری؟ اینطور که اذا التفت را قید احترازی میگیریم و این ملتفتی که در مکلف است التفات اجمالی است و اذا التفت التفات تفصیلی است، حل شد، هم اصحاب که میگفتند مکلف بالغ عاقل قادر ملتفت است با آن ها موافقت کردیم هم اصل در قیود را رعایت کردیم، شاید صاحب غوامض هم این در ذهنش بوده که گفت لا یبعد

این جواب فیه تامل چرا؟ (اول استاد یک بعد را بیان فرموده سپس آن را تقویت میکنند) اگر واقعا اینگونه بود این بحر و همدانی و آخوند و قلاوند و اوثق اینهایی که در درس نشسته بودند خودشان را سر کار گذاشته بودند؟ اوثق میگوید عبارت ۳ احتمال دارد، اگر عبارت هیچ مشکلی نداشت چرا سه احتمال بیان میکرد؟ اگر قرار بود به همین راحتی حل شود، این بُعد تقویت میشود با این بیان که ببینید عرف اصحاب، آن اصحابی که میگویند مکلف عاقل بالغ قادر ملتفت است این التفات را التفات اجمالی میبینند؟ به نظر من که اینگونه نیست بروید فحص کنید

المراد من المكلف؟

آیا مکلف مجتهد مد نظر است یا اعم از مقلد و مجتهد؟ در یکی از مقدمات عرض کردیم که ظاهر این کلمه این است که هر ۲ را در بر میگیرد ولی مراد شیخ کدام است هر ۲ طرف این قول ها بزرگانی پشت آن هستند از کسانی که میگویند منظور فقط مجتهد است رک نایینی فوائد ۳ ص ۳/قلاوند ۱ ص ۲۶/سید ۱ ص ۲۶ که ۳ اشکال میکند به این که مقلد باشد و غوغا کرده/اعتمادی ۱ ص ۵/منتهی الدرایه ۴ ص ۸۳/

کسانی که قائل به اعم هستند: بحر ۱ ص ۱۱ / درر آخوند ۲۱ / خوبی در مصباح ۱ ص ۴ و ۸ / سید شهید در بحوث ۴ ص ۹ / ایضاح الفرائد ۱ ص ۲ / منتقى الاصول ۴ ص ۱۱

ادله قائلین بالا: مثل صاحب کفایه که فرموده لیس المراد من المکلف خصوص من بلغ درجۃ الاجتهاد چرا؟ لعموم احکام القطع، چون قطع حجیت ذاتیه دارد و مطلق است و فرقی ندارد قاطع چه کسی باشد دلیل دوم: امکان منع الاختصاص فی احکامها، در مورد شک وطن هم میتوانیم بگوییم ادله آن ها عمومیت دارد و اختصاص به مجتهد ندارد چطور؟ حال اگر یک مقلدی ساعت ۱۰ صبح یقین دارد به طهارت لباسش ساعت ۱۲ شک کند به طهارت لباسش این نمیتواند استصحاب جاری کند؟ حتما باید مجتهد باشد تا استصحاب جاری شود؟ یا خبر ثقه در باب ظن فقط اگر برای مجتهد منعقد بشود حجیت می آورد؟ چه فرقی میکند برای مقلد باشد یا مجتهد، بله غایه الامر ان المجتهد لما كان متمكنا من تعيين مفاد الادله و مجرى الاصول بما لها من الشروط دون غيره، بله البته این فهم لا تنقض اليقين بالشك سندا یعنی اصلا میشود به آن تمسک کرد؟ یا مثلا دلالت آیه نبا را بر حجیت خبر ثقه بپذیریم یا نه، این ها دیگر کار مجتهد است ولی بعد از فهم مجتهد، مقلد از راه فهم مجتهد این ها را تطبیق میدهد. لذا این مکلف میتواند شامل مقلد هم باشد و ینوب المجتهد عن المقلد فی ذلک. در این بحث سندشناسی و مدلول شناسی مجتهد نیابت میکند از مقلد

نکته مهم: اگر ما از دسته ای شدیم که قائل به اعم شدیم که بنده هم از همین دسته ام یک برگشتی باید بکنیم به مقدمه التفات، من آن روزی که داشتم التفات تفصیلی و اجمالی را بیان میکردم با دقت تمام گفتیم توجه مکلف، خودم را هیچ داخل گیر و دار این که مکلف کیست نکردم، حالا اگر قائل شدیم که اعم است، این التفات تفصیلی و اجمالی نسبت به مقلد چگونه تصویر میشود؟ او که نمیخواهد رجوع به ادله یا احکام بکند، جواب: همان تتمه کلام آخوند است که خویی هم به آن تصریح کرد این قسمت را مجتهد از او نیابت میکند رک مصباح خویی ۴ ص ۸: فان طرق المجتهد الى الاحكام هي الكتاب و السنة و طريق المقلد هو فتوى المجتهد فقط. پس التفات اجمالی در مقلد توجه اوست قبل از رجوع به فتوای مجتهد و التفات تفصیلی برای مقلد توجه اوست بعد از رجوع به فتوای مجتهد رک سید شهید در بحوث ۴ ص ۱۰ یکفی فی هذا المقام لاثبات عموم المقسم ان ثبت موردیه الغير المجتهد للوظائف المقدره و لو فی الجملة

ادله قائلین به خصوص مجتهد:

نایینی کاملا با توجه به عبارت آخوند میفرماید لذا اول عبارت آخوند را از آن طرف عرض کردم

فوائد الاصول: ج ۳؛ ص ۳

و المراد من المکلف هو خصوص المجتهد، چرا؟ إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصیلی الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه علی مدارک الأحکام. و لا عبرة بظن المقلد و شکّه. و کون بعض مباحث القطع تعمّ المقلد لا یوجب أن یكون المراد من المکلف الأعمّ من المقلد و المجتهد، چرا؟ به خاطر اینکه اصول یک سری مباحث اصلی دارد و یک سری مباحث استطرادی، آن چیزی که مباحث اصلی اصول از آن بحث میکند شبهه موضوعیه نیست، مظفر

هم همین را در ص ۶۰۰ فرمود، فرمود در اصل، شبهه حکمیه بحث اصولی است و شبهه موضوعیه بحث فقهی است اگر در علم اصول از آن بحث میکنند استطرادا است لذا چرا روی اینا مانور میدهید روی شبهه حکمیه مانور دهید، در شبهه حکمیه کدام مقلدی ظن و شکش معتبر است؟ إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطرادا و لیست من مسائل علم الأصول، و مسائله تختصّ بالمجتهد و لا حظاً للمقلد فیها. و لا سبیل إلى دعوی شمول أدلّة اعتبار الطرق و الأصول للمقلد، ناظر به آخوند میگوید چون آخوند گفت اگر آیه نبا را قبول کردی چه فرقی میکند مقلد یا مجتهد؟ نایبینی میفرماید راهی برای این حرف آخوند نیست چرا؟ به خاطر اینکه:، فأنه کیف يمكن القول بشمول خطاب مثل «لا تنقض اليقين بالشك» في الشبهات الحكمية للمقلد، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك و اليقين، برای کدام مقلدی شک در احکام کلیه حاصل میشود؟؟ بل لو فرض حصول الشك و اليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهدا.^۱

عبارت سید صاحب عروه را هم ببینید

نظر حضرت استاد عابدی دام ظلّه العالی

نظر ما این است که اعم است بر اساس ظاهرش چرا؟ به خاطر تصریح خود شیخ، العبارات تفسر بعضها بعضها، خود شیخ در فرائد ص ۱۹ عبارتش این است و الا فحكم الله الشرعی فی الاصول و الفروع مشترك بین المقلد و المجتهد،

ولی این را قبول داریم که بله نقطه ی اساسی و فرد اساسی مباحث اصول مجتهد است ولی اینکه در این عبارت مکلف خصوص مجتهد است را قبول نداریم ولی این مقدار را قبول داریم که بله این مباحث به طور کلی نقطه تمرکزش روی مجتهد است و مجتهد اوفق و الیق است به مباحث علم اصول، ظاهر عبارت شیء ولی آن چیزی که در غالب مطالب جریان دارد مجتهد است و شما عبارت صاحب وسیله الوسائل ص ۱۱ را هم ببینید ایشان مشابه بیان ما را دارد رک تسدید القواعد ص ۳

جلسه نهم

[تمهید]

بسم الله الرحمن الرحيم

^۱ نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول - قم، چاپ: اول.

المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي^۱

اعلم: أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن.^۲

در مورد اینکه مکلف مجتهد است یا اعم است شما عمدهٔ الوسائل را ببینید ۱ص ۱۷ که ایشان هم قائل به اعمیت شده اند ما عرض کردیم علاوه بر اینکه ادله آقایی که قائل به خصوص مجتهد شده اند را جواب می‌دهیم ظهور عبارت هم در اعم است و ما اخذ به این ظهور می‌کنیم بعد هم عرض کردیم عبارتی از شیخ که آن عبارت تیکه ای که برای ما مهم بود این بود و الا فحكم الله الشرعي في الاصول و الفروع مشترك بين المجتهد و المقلد ببینید آن عبارت شیخ را در ۳ص ۱۸ از این بحث شروع میشود که شیخ می‌خواهد بفرماید استصحاب یک مساله اصولیه است یا یک مساله فرعیه فقهیه است می‌فرماید اشکالی شده که استصحاب بخواد از مسائل فرعیه باشد چرا؟ چون استصحاب در بقاء حکم شرعی مثل نجاست ماء متغیر بعد زوال تغیره مختص بالمجتهد و ليس وظيفة للمقلد و هذا من خواص المسألة الاصولية که مجتهد از پس آن بر می آید چرا؟ فان المسألة الاصولية لما مهدت للاجتهد و استنباط الحكم من الادله اختص التكلم فيها للمستنبط ولا حظ للمقلد فيها این عبارت ممکن است کسی را ببرد به این سمت که نه مرحوم شیخ می‌فرماید بحث اصولی مختص مجتهد است و آن عبارتی که آوردیم که ازش استفاده کنیم درست نیست شما ادامه عبارت را ببینید بسیار به درد بخور است. آن نکته ای که ما از آن استفاده کردیم من دیروز سعی کردم دقیق عرض کنم گفتم ظهور عبارت شیء ولی ما وقع فی علم الاصول شیء آخر. ما هم این را قبول کردیم، گفتیم ظهور عبارت روی اعم است چون عبارت در مورد التفات به حکم شرعی است و آن عبارتی که ما به آن استناد کردیم برای اعم بودن، آن جا تعبیر حکم شرعی را آورد گفت در بحث حکم شرعی که مجتهد و مقلد مساوی هستند گر چه اگر قرار به استنباط باشد کار استنباط از مقلد بر نمی‌آید و این جا شیخ هم بحث نیابت را آورد که در استنباط نیابت میکند مجتهد از مقلد ولی در مرحله حکم شرعی اینها با هم برابرند چون آن جا تعبیر حکم شرعی داشت اینجا هم فرمود مساوی

ما المراد من حکم شرعی : در چند مرحله بحث می‌کنیم

این که اعم است از تکلیفی و وضعی کما صرح به قلائد ۱ص ۲۸ البته این نکته را توجه داریم که شیخ در جلد ۳ ص ۱۲۵ مبنای خاصی نسبت به حکم تکلیفی دارد

آیا شامل اصول اعتقادیه میشود؟ یک عبارتی بحر دارد از یک حیث درست است و از یک حیث تعجب ما را بر انگیخته است بحر ۱ص ۱۱

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۱

^۱ (۱) كذا في (ت) ، (ص) و (ل) ، و في غيرها: « فاعلم ».

^۲ (۲) العبارة في (ه) هكذا: « فيحصل له إما الشك ... ».

ثم إن حصر متعلق الالتفات في الحكم الشرعي ليس من جهته اختصاص الأحوال به، اینگونه نیست که این سه تا یعنی قطع و ظن و شك فقط مربوط به حکم شرعی باشند بل من جهة أنه المقصود الأصلي چون حکم اصلی در اصول مقصود اصلی است بالبحث كما يصرّح به في أوّل رسالة أصالة البراءة، و يظهر من مطاوى كلماته الآخر، و سمعنا منه قدّس سرّه مرارا خب این حرف خیلی حرف متینی است منتهی بعد میگوید یک عبارتی را که من نمیدانم چه چیزی در فکرش بوده و متعجبم و نمیتوانم به راحتی بگویم که آشتیانی اشتباه کرده است بعد مینویسد مراد از حکم شرعی در این عبارت ثم إن المراد من الحكم الشرعي ما بینوه فی أوّل علم الفقه، فیشمل الأصول الاعتقادیة و العلمیة و الأحكام الفرعیة میفرماید حکم شرعی شامل اصول اعتقادیه هم میشود این تعبیر را بنده نمیفهمم بله یک مطلبی شیخ دارد در ج ۱ ص ۵۵۳ که هل يعتبر الظن في اصول الدين و مفصل بحث میکند و میفرماید مسائل اصول دین علی قسمین و کاملاً بحث را کلامی میکند ولی آیا این به این معناست که این حکم شرعی که میگوید شامل اصول اعتقادیه هم بشود؟ فیه تامل، ظاهراً آن بحث یک بحث استطرادی بود حالا میگوییم شاید در ذهنش آن مباحث طولانی شیخ باشد که آن هم نمیتواند مدرک باشد که حکم شرعی را اعم بگیریم ضمن اینکه شیخ در جلد ۲ ص ۹ شیخ مینویسد حکم شرعی عملی که ناظر به این است که منظور فقهی بوده باشد و ضمن اینکه مگر چقدر آقایان در اصول مباحث اعتقادی بحث کرده اند حالا شیخ در انسداد آورده باشد

آیا این حکم شرعی اعم از واقعی و ظاهری است یا فقط واقعی را شامل میشود؟ ظاهراً برخی معتقد شده اند که اعم است ولی حق آن است که اینگونه نیست همانطور که آقای خوبی فرمودند مصباح ۱ ص ۹/تسدید ص ۳/تمهید ۱ ص ۱۹/غوامض ۱ ص ۳۵/منتهی الدرایه مروج شرح کفایه ۴ ص ۳۸۸ و ۳۸۹/حالا چرا واقعی است؟ به دلیل فاما يحصل له الشك فيه، میدانید که نسبت به حکم ظاهری شک معنا ندارد، ظاهراً مقطوع به است که وظیفه فعلیه عملیه من این است باید استصحاب کنم مثلاً دیگه معنا ندارد در حکم ظاهری شک کنم با توجه به فقره شک نمیتوانیم اعم بگیریم

آیا این حکم شرعی کلی است یا جزئی؟ عرض میشود که عده ایاز آقایان مثل صاحب تسدید ص ۳ گفته اند اعم است از شبهات حکمیه و موضوعیه دلیل آن هم این است که اصولی ها از جمله شیخ در همین کتاب از حکم جزئی هم بحث کرده، بیان ایشان را تلقی به قبول نمیکنیم، ما میگوییم این حکم شرعی یعنی حکم شرعی کلی کما صرح به آقایان زیادی چرا؟ قبلاً هم این عبارت مظفر ص ۶۰۰ را عرض کردم که فرمود

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)؛ ص ۶۰۰

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

و الشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، و إذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فإنما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث، باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية و الموضوعية في جريانها، و إلا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه^١

و جواب آن سوال این است که راست میگوید اصولی ها از حکم جزئی هم بحث کرده اند ولی بحث استطرادی میکنند، خود شیخ در جلد ۲ ص ۱۳ مینویسد

فرائد الأصول؛ ج ۲؛ ص ۱۳

و اعلم: أن المقصود بالكلام في هذه الرسالة^٢ الأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي و إن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع أيضا، و هي منحصرة في أربعة: «أصل البراءة»، و «أصل الاحتياط»، و «التخيير»، و «الاستصحاب» بناء على كونه ظاهرياً ثبت التعبد به من الأخبار؛ إذ بناء على كونه مفيداً للظن يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي. و أما الأصول. المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع - كأصالة الصحة، و أصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل - فلا يقع الكلام فيها إلا لمناسبة^٣ ما استطرادي بحث ميکنیم لذا این حکم شرعی باید حکم شرعی کلی باشد

نکته: این نکره آوردن حکم شرعی در اینجا و معرفه آوردن حکم الشرعی در جلد ۲ آیا نکته ای دارد؟ در مباحث الموجز و اصول فقه در بحث الفاظ مطلق اول اسم جنس آمد و آخریش را که آوردند نکره بود و من یک مقداری وارد بحث شدم که حقیقت اسم جنس تفاوتش با نکره چیست؟ آیا واقعا تفاوتی دارد؟ این بحث حیث ادبیاتی دارد لذا در درس ها آدرس میدادم از نحو وافی در حاشیه که آیا اسم جنس نکره با خود نکره تفاوت دارد یا نه هویتا و حقیقتا؟ در آن حاشیه عباس حسن تصریح میکند که عده ای قائلند که این ها تفاوت دارند و آن تفاوت را از یک منظر بیان میکند ولی خودش ظاهراً از کسانی میشود که قبول نمیکند این ها فرق داشته باشند حالا بنده به فرض دوئیت دارم بحث میکنم در این عبارت بگوئیم این نکره است یعنی یک فرد حکم لحاظ است البته میدانیم عده ای از کسانی که نکره را از اسم جنس جدا میکنند این را قبول دارند که در نکره شمولیت وجود دارد ولی یک فرد لا علی التعیین به خاطر این لا علی التعیین بودن شمولیت در آن مطرح است ولی اسم جنس نکره در آن واقعا شمولیت حقیقیه است بدون اینکه یک فرد در آن لحاظ شده باشد بدون لحاظ و قید یک فردیت، حالا میخواهیم ببینیم با تحفظ بر دوئیت و با بیانی که گفتیم اینجا این الی حکم شرعی (نکره) یعنی یک فرد از حکم شرعی، آن وقت اثرش در اینجا ظاهر میشود که در ابتدای جلد ۲ ال را بگیریم عهدیه یا ال جنسیه، بنده تصورم بر این است که باید روی این تامل کنیم، من فکر میکنم این باید یک فرد حکم باشد البته یک فرد حکم لا علی

^١ مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ ش.

^٢ (۳) فی (ت)، (ص) و (ه) بدل «هذه الرسالة» «هذا المقصد».

^٣ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

التعيين نه اینکه تمام احکام چرا؟ به خاطر بحث معذريت و منجزيت، ما دائما عرض کردیم در مباحث قبل که منجزيت و معذريت یک جایی است که تکلیف فعلی پیش بیاید لذا با توجه به اینکه باید یک فرد باشد تا بحث تنجيز و تعذیر پیش بیاید، چرا الان می‌خواهیم قطع را بخوانیم؟ تا ببینیم بعد کجا حجیت دارد یعنی تنجيز و تعذیر دارد آیا ذاتیه است یا نیست، ظن کجاها منجز و معذر است؟ بعد هم مطالبی در مورد شک، لذا به نظر می‌آید که این باید این باشد که هر کسی که با هر حکم شرعی یعنی با فرد حکم شرعی رو به رو میشود مثلاً با شرب توتون رو به رو میشود می‌خواهد ببیند حکم آن چیست (این شرب توتون) با توجه به این استدلال گفتیم به همین شرب توتون هم ختم نمیشود چون گفتیم در خودش لا علی التعین دارد، دومین حکم شرعی که برخورد میکند همینطور است سومی هم همینطور است، ولی موضوع این حاصل شدن حالات ثلاثه باید یک موضوع خاص معین باشد لذا به نظر می‌آید که این حکم شرعی حکم شرعی به نحو یک فرد باشد.

نکته دیگر: منظور از شک و ظن در این عبارت چیست؟ رک بحر ۱۱ ص ۱۱ فرموده

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲

ثم إنَّ المراد من الظنِّ والشكِّ في المقام ظاهر، فإنَّ المراد من الأوَّل هو الاعتقاد الراجح الغير المانع من التَّقْيِضِ، و إنَّ أطلق على غيره أيضاً، و من الثَّانِي تسوية الاحتمالين، و إنَّ أطلق على غيرها أيضاً، و أمَّا القطع فالمراد منه هو مطلق الاعتقاد الجازم الأعمَّ من المطابق للواقع و المخالف له، فيشمل الجهل المركَّب أيضاً،^۱

همین نظر را صاحب ایضاح الفرائد موافقت کرده است ۴ ص ۱ و تمهید ۱۱ ص ۱۱ ولی صاحب قلائد ۲۸ ص میفرماید

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۸

أقول: إنَّ المراد بالشكِّ هنا ما هو أعمُّ من الظنِّ المشكوك الاعتبار؛ فالظنُّ المشكوك الاعتبار مندرج تحت الشكِّ حقيقة، لا أنَّه ظنٌّ و حكمه حكم الشكِّ.^۲

کدام صحیح است؟ شما حاشیه رحمت الله ص ۲ و حاشیه ی ص ۵۹۹ مظفر را که خواندم را لحاظ کنید

من با اینها کار ندارم نکته ای که باید به آن دقت کرد تا بتوانیم مراد را بفهمیم یکی عمل شیخ است در مباحث بعد و یکی هم تعبیری است که شیخ در جلد ۲ ص ۱۱ خط اول دارد، ایشان وقتی شروع میکند مباحث الشک را مطرح کردن آن جا میفرماید حکم ظن غیر معتبر حکم شک است مطلبی که مهم است این است که ما در مطالب

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

شیخ که نگاه میکنیم میبینیم وقتی دارد ظن را بحث میکند ظن را نسبت به ظن نوعی بحث میکند یا به یک نگاهی اعم از نوعی و شخصی، اگر قرار باشد منظور از این شک تساوی الاحتمالین باشد آن وقت با توجه به عملکرد شیخ که ظن، ظن نوعی است یا اعم از شخصی و نوعی نه فقط شخصی به مشکل بر میخوریم چرا؟ چون میدانید ظن نوعی با شک قابل جمع است، این ظن شخصی است که با شک قابل جمع نیست با توجه به آن تعریفی که از ظن نوعی کردیم که غالب الناس برایشان حاصل شود گرچه برای من حاصل نشود، ظن نوعی با شک قابل جمع است ولی ظن شخصی بت شک قابل جمع نیست این نکته را در منتقی الاصول ۴ ص ۵ پیگیری میکند رک اوثق ۱ ص ۱۱ این نشان میدهد پس نباید اینجا منظور از شک در مقابل ظن شخصی باشد، ظن شخصی به این معنا که در مقابل شک به معنای تساوی الاحتمالین باشد جلوی مراد را میگیرد

دیگه از جاهایید که محل بحث است آن است که شیخ وقتی به مباحث شک میرسد میفرماید حکم ظن غیر معتبر حکم شک است چرا؟ چون در رساله الظن تمام هم و غم شیخ این است که اصل اولیه در ظنون بیان کند عدم حجیت به تعبیری که شما یاد گرفتید و به تعبیر خودش حرمت عمل الا مستثنیات که آن مستثنیات هم ظن معتبر هستند لذا وقتی به اول شک میرسیم میگوید آن ظنی که حاصل میشود ولی دلیل حجیتی برایش پیدا نشد حکمش حکم شک است و در مباحث شک بحث میشود، این نحوه برخورد شیخ در این مطالب یک مقداری آدم را سردر گم میکند که آیا در اینجا منظورش این است که شک یعنی تساوی الاحتمالین و این ظن یعنی مطلق ظن چه ظنی که بعدا اعتبار بخشی بشود و چه ظنی که اعتبار بخشی نشود اگر اینجوری بشه تداخل پیش می آید با مباحث بعدی شیخ، چون میبینیم ایشان ظنی که اعتبار بخشی نشود میگوید حکمش حکم شک است، ظاهرا برای اینکه تداخل پیش نباید باید بگوییم این شکی که ایشان فرموده اینجا اعم است از تساوی الاحتمالین یا اینکه اینگونه توجیه کنیم که این اول بحث است شیخ در این بحث دارد میگوید این ۳ حالت نفسانی برای مکلف پیش میاید اینجا بحث را مجمل طرح کرده بعد در مباحث ریز میشود لذا حق با بحر است که اینجا شک یعنی تساوی الاحتمالین و ظن هم یعنی چه ظنی که اعتبار بخشی بشود و چه ظنی که اعتبار بخشی نشود بعد وقتی در مباحث وارد میشویم میگوییم آهان ظن نوعی ملاک است که حجیت بخشی بشود بعد شما میگویید ظنی که حجیت بخشی نشود چی؟ حکم آن را از مباحث اصول عملیه در میاوریم، اگر کسی اینگونه دفاع نکرد چاره ای ندارد که بگوید این شک یعنی اعم از تساوی الاحتمالین. آقای خویی در مصباح ۱ ص ۱۲ و صاحب منتهی الدرایه ۴ ص ۳۹۰ به تبع استادشان، اینها میگویند المراد من الشک عدم قیام الحجة المعترضة یعنی همان اعم، این ها آن راه اول مارا گرفتند، به خاطر همین است که در کفایه ۲ ص ۲۳۰ میبینید آخوند وقتی مشابه این عبارت شیخ را می آورد مینویسد فاما ان يحصل له القطع او لا، تقسیم را ثنائی میکند (در مقابل ثلاثی شیخ) لذا شما در تمام درس های خارج خوب که بنشینید یکی از بحث هایی که اول این بحث میکنند این است که تقسیم ثنائی آخوند خوب است یا ثلاثی شیخ؟ یک سری از بحثاش همین است که گفتیم که اگر ثلاثی کنیم تداخل پیش می آید یا نه؟ چون خود آخوند در کفایه میگوید من ثنائی کردم و عدول کردم از کاری که شیخ کرد به خاطر اینکه تداخل پیش نیاید تداخلی که از یک طرف این ظن است ولی مباحثش میخواهد در شک بیاید، بعد آن جا عده ای از

آقایان مثل خویی در آدرسی که دادم و مثل نایینی در فوائد ۳ص ۴ نه‌ای‌الافکار ۳ص ۴ و ۵ میگویند ثلاثی درسته ولی مراد شک اعم از تساوی الاحتمالین است یعنی به معنای لا حجه رک انوار الهدایه امام ۱ص ۳۴ و ۳۵، ما عرض کردیم من آن جواب دوم را میپسندم (جواب دوم این بود که شیخ اجمالا گفته تا بعدا ریز بشه) این سیر یک سیر رایج در کتب است که اول بحث به تمام آن مطالبی که میخواهند بعدا بگویند اینطور دقت ندارند لذا اینجا واقعا میخواهد بگوید ظن و قطع و شک حاصل میشود بعد که حالا وارد ریز مطالب شد آن نکات دقیق پیش بیاید اگر این را قبول نکردید چاره ای ندارید که برای دفاع از شیخ و تطبیق این مباحثش با مباحث آتی اعم بودن شک را قبول کنیم و بگوییم منظور از این ظن، ظن معتبر و شک یعنی اعم از تساوی الاحتمالین و ظن غیر معتبر.

نکته بعد اینکه چرا شیخ وهم را بیان نکرد؟ خب یکی از حالات نفسانی وهم است همانطور که در المنطق دیدید. جواب این سوال را بحر ۱ص ۱۲ قلاند ۱ص ۲۸ و اوثق ۱ص ۱۱ و اعتمادی ۱ص ۶ داده اند که میدانید دائما در مقابل وهم، ظن است به مقابل، ما اگر از مطالب ظن بحث میکنیم در حقیقت این را بحث کردیم، جوابی که آشتیانی میدهد مع انه لا معنا للتکلم عن الوهم لعدم ترتب الاثر علیه من حیث انه وهم از این حیث که وهم است که اثری ندارد ولی از این حیث که در مقابل ظن است بحث میکنیم در مطالب ظن

نکته دیگر اینکه شیخ اینجا شک را بر قطع و ظن مقدم کرد حال آن که با آن مطالبی که در ۴ جلسه اول گفتیم و سیر بحثی او و جلد ۲ص ۹ باید میفرمود قطع، ظن، شک، ولی آیا میشود وجهی را بیان کرد که ایشان اینجا شک را با دقت بیان کرده یک بیانی لاری در تعلیقه دارد ۱ص ۱۳ و ۱۴ و یک بیانی هم بنده دارم، در جلد ۲ چون بحث جلد ۲ شک است قطع و ظن هم بحث شده در جلد ۱، لذا در جلد ۲ ترتیب رعایت شده و گفته قطع و ظن و شک ولی این الان اول جلد یک است بعدش مرحوم شیخ میخواهد قطع را بحث کند و بعد میخواهد ظن را بحث کند، این بحث شک خیلی دور می‌رود لذا ایشان شک را مقدم کرده چون می‌خواهد ۲ صفحه کوچولو روی شک بحث کند به خاطر همین شک را مقدم کرد

بیان استاد دام ظلّه: مرحوم شیخ جلد ۲ ص ۹ و ۱۰ یک تعبیری دارد میگوید

فرائد الأصول؛ ج ۲؛ ص ۹

و قد عرفت: أنَّ القطع حجّة في نفسه لا بجعل جاعل، و الظنّ يمكن أن يعتبر في متعلّقه؛ لأنّه كاشف عنه ظنّاً، لكنّ العمل به و الاعتماد عليه في الشرعيّات موقوف على وقوع التعبّد به شرعاً، و هو غير واقع إلّا في الجملة، و قد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعيّة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.^٢

عدم إمكان اعتبار الشكّ

و أمّا الشكّ، فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل أن يعتبر

ميگوید قطع که حجت ذاتی است ظن هم ممکن است اعتبار بخشی بشود ولی شک معقول نیست که اعتبار بخشی بشود و به شک اعتباری نیست، من فکر میکنم یکی از نکاتی که ایشان آمده مقدم کرده همین باشد که میگوید فاما ان يحصل له الشك تا فکر نکنی فقط قطع و ظن اهمیت دارند چون طبیعت تو میگوید به ظن عمل کن و عقلت میگوید به قطع عمل کن فکر نکن فقط قطع و ظن اهمیت دارند بلکه شک هم اهمیت دارد و احکامی دارد لذا برای بیان اهمیت، شک را مقدم کرد و اینکه شیخ بعد میگوید فان حصل له الشك اگر قبلیش میگفت اما ان يحصل له الظن او القطع او الشك بعد میگفت حصل له الشك زیبا نبود ممکن بود کسی بگوید شما اول گفتی قطع بعد از شک شروع میکنی و میگوی ان حصل له الشك؟؟؟

پایان این ۲ خط اول فرائد

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۵

فان حصل له الشك.....

فإن حصل له الشكّ، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشكّ في مقام العمل

برای اینکه این عبارت را شرح بدهم باید مقدماتی عرض کنم (:

^١ (٢) في (ر) و (ظ) بدل «متعلّقه»؛ «الطرف المظنون».

^٢ (٣) وردت في (ظ) و (ه) زيادة، و هي: «و أن ما لم يرد اعتباره في الشرع فهو داخل في الشكّ، فالمقصود هنا بيان حكم الشكّ بالمعنى الأعم من ظنّ غير ثابت الاعتبار». و كتب فوقها في (ظ): «رائد».

^٣ (١) في غير (ت) زيادة: «فيه».

^٤ (٣) لم ترد «له» في (ل) و (م).

جلسه دهم

یک مطلبی عرض کنم این که در مورد حکم شرعی (نکره) که دیروز گفتیم اضافه کنید فی الواقع را که در جلد ۲ شیخ آورده است که این تاییدی باشد برای مطلبی که ما عرض کردیم که حکم به قید یک فرد لا علی التعیین مراد است

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۵

فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشك في مقام العمل

برای اینکه این عبارت را شرح بدهم باید مقدماتی عرض کنم :

مقدمه ۱: دلیل یا شرعی است یا عقلی ،

ما بار ها عرض کردیم که این تعبیر خوبی نیست بلکه باید گفته شود که دلیل شرعی یا عقلی است و یا نقلی و گرنه دلیل عقلی هم شرعی است با مباحثی که در حسن و قبح تقدیم محضر شد

مقدمه ۲: در مورد اصول عملیه که یا عام هستند یا خاص ،

عام را صاحب کفایه ۳ص ۶ اینگونه فرموده: اصول عملیه ای که یتمسک بها فی معظم ابواب الفقه، البته آخوند قده و سبحانی دام ظلّه فرمودند تمام ابواب ولی تعبیر معظم ابواب بهتر است ، و لا یختص بباب دون باب، و مطلب بعد اینکه این اصول عملیه عامه محل خلاف بین اصحاب هستند به این معنا که نقض و ابرام زیاد در آن است و علی المشهور بین الاصولیون ۴ تا هست : استصحاب بنابر قول مشهور و گرنه عده ای حتی از معاصرین مثل آقای خویی استصحاب را اماره میدانستند و برائت و احتیاط یا اشتغال و تخییر اگر کسی تخییر را اصل عملی بداند

اما اصول عملیه خاصه آن هایی هستند که یختص بباب دون باب و مباحثشان از حیث نقض و ابرام به اندازه اصول عملیه عامه نیست نه اینکه اصلا نقض و ابرامی ندارد بلکه نقض و ابرام در آن ها کم است

چند تا اصول عملیه خاصه را میشمارم بحر ۱ص ۱۵

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۵

^۱ (۳) لم ترد « نه » فی (ل) و (م) .

كأصالة الطهارة، و أصالة الحلّ، و أصالة الحظر و الإباحة في الأشياء قبل الشرع، و أصالة العدم، و أصالة عدم الدليل دليل العدم، و أصالة نفى الأكثر عند دوران الأمر بينه و بين الأقلّ، و أصالة أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة، و أصالة الصحة في فعل النفس و الغير، و أصالة الحرية في الإنسان، و أصالة النسب في الفراش، و القرعة في كلّ أمر مشتبّه مشكل، إلى غير ذلك،^۱

رك حاشیه سید ۱ ص ۱۳ فوائد نایینی ۳ ص ۵

مقدمه سوم:

اصول عملیه عامه بنابر مدرک و مستند اثبات تقسیم میشوند به ۱ - عقلیه صرفه که خود شیخ در جلد ۲ ص ۱۳ در مورد تخییر تصریح میکند هو اصل عقلی لا غیر (و تقسیم میشود) به ۲ - نقلیه صرفه بنابر نظر مشهور متأخرین و معاصرین که در الموجز و اصول فقه دیدید که تنها مدرک استصحاب را نقلیه میدانند که آن ها در کتاب هایشان تعبیر میکنند به شرعیه اما ما تعبیر به نقلیه میکنیم ۳ - عقلیه و نقلیه مثل برائت علی القول به قبح عقاب بلا بیان که گفتیم شهید صدر قبول نداشت، قبل از شهید صدر هم این قول بوده ولی الان سکه آن به اسم شهید صدر زده شده، همان حق الطاعه، سید استاد هم قول عقاب بلا بیان را قبول ندارد (آقای شاهرودی) این ها میگویند عقل به هیچ وجه چنین حکمی نمیکند، عقل دائما میگوید احتیاط کن در دائره مولویت و عبودیت مگر خود مولا ترخیص بدهد ولی علی القول به عقلی بودن که مشهور قبول دارند میشود برائت عقلیه، اگر از روایات به دست بیاید و عده ای از آیات به دست آوردند در الموجز مشاهده کردید که در راس آن حدیث رفع است لذا عرض کردیم موضوع برائت عقلیه یا شرعیه ما لایعلمون است و این حدیث مورد قبول بسیاری است حتی شهید صدرو سید استاد. و در مورد احتیاط فیه عده ای قائلند که احتیاط فقط عقلی است اینها کسانی هستند که میگویند مدرک احتیاط الاشتغال الیقینی يستدعی البرائة الیقینیة است که در الموجز در بحث حجیت حکم عقل وقتی رسیدیم به تطبیقاتش آقای سبحانی فرمود این یک مستقل عقلی است ولی عده ای قائلند که احتیاط هم عقلی دارد و هم نقلی دارد، مظفر در ص ۲۵۹ فرمود احتیاط هم عقلی دارد و هم نقلی، اگر بیان شهید صدر را در مورد قبح عقاب بلا بیان میخواهید ببینید رک بحوث ۵ ص ۲۳

حل عبارت با توجه به مقدمات

با این مقدماتی که عرض شد شیخ میفرماید اگر شک حاصل شود مرجعش میشود هی القواعد الشرعیه، منظور از قواعد یعنی اصول عملیه و قواعد معانی متعددی دارد، با این مقدمات ظاهرا این عبارت دارای اشکال است، ایشان نوشته شرعیه، همان که گفتیم بهتر است تعبیر به نقلیه شود، خب ما گفتیم در اصول عملیه اصل عقلی صرف

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

داریم خودش تصریح میکند که تخییر اصل عقلی است یا برائت عقلیه داریم خب این عبارت را چطور درست کنیم؟ در بین حواشی ۲ بیان وجود دارد ۱- از باب تغلیب مغنی اللیب ج ۲ ص ۶۸۶ باب ثامن القاعدة الرابعة التغلیب به چه بیانی؟ اگر نگاه کنید ما عقلیه صرف داریم و نقلیه صرف علی القول به، این تخییر را عمده آقایان عقلیه میدانند ولی گفتیم که عده قلیلی تخییر را شرعی میدانند و سبحانی به تبع نایینی که عبارتش تصریح میکند این تخییر در دوران الامر بین المحذورین نه شرعی است و نه عقلی بلکه تکوینی است به خاطر اینکه مکلف اما فاعل و اما تارک تکوینا، ولی عمده آقایان عقلی میدانند و آخوند صاحب کفایه تصریح میکند و خود شیخ که فرمود هو اصل عقلی لا غیر، نقلی استصحاب بنابر نظر متأخرین ولی عمده آقایان متقدم اصل عقلی میدانند و برائت و احتیاط هم که عقلی و نقلی خب چه تغلیبی شد؟ این تغلیب به خاطر این بیان است که عمده مواردی از مشکوک که ما بهش برخورد میکنیم از راه اصول عملیه شرعیه پاسخ داده میشود از این باب میگوییم تغلیب

۲- رک غوامض ۱ ص ۳۹ اعتمادی ۱ ص ۶ جواب داده اند که نخیر این که تعبیر شده به شرعیه به خاطر این است که ان القواعد العقلیه بعد کونها ممضاء عند الشارع الاقدس تعد قواعد شرعیه به خاطر اینکه اینها هم به امضای شارع رسیده اند چون در مباحث حسن و قبح خواندید که آخرش اگر عقل مستقل می آمد مثلا به این نتیجه میرسید که العدل حسن شرعا عقلا بعد این صغری قرار میگرفت برای مباحث الحجج کل حکم عقلی قطعی فهو حجة پس العدل حسن شرعا به همین میگوییم یک نحوه امضا، اشکال نشود که قطع که حجیتش ذاتی است و شارع اثباتا و نفیا نمیتواند کاری کند چون جواب داده میشود بله در طریقی شارع مقدس کاری ندارد ولی اینها میگویند همین مقدار که شما دنبال اثبات حجیتش هستید این به این معناست که باید به جوری به تایید شارع برسد لذا با این بیان شیخ فرمود قواعد شرعیه

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۵

و هی منحصرة فی أربعة^۱

هی را به چی بزنیم؟ به حسب ظاهر باید بخورد به اصول عملیه اما عارضم که رک مصباح خویی ۱ ص ۲۸۸ و مبسوط مصحح ۳ ص ۳۴۶ این آقایان مشهور میگویند حصر اصول عملیه یعنی جاریات به حصر استقرائی ۴ تا است ولی حصر مجاری در ۴ تا حصر عقلی است، حالا عقلی یعنی چی؟ اینطور تعریف میکنند که یعنی دایره مدار نفی و اثبات است، الان این عبارت اینگونه است و هی منحصرة فی اربعة بعد در دلیل این ادعا مینویسد لان الشک اما ان یلاحظ..... میبینید تمام دلیل این ادعا را میبرد روی مجاری، حالا با توجه به بیان مشهور این هی را چه کنیم؟ اگر تعلیل ۴ تا بودن روی مجاری باشد این هی هم باید روی مجاری باشد ثانیاً اگر تعلیل این اربعة روی مجاری دارد پیاده میشود این حصر باید حصر استقرایی باشد و حال آن که ظاهر عبارت شیخ این است که این حصر عقلی

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

است لذا این را چطور حل کنیم؟ یک راه این است که بگوییم استخدام در مرجع ضمیر این ضمیر داریم و قبول کنیم که این مربوط میشود به مجاری، یک بیان دیگری با توجه به یک نظری درباره عبارت شیخ است که میگویند این که حصر مجاری در ۴ تا عقلی است این به خاطر این است که در این بیانات شیخ و بیانات آقایان دیگر با همه اختلافی که با هم دارند وقتی میخواهند مجاری را بیان کنند دایره مدار نفی و اثبات میکنند منتهی باید تامل شود که از چه حیث؟ از حیث اینکه حصر عقلی در مباحث عقلی تعریفش چیست؟ آن وقت آیا این تعبیر حصر عقلی با آن تعریفی که آقایان اهل معقول از حصر عقلی دارند سازگار هست یا نیست؟ این کار تحقیقی شما. ولی وقتی میرسیم به دلیل استقرایی بودن که مشهور میگویند و در بیان خودشان تصریح کردند که اگر میگوییم جاریات ۴ تا است به نحو استقرایی است و حصر عقلی نیست، این معنایش چیست؟ یعنی اینکه که جاریات میتواند بیشتر یا کمتر از ۴ تا باشند یعنی اگر بیشتر یا کمتر از ۴ تا بود عقل اشکالی نمیدید، اگر میگوییم ۴ تا هستند به خاطر این است که فقها رفته اند و فحص کرده اند در فقه و بیش از ۴ تا نیافتند، اگر شارع مقدس میفرمود هر وقت شک شدی تخییر جریان بده عقل اشکالی در این نمیدید و یک اصل عملی داشتیم یا مثلا اگر میفرمود در مجرای استصحاب که میگویند شکی است که یقین سابق ملحوظه داشته باشد اگر شک در حکم است استصحاب جاری کن ولی اگر در موضوع است اصالة عدم موضوع جاری کن عقل مشکلی نمیدید و اصول عملیه ۵ تا میشد ولی فقها رفتند گشتند ۴ تا بیشتر پیدا نکردن لذا میگویند حصر استقرایی است. رک اعتمادی ص ۱۶ و مصباح خویی ص ۲۸۸

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) : ج ۱ : ص ۲۸۸

فلأَنَّهُ يُمْكِنُ بِحَسَبِ التَّصَوُّرِ أَنْ يَجْعَلَ أَصْلَ آخِرِ غَيْرِ الْأَصُولِ الْأَرْبَعَةَ فِي بَعْضِ صُورِ الشَّكِّ، كَمَا إِذَا قَالَ الْمَوْلَى: إِذَا شَكَّكَتْ بَيْنَ الْوَجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ فَابْنِ عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ. (یک اصل عملی دیگر درست میشد) أَوْ إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْحَرَمَةِ وَالْإِبَاحَةِ فَابْنِ عَلَى الْكَرَاهَةِ مَثَلًا. (یک اصل عملی دیگر درست میشد)، إِلَّا أَنَّ الْإِسْتِقْرَاءَ أَثْبَتَ انْحِصَارَ الْأَصُولِ فِي الْأَرْبَعَةِ^۱

در مثال های ایشان تامل کنید ببینید مثالهایشان درست است؟؟

رک اوثق ص ۱۷ : میفرماید یادتان هست در مباحث اصول فقه ما گفتیم یک استصحاب قهقرای است، اگر در همان مباحث، شارع این استصحاب قهقرای را امضا میکرد آن وقت یک اصل عملی دیگر درست میشد، روی این مثال هم تامل کنید

هنوز جواب دوم در مورد مرجع ضمیر هی را بیان نکردیم اما قبل از آن، سوالی که باید جواب بدهیم این است که چرا شیخ فرمود این اصول عملیه منحصر است در ۴ تا در حالی که گفتیم اینها اصول عملیه عامه هستند

^۱ خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

و شاک در مقام عمل به اصول عملیه خاصه هم میتواند عمل کند حالا این اربعه چرا؟ در جواب به این سوال اوثق
ص ۱۲ و بحر ص ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ اعتمادی ص ۱۶ جواب دادند که این اصول عملیه خاصه ای که بیان کردیم برخی
از آن ها مجراشان فقط شبهه موضوعیه است و ما در مقدمات عرض کردیم که بحث شبهه موضوعیه (مثلا قاعده
صحت) در اصول فقه استطرادی است و برخی دیگر از این اصول خاصه برگشتشان به این ۴ تاست منتها چون در
باب خاص است اسم خاص دارد مثل اصالة عدم الاکثر که بر میگردد به براءة یا مثلاً اصالة التوقف برمیگردد به
احتیاط لذا این منحصرة فی اربعه شیخ درست است اما یک نکته ای عرض کنم آن هم اینکه شیخ در جلد ۲ ص ۱۳
و ص ۱۴ می آورد در ص ۱۳، ۲، خط مانده به آخر میفرماید اصول عملیه منحصر است در ۴ تا بعد ص ۱۴ مینویسد
ثم انحصار موارد الاشتباه فی الاربعة عقلی، بنده در درس عرض کردم که این ثم جواب یک سوالی است که به
شیخ عرض میکنند که شما که ادعای انحصار کردی در ۴ تا چرا؟ مثل اینجا جواب داده، لذا بنده از کسانی بودم
که آن جا با آن عبارت مشکل پیدا کردم گفتم اگر شیخ میفرماید اصول عملیه انحصارش در ۴ تا است با مشهور
چه کنیم که میگویند عقلی نیست و استقرایی است؟ عرض کردم یک جوابی عده ای از محشین داده اند آن عبارتی
که ص ۱۴ دارد منظور مجاری است یعنی شیخ با دیگران تفاوتی ندارد این جواب را رد کردم گفتم این خیلی
عجیب میشود که شیخ ادعای انحصار بکند بعد این انحصاریت را رها بکند بعد برود در مورد انحصار مجاری صحبت
کند لذا از کسانی شدم که که گفتم من بعید نمیدانم در ضم عبارت جلد ۲ ص ۱۴ (آخه شیخ یک جا میشه گفت
بی حواسی کرده) گفتم بعید نیست که شیخ قائل باشد هم حصر جاریات عقلی است هم مجاری و این قابل پیگیری
است به این دلیل که اصلاً حرف مشهور درست است؟ یعنی میشه مجاری به حصر عقلی ۴ تا باشد و بعد جاریات
بشود استقرایی یعنی بتواند یکی باشد مثلاً، شاید شیخ میخواهد بگوید بین اینها تلازم است لذا در تعلیل حصر
اصول عملیه در ۴ تا مجاری را ذکر میکند و به این هم توجه کنید که در جلد ۲ میگوید هی منحصرة فی اربعه بعد
نام میبرد که براءة است و استصحاب و احتیاط و تخییر، یعنی منظورم همین اصول عملیه است (بدون استخدام) نه
مجاری چون اصل عدم استخدام است. لذا بعید نیست که شیخ ادعایش این باشد که جاریات ۴ تا هستند چون
مجاری ۴ تا هستند و این لانّ بیان ملازمه است، در حواشی رک درر آخوند که عبارتش هم خیلی سخت است
در اینجا و عمده الوسائل ص ۱۲۷ من بعید نمیدانم از این ۲ حاشیه هم اگر خوب تأمل کنید به دست بیاید که
مرجع هی میخورد به اصول عملیه نه مجاری به نحو استخدام (این جواب دوم به مرجع هی بود که به خود اصول
عملیه بخورد و شیخ حصر جاریات را هم مثل مجاری عقلی بداند)

جلسه یازدهم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۵

؛ لَأَنَّ الشَّكَّ:

[الأصول العملية الأربعة و مجاريها]

إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا.

و على الثاني: فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا.

و على الأول: فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به.

فالأول مجرى الاستصحاب، و الثاني مجرى التخيير، و الثالث

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۲۶

مجرى أصالة البراءة، و الرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

[تقرير آخر لمجاري الاصول العمليّة]

و بعبارة اخرى: الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا؟ فالأول مجرى الاستصحاب، و الثاني: إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف أو لا، فالأول مجرى أصالة البراءة، و الثاني: إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، و الثاني مجرى قاعدة التخيير.^۴

در درس دیروز بود که براساس ظاهر عبارت در عبارت فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية , میبایست این هی بخورد به مرجع و اولی این بود که هو باشد اما در ادبیات دیدید که اذا دار الامر بین الخبر و المرجع فمرعاه الخبر اولی

^۱ (۴) في نسخة بدل (ص): «و الثاني مجرى أصالة البراءة، و الثالث مجرى قاعدة الاحتياط، و الرابع مجرى قاعدة التخيير».

^۲ (۱) لم ترد عبارة «و على الثاني - إلى - السابقة أو لا» في (ه).

^۳ (۲) عبارة «و بعبارة اخرى - إلى - قاعدة التخيير» من (ر) و نسخة بدل (ص).

و وردت في (ه) أيضا مع اختلاف يسير، و لم ترد فيها: «و بعبارة اخرى».

^۴ انصاری، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

نکته بعد در مورد اصالة الطهارة که دیروز سوال کردند رک خوبی مصباح ۱ ص ۲۸۹/فوائد ۳ ص ۵/مبسوط مصحح ۳ ص ۳۴۶ و دراسات آقای فاضل ۳ ص ۲۱۷ و تسدید ۲ ص ۱۱۹ ببینید که اصالة الطهارة را چرا آقایان در جمله این موارد شمارش نمیکنند، علت های مختلفی ذکر شده است

اما مرحوم شیخ در مجموع رسائل ۳ تا مجرا میفرماید یکی مجرای جلد ۱ ص ۲۵ و یکی ص ۲۶ در عبارة اخرى و یکی در جلد ۲ ص ۱۴ و هیچکدام از این ۳ تا شبیه هم نیست

اگر رک غوامض ۱ ص ۵۶ فرموده که شیخ وقتی داشت جلد ۱ ص ۲۵ را درس میداد یعنی مجرای اول را مرحوم سید حسین کوه کمره ای معروف به سید حسین ترک به ایشان اشکال میکند به این مجرا لذا مرحوم شیخ دست برداشت از مجرای ص ۲۵ و آن عبارت عبارة اخرى را فرمود که اگر شما بسیاری از شاگردان شیخ را ببینید من جمله همدانی ص ۲۴ ایشان دارد ما اتی فی الحاشیه قلائد ۱ ص ۳۱ ما فاده فی الحاشیه، سید یزدی هذه العبارة مما الحقه المصنف فی بعض النسخ المتاخره پس این عبارة اخرى از اول نبوده فلذا لم یکتبوا فی اکثر النسخ فی المتن بل فی الهامش، اینی که ص ۲۶ است در هامش بوده بعدا آمده در متن لذا یک بحثی است که نظر شیخ کدام است

اما این ۲ مجرای که مرحوم شیخ میفرماید : مجرای اول:

شک یا یلاحظ فيه الحالة السابقة یا لا «یعنی ملاحظه نشده در آن حالت سابقه، اگر ملاحظه نشده باشد یا احتیاط ممکن است یا لا» اگر احتیاط ممکن است یا شک در تکلیف است یا شک در تکلیف نیست یعنی شک در مکلف به است، خود این مجرا با دو عبارت از شیخ رسیده (پاورقی کتاب) اگر شک در آن حالت سابقه لحاظ شود استصحاب است، در نسخه ای که در متن دارید گفته دومی تخییر است (والثانی مجری التخییر) منظور از دومی آن لا است که در مقابل احتیاط ممکن است میباشد یعنی جایی که احتیاط ممکن نیست حالا چرا از این (یعنی جایی که احتیاط ممکن نیست) تعبیر به ثانی کرده، ببینید ما چطوری پیش میرویم «یا حالت سابقه ملحوظه دارد یا ندارد حالا جایی که ندارد یا احتیاط ممکن است یا نیست خب الان باید بگوییم آن جایی که احتیاط ممکن نیست چه اصلی جاری میشود چون احتیاط ممکن است دوباره خودش شقوقی میخورد لذا میروود در شاخه بعدی و میگوییم اگر احتیاط ممکن است و شک در تکلیف است میشود برأثت و اگر شک در مکلف به است میشود احتیاط یا اشتغال، لذا از جایی که احتیاط در آن ممکن نیست تعبیر به ثانی فرمود، این را تحویل بگیرید

اما ان یلاحظ فيه حالة السابقة: به این تعبیر یلاحظ در بحث استصحاب میرسید، اقوال استصحاب را خود شیخ در جلد ۳ ص ۴۹ دارد و قول خودش را در ص ۱۵۹ مبادر یک تعبیری هم در جلد ۲ ص ۱۴ دارد که آن جا تصریح میکند برای اینکه مجرا، مجرای استصحاب بشود هم باید حالت سابقه داشته باشد و هم باید ملحوظه باشد یعنی چی؟ یعنی معتبره باشد، اجمالا عرض میکنم این اقوال استصحاب یک حجیت مطلقا دارد و یک عدم حجیت مطلقا

و بقیه تفصیل بود این تفصیل ها از کجا پدید می آید به هر کدام از اینها بگویی از کجا پدید آمدند میگوید بر اساس ادله استصحاب مثلا به شیخ بگویید آقا شما قائلید اگر شک در مقتضی باشد استصحاب جاری نیست ولی اگر شک در رافع باشد استصحاب جاری است اینو از کجا میگویید؟ خب مظفر مفصل به این قول پرداخت چون قول شیخ بود و مظفر میخواست که این قول را رد کند فرمود ش از کجا آمده این تفصیل را داده، فرموده فهم از این روایات است به چه بیانی؟ در اصول فقه گذشت و سیاتی در استصحاب رسائل، خب حالا ایشان آمد بین این تفصیل داد که شک در مقتضی باشد یا شک در رافع، شک در مقتضی یک وقت هایی حالت سابقه وجود دارد ولی چون آن حالت سابقه بر اساس روایات که دلیل حجیت اصحاب هستند شارع امضایش نکرده این میشود حالت سابقه ای که ملحوظه نیست یعنی معتبره نیست عندالشارع لذا وجود داشتن آن به درد نمیخورد باید بر اساس دلیل حجیت استصحاب که هر کسی دلیل حجیت استصحاب را به یک نحوی میفهمد مثلا مظفر مثل آخوند قائل به حجیت مطلقا شد چه شک در مقتضی و چه در شک در رافع لذا فرمود از همان روایات ما این اطلاق را میفهمیم رک اصول فقه ۶۳۸

و بعبارة اخرى: دومین مجرا خوب دقت کنید ببینید تفاوت این ها در چیست؟ شک یا یلاحظ فیہ الحالۃ السابقه یا لا (تا اینجا که با اولی تفاوت ندارد و معمولا آقایان با همه اختلافی که با هم دارند ولی در شروع اینگونه شروع میکنند) لا: شک در تکلیف است یا نیست (اینجا دیگر شیخ نمینویسد در مکلف به که همینجا جای سوال است، البته آقای خویی که همراه با این بیان دوم است میگوید این شک در تکلیف نیست یعنی در مکلف به است ولی شما دقت کنید ببینید این که شک در تکلیف نیست به این معناست که لزوما شک در مکلف به است یا نه یک معنای اعمی دارد؟) اگر شک در تکلیف نیست یا احتیاط ممکن است یا ممکن نیست

اولی میشود استصحاب شک در اصل تکلیف میشود براثت شک در اصل تکلیف نیست احتیاط ممکن است میشود احتیاط و اگر احتیاط ممکن نیست میشود تخییر

چه اشکالی به شیخ شد و چه چیزی در ذهن شیخ بود که شیخ از این مجرای اول دست برداشت؟ همدانی ص ۲۴ در ص ۲۳ و ص ۲۴ قلائد ص ۳۱ بحر ص ۱۷ اوثق ص ۱۳ به بعد اعتمادی ص ۷ به بعد عمده اینها روی ۲ اشکال مانور میدهند البته بحر بیش از ۲ اشکال دارد قبل از اینکه این ۲ اشکال را تقدیم محضر کنم با اجازه من آن بیان اول را دست کاری میکنم ببینید میپسندید این دست کاری بنده را که در هیچ حاشیه ای ندیدم. من این اولی را اینگونه تغییر میدهم اینگونه که یک تیکه اش را از همدانی استفاده میکنم مرحوم همدانی فرمود اینجا که شیخ میگوید یلاحظ فیہ حالۃ السابقۃ ام لا، احتیاط ممکن است یا نه ممکن نیست، با توجه به بیانی که در احتیاط ممکن است دارد که یا شک در تکلیف است یا در مکلف به، به قرینه آن مشخص میشود آن جایی که گفت احتیاط ممکن نیست مطلقا است یعنی چه شک در تکلیف باشد و چه در مکلف به مطلقا تخییر جاری است این را همدانی تصریح کرده با این بیان من صورت را تغییر میدهم غیر از قسمت استصحاب، میگویم شک یا در

تکلیف است یا در مکلف به است، اگر در تکلیف باشد یا احتیاط امکان دارد (برائت) یا احتیاط امکان ندارد (تخیر)، اگر شک در مکلف به باشد یا احتیاط امکان دارد (احتیاط) یا امکان ندارد (تخیر)

از کجا فهمیدیم که شیخ در جایی که شک در تکلیف یا مکلف به است ولی امکان احتیاط ندارد قائل به تخیر است؟ از اطلاق همان چیزی که همدانی گفت

با این دست کاری که ما کردیم صورت هر دو مجرا مثل هم شد و حالا خوب میتوانیم سنجش کنیم: اگر شک در تکلیف است احتیاط امکان دارد طبق بیان اول میشود برائت و طبق بیان دوم میشود برائت (این را هم از اطلاقی که شیخ در بیان دوم آورده فهمیدیم که فرموده فالاول مجری اصالة البرائه که صاحب قلائد تصریح میکند این یعنی چه ممکن الاحتیاط باشد چه نباشد) شک در تکلیف بود احتیاط امکان داشت طبق بیان اول میشود تخیر و طبق بیان دوم میشود برائت (اینجا با هم فرق کردن) شک در مکلف به احتیاط امکان دارد به هر دو بیان میشود احتیاط شک در مکلف به احتیاط امکان ندارد به هر دو بیان میشود تخیر

فرق فقط در یک جا بود اگر شک در تکلیف باشد امکان احتیاط نباشد بیان اول میشد تخیر ولی بیان دوم میشد برائت حالا میرویم سراغ شیخ ببینیم در رسائل که آیا اینجا او تخیری است یا برائتی است؟ یعنی مبنای شیخ در جایی که شک در تکلیف است و احتیاط ممکن نیست چیست؟ آیا فتوای به تخیر میدهد یا برائت آن وقت میتوانیم بفهمیم که چرا شیخ از بیان اول دست برداشت و رفت به سراغ بیان دوم، نوع شاگردان شیخ دو اشکال مطرح کرده اند در وجه عدول از بیان اول به دوم

۱- اینکه بر اساس عبارت شیخ در دوران امر بین وجوب و تحریم از یک طرف و غیرهما من الاحکام الغیر الزامیه از طرف دیگر، مثلاً امر دائر باشد بین این که استعاده واجب است یا حرام است یا مستحب است (یعنی یا واجب است یا حرام و اگر این ۲ نباشد مستحب است) بر اساس بیان اول شیخ میشود تخیر (چون شک در تکلیف است و احتیاط ممکن نیست) و لکن شیخ در بحث برائت قائل است به رجوع به برائت و چون طبق بیان دوم میشود برائت لذا عدول کرده است

جلسه دوازدهم

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۶

و ما ذكرنا هو المختار في مجارى الاصول الأربعة، و قد وقع الخلاف فيها، و تمام الكلام في كل واحد موكول إلى محله.

مقاصد الكتاب فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة:

الأول: في القطع.

و الثاني: في الظن.

و الثالث: في الشك.^۱

وجه دوم عدول از بیان اول به بیان دوم : مقدماتاً عرض میکنم که ما در الموجز و اصول فقه گفتیم و در رسائل هم جلد ۲ ص ۱۷ میرسید که شیخ یک تعبیری دارد و يقع الكلام في موضعين لان الشك في نفس التكليف و هو نوع الخاص من الالتزام و ان علم جنسه ... ما یک جنس تکلیف داریم و یک نوع تکلیف داریم ،جنس تکلیف اینگونه تعبیر شده بان لا يعلم المكلف توجه الالتزام الشرعى اليه اصلا آن جایی که مکلف نداند که الزام به او متوجه شده میگویند شک در جنس تکلیف دارد ،الزام چون جنس است برای وجوب و حرمت به این گفتن جنس تکلیف لذا تعبیر شک در جنس تکلیف را داریم ((تعبیر علم به جنس تکلیف هم داریم اگر بدانند الزام را))مثلا آن جایی که شک دارد در وجوب دعا عند روية الحلال، اینجا اصلاً نمیدانند الزامی متوجه او شده است یا نه ،یا آن جایی که شک دارد در حرمت استعمال توتون ،اینجا اصلاً نمیدانند الزامی متوجه او شده است یا نه،به این میگویند شک در جنس ،یک شک در نوع تکلیف و به تبعش علم به نوع تکلیف داریم بان يعلم المكلف جنس التكليف و توجه الالتزام الشرعى اليه ولكن لم يعلم نوعه میدانند الزامی به عهده او است ولی نمیدانند از نوع وجوب است یا حرمت ،اگر شک در نوع تکلیف بکند ۲ نظر بین اصولیون مشهور است ۱- کسانی که قائل هستند به تخییر که دلیلشان این است که چون یک میدانم در کار است (علم به الزام) با بودن علم به الزام نمیشود اصل نافی یعنی برائت جاری کرد لذا چاره ای نداریم جز تخییر، اوثق ص ۱۳ مینویسد مذاق مشهور همین است ۲- نظری که قائل به تفصیل است مثل آقای خویی در مصباح ایشان فرموده بستگی دارد به اینکه وحدت موضوع یا به تعبیری متعلق داشته باشیم یا اینکه تعدد موضوع یا متعلق داشته باشیم ،اگر وحدت باشد ایشان میفرماید که این علم به الزام هیچگونه باعیتی

^۱ (۳) كذا في (ل) و (م)، و في (ت)، (ر)، (ص)، و (ه) «و الثالث في الاصول العملية المذكورة التي هي المرجع عند الشك».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

ندارد لذا وجودش کالعدم است، آن علمی به درد میخورد که در مکلف باعثیت یعنی تحریک ایجاد کند ولی در اینجا هیچ اثری ندارد و چون در این صورت امکان موافقت قطعی مثل مخالفت قطعی ندارد از طرفی موافقت احتمالی لا محاله حاصل است جریان اصل نافی بلا اشکال است، پس مرحوم خوئی با مشهور مخالفت کرد، اگر تعدد موضوع یا متعلق داشته باشیم مثل اینکه وجوب بخورد به شیء و حرمت بخورد به شیء آخر در این صورت ایشان قبول میکند که علم به الزام باعثیت دارد و محل جریان اصل نافی یعنی برائت نیست، در جایی که جنس تکلیف را نمیدانیم اینجا جایی است که تقریباً همه اصولیون قائل میشوند به برائت و اختلافی وجود ندارد، همانی است که اخباریون در مقابلش در شبهه تحریمیه قائل میشوند به وجوب احتیاط

ولی اگر شک در نوع تکلیف بود مشهور آقایان قائلند به تخییر چرا؟ چون شما الزام را میدانید نمیشود انسان به این دانستن الزام بی توجهی کند، علم به الزام داشتن جلوی جریان برائت را میگیرد، برائت ما لا یعلمون است ولی اینجا علم به الزام وجود دارد لذا شما باید تخییری بشوید مثل آن مثال معروف، میدانم میت مسلمان وجوب دفن دارد و میدانم میت کافر حربی حرمت دفن دارد این جا شک دارم در میت منافق که آیا وجوب دفن دارد یعنی ملحق است به میت مسلمان یا نه حرمت دفن دارد وملحق است به کافر حربی، الزامی را میدانم، نمیدانم آن الزام در نوع وجوب است یا حرمت، مشهور آقایان میگویند تخییر کما اینکه اوثق گفت، ولی آقای خوئی تفصیلی است میگوید بستگی دارد، اگر وحدت موضوع بود مثل این مثال که موضوع دفن میت است، وجوب دفن و حرمت دفن است و موضوع وجوب و حرمت یکی است و وحدت دارد (دفن) میفرماید علم به الزام هیچ باعثیتی ندارد، صد دفعه هم بهش بگویی باید باید، فایده ای ندارد این الزام ها و تحریکش نمیکند وجود این باید ها و الزام کالعدم است وقتی اینگونه است اصل نافی اجرا میشود، ولی اگر تعدد موضوع بود، یعنی وجوب خورده به چیزی و حرمت خورده بود به چیز دیگری، مثلاً وجوب خورده بود به دعا عند رویه الهلال و حرمت خورده بود به شرب توتون در این صورت باعثیت و تحریک ایجاد میکند در مکلف و این علم به الزام کارساز است ومحل جریان برائت نیست

این را مطرح کردیم برای اینکه شیخ در ص ۹۱ میفرماید نعم ظاهرهم فی مسأله دوران الامر بین الوجوب و الحرمة (شک در نوع تکلیف)الاتفاق علی عدم رجوع الی الاباحه (نمیشود اصل نافی برائت جاری کرد) و ان اختلفوا بین قائل بالتخییر و قائل بتعیین الاخذ بالحرمة، که مشهور از این آقایان تخییری هستند بعد مینویسد: والانصاف انه (رجوع الی الاباحه) لا یخلو عن قوه، این عبارت شیخ نشان میدهد که شیخ با آقای خوئی همراه است، میگوید انصاف این است که رجوع به اباحه در دوران امر بین وجوب و حرمت خالی از قوت نیست به این اضافه کنید جلد ۲ ص ۱۷۷ به بعد را، شیخ در جلد ۲ ص ۱۷ به طور گزارشی اعلام میکند که در شک در نوع تکلیف اگر تحریمی مشتبّه به وجوب باشد اینجا برائت جاری میشود، به طور اجمالی اینجا بیان میکند اما در جلد ۲ ص ۱۷۷ بحث اصلی را شروع میکند، آن جا تشقیق شقوق میکند میگوید اینجا مسائلی وجود دارد بعد همانجا میگوید اشکالی نیست که در دوران امر بین وجوب و حرمت میشود برائت جاری کرد، اما در محل اصلی بحث عبارتش بی تمایل به این نیست که توقفی شود ولی به هر حال تخییری نمیشود حالا با این نکاتی که عرض کردم که در ۲ صفحه

[LC1] Commented: خودم: در ص ۹۱ حضرت استاد دام ظلّه ضمیر را به عدم رجوع به اباحه میزنند (وقتی درس به آن جارسید)) یعنی انصاف این است که عدم رجوع به اباحه خالی از قوت نیست اما شیخ در جلد ۲ ص ۱۷۷ کاملاً خلاف ص ۹۱ مثنی میکنند و خود حضرت استاد دام ظلّه میفرماید که اختلاف بین ص ۹۱ در جلد ۱ با عبارات شیخ در جلد ۲ قابل حل نیست، غرض اینکه ظاهراً بهتر بود همان آدرس های جلد ۲ ذکر میشد اما عرض کنم که نمیتوان گفت این که حضرت استاد دام ظلّه به ص ۹۱ آدرس داده اند غلط است چون شیخ در آن صفحه از اتفاق علما بر عدم رجوع به اباحه در دوران الامر بین المحذورین بحث میکند اما با عبارات بعدی اش مشخص میشود منظور از این اتفاق در قسمی است که مخالفت عملیه به صورت تدریجی و فی واقعیتین صورت گیرد و اذن از شارع نباشد

برائتی است و در یک جایی هم توقفی است نه تخییری میرویم سراغ آن ۲ مجرا: طبق مجرای اول باید بگوییم ایشان تخییری است در این مساله یعنی شک در نوع تکلیف و حال آن که ایشان تخییری نیست یا برائتی است و یا توقفی است لذا عدول کرد از وجه اول به وجه دوم چون طبق مجرای دوم در این مساله ایشان برائتی میشود.

عبارت آقای خویی را آدرس بدهم برای این بحث مصباح ۱ ص ۳۸۶ و ۳۸۵، یک نکته ای که در کلام آخویی است این است که در آن جا که وحدت موضوع است چون موافقت قطعی و مخالفت قطعی نمیتواند بکند مثل مثال دفن میت چون یا فاعل است یا تارک لذا علم به الزام باعثیت ندارد ولی در مثال رویه هلال و شرب توتون میتواند موافقت قطعی کند به این صورت که در نزد رویه هلال نمار بخواند و شرب توتون را هم ترک کند لذا علم به الزام اثر دارد و باعثیت دارد

عرض کردیم شیخ ۳ مجرا بیان کرده یکی از آن ها هم در اول جلد ۲ ص ۱۴ است نگاه کنید چقدر با مجرای یک و دو مشابه است؟ اگر ببینید متوجه میشوید که شبیه مجرای اول است با این نکته میخواهم عرض کنم که شیخ فرمود و ما ذکرنا هو المختار، دیروز از شاگردان شیخ آدرس دادیم که این مجرای دوم در حاشیه و هامش بوده با توجه به اینکه یا اشکالی به شیخ شده بوده و یا خود شیخ ملتفت شده بود که این مجرای اول با مبانی خودش سازگار نیست آمده مجرای دوم را در هامش اضافه کرده، این ما ذکرنا هو المختار را قطعاً باید بزنیم به این مجرای دوم گرچه در حاشیه بوده، گرچه ما ذکرنا هو المختار در رسائل اصلی تحت مجرای اول نوشته شده بوده ولی چون میدانیم شیخ عدول کرده این ما ذکرنا را میزنیم به مجرای دوم حالا سوال؟ اینجا مینویسد ما ذکرنا هو المختار ولی در جلد ۲ بیانش مثل بیان اول از مجاری است چطور؟ بنده از کسانی هستم که بعید نمیدانم که این فرمایش غوامض ۱ ص ۵۶ درست باشد. شیخ ظاهراً در دوره ای که تصحیح کرده به جلد ۲ نرسیده برای تصحیح و عمر شریفش کفاف نداده لذا اگرچه جلد ۲ متاخر است و اگر در یک کتابی مثلاً نظر مصنف در صفحات متاخر چیزی باشد و در صفحات متقدم چیز دیگری، اخذ به نظر متاخر میکنند ولی چون از خارج میدانیم که شیخ نرسیده جلد ۲ را تصحیح کند ولی جلد ۱ را تا اواسط خبر واحد تصحیح کرده میگوییم نظر شیخ همین مجرای دوم است و این مجرای دوم را تلقی به قبول کرده است آقای خویی در مصباح ۱ ص ۲۸۸ و آقای مکارم در انوارالاصول ۳ ص ۱۰ همین نظر را دارند ولی امام در تنقیح ۳ ص ۱۹۹ نمیپذیرد در تهذیب ۳ ص ۱۱ هم نمیپذیرد، نایینی در فوائد ۳ ص ۱۰ نمیپذیرد و مرحوم مظفر در ص ۵۹۹ و ۶۰۰ نپذیرفت و از استادش نایینی تبعیت کرد

میماند یک نکته : در دوره قبل (دوره قبل تدریس قطع وطن توسط حضرت استاد دام ظلله) در بحر ۱ ص ۲۰ یک عبارتی دیدم که اینگونه مینویسد

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۰

و لیته حرّ المقام كما حرّره فی رسالۀ أصالۀ البراءة، فإنّه سلیم عن هذه المناقشة و جملة من المناقشات^۱

میگوید ای کاش اینجا هم همانی که در اول براءة گفت را بیان میکرد، آن از این اشکالاتی که بر این مجرای اول هست سلیم است، ما دوره قبل این اشکال را علم میکردیم که صاحب بحر که این را گفته به این معناست که مختار شیخ آن مجرای سوم است بعد که خوب دقت کردیم دیدیم ظاهرا در دوره ای که بحر بوده شیخ این تصحیح را نداشته و تمام اشکالاتی که بحر میکند به مجرای اول است و اشکالاتش برای وجه عدول نیست بلکه فقط اشکال به همان مجرای اول میکند که این مجرای اول اشکال دارد و گرنه اصلا بر اساس نسخه ای که بحر داشته این مجرای دوم اصلا نبوده است لذا این عبارت بحر بر ضرر ما تمام نمیشود لذا مختار شیخ باید این مجرای دوم باشد

مطلب بعد اینکه در عبارت فرمودند **عبارة اخرى** رک مرحوم همدانی ص ۲۴ در حاشیه فرموده که لکن عدها (آن چه در هامش آمده یعنی مجرای دوم) عبارة اخرى عما فی المتن (مجرای اول) لا یخلو عن مسامحة، این مجرای دوم که عبارت اخرى مجرای اول نشد بلکه فرق داشت: ظاهرا مرحوم همدانی حرف درستی میزند، اما دقت کنید در کلمات شیخ و بعضی دیگر مثل مظفر مثلا این ها منظورشان از عبارة اخرى این نیست که همان مطلب را جور دیگر بیان کنند بلکه منظور این است که بیان دیگری بیاورند ظاهرا مرحوم شیخ تمایل به چنین عبارة اخرى هایی دارد

شیخ کاملا به ترتیب منطقی مشی میکند و اول قطع را بحث میکند و بعد ظن و بعد شک را بنابر آن چه از مرحوم آصفی خواندم برای شما میرویم سراغ ادله اگر قطع حاصل شد که شد و اگر ظن حاصل شد نگاه میکنیم ببینیم معتبر است یا نه و بعد اگر قطع و ظن حاصل نشد دچار فقدان دلیل به معنای اعم شدیم شک حاصل میشود که از جلد ۲ به بعد بحث میکند که ببینیم باید چه کنیم

و قد وقع الخلاف فیها: رک جلد ۲ ص ۲۰ و ص ۶۲ آن جا ایشان وارد میشود که اخباریون قائلند به وجوب احتیاط در شبهه تحریمیه ولی اصولی ها قائلند به براءة، جلد ۲ ص ۲۷۹ اختلاف اصولی ها با مرحوم خوانساری و عده ای را در یک بحثی مطرح میکند و در جلد ۲ ص ۲۰۰ و ص ۳۱۶ و ۳۱۷ و در جلد ۳ ص ۹۷ و ۹۹ بحث میکند در مورد کسانی که حجیت استصحاب را از ریشه قبول ندارند

قبل از اینکه المقصد الاول را شروع کنم رک اوثق ص ۱۶ ایشان با عبارت خوبی شروط اصول عملیه را مطرح میکنند ببینید آن خلاصه را قبول میکنید یا خیر؟ و رک قلائد ص ۳۳ فرق بین ماهیت براءة و تخییر را بیان کرده فلاحظ

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

برای مباحث ص ۲۵ و ص ۲۶ که خواندیم رک تنقیح آسید سعید حکیم دام ظلّه ص ۱ تنقیح امام ص ۳ تهذیب ص ۲۹۰ منتقى الاصول ص ۴ تا ۷

فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۲۹

المقصد الأول في القطع^۱

[وجوب متابعة القطع]

فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجودا؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، و ليس طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيّا^۲

آیا بحث قطع بحثی است اصولی یا غیر اصولی؟

رک صاحب کفایه در درر ص ۲۴ و ۲۵ تفصیلی میشود و میفرماید به وجهی بحث اصولی است و به وجهی اصولی نیست، صاحب کفایه در کفایه ص ۲۳۰ میفرماید کان اشبه بمسائل الکلام لشدّة مناسبتّه مع المقام، آقای خویی در مصباح ص ۱۳ میفرماید انه لا ینغی الشک ان مبحث القطع لیس من مسائل علم الاصول، صاحب منتقى الاصول ص ۴ و ۳۱ و ۳۲ از آقای خویی تبعیت کرده و میگوید این بحث اصولی نیست، آنی که صاحب منتقی دارد و آقایان دیگر ندارند این است که ایشان ادعا میکند که شیخ هم به این معتقد است از کجا؟ میگوید مطالبش را که در قطع نوشته دقت کنید، چرا این ها را اینجا گفتم برای اینکه الان داریم شروع به خواندن میکنیم دقت کنید که کدام عبارات شیخ است که سبب شده است صاحب منتقی بگه شیخ هم بحث قطع را اصولی نمیداند و صاحب منتقی میگوید این نکته را دیگران از غافلند و متوجه نشدند/رک مباحث الاصول جزء الاول من القسم الثاني ۱۹۸ که میفرماید قطع خارج از مباحث اصولی است /نایینی در فوائد ص ۳۹ ان مسأله حقیقه القطع لا تكون من مسائل علم الاصول/در اجود ص ۱۱ تفصیلی میشود /تحریرات سید مصطفی ص ۷ و ۸ لا تكون من مسائل الاصولیه، از آن طرف بروجردی در نهاییه الاصول ۳۹۴ بعد از اینکه قول استادش آخوند در کفایه را نقل میکند اقول بل هو من مسائل الاصول و لا شبهة له بالكلام اصلا و امام تبعیت کرده از سید بروجردی تهذیب ص ۲۸ لیس کلامیا بل بحث اصولی/این بستگی دارد به مبنایشان در مسائل و موضوعات علم اصول و اینکه دید آن ها نسبت به تعریف علم اصول چیست؟ رک تقریرات خودتان در اصول فقه مظفر را که این مبحث را پروراندیم

^۱ (۱) کذا في (ل) و (م)، و في غيرهما: «أما الكلام في المقصد الأول».

^۲ (۲) في (ص): «و نفيّا».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فَنَقُولُ لَا إِشْكَالَ فِي وَجُوبِ.....:

این عبارت برای شما عبارت ناآشنایی نیست میدانید که وقتی مظفر در امر هفتم وارد حجه العلم ذاتیه شد در ص ۳۸۱ شروعه با همین عبارت شیخ بود بعد فرمود در این عبارت غموض وجود دارد و ۵ صفحه راجع به این ۲ خط بحث کرد که گفتیم این در حقیقت یک حاشیه است بر رسائل، آن مباحث را یاد آوری کنید و کفایه ص ۲۳۳ هم عبارتش بی شباهت به این عبارت شیخ نیست لذا اگر خوب پنبه این بحث را بزنید در کفایه هم راحت خواهید بود مقدمات عرض میکنم که فرمود لیس طریقیته قابله لجعل الشارع اثباتا او نفیا، در حاشیه نوشته و نفیا که اینگونه درست است و معنای مجموعی باید داشته باشد و از حاشیه رحمت الله کرمانی و در هم همین بر می آید و توجیهش این است که بگوییم او به معنای واو است البته شیخ در این فضاها نبوده پس باید دقت کرد که این واو درست است.

فَنَقُولُ: لَا إِشْكَالَ فِي وَجُوبِ مُتَابَعَةِ الْقَطْعِ وَالْعَمَلِ عَلَيْهِ مَا دَامَ مَوْجُودًا؛ لِأَنَّهُ بِنَفْسِهِ طَرِيقٌ إِلَى الْوَاقِعِ، وَلَيْسَ طَرِيقِيَّتُهُ قَابِلَةً لِجَعْلِ الشَّارِعِ إِثْبَاتًا أَوْ نَفْيًا^۱ ^۲

برای این که این عبارت را درس بدهم لا بد من مقدمات

مقدمه اول:

حاشیه ۳ ای که مظفر در ص ۳۸۰ نوشت و فرمود من تیتیر دادم حجیت علم و بدانید که علم با قطع متفاوت است چرا؟ لان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع می گفتیم علم همان قطع مصیب است یعنی قطعی که اصابه به واقع پیدا کرده اسمش علم است، و القطع الجزم الذی لا یحتمل الخلاف یعنی قاطع احتمال خلاف نمیدهد ولی ممکن است مطابق واقع نباشد لذا شامل جهل مرکب میشود لذا بارها می گفتیم عندالقاطع و بحر ص ۱۲ همین نکته را تذکر میدهد

مقدمه دوم:

رک نایینی اجود ص ۲۹ آن جا نایینی میفرماید مراتب علم ۴ تا استو این که بحث از حجیت علم ذاتیه میکنیم یا نمیکنیم مربوط است به مرتبه چهارم، دیدنی است

^۱ (۲) فی (ص) «و نفیا».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

مقدمه سوم:

مرحوم مظفر در ص ۴۰۶ برایتان نوشت که جعل در یک تقسیم بندی تقسیم میشود به **تکوینی** و **هوا ایجاد الشیء** حقیقه فی الخارج و یسمى الخلق، در درس میگفتیم این همان **جَعَلَ** است که در مباحث اعراب میگفتیم تک مفعولی است و به معنای **خَلَقَ** که شرح تسهیل ابن مالک هم تصریح کرده، و یا **تشریعی** است که به آن تنزیلی و اعتباری هم میگویند و هو ایجاد الشیء اعتباراً او تنزیلاً، یک کسی که معتبر باشد می آید اعتبار میکند رک درر آخوند ص ۲۵

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۹

المقصد الأول في القطع^۱

[وجوب متابعة القطع]

فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجودا؛ لأنه بنفسه طريق إلى الواقع،
و ليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا .

۳ ۲

مقدمه چهارم:

مقدمه ۴ در مورد معنای ذاتی است ، رک المنطق ص ۸۵ آن جا مرحوم مظفر فرمودند کلیات خمسہ یا ذاتی هستند و یا عرضی هستند بعد ذاتی را فرمودند ۳ قسم است یا نوع یا جنس و یا فصل ، در الموجز و اصول فقه از نوع آقایان اصولی عرض کردیم کہ تعبیر بہ ذات ہم میکنند چون انسانیت انسان را بہ عنوان نوع لحاظ میکنند لذا از او تعبیر بہ ذات میکنند و بہ آن ذات انسان ہم میگویند آن جا تعریف کردند ذاتی آن محمولی است ہو المحمول الذی تتقوم ذات الموضوع بہ غیر خارج عن الذات (تشکیل دهنده ذات موضوع است و از ذات خارج نیست) مثل انسانیت انسان و شجریّت شجر و جنس و فصل هم کہ مقوم ذات بودند لذا از آن ها تعبیر میشد بہ ذاتی، و عرضی را اینگونه تعریف میکردند کہ ہو المحمول الخارج عن ذات الموضوع (نہ مقوم ذات موضوع) لاحقا له بعد تقومه بجميع ذاتياته (بعد از این کہ جمیع ذاتیاتش متقوم شد این محمول بر آن عارض میشود) فرمودند عرضی ۲ قسم دارد ، خاصه و عامه ، خاصه را فرمودند الکلی الخارج المحمول الخاص بموضوعه مثل الضاحک بالنسبه الى الانسان برای این نوع است ضحک و لا غیر یعنی فقط انسان میخندد و عام را فرمودند الکلی الخارج المحمول على موضوعه و غیر موضوعه کالماشى بالقياس الى الانسان ، بعد در ص ۱۰۳ تقسیمات عرضی را بیان فرمودند کہ عرضی یا لازم است یا مفارق ، لازم: ما یمتنع انفکاکه عقلا عن موضوعه کوصف الفرد للثلاثه ، مفارق: ما لا یمتنع انفکاکه عقلا عن موضوعه مثل قائم، بعد رسیدند بہ معنای ذاتی فی کتاب البرهان ص ۳۷۶ تا ص ۳۷۹ ذاتی ۵ معنا دارد ۱- اولی ذاتی باب ایساغوجی ، یعنی همین ذاتی کہ خواندیم در مقابل عرضی ، یعنی نوع و جنس و فصل ۲- ذاتی فی باب الحمل و العروض و یقابله الغریب ، این را مفصل در موضوع علم اصول در مظفر درس دادم فراجع و با معنای ۳ و ۴ و ۵ ذاتی ہم کاری نداریم در اینجا لذا ذکر نمیکنیم، بعد مرحوم مظفر اینگونه نوشت: فاعلم ان

^۱ (۱) کذا فی (ل) و (م) ، و فی غیرهما: «أما الكلام في المقصد الأول».

^۲ (۲) فی (ص) : «و نفيا».

^۳ انصاری ، مرتضی بن محمد امین ، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

المنظور (مقصود) منطقی ها من الذاتی فی کتاب البرهان ما یعم المعنی الاول و الثانی، گفت آقایون وقتی ذاتی باب برهان را میگویند آن ذاتی است که کلیات خمس را بپوشاند و معنای دوم که یقابله الغریب را هم بپوشاند، اما در اصول چطور؟ وقتی اصولی ها مینویسند ذاتی باب برهان، که در این بحث نوشته اند تا دلتان بخواد، یک وقت هایی همانی که مرحوم مظفر گفت را مد نظر دارند و لکن یک وقتایی تصریح میکنند منظور، ذاتی باب ایساغوجی است به اضافه عرض لازم و عده ای هم گفته اند که منظور از ذاتی باب برهان در اصول فقه مخصوص به عرض لازم است، این هم یک مقدمه

مقدمه پنجم:

یک تقسیم دیگری از جعل: مرحوم مظفر یک کتابی دارند به نام الفلسفه الاسلامیه، درس حادی عشر را نگاه کنید به کتاب میشود ص ۳۱ و ص ۳۲ همان مطالب را آخوند در درر هم دارد ص ۱ و ص ۲۵ بعضی از آن را مرحوم همدانی ص ۲۷ هم دارند. تقسیم میشود جعل به جعل بسیط و جعل مؤلف که به آن تالیفی هم میگویند و به آن مرکب هم میگویند، جعل بسیط را اینگونه تعریف میکنند هو اضافه نفس الشیء و ایجاد الشیء همان خلق است فمتعلق الخلق نفس الشیء او نفس وجود الشیء دون ان یكون مشوبا بترکیب با هیچ چیز دیگر ترکیب نمیشود به تعبیر دیگر مفاد کان تامه است یعنی بود، هست، صرف الوجود مثاله قوله تعالی جاعل الظلمات والنور، جعلنا من الماء کل شیء حی، جعل الله الزرافة یا الانسان تمام خلق ها یکی از مخلوقات و مجعولات الهی میتواند قطع باشد جعل الله القطع یعنی خلق الله القطع خلق قطع بکند جعل مؤلف: هو جعل شیء شینا ۲ طرف میخواهد مشوب به غیر است اثبات شیء لشیء این آن جایی است که دو مفعولی است فمتعلق چنین جعلی ثبوت شیء لشیء است لذا تصریح میکند جعل مؤلف استدعای ۲ طرف دارد، طرف خواه است به یکی کار تمام نمیشود به یکی میگوییم مجعول و به یکی میگوییم مجعول له همان حکم و موضوع، مسند و مسند الیه مثل جعلنا اللیل لباسا و جعلنا النهار معاشا مثل اینکه میگوییم جعل الله الزرافة به عنوان حیوانی که گردش بلند است (این جمله فارسی به عنوان مفعول دوم است) بعد مرحوم مظفر نوشت تنبیه جعل مؤلف یختص تعلقه بالامور العرفیه المفارقة که مرحوم آخوند هم در درر این را دارد مثل جعل جسم ابیض مثل جعل انسان ضاحک در اینجا جعل تالیفی معنا دارد چرا؟ لخلو الذات عنها بحسب الواقع اما بالنسبة الی الذات فلا یُعقل ان تجعل الذات ذاتا، ذات را نمیشود ذات قرار داد دیگر چی؟ اما الامور العرفیه اللازمه غیر المفارقة کالذاتیات فلا یُعقل ایضا، در این ها هم جعل تالیفی معنا ندارد **خب حالا خوب گوش کنید تا من این را شرح دهم** عرض کردیم که جعل تالیفی بعد از تعریفش که اثبات شیء لشیء بود ۲ طرف میخواهد آن شیء که اثباتش میکنیم اسمش مجعول، و آن شیء که برایش اثبات میشود اسمش مجعول له است، مثلا جعل الله الانسان ضاحکا، به انسان میگوییم موضوع یا مسند الیه یا محکوم یا مجعول له، و به ضاحک محمول، حکم، مسند، و مجعول میگوییم، تصریح فرمود که جعل تالیفی فقط در مورد عرضی مفارق قابل تصویر است ولی در مورد ذات و عرضی لازم جعل تالیفی نداریم، **خوب گوش کنید**، قبل از این که وارد شرح این بشوم یک مطلبی بگویم، ما در مقابل جعل بسیط، سلب بسیط را داریم، خلق کردن، معدوم کردن خلق، از اساس

منه‌دم کردن، در مقابل جعل مرکب به معنای اثبات شیء لشیء سلب مرکب را داریم یعنی سلب شیء از شیء، با توجه به اینکه در مورد ذوات اصل اولیه آن است که یک ذات با تحقق مقوماتش تحقق پیدا کند، اگر حیوانیت بود و ناطقیت هم به عنوان فصل به آن اضافه شد انسان ساخته میشود یعنی این ذات و این نوع ساخته میشود دیگر برای ساخته شدن این ذات چیزی بیشتر از ناطقیت و حیوانیت نیاز نداریم لذا اصل آن است که امور عارضه یا لاحقه بعد از تقوم ذات به آن عارض میشود یعنی ذات بشود معروض این عارض مثل مشی بر انسان خب لذا اصل نداشتن امور لاحقه و عارضه است، بارها عرض کردیم الله تبارک و تعالی یخرج من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا، دیگر انسانیت انسان به علم او که نیست (یعنی انسان بدون علم هم انسان است) علم به عنوان یک امر اکتسابی بعدا لاحق میشود عارض میشود لذا اصل بر نداشتن است اگر بخواهد چیزی عارض بشود دلیل میخواهد در مورد عرض مفارق که آن عرضی بود که قابلیت انفکاک داشت یعنی نباشد و بعد به وجود بیاید نباشد و بعد عارض و لاحق بشود لذا جعل تالیفی که ۲ طرف میخواهد، شیء لشیء، معجول و معجول له، با توجه به تعریف عرض مفارق کاملا هماهنگ است، نباشد و بعد بود بشود، و بعد عارض و لاحق بشود، حمل بشود، بشود، معجول برای معجول له، لکن در مورد ذات معنا ندارد جعل الله الانسان انسانا **این جوک است** ذات بخواهد بر ذات حمل بشود!! معجول و معجول له یکی باشد!!، نمیشود چرا؟ به خاطر اینکه ذات قابل سلب از ذات نیست تا اینکه بخواهد بهش اضافه بشود، داده بشود، برایش جعل بشود، لذا این بیان خبریه جعل الله الانسان انسانا جوک است مگر اینکه کسی اینگونه بگوید که منظورم این است که جعل الله الانسان یعنی خلق الله الانسان منظورم جعل بسیط بود، خلق بود، لذا است که به شما میگویند این سوال مضحک است که چرا انسان انسان است؟ چرا انسان عالم است مضحک و خنده دار نیست ولی چرا انسان انسان است مضحک و خنده دار است، این هیچ جوابی ندارد الا همانی که مرحوم حاجی سبزواری در منظومه فرمود الذاتی لا یعلل یعنی ذاتی تعلیل بر نمیدارد، این تعبیر را از علامه طباطبایی دقت فرمایید بدایه ص ۷۶ و ۷۷ (خودتان ببینید) نهاییه ص ۲۸۷: کونه (ذاتی) غنیا عن السبب، ذاتی که سبب نمیخواهد، انسانیت برای انسان سبب نمیخواهد، **فسبب الموجد لذی الذاتی هو السبب الموجد للذاتی لکان العینیة** تنها جوابی که میشود به چرا انسان انسان است داد این است که چون انسان خلق شده است همان سبب برای ذی الذاتی (انسان) همان سبب است برای ذاتی، جعل الله الانسان انسانا این فقط یک معنا میتواند داشته باشد خلق الله الانسان چون انسان، انسان خلق شده است و انسانیت دارد دیگر، ما در مباحث اصول فقه با مسامحه می‌گفتیم که چرا نمک شور است؟ خب این چرایی ندارد، الذاتی لا یعلل، تنها جوابش این است که بگوییم چون نمک، نمک خلق شده است، چون نمک خلق شده است پس این سبب که موجد خود ذی الذاتی (نمک) است همان سبب است برای شوری یعنی ذاتی، سبب برای انسانیت چیزی جز سبب موجد ذی الذاتی (انسان) نیست رک حاشیه حکیم هیدجی ص ۴۴ دروس منظومه انصاری شیرازی ص ۲۴۵

پس این که بخواهیم برای ذات جعل تالیفی بکنیم محال است **به خاطر اینکه منفک نمیشود تا بخواهد ملحق بشود** در مورد عرض لازم هم به شرح ایضا (یعنی مثل ذاتی است چون منفک نمیشود) به خاطر اینکه گفتیم عرض لازم آن عرضی است که یمتنع عقلا انفکاکه چون انفکاکش ممتنع است پس نمیشود سلب کرد تا بهش

اضافه کرد لذا است که آقایان یک تعبیری دارند و میگویند رتبه سلب تالیفی بر رتبه جعل تالیفی مقدم است چون اصل نداشتن است. جایی میشود جعل تالیفی کرد که بشود سلب تالیفی کرد یعنی بشود منفک کرد اگر نشود منفک کرد نمیشود جعل تالیفی کرد یعنی نمیشود اثبات شیء لشیء کرد، لذا مظفر فرمود فلا یعقل ایضا تخلل الجعل المؤلف بینها و بین ملزوماتها (در امور عرفیه لازمه غیر مفارقه)، این را هم اضافه کنیم که لذا است که یک تعبیری دارند آقایان اهل معقول که در مطالب بو علی میبینید در مطالب شرح منظومه (مطهری - انصاری شیرازی) میبینید و به تبع اینها در کتب اصولی هم رائج شده است که در کتب آخویی و همدانی و آقا ضیا و امام میبینید که میگویند ذاتی تنها جعلی که در موردش معنا دارد برای ذات فقط جعل بسیط است و جعل تالیفی معنا ندارد، این تعبیر را به کار میبرند: ما جعل الله المشمشة مشمشة لكن اوجدها (این به همین معناست که نمیشود برای مشمشه جعل تالیفی مشمشه کرد تنها کاری که میشود کرد خلق است، چرا مشمشه مشمشه است چون مشمشه خلق شده است

مقدمه ششم:

ما المراد من الطریقہ ۴؟، که در عبارت شیخ هم به کار میرود ص ۱۳۵ ان العلم طریق بنفسه و الظن المعتمد طریق بجعل الشارع، در ص ۲۹ داریم که لانه طریق الی الواقع عرض شود که طریقت یعنی انکشاف که این تعبیر هم در مورد علم و قطع به کار میرود و هم در مورد ظن به کار میرود با این تفاوت که در مورد علم و قطع تام میگویند (آن تعبیری که اصفهانی در نهایه الدرایه داشت) این بود که علم نور محض است و ظن طریقتش و انکشافش ناقص است یعنی یک جهت تاریکی دارد و به تعبیر اصفهانی نور محض نیست

مقدمه هفتم:

رابطه طریقت با قطع چگونه است؟ ظاهرا ۳ نظر بین آقایان وجود دارد:

۱- نظر صاحب کفایه ص ۲۳۳ که از محشین هم صاحب غوامض ص ۶۷ همین نظر را قبول کردند، این ها قائلند که طریقت برای قطع از لوازم قطع است به نحو لازم غیر مفارق، لذا عرضی لازم غیر مفارق را درس دادم.

۲- مشهور آقایان مثل اصفهانی در نهایه الدرایه ص ۳۱ و آقا ضیا در نهایه الافکار ص ۳۶ مظفر ص ۳۸۲ قائلند که رابطه ذات است، این تعبیر مرحوم مظفر یادتان است دیگر که گفت ذات القطع نفس الانکشاف لانه شیء له الانکشاف لذا نظرش مثل نظر آخوند نیست بلکه نظر استادش اصفهانی را قبول دارد

۳- نظر امام رضوان الله تعالی علیه و قدس الله نفسه القدوسی که مطلب سنگینی است و من نمیرسم درس بدهم تهذیب ص ۲۹۴ و آقای سبحانی در مبسوط مصحح این را تلقی به قبول کرده اند، امام نظرشان این است که از آثار وجود قطع است نه عین قطع است نه از لوازم قطع، من وارد نمیشوم

نایینی هم در فوائد بین ۳ص ۶ و ۳ص ۱۷ جمع کنید ببینید به نظر یک متمایل است یا نظر دوم

مقدمه هشتم:

عبارت را نگاه کنید از فنقول تا لانه بنفسه ظاهر این عبارت این است که یک مدعایی است با دلیل آن مدعا لا اشکال چرا لا اشکال؟ لانه بنفسه... لانه و لام ظهور در تعلیل دارد ولی راجع به این ظهور عده ای خدشه کرده و گفته اند که اصلا این دوئیت نیست (مدعا و دلیل نیست)، این بیان بیان تحلیل یک شیء است بر اساس ذات خودش، من این بحث را در اصول فقه بحث کردم رک مظفر ۳۸۰ و ۳۸۱ و ۳۸۲

مقدمه نهم:

فرمود لا اشکال..... ما دام موجودا: دوباره یک بحثی در اصول فقه کردیم که نمیرسیم اینجا بحث کنیم که آیا به معنای وجوب عقلی متابعت است یا وجوب شرعی این را هم در اصول مظفر بحث کردیم چون مظفر در ص ۳۸۱ فرمود هذه اللابديه لابديه عقليه بعد هم یک حاشیه زد حاشیه ۲ ص ۳۸۱ که متخذ از عبارات اصفهانی بود که ما مفصل وارد شدیم که این عقلی بودن وجوب به چه معناست و چرا عقلی است نه شرعی این را محول میکنیم به اصول فقه آقایان درس را گوش دهند

جزوه اصول فقه فاضل محترم آقای احمدی دامت توفیقاته:

بعد ایشان فرمود: فاذا انكشف الواقع له فلا بد ان يأخذ به وهذه اللابديه لابديه عقليه. بعد حاشیه ای نوشت که این لابدیت عقلیه همان نفس وجوب طاعتی است که وجوب عقلی است. اول بدایه در بحث طاعت الهی فرمود وجوب شکر منعم را عقل میگوید. اصلا اثبات توحید به همین است و گرنه درون دینی وارد شوید که سر از دور درمیآورد. گفت: وجوب طاعتی که وجوب وجوب عقلی است لانه داخل ..وجوب طاعت داخل است در آراء محمودیه ای که مصلحت نوعیه دارد و همه عقلا میگویند لذا میشود حکم عقل.

اما دیروز گفتیم شما ببینید مثل استادش افاضیا در نهایه الافکار ۳ص ۷ هم دارد وجوب متابعت عقلی است که ظاهرا از استادش آخوند گرفته کفایه ۲ص ۲۳۳: لاشبهه فی وجوب العمل علی وفق العقل عقلا. لکن وقتی میریم سراغ عبارات اصفهانی در نهایه الدرایه ج ۳ ص ۱۷ تا ۱۸. وقتی مرحوم آخوند مینویسد لاشبهه فی وجوب العمل فی وفق العقل عقل، محقق اصفهانی میفرماید

نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۳، ص: ۱۷

- قوله «مد ظله»: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا ... الخ^۱

لا يذهب عليك أن المراد بوجوب العمل عقلا ليس إلّا إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق به القطع، [عقل میگه اگر مخالفت کردی با قطع و قطع هم مطابق با واقع بود مولى عقابت کرد این هیچ قبحی ندارد عقلا. معنای این عقل این است] لا أنّ هناك بعثا و تحریکا من العقل أو العقلاء [منظور از این حکم عقلی آن حکم عقلی که بعث آور و تحریک آور است، نیست. همین معنای اذعان را دارد.] نحو ما تعلق به القطع و إن كان هو ظاهر تعلیقة^۲ أستاذنا العلامة أدام الله أيامه على الرسالة^۳ رسالة شيخ انصاري، ضرورة أنه لا بعث من القوة العاقلة و شأنها إدراك الأشياء، كما أنه لا بعث و لا تحریک اعتباری من العقلاء.

و الأحكام العقلائیة كما سیجى^۴ إن شاء الله تعالى عبارة عن القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع كحسن العدل و قبح الظلم و العدوان.

این یعنی بعث و تحریک نحو اخذ مقطوع اینکه ذاتی خود قطع است معنا ندارد عقل به این ذاتی حکم کند لذا دیروز گفتیم بیان مرحوم مظفر محل تأمل است. اینجور که ایشان تعبیر کرد گفت چون این داخل است در آراء محموده ای که سبب ساختن حکم عقلی است؛ حکم عقلی ای که بعث آور و تحریک آور است. گفتیم این محل تأمل است این با عبارات شما ناسازگار است. از یک طرف میگی متابعت مستقلى غیرالاخذ بواقع مقطوع به ندارد از یکطرفی میگی این حکم، حکم عقل است. حکم عقل در طول خود عقل است و حال آنکه ذاتی عقل در عرض خود قطع است. از یک طرفی میگی ذاتی است از یک طرف میگی بحکم عقل است (با این نحوه ای که در حاشیه نوشت.) اگر این چیزی که در حاشیه است را ننوشت بود حمل میکردیم به همان عقلا ای که آخوند و استادش اصفهانی و آقا ضیا گفت . ولی اینی که در حاشیه نوشت عجیب بود.

[ادامه متن اصفهانی:] مرحوم آخوند بر این عبارت شیخ انصاری در درر حاشیه ای زده میگه اونجا از حرف استادم این بدست میاد ولی حرف استادم غلط است ضروره.... لذا اینجا عقل حکمی ندارد عقلا هم حکمی ندارد ولی مرحوم مظفر گفت اینجا بعث و تحریک عقلائی داریم. این مصلحت نوعیه دارد. و حق بنظر ما با اصفهانی است. ایشان این حاشیه ای که نوشت علیکم بالتأمل ظاهرا حاشیه مرحوم مظفر تمام نباشد.

[بحث: در واقع این عقل حاکم عقل ابزاری است نه منبعی.] این بیان درواقع اشکالی به مرحوم مظفر هم هست که تطابق آراء عقلا نیست./]

^۱ (۱) کفایة الأصول / ۲۵۸.

^۲ (۱) التعلیقة على فرائد الأصول / ۵.

^۳ (۲) التعلیقة ۱۰ من هذا المجلد.

یک نکته ای که شما دنبالش برید این است که آقای بروجردی آنجور که امام در تقریراتش دارد لمحات الاصول ص ۴۲۱ و ۴۲۲ و نهاییه الاصول ص ۴۰۰ ببینید. مرحوم آقای بروجردی وقتی این عبارت شیخ را در درس مطرح کرده (که گفت لاشکال فی وجوب متابعه القطع) دو احتمال دارد: ۱- منظور از این لاشکال فی وجوب، وجوب شرعی باشد. میفرماید در اینصورت قضیه میشود قضیه ضروریه: یکون المحمول فیها عین الموضوع. بعد میگوید احتمال دارد که این وجوب وجوب عقلی باشد. هم در لمحات هم در نهاییه هستش که ولی آنچه که از عبارات شیخ بدست میاد این است که این وجوب، وجوب شرعی است. آقای بروجردی معتقد است که عبارت شیخ انصاری منظور خود شیخ انصاری وجوب شرعی است. آقای بروجردی از جهت فهمی طراز اول است. او الان مقابل کل اینهاست.

[بحث: یعنی وجوب شرعی دارد یعنی گرچه شارع در طریقت نمیتواند دستکاری کند ولی میتواند امر کند که از قطع پیروی کنید. این دقیقا همانی است که مرحوم مظفر خواهد گفت محال است چون جعل تألیفی یک چیز ذاتی محال است.]

تحریرات آقا مصطفی بسیار بدرد بخور است ج ۶ ص ۳۶ نکات دقیق و قابل استفاده ای دارد

ادامه درس رسائل:

این نظریه لادیده عقلیه را بسیاری مثل نهاییه الافکار ص ۷ کفایه ص ۲۳۲ دارند در مقابل این نظر، نظر آقای بروجردی است لمحات الاصول ۴۲۱ و ۴۲۲ و نهاییه الاصول ۴۰۰ میفرماید عده ای گفته اند این وجوب عقلی است ولی شرعی هم هست ببینید بیان ایشان چیست رک تحریرات ص ۳۶ و غایه المامول خویی ص ۱۳

حل عبارت با توجه به مقدمات

با این مطالبی که عرض کردم عبارت را ملاحظه بفرمایید ص ۲۹

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۹

المقصد الأول في القطع^۱

[وجوب متابعة القطع]

^۱ (۱) كذا في (ل) و (م) و (و) في غيرهما: «أما الكلام في المقصد الأول».

**فَنَقُولُ: لَا إِشْكَالَ فِي وَجوبِ مُتَابَعَةِ الْقَطْعِ وَ الْعَمَلِ عَلَيْهِ مَا دَامَ مَوْجُودًا؛ لِأَنَّهُ بِنَفْسِهِ طَرِيقٌ إِلَى الْوَاقِعِ،
و لَيْسَ طَرِيقِيَّتُهُ قَابِلَةً لِجَعْلِ الشَّارِعِ إِثْبَاتًا أَوْ نَفْيًا .**

قوله وجوب متابعة القطع : که گفتیم از نظر اکثر آقایان وجوب عقلی متابعت قطع است یعنی چی وجوب متابعه قطع (این واو، واو تفسیر است) یعنی عمل کردن به قطع (والعمل علیه) البته لا اشکال ما دام القطع موجود، در اصول فقه عرض کردیم در عبارت بعدی شیخ هم خواهد آمد که میدانید این ناظر به چه نکته ای است؟ ناظر به این است که به قاطع نمیشود گفت قطعت محفوظ باشد ولی عمل به آن نکن، نمیشود، این در حقیقت معنایش سلب تالیفی است که محال است، قاطع باشی بر قطعت باقی باشی ولی به آن عمل نکنی!! مظفر در ص ۳۸۵ نوشت که کاری که میتوانیم بکنیم این است که اگر میدانیم که این قطعش باطل است یعنی جهلش مرکب است کاری که میتوانیم بکنیم این است که بیایم سلب بسیط بکنیم یعنی از او قطع را سلب بکنیم، قاطع بودن را بگیریم، در مقدماتی که سبب به وجود آمدن قطع است خدشه کنیم که این حالت نفسانی را از دست بدهد تا حالت نفسانی تبدیل شد به شک، شک که دیگر حجیت ذاتی ندارد، وجوب متابعت ندارد، و دیگر عمل نمیکند لذا ما دام القطع موجودا یعنی تا زمانی که موجود است نمیشود این وجوب عمل را گرفت حالا چرا لا اشکال لانه بنفسه طریق الی الواقع این تعبیر بنفسه طریق الی الواقع در مقابل آن چیزی است که شیخ ص ۳۵ مینویسد که فرق بین علم با ظن این است که علم طریق بنفسه است و ظن معتبر به جعل شارع طریق است لذا این بنفسه یعنی بدون هیچ جعلی از ناحیه جاعل (شارع مقدس) طریقت هم یعنی انکشاف به سوی واقع

قوله ولیس طریقتیه: این واو هم دوباره عطف تفسیر است یعنی چی بنفسه طریق ... یعنی لیس طریقتیه..... خوب گوش کنید در یکی از مقدمات تقدیم محضر شد انتظار در مورد رابطه بین قطع با طریقت که آقایان قائل شدند یا از ذاتیات قطع است یا مثل آخوند قائل شدند عرض لازم است در یک مقدمه دیگر گفتیم که نه ذاتیات قابل سلب هستند و نه عرضیات لازمه، در آن مقدمه عرض کردیم که جعل تالیفی جایی معنا دارد که در رتبه ی قبل، سلب تالیفی معنا داشته باشد یعنی بشود از او برداشت، که اگر بشود از او برداشت میشود به او داد ولی اگر انفکاک، امتناع داشته باشد، جعل تالیفی به معنای اثبات شیء لشیء محال است با توجه به مقدمه ای که اثبات کردیم در ذاتیات و عرض لازم اصلا معنا ندارد جعل تالیفی، این ها یک جعل در موردشان معنا دارد جعل بسیط، خلق، فقط میتوانیم بگوییم جعل الله القطع به معنای خلق الله القطع، خلق قطع همانا و خلق انکشافیت (طریقت) همانا، در مثال دیگر جعل الله ۴ (عدد چهار) خلق ۴ همانا و خلق زوجیت همانا، دیگر جعل الله ۴ زوجا به نحو جعل تالیفی بی معناست، این جا هم همین است جعل بسیط معنا دارد همانطور که سلب بسیط

^۱ (۲) فی (ص) «و نفیا».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

معنا دارد یعنی خلق کردن قطع و منهدم کردن قطع، اگر قطع خلق شد چه به مبنای آخوند و چه به مبنای ذاتیات پشت سر آن طریقت هم می‌آید لذا شارع مقدس اثباتا و نفیا نه میتواند طریقت بدهد یعنی جعل تالیفی کند و نه میتواند سلب کند، در اصول مظفر می‌گفتیم که بعضی می‌گویند این‌ها چقدر گستاخ شده اند که قدرت خدا را محدود میکنند که در جواب می‌گفتیم این لیس طریقتیه قابله لجعل الشارع یعنی سلب تالیفی نمیتواند بکند و گرنه سلب بسیط معنا دارد، این جعل یعنی جعل تالیفی، شارع نمیتواند انجامش بدهد همانطور که سلب تالیفی نمیتواند بکند به خاطر اینکه ذاتیات یا عرض لازم نه جدا میشوند و نه افاضه میشوند

مرحوم مظفر ص ۳۸۲ نوشت

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) ؛ ص ۳۸۲

و قد عرفتم في مباحث الفلسفة أنَّ الذات أو الذاتِيَّ يستحيل جعله بالجعل التَّأليفي؛ (هـ) لَأَنَّ جَعْلَ شَيْءٍ لَشَيْءٍ، إِنَّمَا يَصَحُّ أَنْ يَفْرَضَ فِيمَا يُمْكِنُ فِيهِ التَّفْكِيكُ بَيْنَ الْمَجْعُولِ وَ الْمَجْعُولِ لَهُ. وَ وَاضِحٌ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ التَّفْكِيكُ بَيْنَ الشَّيْءِ، وَ ذَاتِهِ - أَيْ بَيْنَ الشَّيْءِ، وَ نَفْسِهِ - وَ كَذَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ ذَاتِيَّاتِهِ^۱

در ص ۳۸۳ نوشت طبق نظر آخوند هم استحاله دارد بعد هم سلب تالیفی را مطرح کردند که ما نه سلب تالیفی را قبول داریم و نه جعل تالیفی را در ذاتیات و عرض لازم

قوله او نفیا: در مورد این نفیا قبلا عرض کردم که از عبارات آخوند در در ص ۲۵ و قلائد ص ۳۷ و رحمت الله کرمانی ص ۲ به دست می‌آید این او واو است باید واو باشد و گرنه بگویند او به معنای واو است

^۱ مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ ش.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۹

**فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجودا؛ لأنه بنفسه طريق إلى الواقع،
و ليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا .**

برای بحث وجوب عقلی متابعت این آدرس ها را ببینید در آخوند ۲۵ اوثق ۱۷ ص ۱۷ سید صاحب عروه ۱ ص ۲۵
تقریرات مجدد شیرازی ۳ ص ۲۳۵ دیروز عرض کردیم که لیس طریقیته به خاطر این است که انفکاک امتناع
دارد و وقتی انفکاک امتناع داشته باشد جعل تالیفی طریقیته برای قطع ممتنع میشود و نه میشود سلب تالیفی
کرد و نه میشود جعل تالیفی کرد و تحلیلش گذشت ولی بین آقایان محشین بیانات دیگری هم هست که چاره
ای نداریم که ذکر کنیم. آقایان محشین برای عدم امکان جعل تالیفی همانی که شیخ از آن تعبیر کرد به لیس
طریقیته..... بیاناتی دارند که شاید برخی از اینها را از جهت روح و جان بشود با همدیگر جمع کرد من این بیانات
را تقدیم محضر میکنم

بیان اول :

اعتمادی ۱ ص ۸ فرمودند اگر برای قطع بخواهد جعل طریقیته بشود این تحصیل حاصل است خب این بیان دقیقا
از آن چیزی که دیروز گفتیم بدست می آید لذا رویش وقت نمیگذاریم

بیان دوم: بیانی است که شیخ در مطارح دارد ۳ ص ۳ که آقای سبحانی هم داشت با این تفاوت که او در بحث
حجیت قطع آورده بود ما در بحث طریقیته عرض میکنیم که اینک خود شیخ در مطارح این کار را کرده در اصول
فقه هم ۳۷۸ و ۳۷۹ ملاحظه فرمودید. بیان شیخ این است که فرمودند اگر طریقیته را بخواهد دلیل خارجی به
قطع بدهد، اگر ذاتی آن نباشد و بشود جعل تالیفی کرد آن دلیل خارجی یا ظن است و یا قطع و علم، شک به
حدی از ضعف است که در آن طریقیته نیست، شیخ در عبارت جلد ۲ ص ۱۰ هم که خواندیم فرمود که هیچگونه
واقع نمایی در شک نیست لذا اصل اولیه اش عدم اعتبار است، دلیل خارجی یا باید ظن باشد و یا علم و قطع باشد
اگر ظن باشد که امکان ندارد چرا؟ شیخ در عبارت مطارح میفرماید:

مطارح الأنظار (طبع جدید) ؛ ج ۳ ؛ ص ۳

^۱ (۲) في (ص) : « و نفيا ».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

إذ هو مع إفادة الظن لا يغني من جوع؛ لاستلزامه إثبات الأخص بالأخص^١

اگر بنا باشد خود قطع طریقت نداشته باشد آن وقت ظنی که طریقتش طریقت ناقص است بخواهد طریقت بدهد که خودش وضعش وخیم تر است او که اسوأ حالا است لذا نمیشود، و اگر بخواهد علم باشد این یا سر از دور در می آورد یا سر از تسلسل چطور؟ شما بگویید به این قطع اول یک قطع دومی طریقت میدهد نقل الکلام به آن قطع دوم که این قطع را چه کسی بهش طریقت داده یا خواهید گفت قطع سوم که هکذا یتسلسل و یا خواهید گفت قطع اول که این میشود دور

بیان سوم: از قلائد ص ۳۷ و اوثق ص ۱۷ فرمودند اگر قرار باشد طریقت را دلیل خارجی مثل شارع به قطع ببخشد نتیجه اش میشود تسلسل و هو واضح البطلان به چه بیانی؟ اگر بخواهید بگویید طریقت قطع اول از خودش نیست و قطع دوم با جعل شارع میخواهد به آن طریقت ببخشد نتیجه این است که نسبت به قطع دوم دوباره این سوال پیش می آید و همینجوری نسبت به قطع سوم و چهارم لذا سر از تسلسل در می آورد، اگر قرار باشد شارع حجیت ببخشد باید کلام شارع برای شما قطع بیاورد تا شما به قطع اول طریقت ببخشی، سوال میکنیم این که عمل کردی به بیان شارع آیا غیر از این است که چون طریقت قطع ذاتی است؟ اگر بگوید نه که ثبت المطلوب و میگوییم پس اولی چه نیازی به بیان شارع داشت، و اگر بگوید بلی میگوییم پس این قطعی که بهش عمل کردی و با آن به قطع اول طریقت بخشیدی خودش طریقتش را از کجا آورده میگوید قطع دیگری که یتسلسل یا میگوید قطع قبلی که دور میشود

در مورد عدم امکان سلب تالیفی یعنی همان عدم قابلیت تصرف در قطع که بخواهیم از آن طریقت را بگیریم یک بیانی خود شیخ دارد در ص ۳۱ این بیان را در اصول فقه ملاحظه کردید و آن این است که سلب تالیفی طریقت از قطع می انجامد به تناقض در اعتقاد متکلم و یا تناقض در واقع به چه بیانی؟ سلب بسیط یعنی قطعش نابود بشود سلب تالیفی یعنی قطع داشته باشد ولی قطعش طریقت نداشته باشد از طرفی خودش وقتی میگوید قاطع معنایش این است که مثلاً قطع دارم به حرمت نماز جمعه از طرفی اگر قطعش طریقت نداشته باشد میشود نماز جمعه در عصر غیبت حرام نیست هم حرام است هم نیست = تناقض مثال برای وضعی: این دم نجس است این دم نجس نیست = تناقض

چرا گفتیم تناقض در اعتقاد قاطع چون در یکی از مقدمات تقدیم محضر کردیم که قطع اعم است از جهل مرکب اگر جایی علم باشد یعنی مصیب الی الواقع، این میشود تناقض در واقع، سر از این در میآورد که درواقع هم حرمت جعل شده باشد برای نماز جمعه در عصر غیبت و هم حرمت جعل نشده باشد. این بیان در کفایه ص ۲۳۴ اصول فقه ص ۳۸۳ اوثق ص ۱۸ قلائد ص ۳۷ و همدانی ص ۲۷ آمده است

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطارح الأنظار (طبع جدید) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۳ ش.

یک بیانی هم اوثق دارد ۱ص ۱۸ در همین عدم امکان سلب تالیفی، ایشان فرمود عدم معقولیت تکلیف قاطع به خلاف قطعش چرا؟ چون این اگر میگوید من قاطعم یعنی احتمال خلاف نسبت به مقطوع به نمیدهد و اگر شما به او بگویید به قطع عمل نکن یعنی احتمال خلاف بدهد، این تکلیف بما لا یطاق است چون از عهده اش بر نمی آید چون خودش احتمال خلاف صفر درصد میدهد و شما میگویید احتمال خلاف صفر درصد نیست و آن احتمال موجود است / بحر ۱ص ۲۱ را هم ببینید

پایان فنقول تا نفیا

به سراغ عبارت بعدی کتاب میرویم

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۹

و من هنا یعلم:

أَنَّ إطلاق «الحجة» عليه ليس كإطلاق «الحجة» على الإمارات المعتمدة شرعاً؛.....^۱

این عبارتی که امروز میخواهم درس بدهم یک معرکه آرای است و دقت میخواهد. برای این که عبارت را شرح بدهم لا بد من مقدمات

مقدمه / اول:

در الموجز خواندید که قطع یا طریقی است و یا موضوعی است، قطع طریقی آن قطعی است که فقط به عنوان یک راه است که برسید به موضوع یا حکم لذا در مقدمه دوم عرض میکنم که قطع همانطور که میتواند تعلق بگیرد به حکم میتواند تعلق بگیرد به موضوع، قطع دارم به حرمت شرب خمر، قطع دارم به اینکه این خون است یا خمر است، این قطع طریقی باشد برای رسیدن به حکم یا موضوع، این بحث هایی که میخواهیم از هنا یعلم بخوانیم تا جایی که در مطالب شیخ برسیم به اقسام قطع، بحث سر قطع طریقی است، ولی یک قطع موضوعی هم داریم، حالا قطع موضوعی را میگذاریم بر اساس آن ارتکازی که شما از الموجز دارید و تعریف نمیکنیم چون دقائقی دارد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

مقدمه دوم:

آن است که العلم كما يتعلق بالحكم نحو قطعت بوجوب الصلاة كذلك يتعلق بالموضوع نحو قطعت بخمريه هذا المائع در مورد ظن هم همین است

مقدمه سوم:

ص ۳۷ تنبيه اول را نگاه کنید

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۷

أنه قد عرفت : أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمرًا، و قام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.^۲

شرح: این را اینجا درس میدهم چون نیاز است، به ص ۳۷ که رسیدیم سریع رد میشویم، برای این که قاطع بخواهد عمل کند که گفتیم باید عمل کند، برای این وجوب عمل ۲ چیز بیشتر نیاز نیست ۱- قطع پیدا کند به موضوع ۲- ادله مثبتة از جانب شارع مقدس برای احکام مقطوع قاطع صادر شود، یعنی این آقا قطع پیدا کند که هذا المائع خمر، این قطع، قطع طریقی است، شارع مقدس در بین احکامش ادله مثبتة ای برای احکام مقطوع (خمر) داشته باشد مثلاً بفرماید الخمر حرام، نجس، اجتنب عن الخمر، دیگه باید بهش عمل کند، هیچ بیشتر از این بیان از شارع مقدس نیاز نیست، این بیان بیانی بود که مثبت احکام مقطوع بود، نتیجه این صغری و کبری این میشود که هذا المائع نجس يجب الاجتناب عنه

متن:

قوله فيجعل ذلك: این دلیل مثبت را قرار میدهد کبری، برای صغرای که بهش قطع دارد یعنی هذا المائع خمر انتهى

ولی در مورد ظن چگونه بگوید هذا المائع مظنون الخمریه، دلیل مثبت از شارع مقدس الخمر حرام است، کار با این دلیل مثبت تمام نمیشود چون الان حد اوسط تکرار نشده تا بخواهد نتیجه بگیرد چون دلیل مثبت

^۱ (۱) في الصفحة ۲۹ - ۳۰.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

این نبود که مظنون الخمریه حرام بلکه دلیل مثبت این بود که الخمر حرام، حرام بودن را برد روی واقع خمر، این نیاز دارد به یک مقدمه دیگری، در مورد قطع لا یتحتاج الی ازید ولی در مورد ظن اینگونه نیست علاوه بر الخمر حرام به یک چیز دیگر هم نیاز دارد: بتواند از شارع به دست بیاورد (جعل شارع) که مظنون الخمریه خمر، آن وقت اگر این را به دست آورد نتیجه اش اینگونه میشود:

صغری: مظنون الخمریه خمر کبری: الخمر حرام نتیجه: مظنون الخمریه حرام (این را کبری برای قیاس بعدی قرار میدهد) صغری: هذا المائع مظنون الخمریه کبری: کل مظنون الخمریه حرام نتیجه: هذا المائع حرام

به عبارت دیگر باید بین هذا المائع مظنون الخمریه و الخمر حرام یک جعلی از سمت شارع باشد آن هم این است که مظنون الخمریه خمر

یا به این نحوه قیاس که عرض کردیم یا میتوانید بگویید هذا المائع مظنون الخمریه، کل مظنون الخمریه خمر، هذا المائع خمر (صغری برای قیاس بعدی) کبری: کل خمر حرام نتیجه هذا المائع حرام

اگر این مظنون الخمریه خمر نباشد این قیاس به نتیجه نخواهد رسید

مقدمه چهارم: معنای حجت:

در اصول فقه و مقداری در الموجز خواندید و چاره ای نداریم که تکرار کنیم و وارد بزنگاه شویم، مظفر ص ۳۷۰ و ۳۷۱ اول وارد حجة لغة شد فرمود کل شیء یصلح ان یتحتج به علی الغیر هر چیزی که صلاحیت دارد به وسیله اش احتجاج به غیر بشود میگفتیم ما یتحتج به علی الغیر، بعد من آدرس های فراوانی از لغت دادم که میتونید رجوع کنید که آیا بیان مظفر اصطیاد از لغت است یا لغت این را دارد معجم مقاییس ص ۲۰۹ العین ص ۳ و ۱۰ اساس البلاغه ۱۱۳ لسان ص ۳ و ۵۳

بعد فرمود اما الحجج فی اصطلاح العلمی فلها معنیان او اصطلاحان، یک تعبیرش این بود ما عند المناطقه (منطقی ها) که در حواشی رسائل قلائد ص ۴۱ به الحجج فی باب المبادئ و نایینی در اجود ص ۱۴ به الحجج فی باب الاقیسه تعبیر کرده اند، مرحوم مظفر فرمود معناها کل ما یتالف من قضایا تنتج مطلوباً قضایایی که کنار هم جمع شوند به این قضایا میگوییم حجت که نتیجه کنار آمدن این قضایا این است که ما را به یک مطلوبی برساند بعد فرمود و قد یطلقون (مناطقه) حجت را علی نفس حد اوسط، مثلاً در قیاس العالم متغیر، کل متغیر حادث، فالعالم حادث اینها گفتند در حقیقت وقتی شما میگویید این صغری و کبری حجت هستند که ما را میرسانند به حدوث عالم در حقیقت آن چیزی که ما را رسانده به حدوث عالم تغیر (حد اوسط) است به طوری که اگر از کسی سوال کنی علت حدوث عالم چیست در جواب میگوید لتغیره، چون عالم تغیر دارد، پس درحقیقت این اثبات حدوث برای عالم که در نتیجه یک قیاس بهش میرسیم آن چیزی که موثر است در رساندن ما به مطلوب آن حد اوسط

است پس حجت در حقیقت این حد اوسط است که این کاملاً با آن معنای لغوی هماهنگ است چون اگر از من بپرسند که چرا میگوییم عالم حادث است احتجاج میکنم که به خاطر تغییرش لکن همینجا رجوع کنید به سید صاحب عروه ببینید ایشان چه حاشیه ای زده ۱ص ۳۵ / بعد علامه مظفر فرمود حجت در اصطلاح اصولیون کل شیء مثبت متعلقه و لا یبلغ درجۃ القطع، هر چیزی که اثبات متعلق خودش را بکند، این اثبات خیلی درس داشت دیگره لذا در امر ۵ فرمود اطلاق حجت بر اصول عملیه، حجت است به معنای لغوی و گرنه اصول عملیه حجت به معنای اصولی نیستند چرا؟ چون اصول عملیه عند الشک جاری میشوند و هیچ وقت اثبات متعلق نمیکند، لسان اصول عملیه لسان کشف واقع نیست، لسان شک نسبت به واقع است، فقط برای رفع تحیر در مقام عمل است.

در همین بحث فرمود که اطلاق حجت بر قطع هم اطلاق به معنای لغوی است وقتی میگوییم القطع حجة یعنی قطع آن چیزی است که میشود به وسیله آن در مقابل خصم احتجاج کرد ولی قطع حجت به معنای اصولی نیست به خاطر اینکه اثبات متعلق در مورد جایی به کار میرود که یک جعلی باشد، این اثبات را مظفر تعبیر کرد به این که شارع مقدس پشت آن بایستد یعنی همان ظن معتبر یعنی همان دلیل، با آن ایستادن شارع پشت آن اثبات متعلق بکند، در مورد قطع که بد شارع اثباتا و نفیا کوتاه است.

در مورد چه چیزی حجت اصولی به کار میرود؟ خبر واحد ثقة، وقتی میگوییم خبر واحد حجت است این حجت به معنای اصولی است، خبر واحد چیزی است که یشب متعلقه و لا یبلغ درجۃ القطع

اینها یادآوری از مظفر بود ولی آیا همه با مرحوم مظفر موافقت؟ کتب اصولی ما وقتی در مورد قطع، حجت را به کار میبرند به چه معناست؟؟ آیا میتوان گفت حجت یک معنا بیشتر ندارد یعنی ما یک اصطلاح بیشتر نداریم و آن اصطلاحی است که هم در اصول هم در منطق و هم در کلام به کار میرود

قبل از اینکه ادامه بدهم رک غوامض ۱ص ۱۷۰ ایشان فرموده که یک حجت به اصطلاح متکلمین هم داریم، به جای اینکه کم کند زیاد کرده، که از روایات به دست می آید ذلك الحجة البالغة حالا معنایش چیست؟ هو رفع العذر الذی به صح للمولی الاحتجاج علی عبده عند مخالفته القطع و عند اتمام الحجة علی العبد، بعد که من مطلبم را عرض کردم ببینید این حرف ها اصلاً گفتنی است یا یک معنا بیشتر برای حجت نداریم و این ها همه میشود مصادیق آن معنا

نظر شیخ انصاری و بسیاری از قداما: مطارح ۳ص ۵۳ و ۶۰ را خوب بخوانید. // مرحوم شیخ در عبارات فرائد ۳ تا تعبیر برای حجت به کار میبرد

تعبیر اول: الوسط الذی به یحتج علی ثبوت الاکبر للاصغر و یصیر واسطه للقطع بثبوت الاکبر للاصغر، حجت حد اوسط است

تعبیر دوم : الوسط لاثبات حکم متعلقاته شرعا، همانی که م مظفر فرمود یثبت یعنی با جعل و عنایت شارع اثبات شود، دوباره گفت الوسط

تعبیر سوم: ما یوجب القطع للمطلوب که این ما یوجب مصادقش در عبارات همان الوسط است مثلا در همان مثال العالم حادث همان تغیر مصادق برای این ما یوجب است

اگر عبارات شیخ در مطارح را خوب بخوانید متوجه میشوید که شیخ قائل است که حجت یک معنا و یک اصطلاح بیشتر ندارد و همان اصطلاح حد اوسط است (شما تامل کنید که کل شیء یثبت متعلقه که م مظفر گفت آیا برگشتش به این نیست؟)

عبارت شیخ در مطارح ۳ ص ۳:

مطارح الأنظار (طبع جدید) ؛ ج ۳ ؛ ص ۳

: أن الحجّة في مصطلح أهل العلم- ((فرمود در اصطلاح اهل علم نه در مصطلح اصولی فقط، فرقی نمیکند در چه علمی باشد، البته کتاب اصولی دارد مینویسد ولی اگر اصطلاح دیگری داشت باید میگفت)) علی ما هو المبیّن فی علم المیزان- ما يقع وسطا لإثبات أحكام الموضوعات من المحمولات لها^۱
رک همدانی ۲۸ و ۲۹:

حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) ؛ ص ۲۸

و الظاهر أن الدلیل فی مصطلح الاصولیین- علی ما عرفوه بأنّه ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه إلی مطلوب خبری ((آن چیزی است که با آن به یک مطلوب خبری میتوانی برسی مثلا العالم حادث)) ینطبق علی ذلک.

بعد مبنویسد این اصطلاح اصولی ها با اصطلاح منطقی ها منطبق است :

حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) ؛ ص ۲۹

^۱ (۱) «ش»- علم.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطارح الأنظار (طبع جدید) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۳ ش.

و قد أشرنا إلى أنّ اصطلاح الاصوليين أيضا ينطبق على هذا الاصطلاح، كما هو ظاهر عبارة المصنّف ((شاگرد شیخ
تصریح میکند)) قدّس سرّه^۱

سید صاحب عروه ۱ ص ۳۵: قد يحكى عن المصنف في درسه (يعنى به زبان هم میآورده در درس)) اتحاد اصطلاح
الاصولى و المنطقى هنا، يعنى يك اصطلاح بيشتتر ندارد

تا الان ثابت شد که شیخ دو اصطلاح را قبول ندارد و حجت در بیان شیخ همان حد اوسط است

رک بحر ۱ ص ۲۹ و بحر ۱ ص ۳۳ نوشته و ان لم يثبت لهم اصطلاح فيها، گرچه برای اصولی ها اصطلاح جدیدی غیر
از منطقی ها نیست رک تمهید ۱ ص ۳۱ التحقيق في معنى الحجة... که یک بحث خارجی کاملی ایشان انجام
داده که میتوانند ببینید

^۱ همدانی، رضا بن محمد هادی، حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۱ ق.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۹

و من هنا يعلم: أنَّ إطلاق «الحجّة» عليه ليس بإطلاق «الحجّة» على الأمارات المعتبرة شرعا.....^۱

مقدماتی را عرض کردیم و آخرین مقدمه در مورد معنای حجت بود و ما نظر شیخ را عرض کردیم، مطلبی که اضافه کنم این است که از حجت اصولی آقایان تعبیر کرده اند به حجت فی باب الادله شما این تعبیر را در فرائد ص ۳۰ و هم در اجود ص ۳۱۴ میبینید، قدمای آقایان را به عنوان نمونه میتوانید نظرشان را در زبده شیخ بها ص ۲۶ و اوثق ص ۱۹ و همدانی ۲۸ ببینید. اینها عمدتا وقتی میخواستند حجت را تعریف کنند این گونه میگفتند ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبری، آنی است که اگر دقیق به دست بیاید انسان میتواند برسد با آن به یک مطلوب خبری مثلا در مثالی که میزدیم تغییر آن چیزی است که میشود با آن برسیم به مطلوب خبری العالم حادث، این تعبیری که از شیخ در رسائل داریم کاملا هماهنگ است با این تعبیری که در کتب اصولی رایج است گفتیم ۳ نظر دارد اگر خوب نظر کنید میبینید که ما يمكن النظر بصحيح النظر فيه میشود حد اوسط که قول شیخ است. پس کاملا بیان شیخ هماهنگ است و آقایان یک اصطلاح بیشتر نداشتند برای حجت که همان اصطلاح حد اوسط است، منتهی این نکته را قبول داریم که آقایان اصولی ها بین این حد اوسط که در بحث منطق بهش میگویند حجت با این حد اوسط که در اصول بهش میگویند حجت تفاوتی را قائلند که یک قسمت از بحث آن سیاتی ان شاء الله ولی یک بحثش جایش اینجاست که شاید به خاطر همین تفاوت که البته تفاوت ماهوی ایجاد نمیکند بلکه یک تفاوت در ریز قید است عده ای قائل به دو اصطلاح شده اند، تفاوت چیست؟ اگر میخواهید پی ببرید مطارح ص ۵۳ را باید با دقت بخوانید و فوائد الاصول ص ۳۷ را بخوانید و آن این است که **حد اوسطی که در حجت منطقی میگوییم** بین این حد وسط و بین اکبری که میخواهیم ثابتش کنیم برای اصغر، علقه و رابطه تلازمیه است، این علقه یا به نحو علی و معلولی است یا به تصریح شیخ در مطارح به نحو هر دو معلول برای یک علت دیگر است، این در تتمه حد اوسط خوابیده، تطبیق مثال دیروز: این حدوث عالم که بار کردن اکبر است برای اصغر، این حدوث با این وسط (تغیر) کاملا با یکدیگر رابطه ی تلازمیه دارند یعنی تغیر علت حدوث است. و این تغیر در ناحیه صغری هم وجود داشت لذا شد حد اوسط و سبب بار شدن حدوث شد بر عالم، دیروز گفتیم اگر به این آقا بگوییم دلیل بر حدوث عالم چیست میگوید تغیر، **لکن حد اوسط در حجت اصولی** این دیگر به جعل شرعی است همانی که مظفر وقتی داشت اثبات (ثبوت متعلقه) را درس میداد ص ۳۷۰ فرمود یعنی بگونه مثبتا له ان اثباته له یكون بحسب الجعل من الشارع همان است که شیخ در مطارح ص ۵۳ ازش تعبیر میکند به یک علت تعبدی شرعی، در حجت منطقی علت عقلیه است چون رابطه علی و معلولی است. علت تعبدی شرعی مثل این مثال که عرض کردیم هذا المائع مظنون الخمریه باید از شارع یک تعبدی برسد که کل مظنون الخمریه خمر به وسیله امارات، این

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

بیان هم که از شارع مقدس رسیده الخمر حرام، آن وقت نتیجه بگیریم هذا المانع حرام. اگر این جعل شارع وجود نداشت که کل مظنون الخمریه خمر به هیچ وجه از این هذا المانع مظنون الخمریه و الخمر حرام نمیتوانستیم برسیم به هذا المانع حرام چون در مقدمه توضیح دادیم که حد اوسط این ها یکی نیست. این کل مظنون الخمریه خمرٌ هیچ رابطه علی معلولی ندارد، مظنون الخمریه خمر است؟؟!! این را که دست عقل بدهی میگوید حاشا و کلا، این مظنون الخمریه، خمر است به خاطر تعبدی که از شارع رسیده همانی که شیخ اسمش را میگذارد علت تعبدی شرعی لذا اینجا حجت اصولی حجتی است که به جعل شرعی است. رک اجود ص ۱۴ تهذیب امام ص ۴۱ تهذیب الاصول سبزواری ص ۲۱۴ بحوث سید شهید ص ۲۷

حل عبارت با توجه به مقدمات

با این مقدماتی که عرض کردم سراغ حل کردن عبارت کتاب میرویم:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۹

و من هنا يعلم: أنّ إطلاق «الحجّة» عليه ليس كإطلاق «الحجّة» على الأمارات المعتمدة شرعا؛ لأنّ الحجّة عبارة عن: الوسط الذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطة للقطع بثبوت له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: الظنّ حجّة، أو البينة حجّة، أو فتوى المفتى حجّة، يراد به كون هذه الامور أوساطا لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية، و كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه.

و كذلك قولنا: هذا الفعل ممّا أفتى المفتى بتحريمه، أو قامت البينة على كونه محرّما، و كلّ ما كان كذلك فهو حرام.^۱

قوله و من هنا يعلم: اگر بخواهیم عبارت را حل کنیم باید به تمام قیود نگاه کنیم، شیخ برای این که ادعایش را ثابت کند از ۲ چیز کمک میگیرد، چیزی که مغفول بسیاری از محشین بود، یکی من هنا که من سببیه است یعنی آن مطلب بالا دخیل است در این ادعایی که الان میخواهم بکنم، چیزی که بالا گفتیم چه بود؟ این بود که طریقی قطع بنفسه است و دست شارع اثباتا و نفیا بسته است و نه میتواند سلب تالیفی کند و نه میتواند جعل تالیفی بکند، اصلا شارع این جا جعلی ندارد به خلاف ظن که جعل شارع دخیل است یعنی من هنا + تعریف حجت که عبارت است از حد اوسطی که سبب اثبات اکبر میشود برای اصغر و سبب قطع به نتیجه میشود پس با آن من هنا و این تعریف حجت نتیجه این میشود که حجتی که بر قطع بار میشود (القطع حجه) با حجتی که بر ظن

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

بار میشود (الظن حجه) یک سنخ نیست چرا؟ خود شیخ در مطارح ۳ ص ۳ فرموده اوثق هم تصریح میکنند که این حجتی که بر قطع بار میشود مسامحه ای است برخی مثل صاحب غوامض ازش تعبیر کرده اند به مجازی، ولی حجتی که بر ظن معتبر بار میشود کاملاً حقیقی است چطور؟ کافی است این من هنا را با تعریف حجت بگذاری کنار یکدیگر، من هنا این بود که قطع طریقیتش مال خودش است و شارع جعل ندارد ولی ظن تمام حقیقتش به جعل شارع است، تعریف حجت هم در آن جعل شارع خوابیده بود، علت تعدیه شرعیه، پس بار شدن حجت بر قطع مثل بار شدن حجت بر ظن نیست، یا اصلاً نباید بار شود یا اگر بار میشود مسامحه است مثلاً مظفر میفرمود حجت لغوی است ولی شیخ تصریح دارد که مسامحه است چون در قطع جعل شارع اصلاً مطرح نیست ولی در ظن جعل شارع مطرح است. ظاهر عبارت شیخ ۲ بیان دارد بر اینکه چرا حجت بر قطع بار نمیشود، حجت اصولی با تعریفی که کردیم که البته گفتیم این حجت اصولی در دید شیخ با حجت منطقی فرق ماهوی ندارد چون ماهیت هر دو حد اوسط هستند، ۲ بیان دارد: تا این مقدار عبارت را بخوانم بعد نکاتی را عرض کنم و بعد این ۲ بیان را عرض کنم

قوله لان الحجه عبارة: این جا حاشیه صاحب عروه ۱ ص ۳۶ و حاشیه ۱ ص ۳۷ را ملاحظه بفرمایید و اوثق ۱۱ ص ۱۸ هم همان تعبیر من باب المسامحه را دارد و غوامض ۱ ص ۶۸ تعبیر یعدّ مجازاً را دارد

قوله عبارة عن الوسط.....: این اولین تعبیر شیخ است و دو تعبیر دیگر هم دارد

قوله كالتغير لاثبات حدود العالم: این جا محل لغزش قلم ها بوده است مانده اند چه کار کنند چرا مانده اند؟ از یک طرف مثالی که شیخ زده علت لزومیه است باید حجت منطقی باشد از یک طرف ادعا این بوده که اطلاق حجه علیه لیس کاتلاق الحجه بر امارات، بحث سر حجت اصولی است که مینویسد لان الحجه مانده اند که چطور حلش کنند اگر این لان الحجه عبارة عن ... را حجت اصولی بگیرند مثال را چه کار کنند اگر بگیرند منطقی آخه این جا چه کار به حجیت منطقی داشتیم!!؟ بحث سر حجیت اصولی بود، مانده اند چه کنند و ببینید چه بلاهایی بر سر عبارات شیخ آورده اند، با مطالبی که عرض کردم مشخص شد که شیخ اصلاً دو اصطلاح ندارد بلکه یک اصطلاح هست که هم تطبیق میکند بر منطقی و هم تطبیق میکند بر اصول، این همه دعوا با این فحص که کردیم و جمع قرائنی که کردیم حل شد فهمیدیم شیخ چیزی به نام حجیت منطقی که مغایر باشد با حجت اصولی ندارد لذا میگوییم کالتغير مثال تکوینی است برای این حجت تعریف شده و آن مثال مظنون الخمریه مثال شرعی است لذا عبارت هیچ مشکلی ندارد

قوله فقولنا: حالا میخواهد تطبیق دهد بر شرعی، گفتیم هذا المائع مظنون الخمریه آن بیانی هم که ما داریم الخمر حرام کار را تمام نمیکند چون حد اوسط تکرار نشده است، این مظنون الخمریه است و بیان شارع رفته روی خمر واقعی نه مظنون الخمریه، باید یک تعدی از شارع بیاید بین این ها را بسازد که آن تعدی کل مظنون الخمریه

خمر است پس حد اوسط ساخته میشود ولی تلازم ندارد و با تعبد شارع است لذا نتیجه این میشود که هذا المانع خمر و الخمر حرام و نتیجه میگیریم هذا المانع حرام

ولی نسبت به علم چطور؟ گفتیم این معنای حجت در مورد علم نیست لا بد میگوئید اینگونه بنویسیم دیگر :
هذا المانع معلوم الخمریه ، کل معلوم الخمریه خمر، الخمر حرام، وزان علم و قطع میشود وزان ظن، آن وقت نتیجه بگیریم هذا المانع حرام گفتیم علم حجت اصولی واقع نمیشود حد وسط واقع نمیشود چرا؟ مقدمه ای که درس دادم دیگر، این بود که گفتیم این علم، علم طریقی است نه موضوعی، هذا المانع معلوم الخمریه یعنی چه؟ اگر منظورت این است که علم طریقی شده تا کشف تام کنم که این مایع خمر است، این همان هذا المانع خمر است دیگر، دیگر نیازی به کل معلوم الخمریه خمر نیست، چه نیازی هست؟ این طریق بود نه موضوع که، هذا المانع معلوم الخمریه هیچ تصویری ندارد هیچ بیانی ندارد الا هذا المانع خمر، در یک مقدمه دیگر ص ۳۷ را درس دادم لذا همین مقدار که ما با علم طریقی احراز کنیم که این مایع خمر است کافی است و لا یحتاج الی ازید از ادله مثبتیه حکم شرعی این موضوع، همین مقدار که بگوید الخمر حرام کار تمام است دیگر نیازی به کل معلوم الخمریه خمر نداریم، به چنین جعلی نیاز نداریم به علاوه اینکه گفتیم علم طریقی یعنی انکشاف دیگر چیزی نمیماند که شارع بیايد بگوید کل معلوم الخمریه خمر (مطرح ۳ ص ۴/قلاند ۱ ص ۳۹) پس و من هنا یعنی از مطالب بالا که گفتیم قطع بنفسه طریق الی الواقع است و طریقیست هم یعنی انکشاف تام پس دیگر چیزی نمیماند، وقتی شما از راه علم میرسید به اینکه این مایع خمر است دیگر هیچی نمیماند تمام حقیقتش این است که این علم به شما میگوید منکشف شد به انکشاف تام لذا خود شیخ در مطرح تعبیر میکند قطع رابه یک چراغ، چراغ حقیقتش روشنگری است دیگر چیزی که به چراغ روشن گری نمیدهد، این علم عین انکشاف است دیگر چیزی نمیماند که شارع مقدس بخواهد در رابطه اش بیان داشته باشد، همین که با علم طریقی احراز میکنیم خمریت را یعنی هذا المایع خمر بعدش هم که مولا یک بیان دیگری دارد که مثبت است که الخمر حرام لذا به چیز دیگری نیاز نیست و نیاز به جعل کل معلوم الخمریه خمر نداریم. همه این ها را من از من هنا کشیدم بیرون و الا خود شیخ اشکالات دیگری بر اینکه قطع بخواهد حجت اصولی باشد را بیان کرده. عبارات قلاند قشنگ است میخوانم که از مطرح گرفته. عبارت مطرح:

مطرح الأنظار (طبع جدید) ؛ ج ۳ ؛ ص ۴

، ظهر أن العلم ليس بهذه المثابة؛ علم مثل ظن نیست فإن العلم مرآة و طریق إلى الواقع، و ليس واسطة حد اوسط
نمیشود چون عین انکشاف است فی ترتب أحكام متعلّقه عليه متعلّق بل هو آلة للوصول إليه واقعا عند العالم این
علم فقط به شما میگوید احراز کن این مایع خمر است همین و همین، کشفیت خمریت این مایع، که شما وقتی

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطرح الأنظار (طبع جدید) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۳ ش.

عالم میشوید میفهمید این مایع خمر است و الخمر حرام هم که جعل شده است پس به هذا المایع حرام میرسید

قلاند ۱ ص ۳۹ =

قلاند الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۹

إِنَّ الْحِجَّةَ حُجَّتُ أَصُولِي أَكْرَجَعُ تَعْبُدِي شَرَعِي مِشْوَدُ بَرَايِ اَيْنَكِه شَمَا بَا آنْ بَه اِنكشاف برسید چون تاریکی در ظن وجود دارد عبارة عمّا يحصل به الانكشاف، فلا يطلق على نفس الانكشاف اطلاق نمیشود بر علمی که بنفسه طریق است الى الواقع و طریق یعنی عین الانكشاف

عبارت را ببینید كالتغير لاثبات حدوث العالم.....

قوله البينه حجه:مصادق یک ظن معتبر است در موضوعات

قوله فتوى المفتي حجه:فتوای مفتی ظن آور است دیگر این ها همه مصادیق ظن هستند

قوله يراد به: يراد به این قولنا

قوله اوساطا:چون حجیت می آید وسط،لاثبات احكام متعلقات این امور،ظن یک متعلقی دارد دیگر،مظنون،حالا در این مثالی که من نوشتم هذا المایع...میخواهیم حکم (حرمت)را بار کنیم روی هذا المائع،شما وقتی میخواهید بگویید بینه حجه،این بینه به یک چیزی خورده است،مثلا خورده به نجاست این پیراهن،میخواهم ثابت کنم نجاست را برای این پیراهنی که به نجس بودنش بینه شهادت داده

قوله و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه:اینجا ببینید محشین چه کرده اند گفته اند داری در خلا بحث میکنی کجا ما یک همچنین اماره ای داریم،در کدام تعبد شرعی ما داریم كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، بنده از شیخ دفاع کردم میدانید شیخ چیکار کرد همانی که نوشتم آن چیزی که شارع با تعبد و اماره به ما میگوید که بگو كل مظنون الخمرية خمر این را شارع به ما میگوید یکی هم ثابت شده از شارع داریم که الخمر حرام یا يجب الاجتناب عنه شیخ دیگر این ها را در کتاب باز نکرده است آمده حاصل این ها رانوشته و حد وسط ها را حذف کرده است

قوله هذا الفعل:شرب توتون مثلا

^۱ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعلی، قلاند الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

قوله كل ما كان كذلك: كما ما افتى المفتي بتحريمه فهو حرام این را از تعبد شرعی می آوریم، این را از ادله شرعی که فتوای مفتی را برای ما حجت میکند می آوریم نتیجه میشود هذا الفعل حرام

قوله قامت: عطف به افتی، نکته ای که باید دقت شود این است که قامت عطف است به افتی لذا هذا الفعل بر سرش می آید، شما میدانید بینه در ۲ جا به کار میرود یکی در موضوعات مثلاً بینه قائم میشود که این مایع خمر است یا استفاده میشود در حکم وضعی، بینه قائم میشود که این لباس نجس است، ولی ایشان فرمود هذا الفعل مما قامت البینه علی کونه محرماً، مثال شیخ برای حکم تکلیفی است این را چه کنیم؟ اگر بگوییم هذا، بعد بگوییم الفعل مما قامت..... این که خلاف ظهور است، یا آن که آن کاری که اعتمادی کرده را بکنیم و بگوییم او قامت البینه علی کونه خمرًا محرماً، یک خمر اضافه کرده تا بشود بینه در موضوع و این جواب را هم نمیتوانیم بپذیریم چون هذا الفعل میشود بی خود و بی جهت، این چطور مبتدا و خبری است، تنها راهی که وجود دارد این است که تعبیر تحریم در عبارت آقایان یک وقت هایی برای حرمت وضعی به کار میرود اتفاقاً شاهد هم داریم در عبارات خود شیخ، با هذا الفعل هم درست در می آید مثلاً دست زدن به خمر مما قامت البینه علی کونه محرماً یعنی علی کونه نجساً

فرائد الأصول: ج ۱؛ ص ۲۹

و هذا بخلاف القطع؛ لأنه إذا قطع بوجوب شيء، فيقال: هذا واجب، و كل واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته.....

بیاناتی را عرض کردیم با استفاده از مطارح و قلائد و من هُنایی که در عبارت خود شیخ بود ولی خود شیخ ۲ بیان دارد که چرا قطع حد اوسط واقع نمیشود و نمیتواند حجت اصولی باشد و نمیتوانیم بگوییم هذا المایع معلوم الخمریه، کل معلوم الخمریه خمر، این را نمیتوانیم بگوییم چرا؟ شیخ ۲ بیان دارد و یک بیان دیگر هم در مطارح دارد (تأثیر المتأخر فی المتقدم مطارح ۳ ص ۵ قلائد ۱ ص ۴۰ و ۴۱)

بیان اول: کذب کبری است میگوید کل معلوم الخمریه حرام کاذب است چون کل فقه را هم بگردیم آن بیانی که وجود دارد این است که الخمر حرام، ما نداریم کل معلوم الخمریه حرام، اگر قطع بخواهد حد اوسط قرار بگیرد کذب کبری پیش می آید

بیان دوم: این را از والحاصل ص ۳۰ میفهمیم اتحاد الموجب و الموجب، اتحاد السبب و المسبب یا تحصیل حاصل یا حصول حاصل (تامل کنید فرق تحصیل حاصل با حصول چیست؟؟ تحصیل محصل میخواهد)

اگر قرار باشد قطع در ناحیه حد وسط قرار بگیرد بگوییم کل معلوم الخمریه حرام این سر از اتحاد سبب و مسبب در می آورد به چه بیان؟ حجت را تعریف کردیم به اینکه حد اوسطی است که سبب اثبات اکبر برای اصغر میشود

و یصیر واسطهً للقطع بثبوته له، این یصیر واسطهً، اسم یصیر به وسط میخورد دیگر، وسط اسم دیگر حجت بود، آن وقت این عبارت این میشود الحجه واسطهً للقطع، یعنی سببٌ للقطع، حالا اگر حجه بخواید به قطع بار شود میشود القطع واسطهً (سببٌ) للقطع یعنی سبب و مسبب میشود یکی، اثبات کردیم که اگر قطع بخواید حد وسط شود اتحاد سبب و مسبب میشود

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۹

و هذا بخلاف القطع؛ مطالبی که در فقولنا برای ظن تطبیق دادیم این ها بخلاف القطع است و قطع نمیتواند حجت اصولی واقع شود لآنکه إذا قطع اگر رک به قلائد ۱ ص ۴۰ صاحب قلائد میگوید مرحوم استاد این مثال اذا قطع المكلف بوجوب شيء را نداشت در آن رسائل اولیه و در دوره اخیر ما اضافه کرد مثالی که در رسائل داشته مثال صفحه بعد است كذلك العلم بالموضوعات، آن بوده، بعد میگوید به استاد گفتیم که از اول گفتیم که بحث اصولی بر سر احکام است، این مثال مقطوع الخمریه که برای موضوعات است که ایشان این مثال را اضافه کرد چون وجوب، حکم است بوجوب شيء، فیقال: هذا واجب، یعنی معلوم الوجوب و کلّ واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته بنابر قول به پذیرش ضد خاص و پذیرش وجوب شرعی مقدمه میگویند قطع داریم به وجوب این شيء مثلا صلاة، به آن یک کبرایی اضافه میشود = کل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته (ضده) شرعاً و از آن قطع استفاده میکنیم (وجوب فعل) و به مطلوب میرسیم این مثال برای حکم بود .

و كذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمرية شيء، فیقال: هذا خمر، و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه، و لا يقال یعنی علم به عنوان حد اوسط نمی آید، این همان دلیل کذب کبری است : إنّ هذا معلوم الخمرية، و كلّ معلوم الخمرية حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما علم أنّه خمر.

و الحاصل اتحاد سبب و مسبب را میگوید: أنّ كون القطع حجة غير معقول؛ لأنّ الحجة دومین تعبیر شیخ از حجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.^۱

جلسه شانزدهم

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۰

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

و الحاصل: أن كون القطع حجة غير معقول؛ لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع^۱

یک نکته ای را عرض کنم که نکته دقیقی است در عبارت دیروز که فرمود و كذلك قولنا: هذا الفعل ممّا أفتى المفتی بتحريمه، أو قامت البینة علی كونه محرّما^۲

اولا به بیان آقای اعتمادی ص ۱۹ اشکال کردیم که آمده بودند خمر را اضافه کرده بودند، ثانيا اگر کسی از شما اینگونه سوال کند که بحث سر این بود که شیخ میخواست ظن را به عنوان حد اوسط قرار بدهد الآن این شد هذا مظنون الخمریه، کل مظنون الخمریه یجب الاجتناب عنه، بله اینجا ظن حد اوسط آمد و حجت اصولی است، ولی در مثال های آتی چی؟ هذا الفعل مما أفتى المفتی بتحريمه و کل ما أفتى المفتی بتحريمه فهو حرام، ظن الان کجاست به عنوان حد اوسط، یا مثال های دیگر مثل بینه، کجاست ظن؟ جواب آن است که در دل و جان ما افتی المفتی بتحريمه ظن خوابیده چون این از مصادیق مظنونات است، این ها عبارة اخرى مظنون الحرمه هستند، لذا ایشان کلمه ظن را نیاورده ولی تطبیق و مصداقش را آورده، از این جهت کسی اشکال نکند.

بحث در این بود که شیخ فرمودند قطع حجت اصولی نیست عرض کردیم در کتاب ۲ دلیل آوردند یکی از دلیل ها کذب کبری بود و یکی از دلیل ها هم اتحاد سبب و مسبب بود که نکاتش ماند

عبارت والحاصل را ببینید :

و الحاصل: أن كون القطع حجة غير معقول؛ لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب یعنی نسبت دادن این حکم به این موضوع غیر معقول است، فلا يطلق على نفس القطع پس اطلاق نمیشود حجت به خود قطع، چیزی که سبب قطع است اگر به خودش بگوییم قطع، یعنی القطع سبب للقطع، اتحاد سبب و مسبب پیش می آید

این از جهت عبارت اما از جهت نکات:

بعضی از آقایان محشین مثل غوامض ص ۷۸ فرمودند که این کلمه فالحاصل دیگر چیست که شما اینجا به کار بردید، این که یک بیان جدیدی است، حاصل را جایی به کار میبرند که میخواهند ملخص ما تقدم را بیان کنند، حال آن که این فالحاصل کاملا یک مطلب جدید است جواب آن است که با نکاتی که ما دیروز عرض کردیم کاملا والحاصل جا دارد میدانید این والحاصل خلاصه چیست؟ همان و من هنا یعلم، همین که شیخ فرمود لانه بنفسه طریق الى الواقع لذا از آن من هنا یعلم این مضمون والحاصل به دست می آید ولی آن چیزی که تو خودت میتوانستی به دست بیاوری را ما ذکرش کردیم. از محشین صاحب تسدید القواعد ص ۱۷ و ۱۸ همین نکته را توضیح میدهند، برای این عبارات رک مجدد شیرازی ص ۲۴۸ ایشان نسبت به این عبارت یک اشکال دیگری دارد، او

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

اگر مینویسد والحاصل نباید بیاید اشکالش اشکال غوامض نیست ایشان یک حیثِ نگاهی دیگری دارد یک وقت نگوید ایشان با صاحب غوامض همراه است عبارتش را خوب بخوانید

اوثق ص ۲۳ را هم نگاه کنید فرمودند که و الحاصل باطلاقه غیر تام کاملاً با مطالبی که عرض کردیم این حاشیه برای شما حل خواهد بود

قبل از اینکه به عبارت بعد بپردازم یک مشکله ای که مشکله قوی ای هم هست باید حلش کنیم ببینید در بین محشین صاحب غوامض فرموده این اشکال وجود دارد ص ۷۵ و ۷۶ کدام اشکال؟ این اشکال که شما گفتید کل معلوم الخمریه حرام، این کاذب است چون ما در ادله داریم الخمر حرام، اشکال میشود به شیخ که در مورد ظن هم همینطور است شما آمدید از جمع کردن یک صغری و کبری که یکی از آن ها به جعل شارع بود ظن را حجت اصولی اعلام کردید یعنی کل مظنون الخمریه حرام، رسیدید به کل مظنون الخمریه حرام بعد این را کبری قرار دادید برای هذا المایع مظنون الخمریه نتیجه گرفتید که هذا الماء حرام، خب همونطوری که کل معلوم الخمریه حرام کاذب است چون ما الخمر حرام داریم کل مظنون الخمریه حرام هم کاذب است لذا بیان شما، بیان تمامی نیست، اشکال کذب کبری مشترک الورد است، همان اشکالی که سبب شد علم حجت قرار نگیرد سبب میشود که ظن حجت قرار نگیرد، این اشکال را به بیان دیگری هم مطرح کردند من جمله خود شیخ در مطارح ص ۵ که این اشکال یک طرف دیگری هم دارد که اینگونه مطرح بکنیم بگوییم که چطور کل مظنون الخمریه درست بود مگر چه بیلی به کمر معلوم الخمریه خورده است خب این هم درست باشد چرا این باید کاذب باشد؟ خود صاحب غوامض میفرماید راه حل این را نایینی فرموده و ما (صاحب غوامض) راه حل نایینی را میپسندیم و مطرح میکنیم، رک اجود ص ۱۵ ایشان ۲ بار تصریح میکنند که این هذا المایع مظنون الخمریه و کل مظنون الخمریه حرام قیاس مسامحه ای است، این قیاس حقیقی نیست لذا حل این از نظر ایشان این است که این ها قیاس های مسامحه ای هستند و حقیقی نیستند، همین بیان را اعتمادی ص ۹ دارد، نایینی ص ۸ را ببینید عبارت ایشان این است

فوائد الاصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۸

و من هنا يظهر: انه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الأدلة الشرعية، بل صورة قیاس أشبه بالمغالطة، فقولك «هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه» قیاس صوری لا واقع له

اگر قرار باشد شیخ اینطور صحبت کرده باشد که خودش را سرکار گذاشته، میخواهد بگوید ظن مثل علم نیست بعد در تحلیل این قیاس ها را مطرح میکند که این ها هم قیاس های مسامحه ای لا واقع له است!!!! واقعا جواب این است!!!!؟ جواب این نیست

جواب آن است که خود شیخ با دقت گفته و با دقت به دست می‌آید، گوش کنید رفقا، شما جواب آن لا ینقال را که ص ۵ مطرح شروع میشود و کل ص ۶ با دقت بخوانید ببینید این چیز هایی که میگویم از آن در می آید یا نه، منتهی من یک بیان ساده ای تقدیم محضر میکنم: آن چه که ما از شارع مقدس داریم این است که الخمر حرام و این یک حکم واقعی تشریع شده لوح محفوظی است حالا بنده با یک مایعی برخورد کردم الخمر حرام یا نجس یا یجب الاجتناب عنه، فرقی نمیکند، یک وقتی برای شما علم حاصل میشود که این مایع خمر است، چطور علم حاصل میشود، مثلاً ۵۰۰ نفر به شما میگویند این مایع خمر است، این جا اگر تعبیر کنیم هذا المایع معلوم الخمریه این علم هیچ نقش بازی نمیکند در این قضیه به عنوان قید موضوع چرا؟ چون اینجا علم طریقی است یعنی خبر متواتر طریقی بود که من متوجه شوم هذا المایع خمر، تنها کاری که این علم و قطع کرد انکشاف تام بود که برای شما حاصل بشود که این مایع خمر است، وقتی احراز شد دیگر برای رسیدن به نتیجه چیزی غیر از دلیل حکم واقعی نمیخواهم یعنی با همان الخمر حرام کار تمام میشود و میشود هذا المانع حرام، لذا علم قیدیت در موضوع ندارد، نقشی ندارد فقط یک انکشاف تام بود یعنی اصلاً معلوم الخمریه یعنی خمر، هیچ کاری دیگر نمیکند، ولی اگر بین به شما خبر بدهد یا خبر واحد ثقه، آن وقت برای شما این قضیه حاصل میشود که هذا المایع مظنون الخمریه، کی گفته که مظنون الخمریه خمر؟؟ یعنی من میگویم این راجح الخمریه است، احراز شده برای من؟؟!! کجا احراز شده؟؟!! بین مگر محرز میکند؟ مگر خبر واحد ثقه محرز میکند؟ هیچ وقت هذا المایع مظنون الخمریه نتیجه اش نمیشود هذا المایع خمر، این خنده دار است، این جاست که شارع باید پا در میانی کند باید بگوید بین به تو خبر داده است؟ من بین را به عنوان یک اماره در موضوعات جعل حجیت میکنم و پشتش ایستاده ام، در اثر این حجیت برای بین قضیه مظنون الخمریه خمر برای شما ساخته میشود اگر این نباشد این قیاس نتیجه نمیدهد وقتی شارع گفت مظنون الخمریه خمر این میشود حکم ظاهری، در بحث قطع اصلاً بحث حکم ظاهری مطرح نیست اصلاً جا برای حکم ظاهری نیست وگرنه ما در این قیاس هم الخمر حرام را به عنوان یک حکم واقعی لوح محفوظی داریم، پس این مستشکل اشکال کرد که چرا شما میگویید کل مظنون الخمریه حرام؟؟، همان طور که کل معلوم الخمریه حرام کاذب است کل مظنون الخمریه حرام هم کاذب است، ما نداریم در ادله چنین چیزی، میگوییم راست میگوییم منتهی گفتیم این کل مظنون الخمریه حرام حاصل یک قیاس است خودش، یک قیاسی که باید یک قسمت آن را شارع به عنوان حکم ظاهری بگوید آن هم اینکه کل مظنون الخمریه خمر، چون هیچکس نمیتواند بگوید مظنون الخمریه خمر، یک قسمتش را هم که حرمت را برده روی خمر واقعی الخمر حرام، آن وقت نتیجه اش میشود حکم ظاهری، بنده خدا این کل مظنون الخمریه حرام، یک حکم ظاهری است ولی کل معلوم الخمریه حرام چی؟ اصلاً ما یک حکم ظاهری اینگونه نداریم، چون جعلی نیست در اینجا لانه بنفسه طریق الی الواقع، این همانی است که گفتیم اثباتاً و نفیاً شارع در آن دخالتی نمیتواند بکند لذا اینجا کذب کبری را داریم چون شارع دخالتی نمیتواند بکند ولی در ظن میتواند داشته باشد و این یک حکم ظاهری است البته در درون این حکم ظاهری یک قسمتش از الخمر حرام که حکم واقعی است استفاده شده، لذا این اشکال از ریشه بی اساس است. حرف نایینی هم تمام نیست و این قیاس حقیقی است و اتفاقاً این آقایان یک قسمتی از عبارت نایینی را نقل نمیکند و به محض این که یک جوابی از یک بزرگی پیدا میکنند که مساله را حل کنند دیگر تمام

میکند، اتفاقاً نایینی در فوائد ۳ص ۸ یک عبارتی دارد که درست میکند این را ولی اینها نقل نمیکنند نایینی میگوید یک جوری میتوانیم این قیاس را حقیقی بکنیم اتفاقاً همانگونه مد نظر شیخ بوده است، عبارت نایینی :

فوائد الاصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۸

إلا بنحو من التأويل بعناية جعل الشارع الظن طريقاً إلى الخمر و مثبتاً له في الظاهر^۱

خب این بحث حکم ظاهری است، حکم ظاهری نسبت به ظنون معنا دارد ولی نسبت به علم طریقی معنا ندارد لانه بنفسه طریق الی الواقع، بعد هم نایینی تصریح میکند که اگر اینگونه باشد این میشود یک قیاس حقیقی، برای این که متوجه شوید نظر ما صائب است یک خط عبارت بخوانم از مطارح ۳ص ۶: بعد از اینکه فرق بین علم وظن را با یک عبارت سخت القا میکند میگوید ظن مثل علم نیست لانه محتاج الی جعله طریقا نمیتوانیم بگوییم مظنون الخمریه خمرٌ الا بجعل الشارع ویستتبعه احکام ظاهریه بها بعد از این بحث احکام ظاهری پیش می آید، یعنی چه که اگر آن (معلوم الخمریه حرام) کاذب است این (مظنون الخمریه حرام) هم کاذب است!!!! این حکم ظاهری است آن حکم واقعی است این خلط بین حکم ظاهری و واقعی است، بصیر الظن واسطه فی اثبات آن احکام ظاهریه، ببینید شاگرد طراز اول شیخ میرزای مجدد شیرازی ۳ص ۲۴۱ هذا بخلاف الامارات المعتمدة لكونها مأخوذةً فی الاحکام الظاهریه فیطلق علیها الحجه بهذا الاعتبار، هذا توضیح ما افاده الاستاذ المصنف

قلائد را ببینید ۱ص ۴۱ :

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱

«هذا مظنون الخمریة و كلّ مظنون الخمریة يجب الاجتناب عنه»، و لا یصحّ أن یقال: «هذا خمر»؛ نمیتوانیم مظنون الخمریه را بکنیم هذا خمر لعدم كونه خمرًا فی الواقع بل راجح الخمریة، این با معلوم الخمریه فرق میکند آن تمام انکشاف است اصلاً معلوم الخمریه یعنی خمر بخلاف العلم؛ (معلوم الخمریه) فأنّه بعد حصوله جاز أن یقال: «هذا خمر».

لا یقال: إنّ جعل الظنّ جزءاً للموضوع ینافی ما ذکرنا من كون الکلام فی المقام فیما إذا اعتبر العلم و الظنّ طریقاً الی الواقع.

^۱ نایینی، محمد حسین، فوائد الاصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.

لأننا نقول: إنّ المراد من كونهما مرأتا و اعتبارهما كاشفا، إنّما هو بالنظر إلى الحكم الواقعيّ، لا بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ، و إلّا ففي الحكم الظاهريّ لا محالة يكون المأخوذ في موضوعه إمّا الظنّ أو الشكّ **أن جا دیگر اصلا پای علم در میان نیست پس این کل مظنون الخمریه حرام، این یک حکم ظاهری است بعد از جعل شارع نسبت به ظنون لذا این اشکال از اساس بی ریشه است.** پایان

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۰

هنا/ کله

بالنسبة إلى حكم متعلّق القطع و هو الأمر المقطوع به، و أمّا بالنسبة إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه^۲.....

برای حل عبارت باید مقدماتی را عرض کنم:

مقدمه /ول:

اگر رجوع کنید به دروس شهید صدر ص ۱۲۰ شهید مینویسد أنّ للحکم ثبوتین، این خیلی به درد بخور است اگر بخواهید درس های آقای هاشمی شاهرودی را خوب بفهمید یا آقای مددی را خوب بفهمید باید روی این مطلب دقت کنید انّ للحکم ثبوتین احدهما ثبوت الحكم فی الشریعه که از آن تعبیر میشود به جعل یا عملیه الجعل یا عملیه التشريع این چه مرحله ای است؟ خود شهید توضیح میدهد که این مرحله ای است که شارع این حکم را در واقع جعل میکند مثل وجوب حج علی المستطیع، به این میگوییم جعل، خود شهید در برخی عباراتش دارد که یک جعل دومی هم داریم که از مصادیق وانتزاعات این عملیه الجعل است وقتی میگوییم لله علی الناس حج البيت من استطاع به این میگوییم تشريع شارع مقدس بعد از مرحله اقتضا، حکم کلی وجوب حج که دیگر نخورده به مکلف خاص لذا ازش انتزاع میشود، مرحله دوم ثبوت الحكم بالنسبه الی هذا الفرد او ذاک است که دیگه میخورد به یک مکلف خاص، حالا در عالم یک زیدی پیدا میشود که میشود مستطیع، حالا میشود لله علی زید حج البيت چون مستطیع است به این میگوییم مجعول یا حکم جزئی این هم یک نحو ثبوت است نسبت به حکم بالنسبه الی هذا الفرد او ذاک کو وجوب الحج لزید المستطیع فیقال له الثبوت المجعولی او الفعلی، این فعلی همان است که در مراتب حکم میگفتند مرحله فعلیت حالا اگر علم پیدا میکرد این جاهل که الله تبارک و تعالی نسبت به او که مستطیع شده جعل وجوب کرده می گفتیم به تنجز هم میرسد

^۱ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعی، فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

بعد از این ایشان یک تیتیری دارد تعریف موضوع الحکم که بارها استفاده خواهیم کرد: مجموع الاشياء التي تتوقف عليها فعلية الحکم به هر چیزی که فعلیت حکم به فعلیت آن بستگی داشته باشد میگوییم موضوع، فعلیت را که بالا تعریف کردیم، بعد شهید میفرماید تمام تکالیف موضوع دارند چرا؟ چون یک موضوع عام را هر تکلیفی دارد فلذا به آن میگویند موضوع عام فهو المكلف یعنی بالغ عاقل قادر حالا التفات را اضافه کنیم یا نه؟ این را مبسوط بحث کردیم، اگر بخواهد این وجوب حج فعلی بشود باید مکلفی باشد اگر مکلف نباشد هیچوقت این تکلیفی که جعل شده به مرحله فعلیت نخواهد رسید لذا مکلف موضوع عام هر تکلیفی است بلکه تکلیف ممکن است موضوعات خاص هم داشته باشد لذا بعدش خودش مثال صوم رمضان را میزند میفرماید مثلاً در صوم رمضان عدم مرض و عدم سفر و هلال شهر رمضان اینها هم باید فعلی بشوند تا وجوب صوم فعلی بشود، لذا صوم یک موضوع عام یعنی مکلف و یک سری موضوعات خاص مثل هلال شهر رمضان دارد

مقدمه دوم:

قطع طریقی محض، گفتیم مرحوم مظفر فرمود اسمش را حجت لغویه میتوانیم بگذاریم چون ما یحتج به است و لکن حجت منطقی و اصولی نیست چرا؟ چون ثابت کردیم حد اوسط واقع نمیشود نه در منطق و نه در اصول و لکن ظن حجت اصولی است چون حد اوسط واقع میشود، رفقا تامل کنید آیا ظن حجت لغوی و منطقی هست یا خیر؟

مقدمه سوم:

تعریف قطع طریقی و موضوعی: خود شیخ انصاری آخر ص ۳۰ تعریف میکند ولی من ۲ بیان دیگر را تقدیم میکنم:

تعریف قطع طریقی: که این در کتب رایج است هو القطع الذی کان مرأً کاشفاً للواقع و کاشفاً عن الواقع بلا دخل له فی الحکم و بعبارة اخرى الحکم عارض للموضوع الذی هو ذات الشيء و القطع کاشفا عنه به این قطع، قطع طریقی میگوییم، این عبارت الموجز است در تقسیمات قطع که فرمود آن چه که ما داریم در نوع احکام آن است که احکام رفته روی ذات الشيء، حرمت و نجاست رفته روی ذات خمر، قطع چی کار میکند، قطع فقط این موضوع را برای ما حاصل میکند القطع کاشفا عنه یعنی از موضوع یا از حکم، یک وقتی هم برای این که بفهمیم حکم مولا چیست خبر متواتر می آید، این قطعی بود که تا الان داشتیم راجع به آن بحث میکردیم فلذا میگفتیم این هیچ وقت حد اوسط قرار نمیگیرد چون نقش آن نقش کاشفیت است بلا دخل له فی الحکم یعنی در ترتب حکم هیچگونه دخالتی ندارد

اما قطع موضوعی: این را از آقای خویی تعریف میکنم مصباح ۱ ص ۴: ما کان دخیلاً فی فعلیه الحکم، شما دیگر خوب این عبارت را میفهمید با مقدمه اولی که عرض کردم، قطع موضوعی آن چیزی است که باید باشد تا حکم

فعلی بشود یعنی به عنوان یک موضوع خاص است به خلاف قطع طریقی که بلا دخل فی ترتب الحکم بود، یک بیانی آخویی در مصباح ۱ ص ۳۶ دارد که در آنست و من در الموجز از مبسوط مصحح آقای سبحانی هم این را ذکر می‌کردم، قطع موضوعی آن قطعی است که ما کان له دخل فی ترتب الحکم واقعاً بعد خودش شروع میکند شرح کردن واقعاً را، در حقیقت این ۲ تعریف نیست و فعلیت همان ترتب است ولی این ((واقعاً)) سبب شده است که تعریف دقیق تر بشود یعنی ۱ ص ۳۶ دقیقتر است از ۱ ص ۳۴ چرا؟ چون عمدتاً برای شما شاید اینطور تعریف کرده باشند که آن قطعی که در لسان موضوع اخذ شده است قطع موضوعی است، از الان یاد گرفتید که این بیان، بیان تامی نیست، این بیان تمام است: ما کان له دخل فی ترتب الحکم واقعاً یعنی چی؟ یعنی صرف آمدن در لسان موضوع سبب نمیشود که قطع، قطع موضوعی بشود یک وقتی در لسان آیه و روایت شما قطع را میبینید، علم را میبینید، یقین را میبینید، ولی قطع طریقی است، واقعاً باید در فعلیت حکم موثر باشد تا بگوییم قطع موضوعی است نه بحث لسانی، یعنی به لسان دقت کن یک وقتایی صرف آمدن در لسان زود بار نکن برایش که موضوعی است، ممکن است در لسان دلیل بیاید ولی واقعاً در ترتب حکم دخیل نباشد، اسم این نمیشود موضوعی بلکه میشود طریقی، موضوعی باید در لسان بیاید و در ترتب حکم واقعاً دخیل باشد، میگویید برایش یک مثالی بزن که در لسان آمده باشد ولی موضوعی نباشد، همان مثالی است که از مبسوط مصحح عرض کردیم رجوع بفرمایید، آقای سبحانی میفرماید آیه ۱۸۷ سوره مبارکه بقره حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ فان الموضوع لوجوب الامساك هو نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به، با اینکه حتی یتبین آمد، پس صرف آمدن در لسان موضوع باعث موضوعی شدن قطع نمیشود

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۰

هذا كله بالنسبة إلى حكم متعلق القطع و هو الأمر المقطوع به.....

برای بحث معانی حجت: رک بحر ۱ ص ۲۹ و ۱ ص ۳۳ نوشته و ان لم یثبت لهم اصطلاح فیها، گرچه برای اصولی ها اصطلاح جدیدی غیر از منطقی ها نیست رک تمهید ۱ ص ۳۱ التحقیق فی معنی الحجه که یک بحث خارجی کاملی ایشان انجام داده که میتوانید ببینید

دیروز برای حل عبارت مقدماتی را عرض کردم آخرین مقدمه ای که عرض شد تعریف قطع طریقی و موضوعی بود در مورد قطع موضوعی دأب آقایان بر این است که یک مثال ساختگی را میزنند مثلا الخمر المقطوع به حرام این یک مثال ساختگی است بنابر مذهب مَحْطَّه که ما باشیم، ما قطع را طریقی میدانیم و قائلیم که قطع سبب تنجز حکم است و حکم حرمت بر اساس ادله ما رفته روی واقع خمر ولی فرض بفرمایید که مثلا شارع گفته خمر با قید قطع حرام است و فرض بفرمایید که این صادر شده است (مثال های حقیقی قطع موضوعی ص ۳۳ و ۳۴ خواهد آمد) به این معناست که واقع خمر اگر همراه با قطع باشد حرمت دارد ولی اگر یک خمری، خمر مقطوع نشد حرمت ندارد، آن وقت این بشود مثال برای قطع موضوعی، معمولا آقایان در این بحث یک مثال های دیگری میزنند که رایج است مثلا مصباح خوبی ۱ ص ۳۳ این دو مثال را میزنند که در حواشی رسائل هم تا دلتان بخواهد این ها هست، اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق بدرهم یا در درس خارج مثال زدند اذا قطعت بوجوب الصلاة حرم عليك الخمر این که دو مثال زدند به خاطر این است که در اولی وجوب است و وجوب، ولی در دومی وجوب است و حرمت، حالا این چه تاثیری دارد در جای خود خواهد آمد

حل عبارت با توجه به مقدمات

فرق اول بین قطع طریقی و موضوعی

حالا با این مقدمات و مطالبی که عرض کردم برویم سراغ مطلب اصلی کتاب، من مطلب اصلی کتاب را اینگونه شروع میکنم: خصوصیات، ممیزات، افتراقات بین قطع موضوعی و قطع طریقی به این میزانی که ما از این ۲ قطع خواندیم چیست؟، اگر به عبارت شیخ دقت بشود ظاهرا ۳ فرق را بیان کرده است یکی ص ۳۰ هذا كله... یکی ص ۳۱ ثُمَّ یکی هم ص ۳۳ ثُمَّ، حالا اولی، اولی آن است که قطع طریقی نه حجت اصولی است و نه حجت منطقی چون حد اوسط واقع نمیشود اما قطع موضوعی ((به این میزانی که ما تعریف کردیم یعنی هنوز وارد اقسام

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

نشدیم)) حجت منطقی نیست چون گفتیم حجت منطقی حد اوسط است ولی یک قیدی دارد آن قید این بود که علت حقیقیه، واقعیه، وجدانیه موجود باشد، الان می‌خواهیم بگوییم هذا المائع المقطوع الخمریه مثلا این بیان را هم از شارع داریم که الخمر المقطوع به حرام، آن وقت نتیجه بگیریم که هذا المائع حرام، راست می‌گویید اینجا حد اوسط واقع شده لکن مشکلش این است که این بیان را از شارع گرفتیم، بیانی که از شارع گرفتیم که مثل تغییر نسبت به حدوث عالم نیست آن جا متغیر یک علت حقیقیه بود برای حدوث عالم، ولی اینجا به بیان شارع رسیده پس حجت منطقی نیست، لکن وقتی می‌رویم سراغ اعاضی مثل نایینی اجود ۳ ص ۱۴ فوائد ۳ ص ۹ قلاند ۱ ص ۴۲ اعتمادی ۱ ص ۱۰ تمهید ۱ ص ۳۶ و دیگران، می‌بینیم می‌گویند قطع موضوعی حجت منطقی است و این نظر شیخ هم هست چرا؟ قبل از اینکه این را عرض کنم مجبورم یک مطلبی را عرض کنم که هم به درد فقه شما بخورد و هم به درد اصول، ما در مباحث ۲ اصطلاح داریم یک واقعی واقعی داریم و یک واقعی اعتباری داریم برای فقها مثال می‌زنند به مالیت برای طلا این واقعی واقعی است ولی مالیت برای پول کاغذی که یک برگه و ورقه است واقعی اعتباری است، این که الان پول مالیت دارد در بیع و شراء استفاده می‌کنید این به تبع یک اعتباری است بانک مرکزی آمده اعتبار کرده که میزان مالیت پول فلان قدر است مثلا ۵ تومان است یا ۱۰ تومان است به تبع اعتبار واقعیت پیدا میکند و دیگر کسی به این راحتی ها این پول را از جیبش در نمی‌آورد و کنار نمی‌گذارد، تازه اینقدر هم به آن علاقه پیدا میکنند، به این ها می‌گویند واقعی اعتباری چون در طول آن اعتبار واقعیت پیدا میکنند و خدا میداند که این در فقه چه ها میکند خب این را چرا گفتیم؟ در همین بحث ما یک واقعی واقعی داریم آن جا که گفتیم در بحث حجت منطقی باید علیت واقعی و حقیقی و وجدانی وجود داشته باشد مثلا مثل تغیر، ((اگر کسی در این مثال خدشه نکند)) و یک واقعی اعتباری داریم، واقعی که در طول اعتبار دیگر به طور واقعی لحاظ رابطه علی و معلولی میشود این را مثال می‌زنند به همین که الخمر المقطوع به حرام وقتی شارع مقدس فرضا آمده برای حکم حرمت، موضوع قرار داده خمر به قید قطع را که بشود قطع موضوعی این دیگر به تبع اعتبار شارع حرمت را، برای الخمر المقطوع به، این دیگه واقعیت پیدا میکند، به چه معنا؟ به این معنا که هر موضوع برای حکمش حالت علت دارد برای معلول، حکم به تبع موضوع می‌آید، به این معنا، میشود واقعی، لذا با این بیان آقایان قائل میشوند آن قیدی که در حجت منطقی بود این جا صادق است رک فوائد ۳ ص ۹

فوائد الاصول؛ ج ۳؛ ص ۹

و يكون أشبه بالحجة باصطلاح المنطقي، فان موضوع الحكم يكون بمنزلة العلة لثبوت ذلك الحكم، حيث إن نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبة العلة إلى معلولاتها و إن لم تكن من العلة الحقيقية عبارت بعدش را هم ببینید به درد بخور است

این شد فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی، قطع طریقی حجت منطقی نبود چون حد وسط واقع نمیشد ولی قطع موضوعی حجت منطقی است

سوال: قطع موضوعی آیا حجت اصولی است یا نه؟ شیخ میفرماید خیر نیست، از این حیث جهت مشترک دارد با قطع طریقی

چرا قطع موضوعی حجت اصولی نیست؟

قبل از این که من عبارت کتاب را درس بدهم اول باید در مورد یک کلمه ای که شیخ اینجا به کار برده است و معرکه‌الآراء شده بحث کنم آن هم این تعبیر است اما بالنسبه الی حکم آخر، این چیست؟ رک کفایه ص ۲۴۵ مصباح خویی ص ۱۳۳ همدانی ص ۳۷ و ص ۳۸ غوامض ص ۸۱ و ۸۶ و ۸۷ تمهید ص ۳۵ به علاوه حاشیه ص ۴۳۵ فرائد اگر این ها را ببینید میبینید یک تعبیری آقایان دارند، وقتی یک تعبیری برود در کتاب صاحب کفایه این دیگر در درس های خارج هم گسترش پیدا میکند، حکم آخر، این تعبیر در کفایه و به تبع آن در درس های خارج عمدتا به این معناست: یعنی حکمی به غیر از حکمی که برای متعلق قطع است و به صورت صفت و موصوفی خوانده میشود = حکم آخر، این (حکمی که به غیر از حکمی که برای متعلق قطع است) را اول شرح بدهم: شما میگویید الخمر المقطوع به حرام، الان متعلق خمر قطع است، حرمت حکمی است برای متعلق القطع یعنی خمر، وقتی میگویید حکم آخر، یعنی حرمت برای خمر نه، ازش بیا بیرون، یک حکم دیگری، لذا مثلاً این مثال را میزنند اذا قطعت بخمريه مایع وجب عليك التصديق بدرهم، متعلق قطع خمر است و حکم خمر حرمت است ولی اینجا حکمی که برای قطع به خمریت بیان شده وجوب تصدیق است، وجوب تصدیق شیء، حرمت شیء آخر، وجوب تصدیق حکمی است غیر از حکمی که برای متعلق قطع است. این معنا از حکم آخر در عبارت کفایه و در درس های خارج است، آقایان وقتی میخواستند شرح بدهند دیدند شیخ دارد حکم آخر یعنی همین حکم آخر که آخوند و بقیه گفتند لذا تا توانستند مثال زدند برای حکم آخر به این مثال اذا قطعت بوجوب الصلاة فيجب عليك التصديق بدرهم، آن وقت نتیجه این تفسیر از این عبارت این شده که وقتی خود مرحوم شیخ در ادامه عبارت در کما میخواهد مثال بزند اینگونه مثال میزند: کما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، مثال میزند برای این حکم آخر، به الخمر المقطوع به حرام، لذا ماندند چه کار کنند، با این تفسیری که بعضی از محشین از حکم آخر دارند وقتی به این مثال شیخ رسیدند ماندند چه کنند، این که نشد حکم آخر، شد حکم متعلق قطع یعنی همان حرمت، چی کار کردند؟ یا آمدند این مثال را پرانند مثل برخی از آقایان که زیرش هیچی ننوشته اند یا به طریق خیلی معجزه آسایی آمده عبارت را کان لم یکن کرده و یک جور دیگر آمده قضیه را بیان کرده و کم له من نظیر در حواشی، آخه خود شیخ هم این تعبیر حکم آخر را دارد در حاشیه ص ۳۵ به همین معنای صاحب کفایه و دروس خارج، آن هم قرینه برای اینکه وقتی حکم آخر در آن جا به این معنا به کار رفته اینجا هم به این معناست، و حال آنکه ظاهراً اینگونه نیست،

حکم آخر ((تفسیر را باید از بحر گرفت)) رجوع کنید به بحر ص ۳۲ و رجوع کنید به فائد ص ۲۳ این ها اینگونه حکم آخر را شرح کرده اند، حکم آخر با توجه به مقابل آن یعنی هذا کله بالنسبه الی حکم متعلق القطع این گونه تفسیر میشود که یعنی حکمی که رفته است روی شیء به قید قطع، علم، ولو اینکه حرمت باشد، این حکم

آخر كاملا با مقابلش تفسیر میشود. حکم آخر یعنی حکمی که رفته روی شیء (متعلق قطع) به قید قطع یعنی به اضافه خود قطع، آن وقت مثالی که خود شیخ بعدا میزند دچار مشکل نمیشود آن مثال این است: الخمر المقطوع به حرام، چطور درست میشود؟ اینطور که حرمت حکمی است که رفته روی خمر + قطع، حکمی که رفته روی شیء ای که موصوف است به مقطوع بودن و مثال شیخ هم همین است

عبارت بحر :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۲

هذا لو لم يترتب الحكم الشرعي على نفس متعلقه **خود خمر**، بل عليه بشرط تعلق العلم به^۱

لذا فکر میکنم آقای اعتمادی هم همین چیزها را دیده چرا؟ چون ایشان وقتی میخواند این حکم آخر را شرح بدهد ص ۱۰ مینویسد این را صفت و موصوفی نباید خواند باید بگویید حکم برای شیء آخر یعنی مضاف و مضاف الیهی باید بخوانید یعنی حکم شیء آخر، آن وقت این شیء آخر میشود متعلق قطع + وصف علم و قطع این شیء آخر شد در مقابل قبلی که صرف (نفس) متعلق بود، البته ما میگوییم صفت و موصوفی درست است و این هم رایج است اما این را گفتیم که بگوییم آقای اعتمادی درست شرح داده.

حالا با این نکاتی که عرض کردم برویم سراغ شرح عبارت کتاب: تا حالا شیخ گفت اگر قطع طریقی باشد ((که مباحث قبل در مورد قطع طریقی بود)) نمیتوانیم قطع را حد اوسط قرار دهیم چون کذب کبری پیش می آید چون ما چیزی به عنوان الخمر المقطوع به حرام نداریم آن چیزی که داریم الخمر حرام است و قطع در اینجا فقط نقش طریق را بازی میکند برای چی؟ برای اینکه ما متوجه شویم هذا المایع خمر و به محض اینکه احراز کردیم دیگر به هیچ چیز دیگری نیاز نداریم جز همین دلیل مثبت حکم خمر که عبارت است از الخمر حرام، آن وقت میگوییم هذا المایع حرام که این را از عبارت ص ۳۷ کتاب برایتان خواندم که به چیز دیگری جز ادله مثبت حکم شرعی نیاز نداریم، پس تا الان هر چیزی گفتیم در مورد قطع طریقی بود ولی اگر قطع موضوعی باشد ((اول این را تذکر بدهم در قطع طریقی حکم حرمت برای خود خمر بود یعنی خود متعلق، نفس متعلق، نه بیشتر)) اگر قطع موضوعی باشد پای حکم آخر پیش می آید نه نفس متعلق یعنی حکمی که روی متعلق با قید قطع رفته اگر اینگونه شد حجت اصولی بار نمیشود ولی حجت منطقی بار میشود چون دیگر اینجا حکم رفته روی شیء به قید قطع، این حد اوسط واقع میشود به بیانی که عرض کردیم و حجت منطقی میشود، مثالش هم این که الخمر المقطوع به حرام، الان حرمت حکمی است که رفته روی خمری که مقید است به قطع. چرا حجت اصولی

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

نیست؟ برای اینکه حجت اصولی اثبات حکم متعلقش را میکند نه حکم آخر را، البته آن مثال اذا قطعت بوجوب الصلاة حرم عليك الخمر را هم میشود اینجا زد ما از این جهت رد نکردیم ولی آن آقایان حکم آخر را منحصر در اینگونه مثال ها میدانستند که حکم از سنخ دیگری باشد مثلاً وجوب صلاة با حرمت خمر لذا وقتی به مثال شیخ میرسیدند دو دستی میزدند روی سرشان و میماندند، ما یک معنای اعمی از حکم آخر ارائه دادیم که شامل مثال اینها بشود و شامل مثال شیخ اعظم انصاری هم بشود . البحر بحر

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۰

هذا عدم صلاحية قطع برای حد اوسط واقع شدن کله بالنسبة إلى حکم متعلق القطع و هو الأمر المقطوع به، میخواهد بگوید هر چه که تا حالا گفتیم راجع به قطع طریقی بود چون در آن جا بود که حکم رفته بود روی خود خمر و أما بالنسبة إلى حکم آخر نفس متعلق با شرط تعلق علم ، فيجوز يمكن به امکان عام أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إن الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً متعلق به قيد قطع حکمه کذا، از این که شیخ به جای حکمه کذا نمی نویسد وجوب تصدق بدرهم مثلاً معلوم است که نقطه ی اساسی بحث اینجا نیست و گر نه ابراز میکرد گرچه آن مثال ها هم درست است و حينئذ قطع، موضوعی باشد فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم و إن لم يطلق عليه الحجة؛ به اصطلاح اصولی بهش حجت نمیگویند ولی منطقی هست و هر حد اوسطی حجت اصولی نیست إذ المراد بـ «الحجة» فی باب الأدلة اصولی : ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً باید به جعل شرعی باشد تا حجت اصولی بشود ، لا لحکم آخر، کما مثال است برای ما كان وسطاً لثبوت حکم آخر یعنی مثال برای منفي یعنی مدخول لا کما صرح به آ حکیم در تنقیح ۱ ص ۱۶ إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، لا على نفس الخمر، و كترتب وجوب الإطاعة عقلاً^۱ یک مثال برای شرعی زد یعنی خمر و یک مثال هم برای عقلی میزند: مثال این است که اگر معلوم شد فلان چیز واجب است عقل مستقل میگوید باید اطاعت کنی و در ص ۲۴۵ مظفر گفتیم که اطیعوا الله امری ارشادی است علی معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي هر چه که معلوم شد عقل حکم میکند ، چیزی که معلوم نباشد عقل حکم به اطاعت نمیکنند ، اگر متوجه شدم صلاة واجب است عقل میگوید واجب است اطاعت کنی و بروی انجام دهی

^۱ (۱) في (ظ) (ل) و (م) زيادة: «لمتعلقه».

^۲ (۲) في نسخة بدل (ص): «حکم».

^۳ (۳) لم ترد عبارة «و إن لم يطلق» - إلى - لا لحکم آخر» في (ظ) (ل) و (م).

^۴ (۴) لم ترد «عقلاً» في (ر) و (ص).

^۵ (۵) لم ترد عبارة «و كترتب» - إلى - الواقعي» في (ظ) (ل) و (م).

و بالجملة حالا که فرق قطع طریقی و موضوعی را گفتم پس قطع ۲ قسم است، بعضی آقاییان این را گرفتند دومین فرق قطع طریقی و موضوعی که این غلط است، این جا شیخ دارد تعریف میکند قطع طریقی و موضوعی را: فالقطع قد یكون طریقاً للحکم آن جا که حکم برای متعلق ثابت میشود، و قد یكون مأخوذاً فی

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۳۱

موضوع الحکم آن جایی است که برای متعلق به قید قطع ثابت میشود.^۱

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۱

ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته!.....

دومین فرق بین قطع طریقی و موضوعی

که در اصول فقه ص ۳۸۴ هم بود با همین تعبیر ، که خود شیخ در مطارج دارد ص ۳۹ و از عبارات اینجا هم به دست می‌آید ، بگوییم قطع طریقی معتبر است مطلقا ((بنابر نظر عده ای)) یا بگوییم حجیت دارد مطلقا یا عدم جواز تصرف شارع در قطع طریقی که این را ۲ صفحه پیش تعبیرش را از شیخ هم دیدید که فرمود لیس طریقیته قابله لجعل الشارع اثباتا و نفیا یا به تعبیر دیگر عدم جواز شارع برای نهی از عمل به قطع طریقی ، همه این تعبیر به کار می‌رود ، در مقابلش قطع موضوعی تابع فی اعتباره مطلقا علی وجه خاص لدلیل الحکم، به تعبیر دیگر جواز تصرف شارع در قطع موضوعی ، به تعبیر دیگر جواز نهی از عمل در قطع موضوعی ، این تعبیر در مقابل تعبیر بالاست ، قطع طریقی معتبر است مطلقا ولی قطع موضوعی اینگونه نیست بلکه در اعتبارش تابع لسان دلیل است و باید دلیل حکم را ببینیم ، ممکن است مطلقا معتبر باشد ، ممکن است به وجه خاص ، مطلقا یعنی در تمام ازمنه، بر اساس هر قاطعی ، بر اساس هر مقطوع به و هر سببی که پدید آورنده قطع باشد لذا این عبارت را بارها تذکر دادیم که وقتی می‌گوییم در قطع موضوعی شارع میتواند تصرف کند چون این قطع موضوعی است و همانطوری که هر مقنن و قانونگذاری حق دارد در موضوع حکم خودش تصرف کند ، ضیق کند، سعه دهد((سعه دادن در قطع موضوعی یعنی ضیق نکند))، خب اینجا هم اگر قطع شد موضوع یک حکمی ، شارع مقدس هم که قانونگذار است پس او هم مثل بقیه قانونگذار ها میتواند تصرف کند و بارها گفتیم میتواند تصرف کند به این معنا نیست که لزوما تصرف کرده است بلکه یعنی امکان تصرف هست و اگر تصرف کند تالی فاسد ندارد ، به خلاف قطع طریقی که تالی فاسد دارد و آن این است که تناقض در واقع یا اعتقاد قاطع پیش می‌آید و درسش گذشت ، ولی در قطع موضوعی تناقض در اعتقاد یا واقع پیش نخواهد آمد لذا شارع میتواند تصرف کند یعنی آن تالی فاسد ها پیش نمی‌آید ولی به این معنا نیست که لزوما شارع در تمامی موارد قطع موضوعی تصرف کرده باشد کما اینکه به وضوح از مثال هایی که شیخ میزند این به دست خواهد آمد البته شما رجوع کنید به الموجز سه تطبیق گفت که سومی محل دقت بود فراجع.

یک عبارتی دارد مرحوم صاحب تعلیقه((سید علی قزوینی قده صاحب تعلیقه بر معالم)) جلد ۵ ص ۹ خیلی عبارت خوب و کاملی است در این بحث که قطع طریقی اعتبار دارد مطلقا میفرماید:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

تعليقة على معالم الأصول : ج ٥ : ص ٩

فلا فرق في كونه طريقا إلى الواقع بين أفراده من حيث القاطع من مجتهد أو مقلد أو عالم أو عامي، و المقطوع به من موضوع حكم شرعي، أو نفس الحكم الشرعي فرعيا كان أو اصوليا، عمليا كان أو اعتقاديا، و أسباب القطع من المتعارفة الضرورية يعني از راه متعارف قطع حاصل شود يعني از راه نظري عقلي حاصل شود يا نقلی حسی و يا أو النظرية العقلية أو النقلية الحسية، أو الحدسية اللفظية، أو اللبئية، أو الغير المتعارفة يعني من الرمل، أو الجفر، أو النوم، أو طريق المكاشفة، أو أزمان القطع من زمن الحضور، أو أزمته الغيبة. (مان قطع هم فرق نميکند به محض اينکه برايش قطع حاصل شد لا اشکال في وجوب متابعه القطع والعمل بها

رک تقريرات ميرزای شیرازی ۳ص ۲۴۸ و مطارح ۳ص ۹۸ و بحر ۱ص ۳۴ و اوثق ۱ص ۲۴

متن:

فرائد الأصول : ج ١ : ص ٣١

ثم ما كان منه ((من القطع)) طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع ((در ص ۶۵ خواهد آمد که برخی گفته اند البته اگر قبول کنیم که گفته اند، گفته اند که قطاع قطعش حجت نیست)) و المقطوع به و أسباب القطع و أزماته؛ إذ المفروض كونه طريقا إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقة ((متعلق که ثابت شد دیگر کار تمام است و نیازی به جعل از شارع نیست))، و لا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به؛ لأنه مستلزم للتناقض ((شرحش را دادیم، میتوانید عبارت کفایه ۲ص ۲۳۴ را ببینید البته عبارت کفایه اجتماع ضدین است که آن هم برگشتش به نقیضین است چون استحاله اجتماع دو ضد به خاطر این است که برگشتش به اجتماع نقیضین است مثلا اگر بگوییم محل واحد هم سفید باشد (سیاه نباشد) هم سیاه (سفید نباشد) یعنی هم سفید باشد هم نباشد یا یعنی هم سیاه باشد هم نباشد لذا اجتماع نقیضین پیش می آید)).

۱- عدم جواز النهی عن العمل فی الطریق و جوازہ فی الموضوعی

فإذا قطع بكون فاسق بولا ((دارد بیان میکند این استلزام تناقض را و این فاء در فاذا تفصیل بعد از اجمال است)) - من أي سبب كان ((مثلا یک فاسق به او خبر بدهد و برایش قطع حاصل شود یعنی قاطع از کسانی است که با خبر فاسق هم برای او قطع حاصل میشود)) - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته ((اگر بگوید نجس نیست تناقض است یعنی هم نجس هست هم نیست)) أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأن المفروض أنه بمجرد القطع ((این همان

^۱ موسوی قزوینی، علی، تعلیقة على معالم الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ (۱) کذا في (ص)، و في غيرها: «كون».

عبارت ص ۳۷ است که گفت قد عرفت یعنی اینجا در ص ۳۱ عرفت که فقط کافی است که قطع حاصل شود یعنی بگوید هذا المایع خمر و دلیل مثبت حکم خمر یعنی الخمر حرام هم میآید و کار تمام میشود و به هیچ چیز دیگری نیاز نیست به خلاف ظن)) يحصل له صغری و کبری، أعنی قوله: «هذا بول، و کلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه» فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلّا إذا فرض عدم كون النجاسة و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليّته ((باید فرض شود وگرنه ما در امامیه چنین قولی نداریم به جز صاحب حدائق که چنین قولی دارد)) علی وجه خاصّ من حیث السبب ((مثلا بگوید اگر ۱۰ نفر گفتن این بول است میتوانی بگویی پس نجس است)) أو الشخص ((بگه اگر کسی که قطع برایش حاصل شد که عادل است قطعش حجت است)) أو غیرهما ((مثلا از نظر زمانی قید بزند بگوید اگر این علم در زمان معصوم بود حجت است یا اگر در روز جمعه حاصل شود حجت است))،

[القطع الموضوعی تابع فی اعتباره مطلقا او علی وجه خاص لدلیل الحکم]

فیخرج العلم عن^۱ کونه طریقا و یكون مأخوذا^۲ فی الموضوع، و حکمه ((رک قلاند ص ۴۲/کفایه ص ۲۶۱/تقریرات مجدد ص ۲۴۸/تنقیح امام ص ۳۷/بحوث سید شهید ص ۶۹)) آنه یتبع فی اعتباره ((میتواند این اعتبار مطلق باید یا علی وجه خاص باشد)) - مطلقا او علی وجه خاص ((این به این معنا نیست که شارع مقدس در تمام قطع های موضوعی تصرف کرده است)) - دلیل ذلك الحکم الثابت الذی اخذ العلم فی موضوعه.^۴

فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۳۱

فقد يدلّ علی ثبوت الحکم لشیء بشرط العلم به.....

توضیح عبارت فوق: ایشان میخواهد وارد مثال شود، در ناحیه مثال ایشان این راه را میپیماید، ایشان در سه مرحله میخواهد برای شما مثال بزند یعنی در سه پاراگراف، اول در مواردی که اعتبار قطع برای نفس قاطع است دوم اعتبار قطع برای غیر قاطع، آنجا که اعتبار قطع برای خود قاطع باشد خودش ۲ قسمت دارد ۱- اعتبار قطع برای قطع موضوعی مطلقا یعنی بدون هیچگونه تصرفی از ناحیه شارع مقدس ۲- اعتبار قطع موضوعی علی وجه خاص یعنی تصرف کرده است یا در سبب یا زمان یا قاطع یا مقطوع به ، حال میخواهد مثال بزند که شما مثال های

^۱ (۲) کذا فی (ت)، و فی (ل) و (م): «فخرج عن».

^۲ (۳) لم ترد عبارة «فیخرج العلم عن کونه طریقا» فی (ر)، (ص) و (ه).

^۳ (۴) فی (ص) و (ه): «فیكون العلم مأخوذا»، و فی (ر): «فیكون مأخوذا».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

واقعی فقهی ببینید ولو بر طبق بعضی اقوال، حالا من تمام این مثال ها که به صورت قضیه درآورده ام تقدیم محضر میکنم:

اعتبار قطع برای نفس قاطع آن جایی که مطلقا باشد: شیخ دو مثال میزند یکی آن جایی که حکم عقل باشد البته میدانیم که این حاکم به معنای مدرک است دوم مثالی که حاکم در آن شرع است ((تحقیق: طبق مبنای ملازمه نتیجه حکم مستقل عقل، حکم شرع است پس این تقسیم بندی شیخ چه تاثیری دارد؟))

قضیه اول: آن جا که مدرک عقل است ————— الاتیان بما قطع العقل بگونه مطلوباً للمولی یحسن عقلاً

" " " " " " " " مبغوضاً " یقبح "

الان در این مثال، قطع، قطع موضوعی است، لحاظ اعتبار قطع موضوعی برای خود کسی است که برایش قطع حاصل میشود، یک چنین اتیانی به آن چیزی که مطلوب مولی است یحسن عقلاً، این هیچوقت هیچ موردی از آن استثنا نمیخورد، شما از هر راهی، از هر قاطعی و هر مقطوع به ای و هر زمانی اگر قطع پیدا کنید که فلان چیز مطلوب مولی است مثلاً عدل، اتیان به این عدل حسن است عقلاً

قضیه دوم: آن جا که شارع حاکم باشد ————— ← المعلوم البولیه نجس^۱

البته این مثال بر اساس نظر برخی از علما است که میگویند حرمت رفته روی معلوم البولیه ولی مشهور امامیه قائلند که حرمت رفته روی خود بول، الان در این مثال شارع هیچ تصرفی نکرده است و از هر راهی که علم حاصل بشود یا هر زمانی یا هر قاطعی یا هر مقطوع به ای، این بول میشود نجس

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۱

فقد يدلّ على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به، بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصيّة للانكشاف، كما في حكم العقل بحسن إتيان

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۳۲

ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، و قبح ما يقطع بكونه مبغوضاً؛ فإنّ مدخليّة القطع بالمطلوبيّة أو المبعوضيّة في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختصّ ببعض أفرادها. و كما في حكم الشارع بحرمة ما علم أنّه خمر أو

Commented [LC2]: این جا دارد مثال برای جایی میزند که اعتبار قطع موضوعی برای خود قطع است و مطلقاً معتبر است

Commented [LC3]: یک مطلقاً باید به آخر این عبارت اضافه شود

Commented [LC4]: دارد مطلقاً را بیان میکند

Commented [LC5]: علی وجه خاص نباشد یعنی مطلقاً باشد

Commented [LC6]: یعنی هیچ تصرفی نشده است، یعنی عقل میگوید من مدرک هستم از هر راهی فهمیدی این مطلوب است یا مبغوض است باید اتیان کنی و استثنا ندارد

^۱ (۱) كذا في (ت) و (ه) و في غيرهما: «الشرع».

نجاسته بقول مطلق^۱ بناءً على أن الحرمة و النجاسة الواقعتين إنما تعرضان موارد هما بشرط العلم- لا في نفس الأمر- كما هو قول بعض^۳ این ها مثال بود برای جایی که قطع موضوعی بود و به نحو مطلقا اخذ شده بود

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۲

و قد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاصّ أو شخص خاصّ....^۴

توضیح عبارت فوق: حالا میخواهد مثال بزند برای جایی که قطع موضوعی علی وجه خاص اخذ شده است

مثال اول: مثال برای احکام:

وقوع تصرف در سبب باشد: العمل بما علم من الكتاب والسنة يجوز، آن زمانی میتوانید عمل کنید که قطع شما از راه کتاب و سنت باشد یعنی تصرف در سبب یعنی اگر از راه اجماع به قطع رسیدی بیوس بذار کنار و همینطور رمل و جفر و عقل و و شارع مقدس هم دخالت کرده و مثال برای احکام است نه موضوعات

مثال دوم: مثال برای موضوعات: تصرف در قاطع: القاضی القاطع بمسالة ترتبط بحقوق الله تعالى في قضائه لا يجوز العمل به: در این بیان قاضی ای که میخواهد بر اساس علم قضاوت کند زمانی میتواند این کار را بکند که علم او در مساله ای که مربوط به حقوق الله است نباشد و مربوط به حقوق الناس باشد و شارع مقدس اینجا تصرف در قاطع کرده است

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۲

[LC7] Commented: یعنی بدون هیچگونه تصرفی از ناحیه شارع مقدس

[LC8] Commented: این مثال بنائی است و هر کسی قبول ندارد ولی مثلاً صاحب حدائق قبول دارد

[LC9] Commented: به نظر آقایان مخطئه به جز صاحب حدائق، مصوبه ای ها که در اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل گفتیم این کارها را میکنند

[LC10] Commented: رجوع کنید به عبارت محدث بحرانی که البته بحر ۱ ص ۳۵ و اوثق ۱ ص ۲۶ هم به این معنا تصریح کرده اند : عبارت این است در ص ۲۴۹ البته باید از ص ۲۴۸ بخوانید، صاحب حدائق میفرماید المعلوم من الشرع ان حصول الطهارة و الحلیه هی عبارة عن عدم علم المكلف بالنجس والمحرم لا عبارة عن عدم ملاقات النجاسة و حصول السبب المحرم واقعا

^۱ (۲) لم ترد «بقول مطلق» في (ظ)، (ل)، (م) و (ه).

^۲ (۳) كالمحدث البحراني في الحدائق ۵: ۲۴۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

و قد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاصّ أو شخص خاصّ، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين؛ من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب و السنّة - كما سيجيء -، و ما ذهب إليه بعض: من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى^٣

Commented [LC11]: ابن حمزه در الوسيله به چاپ مکتبه آقای مرعشی ص ۲۱۸ خط اول

Commented [LC12]: مثلاً شرب خمر و زنا و رک زبده الفقهيہ ۴ ص ۱۰۲ که اصلاً قاضی میتواند در قضاوت از علمش استفاده مند یا نه؟ رک جواهر ۴۰ ص ۸۸

حضرت استاد دام ظلّه پاورقی ۶ ص ۳۲ را خواندند و نکته آتی را در موردش فرمودند: رک مسالك ۱۳ ص ۳۸۳ موسسه المعارف الاسلاميه، عبارت این است: قال ابن ادریس يجوز في حقوق الناس دون حقوق الله و عَكْسَ ابن جنيد، پس مسالك به این ادریس نسبت داده، ولی رک رياض ۱۵ ص ۳۲ و ۳۳ خط آخر ص ۳۳ را حتماً ببینید، بعد سرائر را آدرس دادند ص ۲، این آقایان ((کنگره یعنی کسانی که کتاب فرائد الاصول را تحقیق کرده اند)) که گفتند ذهب فيه الى الجواز في جميع الاشياء این نکته اش این است که مرحوم ابن ادریس بحثش را اینگونه شروع میکند عندنا للحاکم يقضى بعلمه في جميع الاشياء، عندنا یعنی نظر خودم نیست بلکه اجماع بر این است که حاکم میتواند قضاوت کند به علمش در جميع اشيا چه حقوق الله و چه حقوق الناس، بعد این آقایان ((کنگره)) گفته اند پس نسبتی که شهید ثانی در مسالك و صاحب رياض داده اند غلط است چون ابن ادریس ادعای اجماع هم میکند نه تنها میگوید نظر من بلکه ادعای اجماع هم میکند، شما سرائر کل ص ۱۸۰ را بخوانید مثال هایی که ابن ادریس پیاده میکند را دقت کنید و جمع بین این عبارت بکنید و عبارت بعد، بعد ببینید شهید ثانی و صاحب رياض درست نسبت داده اند یا این آقایان کنگره درست گفته اند؟؟

^۱ (۴) کاللمين الأستاذي و السيد المحدث الجزائري و غيرهما، و سيجي، كلامهم في الصفحة: ۵۲ - ۵۵.

^۲ (۵) في (ر) «غير».

^۳ (۶) ذهب إليه ابن حمزة في الوسيلة: ۲/۱۸، و نسبه في المسالك و الرياض إلى الحلبي أيضاً، و لكن لم نعثر عليه في السرائر، بل ذهب فيه إلى الجواز في جميع الأشياء، انظر المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۲/۱۹، و الرياض (الطبعة الحجرية) ۲: ۳/۹۰، و السرائر ۲: ۱۷۹.

^۴ انصاري، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۱۳۳

و أمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم آغير القاطع كثيرة^۱.....

قبل از اینکه این را بخوانیم سه نکته عرض کنم اول اینکه مرحوم شیخ در ص ۳۰ فرمودند اذ المراد فی باب الادله....
اجود ص ۱۵ را ببینید، خط بعدش فرمودند : ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقه شرعا رک تهذیب سبزواری
ص ۱۵ بحر ص ۳۳ را ببینید، بعد فرمودند کترتب وجوب الاطاعة عقلا على معلوم الوجوب سید ص ۴۲ را لاحظ
ص ۳۱ خط آخر فرمودند كما فی حكم العقل بحسن الاتيان این جا اوثق یک عبارت قابل استفاده ای دارد اوثق
ص ۲۵: العلم فی جميع الاحكام العقلية معتبر من باب الموضوعية لها شما یک تاملی بکنید در مورد مباحثی که
در حسن وقیح (مظفر) تقدیم محضرتان کردیم

یک نکته دیگر اینکه در آن مثالی که عرض کردیم من منع عمل القاضي بعلمه... عرض کردیم تصرف از حیث
شخص قاطع است چرا؟ چون مرحوم شیخ در عبارت اینگونه نوشت که من سبب خاص یا شخص خاص پس مثال
دوم باید برای شخص خاص باشد لذا در قضیه ی خبریه ای که نوشتیم این بود که القاضي القاطع، تطبیق آن این
است که قاضی قاطع میتواند ورود کند و دیگر غیر قاضی قاطع نمیتواند ورودی داشته باشد لکن این تطبیق یک
مقداری به دل نمیشیند مخصوصا با آن قضیه ای که عرض کردیم که ظاهرا بحث سر حقوق الله و حقوق الناس
بود یعنی بحث سر مقطوع به است لذا برای اینکه با عبارت شیخ مشکل دار نشویم از طرفی هم ظاهر عبارت حفظ
بشود هم مثل آن چیزی که اوثق جلد ۱ ص ۲۸ تصریح میکند که مثال دوم برای مقطوع به است، ما جمع میکنیم
و میگوییم هم میتواند از ناحیه شخص تصرف کند هم از حیث مقطوع به

نکته دیگر اینکه تا الان شیخ برای امثله قطع موضوعی مثال زد به جایی که قطع اخذ شده باشد در موضوع
بالنسبه الى حكم خود قاطع، تمام مثال هایی که تا الان خواندیم نسبت به خود قاطع بود البته بعضی ها مطلقا
بود بدون اینکه شارع یا عقل تصرفی کرده باشد و بعضی ها هم علی وجه خاص بود با تصرف شارع اگر رک بحر
ص ۳۵ قلائد ص ۴۳ اوثق ص ۲۸ غوامض ص ۱۰۳ این آقایان دارند که شیخ این عبارت قد یدل دلیل ذلك
الحکم را نداشته، قلائد تصریح میکند زاد قدس سره فی دوره الاخير، این پاراگرافی که جلسه قبل خواندیم را
نداشته و این امثله ذلك بالنسبه را داشته است، لذا آقایان میگویند با آن سیر بحثی که شما داشتید بحث سر

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (۱) لم ترد «حکم» فی (ت).

^۳ (۲) لم ترد عبارة «مثل ما ذهب» إلى - كثيرة فی (ظ) و (م).

حکم غیر قاطع نبود چرا این مثال را زدید مخصوصا در آن دوره ای که این قد یدل دلیل... را نداشته است، آن وقت ادعای شیخ در این فرق دوم چه بود؟ این بود که در قطع موضوعی می شود تصرف کرد ولی در قطع طریقی نه، سیر بحث هم در مورد قطع نسبت به خود قاطع بوده آن وقت شیخ برای جایی که تصرف شده مثال نداشته ولی برای جایی که مطلقا بوده و بدون تصرف مثال داشته است و همچنین برای نسبت به غیر قاطع هم مثال داشته، لذا غوامض مینویسد سید حسین کوه کمره ای به شیخ اشکال میکند که شما باید برای جایی که تصرف شده مثال بزنی تا مدعایت را ثابت کنی، لذا شیخ قد یدل دلیل را اضافه کرده است

و أمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة^۱.....

درس امروز: امثله ذلك یعنی امثله قطع موضوعی که شارع در آن تصرف کرده باشد بالنسبه الی حکم غیر قاطع کثیره، من این عبارت را شرح دهم: یعنی چی بالنسبه الی حکم غیر قاطع؟؟ همانطوری که از مثال ها هم فهمیده میشود یعنی قطع طریقی کسی موضوع برای حکم غیر قاطع قرار میگیرد یعنی میشود قطع موضوعی نه برای خود قاطع بلکه برای غیر قاطع، مرحوم شیخ برای این صورت ۳ مثال میزند:

مثال و قضیه اول: تصرف در سبب: الرجوع الی المجتهد القاطع من الطرق الاجتهادية المعهودة يجب علی المقلد، دقت کنید آن کسی که قاطع است خود مجتهد است، آن کسی که قطع مجتهد موضوع حکم برای او واقع شده مقلد است و مقلد غیر قاطع است، الان در اینجا قطع مجتهد موضوع قرار داده شده از جانب شارع مقدس، چون موضوع بوده برای حکم غیر قاطع به این دلیل در آن تصرف کرده است، تصرف در چی؟ طرق اجتهادیه یعنی کتاب سنت عقل اجماع، دیگر رمل و جفر و... به درد نمیخورد، البته اگر مجتهد قاطع از این طریق ها مثل رمل و جفر علم پیدا کرد باید عمل کند ولی مقلد اگر میخواهد از او تقلید کند باید قطع مجتهد از طرق معهوده مثل کتاب و سنت به دست آورده باشد

مثال وقضیه دوم: تصرف در افراد قاطع ((عده ای از آقایان فرمودند افراد قاطع +سبب القطع ولی بنده با افراد قاطع فقط موافقم که نکته اش را عرض میکنم)) الرجوع الی المجتهد العدل الامامی القاطع من الطرق الاجتهادية المعهودة يجب علی المقلد: در اینجا چون قطع مجتهد موضوع واقع شده است برای حکم وجوب تقلید مقلدی که آن مقلد غیر قاطع است لذا شارع اینجا تصرف کرده در افراد قاطع یعنی نه هر مجتهدی بلکه مجتهد عدل امامی، عده ای گفته اند اینجا تصرف در افراد +سبب است اما من این را قبول ندارم چون من الطرق الاجتهادية المعهودة که گذشت و وقتی شیخ دوباره تکرار میکند دیگر نظر به سبب ندارد

^۱ (۱) لم ترد «حکم» فی (ت).

^۲ (۲) لم ترد عبارة «مثل ما ذهب» إلى - کثیرة فی (ظ) و (م).

مثال و قضیه سوم: قبول الخبر الذي قطع به العدل من الحس يجب على الحاكم، اینجا آن کسی که قطع برایش حاصل شده مخبر است و آن کسی که قطع مخبر موضوع برای حکمش واقع شده حاکم است که این حاکم قاطع نیست، لذا قطع طریقی مخبر موضوع قرار گرفته برای غیر قاطع یعنی حاکم، و چون موضوع واقع شده شارع ۲ گونه تصرف کرده ۱- اولاً عدل باشد این مخبر ۲- ثانیاً من الحدس نباشد بلکه من الحس باشد

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۳

و أمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة^۱، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل و الجفر؛ فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلّا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، و كذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها^۲ و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس، إلى غير ذلك^۴

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۳

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع^۵.....

شروع فرق سوم

این عبارت فرق سوم است بین قطع طریقی و موضوعی و برای اینکه این عبارت را شرح دهیم لا بد من مقدمات مقدمه اول: بر اساس آن چه که در اصول فقه خواندیم ص ۳۷۴ و ص ۶۱۱ مرحوم مظفر فرمود که فرق بین اماره و اصل عملی این است که اماره لسانش لسان کشف از واقع است و اصل عملی اصلاً شک در واقع است و هیچ نگاهی به واقع ندارد فقط برای رفع حیرت در مقام عمل است، علامه مظفر گیر داد در همان ص ۳۷۴ روی استصحاب که استصحاب را چه کار کنیم و در ص ۶۱۱ روی آن بحث مبسوط کرد، آن جا فرمود استصحاب ۲ حیث دارد لذا

Commented [LC13]: قطع موضوعی که شارع در آن تصرف کرده باشد، اوئی ص ۲۸ را لاحظ

Commented [LC14]: مجتهد

Commented [LC15]: رک لغتنامه دهخدا ص ۶۸۵۲ اعتمادی و غوامض ص ۱۰۶ هم رمل و جفر را دارند

Commented [LC16]: رمل و جفر

Commented [LC17]: چون نسبت به خودش طریقی است این را تاکید کردیم

Commented [LC18]: رک مطارح ۲ ص ۶۳۲

Commented [LC19]: رک مطارح ۲ ص ۶۳۳ و فرائد ص ۵۸۸ و فرائد ص ۳۰۵ که شیخ روایت آن را در صفحه اخیر آورده: لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا

Commented [LC20]: استاد پاورقی ۳ را تایید فرمودند

Commented [LC21]: تصرف در افراد

Commented [LC22]: تصرف در سبب

^۱ (۱) لم ترد «حكم» في (ت).

^۲ (۲) لم ترد عبارة «مثل ما ذهب إلى - كثيرة» في (ظ) و (م).

^۳ (۳) كذا في النسخ، و التَّنَسُّب: «به»؛ لرجوع الضمير إلى «العلم» لا «الطرق».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

عده ای از آقایان گفته اند که اصلاً اماره است که عرض کردیم آخویی هم از همین دسته است و بسیاری از قدما - که شیخ در جلد ۳ نوشته - این ها استصحاب را اماره میدانستند چرا؟ چون میگفتند استصحاب متکی بر یقین است و چیزی که متکی بر یقین باشد در آن کشف واقع است، لذا با این بیان و بیانات دیگر گفتند اماره است، عده ای دیگر میگفتند نه باید شما لسان ادله را ببینید، لسان ادله میگوید استصحاب جعل شده است برای رفع شک و حیرت در مقام عمل و هیچ ناظر به کشف واقع نیست، این ها قائل میشدند به اصل عملی بودن استصحاب ولی همین هایی هم که قائل میشدند به اصل عملی بودن استصحاب میگفتند استصحاب اصل محرز است و همه این را میگویند، چون به هر صورت با آن سه تایی دیگر فرق دارد و فرقی این است که متکی به یقین است لذا یک حیثیت احراز فی الجمله به آن میدهند. خود شیخ در فرائد ص ۳۱۸ و به تبع او نایینی در فوائد ص ۶۰۲، مینویسد (شیخ):

فرائد الأصول؛ ج ۳؛ ص ۳۱۸

ثم المراد بالدليل الاجتهادي: كل اُمرأة اعتبرها الشارع من حيث إنها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة، وتسمى في نفس الأحكام «أدلة اجتهادية» و في الموضوعات «أمارات معتبرة»، فما كان ممّا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقتها للواقع، فليس اجتهادياً، بل هو من الأصول، وإن كان مقدّماً على

Commented [LC23]: یعنی حکایت گری در آن باشد مثل خبر واحد آن وقت شارع بیايد همین را تضمین کند

Commented [LC24]: شیخ فرمود همه جا نگوئید اماره، اماره در موضوعات به کار میرود ولی در احکام ادله اجتهادیه به کار میرود

Commented [LC25]: در او یک حیثیت نگاه به واقع است

Commented [LC26]: لکن شارع از این حیث واقع به آن حیثیت بخشی نکرده است و خود شیخ مینویسد که استصحاب از این قسم دوم است یعنی اصل محرز است

فرائد الأصول، ج ۳، ص: ۳۱۹

بعض الأصول الآخر. و الظاهر أنّ الاستصحاب و القرعة من هذا القبيل.^۱

مشابه این بیان را نایینی دارد

مقدمه دوم: مقدمه ای است که از تنقیح امام قدس الله نفسه القدوسی عرض میکنیم ص ۴۹، و بعضی از آقایان مثل نایینی ص ۱۶ و ۱۷ هم گذرا دارند نه با این تحلیلی که عرض میکنیم

آن بیان این است که در قطع ۳ جهت جمع شده است:

۱- جهتی که در آن لحاظ واقع میشود یعنی آن کسی که صفت نفسانی قطع برایش حاصل شده است و این صفت نفسانی قطع در او لحاظ شده است لذا به این حیث به قطع نگاه میکنیم، همان است که نایینی از آن تعبیر

^۱ (۳) فی غیر (ص) بدل «بل» و «و».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

میکند به جبهه کون القطع صفة قائمه بنفس العالم یعنی یک نگاه به قطع این است که صفتی است در نفس عالم و قاطع

۲- جهتی که در آن لحاظ متعلق قطع میشود که اسم آن مقطوع به است این همان جهت است که میگوییم باید رابطه این قطع با متعلقش سنجیده بشود همان است که گفتیم کشف تام دارد و احراز کامل دارد اینجا طریقتی تامه پدید می آید چون تا پای مقطوع به وسط می آید وقتی قطع را با آن میسنجیم بحث کشف و احراز است، این همان است که نایینی از آن تعبیر میکند **جهة اضافه الصورة لذی الصورة**، این را باید شرح دهیم: رک اصول الفقه ص ۳۳۶ و عباراتی که بنده از نهاییه الدرایه تقدیم محضر میکردم ص ۳۱۱ و ۳۱۲، می گفتیم که در هر علمی یک معلوم بالذات هست، یک معلوم بالعرض و علامه مظفر فرمود که دیدید آقایان چقدر قشنگ تعریف کردند علم را، تعریف کردند به حضور صورة الشيء نگفتند حضور الشيء، حضور الشيء نیست، حضور صورة الشيء است، گفتیم معلوم بالذات آن مفهوم و عنوان ذهنی است، علم به این تعلق میگیرد، معلوم بالعرض آن شیء خارجی است، اگر اسناد علم به او بشود ثانیاً و بالعرض است، اگر میگوییم ان هذا الماژیک برای من معلوم و علم را بار میکنم، این ثانیاً و بالعرض است، آن چیزی که اولاً و بالذات متعلق علم من است آن عنوان ذهنی ماژیک است، بعدش هم مطرح کردیم که منظور از قطع مصیب و غیر مصیب همین است، اگر معلوم بالذات با معلوم بالعرض تطبیق نکند آن همان است که میگوییم قطع مصیب ولی اگر تطبیق نکند همانی است که چهل مرکب است و میگوییم قطع غیر مصیب، الان نایینی همین را فرمود که **جهة اضافه الصورة لذی الصورة**، صورت میشود آن شیء خارجی معلوم بالعرض (مقطوع به)، و ذی الصورة همان چیزی است که علم به آن تعلق میگیرد.

۳- جهتی که یلاحظ فيه الجری و العمل، همانی است که لا اشکال فی وجوب متابعه القطع و العمل علیه ما دام موجودا، این هم حیث سوم که گذشت

بعد مرحوم امام و مرحوم نایینی میفرمایند آن جهت سوم که هیچ ولی آن دو جهت اولی را اگر هر کدام را به تنهایی لحاظ کنیم، یعنی قطع را به لحاظ اینکه یک صفت نفسانی است برای قاطع لحاظ کنیم فقط، یعنی از جهت دوم الغا کنیم این همان است که بهش میگوییم قطع موضوعی وصفی یا صفتی، و اگر به لحاظ دوم لحاظ کنیم قطع را یعنی لحاظ کشف و احراز، نگاه به مقطوع به، با الغا صفت نفسانی بودن، این همان است که به آن میگوییم قطع موضوعی طریقی، پس قطع موضوعی طریقی و وصفی را تعریف کردیم، یک تعبیر دیگری هم آقایان در تعریف این ۲ دارند که کاملاً با این تعریف ما مطابق است فقط تعبیراتش فرق میکند و آن تعبیر آن است: غوامض ص ۱۲۰: قال العلم الماخوذ فی الموضوع بملاحظة كونه نورا و صفة نفسانية یسمى بالموضوع الوصفی و بملاحظة **كونه منورا** ((یعنی پای مقطوع به وسط بیاید)) و منکشفاً به الواقع یسمى بالموضوعی الطریقی یا برخی به آن موضوعی مشوب هم میگویند، حالا مشخص شد اینکه در الموجز در تطبیق اول آقای سبحانی کنار طریقی یک محض هم نوشت به خاطر این بود که با موضوعی طریقی اشتباه نشود

مقدمه سوم: در مورد ظن هم همین ۳ وجه که گفتیم طابق النعل بالنعل موجود است: یکی از جهت صفت ظن و یکی از جهت مظنون و یکی از جهت جری و عمل وقتی به او اعتبار داده میشود

مقدمه چهارم: تقسیم کردیم قطع موضوعی را به طریقی و وصفی، آیا خود اینها تقسیم دیگری هم دارند، مشهور آقایان معتقدند بله قطع موضوعی طریقی تقسیم میشود به تمام الموضوع و جزء الموضوع هکذا وصفی، ببینید مثلاً کفایه ۲ ص ۲۴۵ به بعد، لکن برخی با این تقسیم بندی موافق نیستند مثلاً رک فوائد ۳ ص ۱۱ که آقای خویی هم از استادش تبعیت کرده مصباح ۱ ص ۳۵ این ها میگویند چیزی به نام قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع فیه اشکال بل لا یمکن، آقای خویی میفرماید این اصلاً تناقض صدر و ذیل است، وقتی میگی قطع موضوعی طریقی یعنی آن جهت انکشاف آن از واقع تمام الموضوع باشد آن وقت چطور در موضوع قرار داده میشود، تمام الموضوع یعنی طریق بودن آن تمام الموضوع است دیگر هیچ چیزی جز این دخالتی ندارد، چطور موضوع واقع شود؟! اینها میگویند این تصویراً دچار اشکال است فضلاً عن تصدیقاً، اگر طریقی تمام الموضوع است یعنی تمام الموضوع کشف است این دیگر چگونه قطع موضوعی است؟؟

از آن طرف امام است که هم تصحیح میکند در مقابل نایینی تازه میگوید ۶ تا داریم رک تنقیح ۳ ص ۳۸ و ۳۹ و عده ای هم هستند که میگویند اصلاً چیزی به نام قطع موضوعی طریقی نداریم، قطع یا طریقی محض است و یا موضوعی به حالت اینکه یک صفت نفسانی است حالا این صفت نفسانی میتواند تمام الموضوع باشد یا جزء الموضوع نسبت به واقع که حالا مثال هایش در بحث بعد خواهد آمد

مقدمه پنجم: طرق معرفه الموضوعی الوصفی و الطریقی، هیچوقت نمی آیم اینجا بگوییم طرق معرفه قطع طریقی محض، چون عرض کردیم تمام قطع ها نسبت به قاطعی که میخواهد قطع حاصل کند قطع طریقی هستند به این عنوان که این قطع کشف تام است، حال چطور موضوعی وصفی را از موضوعی طریقی تشخیص دهیم؟؟

۱- قیام الدلیل الخارج من لسان الحکم، اصلاً به لسان مولی کار نداشته باشیم، دلیل خارج از بیان داشته باشیم مثل اجماع، یک اجماعی داشته باشیم که این قطع وصفی است یا موضوعی طریقی است

۲- لسان الدلیل: مثلاً ۳ بیان مینویسیم ۱- القاطع بخمریه مائع وجب علیه الاجتناب ۲- المائع المقطوع بخمریه یجب الاجتناب عنه ۳- الخمر المنکشف بالعلم یجب الاجتناب عنه

الان اولی وصفی است چون گفت القاطع چون نقطه تمرکز این بیان روی قاطع است یعنی قاطع به این لحاظ که دارای صفت نفسانی قطع است، این میشود وصفی

دومی طریقی است چون نقطه تمرکز روی مقطوع به است همان حیث دوم و جهت صفت نفسانی آن مورد عنایت نیست گرچه دارد ولی لحاظ نشده است

سومی طریقی است و نقطه تمرکزش روی ناحیه کشف است، ولی چرا دو مثال زدیم برای طریقی؟ چون مثال دوم نشان میدهد که قطع تمام الموضوع است، مایعی که مقطوع است خمریت آن، تمام نقش را قطع بازی میکند ولی مثال سوم میگوید الخمر المنکشف بالعلم یعنی هم واقعیت خمر دخیل است به عنوان یک جزء و هم انکشاف بالعلم، اینها را باید از لسان تشخیص دهیم

حالا با این نکاتی که عرض کردم فرق سوم بین قطع طریقی و موضوعی را تقدیم محضر میکنم: این چیزهایی که میخواهیم بگوییم بنا بر نسخه ای است که در دست شماست تا ببینم میرسم نسخه دیگر را درس بدهم یا نه چون در این نسخه کلمه بعض در خط دوم است ولی در بعضی نسخه ها نیست و بود و نبودش خیلی فرق میکند

بنا بر نسخه موجود: میفرماید اگر قطع، قطع طریقی محض باشد، امارات و بعض اصول عملیه یعنی اصول محرزه مثل استصحاب جایگزین آن میشود چون حیث احراز واقع دارد ((مقدمه اول)) چون در طریقی محض کاملا نگاه به انکشاف واقع است، اصلا قطع طریقی یعنی قطعی که برای انکشاف واقع آمده است لذا هر چیزی که در انکشاف و احراز واقع مطرح باشد میتواند جایگزین آن بشود یعنی برای رسیدن به الخمر حرام گفتیم قطع پیدا کردی به خمر، این الخمر حرام می آید کار را تمام میکند، اگر اماره معتبره هم بیاوری جانشین قطع طریقی محض میشود و اثبات خمریت میکند و الخمر حرام خواهد آمد، اگر با استصحاب یقین سابق داشتی که این خمر است بعد شک لاحق کردی چون استصحاب اصل محرز است در این صورت احراز واقع و لو فی الجملة دارد، لذا جایگزین قطع طریقی محض میشود، ولی در قطع موضوعی چطور؟ بستگی دارد قطع موضوعی طریقی باشد یا وصفی باشد، آن چیزی که نقطه تمرکز بحث شیخ است، وصفی است، حالا اگر زوم کردیم روی وصفی آیا امارات و بعض اصول عملیه جایگزین میشود؟ نمیشود چون در وصفی حالت نفسانی برای شارع مهم است، تو باید قاطع باشی، اگر قاطع شدی وجب علیک الاجتناب، حالا اماره هر چقدر هم اعتبار داشته باشد دیگر تعبدا حالت نفسانی را که تغییر نمیدهد، ظان را که عالم نمیکند، یا استصحاب هر چقدر هم که ناظر به واقع باشد دیگر حالت نفسانی من را که تغییر نمیدهد لذا نیابت نیست، این هم فرق سوم

عبارت خوانی:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۳

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعية و بعض الاصول العملية مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية؛ فإنه تابع لدليل الحكم.^۲

^۱ (۴) لم ترد «بعض» في (د) و (ل) و (م).
^۲ (۵) في «ص»: «ذلك الحكم».

Commented [LC27]: این آدرس ها را که میگویم ببینید که اشاره به آن جهات ثلاثه دارند مصباح خوبی
 ۱ص ۲۳ تا ۴۲ // مطراح ۳ص ۹ // کفایه ۲ص ۴۷ و ۴۸ // تنقیح امام ۳ص ۴۶ // فرائد ۳ص ۲۱

Commented [LC28]: استصحاب، در مورد بقیه اصول عملیه چطور؟ خب برآنت را نگفتند کشف از واقع، احتیاط چطور؟ در مورد اینها صحبت خواهیم کرد
 رک تنقیح امام ۳ص ۵۲ // مصباح ۱ص ۴۰ // فرائد ۳ص ۱۶

Commented [LC29]: تأمل کنید عهد است الف و لامش یا موصول است، عرض کردم در مباحث ادبیات که هر الف و لامی که بر سر مشتقات بیاید ال موصول نیست. اصل در الف و لام عهدیت است اگر عهدیت ثابت نشد میرویم سراغ بقیه و لو اینکه بر سر اسم فاعل و مفعول بیاید

فإن ظهر منه أو من دليل خارج^١ اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع - كالامثلة المتقدمة^٢ قامت الأمارات و بعض^٣ الأصول مقامه.

Commented [LC30]: اجماع

Commented [LC31]: رك اوثق ا ص ٤٣ برای این كلمه موضوع

فرائد الأصول، ج ١، ص: ٣٤

[عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي:]

و إن ظهر من دليل الحكم^٤ اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره^٥

Commented [LC32]: چون گفتیم هر چیزی هم که آن ها باشند دیگر جای صفت نفسانی را پر نمیکنند

نکاتی ماند برای جلسه بعد ان شاء الله تعالى

^١ (٢) لم ترد «أو من دليل خارج» في (ظ) (ل) و (م).

^٢ (٧) لم ترد «كالمثلة المتقدمة» في (ت) (ر) و (ه).

^٣ (٨) لم ترد «بعض» في (ر) (ص) (ظ) (ل) و (م).

^٤ (١) في (ر) «و إن ظهر منه».

^٥ (٢) في (ر) و (ص) «صفة القطع».

^٦ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۴

كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه.....

قبل از اینکه به این عبارت برسیم نسبت به عبارت دیروز مطالبی ماند که باید عرض کنم:

در مورد بعضی اصول العملیه رک همدانی ص ۳۲ اما الاحتیاط و التخییر لا یصلحان لذلك كما هو واضح، این کما هو واضح که همدانی میفرماید یعنی چی؟ مگر آقایان نمیگفتند که احتیاط سبب احراز واقع میشود اصلاً میگفتند احتیاط کنید که واقع را درک کنید با این ادعایی که آقایان دارند پس چطور همدانی ادعای وضوح میکند؟؟ جواب این است که بیان ایشان کاملاً متین است بحث سر این بود که آیا احتیاط به عنوان اصل عملی، اگر شارع مقدس حجت کرده آیا در خود احتیاط لحاظ واقع نمایی است؟ در خود احتیاط که لحاظ واقع نمایی نیست، آخرش این است که احتیاط کردن می انجامد به درک واقع تازه این هم همیشگی نیست اگر یادتان باشد در بحث اجزاء اصول فقه عرض کردیم که آخرش هم با احتیاط نمیتوانیم بگوییم صد درصد واقع احراز شده است مثلاً بین ۵ قول احتیاط میکنیم اصلاً شاید واقع یک قول ششمی باشد، ولی معمولاً می انجامد به درک واقع، این که معمولاً می انجامد به درک واقع ربطی به این مساله که لسان حجیت بخشی به احتیاط، لسان کشف از واقع نیست، ندارد

ادامه عبارت همدانی: و اما اصل البرائه ((ببینید برائت را جدا کرد)) فهو ایضاً كذلك ((آن هم صلاحیتی برای احراز واقع ندارد)) بناءً علی عدم اعتباره من باب الظن كما هو التحقيق ((این حرف را میزند برای اینکه برخی قائلند برائت اماره است و از باب ظن حجت شده است اگر اینگونه باشد که اصلاً از بعضی اصول عملیه خارج است ولی بنا بر نظر تحقیقی که همدانی گفت و شیخ هم قبول دارد که اصل عملی است در این صورت هم احراز واقع ندارد رک فرائد ص ۳۹۸ و فرائد ص ۹۹ و ۱۰۰))

نکته دوم: راجع به این عبارت این است که اگر رک به تقریرات مجدد شیرازی ص ۲۴۹ و ۲۵۱ طبق نسخه ای که مرحوم شیرازی عبارت را شرح کرده این کلمه بعضی در عبارت شیخ بوده است یعنی بوده بعضی اصول عملیه، رک قلائد ص ۴۴ و ۴۶ به خوبی به دست می آید که عبارت در نزد ایشان هم بعضی اصول عملیه بوده و در نسخه ای که در دست صاحب قلائد است این بعضی نیفتاده است، رک فوائد نایینی ص ۱۶ وقتی میرسد به این عبارت شیخ مینویسد لذا قید الشیخ ببعض الاصول، کلمه بعضی را دارد. ولی بنابر شرح مرحوم همدانی ص ۳۲ این کلمه بعضی نبوده است، بوده قیام الامارات الشرعیه والاصول العملیه مقامه، لذا بعد از اینکه عبارت را شرح میکند مینویسد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

که باید بگوییم فی الجمله، آن وقت آن فی الجمله که ایشان میفرماید همین بعض است که در دیگر نسخه ها آمده است، یعنی مرحوم همدانی هم قائل است ولو در نسخه من کلمه بعض نیست ولی این بعض باید باشد، میدانید مرحوم آشتیانی از متقدمین است ظاهراً آن موقعی که ایشان نزد شیخ درس میخوانده، این کلمه بعض نبوده است چرا؟ چون ایشان در بحر ۱ ص ۳۸ میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۸

كانت النسخة فی ابتداء الأمر قامت الأمارات و الأصول من غير ذكر البعض فإهماله أولى من ذكره^۱

میگوید اینکه این بعض نباشد متعین است عبارتش را مباحثه کنید

این آدرس ها را ببینید: تنقیح امام ۳ ص ۵۳ // مصباح ۱ ص ۴۰ // فوائد ۳ ص ۱۶ // موارد دیگری را ذکر میکنند که آن ها هم قائم مقام قطع طریقی میشوند

اما درس امروز:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۴

كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه.....

ایشان میخواهد برای شما سه مثال بزند

مثال اول: برای قطع موضوعی وصفی، در فقه خواندید که شک هایی هستند که نماز را باطل میکنند، مواردی را شمردند سه موردش را میخواهم لذا ذکر میکنم ۱- شک در دو رکعتی ۲- شک در ۳ رکعتی ۳- شک بین یک و بیشتر از یک لذا اگر در ۴ رکعتی شک بین یک و بیشتر از یک بکنیم سبب بطلان نماز میشود، ایشان میفرماید كما اذا فرضنا، که راجع به این فرضنا بعدا صحبت میکنم، ببینید بعضی از آقایان ((البته من قائلی پیدا نکردم در فقهها لذا بعدا عرض میکنم که شاید به خاطر این که صرف فرض است شیخ فرمود فرضنا)) وقتی رفتند سراغ روایات این باب یعنی شک در صلاة مثلا رک وسائل سی جلدی ۸ ص ۱۸۷ مرحوم حرّ اسم این باب را گذاشته باب بطلان الصلاة بالشك فی عدد الاولتين من الفريضة دون الاخيرتين و دون النافله بعد ذیل این باب روایاتی را نقل کرده

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

است یکی از آن ها را میخوانم بقیه اش را شما رجوع کنید، وسائل ۸ ص ۱۹۰ حدیث ۱۳)) (با توجه به این روایت رک قلائی ص ۴۸ ببینید آن حاشیه پذیرفتنی هست یا خیر))؛ قال لی ((امام علیه السلام به من اینگونه فرمود))؛ اذا لم تحفظ الركعتين الاولتين فاعد صلاتك، این روایت را من خواندم بقیه اش را شما رجوع کنید وسائل ۸ ص ۱۸۸ حدیث ۴/۱۸۹ حدیث ۸/۱۹۰ جدیث ۱۴/۱۹۲ حدیث ۱۹، این ها را ببینید و بدانید که این آدرس ها در است، از این روایتی که به عنوان نمونه خواندم ظاهرا باید بگوییم که فقیهی پیدا شده است که از این لم تحفظ فهمیده که در لسان اینگونه ادله، تحفظ را به معنای یقین فهمیده و قطع موضوعی وصفی در لسان این ادله اخذ شده است، آن وقت اگر بخواهیم به صورت قضیه بیان کنیم در این سه صورتی که شمردیم یعنی ثنائیه و ثلاثیه و الاولیین من الرباعیه باید اینگونه بنویسیم ((شما رک اعتمادی ص ۱۵ ببینید ایشان چه نوشته و با بیاناتی که عرض میکنم مقایسه کنید و همینطور با مقدمه ۵ دیروز بسنجید))؛ ظاهرا این فقیه باید از تحفظ در روایات اینگونه فهمیده باشد:

۱- القطع بالركعتين يجب في صلاة الصبح یا به تعبیر دیگر القاطع بالركعتين في صلاة الصبح يصح صلاته ((با آن عرضی که دیروز کردم چون نقطه تمرکز این لسان روی قاطع و قطع است میشود قطع موضوعی وصفی بعد شما رجوع کنید ببینید بعضی از محشین بعد از ۱۰ دوره درس گفتن چی نوشته اند))

۲- القطع بثلاث ركعات يجب في صلاة المغرب چون نقطه تمرکز روی قطع است میشود موضوعی وصفی

۳- القطع بالاولتين يجب في الرباعیه: موضوعی وصفی

اگر یک فقیهی اینگونه فهمید دیگر کسی از راه اماره یا از راه بعضی اصول عملیه مثل استصحاب نمیتواند نمازش را تصحیح بکند فقط اگر قطع برایش حاصل شد که دو رکعت خوانده یا سه رکعت خوانده یا دو رکعت اول را در رباعی خوانده میتواند نمازش را تصحیح بکند وگرنه با اماره و استصحاب که ایشان از آن یاد میکند به اصالة عدم زائد ((این اصالة عدم زائد را برخی از محشین نوشته اند که اماره است ولی ظاهر از عبارت شیخ که اصالة را عطف میکند به کلمه ظن این است که شیخ این را استصحاب ملاحظه فرموده به اضافه اینکه بسیاری از محشین طراز اول گفته اند این همان استصحاب است که بگویی یقین سابق داشتم که بیشتر از دو رکعت نخوانده ام و شک لاحق میکنم پس استصحاب میکنم همان یقین سابق را، اما نمازش صحیح نمیشود چون حالت نفسانی یقین برای تو حاصل نمیشود)) نمیشود نماز را تصحیح کرد چون این ها جایگزین حالت نفسانی نمیشوند

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۴

[LC33] Commented: وقتی شیخ از کلمه حفظ استفاده میکند نشان میدهد همین روایتی که خواندیم مد نظر ایشان است

[LC34] Commented: کسی که شک دارد یک رکعت خوانده یا دو رکعت بعد ظن پیدا میکند مثلاً یک رکعت خوانده این فایده ندارد و جانشین قطع نمیشود

كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثلاثية و الثلاثية و الاوليين من الرباعية؛ فإن غيره - كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلّا بدليل خاص خارجي غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة و أصالة عدم الأكثر.^٢

قوله فرضنا: با مطالبی که گفتیم این فرضنا، میشود مجرد فرض واقعا بعید هم نیست که شیخ وقتی فرضنا می آورد همین مد نظرش باشد لذا این باید مجرد فرضی باشد که لا حقیقه له، یک نکته ای را عرض کنم چون جایش همین جاست با نظر شیخ در فرق ثالث عده ای از بزرگان همراهند از جمله نایینی در فوائد ص ۳۱ تنقیح امام ص ۴۶ خویی هم با یک استثنا موافق است مصباح ص ۳۷ تا ۴۲ آن استثنایی که آقای خویی کرده همین مثالی است که الان داریم میخوانیم یعنی همین بحثی که کردیم خویی میفرماید در این موارد اگر قطع به عنوان موضوعی باشد این حکم خاص پیدا میکند فراجع.

از آن طرف صاحب کفایه با شیخ همراه نیست ص ۲۴۷ و ۲۴۸ و معتقد است به عدم قیام امارات و بعضی اصول مقام قطع موضوعی طریقی. یک نکته ای است در درس خارج قانون شده میگویند هر جا آخوند با شیخ موافقت کرد بدانید این بحث آن چنان بحثی نداره ولی هر جا مخالفت کرد بدانید که جای کار دارد.

قوله اصالة عدم الزائد: استصحاب عدم زائد، اگر رک به خویی در مصباح ص ۴۲ میفرماید این اصالة عدم الزائد همان استصحاب عدم اتیان به اکثر است یعنی یقین دارد بیشتر از دو رکعت نخوانده و یقین سابق را نباید استصحاب کند و نتیجه اش این میشود که دو رکعت خوانده، این فایده ندارد، خویی میفرماید اسم دیگر این اصالة عدم الزائد، بناء علی الاقل است، شما میدانید که بناء علی الاقل مورد قبول امامیه نیست لذا صاحب بحر ص ۴۱ وقتی این را میآورد میگوید نتیجه اش بناء علی الاقل است فلم یقل بها احد من الامامیه عند الشک فی عدد الركعات، لذا میگوید این عبارت را باید تصحیح بکند فلو ابدل باصالة البناء علی الاکثر المستفاد من الروایات این تعبیر خوبی میشود

قوله الا بدليل خاص خارجي: فرمود چون طبق این فرض قطع موضوعی وصفی است نمیتواند اماره و استصحاب جایگزینش شود، استثنا میزند که مگر اینکه خود شارع مقدس در یک بیان دیگری آمده باشد بیان نائب کرده باشد، آن وقت میفرماید این بیان نائب هم باید یک بیان خاصی باشد، نباید ادله حجیت ظن باشد و نباید ادله حجیت اصالة عدم الاکثر باشد. یعنی این ادله حجیت ظن نهایت کاری که میکنند این است که بگویند ظن شالوده و پایه حجیت بخشی را دارد، شارع مقدس آمده در این ظن یک نکته ای را دیده که آن را حجت کرده است، پس نهایت کاری که میتواند بکند این است لذا از این تجاوز نمیکند به نیابت، لذا ادله حجیت بخشی به ظن کفایت نمیکند، و نهایت کاری که ادله حجیت بخشی اصل عملی میکند این است که بگویند شارع مقدس این اصل عملی را برای رفع حیرت در مقام عمل برای شما قرار داده است و لسان آن به سمت نیابت نمیرود، لذا شیخ میفرماید اگر در یک جایی دلیل هم خواستیم این دلیل باید دلیل خاص باشد که غیر از آن ادله حجیت بخشی به ظن و

^١ (٣) لم ترد «من الرباعية» في (ر)، (ظ)، (ل) و (م).

^٢ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

اصاله عدم اکثر است، لسان این دلیل خاص باید چه لسانی باشد؟ باید چگونه بگوید؟ به طور کلی اینجا ۳ سوال مطرح است ۱- آیا اصلاً ثبوتاً معقول است جعل چنین دلیل خاصی از جانب شارع مقدس یعنی از یک طرف علی الفرض قطع موضوعی وصفی قرار دهد و از یک طرفی با تحفظ بر موضوعی بودن بیاید جعل نأب کند؟ ۲- اگر ثبوتاً معقول است اثباتاً لسانی یا بیانی داریم یا خیر؟ آیا این یک مجرد فرض است ۳- اگر یک چنین دلیلی اثباتاً وجود دارد رابطه اش با قضایای گفته شده چیست؟ حکومت است یا ورود یا....؟؟؟؟؟ برای جواب به این سوال ها رک تسدید ص ۳۷ و غوامض ص ۱۲۸ و ۱۲۹

حالا جواب سوال خودمان را می‌دهیم که لسان این دلیل خاص باید چه لسانی باشد؟ و این ساختگی است از جانب خودم، چون در ادله چنین چیزی پیدا نکردم، اینگونه بگوییم: انی اخذت فی الدلیل هذه الموارد موضوعياً وصفياً لکن لا اشکال ان یکون المکلف ظاناً و این لسان نیابت را می‌رساند.

مثال دوم :

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۴

و من هذا الباب: عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البينة أو الید.....

قولی است در فقه ((که صاحب غوامض میگوید صاحب این قول صاحب وسائل است و خواهم گفت که چه در فکر صاحب غوامض بوده که این را گفته)) که قائل شده است به تفریق بین مقام اداء شهادت و مقام عمل، گفته در اداء شهادت باید در موضوع قضاوت، قطع وصفی اخذ شده باشد ولی در مقام عمل قطع، قطع طریقی است، قائل به چنین تفصیلی شده که اثرش اینجا ظاهر میشود که فرض بفرمایید یک نزاعی است سر یک مشهود به، یعنی بر سر آن چیزی که بر اساس آن میخواهند شهادت بدهند مثل کتاب، و زید میگوید این کتاب مال من است و عمرو میگوید برای من است و بر اساس این قول اگر بکر میخواهد شهادت بدهد باید قطع حاصل کند و برای قبول این قطع در محکمه عند القاضی باید این قطع، قطع وصفی باشد، این اگر میخواهد بیاید شهادت بدهد که کتاب برای زید است باید قطع داشته باشد و چون این قطع برای محکمه به عنوان وصفی لحاظ شده است دیگر هیچ اماره و اصل عملی جایگزین این قطع نمیشود، ولی در مقام عمل همین مقدار که زید ید دارد بر این کتاب و تسلط دارد، بکر میتواند با استناد به قاعده ید این کتاب را از زید بخرد، این میشود تفریق بین مقام شهادت و مقام عمل، البته شیخ بعداً میفرماید که آن چه که مشهور فقها به آن قائل هستند این است که فرقی بین مقام شهادت و مقام عمل نیست

متن:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۳۴

و من هذا الباب: عدم جواز أداء الشهادة استنادا إلى البينة أو اليد- على قول- و إن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعا؛ لأنّ العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقيّة، بخلاف مقام أداء الشهادة، **لأنّ** أن يثبت من الخارج: أنّ كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعيّة يجوز الاستناد إليه في الشهادة؛ كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد.^۳

[LC35] Commented: بابی که اخذ شده است قطع در موضوع حکم بما هو صفة قائمه بالشخص

[LC36] Commented: چون اینجا قطع قطع طریقی است

[LC37] Commented: که عمدتا هم این مدخول الا را قبول دارند

قوله على قول: عرض کردم که صاحب غوامض گفته در ۱ ص ۱۳۱ که این قول، قول حر عاملی است که من حدث میزنم دلیلش این است که در وسائل ۲۷ ص ۳۴۱ باب انه لا تجوز الشهادة الا بعلم، ظاهرا اینگونه است که صاحب غوامض این لا و الا (حصر) را که دیده فهم کرده که صاحب وسائل میگوید این قطع باید وصفی باشد حالا اگر رک وسائل ۲۷ ص ۳۴۱ حدیث ۱: از وجود مقدس صادق مصدق علیه السلام: قال: لا تشهدن بشاهدة حتى تعرفها كما تعرف كفك یعنی وقتی میتوانی شهادت بدهی که مسئله را بشناسی همانطوری که کف دست را میشناسی و برایت روشن است، این ها میگویند که آیا با بینه چنین علمی برای تو حاصل میشود که بخواهد جایگزین قطع تو بشود لذا میگویند همین عبارت کما تعرف كفك نشان میدهد که قطع موضوعی وصفی اخذ شده است، اگر چه مشهور فقها این فهم را نداشته اند

روایت دوم: وسائل ۲۷ ص ۳۴۱ حدیث ۲: صدوق قده نقل کرده است: روی انه لا تكون الشهادة الا بعلم، این هم به خاطر لا و الا (حصر) شاید کسی به این سمت برود که قطع باید وصفی باشد

روایت سوم: وسائل ۲۷ ص ۳۴۱ و ۳۴۲ حدیث ۳: عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد سئل عن الشهادة قال هل ترى الشمس، على مثلها فاشهد او ((این او به معنای الا است)) دَع ميفرمايد قضيه بايد براي مثل شمس روشن باشد وگرنه شهادت نده خب این لسان ها، لسان های آسانی نیست، لذا راحت نیست بگویی بینه جایگزین قطعت میشود لذا این علی قول آن چنان هم قول بی راهی نیست مثل اینکه.

قوله يجوز الاستناد اليه في الشهادة: یعنی بین جایی که میشود عمل کرد و جایی که میخواهی شهادت دهی ملازمه است یعنی اگر جایی مثلا بر اساس قاعده ید میتوانی آن مال را بخری ایضا میتوانی شهادت دهی که این مال برای شخصی است که مال در ید او بوده است روایت حفص: وسائل ۲۷ ص ۲۹۲: از حضرت صادق علیه السلام: قال له رجل ((به حضرت علیه السلام اینگونه عرض کرد)) اذا رايت شيئا في يدي رجل يجوز لي ان اشهد انه له ((میتوان شهادت دهم که برای اوست)) قال: نعم البته برخی در سند این روایت اشکال کرده اند ولی صاحب بحر میفرماید مشهور به این روایت عمل کرده اند

^۱ (۴) لم ترد «مأخوذ» في (ر) و (ه).

^۲ (۵) الوسائل ۱/۱: ۲۱۵، الباب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ۲.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

ادامه روایت: قال الرجل: رجل گفت من اینگونه نمیگویم که این مال برای آن شخص است بلکه شهادت میدهم که در دستش دیدم ((یعنی این رجل دارد جلوی معصوم علیه السلام جا نماز آب میکشد در حالی که امام میفرماید میتوانی شهادت بدهی که برای اوست میگوید من اینگونه شهادت نمیدهم)) فلعله لغیره - فقال ابو عبدالله علیه السلام افیحل الشراء منه ((تلازم برقرار شد با مقام عمل)) قال: نعم قال ابو عبدالله علیه السلام فلعله لغیره فمن این جاز لك ان تشتري و یصیر ملکا لك ثم تقول بعد الملك هو لی و تحلف علیه ((بعد از اینکه میخری میگویی برای من است و قسم هم میخوری در حالی که ممکن است این مبیع در دست بایع غصبا بوده باشد، چرا در اینجا میخری و میگویی برای من است ولی موقع شهادت میگویی شهادت نمیدهم برای آن شخص است؟؟)) ثم قال ابو عبدالله علیه السلام: لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق، اگر قرار باشد از این حرف ها وارد سوق مسلمین و معاملات شود، بازار مسلمین به هم میریزد، لذا همانطوری که در مقام عمل میتوانی استناد به قاعده ید کنی در مقام شهادت هم میتوانی.

رک بحر ۱ ص ۴۳ میفرماید این روایت فحص در اکثر کتب اخبار و فتاوا مذکوره است و مشهور به آن عمل کرده اند و اگر کسی قائل است عمل مشهور جابر ضعف سند است میتواند از این شهرت استفاده کند

جلسه بیست و یکم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۴

و ممّا ذکرنا یظهر: أنّه لو نذر أحد أن یتصدّق کلّ یوم بدرهم!.....

قبل از اینکه مثال سوم را بخوانیم برای این فرق سوم که بیان شد چند نکته عرض کنم اولاً رک به اوثق ص ۳۰ و ۳۱ ایشان هم میگویند که بی خود نبوده که شیخ این را به صورت فرض بیان کرده، این نشان میدهد که این ظاهراً قائلی ندارد، نکته بعد اینکه ایشان فرمود الا بدلیل خاص خارجی غیر ادله حجیه مطلق الظن فی الصلاه ما به این صلاه، دیروز گیر ندادیم ولی یک مقدار که فکر کردم دیدم ممکن است منظور شیخ این باشد که ما یک ادله ای داریم در باب شکوک صلاه که میگوید به مجرد این که شک کردی نمازت را باطل نکن بلکه ببین ظن به احد الطرفین نداری؟ و شیخ میگوید این ادله هم کارایی ندارد چون لسان نیابتی ندارند، ممکن است منظور شیخ این باشد، نکته بعد اینکه برای مثال اول رک تمهید ص ۵ و اعتمادی ص ۱۵

درس امروز: مثال سوم: ایشان میفرمایند اگر کسی اینگونه نذر کند ((رک زبده الفقهیه ص ۴ ص ۳۹)) که الله علیّ ان اتصدق کلّ یوم بدرهم ما دمت قاطعاً بحیاء ولدی یا اینگونه نذر کند الله علیّ ان اتصدق کلّ یوم بدرهم ما دام ولدی حیا، اگر به نحو اول نذر کند این نشان میدهد منظورش قطع موضوعی وصفی است لذا اگر بینه بگویند فرزندت زنده است برایش وجوب تصدق نمی آید چون جانشینی ندارد و همینطور اگر استصحاب کند که قبلاً یقین داشتم زنده است حالا استصحاب میکنم این هم نمیشود چون جانشینی ندارد، البته میدانید اگر برای کسی بینه قطع آور باشد به درد میخورد و جانشین قطعش میشود ولی معمولاً اینگونه نیست، اما اگر به نحو دوم بگوید که مادام ولدی حیا این میشود قطع طریقاً لذا اماره و استصحاب جانشین میشود

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۴

و ممّا ذکرنا یظهر: أنّه لو نذر أحد أن یتصدّق کلّ یوم بدرهم ما دام متیقّناً بحیاء ولده، فإنّه لا یجب التصدّق عند الشکّ فی الحیاء لأجل استصحاب الحیاء، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحیاء، فإنّه یکفی فی الوجوب الاستصحاب.^۲

Commented [LC38]: در قطع طریق محض جایگزینی انجام میشود اما در موضوعی وصفی جایگزینی انجام نمیپذیرد

Commented [LC39]: قطع میشود یک طریق لذا از هر راهی که احراز کند حیا و دلش را، وجوب تصدق می آید

Commented [LC40]: اگر رک همدانی ۳۵ و قلاند ص ۴۸ و سید ص ۶۱ و غوامض ص ۱۳۴ و تمهید ص ۵۶ و دیگرانی، اینها همه یک اشکال مشترکی بر شیخ دارند که شیخ در جلد ۳ مثبتات استصحاب را قبول نمیکند و این مثالی که زد بر اساس قول کسی است که مثبتات استصحاب را قبول کند
رک بحر ص ۴۴ یک اشکال اختصاصی دارد، رک مجدد شیرازی ص ۲۹۵ ایشان هم اشکال دیگری دارد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۵

انقسام الظن كالقطع الى طريقي و موضوعی

ثم إن هذا الذي ذكرنا- من كون القطع^۱.....

مقدمتا عرض کنم که شما در این صفحه یک حاشیه ۴ دارید که حاشیه نسبتا طولی هم هست که نوشته در بعضی از نسخه ها اینچنین آمده و کاملا فضای عبارت آن حاشیه با متن تفاوت دارد، من اول چند عبارت بخوانم بعد نکته ای عرض میکنم و بعد درس را ارائه میدهم

اگر رک صاحب بحر ۱ص ۴۸ وقتی دارد عبارت را توضیح میدهد همان عبارت حاشیه است، بعد این تعبیر را هم دارد که کما سمعناه منه فی مجلس البحث، یعنی خود شیخ این حاشیه را درس میداده در درس.

رک درر آخوند ص ۳۵ وقتی این عبارت را شرح میدهد کاملا ناظر به عبارتی است که در حاشیه است بعد هم مینویسد این عبارت لا یخلو من اشکال بل منع

رک اوثق ۱ص ۵۱و۵۰ متنی که قرار داده اند برای اوثق، این متن کنگره است یعنی اوثق شرح میدهد حاشیه را ولی در بالا عبارت، متن چاپ کنگره را آورده اند کما اینکه بحر هم اینگونه است. پس اوثق هم بر اساس حاشیه شرح میزند و سپس مینویسد لا یخفی فی عبارة المصنف من المسامحه

رک همدانی ۳۵تا۳۷ شرحش بر اساس حاشیه است

رک قلائد ۱ص ۴۸، همدانی و اوثق و قلائد این ها شاگردان اواخر عمر شیخ انصاری بودند، صاحب قلائد میفرماید توضیح المقام حسب ما استفدته من المصنف رحمه الله فی مجلس درسه، یعنی خود شیخ این عبارت حاشیه را سر کلاس خوانده بوده یعنی حاشیه نیست اصلا در واقع این که در حاشیه گذاشته اند متن است و حاشیه آن چیزی است که در متن است

رک صاحب عروه ۱ص ۶۵ ایشان هم بر اساس حاشیه شرح داده بعد اینگونه مینویسد فیه ما لا یخفی من البعد والانحراف من السداد یا لیتة لم یلحق العبارة الملحوقه و لم یعلم ان اللاحق منه لعله من بعض تلامذته کما یحکی ذلک ایضا فی بعض المقامات

^۱ (۱) کذا فی (ر) و (ص)، و فی غیرهما: «فی».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

رک فوائد ۳ص ۳۷ لا یخفی ان عبارة الشيخ فی بیان اقسام الظن لا تخلو عن اضطراب و اغلاق فعلیک بالتامل فیها

رک نسدید القواعد ۴۳ لا یخلو العبارة من تشویش

رک درر مدنی تبریزی ۱ص ۳۵ لا تخلو عن اضطراب و اغلاق

رک اعتمادی ۱ص ۱۷ حاشیه را به عنوان متن درس داده است

رک تمهید ۱ص ۵۸ حاشیه را درس داده

و اگر فقط به آقای اعتمادی رجوع کنید میبینید ظاهرا از جاهایی است که ایشان مستاصل شده که چگونه توضیح بدهد پر از قیل و قیل است مثل صاحب عروه، این هارا عرض کردم که بگویم بعید نیست که این آقایان کنگره با اینکه این حاشیه در واقع متن شیخ بوده و شیخ بر اساس این حاشیه در دوره های آخر درس میگفته چون اغلاق زیادی داشته، حاشیه را با متن جا به جا کرده اند و بنده هم حاشیه درس نمیدهم چون حوصله شما سر میرود ولی یک گوشه ای از آن را متعرض میشوم. البته عبارت متن کنگره هم اشکالاتی دارد

حالا میروم سراغ توضیح متن : ظاهرش این است که میخواهد بفرماید همان اقسامی که برای قطع بیان شد که گفتیم قطع یا موضوعی است و یا طریقی، و موضوعی یا وصفی است و یا طریقی، همین ها در مورد ظن هم وجود دارد البته چون شیخ مثال نمیزند ما به عهده اش میگذاریم ثبوت، چون اثباتا که مثالی نمیزند البته من از خارج در مورد ثبوت و اثبات بحث میکنم، میفرماید درست است قطع با ظن یک فرقی دارد که قطع انکشاف تام دارد ولی ظن انکشاف ناقص از واقع دارد لذا نیاز به جعل دارد و آن وقت بحث ظن معتبر پیش می آید و حجیت بخشی شارع مقدس، ولی این تفاوت سبب نمیشود که اقسامشان با هم تفاوتی داشته باشد، خوب وقتی اقسام را بیان میکند وارد حکم اقسام میشود، قاعدتا شما توقع دارید نسبت به ظن طریقی ایشان نیابت را قبول بکند مثل قطع طریقی یعنی باقی طرق شرعیه میتواند نیابت از این ظن معتبر بکند لذا آن اثری که ظن معتبر دارد سائر طرق شرعیه هم میتوانند داشته باشند، موضوعی طریقی چطور؟! اینجا هم توقع شما این است که بگوید نیابت قبول است و در مورد وصفی هم توقع این است که بگوید نیابت قبول نیست با توجه به آن چیز هایی که در قطع خواندید. ((این ها توقعات شما بود و من فعلا وارد نشدم)) این عبارت ظاهرش آسان است ولی فریاد شاگرد و غیر شاگرد را در آورده است

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۵

ثم إن هذا الذي ذكرنا - من اكون القطع مأخوذا تارة على وجه الطريقيّة و اخرى على وجه الموضوعيّة - جار في الظنّ أيضا؛ فإنّه^١ وإن فارق العلم في كفيّة الطريقيّة - حيث إنّ العلم طريق بنفسه، و الظنّ المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطا في ترتّب أحكام متعلّقه، كما أشرنا إليه سابقا - إلّا أنّه^٢ أيضا: قد يؤخذ طريقا مجعولا إلى متعلّقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيّة، و قد يؤخذ موضوعا لحكم^٣ فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك، ثمّ الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه، لكن الغالب فيه الأوّل^٤.

نکات متن

۱- فرمود فی ترتب احکام متعلّقه، اشکال شده که باید میفرمود حکم متعلّقه و حکم غیره برای این که شامل ظنّ موضوعی هم بشود اما جواب میدهیم که شیخ در این عبارت فقط ظنّ طریقی محض مورد نظرش بوده است و دو قرینه ذکر میکنیم

قرینه اول : اینکه ناظر به ص ۳۰ خط آخر نوشته که فقط گفت قطع گاهی موضوعی است و گاهی طریقی و در ص ۳۰ اینکه تقسیمات موضوعی چیست که اصلا مورد بحث نبوده که، به وزان شرح این الذي ذکرنا این معادل ص ۳۰ میشود یعنی طریقی محض در مقابل موضوعی لذا این بوده در ذهنش، لذا اینکه موضوعی بیاید وصفی بشود و طریقی بشود و این ها را بخواد اینجا بگنجانند لحاظ مرحوم شیخ نبوده است

قرینه دوم: فرمود فی کفیه الطریقیه وقتی میخواهد در مورد کیفیت طریقیّت بحث کند، قطع طریقی محض را با ظنّ طریقی محض مقایسه میکند لذا در این عبارت فقط ظنّ طریقی محض را لحاظ فرموده است

۲- حاشیه را ببینید فرموده قد یؤخذ طریقاً مجعولا الی متعلّقه بعد این را برده در ناحیه قطع موضوعی بعد دوباره گفته و قد یؤخذ موضوعاً که نه برای متعلّقش است و نه برای حکم آخر، این دیگه چیه؟؟ مصداقش چیه؟؟ این است که فریاد محشین را در آورده و ایشان هم مثال زده لذا ابهام دارد. حالا با این ابهامات متن را ملاحظه بفرمایید فرموده طریقاً مجعولا الی متعلّقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعیه، منظور از طرق شرعیه چیست؟ این که

[LC41] Commented: الذي ذكرنا را با من بیانیه تبیین میفرماید که منظورم از چیزی که ذکر کردم فقط آن چیزی است که در ص ۳۰ گفتیم که گفتیم قطع، یا طریقی است یا موضوعی

[LC42] Commented: جایگاه این عبارت این است که ایشان گفت ابضا در ظن هم جاری است حالا یک نفر بگوید این ها که حقیقتا با هم تفاوت دارند حالا شیخ میگوید بله ولی این سبب نمیشود اقسامشان یکی نباشد

[LC43] Commented: ببینید این عبارت را شیخ چگونه تفسیر میکند میگوید معنای اعتبار به جعل شارع این است که ظن حد اوسط قرار میگیرد در ترتب احکام متعلّقش که گفتیم ظن حجت اصولی است

[LC44] Commented: الحكم یعنی قائم مقام شدن یا نشدن یعنی وقتی ملاحظه کردی لسان را اگر دیدی موضوعی طریقی است بگو قائم مقام میشود وگرنه اگر وصفی است نمیشود

[LC45] Commented: ظنّ طریقی محض، شاید کسی بگوید مرحوم شیخ با این مطلب که گفت غالب اول است به اثبات هم نظر کرد چون بحث غالب یعنی موارد خارجی که داریم، حالا راجع به این بحث میکنیم

^١ (١) كذا في (ر) و (ص)، و في غيرهما: «في».

^٢ (٢) لم ترد «فإنه» في (ت)، (ر)، (ظ)، (ل) و (م).

^٣ (٣) في (ص)، (ظ)، و (ه) بدل «إلا أنه»: «لكن الظن».

^٤ (٤) وردت عبارة: «قد يؤخذ طريقاً مجعولاً - إلى - موضوعاً لحكم» في (ت)، (ر)، (ه) و مصححة (ص) هكذا:

«قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه (*)، سواء كان موضوعاً على وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيّة، فيقال: إنه حجة».

و قد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر، و لا يطلق عليه الحجة» و في بعضها زيادة بسيرة.

(*) في طبعة جماعة المدرّسين - هنا - زيادة: «و قد يؤخذ موضوعاً للحكم»، لكنّها لم ترد في ما بأيدينا من النسخ.

^٥ انصاری، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

خودش ظن است، آن جا قطع بود میگفتیم سائر طرق، بعد منظورمان ظن بود، اینجا منظور چیست؟ آیا به اصل عملی طریق شرعی میگویند که بگوییم منظورش از طرق شرعیه اصل عملی است؟؟ رک اصول فقه ص ۳۷۱ م مظفر فرمود :

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) ؛ ص ۳۷۱

و تكون الحجّة بهذا المعنى الأصولي مرادفةً للكلمة «الأمانة»، كما أنّ كلمة «الدليل»، و كلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى، فتكونان مرادفتين للكلمة «الأمانة»، و «الحجّة»، أو كالمرادفتين.^۱

علامه مظفر طریق را گفت اماره نه اصل عملی بعد در درس آدرس دادم آقا ضیاء نهایه الافکار ص ۵۷ تعبیر باب الطرق دارد برای باب امارات، و آدرس دادم مقالات الاصول ص ۴۲ فی بیان احکام الطرق دارد ص ۵۱ در مقالات دارد جعل الطرق، فوائد ص ۸۸ فی امکان التعبّد بالطرق، دقت کنید علامه مظفر گفت اسم باب حجت را میشود گذاشت باب طرق و باب طرق یک بابی است در مقابل باب اصول عملیه،

برخی گفته اند ((علی محمدی خراسانی دام ظلّه)) منظورش از طرق، استصحاب است، شاید این در ذهنشان بوده که خب این طرق اگر به معنای اماره بگیریم که معنا ندارد اماره جانشین اماره شود و لذا منظور استصحاب است مثلاً استصحاب جانشین خبر واحد بشود

اما جواب از این سائر طرق این است که مرحوم شیخ کاملاً حواسش بوده است و عرض میکنیم که این طرق در اصطلاحات مرحوم شیخ، اصطلاح آقا ضیا و نایینی نیست بلکه اعم است باید عبارات شیخ را با اصطلاحات خودش شرح داد نه با اصطلاحات بقیه آقایان، طرق شرعیه شیخ اعم است از اماره و شامل بعض اصول عملیه هم میشود. در بین محشین صاحب تمهید ص ۵۸ و ۵۹، صاحب غوامض ص ۱۳۸ هر ۲ تصریح کردند منظور از طرق شرعیه امارات و اصول است

۳- ثمّ الحكم بقیام غیره من الطرق المعتبره مقامه : شما گفتید که توقعمان این است که بگوید در موضوعی طریقی نیابت است ولی در وصفی نیست ولی در موضوعی وصفی در قطع میگفتیم اماره نمیتواند جایگزین صفت نفسانی قطع شود ولی اینجا که اماره میتواند جایگزین آن اماره شود و همان ظن را بیاورد، جواب این چیست؟؟؟

^۱ مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ ش.

در مورد این سائر الطرق الشرعیه در این بحث بودیم که وقت تمام شد، میگوییم اگر طریقی بود ظن، نائب است و این نیابت هم به وسیله سائر طرق شرعیه است، عرض کردیم مرحوم شیخ بی دلیل این کلمه ی سائر را نیاورده است میخواست این را بفهماند که یعنی چون ما در مورد طرق شرعیه اقسام داریم مثلا خبر واحد طریق شرعی است، اجماع منقول علی القول به طریق شرعی است، شهرت فتواییه بنابر نظر امام و بروجردی قدس سرهما و سبحانی دام ظلّه طریق شرعی است، این ها همه از اقسام طرق شرعیه هستند آن وقت نیابت معنا دارد چطور؟ مثلا اگر آن ظن معتبر ما مثلا بر اساس اجماع منقول باشد ظن حاصل از خبر واحد نیابت میکند، لذا شیخ فرمود سائر طرق شرعیه، نسبت به اصل عملی هم همین را میگوییم یعنی جانشین میشوند، بین قطع و ظن هم فرقی ندارد از این جهت که شیخ در قطع، بعض اصول عملیه را مطرح میکند خب چرا اینجا مطرح نکند؟؟ لذا عرض کردیم این طرق یک معنای عامی دارد که هم شامل اماره مشود و هم شامل اصول عملیه

اما نسبت به این سوال که در وصفی، آیا میتواند ظن دیگری بیاید جایگزین ظن ما بشود، آن در قطع بود که ظن نمیتوانست جایگزین صفت نفسانی قطع بشود، ولی اینجا که میشود، و شیخ هم عبارت رندی ندارد که بگوید در وصفی نمیشود و در طریقی میشود مثل قطع، لذا در این جا نسبت به اصول عملیه الکلام الکلام یعنی همانی که در قطع بود که استصحاب جایگزین صفت نفسانی قطع نمیشد، این جا هم جایگزین صفت نفسانی ظن نمیشود انما الکلام در این است که باقی اقسام ظنون که این صفت نفسانی ظن را به ما میدهند چطور؟، چرا نیابت را در اینها قبول نکنیم؟ قاعدتا باید قبول کنیم چون صفت ظن همانطور که از مورد الدلیل حاصل میشود از سائر طرق و امارات هم حاصل میشود، اما جوابی که میشود داد این است که مبنایی وجود دارد که در امارات قائل به تشکیک هستند یعنی و لو اجماع منقول حجت است مثلا و لو شهرت حجت است مثلا ولی ظن حاصل از این دو با ظن حاصل از خبر واحد تفاوت دارد، طبق این مبنا اگر در لسان دلیل، ظن حاصل از خبر واحد لحاظ شده، دیگر ظن حاصل از اجماع منقول نمیتواند جایگزین آن شود چون آن صفت نفسانی را نمیتواند حاصل کند

۴- اما بحث اثباتی که گفتیم راجع به آن صحبت خواهیم کرد: که ببینیم در فقه مثال دارد یا نه؟ برای مثال صاحب قلائد ص ۴۸ این ۲ مثال را زده برای ظن طریقی محض: الضرر بنفسه یجب الاجتناب عنه این بر اساس ادله ضرر است، اگر یک جایی ظن برای شما حاصل شد که فلان چیز ضرر دارد این جا وجوب اجتناب می آید و به این مثال اشکالی نداریم بعد برای ظن موضوعی ایشان مثال میزند به اینکه ان الضرر المظنون یجب الاجتناب عنه ظاهر عبارت ایشان این است که این مثال را زده هم برای وصفی و هم برای موضوعی طریقی، با آن عرائضی که در مقدمه تقدیم شد و تطبیقاتی که دادم در مورد رسیدن به فرق ثالث، من فکر میکنم که اگر برای وصفی با ضرر مظنون شروع نکنیم بهتر است چون ظاهرا این ضرر مظنون میبرد در موضوعی طریقی لذا مثال ساختگی را

خودم میسازم فکر میکنم این بهتر باشد که بگوییم يجب لظان الضرر ان يجتنب من الضرر، مرحوم شیخ از جهت عبارتی، ثبوتی را تصویر کرد، در مورد عالم اثبات هم در آخر بحث نوشت لکن الغالب فيه الاول که ظن طریقی محض باشد، نمیشود غالب را انسان بگوید برای عالم ثبوت است بلکه غالب برای مقام اثبات و خارج است لذا از این عبارت شیخ در می آید که میخواهد بگوید ظن موضوعی هم اثبات دارد منتهی قلیل است. لکن شما رجوع کنید به فقیه، چون به فقیه اصولی خیلی باید اعتنا کرد، یادتان می آید دیگر در جلسات اول گفتم که چرا ما باید حاشیه صاحب عروه را بخوانیم چون کسی که مسلط در فروع است یک اصولی درس میدهد که در خدمت آن فروع باشد نه این که بخواهد مباحث انتزاعی مطرح کند، ایشان رضوان الله تعالی علیه در حاشیه ۱ ص ۶۴ تصریح فرمودند

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۴

أما ما أخذ فيه من حيث كونه صفة فلم نجد له مثالا واقعيا لكن يمكن فرضه.^۱

ایشان تصریح میکنند که در فقه من مثالی ندیدم، رک اوثق ۱ ص ۴۸ ایشان هم تصریح میکنند به مثال نداشتن، رک فوائد ۳ ص ۳۱ و ۳۲ و ۳۷ میگوید مجرد تصورات است که واقعی ندارد، رک خویی مصباح ۱ ص ۵۰ و ص ۵۴، تنقیح امام ص ۵۸ و ۵۷ را لاحظ

۵- اما نکته بعدی راجع به این عبارت اینکه ایشان فرمود حيث ان العلم طريق بنفسه و الظن المعتبر طريق بجعل الشارع، در اصول فقه فرق بین ظن خاص و ظن مطلق را فرمود، عنوان دیگر ظن خاص، ظن معتبر است، شما بروید سراغ ظن مطلق که ما در اصول مظفر در بحث انسداد گفتیم و اشاره ای کردیم بر مبنای کشف و حکومت و گفتیم کشفی ها چه میگویند و حکومتی ها چه میگویند یک دور آن ها را یاد آوری کنید و ببینید که ایشان فرمود ظن معتبر ((خاص)) طریق بجعل الشارع، یعنی در مقابلش ظن مطلق بنا بر هر ۲ مبنای کشف و حکومت طریق به جعل شارع نیست؟؟ یا باید قائل به تفصیل شویم.

۶- نکته بعد گفتیم که حاشیه را درس نمیدهیم اما در ص ۳۱ نسبت به آن تعبیر حکم آخر یک شاهی از حاشیه ص ۳۵ آورده بودم حالا رجوع کنید به این آدرس ها ببینید علما چه مثالی برای حکم آخر در حاشیه ۴ ص ۳۵ زده اند: رک صاحب عروه ۱ ص ۶۱، فوائد ۳ ص ۳۱: اذا ظننت بعدد ركعات الصلاة يجب عليك التصديق ببينيد موضوع وجوب تصديق است که با متعلق قطع فرق میکند، رک مصباح ۱ ص ۵۱، رک تمهید ۱ ص ۵۸ و اعتمادی ۱ ص ۱۷ عمدتا اینگونه مثال زدند اذا ظننت بوجوب الصلاة الجمعة يجب عليك التصديق، لذا عرض کردیم حکم آخر معمولا

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

در اصول آن جایی به کار می‌رود که حکمی که رفته روی موضوع، با متعلق متفاوت است. رک صاحب عروه ۱
ص ۶۵

مطالب خارجی در مورد مبحث قطع

مباحثی در مورد حجیت قطع میخواستیم مطرح کنیم از خارج که از یک جلسه بیشتر میشود ولی اشکالی ندارد چون مهم است یکی از سوالاتی که دائما پرسیده میشود این است که آیا واقعا حجیت قطع ذاتیه است؟ این نظر مشهور که شیخ هم همین را تلقی به قبول کرد و همچنین آقای سبحانی و مرحوم مظفر بعدا هم صاحب کفایه، اولین نکته ای که برای جواب به این سوال باید دقت کرد این است که اصلا حجیت یعنی چه؟ که ما بگوییم آیا حجیت قطع ذاتیه است یا نه؟ حجیت یعنی چه؟ برای اینکه این را بگوییم عبارات آقای خویی و شهید صدر را درس میدهم لذا اول توجه کنید به عبارات آقای خویی در مصباح ۱ ص ۱۳ شروع میشود، الکلام فی حجیه القطع ((خوب دل بدهید)) میفرماید در قطع در سه جهت بحث میکنیم ۱- طریقت آن و طریقت یعنی انکشاف مکشوف به، به وسیله قطع، بحث میکنیم که آیا ذاتیه است یا جعلیه است، ببینید اینجا هم کلمه ذاتیه به کار رفت ((باید خوب دل بدهید)) در جهت اول بحث از قطع، بحث از انکشاف میکنیم، انکشاف هم یعنی طریقت، میفرماید اینجا هم یک بحثی داریم که آیا برای قطع طریقت جعلی است یا ذاتی ۲- آیا قطع حجت است یا نه؟ همین عبارت آقای خویی یعنی اینکه من با آقایانی مثل علامه مظفر که گفتند حجیت قطع یعنی طریقت مخالفم، حجیت به معنای طریقت نیست، علامه مظفر مظفر حجیت را به معنای طریقت گرفت ((که این را در اصول مظفر گفتیم و عبارات مظفر را به هم دوختم و گفتیم که مظفر میگوید حجیت یعنی طریقت)) با این عبارات آقای خویی فهمیدیم که ایشان میگوید نه، حجیت طریقت نیست، ((چون اگر در کلام ایشان حجیت به معنای طریقت بود دیگر نیازی به بحث دوم نبود)) بعد حجیت را معنا میکند میگوید: بمعنی کونه منجزا فی صوره مطابقته للواقع و معذرا فی صوره مخالفته للواقع، هل هی من لوازم ذاته؟؟ آیا این حجیت از لوازم ذات قطع است؟ یا با بناء عقلا ثابت است؟ یا به حکم عقل؟ یعنی در همین جا شما ۳ مبنا بین اصولی ها میبینید، و قد خلط بین هاتین الجهتین فی کلام الشیخ، میگوید شیخ انصاری این جهت اول و دوم را درست از هم تشخیص نداده و با هم خلط کرده و یکی گرفته حال آن که یکی نیستند، بعد هم میگوید فراجع، مراجعه کن ببین من درست میگویم یا نه؟

۳- سومین جهتی که آقای خویی بحث میکند این است که انه هل یمكن للشارع المنع من العمل به؟؟ اما جهت اول آیا طریقت قطع ذاتیه است؟ فالصحيح فیها ان حقیقه القطع هو نفس الانکشاف و ذاته، همان نظر مرحوم مظفر و اصفهانی است بعد عباراتی دارد که خودتان ببینید

الجهه الثانيه: الاقوال فی منجزیه القطع و معذریته، یعنی چی حجیت؟ یعنی منجز بودن و معذر بودن، ببینید پس تا الان ۲ معنا از حجیت را عرض کردیم کسانی که حجیت را به معنای طریقت گرفتند و کسانی که حجیت را به معنای منجزیت و معذرت گرفته اند مثل خویی فعلا، و ربما يعبر عنها بوجوب متابعه القطع این منجزیت و معذرت که حجیت است همانی است که گاهی به آن میگویند وجوب متابعت قطع، و شیخ فرمود لا اشکال فی

و جوب متابعه القطع از نظر آقای خویی این یعنی حجیت و یعنی منجزیت و معذرت، فقط آقای خویی؟ نه، همین وسط علامه طباطبایی را هم وارد کنید ایشان در حاشیه بر کفایه ص ۱۸۷ میگوید وجوب جری علی وفق القطع، یعنی همین وجوب عمل، این همان است که اسمش حجیت است، پس معلوم میشود که بعدا که میگوییم به نظر ایشان حجیت قطع ذاتیه نیست یعنی از نظر ایشان وجوب متابعت قطع ذاتیه نیست و دارد این را انکار میکند اصلا ایشان به طریقت کار ندارد، علامه میگوید این وجوب متابعت مجعول است، بعد آقای خویی میفرماید ۳ نظر در همین حجیت وجود دارد ۱- حجیت قطع ثابت است به بناء عقلا، خبر این نظر اصفهانی است در نهاییه الدرایه، بدون اسم بردن رد میکند، ابقاء للنوع و حفظ النظام لذا از قضایای مشهوره است به اصطلاح منطقی ها ۲- الثانی: أن حجّيته إنما هي بالزام من العقل و بحكمه. خیلی ها میگویند که این یعنی حجیت قطع عقلی است ۳- الثالث: أن حجّية القطع من لوازمه العقلية، و اختاره صاحب الكفاية، خود آقای خویی به اولی اشکال میکند و به دومی هم اشکال میکند و میگوید صحیح نظر صاحب کفایه است یعنی نظر سوم را قبول میکند که یعنی حجیت به معنای منجزیت و معذرت از لوازم عقلیه قطع است و این را قبول میکند

در مورد جهت ثالثه هم میگوید که شارع مقدس نمیتواند منع کند از عمل به قطع و تقریبا استدلالش همین استدلالی است که در کتاب دیدیم

اما شهید صدر رضوان الله تعالی علیه

حلقه اول و ثانیه و ثالثه را میگوییم که یک جا مشخص شود که سید شهید چه میگوید، ((تمام آدرس ها بر اساس انتشارات اسلامی است))، شهید صدر در حلقه اولی از ص ۶۸ وارد مباحث قطع میشود حلقه ثانیه ۱ از ص ۱۷۰ وارد بحث میشود و در حلقه ثالثه جلد ۲ از ص ۳۵ وارد بحث میشود و جالب است که شما بدانید مبسوط ترین جایی که شهید در مورد حجیت قطع بحث میکند حلقه ثانیه است نه ثالثه، لذا من مرکز را قرار میدهم بر ثانیه، و از حلقه اولی و ثالثه به آن اضافه میکنم

اولین عبارتی که میخوانم از حلقه اولی ایشان میفرماید که وقتی میگوییم قطع منظورمان از قطع این است که انکشاف قضیه بدرجه لا یشوبها شک یعنی هیچ مشوب به شک نباشد، و معنی حجیت ((ببینید حجیت قطع را چی اعلام میکند؟ هم در ثانیه و هم در ثالثه ص ۳۵)) و معنی حجیت (القطع) کونه منجزا و معذرا، همان نظر آقای خویی، حالا منجزیت و معذرت یعنی چه؟ ((خویی وارد نشد چون درس خارج بود ولی شهید در اولی و ثانیه معنای این دو را میفرماید))، اول یک عبارتی از حلقه اولی میخوانم چون در است و بعد از حلقه ثانیه ادامه میدهم: اما حلقه اولی ص ۷۰ میفرماید: ان العقل يحكم بان للمولى سبحانه حق الطاعة ((منظورش هم از مولا فقط الله تبارک و تعالی است)) علی الانسان فی کل ما یعلمه من تکالیف المولی و اوامره و نواهیه: یعنی مولی حق طاعتی

^۱ خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۰ ق.

دارد در هر تکلیفی که معلوم است برای عقل و تکلیف هم یعنی اوامر و نواهی، دائما عرض کردیم اصولی با استحباب کار ندارد با اباحه بمعنی الاخص کار ندارد با کراهت کار ندارد، دائما وقتی اصولی ها میگویند تکلیف منظورشان الزامیات است و بحث از مثل استحباب استطرادا است، عقل میگوید که مولی حق الطاعه دارد یعنی چی؟ یعنی اینکه به شما اینگونه میگوید که هر چه از تکالیف مولی میدانی باید عمل کنی لذا با توجه به این حق الطاعه : فاذا علم الانسان بحکم الزامی اگر انسان علم پیدا کرد به حکم الزامی نتیجه اش این میشود که دَخل ذلک الحکم الزامی ضمن نطاق حق الطاعه، علم به الزام وارد حق الطاعه مولی میشود و نتیجه اش این میشود که فاصبح من حق المولی علی الانسان ان یمثل ذلک الزام الذی علم به، نتیجه این است که باید عمل کنی به معلوم نزد خودت، این ها را حق الطاعه میگوید، فاذا قصر فی ذلک او لم یؤدّ حق الطاعه کان جدیرا بالعقاب و هذا هو جانب المنجزیه فی حجیه القطع، وقتی میگوییم قطع منجز است به این معناست که عقلا در اثر مخالفت با تکلیف فعلی الزامی، تو استحقاق عقاب داری یا به عبارت دیگر عقلا اگر مولی عقوبت کند تورا قبیح نیست، منجزیت دائما به این معناست، به معنای عدم قبح عقوبت مولی عقلا،

ادامه عبارت سید شهید : و من ناحیه اخرى یحکم العقل ایضا بان الانسان القاطع بعدم الزام من حقه ان یتصرف کما یحلو له یعنی کسی که میگوید من قطع دارم شرب خمر حرام نیست یا حلال است، یعنی دائما جانب معذرت میرود روی قطع به عدم الزام، عدم الزام یک تکلیف فعلی، مثل اینکه قطع دارم به اینکه نماز جمعه در عصر غیبت واجب نیست حالا اگر بعدا مشخص شد فی الواقع که این الزامی است اینجا دیگر شارع حق طاعت ندارد، در حلقه اولی به همین مقدار میگوید که شارع حق طاعت ندارد ((در صورتی که قطع مکلف خلاف واقع درآید))، ولی اینکه چرا حق طاعت ندارد را در حلقه ثانیه و ثالثه مطرح میکند، شارع در جایی که مکلف قطع دارد به عدم الزام حق الطاعه ندارد در نتیجه این استحقاق عقاب ندارد و عقاب او عقلا قبیح است لذا جانب معذرت دائما به این معناست که که اگر مولی این را عقاب کند قبیح است لذا شما میبینید در حلقه ثانیه ص ۱۷۰ میفرماید این که قطع معذر است یعنی نافیا لاستحقاق العقاب عقلا، مرحوم شهید میفرماید این که میگویند حجیت قطع عقلی است به این معنایی است که گفتیم، بعد در حلقه اولی ص ۷۰ دوباره اینگونه میفرماید والعقل کما یدرک حجیه القطع کذلک یدرک ان الحجیه لایمکن ان تزول عن القطع بل هی لازمه له، این همان بحثی است که گفتیم حجیت قطع را نمیتوان از قطع گرفت لذا مولا نمیتواند به شما بگوید اذا قطعت بعدم الزام فانت لست معذورا یا از آن طرف بگوید اذا قطعت بالالزام فلک ان تهمله

در جلد ۱ ص ۷۰ متفرع بر این هایی که گفته همان حرفی که مرحوم مظفر آخر بحث حجیت علم ذاتیه گفت را میگوید که پس شارع میتواند چه کار بکند؟ شارع تنها کاری که میتواند بکند این است که مبادی قطع را بزند که در اثر زدن مبادی قطع مکلف حالت نفسانی را از دست بدهد و کسی که قطع ندارد دیگر برایش احکام قطع نمی آید، وجوب متابعت نمی آید

اما حلقه ثانیہ: ص ۱۷۰ را خودتان ببینید من از ص ۱۷۲ شروع میکنم شهید میفرماید هر قطعی ۳ خاصیت دارد
 ۱- کاشفیت بذاته عن الخارج که در اثر این خصوصیت یک خاصیت دومی پیدا میکند ۲- به نام محرکیت که
 همانی است که شما را وا میدارد به جری عملی ۳- سومین جهت، جهت حجیت است یعنی جهت منجزیت و
 معذرت بعد میفرماید این جهت اول و دوم برای قطع بدیهی هستند، اولی عین حقیقت قطع است یعنی کاشفیت
 و دومی از آثار تکوینی قطع است، این محرکیت در درونش وجود دارد و اساتید ما از این آثار تکوینی که شهید
 میگوید خیلی استفاده میکردند، بعد میفرماید سومی یعنی حجیت، محل بحث است، مخصوصاً (عمداً) این تیکه
 عبارت را میخوانم: ص ۱۷۲:

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۷۳

و أما الخصوصية الثالثة و هي حجية القطع، أي منجزيته للتكليف بالمعنى المتقدم، فهي شيء ثالث غير
 مستبطن في الخصوصيتين السابقتين، فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقية تسليماً ضمناً
 بالخصوصية الثالثة، و ليس التسليم بهما مع إنكار الخصوصية الثالثة تناقضاً منطقياً^۱

بعد شروع میکند میگوید که آقایان اینطور میگویند که ان الحجة لازم ذاتی للقطع بعد میگوید پشت سر این
 هم آقایان ۲ مطلب میگویند ۱- ان الحجة و المنجزية ((الان داریم در جهت منجزیت حجیت بحث میکنیم)) ثابت
 للقطع لانها من لوازمه ۲- انها يستحيل ان تنفك عنه لان اللازم لا ينفك عن الملزوم

بعد شهید میفرماید هر ۲ اینها را بحث میکنیم اما بحث در مقام اول: آیا حجیت و منجزیت همانطور که مشهور
 میگویند برای قطع بما هو قطع ثابت است یا خیر؟؟؟

جلسه بیست و چهارم

شهید میفرماید اما نسبت به قضیه اول که آقایان میفرمایند حجیت و منجزیت ثابت است برای قطع، میفرماید ما
 از آن ها سوال میکنیم منظور از این که شما میگویید که این قطع منجز است کدام قطع است؟ قطع حاصل از
 بیان هر امری یا قطع به تکلیف امری که مولا است؟ میفرماید همه جواب میدهند منظور این دومی است یعنی قطع
 به تکلیف امری که مولا است، این حجت است و منجز است، ایشان میفرماید دوباره سوال میکنیم، سوال دوم این

[LC46] Commented: اصلاً هیچ ربطی به آن دو خصوصیت سابقه ندارد و بی ربط است با آن دو خصوصیت انکشاف و محرکیت، آن وقت میدانید نتیجه بی ربطی آن چه میشود؟ همه اینها را دارد آماده میکند تا با مشهور مخالفت کند که میگفتند حجیت را نمیشود از این ۲ جدا کرد، میخواهد شما را از فکر مشهور جدا کند

[LC47] Commented: هیچ لزومی ندارد آن ۲ را قبول کردیم این سومی یعنی حجیت را هم قبول کنیم

[LC48] Commented: چون گفت این سومی توی دل آن ۲ نیست فرمود غیر مستبطن

^۱ صدر، محمد باقر، دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

است که ما المراد من المولى؟؟ میگوید عبارات آقایان شاید اصطلاح من را نداشته باشه ولی از عباراتشان اینگونه بر میاد که مولى را اینگونه تعریف کنند: من له حق الطاعة، این یعنی چی؟ خودش در حلقه ثانیه و ثالثه تفسیر میکند و میگوید یعنی: من يحكم العقل بوجوب امتثال تکلیفه و استحقاق عقاب علی مخالفته، ایشان میفرماید ببینید این صدر و ذیل عبارت آقایان چه میشود، گفتند قطع حجیت دارد، منجزیت دارد، کدام قطع؟ قطعی که حاصل از تکلیف آمری که مولا است، این عبارتشون نشان میدهد که قطع فرعیت دارد بر دو چیز ۱- اینکه آمر مولى باشد ۲- این آمری که مولى است تکلیفی داشته باشد، حالا ما قطع به این تکلیف پیدا کنیم میگویند حجت است و معذر است، پس اینگونه شد که آن چیزی که در این بحث مهم است این است که آمر مولى باشد تا شما قطع پیدا کنید به تکلیفش و بگویید این قطع منجز است، منجزیت به معنای حکم کردن عقل به تبعیت و عمل کردن و وجوب متابعت در جایی که من علم دارم به الزامی، این علم به الزام من سبب میشود که عقل بگوید باید امتثال کنی، خب شما ببینید قبل از اینکه این حجیت به معنای منجزیت بخواهد بر علم بار شود اصلا در معنای خود مولا منجزیت خوابیده، مولا یعنی کسی که حق طاعت دارد، کسی که حق طاعت دارد یعنی کسی که عقل حکم میکند به وجوب امتثال تکلیفش، اصلا قبل از اینکه به مرحله قطع به تکلیف برسد مولویت مولا دخیل است و شما هم این را قبول کردید، شما فرمودید قطع به تکلیف آمری که مولا است مد نظر است، خب اول باید برویم ببینیم مولا چه کسی است؟ رفتیم ببینیم مولا چه کسی است، دیدیم که اصلا در خود معنای مولا، حجیت تکلیفش خوابیده چرا؟ چون من له حق الطاعة یعنی کسی که حکم میکند عقل به وجوب امتثال تکلیفش، خب همین معنای حجیت به معنای معذرت بود دیگر، لذا این مولویت مولا است که کارساز است نه قطع، قطع چیکار میکند؟ قطع به راهی است برای فهم این تکلیف مولى تا عقل حکم کند به وجوب امتثال، لذا مهم آن است که برویم سراغ مولویت، تمام بحث خوابیده در همین مولویت مولا، وقتی حجیت وابسته شد به مولویت مولا، حالا باید برویم دایره مولویت مولا را بسنجیم، این همانی است که از آن تعبیر میکند به دایره حق الطاعة، آیا فقط در دایره تکالیف معلومه است؟ میفرماید این همانی است که مشهور میگویند (اینکه در دایره تکالیف معلومه باشد) ولی شهید میگوید این درست نیست، وقتی من رجوع میکنم به عقل خودم میبینم مولویت مولا در دایره تکالیف معلومش هست، مظنونش هم هست، محتملش هم هست، لذا فرق من با مشهور این است که نزد من قطع بما هو قطع حجیت ندارد، قطع به خاطر این که قطع است حجیت ندارد، قطع به خاطر اینکه احتمال ۱۰۰ است حجت شده، در حقیقت میگوید احتمال است که منجز است، احتمال است که حجیت دارد، من در دایره بندگی نسبت به مولویت مولا احتمال تکلیف دادم باید حرکت کنم و بدوّم، وجوب امتثال تکلیف به گردن من میآید، قطع یکی از این راه ها است **پس قطع بما هو قطع حجیت نیست، قطع بما هو احتمال حجیت است** پس حجیت و منجزیت برای هرگونه احتمالی است، حتی در بحوث فی علم الاصول دیدم که شهید صدر میفرماید بعد از احتمال بل الوهم ایضا، اگر شما یک روایت ضعیف السند دیدید مثلا در آن روایت ضعیف السند آمده بود که شرب توتون حرام است اگر احتمال تکلیف دادی حق الطاعة مولى میگوید باید این را امتثال کنی و شرب توتون را بزاری کنار، فرق شهید با دیگران این است که آن ها قطع بما هو قطع را حجت میدانند ولی شهید قطع بما هو قطع را حجت

نمیدانند، نه اینکه شهید قطع را حجت نداند، قطع را یک راه میدانند در کنار ظن و در کنار احتمال، ببینید این عبارتش را: ۱: ص ۱۷۴:

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۷۴

و الذی ندرکه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه و تعالی له حقّ الطاعة فی کلّ ما ینکشف لنا من تکالیفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال ((البته)) ما لم یرخص هو نفسه فی عدم التحقّق، و هذا یعنی أنّ المنجزیة لیست ثابتة للقطع بما هو قطع بل بما هو انکشاف، و أنّ کلّ انکشاف منجز مهمّا کانت درجته ما لم یحرز ترخیص الشارع نفسه فی عدم الاهتمام به.

و بهذا یظهر أنّ القطع لا یتّیّز عن الظنّ و الاحتمال فی أصل المنجزیة، و إنّما یتّیّز عنهما فی عدم امکان تجریده عن تلك المنجزیة^۱

بعد میروود سراغ آن قضیه دوم که محال است منجزیت از قطع جدا شود و میگوید من این را قبول دارم و این با حرف قبلی من تناقض ندارد، در قبلی من گفتم قطع بما هو قطع منجز نیست ولی اگر این قطع حجیت پیدا کرد دیگر این حجیت را نمیتوان از آن گرفت، منتهی استدلال شهید با استدلال مشهور متفاوت است و خودش در حلقه ثالثه این را تذکر میدهد ص ۳۷، ۳۶ ص ۱۷۵ و ۳۶ ص میفرماید:

و أما القضية الثانیة و هی: إنّ المنجزیة لا تنفک عن القطع بالتکلیف، و لیس بإمكان المولی نفسه أن یتدخّل بالترخیص فی مخالفة القطع و تجریده من المنجزیة. فهي صحیحة، و دلیلها: أنّ هذا الترخيص إمّا حکم

Commented [LC49]: هر جور که کشف شود

Commented [LC50]: گفتم در بحث ۴ ص ۲۹ میفرماید بل الوهم ایضا البته این که در دروس و هم را نیاورده به خاطر این است که احتمال و هم را هم شامل میشود

Commented [LC51]: بله اگر در مورد آنجایی که میتواند ترخیص صادر کند، ترخیص صادر کرد و خودش بیان کرد دیگر عقل قبول میکند لذا این جا خود مولا به خاطر آن ترخیص، فرموده من از شما وجوب امتثال نمیخواهم ولی اگر ترخیص نرسید علم یک راه است ظن هم همینطور و احتمال هم همینطور و سبب منجزیت تکلیف میشوند لذا هر دو سید استاد هایم ((شاهرودی و مددی)) این نظر را تقویت میکردند

Commented [LC52]: لذا در بحث تصریح میکند که فرق من با مشهور این است که آن ها قطع بما هو قطع را حجت میدانند ولی من قطع را بما هو این که منکشف است حجت میدانم لذا هر سببی که سبب انکشاف تکلیف بشود منجز است

Commented [LC53]: درجه اش هر چقدر که باشد کم یا زیاد قطع باشد یا و هم فرقی نمیکند و منجز است

Commented [LC54]: لذا از نظر این آقایان احتمال است که منجز تکلیف است و هر چی درجه اش بالاتر برود بهتر میشود ولی نکته ای در قطع بما هو قطع نخواهی دید، به خاطر همین هم هست که شهید برائت عقلیه را قبول ندارد چون برائت عقلیه منقرع بر همین حجیت قطع بما هو قطع است مشهور میگوید عقل یک قانونی دارد به نام قبح عقاب بلا بیان و اصل معلوم عندنا، خب شهید فرمود علم خصوصیتی ندارد و اگر احتمال تکلیف هم بدهیم باید برویم دنبالش لذا است که شهید چیزی به نام قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارد یعنی برائت عقلیه را قبول ندارد البته برائت شرعیه را قبول دارد

Commented [LC55]: فقط فرق قطع با آن ۲ این است که شارع در قطع نمیتواند ترخیصی داشته باشد ولی آن ۲ ترخیص دارد لذا آخر نتیجه میگیرد که پس منجزیت قطع معلق و مشروط نیست ولی منجزیت ظن و احتمال معلق و مشروط است بر نبودن ترخیص

Commented [LC56]: میگوید دلیل این است که ترخیصی که مولا بخواهد بدهد از ۲ حال خارج نیست یا این ترخیص حکم واقعی است و یا حکم ظاهری است

^۱ صدر، محمد باقر، دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

واقعیّ او حکم ظاهریّ، و **الأوّل مستحیل** لأنّ التکلیف الواقعیّ مقطوع به، فإذا ثبتت أيضا إباحة واقعیّة لزم اجتماع الضدّین، لما تقدّم من التنافی و التضادّ بین الأحکام التکلیفیة الواقعیة، و **الثانی مستحیل** أيضا لأنّ الحکم الظاهریّ کما تقدّم ما اخذ فی موضوعه الشکّ و لا شک مع القطع.^۱

این بود استدلال شهید در منجزیت اما برویم سراغ حجیت قطع به معنای معذریتش، این چطور؟ این را قبول می کنید؟؟ میگوید بله این را قبول می کنیم، یعنی چه؟ یعنی اگر کسی قطع پیدا کرد به عدم الزام فعلی (مثلا نماز جمعه در عصر غیبت) بعد رفت دید که نماز جمعه در عصر غیبت واجب بوده و او قطع پیدا کرده بود به عدم وجوب و نخوانده بود، اینجا این قطعش برایش عذر حساب میشود یعنی اینجا قبیح است عقلا که مولى بخواند عقابش کند، این قطعش برایش ایمنی حساب میشود، جلوی استحقاق عقاب را میگیرد، فرمود معذرت به معنای نافی استحقاق عقاب است، میگوید این را دیگر قبول میکنم چرا؟ میگوید باید دوباره برویم سراغ حق الطاعة، وقتی فکر میکنیم روی مولویت مولا نطاقش ((چارچوب)) در این جاست: لا حق طاعة للمولى فی حالة عدم انکشاف التکلیف و لو انکشافا احتماليا، نگویی حرف های شهید با هم نمیخواند، در بحث قبل من گفتم به شما، گفتم هر گونه انکشافی از تکلیف منجز است حتی انکشاف احتمالی، ولی در قسمت عذر گفتیم کسی که قطع دارد به عدم الزام، کسی که قطع دارد به عدم الزام که انکشاف احتمالی ای برایش نیست، یعنی هیچگونه تکلیف به نماز جمعه در عصر غیبت را احتمال هم نمیدهد، دایره حق الطاعة آن جایی بود که ما انکشاف ولو به حد احتمالی را داشته باشیم، ولی وقتی به حد احتمالی هم انکشاف نداریم، اینجا دیگر مولى حق طاعتی ندارد، لذا این قطع برای من عذر حساب میشود و این را قبول میکنیم. رک ۲ ص ۳۸ و ۱ ص ۱۷۶

در مورد مطالبی که تا حالا عرض کردم میتوانید این آدرس ها را ببینید: مباحث شهید صدر جزء اول از قسم ثانی ۱۹۷ و ۲۸۹ و ۳۶۳، بحوث شهید صدر ۴ ص ۶۹ و ۲۷ ((مباحث تقریرات درس سید شهید صدر قده به قلم آیت الله سید کاظم حائری است و بحوث تقریرات درس سید شهید صدر قده به قلم آیت الله سید محمود شاهرودی قده))

پایان مطالب شهید صدر

مطلب بعدی

۲ تا از کسانی که تصریح کردند به این که عند الاصولیین حجیت به معنای منجزیت و معذرت است نه طریقت آقای بروجردی در نهاییه ص ۴۰۱: قد عرفت ان مراد الاصولیین بالحجة المنجزیه و المعذریه، یکی هم آسید مصطفی

Commented [LC57]: چرا؟ به خاطر اینکه داریم در مورد کسی بحث میکنیم که میگوید من قاطع هستم یعنی این قطع کشف از واقع برایم میکند یعنی من حکم واقعی را مثلا وجوب نماز جمعه در عصر غیبت دانستم حالا اگر شارع مقدس بخواهد اباحه جاری کند نتیجه اش این میشود که نماز جمعه در عصر غیبت دو حکم واقعی پیدا کند هم وجوب و هم اباحه و این محال است چون قائلند به این که احکام با هم تضاد دارند و با هم جمع نمیشوند البته امام خمینی قده تضاد در احکام را قبول ندارد ولی امام هم بخواهد اینجا حرفی داشته باشد میگوید سر از نو اراده متضاد در می آورد لذا نمیشود این ترخیص حکم واقعی باشد

Commented [LC58]: اگر بگویید این ترخیص مولا حکم ظاهری باشد میگوید و او یلتا من قطع را تعریف کردم که لا یشوبها شک اصلا شک ندارد ولی شما میدانید موضوع حکم ظاهری شک در تکلیف است، اصلا قطع به قاطع اجازه نمیدهد که سراغ حکم ظاهری برود، حکم ظاهری را کسی میرفت سراغش که مبتلا به فقدان نص بود و شک میکرد

^۱ صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول (طبع انتشارات اسلامی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

در تحریرات ۲۲ ص: توصیف القطع بالمنجزیه و المعذریه - و هكذا حجیته التي هي اجمال المعذریه و المنجزیه - میگوید حجیت بیان اجمالی منجزیت و معذریت است

نکته بعد اینکه رجوع بفرمایید به صاحب منتقى الاصول ۴ ص ۲۳، ایشان از کسانی است که بر خلاف آقای خویی قائل است که وجوب متابعت اثر مستقل للقطع و منجزیت هم اثر مستقل دیگری است و این ها هیچ ربطی به هم ندارند، ایشان در ص ۲۴ وارد میشود و نظر مرحوم اصفهانی را که آقای خویی این نظر را گفت ولی اسم نبرد و من عرض کردم میآورد و میگوید با توجه به عبارت اصفهانی نتیجه حرفش این میشود که وجوب الاطاعه و منجزیه القطع قابله للجعل، همین بحث را در ۴ ص ۳۰ هم میفرماید بعد خودش بحث میکند میگوید نتیجه ما ذکرنا، این که آن اثر اول قطع که وجوب متابعت بود را میپذیریم نه با دلیل دیگران با یک دلیل دیگری که اگر نخواهیم وجوب متابعت را بپذیریم سر از معصیت در می آورد، اثر دوم چطور؟ یعنی منجزیت، بحث میکند تا ص ۲۹ و میگوید از این چیزهایی که گفتیم نتیجه اش این میشود **ان الاثر العقلي الثاني للقطع و هو المنجزیه لا اساس له**، و ان كان امرا مفروغا عنه في الكلمات و الاذهان، دنبال کنید مطالبش را

دیگر از کسانی که حجیت البته به معنای وجوب جری و عمل را نفی کرده، علامه طباطبایی است که این حجیت را ذاتی نمیداند، حاشیه کفایه ۱ ص ۱۷۷ تا ۱۷۹ فبذلک ظهر ان حجیه العلم اعتباریه مجعوله

از کسانی که فرموده حجیت به معنای منجزیت ذاتی نیست آسید عبدالاعلی است در تهذیب الاصول ۲ ص ۱۷ و ۱۸ میفرماید آقایان دقت نکرده اند **ما دو نوع ذاتی داریم یکی ذاتی واقعی و یکی ذاتی ادراکی**، این تعبیر ایشان را داشته باشید بعدا میخوام از آن استفاده کنم، میفرماید آن چیزی که ما در قطع میگوییم استحقاق عقاب بر مخالفت و لزوم موافقت، این ها را نسبت به قطع میگوییم، این ها همه ذاتی ادراکی هستند، و ذاتی ادراکی قابل سلب است، آن چیزی که جعل تالیفی و سلب تالیفی نمیشود ذاتی واقعی است، بعدا عرائضی در مورد ذاتی ادراکی خواهم داشت

از کسانی که حجیت قطع را قبول نکرده آسید مصطفی است در تحریرات ۲۰ ص غوغا کرده گفته طریقیّت و کاشفیت هم ذاتی نیست و در ص ۲۵ میگوید حجیت قطع امکان دارد که سلب بشود، دیگران گفتند نمیشود ردع از عمل به قطع کرد، ایشان میگوید امکان ردع هم وجود داد

قبلا عرض کردم در این ذاتی نبودن طریقیّت قطع یک بیانی را از امام که فرمود طریقیّت قطع نه ذاتی است نه لازم ذات است بلکه یک اثر تکوینی وجود قطع است، این را هم سید مصطفی در ص ۳۱ می آورد و رد میکند

من این نظر امام را بخوانم چون در این نکته است ببینید تهذیب الاصول ۲ ص ۲۹۴

و أما ما يقال: إنَّ الطريقيَّة و الكاشفيَّة من ذاتيات القطع لا يجعل جاعل.....

ففيه: أنَّ الذاتي في باب البرهان أو الإيساغوجي ما لا ينفكّ عن ملزومه و لا يفترق عنه، و القطع قد يصيب و قد لا يصيب، و معه كيف يمكن عدّ الكاشفيَّة و الطريقيَّة من ذاتياته؟^٢

خوب گوش کنید عده ای در درس هایشان این را گفته اند و ما هم از اساتیدمان شنیدیم که میفرمودند امام قدس الله سره القدوسی اشتباه فرموده ،آن چیزی که ما داریم بحث میکنیم بالنسبه الى القاطع داریم بحث میکنیم ،نفس قاطع،و شما میدانید قاطع حین قطعه احتمال خلاف واقع نمیدهد وگرنه قاطع نیست ،کسی که قاطع است از نظر خودش دائماً یصیب،دائماً میزند به واقع،بله اگر کسی اشراف به واقع داشته باشد میگوید این چهل مرکب است ولی خود قاطع که آن واقع را میداند ،لذا کاشفیت قطع عند القاطع دائماً وجود دارد و منفک نمیشود ،لذا حضرت امام نباید عند القاطع را می انداخت ،طریقیت قطع عند القاطع ذاتی است ،ولی وقتی با واقع میسنجیم در دید دیگران اینگونه است که گاهی مصیب نیست ولی برای قاطع اینگونه نیست

ظاهراً حضرت امام حواسش به این بوده است ،تتمه عبارت را ببینید:والقول بانه في نظر القاطع كذلك لا يثبت كونها من لوازم الذاتيه لان الذاتي لا يختلف في نظر دون نظر مثلاً تا حالا دیدید ناطقیّت برای انسان در نظر کسی باشد و در نظر دیگری نباشد بعد مثلاً بگوییم ناطقیّت ذاتی انسان است لذا میگوید این جواب هم به درد بخور نیست

خوب گوش کنید یک جوابی هم به امام داده اند که بی ربط با جواب قبل نیست ولی کلماتش علمی تر است و حیف است شنیده نشود ،اینکه این جواب به امام هم جواب درستی باشد یا نه محل تامل است،جواب این است:وقتی برخی عبارات را میبینیم مثل تصریح آسید مصطفی در ع ۲۳ میگوید المعلوم بالذات الذی هو القطع فی کلماتهم میگوید قطع در کلمات آقایان معلوم بالذات است ،یک یادآوری بکنم،یادتان باشد در بحث اجتماع امر ونهی مظفر ص ۳۳۳ وقتی رسیدیم به الحق فی المساله که بگوید من جوازی هستم شروع کرد در این بحث که متعلق احکام عناوین هستند نه معنونات و عبارات اصفهانی را آن جا ردیف کرد و از یک قانونی استفاده کرد به نام قانون سنخیت ،گفت باید سنخیت بین اموری که ذات اضافه هستند باشد ،شوق اگر امری نفسی است باید مشتاق الیه هم امری نفسی باشد ،معنون امری خارجی است و عنوان است که امری نفسی است و امر نفسی میخورد به معلوم بالذات نه معلوم بالعرض ،معلوم بالذات چه بود ؟فرمود صوره الشیء، معلوم بالعرض چه بود ؟خود شیء، خود شیء در خارج است و صوره الشیء عند العالم حاضر است ،لذا گفت چه خوب تعریف کردند منطقین علم را به حضور صوره الشیء عند العالم نه حضور الشیء ،لذا فرمود اینکه به معلوم بالعرض میگوییم هذا معلوم عندی یعنی

[LC59] Commented: میگوید اشکال دارد و من قبول نمیکنم

[LC60] Commented: حالیه

[LC61] Commented: قطع یک وقتی با واقع مطابق است و یک وقت هابی نیست ،با واقع مطابق است یعنی طریقیت الی الواقع دارد و با واقع مطابق نیست یعنی یک وقت هابی طریقیت ندارد الی الواقع خب این چه ذاتی است که منفک میشود ،خود شما گفتید این قطعی که ازش بحث میکنیم شامل چهل مرکب هم میشود

[LC62] Commented: لذا مشهور را کنار زده و فرموده این بحث طریقیت و کاشفیت از آثار وجودی قطع هستند و لازم ذات نیستند

^١ امام خمینی، روح الله، تهذیب الأصول - تهران، چاپ: اول، ۱۴۲۳ ق.

^٢ امام خمینی، روح الله، تهذیب الأصول - تهران، چاپ: اول، ۱۴۲۳ ق.

معلوم را بار میکند بر معلوم بالعرض ((شیء خارجی)) این مسامحه است، آن چیزی که واقعا معلوم است عند العالم آن صورت ذهنیه ای است که از این معلوم بالعرض داریم دوباره ۲ صفحه بعد این ها را تکرار کرد عبارتش را بخوانم : فان العلم انما يتعلق بالمعلوم بالذات و يتقوم به و ليس هو الا العنوان الموجود بوجود علمي ((دانستنی)) نه بوجود خارجی، این تعبیری که آسید عبدالاعلی به کار برد یعنی ذاتی ادراکی همین نیست؟ ادامه عبارت: يقال للمعنون انه معلوم و لكنه هو في الحقيقة معلوم بالعرض لا بالذات

حالا آقا سید مصطفی اینجا اینطوری فرمود که قطع در کلمات آقایان معلوم بالذات است یعنی آن صورت ذهنیه ای که دارد نه آن خارج، خب اگر اینگونه باشد دائما برای قاطع آن علمش که آن صوره الشیء است وجود دارد لذا ذاتی است و به امام اینگونه جواب داده اند گفته اند اشکال شما این است که رفتی روی معلوم بالعرض، این معلوم بالذات میتواند با معلوم بالعرض مطابقت کند و میتواند نکند آن جایی که میگوید لا یصیب ما آن جا را بحث نمیکنیم اصلا، آن چیز که بحث میکنیم علم است و علم خورده به صوره الشیء در ذهن و صوره الشیء نزد هر قاطعی وجود دارد و لو قاطعی که جاهل مرکب باشد، آن جهلش به خاطر عدم تطابق معلوم بالذات با معلوم بالعرض است و گرنه معلوم بالذات در هر قاطعی وجود دارد و عده ای از آقایان از این در اصطلاحاتشان تعبیر کردند به کشف زعمی یا معلوم زعمی، زعم یعنی گمان، هر قاطعی به گمان خودش در نزدش کشف وجود دارد از کسانی که این تعبیر را به کار برده : مبانی الاعلام فی اصول الاحکام ص ۴۳ پاراگراف آخر نظر امام را می آورد میگوید قال بعض الاکابر بعد در ص ۴۴ تعبیر کشف زعمی را به کار میبرد و در ص ۴۵ و ۴۶ تعبیر مذعن دارد یعنی علم اذعان شده در نزد مکلف، این تعبیر را شنیدید تعجب نکنید یعنی همان معلوم بالذاتی که آقا سید مصطفی فرمود و همان ذاتی ادراکی که آسید عبدالاعلی فرمود، یادتان هست من دیروز عبارت شهید صدر را خواندم، عبارت اینگونه شروع شد، للقطع کاشفیه بذاته عن الخارج، آیا در اصطلاح آقایان منظور از واقع، واقع زعمی است؟؟ پس چرا شهید تعبیر کرد به خارج، آیا این جواب به امام میشود یا نه؟؟ (لحن استاد دام ظلّه جوری است که کان نظرشان این است که این جواب هم جواب به امام نمیشود)) ولی مطالبش خوب و علمی بود

عرض کنم که شاید بپرسید آقا مصطفی که این تعبیر معلوم بالذات را به کار برده قاعدتا نباید قائل به عدم ذاتی بودن طریقت شود پس چرا زیر آب ذاتی بودن طریقت را میزند عرض میکنم که ایشان میگوید که در همین معلوم بالذات هم ارائه نیست، در این هم کشف ذاتی نیست چرا؟ چون دوئیت ایجاد کردید در حالی که دوئیت نیست، این معلوم بالذات خودش یعنی علم، دیگه ما دوئیتی بین علم و کشف نداریم، اگر شما میگویید علم همین معلوم بالذات است چطور میگویید علم کاشف است از معلوم بالذات، علم که همین معلوم بالذات بود، حضور صوره الشیء بود، آن وقت میگویید علم یک کاشفیت دارد و علم و کاشفیت را دو تا گرفتید در حالی که اینگونه نیست لذا ذاتی بودن طریقت را میگذارد کنار

جلسه بیست و پنجم

نکته اول که عرض کنم نسبت به ص ۲۹ لا اشکال فی وجوب متابعه القطع مرحوم آقای بروجردی در نهاییه الاصول ص ۴۰۱ به این تعلیل ایشان اشکال کردند و فرمودند که این تعلیل، تمام نیست و عبارت مشکل دار است، از آن طرف صاحب منتقی الاصول ص ۴۲۹ همین اشکال را مطرح کرده و جواب داده است فلاحظ

نکته دوم: در عبارت شهید صدر ملاحظه کردید که ایشان فرمود قطع به عدم الزام عذر حساب میشود، این بیان مخالفانی دارد از جمله این مخالفان آقای بروجردی است نهاییه الاصول ص ۴۰۲ عدّ القطع بالخلاف عذراً کما فی الکفایه فاسدٌ، من یادم می آید که در درس سید استاد دامت توفیقاته، ایشان میفرمود که آقای تبریزی هم همین اعتقاد را داشت، آقای تبریزی هم میفرمود این قطع به خلاف نیست که عذر است بلکه این چهل به واقع است که عذر محسوب میشود، البته سید استاد که این مبنا را نداشتند ولی میفرمودند علی تحفظ مبنا بیان آقای تبریزی را میپسندیم که چهل به واقع عذر است، الان آقای بروجردی هم همین را میفرماید فان العذر حیثیستند الی عدم ثبوت المقتضی، ما باید برویم سراغ عدم ثبوت مقتضی نه اینکه به مانع گیر بدهیم و عدم ثبوت مقتضی للتنجز همان قطع به وفاق است یعنی چون قطع به وفاق نداریم این عذر است که این عبارت آخری همان چهل به واقع است، تسدید الاصول ص ۲۷۶ را هم ببینید مطالب بسیار زیبایی راجع به منجزیت و معذرت و طریقت دارد و آقای خویی در غایه المامول ص ۱۳ را لاحظ

کلام صاحب مقدمات و تنبیهات در مورد منجزیت و معذرت

آن نکته ای که من میخواهم عرض کنم و بحث تمام شود این است که: از کسانی که با حجیت به معنای منجزیت و معذرت مخالف است صاحب کتاب مقدمات و تنبیهات (شرح اصول فقه مظفر) است ص ۱۱۳ میفرماید: قد اشتهر بین الاصولیین المتأخرین القول بانّ القطع حجه ذاتیه و یقصدون المنجزیه و المعذریه و بعد میفرماید در تحدید تصویر این مطلب سه قول دارند که خودتان ببینید، بعد میفرماید آن چیزی که من قبول دارم: انّ الذی اذهب الیه انّ القطع لیس حجه ذاتیه بمعنی المنجزیه و المعذریه، قبلاً عده ای را گفتیم که قبول نداشتند، دلائل ایشان دلائل کارکردنی هست و تا به حال نداشتیم بین دلایل آقایان لذا ذکر میکنیم:

ایشان اول نقضی وارد میشوند و بعد حلی وارد میشوند:

المقام الاول: النقض علی القول بان القطع معذر ذاتياً

دلیل: یرد فی هذا المقام اعتراض عظیم و هو انّ القول بالمعذریه الذاتیه للقطع ینتج معذوریه کل الکفار و المشرکین و قتلّه علی بن ابی طالب و الحسین صلوات الله علیهما **فیما** اذا کانوا قاطعین بصحه افعالهم، بل ینتج نتیجه اعجب و هی انه کلما ازداد الکافر کفراً و کلما ازداد اصحاب الباطل قطعاً فی باطلهم کلما ازداد عذرهم

Commented [LC63]: متعلق به معذوریه

و قد حاول الاصوليون الجواب عن هذا الاعتراض بالالتزام بان القاطع في قتل الحسين عليه السلام معذور في قتله الحسين عليه السلام بسبب قتله، لكنه معاقب على التقصير في المقدمات.....

و لا يخفى هذا الجواب لا يمكن الايمان به لامور:

الاول: ما استقرت عليه الفطره المستقيمه من ان الكافر غير معذور في كفره بعينه، بحيث يستحيل النطق بقوه بعباره: ان الكافر معذور في كفره، حتى لو ضمننا اليها النطق بعباره انه مقصر في المقدمات

الثاني:.....خودتان ببينيد

الثالث: كثير من الآيات و الروايات الصريحه كلها في ان العقاب يوم القيامه على نفس الكفر و نفس الشرك و نفس القتل بلا تمييز مع بداهه ان اكثر هولاء الكفره كانوا قاطعين بصحه مذاهبيهم

لذا چون تقصير در مقدمات را قبول نمیکند سراف مقام دوم یعنی جواب حلی و مقدماتی میچیند تا ص ۱۱۷ و به این نتیجه میرسد که اصلا عمل کردن بر طبق قطع این را اسمش را بگذارید حجیت به معنای عمل به عقل فطری، من یادم است سید استاد هم در درس میفرمود که اصلا خلقت و شاکله انسان این است که به قطع عمل میکند، عمل کردن به قطع یک چیز است؛ حجیت قطع بما هو قطع چیز دیگری است، ایشان هم قبول نمیکرد حجیت قطع بما هو قطع را، گرچه میفرمود همه ی ما شاکله ای داریم که در این دنیا جوری آفریده شده ایم که به قطع عمل میکنیم، لذا بارها ایشان این مثال را میزد که اگر در این اتاق هزار تا عقرب باشد ولی ما علم نداشته باشیم که عقربی موجود است، احدی از ما فرار نمیکند، ولی اگر برای ما علم و قطع حاصل شود ولو چهل مرکب که یک بچه عقرب در این کلاس هست احدی از ما حاضر نیست که اینجا بنشیند، این نشان میدهد که شاکله ما دائما بر عمل به اعتقاد ریخته شده، لذا شیخ محمود قانصو الشهابی العاملی دام ظلله صاحب کتاب مقدمات و تنبیهات هم اینگونه میفرمایند که عقل فطری که در درون ماست ما را به این سمت میبرد که دائما به قطع خود عمل کنیم، لذا سید استاد در درس میفرمود که اگر شاکله مارا جور دیگری خلق میکردن بعید نبود که دائما به ظنون عمل میکردیم، لذا این بحثی است مربوط به خلق فطری که دائما ما به اعتقاداتمان عمل میکنیم، لذا صاحب مقدمات و تنبیهات هم حجیت به معنای عمل به عقل فطری را قبول میکند، در عبارات صاحب هدی الفکر فی اصول الفقه ۴ ص ۵۱ و ۵۰ هم آمده که ایشان قائل است که: نُریده انّ القطع حجةٌ محرکهٌ بمقتضى الفطره التي فطر الناس عليها

Commented [LC64]: حاول جایی به کار میرود که دست و پا زدن و چاره جویی همراه خبیه باشد یعنی دست و پا زدن و یک مکرری هم کردن نه مکر مذموم، یعنی بحث برایشان رُند نبوده است

Commented [LC65]: و اگر این جواب به درد نخورد و زیرآب این جواب را زدیم باید برویم سراغ خود معذرت قطع و آن را از ریشه قبول نکنیم

Commented [LC66]: معذور نیست در کفرش نه به خاطر تقصیر در مقدمات بلکه به خاطر این که کافر است، وجدانا شما رجوع کنید همین که نوع طلایی که آشنا میشوند با بحث قطع و این بحث را میخوانند این سوال برایشان پدید می آید که یعنی قتله امام حسین علیه السلام معذور هستند؟؟ و نمیتوانند این را قبول کنند، نشان میدهد این یک امر فطری است که قاطع معذور نیست، این خیلی قرینه خوبی است یعنی نشان میدهد فطرت های مستقیمه این را نمیپذیرند

Commented [LC67]: انسان نمیتواند بگوید کافر معذور است در کفرش اگر چه بعدش بگوید که چون مقصر است در مقدمات، ولی باز هم با قوت و محکم این جمله که کافر معذور است در کفرش را نمیتواند بگوید

Commented [LC68]: روایاتی داریم که قاتل امام حسین علیه السلام معاقب است به خاطر دم ایشان نه به خاطر اینکه تقصیر در مقدمات داشته است

تنبيهات قطع: تجرى

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۷

و ينبغي التنبيه على امور:

الامر الأول: الكلام في التجري و أنه حرام أم لا؟
اهل القطع حجة مطلقاً أو في خصوص صورة مصادفته للواقع؟

آنه قد عرفت: أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه...

دأب مرحوم شيخ انصاری این است که مطالبی را بیان میکند و بعد عمدتاً مباحثی را دارد به نام تنبيهات، الان بحث قطع تمام شد، حالا ایشان میخواهد وارد تنبيه بشود و ایشان ۴ تنبيه دارد، تنبيه اول ص ۳۷ است، تنبيه ثانی ص ۵۱ خواهد آمد، تنبيه ثالث ص ۶۵ خواهد آمد و تنبيه رابع ص ۶۹، چرایی این ۴ تنبيه: چرا شيخ انصاری این ۴ تنبيه را مطرح میکنند؟؟ از کسانی که خوب به این سوال جواب داده اند قلائد ص ۱۵۱ است، عبارت عربی را شما ببینید و شرحش با من است: ایشان میفرماید این ۴ تنبيه بر اساس ۴ اختلاف است، اختلاف اول سر این است که ما شروع بحثمان اینگونه بود در ص ۲۹ که لا اشکال فی وجوب متابعه القطع حالا سوال این است که اگر کسی قطع برایش حاصل شد، گفتیم این قطعی که میگوییم شامل قطع مصیب و غیر مصیب هر ۲ میشود یعنی اعم از جهل مرکب است، حالا سوال این است که آیا این وجوب متابعت برای قطع مصیب است یا برای قطع غیر مصیب هم هست؟ که این یک مقدمه ای میشود برای ورود به بحث تجری، و در بحث تجری دنبال این هستیم که اگر کسی قطع پیدا کرد به امری فرض کنیم که این قطعش غیر مصیب است: این از ۲ صورت خارج نیست ۱- باید عمل کند به مقتضای قطعش ۲- یا عمل نمیکند به مقتضای قطعش در حالی که گفته بودیم باید عمل کند، اگر عمل نکرد قطع هم مصیب به واقع نبود سوال این است که آیا در این صورت شخص قاطع استحقاق عقاب دارد یا نه؟ که شيخ اینجا اینگونه تعبیر میکند که عین این تعبیر را صاحب قلائد هم دارد، این گونه تعبیر میکند که هل هو حجه عليه من الشارع و ان كان مخالفا للواقع، آیا قطع حجت بر قاطع از جانب شارع است اگر چه قطعش مخالف واقع باشد؟؟ یا نه فقط وقتی حجت است علی القاطع من الشارع که اصابه به واقع کند، این بحث چون مورد

^۱ (۱) في الصفحة ۲۹ - ۳۰.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

اختلاف است بین آقایان، این اختلاف سبب شده که تنبیه اول شکل بگیرد، عده ای مطلقایی شده اند و عده ای فقط در صورت اصابه ی قطع قائل به استحقاق عقاب شده اند.

تنبیه ثانی با توجه به آن چیزی است که ص ۳۱ در فرق دوم بین قطع طریقی و قطع موضوعی عرض کردیم، در فرق دوم عرض کردیم قطع طریقی مطلقا حجت است، اما در مورد قطع موضوعی باید برویم سراغ لسان دلیلش، بعد گفتیم این قطع طریقی از هر سببی که تولید شود، نسبت به هر قاطعی که باشد، در هر زمانی، مقطوع به هر چه که باشد وجوب متابعت دارد، از هر سببی که تولید شود یعنی چه سبب شرعی و چه سبب عقلی چون در مورد اسباب قطع اختلاف شده است، بنابراین آن چیزی که این آقایان نسبت میدهند به اخباری ها، که اخباری ها گفته اند اگر قطع از دلیل عقلی حاصل شود اعتباری ندارد، شیخ میخواهد در تنبیه ثانی این را حل کند

تنبیه ثالث بر اساس نسبت به هر قاطع است، قاطع چه عادی باشد و چه قاطع باشد، بنابراین آن چه نسبت میدهند به بعضی که قطع قاطع حجت نیست این تنبیه پدید آمده است

تنبیه رابع آن است که این که در ص ۲۹ گفتیم لا اشکال این منظور قطع تفصیلی بود و همه ی مثال هایی هم که زدیم قطع تفصیلی بود، آیا قطع اجمالی هم این چنین است یا نه؟؟؟؟

اما تنبیه اول در حقیقت در مورد تجری و حکم تجری است، مرحوم شیخ در ص ۴۸ تجری را ۶ قسم میکند و میگوید این ۶ قسم یک قدر جامعی دارد. یجمعها عدم المبالاه بالمعصیه او قله المبالاه بالمعصیه: این میشود تعریف شیخ از تجری، حالا توقع این بود که وقتی ایشان میخواهد وارد بحث بشود اول به شما بگوید تجری چیست؟ ارکانش چیست؟ اصطلاحات تجری را توضیح دهد؟ ولی ایشان ندارد و ما نمیتوانیم سر بتراشیم بدون اینکه بدانیم سر چیست؟ لذا چاره ای نداریم اول یک مقداری تجری را با یک دید اولیه و اجمالی بیان کنیم، بیانی که عرض میکنم از ۳ کتاب است: مبسوط مصحح ص ۲۷، اوثق ص ۱، مطارح ص ۱۱ و صاحب غوامض ص ۱۴۷ و ۱۴۸ را هم شما ببینید

آقای سبحانی فرمودند که تجری یک معنای لغوی دارد و یک معنای اصطلاحی: در لغت به معنای اظهار جرأت است رک تاج العروس ص ۱۷۰ و لسان العرب ص ۲۲۷، بعد ایشان فرمود رابطه ی بین تجری در لغت با تجری در اصطلاح رابطه ی عام و خاص مطلق است، تجری در لغت عام مطلق است، مطلق اقدام در مقابل کسی و حالا چون بحث ما بحث اصول فقه است اینجا متجری علیه شارع مقدس است وگرنه این بحث در موالی عرفیه قابلیت بیان دارد، مطلق اقدام در مقابل کسی یعنی چه؟؟؟ یعنی قطع پیدا کردن به حکم مولا چه قطع مصادف با واقع باشد و چه نباشد و انسان به آن قطع عمل نکند، این که میگوییم به قطع عمل نکند منظور مقتضای قطع یعنی مقطوع به است، به این میگویند اقدام و اظهار الجرأه، ولی در اصطلاح با توجه به مقابل هایی که پیدا کرده معنایش

ضیق شده است. ۴، اصطلاح در اینجا هست که من عرض میکنم، عصیان، اطاعت، تجری، انقیاد، ببینید قطع یا مطابق با واقع هست یا نیست هر کدام از اینها خودش ۲ قسم دارد :

مطابق با واقع هست ۱- قاطع به آن عمل میکند: اطاعت

" " " " 2- " " " " نمیکند: عصیان

مطابق با واقع نیست ۱- قاطع به آن عمل میکند: انقیاد

" " " " ۲- " " " " نمیکند: تجری

در اطاعت ۱۰۰ درصد استحقاق ثواب است و در عصیان ۱۰۰ درصد استحقاق عقاب است، انما الکلام در قطعی که مطابق با واقع نیست ولی خودش میگوید من قاطعم. در حقیقت تجری در اصطلاح یک معنای ضیق تری پیدا کرد: عمل نکردن قاطع، جرأت ورزیدن قاطع در عمل نکردن به قطعش در حالی که آن قطع مصیب نیست. در الموجز به جای قطع آقای سبحانی نوشت هرگونه حجتی ولی چون مرحوم شیخ ذیل قطع بحث میکند دیگر ننوشت هرگونه حجتی وگرنه در مباحث تکمله گفته ایم که این تجری در مورد هر حجتی است مثل خبر واحد ثقة که اگر مطابق با واقع نبود کسی هم به آن عمل نکرد این آقای ظان تجری کرده، به وزان همین بحث بعضی اصولی ها آمدند گفتند باید انقیاد را هم بحث کنیم چون اطاعت حکمش مشخص است و شما همانطور که میخواهید ببینید تجری استحقاق عقاب دارد یا نه باید بحث کنید که انقیاد استحقاق ثواب دارد یا نه؟؟ ولی عمده اصولی ها بحث نکردند و شیخ هم تبعیت کرده از عمده اصولی ها چرا؟؟ همانطوری که اوثق ۱ ص ۶۲ به وضوح فرموده: لمعلومیه ذلک بحکم المقابله و المقایسه چون هر مبنایی در تجری اتخاذ شود در انقیاد هم همان است.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۷

و ینبغی التنبيه علی امور:

الامر الأول: [الكلام فی التجری و أنه حرام أم لا؟]

آنه قد عرفت: أن القاطع لا يحتاج فی العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه،...

جلسه قبل تجری را تعریف کردیم و گفتیم که مخالفت با قطع غیر مصیب است، شیخ میخواهد در تنبیه اول در مورد حکم تجری بحث کند، شروع بحث شیخ بسیار یک شروع آگاهانه و دقیق است، ذهناً شریفان باشدص ۲۹ گفتیم لا اشکال فی وجوب در آن جا عرض کردیم که قطع برای شما موضوع را درست میکند یعنی شما از راه قطع طریقی برسید به اینکه هذا المایع خمرٌ دیگره برای وجوب متابعت و عمل به بیشتر از این نیاز ندارید، شما فقط اگر به این برسید که این خمر است، شارع مقدس هم دلیل مثبت برای این خمر داشته باشد و بگوید الخمر حرام، کار تمام است و دیگر جعلی از جانب شارع مقدس نیاز نیست به خلاف ظن، که در ظن اگر میرسیدید به اینکه هذا المایع مظنون الخمریه، شارع باید یک جعلی توسط امارات برای شما درست میکرد که کل مظنون الخمریه خمرٌ بعدش هم الخمر حرامٌ میآید و کار درست میشود، پس اگر به وسیله قطع حاصل شد که هذا المایع خمرٌ دیگر جز الخمر حرامٌ ((ادله مثبت حکم شرعی)) به چیز دیگری نیاز نداریم پس نتیجه این میشود که باید از قطع تبعیت کنی و بگویی هذا المایع حرامٌ و وجوب اجتناب دارد، حالا میفرماید که ما گفتیم لا اشکال فی وجوب متابعه القطع، باید از قطع تبعیت کرد، اگر عمل نکنی و مطابق با واقع در آید شما استحقاق عقاب داری چون قطع منجز تکلیف است، و از نظر مشهور هم تنها منجز ذاتی همین قطع است و باقی منجزات جعلی هستند، حالا سوال این است که اینکه میگوییم از جانب شارع مقدس قطع حجت قرار داده شده است، آیا حجت قرار داده شده است مطلقاً یا فی الجملة؟؟ مطلقاً یعنی چه آن قطع مصیب باشد و چه نباشد از جانب شارع مقدس حجت قرار داده شده و نتیجه این اطلاق این است که اگر کسی مخالفت کرد با قطعش و قطعش مخالف واقع بود بگوییم استحقاق عقاب دارد، اطلاق سر از این در میآورد که تجری سبب استحقاق عقاب است و متجری مستحق عقاب است، ولی اگر گفتیم فی الجملة یعنی در بعض صور، کدام صور؟؟ قطعی که مطابق با واقع است حجت قرار داده شده، نتیجه این قول این میشود که در قطع غیر مطابق با واقع اگر کسی مخالفت کرد که اسم این عمل تجری است استحقاق عقاب نیست، شیخ با چنین ورودی وارد بحث تجری شد، الان شد تصویر بحث که چطور پای تجری و حکمش

^۱ (۱) فی الصفحة ۲۹ - ۳۰.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

به میان آمد و در مرحله بعد وارد اقوال میشود، فقط یک مطلبی باید شما را حساس کرده باشد که چطور شیخ فرمود حجت از جانب شارع مقدس ((من الشارع)) در حالی که قبلا خواندیم حجیت قطع قابل جعل نیست از جانب شارع، آیا ایشان اشتباه کرده؟؟ اگر اشتباه کرده چرا صاحب قلائد این مطلب را تکرار فرموده؟؟ نکته اش را در نکات انتهایی عرض میکنم

متن:

فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۳۷

و ینبغی

التنبیه علی امور:

الامر الأول : الکلام فی التجری و أنه حرام أم لا؟

آنچه قد عرفت: أن القاطع لا يحتاج فی العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فیجعل ذلك کبری لصغری قطع بها، فیقطع بالنتیجه، فإذا قطع بكون شیء خمرًا، و قام الدلیل علی کون حکم الخمر فی نفسها هي الحرمة، فیقطع بحرمة ذلك الشیء.

لكن الکلام فی أن قطعه هذا هل هو حجة علیه من الشارع و إن كان مخالفًا للواقع فی علم الله، فیعاقب علی مخالفته، أو أنه حجة علیه إذا صادف الواقع؟ بمعنی أنه لو شرب الخمر الواقعی عالمًا عوقب علیه فی مقابل من شربها جاهلاً، لا أنه یعاقب علی شرب ما قطع بكونه خمرًا و إن لم یکن خمرًا فی الواقع.^۲

نکات:

۱- اما در مورد حجة علیه من الشارع، آیا در اینجا تهافتی است نسبت به ص ۲۹ چون قطع که قابل جعل من الشارع نبود، ۲، شاگرد طراز اول شیخ می آیند و میگویند که نه چرا؟ چون حجة مشترک لفظی است رک بحر ص ۵۷ میفرماید این حجتی که اینجا استاد فرموده آن حجتی نیست که در مباحث قبل فرمود بل المراد علی من یفصح عنه کلامه هو مواخذه الشارع نه آن معنایی که میگفتیم لیست طریقیته قابله لجعل الشارع آن مد نظر نیست، این دخالت شارع به معنای مواخذه کردن است، ایشان فرمود عبارتش هم به خوبی نشان میدهد چون فرمود فیعاقب علی مخالفته پس بحث سر استحقاق عقاب و مواخذه است فلا یكون بین کلامیه تهافت

Commented [LC69]: بهترین جایی که میشود قد عرفت را به آن زد عبارت ص ۳۱ انه بمجرد القطع یحصل له صغری و کبری است

Commented [LC70]: اگر این تلک بود بهتر بود که میخورد به ادله مثینه ولی چون ذلک آورده آقای اعتمادی زده به قول شارع که همان قولی است که در بیان ادله مثینه آمده است

Commented [LC71]: یعنی احکام خورده به نفس اشیاء نه مقطوع الخمریه مثلاً

Commented [LC72]: اگر من الشارع باشد که این باید بشود حجت جعلیه در حالی که گفتیم که قطع حجت جعلیه نیست و در ص ۲۹ گفت لیس طریقیته قابله لجعل الشارع اثباتاً و نفیاً ((استاد دام ظلّه بعداً در موردش صحبت میفرماید))

Commented [LC73]: یک مطلقاً باید اضافه شود یعنی بشود حجه علیه من الشارع مطلقاً و معنای مطلقاً یعنی و ان كان القطع مخالفًا للواقع فی علم الله تعالی، با این فی علم الله تعالی که در عبارت است میفهماند که واقع یعنی واقع لوح محفوظی

Commented [LC74]: نتیجه قول حجیت مطلقاً، البته تعبیر به استحقاق تعبیر بهتری است، چون ما نمیدانیم خداوند چه کسی را عقاب میکند و چه کسی را عقاب نمیکند ولی طبق قواعد استحقاق دارد

Commented [LC75]: یعنی همان فی الجمله

Commented [LC76]: معنای صادف الواقع

Commented [LC77]: یعنی در مقابل کسی که جاهلاً میخورد که جهل قصوری عذر است یعنی عقلاً قبیح است عقاب شود

^۱ (۱) فی الصفحة ۲۹ - ۳۰.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

شاگرد دوم مجدد شیرازی است که در تقریرات ۳ص ۲۷۱ میفرماید: لیس ما یراد بها فی مباحث حجیه الادله الظنیه و الامارات، مجدد شیرازی میفرماید این حجیت یعنی الموضوعیه للتکلیف الشرعی یعنی این قطع موضوع ساز هست برای تکلیف شرعی و لو مصادف با واقع نباشد؟، یا نه فقط موضوع ساز تکلیف شرعی است اگر مصادف با واقع باشد، اگر گفتیم موضوع ساز هست پس در مخالفتش استحقاق عقاب هست فیهما علی مخالفت، اگر گفتیم موضوع ساز نیست اگر مصادف با واقع نباشد در این صورت لا یعاقب ((استاد دام ظلّه میفرمایند با توجه به فاء در فیهما مطلب سید مجدد بهتر است)). تسدید ص ۴۴ و ۴۵ و غوامض ص ۱۵۲ و نهاییه الاصول بروجردی ص ۴۱۱ و حاشیه ص ۴۱۱ که از مقرر است را لاحظ

۲- اگر رک به بحر ۱ ص ۵۶ اوثق ۱ ص ۵۱ غوامض ۱ ص ۱۴۹، من بحر را میخوانم چون تا بحر باشد باقی را به عهده شما میگذاریم و نمیخوانیم: میفرماید که بنابر آن چیزی که خود استاد در مجلس درس ذکر میکرد ظاهر کلام استاد این بود که این مباحث برای طریقی محض است اما العلم الذی کان موضوعاً فلا یجری فیه هذا الکلام یعنی این بحث (تجری) در مورد قطع موضوعی نیست، حالا بحث تجری در قطع موضوعی هم می آید یا نه؟ حالا چه دو شق آن یا فقط موضوعی طریقی، بحر را ببینید در ادامه میفرماید لکنک خبر بانه یجری بالنسبه الی قطع الموضوعی فی الجملة، فی الجملة را اوثق شرح کرده لاحظ

فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۳۷

الاستدلال علی حرمة التجری بالاجماع

ظاهر کلماتهم فی بعض المقامات:.....

وارد اقوال و ادله اقوال میشود، در مورد اینکه شیخ چند قول را ذکر کرده است عده ای فرمودند ۲ قول و عده ای فرمودند ۳ قول و عده ای فرمودند ۴ قول و عده ای فرمودند ۵ قول، من ۵ قولی را ذکر میکنم برای اینکه یک دقت بیشتری کرده تا توانسته ۵ قول ذکر کند و در دل ۵ تا، ۲ تا و ۳ تا و ۴ تا هم هست. انما الکلام در این که میشود ثابت کنیم شیخ ۵ قول دارد، یا اگر نتوانستیم ثابت کنیم باید ببینیم ۲ قول است یا ۳ قول یا ۴ قول؟ کدام یک؟، کسی که قائل به ۵ قول شده صاحب غوامض است رک ۱ ص ۱۵۳ و مجمع الفوائد ۱ ص ۲۳۸، آن ۵ قول این است :

۱- القول بالحرمة مطلقاً

۲- قول به عدم حرمت مطلقاً، ایشان فرموده قول شیخ همین است

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

۳- التفصیل بین صورۃ کشف الخلاف و عدم کشف الخلاف فتثبت الحرمه فی الصوره الاخیره و لا تثبت فی الصوره الاولى، این نظر علامه است در تذکره، مرحوم شیخ در ص ۳۸ دارد بل فی التذکره

۴- التوقف علی الفتوی نفیا و اثباتا این همان قول است که در ص ۳۸ از علامه و شیخ بهایی نقل میشود

۵- قول صاحب فصول: التفصیل بین الموارد بثبوت الحرمه و استحقاق العقوبه فی مورد دون مورد که اصطلاحا از قول صاحب فصول در درس های خارج تعبیر میکنند به قول بالوجه و الاعتبار که بعدا خواهد آمد که چرا اینگونه تعبیر میکنند ص ۴۱

پس صاحب غوامض فرمود با توجه به عبارت شیخ ۵ قول به دست آمده و قول شیخ هم همان قول دوم یعنی عدم حرمت مطلقا است

حالا ببینیم این اقوال از متن شیخ به دست می آید یا نه؟ قول اول ۱۰۰ درصد از عبارت شیخ به دست می آید، شیخ برای قول به حرمت مطلقا به نظر بنده ۴ بیان دارد، من نگفتم ۴ دلیل دارد به خلاف اینکه در محشین فراوان گفته اند که ۴ دلیل آورده است مثلا در همین غوامض ص ۱۵۵ میفرماید بوجه اربع، تسدید ۴۵ و بحر ص ۵۷ را هم ببینید که تعبیر به دلیل دارد، ولی بنده از تعبیر به دلیل خودداری میکنم و از تعبیر بیان استفاده میکنم، بیان اول از ۴ بیان را اسمش را میگذاریم اتفاق، دومی را که شیخ با تعبیر یویده میآورد اسمش را میگذاریم بناء عقلا و چون با تعبیر یویده آورده نمیتوان به آن دلیل گفت پس تعبیر به ۴ بیان بهتر است، به بیان سوم میگوییم حکم عقل به تقریر اول و به بیان چهارم میگوییم حکم عقل به تقریر ثانی، البته در نگاه اولیه، اما این که واقعا ۲ تقریر است بعدا بحث میکنیم

بیان اول: اتفاق:

شیخ برای بیان اول از ۲ فرع فقهی استفاده میکند. ایشان میفرماید که وقتی ظاهر کلام آقایان را میبینیم در فقه ((اوثق میگوید ص ۶۳ اصول و فروع، ولی من گفتم فقط فروع)) شیخ اتفاق را اینگونه بیان میکند: میگوید عده ای ادعای اجماع کردند در این مساله: ان ظان ضیق الوقت اذا اخر الصلاه عصی فان انکشف بقاء الوقت و در این مساله: ان سلوک الطريق المظنون الخطر او مقطوع الخطر معصیه و لو بعد انکشاف عدم الضرر فيه، میگوید آقایان میگویند که کسی که ظن دارد به ضیق وقت به حد حالت نفسانی به این رسیده که وقت ضیق است اگر نماز را به تاخیر بیاندازد عصیان کرده و لو اینکه بعدش انکشاف بشود که وقت باقی است، این یعنی این که به صرف مخالفت با این ظن استحقاق عقاب است، تعبیر هم عصی است و به یک وجهی میتوانیم بگوییم وجود حرمت و اثبات حرمت، و لو اینکه مطابق با واقع نباشد، اگر شما بگویید این در مورد ظان است، بحث ما که در مورد قاطع بود، شیخ جواب میدهد که ظن به آن رجحانی میگویند که با احتمال نقیض جمع میشود، قطع آن رجحانی را میگویند که با نقیض جمع نمیشود یعنی رجحان مانع از نقیض است، وقتی آقایان راجع به ظن این تعبیر را کرده

باشند در مورد قطع که این رجحان مانع از نقیض است به طریق اولی میگویند، پس یک ادعای اجماعی شد که مخالفت با قطع مطلقا سر از عصیان در می آورد و لو اینکه انکشاف خطا بشود

دومی هم در مورد سلوک طریقی است که مظنون الخطر یا مقطوع الخطر است ((اینجا دیگه مقطوع آمده)) فقها میگویند معصیت است و لو اینکه مطابق با واقع نباشد و بفهمد آن راه خطر نداشته، میگوید در مورد این نظر لا خلاف است (نه اجماع) و کلمه معصیت هم آمده پس نتیجه این میشود که اثبات میشود حرمت، پس استحقاق عقاب می آید

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۷

ظاهر کلماتهم فی بعض المقامات: الاتفاق علی الأول؛ كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع علی أنّ ظنّ ضیق الوقت إذا آخر الصلاة عصى و إن انكشف بقاء الوقت؛ فإنّ تعبيرهم بظنّ الضیق لیبان أدنی

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۳۸

فردی الرجحان، فی شمل القطع بالضیق.

((نعم، حکى عن النهاية^۱ و شيخنا البهائيّ التوقف في العصيان، بل في التذكرة: لو ظنّ ضیق الوقت عصى لو آخر إن استمرّ الظنّ، و إن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان^۲، انتهى^۳. و استقرّب عدم سیّد مشایخنا فی المفاتیح^۴))

[LC78] Commented: رک منقّی الاصول ۴ص ۵۶ را ببینید، نایبانی را ببینید که میگوید هیچکدام این ها به درد بخور نیست فوائد ۳ص ۵۱، ان کلا من الموردین ادعی علیهما الإجماع خارج عما نحن فیه و آقای خوبی هم از استادش تلقی به قبول کرده است مصباح ۱ ص ۲۸ التنبيه الاول بما ذكرناه ظهر فساد تمسك لحرمة التجري بالاجماع

[LC79] Commented: مطلقا حرمت دارد و لو قطعی که مصیّب به واقع نباشد

[LC80] Commented: یعنی اجماع منقول که عده ای نقل کردند لذا از این جهت باید برویم سراغ مبنای شیخ

[LC81] Commented: جواب سوال مقدر که بحث برای قطع بود ولی جواب برای ظن است

[LC82] Commented: وقتی در رجحانی که با نقیض جمع میشود این را میگویند در رجحانی که مانع از نقیض است و با نقیض جمع نمیشود به طریق اولی میباشد، ظن مانع از نقیض نیست یعنی اینکه مثلا وقتی ظن به آمدن کسی داشته باشیم، این ظن مانع از نقیض نیست به این معنا که این احتمال هم داده میشود که آن شخص نیامده باشد لذا ظن به آمدن مانع از نقیض یعنی نیامدن نویست ولی وقتی قطع به آمدن شخصی داشته باشیم دیگر این قطع مانع از نقیض است یعنی هیچگونه احتمال نیامدن آن شخص را نمیدهیم

[LC83] Commented: این پاراگراف را استاد نخوانند چون درس ندادند و درس فردا میباشد

^۱ (۲) منهم: العلامة في المنتهى ۴: ۱۰۷ و الفاضل الهندي في كشف اللثام ۳:

۱۰۹ و السيد العاملي في مفتاح الكرامة ۲: ۷۱.

^۲ (۱) حكى السيد المجاهد في مفاتيح الاصول عن الزبدة: التوقف، و عن النهاية قولين في موضعين، انظر مفاتيح الاصول: ۳۰/۱ و الزبدة: ۴۱ و نهاية الوصول (مخطوط): ۱۱ و ۹۴.

^۳ (۲) حكى السيد المجاهد في مفاتيح الاصول عن الزبدة: التوقف، و عن النهاية قولين في موضعين، انظر مفاتيح الاصول: ۳۰/۱ و الزبدة: ۴۱ و نهاية الوصول (مخطوط): ۱۱ و ۹۴.

^۴ (۳) في (ظ)، (ل) و المصدر: بطلانه.

^۵ (۴) التذكرة ۲: ۳۹۱.

^۶ (۵) لم ترد عبارة «بل في التذكرة - إلى: - انتهى» في (م)، و كتب عليها في (ص):

أنها زائدة، إلا أنه اضيف فيهما تصحيحا بعد قوله: «في المفاتيح» ما يلي:

«تبعاً للعلامة في التذكرة».

^۷ (۶) مفاتيح الاصول: ۳۰/۱.

و کذا لا خلاف بینهم- ظاهرا- فی أنَّ سلوک الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصیه یجب إتمام الصلاة
فیه و لو بعد انکشاف عدم الضرر فیه.^۱

Commented [LC84]: و لو اینکه متوجه بشود قطعش مصیب با واقع نبوده است

اما در مورد کلمه لا خلاف ببینید در بحث اجماع ص ۱۹۱ شیخ وارد این بحث میشود: ان الحاکی للاتفاق قد ينقل
الاجماع بقول مطلق اجماع با چه تعابیری میتواند نقل شود؟؟ شیخ خودش در ص ۱۹۲ مینویسد اضعف مما
ذکر نقل عدم الخلاف، آن جا اگر صوتش را گوش دهید از اوثق آدرس دادم ص ۴۴۶ اوثق مینویسد لا یخفی ان
الالفاظ التي يعبر بها عن اتفاق العلما كثيرة و وقتی موارد را شمارش میکنند یکی از آن موارد را میگویند این است
که میگویند بلا خلاف الان دلیل اول را اسمش را گذاشتیم اتفاق، و ما با این آدرسی که عرض کردیم پس اشکالی
ندارد که شیخ این اتفاق را با لا خلاف بیان کرده است لذا از این حیث اشکالی نیست ولی لا خلاف از حیث محتوی
با اجماع تفاوت دارد

^۱ (۷) فی (ر) زیادة: «فتأمل».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

جلسه بیست و هشتم

نعم، حکى عن النهایة^۱ و شیخنا البهائى التوقف فى العصیان، بل فى التذکره.....

قبل از اینکه این عبارت را بخوانیم، نسبت به آن کلمه حجت ص ۳۷ قلائد ص ۵۲ را لاحظ تمهید ص ۶۲ را لاحظ. بحث رسید به اقوال و عرض کردیم که قول اول قائل است به حرمت و استحقاق عقاب مطلقا، وارد ادله شدیم، دلیل اول را اسمش را گذاشتیم اتفاق، که آن فرع اول را در منتهی به چاپ آستان قدس ص ۱۰۷ بیان کرده که آن جا لفظ اجماعا را دارد و کاشف اللثام هم در ص ۱۰۹ لفظ اجماعا را دارد، بعد فرع دومى را خواندیم آخر این فرع دوم، کذا لا خلاف..... در بعضی نسخ فتامل میباشد، ظاهرا در نسخه صاحب قلائد هم این فتامل بوده، چون شرحش کرده ص ۵۱ و بسیاری از آقایان دارند مثل اعتمادی ص ۱۹، این فتامل نکته اش چیست؟ از این به بعد در رسائل و مکاسب دقت کنید ببینید شیخ این فتامل و فافهم ها را که میزند باید چه مقابله ای با آن ها کرد، شاید فتامل نکته ای باشد که نایینی و خویی و اینها دارند که دیروز گفتم ببینید، بسیاری از محشین نوشته اند: لان بحثنا فى القطع الطریقى و ما ذکر من اعتقاد الضرر من قبیل الموضوعی و این از بحث ما خارج است

تا الان مرحوم شیخ آمد برای قول اول آن فرع اول را مطرح کرد بعد فرمود عده ای ادعای اجماع کرده اند، ظاهرا در این عبارت شیخ میخواهد جواب یک سوالی را بدهد، این نعم همان است که ابن هشام فرمود که این حرف جواب است منتهی سوالش در تقدیر است، البته آقایان میگویند استدراکیه ولی در کتب اولیه چنین چیزی نداریم، حالا کسی میگوید واقعا این ادعای اجماعی که در این فرع کرده اند وجود دارد و هیچ مخالفی ندارد؟ شیخ میخواهد بگوید نه اجماعی نیست و عده ای در این فرع اعلام توقف کرده اند بلکه بالاتر عده ای گفته اند اصلا معصیت و حرمت نیست لذا این ادعای اجماع اینگونه نیست که شما فکر میکنید

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۸

^۱ (۱) حکى السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول عن الزبدة: التوقف، و عن النهایة قولین فى موضعین، انظر مفاتيح الاصول: ۳۰/۱، و الزبدة: ۴۱، و نهایة الوصول (مخطوط): ۱۱ و ۹۴.

^۲ (۲) حکى السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول عن الزبدة: التوقف، و عن النهایة قولین فى موضعین، انظر مفاتيح الاصول: ۳۰/۱، و الزبدة: ۴۱، و نهایة الوصول (مخطوط): ۱۱ و ۹۴.

Commented [LC85]: حرف جواب

Commented [LC86]: علامه حلی در نهاییه و شیخ بهایی در زبده که هر دو اینها را میخوانید ببینید رک مفاتیح الاصول ۳۰۸ و رک نهاییه الوصول چاپ امام صادق ع ص ۱۱۰ و ۱۱۱،

Commented [LC87]: نه اثبات کرده اند و نه نفی کرده اند، دقت کنید که درست است که شیخ در ضمن یک سوال مقدری این توقف را مطرح کرده است ولی این در حقیقت اثبات قول دیگری است لذا حرف کسانی که گفتند شیخ ۲ قول مطرح کرده را رد میکنیم، در واقع این ها فکر کرده اند شیخ ۲ قول مطرح میکند یکی حرمت مطلقا و یکی هم قول صاحب فصول ص ۴۱، و نکته مهم این است که ما برای شما ثابت خواهیم کرد که خلافاً للمشهور محثین خود شیخ این قول را قبول دارد یعنی توقف را

Commented [LC88]: چاپ موسسه آل البیت ۲ ص ۳۹۱ فرع ب

Commented [LC89]: کشف خلاف نشد رک بحر ۱ ص ۵۹: ای لم تظهر خطاه

نعم، حکى عن النهاية^۱ و شيخنا البهائي^۲ التوقف في العصيان، بل في التذكرة: لو ظن ضيق الوقت عصى لو آخر إن استمر الظن، و إن انكشف خلافه^۳ فالوجه عدم العصيان^۴ انتهى^۵. و استقر العدم سيد مشايخنا في المفاتيح^۶.

فالوجه عدم العصيان: وقتی یک فقیه مینویسد وجه، یعنی اقوال دیگری هم کنار قول من است ولی در نظر من رد است فالوجه یعنی وجه قوی نزد من این است که عصیان نکرده است، این هم یک قول جدیدی است که شد عدم عصیان و عدم حرمت ولی دیروز خواندم که صاحب غوامض این را قول به تفصیل اعلام کرده ولی آیا تفصیل است؟ برای من جای تامل است، گوش کنید، چرا جای تامل است؟ اول کار به قرائن خارجیه ندارم، اول با توجه به قول کتاب عرض میکنم ببینید داشتیم چی میخواندیم؟ اقوال در تجری را میخواندیم، تجری را اینگونه تعریف کردیم که مخالفت با قطع غیر مصیب است، قطعی که انکشاف خلاف بشود، یک وقت ما از کسانی میگویم که میگویم تجری یعنی مطلق اقدام بر خلاف قطع چه انکشاف خلاف بشود و چه نشود ولی یک وقتی میگویم نه اصطلاحی ضیق تر از معنای لغوی است که میشود مخالفت با قطع غیر مصیب، اگر مقسم ما این شد درست است که مرحوم علامه را با این عبارت ما تفصیلی اعلام کنیم، الان مرحوم علامه فرمود ان انکشاف خلافه که آن وقت اسمش بشود تجری در این صورت من قائلم الوجه عدم العصيان به نظر میرسه صاحب غوامض که این اشتباه را کردند و این را قول به تفصیل اعلام کردند به خاطر این است که نسبت به فرع لو ظن ضيق الوقت قول تفصیلی است اما نسبت به تجری که اینگونه نیست، ان استمرار الظن که یعنی انکشاف خلاف نشود و انکشاف خلاف نشود هم که دیگر تجری نیست لذا با ایشان در این تفصیل موافق نیستیم، پس نظر علامه در تذکره عدم عصيان است، این از جهت درون متنی و بدون توجه به قرائن خارجیه، شما نگویند که شاید صاحب غوامض قائلند به این که تجری یعنی مطلق اقدام و با این مبنا این عبارت میشود تفصیل، خیر ایشان در غوامض تصریح دارند ۱ ص ۱۴۸ که انکشاف خلاف باید بشود و از عبارت های بعدی شیخ هم به دست میآید، اما با توجه به قرائن خارجیه میگویم رک مطارح ۱ ص ۴۷۵ وقتی وجوه و اقوال را میشمارد در آن جا میگوید استوجه العلامة في التذكرة عدم عصيان را و تبعه في ذلك بعض اجله سادات الاواخر في مفاتيحه یعنی قول سيد مجاهد هم مثل قول علامه است، الان در متن گفت

۱ (۱) حکى السيد المجاهد في مفاتيح الاصول عن الزبدة: التوقف، و عن النهاية قولين في موضعين، انظر مفاتيح الاصول: ۳۰۸، و الزبدة: ۴۱، و نهاية الوصول (مخطوط): ۱۱ و ۹۴.

۲ (۲) حکى السيد المجاهد في مفاتيح الاصول عن الزبدة: التوقف، و عن النهاية قولين في موضعين، انظر مفاتيح الاصول: ۳۰۸، و الزبدة: ۴۱، و نهاية الوصول (مخطوط): ۱۱ و ۹۴.

۳ (۳) في (ظ)، (ل) و المصدر: بطلانه.

۴ (۴) التذكرة ۲: ۳۹۱.

۵ (۵) لم ترد عبارة «بل في التذكرة - إلى: انتهى» في (م)، و كتب عليها في (ص): أنها زائدة، إلا أنه اضيف فيما تصحيحا بعد قوله: «في المفاتيح» ما يلي:

«تبعاً للعلامة في التذكرة».

۶ (۶) مفاتيح الاصول: ۳۰۸.

۷ انصاري، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

استقرب العدم سید مشایخنا فی المفاتیح، خب قول سید مجاهد عدم است و اگر از علامه تبعیت کرده باشد قول علامه هم میشود عدم نه تفصیل، رک بحر ۱ ص ۵۹ تصریح میکند لکنک خبر بان ما حاکه من عبارة التذکره صریح فی النفی المطلق، در مقابل شهید اول و علامه در منتهی و شیخ بهایی که این ها توقفی بودند، این که میبیند صاحب بحر شهید اول را هم اضافه کرده است به خاطر این است که خود شیخ در ص ۴۵ میگوید که اعتراف به الشهید فیما یاتی، که میگوید شهید هم توقفی است، این ها را ضبط کنید تا سر جایش بگویم که نظر شیخ هم نظر شهید اول است یعنی توقفی است، شما عبارت کاشف اللثام ۴ ص ۴۵۱ و ۳ ص ۱۰۹ را هم ببینید

نکات عبارت

۱- این عبارت ظاهراً نشان داد که علامه مختلف النظر است، شما میدانید علامه و شیخ طوسی آنقدر درگیر بودند و ذهنشان حوال بود نظراتشان تند وتند تغییر میکرد که ایشان در منتهی میگوید اجماع داریم بر اینکه ظان ضیق وقت اذا اخر عصى و ان انکشف بقاء الوقت بعد در نهایت میگوید که توقفی است و در تذکره قائل به عدم عصیان میشود، باید روی این کار کنید که این چه نگاهی به اجماع است که دوباره یک جا توقفی میشود و یک جا میگوید نه عصیان نکرده، از همین میرسم به نکته دوم:

۲- دیدید من این نعم را چگونه شرح کردم گفتم از شیخ میپرسند در این فرع ادعای اجماع شده آیا همه هم نظرند؟ ولی عده ای از آقایان این عبارت را اینگونه شرح کرده اند که شیخ میخواهد اشکال کند به اجماع، هنوز ادله تمام نشده میخواهد اشکال کند و بگوید این چطور اجماعی است که مخالف دارد، من اینگونه بیان نکردم ولی کم نیستند آقایانی که اینگونه بیان کردند رک اعتمادی ۱ ص ۱۹ تمهید ۱ ص ۶۹ که میگویند شیخ میخواهد بگوید این اجماع تام نیست، ولی من اینگونه نگفتم چرا؟ میدانید همه ی این آقایانی که مخالف بودند از متاخرین هستند و از قدما نیستند، لذا باید مبنای شیخ را در بحث اجماع ببینیم که شیخ اجماع را با چه مبنایی قبول میکند، لذا برای نگاه به این مخالفت ها باید ببینیم مبنای شیخ در اجماع چیست البته ما یک مقداری از این را در ص ۲۹ که میفرماید و یمکن الخدشه فی الكل متعرض خواهیم شد ان شاء الله تعالی.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۸

[تأیید الحرمة ببناء العقلاء]

و يؤیّده: بناء العقلاء علی الاستحقاق، و حکم العقل بقبح التجری.....^۱

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

بیان دوم: بناء عقلا

این اجماع را بناء عقلا تایید میکند، اولین مطلبی که باید عرض کنیم این است که آیا واقعا این تایید است یا دلیل؟ ظاهر کلام این است که شیخ با تعبیر تایید آورده است ولی باطنش چه؟ این همان تاییدی است که منظور دلالت است؟ چون در مغنی هم عرض کردم که یک وقت هایی ابن هشام هم میگفت تایید همان دلالت است یعنی اینطور نیست که احتمالاتی داشته باشد که به مرحله دلالت نرسد، چون عبارت شیخ را که آدم نگاه میکند به ذهن میزند که این تایید، دلالت است، که بعد هم که میخواهد بفراشد و یمكن الخدشه فی الكل میخواهد بگوید این آقای قائل به حرمت، این ادله را دارد و من در همه ی ادله خدشه میکنم، کما اینکه عرض کردم برخی آقایان این چهارتا را دلیل اعلام کردند، کما اینکه خود شیخ در مطارح ۱ ص ۴۷۶ مینویسد استدلال اول لاستقرار بناء العقلا خودش در مطارح بناء عقلا را به عنوان دلیل ذکر میکند، بنده حدسم این است که این شیخی که در دوره درس مطارح اعلام کرده است دلیل و اینجا مینویسد یوید نکته اش این است که وقتی داشته این بناء عقلا را مینوشته یک نگاهی هم به اشکال ذهنی خودش داشته که اصلا چنین بنائی را عقلا دارند؟ آن وقت آمده از جانب قائل به قول اول هم این را تایید اعلام کرده حال اینکه از جانب قائل، بناء عقلا به حد دلیل بوده است

سوال بعدی این است که این بناء عقلا علی الاستحقاق با حکم عقل به قبح تجری، این ها یکی هستند یا دوتا هستند، یک تایید هستند یا ۲ تایید، اگر بگویید چرا این سوال را میکنی چون ظاهرش این است که آن بناء عقلا است و دیگری حکم عقل و شما کرارا فرق این ها را از من شنیده اید مثلا در مظفر آدرس میدادم از فقه و عرف ص ۲۱۸ و فقه و عقل ص ۱۲۱ و اعتمادی ص ۲۰ و غوامض ص ۱۶۵ و اینها همه میگفتند که این دو با هم فرق دارند، خوب با توجه به این که فرق میکند و ما هم قبول داریم که فرق میکند پس چرا این سوال را میکنیم که یک دلیل است یا دو دلیل؟ نکته اش در برخورد شیخ در عبارت است که در دل آدم تردید ایجاد میکند چطور؟ ص ۳۹ وقتی ایشان میفرماید یمكن الخدشه فی الكل، اجماع را رد میکند و بناء عقلا را رد میکند و در ص ۴۰ رد میکند آن چیزی که در ص ۳۸ است که با قد یقرر آمده و نسبت به این حکم عقل به قبح تجری در ذیل رد بناء عقلا میفرماید که از جوابم به بناء عقلا ظاهر میشود رد این حکم عقل، این در دل آدم تردید ایجاد میکند مضافا بر اینکه اگر رجوع کنید به شاگردش صاحب قلائد ص ۵۳ وقتی میخواهد این ۲ را بیان کند میگوید ان الفرق بینهما لیس الا بالاجمال و التفصیل یعنی این ها اختلاف ماهوی ندارند، این ها مثل انسان و حیوان ناطق هستند و بعد هم تصریح میکند که کما لایخفی، عبارات بحر را هم که نگاه میکنیم ص ۶۰ میبیند که صاحب بحر هم معتقد است که این بناء عقلایی هم که در این عبارت است مألش (برگشتش) همین حکم عقل است یعنی این دوتا یک چیز است، این ها است که در دل انسان تردید ایجاد میکند که شیخ در این عبارت آیا این ها را دوجیز دیده یا یک چیز دیده، ولی آن چیزی که من تا به امروز تلقی به قبول کردم ظهور در دوئیت است چرا؟ به خاطر این که اگر شیخ این ها را یکی میداند چرا بعدش مینویسد قد یقرر دلاله العقل؟ چرا از این تعبیر قد یقرر استفاده میکند؟ این قد یقرر یعنی یک تقریری دارد و یک تقدیر دومی هم دارد، این تعبیر قد یقرر را که انسان در محل استناد دارد بیان میکند، یک ظهور قوی دارد، یعنی یک تقریرش را که کردم قبح تجری بود، و تقریر دومش هم فلان چیز است، لذا دیروز که میخواستم عرض کنم گفتم به تقریر اول و به تقریر دوم البته گفتم یک بحث هایی دارد که

سر جایش میکنیم که کردیم، فقط میماند آن اشکالی که خودم عرض کردم که وقتی شیخ میخواهد خدشه کند در حکم عقل، خدشه در قبح تجری را در ذیل خدشه به بناء عقلا بیان میکند، جواب این است که چه اشکالی دارد؟؟، تقریر عقلی ۲ تقریر دارد و اشکال یکی از تقادیرش از آن اشکالی که به بناء عقلا کردیم ظاهر میشود و تقریر دومش اشکال اختصاصی دارد، اما آن چه که قلائد گفت (فرقشان فقط در اجمال و تفصیل است)) العهده علی الداعی ما که دیگه نمیتونیم همه را حل کنیم ((یعنی اینکه قلائد گفت این ها تفاوت ماهوی ندارند ادعایی است که خودش باید عهده دار ثابت کردنش باشد و حضرت استاد دام ظلّه میفرمایند قرار نیست که در این کلاس تمام مشاكل شروح حل شود و منظور این نیست که نمیتوانند حل کنند)) اما آن چیزی که بحر گفت، بحر هم این ها را چهار تا اعلام میکند و میگوید میشود این ۲ تا را به هم برگرداند ولی نمیگوید این ۲ تا در عبارت استاد یکی هستند

حالا برویم سراغ تقریر بناء عقلا:

بنده تقریر بحر را بیان میکنم ص ۶۰ میگوید این بناء عقلا اینگونه کشف میشود، وقتی میرویم سراغ سیره عملی، مبینیم عدم تقبیحهم لمواخذة المولى العبد علی مخالفته لمقتضى قطعه، عقلا تقبیح نمیکند مواخذة مولایی عبدش را اگر این عبد به مقتضی قطعش عمل نکند، قبیح نمیدانند یعنی قول اول درست است و تجری استحقاق عقاب دارد، مثلاً اگر عبدی با مولا خصومت دارد و نمیتواند هم ابراز کند یک جایی این عبد، فرزند مولا را گیر میآورد، قطع دارد که این شخص فرزند مولا است، برای این که دلش خنک شود آسیبی به فرزند مولا وارد میکند، بعد منکشف میشود که فرزند مولا نبود، حال اگر مولی این عبد را مواخذة کند عقلا میگویند که قبیح نیست، این ادعای این آقایان است، یا حتی بالاتر اگر این شخص که عبد به او آسیب وارد کرد دشمن خونی مولا هم دربیاید، این آقایان میگویند این جا هم عقلا میگویند که مواخذة قبیح نیست چون با قطع به این که پسر مولا است به او آسیب رساند لذا مولا حق دارد مواخذة کند

بیان سوم: حکم عقل

اما بیان حکم عقل: این را هم از بحر بیان میکنم ص ۶۰، بیان بحر را انتخاب کردم برای اینکه کاملاً با اشکال شیخ در ص ۳۹ تناسب دارد، بحر اینگونه بیان میکند: الفعل الذی یعتقد تحریمه عقلا، اضافه کنید به این قانون ملازمه را، کلاً حکم به العقل حکم به الشرع عقلاً، این صغری میشود برای کبرایی که مقصد حجج به دست ما میدهد که کل حکم عقلی قطعی فهو حجه نتیجه اش میشود این که الفعل الذی یعتقد تحریمه حرام شرعاً اثبات حرمتش شرعی شد و حرمت شرعی هم استحقاق عقاب دارد، الفعل الذی یعتقد تحریمه یعنی تجری دیگر، این هم بیان حکم عقل متن: مطلبی نداشت

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۸

بیان چهارم: حکم عقل به تقریر ثانی

و قد یقرر دلاله العقل علی ذلک^۱.....

مرحوم صاحب اوثق ص ۷۱ مینویسد مقرر این فاضل سبزواری است در کتاب ذخیره اش، بعد مینویسد که البته قد غیر المصنف کلامه بما یناسب المقام، قلاند ص ۵۳ میگوید علی ما صرح به فی اثناء درسه که این نظر، نظر محقق سبزواری است، اگر به این میگوییم تقریر دوم دلیل عقل به خاطر این است که اینجا دیگر نمیخواهیم مانند تقریر اول از راه قبح عقل و قانون ملازمه وارد شویم بلکه به تعبیر دقیق بحر ص ۶۰ میخواهیم از حیث تردید و دوران وارد شویم و ببینیم عقل اینجا چگونه مشی میکند، لذا اسمش را میگذاریم تقریر به جهت تردید و دوران عند حکم العقل، سبزواری میفرماید که اگر ۲ نفر هر ۲ قاطع به خمریت محتوای ۲ لیوان که در مقابل آن ها است باشند و با این حال هر ۲ با قطعشان مخالفت کنند و هر ۲ نفر لیوان های مقابلشان را سر بکشند بعد از این که نوشیدند مشخص شد که محتوای یکی از لیوان ها آب بوده است و دیگری خمر بوده است، اینجا حکم عقل نسبت به کار این ۲ قاطع از ۴ حالت خارج نیست: ۱- یا اینکه در هر ۲، حکم میکند به استحقاق عقاب ۲- یا در هر ۲ حکم میکند به عدم استحقاق عقاب ۳- یا حکم میکند به اینکه فردی که قطعش مصادف واقع شد استحقاق عقاب دارد و دیگری ندارد ۴- یا اینکه حکم میکند به اینکه کسی که قطعش مصادف واقع نبود استحقاق عقاب دارد و دیگری ندارد، این مستدل فرموده روی احتمال ۲ و ۴ از ریشه خط بکش، دومی به خاطر اینکه عاصی حتما استحقاق عقاب دارد، چهارمی را هم احدی قبول نمیکند که کسی که عاصی است استحقاق عقاب نداشته باشد از آن طرف کسی که متجری است استحقاق عقاب داشته باشد، بعد میفرماید اگر بخواهید قائل به شماره ۳ بشوید یعنی بگویید متجری استحقاق عقاب ندارد ولی عاصی دارد، این تالی فاسد دارد و آن این است که شما آمدید استحقاق عقاب را منوط کردید به امری خارج از اختیار که این از مصادیق ظلم است و ظلم هم قبحش عقلی است لذا احتمال ۳ را هم بزار کنار پس اولی متعین میشود یعنی هر ۲ استحقاق عقاب دارند پس تجری استحقاق عقاب دارد

توضیح احتمال ۳ که چگونه منوط کردن استحقاق عقاب است به امری خارج از اختیار: چطور میگویید تالی فاسد دارد؟ به این دلیل که هر ۲ نفر به عنوان انسان مختار به این نتیجه رسیدند که مایعی که مقابلشان است خمر است و هر ۲ با اختیار خودشان شرب کردند و حالا یکی مطابق واقع در آمد و یکی در نیامد، این که دیگر دست خودشان نبود که مطابق واقع بشود یا نشود بلکه یک امر تصادفی بود و ربطی به این ها نداشت، حالا اگر شما بخواهید استحقاق عقاب را منوط کنید به امری که خارج از اختیار است این ظلم است و ظلم هم قبیح است متن:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۸

و قد یقرّر دلالة العقل على ذلك! بأنّا إذا فرضنا شخصین قاطعین، بأن قطع أحدهما بكون مائع معین خمرا، و قطع الآخر بكون

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۳۹

مائع آخر خمرا، فشرباهما، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفة الآخر: فإمّا أن يستحقّ العقاب، أو لا يستحقّه أحدهما، أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العکس.

لا سبیل إلى الثانی و الرابع، و الثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختیار، و هو مناف لما یقتضیه العدل، فتعین الأول^۱

[LC90] Commented: رک قلاند ۱ ص ۵۳ مینویسد که در این عبارت مسامحه است، کسی که قلاند را تصحیح کرده در حاشیه ۴ نوشته به خاطر این که احدهما در سیاق لا به کار رفته است و فاضل سبزواری میخواد بگوید هیچکدامشان استحقاق عقاب نداشته باشند، میگوید این احدهما برای رساندن این معنا به کار نمیرود و یا باید میگفت احد منهما که بشود نکره در سیاق نفی و افاده عموم بکند یا باید تعبیر لایستحقانه به کار میرفت، لذا این مسامحه دارد، شما رک به رضی و کتب لغت در ماده احد، استعمال احد را در جایی که اضافه شده است مثل این جا را نگاه کنید ببینید از لحاظ ادبی این اشکال جا دارد یا خیر؟؟

[LC91] Commented: یعنی اصلاً این حرف گفتنی نیست به خاطر همین لای نفی جنس آورد

[LC92] Commented: همان مصادقت و عدم مصادقت است

[LC93] Commented: این اناطه استحقاق عقاب بما هو خارج عن الاختیار منافی با عدل است

[LC94] Commented: نتیجه این میشود که تجری استحقاق عقاب دارد

^۱ (۸) المقرّر هو المحقّق السبزواری فی الذخیره.

^۲ (۱) فی (ت) و نسخه بدل (ه) زیاده «معین».

^۳ (۲) انظر ذخیره المعاد: ۲۰۹ و ۳۱۰.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۹

و يمكن الخدشه في الكل!.....

مرحوم شیخ در این تنبیه، اول وارد تجری و حکم تجری شدند فرمودند یک قول آن است که تجری موجب استحقاق عقاب میشود بعد وارد ادله شدند و به ۴ بیان از این قائل مطالبی را عرض کردیم حالا مرحوم شیخ میفرماید همه ی این ۴ بیان دارای اشکال است لذا این قول مقبول ما نیست

اشکال به اجماع:

اشکال به اتفاق: اگر رک به صاحب قلائد ۱ ص ۵۴ ایشان میفرماید من قبل از اینکه بروم سر درس این عبارت استاد را خواندم همین عبارت اما الاجماع الخ در این فهم خودم نسبت به عبارت یک حزازی احساس کردم که این خصوصاً مع مخالفه غیر واحد این تعلیل باشد برای محصل منه غیر حاصل، خب اگر تعلیل برای این است چرا بین این معلل و تعلیل، اجنبی (فالمساله عقلیه) فاصله شده، این حرازه دارد لذا با یک نقصی نسبت به متن وارد کلاس شدم، این نشان میدهد که این ها در زمان خود شیخ به کتابت رسیده بود، صاحب قلائد میگوید بعد که وارد درس شدم قد افاد رحمه الله فی مجلس الدرس، خود مرحوم استاد جوری عبارت را بیان کرد که دیگر طبق بیان استاد آن حرازه وجود نداشت ((این را عرض کردم تا بدانید وقتی یک نفر بر اساس سر کلاسی درس دارد درس را جلو میبرد این اولی است تا اینکه خود انسان وارد متن شود و به متن نسبت حرازه دهد)) میفرماید استاد اینطور مطلب را بیان فرمود که ان الغرض رد الاجماع المزبور بوجه ثلاثه یعنی با این متن میخواهم به ۳ وجه اجماع و اتفاق را رد کنم احدها اولیش میخورد به المحصل منه غیر حاصل که عرض میکنیم ثانیها میخورد به این که مساله عقلیه است و ثالثها میخورد به خصوصاً مع مخالفه غیر واحد که خود آن یک اشکال مستقل بود و صاحب قلائد اشتباه فهمیده بود که این تعلیل برای فالمحصل منه غیر حاصل است

اشکال اول: اجماع یا محصل است یا منقول، اجماع منقول را شیخ بحث خواهد کرد ۱ ص ۱۷۹ وقتی آن جا میخوانیم اصل اولیه در ظنون عدم حجیت است یا به تعبیر شیخ حرمت عمل است بالادله الاربعه، وارد مستثنیات میشویم که آیا این اصل اولی دارای مستثنیات هست یا نه، یکی از مستثنیات اجماع منقول است چون ظن آور است لذا در آن بحث مرحوم شیخ اجماع محصل را هم بحث میکند که این دأب بسیاری از اصولی ها است، بهترین جایی که بخواهند از اجماع محصل بحث کنند در همان ذیل بحث اجماع منقول است، شیخ وقتی میخواهد در آن جا اجماع را تعریف کند که این جا هم بر اساس همان مشی کرده است، طبق تصریح صاحب قلائد که میفرماید در درس اینطوری فرمود، در آن جا ص ۱۸۴ شیخ میفرماید ان الاجماع فی مصطلح الخاصه بل العامه اتفاق جمیع العلما فی عصر واحد، این جا هم در درس بنا بر تصریح صاحب قلائد فرموده که اجماع یعنی اتفاق جمیع علما، شیخ

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

در همان مباحث اجماع منقول در ص ۲۰۱ اشکالاتی میکند به همین اتفاق جمیع علما، میگوید این که کسی بخواهد اطلاع به اقوال جمیع علما پیدا کند یتعذر او یتعسر، یتعسری که قابل وقوع نیست معمولاً، چرا؟ به خاطر اینکه الان امروزه با این امکانات شما بخواهید در مورد یک فرع فقهی برسید به اقوال جمیع علما چقدر مشکل است، چه برسد به آن روز، مخصوصاً این که بسیاری از کتب از بین رفته بودند، کتبی که حاوی انظار و اقوال علما بود، تازه بعضی از علما که اصلاً کتاب ننویسند تا انظارشان ثبت بشود و بماند، لذا این که کسی بخواهد تحصیل بکند اتفاق جمیع علما را در عصر واحد این متعذر و نشدنی است، بله اگر تعداد کم باشد و اینها اهل نوشتن باشند و کتاب هایشان در دسترس باشد این جا قابلیت دارد که به اجماع اطلاع پیدا کنیم ولی این دیگر به در بخور نیست که تعدادشان چهارتا یا پنج تا باشد، ما از اجماع می‌خواهیم برسیم به قول معصوم آن اجماعی که به درد می‌خورد این است که اجماع تمام علما را تحصیل کنیم ولی این عادتاً حاصل نمیشود، و آن اجماعی هم که حاصل میشود به درد ما نمی‌خورد چون از نظر تعداد محدودی از علما چطور میشود کشف قول معصوم کرد، لذا شیخ در بحث اجماع میگوید تحصیل اجماع در عصر واحد متعذر است چه برسد به تمام علما در تمام اعصار، لذا به خاطر همان مطالب در بحث اجماعش، این جا هم اشکال میکند که اجماع محصل که غیر حاصل است و اگر منظورتان اجماع منقول است که آن هم لیس حجه فی المقام، البته عرض کنم که بسیاری از شاگردان شیخ مثل بحرو مثل اوثق و مثل قلاّند در همین بحث و ذیل همین بحث دارند که نظر استاد ما این است که اجماع منقول راساً و اصلاً حجیت ندارد نه اینکه فقط در این مقام حجیت نداشته باشد، خواهیم رسید که شیخ وقتی اجماع محصل را بحث میکند بعدش آن جا برای شما وارد اجماع منقول میشود و در بحث اجماع منقول از ص ۲۱۴ یک نعم دارد که آن نعم بسیار کار ساز است لذا وقتی علما می‌خواهند قول شیخ را نقل کنند می‌گویند مطالب قبل از نعم شیخ و مطالب بعد از نعم شیخ، شیخ تا قبل از نعم به شما می‌گوید اجماع منقول حجیت ندارد، بعد از نعم می‌گوید چرا یک حجیت فی الجمله به نحو جزء السبب میتواند داشته باشد و جزء دیگر بشود آن تحصیل خود منقول الیه، یک قسمت از سبب را ناقل اجماع نقشش را بازی بکند، جزء دیگر بشود تحصیل خود منقول الیه، که شما در در مکاسب و سرتاسر فقه شیخ این مطلب را خواهید دید، تحصیل خود منقول الیه به این گونه است که بیاید این کلام نقل شده توسط ناقل را تکمیل کند و برود دنبال نقل اقوال به حدی که تتبع کند شخص منقول الیه که مجموع اینها با همدیگر بشود کاشف از رای معصوم، آن وقت به درد بخور است، ولی بعد در ص ۲۲۴ می‌گوید لکن خبیر بان هذه الفائدة للاجماع المنقول کالمعدومه، یعنی این چیزی هم که گفتیم که اجماع منقول بخواهد به نحو جزء سبب کارایی داشته باشد این هم کالمعدومه است یعنی آن چنان مواردی ندارد، بعد شروع میکند ص ۲۲۵ و ۲۲۶ دوباره پروراندن همین نظر را که چرا گفتم کالمعدومه است لذا بسیاری به او نسبت میدهند که شیخ در حقیقت همان مطالب قبل از نعم را پذیرفته که حجیت اجماع منقول را قبول نکرد چون فرمود این اثر هم که به نحو جزء سبب بشود اجماع منقول، کالمعدومه است، ولی خود شیخ در فقه و در بعضی جاهای فرائد از این تحصیل منقول الیه به عنوان جزء السبب در کنار جزء السبب اجماع منقول استفاده‌هایی کرده است که این میشود موارد بسیار نادری که شیخ فرمود این فائده کالمعدومه است و فرمود که معدومه است، ولی در کل شیخ آن چنان عنایتی به حجیت اجماع منقول ندارد لذا اگر هم منظور از این اجماع در بحث تجری اجماع منقول است

که ظاهر عبارت هم همین بود که نقل اجماع شده بود، اجماع منقول هم حجیت ندارد، فقط میماند این کلمه فی المقام، عبارت شیخ این است که والمنقول منه لیس حجه فی المقام یعنی چه؟؟ لذا به شیخ اشکال کردن گفته اند که شما که قائلی به این که اجماع منقول به طور کلی حجیت ندارد پس چرا نوشتی فی المقام؟ شما باید مینوشتی اصلا و راسا، صاحب قلائد خواسته در این بحث از ایشان دفاع بکند ص ۵۴ و ۵۵، میفرماید فی المقام در اینجا از قبیل لقب است و شما میدانید مبنای شیخ این است که لقب مفهوم ندارد یعنی این عبارت به این معنا نیست که من در جاهای دیگر قائل به حجیت اجماع منقول هستم، نخیر به این معنا نیست چون لقب مفهوم ندارد، پس چرا شیخ این فی المقام را آورد؟؟؟ این را بعدا بحث خواهیم کرد، این شد اشکال اول شیخ به اجماع اشکال دوم: المساله عقلیه، خواندید شما در الموجز و اصول فقه که از اجماع چه استفاده ای میکنند، اجماع بمأهو اجماع در امامیه از ادله محسوب نمیشود کما اینکه مرحوم مظفر تصریح کرد و شیخ هم تصریح میکند که اجماع آن چیزی است که هو الاصل لهم ((عامه)) و هم الاصل له، سقیفه نامبارک اجماعی بود که خودشان ادعا میکنند برای اینکه عامه پدید بیاید، ریشه اجماع بر میگردد به سقیفه، لا تجتمع امتی علی الخطا، و اجماع برای آن ها دلیل است، برای ما امامیه دلیل نیست، پیش ما دلیل است اگر کاشف باشد از سنت، لذا برگشت اجماع نزد امامیه به سنت است، لذا میگوییم ادله اربعه ولی ما ۴ دلیلی نیستیم، اجماع به این درد میخورد که کشف قول معصوم بکند، به خاطر کشفش از بیان شرعی به درد میخورد، یعنی یک چیز از فروع باشد، از احکام فرعی باشد، اجماع در اینگونه مسائل به درد میخورد، در حکم شرعی و فرعی، و حال آن که مساله تجری مساله عقلیه است و اجماع به درد مساله عقلیه نمیخورد، صاحب اوثق قشنگ نوشته، نوشته تا حالا دیدید به کسی بگویند الكل اعظم من جزئه را چرا قبول کردی، بگویند به خاطر اجماع، امور عقلیه را اگر عقل حاکم است پس ردّ و اثباتش به دست عقل است، اگر هم یک اجماعی هست چون حکم عقلی بوده اجماع است و حکم عقلی هم که تخلف ناپذیر است، لذا برای اثبات یا ردّ بحث عقلی خود عقل باید وارد شود، در این جاها اجماع نقشی بازی نمیکند، ادعای شیخ این است که تجری مساله عقلیه است و چون مساله عقلیه است اجماع در آن کارایی ندارد، کما اینکه صاحب قلائد تصریح میکنند که در درس استاد اینگونه فرمود که ان المساله عقلیه فلا ینفع الاجماع فیها، لان الاجماع فی مصطلح الاصولیین هو الاتفاق علی امر دینی و المساله العقلیه لیس لها جبهه شرعیه و دینیّه حتی یدخل فیها الاجماع المصطلح

حالا باید صغریا بحث کنیم که تجری چگونه یک مبحث عقلی است؟ برای اینکه این را بیان کنم از عبارات قلائد استفاده میکنم البته این بیان را در عبارات خود شیخ هم به وضوح خواهیم دید از جمله در همین ص ۳۹ والحاصل آن جا با عبارت جوری برخورد میکنیم که کاملا نشان بدهد که عبارت والحاصل میخواهد تصویر بکند که تجری چگونه یک مساله عقلیه است، ولی من هنوز عبارت والحاصل را که درس ندادم لذا عبارت صاحب قلائد را تقدیم محضر میکنم ص ۵۲: در این صفحه صاحب قلائد مطلب ص ۳۷ فرآید را شرح میدهد، مطلب ص ۳۷ این بود که آیا قطع مطلقا حجت است از سمت شارع یا نه فقط در صورت مصادفت حجت است؟ اگر کسی قول اول را قبول میکرد آن وقت تجری سبب استحقاق عقاب میشد ولی اگر کسی قول دوم را قبول میکرد تجری موجب استحقاق عقاب نبود، صاحب قلائد وقتی میخواهد این مطلب را توضیح دهد، به چند وجه توضیح میدهد، ۲ وجهش این

چیزی است که عرض میکنم ۱ص ۵۲ بتقریر اخر که میخواهد عبارت را یک تقریر دومی بکند که این تقریر دوم کاملاً عقلی است :

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۲

و بتقریر آخر: إنّ وصف القطع هل یغطى فی متعلّقه جهة تکلیف من جانب المولى بحيث لو ارتفع التکلیف المنبعث من نفس المتعلّق - بأن لم یطابق الواقع - کان التکلیف الناشئ من طرف القطع باقیة فیحصل العقاب بمخالفته، أم لا؟

بعد مرحوم صاحب قلائد تقریر ثالثی را مطرح میکند که تقریر دوم عقلی از تجری است که ما از آن هم استفاده میکنیم چون آن هم عقلی است، تقریر ثالث این است که:

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۲

و بتقریر ثالث: إنّ القطع بقبح الشئ مثلا، هو یوجد فی هذا الشئ صفة قبح زائدا علی ما هو کامن فیهِ، بحيث لو ارتفع القبح الأوّل - بأن خالف الواقع - یورث القبح الثانویّ الناشئ من طرف القطع، مذمّة فی الارتکاب بحکم العقلاء، أم لا؟ و الفرق بین التقریرین الآخرین إنّما هو بلحاظ مقام المولویة و عدمه.

قلائد الفرائد، ج ۱، ص: ۵۳

و علی التقدیرین (۱) المسألة عقلیة؛ لأنّ الکلام فیها فی أنّ المقطوع بوصف أنّه مقطوع، هل له موضوعیة فی مقام الامتثال، أم لا؟ و معلوم أنّ بیان استحقاق العقاب و طرق الامتثال ممّا ینتهی إلى العقل لا الشرع.^۱ توضیح تقریر ثالث در عبارت قلائد: اولاً این مطلب را نایینی هم دارد لذا مطلب نایینی را هم بعدش میخوانم، ببینید مثلاً الخمر حرام، بر خمری که واقعا خمر است حرمت بار میشود لذا باید از این خمر اجتناب کرد چون وقتی حرام است یعنی قبیح بوده و مفسده ذاتیه داشته که حرام شده است، اگر واقعا مایعی خمر باشد این کاشف از مفسده و قبیح ذاتیه است، ولی سوال این است که اگر صفت قطع خودش باشد و خودش با قطع نظر از واقع، آیا این هم برای یک شیء و برای یک موضوع مستقلاً قبح ساز است یا نه؟ حکم ساز است یا نه؟ من قطع پیدا کردم که این مایع خمر است آیا خود این قطع سوای از واقع قبح ساز هست یا نه؟ کسی که میگوید قطع مطلقاً حجت از جانب شارع است، میگوید صفت قطع وقتی تعلق میگیرد به یک مایعی مثل خمر خود این صفت قطع قبح ساز

Commented [LC95]: ایا قطع اگر خودش باشد و خودش یعنی این صفت، اینگونه است که بپوشاند یک جهت تکلیف را یعنی تکلیف اور باشد از جهت مولا

Commented [LC96]: مولا یک تکلیفی دارد به نام الخمر حرام، الخمر حرام یعنی خمر واقعی حرام است این خودش یک تکلیف میآورد، شما هر جا رسیدی به این که این مایع جلوتان خمر واقعی است باید اجتناب کنی چون حرام است ولی اگر کسی خمریت یک مایع برایش مقطوع شد، این صفت قطع ایا تکلیف دومی هم جداگانه از این تکلیفی که به واقع خورده می آورد یا نه؟؟؟

Commented [LC97]: کی این تکلیف منبعث مرتفع میشود از نفس متعلق؟ وقتی که مطابق با واقع نباشد مثلاً من فکر کردم که این خمر است ولی خمر واقعی نیست، آیا این که من فکر کردم این خمر است برای من تکلیف آور است

Commented [LC98]: این بحث و نزاع سر این است که آیا قطع خودش به عنوان یک صفت تکلیف ساز هست یا هر چه تکلیف است برای واقع بما هو واقع است، اثرش در آن جایی است که قطع مطابق با واقع نباشد یعنی همان بحثی که ما میخواهیم، اعتقاد پیدا کند به خمریت یک مایع در حالی که در واقعیت اینگونه نباشد، کسی که میگوید این قطع مطلقاً از جانب شارع حجت است کسی است که میگوید صفت قطع مستقل از واقع تکلیف ساز است در این صورت کسی که با قطع مخالفت کند یعنی همان متجری مستحق عقاب است، در مقابل برخی میگویند نه صفت قطع مستقلاً تکلیف ساز نیست و تمام تکلیف برای واقع است در این صورت کسی که قطعش مخالف واقع نیست اگر مخالفت کند عقاب ندارد، بعد میفرماید این یک بیان عقلی است چرا؟ چون تماماً دنبال این هستیم که آیا صفت قطع تکلیف ساز هست یا نه؟؟؟؟

Commented [LC99]: یک قبح ثانوی ایجاد شود به خاطر آن صفت قطعی که در آن موجود است آن وقت آن قبح ثانوی سبب مذمت بشود عندالعلا

^۱ (۱) - أثبتنا كما في النسخة الموجودة، و الظاهر أنّ الصحيح: «و علی التقریرین».

^۲ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعلی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

است حالا واقعه‌ش خمر هست یا نیست آن یک مساله جداست، آن کسانی که میگویند قطع مطلقا حجت از جانب شارع است میگویند صفت قطع وقتی تعلق میگیرد به معلوم الخمریه خودش قبح ساز مستقل است لذا متجری استحقاق عقاب دارد، در مقابل کسانی که میگویند نه قطع فقط در صورت مصادفت با واقع حجت است میگویند صفت قطع هیچگونه قبح سازی مستقلی ندارد و تمام قبح برای واقع است، لذا متجری استحقاق عقاب ندارد، خب بحث از قبح یک مساله عقلی است لذا با این نگاه به تجری، تجری میشود یک مساله عقلیه.

خب بنابراین دو تقریر، مساله تجری شد یک مساله عقلیه، فقط ممکن است یک سوال بشود که فرق این دو تقریر چیست؟ جواب میدهد والفرق بین تقدیرین الاخیرین انما هو بلحاظ مقام المولویه و عدمه، در این تقریر ثانی آمدیم چه کار کردیم گفتیم آیا از جانب شارع یک تکلیف دومی می آید؟؟، اما در تقریر سوم از بحث قبح استفاده کردیم و کاری به مولویت شارع نداشتیم ولی هر ۲ بیان، بیان عقلی است،

گفتم عبارت فوائد الاصول را هم میخوانم ۳ص ۴۱ الجبهه الثانيه میگوید میدونید بحث در تجری روی چیه؟ ۲ طرف نزاع میکنند که آن صفة تعلق العلم بشیء اینکه به چیزی صفت نفسانی علم تعلق بگیرد تكون من الصفات والعناوین الطاریه علی ذلك الشیء المتغیره لجهه حسنه و قبحه مثلا به تعبیر بحر این آقا آب خورده است و شرب الماء حلال است یک جایی اگر بخواهد جلوی هلاکت نفس را بگیرد اصلا واجب میشود، حالا اگر به حد وجوب برسد آیا وقتی قطع تعلق بگیرد به این ماء(در واقع) که خمر است آیا سبب میشود این جهت حسن تبدیل بشود به جهت قبح، یعنی آیا صفت قطع خودش جهت ساز است؟ قبح ساز است؟ حسن ساز است؟ خب این مساله عقلی است دیگر، نایینی میفرماید بحث سر این است، نتیجه حرف این میشود که فیکون القطع بخمریه الماء موجبا لحدوث مفسده فی شربه تقتضی قبحه این ها کسانی هستند که میگویند قطع مطلقا حجت است و میگویند بله متجری مستحق عقاب است ولی آن هایی که میگویند صفت قطع چنین جهت ثانوی را درست نمیکند آن ها کسانی هستند که میگویند فقط در صورت مصادفت عقاب هست، خب صغری را هم درست کردیم، کبری را هم قبلش بحث کردیم، پس اجماع در مساله عقلیه به در نمیخورد

فقط میماند نکته فی المقام، که گفتیم شیخ اجماع منقول را قبول ندارد پس چرا گفت فی المقام، چرا ننوشت راسا و اصلا؟؟ جواب این است کما صرح به اوثق ۱ص ۷۳ و بحر ۱ص ۶۱ که شیخ این فی المقام را آورد نه به عنوان یک قید مفهوم دار که دلالت کند بر اینکه من در جاهای دیگر قائلم اجماع منقول حجت است، نه، پس برای چی آورد؟ برای اینکه مقام، مساله عقلیه است، ما در جاهای دیگر که مساله عقلیه نیست قائلیم اجماع منقول دلیلیت ندارد، این فی المقام یعنی مضافا، خصوصا در این مقام که مساله عقلیه است که اصلا نمیشود از اجماع استفاده کرد

اشکال سوم: خصوصا مع مخالفه غیر واحد، خصوصا اینکه صغریا در این جا اصلا اجماع نداریم، اشکال اول این بود که امکان تحصیل اجماع نیست، این جا اشکال این است که اصلا اجماعی نداریم چطور؟ آن مخالفینی که ص ۳۸ عرض کردیم، سیدمجاهد و شهید اول در ذکری و علامه و شیخ بهایی که توقفی بودند، این ها نشان میدهد که این اجماع مخالف دارد

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٣٩

أمّا الإجماع، فالمحصّل منه غير حاصل، و المسألة عقلية، خصوصا مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من
النهاية^١ و ستعرف من قواعد الشهيد قدّس سرّه^٢ و المنقول منه ليس حجة في المقام.^٣

Commented [LC100]: القواعد و الفوائد ، در ص ٤٩ خواهد آمد
که شهید اول توقّفی است و نظر خود شیخ هم همین است که اثبات
خواهیم کرد

^١ (٣) راجع الصفحة السابقة.

^٢ (٤) انظر الصفحة ٤٩ - ٥٠.

^٣ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۹

و أمّا بناء العقلاء، فلو سلّم!....

قبل از اینکه این بحث را عرض کنم تتمه بحث دیروز را عرض میکنم، فرمودند خصوصا مع مخالفه غیر واحد، عرض کردیم که بنابر تصریح صاحب قلاّند شیخ این عبارت را به عنوان اشکال سوم در درس مطرح کرده بود، منتهی این کلمه خصوصا ناظر به کجاست؟ عده ای از محشین مصرند که این تتمه فالحاصل منه غیر حاصل است، محصل از اجماع غیر حاصل است خصوصا این که اجماعی نیست، پس اجماع محصل غیر حاصل است و نمیتوانیم وقوعاً تحصیل کنیم به دلایلی که گذشت خصوصا که این جا اصلاً اجماعی نیست، لکن به نظر بنده میرسد که اگر شیخ میخواست اینگونه بفرماید باید مینوشت اما الاجماع فالحاصل منه غیر حاصل خصوصا مع مخالفه غیر واحد و بعد اشکال عقلی بودن مساله را می آورد لذا به نظر ما میرسد که این خصوصا باید ربط داشته باشد به هر دو مطلب قبل، هم به غیر حاصل و هم به عقلی بودن مساله، کاملاً هم قابل توجیه است، نسبت به فالحاصل منه غیر حاصل که گفتیم، اما نسبت به فالحاصل عقلیه اینگونه توجیه میشود که مساله در اینجا عقلی است اگر اجماع محصلی بود در ما نحن فیه که بحث تجری است فایده ای نداشت چون در مساله عقلی اجماع کارایی ندارد خصوصا که اینجا اصلاً اجماعی نیست، نکته این است که شیخ نسبت به اجماع منقول، مقام را لحاظ فرموده لذا در مورد محصل هم با آوردن مساله عقلیه و مخالفه غیر واحد دارد همین مقام را لحاظ میکند که حتی اگر اجماعی هم بود فایده نداشت پس خصوصا مع مخالفه غیر واحد نسبت به قبل از خود رابطه تعلیلی ندارد کما اینکه صاحب قلاّند فرمود که استاد این را یک اشکال سومی دانست

اشکال به بناء عقلا و تقریر اول عقل

با توجه به تقریری که وقتی داشتیم بناء عقلا و تقریر اول عقل را درس میدادم از بحر خدمت شما عرض کردم اگر میخواهد این بناء عقلا و تقریر اول عقل به درد مستدل ((قائل به اینکه متجری استحقاق عقاب دارد)) بخورد باید تماماً بگویند که چه عقلا و چه عقل با این فعل که عبد انجام میدهد مشکل دارند، عقلا میگویند اگر مولایی بیاید عبدی را که خلاف مقتضای قطع غیر مصیبتش عمل کرده مواخذه نماید مذموم نیست بلکه فعل عبد مذموم است، و عقل هم میگوید که چنین فعلی ((الفعل الذی یعتقد تحریمه)) قبیح است عقلاً یعنی بحث در مورد این فعل است، اگر توانستند با این بناء عقلا و با این حکم عقل ثابت کنند ذم عقلا و تقبیح عقل را بر این فعل کار تمام است، تمام سعی شیخ انصاری این است که زیر آب این را بزند آن وقت بناء عقلا و تقریر اول عقل را از میان بردارد، می آید و میگوید ذم عقلائی و تقبیح عقلی بر روی فعل نیست اگر بگوید بر روی فعل نیست نتیجه اش این میشود

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

که آن چه ((صفت نفسانی و سوء سریره)) را که عَقْلاً ذم میکنند و عقل تقبیح میکند مورد نزاع نیست و آن چه مورد نزاع است ((فعل)) عَقْلاً ذم نمیکند و عقل تقبیح نمیکند، نسبت به بناء عقلا مرحوم شیخ در عبارت ۲ اشکال دارد اشکال اولش این است که اصلاً این بناء عقلا پیش ما تمام نیست که عَقْلاً یک قاعده و سیره ای داشته باشند که تقبیح نکنند مولایی را که مواخذه میکند عبدی را که خلاف قطع غیر مصیبتش عمل کرده، اشکال دوم هم ما حاصلش این است که آن چه مورد نزاع است عَقْلاً ذم نمیکند و آن چه ذم میکنند مورد نزاع نیست، برای این که این اشکال دوم را درس بدهم باید مقدماتی را عرض کنم:

۱- آن که خود شیخ ص ۴۹ تصریح میکند بعد از اینکه اقسام ۶ گانه تجری را میفرماید که ثم الاقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته و جرأته و سوء سریره، نسبت به تمام اقسام تجری این ذم وجود دارد که بهش میگویند تو سوء سریره داری و انما الکلام فی تحقق العصیان **بالفعل المتحقق** فی ضمنه التجری، بحث سر این **فعل** است که این فعلی که انجام میدهد آیا از این فعل تحقق عصیان داریم یا نه؟ لذا اول بحث گفتم اینکه میگوییم یک عبدی با مقتضای قطعش مخالفت کرده است به این معناست که فعلی مخالف با مقتضای قطعش انجام داده است یعنی عبد رسید به اینکه این مایع خمر است با این حال مایع را خورد منتهی معلوم شد که آن مایع آب بوده است، بحث سر فعل است، این عبارت شیخ را میتوانید در اوثق ص ۶۳ هم ببینید که عین این عبارت را دارد یک تیکه اش را عرض میکنم: ان محل الخلاف بین این اقوال هو الحكم بحرمة هذا الفعل که آیا این فعل حرام است یا نه؟ و اما مجرد کشف هذا الفعل عن خبث سریره الفاعل و فساد طینته فمما لا اشکال بل لا خلاف فيه ظاهراً، همه قبول دارند خبث باطن را و اگر عقل تقبیح میکند به خاطر این است که میگوید تو چرا بد باطنی، عین این عبارت را در قلائد ص ۵۵ میتوانید ببینید: لا بالجمله: لا ريب بل لا خلاف که بحث سر سوء سریره نیست بلکه بحث سر این فعل است.

۲- برای اینکه شیخ این اشکال به تقریر اول دلیل عقل را چسبانده به اشکال به بناء عقلا، چاره ای نداریم که این مقدمه را اینجا بیان کنیم وگرنه این جا بیان نمیکردیم. برای تقریر اول عقل از قانون ملازمه استفاده کردیم، یاد آوری میکنیم قانون ملازمه را، کل ما حکم به العقل حکم به الشرع عقلاً، این قانون ملازمه در کجا پیاده میشود، باید یک دور چند صفحه از اصول فقه را یادآوری کنم، علامه مظفر ص ۲۲۶ برای شما اینگونه تیتراژ داد: معنی الحسن و القبح و تصویر النزاع فیهما: فرمود حسن و قبح ۳ معنا دارد یکی کمال و نقص دومی ملائمه و منافره در ص ۲۲۹ نوشت ((سومی)) انهما يطلقان و يراد بهما المدح و الذم منتهی **يقعان** وصفا بهذا المعنى **للافعال** الاختیاریه فقط ((این دُر است برای حل عبارت))، فرمود وقتی میگوییم این فعل حَسَن است یعنی این فعل اختیاری، چون شما بارها در فقه دیدید که افعال اضطراریه حکم بردار نیستند، موضوع علم فقه آن هایی هم که میگویند فعل مکلف است فعل اختیاری را میگویند، وگرنه نَفْس کشیدن من و شما حکمی ندارد، اگر قرار است حَسَن بار شود بر فعل باید بر فعل اختیاری باشد، این فعل اختیاری است که متصف به حَسَن میشود یعنی عقل تمام عَقْلاً ((نوع میگوید)) به درک نوعی میگوید، این را در ص ۲۳۳ فرمود، عقل تمام عَقْلاً به درک نوعی فاعلش را مدح میکند، اگر یک جایی فاعل یک فعل اختیاری را مدح کند این فعل او میشود حسن، اگر ذم کند اینجا قبح بار میشود مثل ظلم، بعد علامه مظفر فرمود اینکه میگوییم کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، این که این جا

Commented [LC101]: حسن و قبح

Commented [LC102]: حسن و قبح

Commented [LC103]: مدح و ذم

قبیح را بار کردیم بر الفعل الذی یعتقد تحریمه، این قبیح به معنای سوم (مدح و ذم) است یعنی آنی که عقلی تمام عَقْلاً ((نوع)) به درک نوعی فاعلش را ذم کرده اند، این آن جایی است که قبح بر آن بار میشود و این آن جایی است که در قانون ملازمه وارد میشود

حالا با این مقدمات میرویم سراغ عبارت کتاب: شیخ میفرماید بله عقلا ذم میکنند ولی میدانید چه چیز را ذم میکنند؟ سوء سریره را، ولی این که ذم نکنند بر این فعلی که مخالف با مقتضای قطع است مشخص نیست و آن چیزی که به درد میخورد با مقدماتی که عرض کردیم آن **فعل** است، آن چیزی که عَقْلاً ذم میکنند مورد نزاع نیست و همه قبول دارند و آن چیزی که مورد نزاع است یعنی همان فعل، معلوم نیست عَقْلاً این (فعل) را ذم کنند، خب شما به شیخ میگویید ((به تعبیر قلائد)) من این عِلْمَ ذلک؟ از کجا این حرف را میزنی؟ شیخ میفرماید به خاطر اینکه قرینه و شاهد دارم، شاهد چیست؟ میفرماید شاهدش این است که بروید بین عَقْلاً اگر کسی از حال و وضعیتش مشخص شود بدون هیچگونه فعلی، که اگر یک جایی قدرت پیدا کند مولایش را میکشد بدون این که هیچگونه فعلی انجام داده باشد عَقْلاً ذم میکنند، این نشان میدهد که ذم عَقْلاً به خاطر خُبث باطن است و گرنه این شخص که هیچ فعلی انجام نداده است پس این که این ذم عَقْلاً وجود دارد نشانه این است که به خاطر خُبث باطن است، شما ممکن است به شیخ بگویید باشه حرفت را قبول کردیم تا اینجا، ولی از یک نکته ای دیگر وارد میشویم این که تلازم وجود دارد بین ذم عَقْلاً بر خُبث باطن و ذم عَقْلاً بر فعل، شیخ هم جواب میدهد که این تلازم را از کجا ثابت میکنید؟ میگوید لان استحقاق المذمه علی ما کشف عنه الفعل لا یوجب استحقاقه علی نفس الفعل چه رابطه تلازمی بین این ها وجود دارد به طوری که تخلف ناپذیر باشد؟ بله استحقاق عقاب دارد به خاطر سوء سریره اش ولی چه کسی گفته استحقاق عقاب به خاطر فعلش هم دارد، این تلازم هم نیست لذا ذم عَقْلاً رفت روی چیزی که مورد نزاع نیست یعنی خُبث باطن و بناء عقلا نتوانست ثابت کند که فعل مذموم است و کذا الکلام فی حکم العقل بتقریر الاول، آن چیزی که عقل قبح بر آن بار میکند این خُبث باطن و سوء سریره است نه آن فعل، به بیانی که گذشت اگر از راه تلازم هم وارد شوید گفتیم که تلازمی وجود ندارد

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۹

و الحاصل: أن الکلام فی کون هذا الفعل.....

والحاصل آن چیزی است که دیروز گفتیم همان عبارت نایینی و قلائد که با آن بیان وارد بحث تجری شدیم، شرب الماء بما هو شرب الماء که حلال است بلکه گاهی واجب است چه کسی میتواند بگوید که شرب الماء استحقاق عقاب دارد؟ ولی بحث تماما سر این است که شرب المائی که متعلق اعتقاد و یقین و قطع و علم شده این چطور؟؟ تماما هم زیر سر این صفت قطع است، آیا اگر کسی صفت نفسانی قطع داشته باشد این جهت محسنه را به تعبیر نایینی میتواند قبیح کند؟ آقایی که میگویند استحقاق عقاب دارد میگویند بله قبیح میکند، کسانی که

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

میگویند متجری استحقاق عقاب ندارد میگویند نه قبیح نمیکند، تمام استحقاق عقاب برای شرب الخمر است، این که شرب الخمر نکرده بلکه شرب الماء کرده است و این صفت قطع قبح جدیدی به وجود نمی آورد و تکلیف ثانوی نمیسازد لذا استحقاق عقابی نیست، دیروز عرض کردم که خود شیخ در بیاناتش دارد که چطور تجری بحث عقلی است که همینجا بود

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۹

[المناقشة في بناء العقلاء]

و أما بناء العقلاء، فلو سلم فإنما هو على مذمة الشخص من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله؛ فإن المذمة على المنكشف، لا الكاشف.

و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجري؛ فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل، لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى. (ادامه متن در صفحه بعد است)

[LC104] Commented: یعنی ما که قبول نمیکنیم چنین بنایی وجود دارد، لو سلم یعنی هیچ جای پذیرشی برای این بناء عقلا نیست، فرق لو سلم و ان سلم را در ادبیات عرض کردیم

[LC105] Commented: ممکن است شما به شیخ بگویید پس چرا عقلا در موقع ذم میگویند چرا اینکار را انجام دادی؟ و اینگونه ذم میکنند، شیخ میگوید این مذمت بر کار هم یک حالت مجاز است و مسامحه است، این به خاطر این است که فعلش کاشف است از سوء سریره اش، در حقیقت مذمت بر منکشف و مکشوف است یعنی سوء سریره، اگر میبینید که عقلا یک وقتایی در موقع ذم میگویند چرا اینکار را انجام دادی منظور این است که یعنی چرا سوء سریره داری منتهی چون آن کار، کاشف از سوء سریره است ذم را میبرند روی کاشف ولی در حقیقت ذم بر روی مکشوف است یعنی سوء سریره

[LC106] Commented: صفحه بعد میگوید پنبی که همین معنای یکشف را میدهد

[LC107] Commented: همونی است که عرض کردم قلاند اص ۵۶ دارد و بحر اص ۶۹ هم دارد که شیخ این عبارت را آورده تا جواب بدهد به کسانی که میگویند این حرف تو که مذمت بر منکشف است یک ادعا است این را چگونه اثبات میکنی؟ شیخ برای اینکه جواب این ها را دهد و اثبات کند حرفش را یک شاهد می آورد، میگوید در این مثال فعلی نیست که ذم برود روی فعل ولی استحقاق هست پس معلوم است ذم رفته روی خبث باطن،،، نکته بعد اینکه کاف در کمن برای تشبیه در مقام تعلیل است

[LC108] Commented: بدون اینکه فعلی انجام بدهد به تصریح بحر: وان لم يصدر منه فعل في الخارج اصلا

[LC109] Commented: از این جوابی که به بناء عقلا دادیم که مذمت بر منکشف است نه کاشف

[LC110] Commented: تقریر اول دلیل عقل

[LC111] Commented: آن مقدمه دوم که اضافه کردیم به درد همین جا میخورد که گفتیم قانون ملازمه جایی میآید که قبح بر فعل باشد نه فاعل، آن هم فعل اختیاری، لذا قانون ملازمه پیاده نمیشود و دلیل و تقریر اول عقل پیاده نخواهد شد

^۱ (ه) في (ر) و (ص) زیادة: «لكونه جريئا عازما على العصيان و التمرّد».

و الحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل - الغير المنهي عنه واقعا - مبغوضا للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا، لا في أنّ

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۴۰

هذا الفعل - المنهي عنه باعتقاده ظاهرا^۱ - ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده و كونه في مقام الطغيان و المعصية؛ فإنّ هذا غير منكر في المقام^۲، لكن لا يجدي في كون الفعل محرّما شرعيا؛ لأنّ استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ إنّما يلزم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلّق بالفعل، لا بالفاعل^۴

- Commented [LC112]:** این همان بیان شیخ است که چطور تجرّی مساله عقليه است
- Commented [LC113]:** كلام کسی که میگوید متجرّی مستحق عقاب است
- Commented [LC114]:** آب خوردن
- Commented [LC115]:** شرب ماء که منهي عنه نیست
- Commented [LC116]:** راجع همدانی ۳۸ و غوامض ۱ ص ۱۷۰ و اعتمادی ۱ ص ۲۱
- Commented [LC117]:** این ظاهرا در مقابل واقعا ۲ خط پیش است
- Commented [LC118]:** این را که همه قبول دارند
- Commented [LC119]:** ای کاش شیخ از این طغیان و معصیت استفاده نمیکرد بعدا میگوییم چرا
- Commented [LC120]:** انباء که از ینبی کشیدیم بیرون
- Commented [LC121]:** کاش محرما شر عیا هم نمیگفت چون این به بحث رنگ و بوی فقهی میدهد و از بحث عقلی بیرون می آورد شما بگذارید به حساب اینکه موقعی دارد این حرف ها را میزند که همه ی دهن ها بسته است، شیخ در زمان خودش یک بوده بلکه الان هم یک است شک نکنید
- Commented [LC122]:** سوء سریره
- Commented [LC123]:** چه تلازمی وجود دارد
- Commented [LC124]:** والعقلائی

^۱ (۱) لم ترد عبارة: «المنهي عنه باعتقاده ظاهرا» في (ظ) و (ل) و (م)، و لم ترد كلمة «ظاهرا» في (ر) و (ص).

^۲ (۲) في (ر) و (ص) زيادة: «و عازما عليه».

^۳ (۳) في (ر) و (ص) و (ه) زيادة: «كما سيجي».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۰

و أمّا ما ذكر من الدليل العقلي، فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع؛ لآنه عصي اختيارا، دون من لم يصادف.^۱

قبل از اینکه این عبارت را شرح دهم نسبت به درس دیروز اما الاجماع رک فوائد ۳ ص ۵۱ و برای اما بناء العقلا رک به درر آخوند ۴۰ و قلائد ۵۵ ص ۱ و نسبت به ص ۴۰ ینبی عن سوء سریره العبد رک به قلائد ۱ ص ۵۶ علی ما افاده که ۲ معنای سریره را میگوید لاحظ

اشکال به تقریر ثانی دلیل عقل

اول تقریر ثانی را یاد آوری میکنم و یک دستکاری هم انجام میدهم برای اینکه یک سری اشکالاتی که به شیخ شده را بپرانم، ببینید مرحوم سبزواری فرمود ۲ شخص قاطع را در نظر بگیرید که این ها قاطعند به اینکه این مایعی که جلوی این ها است خمر است و هر ۲ اختیارا مایع را میخورند حالا تصادفا یکی مصادف واقع میشود و یکی مصادف نمیشود و مثلا منکشف میشود که مایعی که خورده است آب بوده است، ایشان فرمود اینجا از ۴ حالت خارج نیست: ۱- یا اینکه عقل در هر ۲ حکم میکند به استحقاق عقاب ۲- یا در هر ۲ حکم میکند به عدم استحقاق عقاب ۳- یا حکم میکند به اینکه فردی که قطعش مصادف واقع شد استحقاق عقاب دارد و دیگری ندارد ۴- کسی که قطعش مصادف واقع نبود استحقاق عقاب دارد و دیگری ندارد، بعد فرمود حالت ۲ و ۴ که نگفتنی است و با تعبیر لا سبیل آورد چون کسی که قطع دارد که خمر است و با اختیار هم بخورد و مصادف واقع هم دربیاد که عصیان کرده و احدی نمیگوید عاصی استحقاق عقاب ندارد، میماند حالت ۱ و ۳ گفت این سومی گفتنی است ولی تالی فاسد دارد، ببینید این سومی را الان چگون بیان میکنم ((دستکاری)) سبزواری میگوید کسی که قطعش مصادف واقع شده خود شما میگویید که عاصی است و استحقاق عقاب دارد اگر بخواهید بگویید کسی که قطعش مصادف با واقع نشده استحقاق عقاب ندارد یعنی عدم عقاب چنین کسی قبیح است یعنی باید عقاب بشود، این به این معناست که با اینکه قطع داشت و مایع را خورد بخواهید بگویید این استحقاق عقاب ندارد این سر از ظلم در میآورد به خاطر اینکه استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب را منوط کردید به امری خارج از اختیار چون مصادفت و عدم مصادفت که دست این ها نبود و لذا این اناطه به امری خارج از اختیار ظلم است، آن مقداری که اختیاری است این ها در آن مشترک بودند یعنی هر ۲ قطع به خمریت داشتند و هر ۲ مایع را خوردند اختیارا ولی مصادفت و عدم مصادفت که دست خودشان نیست و اتفاقی است و اگر بگویید عاصی استحقاق عقاب دارد که همین را هم میگویید، و متجری استحقاق عقاب ندارد این یعنی استحقاق و عدم استحقاق منوط بشود به

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

امری خارج از اختیار ((مصادفت و عدم مصادفت)) که این خلاف عدل است که از الله تبارک و تعالی سر نمیزند پس باید بگویید عدم عقابش قبیح است یعنی متجری استحقاق عقاب دارد و این یعنی قطع مطلقا حجت است چه مصادفت با واقع باشد و چه نباشد

اما بیان شیخ انصاری در ردّ این تقریر: باید قبل از بیان رد شیخ انصاری مقدمه ای را تقدیم محضر کنم: میدانیم که استحقاق عقاب و ثواب بر فعل اختیاری است، اگر کسی فعلی را عن اختیار انجام دهد و آن فعل خوب باشد استحقاق ثواب دارد و اگر بد باشد استحقاق عقاب دارد حالا چه موقعی یک فعل اختیاری میشود؟؟ یعنی چه موقعی عرف میگوید فلان فَعَلَ هذا الفعل اختیاراً؟؟ جوابش را از همدانی ص ۴۲ میخوانم:

حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) ؛ ص ۴۲

و یکفی فی کون الفعل اختیاراً انتهائه إلى مقدّمة اختیاریّة، ضرورة أنّه لا یشتړط فی اختیاریّة الفعل کون جمیع مقدّماته اختیاریّة، و إلّا فلا یکاد یوجد فعل اختیاری^۱

میفرماید برای اینکه یک فعل اختیاری بشود کافی است که این فعل در یک جایی به یک مقدمه اختیاری ختم شود یعنی همین که یک جایی پای فعل بند اختیار این آقا بشود کافی است و دیگر لازم نیست از هر حیثی اختیاری باشد که اگر اینطور باشد که اصلاً هیچ فعلی اختیاری نمیشود، از عبارت شیخ به دست میآید که شما زمانی میتوانید بگویید فلان فَعَلَ هذا الفعل اختیاراً که ما قَصِدْ وَقَعْ، آن چه که قصد شده است همان هم واقع شود، این نشان میدهد که آن چه همدانی فرمود که کافی است به یک مقدمه اختیاری ختم شود آن مقدمه میتواند عزم و قصد و نیت باشد یعنی اگر با عزم یک کاری را انجام بده و آن کار هم واقع بشه میگویند فلان فَعَلَ هذا الفعل اختیاراً، حالا من از شما سوال میکنم اگر کسی قطع پیدا کند که مایعی خمر است و با عزم و نیت و قصد آن مایع را به عنوان خمر بودن سر بکشد و آن مایع فی الواقع خمر درآید خب در اینجا سبزواری گفت که این که اینجا مایع خمر دربیاید اختیاری نیست، حالا با این حرف هایی که زدیم از همدانی که یکفی چون اینجا ما قصد وقع ((آن چه قصد شده واقع شده)) عرف میگوید فلان فَعَلَ فعل شرب الخمر اختیاراً، درسته که خمر در آمدن، یک امر غیر اختیاری است ولی منتهی شد به یک امر اختیاری که همان قصد باشد لذا این شخص عصیان کرده و عصیانش هم اختیاری است خب ما عبارت شیخ که فرمود لانه عصی اختیاراً را شرح کردیم تا اینجا، سبزواری هم میگفت عاصی عقاب دارد و ما تا اینجا با او مشکلی نداریم

^۱ همدانی، رضا بن محمد هادی، حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۱ ق.

اما برویم سراغ کسی که قطع پیدا کرد این مایع خمر است و به قصد خمریت خورد ولی فی الواقع خمر در نیامد یعنی همان مورد بحث ما یعنی متجری، عرف نسبت به این آقا اگر بخواهد حرفی بزند میگوید فلان فَعَلَ فعل شرب مایع اختیارا، ولی هیچوقت نمیگوید فلان فَعَلَ فعل شرب ماء اختیارا، چرا چون این به قصد خمریت خورد و ما قصد لم یقع پس اختیار بار نمیشود، آن چیزی که واقع شد شرب ماء بود که قصدش نکرده بود، عرف نمیگوید این اختیاری است چرا که مقدمه اش اختیاری نیست، جناب محقق سبزواری شما راست گفتی که این جا فی الواقع خمر در آمدن اختیاری نیست و به هیچ امر اختیاری هم منتهی نشد چون او قصد شرب خمر کرده بود نه شرب ماء، لذا فعل اختیاری شرب ماء از او سر نزده، بله یک مایعی را خورده که ماء است ولی شرب ماء اختیاری نیست، این میشود غیر اختیاری که لا یرجع بالاخره الی اختیار ((عبارت شیخ)) میرویم سراغ حکم این آقا، در مقدمه گفتیم استحقاق عقاب و ثواب بر فعل اختیاری است و از این شخص که فعل اختیاری سر نزده لذا نسبت به او اینگونه میگوییم ((این بیان استاد دام ظلّه العالی با بیان دوره قبل فرق میکند چون برایشان نسبت به بیان دوره قبل اشکال حاصل شده است))؛ عقاب کردن او صد در صد قبیح است چرا؟ چون گفتیم استحقاق عقاب بر فعل اختیاری است و این شخص فعل اختیاری انجام نداد چون هیچ مقدمه اش به اختیار ختم نشد، این نسبت به عقاب، اما نسبت به عدم عقاب، عده ای گفتند عدم عقاب را چرا شیخ مطرح کرد؟ خوب گوش کنید وقتی امروز داشتیم بیان محقق سبزواری را تقریر میکردم ((دستکاری)) محقق گفت عدم عقاب او قبیح است چون اگر نخواهد عقاب شود سر از ظلم در میآورد ((بیان محقق روی عدم عقاب چرخید لذا شیخ این عبارت را آورد که قبح عدم عقاب غیر معلوم است))، شیخ میفرماید قبح عدم عقاب او غیر معلوم است اینجوری نیست که عدم عقابش قبیح باشد وقتی غیر معلوم شد ما قائل میشویم به قول سوم و میگوییم شخصی که قطعش مصادف شده عقاب دارد و غیر مصادف عقابش معلوم نیست چون قبح عدم عقاب او غیر معلوم است، البته نگویید قول سوم این بود که شخصی که قطعش مصادف با واقع نشده عقاب ندارد تو که گفتی عقابش غیر معلوم است، عرض میکنم که یک تصحیحی دارد که عرض خواهیم کرد، پس ملتزم میشویم به قول سوم، در حقیقت شیخ با این عبارت آمد و گفت که ای محقق سبزواری شما آن چیزی که به عنوان تعلیل آوردی برای اینکه حکم این ۲ را یکی بکنی ((که جفتشان عقاب دارند)) که آن تعلیل این بود که استحقاق و عدم استحقاق منوط میشود به امری خارج از اختیار، ما آمدیم زیر آب این حرفت را زدیم اینگونه که گفتیم که در عاصی درست است که اینکه مایع خمر در میآید غیر اختیاری است ولی بر میگردد به یک فعل اختیاری و یکفی در اختیاری بودن یک فعل که مقدمه ای اختیاری داشته باشد ولی در متجری لا یرجع ابد الی امر اختیاری به بیانی که گذشت، لذا آمدیم ایجاد فارق کردیم پس ظلم نشد، پس قول سوم را قبول میکنیم با تصحیحی که عرض خواهیم کرد

اگر رک به بحر ۱ ص ۷۲ به تبعش فائد ۱ ص ۵۶ و اوثق ۱ ص ۷۵ و ۷۶ و ۷۷ اینگونه قول شیخ را بیان کردند ((البته با این فرق که فائد گفته بیان بحر و اوثق آن چیزی است که بعد از تحقیق به دست میآید ولی منظور شیخ در عبارت را جور دیگری بیان میکنند))؛ در حقیقت در مورد عاصی اقتضا برای عقاب وجود دارد، و مقتضی این است

که این شخص خمر واقعی را اختیارا خورده است اما این مقتضی برای متجری وجود ندارد لذا قبح عدم عقابش غیر معلوم است ، در حقیقت شیخ میخواهد بگوید که مرحوم سبزواری مغالطه کرده است اگر مرحوم سبزواری میخواست ثابت کند که متجری استحقاق عقاب دارد باید از این راه وارد میشد که اثبات مقتضی برای عقاب متجری میکرد و حال آن که از راه دیگری وارد شد و بیانش روی این چرخید که عدم عقاب متجری قبیح است و حال آن که ما ثابت کردیم که عدم عقاب چنین کسی قبحش غیر معلوم است ، لازم نیست بگوییم قبحش معلوم العدم است همین مقدار که بگوییم قبحش غیر معلوم است کافی است ، اگر سبزواری میخواهد بگوید متجری استحقاق عقاب دارد این درست نیست که از این راه وارد شود که بگوید عدم عقاب چنین شخصی قبیح است، بلکه بیان او باید روی وجود مقتضی برای عقاب میرفت و ایشان نتوانست مقتضی را اثبات کند چون گفت عدم عقاب قبیح است ولی ما گفتیم که قبح عدم عقاب غیر معلوم است اگر جایی مولى نخواهد عقاب کند کسی میتواند بگوید این قبیح است؟؟ همین مقدار که بگوییم عدم عقاب قبیح نیست استدلال سبزواری میپردازد

متن:

فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۴۰

[المناقشة في الدليل العقلي]

و أما ما ذكر من الدليل العقلي، فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع؛ لأنه عصي اختياراً، دون من لم يصادف.

و أقول: إن التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يباط بما هو خارج عن الاختيار، ممنوع؛ فإنّ العقاب بما لا يرجع بالآخره إلى الاختيار قبيح، إلّا أنّ عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم؛

قوله قبحه غير معلوم: آخوند در درر فرموده بل عدم القبح معلوم، یعنی قبح معلوم العدم است، رک همدانی ۴۲ بل معلوم العدم چون این مقتضی وجود ندارد، ولی سوال ما از این آقایان این است که شیخ نمیتوانست بنویسد معلوم العدم؟؟؟ چرا نوشت غیر معلوم؟؟؟ بنده معتقدم آخوند و همدانی و به تبعش غوامض ۱ ص ۱۷۴ که گفته هذا من باب المماشاه مع الخصم، این ها نظرات خودشان را گفتند ولی نظر شیخ همین است که نوشته است یعنی غیر معلوم یعنی توقف کرده و مردد است و همینجا میشود مفسر آن بالا که گفت دون من لم يصادف، یعنی قول سوم را به این مقدار قبول میکنیم که متجری عصیان اختیاری نکرده است ولی اینکه متجری استحقاق عقاب دارد یا

۱ (۴) «الواو» من (ه) و (ت).

[LC125] Commented: مشهور آقایان با توجه به همین عبارت دون من لم يصادف میگویند که نظر شیخ در تجری این است که استحقاق عقاب ندارد، حال آن که ما معتقدیم نظر شیخ انصاری این نیست بلکه ایشان توقفی است و اینجا به خاطر این که سبزواری ۴ صورت کرد شیخ میگوید اگر به ما بگویند از این ۴ صورت کدام را انتخاب میکنی میگوییم حالت سوم، دیگر این نشان نمیدهد که نظر شیخ انصاری همین است، در حقیقت این که شیخ در عبارت میگوید چنین شخصی استحقاق عقاب ندارد یعنی چنین شخصی را نمیگویند که عاصی است اختیاراً

[LC126] Commented: مبتدا و ممنوع خبرش است

[LC127] Commented: برای عاصی

[LC128] Commented: برای متجری

[LC129] Commented: تعلیل

[LC130] Commented: یک بار گفت استحقاق و یک بار گفت عقاب برای این رک اوئق ۱ ص ۷۷ که یک ان قلت و قلت دارد

[LC131] Commented: عقاب کردن

[LC132] Commented: محشین در مورد این عبارت بعد از الا حرف هایی زدند که خوندان ببینید مثلاً اعتمادی ۱ ص ۲۲ و غوامض ۱ ص ۱۷۲ و ۱۷۴ که عبارت خود غوامض لغزش دارد، مثلاً برخی گفته اند که این الا را دیگر شیخ برای چی آورد این غلط است، اما ما عرض کردیم که کاملاً جا دارد چون استدلال سبزواری روی عدم عقاب چرخید شیخ هم این عبارت را آورد

نه چون قبّحش غیر معلوم است من ((شیخ)) توقفی هستم، بله اگر شیخ میفرمود قبّحش معلوم العدم است میگفتیم نظر شیخ این است که متجری استحقاق عقاب ندارد ولی نوشت قبّحه غیر معلوم، حالا برای این که اثبات کنم شیخ توقفی است ۲ عبارت میخوانم:

۱- بحر ۱ ص ۷۴، از کسی میخوانم که از اول کلاس نشسته و شیخ فهم است و مثل آخوند و همدانی شاگرد یک سال و دو سال نیست:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۴

و کان الأستاذ العلامة فی مجلس البحث متردداً فی ذلك، و لهذا لم یجزم بأحد الطّرفین فی آخر المسألة فی الكتاب أيضاً^۱

۲- اوثق ۱ ص ۷۸:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۸

ثم إنّ الظاهر من المصنّف رحمه الله نوع توقّف فی المسألة، حیث ادّعی عدم معلومیّة قبّح عدم عقاب غیر المصادف، لا معلومیّة عدم قبّح عقابه كما لا یخفی.^۲

منتهی الان مشهور میگویند که نظر شیخ این است که متجری استحقاق عقاب ندارد ولی از نظر ما شیخ توقفی است

این آدرس ها را لاحظ: سید ۱ ص ۸۱ / مطارح ۱ ص ۴۷۷ و ۴۷۸ / مجدد ۳ ص ۲۸۸ / اسید کماری ص ۹ / تمهید ۱ ص ۸۰ / تنقیح حکیم ۱ ص ۳۰ / تعلیقه لاری شیرازی ۱ ص ۴۷ .

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۰

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.
^۲ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

Commented [LC133]: شیخ در عبارت التحقیق در ص ۴۵ میگوید، که قول تحقیقی این است که فیہ اشکال یعنی من مردم بعد هم عبارت شهید را میآورد که او هم توقفی است بعد محشبین بر میدارند این غیر معلوم را میکنند معلوم العدم و میگویند نظر شیخ این است که متجری استحقاق عقاب ندارد

كما يشهد به الأخبار الواردة

توضیح: این ((كما يشهد به)) را می‌آورد که بگوید ببین درسته که تو((محقق سبزواری)) در آخر گفتی امر غیر اختیاری است ولی یک وقت هایی امرهای غیر اختیاری هم سبب ایجاد تفاوت میشوند و این غیر اختیاری بودن سر از ظلم در نمی‌آورد، بحر ۱ ص ۷۴ میگوید این ضمیر ((به)) در ((كما يشهد به)) میخورد به اناطه عدم عقاب بامر غیر اختیاری، اعتمادی ۱ ص ۲۳ میگوید يشهد بعدم قبح التفاوت بین الاشخاص بامر خارج عن الاختیار، همدانی ۱ ص ۴۲ ضمیر را میزند به منع عدم تفاوت یعنی يشهد بالتفاوت((روی این تامل کنید))

شیخ میفرماید فرض کنید ۲ نفر می‌آیند سنت حسنه میگذارند مثلاً هر ۲ مسجد میسازند ولی مسجد یکی بیشتر جمعیت می‌آید در این جا روایت میگوید آنی که مسجدش بیشتر جمعیت دارد ثواب بیشتری دارد با اینکه این بیشتر جمعیت داشتن یا کمتر جمعیت داشتن امری است خارج از اختیار این اشخاص در مقابلش فرض کنید ۲ نفر قمارخانه بسازند و کار یکی بگیرد، روایت میگوید این که کارش گرفته بیشتر عقاب میشود با اینکه خارج از اختیارش است. و فی المساله اشکالات کثیره که میماند برای بعد

جلسه سی و دوم

فرائد الأصول : ج ۱ ؛ ص ۴۰

كما يشهد به الأخبار الواردة!.....

قبل از اینکه به این عبارت بپردازیم عرض میکنم که آن آدرسی که از میرزای مجدد و صاحب عروه دادم اگر ببینید خوب است و از مطارح هم یک آدرس از جلد ۱ دادم این آدرس را هم ببینید ص ۱۲ و ۱۳

اما در مورد عبارت ((كما يشهد به)) از بحر عرض کردم که مرجع ضمیر ((به)) میخورد به اناطه عدم عقاب به امر غیر اختیاری که این دارای اشکال نیست و سر از ظلم در نمی آورد ، اما روایتی که شیخ آورده بود ماند ، روایت در وسائل ۳۰ جلدی ۱۵ ص ۲۴ است و بحار ۲ ص ۲۴ حدیث ۷۵ موسسه الوفا ، و در کنز العمال موسسه الرساله ۱۵ ص ۷۸۰ میتوانید ببینید

متن:

فرائد الأصول : ج ۱ ؛ ص ۴۰

كما يشهد به الأخبار الواردة في أن: من سنّ سنّة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، و من سنّ سنّة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها^۲

فإذا فرضنا أن شخصين سنّا سنّة حسنة أو سيئة، و اتفق كثرة

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۴۱

العامل بإحدهما و قلّة العامل بما سنّه الآخر، فإنّ مقتضى الروايات كون ثواب الأوّل أو عقابه عظم، و قد اشتهر: «أنّ للمصيب أجرين و للمخطئ أجرا واحدا»^۳ و الأخبار في أمثال ذلك في طرف الثواب و العقاب بحدّ التواتر.^۵

نکات عبارت:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (۵) انظر الوسائل II: ۱۶، الباب ۵ من أبواب جهاد العدو، الحديث I، و البحار I: ۱۰۰، ۷، ضمن الحديث I، و كنز العمال ۱۵: ۷/۸۰، الحديث ۴۳۰۷/۸.

^۳ (۱) لم نجده بعينه، و يدلّ عليه ما في كنز العمال ۶: ۷، الحديث ۱۴۵۹۷.

^۴ (۲) في (ص): «طرفي».

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

Commented [LC134]: حال آن که تعداد عامل ها غیر اختیاری است و امر غیر اختیاری سبب شد که استحقاق عقاب یکی بیشتر یا کمتر بشود و این سر از ظلم در نیلورد ، اگر ظلم است چرا در روایات معصومین علیهم صلوات الله آمده است

Commented [LC135]: چه تعداد عمل کنند که دست او نیست مثلا همان مثال قمارخانه این که کار یکی بگیرد که دست او نیست ولی ورزش بیشتر است

Commented [LC136]: مسجد بنا کردند

Commented [LC137]: قمار خانه العیاذ بالله

Commented [LC138]: ثواب و عقاب بیشتر میشود بدون اینکه تعداد عامل ها دست این ها باشد

Commented [LC139]: با این که یک امر غیر اختیاری بود پس بین آقای سبزواری که میشود امر غیر اختیاری باشد و ثواب هم بالا و پایین بشود و این ظلم هم نیست پس نیا بگو ظلم است و خلاف عدل است دست از حرفت بردار

Commented [LC140]: قلاند ۱ ص ۵۹ و اوثق ۱ ص ۸۰ نوشتند که اینکه استاد گفت اشتهر و نگفت روایت است چون سر بحث یادش نبود که آیا روایت است یا یک چیزی است که مشهور شده، برای اینکه روایتش را ببینید میتوانید رجوع کنید به قلاند ۱ ص ۵۹ و ۶۰ حاشیه بدر کنز العمال ۶ ص ۷ هم یک روایتی هست در مورد این مساله که میفرماید اذا حکم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران فاذا حکم فاجتهد فاطعاً فله اجر واحد، الان در این روایت اصابه به خطا یا صواب که دست مجتهد نیست ولی با این حال آن مجتهدی که مصیب است ۲ اجر دارد و آن مجتهدی که غیر مصیب است یک اجر دارد و این ظلم و خلاف عدل هم نیست چون در روایات آمده

Commented [LC141]: ترتب ثواب و عقاب بر امر غیر اختیاری

چاره ای ندارم که عبارت اوثق ۱ ص ۷۹ را بخوانم به ۲ نکته:

نکته اول: اینکه برخی به شیخ اشکال کرده اند که این روایات که آوردی به درد شما نمیخورد چرا که اجنبی از مقام است، چطور؟ به این صورت که شما در مقابل محقق سبزواری داشتید می گفتید که ما قائل میشویم که عاصی استحقاق عقاب دارد و و متجری با مسامحه ندارد و گرنه شیخ گفت غیر معلوم است و حال آنکه تمام این موارد را که گفتید بحث کثرت ثواب و عقاب بود در مقابل قلت ثواب و عقاب ولی بحث ما در استحقاق و عدم استحقاق بود لذا اجنبی از مقام است، اوثق به این اشکال ۲ جواب میدهد:

۱- به تعبیر من شیخ اینجا در صدد دادن مناط است نمیخواهد که بگوید اینها تساوی تام دارند بلکه میخواهد به محقق سبزواری بگوید ببین امر غیر اختیاری تاثیر داشت و باعث قلت و کثرت شد و خلاف عدل نبود همیگونه در مورد استحقاق و عدم استحقاق هم مناط واحد است، بالاخره اگر امر غیر اختیاری تاثیر ندارد نباید به وجه قلت و کثرت هم تاثیر داشته باشد لذا استشهاد به این روایات بلا اشکال است

۲- در جواب قبل گفتیم شیخ در صدد تطبیق نبوده در این جواب یک جوری درستش میکنیم که تطبیق شود به این صورت که میگوییم کسی که قلت ثواب دارد این یعنی اینکه آن زائد بر ثواب را ندارد خب میشود دارد در مقابل ندارد، و بحث ما هم در استحقاق ((دارد)) و عدم استحقاق ((ندارد)) بود

نکته دوم: یشهد که در عبارت شیخ بود آیا به حد دلیل است یا به حد تایید؟؟ خب شما میدانید که یشهد یعنی بدل و در معنی هم بود البته لولا القرینه اما صاحب اوثق میگوید این به حد تایید است ۱ ص ۷۹ چرا که ۳ احتمال دارد این عبارت که جلوی به حد دلیل رسیدن این یشهد را میگیرد:

احتمال اول: اگر مرحوم سبزواری با دلیل عقلی ثابت کرد که استحقاق و عدم استحقاق عقاب عقلاً نمیتواند منوط بشود به یک امر غیر اختیاری، حالا شما صد تا روایت برایش بیآور ایشان در صدد تاویل بر خواهد آمد کما اینکه اگر مثلاً با دلیل عقلی اثبات شد خدا جسم نیست، حالا آیه شریفه بگوید علی العرش استوی، شما این را تاویل خواهی برد ((البته شما تامل کنید که شیخ گفت روایات متواتر است و روایات متواتر هم قطع ساز است آیا ۲ دلیل قطعی میتواند با هم تعارض کند؟؟؟))

احتمال دوم: این احتمال طبق فهم صاحب اوثق از عبارات قبلی شیخ است که اینطور فهم کرده که عبارات شیخ روی عدم مانع میچرخد یعنی میگوید در متجری مانع از عقاب وجود دارد آن هم عدم مصادفت با واقع است و حال آن که این روایات روی مقتضی و عدم مقتضی میچرخد لذا این روایات در حد تایید است، البته شما تامل کنید با عباراتی که از بحر ومجدد و سید صاحب عروه گفتیم را ببینید، اینطور از عبارات آن ها در می آید که این که میگوییم متجری قبح عقابش غیر معلوم است به خاطر این است که مقتضی وجود ندارد که مقتضی همان

انجام متعلق نهی واقعی است ولی در عاصی وجود دارد و عاصی متعلق نهی واقعی یعنی شرب خمر را انجام داده است لذا با این بیانات میتوان به این احتمال اشکال کرد

احتمال سوم: اصلاً شاید این روایات میگوید این که یکی کثرت ثواب دارد و یکی قلت، این به خاطر اصل عمل یعنی تاسیس حسنه است البته بعید است ولی احتمال است دیگر و کافی است که احتمال بدهیم

صاحب اوثق این ۳ احتمال را داده ولی من بعید میدانم که شیخ این ها مد نظرش بوده باشد و به نظر ما یشهد به حد دلیل است خصوصاً یک عبارتی می آید که ((ربما یوید)) در ص ۴۱ که میگوییم صاحب قلائد آن تایید را تایید قرار میدهد برای این بحث ((یشهد)) و معنا ندارد شیخ برای تایید یک تایید دیگر آورده باشد

فرائد الأصول : ج ۱ ؛ ص ۴۱

فالظاهر: أن العقل إنما يحكم بتساويهما.....

شرح: غوامض ۱ ص ۱۷۹ مینویسد هذا ردّ ثانٍ علی الدلیل العقلی، یعنی میگوید این عبارت ردّ دوم است بر محقق سبزواری ولی ما با ایشان موافق نیستیم و از سید استاد ((موسوی تهرانی دام ظلّه)) سوال میکنیم این چطور ردّ ثانی است که با فاء آمده، تا جایی که بشود فاء را حمل بر تعقیب میکنند و استینافیه خلاف اصل است مضافاً بر اینکه از سیاق عبارات مدخول فالظاهر به دست میآید که این یک بحث فرعی است و فرع است برای ما قبل و در واقع یک نتیجه گیری است

حالا شیخ در فالظاهر میخواهد بگوید آقای محقق سبزواری شما به من گفتید که عاصی و متجری هر ۲ استحقاق عقاب دارند ولی من به شما میگویم که با این نکاتی که گفتیم و با این روایات متواتری که آوردم وقتی میبینی در بیانات شارع مقدس هم ثواب و عقاب بر امر غیر اختیاری بار شده باید از کلامت دست برداری و نتیجه این است که آن چیزی که عقلاً ذمّش میکنند و عقل تقبیح میکند بطن متجری است، به تعبیر بحر که به فارسی نوشته میگویند ((تو آدم بدی هستی)) نه به خاطر فعلش بلکه به خاطر سریره اش، لذا این عبارت نتیجه ما قبل است

عبارت خوانی:

فرائد الأصول : ج ۱ ؛ ص ۴۱

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فالظاهر: أن العقل إنما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاؤه الفاعل و خبث سريره مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية.^۱

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱

و ربما يؤيد ذلك.....

شرح : نسبت به این عبارت در بین شاگردان شیخ انصاری ۲ فهم وجود دارد:

فهم اول: فهم صاحب قلائد است ۱ ص ۶۲ که میگوید این استشهاد رابع است در ادامه آن سنا سنه حسنه و سیئه و مجتهدی که مصیب بود و ۲ اجر میبرد ، یعنی این عبارت تتمه یشهد است ، این همان مطلبی است که عرض کردم که با فهم قلائد از این عبارت که تایید برای یشهد است دیگر خود یشهد را نمیتوان به معنای تایید گرفت وگرنه آیا شیخ نمیتوانست آن جا به جای یشهد بنویسد یوید ؟؟

حالا قلائد چطور این را استشهاد رابع فهمیده؟؟ اینطور که این حکم وجدان است که اگر یک مولایی ۲ تا عبد داشت و این ۲ عبد هر کدام قصد کشتن یکی از پسرهای مولا را کردند و یکی اصابه کرد و عبد دوم اصابه نکرد و شخص دیگری غیر از پسر مولا را کشت اینجا وجدان شما چگونه قضاوت میکند؟؟ شما که عقلایید و مولا نیستید چطور قضاوت میکنید شما که از بیرون این صحنه را مثلا دیدید چطور قضاوت میکنید و خود مولا چگونه قضاوت میکند؟؟ آیا شما با این ۲ تا یکسان برخورد میکنید یا اگر مولایید نسبت به عاصی کثرت عقاب قائل میشوید؟؟ و اگر عقلایید و غیر مولا، کثرت استحقاق ذم را برای عاصی قائل میشوید؟؟ و وجدانا ما این را در میابیم که قائلیم به تفاوت بین عاصی و متجری ، حالا که قائلیم به تفاوت چرا حکمش را یکی کردی؟؟ این شد استشهاد رابع به نظر صاحب قلائد

یک نکته تذکر بدهم که دیدم محشین بی عنایتی کردند که شیخ چرا اینجا برای عقلا تعبیر ذم را به کار میبرد و برای مولا تعبیر عقاب را؟ میدانید و خواندید در آن حاشیه از مظفر که ذم المولى عقابه، ولی عقلا ذم میکنند چون معنا ندارد عقلا عقاب و ثواب بدهند و شیخ هم که به این ها مسلط است لذا عبارات دقیق می آورد

نکته بعد اینکه ما با این فهم قلائد موافق نیستیم ولی با این فهم حالا یک دور عبارت را میخوانم:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

Commented [LC142]: آقای سبزواری این اخبار را دیدی این اخبار باعث میشود که دلیل عقلیت بهره ضمن اینکه جواب دلیل عقلیت را هم دادم

Commented [LC143]: عاصی و متجری،، تو گفتی اینها در استحقاق و عدم استحقاق مساوی هستند ولی من میگویم در خبث باطن تساوی دارند

Commented [LC144]: این کجاش رد ثانی است ، این داره میگه نتیجه این حرفا اینه که دست از حرفات بردار آقای سبزواری

و ربما يؤيد ذلك: أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذمّ بين من صادف قطعه^٢ الواقع^٣ و بين من لم يصادف^٣.

Commented [LC145]: وجدان قلاند ۱ص ۶۲

Commented [LC146]: عاصی

Commented [LC147]: متجری

فهم دوم: اوثق ۱ص ۸۱ و بحر ۱ص ۷۹ ((اعتمادی ۱ص ۲۴)): این ها این مشار الیه ذلک را در ((ربما یوید ذلک)) میزنند به عدم تساوی عاصی و متجری در استحقاق مذمت یعنی این عبارت را تتمه عبارت ((فالظاهر)) میدانند، یعنی ما در عبارت فالظاهر گفتیم متجری و عاصی حکمشون مساوی نیست حالا شیخ میخواهد برای این مساله یک تایید بیاورد که وجدانا ببینید ما بین این ها فرق قائلیم. و ما هم با این فهم موافقیم چون اگر بخواید این استشهاد رابع باشد نباید بین این استشهاد و استشهاد های قبل فاصله می افتاد و عبارت فالظاهر می آمد

^۱ (۳) کذا فی (ت)، (ر)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و فی غیرها: «العقاب» بدل «الذمّ».

^۲ (۴) کذا فی (ت)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و فی غیرها: «فعله» بدل «قطعه».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱

إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو في المبغوضات العقلية؛.....

جلسه قبل شیخ وارد یک تاییدی شدند که ما در این تایید بیان اوثق را بر قلائد ترجیح دادیم و گفتیم ما که عبارت فالظاهر را به عنوان نتیجه برای مباحث قبل گرفتیم بعید است کسی بعد از این که یک مطلب را بست و نتیجه گیری کرد یک استشهاد جدید بیاورد لذا گفتیم که ذلك در ((یوید ذلك)) میخورد به عدم تساوی متجری و عاصی در استحقاق مذمت که این تاییدی است برای عبارت فالظاهر که شیخ خطاب به محقق سبزواری فرمود که شما گفتید که متجری و عاصی در استحقاق مذمت بر فعل، مساوی هستند ولی من میگویم خیر در استحقاق مذمت بر شقاوت و خبث باطن مساوی هستند

ما به یک مطلب نپرداختیم و آن این که چرا این یوید حدّش تایید است و شیخ این را دلالت قرار نداد خب یک وجهش شاید به خاطر این الّا ان يقال بعدش باشد که چون در مساله میشود اشکال کرد شیخ این را تایید قرار داد البته میدانیم آخرش شیخ فتامل آورده که یعنی خود عبارت الّا ان يقال مطلب ضعیفی است ولی همین مقدار که در مساله یک إنّ و منی باشد و احتمالی باشد حدّش به دلالت نمیرسد

بهرتر از این وجهی که گفتیم برای دلالت قرار ندادن و تایید قرار دادن، وجهی است که اوثق فرموده:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۱

و إنّما جعله تأييدا لا دليلا لاحتمال كون تأكّد ذمّ المصادف لأجل تأكّد الجهة الواقعية للفعل مع الجهة الظاهرية له الناشئة من الاعتقاد، مضافا إلى جهة صفة الشقاوة، بخلاف غير المصادف، لفرض عدم الحرمة الواقعية للفعل مع عدم المصادفة.^۲

تایید قرارش داد به خاطر این که شاید عقلا که عاصی و متجری را متفاوت ذم میکنند ، به خاطر این است که در عاصی چون مصادف شده، جهت واقعیه باعث تاكد ذم شده است یعنی عاصی را عقلا از ۲ حیث مذمت میکنند یکی از این حیث که میگویند چرا این کار را کردی؟؟ و یکی از این حیث که میگویند چرا بد باطن هستی؟؟ ولی

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

در متجری فقط از یک حیث مذمت میکنند و آن هم حیث بد باطن بودن است و کارش را مذمت نمیکنند چون کارش مطابق واقع در نیامد لذا شاید این تأکد ذم برای عاصی از این جهت باشد، پس شیخ این را تایید قرار داد و دلیل قرار نداد

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱

إِلَّا أَنْ يَقَالَ:...

شیخ در این عبارت میخواهد بگوید که این تاییدی که آوردیم کمک گیری از وجدان بود ولی ممکن است کسی بگوید که این به درد ما نمیخورد چون در افراد بشر یک حسّی وجود دارد به نام حس انتقام جویی و تشفی و این در مولای حکیم وجود ندارد، شاید اگر مولای عرفی عاصی را بیشتر عقاب میکند به خاطر تشفی خاطر است یا اگر عقلا بیشتر ذم میکنند به خاطر تشفی خاطر است بالاخره در مثال ما یک انسان از بین رفته ((مثال ما این بود که ۲ عبد قصد کشتن ۲ پسر مولا را بکنند و یکی مصادف شود یعنی پسر مولا را بکشد(عاصی) و دیگری مصادف نشود(متجری) و شخص دیگری غیر از پسر مولا را بکشد)) لذا عقلا برای همدردی و تشفی، بیشتر ذم میکنند پس اصلا این وجه که گفتیم که فرق بین عاصی و متجری در استحقاق عقاب وجدانی است به حد تایید هم نمیرسد چون ممکن است این فرق به خاطر تشفی باشد))

عبارت خوانی:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱

إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ فِي الْمَبْغُوضَاتِ الْعَقْلَائِيَّةِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّ زِيَادَةَ الْعِقَابِ مِنَ الْمَوْلَى وَ تَأْكَدُ الذَّمِّ^۳ مِنَ الْعُقَلَاءِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ صَادَفَ اعْتِقَادَهُ الْوَاقِعَ لِأَجْلِ التَّشْفَى، الْمُسْتَحِيلِ فِي حَقِّ الْحَكِيمِ تَعَالَى، فَتَأْمَلْ^۴.

[LC148] Commented: به حد تایید نمیرسد اگر اینگونه بگوییم که.....

[LC149] Commented: این فرقی که نجد فی انفسنا

[LC150] Commented: نه منكرات شرعيه

[LC151] Commented: مولای عرفی

[LC152] Commented: نسبت به عقلا میگوید ذم و نسبت به مولا میگوید عقاب که جلسه قبل دلیلیش را گفتیم

[LC153] Commented: انتقام جویی

[LC154] Commented: این اولین باری است که در متن فتاامل داشتیم، ببینید این آقایانی که دقیق کتاب مینویسند الان مثل آقای علیدوست مثلا یک و قتایی آخر عبارت مینویسند فافهم یعنی مطلب دقیق است رویش فکر کن و یک و قتایی مینویسند فتاامل یعنی مطلب دارای اشکال است اما سوال این است که آیا این مطلب در مورد فتاامل های شیخ لزوما صدق میکند؟؟؟ شما از این به بعد باید حساس باشید و دقت کنید به فتاامل ها که ببینید آیا میشود شیخ فتاامل بیاورد ولی دلالت بر ضعف مطلب نکند؟؟؟ مثلا استاد ما آقای سید حسین آل طاهها میفرمود بله چنین مواردی هست ولی فتاامل اینجا را میدانیم که مطلب اشکال دارد که شیخ آورده چون شاگردان شیخ گفته اند که اشکال دارد رک بحر ۱ ص ۸۰ و اوئق ۱ ص ۸۱ و قلاند ۱ ص ۶۵ و تسدید ۵۴ و لاری ۱ ص ۴۸ و اعتمادی ۲ ص ۴۴ ما دو وجه برای فتاامل ذکر میکنیم یک اینکه عرفا عقلا تشفی نسبت به این شخص ندارند، برای چی تشفی کنند؟ لذا حکم عقلا نشان میدهد متجری و عاصی فرق دارند و دو اینکه همدانی ص ۴۳ میگوید در مورد مولی هم میبینیم که برخی از مولی تربیت یافته هستند و از تشفی خود را تخلیه کرده اند ولی با این حال میبینیم این ها فرق میگذارند

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (۵) کذا فی (ل) و (م) و نسخه بدل (ص)، و فی غیرها: «الذم» بدل «العقاب».

^۳ (۶) کذا فی (ر) و (ل) و (م)، و فی غیرها: «تأكده».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱

تفصیل صاحب الفصول فی التجربہ^۱

قول صاحب فصول: این تفصیل، قول چهارم در مساله است، دیدید که صاحب غوامض ۵ قول کرده بود ولی ما یک تفصیلش را نپذیرفتیم ((تفصیل علامه)) و ۴ قولی شدیم، این قول صاحب فصول را میگویند قول بالوجه والاعتبارات برای اینکه نظر صاحب فصول را شرح دهم لا بد من مقدمات:

۱- شما در اصول فقه ص ۸۵ بحث توصلی و تعبدی را دیدید مرحوم مظفر فرمود تعبدی آن واجبی است که صحتش مشروط است به قصد قربت لذا اگر با قصد قربت انجام نشود امرش ساقط نمیشود، در ص ۸۷ هم گفت که این قصد قربت به نظر خیلی ها به معنای قصد امتثال بود، ولی واجب توصلی مجرد تحققش به هر نحوی که باشد حتی در کمال ریا، مسقط امر است یعنی شما در کمال ریا هم لباس را بشوئید این امری که میگوید نجاست را پاک کن ساقط میشود

۲- در ص ۲۳۸ اصول فقه ملاحظه فرمودید که فرمود که حسن و قبح به معنای سوم اقسامی دارد: الف - ذاتی: گفت بعضی موضوعات هست که نسبت به حسن و قبح حالت علیت دارند و فرمود علیت هم یعنی به هیچ وجه قابل انفکاک از حسن و قبح نیستند لذا تعبیر ذاتی را هم به کار برد مثلا حسن برای عدل که هر جا و هر زمانی عدل باشد، حسن هم هست، و از آن طرف هر جا ظلم باشد، قبح هم هست

ب - اقتضا: فرمود بعضی موضوعات هستند که اگر عنوان خاصی طاری و عارض بر این ها نشود به طبیعت خودشان اقتضای حسن و قبح دارند مثلا حسن برای صدق و قبح برای کذب که اینها خودشان باشند و خودشان اقتضای حسن و قبح دارند ولی این حسن و قبح، ذاتی نیست چون اگر عنوانی طاری شود مثلا بشود صدق ضار اینجا این حسن تبدیل به قبح میشود یا اگر بشود کذب نافع این قبح تبدیل به حسن میشود

ج - لا اقتضا و لا علیة: آن عناوینی که خودشان باشند و خودشان نمیتوانیم بگوییم حسن است یا قبیح، یعنی اقتضا را هم ندارد فضلا عن علیة، مثل ضرب که نسبت به حسن و قبح لا اقتضا است اگر برای تادیب باشد میشود حسن و اگر برای اذیت باشد میشود قبیح و یک وقت هایی هم ممکن بود نه حسن داشته باشد نه قبح مثل ضرب علی غیر ذوی الارواح

با این ۲ مقدمه میرویم سراغ نظر صاحب فصول:

صاحب فصول فرموده نه آن دسته ای که گفتند متجری مطلقا استحقاق عقاب دارد درست گفته اند و نه آن هایی که گفتند مطلقا استحقاق عقاب ندارد درست گفته اند و حرف هر دو گروه ناروا است ((البته از فرمایشاتش واضح است که با کسی که مثل شیخ توقفی هست هم مشکل دار میشود)) حالا چرا حرف های این ها ناروا است؟؟ به خاطر اینکه وقتی میرویم سراغ مثال های بحث تجری میبینیم در بعضی موارد متجری استحقاق عقاب ندارد و در بعضی موارد متجری استحقاق عقاب دارد و در همین موارد هم که استحقاق عقاب دارد، استحقاقش در یک

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

درجه و سطح نیست لذا گفته اند صاحب فصول کسی است که قائل است به قول بالوجه و الاعتبارات، برای اینکه بحث ایشان واضح شود ۵ مثال میزنم:

۱- شخصی قطع دارد به کفر عمرو و قطع دارد به حرمت دفنش بعد تجری میکند و این را دفن میکند، این یک مثال برای تجری و یک قسم از تجری

۲- شخصی قطع به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت دارد و تجری میکند و نماز جمعه شرکت میکند و بعد مشخص میشود که حکم واقعی نماز جمعه در عصر غیبت وجوب است

۳- شخصی قطع پیدا میکند که اکل برای جنب حرام است و تجری میکند و در حال جنابت اکل میکند و بعد منکشف میشود که حکم واقعی این اکل کراهت بوده

۴- شخصی قطع پیدا میکند به حرمت النظر الی الامراه التی یرید نکاحها بعد تجری میکند و نگاه میکند و بعد مشخص میشود حکم واقعی این نگاه کردن اباحه است

۵- قطع پیدا میکند به حرمت تعجیل دفن میت بعد تجری میکند و در دفن میت تعجیل میکند بعد مشخص میشود حکم واقعی تعجیل دفن استحباب بوده است

مرحوم صاحب فصول میفرماید در تمامی اقسام تجری ما یک جهت واقعی داریم و یک جهت ظاهری که جهت واقعی به تفسیر شاگردان شیخ و مرحوم نایینی در فوائد یعنی حکم واقعی آن فعل انجام شده و جهت ظاهری یعنی همین حکم فعل تجری، یعنی همان حکم مخالفت متجری با قطعش، میگوید در هر تجری ای این دو جهت وجود دارد و اگر شما میخواهید حکم کنید به استحقاق یا عدم استحقاق عقاب متجری این ۲ جهت را باید با هم لحاظ کنید ولی آقایان از این ۲ جهت غفلت کرده اند و کسانی که گفته اند مطلقا استحقاق عقاب و همچنین کسانی که گفته اند مطلقا عدم استحقاق به این ۲ جهت دقت نکرده اند، به تصریح آخوند در درر ۴۲ و سید صاحب عروه ۱ ص ۸۸ مرحوم صاحب فصول قائل است به کسر و انکسار، میگوید این جهت واقعی و ظاهری باید کسر و انکسار بشود تا حکم متجری مشخص شود

حالا من روی مثال های خودمان پیاده میکنم:

۱- شخصی قطع دارد به کفر عمرو و قطع دارد به حرمت دفنش بعد تجری میکند و این را دفن میکند، این یک مثال برای تجری و یک قسم از تجری، در اینجا چون دفن واجب توصلی است و واجب توصلی هر گونه اتفاق بیافتد حتی به وجه تجری مسقط امر است فلذا این شخص یک واجب توصلی انجام داده و صاحب فصول قائل میشود در کسر و انکسار بین این جهت واقعی و جهت ظاهری در این تجری به عدم استحقاق عقاب مطلقا یا در بعضی موارد چون این شخص دفن کننده یک واجب توصلی انجام داده

۲- شخصی قطع به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت دارد و تجری میکند و نماز جمعه شرکت میکند و بعد مشخص میشود که حکم واقعی نماز جمعه در عصر غیبت وجوب است، در اینجا نماز، واجب تعبدی است و مشروط به قصد قربت و چون متجری قصد قربت نداشته لذا واجبی از او سر نزده پس در کسر و انکسار جهت ظاهری میچربد و استحقاق عقاب دارد

۳- شخصی قطع پیدا میکند که اکل برای جنب حرام است و تجری میکند و در حال جنابت اکل میکند بعد منکشف میشود که حکم واقعی این اکل کراهت بوده، در اینجا متجری مستحق عقاب است چون جهت واقعی کراهت بوده و با جهت ظاهری هم جمع میشود پس اینجا استحقاقش از مثال چهارم و پنجم هم بیشتر است و در خود این جایی که جهت واقعی کراهت است هم ما کراهت شدیده و خفیفه داریم پس بالوجه والاعتبارات در خود این حالت ها هم عقاب زیاد و کم میشود

۴- شخصی قطع پیدا میکند به حرمت النظر الی الامراه التي یزید نکاحها بعد تجری میکند و نگاه میکند و بعد مشخص میشود حکم واقعی این نگاه کردن اباحه است، این جا استحقاق عقاب دارد ولی از مثال سوم کمتر است

۵- قطع پیدا میکند به حرمت تعجیل دفن میت بعد تجری میکند و در دفن میت تعجیل میکند بعد مشخص میشود حکم واقعی تعجیل دفن استحباب بوده است، در اینجا استحقاق عقاب دارد چون که حد مصلحت راجعی که در مستحب است نمیتواند مفسده تجری را به صفر برساند البته استحقاق عقاب این شخص کمتر از مثال سوم و چهارم است، و مستحبات هم اکیده و خفیفه دارند پس در خود اینجا هم بالوجه و الاعتبارات اگر مثلا استحباب شدیده باشد عقاب متجری کمتر است

جلسه سی و چهارم

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱

نظر صاحب فصول را دیروز تقدیم محضر کردیم فقط متنش ماند که بخوانیم خلاصه اینکه فرمودند نزد من قبح تجری ذاتی نیست لذا قائل شدند که قبح تجری یختلف بالوجه والاعتبار که وجه و اعتبارش دیروز گذشت متن:
[تفصیل صاحب الفصول فی التجری:

هذا، و قد يظهر من بعض المعاصرين^۱ التفصیل فی صورة القطع

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۴۲

بتحریم شیء غیر محرّم واقعا، فرجّ استحقاق العقاب بفعله، إلّا أن یعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القربة، فإنّه لا یبعد عدم استحقاق العقاب علیه)) (ادامه در صفحه بعد))

Commented [LC155]: در فصول ۴۳۱ و ۴۳۲ میتونید ببینید البته مرحوم شیخ برخی وقت ها برخی عبارات را جا به جا کرده لذا اصل عبارت را ببینید خالی از لطف نیست

Commented [LC156]: ببینید من دیروز ۵ تا مثال زدم همه رو بر اساس همین زدم، یقین پیدا میکند به چیزی که در واقع محرم نبود یعنی در واقع یا واجب توصلی بود یا واجب تعبدی بود و یا مستحب بود و یا مکروه و یا مباح
سوالی که هست این است که آیا تجری فقط آنجایی است که انسان به تحریم چیزی اعتقاد پیدا کنه؟ نه این فقط صرف یک مثال است از جانب صاحب فصول رک او ثقی ۱ ص ۸۲ ثم ان ظاهر کلامه....
رک به بحر ۱ ص ۸۱ میگوید این از باب مثال است بهترین شاهدش هم این است که وقتی پاراگراف بعد مثال میزند مثالش برای وجوب است

Commented [LC157]: هر کسی در این رُجَحْ خوب فکر کند به این نتیجه میرسد که صاحب فصول اقتضایی است و قبح را برای تجری به نحو اقتضا قبول دارد، خب دلیل ترجیح چیه؟ این است که او قبح را برای تجری اقتضایی میداننده به نحو لا اقتضا و لا علیّه، نکته بعد اینکه اصلا عبارت صاحب فصول این نیست بلکه شیخ عبارت صاحب فصول را تغییر داده ایشان در فصول دارد که فلا یبعد استحقاقه العقوبه بفعله، خب شما میدانید دیگر تعبیر لا یبعد معنای خاص خودش را دارد از این عبارت هم به خوبی به دست می آید که صاحب فصول اقتضایی است

Commented [LC158]: شیء

Commented [LC159]: یک مورد استثنا میشود و آن هم جایی است که در حقیقت آن فعل، واجب توصلی باشد که این میشود مثال اول دیروز ما، عبارت قبل ((فرجّ استحقاق...)) مثال های ۲ و ۳ و ۴ و ۵ بود.

Commented [LC160]: واجب توصلی

Commented [LC161]: این همان جایی است که دیروز عرض کردیم که استحقاق عقاب ندارد ولی گفتیم ظریف ترش را در متن خواهیم گفت که تعبیر صاحب فصول لا یبعد است چون از راه کسر و انکسار رسیده

^۱ (۷) هو صاحب الفصول، كما سیأتی.

مطلقاً و فی بعض الموارد؛ نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية؛ فإن قبح التجری عندنا لیس ذاتیاً، بل یختلف بالوجه و الاعتبار.

فمن اشتبه علیه مؤمن ورع عالم بکافر واجب القتل،.....((ادامه در صفحه بعد))

[LC162] Commented: رک غوامض ۱ ص ۱۸۴ و اعتمادی ۱ ص ۲۵ که فرموده اند مطلقاً یعنی هر جا که تجری مصادفت پیدا کند با امتثال واجب توصلی در تمام مواردش یعنی چه در این کسر و انکسار مصلحت و حسن واجب توصلی اقوی باشد و چه مساوی باشد و چه کمتر باشد از مفسده و قبح تجری، البته این مساله برای شما سوال ساز است چون که مرحوم صاحب فصول قائل بود به کسر و انکسار، اگر حسن واجب توصلی اقوی است و اگر مساوی است این دو تا قابل پذیرش است که در مجموع بگوییم عدم استحقاقش بعید نیست ولی وقتی حسن واجب توصلی کمتر از مفسده تجری باشد ما چطور قائل شویم به لا یبعد؟ لذا بعدش مینویسد او فی بعض الموارد یعنی این دو حالت باشد که یا مصلحت واجب اقوی باشد یا دیگر حداکثر مساوی باشندو نظر خود صاحب فصول هم همین است دلیلش هم خط آخر این صفحه، که عبارت یمن ان یراعی خوب بیان میکند که نظر صاحب فصول فی بعض الموارد است که آن جا بیان میکنیم

[LC163] Commented: رک فوائد ۳ ص ۴۰ و ۵۰

[LC164] Commented: دلیل لا یبعد

[LC165] Commented: رک قلاند ۱ ص ۶۶ رابینیند که میگه منظور از این معارضه، معارضه مصلحت واقعیه ای است که در واجب توصلی وجود دارد با مفسده ای که در تجری وجود دارد

[LC166] Commented: نتیجه

[LC167] Commented: که یکی از اشکالات شیخ انصاری به همینجاست، شیخ در اشکال اولش میخواد ثابت کند که نخیر قبح تجری ذاتی است، مطلب بعد اینکه ببیند تعبیر یختلف بالوجه والا اعتبار هم با اقتضا سازگار است کما اینکه مظفر در ص ۲۴۰ نوشت ما کان عرضنا ((اقتضایی)) فانه یختلف بالوجه و الاعتبار و عمدتاً هم بین اصولی ها برای اقتضا به کار میرود چون گفتیم مثلاً کذب خودش باشد و خودش اقتضای قبح دارد ولی بالوجه و بالا اعتبار ممکن است خمن شود یعنی مختلف شود مثلاً بشود کذب نافع و ما معتقدیم خلافاً للشیخ الانصاری که نظر صاحب فصول هم همین بوده که تجری مثل کذب است مگر اینکه این تجری یک عنوانی کنارش بیاید یعنی واجب توصلی که این عنوان واجب توصلی نقش نافع را بازی میکند در کنار کذب، ولی شیخ انصاری در اشکال دومی که به صاحب فصول میکند این فهمیده میشود که شیخ انصاری فهمش این بود که صاحب فصول لا اقتضا و لا علیه است، البته لا اقتضا و لا علیه هم با وجوه و اعتبار جمع میشود گرچه رایج نیست در کتاب اصولی

[LC168] Commented: حالا مثال میزنند ببینید الان در اینجا یقین خورده به وجوب لذا بالا که گفت معتقد تحریمه از باب مثال بود

فحسب أنه ذلک الکافر و تجرّی فلم یقتله، فإنه لا یستحقّ الذمّ علی هذا الفعل عقلا عند من انکشف له الواقع، و إن کان معذورا لو فعل.

و أظهر من ذلک: ما لو جزم بوجوب قتل نبیّ أو وصیّ، فتجرّی و لم یقتله.

أ لا ترى: أنّ المولی الحکیم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له، فصادف العبد ابنه و زعمه ذلک العدوّ فتجرّی و لم یقتله، أنّ المولی إذا اطّلع علی حاله لا یذمه علی هذا التجرّی، بل یرضی به و إن کان معذورا لو فعل.

و کذا لو نصب له طریقا غیر القطع إلى معرفه عدوّه، فأدّی الطريق إلى تعین ابنه فتجرّی و لم یفعل.

فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۴۲

و هذا الاحتمال^۱.....

شرح: بعضی از محشین گفته اند که این عبارت جواب سوال مقدر است اما من عرض میکنم که ضرورتی ندارد این عبارت را جواب سوال مقدر بگیریم البته اگر بگیریم هم اشکال ندارد ولی به نظر ما عبارت تحمل این را دارد که استیناف بیانی نباشد، اینگونه که بگوییم این مربوط است به کذا ((عبارت قبل)) که در عبارت قبل فرمود اگر مولى به عبدش گفت از این طریق ((مثلا شهادت ۲ عادل)) اگر رسیدی که کسی دشمن من است او را بکش و ۲ عادل گفتند فلانی دشمن مولاست و عبد تجری کرد و مخالفت با اماره کرد و فلانی را نکشت بعد آن شخصی که ۲ عادل گفته بودند دشمن مولاست پسر مولا در آمد گفتیم در اینجا ذمی نیست و لایبعد اینکه استحقاق عقاب نباشد، حالا صاحب فصول میگوید این احتمال که خطا در طریق (۲ عادل اشتباه شهادت بدهند) اتفاق بیافتد به اضافه این احتمال که فعل متجرى به خلاف مظنون دربیاید یعنی مثلا در مثال ما آن فرد که عدلین شهادت داده بودند دشمن مولاست پسر مولا دربیاید، شما را به اشتباه نیندازد که شما طرق را بگذارید کنار ((دیگر به اماره عمل نکنید)) به خاطر اینکه بگویید در این احتمالات ذم و عقاب نیست، صاحب فصول میگوید یک وقت از این کار ها نکنید چرا؟؟ من این گونه بیان میکنم که شما در اصول فقه در تصحیح جعل امارات خواندید ص ۳۹۷ که گفتیم اگر اماره ای جعل بشود این اماره یا مطابق واقع است که فهو المطلوب و به تعبیر مرحوم مظفر مصلحت واقع حاصل میشود، و یا اینکه مطابق واقع نیست که در این صورت گفتیم که فرد عمل کننده به این اماره معذور است چون عمل کرده است طبق ادله ای که حجیت بخشی کرده اند امارات را، گرچه مرحوم مظفر فرمود این فرد مصلحت واقع را درک نخواهد کرد ((البته خواهیم رسید که در همین بحث تصحیح جعل امارات شیخ انصاری با مصلحت سلوکیه در صدد رساندن این معذور به مصلحت واقعیه بر خواهد آمد))، لذا صاحب فصول میگوید اگر به

[LC169] Commented: در سیوطی خواندید که حسیب به معنای علم و قطع هم میآید و این حسب به معنای ظنّ نیست

[LC170] Commented: در عبارات قبل فرمود لا یبعد برای عقاب نداشتن چون تجری در حرام بود ولی اینجا میفرماید لا یستحق چون تجری در واجب است

[LC171] Commented: ترک قتل

[LC172] Commented: عرض کردم دیروز که ملاک صاحب فصول روی وجدان میچرخد و اینجا هم میگوید الان شما باشید چه میگویید به این متجرى افرین میگویید یا ذم میکنید؟

[LC173] Commented: گرچه اگر تجری نمیکرد و این آقا را میکشت معذور بود چون حجیت قطع ذاتیه است و این ان کان معذورا ها را مینویسد برای این که مقدمه چینی کند برای عبارتۀ هذا الاحتمال حیث یتحقق.....

[LC174] Commented: اینجا میخواهد بگوید درجات استحقاق عقاب هم کم و زیاد میشود مثلا اگر شخص نبی و وصی باشد و کشته نشود استحقاق ثوابش بیشتر از جایی است که فرد عادى باشد

[LC175] Commented: ترک قتل مومن

[LC176] Commented: وجدان

[LC177] Commented: به معنای علم نه ظن مثل حسب

[LC178] Commented: میگوید تجری فقط در جایی که قطع باشد نیست بلکه تجری در جایی که مخالفت باحجت باشد نیز میتواند باشد مثلا مخالفت با ظن معتبر

[LC179] Commented: اماره

[LC180] Commented: مثلا شهادت دو عادل

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

اماره عمل کنید همیشه معذور هستید ولی در تجری فقط موقعی ذم نیست که مظنون شخص خلاف واقع در بیاید یعنی همیشه اینطور نیست که تجری به عدم ذم برسد پس شما کاری کنید که همیشه معذور باشید یعنی به طرق عمل کنید، و بحر میفرماید که اصلا این حکم عقل است یعنی همان دفع خطر محتمل یا مظنون یعنی عقل میگوید چون احتمال دارد مظنون مطابق واقع باشد)) یعنی مثلا در مثال ما آن فرد که عدلین شهادت داده اند که دشمن مولاست واقعا دشمن مولا در بیاید)) شما به اماره عمل کن تا معذور باشی، پس اینطور که ما بیان کردیم لزومی ندارد عبارت جواب سوال مقدر باشد

متن:

و هذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجرى لا يجديه إن لم يصادف الواقع؛ و لذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب؛ لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإنّ المظنون فيه عدمها.

و من هنا يظهر: أنّ التجريّ على الحرام فى المكروهات الواقعيّة أشدّ منه فى مباحاتها، و هو فيها أشدّ منه فى مندوباتها، و يختلف باختلافها ضعفا و شدّة كالمكروهات،

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۲

و يمكن أن يراعى^۱.....

شرح: این همان جایی است که عرض کردم نشان میدهد نظر صاحب فصول فی بعض الموارد است نه مطلقا، میفرماید من یک مورد را استثنا کردم گفتم در این موارد بعید نیست که تجری استحقاق عقاب نداشته باشد آن مورد در جایی بود که فی الواقع فعلی که متجری انجام میدهد واجب توصلی باشد ولی در همینجا هم باید میزان و ملاک حسن واجب توصلی را مراعات کرد و با قبح تجری سنجید، اگر قبح تجری به میزانی است که بر حسن واجب توصلی میچربد باید قائل به استحقاق عقاب متجری شویم اگر چه در واقع یک واجب توصلی انجام داده است، پس باید قائل شویم که عدم استحقاق عقاب در جایی که فعل متجری در واقع واجب توصلی باشد در بعضی موارد است نه در همه موارد ((مطلقا)) و آن بعض موارد شامل ۲ جا میشود یکی در جایی که حُسن واجب توصلی بیشتر باشد و یکی اینکه لا اقل حسنش مساوی با قبح تجری باشد((در جایی هم که مساوی است چون عرف میگوید بالاخره یک واجب توصلی انجام داده قائل به عدم استحقاق عقاب میشویم))

[LC181] Commented: من این احتمال را براساس عبارت بحر تصویر کردم ۱ص ۸۲ نه آن چیزی که صاحب غوامض در ۱ص ۱۸۹ گفته که به خطا رفته

[LC182] Commented: به خاطر اینکه لا یجدى

[LC183] Commented: عمل

[LC184] Commented: در هر صورت معذوری

[LC185] Commented: تجری

[LC186] Commented: سلامت

[LC187] Commented: تجری

[LC188] Commented: الواقعيه

[LC189] Commented: تجری بر حرام

[LC190] Commented: مباحات واقعيه

[LC191] Commented: تجری

[LC192] Commented: مندوبات واقعيه، و منظور مندوب توصلی است نه مندوب تعبدی كما صرح به بحر ۱ص ۹۲

[LC193] Commented: این ضمیر را برخی زده اند به امور واقعيه که غلط است و ضمیر میخورد به مندوبات

[LC194] Commented: این کالمکروهات نشان میدهد که ضمیر باختلافها باید بخورد به مندوبات

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

متن:

و يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعيّة

فرائد الأصول، ج ١، ص: ٤٣

ما هو الأقوى من جهاته^١ و جهات التجري^٢ انتهى كلامه، رفع مقامه.^٣

در انتها حضرت استاد دام ظلّه فرمودند که این مطالبی که صاحب فصول میفرماید ثبوتاً گفتنی است ولی اثباتاً عقل نمیتواند این ملاکات و کمی یا زیادی حسن و قبح را تشخیص دهد و اگر هم بگویید از بیانات شرعی به دست میآوریم عرض میکنیم که ما در اصول مظفر در بحث تعارض عرض کردیم که نمیشود از بیانات شرعی به دست آورد فراجع.

Commented [LC195]: میزان و حد

Commented [LC196]: واجب واقعی

^١ (١) الفصول: ٤٣١ - ٤٣٢.

^٢ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.

جلسه سی و پنجم

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۳

«المناقشة فی تفصیل صاحب الفصول:»^۱

اقول یرد علیه

قبل از این که وارد درس امروز شوم عرض کنم که دیروز در عبارت داشتیم که المظنون فیه عدم السلامه که ضمیر در فیه را میتوانید به ترک هم بنزید که در عبارت قبلش است: بخلاف ما لو ترک العمل به، و من هنا يظهر را هم میتوانید بنزید به اینکه قبح تجری عندنا لیس ذاتیا

مناقشه اول:

مناقشه اول این است که شما فرمودید قبح تجری ذاتی نیست ولی ما میگوییم ذاتی است و به تعبیر آخوند در ص ۴۲ ذاتی یعنی لا یختلف و لا یتخلف مثل رابطه ظلم برای قبح، شیخ در عبارت کتاب اینگونه مرقوم فرموده اند که ما آن چیزی که صاحب فصول گفته را منع میکنیم یعنی میگوییم قبح تجری ذاتی است چرا؟ لان التجری علی المولی قبیح ذاتا، لذا از معاصرین اشکال کرده اند که این چه دلیلی است؟ این که عین مدعی است، و گفته اند که شیخ اینجا مصادره به مطلوب کرده است و دلیلی نیاورده و از عبارات بعدش هم دلیلی در نمی آید لذا شیخ برای ادعای خود در این عبارت دلیل نیاورده است اما ما با این معاصرین مخالفیم چرا؟ به خاطر بحر، میرویم سراغ بحر و عبارت را حل میکنیم ص ۸۳ میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۳

التجری علی المولی ممّا یستقلّ العقل بقبحه ذاتا،^۲

میفرماید استاد ما دلیل دارد که میگوید تجری قبیح است چون از مواردی است که عقل مستقلا حکم دارد که قبیح است، اتفاقا این فرمایش بحر تایید هم دارد و تاییدش این است که شیخ در صفحه بعد عبارتی دارد وقتی میخواهد جواب یک ادعایی را بدهد میگوید لان العقل مستقل حالا میگویید این رو از کجا ثابت میکنی؟ عرض میکنم از این که شیخ فرمود کالظلم، این تشبیه در مقام تعلیل است یعنی همانطوری که قبح ظلم ذاتی است و

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

جهت محسنه ای بر آن نمیتواند عارض شود همانطور قبح تجری هم ذاتی است لذا جهت محسنه نمیتواند بر آن عارض شود بعدش میفرماید ((بر اساس نسخه موجود)) که بلکه تجری از اقسام ظلم است یعنی ظلم بر مولی است، در همین رابطه عبارت بحر را ببینید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۳

لأنّ الظلم عبارة عن فعل ما لا يجوز بالنسبة إلى المظلوم، و من المعلوم أنّ التجري على المولى كمعصيته ممّا العقل بكونه ظلماً عليه، من حيث إنّ حقّ المولى على العبد أن يطيعه و ينقاد، و ليس الظلم عبارة عن خصوص الضرب أو الشتم أو أكل مال الغير بغير حقّ، حتى يقال بعدم شموله للتجري على معصية المولى^۱

لذا شیخ با این بیان ثابت کرد که قبح تجری ذاتی است پس کسانی که گفتند شیخ مصادره به مطلوب کرده به غلط رفته اند.

اما عده ای دیگر از معاصرین گفته اند که شیخ مصادره به مطلوب نکرده است ولی دلیل شیخ را این عبارت قرار داده اند: فی مقابله الانقياد یعنی گفته اند که شیخ میگوید چون انقیاد حسنش ذاتی است باید مقابلش که تجری است هم حسنش ذاتی باشد و گفته اند این دلیل شیخ است، ما با این فرمایش هم مخالفیم چرا که اگر این را به صاحب فصول بگویید میگوید من حسن انقیاد را هم بالوجوه والاعتبار میدانم و معنی ندارد شیخ در مقابل صاحب فصول چنین دلیلی بیاورد بلکه شیخ انقیاد را آورده که بگوید که مقابل تجری هم ذاتی است چون کالعدل است بل هو من اقسام العدل به همان وزان مقابلش یعنی تجری .

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۳

أقول: يرد عليه:

أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً؛ لأنّ التجري على المولى قبيح ذاتاً - سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً^۲ كالظلم، بل هو قسم من الظلم، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، و في مقابله الانقياد لله سبحانه و تعالى، فإنّه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة^۳.

[LC197] Commented: برخی گفته اند این عبارت شیخ مصادره به مطلوب است

[LC198] Commented: در مورد این عبارت برخی از معاصرین گفته اند که نسخه حاشیه درست است که اصلاً این عبارت داخل نیست به خاطر این که شیخ در ص ۳۹ نوشت که مذمت بر منکشف است نه کاشف پس اینکه در اینجا نوشته نفس الفعل، این مخالف مبنای خودش است، اما جواب این آقایان این است که شیخ این مطلب را با توجه به اختلاف مبانی فرموده یعنی سواء كان لنفس الفعل على مذهب المشهور او لكشفه عن كونه جريئاً على مذهبا، و این هم یک توجیه نیست بلکه یک روال است چون نقطه تمرکزش روی ذاتی بودن است و به این مطلب سید صاحب عروه ص ۸۷ و قلاند ص ۶۶ و اوئی ص ۸۶ تصریح کرده اند

[LC199] Commented: تشبیه در مقام تعلیل

[LC200] Commented: بلکه یک قسمی از ظلم است به خاطر بیانی که از بحر عرض کردیم

[LC201] Commented: حالا که ذاتی شد دیگر نمیتواند آن جهت محسنه ای که در واجب توصلی بود بر آن عارض شود

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ (۲) لم ترد عبارة «سواء» إلى - جريئاً في (فا) (ل) و (م).

^۳ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

نکته عبارت:

این عبارت یک اشکال اساسی دارد و آن هم اینکه خود شیخ در ص ۳۹ از کسانی شد که فرمود تمام مذمت ها بر فعل است نه فاعل بعد اینجا میگوید که تجری از اقسام ظلم است و ظلم صد درصد محرم شرعی است و مربوط به فعل است پس این که بگوید تجری از اقسام ظلم است با مبنای خودش نمیخواند البته توجه داشته باشید که این اشکال در مورد این عبارت که فرمود تجری کالظلم است وارد نیست چون تشبیه است و در تشبیه یک وجه شبه کافی است یعنی مرتکب هم در ظلم و هم در تجری خبث باطن دارد، ولی این اشکال در مورد بل هو قسم من الظلم وجود دارد لذا صاحب بحر ص ۸۳ میگوید بله این را نمیشود درستش کرد بعدش هم میگوید عده ای خواسته اند اینگونه از استاد ما دفاع کنند که :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۳

و دعوی إمكان القول بكونه من قبیل المعصیة فی كونه ظلما علی المولی و عدم كونه حراما من حیث تحققه بالقصد المجرد أيضا، بل حقیقته متقومة به دائما كما ترى، ضرورة أن القصد أيضا من الأفعال المتعلقة للتكلیف، غاية الأمر كونه من أفعال القلب لا الجوارح فتأمل^۱.

میگوید عده ای اینطور دفاع کرده اند که شیخ اینجا فقط از این جهت که قبح هر دو ذاتی است گفته است قسم من الظلم وگرنه خود شیخ التفات دارد که ظلم از افعال جوارحی است و تجری چون برگشتش به قصد است از افعال جوارحی است لذا این فرق را دارند، صاحب بحر میفرماید این دفاع هم تمام نیست به این دلیل که قصد هم از مقوله افعال است آخرش میتوانی بگویی فعل قلبی است وگرنه فعل است.

اما رک وسیله الوسائل فی شرح الرسائل ص ۲۸ میفرماید در بعض نسخی که قرائت شده بر شیخ خود شیخ بر روی این عبارت بل هو قسم من الظلم خط کشیده است. و میگوید این هم که گفته کالظلم تشبیه است نه تمثیل پس از این جهت اشکالی به شیخ نیست. خب این مطلبی است که ایشان فرموده و ایشان از اکابر علماست و حرف بدون تحقیق نمیزند

مطلب بعد اینکه استاد ما آقای موسوی درچه ای دام ظلّه در درس میفرمودند که بنده این مطلب را از آیت الله العظمی شبیری سوال کردم که شیخ چگونه تجری را قسمی از ظلم دانسته در حالی که در قبح فعلی اشکال دارد

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

ایشان جواب داده بودند که بنده از کسانی هستم که قائلم بر صفات هم ظلم بار میشود و اگر شیخ هم چنین مبنایی داشته باشد عبارتش اشکال ندارد

در مورد این مناقشه اول رک اوثق ۱ ص ۸۳ و ۸۵ تعلیقه ۳۴ و ۸۶ تعلیقه ۳۶

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۳

و ثانياً.....

مناقشه دوم:

ما معتقدیم که شیخ در این مناقشه دوم میخواهد ۲ اشکال را مطرح کند یک اینکه بفرماید اگر ذاتی بودن قبح تجری را قبول نداری لا اقل قبول کن که قبح تجری اقتضایی است، چرا باید قبول کنی؟ ((در کتاب نیست ولی بحر و اوثق فرموده اند)) برای همان کالظلم در عبارت قبل، با همان بیانات دیگه لا اقل باید قبول کنی که تجری قبح اقتضایی دارد، البته ما قائلیم که چنین اشکالی بر صاحب فصول وارد نیست چون عبارات ایشان به خوبی نشان میدهد که اقتضا را قبول دارد ولی شیخ از عبارات او اینطور فهمیده که او لا اقتضایی است دوم اینکه شیخ میخواهد بگوید حالا که باید اقتضا را قبول کنی، من با همین مبنا هم به تو اشکال میکنم

البته بعضی از معاصرین برای این که بگویند شیخ ملتفت بوده که صاحب فصول اقتضا را قبول دارد آمده اند گفته اند که شیخ فقط این اشکال دوم را خواسته مطرح کند و اصلاً اشکال اول مد نظرش نبوده، ولی ما این را قبول نداریم دلیلش هم عبارات خود شیخ ((در متن خوانی اشاره میشود)) و عبارات بحر است

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۴

فلذا ذکر دام ظلّه أن التجری لو سلّم أنّه لیس علّه تامّة للقبح کالظلم فلا أقلّ من أن یكون مقتضیا له کالکذب فجعله ممّا لا یقتضی بالنظر إلی ذاتها شیئاً ممّا لا وجه له^۱

متن:

Commented [LC202]: این لا اقل بار معنایی مشخصی دارد پس معلوم است که شیخ اینگونه فهمیده که صاحب فصول لا اقتضایی است که میگوید لا اقل اقتضا را قبول کن

^۱ (۳) فی (ر) و (ص) زیادة: «أنّه».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۳ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

فرائد الأصول : ج ۱ ؛ ص ۴۳

و ثانياً! لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة، لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة، و ليس ممّا لا يعرض له في نفسه حسن و لا قبح إلّا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه.

و بعبارة اخرى: لو سلمنا عدم كونه علّة تامّة للقبح كالظلم، فلا شكّ في كونه مقتضياً له كالكذب، و ليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها و لا قبحها^۱

فرائد الأصول : ج ۱ ؛ ص ۴۳

و حينئذ^۲

شيخ اینجا اشکال دومی که متوجه است به صاحب فصول در مناقشه دوم را مطرح میکند که حالا که باید لا اقل اقتضا را قبول کنی ما با همین هم به تو اشکال میکنیم اول یک خطی مطلب را عرض میکنم بعد توضیح میدهم:

شيخ ميخواهد بگويد در اقتضا يعني مثلاً در مثل کذب آن جهت محسنه ای کارساز است که معلوم باشد در نزد کاذب مثلاً کاذب بداند که این دروغش نفعی دارد فلذا در بحث ما هم اگر قائل به اقتضا شویم جهت محسنه ای کار ساز است که معلوم عند المتجری باشد نه جهت محسنه واقعیه بدون معلوم بودن نزد متجری

تفصیل: اما بیان تفصیلی اش را از بحر ۱ ص ۸۴ و ۸۵ عرض میکنم و از اصول مظفر هم اضافه خواهم کرد : ایشان میفرماید که استاد ما یعنی شیخ انصاری بحث تجری را یک بحث عقلی میدانست کما اینکه در ص ۳۹ فرمود، خب وقتی مساله عقلی شد میرویم ببینیم که عقل کجا حکم دارد ؟ یاد آوری میکنم از اصول فقه که میگفتیم عقل وقتی میخواهد حکم کند یعنی درک باید درکش اینگونه باشد که مصلحت نوعیه را به صورت نوعی درک کند آن وقت اگر اینگونه درک کرد بیاید بگوید که عدل حُسن است پس بالوجدان درک عقل متفرع بر التفات و علم است مثلاً اگر عقل ملتفت مصلحت نوعی نیست چگونه میخواهد حُسن عدل را درک کند؟؟ پس حکم عقل دائر مدار علم و التفات است، حالا به این اضافه کنید که شیخ بحث تجری را عقلی میدانند حالا اگر از راه کالظلم قبح اقتضایی برای تجری اثبات کردیم اگر عقل بخواند برای قبح اقتضایی مانعی را درست کند آن مانع هم باید به درک عقلی جهت حسن پیدا کند لذا درک متفرع بر علم است ،حالا میرویم سراغ مثالی که در واجب توصلی

[LC203] Commented: یعنی میخواهم جدل کنم وگرنه من که گفتم ذاتی است

[LC204] Commented: جهت محسنه علمیه

[LC205] Commented: در اقتضا است که قبح باقی است

[LC206] Commented: الان شيخ ميگويد اين تجری لا اقتضا نیست خب وقتی به یک نفر اشکال میکنی او باید این را قبول داشته باشد که لا اقتضا است بعد تو بگویی نخیر لا اقتضا نیست، این نشان میدهد شیخ از عبارات صاحب فصول اینگونه فهمیده که قائل به لا اقتضا است

[LC207] Commented: این نشان میدهد که عبارت مناقشه اول مصادره به مطلوب نبود چون این کالظلم را تکرار کرد و نشان میدهد این کالظلم دلیل است

[LC208] Commented: باز ميگويد لا اقتضا نیست ،خب اگر در نظر شيخ اين است که صاحب فصول لا اقتضا را قبول ندارد چرا ميگويد قبح تجری از قبيل لا اقتضا و لا علیه نیست، این چطور اشکال کردنی است، پس نشان میدهد که در نظر شيخ ،صاحب فصول قائل است به لا اقتضا بودن قبح تجری، البته ما گفتیم این درست نیست یعنی صاحب فصول قائل است به اقتضایی بودن قبح تجری و دلیلان هم عبارات صاحب فصول بود مثل همان عبارت رُجَح که دیروز عرض کردیم

^۱ (۳) في (ر) و (ص) زیادة: «أنه».

^۲ (۴) كذا في (ت)، (م) و (ه)، و في غيرها: «بملاحظة».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

زدیم یعنی دفن میت، آیا وقتی داشت دفن میکرد ملتفت بود به اینکه در واقع دارد واجبِ توصلی انجام میدهد که این جهت محسنه را عقل درک کند؟؟؟ خیر لذا عقل درکِ مانع نمیکند و فقط قبحِ اقتضاییِ تجری میماند و به خلاف آن چه که شما گفتید که بعید نیست که این جا ممثّلِ واجبِ توصلی در اثر کسر و انکسار عقاب نداشته باشد میگوییم که بلکه عقاب دارد چون عقل درکِ مانع نکرد و قبحِ تجری باقی ماند و جهت محسنه ای عارض نشد

ذهن شریفان باشد در اصول مظفر عرض کردم که عقلی مستقلا درک میکند که در سلسله علل باشد نه سلسله معالیل یعنی خودش درک مصلحت و مفسده کند نه این که اول شارع بیانی داشته باشد و به تبع آن عقل بیاید کشف مصلحت کند اصلا این عقلی که در سلسله معالیل است عقل منبع((از ادله اربعه))نیست و در قانون ملازمه وارد نمیشود لذا چون باید در سلسله علل باشد باید درک کند و درک هم متفرع بر علم است

عبارت خوانی: **فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۳**

و **حينئذ** فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام **جهة** يتدارك بها قبحه، **كالكذب** **المتضمن لإنجاء نبي**، عبارت تا اینجا خوانده شد و ناقص ماند

Commented [LC209]: حین اینکه قبح تجری اقتضایی شد

Commented [LC210]: جهت محسنه

Commented [LC211]: گفت کالکذب چون دارد در فضای سلمناپی بحث میکند

Commented [LC212]: آخرش این عبارت باید اضافه کنید ملتفتا لا اتفاقا و بلا توجه

جلسه سی و هشتم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۳

و من المعلوم أنّ ترك قتل المؤمن بوصف أنّه مؤمن.....

بحث در اینجا بود که شیخ انصاری در کلام صاحب فصول ۲ مناقشه کرد یک اینکه فرمود شما گفتید قبح تجری ذاتی نیست اما ما میگوییم که قبح تجری ذاتی است و در مناقشه دوم فرمود اولاً اگر قبول نمیکنی که قبح تجری ذاتی است لا اقل باید قبول کنی که اقتضایی است و دوماً حالا که باید قبول کنی اقتضایی است ما با همین اقتضایی بودن هم به تو اشکال میکنیم و آن اشکال این است که حالا که تجری اقتضای قبح دارد آیا جهت محسنه ای برای اینکه این قبح را تبدیل به حُسن کند وجود دارد؟ شیخ فرمود خیر چون جهت محسنه باید معلومه عند المتجری باشد و آن چیزی که معلوم نیست نه بر خودش حُسن بار میشود و نه میتواند محسنه باشد

قبل از اینکه عبارت کتاب را بخوانم باید مطالبی را عرض کنم

رک نایینی ۳ ص ۵۵ و ۵۴ میفرماید:

فوائد الاصول؛ ج ۳؛ ص ۵۵

و باب الحسن و القبح غیر باب المصلحه و المفسده التي لا دخل للعلم بها، فمجرد كون الفعل المتجری به ذا مصلحه واقعا لا یوجب تغییر قبح التجری بعد ما لم تكن المصلحه معلومه و لم يكن المكلف ملتفتا إلى وجوبه، ففي مثل هذا قبح التجری يكون على حاله^۲

و در اصول مظفر هم خواندید ص ۴۰۰ که:

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)؛ ص ۴۰۰

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.

؛ فَإِنَّا نَسْلَمُ أَنَّ الْأَحْكَامَ تَابِعَةٌ لِلْمَصَالِحِ وَ الْمَفَاسِدِ^۱ چه علم داشته باشید و چه علم نداشته باشید ولی همانطور که نایینی فرمود حسن و قبح متفاوت است با مصلحت و مفسده، در حسن و قبح، عقلی که میخواهد حکم کند به حسن یا قبح باید علم داشته باشد، گفتیم که درک، متفرع بر علم و التفات است

رک بحر ۱ ص ۸۴:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۴

فإذا ثبت كونه مقتضيا للقبح في نظر العقل، فلا معنى للحكم بعدم قبحه في مورد إلّا بانضمام ما يتدارك به قبحه من الحسن الفائق عليه أو المقاوم له، ضرورة أن المانع من الجهة العقلية ليس إلّا ما يكون من نسخها من حيث الثبوت من العقل حتى يتحقق التضاد والتمانع.

و من المعلوم المقرر في محلّه تفصيلا أن العقل لا يحكم بالقبح أو الحسن بالنسبة إلى عنوان إلّا بعد القطع به، و ليس للحكم العقلي واقعية كالحكم الشرعي يتبع العنوان الواقعي المعلوم عند الشارع مع عدم علم المكلف به، ضرورة أن الحكم ليس له واقعية بالنظر إلى نفس الحاكم حتى يحتمل ثبوته

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۸۵.

مع احتمال ثبوت موضوعه فضلا عما لو اعتقد عدم الثبوت^۲

رک بحر ۱ ص ۸۵ پاراگراف آخر:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۵

و من المعلوم عدم عروض الحسن للعنوان الواقعي إلّا مع العلم به^۳ درک عقل متفرع بر علم است

رک سید صاحب عروه ۱ ص ۸۷:

Commented [LC213]: وقتی قبول کردی که تجري اقتضای قبح دارد باید یک جهت محسنه ای بباد که در مقابل این قبح مقاومت کند و بر این قبح فائق شود

Commented [LC214]: حالا اگر تجري به حکم عقل قبح دارد، باید مانع یعنی آن جهت محسنه هم عقلی باشد و هم سنخ باشند تا بین قبح تجري و جهت محسنه کسر و انکسار پدید بیاد

Commented [LC215]: التفات ندارد؟؟؟؟ مظفر هم فرمود و عبارتش را خواندم که فرمود ما که در مورد حسن و قبح بحث میکنیم منظورمان در افعال اختیاریه است فرمود و لا یقنعان وصفا الا لهذا المعنى، خب وقتی باید فعل اختیاری باشد تا حسن و قبح بار شود چگونه میگویید در جایی که التفات وجود ندارد فعل این شخص متصف به حسن و قبح میشود در حالی که اگر علم نباشد که فعلش اختیاری نیست، مثلا در مثال خود صاحب فصول کسی که قطع پیدا کرد به اینکه کسی واجب القتل است و تجري کرد و او را نکشت اتفاقا آن شخص یک مومن بود که حفظ جاناش واجب بود، الا آن در اینجا اینگونه نیست که این متجري با علم به اینکه این شخص مومن است، جان این شخص را حفظ کرده باشد که بگویی فعلش اختیاری است تا حسن بار شود و جلوي قبح تجري مقاومت کند، مطلب بعد این است که این شخص متجري ممتنع است که هم علم به مومن بودن داشته باشد و هم علم به واجب القتل بودن، خب همین مطلب کافی است که بگوییم پس این متجري چون علم به مومن بودن نداشته پس فعلش که حفظ جان مومن بوده اختیاری نیست پس حسن نیست اما شیخ به این اکتفا نمیکند و روي عبارت دیگری از فصول دست میگذازد و آن عبارت . ان كان معذورا لو فعل است، به این صورت که میگوید آقای صاحب فصول تو خودت گفتی که در مثال من اگر قاطع شخص مشتبه به واجب القتل را میکشت معذور بود خب دائما عذر در جایی است که جهل وجود داشته باشد و با جهل هم حسنی بار نمیشود پس کدام کسر و انکسار؟؟؟؟؟

Commented [LC216]: در این عبارت، صاحب بحر میگوید که میدانید حکم شرعی مصلحت و مفسده دارد چه شما علم داشته باشید و چه نداشته باشید پس علم شما اینجا دخیل نیست اما در حکم عقلی دخیل است

Commented [LC217]: میگوید گفتیم به شما که جایی عقل درک دارد که تمام جوانب مساله برایش روشن باشد حتی اگر یک احتمال وجود داشته باشد دیگر حکم نمیدهد فضلا از جایی که اصلا جهل دارد(مثل ما نحن فيه)) پس چگونه درک کند حسن یا قبحی را

^۱ مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ ش.

^۲ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۳ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۷

و لا يمكن أن يعارض هذا القبح حسن الفعل^۱ پس کدام کسر و انکسار؟؟؟

اوثق ۱ ص ۸۷ شماره ۳۷ و ص ۸۸ را لاحظ.

عبارت خوانی:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۳

و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره - كفعله - ليس من الامور التي تتصف بحسن أو قبح؛ للجهل

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۴۴

بكونه قتل مؤمن؛ و لذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذورا، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضی القبح، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضی الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره؛ فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.^۲

دعوی مدعی برای دفاع از صاحب فصول:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۴

و دعوی:.....^۳

شرح: اینجا گویا یک نفر می‌آید در مقابل شیخ به نفع صاحب فصول جواب دهد اینگونه که بگوید جناب شیخ شما درست فرمودی که ترک قتل مومن خودش باشد و خودش، چون عنوان، مجهول عند المتجری است حسنی ندارد ولی با این حال یک مطلب را میتوانیم بگوییم و آن اینکه ممتنع نیست که این ترک قتل مومن بتواند نقشی مانعیت بازی کند یعنی قبح تجری را از بین ببرد، به تعبیر دقیق قلاؤد ۱ ص ۶۷ ترک القتل و ان لم یکن حسنا لکنه رافعا

Commented [LC218]: مثالی که خود صاحب فصول زد

Commented [LC219]: بداند مومن است

Commented [LC220]: قتل

Commented [LC221]: میگوید در انقیاد هم اینگونه است، مثلا فرض کنید شخصی قطع پیدا کرد به این که این فرد فردی مومن و حفظ جاننش واجب است و تجری کرد و او را کشت بعد واجب القتل در آمد اینجا هم چون علم به واجب القتل بودن نداشته به این قتلش حسن بار نمیشود

Commented [LC222]: وقتی متصف به حسن و قبح نمیشود پس محسنه هم نمیتواند باشد

Commented [LC223]: به خاطر این جمل است که صاحب فصول میگوید اگر میکشت معذور بود پس جمل داشته به اینکه دارد جان مومنی را حفظ میکند و حالا که طبق عبارت خود صاحب فصول این شخص جمل داشته، با جمل، عقل حکم به حسن نمیکند تا با قبح تجری معارضه کند و کسر و انکسار پیش بیاید

Commented [LC224]: لاجل الجهل

Commented [LC225]: فعل

Commented [LC226]: تجری

Commented [LC227]: خب حالا که حسن ندارد نمیتواند محسنه باشد و روی قبح اقتضایی تجری تأثیری داشته باشد

Commented [LC228]: ناحیه انقیاد

Commented [LC229]: انقیاد

Commented [LC230]: همه به این آفرین میگویند و نمیگویند چون در خارج آمدی واجب واقعی را ترک کردی یعنی حفظ جان مومن را ترک کردی پس از این جهت قبح دارد و با حسن انقیاد تعارض پیدا میکند و حسنش را از بین میبرد، نمیگویند چون این که این شخص جان مومن را حفظ نکرد یک فعل اختیاری نبود تا قبح بر آن بار شود

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

للقبح، حالا به چه بیانی رافع است؟ از بحر عرض میکنم، از این جهت که مصادفت پیدا کرده است این تجری با امتثال یک واجب توصلی که این واجب توصلی امر مولی است و ما میدانیم اوامر مولی بر اساس مصالح جعل میشود و در حقیقت این مصادفت سبب پدید آمدن یک شیء میشود و آن شیء عبارت است از به دست آوردن مصلحت کامنه((نهفته)) در این واجب توصلی، لذا از این جهت نقش مانعیت بازی میکند

خلاصه بیان مدعی این است که گویا به شیخ میخواهد بگوید شما نقطه توجهت روی این بود که بگویی این ترک قتل مومن چون عنوانی است مجهول، پس نمیتواند حسن باشد اما از این غفلت کردی که این تجری مصادفت پیدا میکند با یک امتثال واجب توصلی که این امتثال مصلحت دارد و نقش مانعیت را ایفا میکند

بعد این مدعی میآید یک اشکالی به خودش مطرح میکند و جواب میدهد، به تعبیر قلائد اینکار را میکند تقویناً للدعوی، برای اینکه دعوی خودش تقویت بشود، میگوید یک وقتی نگویید امور خارج از اختیار نمیتوانند حسن و قبح ساز باشند و اینجا مصادفت تجری با واجب توصلی یک امر خارج از اختیار است، این را نگویید چون ما میگوییم این مطلب محل نظر بلکه منع است، چرا؟ از بحر عرض میکنم: اینگونه که ما خیلی وقت ها امور خارج از اختیار را مدح و ذم میکنیم مثلاً بر فرض کسی علم پیدا کند که کسی واجب القتل است و او را نکشد و در واقع مومن باشد الان در اینجا عرف^۱ تحسین میکند با این که این مصادفت امری غیر اختیاری است بعد هم مستشکل رو میکند به شیخ میگوید یادت نرود خودت هم که میخواستی از دلیل محقق سبزواری جواب دهی همین حرف را زدی که که امر خارج از اختیار میتواند تاثیر داشته باشد، پس این مدعی اشکال خودش را هم جواب داد تا دعوایش تقویت شود

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۴

و دعوی: أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح - لكونه مجهول العنوان - لكنه لا يمنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم، وهو محل نظر، بل منع.

و عليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري.^۲

^۱ (۱) راجع الصفحة ۳۸ - ۳۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

Commented [LC231]: خودش باشد و خودش

Commented [LC232]: لا يستحيل

Commented [LC233]: در اثر مصادفت، شما نگویید که در شرح متن این مصادفت را آوردی ولی از متن در نمیداد چون در متن گفته این فعل تاثیر میگذارد، چون میگوییم که اگر این مصادفت را اضافه نکنی عبارات بعدی مدعی که میگوید امور خارج از قدرت را میخواهی به چی بزنی؟ خب امر خارج از قدرت مصادفت است دیگر

Commented [LC234]: تجری

Commented [LC235]: بآه تفسیریه

Commented [LC236]: لا يقال

Commented [LC237]: عدم مدخلیت

Commented [LC238]: لا نا نقول

Commented [LC239]: برخی از محشین این عبارت را دلیل برای منع گرفته اند ولی از نظر ما اینگونه نیست بلکه دلیل منع همان عرفی بود که گذشت اما این عبارت را آورده که به شیخ بگوید که تو خودت هم مثل من جواب دادی

Commented [LC240]: بطلان

Commented [LC241]: ص ۴۰

جلسه سی و هفتم و سی و هشتم

{جلسه ۳۸ از دوره دوم تدریس ناقص ضبط شده لذا از دوره قبل مطالبش را نوشتم }
جواب از دعوی:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۴

مدفوعه- مضافا إلى الفرق بین ما نحن فيه و بین ما تقدّم من الدلیل العقلی، كما لا یخفی علی المتأمل!.....

رسیدیم به دعوی که گویا شخصی در مقابل شیخ برای دفاع از صاحب فصول بیان میکند، برای این که دعوی را یاد آوری کنم عبارت صاحب بحر را میخوانم، رک بحر ۱ ص ۸۸

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۸

فإن قلت هب أن العنوان الواقعي من حيث كونه مجهولا لا يتّصف بحسن و لا قبح بناء على ما ذكرت من عدم عروض الحسن و القبح إلّا للعنوان المعلوم، إلّا أنه ليس من المستحيل أن يكون في مصادفة التجري له شيء يقتضي رفع القبح كإدراك المصلحة النفس الأمريّة المكنونة في الفعل، إلّا أن يقال إنّ الأمور الخارجة عن القدرة لا يمكن أن تؤثر في المدح و الذم و هو في حيز المنع، إذ كثيرا ما نمدح الشيء و نذمه بما لا يكون اختياريّا له، و عليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق المبني على التردد و الدوران إذ مبناه على عدم استحالة مدخليّة الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح و الذم.^۲

Commented [LC242]: اگر کسی به شیخ بگوید ما قبول میکنیم این حرفت را که این فعل متصف به حسن و قبح نمیشود چون مجهول عند المتجری است

Commented [LC243]: این همان عبارت لکنه شیخ است که میگوید که مستحيل نیست((در عبارت شیخ نوشته بود ممتنع نیست))که چون تجری مصادف میشود با امتثال واجب توصلی یک شیء پدید بیاد که نقش رافعیّت داشته باشد و آن شیء ادراک مصلحت کامله واجب توصلی است

بعد مدعی گفت که مگر این که یک نفر بگوید که این مصادفت یک امر خارج از اختیار است پس چطور رافع قبح تجری بشود و چطور در قبح تجری تاثیر بگذارد؟؟ اگر کسی چنین بگوید ما در جواب خواهیم گفت که این مساله محل منع و نظر است، بعد ما((استاد دام ظلّه))گفتیم که برخی عبارت علیه ممکن ابتناء... را دلیل برای این منع و نظر قرار دادند ولی ما عرض کردیم که این سبک نوشتار اجازه نمیدهد که ظهور در علیّت داشته باشد لذا بحر هم نفرمود که این عبارت علت برای منع است بلکه فرمود: إذ كثيرا ما نمدح الشيء و نذمه بما لا يكون اختياريّا له، بعد برای این مطلب هم مثال زدیم به اینکه مردم کسی که تجری کرده و فردی که قطع به واجب القتل بودنش پیدا کرده نکشته، بعد منکشف شده که آن فرد یک مومن ورعی بوده را مدح میکنند، اینجا عرف این شخص متجری را مدح میکند، بعد هم مدعی رو میکند به شیخ میگوید که یک وقت نخواهی جواب ما را بدهی، چون تو

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

خودت هم در جواب از محقق سبزواری گفتی که میشود امر غیر اختیاری تاثیر داشته باشد)) (که اینجا به خاطر این حرف مدعی به غیرت شیخ بر میخورد)) لذا حرف صاحب فصول درست است و این مصادفت رافع قبح تجری است گرچه حسن ندارد ولی نقش رافعییت بازی میکند

چون حرف این مدعی ۲ مرحله داشت یکی قبل از آلا و یکی بعد از آلا، شیخ هم دو جواب میدهد، منتهی چون حرف بعد از آلا مدعی به غیرت شیخ بر خورده **اول جواب بعد از آلا را میدهد** که این که گفتی در جواب محقق سبزواری خودت هم این حرف را زدی، این قیاس مع الفارق است چون اینجا با آن جا فرق دارد، ولی شیخ نمیگوید چه فرقی، اما ما ذکر میکنیم از ۲ شاگردش که گفتند شیخ در سر درس گفت که این دو مقام چه فرقی دارند، رک بحر ۱ ص ۸۹ و قلائد ۱ ص ۶۸، من با قلائد پیش میروم چون انتقالش راحت تر است

قلائد میگوید که استادم سر درس فرمود ما نحن فیه با ص ۴۰، ۲ فرق دارد :

۱- اینکه بحث قبلی بر سر مقتضی بود که آیا تجری اقتضای قبح دارد یا نه که یادتان باشد آن جا از بحر ۱ ص ۷۲ گفتیم که بحر میگوید که استاد فرمود که عاصی عقاب میشود چون مقتضی برای استحقاق عقاب را دارد و آن مقتضی این است که این عاصی متعلق نهی واقعی را اتیان کرده، ولی متجری عقاب نمیشود چون متعلق نهی واقعی مثلا شرب خمر را اتیان نکرده بلکه شرب ماء کرده است، پس بحث سر مقتضی است اما در ما نحن فیه بحث روی رافع (مانع) است چون شیخ به صاحب فصول گفت تو که ذاتی را قبول نداری لا اقل اقتضایی باش ((البته ما عرض کردیم که صاحب فصول اقتضا را قبول دارد)) حالا که باید اقتضایی باشی بیا بحث کنیم ببینیم اینجا رافعی برای قبح هست یا نه، که شیخ گفت نیست، و میدانید مقام بحث از مقتضی مقام و مقام بحث از رافع مقام آخر

۲- دومین فرق این است که من ((شیخ)) در جوابی که به محقق سبزواری دادم مانع بودم چون عده ای گفتند که متجری استحقاق عقاب دارد و من گفتم ندارد و مانع شدم و شما میدانید که به قول صاحب قلائد ۱ ص ۵۸ و المانع یکفیه المنع، فعلی الخصم إثباته. ^۱ دائما مثبت باید دلیل برای اثبات بیاورد و در اینجا جایی که صاحب فصول در این مقام است که اثبات کند که قبح تجری از بین میروند، باید دلیل و بیان جزمی بیاورد و با این مطلب که بنویسد لکنه لا یمتنع ... کار تمام نمیشود، باید ثابت کند جهت محسنه ای وجود دارد که قبح اقتضایی را از بین میبرد، پس جناب آقای مدعی این که گفتی علیه یمکن قیاس مع الفارق است

یک مطلب این است که روح و جان این ۲ فرقی که بیان شد یکی بود، لذا بحر در ۱ ص ۸۹ مینویسد:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۹

^۱ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجلی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

و لکنک خبریر یامکان إرجاع أحد الأمرین إلی الآخر، فالفرق من جهة واحدة و إلی ما ذکرنا یرجع ما أفاده بقوله مضافا إلی الفرق بینهما کما لا یخفی علی المتأمل، کما صرح به فی مجلس البحث.^۱

مطلب بعد این است که آیا این فرقی که فرمود باعث میشود که در حکم این ۲ مقام هم فرق ایجاد شود؟؟ چون دائما اینگونه نیست که دو چیز که با هم فرق داشتند در حکم هم فرق داشته باشند، ولی شیخ با جوابی که به قبل آلا میدهد در واقع جواب این مطلب را هم میدهد، میگوید که در ص ۴۰ میشود امر غیر اختیاری تاثیر داشته باشد ولی اینجا نمیشود چون اینجا موضوعش محقق نیست چطور؟ باید برویم سراغ جواب شیخ نسبت به قبل از آلا، شیخ نسبت به قبل الا اینطور جواب میدهد که تو ((مدعی)) گفتی درست است که این فعل که تجری در ضمنش محقق شده حسنی ندارد چون متجری ملتفت و عالم نبوده، اما این فعل میتواند رافع باشد، خب مشکلات همینجاست که حرف من ((شیخ)) را درست نفهمیدی و غفلت کردی، من در عبارت لم یوثر گفتیم که فعلی که جهت حسن ندارد چطور میتواند محسنه باشد؟؟؟؟!! اما تو ((مدعی)) غفلت کردی و فکر کردی که من نقطه تمرکز روی این است که این فعل حسن ندارد ولی من بعدش گفتیم که وقتی حسن ندارد چگونه میخواید محسنه باشد؟؟؟ و با این بیان جواب این مسئله بالا ((که آیا فرق بین دو مقام باعث فرق در حکم هم میشود که یک جا امر غیر اختیاری تاثیر نداشته باشد و یک جا تاثیر داشته باشد؟؟)) را میدهد که در ص ۴۰ یک امر غیر اختیاری بود که برمیگشت به قصد و اختیار ولی اینجا اصلا متجری علم ندارد در نتیجه قصدی ندارد که بگوییم فعل غیر اختیاری او تاثیر دارد

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۴

مدفوعة- مضافا إلی الفرق بین ما نحن فیه و بین ما تقدم من الدلیل العقلی، کما لا یخفی علی المتأمل :- بأنّ العقل مستقلّ بقیح التجری فی المثال المذكور، و مجرد تحقق ترک قتل المؤمن فی ضمنه- مع الاعتراف بأنّ ترک القتل لا یتصف بحسن و لا قبح- لا یرفع قبحه؛ و لذا یحکم العقل بقبح الکذب و ضرب الیتیم إذا انضمّ إلیهما ما یصرفهما إلی المصلحة إذا جهل الفاعل بذلک^۲

نکات عبارت:

به این بیان شیخ عده ای اشکال کرده اند که آقای شیخ شما که به این مدعی جواب ندادی فقط حرف های قبل از دعوی را تکرار کردی، جواب این است که شیخ جواب داد، در حقیقت فرمود من جواب تازه ای ندارم چون این

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

[LC244] Commented: خبر برای دعوی

[LC245] Commented: متعلق به مدفوعه

[LC246] Commented: یعنی مجرد از التفات و علم، درست است این فعل تحقق پیدا کرد اما جاهلانه بود و عالمانه نبود، همان مطلبی که باعث میشود بر این فعل حسن و قبح بار نکنی ((جاهلانه بودن)) باعث میشود محسنه بودن و مقبحه بودن را هم نتوانی بار کنی

[LC247] Commented: این که مجرد تحقق کار ساز نیست بلکه باید عالمانه باشد

[LC248] Commented: این عبارت باطنا جواب آن مطلبی است که از بحر عرض کردیم که چطور میگوی حسن و قبح بار نمیکن در حالی که مردم مدح میکنند، عرف کسی را که تجری کرده و باعث حفظ جان مومنی شده را مدح میکند، جواب این است که در حقیقت اینجا مغالطه ای صورت گرفته چون عرف بر اساس آن مصلحتی که در واقع داشت مدح میکند وگرنه اگر به عرف بگوی که این یقین داشت که این شخص واجب القتل است و نکشت عرف میگوید من این کارش را مدح نمیکنم لذا شیخ در عبارت میگوید ما گفتیم که نافع بودن این قبح اقتضایی کذب را از بین میبرد، اما وقتی که کاذب عالم باشد یعنی جهت محسنه ای کار ساز است که معلومه باشد

[LC249] Commented: کذب و ضرب

[LC250] Commented: مصلحت

ادعای مدعی به خاطر این است که حرف مرا درست نفهمید، این مدعی فکر کرد نقطه تمرکز کلام من در این است که بگویم این فعلی که تجری در ضمنش محقق شده متصف به حسن و قبح نمیشود و در مورد محسنه بودن سکوت کردم، در حالی که من ((شیخ)) در مورد محسنه بودن هم گفتم که وقتی که حسن بر این فعل بار نمیشود نمیتواند محسنه باشد و نمیتواند تاثیری داشته باشد

رک قلاند ۱ ص ۶۶ میگوید در سر درس شیخ به صاحب فصول ۳ مناقشه کرد که یکیش در کتاب نیست شما آن را هم ببینید

همدانی ۴۵ و سید صاحب عروه ۱ ص ۸۸ را لاحظ

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۴

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته.....

میدانید که صاحب فصول خیلی علاقه داشته به صاحب قوانین اشکال کند، از این طرف هم شیخ خیلی علاقه دارد به صاحب فصول اشکال کند، اینجا هم میخواهد به کلام دیگری از صاحب فصول اشکال کند، این بیان دیگر در ص ۸۷ فصول ذیل مقدمه واجب آمده اگر چه صاحب اوثق میگوید از مواضع دیگری از فصول هم این مطلب به دست میآید ولی ظاهراً شیخ این مطلب را از ص ۸۷ نقل کرده است

میگوید صاحب فصول گفته که اگر تجری با معصیت واقعیه مصادفت کند تداخل عقابهما، یعنی چی؟ یعنی اینکه مثلاً با قطع به اینکه این مایع خمر است این مایع را بخورد و در واقع هم این مایع خمر باشد، بعد شیخ در اشکال به این مطلب صاحب فصول میگوید که ما معنایی از این کلام برایمان حاصل نشد، من اشکال را از اوثق ۱ ص ۹۱ و بحر ۱ ص ۹۱ تقدیم محضر میکنم، شیخ میفرماید منظورت از تداخل چیست؟ اگر وحدت عقاب است کما هو ظاهر کلامیه، وحدت عقاب نسبت به چی؟ بازاء کل من العنوانین که میشود توارد علتین مستقلین بر معلول واحد و هو محال عقلاً و بحر اشکال دیگری هم اینجا بیان میکند که اگر عقاب بازاء هر دو عنوان باشد خلاف فرض پیش خواهد آمد چون ظاهر بیان صاحب فصول این است که میخواهد بگوید این عقاب ناشی از یک عنوان است، اگر منظورت این است که احدهما بعینه باشد میشود ترجیح بلا مرجح و این هم محال است مثلاً اگر بگویی عقاب برای تجری است میگوییم چرا برای عصیان نباشد لذا ترجیح بلا مرجح است. اگر عقاب برای احدهما لا بعینه باشد که این همان فرد مرددی است که در الموجز و اصول فقه میخواندید که آقایان میگفتند غیر معقول است چون

Commented [LC251]: عنوانین

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرد مردد اصلا در خارج محقق نیست، اشکال دیگر در احدهما لا بعینه این است که مستلزم الغاء احدی العلتین میشود

و شاید هم منظور از تداخل، عقاب زائد است که اگر اینگونه باشد که اصلا تداخلی نیست کما اینکه آقای اعتمادی نوشته زائدا ای شیدا و صاحب اوثق اینجا مینویسد عقابا زائدا علی عقاب محض التجری بحسب الکم او کیف، ظاهر امر این است که خود این عبارت اوثق برای محشین بعد از اوثق معرکه الآراء شده، از عده ای از آقایان به دست می آید که بالکم در عبارت اوثق را اشتباه دانسته اند چون کم میشود مثلا ۲ تا ۳ تا و با تداخل جور در نمیداد اما عده ای گفته اند که این بالکم درست است ولی چی اراده کرده؟ اینکه مثلا به حسب درجه تداخل کند مثلا یک عقاب ۱۰ درجه ای بشود، اما بالکیف یعنی شکل عقاب تغییر پیدا کند مثلا قرار بود زندان بیفتد او را در سیاهچال بباندازند، عده ای دیگر مثل استاد ما ((محمّدی خراسانی دام ظلّه)) گفتند این تداخل یعنی اضافه، یعنی روی هم ریختن و جمع شدن، که جمع شدن کمی یعنی مثلا ۱ عقاب تجری داره ۱ عقاب هم عصیان داره روی هم بریزیم و جمع بشوند و یک عقاب کنیم، کیفی هم همینطور است یعنی کیفا روی هم جمع شوند بعد شیخ استاد میفرمود ما در این فهممان از بعضی از مثال های اوثق استفاده کردیم که اوثق بعد از این که این مطالب را مطرح میکند مثال میزند میگوید کالاکل نجس المغصوب یا کالافطار المحرم فی نهار شهر رمضان، الان کسی که یک نجس بخورد یک عقابی دارد کسی که مغصوب خواری کند هم یک عقابی دارد اما کسی که نجس خواری و مغصوب خواری کند خب عقابش بیشتر است یا مثلا اگر کسی در ماه رمضان روزه اش را با استمنا افطار کند خب این کفاره جمع دارد بنا بر نظر برخی فقها لذا اینگونه تداخل را به معنای جمع شدن دو عقاب بگیریم

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۴

ثمّ إنّ ذکر هذا القائل فی بعض کلماته: أنّ التجرّی إذا صادف المعصیة الواقعیة تداخل عقابهما^۱

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۴۵

و لم یعلم معنی محصّل لهذا الکلام؛ إذ مع کون التجرّی عنوانا مستقلا فی استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن ارید به وحدة العقاب؛ فإنّه ترجیح بلا مرجح^۲ و إن ارید به عقاب زائد علی عقاب محض

Commented [LC252]: امام در تهذیب ۲ ص ۳۰۵ همین اشکال را میکند و میگوید معنای محصلی ندارد بدون هیچ توضیحی

Commented [LC253]: کما علیه صاحب الفصول

Commented [LC254]: دو سبب مستلزم دو مسبب است دیگر چه تداخلی؟؟؟

Commented [LC255]: تداخل

Commented [LC256]: شیخ فقط یک وجه از سه وجهی که ما از اوثق بیان کردیم را بیان فرمود

^۱ (۲) الفصول: ۸۷.

^۲ (۱) فی (ر) و (ص) زیادة العبارة التالية: «و سیجی فی الروایة أنّ علی الراضی إثما، و علی الداخل إثمین»، انظر الصفحة ۴۷.

التجری، فهذا ليس تداخلا؛ لأنّ كلّ فعل اجتماع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.^١

نکات عبارت

Commented [LC257]: این عبارت معنای جمع شدن و اضافه می‌رساند

Commented [LC258]: تداخل معنای جمع شدن و اضافه شدن را نمی‌رساند

Commented [LC259]: ظاهر این عبارت نظر آقای محمدی خراسانی را تقویت میکند

وقتی می‌رویم سراغ اعاضل، شما کفایه را ببینید ص ۲۴۴ صاحب کفایه می‌گوید متوهمی توهم تداخل زده بعد می‌گوید اگر دو تا عنوان قبح داریم دیگر تداخل معنا ندارد، اگر ۲ تا قبح داریم ۲ تا هم عقاب داریم بعد می‌فرماید میدانید منشا توهم این آقا چی بوده؟؟ به خاطر این که ما میدانیم ((تعبیر بدهت می‌آورد)) که عاصی یک استحقاق عقاب بیشتر ندارد لذا بعضی از محشین مثل صاحب غوامض ص ۲۰۸ مینویسد این مطلب اجماعی بلکه بالاتر از اجماع، ضروری است که عاصی یک استحقاق عقاب بیشتر ندارد

رک فوائد نابینی ص ۳۵۴ می‌گوید:

فوائد الاصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۴

. ثم ذکر أنّ التجری لو صادف المعصیة الحقیقة يتداخل عقابه مع عقاب المعصیة و لا يتعدد عقابه،^۲

بعد اینطور اشکال میکند: ص ۵۵:

فوائد الاصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۵

ففيها أنّ التجری لا یعقل أن یجتمع مع المعصیة حتی يتداخل العقاب،^۳

می‌گوید اصلا یعنی چی مصادفت تجری با معصیت؟؟؟ خب اگر مصادف شود که دیگر اصلا تجری نیست؟؟؟

رک مصباح خوبی ص ۳۰:

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۰

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فوائد الاصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.

^۳ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.

، فإذا صادف الفعل المتجرى به المعصية الواقعية كان فيه ملاكان للقبح: ملاك التجري و ملاك المعصية الواقعية، فلا محالة

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٣١

يتداخل العقابان،^١

بعد اينطور اشكال ميکند: ٣٢ص

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١؛ ص ٣٢

و ليس في المعصية الواقعية إلّا هتك واحد، فلا ملاك لتعدد العقاب حتّى نلتزم بالتداخل^٢

خب اينها همه از عبارت صاحب فصول تداخل عقاب((مسببات)) فهميده بودند

اما وقتی رجوع ميکنيم به صاحب اوثق ٩٢ص و همداني ٤٦ و سيد صاحب عروه ٨٩ص، ((من از اوثق نقل ميکنم)) ميبينيم يك احتمالي در عبارت صاحب فصول داده اندكه اصلا منظور صاحب فصول اين بوده كه اگر عنوان تجري و عنوان معصيت با يكديگر مصادفت پيدا كنند در اين صورت يك معصيت بيشتري اتفاق نيافتاده، كجا جمع بشوند؟ جايي كه تجري مصادف واقع شود، شما در الموجز خوانديد كه بحث از تداخل مسببات متفرع بر بحث تداخل اسباب است، يعني اگر قائل شديم به عدم تداخل اسباب، اينجا راه دارد براي بحث از تداخل يا عدم تداخل مسببات ولي اگر قائل به تداخل اسباب شديم ديگر جايي براي بحث از تداخل مسببات نيست چون وقتي اسباب تداخل كردند هر سبب منجر ميشود به يك مسبب، صاحب اوثق ميفرمايد شايد اصلا منظور صاحب فصول همين بوده كه اينها يك سبب هستند و وقتي يك سبب شد ديگر بحث نميكشد به تداخل عقاب ها يا عدم تداخل عقاب ها، از كساني كه اين نحوه بيان را يعني تداخل سبب ها را به صاحب فصول نسبت داده صاحب منتقى الاصول است ٤ص ٦٥:

منتقى الأصول : ج ٤؛ ص ٦٥

و الذي نراه قريبا: هو التداخل في موضوع العقاب و سببه - لا في المسبب^٣

^١ خوئي، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ١٤٢٢ ق.

^٢ خوئي، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ١٤٢٢ ق.

^٣ روحاني، محمد، منتقى الأصول - قم، چاپ: اول، ١٤١٣ ق.

منتقى الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٦٦

ان التجرى انما يكون سببا و موضوعا للعقاب على تقدير عدم المصادفة و إلا فهو يندك فى المعصية الحقيقية و يكون التأثير لها لا له^١ و لعل هذا هو مراد الفصول^٢

اصول فقه ص ١٣٠ و ١٣١ را لاحظ

Commented [LC260]: عقاب

Commented [LC261]: معصيه

Commented [LC262]: تجرى

شاید بگویند این توجیه ها با عبارت شیخ که فرمود تداخل میکند عقاب ها ناسازگار است، لذا میرویم سراغ عبارت صاحب فصول ص ٨٧، این عبارت در مقدمه واجب است، شما در اصول فقه یک بحثی خواندید که واجب غیرى یک مثال بیشتر نداشت آن هم وجوب مقدمه است لذا اگر وجوب شرعى مقدمه را قبول نکردیم دیگر اصلا واجب تقسیم نمیشود به نفسى و غیرى چون غیرى مثال ندارد که از نظر مظفر هم همین بود چون وجوب شرعى مقدمه را قبول نکرد بعد مظفر در همان مطالب یک بحثی کرد به عنوان خصائص وجوب غیرى، دومی از این خصائص این بود که امثال واجب غیرى استحقاق ثواب مستقل ندارد و ترک واجب غیرى هم استحقاق عقاب مستقلى ندارد، عین این تفکر را صاحب قوانین دارد و معتقد است که مقدمه واجب استحقاق عقاب مستقل ندارد خوب از آن جایی که صاحب فصول مسئول جنگ با صاحب قوانین است میخواهد به او اشکال کند که این حرفت درست نیست

الفصول الغروية فى الأصول الفقهية ؛ ص ٨٧

يظهر ضعف ما تمسك به بعض المعاصرين فى تخصيص الثواب بالواجبات الأصلية من أنه لا دليل على ترتبها على الواجبات التبعية^٣

Commented [LC263]: صاحب قوانین

شروع میکند به این بعض المعاصرين که صاحب قوانین است اشکال کردن که چرا تخصیص دادی ثواب را به واجبات اصلیه تا اینکه میرسد به اما ترتب الذم والعقاب که آیا مکلف به خاطر ترک مقدمه، ذم و عقاب هم میشود یا نه؟

الفصول الغروية فى الأصول الفقهية ؛ ص ٨٧

^١ روحانى، محمد، منتقى الأصول - قم، چاپ: اول، ١٤١٣ ق.

^٢ روحانى، محمد، منتقى الأصول - قم، چاپ: اول، ١٤١٣ ق.

^٣ حائرى اصفهانى، محمدحسين بن عبد الرحيم، الفصول الغروية فى الأصول الفقهية - قم، چاپ: اول، ١٤٠٤ ق.

بل من حیث کونه متجرباً علی ترک الواجب فإن التحقیق أن التجری علی المعصیة معصیة ایضاً لکنه إن صادفها تداخلا و عدا معصیة واحدة^۱

میگوید از این حیث که تارک مقدمه است نه ولی از این حیث که جرأت داشته و پررویی کرده چرا قائلم بر ذم، بعد این عبارت را مینویسد: فإن التحقیق أن التجری علی المعصیة معصیة ایضاً لکنه إن صادفها تداخلا و عدا معصیة واحدة^۲ میگوید تحقیق این است که تجری بر معصیت هم معصیت است لکن اگر مصادف شوند ((تجری و معصیت)) تداخلا ((تجری و معصیت)) یعنی بحث از عقاب ((مسبب)) نمیکند بلکه بحث از سبب است، میگوید اگر جرات کرد بر مولا و با معصیت واقعی هم مصادف شد اینجا معصیت و تجری تداخل میکنند و یک معصیت واحد محسوب میشوند، اما دیدید شیخ عبارت صاحب فصول را عوض کرده بود و نوشته بود تداخل عقابها آیا شیخ اشتباه کرده؟؟ دیدید صاحب اوثق هم که این بحث تداخل سبب را مطرح کرده بود به صورت احتمالی مطرح کرده بود، اینجا چرا احتمالی مطرح کرده بودن و نه جزمی؟؟ ببینید دلیل دارد خب شیخ هم اینجا آورده که بدون دلیل عبارت را عوض کند چون صاحب فصول بعد از این عبارت عدا معصیه واحد ((تجری و معصیت یک معصیت شمرده میشوند)) مینویسد: و اما تظهر الثمرة فیما لو تخلف عنها، دوباره بحث را میبرد روی عقاب، بحث سر این بود که آیا مقدمه واجب، واجب باشد ثمره دارد یا ندارد؟ یک عده گفتند ثمره دارد چون سبب استحقاق ثواب و عقاب مستقل میشود و یک عده گفتند ثمره ندارد چون سبب استحقاق عقاب و ثواب مستقل نمیشود، خب صاحب فصول اینجا میگوید فائده و ثمره جایی ظاهر میشود که تجری به تنهایی باشد و به معصیت نیانجامد یعنی اگر تجری به تنهایی باشد این معصیت است لذا استحقاق عقاب هست ولی اگر مصادفت بشود یک عقاب بیشتر نیست پس این اثر و ثمره را دارد لذا به خاطر همین قرائن است که شیخ عبارت فصول را تغییر داد و نوشت تداخل عقابها پس شیخ هم بی جهت اینکار را نکرده و آقایانی مثل اوثق هم که گفتند احتمالاً منظور فصول این باشد بی جهت نبوده که به صورت احتمال مطرح کرده اند، لذا باید عبارات صاحب فصول را خوب خواند تا ببینم چه میشود به او نسبت داد

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۵

والتحقیق: نظر شیخ انصاری در مورد تجری

والتحقیق: أنه لا فرق فی قبح التجری بین مواردہ...^۳

^۱ حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ ق.

^۲ حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ ق.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

خب بحث تجری تمام شد، اینجا میخواهد قول تحقیقی را بیان کند، خب شیخ ۴ قول مطرح کرد که قول اول که استحقاق مطلقا بود را رد کرد قول صاحب فصول را هم رد کرد ماند ۲ قول یکی توقف و یکی قول استادش سید مجاهد که متجری قبح فاعلی دارد اما قبح فعلی ندارد، گفتیم که مشهور قائلند که قول شیخ قول استادش سید مجاهد است اما ما مخالفت کردیم و گفتیم شیخ توقفی است و عبارات شاگردانش را خواندیم و شواهدی از عبارات خود شیخ آوردیم آخرین شاهدش همین عبارت التحقیق است، واقعا عجیب است که یک نفر بیاید بنویسد التحقیق این است که این که تجری از حیث فعل قبح داشته باشد محل اشکال است بعد یه عده ای بگویند که قول این آقا این است که تجری قبح فعلی ندارد (بابا خودش دارد میگوید فیه اشکال، دارد تصریح میکند)

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۵

و التحقیق: أنه لا فرق فی قبح التجری بین مواردہ، و أن المتجری لا إشکال فی استحقاقه الذمّ من جهة انکشاف خبث باطنه و سوء سریره بذلك^۱

[الإشکال فی القبح الفعلی:]

و أما استحقاقه للذمّ من حیث الفعل المتجری فی ضمنه، ففیه إشکال، کما اعترف به الشہید قدّس سرّہ فیما یأتی من کلامه^۲

نکات عبارت:

چرا شیخ فرمود فیه اشکال؟؟ این را از دو شاگرد شیخ یعنی آشتیانی و اوثق بیان میکنم

اوثق میگوید میدانید چرا استادم گفت فیه اشکال، این برگشتش به ۲ صفحه پیش است وقتی میخواست قبح ذاتی را در مقابل صاحب فصول اثبات کند گفت تجری مثل ظلم است (کالظلم) اوثق میگوید من آن جا بیان کردم که

Commented [LC264]: خلافا لصاحب الفصول

Commented [LC265]: آشتیانی در ۱ ص ۹۵ میگوید استاد سر درس فرمود این مطلب نیاز به تأمل دارد، قد صرح فی مجلس الدرس تحتاج الی مزید تأمل

Commented [LC266]: شہید هم توقفی است و آشتیانی به این تصریح میکند

^۱ (۲) لم تردّ «بذلك» فی (ت)، و (ر) و (ص)، و فی (ر) و (ص) زیادة: «و جرأته».

^۲ (۳) فی الصفحة ۴۹ - ۵۰.

^۳ (۴) وردت - هنا - زیادة فی (ت)، (ه) و هامش (ص) - مع اختلاف یسیر - و کتب بعدها فی (ص): «منه قدّس سرّہ»، و زیادة هکذا: «بل یظهر منه قدّس سرّہ: أن الکلام فی تأثیر نیة المعصية إذا تلبس بما یراه معصية، لا فی تأثیر الفعل المتلبس به إذا صدر عن قصد المعصية، فتأمل. نعم، یظهر من بعض الروایات حرمة الفعل المتجری به: لمجرد الاعتقاد، مثل موثقة سماعة: فی رجلین قاما إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا، و قال الآخر: ما أرى شیئا، قال علیه السلام: فلیأکل الذي لم یبین له و حرم على الذي زعم أنه طلع الفجر؛ إن الله تعالى قال: «أَکَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى یَتَبَيَّنَ لَکُمُ الْخِطَابُ الْبَیضُ مِنَ الْخِطَابِ الْأَسْوَدِ» E

^۴ انصاری، مرتضى بن محمد امین، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

استادم مردد بود که اینکه تجری مثل ظلم است آیا از این جهت هم هست که مثل ظلم از مقوله فعل باشد یا نه مثل ظلم است اما نه از این جهت که از مقوله فعل باشد بلکه صفت است. خب اگر صفت باشد قبح فاعلی دارد و اگر فعل باشد قبح فعلی دارد و چون شیخ در این مردد بوده نوشت ففیه اشکال و اتفاقاً تتمه عبارت بحر ص ۹۵ به این اشاره دارد :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۵

و بذلک قد صرح فی مجلس البحث و قال إنّ المسألة تحتاج إلى مزيد تأمل حتی يعلم أنّ التجری من الصفات الغير الصادقة علی الفعل، أو من الأمور الصادقة علیه^۱

Commented [LC267]: صفت باشد

و اتفاقاً عبارت شهید را هم میآورد چون عبارت شهید هم در مورد این مطلب است که آیا تجری از مقوله فعل است یا از مقوله صفت ، و شهید هم به همین خاطر مردد است ، ببینید فرائد ص ۴۹:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۹

ففی تأثیر هذه النية نظر:

من أنّها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة، و هو آغیر مؤاخذ بها.

Commented [LC268]: صفت باشد

و من دلالتها علی انتهاک الحرمة و جرأته علی المعاصی^۲

Commented [LC269]: فعل باشد

لذا شیخ توقفی است

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ (ا) کذا فی (ر)، (ص)، (ظ)، (ل)، (م) و المصدر، و فی (ت) و (ه)، « و هی ».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

جلسه سی و نهم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۶

نعم، لو كان التجري على المعصية بالقصد.....

شیخ در التحقیق فرمود که تجری قبح فاعلی دارد ولی این که قبح فعلی داشته باشد محل اشکال است و عرض کردیم که صاحب بحر ۱ ص ۷۴ و ۹۵ فرمود استادم در جلسه درس مردد بود و نظر شهید را که او هم مرددی بود را تلقی به قبول کرده است و از ۲ شاگرد شیخ دلیل فیه اشکال را ذکر کردیم

در مطارح در مقدمه جلد ۳ آن شخصی که کتاب را تحقیق کرده ص ۳۵ فرموده که العدول عما فی الفرائد یعنی این که شیخ در مطارح از نظرش در فرائد در مورد تجری عدول کرده است و جالب اینجاست که این آقای که مطارح را تحقیق کرده میگوید قول شیخ در فرائد این است که توقفی است و استناد به قول آشتیانی میکند، بعد میگوید که در مطارح عدول کرده و قائل شده به این که تجری قبح فعلی دارد لذا استحقاق عقاب دارد یعنی آن چیزی هم که در مطارح هست این نیست که شیخ از استادش سید مجاهد تبعیت کرده باشد.

رک مطارح ۳ ص ۱۷ و ۱ نتیجه گیری بحث در ص ۱۵ ((خود جلد ۳ مطارح نه مقدمه جلد ۳ که عبارت محقق در آن است)) در دوره مطارح شیخ میگوید بر اساس روایات القول بالعقاب لا یخلو عن قوه

قبل از این که نعم ص ۴۶ را بخوانم مطالبی باید عرض کنم :

اول اینکه در ص ۴۵ شما یک حاشیه ۱ دارید که در حاشیه مرحوم رحمت الله کرمانی در ص ۷ آمده است که این را بسیاری از محشین آورده اند که سیجیء فی الروایه ص ۴۷ که برای راضی(راضی بر معصیت) یک اثم هست و بر داخل((کسی که داخل در معصیت میشود)) اثمین و این شاهد است برای اینکه حکم کنیم به عدم تداخل و تداخل را قبول نکنیم

و یک حاشیه ۴ دارید در ص ۴۵ که سید استاد((سید استاد به طور مطلق در رسائل یعنی حضرت استاد سید محمد باقر موسوی در چه ای مد ظله العالی)) در درس به این حاشیه ۴ خیلی عنایت داشتند، بر اساس این حاشیه یک قول سومی را به شیخ نسبت داده اند، چون عده ای گفتند شیخ در تجری تابع استادش سید مجاهد است و ما گفتیم نخیر توقفی است و حالا نظر سوم این است که با توجه به این حاشیه، شیخ در فرائد قائل میشود به این

^۱ (۱) فی (ت)، (ص) و (ه) بدل «نعم لو کان» و «أما».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

که متجری فعل حرامی انجام داده و مستحق عقاب است، لذا ما این حاشیه را میخوانیم تا ببینیم چرا از دید ما این نظر، نظر شیخ در فرائد نبوده است.

اولا مهم بودن این حاشیه به خاطر این است که ۴ شاگرد شیخ این حاشیه را ذکر کرده اند، بحر ص ۱۰۲ و اوثق ص ۹۳ و همدانی ۴۷ و قلائد ص ۷۰، و صاحب بحر و صاحب قلائد تصریح میکنند که قال المصنف فی الحاشیه، و چون آخوند قمی شاگرد دوره آخر شیخ بوده متوجه میشویم که شیخ تا آخرین دوره مباحث خارجش این مطلب را در حاشیه آورده بوده و راضی نشده که وارد متن کند که خود این قرینه ای است که این نظر شیخ در فرائد نبوده چون این مطلب را وارد متن نکرده است و در حاشیه آورده است

شرح حاشیه ۴:

شیخ در متن فرمود که شهید توقفی است، شیخ در این (بل) میخواهد ترقی کند بگوید نه تنها شهید در استحقاق عقاب متجری از حیث فعل توقف کرده است، بلکه قائل شده است به اینکه متجری از جهت فعل عقاب ندارد ((بالاتر از توقف)) چطور؟! اینطور که وقتی رجوع میکنیم به عبارت شهید که خود شیخ هم در ص ۴۹ آورده شهید میفرماید ففی تاثیر هذه النية نظر یعنی بحث او سر تاثیر نیت است و نیت مربوط به فاعل است نه فعل پس نشان میدهد که شهید قائل است به این که استحقاق عقاب برای متجری از حیث فعل وجود دارد، بعد شیخ میگوید فتأمل، یعنی اینکه درست است که شهید در تیتّر مطلب نوشت تاثیر نیت، ولی در ادامه عبارت مینویسد من دلالتها علی انتهاک الحرمه که در اینجا به حیث فعلی هم اشاره کرده است لذا فتأمل که این عبارت بعد از بل ضعف دارد

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۵

(۴) وردت- هنا- زیاده فی (ت)، (ه) و هامش (ص)- مع اختلاف یسیر- و کتب بعدها فی (ص): «منه قدس سره»، و الزیاده هكذا: «بل یظهر منه قدس سره: أن الکلام فی تأثیر نیة المعصیه إذا تلبس بما یراه معصیه، لا فی تأثیر الفعل المتلبس به إذا صدر عن قصد المعصیه، فتأمل^۱

ادامه شرح حاشیه ۴:

Commented [LC270]: شهید اول

Commented [LC271]: تیتّر او تأثیر نیت است نه تأثیر فعل

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

بعد از این ((بل یظهر)) کسی از شیخ سوال میپرسد که ((خود این نعم که جواب سوال مقدر است نشان میدهد که شیخ توقفی است)) آقای شیخ شما توقفی شدی از حیث قبح فعلی تجری ولی آیا به هیچ بیانی نمیتوانیم بگوییم متجری استحقاق عقاب دارد؟؟ شیخ جواب میدهد که نعم میشود این مطلب را از بعض روایات به دست آورد

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۵

نعم، یظهر من بعض الروایات حرمة الفعل المتجرى به؛ لمجرد الاعتقاد، مثل موثقة سماعة: فی رجلین قاما إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا، و قال الآخر: ما أرى شيئا، قال عليه السلام: فليأكل الذي لم یبین له، و حرّم علی الذی زعم أنه طلع الفجر؛ إن الله تعالى قال: كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ.

نکات عبارت حاشیه ۴ ص ۴۵:

حالا چرا ما به شیخ نسبت نمیدهیم که چون این نعم، آخرین مطلب شیخ است پس همین هم نظر اوست و قبح فعلی را قبول کرده است؟؟؟

۱- به خاطر این که نگاه ایشان در این کتاب به تجری این بود که تجری یک مساله عقلیه است ولی در حاشیه میفرماید با توجه به روایات میتوان قبح فعلی را اثبات کرد لذا آن مطلبی که محقق محترم کتاب مطارح فرموده بود که شیخ در مطارح از نظرش در فرائد عدول کرده از نظر ما غلط است چون عدول آن است که با حفظ مبنا، بناء تغییر کند یعنی مثلا در مطارح بگوید با حفظ این که مساله عقلی است قائل به قبح تجری میشوم اما در مطارح با توجه به روایات، قبح فعلی را اثبات کرده و این مسئله که با توجه به روایات قبح فعلی اثبات میشود را که در فرائد هم فرموده پس این چه عدولی است!!!!؟؟؟؟

۲- اینکه این مطلب را در حاشیه آورده و حاضر نشده تا دوره آخر هم در متن بیاورد، این چگونه قول مختاری است که در حاشیه آمده و شیخ حاضر نشده آن را وارد متن کند

[LC272] Commented: جواب سوال مقدر

[LC273] Commented: نه حکم عقل

[LC274] Commented: مثل متجری که او هم فقط قطع دارد و عملش مصیبت نیست، ظاهر اولیه این روایت این است که حرمت رفته روی مجرد قطع

[LC275] Commented: فجر شده است

[LC276] Commented: به معنای جواز اکل وگرنه معصوم به کسی امر نمیکند که همینجوری باید پشت هم بخوری تا وقتی یقین کنی فجر شده

[LC277] Commented: به معنای قطع

[LC278] Commented: آیه در مقام تعلیل است

[LC279] Commented: در حواشی شاگردان شیخ، آخر این عبارت یک فتامل وجود دارد که وجه این فتامل را از شاگردان شیخ ذکر میکنیم: همدانی ۴۷ میگوید این فتامل به خاطر این است که روایت ظهور در این که حرمت رفته باشد روی صرف قصد ندارد. اوئق ۹۳ص ۱ میگوید از روایت مشخص میشود که معصوم در مقام بیان حکم ظاهری بوده وگرنه چگونه حکم واقعی برای شخصی جواز اکل است و برای شخص دیگری عدم جواز اکل صاحب بحر ۱۰۳ص ۱ میگوید از این روایت به دست میآید که علم در بحث صوم موضوعیت دارد ولی تجری در قطع طریقی بود لذا به خاطر این فتامل متوجه میشویم عبارت بعد از نعم ضعف دارد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

۳- بحر این حاشیه را در تتمه مباحث می‌آورد ص ۱۰۲ بعد هم میگوید قد یُستدل علی حرمة التجری بما آورده شخینا الاستاذ فی هامشه و نمیگوید شیخ این را آورده تا استدلال کند برای حرمت تجری بلکه میگوید اینگونه استدلال شده

۴- در چاپ گنگره در آخر حاشیه ۴ فتامل را نیاورده اند اما هر ۴ شاگرد شیخ این فتامل را دارند که نشان دهنده این است که عبارت بعد از نعم ضعف دارد

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۶

نعم، لو كان التجری علی المعصیة بالقصد.....

قبل از اینکه این عبارت را شرح دهم باید ۳ قسم از اقسام تجری که در ص ۴۸ آمده را درس بدهم چون به درد این مساله میخورد

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸

ثمّ اعلم: أنّ التجری علی أقسام، یجمعها عدم المبالاة بالمعصیة أو قلتها^۱

أحدها: مجرد القصد إلى المعصیة. یعنی به مرحله فعل نرسد مثلاً فقط قصد شرب خمر بکند اما خمر را نخورد که اصولی ها به این قسم از تجری میگویند تجری منوی یا قصدی

ثانیها: القصد مع الاشتغال بمقدماته. یعنی مشغول به مقدمات هم بشود اما آن حرکت آخر که باعث تحقق معصیت است را انجام ندهد

و ثالثها: القصد مع التلبس بما یعتقد كونه معصیة^۲. قصد کند و معصیت را انجام هم بدهد که این همان قسمی است که تا حالا در موردش بحث میکردیم که اصولی ها به این قسم سوم میگویند تجری عملی و از عبارات شیخ به دست می آید که همه این اقسام را اقسام تجری اصطلاحی میداند

^۱ (۱) فی (ت) (ص) و (ه) بدل «نعم لو كان» و «أما».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۳ (ه) کذا فی (ت) و (ه)، و فی (ظ) (ل) (م) و نسخة بدل (ص) «و قد علم ممّا ذکرنا أنّ» و فی (ص) و (ر) «ثمّ إنّ».

^۴ (۲) لم ترد عبارة «یجمعها عدم المبالاة بالمعصیة أو قلتها» فی (ظ) و (م).

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

شرح عبارت نعم لو كان ص ۴۶:

خب در این نعم میخواهیم حکم قسم اول از اقسام تجری را بخوانیم یعنی حکم قسمی که خود آن قسم در ص ۴۸ میآید، سوال این است که چرا شیخ این جا بحث از حکم تجری قصدی میکند؟ جواب این سوال به این بستگی دارد که این نعم را جواب چه سوال مقدری بدانیم، به نظر میآید سوال مقدر این است که کسی از شیخ میپرسد شما در این که تجری عملی قبح فعلی دارد یا نه توقفی شدی؟ ((این نعم هم قرینه است برای اینکه شیخ توقفی است وگرنه اگر توقفی نباشد این نعم را برای چه آورده؟؟؟)) ولی آیا در همه اقسام تجری اصطلاحی مرددی هستی؟ شیخ میفرماید نخیر در قسم اول که تجری قصدی است بر اساس مصرّح روایات قائلیم به عفو

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۶

نعم، لو كان التجري على المعصية بالقصد^۱ إلى المعصية فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه^۲، وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً، مثل^۳

قبل از اینکه روایات مربوط به عقاب بر قصد را بخوانم باید نکاتی را عرض کنم :

۱- شیخ در این کتاب روایات عفو را نمی آورد، صاحب بحر ص ۹۵ مینویسد روایت از هر دو طرف عفو و عقاب بر قصد کثیره جداً تا جایی که میتوانیم بگوییم از دو طرف به حد تواتر است لذاست که باید باب تعارض را خوب خواند چون دو طایفه اخبار متواتر آمده با دو معنای مقابل هم، بعد میفرماید روایات عفو را استادم نیاورد چون واضح و مشهور است حتی عوام و نسوان هم به این روایات عفو اطلاع دارند ((چون بالای منابع زیاد گفته شده)) مخصوصاً به آن روایتی که میگوید امت پیامبر امت مرحومه هستند لذا قصد گناه برای امت پیامبر عقاب ندارد

ولی اوثق ص ۹۷ مطلب دیگری میگوید، میفرماید مصنف روایات عفو را نیاورد چون روایات زیادی هستند و کثره اخبار العفو تغنی عن ایراده، ولی عبارت بحر دقیقتر است چون روایات عقاب بر قصد هم کثیره هستند

Commented [LC280]: سید استاد میفرمود شاید این استدراک از نعم حاشیه ۴ ص ۵۵ باشد که با این مطلب ایشان مخالفم چون آن در حاشیه بوده این در متن است چه کسی اینطور کتاب مینویسد؟؟؟
رک غوامض ص ۲۱۱ که نعم را ناظر به فیه اشکال میداند

^۱ (۱) في (ت) (ص) و (ه) بدل «نعم لو كان» : «و أمّا».

^۲ (۲) في (ص) و (ه) بدل «بالقصد» : «بسبب القصد».

^۳ (۳) انظر الوسائل ۱: ۳۶ - ۴۰، الباب ۶ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ۷، ۸، ۱۰، ۲۰ و ۲۱.

^۴ (۴) لم ترد «أيضاً» في (ظ) و (م).

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

۲- صاحب بحر میفرماید استاد در مجلس درس قبل از این که این روایات عقاب بر قصد را بخواند فرمود بر روایات عفو اشکالات اساسی شده بعد هم شروع میکند به جواب دادن، اشکال این است که این اخبار خلاف قاعده لطف هستند چون قاعده لطف میگوید وعید باید بر معصیت باشد بعد میگوید این اشکال را فقط بر روایات عفو بر قصد نکرده اند بلکه بر روایاتی که میگوید در روز قتل ثانی از فعلِ معصیت عفو شده هم اشکال کرده اند

۳- سید صاحب عروه در ۱ ص ۱۰۰ مینویسد باید در مورد کلمه عفو دقت شود چون کلمه ای که در لسان روایات است کلمه ی ((لم تکتب علیه)) میباشد لذا به اخبار عفو اخبار عدم کتابت هم گفته اند، میگوید این که در روایات کلمه ی عفو به کار رفته است نشانه تفضل است و گرنه در همین جا هم استحقاق عقاب بوده است و اینگونه نبوده که از اول استحقاق عقاب نباشد رک منتقی الاصول ۴ ص ۶۱

۴- چند تا از روایات عفو را آدرس میدهم و یکی را میخوانم:

رک وسائل ۳۰ جلدی جلد ۱ ص ۵۱ حدیث ۶ و حدیث ۷ و حدیث ۸ و ص ۵۲ حدیث ۱۰ و ص ۵۵ حدیث ۲۰ و حدیث ۲۱

حدیث ۶: من همّ بسیئه لم تکتب علیه و من همّ بها و عمل بها لکتب علیه سیئه

Commented [LC281]: یعنی عقاب دارد ولی نمینویسند تفضلا

روایات عقاب بر قصد:

وارد روایات میشویم :

روایت اول:

وسائل ۱ ص ۵۰ حدیث ۳: نیه المومن خیر من عمله و نیه الکافر شر من عمله و کل عامل یعمل علی نیه

طبق روایت نیت کافر، شر از عمل او اعلام شده و میدانیم که عمل استحقاق عقاب دارد پس صد در صد نیت کافر هم که شر از عملش است استحقاق عقاب دارد، برای این که این استدلال درست بشود باید این ۳ مقدمه درست بشود

۱- به قرینه کلمه شر معلوم میشود که نیت هایی که نیت گناه محسوب بشوند مد نظر روایت است نه هر نیتی مثلا اگر یک کافری بخواهد بچه یتیمی را به سرپرستی بگیرد این نیت، شر از عملش نیست

۲- این که از یک طرف نیت است و از یک طرف عمل نشان میدهد روایت در مقام قیاس و سنجش است و از کلمه شر استفاده میشود که وضعیت نیت وخیم تر است

۳- کافر در روایت باید الغاء خصوصیت بشود آن وقت با ضمیمه مقدمه اول بگوییم نیت هر انسانی اگر خراب باشد شر از عملش است

اما به سر تا سر این مقدمات اشکال کرده اند

۱- سید صاحب عروه ص ۱۰۰ مینویسد این روایت دلالت بر مقصود مصنف نمیکند چون نمیشود کافر را الغاء خصوصیت کرد چون مقابلش مومن بود

۲- صاحب اوثق ص ۹۸ میگوید این بیان اخص از مدعی است و کافر وصفی است که مشعر به علیت است لذا کافر الغاء خصوصیت نمیشود

۳- اعتمادی ص ۳۲ را لاحظ

روایت دوم:

قوله يحشر الناس على نياتهم، معاد بر اساس نیت است به این مقصد که به نیت ها عقاب و ثواب داده شود پس قصد و نیت عقاب دارد و انما هم حصر را روی کلمه آخر یعنی نیاتهم میبرد یعنی حساب کتاب قیامت فقط با نیت ها است، و فی هذه الاستظهار تأمل

جلسه چهارم

قبل از اینکه وارد مطلب شوم عرض میکنم که در ص ۴۲ داشتید که علیه ممکن ابتناء الدلیل العقلی..... در مورد این مطلب همدانی ۴۵ را ببینید که (ممکن) در مقابل چیست

مطلب بعد اینکه در ص ۴۵ در عبارت ، ما ایضا را زدیم به اینکه قصد هم مثل فعل عقاب داشته باشد و اگر اینگونه باشد یعنی این شیخ مطلب را بنابر قول خودش نگفته است چون قول خودش این بود که قبح فعلی ندارد، اما به نظر میرسد که مطلب دقیقتری هم بتوانیم بگوییم و آن اینکه ایضا یعنی اینکه اگر کسی از این اخبار به دست آورد که قصد، استحقاق عقاب دارد دیگر اصلا نمیتواند در فعل بگوید که استحقاق عقاب ندارد، بحر ص ۱۰۰ یک مطلبی دارد که از آن مطلب ، این مطلبی که ما گفتیم به دست میآید

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۶

و قوله: «إنما يحشر الناس على نيّاتهم»^۱

این روایت را در وسائل ۳۰ جلدی ص ۴۸ ببینید البته روایت مقداری در وسائل فرق دارد

تقریب این روایت این بود که انما ادات حصر است ، حصر حشر که مقدمه است برای جزا ، روی نیات است پس مساله نیت مساله ای است اهمیت دار تر از عمل

سیدنا الاستاد نسبت به این روایت میفرمودن که باید این روایت را با ادله دیگر در نظر گرفت مثل آیاتی که بر عمل صالح تاکید دارند یا آیاتی مثل فمن يعمل مثقال ذره شرا يره و در جمع این روایت با این ادله میتوان گفت که منظور این است که شما در دنیا اعمال انسان ها را میبینید ولی از نیات ایشان با خبر نیستید مثلا میبینید که شخصی کثیر الصوم است میگویید این آدم خوبی است در حالی که نیت این شخص این است که بگویند چه آدم متقی هستی لذا روایت میگوید در قیامت ما علاوه بر عمل، نیت ها را هم میدانیم و لذا بر آن اساس ثواب و عقاب میدهیم

همین مطلب سید استاد را صاحب عروه ص ۱۰۱ میفرماید:

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۱

^۱ (۲) الوسائل ۱: ۳۴، الباب ۵ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ۵، «إِنَّ أُنْفِیه: «إِنَّ اللَّهَ يحشر...».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

لا دلالة فيه لما أراده بوجه، لأنّ الظاهر من الخبر أنّ حشر الناس على حسب نياتهم و اعتقاداتهم في حسن الحال و سوء الحال، و لا ينظر إلى صورة أعمالهم، بل إلى ما نوا فيها من الخير أو الشر.^١

اوثق ٩٧ ص ١ میفرماید:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ١ ؛ ص ٩٧

الظاهر منه سوقه لبيان حشرهم على نياتهم من الكفر و الإيمان، أو المراد عدم إجداء الأعمال الظاهرية ما لم يوافقها العمل القلبي، فلا دخل له فيما نحن فيه.^٢

Commented [LC282]: صاحب اوثق این روایات را قرینه برای هم میگیرد و میگوید منظور نیت کفر است

Commented [LC283]: همان مطلب سید استاد و صاحب عروه

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٤٦

و ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، و خلود أهل الجنة في الجنة؛ بعزم كلّ من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية و الطاعة لو خلدوا في الدنيا.^٣

این روایت در وسائل ٣٠ جلدی ص ١ ٥٠ حدیث ٤ آمده است

این روایت در این مورد است که یک اشکالی وجود دارد که بین عمل و جزایی که خداوند قرار داده تناسب نیست مثلاً یک انسانی ٥٠ سال عبادت میکند و جزایش این است که خلود در بهشت پیدا کند الان اینجا برای ٥٠ سال عبادت ثواب ابدی داده شده و این جزا متناسب با عبادت این شخص که محدود به ٥٠ سال میباشد نیست و همین مطلب را در مورد خلود در نار هم میگویند، و این مطلب از معصوم ع هم سوال شده که فرموده به خاطر نیتشان است، مثلاً آن انسان عابد نیت داشته که اگر خالد در ارض هم باشد عبادت خداوند را بکند و آن کسی که خلود در جهنم دارد این نیت را داشته که اگر خالد در ارض هم باشد همینطوری به گناه ادامه بدهد و لذا از این روایت استفاده میشود که این خلود در بهشت یا جهنم به خاطر قصد این ها است پس قصد، عقاب و ثواب دارد

نسبت به این روایت، سیدنا الاستاد میفرمود که آقای تبریزی به این روایت اشکال سندی داشتند لکن از جهت دلالت هم عده ای گفته اند که به درد شیخ نمیخورد، سید صاحب عروه ص ١٠١ میفرماید:

^١ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ١٤٢٧ ق.

^٢ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ١٣٨٨ ش.

^٣ (٧) الوسائل ١: ٣٦، الباب ٦ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٤.

^٤ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۱

لعل الظاهر منها أنّ البناء على المعصية دائماً من أكبر المعاصي و البناء على الطاعة كذلك من أعظم الطاعات و ذلك سبب الخلود، غاية ما فى الباب أنّه من أفعال القلب لا من أفعال الجوارح، لا أنّ القصد إذا تعلّق بالمعصية يوجب الخلود فى النار و إذا تعلّق بالطاعة يوجب الخلود فى الجنة، و كم فرق بين المعنيين^۱

میفرماید این عزم بر معصیت دائمی از اکبر کبائر المعاصی است و این سبب خلود است و از مقوله فعل است آخرش این است که بگوید از افعال قلبی است لکن فعل است پس قصد نیست که باعث خلود میشود

اوثق ۱ ص ۹۸ میفرماید:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۸

ظاهر سوق الروایة كون المراد من المعصية و الطاعة هو المعصية بالكفر و الطاعة بالإيمان، سيما و أنّهما من أتمهما كما لا يخفى، فتكون خارجة ممّا نحن فيه لآذا این روایت از ما نحن فيه خارج است

Commented [LC284]: به قرینه روایت اول

Commented [LC285]: کفر و ایمان

Commented [LC286]: معصیت و طاعة

رک منتقى ۴ ص ۶۲ و بحوث سيد شهيد ۴ ص ۶۴ را لاحظ

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۶

و ما ورد من أنّه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول فى النار، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال: لأنّه أراد قتل صاحبه»^۳

این روایت در وسائل ۱۵ ص ۴۸ حدیث ۱ آمده است که دو مسلمان با شمشیر روبه روی هم قرار بگیرند و در روایت یک اضافه ای دارد که اگر آن اضافه بیفتد سوال ایجاد میکند و آن این است که من غیر سنه یعنی این دو نفر هیچکدام حق نباشند و هر دو باطل باشند حضرت میفرماید هر ۲ در آتش هستند سوال میشود که مقتول چرا

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۶ ق.

^۲ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

^۳ (۸) الوسائل ۱۱: ۱۱۳، الباب ۶۷ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۱، إلاّ فيه بعد قوله « بسيفهما »: « على غير سنة ».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

در آتش است میفرماید چون اراده قتل دیگری را داشت، از این روایت استفاده میشود که مقتول که عملی انجام نداده لذا به خاطر قصد و اراده اش جهنمی شده پس قصد، عقاب دارد

در مورد این روایت صاحب اوثق میفرماید ص ۹۸ که از قسم اول از تجری نیست در حالی که بحث بر روی قسم اول تجری بود یعنی تجری قصدی، ولی این روایت در مورد تجری با مشغول شدن به بعضی مقدمات است که قسم دوم تجری میشود که این اشتغال به بعضی مقدمات از عبارت بسیفهما به دست میآید، بعد میفرماید این که کسی بگوید شاید این مستدل تجری قسم اول و دوم را یکی میدانسته لذا اینگونه استدلال کرده ممنوع است چون خود ما قائلیم که تجری قصدی عقاب ندارد ولی با اشتغال به بعضی مقدمات عقاب دارد

سید صاحب عروه ص ۱۰۱ فرموده این ها اصلا محارب هستند چون تشهیر سیف کرده اند و محارب خودش بذاته حکم شرعی دارد ولی میگوید به قرینه تعلیل معصوم که تعلیل را برده روی اراده و قصد ممکن است حرف ما تمام نباشد اما از این مطلب هم میتوان اینگونه جواب داد که چه کسی گفته اراده یعنی قصد، بلکه عرف به قصد به اضافه اشتغال به بعضی مقدمات هم اراده میگوید

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۷

و ما ورد فی العقاب علی فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر^۱ و الماشی لسعیاء مؤمن^۲.

سید صاحب عروه به این روایات یک اشکال اساسی دارد ص ۱۰۲ میگوید:

حاشیة فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۰۲

تدلّ هذه الأخبار على أنّ هذه الأفعال بهذا القصد من المحرّمات الأصلية لا أنّ العقاب على القصد لتعلّقه بمقدّمه المحرّم كما هو مراد المصنّف.^۳

میفرماید که این اخبار نشان میدهد که خود این نحوه عمل حرام است

Commented [LC287]: عطف به قوله در ص ۴۵ که میفرماید مثل قوله

Commented [LC288]: این هم شد تجری قسم دوم و از محل بحث خارج است

^۱ (۱) الوسائل ۱۲: ۱۶۵، الباب ۵۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴ و ۵.

^۲ (۲) انظر الوسائل ۱۹: ۹، الباب ۲ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۳ و ۵.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۴ یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

غارس خمر: رک وسائل ۱۷ ص ۲۲۴ حدیث ۴ از امام باقر ع که میفرماید رسول خدا صلی الله علیه و آله ۱۰ نفر را لعن کرده که یکی از آن ها غارس خمر است البته میدانید این مجاز به علاقه ما یتول است وگرنه کسی خمر را غرس نمیکند بلکه عنب را غرس میکنند

خب این روایت به درد شیخ نمیخورد چون تجری قسم دوم است به علاوه اینکه در روایت تعبیر لعن آمده و باید یک تلازمی بین لعن و عقاب برقرار شود که خود این محل کلام است

رک اوثق ۱ ص ۹۸ و منتقی ۴ ص ۶۳

الماشی لسعایه مومن: وسائل ۲۹ ص ۱۸ ((کنگره ای ها اشتباه آدرس داده اند)) تعبیر این روایت این است که الرجل یسعی باخیه که تعبیر مومن در روایت نیست و این هم به درد شیخ نمیخورد به خاطر مطلب صاحب عروه که این نحوه افعال، حرام اصلی هستند بعد هم اینکه در مورد اشتغال به بعضی مقدمات است که تجری قسم دوم است

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۷

و فحوی ما دلّ علی أنّ الرضا بفعل كفعله، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّ «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم» و علی الداخل إثمًا: إثم الرضا، و إثم الدخول^۴.

وسائل ۱۶ ص ۱۴۱ حدیث ۱۲

در مورد فحوی در مظفر ص ۱۲۳ ذیل بحث مفهوم موافق خواندیم که عده ای به آن لحن الخطاب میگفتند و علامه مظفر و آیت الله سبحانی گفتند اسم دیگرش قیاس اولویت است ولی عده ای این که اسم دیگرش قیاس اولویت باشد را قبول نداشتند رک هدایه المسترشدين ۲ ص ۴۱۹ و نهایه الوصول علامه حلی ۲ ص ۵۱۵

روایت میفرماید کسی که راضی به فعلی است گویا آن فعل را انجام داده پس به مفهوم موافقت اگر خود این شخص راضی، قصد یک کار حرامی را بکند گویا آن کار را انجام داده پس استحقاق عقاب دارد به عبارت دیگر رضایت اهلون از قصد است

Commented [LC289]: کسی که راضی به فعل دیگران است كالداخل است پس کسی که خودش قصد کاری را بکند به طریق اولی كالداخل است و چون داخل در معصیت عقاب دارد پس قاصد هم عقاب دارد

Commented [LC290]: مع قوم

^۱ (۳) فی (ظ) (ل) (م) و نسخة بدل (ه) «كالفعل».

^۲ (۴) فی (ل) و (م): «مثل قوله عليه السلام: الراضي...».

^۳ (۵) لم ترد عبارة «و علی الداخل - إلى - الدخول» فی (م).

^۴ (۶) نهج البلاغة: الحکمة ۱۵۴، مع اختلاف، و الوسائل ۱۱: ۴۱۱، الباب ۵ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ۱۲.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم: چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

نسبت به این روایت صاحب اوثق میگوید ص ۹۸ :

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۸

۴۷. يمكن منع الفحوى، فإنّ عدم الرضا بوقوع الحرام فى الخارج من لوازم الإيمان، فالرضا بوقوع الأفعال المحرمة فى الخارج يكشف عن ضعف فى إيمان صاحبه، و ليس هو كإرادة الحرام لأجل غلبة النفس، و لا أقلّ من مساواتهما^۱

یعنی راضی اصلاً مومن نیست لذا استحقاق عقاب دارد و این مثل این کسی که قصد حرام کرده نیست چون کسی که قصد حرام کرده از دائره ایمان خارج نیست به عبارت دیگر چه کسی گفته رضایت اهون از قصد است

سیدنا الاستاد در درس میفرمودند که بعضی از وقت ها است که برای ما ثابت شده که رضایت از قصد سنگین تر است نه این که اهون باشد مثل عبارت زیارت وارث که میفرماید لعن الله امه سمعت بذلك فرضیت به، و این شخص که راضی است به شهادت امام بسیار بدبخت تر است و وضعش خراب تر است از کسی که قصد یک حرامی را کرده لذا این فحوی، فحوای تمامی نیست

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۷

و ما ورد فى تفسير قوله تعالى: **فَلَمَ قَتَلْتُمُوهُمْ** **إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**^۲ من أنّ نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القتالين بكثير؛ لرضاهم^۳ بفعلهم^۴.

Commented [LC291]: عطف به ما دلّ على فحوى سرّ این عبارت هم میاد

Commented [LC292]: اهل مکه مخاطب هستند

رک تفسیر برهان ص ۱۳۶ حدیث ۲ و ۳ و ۴، ص ۱۳۷ حدیث ۶

رک وسائل ص ۱۶، ۲۳۸، گفته اند چرا خداوند اهل مکه را مخاطب قرار داده اینها که پیغمبری را نکشتند امام اینگونه جواب داده که چون این ها راضی به فعل آن ها بودند، این نشان میدهد رضایت یعنی فعل یعنی چون راضی بودید، پس شما آن پیامبران را کشتید

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

^۲ (۷) آل عمران: ۱۸۳.

^۳ (۸) فی (ت)، (ر) و (ظ) : « رضاهم »، و فی (ه) : « برضاهم ».

^۴ (۹) الکافی ۲ : ۴۰۹، الحدیث ۱، و الوسائل ۱۱ : ۵۰۹، الباب ۳۹ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۷.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

در مورد این فحوی هم گفته اند که کسی که راضی به قتل انبیا است مشکل درونی دارد و این با کسی که قصد یک حرامی کرده فرق میکند لذا فحوی تمام نیست، مضافا که ممکن است بگوییم این لم قتلتموهم با عقاب ملازمه ندارد یا حداقل محل اشکال است

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۷

و يؤيده: قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^۱

گفت به حد تایید است به خاطر اینکه حبّ که قصد نیست و ما قائلیم این که بخواهد بین حبّ و قصد تلازم برقرار کند در غایه اشکال است مضافا بر اینکه این اشاعه فحشا خودش از عناوین دارای عقاب است و نشان میدهد این فرد اشاعه دهنده فرد مشکل داری است مضافا اینکه ما قائلیم این آیه به حد تایید هم نمیرسد چون رک مجمع البیان ج ۸ و ۷ ص ۲۰۸ میفرماید این آیه در مورد زناست و مورد خاص دارد رک المیزان ۱۵ ص ۹۳ و البرهان ص ۳۷۳ و نمونه ۱۴ ص ۴۰۳ و ۴۰۵ و اوثق ۱ ص ۹۸ که میگوید در مورد غیبت است، اگر کسی بگوید مورد مخصص نیست میگوییم راجع به این در آخر شهرت فتواییه اصول مظفر بحث کردیم فراجع

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۷

و قوله تعالى: إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْتَحَفَوْهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ^۲

حد تاییدش این است که منظور قصد است چون عمل را نمیتوان مخفی کرد

اما به حد تایید هم نمیرسد رک منتقی ۴ ص ۶۲:

منتقى الأصول؛ ج ۴؛ ص ۶۲

فليس المراد ثبوت العقاب على نية سوء، بل المراد الظاهر منها هو ان ما فرض كونه محرما من الأمور القلبية الحال فيه سواء بين الإبداء و الإخفاء لاطلاع الله تعالى عليه^۴

Commented [LC293]: این مطالب آتی را خود شیخ به حد تایید میداند یعنی به حد ظهور و دلالت نیست و ضمیر یویده میخورد به عقاب

Commented [LC294]: اظهار عیب دیگران و پخش کردن و پراکندن زشتی ها

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (۱) البقرة: ۲۸۴.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۴ روحانی، محمد، منتقى الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.

رک صاحب اوثق ۱ص ۹۹ میفرماید احتمال دارد این روایت در مورد امور اعتقادی باشد

اعتمادی ۱ص ۳۲ را لاحظ

رسیدیم به روایاتی که شیخ نقل کرد که بگوید که از این روایات به دست می‌آید که عقاب بر قصد هم داریم

سید صاحب عروه ص ۱۰۲ در مورد آیه شریفه **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** می‌فرماید:

Commented [LC295]: اظهار عیب دیگران و پخش کردن و پراکندن زشتی‌ها

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۲

مدلول الآية أنّ حبّ إشاعة الفاحشة في المؤمنين من المحرمات، و أنّه ملكة رذيلة كالبخل و الكبر و الحسد من الأخلاق المحرمة^۱

یعنی این حب اشاعه فحشا یک ملکه ی رذیله ای است مثل بخل و کبر و حسد و از این حیث عقاب دارد و گرنه اینکه قصد مجرد، عقاب داشته باشد از این آیه شریفه فهم نمیشود

و در ص ۱۰۳ در مورد آیه شریفه : **إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحْسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ** می‌فرماید :

أنّ الله تعالى يحاسب ما في الأنفس تبذره أو تخفوه من الاعتقادات الحقّة أو الباطلة أو سائر الأفعال القلبية مما هو محلّ للمحاسبه بعد هم می‌فرماید :

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۳

، مضافا إلى أنّ المحاسبه غير العقاب فإنّها تشمل المباحات أيضا خصوصا که در روایات اصلا حساب در مقابل عقاب به کار رفته است مثل این که فرموده اند فی حرامه عقاب و فی حلاله حساب پس به حد تایید هم نمیرسد و آن مطلب که از منتقی در جلسه قبل خواندم را هم به اینجا اضافه کنید

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۳ یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

و ما ورد من أن: «من رضى بفعل فقد لزمه و إن لم يفعل»^۱

این عبارت بین آقایان محل گفت و گو شده که این ما ورد عطف به کجاست؟ ظاهرش این است که عطف به قوله تعالی در ص ۴۷ باشد یعنی یویده بر سرش می‌آید و این عبارت تایید سوم است خصوصا اینکه سیاق جوری است که باید این را عطف به قوله تعالی بگیریم چون ماقبلش تایید آمده و ما بعدش هم آیه ای است که برای تایید آمده نمیشود این را اجنبی بگیریم، اما از یک حیث مشکل ساز بوده که بعضی از آقایان به این سمت رفته اند که این واو استینافیه است ((البته ما مخالفیم)) مشکل اینجا بوده که در مورد رضا است چون در عبارت اینگونه است: رضى بفعل و شیخ روایات باب رضا را قبل از تایید و در فحوی آورد

اگر رک اوثق ص ۹۹ به دست می آید که عطف است به قوله تعالی چون گفتیم از لحاظ سیاق هم به خاطر ماقبل و مابعد نمیشود این را تتمه روایات فحوی گرفت، اما چرا شیخ این روایت را در عداد روایات فحوی نیاورد؟ جواب این است که ظاهر آن روایات این بود که رضایت به فعل دیگران باشد ولی در این عبارت ، رَضِيََ بفعل است که انصراف دارد به اینکه فعل خودش مراد باشد، درست است که فعل، مطلق است و شامل فعل خودش و دیگران میشود اما به قرینه انصراف دست از اطلاق بر میداریم و میگوییم ظاهرش این است که فعل خودش باشد لذا شیخ این روایت را در عداد روایات فحوی نیاورد

حد تاییدش این است که میگوید کسی که راضی باشد یک فعلی را انجام دهد انگار انجام داده لذا همین رضایت عقاب دارد ((البته رضایت با قصد فرق دارد و این یکی از اشکالاتی است که باعث میشود به حد دلالت نرسد))

اینکه چرا به حد تایید است رک اوثق ص ۹۹ : ممکن است که شارع مقدس میخواهد در این روایت نهایت اشمئزازش از رضایت را بفرماید، مطلب بعد این است که این لَزِمَه که در روایت آمده اصلا چه کسی گفته به این معنا است که احکام اینها ((راضی قبل از انجام فعل و راضی بعد از انجام فعل)) با هم یکی است، شاید منظور این است که اثر وضعیشان یکی است مضافا اینکه رضایت با قصد فرق دارد پس ظاهرا به حد تایید هم نمیرسد

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸

و قوله تعالى: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا

^۱ (۲) لم نعثر عليه بلفظه، و يدلّ عليه ما تقدّم آنفاً، و ما في الوسائل ۱۱: ۴۱۰، الباب ۵ من أبواب الأمر و النهي، الحديثان ۴ و ۵.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

این آیه شریفه موید چهارم است حد تاییدش این است که مثلاً این اراده به معنای قصد مجرد باشد بعد منظور از تلك الدار الآخرة هم بهشت باشد پس کسانی که دنبال علو نیستند میروند بهشت لذا مفهومش این است که کسانی که اراده علو دارند جهنمی هستند پس قصد و اراده عقاب دارد

اما چرا به حد تایید است؟ چون چه کسی گفته منظور از تلك الدار الآخرة بهشت است بعد هم اگر قبول کنیم بهشت است چه کسی گفته دائماً در مقابل بهشت جهنم است چون دائماً اینطور نیست که در مقابل بهشت جهنم باشد شاید اعراف ((محلی بین بهشت و جهنم)) باشد

اما ظاهراً به حد تایید هم نمیرسد رک سید صاحب عروه ص ۱۰۲:

حاشیة فرائد الأصول ؛ ج ۱؛ ص ۱۰۲

فی مقام مذمّة التکبر و إرادة الفساد نوعاً بحسب خلقه، لا القصد إلیه و لو مرّة کما لا یخفی. میفرماید ظاهراً منظور از کسی که اراده علو و فساد دارد کسی است که خلُقش این گونه است و مستکبر است نه اینکه منظور آیه کسی باشد که یک بار مثلاً قصد علو کرده است ضمن این که شما دیدید با منهج تفسیری که سیدنا الاستاذ ((احتمالاً آیت الله مددی)) دارند که میفرمایند در مورد اینگونه آیات دائماً باید به روایات ذیلش اعتنا کرد اینگونه میشود که اصلاً این آیه در مورد اهل سقیفه است و این آیه در مورد ائمه جور است. رک البرهان ص ۹۸ و نور الثقلین طبع دار التفسیر ص ۴۳۱ حدیث ۲۰ و نمونه ص ۱۶ و ۱۷۸ و المیزان ص ۱۶۱ به تعبیر علامه اینها کسانی هستند که دنبال استکبار بر عباد هستند نه اینکه منظور کسی باشد که یک بار قصد یک حرامی کرده باشد اشکال دیگر سیدنا الاستاد در درس ((استاد موسوی در چه ای دام ظله)) این بود که اصلاً این از موارد تجری قصدی نیست چون کسی که دنبال استکبار است حتماً مشغول به بعض مقدمات هم میشود

فرائد الأصول ؛ ج ۱؛ ص ۴۸

الجمع بین أخبار العفو و العقاب:

و یمکن حمل الأخبار الأول.....

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

خب شیخ روایاتی آورد که نشان میداد کسی که قصد بر معصیت کرده عقاب دارد گفتیم در مقابلش هم اخبار عفو است که شیخ آن ها را نیاورده که از بحر گفتیم که هر دو طایفه روایت کثیره هستند و حتی به حد تواتر میرسند لذا باید شیخ بین این روایات جمع کند که دو جمع ارائه میدهد

۱- روایاتی که فرمودند عقاب ندارد مربوط به جایی است که قصد معصیت میکند ولی خودش بر میگردد و متنبه میشود و روایاتی که فرمودند عقاب دارد مربوط به جایی است که قصد معصیت میکند و برنمیگردد و متنبه نمیشود ولی به تعبیر آقای خویی یک مانع قهری برایش ایجاد میشود که نمیتواند معصیت را انجام دهد لذا چون قصد معصیت کرد و اگر مانع نبود معصیت را انجام میداد، عقاب دارد، عده ای از محشین گفته اند که این جمع، جمع تبرعی است چون شاهی ندارد

۲- روایاتی که میفرمایند عقاب ندارد مربوط به جایی است که مجرد قصد باشد و روایاتی که میفرمایند عقاب دارد منظورشان قصد به اضافه اشتغال به بعضی مقدمات باشد، و این جمع قرینه هم دارد و دیگر نمیتوان گفت که تبرعی است چون وقتی داشتیم روایات را میخواندیم از بعضی از روایات به دست آمد که منظور جایی است که اشتغال به بعضی مقدمات باشد مثل روایت ص ۴۶ اذا التقى المومنان و روایت ص ۴۷ که خود شیخ فرمود ما ورد فی العقاب علی فعل بعض المقدمات و همچنین آیه شریفه تلک الدار الاخره

نتیجه این میشود که شیخ انصاری در اینجا حکم قسم دوم را بیان میکند که استحقاق عقاب است آن وقت سوال پیش می آید که چطور حکم قسم دوم یعنی جایی که اشتغال به بعضی مقدمات به علاوه قصد باشد استحقاق عقاب است ولی حکم قسم سوم یعنی قصد مع التلبس که آن کاری که قطع دارد معصیت است را انجام هم میدهد شیخ توقفی شده؟؟؟ جواب میدهیم ان شاء الله تعالی

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸

و يمكن حمل الأخبار الأول على من رتد عن قصده بنفسه، و حمل الأخبار الأخيرة على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره.

أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، و الثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات^۱

Commented [LC296]: باید به این تعبیر ممکن دقت شود یعنی شیخ نفرمود حتما اینجوری است

Commented [LC297]: بحر ص ۱۰۱ و اوثق ص ۹۶ و ۹۷ و غوامض ص ۲۱۸ میفرمایند که این جمع تبرعی است

Commented [LC298]: اخبار عدم عقاب

Commented [LC299]: خودش برگردد

Commented [LC300]: اخبار عقاب

Commented [LC301]: به تعبیر آقای خویی : حتی حال بینه و بین العمل مانع قهری

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۸

كما يشهد^۱.....

اینجا میخواهد شاهد بیاورد که اگر اشتغال به بعض مقدمات وجود داشته باشد عقاب دارد، مقدمتا عرض میکنم که یکی از قواعد فقهیه ای که وجود دارد قاعده فقهیه حرمت اعانه بر اثم است میدانید که آقایان وقتی قواعد فقهیه بحث میکنند اولین چیزی که بحث میکنند این است که مدرک این قاعده چیست در بحث از مدرک این قاعده گفته اند که مدرک این قاعده آیه ۲ سوره مائده است یعنی لا تعاونوا علی الاثم والعدوان بعد در مباحث این قاعده عده ای گفته اند که این قاعده از این آیه به دست نمی آید به این دلیل که تعاون که از باب تفاعل است از جانبین است و دو فاعل دارد اما این قاعده در مورد اعانه است که بین فاعل و مفعول است یعنی یک معین وجود دارد و یک معان، لذا از این آیه نمیتوان این قاعده را اثبات کرد بعد در جواب این اشکال جواب هایی داده شده است، خب این مطالب را بعض محشین ذکر کرده اند بعد برای بیان مطلب شیخ از این مطالب استفاده کرده اند در حالی که بیان شیخ اصلا ربطی به مطالب فوق الذکر ندارد و این محشین به غلط مشی کرده اند، آن چیزی که مهم است این است که شیخ کبیر جعفر کاشف الغطا بعد از این که قبول میکند که این قاعده برای جایی است که معین و معان وجود داشته باشد یک مطلبی را مطرح میکند ((که شیخ از این مطلب برای آوردن شاهد استفاده کرده است و این مطلب هیچ ربطی به مطالبی که بعض محشین آورده اند ندارد)) این که اگر کسی خودش را اعانه بر اثم دهد ((یعنی مشغول به بعض مقدمات شود و مقدمات حرام را برای خودش آماده کند)) آیا از این قاعده فقهیه میتوان برای اثبات حرمت فعل این شخص استفاده کرد؟؟ میگوید از ظاهر لفظ اعانه نمیشود حرمت را استفاده کرد چون ظهور در جایی دارد که دو نفر باشند یعنی معین و معان دو شخص باشند نه یک شخص ولی میتوان با استفاده از تنقیح مناط این حرمت را از این قاعده استفاده کرد اینگونه که مناط برای حرمت اعانه بر اثم مبغوضیه التسبیب لایجاد الحرام فی الخارج است که این مناط در جایی که شخص، خودش را اعانه بر اثم دهد هم وجود دارد لذا حرمت عمل کسی که اشتغال به بعض مقدمات حرام پیدا کند را از قاعده استفاده میکنیم لذا از این کلام شیخ کبیر نتیجه گرفتیم که کسی که بعض مقدمات را انجام دهد استحقاق عقاب دارد پس این میشود شاهد برای ما نحن فیه و از این بیانی که کردیم مشخص شد که این شاهد آوردن شیخ اصلا ربطی به آن مطالب ابتدایی که بعض محشین آورده اند ندارد

متن:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۸

كما يشهد له حرمة الإعانة على المحرم، حيث عممه بعض الأساطين^۱ لإعانة نفسه على الحرام؛ و لعلّه لتتقيح المناط، لا بالدلالة اللفظية.^۲

نکات:

این نکته ای که میگویم به درد آن سوالی که عرض کردم میخورد که چطور شیخ در قسم دوم تجری یعنی قصد به علاوه اشتغال به بعض مقدمات قائل به استحقاق عقاب میشود ولی در قسم سوم که قصد به علاوه تلبس است یعنی آن فعلی که یقین دارد حرام است را انجام هم میدهد توقفی است؟؟

رک مطارح ۱ ص ۴۵۷: شیخ در یک بحث مستقلى تجرى قصدی را بحث میکند میگوید دو قول هست که برخی گفته اند تجرى قصدی حرام است و برخی گفته اند حرام نیست بعد میفرماید ظاهر اکثر آقایان این است که حرام است و عقاب دارد ولی عفو شرعی هم ثابت است و همین که گفته اند عفو ثابت است هم نشان میدهد که قائل به استحقاق عقاب هستند بعد هم میفرماید که روایات و آیاتی هم داریم که موید عقاب است و تمام این آیات و روایاتی که خواندیم را در مطارح تا ص ۴۶۳ نقل میکند و آخرش هم میگوید با تمام این مطالب باز هم قول به استحقاق عقاب در تجرى قصدی محل اشکال است.

بعد در ص ۴۷۳ در یک هدایه مستقلى تجرى قسم دوم را بحث میکند و در ص ۴۸۲ تجرى قسم سوم یعنی مع التلبس را بحث میکند بعد مینویسد که برخی از آقایان استدلال کرده اند به حرمت تجرى قسم سوم به این صورت که تجرى قصدی استحقاق عقاب دارد و همچنین تجرى با اشتغال به بعض مقدمات استحقاق عقاب دارد پس چطور میشود که تجرى مع التلبس استحقاق عقاب نداشته باشد؟؟ پس در قسم سوم هم قائل میشویم به استحقاق عقاب بعد شیخ میگوید **لعله ليس في محله** این همان جواب سوالی است که دنبالش بودیم میگوید شاید این حرف این آقایان که گفته اند چون تجرى قصدی و تجرى با بعض مقدمات استحقاق عقاب دارد پس تجرى مع التلبس هم باید استحقاق عقاب داشته باشد، حرف درستی نباشد، به چه بیانی؟؟؟؟؟ جلسه بعد

[LC302] Commented: عقاب

[LC303] Commented: مطارح ۱ ص ۴۸۳ و قواعد فقهیه فاضل لنکرانی ۱ ص ۴۶۱ و قواعد فقهیه فرهی ۳۱۸ و قواعد فقهیه بجنوردی ۱ ص ۳۵۹

[LC304] Commented: کاش عممها بود که ضمیر را میزدیم به حرمت ولی حالا میزنیم به تحریم

[LC305] Commented: شیخ جعفر کاشف الغطا قدس سره

^۱ (۴) هو کاشف الخطأ، في شرحه على القواعد (مخطوطاً): الورقة ۱۷.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

جلسه ۴۲

تمه بحث دیروز : شیخ برای حل تعارض اخبار عقاب و عفو، دو جمع انجام داد که جمع دوم چون با شاهد بود گفتیم که عرفی است و گفتیم عده ای گفتند که جمع اول تبرعی است چون شاهی ندارد، برای جمع دوم شواهدی را از روایاتی که خواندیم عرض کردیم، شاهد دیگری را بحر ۱ ص ۱۰۱ دارد که میفرماید شاهد این جمع، اجماع است بعد در آخر ص ۱۰۱ این اجماع را تلقی به قبول میکند، بحث به اینجا رسید که بنابر این حمل دوم، حکم تجری قسم دوم این است که استحقاق عقاب دارد و سوال پیش آمد که چطور میشود در قسم دوم استحقاق عقاب باشد ولی در قسم سوم از تجری که محل بحث بود یعنی همان قصد مع التلبس قائل به توقف بشویم؟؟

در مقام پاسخ به این سوال عباراتی را از مطارح تقدیم محضر کردیم و رسیدیم به اینجا که شیخ میفرماید گاهی استناد شده برای اثبات حرمت تجری عملی ((قسم سوم)) به اخبار متقدمه ای که در بحث تجری قصدی مطرح است یعنی همین اخبار عقاب در فرائد که خواندیم به همین صورت گفته اند اگر در تجری قسم اول و دوم استحقاق عقاب ثابت میشود پس در قسم سوم که محل بحث است به طریق اولی باید ثابت باشد بعد شیخ فرمود این کلام لعله لیس فی محله بعد دلیل میآورد میفرماید:

مطارح الأنظار (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸۲

إذ الكلام في تحريم الفعل الذي يعتقده معصية، و القصد و غيره مما لا مدخل له فيه^۱

میفرماید بحث ما در جایی است که که اعتقاد به حرمت دارد و اینکار را انجام میدهد و اینکه قصد داشته باشد یا نداشته باشد فرقی ندارد و لو با توجه به آن روایات، قائل به حرمت قصد هم بشویم، این ها دو مقام هستند و ربطی به هم ندارند البته یک مقداری این بیان از شیخ عجیب و مبهم است و یا اینکه مقرر خوب انتقال نداده است، مخصوصا با مطالبی که در بحث فعل اختیاری مطرح کردیم احتمالا این جواب، جواب تمامی نباشد اما نکته این است که شیخ این مطلب که ملازمه هست بین قائل شدن به حرمت در تجری قسم اول و دوم با قائل شدن به حرمت قسم سوم را قبول نمیکند لذا به آن سوال جواب دادیم که نظر شیخ این است که ملازمه ای نیست با توجه به عبارتش در جلد اول مطارح

آقای خویی وقتی این مطلب را بحث میکند در مصباح ۱ ص ۲۹ میفرماید:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطارح الأنظار (طبع جدید) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۳ ش.

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۰

: أن مفادها هي المؤاخذه و المحاسبة على نيّة المعصية الواقعية و قصد ارتكاب الحرام الواقعي، كما هو مورد النبوي المذكور، فلا ربط لها بالحرام الخيالي و ما يعتقده المكلف حراماً، مع عدم كونه حراماً في الواقع.^۱

جواب آقای خویی به این مسئله این است که آن روایات عقاب در مورد جایی است که قصد معصیت واقعیه بکند و در واقع هم آن فعلی که قصدش را کرده معصیت باشد مثل نبوی که همان روایت ص ۴۶ فرائد است که فرمود اذا التقى المسلمان بسيفهما...الان در این مثال این شخصی که کشته شده در واقع قصد کشتن شخص مقابل را داشت و این کشتن هم حرام واقعی است ولی چون مانع قهری پیش آمد یعنی کشته شد دیگر نتوانست طرف مقابل را بکشد ولی چون قصد حرام واقعی را داشت جهنمی است، در حالی که در تجری اینگونه نیست بلکه به تعبیر ایشان متجری یک حرام خیالی را انجام داده است و قصد انجام یک حرام خیالی را داشته است، اما سید شهید در بحوث ۴ ص ۶۳ به این بیان استادش اشکال میکند و میفرماید هذا الاعتراض غير سديد فلاحظ

لذا از این نکات استفاده میکنیم که حداقل به نظر بعضی از اصولیون لزوماً ارتباطی بین حرمت قسم اول و دوم با حرمت قسم سوم نیست مثل خود شیخ و آقای خویی که گفتند میشود در قسم اول و دوم قائل به حرمت بود و در قسم سوم توقف کرد یعنی ملازمه ای نیست

نکته دیگری که عرض میکنم که این دوره به این نکته رسیدم این است که بعید نمیدانم با این نکاتی که عرض کردم این نعم ص ۴۶ کتاب که ما گفتیم سوال مقدرش این است که آیا در همه ی اقسام تجری قائل به توقف هستی؟ و شیخ گفت خیر در تجری قصدی قائل نیستم، بعید نمیدانم این نعم یک جایگاه جدیدی پیدا کند که اتفاقاً بیشتر به دل هم مینشیند چون آن سوال مقدری که گفتیم با توجه به اینکه اصلاً شیخ اقسام را بیان نکرده است بخواهد بیاید حکم قسم اول را بیان کند این خلاف رایج سیر در کتب است و دلنشین نیست لذا این نعم را این گونه توجیه میکنیم که شیخ میفرماید ما در قسم سوم توقفی شدیم ولی یک سری روایات نسبت به قسم اول و سوم است که عده ای از این روایات برای حرمت تجری قسم سوم یعنی قصد مع التلبس که محل بحث است استفاده کرده اند حالا ما میخواهیم جواب بدهیم، منتهی چیزی که ذهن انسان را مشغول میکند این است که شیخ در مطارح جلد سوم وارد بحث تجری میشود و میفرماید اضافه بر مطالبی مثل اجماع و بناء عقلاً و ... که استناد شده به اینها برای حرمت تجری، به روایات داله بر حرمت عزم بر معصیت هم برای اثبات حرمت تجری قسم سوم استناد شده و همچنین روایاتی که دلالت میکند بر عفو از عزم بر معصیت چون معلوم است که استحقاق عقاب بوده که عفو شده پس در قسم سوم به طریق اولی باید استحقاق عقاب ثابت باشد و با توجه به اینکه در این قسم سوم بر خلاف قسم اول روایت یا دلیلی بر عفو هم نداریم لذا در قسم سوم استحقاق عقاب ثابت میشود و در

^۱ خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

آخر هم نتیجه میگیرد که قول به استحقاق عقاب در قسم سوم تجری لا یخلو من قوه به خلاف جلد اول، لذا این مساله برای ما قابل حل نیست که چطور اگر شیخ از نظرش در رسائل برگشته شاگردان دور آخر او مثل اوثق این را ذکر نکرده اند، نگویید که دوره مطارح قبل از رسائل بوده و شیخ در رسائل نظرش عوض شده چون در مطارح دارد که علی ما افاده فی الرساله یعنی دوره مطارح بعد از رساله بوده

نکته دیگر اینکه خود شیخ در فرائد ص ۴ و ۲۱ میفرماید جمع تبرعی به درد بخور نیست

نکته بعد آن است که آقای خویی آن طوری که شهید صدر به او نسبت میدهد در بحوث ص ۴ و ۶۳ این حمل اول شیخ را پسندیده است میگوید سید استاد این چنین جمعی کرده بعد هم آدرس میدهد به دوره دراسات، دلیل خویی چیست که این جمع را تبرعی نمیداند؟ همان روایت نبوی اذا التقی المسلمان بسیفهما را شاهد قرار میدهد که آن کسی که کشته شد استمرار داشت و برنگشت و مانع قهری پیش آمد که آن فرد را نکشت لذا این شاهد میشود برای جمع اول البته شهید صدر این را قبول نمیکند ص ۴ و ۶۴ و میگوید که این روایت شاهد خوبی نیست، حمل شهید این است که آن طایفه ای که دلالت میکند به استحقاق عقاب یعنی واقعا کسی قصد معصیت میکند و این استحقاق عقاب دارد و آن طایفه از روایات که میگوید عقاب ندارد حمل میشود بر اینکه الله تبارک و تعالی میخواهد بفرماید چنین کسی استحقاق عقاب دارد ولی عفویش کردم تفضلا و عنایتا

رک نایینی اجود ص ۳ و ۵۸ که مطالب دیدنی است،

شیخ انصاری در مطارح ص ۳ و ۱۶ یک حمل دیگری ارائه میدهد میگوید عقاب برای قصد معصیت در مورد اصول دین باشد و روایات عفو برای فروع دین، تأمل کنید که شاهدش چه میتواند باشد؟

رک سید علی ص ۵ و ۳۰ ((حاشیه معالم سید علی قزوینی)) ایشان میگوید جمع به این است که روایات عقاب برای قصد معصیت کبیره است و روایت عفو در مورد قصد معصیت صغیره است

رک بحر ص ۱ و ۱۰۲ که یک جمع سومی علاوه بر دو جمع شیخ مطرح میکند که در موردش تأمل کنید

اما نظر ما با توجه به عرائضی که کردیم این است که اصلا تعارضی نیست چون خواندیم که تعارض برای جایی است که ۲ تا حجت در مقابل هم عرض اندام کنند خب ما که به دلالت تمام روایات اشکال کردیم ((اگر چه فقط روایاتی باشد که شیخ آورد)) که دلالتی بر استحقاق عقاب در تجری قصدی ندارد لذا فقط میماند اخبار عفو و به تنهایی در مورد تجری قصدی حکم میکند، البته یک مقداری ترس داریم از این جهت که تک تک این روایات را ما اشکال کردیم ولی ممکن است از مجموع این روایات به دست بیاید که شارع مقدس میخواهد استحقاق عقاب بار کند

از کسانی که همین نظر را تقویت کرده صاحب منتقى الاصول است ۴ص ۶۳ میگوید این روایات صلاحیت برای دلالت بر عقاب ندارد و بعد میگوید روایات دیگری هم ذکر شده ((که ما بررسی نکردیم چوت در کتاب نبود)) هم همینگونه است یعنی آن روایات دیگر هم صلاحیت ندارند

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸

أقسام التجري:

ثمّ اعلم: أنّ التجري على أقسام،....

رک سید صاحب عروه ۱ص ۱۰۳ اقسام بیشتری مطرح میکند، رک بحر ۱ص ۱۰۵ میگوید اقسام بیشتر از ۶ تا است، از کسانی که این ۶ قسم را قبول کرده خویی است در مصباح ۱ص ۱۷ که این ۶ قسم شیخ را تلقی به قبول کرده بعد میفرماید:

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۷

و هو أنّ بحث التجري لا يختص بالقطع، بل يعم جميع الأمارات المعتبرة و الاصول العملية، بل يعم كل منجز للتكليف و لو كان مجرد احتمال^۳

میفرماید هر جا که با یک احتمالی به حد تنجیز تکلیف برسیم و یک شخصی بخواهد خلاف آن عمل کند این میشود تجری، این احتمال یعنی چه؟ در الموجز خواندید که ما یک شبهه بدویه داریم که شهید صدر ازش تعبیر میکند به ساذج و یک شبهه مقرون به علم اجمالی، شبهه بدویه تماما نمیدانم است مثل شبهه حکمیه تحریمیه که اصولی هاقائل شدند به براءت و اخباری ها احتیاطی شدند که ما هم تا حالا در درس ها قائل شدیم به اینکه قول اخباری ها خالی از قوت نیست، یا مثل شبهه وجوبیه و شبهه موضوعیه ای که اعم است از تحریمیه و وجوبیه که معروف و مشهور از اخباریون قائلند به براءت و این غلط است که عده ای گفته اند اجماعی است چون ما عرض میکردیم در الموجز که مثلا محدث بحرانی در وجوبیه قائل به احتیاط است، و شبهه مقرون به علم اجمالی که در جایی است که یک میدانم مطرح است با یک سری نمیدانم که به این نمیدانم ها میگفتیم اطراف شبهه، عرض کردیم در اینجا مشهور اصولیون قائلند به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه و آقای سبحانی هم همین را قبول کرد یعنی احتیاط را، مثل اینکه تکلیف وجوبی صلاه را در ظهر جمعه میدانم ولی مکلف به را نمیدانم یعنی نمیدانم واجب چیست؟ نماز ظهر است یا نماز جمعه؟ اینجا باید هر ۲ را بخوانی که موافقت قطعیه کرده باشی

^۱ (ه) كذا في (ت) و (ه)، و في (ظ)، (ل)، (م) و نسخة بدل (ص): «و قد علم ما ذكرنا أنّ» و في (ص) و (ر): «ثم إن».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۳ خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

در تحریمیه هم همینطور مثلاً ۲ لیوان که میدانی یکی از اینها خمر است ولی نمیدانی کدام؟ باید از هر دو اجتناب کنی، البته بعضی از اصولیون قائلند به حرمت مخالفت قطعیه ولی قائل به وجوب موافقت قطعیه نیستند بلکه قائلند به کفایت موافقت احتمالیه ولی بنا بر نظر مشهور که قائلند به وجوب موافقت قطعیه، در شرب هر کدام از ۲ لیوان احتمال مخالفت با تکلیف منجز است، آقای خویی فرمود اینکه در شبهه مقرون به علم اجمالی مثلاً در همین مثال ۲ لیوان یکی از دولیوان را بخوری و اتفاقاً همان لیوان خمر نباشد این تجری است یا اینکه قصد کنی شرب یکی از ۲ لیوان را این هم تجری است اما تجری قصدی، و شیخ انصاری هم این مطلب را که بیان کردیم قبول دارد شما نهاییه الافکار ۳ ص ۴۱ را ببینید که یکی از اقسام را محتمل المعصیه قرار میدهد که همین مطلب بود که از آقای خویی شرح کردیم

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸

ثمّ اعلم: أنّ التجرّي علی أقسام، یجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قَلَّتْهَا^۲

أحدها: مجرد القصد إلى المعصية.

ثانيها: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

و ثالثها: القصد مع التلبّس بما یعتقد كونه معصية.

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۴۹

و رابعها: التلبّس بما یحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به.

و خامسها: التلبّس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام.

و سادسها: التلبّس برجاء أن لا یكون معصية، و خوف أن یكون معصية.^۵

Commented [LC306]: جمع میکند این اقسام را

Commented [LC307]: قسم اول تا پنجم

Commented [LC308]: قسم ششم

Commented [LC309]: به معنای علم است ولی با آن چیزی که از صاحب فصول گفتیم میتوانیم ظن معتبر را هم داخل کنیم

Commented [LC310]: اوثق ص ۱۰۰ و اعتمادی ص ۳۲ گفتن که در این ۳ قسم اول لاحق آكد است نسبت به سابق

Commented [LC311]: مثالش همان مثال های آقای خویی است لذا مصباح آقای خویی را درس دادم، مثلاً شخص میگه یکی از دو لیوان را میخورم و امید دارم همین که میخورم خمر باشد

Commented [LC312]: ما یحتمل كونه معصیه

Commented [LC313]: مثلاً میگوید همه این ها را آخوند ها درست کردن حرام چیه دیگه

Commented [LC314]: این ۵ قسم در جایی است که شخص عدم مبالاة به معصیت دارد، غوامض ص ۲۲۲ میگوید این قسم چهارم به شرط شيء است و قسم پنجم به شرط لا است

Commented [LC315]: مثالش این است که میگه از این دو لیوان یکی را میخورم ایشالله همونی است که خمر نیست

^۱ (هـ) كذا في (ت) و (هـ)، و في (ظا)، (ل)، (م) و نسخة بدل (ص): «و قد علم مما ذكرنا أن» و في (ص) و (ر): «ثم إن».

^۲ (ي) لم ترد عبارة «يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قَلَّتْهَا» في (ظا) و (م).

^۳ (ا) كذا في (ظا)، و في غيرها: «و الثاني، و الثالث، و الرابع، و الخامس، و السادس».

^۴ (۲) في (هـ) و مصححة (ت) بدل «التلبس برجا»، «التلبس به رجا».

^۵ انصاری، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۹

و يشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة.....

شرح عبارت : مثال هایش همان مثال هایی است که از آقای خویی زدیم و با همان نکاتی که عرض کردیم، **خب میدانید که احتمال معصیت عبارت اخری جهل به معصیت است**، جهل به معصیت اقسامی دارد، یک وقتی این جهل مربوط است به شبهه بدویه مثل شبهه حکمیة تحریمیة و ما هم قائلیم به براءة شرعیة یا عقلیة یا فقط شرعیة یا اینکه استصحاب براءة را ثابت میدانیم، حالا اگر کسی با بودن براءة شرعی و عقلی و استصحاب براءة که اصل مومن هستند و برای ما عذر در ارتکاب تولید میکنند مثلاً شرب توتون کند این تجری محسوب نمیشود چون موردی است که معذور است، اما اگر دلیل نقلی یا عقلی نداشتیم که برای ما عذر ایجاد کند و شخص آمد محتمل المعصیه را انجام داد اینجا تجری است مثل انجام شبهه مقرون به علم اجمالی چون اینجا اصل مومن نداریم بلکه اصل منجز مثل احتیاط داریم لذا اینجا هم انجام محتمل المعصیه تجری است، در حقیقت شیخ در این پاراگراف میخواهد بگوید این که اگر در یک موردی احتمال باشد هم تجری است برای جایی است که ماذون نباشیم شرعاً یا عقلاً و گرنه اگر ماذون باشیم تجری نیست چون مخالفتی نکردیم

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۹

و يشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة: عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً- كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية؛ و إلّا لم يتحقق احتمال المعصية و إن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة و استصحابها. نکات عبارت ماند برای جلسه بعد

[LC316] Commented: احتمال همان جهل است نگویید جهل کجا بود

[LC317] Commented: بنابر نظر اصولیون

جلسه ۴۳

قبل از اینکه درس را ادامه دهم نسبت به عبارت ص ۴۸ من رضی بفعل فقد لزمه در پاورقی هم نوشته اند که با این تعبیر روایتی نیافتیم ولی اگر رک وسائل ص ۱۶ و ۱۳۸ و ۱۳۹ :

وسائل الشیعة ؛ ج ۱۶ ؛ ص ۱۳۹

وَمَنْ رَضِيَ شَيْئًا كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلًا بِالْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِيَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ^۱

وسائل الشیعة ؛ ج ۱۶ ؛ ص ۱۳۹

وَمَنْ غَابَ عَنْ أَمْرِ فَرَضِيَ بِهِ كَانَ كَمَنْ شَاهَدَهُ وَ أَتَاهُ.^۲

لذا از این روایات ممکن است چنین مضمونی را شیخ فرموده باشد

برای بحث ممکن حمل اخبار الاول در ص ۴۸ هم رک به در ۴۳

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۹

و يشترط في صدق التجزى.....^۳

خب این عبارت را دیروز شرح دادیم اما مطالبی ماند ، اگر رک اوثق ص ۱۰۰ و غوامض ص ۲۳۱ در مورد این سه قسم اخیر تجزی گفته اند که این ها به خلاف سه قسم اول سیر نزولی دارند چون اولی امید تحقق معصیت دارد و دومی عدم مباله و سومی قلت مبالا، حالا در عبارت یشرط، شیخ میخواهد بگوید در این قسم اخیر که تلبس بما یحتمل کونه معصیه است شرطش این است که جهل، عذر عقلی و یا شرعی نباشد ، یادتان باشد در مباحث قطع گفتیم که آقای تبریزی قائل بود که این قطع به خلاف نیست که عذر است بلکه جهل به واقع است که عذر است و سید استاد دام ظلّه هم میفرمود که من که چنین مبنایی ندارم ولی اگر مبنای ایشان را داشته همین مطلب را میپذیرفتم، الان از این عبارت شیخ که میفرماید عدم کون الجهل عذرا این به دست میآید که جهل به واقع است که عذر است

حالا جهل در چه جاهایی عذر حساب میشود؟ جایی که برائت عقلیه و شرعیه داشته باشیم و به واقع جهل داشته باشیم و مرتکب شویم این جهل ما عذر است چون متمسک به برائت شرعیه و عقلیه یا استصحاب برائت شدیم ، اگر اصولی بعد از فحص در شبهه حکمیه تحریمیه قائل میشود به برائت به خاطر این نیست که احتمال مخالفت با واقع وجود ندارد اگر از او بپرسی احتمال میدهی در واقع این فعل مثلا شرب توتون حرام باشد میگوید بله احتمال میدهم ولی اگر در واقع هم حرام بود این جهل به واقع ، عذر برایم محسوب میشود ، او هیچوقت نمیگوید برائتی شدم چون نتیجه برائت این میشود که سر از مخالفت واقع در نمی آورد بلکه میگوید چون عذر دارم برائت جاری میکنم لذا چون عذر دارم دیگر اینجا تجزی نیست چون مخالفتی نیست ، به خلاف شبهه مقرون به علم اجمالی که باید احتیاط کنی و احتیاط اصل منجز است لذا اگر مخالفت کنی تجزی است چون اصل موّمن نداشتی

^۱ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۹

و يشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة: عدم كون الجهل عذرا عقلياً أو شرعياً- كما في الشبهة المحصورة
الوجوبية أو التحريمية؛ و إلا لم يتحقق احتمال المعصية و إن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في
موارد أصالة البراءة و استصحابها.^۱

برای این مباحثی که عرض شد رک تسدید القواعد ۶۷و۶۸

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۹

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة.....^۲

حالا شيخ ميخواهد حکم این شش قسم را بفرماید، میفرماید که این شش قسم در این که فاعلشان استحقاق
مذمت به خاطر خبیث باطن دارد مشترک هستند اما کلام در ذم به فعل است، اینجاست که شما میگویید شيخ
الان حکمشان را بیان میکند و شما را راحت میکند اما با کمال خونسردی شيخ میفرماید که خودتان بروید تامل
کنید ببینید حکمشان چیست!

حالا من یک مقداری وارد این مساله میشوم، رک اوثق ۱ ص ۱۰۱ میگوید حکم قسم اول و دوم را که شيخ در جمع
دوم بیان کرد که قسم اول استحقاق عقاب ندارد و دومی استحقاق عقاب دارد حالا اگر قائل بشویم که جمع اول
هم عرفی است باید استحقاق عقاب را در قسم اول آنجایی که بنفسه مرتدع نشود بپذیریم، در مورد قسم سوم هم
که گفتیم از استحقاق عقاب در قسم دوم نمیتوانیم به طریق اولویت استحقاق عقاب در قسم سوم را ثابت کنیم
لذا شيخ توقفی است چون گفت در قبح فعلی قسم سوم اشکال است

میمانند ۳ قسم آخر که اگر رک اوثق ۱ ص ۱۰۲ میگوید در این ۳ قسم، شيخ باید به طریق اولی ترددی (توقفی)
باشد چون اگر در قسم سوم که متجری اعتقاد دارد که فعلی که انجام میدهد معصیت است، قائل به تردد شد به
طریق اولی در جایی که متجری فقط احتمال معصیت بودن میدهد((سه قسم اخیر)) باید ترددی باشد چون در ۳
قسم آخر گفتیم که التلبس بما یحتمل کونه معصیه، اما ممکن است که کسی بگوید در تجری قسم سوم بحث در
این بود که آیا آن قطع به معصیت جهت مقبحه دارد یا نه لذا شيخ ترددی شد ولی در سه قسم اخیر که قطعی
نیست بلکه احتمال است لذا باید قائل شود به عدم استحقاق عقاب .

اما یک فاضلی فرمود که در قسم چهارم اولویتی نیست به خاطر اینکه در اینجا که متجری محتمل المعصیه را
انجام میدهد دوست دارد حرام هم بشود لذا این اولویت در قسم ۴ نیست ولی بنده جواب دادم که این از حیث
قبح فاعلی درست است که بگویی این شخص دیگر خیلی بد باطن است ولی در مورد فعل اینگونه نیست
اما یک مطالبی رو میخواستم در مورد تعبیر شيخ در ص ۴۸ ((یمكن حمل الاخبار الاول)) که تعبیر به یمكن کرد
عرض کنم که اینجا عرض میکنم خب میشود یک مانوری روی این یمكن داد که چرا شيخ تعبیر به یمكن کرد؟

[LC318] Commented: مستند به برائت عقلیه و شرعیه

[LC319] Commented: مثال است برای نفی یعنی عدم، نمیتوانیم
به این مثال ها شبهه حکمیه تحریمیه قبل از فحص را هم اضافه کنیم
چون اینجا هم باید احتیاط کرد

[LC320] Commented: لذا تجری نمیشود

[LC321] Commented: اسید سعید در تنقیح میفرماید ۱ ص ۴۴ که
شيخ گفت اگر جهل، عذر باشد معصیت تحقق پیدا نمیکند ولی این
حرف در قسم ۴ و ۵ تجری صادق نیست بلکه فقط در قسم ۶ صادق
است چون اگر اقدام به خاطر رجاء تحقق معصیت باشد یا بلکه بالاتر
به خاطر عدم مبالاة به معصیت باشد نمیتوانیم بگوییم این جهل او ،
عذر است

[LC322] Commented: بله احتمال دارد شرب توتون بعد از
فحص هم در واقع حرام باشد ولی عقاب نیست به خاطر عذر شرعی
پس چون عذر است تجری نمیشود اگر چه مخالفت با حکم واقعی
بشود

[LC323] Commented: در مورد استصحاب برائت در جلد
۲ ص ۵۹ خواهید خواند که شيخ وقتی برائت را اثبات میکند بعد
میگوید برای اثبات برائت به یک وجه غیر ناهضه ای استدلال شده
که اولیش همین استصحاب برائت است ولی در مجموع شيخ
استصحاب برائت را قبول نمیکند بله یک نعم در ص ۶۰ دارد ولی
مبنای شيخ نیست لذا در کنار این استصحابها باید بنویسید علی القول
به ، بعض محشین گفته اند که این برائت معنای لغوی باشد ولی غریب
مینماید که در قبض برائت به معنای اصطلاحی باشد ولی بعدش
بخورد به برائت لغوی
استصحاب برائت این است که شخص قبل از این که مکلف بشود
تکلیف نداشته حالا مکلف شد شک میکند شرب توتون حرام است یا
نه استصحاب برائت میکند در مورد تکلیفی که در حال صغر داشته
است

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

اوثق ۱ ص ۱۰۱ میگوید که از این عبارتی که شیخ نوشته نمیتوانیم برسیم به اینکه شیخ کدام حمل رو میپسندد نگوید که خب اولی تبرعی بود پس دومی را میپسندد آن مسئله ای بود که ما از خارج عرض کردیم اما به حد عبارتی که شیخ نوشت عرض میکنیم که نمیشود فهمید و قرینه ای هم نبود لذا میتوان گفت که شیخ به خاطر همین مطلب در ص ۴۹ گفت عليك بالتامل فی کل من الاقسام یعنی باید حمل اولم را هم در نظر بگیری و وارد حکم اقسام نشد خصوصا اینکه اگر بخواهد وارد شود چون درس خارج بوده و در درس خارج هم هر کسی میخواهد از هر سمت صدایی برآورد مطلب به جایی نمیرسد، بعد خود صاحب اوثق میگوید اما از عبارات شیخ میتوان فهمید که شیخ میخواهد بفرماید اخبار عفو بر اخبار عقاب ترجیح دارند زیرا شیخ در ص ۴۶ فرمود فالمرصوح به فی الاخبار الکثیره العفو عنه تعبیر به مصرح کرد اما در مورد روایات عقاب فرمود يظهر من اخبار و تعبیر ظهور آورد لذا اینها اصلا نمیتوانند جلوی روایات عفو قد علم کنند ((میتوان گفت دلیل دیگر برای این که شیخ تعبیر به ممکن کرد همین است چون اصلا جانب عفو ترجیح دارد)) اما قرینه دیگری هم هست که بگوییم روایات عفو در نظر شیخ ترجیح دارند به این قرینه که شیخ اخبار عفو را به این خاطر نیاورد که دلالتش آنقدر نزد او تمام بوده که دیگر نیاز ندیده این روایات را بیاورد ((البته قبلا از بحر عرض کردیم که گفت دلیلش این است که روایات عفو حتی نزد عوام مشهورند))، قرینه دیگر اجماعی است که صاحب بحر در ص ۱۰۱ تصریح میکند:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۱

کیف کان لا إشکال فی عدم حرمة القصد المجرد، لآنه ممّا انعقد الإجماع علیه^۱

قرینه دیگر عبارت آخری است که ایشان از شهید مطرح میکنند که قال الشهيد: لا يؤثر النية المعصية عقابا و لا ذما ما لم يتلبس بها و هو ما ثبت فی الاخبار العفو عنه اوثق ۱ ص ۹۵ میگوید شهید یک جوری عبارت نوشته که انگار این مطلب مسلم عند الجميع است و شیخ به این عبارت شهید اعتراضی هم نکرد رک تسدید القواعد ص ۶۸

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۹

قال الشهيد قدس سره فی القواعد:

لا يؤثر نية المعصية عقابا و لا ذما ما لم يتلبس بها، و هو ما ثبت فی الأخبار العفو عنه.^۲

و لو نوى المعصية و تلبس بما يراه معصية، فظهر خلافها، ففی

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۵۰

تأثير هذه النية نظر^۵

Commented [LC324]: شاید اینکه دست روی شهید گذاشت به این خاطر است که وقتی در جلسات اول به اساتید شیخ رسیدیم گفتیم که شیخ جعفر کاشف الغطا میفرموده که بعد از محقق حلی و شهید اول افقه بین علما منم و بعد از من پسر من شیخ موسی است که این شیخ موسی استاد شیخ بوده است، شاید به این خاطر است که نظر شهید را آورد چون یکی مثل شیخ جعفر کاشف الغطا که شیخ انصاری اینهمه به او عنایت دارد اینچنین در مورد شهید صحبت میکند و وقتی نظر او را میآورم یعنی تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل که کسی مثل شهید در این مساله توقفی است

Commented [LC325]: در این جا نظر شیخ با نظر شهید متفاوت است چون شیخ گفت تمام شش قسم قبیح فاعلی دارن ولی شهید میگوید این قسم اول ذم فاعلی هم ندارد رک تسدید ۶۹ و تنقیح اسید سعید ص ۴۵ که به این مساله تصریح میکند

Commented [LC326]: قسم سوم

Commented [LC327]: ترددی است

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ (۴) کذا فی (ر)، (ص)، (ظ)، (ل)، (م) و المصدر، و فی (ت) و (ه) و «و هی».

^۳ (۵) کذا فی (ظ) و المصدر، و فی غیرهما: «مما».

^۴ (۶) الوسائل ۱: ۳۵، الباب ۶ من أبواب مقدّمة العبادات، الأحادیث ۱، ۲، ۱۰، ۲۰ و ۳۱.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۰

ففى تأثير هذه النية نظر!.....

شیخ انصارى عبارت شهید اول را آورد که شهید فرمودند که نیت معصیت تأثیری ندارد چه عقاباً و چه ذماً مادامی که متلبس به فعل نشود و مقتضای اخبار در این مقام عفو است، بعد فرمود که حالا ببینیم در قسم سوم که متجرى متلبس میشود آیا این نیت تأثیری دارد؟؟ میفرماید در این جا محل نظر است چون میتوانیم ۲ وجه بیان کنیم

۱- اینکه تأثیر ندارد چون حکمش مثل جایی است که متلبس نشده بود، چرا مثل آنجاست؟؟ چون ظهر خلافها یعنی در واقع این شخص شرب ماء کرده است پس نیت خوردن خمر تأثیری ندارد و اخبار عفو شامل اینجا نمیشود

۲- این که بگوییم تأثیر دارد چون این نیت دال است و مدلول دارد و مدلولش هم این است که هتک حرمت مولو جرات بر معصیت مولا کرده است یعنی عصیان کرده است و این مدلول، سبب بار شدن عنوان میشود، عنوان جرات بر معصیت مولا و عنوان هتک حرمت هر ۲ اینها از عناوینی هستند که سبب استحقاق عقاب هستند فلذا این نیت تأثیر دارد اگر چه فعلش خلاف واقع باشد

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۰

ففى تأثير هذه النية نظر:

من أنّها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة، و هو آغیر مؤاخذ بها.

و من دلالتها على انتهاك الحرمة و جرأته على المعاصي^۳

Commented [LC328]: مثل نیت مجرده است در حکم

Commented [LC329]: نیت مجرده هم که عقاب ندارد، ببینید یک جوری عبارت نوشته که انگار این مطلب مسلم عند الجميع است همان مطلبی که اوئی ص ۹۵ فرمود که ظاهر عبارتش عدم خلاف در مساله است، رک اوئی ص ۹۲ حاشیه ۴۲

Commented [LC330]: نیت دال میشود و مدلولش عناوینی مثل هتک حرمت مولى است

^۱ انصارى، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (ا) كذا في (ر)، (ص)، (ظ)، (ل)، (م) و المصدر، و في (ت) و (ه)، « و هي ».

^۳ انصارى، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

شهید هیچکدام از این دو وجه را تقویت نمیکند لذا شیخ در ص ۴۵ نوشت کما اعترف به الشهيد یعنی به این فیه اشکال که من گفتم شهید هم اعتراف دارد

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۰

و قد ذکر بعض الأصحاب.....^۱

در این عبارت باید خوب دقت شود که ارتباطش با عبارت های قبل شهید چیست؟ شهید میفرماید که بعض اصحاب که ظاهراً منظور حلبی است گفته اند که اگر شخصی یک مباح مسلّم ((نه مباح مشکوک)) را بخورد مثلاً آب بخورد ولی شبیه کسانی که خمر مینوشند این آب را بخورد ((مثلاً لیوانشان را به هم بکوبند)) این جا با این که این شخص میدانند دارد آب مینوشد ولی کار حرامی انجام داده است ((تا اینجا مطلب حلبی بود)) بعد خود شهید در عبارت لعله میفرماید این تحریم فقط به خاطر نیت نبوده بلکه این فعل حرام است چون یک سری افعال جوارحی را هم انجام داده

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۰

و قد ذکر بعض الأصحاب^۲ أنه لو شرب المباح تشبهاً بشرب المسكر فعل حراماً، و لعله ليس لمجرد النية، بل بانضمام فعل الجوارح.^۳

نکات:

سید یزدی در ص ۱۰۴ میفرماید که این مطلبی که شهید از بعض اصحاب نقل کرد از ما نحن فیه خارج است موضوعاً و منطناً، موضوعاً به خاطر اینکه اینجا شرب ماء است و خودش هم میدانند که این ماء است که دارد مینوشد چون گفتیم که مباح مسلّم را مینوشد، اما منطناً به خاطر این که مناط حرمت در اینجا روایاتی مثل مَنْ تشبه بقوم فهو منه است البته اگر از اینگونه روایات حرمت استفاده شود و این ربطی به تجری ندارد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (۲) هو أبو الصلاح الحلبي في كتابه (الكافي في الفقه): ۲۷۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

آقای سید سعید حکیم دام ظلّه در التنقیح ۱ ص ۴۶ میفرمایند که لا نیه للمعصیه فی المقام چون این شخص شرب ماء کرده است و بحث ما در جایی بود که نیت معصیت کند ((لو نوى المعصیه)) نه قصد تشبیه به معصیت، و اگر هم بگوییم فعل این شخص حرام است به خاطر ادله ای مثل من تشبه... است، فکانت اجنبیه عما نحن فیه

بحر ۱ ص ۱۰۷ میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۷
، ثم إنَّ ما أفاده الشَّهید قدَّس سرّه فی وجه کلام بعض الأصحاب لا یخلو عن نظر، فإنَّ القصد إلى الحرام مع العلم بالإباحة و الالتفات ممّا لا يتصوّر^۱

میفرماید نمیشود گفت که از یک طرف به مباح بودن آب علم دارد و از طرف دیگر قصد انجام معصیت دارد اینها با هم جمع نمیشوند، نمیشود هم علم به مباح بودن داشته باشد و هم قصد معصیت

خب تا اینجا پس عده ای از علما این کلام شهید قدس سره را خارج از محل نزاع میدانستن

مرحوم اعتمادی در ۱ ص ۳۵ وجه ارتباط این عبارت با عبارات قبلی شهید را اینگونه میفرماید:

شرح الرسائل ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۵

(تشبیها بشرب المسکر فعل حراما) لأنَّ من شبّه بقوم فهو منهم، فإذا كان مجرد التشبيه بالحرام حراما فالتلبس بما يراه حراما حرام بالطريق الأولى^۲

اینگونه بین این عبارت و عبارت قبل ارتباط ایجاد میکند که شهید میخواهد بفرماید وقتی تشبیه به حرام، حرام است، تلبس به حرام به طریق اولی حرام است لذا این میشود تقویت برای وجه دومی که شهید ذکر کرد ((انتهاک الحرمة))

بعد در مورد عبارت ((لعله ليس لمجرد النية)) اینطور میفرماید که شهید این عبارت را آورد که یک دفاعی از خودش بکند که من گفتم نیه حرام، حرام نیست حالا اشکال نکنید که چطور در اینجا نیت حرام، حرام اعلام شده در حالی که شما فرمودی که نیت خود حرام، حرام نیست چه برسد به نیت تشبیه به حرام، میگوید این اشکال به من وارد نیست چون اینجا مجرد نیت نیست بلکه یک اعمال جوارحی هم انجام داده است

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ اعتمادی، مصطفی، شرح الرسائل - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۷ ش.

با هر دو بیان آقای اعتمادی نسبت به هر دو عبارت مخالفیم اما نسبت به عبارت قال بعض الاصحاب به خاطر اینکه این که فرمود فَعَلَ حراما به خاطر این نبود که مجرد تشبیه حرام است بلکه به خاطر ادله ای مثل مَنْ تشبیه بقوم فهو منه است حالا ببینید شما که مبحث طریق اولویت خواندید آیا از این طریق اولویت درمیاذ؟؟!!(استاد در دوره اول میفرمایند این عین قیاس است))

در مورد عبارت لعله لیس...هم به خاطر اینکه اینجا که نیت تشبیه نبود بلکه تشبیه فعلی بود که خود شهید فعل جوارح را منضم کرد یعنی تشبیه فعلی به شرب مسکر، لذا بیان ایشان را تلقی به قبول نمیکنیم

اما نسبت به عبارت قال بعض الاصحاب که شهید چرا این عبارت را آورد به نظر ما نظر سید علی در تعلیقه((سید علی قزوینی قده در تعلیقه بر معالم)) درست است که ایشان در ص ۲۷ و ۲۸ میفرماید:

تعلیقه علی معالم الأصول؛ ج ۵؛ ص ۲۸

و إنما نقل كلام بعض الأصحاب في شرب المباح تشبيها له بشرب المسكر شاهدا على أصل المطلب، نظرا إلى دلالة التشبيه بالمسكر على فساد باطنه و خبث سريره، من حيث عدم اعتناؤه بالمولى و هتك حرمة و جرأته على المعاصي و عدم مبالاة بها^۱

Commented [LC331]: اثبات عنوان انتهاك حرمت و جرات على المعاصي

میفرماید شهید کلام بعض اصحاب را آورد که بفرماید که اگر بعض اصحاب اینجا را حرام اعلام کردن به خاطر این است که این شخص هتاک است و شرب مباح را با تشبیه به شرب مسکر انجام میدهد لذا آدم هتاک است پس ببینید هتاک سبب استحقاق عقاب شد پس هر جا هتک مولا باشد استحقاق عقاب است، خب سوال پیش میآید پس چطور شیخ، شهید را توقفی اعلام کرد هم در ص ۴۵ و هم در مطارح ص ۴۷۹ و ۴۷۶ حاشیه ۵ و همچنین آشتیانی در ص ۵۹ توقفی اعلام میکنند؟؟ به این دلیل که درست است میگوید هر جا هتکی باشد استحقاق عقاب است ولی برای شهید ثابت نشده است که تجری هتک باشد لذا توقفی است

اما در مورد عبارت لعله لیس یک عبارتی از اعتمادی آوردیم و رد کردیم یک بیانی هم اوثق دارد ص ۱۰۲ که تقریبا همان حرف اعتمادی است که شهید این لعل را آورد که از خودش دفاع کند یعنی آورد که بگوید این چیزی که من از کلام اصحاب آوردم با آن مطلب که گفتم نیت معصیت موثر نیست منافاتی ندارد، خب اشکالاتی که به اعتمادی کردیم به ایشان هم وارد است، صاحب غوامض ص ۲۲۸ هم همین حرف اوثق و اعتمادی را میزنند

در مورد عبارت لعله هم دوباره مطلبی که سید علی در تعلیقه آورده را میپسندیم که میفرماید:

^۱ موسوی قزوینی، علی، تعلیقه علی معالم الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

تعليقة على معالم الأصول ؛ ج ٥ ؛ ص ٢٨

[او قوله:] «و لعلّه ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح» تضعيف لوجه تأثير النية، و محصله: أن التجري المفروض ليس من مجرد النية بل المجموع منها و من فعل الجوارح، فإنهما معا يدلان على ما ذكر لا النية وحدها، و الكلام فيها فلم يثبت لها تأثير^١

Commented [LC332]: حالیه

Commented [LC333]: كلام و بحث ما در نیت بود

Commented [LC334]: پس نیت تأثیری ندارد

شاهد میفرماید این عبارت را آورد برای تضعیف وجه تاثیر نیت یعنی شهید میخواهد بگوید من که در تیتز نوشتیم ففی تاثیر هذه النية اما در این مثالی که بعض اصحاب زدند که مجرد نیت نبود بلکه نیت به علاوه فعل جوارح بود پس این میشود تضعیف برای وجه تاثیر نیت ((یعنی وجه دوم یعنی همان دلالت نیت بر هتک))، که اگر واقعا منظور شهید این باشد که سید علی میگوید یعنی شهید میخواهد من اول ((من اول : من آنها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة، و هو غير مؤخذ بها.)) را تقویت کند به این صورت که بحث ما این بود که در تجری قسم سوم این نیت تأثیری دارد یا نه ؟ که وجه اول این بود که تأثیری ندارد و ما این را تقویت میکنیم با این مثال که ببینید در این مثال نیت به تنهایی اثر نداشت بلکه با ضمیمه شدن فعل جوارح تاثیر پیدا کرد پس وقتی در تجری قسم سوم بحث ما در مجرد نیت است ((چون فعلش که مصادف واقع نشد)) که این نیت هم تأثیری ندارد پس اینگونه وجه اول را تقویت کرده است

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٥٠

و يتصور محل النظر في صور.....

Commented [LC335]: ففی تأثیر هذه النية نظر

این عبارت فقط متن خوانی دارد و یک نکته:

و يتصور محل النظر في صور:

Commented [LC336]: ففی تأثیر هذه النية نظر

منها: ما لو وجد امرأة في منزل غيره، فظنّها أجنبية فأصابها، فبان أنّها زوجته أو أمته.

Commented [LC337]: اوئق میفرماید این ه تا مثالی که شهید میزند با هم فرق دارند مثلا این مثال برای مسئله عرض ((ابرو)) است و حرمت هم ذاتی است

و منها: ما لو وطئ زوجته بظنّها حائض، فبانّت طاهرة.

Commented [LC338]: این ظنّ ها که در عبارت است به معنای علم است چون شهید نوشت تلبیس بما يراه معصيه، یک توجیه خویش این است که بگوییم شهید با نظر به واقع فرموده ظنّ یعنی درست است مثلا در این مثال این شخص قطع داشته که این زن همسرش نیست ولی چون در واقع همسرش بوده با توجه به واقع از قطع او تعبیر به گمان میکنیم رک بحر ١ ص ١٠٧ و اوئق ١ ص ١٠٣ چون ظن معتبر هم میتواند داخل شود ولی تأمل کنید که و هم هم داخل میشود یا نه

و منها: ما لو هجم على طعام يبيد غيره فأكله، فتبين أنّه ملكه.

Commented [LC339]: مثال برای عرض و حرمت هم عرضیه است

Commented [LC340]: مثال برای اموال

Commented [LC341]: يد اماره ملكيت است

^١ موسوی قزوینی، علی، تعلیقة على معالم الأصول - قم، چاپ: اول، ١٤٢٧ ق.

^٢ (١) كذا في (ر)، (ص)، (ظ)، (ل)، (م) و المصدر، و في (ت) و (ه) «و هي».

^٣ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.

^٤ (٣) لم ترد «ما» في (ر)، (ظ)، (ل)، (م) و المصدر.

و منها: ما لو ذبح شاه بطنها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

و منها: ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومة، فبانت مهدورة.

نکته: اوثق ۱ ص ۱۰۳ نسبت به این ۵ مثال نکاتی دارد فرموده در این ۵ مثال غیر از مثال دوم معصیت محض است و تجری نیست بعد میگوید بلکه مثال دوم هم همین است تامل کنید ببینید درست میگوید یا در ذهنش مغالطه ایجاد شده

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۰

و قد قال بعض العامة.....^۲

میفرماید بعض عامه گفته اند که ما حکم میکنیم به اینکه کسی که مرتکب شده این مثال ها را ((مثال هایی که شهید زد)) در دنیا فاسق است و در آخرت یک عقاب متوسطی میشود، عقاب متوسط به خاطر اینکه صغیره نیست چون عدم مبالاة داشته و کبیره نیست چون فی الواقع که فعلش معصیه نیست خب سوال پیش میآید که اگر کبیره نیست چطور فاسق است لذا شهید درجا مینویسد هر دو حرفی که زدن یعنی هم فسق در دنیا و هم عقاب متوسط در آخرت حرف بی دلیل و غیب گویی است

متن:

و قد قال بعض العامة: نحکم بفسق المتعاطی ذلک؛ لدلالته علی عدم المبالاة بالمعاصی، و يعاقب فی الآخرة- ما لم يتب- عقابا متوسطا بین الصغیره و الکبیره. و کلاهما تحکّم و تخرّص علی الغیب،^۳ انتهى

نکته: برخی خواسته اند از عبارت آخر شهید که فرمود کلاهما تحکّم استفاده کنند که شهید میخواهد وجه اول یعنی من اول را تقویت کند چون گفت این که این شخص مرتکب، فاسق باشد یا عقاب داشته باشد تحکّم و حرفی بی دلیل است اما جواب این است که شهید اصل عقاب را زیر سوال نمیببرد بلکه عقاب متوسط را حرف بدون دلیل میدانند((ما هم ضمیر در کلاهما را زدیم به عقاب متوسط به علاوه فسق)) لذا چنین استفاده ای از عبارت سخت است.

[LC342] Commented: این هم برای اموال است ولی فرقتش با قبلی این است که اینجا منفعتی برایش ندارد چون ملک خودش را ذبح میکند ولی در قبلی بالاخره یک منفعتی به او رسید و یک چیزی خورد حالا اگر این توجیه را نپسندید یا باید توجیه دیگری بتراشید یا فوقش بگویید تکثر مثال است

[LC343] Commented: نه به قصد خدمت

[LC344] Commented: مثال برای نفوس

[LC345] Commented: مثلا کافر حربی بوده

[LC346] Commented: بازها گفتیم که فقه و اصول ما ناظر به عامه است

[LC347] Commented: کسی که مرتکب است در مثال های بالا مثلا کسی که اصابعه کرد همسر خودش را به ظن اینکه همسر خودش نیست بعد معلوم شد همسر خودش است

[LC348] Commented: فسق و عقاب متوسط

^۱ (۴) لم ترد «ما» فی (ر)، (ظ)، (م) و المصدر.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۳ (۵) القواعد و الفوائد ۱: ۱۰۷-۱۰۸.

برای این عبارت و قد قال بعض العامة رک بحر ص ۱۰۷ و سید صاحب عروه ص ۱۰۴ و تسدید القواعد ۶۹ و مطارح ص ۳ ۱۶ حاشیه ۱ و تعلیقه سید علی ص ۵ و ۲۸ و ۲۹ که میگوید نظر من این است که فسق هست دون العقاب.

تنبیهات بحث تجری

اینجا تنبیهاتی را برای بحث تجری ذکر میکنیم که هم مطالب مهمی دارد و هم باعث میشود آمادگی ورود به درس خارج را پیدا کنید

تنبیه اول

اگر رک به اجود ۳ص ۴۲ و ۵۹ و رک مصباح ۱ص ۱۷ و بحوث ۴ص ۳۵ و ۶۵ این مطلب را فرموده اند که تجری فقط مربوط به مخالفت با قطع نیست بلکه به مخالفت با هر حجتی اگر اصابه به واقع نکند تجری میگویند و اگر ببینید تعبیرشان هم این است که تجری مخالفت با مطلق منجز است علی تقدیر انکشاف عدم ثبوته للواقع، لذا بحث مختص به قطع نیست ولی همانطور که شهید صدر میفرماید قطع اظهر مصادیق است

تنبیه دوم

ما در مباحث شیخ به سه عنوان برخورد میکردیم یکی قبح تجری و یکی استحقاق عقاب بر تجری و دیگری هم حرمت تجری بود

این ۳ عنوان در عبارات شیخ خرج میشدند چون اقتضای عباراتش بود و این اشکال فقط به شیخ هم نیست چون وقتی بحث در ابتدای مدون شدنش است همیشه منقح نیست بلکه بعدی ها که میآیند دقت هایی میکنند و بحث منقح میشود، الان این ۳ عنوانی که عرض کردیم بحث دارد با ۳ دلیل و هر کدام بحث مستقلی دارند، از کسانی که این ها را خوب از هم جدا کرده سید شهید است ۴ص ۳۶ که در ۳ مقام بحث میکند ۱- قبح التجری ۲- المقام الثانی فی استحقاق العقاب ص ۵۳، آن جا مینویسد قد اوضح مما تقدم که این بحث دوم مستقل از بحث قبل است ولی مترتب بر بحث قبل است و بی ربط نیست ۳- المقام الثالث ص ۵۵ در مورد حرمت تجری بحث میکند

تنبیه سوم: بحث تجری چه نوع بحثی است؟ اصولی کلامی یا فقهی یا از مبادی است؟؟

هر ۴ تا از این ها قائل دارد عده ای فرمودند اصولی است و ۲ تقریب آورده اند، عده ای گفته اند که بحث کلامی است، عده ای گفته اند که فقهی است، عده ای مثل امام قده فرمودند از مبادی مساله اصولی است

از امام قده شروع میکنم، ایشان میفرماید اگر قرار بود این بحث اصولی باشد باید بحث میکردیم از ملازمه بین قبح عقلی و حرمت شرعی تجری، اگر اینگونه بحث میکردیم بحث تجری اصولی میشد ولی امام قده معتقد است آقایان اینطوری بحث نمیکنند بلکه بحث میکنند که تجری قبیح است یا نه، این که قبیح است یا نیست را باید در علم کلام بررسی کرد لذا از مبادی است پس حضرت امام قده این بحث را نه اصولی میدانند و نه فقهی عده ای مساله را فرعی و فقهی میدانند رک اجود ۳ص ۴۳ به نور ۲ص ۲۲، منتقی ۴ص ۵۴، بنده اکتفا میکنم به نایینی قده ولی شما بیان صاحب منتقی که یک بیان متفاوتی است را ببینید، اینها میگویند اگر بحث این باشد که تجری حرمت شرعی دارد یا نه؟؟ بحث از تجری یک بحث فقهی میشود

عده ای قائلند که این بحث، یک بحث اصولی است، به چه حیث؟ یک حیث از امام قده نقل کردیم و دو حیث هم مرحوم نایینی فرموده که منتقی هم بیان کرده، اجود ص ۳۴۲ به بعد، منتقی ص ۳۶ و ۴۱

حیث اول: امام قده به این پرداخته است و فرموده که این حیث نمیتواند حیث بحث اصولی باشد، این حیث این است که اگر بحث کنیم که آیا مقتضی اطلاقات ادله ای که حرمت را ثابت میکنند شامل حکم مقطوع العنوان اگر چه مصادف واقع نباشد، میشود یا نه؟؟ بحث تجری یک بحث اصولی میشود، مثلاً اطلاقاتی مثل لا تشرب الخمر، الان حرمت رفته روی عنوان واقعیه خمر، الان اطلاق این دلیل شامل مقطوع الخمریه ای که مصادف واقع نباشد هم میشود یا خیر؟؟ اگر کسی اینگونه بحث کرد بحث ما اصولی میشود، اما امام قده میفرماید نخیر این حیث، بحث را اصولی نمیکند چون اگر اینگونه باشد تمام مباحث **فقهی** مربوط به اطلاقات را باید بحث اصولی تلقی کنید، صاحب منتقی از این اشکال پاسخ داده ((البته ناظر به امام قده نیست)) که اینجا بحث ما سر اطلاق لا تشرب الخمر نیست بلکه بر سر مطلق اطلاقات بحث میکنیم و این از باب نمونه است و کجا در **علم فقه** بحث از اقتضای اطلاق به طور کلی است

حیث دوم: بگوییم در تجری بحث سر این است که عنوان تعلق صفت قطع به شیء آیا از عناوینی است که باعث تاکید حکم یا تبدیل حکم شود یا خیر؟ اگر اینگونه بحث کنیم باز هم بحث ما یک بحث اصولی است، اگر یادتان باشد من همین مطلب را از عبارت ص ۳۹ والحاصل که شیخ داشت بیرون کشیدم که فرمود بحث سر این است که این عنوان مقطوعیت و تعلق صفت قطع به چیزی آیا از عناوینی است که سبب تاکید حکم یا تبدیل حکم میشود؟؟ یعنی بگوییم اگر یک جایی حرمت روی یک چیزی رفت این صفت قطع سبب میشود که همان حکم تاکیدا بار شود یا اینکه آیا میشود قطع یک جوری باشد که باعث تبدیل شود؟؟ در عبارت ص ۳۹ همین تبدیل را داشتیم و من عبارت نایینی قده را برای شما خواندم، شیخ در عبارت والحاصل ص ۳۹ میفرماید:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۹

و الحاصل: أنَّ الكلام في كون هذا الفعل - الغير المنهَى عنه واقعا - مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً^۱ که عرض کردیم این که این فعل به واسطه قطع مبغوض مولى شود یعنی حکمش تبدیل پیدا کند و در عبارت نایینی هم به این تبدیل اشاره شده بود و میفرمود بحث سر این است که آیا این عنوان قطع میتواند عنوانی محسنه (حسن ساز) یا مقبحه (قیح ساز) باشد و حکم را تبدیل کند یا خیر؟ البته شیخ در آن عبارت ص ۳۹ اشاره ای به این مسئله کرد و دیگر نپرداخت ولی دیگران که به آن عبارت ها دقت کرده اند این مسائل را گسترش دادند لذا است که میگویند همه ریزه خوار سفره رسائل شیخ اعظم انصاری رضوان الله تعالی علیه هستند

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

عده ای قائلند که این بحث یک بحث کلامی است که عده ای مثل صاحب منتقی ۴ص ۵۶ گفته اند که همین حیث کلامی محط کلام شیخ است و ایشان در فرائد، کلامی بحث کرده است برای اینکه ایشان بحث میکنند که آیا استحقاق عقاب هست یا نیست؟ و بحث استحقاق و عدم استحقاق عقاب یک بحث کلامی است، لذا صاحب منتقی در ص ۵۶ میگوید شیخ نوشت مساله عقلیه است و با توجه به اینکه ما گفتیم شیخ کلامی بحث کرده این مطلب که شیخ گفت مساله تجری مساله ای عقلی است دو وجه میتونه داشته باشه فلاحظ، البته این را هم عرض کنم که شیخ یک جایی هم در عبارت حرام شرعی داشت ولی قاعدتا اگر از صاحب منتقی بپرسید چرا پس میگوید که شیخ بحث کلامی کرده میگوید آن چیزی که از اول تا آخر بحث رویش مانور داد استحقاق عقاب بود

تنبيه چهارم: تذکر به بعض اقوال در تجری

قول اول: قول محقق خویی

از قول آقای خویی قده شروع میکنم: مصباح ۱ص ۱۸ میفرماید ما در تجری ۲ مقام داریم ۱- بحث از حرمت تجری یعنی فعل متجری به ۲- بحث از استحقاق و عدم استحقاق عقاب

اول وارد مقام اول میشود و میگوید آقایانی که وارد این مقام شده اند ۲ دسته بیانات دارند

۱- یکی از جهت اطلاق ادله وارد شده اند یعنی ادله بیان حرمت و میگوید اگر اینطور وارد شویم بحث اصولی میشود بعد به این اشکال میکند و نمیپذیرد فلاحظ

۲- یکی هم از این راه که تجری حرمت ثانوی دارد نه حرمت اولی، عنوان ثانوی همان هتک حرمت مولی است، میگوید کسی که مخالفت میکند با حجت، هتاک است بعد میفرماید خود اینها که وارد این بحث عنوان ثانوی شده اند به ۳ وجه ورود کرده اند

۱، ۲: وجه اول این است که اگر چه فعل متجری به، به عنوان اولی مباح است و لکن در اثر تعلق صفت قطع یک عنوان ثانوی پیدا میکند یعنی عنوان ثانوی مقطوع الحرمه، آقای خویی قده این را رد میکند و میگوید از صفت قطع چنین چیزی که بخواهد عنوان اولی را به عنوان ثانوی تغییر دهد بر نمیآید

۲، ۲: وجه دوم این است که این فعل، کاشف است از سوء سریره و خبث باطن و اینها باعث میشوند که صغری برای قانون ملازمه پدید بیاید و ظلم شرعی تجری عقلا ثابت شود و با ضمیمه کردن حجیت حکم قطعی عقل نتیجه میگیریم که تجری حرام شرعی است، آقای خویی قده به این وجه ۲ اشکال میکنند:

الف: که از قبح منکشف، قبح کاشف به دست نمی آید، این همان حرفی است که شیخ در ص ۳۹ و چند جای دیگر زد

ب: قانون ملازمه اصلا در این مساله قابل پیاده شدن نیست، ص ۲۵ وارد این بحث میشود و با بیاناتی که ما در اصول مظفر عرض میکردیم که یک سلسله معالیل داریم و یک سلسله علل، میگوید قانون ملازمه اینجا پیاده نمیشود (عرض کردیم که غیر از اصفهانی و مظفر که مقصد جدا برای مستقلات عقلی داشتن بقیه اصولی ها مباحثشان در مورد مستقلات عقلی در لا به لای مباحث پخش است، یکی از بحث هایی که میتوانید آراء اصولیون در باب مستقلات و غیر مستقلات عقلی را ببینید همین بحث تجری است))

۳،۲: وجه سوم خودش مشتمل بر دو ادعا است، ادعای اول اینکه قطع از عناوین مقبحه و محسنه است و ادعای دوم این است که این قبح فعلی به دنبال خودش حرمت شرعی میآورد به خاطر قانون ملازمه، آقای خویی قده میفرماید استادم نایینی قده و صاحب کفایه قده به ادعای اول اشکال کرده اند ولی خود ایشان قبول میکنند که قطع از عناوین مقبحه و محسنه است ولی ادعای دوم را قبول نمیکند چون قانون ملازمه اینجا پیاده نمیشود

مقام دوم:

وارد بحث از استحقاق و عدم استحقاق عقاب میشود، استحقاق عقاب را قبول میکنند چون تجری هتک و تمرد است و سبب استحقاق عقوبت میشود ولی حرمت شرعی را قبول نمیکند یعنی استحقاق عقاب با حرمت شرعی تلازمی ندارد

قول دوم: قول امام قده

امام قده در تهذیب ۲ ص ۳۰۲ میفرماید اگر یک جایی قبح عقلی داشتیم لزوماً حرمت شرعی نداریم لذا چنین ملازمه ای دائماً برقرار نیست، ایشان یک مثال نقض میآورند، مثال نقض این است که میگویند شما میدانید ترجیح مرجوح قبیح است ولی آیا دیدید کسی بگوید به خاطر این که فلانی مرجوح داد استحقاق عقاب دارد؟؟؟ ایشان میفرماید عقل همین که نفس مخالفت با مولی را میبیند به قبح حکم میکند، و دیگر به عنوانی مثل هتک و جرات نیازی نیست، ایشان در ص ۳۰۴ قائل میشوند به اینکه استحقاق عقوبت نیست و ص ۳۰۵ میفرمایند متجری در تجری اش مرتکب حرام نشده فلاحظ

قول سوم: قول سید شهید صدر

شهید صدر رضوان الله تعالی علیه در بحوث ۴ ص ۳۶ در مقام اول که بحث از قبح تجری است، قبح تجری را قبول میکنند به خاطر اینکه متجری حق مولویت را زیر پا میگذارد، بعد سید شهید میفرماید در مقابل من که قبح تجری را قبول کردم ۲ مسلک است، مسلک شیخ قده در رسائل و مسلک نایینی قده، وقتی شهید مسلک شیخ را توضیح میدهد، میگوید ایشان قبح را راساً انکار کرده ولی سوء سریره را قبول کرده، ولی محقق نایینی اصل قبح را قبول کرده ولی بعد سعی کرده فرق بگذارد بین قبح فاعلی و فعلی و قبح فاعلی را در تجری قبول کرده، خب این عبارات شهید یک مقداری گیج کننده است که مگر قبح فاعلی همان سوء سریره نیست پس چطور میگوید شیخ قبح را راساً رد کرده که یعنی شیخ قبح فاعلی را هم قبول ندارد بعد میگوید شیخ سوء سریره را قبول دارد!!!!، خب این عبارات اوائل ما را هم اذیت میکرد و باعث تشویش ذهن میشد اما میدانید چرا اینطور بیان کرد؟ چون قبح فاعلی در نزد شیخ و قبح فاعلی در نزد نایینی ۲ چیز است و با هم فرق دارند لذاست که شهید نوشت قبح فاعلی را شیخ قبول ندارد ولی نایینی قبول دارد، آن قبح فاعلی که میگفتیم شیخ قبول دارد همان خبث باطن بود اما قبح فاعلی که نایینی میگوید چیز دیگری است رک منتقی ۴ ص ۶۰:

منتقی الأصول؛ ج ۴؛ ص ۶۰

و لا بأس بالتنبيه على شيء و هو: ان الشيخ و المحقق النائيني عبر كل منهما بالقبح الفاعلي، لكن اختلفا في المقصود منه، فأراد المحقق النائيني به جهة صدور الفعل و هي تختلف بالمنشأ، فتارة تنشأ عن القبح الفعلي و أخرى تنشأ عن خبث الباطن، و لكن الشيخ أراد به نفس سوء السريرة و خبث الباطن، و لذا نفى العقاب عليه لأنه وصف غير اختياري، و لم يستطع المحقق النائيني نفى استحقاق العقاب عن القبح الفاعلي، بل غاية ما استطاع هو التشكيك لأنه أراد به امرا اختياريا قابلا لاستحقاق العقاب عليه. فالتفت و لا تغفل. انتهى

در مقام ثانی مرحوم شهید استحقاق عقوبت را قبول میکند چون ادب مولا را رعایت نکرد لذا عقاب قصاص (اصطلاحات مخترع شهید) دارد، عقل عقاب تادیبی میکند ولی مولا چون حق مولویت دارد عقاب قصاص میکند

در مقام ثالث ۴ص ۵۵ که بحث در حرمت تجری شرعا است میگوید از سه راه وارد شده اند برای اثبات حرمت تجری، یکی شمول اطلاقات دومی اجماع که شیخ هم این را در اول تجری نقل کرد البته برای استحقاق عقاب ولی عده ای برای حرمت از این اجماع استفاده کرده اند و سومی اخبار که همان اخباری است که در ص ۴۶ به بعد خواندیم، مرحوم شهید هر ۳ راه را رد میکند و میفرماید هیچکدام کارآمد نیست

قول چهارم: قول صاحب کفایه

صاحب کفایه قده در ۲ص ۲۳۵ و در درر ص ۴۲ و ۴۳ معتقد است که متجری استحقاق عقوبت دارد به این بیان که وجدان، شهادت میدهد که متجری استحقاق عقوبت دارد البته در ص ۲۴۲ میفرماید که آیات و روایات هم کمک کار هستند حتی در تجری عملی ((آیات و روایات در مورد قصد است)) چون در صدد طغیان است و از رسم عبودیت خارج شده است و هتاک است که اینها سبب استحقاق عقوبت هستند، دیدید آقای خویی قده همین بیان استحقاق عقوبت را قبول کرد ولی ایشان تصریح میکند که فرق من با صاحب کفایه این است که صاحب کفایه میگوید عزم بر معصیت هتک است ولی من میگویم فعلی متجری هتک است ۱ص ۳۲

صاحب کفایه حرمت شرعی تجری را قبول ندارد

تنبيه پنجم

مطلبی است که صاحب کفایه در درر میفرماید ص ۴۳ میفرماید که آیا تجری انسان را از عدالت ساقط میکند یا نه؟ صاحب کفایه میگوید بله مداومت تجری باعث سبب سقوط عدالت میشود اگر عدالت محقق بوده است و اگر

^۱ روحانی، محمد، منتقى الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.

عدالت نداشته باشد مداومت بر تجری باعث منع تحقق عدالت میشود که این خودش میتواند یکی از ثمرات بحث تجری باشد

تنبيه ششم

در مورد ثمره بحث تجری است، مرحوم آقا ضیا در نهاییه الافکار ۳ص ۴۲ میفرماید تجری ثمره دارد و صاحب منتقی ۴ص ۶۶ همین بیان آقا ضیا را تلقی به قبول میکند، ثمره این است که اگر اماره ای برسد بر حرمت ذاتی شیء مثل حرمت صوم عید قربان حالا کسی که قائل به قبح تجری است نمیتواند رجاء در عید قربان روزه بگیرد مثلاً بگوید روزه میگیرم شاید به خاطر صوم بودنش، این صوم نزد مولا مستحب باشد در واقع، پس نمیتواند رجاء روزه بگیرد چون تجری را قبیح میدانند ولی کسی که قائل است به عدم قبح تجری، رجاء میتواند در عید قربان روزه بگیرد

سید شهید در بحث ۴ص ۶۶ و ۶۷ متعرض به این ثمره ای که آقا ضیا مطرح فرمود میشود، میگوید این عمل از اساس باطل است و این ثمره، ثمره نیست یعنی بحث تجری ثمره ای ندارد

تنبيه هفتم

آقای سبحانی در الموجز فرمود ما در ۲ مقام بحث میکنیم یکی مقام تجری و یکی مقام فعل متجری به، و این ۲ تا را از هم جدا کرد، ایشان فرمود تجری عنوانی انتزاع شده است از این مخالفت با حجت، بعد فرمود که موجب استحقاق عقاب نمیشود چون فقط میگوییم کسی که تجری میکند خبث باطن دارد، بعد فرمود فعل متجری به آن فعلی است که در ضمنش تجری رخ میدهد و این هم حرمت ندارد چون حرمت رفته روی عناوین واقعی و لی در تجری شخص با قطع به این که شراب است در واقع آب مینوشد و این آب نوشیدن از عناوین واقعی ای که دارای حرمت هستند نمیباشد بعد هم در مورد استحقاق عقاب بحث میکند، اما این ۲ مقام در بیانات شیخ آمیخته شده بود که بنابر نظر این آقایان خلط مبحث است و این دو مقام باید جدا بحث شود

تنبيه هشتم

دیدید در اقوالی که ذکر کردم عده ای از آقایان فرمودند تجری استحقاق عقاب دارد چون هتک حرمت است، خب یک بحثی در فقه مطرح است که عناوین ۲ دسته اند عناوین قصديه و غیر قصديه، امام قده در تهذیب در تجری این مطلب را بحث کرده است، عناوین قصديه عناوینی هستند که اگر فاعل با قصد، این عناوین را انجام بدهد حکم حرمت بار میشود ولی اگر بدون قصد باشد حرمت ندارد، عناوین غیر قصديه عناوینی هستند که به قصد فاعل بستگی ندارند و به واقعیت بستگی دارد، حالا یک بحث صغروی وجود دارد که مثلاً این عنوان هتک، قصدی است یا غیر قصدی، عده ای هستند در فقه و اصول که هتک را از عناوین غیر قصدی میدانند یعنی به مجرد اینکه عرف بگوید فلان عمل هتک است حکمش بار میشود چه فاعل دارای قصد باشد و چه دارای قصد نباشد

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۱

الأمر الثاني: عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين

برای اینکه تنبیه ثانی را بخوانیم ص ۳۱ را یاد آوری میکنیم، ایشان در ص ۳۰ قطع را به موضوعی و طریقی محض تقسیم کردند، در ص ۳۱ فرمودند ما کان منه طریقاً لا یفرق بین خصوصياته یعنی در قطع طریقی محض فرقی نمیکند که قاطع چه کسی باشد یا مقطوع به چه باشد یا زمانش چه زمانی باشد یا سبب قطع چه باشد یعنی فرقی نمیکند این قطع از چه راهی به دست بیاید، از مقدمات عقلیه یا غیر مقدمات عقلیه، قطع حجیت ذاتی دارد و باید به این قطع طریقی از هر راهی حاصل شد عمل کنید و طریقیّت را نمیتوانید از قطع بگیرید، حالا چرا لا یفرق بین خصوصياته؟ چون فرض این است که این قطع، طریقی است که یترتب علیه احکام متعلقه، نمیتوان به قاطع گفت که به قطع عمل نکن چون تناقض است که در آن صفحه تناقض را توضیح دادیم و دلائل دیگری نیز بیان کردیم، حالا نسبت به اختلافی که در مورد خصوصیت اسباب قطع به وجود آمده این تنبیه ثانی شکل گرفته است، شیخ در این تنبیه از این مطلب بحث میکند که این مطلبی که نسبت میدهند به غیر واحدی از اخباری ها که اخباریون قائلند به اینکه اگر قطع از مقدمات عقلیه قطعیه غیر ضروریه حاصل بشود نمیشود به این قطع اعتماد و رکون کرد، آیا این فرمایش یعنی عدم جواز رکون به قطع حاصل از مقدمات عقلیه قطعیه غیر ضروریه صحیح است یا خیر؟

صاحب قلاؤد در ۱ ص ۷۱ مینویسد من قبل از ورود به بحث میخواهم مطالبی را بیان کنم که شیخ در سر درس عنوان کرده است و آن دو امر است: ۱- وجه تسمیه اخباریون به اخباری چیست؟ میگوید یک اینکه اینها به تمام اقسام خبر از ضعیف و غیر ضعیف عمل میکرده اند لذا به این ها گفته اند اخباری، دو اینکه اینها چون ۳ تا از ادله اربعه را انکار میکردند یعنی اجماع و کتاب و عقل را و فقط اخبار را دلیل میدانستند لذا به این ها اخباری گفته میشود ۲- امر دوم هم بیان منشا نزاع است که ایشان مطالب خوبی دارد فلاحظ

خب اخباریون قطع حاصل از مقدمات عقلیه قطعیه غیر ضروریه را غیر قابل رکون دانسته اند، دلیلش را اینگونه عنوان کرده اند که در این مسائل خطا و اشتباه زیاد است مثلاً یک نگاهی به مباحث فلسفی بیندازید هر کسی میاید نظر قبلی را رد میکند یکی قائل به اصاله الوجود شده یکی ماهیت و ... حالا اینکه این عقل بخواهد بیاید سبب قطع در احکام شرعی بشود را ما قبول نداریم

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۱

آنک قد عرفت: أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين أسباب العلم، و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية؛ لكثرة وقوع الاشتباه و الغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۱

[مناقشة الأخباريين:]

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع.....

رک اوثق ۱ ص ۱۰۹، مرحوم شیخ الان در عبارت ۲ احتمال برای کلام اخباریون ذکر میکند، صاحب اوثق میفرماید که این کلام اخباریون ۲ احتمال دیگر هم دارد و میفرماید یکی از احتمال ها این است که اصلا از غیر معصوم قطعی واصل نمیشود آن وقت اگر منظور اخباری ها این باشد، که دیگر آن اشکال های لزوم تناقض و ... را نمیشود در مقابلشان بیان کرد چون اصلا منظورشان این است که از مقدمه عقلیه، قطعی حاصل نمیشود و از اوثق ۱ ص ۱۱۱ به دست میآید که اصلا منظور اخباری ها همین بوده که از این مقدمات قطع حاصل نمیشود و حجیت هم ندارد پس عقل ظنی است چون میدانید رسیدن به حکم شرعی **یک موقع از راه مقدمه شرعیه** است و یک موقع از راه مقدمه عقلیه اگر از راه مقدمه شرعیه باشد یک موقع قطع حاصل میشود مثل اینکه از راه خبر متواتری به حکم شرعی برسد و یک موقع از مقدمه شرعیه ظن حاصل میشود مثل خبر واحد ثقه که حجیت جعلیه دارد و **یک موقع حکم شرعی از مقدمه عقلیه به دست میاد** حالا اگر این مقدمه عقلیه، ظنیه باشد که حجیت ندارد و میشود به وزن قیاس و استحسان و ... و اگر مقدمه عقلیه، قطعی باشد حجیت ذاتیه دارد و باید عمل کنی، حالا اگر اخباریون بگویند از راه عقلی اصلا قطعی حاصل نمیشود یعنی اینکه آن مقدمه عقلیه، ظنیه است و ما هم میگوییم حجیت ندارد

حالا خود شیخ ۲ احتمال مطرح میکند ۱- اینکه عدم ركون و اعتماد را اراده کرده باشند ۲- این احتمال دوم شیخ را از بحر بیان میکنم ص ۱۰۹:

[LC349] Commented: انک به فتح الف بهتر است چون اصل در خبر افراد است اگر خبر ثانی بگیریم اما به کسر الف هم اشکالی ندارد

[LC350] Commented: در ص ۳۱

[LC351] Commented: لا فرق بین اسباب العلم

[LC352] Commented: ببینید شیخ میفرماید ينسب یعنی ایشان این مطلب را به عهده نمیگیرند، شما باید ببیند واقعا اینها چه میگویند و کتاب هایشان را بخوانید، ما از شهید صدر و صاحب منتقی در مباحث تکمله عرض خواهیم کرد که به وجهی این حرف اخباریون کاملا درست است و اصولی ها هم هیچ مخالفتی ندارند

[LC353] Commented: مرحوم امین، محدث جزائری و محدث بحرانی

[LC354] Commented: به معنای عدم حجیت ولی این تعبیر با عدم حجیت فرق دارد

[LC355] Commented: در پاورقی نوشته که این قطعیه در بعضی نسخه ها نیست و به نظر بود ونبودنش خیلی فرق میکند چون اگر این صفت قطعیه نباشد ممکن است کسی اینطور منظور اخباری ها را بیان کند که اخباری ها میگویند ما اعتماد نمیکنیم به این قطع حاصل از مقدمات عقلیه چون اصلا قطع از این طریق حاصل نمیشود و هر کسی هم که میگوید برای من قطع حاصل شده در واقع توهم قطع زده است لذا اصلا یکی از احتمالات این است که منظور اخباری ها این است که اصلا از این سبب قطع حاصل نمیشود و این خیلی فرق دارد با اینکه بگویند قطع حاصل میشود ولی عمل نکن

[LC356] Commented: در مغنی گفتیم که عباس حسن در نحو وافی گفته که ال بر سر غیر در بعضی از صور میاید

[LC357] Commented: تفسیرش سیاتی، قاعدتا اینها مسائل بدیهی مثل الكل اعظم من جزئه را زیر سوال نمیبرند

[LC358] Commented: رک صاحب عروه ص ۱۱۱

[LC359] Commented: اوثق در ص ۱۰۹ میگوید اخباریون یک دلیل دیگری هم دارند که شیخ آن دلیل را در ص ۵۸ در ان قلت میآورد و آن عبارت عدل برای عبارت لکثره وقوع ... است. در اینجا مساله ای وجدانی را مطرح میکند که ما میبینیم در مسائل عقلی اشتباه زیاد است اما در ص ۵۸ استناد به اخبار را بیان میکند که در اخبار هست که مثلا اعتماد به دلیل عقلی نکنید

^۱ (۱) راجع الصفحة ۳۱.

^۲ (۲) کالمین الأستریادی، و المحدث الجزائري، و المحدث البحراني، كما سیأتي.

^۳ (۳) لم ترد «القطعية» في (ظ)، (ل) و (م).

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۹

و إن كان المراد عدم جواز الخوض في المقدمات العقلية لتحصيل القطع منها بالحكم الشرعي الفرعي، و إن لم يمكن النّهي عن العمل بالقطع بعد الحصول^۱

احتمال دوم این است که که بگوییم یعنی شارع این راه را قبول ندارد یعنی شارع میتواند بگوید از چه راهی میتوانی به حکم شرعی برسی مثل بقیه موالی مثلا فرض کنی یک مولای عرفی به عبدش بگوید مطلوب من این است که بروی حرم ولی از راه صفاییه بروی، اینجا هم همین است یعنی بگوییم منظور اخباری ها این است که مولا این راه را یعنی رسیدن به حکم شرعی از مقدمات عقلیه را قبول ندارد اگر چه آنها هم میگویند که اگر از راه دیگری برای قطع حاصل شد هم باید عمل کنی ولی شارع میگوید به این راه اعتماد نکن، من اخبار را راه و طریق برای تو قرار دادم

اگر منظورشان اولی باشد قلائد میگوید استادم در درس ۳ اشکال وارد کرده است :

۱- همان که ص ۳۱ خواندیم و بحر ۱ ص ۱۰۹ تصریح میکند که همان لزوم تناقض است یعنی اصلا چنین چیزی معقول نیست

۲- این اشکال، اشکالی است که شیخ در درس کرده و از عبارت کتاب به دست نمیآید:

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۳

و ثانيا: أنّ عدم تجويزهم العمل بالقطع المزبور، و تجويزهم العمل بالظنّ الحاصل من الخبر الضعيف، أمر أقبح من سابقه.^۲

Commented [LC360]: یعنی این تجویزشان به عمل به ظنّ حاصل از خبر ضعیف قبیح تر است از عدم تجویزشان به عمل کردن به قطع حاصل از مقدمات عقلیه

۳- ثبوت المعارضه، صاحب قلائد به این اشکال سوم اسم داده، لابد خود شیخ در درس اینگونه تعبیر کرده و این تعبیر از عبارات ذیل احتمال دوم هم به دست میآید، این ثبوت المعارضه را از بحر ۱ ص ۱۰۹ شرح میدهم و به بیانی هم از اوثق ۱ ص ۱۱۱ و ۱۱۲، صاحب بحر میگوید که شما میگویید که مقدمات عقلیه قابل اعتماد نیستند و به قطع حاصل از این مقدمات نباید عمل کرد، خب این یعنی حجیت ذاتیه قطع را از قطع بگیری چون در این احتمال صغریا پذیرفتید که قطع حاصل شده است فقط میگویید عمل نکن خب این تالی فاسدش این است که میگوییم

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

آن جایی که از مقدمه شرعیه به احکام میرسید چگونه میرسید؟ اگر بگویید قطع دارم که از مقدمات شرعیه میشود به حکم شرعی رسید که میگوییم همین الان گفתי قطع حجیت ذاتیه ندارد، اگر بگویید دلیل دارم که از مقدمات شرعیه میشود برای رسیدن به احکام شرعی استفاده کرد میگوییم مثلا دلیل شما خبر واحد ثقه باشد این خبر واحد ثقه چگونه حجت است، بالاخره باید یک جوری برگردانی به قطع و تو حجیت ذاتیه قطع را قبول نداری پس لازمه حرفت این است که به هیچ دلیلی نمیتوانی عمل کنی چه از مقدمه شرعیه و چه از مقدمه عقلیه، ملخص کلام اینکه اگر به مقدمات عقلیه عمل نکنید به مقدمات شرعیه هم نمیتوانید عمل کنید، مخصوصا مطالب بحر را اضافه کردم چون بعضی از آقایان اینطوری بیان کرده اند که اگر به مقدمه عقلیه عمل نکنی به شرعی هم نمیتوانی عمل کنی بعد از سمت اخباری ها به این اشکال جواب داده اند که اگر چنین اشکالی شود اخباری ها جواب میدهند در مساله عقلی کثرت خطاست و در شرعی هم دلیل داریم ولی با بیانی که از بحر عرض کردیم جا برای این جواب هم نمیماند

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۱

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف؛ و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل.^۱

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۱

و إن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقليّة.....

خب اگر منظور اخباریون احتمال دوم باشد، ظاهر عبارت شیخ این است که میگوید اگر ۲ چیز را قبول کنیم این احتمال یک وجهی دارد یعنی مثل احتمال قبل نیست که معقول نباشد ولی ما این دو چیز را قبول نمیکنیم یعنی وقتی این ۲ چیز را قبول نمیکند این ۲ چیز میشوند ۲ اشکال برای احتمال دوم

اشکال اول این است که ما قبول نمیکنیم که از اینکه با مقدمات عقلیه به حکم شرعی برسیم نهی شده ایم یعنی ما چنین نهی پیدا نکردیم

اشکال دوم این است که حالا بر فرض که قبول کردیم که نهی به ما رسیده است حالا سوال این است که ما برای چه نهی شدیم از عمل به مقدمات عقلیه؟ میگویید به خاطر کثرت خطا در مقدمات عقلیه، جواب میدهم که این

[LC361] Commented: غیر واحد از اصحابنا الاخباریین

[LC362] Commented: عدم جواز رکون

[LC363] Commented: لزوم تناقض

[LC364] Commented: ثبوت معارضه

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

دلیل در مقدمات شرعیه هم هست یعنی در مقدمات شرعیه هم خطا هست شاهدش همین اختلاف نظر ها بین فقهاست خب حالا که در مقدمات شرعیه هم خطا هست و شما هم علت نهی را خطا ذکر کردید پس باید از عمل به مقدمات شرعیه هم نهی شده باشیم چون العله تعمّم

شیخ میگوید اگر از این ۲ اشکال صرف نظر کنیم احتمال دوم میتواند یک وجهی داشته باشد ولی نمیشود صرف نظر کرد به همین دلیل در عبارت لو سلم آورد یعنی اگر بپذیریم که نمیپذیریم

خب نتیجه این میشود که اگر کسی از این راه رفت و به واقع رسید که تجری است چون نهی مولا را میدانست و حکمش تابع حکم تجری است و اگر به واقع نرسید مولا حق دارد او را عقاب کند و هیچگونه قبح عقاب عقلی وجود ندارد چون مولا گفته بود نرو و این شخص رفت لذا استحقاق عقاب دارد

یک مطلبی ماند و آن اینکه صاحب قلائد گفت که استاد فرمودند این احتمال ۳ اشکال دارد و سومی آن چیزی است که ص ۵۲ الا ان الشان ... می آید ،صاحب قلائد میگوید استاد در درس این را اشکال سوم قرار داد که وقتی رسیدیم توضیح میدهم که اشکال سوم هست یا نیست

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۱

و إن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية؛ لكثرة وقوع الغلط و الاشتباه فيها، فلو سلم ذلك و اغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية؛ فله وجه، و حينئذ: فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك؛ لتقصيره في مقدمات التحصيل^۱

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۲

إلا أنّ الشان في ثبوت كثرة الخطأ أزيد ممّا يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية.....

این جا باید خوب توجه کنید و برای این که خوب توجه کنید اول یک عبارتی از قلائد را میخوانم:

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۳

Commented [LC365]: العله تعمّم

Commented [LC366]: اراده عدم جواز خوض

Commented [LC367]: حين اين كه از دو اشكال صرف نظر كنيم

Commented [LC368]: مطالب عقلیه

Commented [LC369]: اصالبه به واقع نکند

Commented [LC370]: رك بحر ص ۱۱۳

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

أقول: ربّما یورد فی المقام إشکال غامض الانحسام^۱ میگوید در این مساله اشکالی وارد هست که راحت ریشه کن نمیشود لذا خوب گوش دهید

خب گفتیم که قلّاند فرمود شیخ در درس این عبارت را اشکال سوم قرار داده است، خب عبارت را ببینید میگوید ازید مما یقع مگر اصلا بحث در اینجا روی زیادی و کمی بود؟؟؟؟ بحث این بود که اولاً چنین نهی نداریم وثانیاً همین کثره در مقدمات شرعیه هم است خب حالا این عبارت یعنی چه؟

بعض محشین گفته اند که این جواب سوال مقدر است که آن اشکال مقدر بعد از جواب دوم پدید میآید که ممکن است کسی بگوید شما گفتید باید به مقدمات شرعیه هم نهی بخورد چون خطا در این مقدمات هم هست جواب میدهیم که در عقلی زیاد است ولی در شرعی کم است لذا نهی به شرعی نخورده است، شیخ در این عبارت میخواهد جواب این سوال را بدهد که اگر اینطوری بگویید آن وقت بحث میرود سر اینکه آیا خطا در شرعی کمتر است؟؟ آن وقت باید بیایید و این مطلب را که در شرعی خطا کمتر است را ثابت کنید

اما گفتیم کسی که سر درس شیخ نشسته میگوید شیخ این عبارت را اشکال سوم قرار داد بعد میگوید عده ای به استاد گفتند که این اشکال سوم با اشکال دوم چه فرقی کرد؟؟ میدانید این یعنی چه؟؟ یعنی شیخ این عبارت الّا ان الشان را سر درس شبیه اشکال دوم توضیح داده که چنین سوالی از او کرده اند، شیخ به این شاگردان جواب داده که در اشکال ثانی من اشکال من اشکال من کبری بود ولی این اشکال منع صغری است، روی این تامل کنید تا فردا

^۱ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجلی، قلّاند الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۲

إِلَّا أَنَّ الشَّانَ فِي ثُبُوتِ كَثْرَةِ الْخَطَا أَزِيدَ مِمَّا يَقَعُ فِي فَهْمِ الْمَطَالِبِ مِنَ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ.....

گفتیم که به غیر واحدی از اخباری ها عدم اعتماد به قطع حاصل از مقدمات عقلیه قطعیه غیر ضروریه را نسبت داده اند، بعد مرحوم شیخ ۲ احتمال را برای این سخن اخباری ها نقل کرد که صاحب قلائد میفرماید احتمال اول با عبارت اخباری ها سازگار تر است

بعد در این ارادوا دوم که احتمال دوم را شیخ مطرح میکند اولاً باید کنار این ان ارادوا بنویسید به مطالب ص ۶۲ دقت شود تا به ص ۶۲ پاراگراف آخر برسیم در نعم آن جا هم بنویسید به مطالب ص ۵۲ دقت شود

فرمودند لو سلم ذلك، ما مشار اليه را زدیم به این که عدم جواز خوض را بپذیریم که البته نمیپذیریم چون نتیجه بیانات شیخ این است که از کجا عدم جواز خوض؟؟؟؟ ولی شاگردان شیخ در قلائد ص ۳۷ و بحر ص ۱۱۰ و محشین دیگر این ذلک را زده اند به اینکه اگر کثرت خطا را بپذیریم و برای اینکه با شاگردان شیخ هماهنگ باشیم ما هم همین را میگوییم البته مطلب ما هم صحیح بود

بعد رسیدیم به عبارت الا ان الشان که یک بیانی را از بعض محشین نقل کردیم لکن تلقی به قبول نکردیم ما بیانی را که بحر ص ۱۱۰ و درر ۴ و اوثق ص ۱۱۲ دارند را قبول میکنیم، ببیند این عبارت الا ان الشان را چطور بیان میکنم :

شیخ نوشت اگر اراده کنند عدم جواز خوض را به دلیل وقوع اشتباه در این مقدمات و اگر ما غرض نظر کنیم از ثبوت معارضه **فله وجه** و این الا میخورد به فله وجه به اینگونه که گفته اند دلیل اینکه شیخ میگوید این جا وجه دارد به این علت است که حکم مستقل عقل را در اینجا داریم، عقل به ما میگوید با توجه به اینکه علم اجمالی دارید که مکلف هستید و علم اجمالی به نحو حرمت مخالفت قطعیه منجز تکلیف است پس نمیشود برائت یعنی اصل مومن جاری کنیم لذا باید پاسخگویی کنیم، اگر مقدمات عقلیه را برای رسیدن به احکام شرعی به علت کثرت خطا و اشتباهی که در آن ها هست زیر سوال بردیم، عقل میگوید برای رسیدن به حکم شرعی باید جایگزین درست کنی چون باید بررسی به حکم شرعی چون مکلفی، عقل میگوید اگر یک راهی داری که تو را به حکم شرعی برساند آن راهی را که خطا دارد بگذار کنار و الا اگر مثلاً ۲ راه داشتی که در هر ۲ احتمال خطا بود آن راهی که کمتر احتمال خطا دارد را بگیر ((این جاست که پای تفضیل باز میشود که شیخ در عبارت فرموده بود ازید مما يقع))، پس در حقیقت این که شیخ فرمود فله وجه به خاطر این است که ما که گفتیم نمیشود در مقدمات عقلیه خوض کرد به علت کثرت خطا و اشتباهی که در آن ها هست، خب شما میگویید مقدمات شرعیه

هم کثرت خطا دارند بعد ما جواب می‌دهیم که درست است ولی به اندازه مقدمات عقلیه نیست پس فله وجه چون عقل میگوید مقدمات شرعیه را بگیر چون اشتباهش کمتر است **الّا** اینکه گفتیم عقل میگوید حکم شرعی را بگیر ولی حالا از کجا ثابت کنیم، پس الا جایگاه پیدا میکند و جایگاهش این است که میگوید حالا از کجا ثابت کنیم؟؟؟ و این ثابت کردنش ((ثابت کردن این که خطای مقدمه شرعی کمتر است)) سخت است چون که ثبوتی است، پس این الا جواب سوال مقدر نیست چون اصلا جواب سوال مقدر با الا نمی آید

در مورد عبارت قلاّند که دیروز خواندم که فرمود شیخ این عبارت الا را در درس اشکال سوم قرار داد به این مقدار تلقی به قبول می‌کنیم که اشکال سوم است اما آن مطلب که اشکال شده به شیخ که این اشکال سومت با اشکال دوم چه فرقی دارد و شیخ جواب داده به این که این اشکال صغروی بود ولی اشکال قبل کبروی بود متفرع بر این است که از آن اشکال دوم یک بیان تفضیلی ((یعنی بگوییم اشکال آن جا این بوده که درست است عقلی خطا دارد ولی شرعی هم دارد ولی کمتر است حالا از این غرض نظر می‌کنیم پس فله وجه ولی اشکال سوم به همین فله وجه است که یک اشکال صغروی است که اصلا چه کسی گفته خطا در شرعی کمتر است)) ارائه دهیم تا آن مطلب صغروی و کبروی که شیخ فرموده درست شود ولی ما اشکال ثانی را به ظاهر خودش گذاشتیم ((که ظاهرش تفضیل نبود)) بعد آمدیم فله وجه را به گونه ای بیان کردیم که بحث تفضیل جا داشته باشد و بعد در الا بگوییم حال این تفضیل را چطور ثابت کنیم؟؟؟، لذا اگر توانستید اشکال دوم و سوم را کبروی و صغروی کنید می‌توانید بیان قلاّند را تلقی به قبول کنید ولی ما این کار را نکردیم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۲

و قد عثرت - بعد ما ذکر ت هذا -

ببینید این ((بعد ما ذکر ت هذا)) را من بهتر از این نمیتوانم بیان کنم که بگویم بعد از اینکه مثلا این مطالب را در درس بیان کرده بعدا رفته مثلا در یک کتابی دیده و آمده اضافه کرده چون در جلسات ابتدایی گفتم که اینها همه یادداشت های شیخ بوده که در سر درس مطرح میکرده و رویشان بحث میکرده است، میفرماید بعد از این که این ۲ احتمال را برای عبارت منسوب به اخباری ها مطرح کردم به یک مطلبی از محدث استرآبادی در فوائدش رسیدم یعنی کسی که سرچشمه اخباریگری است البته تفاوت اندکی با عبارت های خود محدث استرآبادی دارد که خود شیخ هم میفرماید برای حکایت شده و ظاهرا این عبارات را از هدایه المسترشدين ص ۳ و ۵۴۰ و ۵۴۱ نقل میکند چون شیخ خیلی به این کتاب علاقه داشته است، برای اینکه عبارت محدث استرآبادی را بخوانم باید مقدماتی را نقل کنم که همه این مقدمات از المنطق است :

در المنطق ((با حاشیه استاد فیاضی چاپ قدیم)) ص ۲۱ میفرماید که علم دو قسم است علم ضروری که به آن بدیهی هم میگویند و علم نظری که به آن کسبی هم میگویند، مرحوم مظفر علم ضروری را اینگونه تعریف میکند

که هو ما لا يحتاج في حصوله الى كسب و نظر و فكر مثل الكل اعظم من جزئه و النقيضان لا يجتمعان و الواحد نصف الاثنين ، و نظري را اينگونه تعريف ميکند که يحتاج حصوله الى كسب و نظر و فكر مثل الارض ساکنه او متحرکه حول نفسها که هر کس اين ادعا ها را بکند بايد ثابت کند لذا نظري هستند

در ص ۲۴ فکر را اينگونه تعريف ميکند: حركة العقل بين المعلوم و المجهول بعد ميفرمايد زماني اين حرکت انجام ميشود که ۵ دوره پيموده شود ۱- مواجهه با مشکل ۲- معرفت نوع مشکل ۳- حركة العقل من المشكل الى المعلومات المخزونه عنده ، يعني برود سراغ داشته هايش ۴- فحص عن المعلومات يعني در معلوماتي که دارد بگردد دنبال اينکه کدام يك از اين معلوماتش به درد حل اين مشکل ميخورد يا اصلا به اين نتيجه برسد که اين معلوماتي که دارد به درد حل اين مشکل نميخورد و بايد معلومات جديدي کسب کند ۵- حرکت از معلوم به سوي مطلوب که همان است که وقتي اين مراحل طی شد به آن نتيجه ميگویند بعد ص ۲۳۳ فرمود طرق استدلال ۳ تا است : ۱- قياس ۲- استقرا ۳- تمثيل قياس منطقي که همان برهان است را اينگونه تعريف کرد که قول مؤلف من قضايا (صغري و کبرى) که متي سلمت لزوم عن ذاته قول آخر ((نتيجه)) يعني اگر صغري و کبرى را قبول کردی نمیتواني نتيجه را قبول نکنی

ص ۲۳۶ فرمود اصطلاحات العامه في القياس : ۵ تا است : ۱- صورة القياس که منظور هيئت تاليفيه است که واقع شده بين قضايا ۲- مقدمه که منظور از مقدمه همان مواد القياس است يعني هو كل قضيه تتالف منها صورة القياس ۳- مطلوب ۴- نتيجه ۵- حدود که اين ۳ تا را اين جا خيلي نياز نداريم فلاحظ

ص ۲۳۸ اقسام القياس بحسب مادته وهيئته : به حسب ماده مثلا يقينيه باشد يا ظنيه يا مشهورات يا وهميات ، که طبق هر کدام از اين مواد انواع قياس ساخته ميشود ، در ص ۲۳۵ ميفرمايد به سبب اختلاف مقدمات ((ماده)) و به سبب نتيجه و اغراض ، صناعات خمس پديد ميآيند

ص ۲۴۰ فرمود قياس از لحاظ صورت يا اقتراني است يا استثنائي است (ص ۲۹۰)، اقتراني يا حملي است (ص ۲۴۰) و يا شرطي است (ص ۲۷۱) و بعد در ص ۴۸۲ در بحث مغالطه فرمود مغالطه ميتواند از اين جهت باشد که ماده يا صورة مشکل دارد يا هر دو آنها

اين ها مقدمه بود حالا شيخ ميفرمايد به يك عبارتي از محدث استرآبادي برخورددم که ميگويد تنها راه رسيدن به حکم شرعي سماع از معصوم است و اين سماع چه از قول مباشری باشد و چه قول واسطه ای که همان روايات هستند که حاکی از سنت هستند و اين سنت چه فعل معصوم باشد و چه قول و چه تقرير معصوم ، از اين ها ميشود به حکم شرعي رسيد ولي بقيه را بايد کنار بگذاري ((ببوس بزار کنار)) يعني عقل و اجماع را و همچنين کتاب را چون ظواهرش به درد شما نميخورد

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۲

و قد عثرت- بعد ما ذكرت هذا- على كلام يحكى عن المحدث الأسترابادى فى فوائده المدنیّة، قال- فى عدد ما استدلّ به على انحصار الدلیل فى غیر الضروریات الدینیّة فى السماع عن الصادقین علیهم السّلام- !

[كلام المحدث الأسترابادى فى المسألة]

الدلیل التاسع مبنیّ على مقدّمه دقیقّه شریفه تفطّنت لها بتوفیق الله تعالى، و هی:

أنّ العلوم النظریة قسمان:

قسم ینتهى إلى مادّة هی قریبه من الإحساس، و من هذا القسم علم الهندسه و الحساب و أكثر أبواب المنطق، و هذا القسم لا یقع فیهِ الخلاف بین العلماء و الخطأ فى نتائج الأفكار؛ و السبب فى((ادامه متن در صفحه بعد))

[LC371] Commented: متعلق به دلیل

[LC372] Commented: چه با واسطه و چه بی واسطه

[LC373] Commented: متعلق به انحصار

[LC374] Commented: از عبارات بحر و اوثق به دست میآید که صادقین به صیغه تثنیه است. یعنی امام باقر و امام صادق علیهما السلام چون عمده فقه ما از این دو امام علیهما السلام است ولی اوثق تصریح میکند که اگر به صیغه جمع هم خوانده شود بلا اشکال است و اگر به صیغه جمع خوانده شود ناظر به آیه شریفه است که میفرماید کونوا مع الصادقین و حضرت فرمودند نحن الصادقون

[LC375] Commented: این تازه دلیل نهم اخباری هاست این نشان میدهد این طور نبوده که اخباری ها چیزی متوجه نشوند فقط بیایند برای هم روایت بخوانند، و عبارات را هم ببینید نشان از تسلط ایشان است لذا باید کتاب هایشان خوانده شود تا ببینیم چه میگویند

[LC376] Commented: اینها خیلی اهل توسل بودند

[LC377] Commented: در مقدمه تعریف کردیم

[LC378] Commented: یا اینکه کاملاً حسى باشد،وقتی کسی نسبت به مقدمات قریب به حس این بیانات را دارد معلوم است نسبت به مقدمات کاملاً حسى نیز همین بیانات را دارد

[LC379] Commented: که دران از کم متصل بحث میشود مثلاً میگویند اگر یک خط عمودی دو خط موازی را قطع کند ۸ زاویه قائمه حاصل میشود که این قریب به احساس است چون اگر الان این را روی کاغذ بکشید تصدیق خواهید کرد

[LC380] Commented: از کم منفصل یعنی عدد بحث میشود که مثلاً جمع دو با دو میشود چهار که این ها هم قریب به حس هستند

[LC381] Commented: قضایا و احکامش

[LC382] Commented: حالا حکم این قسم را میخواهد بیان کند

[LC383] Commented: این قسم حالت تقریباً ضروری پیدا کرده و قابل انکار نیستند

[LC384] Commented: عطف بر خلاف

^۱ (۱) فی (ر) (ص) (ل) و (م) زیاده «قال».

ذلك أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة أو من جهة المادّة، و الخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛ لأنّ معرفّة الصورة من الامور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، و الخطأ من جهة المادّة لا يتصور في هذه العلوم؛ لقرب الموادّ فيها إلى الإحساس.

و قسم ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس، و من هذا القسم الحكمة الإلهيّة و الطبيعیه و علم الکلام و علم اصول الفقه و المسائل النظریة الفقهيّة و بعض القواعد المذكورة في کتب المنطق.....(ادامه متن در صفحه بعد)

Commented [LC385]: عدم وقوع خطا

Commented [LC386]: در مقدمات تعريف كردیم

Commented [LC387]: در مقدمات گفتیم که مغالطه یا برمیگردد به خطا در صورت یا ماده یا هر ۲

Commented [LC388]: چون میدانند صورت را چطور بچینند

Commented [LC389]: این بر اساس معرفت شناسی قدیم است که میگفتند حواس خمسّه خطا نمیکنند اما بر اساس معرفت شناسی جدید میدانید که میگویند همه این حواس خطا دارند محدث میگوید بله قبول داریم که اگر از این قسم از مقدمات استفاده کنید این ها خطا ندارند ولی ما این مدلی در احکام شرعیه نداریم که قریب به احساس باشد چون احکام متفرع بر مصالح و مفاسد هستند و هیچ ذهنی اینها را تشخیص نمیدهد اوئق اص ۱۱۲ را لاحظ

Commented [LC390]: احوال مجردات وصفات الهی و واجب الوجود که اینها قریب به حس نیستند

Commented [LC391]: بحث از عوارض جسم طبیعی

Commented [LC392]: مثلا مبدا و معاد را چگونه حس کنیم

Commented [LC393]: در راسخ ملازمات عقليه که بعيد از احساس هستند

Commented [LC394]: صلاه در دار غصبي که ریشه اش در اجتماع امر ونهي است که عبارت اعظم را خواندم که آقا ضیا در مقالات میگوید خدا میدانند این چه بحثی است و آقا سید سعید حکیم در المحکم میگوید این بحث را هر کجاش دست بگذاری اختلافی است، در تصورش و مبادی و تصدیقاتش و... در همه اینها اختلاف است که در چنین بحثی امثال آقای سبحانی و مظفر قائل شدند به جواز به این معنا که هم امر فعلیت دارد و هم نهی بعد گفتیم پس چطور در شرایط نماز میگویید اباحه مکان و دیدید چه مباحثی مطرح شد که بخواهیم این فرع فقهی را پاسخ دهیم

و من ثمّ وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهيّة و الطبيعیّة، و بین علماء الإسلام
 فی اصول الفقه و المسائل الفقهیّة و علم الکلام، و غیر ذلك.

Commented [LC395]: به خاطر اینکه بعید از احساس هستند

Commented [LC396]: مثلاً برای علم الهی ۳۲ تعریف ارائه داده اند

Commented [LC397]: مثلاً در مبحث استصحاب میاخذی را آورده اند که اصلاً به ذهن هیچکس خطور نمیکنند حالا قبول داریم که زرارۀ عالم بوده و عامی نبوده اما امام که نمیخواسته برای زرارۀ معما بگوید

Commented [LC398]: مثلاً یکی استناد میکند به قاعده لطف میگوید اصلاً سهو نبی لطف است اما یکی میگوید این عیب بر نبی ص است لذا سهو نبی را رد میکند

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۳

و السبب فی ذلك: أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمه من الخطأ من جهة الصورة.....

مرحوم شیخ وارد شدند و قول مرحوم محدث استرآبادی را نقل کردند البته فرمودند یحکی یعنی خودشان ندیده اند، مرحوم محدث نوری که از شاگردان شیخ بوده در خاتمه مستدرک ۹ ص ۳۱۳ میفرماید که شیخ این عبارات را از صاحب هدایه المسترشدين گرفته و بعد عبارات به درد بخوری دارد که ذکر خواهیم کرد

محدث استرآبادی فرمود که علوم نظریه ۲ قسم هستند یک قسم، قسمی است که منتهی میشود به ماده ای که قریب به حس است که فرمود در این ها خطا نیست به این دلیل که خطا یا از جهت صورت است یا ماده، به تعبیر خودش در فوائد المذنبیه از جهت صورت که علما خطا نمیکند که البته شیخ این را انداخته و در عبارت کتاب نیاورده، میفرماید لانهم عارفون بالقواعد المنطقية و هي عاصمه عن الخطأ من جهة الصورة، و از جهت ماده هم که چون این ها قریب به حس هستند لذا در این ها خطا نیست، بعد فرمود قسم دیگر قسمی است که منتهی میشود به موادی که بعید از حس است که در این ها خطا راه دارد مثل حکمت الهیه و بعض القواعد المذكوره فی متن المنطق مثلاً فرض بفرمایید مباحثی که در جنس و فصل و نوع و عرضی به دو قسمش ذکر میشود که اصلاً ما تعریف حقیقی داریم؟؟ اگر داریم بطور به جنس و فصل برسیم؟؟ تا جایی که خربت این صنایع به تعبیر مرحوم مظفر یعنی ابو علی میگوید که ما اصلاً تعریف حقیقی نداریم، بعد فرمود در این مباحثی که موادشان بعید از حس است اختلاف و مشاجرات زیاد است حالا میخواهد سببش را بگوید

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۳

و السبب فی ذلك: أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمه من الخطأ من جهة الصورة، لا من جهة المادة^۱ و ليست فی المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخله فی أي قسم من الأقسام، و من المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك.

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (۱) فی (ر) و المصدر و نسخة بدل (ص) زیادة ما يلي: «إذ أقصى ما يستفاد من المنطق فی باب مواد الأقسام تقسیم المواد علی وجه کلی إلى أقسام».

[LC399] Commented: اختلاف و مشاجرات در قسم دوم

[LC400] Commented: میفرماید منطق قواعدی به ما میدهد که از جهت صوره دچار اشکال نشویم و قواعدی نمیدهند که از جهت ماده مخصوصه خطا نکنیم لذا عمده خطاها از همین ناحیه ماده است چون در این قسم دوم مواد بعید از حس هستند مثلاً ماده جدل به کار میرود و فکر میکند دارد ماده برهان به کار میرود

[LC401] Commented: محدث خیلی محکم میگوید که ما قاعده ای نداریم که مثلاً بگوید اگر میخواهی برهان درست کنی از این ماده مخصوصه استفاده کن و اگر میخواهی جدل درست کنی از این ماده مخصوصه استفاده کن

[LC402] Commented: این تعبیر عجیبی است لذا باید ببینیم که واقعا منظور ایشان چه بوده است که میگوید اصلاً نمیشود چنین قاعده ای وضع کرد، بنوع محشین در دلیل اینکه چرا نمیشود قاعده ای وضع کرد گفته اند چون قضایا بیشمار هستند و اذهان در فهم این ها مختلف هستند یعنی ذهنیت نسبت به این مواد مختلف است، بسیاری از محشین اشکال کرده اند مثل بحر ۱ ص ۱۱۵ میفرماید: لا يخفى عليك النظر فيما ذكره، لأن الطرق و الشرائط المقررة في المنطق للاستنتاج تراعي جانب المادة و الصورة معا یعنی در منطق این بیان شده که برای برهان از چه ماده ای استفاده کن و برای جدل کدام را و ... اینها در صناعات خمس بیان شده است بطور میگوینی بیان نشده؟؟؟

من فکر میکنم با دقت در عبارت متوجه میشویم که اصلاً محدث استرآبادی میخواهد چیز دیگری بفرماید و آن این است که درست است یک قواعد کلی بیان شده ولی باز هم در تطبیقات پای شما میلنگد مثلاً دو نفر با هم مناظره میکنند یکی یک حرفی میزند که به نظرش دارد برهان میچیند اما طرف مقابل میگوید نه این جدل بود و از مواد جدلی استفاده کردی مثلاًش در جاهای دیگر هم هست مثل ادبیات مثلاً همه اقسام حرف بآ را میداند ولی مثلاً یک مثال را که میدهی میگوینی این چه بانی است لنگ میزند و نمیداند و ممکن است جواب های مختلفی داده شود مثلاً یکی بگوید بآ استعانت است دیگری بگوید ملاصقه است و ... پس اینکه میفرماید متمتع است یعنی متمتع است که یک قاعده ای درست شود که در هر تطبیقی بگوید الان این ماده برهانی است یا جدلی است یا ... چون اصلاً قاعده یعنی یک حکم کلی، یک حکم کلی میدهند میگویند خودت برو تطبیق کن، به همین دلیل گفت ماده مخصوصه یعنی در خارج و به صورت جزئی، لذا اینگونه هم نیست که مثلاً اینها صناعات خمس را ندیده باشند و بیسواد باشند و بگویند که در منطق چنین چیزی نیست بلکه منظورشان چیز دیگری است اتفاقاً در این صفحه تسلط مرحوم محدث را در علوم عقلی خواهید دید، لذا اینها میگویند این راه ها یعنی مقدمات عقلیه ای که موادش بعید از حس است بسته هستند

ثم استظهر بعض الوجوه تأييدا لما ذكره، و قال بعد ذلك:

فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقليّات و الشرعيّات؛ و الشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في اصول الدين و في الفروع الفقهيّة(ادامه متن در صفحه بعد)

Commented [LC403]: در آن جا روایاتی را آورده که الله تبارک و تعالی میفرماید که من حق و باطل را خلط کردم و تنها راه تفکیک بین آن ها از راه انبیا و اولیا است یعنی همان سماع از صادقین علیهم السلام

Commented [LC404]: اگر کسی به ما اینگونه بگوید که فرقی نمیکند در این خطا بین عقلیات و شرعیات و در هر ۲ خطا است و شاهد به این عدم فرق هم این است که فقها با این که تمسک میکنند به ادله شرعی ولی باز هم با هم اختلاف دارند پس مقدمه شرعیه هم مارا به خطا میرساند

Commented [LC405]: وجدان

Commented [LC406]: همان مثال سهو النبی که وقتی روایات میگویند اتفاق افتاده قبول کن دیگر نرو سراغ مباحث عقلی که طبق قاعده لطف قبول میکنم چون مقتضای لطف این است که پیامبر سهو کند چون بقیه هم سهو میکردن و بقیه مردم از سهو های یکدیگر اغماض بکنند و جلوی تمسخر ها گرفته بشود و از طرف دیگر عده ای بگویند طبق این که پیامبر نباید عیبی داشته باشد و عصمت دارد پس سهو نبی را قبول نمیکنم

قلت: إنما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمه عقليّة باطله بالمقدّمه النقلية الظنيّة أو القطعيّة

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۳

و من الموضحات لما ذكرناه.....

الان در این مطلب میتوانید تسلط محدث را در مسائل عقلیه ببینید چون این مبحث از مشکلات اسفار است که ایشان اینجا بیان کرده که یک اختلافی است بین مشائین و اشراقیین که مرحوم صدرا در حکمت متعالیه جلد ۵ ذکر میکند و نظر خودش را میگوید و همچنین در شرح الهدایه ص ۳۳ و ۳۴ هم ذکر میکند که این مطلب همان قانون فصل و وصل یا قوه و فعل است که عده ای گفته اند اینها برگشتشان به یک چیز است و دو چیز نیستند

برای این که این عبارت حل شود باید مطالبی را به صورت مقدمه ذکر کنم:

مرحوم علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه در بدایه و نهایه آن طور که باید و شاید به این مطلب نپرداخته لذا هم از ایشان ذکر میکنم و بعد هم با یک مطلبی از آموزش فلسفه علامه مصباح دام ظلّه سعی میکنم مطلب را جا بیندازم ، صاحب قلائد ص ۱ ص ۷۵ میفرماید این مطلب در شرح تجرید هم ذکر شده است

علامه در بدایه ص ۹۰ میفرماید: فصل ثالث در جسم ، میفرماید که جسم چیست؟ و تعریفش چیست؟ و ۵ تعریف ارائه میدهد بعد در ص ۹۴ مینویسد فی اثبات الماده الاولى که همان هیولی است به اضافه صور جسمیه یعنی جسم از این ۲ تشکیل شده است که در اینجا استاد فیاضی یک حاشیه ۲ دارند که لاحظ

در نهایه ص ۳۶۸ به همین اقوال در تعریف جسم میرسد بعد اینگونه نوشته که اما القول الخامس المنسوب الى افلاطون که علامه به عهده نمیگیرد که این قول برای افلاطون باشد و علامه شهید مطهری در شرح منظومه ص ۱۹۱ تصریح کرده که این قول برای سهروردی است و غلط است که اسنادش میدهند به افلاطون ، و هو کون الجسم جوهرًا بسیطًا و هو الاتصال الجوهری القابل للقسمة الى غیر النهایه بعد هم میگوید این قول را قبول نداریم

خب میدانید که سهروردی امام اشراقیون است که خودش را از جهت فکری تابع افلاطون میدانست که استاد ارسطو بوده است که به ارسطو معلم اول میگویند که پایه گذار مشائون است ، صاحب بحر در ص ۱۱۶ یک مقداری به این مطالب پرداخته و میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۱۶

[LC407] Commented: میگویم فقها هم که اختلاف دارند به این دلیل است که مباحث عقلیه را وارد میکنند، اگر تحفظ بر سماع کنند خطا راه ندارد و خلاصه میخواد بگوید همه مشکل در این مطالبی است که در حوزه میخوانید و میخواید وارد روایات بکنید وگرنه آن سائلی که میآمد پیش امام ع سوال میپرسید جوابش را میگرفت بعرض هم سرش را میانداخت پایین و میرفت یعنی فهمیده بود امام ع چه میگوید با این که از این مباحث عقلی و فلسفه و اینها نخوانده بود، البته من در مقام تأیید نیستم دارم عبارت ایشان را شرح میدهم در اینجا عمده محشّین بر محدث تاخته اند که این چه حرفی است که میزنی از جمله بحر ص ۱۱۶ که میگوید این یک تحکم واضح است و یک حرف خنکی است ، این که فقها اختلاف میکنند در اکثر موارد به خاطر اختلاف در فهم حدیث است و دلیل دیگرش گاهی تعارض بین ادله و نحوه جمع بین ادله است که با هم اختلاف دارند که قبلا گفتیم که عده ای مثل مرحوم نایینی گفته اند که هیچ مسئله فرعی نیست مگر اینکه مبتلا به تعارض است لذا میگوئیم اگر میخواهی بفهمی اعلم علما چه کسی است . بین در مباحث تعارض و تراحم چه میکند همچنین تنقیح ص ۵۲ میفرماید:

. فإن الخلاف لا يتسبب في الأكثر عن الخلاف في بعض المقدمات العقلية المستدل بها في القضايا الشرعية، إذ قد لا يشتمل الاستدلال على مقدّمة عقلية أصلاً. بل كثيراً ما يتسبب عن الخلاف في بعض الأمور الظنية المستدل بها كالخلاف في الدلالة أو السند أو الجمع بين الأدلة و نحو ذلك
رک اوّقی ص ۱۱۵ و سید صاحب عروه ص ۱۱۶ و لاری ص ۶۳

[LC408] Commented: حصر

[LC409] Commented: خلاف

[LC410] Commented: چون مقدمه عقلیه غیر باطله هم داریم که همان قسم اول بود که موادش قریب به حس بود لذا شیخ اول بحث نوشت : عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية چون در ضروری ها که کسی نمیتواند بگوید از مقدمه ضروری استفاده نکن

[LC411] Commented: بام متعلق به ضم

[LC412] Commented: ادامه عبارت علامه

لا يخفى عليك أن المشائين و الإشراقيين طائفتان من الحكماء، و رئيس الطائفة الأولى المعلم الأول، و رئيس الطائفة الثانية من قدماء الحكماء أستاذة يعني أفلاطون، و من المتأخرين الشيخ السهروردي من الطائفة الناجية الشيعة كثّرهم الله تعالى و حشرهم مع أئمتهم الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين، و الطائفة الأولى ذهبوا إلى أن تحصيل المعارف و المطالب بالرياضات و التصفية و المكاشفات ممّا لا معنى له، بل لا بدّ من سلوك طريق الاستدلال و الوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان، و ذكروا في وجه تسميتهم بالمشائين أمورا مثل أن بناء المعلم كان على التدريس حين مشيه ذهابا إلى خدمة الإسكندر و إيابا منها، و مثل أن بناءهم كان على التعلم و المشي إلى منزل الأستاذ إلى غير ذلك، و الثانية ذهبوا إلى أن الوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان ممّا لا معنى له، بل لا بدّ من الوصول إليها بطريق المكاشفة و تصفية الباطن حتّى يصير محلا للفيض و قابلا له و من هنا ذكر بعضهم: «پای استدلالیان چوبین بود»، و للفريقين اختلافات كثيرة في مسائل شتى منها مسألة تركيب الجسم عن الهيولى و الصورة و عدم تركبه منهما فذهب الطائفة الأولى إلى تركبه عنهما، و الثانية إلى عدم تركبه عنهما و إن اتفقوا على أصل ثبوت الهيولى و تركيب الجسم في الجملة كما عن أكثرهم إلّا أنّهم اختلفوا في تركيب الجسم عن خصوص الهيولى و توضيح القول فيه بحيث يحصل بصيرة في الجملة يتوقف على بعض التكلم في معنى الهيولى و الصورة و الجسم و ذكر بعض كلماتهم، و لا بأس بالتعرض له و إن كان خارجا عن الفن و لم يكن من شأن من كان مثلي في قلّة البصيرة و البضاعة في العلم، إلّا أن الميسور لا يسقط بالمعسور و ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ مضافا إلى سؤال بعض الإخوان الذي لا يسعني ردّ مسألتة.^١

Commented [LC413]: مرحوم صدرا در حکمت متعالیه این ۲ را مخلوط کرده یعنی نه فقط اشراق و نه فقط استدلال

اشراقیون میگویند که جسم، جوهر بسیط است یعنی اجزا ندارد فقط یک اتصال جوهری است، برای این که تقریب به ذهن بشود فرض بفرمایید مثل آب که یک سری مولکول های هیدروژن به نسبت ۲ با اکسیژن هستند که اینها یک هیئت اتصالیه تشکیل داده اند، به این آب میگوییم جسمی که جوهر بسیط است که اتصال جوهری دارد که البته این اتصال جوهری قابل قسمت است تا بی نهایت یعنی مثلا آب در یک لیوان را میتوانید تقسیم کنید بین دو لیوان یا ۴ لیوان و تا بی نهایت

مرحوم علامه طباطبایی برای اینکه این نظر را رد کند میگوید ففیه منع کون الجسم بسیطا لما سیوافیک عن اثبات الهيولى للجسم بعد در ۲ص ۳۷۵ میرسد به اینکه این هیولی را اثبات کند که میخواهد این هیولی را اثبات کند تا قول اشراقی ها را رد کند که میفرماید این هیولا همان ماده اولی است یعنی جسم از هیولا و صور جسمیه تشکیل شده نه این که فقط یک اتصال جوهری باشد خلافا للاشراقیین

^١ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

علامه مصباح در آموزش فلسفه جلد ۲ ص ۱۸۴ وارد این نظریات فلاسفه در رابطه با ماده و صورت شده اند بعد در ص ۱۸۶ میفرمایند ((کاتب سطور: عبارات علامه دام ظلّه را با شرح استاد دام ظلّه با هم نوشتم و عبارات آتی فقط متن کتاب آموزش فلسفه نمیباشد)) ارسطویان یعنی مشایی ها قائل شدند به یک چیزی به نام هیولا، میدانید در اجسام تغییراتی از قبیل اتصال و انفصال و تبدیل و تبدلات جوهری و عرضی پیش میاید مثل اینکه جسم یکپارچه و پیوسته ای تبدیل به ۲ جسم منفصل میشود یا مثلا یک لیوان آب میشود ۲ لیوان آب و یک چوب را از وسط دو تکه میکنید میشود ۲ چوب که اینها مثال برای تبدیل جوهری میباشد و مثال برای تبدیل عرضی این است که مثلا آب تبدیل بشود به بخار، بدون شک در این تحولات گوناگون این گونه نیست که موجود اول که اسمش را میگذارند ماده، به کلی معدوم شود و یک یا چند موجود دیگر از نیستی پدید بیاید، این امکان ندارد، از نیستی محض که چیزی پدید نمیآید بلکه یقینا چیزی از موجود قبلی در موجود بعدی باقی میماند، وقتی شما یک لیوان آب را تبدیل میکنید به دولیوان آب، این ۲ لیوان آب از عدم محض که پدید نمیآید، آن جوهری که در لیوان اول وجود داشت باقی میماند و به این ۲ لیوان سرایت میکند اما آن چه باقی میماند فعلیت موجود قبلی نیست، برای اینکه فعلیت را به شما درس بدهم عرض میکنم که این آقایان مشائی هیولی را اینگونه تعریف میکنند که هیولی آن جوهری است که قوه محض است یعنی هیچگونه فعلیت ندارد و ویژگی آن تنها پذیرش صورت های جسمانی است، منظور از این فعلیت یعنی حیثیت واجدیت درمقابل قوه که منظور از قوه حیثیت فقدان است لذاست که به این برهان میگویند برهان قوه و فعل، این که هیولی هیچگونه فعلیت ندارد یعنی هیچگونه حیثیت واجدیت ندارد یعنی صرف القوه است و فقط حیثیت فقدان دارد ولی با این حال موجود است، موجودی که قوه محض است و به این درد میخورد که صورت های مختلف به خودش بگیرد یعنی وقتی شما میگویید **این** لیوان را به ۲ لیوان آب تقسیم کردم، مشار الیه **((این))** همین هیولی است که در ۲ لیوان موجود است

برای اینکه خوب مطلب را انتقال بدهم عرض میکنم که اگر یادتان باشد در کلام یک بحثی داشتیم که روح مجرد است، میگفتند به خاطر این میگوییم روح مجرد است که یک انسان در دوران مختلف زندگی اش وقتی میخواهد در مورد خودش صحبت کند میگوید **من**، یعنی در ۸ سالگی میگوید **من** به مدرسه رفتم و در ۸۰ سالگی هم میگوید **من** تعدادی نوه دارم، این **((من))** که جسم نیست چون جسم ۸۰ ساله با جسم ۸ ساله فرق دارد، این **((من))** همان روح است، الان در ما نحن فیه هم **((این))** مثل **((من))** در علم کلام است، مثلا در ما نحن فیه میگوییم **((این))** یعنی هیولی که از بین نرفت، کجاست؟؟ در ۲ لیوان است لذا میگویند این همان قوه محض است که هیچگونه فعلیت ندارد و خاصیتش این است که صورت ۲ لیوان آب به خودش بگیرد، پس گفتیم آن چه باقی میماند فعلیت موجود قبل نیست و فعلیت را هم توضیح دادیم حال میگوییم حالا که فعلیت موجود قبل نیست پس ناچارا جوهر دیگری در میان است که رابطه ی وجودی ما قبل تبدیل **((یک لیوان آب))** و ما بعد تبدیل **((۲ لیوان آب))** را حفظ میکند و خودش هیچگونه فعلیتی ندارد به همین جهت فعلیت های مختلف و گوناگون را میپذیرد به این ترتیب وجود جوهری ثابت میشود که هیچگونه فعلیتی ندارد و ویژگی آن پذیرش و قبول صورتات است و به تعبیر فلسفی قوه محض است لذا هیولی ثابت شد، پس جسم، بسیط نیست و یک اتصال جوهری نیست بلکه تشکیل شده از

هیولی و صور جسمیه ، مشائی ها میگویند بعد از اینکه ما وجود هیولی را ثابت کردیم وقتی شما آب یک لیوان را تبدیل میکنید به ۲ لیوان آب ، تعبیرشان این است که اعدام شخص میشود((شخص یک اصطلاح فلسفی است که با فرد فرق دارد وقتش نیست که درس بدهم همین مقدار را از من قبول کنید که با فرد فرق دارد))شخص یک لیوان از بین میرود ولی اصل هیولی باقی میماند لذا با این بیان ثابت میکنند هیولی وجود دارد

اما اشراقیین قائلند که جسم ، جوهر بسیط است و این که آب یک لیوان را تقسیم کنید به ۲ لیوان سر از اعدام در نمیآورد بلکه فقط صفت اتصال تغییر پیدا میکند وگرنه آن شخص ، معدوم نمیشود و با این بیان وجود هیولی که قوه محض است را انکار میکنند ((باید بگویید هیولی که قوه محض است را انکار میکنند وگرنه هم اشراقی ها و هم مشائی ها ماده اولی را که ماده پذیرش جسم است را قبول دارند))

حالا مطلب اصلی این است که محدث استرآبادی این را نقل میکند برای اینکه بفرماید این ها حکما هستند ، ببینید یکی ادعای بداهت میکند و میگوید وجود هیولی بدیهی است و دیگری میگوید که بدیهی است که جسم فقط اتصال جوهری است ، ببینید این ها در بدیهیات اختلاف دارند بعد شما میخواهید با مقدمات عقلیه برسید به حکم شرعی!!!!!!؟

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۳

و من الموضحات لما ذكرناه - من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر - : أن المشائين ادّعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين، و على هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولي، و الإشراقيين ادّعوا البداهة في أنه ليس إعداما للشخص الأول^۱ و إنما انعدمتم صفة من صفاته، و هو الاتصال.

ثم قال: إذا عرفت ما مهّدها من الدقيقه الشريفه، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه، انتهى كلامه.

نکات:

مرحوم آخوند در در ص ۴۴ فرموده این عبارت فقد عصمنا مغالطه است چون شما میگویید که باید تمسک کنیم به کلام یا سماع از معصومین علیهم السلام، منظورتان از این کلام و سماع چیست؟؟ اگر منظور، کلام مباشر است این حرف شما یک وجهی دارد که ما معصوم از خطا میشویم اما آن چه که ما با آن روبه رو هستیم کلام مباشر نیست بلکه روایات است پس چگونه میگویید عصمنا عن الخطأ؟ صاحب عروه هم چنین اشکالی در ص ۱۱۵ دارد و بعد در ص ۱۱۷ میگوید این عصمنا عن الخطأ محل دقت است از این جهت که منظورشان باید این باشد که ما در این که از طریق معصوم ع دین را گرفتیم خطا نکردیم و گرنه اگر منظور این است که در استنباط دچار خطا نمیشویم که این مطلب با عمل خود اخباری ها منافات دارد چون خود اخباری ها هم در فهم از اخبار اختلاف نظر دارند

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۱۷

^۱ (۲) في (ص) و المصدر زیادة: «و في أن الشخص الأول باق».

^۲ (۳) في (ن)، (ر)، (ص) و (ه) زیادة: «المقدمة».

^۳ (۱) الفوائد المدنیة: ۱۲۹ - ۱۳۱.

[LC414] Commented: استاد فیاضی در درس بدایه فرموده چون این ها با پای عقل و استدلال راه میروند گفته شده اینها مشایبی هستند

[LC415] Commented: چطور ماده بدیهی ای است که دو طرف بر خلاف یکدیگر ادعای بدهت میکنند تازه اینها راس الحکما هستند، این نشان میدهد که اگر کار به مقدمات عقلیه بکشد خطای در ماده پدید خواهد آمد حتی در بین حکما

[LC416] Commented: که در این تبدیل و تحول یک چیزی باقی میماند که قابلیت صورت پذیری دارد و قوه محضه است

[LC417] Commented: پس حرف محدث این است که ببینید به همین دلیل که خطای در ماده پدید میآید شارع مقدس این را طریق برای رسیدن به حکم شرعی قرار نداده است

[LC418] Commented: این نشان میدهد در عبارت صفحه قبل که صادقین داشتیم این را محدث به جمع خوانده نه تنثیه

[LC419] Commented: که این غیر یک دایره گسترده ای دارد که یکی از اینها عقل است

(۱) يريد العصمة عن الخطأ في الطريق و إلّا لزم عدم خطأ من يتمسك بكلامهم (عليهم السلام) أصلاً، و من المعلوم أنّ المتمسك بكلامهم (عليهم السلام) أيضاً قد يصيب و قد لا يصيب و إلّا لما حصل الاختلاف في فتاویهم كما لا يخفى.^۱

اما ميتوان اينگونه پاسخ داد که اخباری ها که نمیگویند ما معصوم از اشتباه و خطا هستیم بلکه میگویند اگر کسی فقط از این راه برود و مقدمات عقلیه ضمیمه نکند خطا نمیکند و اگر ما هم اختلاف داریم به این دلیل است که حتماً از روی غفلت یک مقدمه عقلی ضمیمه کردیم و خودمان نمیدانیم مثلاً

به هر حال بحث در ان ارادوا دوم در این بود که نمیشود برای تحصیل حکم شرعی خوض در مطالب عقلی کرد و این مطالب محدث استرآبادی این مطلب را اثبات میکند و به همین دلیل شیخ این عبارت را از ایشان آورد ((یعنی از اول هم بحث سر این نبود که اخباری ها میگویند ما عصمت در استنباط داریم بلکه بحث در این بود که اگر منظورشان این است که عصمت در طریق داریم ...))

نکته بعد این است که آدرسی که از خاتمه مستدرک ۹ ص ۳۱۳ دادم مطالب قابل استفاده ای دارد ایشان فهمش از عبارت محدث فهم دیگری است، میگوید اخباری ها میخواهند بگویند اصلاً مقدمه عقلیه هیچوقت ما را به قطع نمیرساند و عقل ظنی هم که به دردی نمیخورد و نمیخواهند بگویند قطع حاصل میشود ولی عمل نکن و نمیخواهند بگویند از آن طریق برو و از این طریق نرو بلکه اصل مطلبشان این است که این طریق اصلاً تو را صاحب قطع نمیکند بعد هم میگوید ولی شیخ مطلب دیگری از کلام اینها فهمیده ا چون عبارت را از صاحب هدایه دیده و کتاب نزد شیخ نبوده لذا اینگونه فهم کرده است

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۴

و المستفاد من کلامه: عدم حجّیة إدراکات العقل فی غیر المحسوسات و ما تكون مبادئه قریبة من الإحساس. و قد استحسن ما ذکره- إذا لم يتوافق علیه العقول^۲.....

خب مطلب اول این است که عبارتِ والمستفاد من کلامه را باید به عهده شیخ بگذاریم چون عبارت محدث تمام شد و نوشت انتهی، وقتی به هدایه المسترشدین رجوع میکنیم ۳ ص ۵۴۱ میبینیم عین این عبارت والمستفاد من کلامه .. را دارد، از این مطلب استفاده خواهیم کرد

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ (۲) کذا فی (ص) (ل) و (م) و لم ترد عبارة « إذا لم يتوافق علیه العقول » فی (ه) و شطب علیها فی (ت) و وردت فی (ر) قبل قوله: « و قد استحسن » و فی نسخة بدل (ص) بدل « العقول »: « النقل ».

مطلب دیگر این است که وقتی وارد کلام محدث جزائری میشود یک عبارتی آمده بعد از قد استحسن ما ذکره که آن عبارت این است: إذا لم يتوافق عليه العقول، اگر به حاشیه کتاب رجوع کنید نوشته در بعضی نسخه ها این عبارت در بعد از و قد استحسنه نیامده بلکه قبل از وقد استحسنه آمده یعنی تتمه عبارت مبادئه قریبه من الاحساس است، یک بحث مفصلی صاحب بحر ص ۱۲۱ انجام داده که جایگاه این جمله کجاست؟؟ در رسائل محشی ص ۹ این جمله قبل از قد استحسنه آمده، گفتیم که شیخ این عبارات را از صاحب هدایه المسترشدين گرفته و ایشان هم این عبارت المستفاد را دارد و در هدایه هم این جمله قبل از وقد استحسنه آمده لذا آقایان کنگره جای درستی را برای این جمله انتخاب نکرده اند و ما هم طبق این که قبل از قد استحسنه باشد شرح میدهم، اینگونه میشود که از عقل در مقدمات قریب به حس و مقدمات کاملاً حسی میشود استفاده کرد و اگر در جایی هم عقول توافق کنند این نشان دهنده بدیهی و ضروری بودن است و ما در عقل بدیهی هم مخالفتی نداریم لذا میگویند در ضروریات از عقل استفاده میکنیم ولی در نظریات بعید از احساس حجیت ندارد به علت خطایی که در ماده رخ میدهد، پس اینگونه شد که این عبارت والمستفاد میخواهد بگوید که علوم یا نظری هستند یا ضروری، اگر اجتماع عقول داشته باشیم این نشان دهنده ضروری بودن است و در اینجا از عقل استفاده میکنیم، در مورد نظری هم یا حسی و قریب به حس است و یا بعید از حس است که اگر حسی یا قریب به حس باشد از عقل استفاده میکنیم چون خطا ندارد ولی در بعید از حس از عقل نمیتوان استفاده کرد و عمده مباحث نظری فقهی اینگونه هستند یعنی بعید از حس هستند

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۴

و المستفاد من كلامه: عدم حجّية إدراكات العقل في غير المحسوسات و ما تكون مبادئه قریبه من الإحساس.

و قد استحسن ما ذكره- إذا لم يتوافق عليه العقول^۱- غير واحد ممن تأخّر عنه، منهم السيّد المحدث الجزائري قدّس سرّه في أوائل شرح التهذيب^۲ على ما حكى عنه. قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله:

Commented [LC420]: شيخ طوسي

Commented [LC421]: از هدایه المسترشدين گرفته

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۴

^۱ (۳) كذا في (ص)، (ل) و (م)، و لم ترد عبارة «إذا لم يتوافق عليه العقول» في (ه)، و شطب عليها في (ت)، و وردت في (ر) قبل قوله: «و قد استحسن»، و في نسخة بدل (ص) بدل «العقول»: «النقل».

^۲ انصاري، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

اَکلام المحدث الجزائری فی المسألة:

و تحقیق المقام يقتضى ما ذهب إليه. فإن قلت:.....

میگوید تحقیق همان چیزی است که محدث استرآبادی فرمود اما اگر اشکال کنید که اینطور که شما میگویید باید در مباحث فقهی و اصول عقائد فاتحه عقل را بخوانیم چون این ها عمدتاً بعید از حس هستند پس عقل را خانه نشین کردید جواب میدهم که اینگونه نیست که عقل را خانه نشین کرده باشیم..

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۴

و تحقیق المقام يقتضى ما ذهب إليه. فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في **الأصول** و الفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟^۲

Commented [LC422]: اصول عقائد

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۴

قلت: أمّا البدیهیات فهي له وحده^۳.....

جواب میدهم که در مسائل بدیهی که فقط عقل حاکم است اما در نظریات اگر نقل با عقل موافق باشد و نقل حکم کند به حکم عقل اینجا حکم عقل مقدم میشود بر نقل!!!! اما اگر عقلی و نقلی تعارض کنند نقل را ترجیح میدهم

یک سوالی که پیش میآید این است که در عبارت فرمود اگر عقل و نقل یک حکم داشته باشند ما حکم عقل را مقدم میکنیم خب اگر توافق دارند دیگر وجه تقدیم چیست؟ لذا آسید سعید حکیم در التنقیح ۱ ص ۵۳ فرموده لم يتضح معنى التقديم، بعد میگوید مگر اینکه اراده باشد این مطلب که اصلاً مقسم تعارض است یعنی میگوید اگر تعارض بشود بین عقل و نقل ((یعنی بحث سر تعارض عقل و نقل است))؛ حالا یک وقتی این عقل، موید نقلی دارد و یک وقت موید نقلی ندارد، اگر عقل یک نقل موید داشت در این صورت عقل را بر نقل مجرد ((وحده)) تقدیم میکنیم، اما اگر عقل یک نقل مویدی نداشت همان نقل مجرد را مقدم میکنیم

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

اما این مطلب را از تنقیح آسید سعید نقل کردیم که بگوییم از ابتدا نباید این عبارت را مقسم برای تعارض قرار داد چون در عبارت دارد اما لو تعارض، خب اگر بحث از اول در تعارض بود این چه طریقه عبارت نوشتنی است که بعد دوباره بیاید بگوید اگر تعارض شد، اما به قرینه کلمه وحده و تقدیم که در تعارض به کار میرود و عبارت ص ۵۶ که محدث بحرانی مینویسد و ان عارضه دلیل نقلی فان تاید ذلک العقلی بدلیل نقلی کان الترجیح للعقلی و الا فالترجیح للنقلی **وفاقا للسید المحدث** که ناظر بر محدث جزائری نوشته چون قبلش کلام او را نقل کرده است لذا میشود عبارت را اینگونه شرح کرد ولی اینکه از اول اینگونه شرح کنیم و اشاره نکنیم که این عبارت مشکل دارد درست نیست. مطلب مهم دیگری که در ص ۵۶ محدث بحرانی به آن اشاره میکند این است که اصلا اینجا تعارض بین عقل و نقل نیست بلکه تعارض بین دو نقل است که عقل این جا نقش مرجح را بازی میکند

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۴

قال:

و هذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيرة.....

شیخ وارد عبارت سید محدث جزائری شد و عبارات ایشان را نقل فرمود بعد هم اشکالی که خود سید به خودش وارد کرده و جواب داده بود را نقل کرد که بیانش دیروز گذشت

درس به اینجا رسید که خواستیم برای عبارت فان وافقه العقل مثال بیاوریم، مثالی که عرض میکنیم از اعتمادی ص ۴۴ است البته اضافه میکنیم که این مثال ایشان بنابر بعض اقوال است، مثال این است که اگر ما در بحث قصد معصیت قائل شدیم که عقل حکم به قبح میکند ((به همین دلیل گفتیم بنابر بعض اقوال)) یعنی عقل حکم کند که قصد معصیت استحقاق عقاب دارد، حالا این حکم عقل هم نقل موافق دارد و هم نقل مخالف مثل همان روایاتی که آخر بحث تجری ذکر شد که بعضی میگفتند قصد، استحقاق معصیت دارد و بعضی از روایات دلالت بر عدم استحقاق عقاب بر قصد داشتند خب الان در اینجا ما دلیل عقلی که موید دارد را مقدم میکنیم بر دلیل نقلی مجرد ((و حده))

مثال برای اما لو تعارض هو و النقلی : اعتمادی ص ۴۴ فرمودند میدانید که برخی در مباحث عقلی اشکال کرده اند که معاد نمیتواند جسمانی باشد و دلائل عقلی هم آوردند مثلا اینکه معراج جسمانی مستلزم خرق و التیام است و بعد ثابت میکنند که عقلا چنین خرق و التیامی صورت نمیگیرد لذا معراج، روحانی بوده اما در مقابله نقل مکرر داریم که معراج جسمانی بوده لذا این مباحث عقلی را کنار میگذاریم، پس این میشود مثال برای لو تعارض هو و النقلی

قال و هذا اصل

شیخ میفرماید این اصلی که ایشان در اینجا بیان کرد که تقدیم نقل شد بر عقل یک سری موارد را ایشان مبتنی کرده بر این اصل، یعنی فرموده در این موارد ما نقل را بر عقل مقدم میکنیم، بعد شیخ میفرماید من شرح تهذیب جزائری را ندارم که ببینم این مسائلی که مبتنی کرده بر این اصل کدام مسائل و فروع است، عرض میکنیم که شاگردان شیخ این موارد را در کتاب هایشان ذکر کرده اند که ما از بحر ص ۱۲۴ نقل خواهیم کرد، اما قبلش یک مطلبی را از اوثق نقل میکنم که در ص ۱۱۹ میفرماید من هم مثل استاد شرح تهذیب محدث جزائری را ندارم ولی محدث بحرانی در حدائق ص ۱۲۶ در مقدمات حدائق از کتاب انوار نعمانیه محدث جزائری این موارد را نقل

کرده که اوثق میگوید من از آن جا نقل میکنم ،بعد اوثق میفرماید که محدث در آن جا بعد از اینکه این موارد را ذکر کرده گفته بروید ببینید این اصولی ها چه بلایی بر سر فقه آوردند تا آن جایی که اولاً دلائل عقلیه را ذکر میکنند بعد دلیل نقلی را موبد آن دلیل عقلی قرار میدهند فیکون المراد و الاصل انما هو العقل ،آخر این شد طریق استنباط؟؟!!! روی این مسائل باید تامل کنید چون این ها نشان میدهد ریشه های اخباریگری چه بوده و چرا این مکتب پدید آمده ،مثلا صاحب مدارک را نگاه کنید یا مجمع الفائدة مقدس اردبیلی را ببینید که فقه در زمان اینها به چه جولانگاهی تبدیل شده است

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۱۹

. و إذا عملوا بالدلائل النقلية يذكرون أولاً الدلائل العقلية ثم يجعلون دليل النقل مؤيداً لها و معاضداً إياها، فیکون المدار و الأصل إنما هو العقل.^۱

قلائد ص ۷۶ را لاحظ

حالا عبارت بحر را میخوانم که مواردی که محدث جزائی بر آن اصل مبتنی کرده را آورده است

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲۴

قال فی محکىّ شرح التّهذیب فی مقام تعداد الفروع المتفرّعة علی الأصل الذی تخيّل من تقسیم النقل و لو لم یکن قطعاً علی العقل النظری القطعی علی ما یقتضیه إطلاق کلامه منها مسألة الإحباط، فإنّ أكثر علمائنا رضوان الله علیهم قد أقاموا الأدلة القطعیة علی نفيه، مع أنّ الأخبار و الآیات دالةٌ علیه، و منها مسألة إسهاء الله نبيه فی الصلاة وحدها، فإنّ الأخبار قد استفاضت فی الدلالة علیه، و قد عمل بها الصدوق قدس سرّه و أنکره أصحابنا اعتماداً علی بعض الأمارات العقلیة، و منها مسألة الإرادة، فإنّ المتکلمین من أصحابنا قد أقاموا البراهین العقلیة علی كونها عین الذات، و قد وردت فی الأخبار المستفیضة

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۱۲۵

آنها زائده علیها، و أنّها من صفات الأفعال و ذهب إلیه شیخنا الكلینی، و قد عنون باباً فی أصول الکافی: (فی زیادة الإرادة علی الذات).

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

[LC423] Commented: در اصول فقه هم اگر یادتان باشد آدرس هایی ذکر کردیم در مساله واجب نفسی و غیره که عده ای گفته بودند ما یک واجب نفسی بیشتر نداریم و آن هم معرفت الله است و بقیه واجبات، غیره هستند و در راستای رسیدن به معرفت الله

و منها: تعیین اول الواجبات، فذهب الأكثر إلى أنه معرفة الله تعالى إذ هي أصل العقائد و المعارف الدينية، و عليه يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية^١ لما تواترت به الأخبار من قولهم ما من أحد إلّا و يرد عليه الحق حتى يتصدّع قلبه فعله أو تركه، فأول الواجبات هذا الإقرار اللساني بالشهادتين على ما في الروايات» انتهى كلامه رفع مقامه.^٢

بعد صاحب بحر از این صفحه شروع میکند به جواب دادن به مباحثی که محدث آورده و تا ص ۱۳۴ هم ادامه میابد که جواب های صاحب بحر را محقق کتاب قلاند در حاشیه ص ۷۹ تا ص ۸۷ آورده است

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۵

/مناقشه ما أفاده المحدث الجزائري:/

فليت شعري! إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي على خلافه؟^۳.....

محدث جزائری در آخرین مطلبی که داشت فرمود اگر دلیل قطعی عقلی تعارض کند با نقل، ما فاتحه ی دلیل عقلی را میخوانیم و نقل را مقدم میکنیم، حالا اینجا شیخ میخواهد به این کلام محدث اشکال کند، برای این که اشکال را مطرح کنیم باید یک یادآوری کنیم، یادآوری را از دروس شهید صدر ص ۱۴۸ ذکر میکنیم

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۴۸

حالات التعارض الأخرى:

و حالات التعارض بین دلیل لفظی و دلیل من نوع آخر أو دلیلین من غير الأدلة اللفظية لها قواعد أيضا نشير إليها ضمن النقاط التالية:

۱- الدليل اللفظي القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي، لأن دليلا من هذا القبيل إذا عارض نضا صريحا من المعصوم عليه السلام أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم (ع) و تخطئته و هو مستحيل.

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

و لهذا يقول علماء الشريعة: إن من المستحيل أن يوجد أيّ تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة و أدلة العقل القطعية.

و هذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية و دراسة المعطيات القطعية للكتاب و السنة، فإنها جميعا تتفق مع العقل و لا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً^١

ميفرمايد دليل نقلی قطعی با دليل عقلی قطعی با هم تعارض نمیکند چون تالی فاسد های بزرگی دارد ،اگر دليل عقلی قطعی با دليل نقلی قطعی بخواهد تعارض کند یعنی معصوم ع کذب گفته است یا جهل به واقع داشته، مثلاً دليل عقلی قطعی بگوید الله تعالى جسم نیست بعد دليل قطعی نقلی از معصوم ع رسیده که الله تعالى جسم است ،الان اینجا نعوذ بالله تعالى یا معصوم ع کذب گفته یا جهل به واقع داشته که هر ۲ اینها امکان ندارد ، و حتی دليل قطعی عقلی با دليل ظنی نقلی هم تعارض نمیکند ،چون اگر این دليل عقلی، قطعی است این قطعی بودنش قرینه میشود که این دليل ظنی را توجیه کند مثل همان کاری که در آیاتی مثل ید الله مغلوله میکنند چون دليل قطعی داریم که الله تعالى جسم نیست آیات را تاویل میکنند ،پس از این بیان، اشکال شیخ مشخص میشود که میگوید اگر دو دليل قطعی باشند اصلاً تعارض نمیکند چون وقتی به یک طرف قطع داری چگونه میتوانی به طرف دیگر هم قطع داشته باشی

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۴

و هذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيرة، ثم ذكر جملة من المسائل

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۵۵

المتفرعة^۲.

[مناقشة ما أفاده المحدث الجزائري:]

^۱ صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

^۲ (۱) شرح التهذيب (مخطوط) : ۴۷.

Commented [LC424]: کاش میفهمیدم محدث چه میگوید

Commented [LC425]: اینجا دیگر ظنی را نگفت چون نمیشود گفت چون ممکن است ظنی با عقل قطعی تعارض کند که گفتیم به تاویل میبریم

Commented [LC426]: صاحب بحر که از شیخ بیشتر ناخته بر محدث که اصلاً کاش همان کلام امین را نقل میکردی و ادامه نمیدادی چون این حرف ها دیگه خیلی عجیب تر است از حرف هایی که امین زده

أقول: لا يحضرني شرح التهذيب حتّى لاحظ ما فرّع على ذلك، فليت شعري! إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظنّ من الدليل النقلى على خلافه؟ وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟^١

عبارت بعدی :

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٥٥

كلام المحدث البحراني في المسألة:

و ممّن وافقهما على ذلك في الجملة:.....

این بحثی که میخواهیم بخوانیم از مشکلات رسائل است لذا یک جاهایی را باید جا بیندازیم((یعنی رد شویم)) و دوباره برگردیم تا عبارات روشن شود

از کسانی که موافقت کرده با امین و محدث جزائری در عدم رکون به مقدمات عقلیه((بنابر برداشتی که شیخ از عبارت اخباری ها داشت))محدث بحرانی است ،بعدش شیخ مینویسد((فی الجملة))که مراد از این فی الجملة را اینجا نمیگوییم و بعد برمیگردیم و درس میدهیم چون باید خوب عبارات محدث بحرانی را بخوانیم و بعد برگردیم ببینیم که فی الجملة یعنی چه؟؟

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٥٥

و ممّن وافقهما على ذلك في الجملة: المحدث البحراني في مقدّمات الحقائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام و استحسّنه

عبارت بعدی :

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٥٥

^١ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

إِلَّا أَنَّهُ صَرَّحَ بِحُجِّيَّةِ الْعَقْلِ الْفَطْرِيِّ الصَّحِيحِ.....

فقط یک فرق دارد محدث بحرانی با امین و محدث جزائری یا فقط با سید جزائری {چون بنابر عبارت این الا که استثنا است ناظر به سید متقدم یعنی جزائری است اما چون کلام سید متقدم و امین استرآبادی یکی است میتوانیم بگوییم فرق دارد کلام محدث بحرانی با این دو نفر} که ایشان عقل فطری صحیح را نیز حجت دانسته، و حکم کرده به مطابقت حکم عقل فطری با شرع و مطابقت شرع با این حکم عقل فطری

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۵

إِلَّا أَنَّهُ صَرَّحَ بِحُجِّيَّةِ الْعَقْلِ الْفَطْرِيِّ الصَّحِيحِ، وَ حَكْمَ بِمُطَابَقَتِهِ لِلشَّرْعِ وَ مُطَابَقَةِ الشَّرْعِ لَهُ

نکات:

اولا این عبارات را شیخ دوباره از صاحب هدایه المسترشدين گرفته است و اصل عبارت محدث بحرانی را ندیده است و عجب اینجاست که اینجا نفرموده محکی ولی این عبارات، عبارات صاحب هدایه است که این گرفتن شیخ از صاحب هدایه اثرات خاص خودش را دارد که ذکر خواهیم کرد، هدایه ص ۳۵۴

اولین سوال این است که عقل فطری یعنی چه؟؟ در مورد این سوال رک بحر و به تبع آن تمهید ص ۱۴۲ که میفرمایند:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۴

لا يخفى عليك أن المراد من العقل الفطري في كلامه و كلام غيره هو أول البديهيّات و أبدها بحيث يكون
مركوزا في النفوس و الجبلة الإنسانية، فلا يخلو عاقل عنه بالنظر إلى فطريّة،

آیا این بیان بحر بیان تامی است؟ ببینید شیخ در ص ۵۷ خط سوم میفرماید اما ان يحصل من هذا العقل الفطري او مما دونه من العقليات البديهيه ظاهرا شيخ ۲ اصطلاح را از آقایان اخباری تلقی به قبول کرده یکی عقل فطری و دیگری عقل بدیهی که عقل بدیهی ما دون عقل فطری است، دوباره شیخ در همان ص ۵۷ دو خط مانده به آخر میفرماید لکن هذا لا يتأتى في العقل البديهى من قبيل الواحد نصف الاثنين و لا في الفطري، که این نشان میدهد شیخ کاملاً این دو را از هم جدا میدانسته یعنی شیخ فهمیده عقل فطری با بدیهی فرق میکند، اینجا یکی از تفاسیر فی الجمله مشخص میشود و آن این است که در کلام امین و محدث متقدم (جزائری) چیزی به نام عقل

Commented [LC427]: این عبارت میتواند یک دید به ما بدهد که منظور از آن فی الجمله چه میباشد که عرض خواهیم کرد

Commented [LC428]: حکم عقل فطری آن چیزی است که در درون انسان ها نهفته است و محدث بحرانی میگوید این حکم عقل فطری هم حجیت دارد

فطری نداشتیم اما در بیان محدث بحرانی عقل فطری هم آمده که این یکی از تفاسیر فی الجمله است و تفاسیر دیگری هم دارد که وقتی برسیم عرض میکنیم

خب برویم سراغ عبارت بحر در مورد عقل فطری ایشان فرمود عقل فطری اول و ابده البديهيات است سوال میکنیم منظور تان چیست؟؟ گفتیم این مثال الواحد نصف الاثنین را خود محدث بحرانی برای عقل بدیهی میزند و شما در المنطق خواندید که این را مثال آورد برای علم ضروری در مقابل علم نظری چون بر اساس بیانات منطقی ها این از فطریات است که قیاساتها معها، حال با توجه به این مطالب میگوییم شاید منظور صاحب بحر این است که عقل بدیهی همان است که مثالش همان الواحد نصف الاثنین است که محدث بحرانی آورد که از فطریات است پس منظور از عقل بدیهی فطریات است ولی ما در بدیهیات از فطریات بدیهی تر هم داریم مثل اولیات پس از فطریات بدیهی تر میشود عقل فطری، لذا فرمود ابده البديهيات عقل فطری است، لابد عبارت بحر را باید اینگونه شرح کنیم دیگر، خودش که شرح نکرده، ما داریم به عهده اش میگذاریم، اما آیا عبارات صاحب حدائق این را بر میتابد؟ ما بعید میدانیم مد نظر صاحب حدائق این چیزی باشد که صاحب بحر فرمود

عبارت بعد عبارت صاحب عروه است در ۱ ص ۱۱۹ که اول میگوید مراد از این عقل فطری در عبارت صاحب حدائق واضح نیست و بعد ۳ احتمال مطرح میکند که فردا عرض خواهیم کرد.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۵

ثم قال:

لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية.....

دیروز وارد این عبارت شیخ شدیم که فرمود ممن وافقهما علی ذلک فی الجملة

قبل از اینکه عبارت را ادامه بدهم نکته ای عرض میکنم در مورد عبارت صفحه ۵۴ و لو تعارض.... ببینید اگر بخواهیم توجه به لفظ تعارض کنیم باید همان مطالبی که دیروز گذشت را بیان کنیم که محدث جزائی از لو تعارض استفاده کرد لذا شیخ فرمود که اگر قطع حاصل شود به یک مطلبی این به این معناست که صفر در صد احتمال مخالفت میدهی آن وقت چطور میشود قطع به مخالف پیدا کرد لذا شیخ اینگونه اشکال کرد، ولی اگر برویم ببینیم که اخباری ها واقعا منظورشان چیست میبینیم که فضای فکری اینها این بوده که شما وقتی قطع پیدا میکنید به یک مطلبی و اسمش را میگذاری دلیل عقلی قطعی، وقتی در مقابلش یک نقلی را میبینی دیگر این نقل سبب میشود که قطعت متزلزل شود و بگویی من چطور از عقل رسیدم به مطلبی که نقل بر خلاف آن است و آن هم نقلی که تمام مصالح و مفاسد در دستش است که آن مصالح و مفاسد در دست عقل نیست بتمامه، لذا این قطع جهل مرکب است و متوجه میشوی که این ماده ای که ازش استفاده کردی برای رسیدن به حکم عقلی یک ماده مغالطه ای بوده در حالی که فکر میکردی از ماده برهانی استفاده کرده ای پس اگر اینگونه شد باید نقل را بر عقل مقدم کنی لذا در عبارت محدث جزائی تعارض به معنای تعارض اصطلاحی نیست بلکه یعنی یک منافات و تعاند، و نتیجه این حرف ها این میشود که اخباری ها میخواهند بگویند اصلا وقتی نقل به خلاف است نمیشود قطع پیدا کرد و این همان احتمالی بود که از اوثق و صاحب مستدرک نقل کردیم که این عبارت محدث بحرانی هم که خواهیم خواند همین مطلب را میرساند لذا میتوان گفت که اشکال شیخ وارد نیست

الا انه صرح:

رسیده بودیم به اینکه منظور از عقل فطری در عبارات محدث بحرانی چیست؟ عرض کردیم که این عقل فطری با عقل بدیهی متفاوت است که اینک شیخ هم همین را میگوید که عباراتش را جلسه قبل آوردم که دال بر این مطلب بود، بعد بیانی را از صاحب بحر آوردم که یک احتمالی برای معنای عقل فطری آورده بودند ولی گفتیم بعید است این مراد اخباری ها از عقل فطری باشد، میرسیم به بیان دوم که بیان صاحب عروه است در ص ۱۱۹ که ایشان ۳ احتمال مطرح میکنند:

احتمال اول:

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۱۹

المراد من العقل الفطري الصحيح ليس بواضح، و لعله يريد به أحكامه البديهية ظاهر البدهة مثل الواحد نصف الاثنين على ما ذكره في أول كلامه المحكى في المتن، و حينئذ لا يخالف كلامه لما ذهب إليه المحدثان المتقدمان

Commented [LC429]: بحرانی

حاشیه فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۱۲۰

كما يشعر بالمخالفة عبارة المصنف بقوله إلّا أنّه صرّح إلى آخره

احتمال اول ایشان یک چیزی مثل همان احتمال صاحب بحر است که منظور از عقل فطری همان احکام عقلی هستند که ظاهر البداهه هستند ولی ایشان این احتمال را رد میکنند چون شیخ میخواهد در این عبارت یک فرقی ایجاد کند بین محدث بحرانی و محدثان متقدمان ((امین و جزائری)) که بگوید فرق محدث بحرانی با آن ها این است که ایشان عقل فطری را هم حجت دانسته ولی بنا براین احتمالی که برای معنای عقل فطری بیان شد فرقی بین محدث بحرانی و محدثان متقدمان ایجاد نمیشود چون به هر صورت عقل فطری هم همان عقل بدیهی میشود فقط درجه بداهتش بالاتر است، بنده اضافه میکنم اصلا نمیشود این مراد صاحب حدائق باشد زیرا در عباراتی که از ایشان خواهیم خواند ایشان بدیهی ظاهر البداهه را در مقابل عقل فطری قرار میدهد لذا نمیشود بگوییم منظورش از عقل فطری بدیهی ظاهر البداهه است

احتمال دوم:

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲۰

و يمكن أن يريد به العقل الكامل و الذهن المستقيم الحاصل لأصحاب السليقة المستقيمة و الأذهان الصافية و الأفكار المتينة، لا العقول المعوجة كما هي كذلك في أغلب الناس، و لعله يشير إلى هذا المعنى قوله و إن شذّ وجوده في الأنام

در این احتمال ایشان میفرماید منظور از عقل فطری عقلی است که در آن انحراف نباشد بعد میگوید این احتمال از عبارت خود محدث که میفرماید إن شذّ وجوده في الانام به دست میآید

احتمال سوم:

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲۰

و لا یبعد أن یرید به العقل المستقیم الذی لم یخلطه وساوس النفس و الخیالات الباطلة و الشبهات الفاسدة من أهل الأهواء و العقائد الکاسدة کما یشیر إلیه قوله فی آخر کلامه: و هو الفطری الخالی عن شوائب الأوہام الذی هو حجة من حجج الملك العلام، إلی آخره.

در این احتمال که مختار ماست ایشان میفرماید عقل فطری عقل خالی از شوائب اوہام است یعنی عقلی که از وسوسه ها و شبهات فاسده و خیالات، خالی باشد و این را هم از عبارات خود محدث به دست آورده است که میفرماید هو الفطری الخالی عن شوائب الأوہام یعنی عقلی که گرفتار غضب و شهوت و حب و بغض بی ملاک نباشد و این دیگر واقعا شد فی الانام، لذا این عقل همانی است که اگر دچار زنگار نشود کارها کند اما کجاست کسی که دچار زنگار نکرده باشد و مصداق اتمّ این ها هم که عقل را دچار زنگار نکرده اند ائمه معصومین علیهم صلوات الله هستند. در این احتمال درجه عقل فطری بالاتر از احتمال دوم است لذا ما این احتمال را قبول کردیم چون احتمال دوم به این معناست که مثلا اگر یک فردی منطقی و ساختار مند حرف بزند هم این عقل فطری را دارد ولی این که کسی منطقی صحبت کند خیلی هم شاذ نیست.

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۵

إلّا أنّه صرّح بحجّیّة العقل الفطری الصحیح، و حکم بمطابقته للشرع و مطابقة الشرع له

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۵

ثمّ قال:

لا مدخل للعقل فی شیء من الأحکام الفقہیّة من عبادات و غیرها.....

من در دوره قبل این عبارت را تا ((انتهی)) در صفحه بعد برایش دو نموداری ارائه دادم بعد در درس گفتم یک نمودار سومی هم میشود ارائه داد ولی وقت نیست ولی این دوره دیگر نموداری نمیکنم البته انتقال مطلب سخت میشود ولی اثر بهتری دارد لذا اینجا را تا ((انتهی)) در صفحه بعد عبارت را میخوانم و پشت سرش عبارات اصلی

Commented [LC430]: قید توضیحی است نه احترازی

Commented [LC431]: غوامض ۱ ص ۲۷۶ میفرماید این همانی است که اصولی ها بهش میگویند قاعده ملازمه ، عده ای از آقایان در درس اشکال کرده اندکه این عبارت دچار اشکال است چون م مظفر هم در ۲۴۶ که اثبات قاعده ملازمه کرد در ص ۲۴۷ عکس قانون ملازمه را قبول نکرد لذا عبارت شیخ که میفرماید و مطابقة الشرع له دچار اشکال است چون عکس قانون ملازمه مورد قبول نیست ، ذهن شریفتان باشد ما در درس به اینجا که رسیدیم چند تا آدرس دادیم یکی فقه و عقل آقای علیدوست ۱۱۹ که فرموده بود آقایان قبول ندارند عکس قانون ملازمه را و آدرس های دیگری دادم مثل هدایه المسترشدين ص ۵۰۳ یا قوانین ص ۱۲ که مثلا میرزای قمی تصریح دارد که مشهور عکس قانون ملازمه را قبول دارن، در درس وارد شدم و و تنافی بین این دو کلام را حل کردم که مثلا منظور صاحب قوانین این است که عقل سالم هر حکمی که شرع کند را تصدیق میکند و عبارت محدث بحرانی هم همین است که اگر عقل فطری و خالی از شوائب باشد با شرع مطابقت دارد و بالعکس لذا عکس قانون ملازمه مورد پذیرش است لذا حرف ایشان ربطی به مطالبی که م مظفر فرمود ندارد

محدث را از حدائق میخوانم چون گفتم این عبارات که شیخ آورده در حقیقت عبارات هدایه است و عبارات اصل حدائق نیست و بعد از این ببینیم که چگونه باید مطلب را نموداری کنیم

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۵

ثم قال:

لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهيّة من عبادات و غيرها، و لا سبيل إليها إلّا السماع عن المعصوم عليه السّلام؛ لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها. ثم قال:

[LC432] Commented: محدث بحرانی

[LC433] Commented: عقل هیچگونه مداخلیتی در اینها ندارد، اولین سوال این است که رابطه این عقل با عقل فطری که در عبارت بالا آمده بود چیست؟ آیا همان است یا اعم از آن یا اینکه منظور عقل بدیهی است؟؟ جواب این سوال در این که چگونه بحث را نموداری کنیم اثر دارد

[LC434] Commented: احکام فقهیه

[LC435] Commented: کدوم مذکور؟؟؟ بدیهی یا فطری یا هر دو؟؟؟

نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقّف على التوقيف، فنقول:

إن كان الدليل العقليّ المتعلّق بذلك بدیهیّاً ظاهر البداهة- مثل:

الواحد نصف الاثنين- فلا ريب في صحّة العمل به، و إلّا:

فإن لم يعارضه دليل عقليّ و لا نقلیّ فکذلک.

و إن عارضه دليل عقليّ آخر: فإن تأيّد أحدهما بنقلی کان

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۵۶

الترجيح له،^۱ و إلّا فإشكال.

[LC436] Commented: محدث اینجا نعم ندارد بلکه عبارتش الا انه ... است که خواهم خواند

[LC437] Commented: ربط این عبارت با عبارت بالا چیست؟؟ میگوید تا حالا در مورد احکام فقهیه صحبت کردم حالا میخواهم در مورد ما لا يتوقّف على التوقيف بحث کنم، آیا میتوان گفت که تا قبل از نعم دارد میگوید همه احکام فقهیه توقیفی هستند ولی بعد از نعم میخواهد غیر احکام فقهیه که توقیفی نیستند را بحث کند که در اینها عقل ورود دارد؟؟ مثلاً در احکام اخلاقی و کلامی، عده ای بر این باورند که همین درست است و عقیده ما هم همین است، چرا ما قبول کردیم؟؟ به خاطر عبارات محدث بحرانی در خود کتاب حدائق که ایشان در اص ۱۳۱ میفرماید لا ريب ان الاحکام الفقهیه کلها توقیفیه تحتاج الى السماع لذا این تصریح خود ایشان است. رک بحر اص ۱۳۵، تسدید ۷۱، تنقیح اص ۵۵، تمهید اص ۱۴۲

[LC438] Commented: ببینید ظاهر البداهه را عقل فطری اعلام نکرد لذا با بیان بحر مخالفت کردیم. حالا دارد روی عقل بدیهی صحبت میکند، میگوید اگر دلیل عقلی که تعلق گرفته به ما لا يتوقّف على التوقيف ظاهر البداهه است به حکم عقل عمل میکنیم

[LC439] Commented: یعنی ان لم یکن بدیهیّاً ظاهر البداهه

[LC440] Commented: لا ريب في صحه العمل به

[LC441] Commented: احد العقلین

[LC442] Commented: ترجیح برای عقلی موبد دار است

[LC443] Commented: اگر هیچکدام تأیید نقلی نداشت

^۱ (۲) في (ص) و المصدر: «يتوقّف»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و الدرر النجفیة لصاحب الحدائق. انظر الدرر النجفیة: ۱۴۷-۱۴۸.

^۲ (۱) کذا في (ل) (م) و (ه) و في (ر) و (ص) بدل «له»: «للمتأیّد بالدلیل النقلی»، و في (ت) هكذا: «له، للتأیّد النقلی»، و في نسخة بدل (ه) زیادة: «للتأیّد بالدلیل النقلی».

و إن عارضه دليل نقلي: فإن تأييد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي - إلا أن هذا في الحقيقة
تعارض في التعليلات - و إلا فالترجيح للنقلي، وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره، و خلافا للأكثر.

[LC444] Commented: اگر دلیل عقلی با دلیل نقلی معارضه کند

[LC445] Commented: چون عقلی موید دارد، این همان عبارتی بود که ازش برای حل عبارت سید جزائری استفاده کردیم

[LC446] Commented: در حقیقت دو نقلی تعارض کردند و عقلی مرجح است

[LC447] Commented: اگر عقل موید نداشت ترجیح با نقل است

[LC448] Commented: محدث جزائری که عبارتش را محدث بحرانی در حدائق قبل از قول خودش آورده

هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أما لو أريد به المعنى الأخص، و هو الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام
الذي هو حجّة من حجج الملك العلّام - و إن شدّ وجوده في الأنام - ففي ترجيح النقليّ عليه إشكال،
انتهی^۲

[LC449] Commented: خب تا حالا عرض کردیم که چند جا محل دقت است و در طریقه نموداری کردن بحث اثر دارد یکی آن عقل بود که گفتیم رابطه اش با عقل فطری چیست، یکی عبارت نعم بود که مالا يتوقف چه نسبتی با بالا دارد که البته این را حل کردیم، سومین مطلب که مهم است این است که مشار الیه هذا در این عبارت به کجا میخورد

[LC450] Commented: بدون قید فطریّت کما اینکه از مقابلش مشخص است که میگوید اما لو اريد به المعنى الخاص و هو الفطري

[LC451] Commented: به عقل

[LC452] Commented: از این عبارت استفاده کردیم برای فهمیدن معنای عقل فطری

[LC453] Commented: سوال این است که مگر صفحه قبل ننوشت که صرح بحجیه العقل الفطري و حکم بمطابقتة للشرع پس چرا اینجا مینویسد در ترجیح نقلی اشکال است؟؟ این عبارت چگونه حل میشود؟؟

[LC454] Commented: آخر مطلب صاحب حدائق نوشته است والله العالم

حالا باید اصل عبارت محدث بحرانی را بخوانم((البته این جلسه وقت نمیشود لذا حضرت استاد اطلال الله عمره الشریف بالصحه و العافیه اولا مقدماتی ذکر میفرمایند)) تا بتوانیم به سوالات مطرح شده پاسخ دهیم و ببینیم در آخر، مطلب را چگونه باید نموداری کنیم

مرحوم محدث در حدائق ۱ ص ۲۶ مقدمه الثالثه میفرماید فی مدارک الاحکام و هی عند الاصولیین اربعه یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل بعد میگوید راجع به سنت که بحث کردم بعد اجماع و کتاب را بحث میکند و میرسد به ص ۶۰ دلیل العقل، ببینید چه میگوید، میفرماید دلیل عقلی که مدرک است نزد اصولی ها برائت اصلیه و استصحاب است ببیند چه چیزی را دلیل عقلی اعلام میکند حالا ببینید ما داریم سر چه کسی را میتراشیم بعد گفته آخرون قصروه علی الثانی یعنی دیگرانی گفته اند فقط استصحاب دلیل عقلی است بعد میفرماید یک عده ای گفته اند لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب دلیل عقلی هستند بعد میگوید یک عده ای گفته اند بعد از برائت اصلیه و استصحاب جایی که تلازم بین ۲ حکم هست هم عقلی است مثل مبحث ضد و مقدمه واجب و همچنین دلالت التزامیه، در ۴ تا تعبیری که گفت از ناحیه اصولی ها ارائه شده برای عقل اصلا این مباحث حسن عدل و قبح ظلم و اینها نبود، بعد شروع میکند یکی یکی بحث کردن و این مطلبی

^۱ (۲) الحدائق ۱: ۱۲۶-۱۳۳.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

که ما می‌خواهیم بخوانیم مقدمه عاشره است که از ص ۱۲۵ شروع میشود که در بیان حجیت دلیل عقلی است به همان معنایی که در ص ۲۶ گفتم، کدام معنا؟؟ همان چهار تعبیر که گفتم داخل آن‌ها اصلاً مباحثی مثل حسن و قبح ذاتی نبود، ولی یک عده ای اصلاً نرفتند ببینند این‌ها چه می‌گویند و اصلاً منظورشان از دلیل عقل چیست؟؟ آن وقت در مستقلات آمده‌اند به اخباری‌ها بسته‌اند که اینها منکر مستقلات عقلیه هستند در حالی که دیدید این‌ها با عقل منبعی که ما می‌گوییم که نوع درک میکند و نوعی درک میکند کاری ندارند لذا در آن ۴ تعبیر اصلاً این مباحث نبود

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۶

و لا أدرى كيف جعل الدليل النقلى فى الأحكام النظرية مقدّماً

جلسه قبل عبارت محدث بحرانی را که مرحوم شیخ از هدایه المسترشدين نقل کرده بود را شرح کردیم، در عبارت، ۳ جا محل دقت بود ۱- اینکه در عبارت لا مدخل للعقل منظور کدام عقل است؟؟ بدیهی یا فطری یا هر دو؟؟ ۲- دیگر اینکه در عبارت یبقی الکلام منظور از ما لا يتوقف على التوقيف چیست؟؟ که این را دیروز حل کردیم ۳- در عبارت هذا بالنسبه مشارالیه هذا چیست؟؟

عبارت صاحب حقائق را از اصل کتاب حقائق قرار شد بخوانم چون گفتیم این عباراتی که شیخ آورده از حقائق نقل نشده بلکه مرحوم شیخ از هدایه المسترشدين نقل کرده است، این را میخوانیم که به سوالات بالا پاسخ دهیم و ببینیم منظور صاحب حقائق چه بوده است، ایشان در حقائق ۱ ص ۱۲۵ که همین بحث را در المقدمة العاشرة شروع میکند میفرماید:

الحقائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۱، ص: ۱۲۵

المقدمة العاشرة فى بيان حجية الدليل العقلى و عدمها

قد اشتهر بين أكثر أصحابنا (رضوان الله عليهم) الاعتماد على الأدلة العقلية فى الأصول و الفروع و ترجيحها على الأدلة النقلية، و لذا تراهم فى الأصوليين - أصول الدين و أصول الفقه - متى تعارض الدليل العقلى و السمعى قدموا الأول و اعتمدوا عليه و تأولوا الثانى بما يرجع اليه و إلا طرحوه بالكلية، و فى كتبهم الاستدلالية فى الفروع الفقهية أول ما يبدأون فى الاستدلال بالدليل العقلى ثم ينقلون الدليل السمعى مؤيداً له، و من ثم قدم أكثرهم العمل بالبراءة الأصلية و الاستصحاب و نحوهما من الأدلة العقلية على الأخبار الضعيفة باصطلاحهم بل الموثقة

بعد از این عبارت، نظری را از محقق حلی نقل میکنند که شیخ این بیان از محقق را در بحث اجماع آورده است که یک فرع فقهی است بعد محدث بحث را ادامه میدهد و بعد هم نظر بعضی آقایان قبل از خودش را میآورد مثل محدث جزائری که خواندیم بعد هم قول ایشان را تحسین میکند تا برسد به ص ۱۲۹ اینجا را باید خوب دل بدهید

Commented [LC455]: ادب را ببینید با اینکه این اصولی ها با او مخالف بودند برایشان رضوان الله عليهم به کار برد ولی خدا نکند الان یک نفر برای محدث بحرانی، رضوان الله تعالى عليه به کار ببرد، فوری صدا ها بلند میشود که چرا فلانی برای یک اخباری، رضوان الله تعالى عليه به کار برد

Commented [LC456]: اصول دین و اصول فقه

Commented [LC457]: عقلی

Commented [LC458]: نقلی

Commented [LC459]: اگر نشود آن دلیل نقلی را تاویل کرد طرحش میکنند

Commented [LC460]: اول میروند سراغ دلیل عقلی که ببینند مقتضای دلیل عقلی چیست

Commented [LC461]: در حالی که تاییدی شده این دلیل نقلی برای دلیل عقلی، مؤیداً به فتح یاء

Commented [LC462]: باز دقت کنید که ایشان دلیل عقلی را چه ذکر فرمودند که جلسه قبل هم عبارت ایشان را خواندیم

Commented [LC463]: این دلیل عقلی را بر خبر ضعیف به اصطلاح خود اصولی ها مقدم میکردند بلکه بر موثقه هم مقدم میکردند، ببینید اگر میخواهید روی اخباریگری کار کنید باید روی اینها دقت کنید که فضا چه بوده، اینگونه بوده که این اصولی ها حتی برانت را بر خبر موثق مقدم میکردند

تا بفهمیم جواب آن سوال ها را که اول بحث عرض شد آن وقت اشکالات شیخ بر کلام محدث را هم میتوانیم خوب بفهمیم ، محدث بحرانی قده در ص ۱۲۹ میفرماید:

الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص: ۱۲۹

(فان قلت): فعلى ما ذكر من عدم الاعتماد على الدليل العقلي يلزم ان لا يكون العقل معتبرا بوجه من الوجوه، مع انه قد استفاضت الآيات القرآنية و الأخبار المعصومية بالاعتماد على العقل و العمل على ما يرجحه، و انه حجة من حجج الله سبحانه، كقوله تعالى:

بعد شروع میکند آیات و روایاتی که در مدح عقل آمده است را ذکر میکند از جمله روایت هشام:

(إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) * «۱» فی غیر موضع من الكتاب العزيز ای يعملون بمقتضى عقولهم (الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) * «۲». (لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) * «۳».

الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص: ۱۳۰

(لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) * «۱». (إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) * «۲». (لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) * «۳». و ذم قوما لم يعملوا بمقتضى عقولهم فقال سبحانه (أَفَلَا يَعْقِلُونَ) «۴» (وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) «۵». (ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ) * «۶». (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفُالٌ) «۷» الى غير ذلك من الآيات الدالة على مدح العمل بمقتضى العقل و ذم عكسه.

و فی الحديث عن ابی الحسن (عليه السلام) حين سئل:

فما الحجة على الخلق اليوم قال: «فقال (عليه السلام): العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدقه و الكاذب على الله فيكذبه» «۸».

و فی آخر عن الصادق (عليه السلام) قال: «حجة الله على العباد النبى، و الحجة فيما بين العباد و بين الله العقل» «۹».

و فی آخر عن الكاظم (عليه السلام): «يا هشام ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمة، و اما الباطنة فالعقول» «۱۰».

الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص: ۱۳۱

Commented [LC464]: میفرماید اگر به من محدث بحرانی بگویند که بنابر چیزی که شما گفتید که اعتماد به دلیل عقلی نمیشود کرد لازم میآید که عقل رو کلا کنار بگذاریم و شما عقل را گوشه نشین کرده اید با اینکه ما روایات و آیات زیادی در مورد مدح عقل داریم، و سوال این است که جناب محدث شما ان روایات و آیات را چه خواهید کرد؟؟؟

Commented [LC465]: حضرت استادعابدی دام ظلّه العالی فقط این روایت را به عنوان نمونه سر کلاس خوانند

پس اشکال این بود که جناب محدث شما که عقل را تعطیل کردید پس این آیات و روایات را چه میکنید؟؟ ایشان در ص ۱۳۰ وارد جواب از این اشکال میشوند و میفرمایند

(قلت): لا ريب ان العقل الصحيح الفطرى حجة من حجج الله سبحانه و سراج منير من جهته جل شأنه، و هو موافق للشرع، بل هو شرع من داخل كما ان ذلك شرع من خارج، لكن ما لم تغيره غلبة الأوهام الفاسدة، و تتصرف فيه العصبية أو حب الجاه أو نحوهما من الأغراض الكاسدة، ((ادامه عبارات درپايين صفحه))

[LC466] Commented: همینجاست که عقل صحیح فطری را میآورند و میفرمایند این آیات و روایت دارند عقل صحیح فطری را میگویند که شد فی الانام و عقل انام را نمیگویند

[LC467] Commented: این همان عبارتی است که شیخ یک تیکه اش را در کتاب آورد که صرح بحجبه العقل الفطرى الصحيح که در اصل کتاب در جواب ان قلت آمده است

[LC468] Commented: همانی است که شیخ فرمود حکم بمطابقتة للشرع

[LC469] Commented: اصلا خودش شرع است

[LC470] Commented: کما اینکه الله تبارک و تعالی و انبیا و ... شرع از خارج هستند

[LC471] Commented: اینجا میخواهد بگوید این عقل آن عقلی نیست که شماها دارید بلکه عقلی است که صفات اتی الذکر را داشته باشد

[LC472] Commented: وقتی داشتیم معنای عقل فطری را شرح میکردم با توجه به همین عبارت شرح کردم

[LC473] Commented: این (هو) را در عبارت باید به کجا بزنیم؟ بزنیم به عقلی که در آن تغییر حاصل شده یا اینکه بزنیم به عقل فطری؟؟؟ من عبارت ایشان را چند بار خواندم کاملا نشان میدهد که (هو) میخورد به عقل فطری

[LC474] Commented: به این قد باید دقت شود میگوید گاهی اشیاء را قبل از ورود شرع درک میکنند یعنی عقل فطری صحیح هم اگر برای غیر معصوم ع باشد گاهی میتواند اشیاء را درک کند قبل از ورود شرع،، این نشان میدهد که ایشان عقل فطری را مختص معصومین نمیدانند

[LC475] Commented: پس نتیجه این شد که ایشان فرمود عقل صحیح فطری در غیر معصوم ع گاهی درک میکند مباحث فقهی را قبل از ورود شرع و گاهی هم درک نمیکند پس همین عقل فطری هم نمیتواند همه چیز را درک کند به هر حال باید یک فرقی بین خالق و مخلوق باشد و در جایی که درک نمیکند، شرع کاشف و مبین است و در اینجا نقش عقل فطری این است که میگوید این چیزهایی که شرع میگوید را باید قبول کنی لذا این عقل فطری صحیح اینجا هم به درد میخورد

[LC476] Commented: نه همه احکام تکلیفیه

و هو قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها فيأتى الشرع مؤيدا له، و قد لا يدركها قبله و يخفى عليه الوجه فيها فيأتى الشرع كاشفا له و مبينا، و غاية ما تدل عليه هذه الأدلة مدح العقل الفطرى الصحيح الخالى من شوائب الأوهام العارى عن كدورات العصبية، و انه بهذا المعنى حجة إلهية، لإدراكه بصفاء نورانيته و أصل فطرته بعض الأمور

التكليفية، و قبوله لما يجهل منها متى ورد عليه الشرع بها، و هو أعم من أن يكون بإدراكه ذلك أولا أو قبوله لها ثانيا كما عرفت.

سپس میفرماید :

الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۱، ص: ۱۳۱

و لا ريب ان الأحكام الفقهية من عبادات و غيرها كلها توقيفية تحتاج الى السماع من حافظ الشريعة

پس جمعش با مطلبی که گفت عقل فطری میتواند بعضی چیز ها را درک کند چه میشود؟ چون اینجا میگوید همه احکام فقهیه توقيفیه هستند یعنی باید معصوم ع آن ها را بیان کند ، دیگر عقل فطری نمیتواند بعض احکام فقهیه را درک کند چون فرمود همه احکام فقهیه توقیف علی السماع دارند، لذا باید جمع کنیم، قاعدتا اگر به ایشان بگویید جمعش چیست خواهد فرمود که من که گفتم عقل فطری بعض امور تکلیفیه را میفهمد ولی قریب به اتفاق مباحث فقهی به گونه ای است که عقل فطری نمیتواند به آن ها برسد چون از مقوله جزئیات است بله به بعضی از کلیات میتوند برسد اما انقدر موارد جزئی زیاد است که میگوییم كلها توقيفیه

حالا ببینید عقل مذکور در عبارت رسائل را باید چه بفهمیم:

الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۱، ص: ۱۳۱

و لهذا قد استفاضت الأخبار- كما قد مر بك الإشارة إلى شطر منها في المقدمة الثالثة «۱»- بالنهي عن القول في الأحكام الشرعية بغير سماع منهم (عليهم السلام) و علم صادر عنهم (صلوات الله عليهم) و وجوب التوقف و الاحتياط مع عدم تبسر طريق العلم و وجوب الرد إليهم في جملة منها، و ما ذاك إلا لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على اغوارها

خب الان این عقل مذکور در عبارت میخورد به راس عقل ها یعنی عقل فطری چون ایشان اول عقل فطری را بحث کرد بعد گفت بعض احکام فقهیه را میفهمد بعد فرمود کل احکام فقهیه توقيفیه هستند که شرحش کردیم لذا این عقل مذکور در عبارت حدائق میشود عقل اعم، وقتی راس عقل ها که عقل فطری است نمیتواند برسد به احکام فقهی به طریق اولی ما دون او هم نمیرسند لذا در عبارت رسائل ما قائلیم که عقل مذکور یعنی عقل اعم كما اینکه اطلاقش هم معنای اعمی میدهد ولی ببینید محشین این جا ها چه چیز هایی گفته اند که آدرس خواهیم داد به عنوان نمونه اعتمادی ۱ص ۴۶ تصریح میکند که منظور از این عقل مذکور عقل مخلوط است در مقابل فطری که خالی از شوائب بود ،و دیگرانی از محشین، منشا اشتباهشان این بوده که در عبارت های قبل دیدند شیخ نوشته صرح بحجیه العقل الفطری بعد گفته اند که خب فطری که حجت شد پس منظور از این عقل

Commented [LC477]: پس عقل صحیح فطری ۲ کار میکند ۱- بعض امور تکلیفیه را میفهمد ۲- آن هایی را هم که نمیفهمد میگوید تو از شرع قبولش کن

مذکور عقل مخلوط است که مدخلی در احکام فقهیه ندارد ولی ما با بیاناتی که عرض کردیم این سخن محشین را رد کردیم

بعدمحدث بحرانی روایاتی را میآورد در مورد اینکه شریعت کلاً توقیفیه است تا ص ۱۳۲ بعد میفرماید :

الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۱، ص: ۱۳۲

الی غیر ذلك من الأخبار- المتواترة معنی- الدالة على كون الشريعة توقیفیه لا مدخل للعقل فی استنباط شیء من أحكامها بوجه نعم علیه القبول و الانقياد و التسليم لما يراه. و هو أحد فردی ما دلت علیه تلك الأدلة التي أوردها المعارض، إلا أنه يبقى الكلام بالنسبة الى ما يتوقف على التوقيف.

فنقول: ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البدهية

تا الان به دو مطلب رسیدیم ۱- تا الان گفتیم که عقل مذکور، عقل فطری است و به طریق اولی ما دون عقل فطری را نیز شامل میشود چون وقتی عقل فطری مدخلی برای رسیدن به احکام شرعی نداشته باشد به طریق اولی عقول ما دون مثل بدیهیات هم نمیتوانند برسند

۲- در عبارت رسائل ما قبل نعم ((که البته خود محدث نوشته بود الا انه...)) در مورد احکام شرعی است ولی در ما بعد نعم دیگر احکام شرعی مد نظر نیست یعنی این تقسیم بندی هایی که ایشان کرد برای غیر احکام شرعی است و این مطلب تفسیر دوم برای فی الجملة ((که در عبارت ممن وافقهما... فی الجملة بود)) میباشد، به این صورت که محدثان متقدمان ((جزائری و امین)) به تفصیل بین فقه و غیر فقه قائل نشده بودند ولی ایشان قائل شد. لذا تا به حال ۲ تفسیر برای فی الجملة گفتیم ۱- این که محدثان متقدمان عقل صحیح فطری را مد نظر نداشتند ۲- دیگری این که محدثان متقدمان تفصیل بین فقه و غیر فقه نداده بودند ((پرونده فی الجملة بسته شد))

فقط میماند مشار الیه هذا در عبارت هذا بالنسبه ... اجازه بفرمایید عبارت کتاب را یک دور دیگر بخوانم تا ببینیم این هذا به چه میخورد

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۵

نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف، فنقول:

Commented [LC478]: ببینید هم عبارت اصلی کتاب با عبارتی که شیخ آورده فرق دارد و هم پس و پیش است

Commented [LC479]: پس کار عقل فطری چیست؟؟ عقل فطری صحیح در اینجا کارش این است که میگوید قبول کن احکام شریعت را ولی اگر کسی این عقل را نداشته باشد همیشه سعی میکند که از زیر تکالیف در برود ولی عقل فطری جلوی در رفتن را میگیرد

Commented [LC480]: که اصولی ها بودند که آن روایات حجت باطن را علم میکردند، میگوید آن حجت باطن یکی از کارهایش این است که میگوید شرع هر چه گفت تو قبول کن

Commented [LC481]: چون خودش فرمود که همه احکام فقهیه توقیفیه هستند لذا از اینجا به بعد دیگر بحثش روی احکام نیست بلکه اخلاق و کلام و ... اینهاست

Commented [LC482]: ظاهرا از این به بعدش دیگر عبارت اصل حدائق با عبارت کتاب تفاوتی ندارد فقط محدث آخر مطلب مینویسد والله العالم که یک نکته اخلاقی است

^۱ (۳) فی (ص) و المصدر: «يتوقف» و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و الدرر النجفية لصاحب الحقائق، انظر الدرر النجفية: ۱۴۷- ۱۴۸.

إن كان الدليل العقلی المتعلّق بذلك بديهياً ظاهر البدهاءة- مثل:

الواحد نصف الاثنين- فلا ريب في صحّة العمل به، و **إلّا**:

فإن لم يعارضه دليل عقليّ و لا نقليّ فكذلك.

و إن عارضه دليل **عقليّ آخر**: فإن تأيّد أحدهما بنقلی كان

فرائد الأصول، ج ١، ص: ٥٦

الترجيح له، و **إلّا** فإشكال.

و إن عارضه دليل نقليّ: فإن تأيّد ذلك العقلی بدليل نقلی كان الترجيح للعقلی- **إلّا** أنّ هذا في الحقيقة

تعارض في النقليّات- و **إلّا** فالترجيح للنقلی، وفاقا للسيد المحدث المتقدّم ذكره، و خلافاً للأكثر.

[LC483] Commented: به این هم دقت کنید که این الواحد نصف الاثنين در کجای عبارت محدث آمده بود

[LC484] Commented: اگر بدهی ظاهر الیاده نباشد،،، پس این شد مقسم

[LC485] Commented: لاریب فی صحه العمل به

[LC486] Commented: برای این مثال هایی را بعض محشین زده اند مثل غوامض ١ص ٢٧٩ مثلاً یک دلیل عقلی بگوید العالم متغیر و کل متغیر حادث و العالم حادث و یک دلیل عقلی بگوید العالم اثر القديم و اثر القديم قدیم فالعالم قدیم ،آن دلیل اثبات حدوث میکند و این دلیل اثبات قدم،الان دو دلیل عقلی تعارض کردند و نقل با اولی است لذا آن را ترجیح میدهم البته این فقط برای مثال بود وگرنه دلیل دوم مغالطه است

در این جا آقای اعتمادی همان مثال سهو النبی را پیش کشیده که گفتیم یک عده از راه لطف گفته اند که نبی باید سهو کند تا راه برای تمسخر ها و اشکال گیری ها نسبت به عباد بسته شود و یک عده ای گفته اند معصوم ع نباید عیب داشته باشد لذا نباید سهو کند الان اینجا دو دلیل تعارض کردند و نقل موافق با اولی است لذا ترجیح با همان است

[LC487] Commented: در پاورقی گفته است که این جا چند نسخه وجود دارد و عمده محشین همان نسخه اول را داشتند که کان الترجیح للمتايد بالدلیل النقلی میباشد ،بر این تحفظ کنید به دردنان میخورد

[LC488] Commented: اگر مرجح نباشد ففي الترجیح بین العقلین اشکال

[LC489] Commented: اگر معارضه کند با این دلیل نقلی یک دلیل عقلی

[LC490] Commented: در واقع این تعارض بین دو دلیل نقلی است که دلیل عقلی موید یکی از آن هاست

[LC491] Commented: اگر عقلی با نقلی تعارض کند و عقلی موید نداشته باشد نقلی مقدم است

[LC492] Commented: یک سوال که اینجا مطرح است این است که گفتیم محدث بحرانی بین فقه و غیر فقه تفصیل داد بعد اینجا میگوید وفاقا للسید المتقدم ذکره ،ایا مرحوم جزائری آن عبارت را برای احکام فقهیه هم آورده بود یا نه؟چون ایشان تفصیل بین فقه و غیر فقه نداده بودو عبارتش فقه را هم شامل میشد پس چطور محدث بحرانی میگوید وفاقا للسید المتقدم در حالی که ما گفتیم عبارت بعد از نعم دیگر درباره غیر فقه است؟؟؟؟

[LC493] Commented: همان اکثری که اول بحث فرمود و یک رضوان الله تعالی علیه هم برایشان آورد و فرمود این ها عقل را ترجیح میدهند

١ (ا) كذا في (ل)، (م) و (ه)، و في (ر) و (ص) بدل «له»: «للمتأيّد بالدليل النقلی»، و في (ت) هكذا: «له، للتأييد النقلی»، و في نسخة بدل (ه) زیادة: «للتأييد بالدليل النقلی».

هذا بالنسبة إلى العقلی بقول مطلق، أما لو ارید به المعنى الأخص، و هو الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام الذى هو حجة من حجج الملك العلام - وإن شذ وجوده فى الانام - ففى ترجیح النقلی علیه إشکال،^۱ انتهى.^۲

[LC494] Commented: یعنی عقلی که اوهام دارد در مقابل فطری

[LC495] Commented: که مشخص شد محدث بحرانی این را مخصوص معصومین علیهم السلام نمیداند

حالا برویم سراغ جواب این سوال که این هذا ((هذا بالنسبة الى العقلی بقول مطلق...)) به کجا میخورد؟ اگر یادتان باشد گفتیم که این جا با توجه به مشار الیه هذا میتوان از بحث سه نموداری ارائه داد

اگر بگوییم مشار الیه هذا میخورد به ترجیح للنقلی یعنی اینکه ترجیح للنقلی برای عقلی به قول مطلق بود ولی اگر عقل فطری با نقلی تعارض کرد و عقلی موید نقلی نداشت ففى ترجیح النقلی اشکال، این یک نموداری از بحث به ما میدهد

اگر بگوییم این هذا میخورد به قبل از نعم یعنی اینجا دارد فقهی و غیر فقهی را با هم میگوید این هم یک نموداری دیگری از بحث ارائه میدهد

و اگر بخورد به بعد از نقول این هم یک نموداری دیگری از بحث میدهد

رک اعتمادی ص ۴۶ این هذا را زده به اصل مطلب و فرموده:

شرح الرسائل : ج ۱ : ص ۴۶

أى عدم حجية العقل فى الفقه مطلقا، و التفصيل فى غير الفقه بين الصور المذكورة^۳

یعنی هذا را زده به اول بحث تا اینجا

رک صاحب غوامض ص ۲۸۰ زده به مطلب اخیر یعنی الترجیح للنقلی

صاحب تمهید ص ۱۴۴ زدند به فالترجیح للنقلی

نظر ما هم همین است که میخورد به فالترجیح للنقلی و دلیلمان ظهور عبارت است، این ظهور را با توجه به عبارت ففى الترجیح النقلی علیه اشکال و مقابله ی آن با عبارت بالا که فرمود فالترجیح للنقلی میفهمیم، ضمن این که اشکالاتی را که شیخ میکند اگر به این اشکالات دقت شود ظاهرا نشان میدهد شیخ هم همینطور فهمیده

^۱ (۲) الحدائق ۱: ۱۲۶-۱۳۳.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۳ اعتمادی، مصطفی، شرح الرسائل - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۷ ش.

و موید دیگری هم داریم که البته میدانیم تمام نیست و آن هم این است که در هدایه المسترشدين وقتی در ص ۵۴۲ این عبارت آمده در نسخه جامعه مدرسین این هَذَا بالنسبه را در تمه عبارت قبل آوردند یعنی بعد از خلافاً للاكثر و از این اما لو اريد جدا کرده اند که این نشان میدهد محققین جامعه مدرسین هم همین را از عبارت فهمیده اند، البته این کاری که کنگره ای ها کرده اند بیشتر حرف آقای اعتمادی را تقویت میکند، البته این را هم عرض کنم این که مشار الیه هذا چیست شیء و این که ما از عبارت با توجه به مطالبی که عرض کردیم چه بفهمیم شیء آخر، ما با توجه به اینکه در اول عبارت آمدیم گفتیم آن عقل مذکور یعنی عقل فطری و ما دون آن، میتوانیم یک نگاهی به اول بحث تا اینجا هم داشته باشیم

حالا اگر بخواهیم با توجه به این بیانات، عبارت اخیر را نموداری کنیم اینگونه میشود

اگر تایید نشود عقلی به دلیل نقلی دو حالت دارد ۱- عقل غیر فطری = فالترجیح للنقلی

۲- عقل فطری = ففی الترجیح النقلی علی العقلی اشکال

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۶

/مناقشة ما أفاده المحدث البحراني:/

و لا أدرى كيف جعل الدليل النقلی فی الأحكام النظرية مقدماً.....

وارد اشکالات شیخ به کلام محدث بحرانی رضوان الله علیه میشویم خوب دقت کنید این که اشکال چیست یک چیز است و این که اشکال به کجای کلام محدث است چیز دیگری است بعضی این اشکالات را شرح کرده اند ولی از زیر این که این اشکال به کجای کلام محدث میخورد در رفته اند خب این هم یک جور شرح کردن است دیگر ((تعریض))

اشکال اول شیخ این است که میفرماید من نفهمیدم چطور محدث، دلیل نقلی را در احکام نظریه بر عقلی ای که بدهتش مثل بدهت الواحد نصف الاثنین است مقدم کرد. سوال میکنیم جناب شیخ چطور نفهمیدی مگر اشکالش چیست؟؟ میفرماید آخر ببینید در احکام نظریه بدیهی چه در مورد دین مثل وجوب صلاه و چه در مورد مذهب مثل وجوب تقیه همه این ها را قبول کرده اند حتی خود اخباری ها، در حالی که بدهت این ها از الواحد نصف الاثنین کمتر است، یعنی در این مواردی که خودشان قبول کردند و اسمش را گذاشتند ضروری نقلی این ها بدهتشان به الواحد نصف الاثنین نمیرسد ولی در عقلی که بدهتش مثل الواحد نصف الاثنین است آمده اند دلیل نقلی را مقدم کرده اند، ملخص اشکال این است که این ها آن چیزی را که حد بالای مسائل فقهی است و قبولش

کردند،(آن چیز) در بدهت به الواحد نصف الاثنین نمیرسد پس چطور دلیل نقلی را بر دلیل عقلی ای که بدهتش مثل بدهت الواحد نصف الاثنین است مقدم کرده اند

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۶

و لا أدری كيف جعل الدليل النقلی فی الأحكام النظریة مقدما علی ما هو فی البداهة من قبیل «الواحد نصف الاثنین»؛ مع أن ضروریات الدین و المذهب لم یزد فی البداهة علی ذلك؟^۱

حالا مسئله این است که این اشکال به کجای کلام محدث بحرانی میخورد؟؟ کجا محدث دلیل نقلی را در احکام نظریه مقدم کرد بر آن چه که بدهتش از قبیل الواحد نصف الاثنین است؟؟

میدانید مشکل کجاست؟ مشکل این جاست که منظور از این احکام نظریه چیست؟ اگر منظور احکام فقهیه است که بحث الواحد نصف الاثنین که در ما بعد نعم آمده بود و آن عبارت در مورد غیر فقهی ها بود و اگر منظور غیر فقهیه است که اصلا ما با مسائل غیر فقهی در اصول فقه کاری نداریم

رک حاشیه رحمت الله کرمانی ص ۱۰ میفرماید لا ادری انه ((شیخ)) من این فهم انه جعل الدلیل النقلی مقدما علی ما هو فی البداهة من قبیل الواحد نصف الاثنین فانه لیس فی العبارة المنقوله منه عین و لا اثر

میگوید اصلا چنین عبارتی در کلام محدث بحرانی رضوان الله تعالی علیه نیست

رک تسدید ص ۷۸ همین اشکال را دارد

رک غوامض ص ۱ ۲۸۱ ایضا

رک بامیانی ص ۱ ۷۶ میگوید اشکال غیر وارد علیه

تمهید ص ۱ ۱۴۵ قول مرحوم رحمت الله را نقل میکند و همان اشکال را میکند

من ندیدم این اشکال را شاگردان شیخ متعرض شده باشند در پاورقی هم آمده که این پاراگراف در ۲ نسخه نیست و در یک نسخه روی آن خط کشیده شده اما با این حال این اشکالی که شیخ دارد، اشکال صحیح و واردی است چون این اشکال مربوط است به عبارت لا مدخل و ما آن جا عقل را اعم گرفتیم. این ها که اشکال

^۱ (۳) لم ترد عبارة «و لا ادری - علی ذلك» فی (ه) و (ت)، و کتب علیها فی (ص): «زائد».

Commented [LC496]: محدث

Commented [LC497]: دلیل عقلی ای که

Commented [LC498]: شیخ در اینجا میخواهد دلیل تعجبش را بگوید

Commented [LC499]: بالاتر نیست

کرده اند که اصلاً محدث چنین حرفی نزده اشتباه کرده اند چون فکر کرده اند اشکال به عبارت بعد از فنقول است و گفته اند آن جا که اصلاً بحث در مورد احکام فقهی نبود اما عرض میکنیم که این احکام نظری یعنی احکام فقهی و قابل دفاع هم هست چون احکام نظریه فقهیه همان چیزی است که به درد اصولی میخورد و ما هم دنبالش هستیم

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۶

و العجب ممّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل و النقل، كيف يتصور الترجيح في القطعيين، و أيّ دليل على الترجيح المذكور؟!.....

Commented [LC500]: هم میتوان مجهول خواند هم معلوم که فاعلش محدث بحرانی باشد

راجع به این که این اشکال شیخ به کجای عبارت مرحوم محدث بحرانی میخورد بین محشین ۴ نظر وجود دارد که نظر چهارم جمع بین سه نظر اول است رک بامیانی ۱ ص ۷۶

۱- اشکال میخورد به عبارت و ان عارضه دلیل عقلی آخر درص ۵۵ یعنی آن جایی که محدث فرمود اگر معارضه کنند ۲ دلیل عقلی و یکی از آن ها موید نقلی داشته باشد آن دلیل عقلی که موید نقلی دارد مقدم میشود، نظر صاحب تمهید همین است ۱ ص ۱۴۶

جناب استاد سید رسول موسوی تهرانی حفظه الله در غوامض این را که این اشکال به کجای عبارت محدث میخورد را بیان نفرموده اما از عباراتی که ذیل اعجب من ذلک نوشته به دست میآید که ایشان هم با صاحب تمهید همراه است، مشکلی که این جا هست این است که در عبارت ص ۵۵ تعارض بین دو عقلی بود ولی عبارت در اینجا که شیخ دارد اشکال را مطرح میکند این است که عند تعارض العقل و النقل نه عند تعارض العقل و العقل پس چگونه اشکال شیخ را به آن جا زده اند؟؟ میگوییم لابد این در ذهنشان بوده که در ادامه عبارت ص ۵۵ محدث میفرماید ان تايد احدهما بنقلی و در حقیقت برگشت این تعارض بین ۲ عقلی به تعارض بین عقل و نقل است یعنی تعارض بین نقلی است که این نقل موافق است با یک دلیل عقلی و یک دلیل عقلی دیگری که با آن عقلی موید برای دلیل نقلی مخالف است

حالا طبق این احتمال اشکال شیخ این است که چگونه میشود بحث ثبوتی ترجیح بین ۲ قطعی مطرح شود؟؟ در حالی که قطع که درجات ندارد که شما بخواهید یکی را بر دیگری ترجیح دهید، هر کدام از این دلایل قطعی بر این دلالت میکنند که هیچ احتمال خلافی وجود ندارد لذا هر دو یقین هستند و یقین هم ذو درجات نیست که شما بخواهید یکی را بر دیگری ترجیح دهید

۲- احتمال دوم این است که اشکال میخورد به عبارت ان عارضه دلیل نقلی ..، آن وقت دیگر این احتمال مئونه بردار نیست و نیاز ندارد مثل احتمال قبل عبارت را دست کاری کنیم تا تعارض بین عقل و نقل درست شود چون در خود عبارت تعارض بین عقل و نقل مورد بحث است و طبق این احتمال هم اشکال شیخ مثل احتمال قبل است که چگونه بین دو قطعی ترجیح متصور است چون یقین که درجات ندارد تا یکی بر دیگری مقدم شود

۳- یا اینکه بخورد به عبارت فالترجیح للنقلی :که تعارض عقل و نقل است در جایی که عقل موید نقلی ندارد دوباره اشکال این است که هر ۲ قطعی هستند چگونه یکی بر دیگری مقدم شود، قطع که درجات ندارد

و عرض کردم نظر چهارم هم نظر مرحوم بامیانی است که دیده اشکال با هر ۳ جا سازگار است لذا فرموده اشکال به هر ۳ جا میخورد

نظر حضرت استاد عابدی دام ظلّه العالی:

ما با احتمال سوم موافقیم به خاطر تیکه دوم اشکال شیخ که فرمود ای دلیل علی الترجیح المذكور شیخ در این جا میفرماید که حال اگر اغماض کنیم از اشکال ثبوتی که چگونه میشود در ۲ قطعی، بحث ترجیح مطرح شود حال آن که یقین که ذو درجات نیست، ولی اشکال اثباتی داریم که چه دلیلی وجود دارد برای ترجیح عقل بر نقل؟؟ این تتمه نشان میدهد که احتمالات شماره ۱ و ۲ نمیتواند باشد چون به ظاهر امر با غرض نظر از اشکال ثبوتی، اشکال اثباتی در این ها مطرح نیست چون در این احتمالات موید وجود داشت، پس دلیل اثباتی داریم، ولی در احتمال ۳ بود که هیچ ترجیحی نبود پس چگونه نقل مقدم شود؟ لذا این عبارت دوم ((و ای دلیل ...)) گویای این است که اشکال باید به عبارت و الا فالترجیح للنقلی بخورد، ضمن این که یک مقدار بعید است که طبق احتمال اول، شیخ عبارت را دستکاری کرده باشد که تعارض عقل و نقل درست شود و به آن جا اشکال کند و بعد هم از این تعبیر کند به تعارض عقل و نقل در حالی که در عبارت محدث، بحث در تعارض دو عقلی بود لذا این اشکال هم وجود دارد. پس بین محشین، ما آقای اعتمادی را تقویت میکنیم ص ۴۷ و به نظر ما دیگران به خطا رفته اند مثل در مدنی ۹۹، میتوانید غوامض ص ۲۸۲ را هم ببینید

نکات:

۱- بعضی از آقایان محشین عبارت کیف یتصور ... رامثل همان اشکالی که شیخ به محدث جزائری کرد شرح کرده اند یعنی گفته اند منظور شیخ در این عبارت این است که وقتی مثلاً از نقلی قطع حاصل شده چگونه میشود از عقل هم قطع حاصل شود و این همان اشکالی بود که شیخ در ص ۵۵ به محدث جزائری فرمود ولی ما عرض کردیم که شیخ اینجا نمیخواهد این اشکال را بکند و از این اشکال اغماض کرده است ((چون این اشکال را قبلاً به محدث جزائری کرده بود)) و میفرماید با غرض نظر از این که مگر میشود ۲ قطع حاصل شود، ولی ترجیح بین این ها یعنی چه؟؟ مگر قطع مثل ظن درجات دارد و از مقوله تشکیک است؟؟ شاهد بر صحت فهم ما ان شاء الله تعالی بحر ص ۱۳۶ است که تصریح میکند به این مطلبی که عرض کردیم:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۶

(۱) ما أفاده قدّس سرّه إنّما هو مع الإغماض عمّا يرد على هؤلاء من عدم إمكان التعارض بين القطعيين على ما عرفت سابقا و ظاهره كما ترى الاعتراض من وجهين:

أحدهما: عدم إمكان الترجيح بين القطعيين مع إمكان فرض التعارض.

ثانيهما: عدم الدليل على الترجيح المذكور على تقدير الإمكان.

۲- رك صاحب بحر ۱ص ۱۳۶ و ۱۳۷ و تعليقه لاری ۱ص ۶۵ وایضاح الفرائد ۱ص ۶۶ و ۶۷، این ها به عبارت مرحوم شیخ که فرمود کیف يتصور اشكال کرده اند که نخیر ترجیح بین دو قطعی هم تصور دارد البته مرحوم آشتیانی این اشكال را مطرح کرده و از شیخ دفاع نموده است، من عبارت ایضاح الفرائد را میخوانم

إيضاح الفرائد؛ ج ۱؛ ص ۶۷

فیه آنه يمكن التّرجيح فی القطعیّین من جهة الشّدّة و الضّعف فانّ اليقین ایضا يتفاوت درجاته فان مرتبة حقّ اليقین اشدّ من مرتبة عين اليقین و هی من مرتبة علم اليقین

Commented [LC501]: اشكال بر این عبارت شیخ که فرمود
ترجیح متصور نیست

۳ - صاحب تنقیح ۱ص ۵۵ فرمودند که ما نفهمیدیم نقل قطعی از کجای عبارت محدث در آمد؟؟؟خب درست است که عقل باید قطعی باشد چون عقل ظنی که مورد قبول نیست اما یا ایها الشیخ این که نقل را در عبارت محدث، قطعی اعلام کردی از کجا؟؟؟؟ عرض میکنیم که با این فرمایش حضرت آیت الله حکیم دام ظلّه موافق نیستیم چون شیخ آمده در اینجا آن حد بالای از نقل را که میتواند به درد اخباری ها بخورد لحاظ کرده چون نقل یا قطعی است یا ظنی و حد بالایی که به درد اخباری ها بخورد نقل قطعی است لذا طبق این مطلب اشكال نموده،ایضاح الفرائد هم به همین مطلب اشاره فرموده در همان آدرسی که دادم

إيضاح الفرائد؛ ج ۱؛ ص ۶۷

هذا كلّه على تقدير ان يكون المراد بالنقل هو النقل القطعیّ و اما على تقدير كون المراد به الاعمّ من الظنّي كما يفهم من كلام المحدثّ الأستراآبادی ان تمسّكنا بكلامهم عصمنا من الخطأ اه و من كلام المحدثّ الجزائری حیث قال فی مقام اثبات الاسماء للنبيّ ص انّ الدلائل الكثيرة من الاحاديث الصّحاح و الحسان و الموثّقات و الضّعفاء و المجاهيل دلّت على حصول مثل هذا الاسماء و هو صريح كلام السيّد الصّدر الآتی ففساد مطلبهم فی غاية الظهور

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۶

و أعجب من ذلك: الاستشكال.....

اعجب میخورد به عجب در عبارت قبل که یعنی شگفت آور تر از کلام قبل که ما را به شگفت آورد این کلام است که فرمود و الا فاشکال، یعنی در تعارض بین دو عقلی اگر موید نقلی نباشد در ترجیح یکی بر دیگری اشکال است این فاشکال یعنی این که یک جایی در ذهنم وجود دارد برای این که بشود یکی را ترجیح داد و شیخ هم به همین جا اشکال میکند که چرا با تردید میگویید در حالی که باید به ضرس قاطع بگویید اینها تساقط میکنند و وجه اعجیبیت را مرحوم سید یوسف مدنی در درر به درستی بیان فرموده که:

درر الفوائد فی شرح الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۹

و وجه الأعجبية بعد اشتراكه مع الفرض السابق الذى هو تعارض العقل و النقل فى استحالة تعارض القطعيين انه فى الفرض السابق **كان لترجيح النقلى على العقلى شبهة ترجيح** و ان لم يكن وجيها بخلاف العقليين فان هنا ليس لترجيح احدهما وجه اصلا فلا اشكال فى تساقطهما

Commented [LC502]: مثلا همین که میگویید قال الصادق علیه السلام انسان به این سمت میرود که قبول کند اما اگر بگویند عقل میگوید که فلان کار را بکن انسان میگوید برو بابا عقل های فلاسفه رو دیدم به این عقل عمل کنم؟؟؟!!

اشکال بعدی شیخ این است که در آخر عبارت نوشتی ففی الترجیح النقلی علیه اشکال در حالی که شما برای اثبات وجود صانع از عقل فطری استفاده میکنی بلکه از عقل بدیهی استفاده میکنی بلکه از نظریات منتهی به بدیهیات استفاده میکنی پس چطور میگویید اگر عقل فطری با نقل در بیفتد در ترجیح نقلی اشکال است؟؟ باید به ضرس قاطع بگویید عقل فطری مقدم میشود چون این ها ((نقل)) که فروعات است و تو از عقل فطری برای اثبات اصل وجود صانع استفاده میکنی

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۶

و أعجب من ذلك: الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح؛ مع أنه لا إشكال في تساقطهما؛ وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي؛ مع أن العلم بوجود الصانع جلّ ذكره إما أن يحصل من هذا العقل الفطري.....((صفحه بعد))

Commented [LC503]: عجب

Commented [LC504]: طبق قواعد باب تعارض

Commented [LC505]: عطف است به في تعارض يعنى استشكل بر سرش می آید

Commented [LC506]: برخی نسخه ها نوشته بصفت ولی همین بوجود بهتر است كما اینکه از بحر هم به دست میآید ۱ص ۱۳۷

Commented [LC507]: محشين مثال هايی زدند مثلا غوامض ۱ص ۲۸۴ فرموده:

الوسائل الى غوامض الرسائل ؛ ص ۲۸۴

إشارة إلى أن العلم و المعرفة بوجود الصانع جلّ ذكره تارة يحصل من طريق العقل الفطري الخالي عن الشوائب و الأوهام، كما في قصة إبراهيم عليه السلام حيث قال عليه السلام بعد نفى الالهة الواهية: وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ.

^۱ (۱) لم ترد عبارة «في تعارض- إلى- تساقطهما و» في (ظ) و (م).

^۲ (۲) في (ت) و (ه) زيادة: «كذا الاستشكال».

^۳ (۳) وردت في (ت)-(ر) و (ه) بدل عبارة «في تقديم العقلي- إلى- النقلي» عبارة: «في تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام».

^۴ (۴) في (ل) بدل «بوجود»: «بصفات».

أو ممّا دونه من العقليّات البديهيّة، بل النظريات المنتهيّة إلى البداهة.

Commented [LC508]: مثالش را از آقاي اعتمادى عرض ميكنم
ص ٤٧

شرح الرسائل : ج ١ : ص ٤٧
كعقل الأعرابي الحاكم بأنّ البعرة تدل على البعير و أثر الاقدام تدل على
المسير أما فسماء ذات بروج و أرض ذات فجاج لا تدلّان على اللطيف الخبير

الوسائل الى غوامض الرسائل : ص ٢٨٤
و اخرى من طريق امور حسبيّة بديهيّة كما في قصّة العجوز التي استدلت
عند النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم لوجوده تعالى برفع يدها عن دولابها،
و هو صلّى الله عليه و آله و سلم أمضاه و قال:
«عليكم بدین العجائز».

Commented [LC509]: الوسائل الى غوامض الرسائل : ص ٢٨٥

و ثالثه من طريق ترتيب المقدّمات النظرية المنتهيّة إلى البديهيّات،
كقولهم:
«العالم متغيّر، و كلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث» و «كلّ حادث محتاج
إلى علّة الموجدّة، فالعالم لا بدّ له من علّة موجدّة و هو الله تبارك و
تعالى».

شرح الرسائل : ج ١ : ص ٤٧
كالمقدّمات الاستدلالية التي ذكروها في الكتب الكلامية المنتهيّة إلى الدور
و التسلسل و نحو ذلك.

جلسه ۵۴

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۷

انظرية المصنف في المسألة:

و الذي يقتضيه النظر - وفاقا لأكثر أهل النظر - أنه:.....

قبلا از این که درس امروز را شروع کنیم نکات و آدرس هایی را راجع به مطالب جلسه گذشته عرض میکنیم

نسبت به عبارت والعجب مما ذكره..... رک اوثق ۱ ص ۱۲۵ :

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲۵

بل الحقّ عدم إمكان التعارض في ظنّين شخصيّين فضلا عن القطعيّين، سيّما إذا كانا بديهيّين، و إلّا لزم اجتماع الضدّين أو التقيضين بديهيةً، و هو بديهيّ البطلان.^۱ لذا در مباحث اصول مظفر عرض کردیم که اگر یکی از ظنون شخصی باشد و دیگری نوعی تعارض ممکن است ولی بین دو ظن شخصی تعارض ممکن نیست

نکته بعد این است که در عبارت مرحوم اعتمادی به جای القطعیین، القطعی آمده است اما در پاورقی کتاب فرائد الاصول نوشته که اینجا تفاوت نسخه وجود دارد لذا از این جهت قابل پیگیری است

نسبت به عبارت و ایّ دلیل رک رحمت الله ص ۱۰ و صاحب عروه ۱ ص ۱۲۲ اینها میفرمایند که اینجا دلیل وجود دارد، دلیل همان چیزی است که مرحوم امین فرمود که ان تمسکنا بکلامهم علیهم السلام عصمنا عن الخطا و این عبارت مرحوم امین دلیل ترجیح است و این که شیخ میفرماید چه دلیلی بر ترجیح مذکور وجود دارد؟؟؟ جوابش همین کلام مرحوم استرآبادی است، لذا محدث بحرانی چون اعتمادا به کلام محدثان متقدمان صحبت کرد لذا فرمود الترجیح للنقلی و دلیل ترجیح را نفرمود چون دلیل ترجیح در کلام آن ها ذکر شده بود

نسبت به عبارت کیف يتصور رک تقریرات مجدد شیرازی ۳ ص ۳۰۶

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

نسبت به عبارت اعجب من ذلك و عبارت و فی تقدیم العقلی رک بحر ۱ ص ۱۳۷ :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ۱ ج ؛ ۱۳۷ ص

لعلّ الوجه فی الاستشکال فی تعارض العقلیین من دون تأیید أحدهما بالنقل الإشکال فی شمول دلیل الحجیة صورة تعارض خصوص تعارض العقلیین و إطلاقه لها^۱ لذا ما عرض کردیم که اینکه محدث بحرانی فرمود فاشکال، نشان میدهد یک چیزی در ذهنش بوده و صاحب بحر اینجا میخواهد یک وجهی برای آن چیزی که در ذهن محدث بوده ذکر کند

نسبت به عبارت و فی تقدیم بحر ۱ ص ۱۳۸ را ببینید

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ۱ ج ؛ ۱۳۸ ص

لكن يمكن أن يقال أنه على مذهب الحق لا غبار فيه أصلاً إذ ثبوت جميع هذه الأمور لا بدّ من أن ينتهي إلى العقل لا محالة لامتناع أن يثبت بالنقل كما هو واضح بديهي، و أمّا على مذهب هؤلاء الجامدين الذاهبين إلى أنّ حجیة العقل الفطري إنما هي من جهة الأخبار من غير التفات إلى لزوم الدور و المحظورات الآخر فلا مناص عن الإشکال، فإن كان هناك كلام معهم ففي أصل المبني الذي زعموه في المقام، و إلّا فيمكن توجيه أكثر كلماتهم المبتنية عليه مع الإغماض عنه كما لا يخفى.^۲

فقط جواب یک سوالی ماند و آن اینکه با این مطلبی که شیخ از هدایه المسترشدين گرفت و به محدث نسبت داد یک اشکالی وجود دارد و آن اینکه یک جا فرمود صرح بحجیه العقل الفطري و جای دیگر فرمود ففي الترجيح النقلی عليه ((فطري)) اشکال، خب اگر عقل فطري حجیت دارد پس چرا فرمود در تقدیمش بر نقلی اشکال است؟ برای این سوال چند پاسخ میتوان ارائه داد ؟

۱- اولاً این عبارت صرح بحجیه در مورد احکام شرعی بود ولی عرض کردیم که عبارت محدث از نعم به بعد در مورد ما لا يتوقف على التوقيف است مثل کلام و اخلاق و

۲- گرچه از این تعبیر ففي ترجيح النقلی عليه اشکال بوی مرددیت استشمام میشود اما وقتی این عبارت بعد از عبارت واما فالترجیح للنقلی میآید که قبل از آن فرموده بود اگر معارضه کند یک دلیل نقلی با یک دلیل عقلی و عقلی تأیید نقلی نداشته باشد ترجیح برای نقلی است به ضرس قاطع، بعد فرمود این که به ضرس قاطع گفتم که ترجیح برای نقلی است این در مورد عقلی به قول مطلق است ولی نسبت به عقل فطري ففي الترجيح النقلی عليه

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

اشکال، این تعبیر وقتی در کنار آن تعبیر ضرس قاطعی به کار می‌رود و با توجه به اینکه گفت در ترجیح نقلی بر عقل فطری اشکال است و بر عکس نفرمود انصافاً با توجه به این قرائن کسی این را نمیتواند انکار کند که ایشان در عبارت ففی ترجیح النقلی علیه اشکال تمایل شدید دارد که عقلی را در اینجا مقدم کند.

درس این جلسه:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۷

و الذی یقتضیه النظر - وفاقاً لأكثر أهل النظر - أنه:.....

کلام اخباری ها را شنیدید حالا خود شیخ وارد میشود تا نظر تحقیقی خودش را بیان کند، در عبارت میفرماید وفاقاً لأكثر أهل النظر یعنی کسانی که انسان میتواند روی حرفشان حساب کند و این طعنه به اخباری ها است که این ها یک چیزی پرانده اند، با این که حرف های خوبی داشتند و حداقل میشود گفت که مطالبشان جای کار دارد و این طور نیست که فکر کنیم اینها اهل نظر نبوده اند و این تعبیر، تعبیر خوبی نیست

شیخ میفرماید که نظر تحقیقی این است که اگر شما از راه عقل قطع پیدا کردی ((این قطع یعنی علم و یعنی قطعی که مطابق با واقع است)) (در اینجا تقریباً میخواهد همان اشکالی را که به محدث جزائری کرد و در بحث اشکال به محدث بحرانی از آن اغماض کرد پیش بکشد و برجسته کند) این علم تو با علمی که از طریق دیگر حاصل شده نمیتواند معارضه کند چون چگونه میشود وقتی از یک طریق به چیزی قطع پیدا کردی قطع دیگری برایت حاصل شود ((اصلاً حاصل نمیشود))، دو تا قطع فعلی نمیتوانند با هم تعارض کنند، اگر از راه عقل علم پیدا کردی به مطلبی، اگر نقل به ظاهر بدوی در مقابل این عقل بود یا این نقل سند تمام دارد مثل آیه شریفه یا خبر متواتر که اینها قابل طرح نیستند لذا راهش تاویل است و اگر سند نقل قطعی نیست که ۲ کار میشود کرد ۱- تاویل که همین هم بهتر است ۲- اگر نتوانستید تاویل کنید راهش طرح است

و اگر از راه نقل قطع پیدا کردی به یک مطلبی که این قطع مطابق با واقع هم باشد مثلاً از معصوم علیه السلام شنیدی و معصوم علیه السلام هم حکم واقعی را به طریق نص به تو انتقال دهد که در این صورت سند، قطعی خواهد بود در اینجا اگر عقل مقابلش را گفت باید در عقل دست ببری و بگویی این دلیل عقلی ماده مغالطه ای دارد لذا ۲ دلیل قطعی نمیتوانند تعارض کنند.

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۷

و الذی یقتضیه النظر - وفاقا لأكثر أهل النظر - أنه:

کَلَمَّا حصل القطع من دلیل عقلی فلا يجوز أن يعارضه دلیل نقلی، و إن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم یمكن طرحه.

عبارت بعدی:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۷

و کَلَمَّا حصل القطع من دلیل نقلی.....

میفرماید اگر از نقل قطع پیدا کردی به مطلبی مثل اینکه اجماع جمیع شرایع بر این است که عالم زمانا حادث است و این استثنا هم ندارد یعنی در همه شرایع است و چون در شرایع هست میشود نقلی، حالا اگر عقل آمد و گفت العالم اثر القديم و اثر القديم قدیم و العالم قدیم شما باید فاتحه چنین دلیل عقلی را بخوانی چون ماده مغالطه ای دارد گرچه فکر میکردی موادش برهانی است

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۷

و کَلَمَّا حصل القطع من دلیل نقلی - مثل القطع الحاصل من إجماع جمیع الشرائع علی حدوث العالم زمانا - فلا يجوز أن یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلی، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر، و لو حصل منه صورة برهان كانت شبهة فی مقابلة البدیة

عبارت بعدی:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۷

لكن هذا لا یتأتی فی العقل البدیة.....

میفرماید این در عقل بدیهی و به طریق اولی در فطری نمیآید حالا باید ببینیم مشار الیه این ((هذا)) چیست؟؟

Commented [LC510]: واقعا حاصل شود که نگویی جهل مرکب است

Commented [LC511]: یمکن

Commented [LC512]: دلیل نقلی نمیتواند با این معارضه کند چه برسد به این که بخواهد مقدم شود

Commented [LC513]: ظهور بدوی و غیر مستقر

Commented [LC514]: درست است که از عبارت این گونه فهم میشود که شیخ میخواهد بگوید اگر سند قطعی است تاویل کنی و اگر ظنی است طرح کنی ولی این مطلب با دأب خود شیخ در اصول و فقهش سازگار نیست لذا ما اینگونه به ایشان نسبت میدهیم که میفرماید اگر ظنی بود اگر میشد تاویل کرد تاویل کنی ولی اگر نشد طرح کنی

Commented [LC515]: بدایه ۱۴۶ نهاییه ۳ص ۸۹۲
اوثق ۱۳۵ص و بحر ۱۳۹ص و اعتمادی ۱ص ۱۴۸

Commented [LC516]: زمانا قید برای حدوث است

Commented [LC517]: یمکن

Commented [LC518]: شکل ظاهری

Commented [LC519]: یعنی کانت مغالطه

^۱ (۵) فی (ت) و (ص) «العقلی».

اعتمادی ص ۴۸ میفرماید :

شرح الرسائل ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸

لكن هذا) التعارض الذى حكم بكونه شبهة فى مقابل البداهة إنما يحصل فى غير الفطرى و البديهى

این تعارضی که گفتم باعث میشود دلیل عقلی تبدیل به شبهه یعنی مغالطه شود در جایی است که دلیل عقلی، فطری یا بدهی نباشد اصلاً در فطری و بدهی چنین تعارضی حاصل نمیشود تا شما بگویید دلیل عقلی مغالطه ای است

صاحب تمهید ص ۱۴۹ میفرماید:

تمهید الوسائل فى شرح الرسائل ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۴۹

أى هذا الذى ذكرناه- من أنه لو حصل القطع من دليل نقلى فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى- لا يتأتى فى العقل البديهى، و لا فى العقل الفطرى، إذ لا يعقل حصول القطع من النقل فى مقابل العقل البديهى كى يحتاج الى الطرح أو التأويل.

ایشان در ابتدای عبارت مثل اینکه هذا را زده به **كَلِمَاى دوم((كلما حصل القطع من دليل نقلى...))**ولى در تتمه عبارت که بحث طرح و تاویل را پیش میکشد معلوم میشود **كَلِمَاى اول ((كلما حصل القطع من دليل عقلى ...))** را نیز مد نظر دارد

صاحب غوامض ص ۲۸۹ میفرماید هذا میخورد به هر گونه تعارضی یعنی هر ۲ تعارضی که در عبارات بالا داشتیم((كَلِمَاى اول و دوم)) :

الوسائل الى غوامض الرسائل ؛ ص ۲۸۹

و غرضه رحمه الله أن تقابل الدليل العقلى و النقلى القطعيين- على فرض تحققه خارجا مع أنه يجب التصرف و التأويل فى أحدهما- يختص بالدليل العقلى الغير البديهى الغير الفطرى كالأمثلة المذكورة، و أمّا الدليل العقلى البديهى و الفطرى فلا يجرى فيه بل و لا يمكن جريانه فيه.

حالا اگر بخواهیم عبارت را با توجه به كَلِمَاى اول شرح کنیم این گونه میشود که ما در بالا می گفتیم اگر دلیل نقلی در مقابل دلیل عقلی قرار بگیرد و دلیل عقلی قطعی باشد این دلیل نقلی را طرح یا تاویل میکنیم اما بدانید اگر

این عقل، فطری یا بدیهی بود اصلاً نقل به خلافش نمی آید چون ما موارد نقلی را دیدیم و نقلی در مقابل عقل فطری و بدیهی پیدا نمیشود تا اینکه به طرح و تاویل بکشد ((مضبوطه محصوره))

و اگر بخواهیم عبارت را با توجه به کلماتی دوم شرح کنیم اینگونه میشود که گفتیم اگر در مقابل یک نقلی قطعی یک دلیل عقلی قرار گرفت شما باید بگویید این عقلی در حقیقت مغالطه است البته بدانید اگر این دلیل عقلی، فطری یا بدیهی بود اصلاً قطع از نقل حاصل نمیشود چون نقل ها در نزد ما هستند و مضبوطه و محصوره هستند و ما رفتیم دیدیم نقل قطعی مقابل عقل فطری و بدیهی نداریم و اصلاً صادر نمیشود تا شما بخواهید بگویید این شبهه در مقابل بدیهه است

خب عبارت را با توجه به هر دو احتمال شرح کردیم اما به نظر ما ((هذا)) در عبارت میخورد به کلماتی دوم دلیلش هم عبارت شیخ است در ص ۵۸ که میفرماید فلا بد فی مواردی من التزام عدم حصول القطع من النقل علی خلافه، این حصول یا عدم حصول قطع از نقل تعبیری بود که در کلماتی دوم داشتیم به اضافه اینکه از جهت نوشتاری هم با این سازگار است که به اخیر بخورد و همچنین اسم اشاره هم مفرد است لذا این ها موید میشود برای اینکه بگوییم عبارت ظهور دارد در اینکه مشار الیه هذا، کلماتی دوم ((کلما حصل القطع من دلیل نقلی...)) است، و ما حصل این عبارت این است که اصلاً اگر عقلی به حدّ الواحد نصف الاثنین بود یا عقل فطری خالی از شوائب و اوهام بود اصلاً به مخیله ات هم عبور نکند که این دلیل عقلی یک وقت بخواهد مغالطه باشد و هرچه که در مقابل این ها بود یک بلایی سر آن ها باید بیاورد البته گفتیم که اصلاً چنین دلیل نقلی نیست چون موارد نقلی مضبوطه و محصوره هستند و ما گشتیم دیدیم دلیل نقلی در مقابل اینها نیست

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۵۷

لكن هذا لا يتأتى في العقل البدیهی من قبيل: «الواحد نصف الاثنین»، و لا فی الفطری^۳

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۵۸

^۱ (۵) فی (ت) و (ص): «العقلی».

^۲ (۶) لم ترد عبارة «البدیهی» إلى - و لا فی «فی (ه)».

^۳ (۷) ورد فی (ت) بدل عبارة «العقل البدیهی» إلى - الفطری» عبارة: «العقلی البدیهی أو العقل الفطری».

الخالی عن شوائب الأوهام، فلا بدّ في مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه؛ لأنّ الأدلّة القطعيّة النظرية في النقلات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البدیهی أو الفطری. یک عبارتی هم بحر در ص ۱۴۱ دارد فلاحظ

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) : ج ۱ : ص ۱۴۱

بل لا يتأتى في مطلق العقل القطعي، ضرورة امتناع حصول القطع بالمتنافيين، و من هنا يظهر أنّ الاستدلال بالاستقراء في المقام غير محتاج إليه، فلا بدّ في جميع موارد حكم العقل القطعي القول بامتناع حكم الشارع على خلافه و أنّ كلّ ما ورد على خلافه بظاهرة التّوعي بالمعنى الّذى عرفته سابقا فمؤوّل أو مطروح.

عبارت بعد:

دلیل دوم اخباری ها برای عدم اعتماد به دلیل عقلی :

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار.....

قبلا در ص ۵۱ فرمودند قد ينسب گفتیم این دلیل اول اخباری ها است و دلیل دوم در ص ۵۸ خواهد آمد که تمسک به اخبار است ،از اخبار استفاده میکنند که نباید از مقدمات عقلیه برای رسیدن به احکام شرعی استفاده کرد ،شیخ میخواهد اینجا جواب دهد از این استدلال اخباری ها

Commented [LC520]: هیچوقت در این موارد عقل فطري يا بدیهی ، شبهه نخواهد شد

Commented [LC521]: هیچوقت در این موارد حصول قطع از نقل نمیشود چرا؟؟ چون آن مواردی که برای ما از نقل ،قطع حاصل میشود جلوي چشممان است و به ما رسیده و مضبوطه است و ما دیدیم که هیچکدام اینها در مقابل عقل فطري و بدیهی نیست

Commented [LC522]: استقرا کردیم دیدیم نیست

Commented [LC523]: نقلي که

^۱ (۱) في (ظ) (ل) و (م) « مواردها » و في (ه) « موارد ».

^۲ (۲) في (ص) « العقلي ».

جلسه ۵۵

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء: الدُّنْيَا دَارُ مَمَرٍّ لَا دَارُ مَقَرٍّ وَ النَّاسُ فِيهَا رَجُلَانِ رَجُلٌ بَاعَ فِيهَا نَفْسَهُ فَأُوبِقَهَا وَ رَجُلٌ ابْتَعَ نَفْسَهُ فَأَعْتَقَهَا. بعضی ها در این دنیا خود فروشی میکنند، حضرت فرمود این ها سرمایه خود را باخته اند ولی عده ای خود را به دنیا نمیفروشند اینها حرّ و آزادند، ان شاء الله تعالی که در عالم طلبگی ما از کسانی باشیم که خودمان را به دنیا نفروشیم

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك.....

عرض کردیم که شیخ انصاری رحمت الله تعالی علیه میخواهد در این بیان یک بیان دومی درست کند برای اخباری ها که چرا قائلند به این که به قطع حاصل از مقدمات عقلیه قطعیه نمیشود اعتماد و رکون کرد، میفرماید شاید اینها به خاطر اخبار قائل به این مطلب شده اند، البته این لعلّ که شیخ میآورد خیلی پررنگ است به خاطر این که مشابه این روایات بلکه بسیار زیاده را میتوانید در کتب اخباری ها ببینید که به این ها استناد کرده اند و این طور نیست که بگوییم شاید اخباری ها به اخبار تمسک کرده اند بلکه قطعاً تمسک کرده اند و شاهدش هم کتب آن ها است که میتوانید به عنوان نمونه حدائق ص ۱۳۲ را ببینید

اگر بخواهیم این روایاتی که شیخ رحمه الله تعالی آورده را درست بحث کنیم چند روز طول میکشد ولی وقت نیست لذا رک اوثق ص ۱۳۴ که میفرماید در کلام اخباری ها ۳ بلکه ۴ وجه برای استناد به این روایات ذکر شده است یعنی اینگونه نیست که از این روایات یک چیز فهم شود بلکه احتمالاتی است که صاحب اوثق رحمه الله تعالی تیتروار در آن صفحه بحث میکند بعد که مطلب را به صورت تیتروار در آن صفحه دیدید بر میگردید ص ۱۲۷ که ایشان یک به یک به طور مبسوط این روایات را در آن جا بحث کرده ملاحظه میفرمایید و همچنین تنقیح آقای حکیم ص ۵۸ و همدانی ۴۸ و صاحب عروه ص ۱۲۲ و قلائد ص ۸۷ را ملاحظه فرمایید، من به اندازه ای بحث میکنم که ان شاء الله تعالی عبارات را حل کرده باشم

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار - مثل قولهم عليهم السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا»

Commented [LC524]: عدم اعتماد به قطع حاصل از مقدمات عقلیه قطعیّه

Commented [LC525]: امام صادق علیه السلام

Commented [LC526]: منظور مطالب روز مره که نیست چون شارع به گفته های روزمره که کاری ندارد بلکه منظور این است که در احکام و دین چیزی به غیر از آن چه از ما شنیدید نگویید

Commented [LC527]: این تعبیر، تعبیر سنگینی است و ببینید شیخ بعدا چگونه میخواهد جواب دهد قبل از اینکه جواب شیخ را ببینید دقت کنید که ظهور عرفی اش چیست، عمده اصولی ها این روایت را مثل شیخ حل کرده اند

میفرماید در احکام اگر میخواهید صحبتی کنید باید از ما بگیرید، میتوانید این روایت را در وسائل ۲۷ ص ۷۰ ببینید، مرحوم شیخ حرّ در وسائل تیترا این باب را اینگونه فرموده: باب وجوب الرجوع فی جمیع الاحکام الی المعصومین علیهم السلام لذا است که میگویند شیخ حر اخباری بوده، لذا فهم کسی مانند شیخ حر - که شخصی مانند آیت الله بهجت قدس سره بنابر چیزی که خودم از ایشان دیده بودم که وقتی در مشهد بودند هر روز به زیارت قبر شیخ حر میرفتند - این است که از روایات این باب به دست میآید که جمیع احکام را باید از معصومین علیهم السلام بگیرد

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

و قولهم علیهم السلام: «لو أنّ رجلاً قام ليلة، و صام نهاره، و حجّ دهره، و تصدّق بجمع ماله، و لم يعرف ولاية ولیّ الله؛ فیکون أعماله بدلالته فیوالیه، ما کان له علی الله ثواب»

Commented [LC528]: امام باقر علیه السلام

Commented [LC529]: سنخ این با قام نهاره و حج دهره و صام نهاره فرقی دارد یا نه؟

این روایت را در وسائل ۳۰ جلدی ص ۱۱۹ و ۲۷ ص ۶۵ ببینید

Commented [LC530]: باید بدانند که تحت زعامت کیست و باید ولی خدا را بشناسند تا اینکه اعمالش به دلالت ولی خدا باشد و اگر اینگونه نباشد به درد نمیخورد حتی اگر اصابه به واقع کند، به تعبیر باید دقت کنید میگوید اعمالش باید به دلالت ولی خدا باشد آن وقت اشکال شیخ را ببینید که میخواهد این ها را حمل کند بر اینکه یعنی به قیاس و استحسان عمل نکنید !!!

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

و قولهم علیهم السلام: «من دان الله بغیر سماع من صادق فهو کذا و کذا ...

Commented [LC531]: امام باقر علیه السلام

Commented [LC532]: منظور امام معصوم علیه السلام است و عجیب است که عده ای این روایت را حمل کرده اند بر فتوای فقیه

این روایت را در وسائل ۲۷ ص ۷۵ ببینید

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

إلی غیر ذلک -

Commented [LC533]: از روایات

چند روایت را در این موضوع تقدیم محضر میکنم:
رک وسائل ۲۷ ص ۶۹ که حدیث معروفی است:

^۱ (۳) لم تردّ فی ذلک» فی (ظ)، (ل) و (م).

وسائل الشيعة ؛ ج ۲۷ ؛ ص ۶۹

۲۲- وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع لِسَلَمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ وَ الْحَكَمِ بْنِ عَتِيبَةَ شَرْقًا وَ غَرْبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.

میفرماید به شرق بروید یا به غرب بروید خلاصه به هر دری که میخواهید بنزید علم صحیحی جز آن چه از ما شنیده باشید به دست نمیآورد
حدیث ۲۳ را شما ببینید:

وسائل الشيعة ؛ ج ۲۷ ؛ ص ۶۹

۲۳- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ يَحْيَى الْحُلَيْبِيِّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بصيرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَلْيُشْرِقِ الْحَكَمُ وَ لْيُعْرِثْ أَمَاوُ اللَّهِ لَا يُصِيبُ الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ نَزَلَ عَلَيْهِمْ خَيْرٌ.

حدیث ۲۵ جلد ۲۷ ص ۷۰:

وسائل الشيعة ؛ ج ۲۷ ؛ ص ۷۰

۲۵- وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ هَاشِمٍ صَاحِبِ الْبَرِيدِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَمَّا إِنَّهُ شَرٌّ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقُولُوا بِشَيْءٍ مَا لَمْ تَسْمَعُوهُ مِنَّا . سبب شر است و هیچ خیریتی در آن چیز که از ما نشنیده باشید نیست

رک حدائق ص ۱۳۲ :

روایهٔ **أبي بصير**، قال: «قلت: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله و لا سنته فننظر فيها» فقال: لا، اما انك ان أصبت لم تؤجر و ان أخطأت كذبت على الله»

حدیث دیگری هم در آن صفحه است که ببینید

و (منها)-

Commented [LC534]: این تعبیر نظر فیها را میشود گفت منظور این است که قیاس یا استحسان کردم، اما توجه کنید که سوال را ابابصیر که یکی از فقها و از اصحاب اجماع بوده میپرسد آیا ابابصیر به امام علیه السلام میگوید قیاس کردم؟؟؟؟!!!!
لذا ممکن است مربوط به همین امور عقلی باشد و نظر فیها یعنی از عقلم کمک گرفتیم

Commented [LC535]: فقط کتاب و سنت

Commented [LC536]: خیلی تعبیر سنگینی است میفرماید اگر به واقع هم بررسی فایده ندارد،

Commented [LC537]: اگر به واقع نرسی به خداوند دروغ بسته ای

^۱ (۴) - الکافي ۱ - ۳۹۹ - ۳.

^۲ (۶) - الکافي ۱ - ۳۹۹ - ۴.

^۳ (۳) - الکافي ۲ - ۴۰۱ - ۱.

حدیث یونس عن ابی الحسن (علیه السلام)، قال: «من نظر برأیه هلك و من ترك أهل بیت نبیه ضل»

عبارت بعدی:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام...

این من بیانیه است و بیان ما یستفاد من الاخبار را میکند یعنی چه چیزی از آن اخبار استفاده میشود؟ این عبارت میخواهد جواب این سوال را بیان کند که چه چیزی از آن اخبار استفاده میشود در اصول فقه ثابت شد که اطیعوا الله و اطیعوا الرسول اوامر ارشادی هستند چون وجوب طاعه الله تعالی یعنی وجوب امتثال احکام الهی یک مسئله عقلی است چون از موارد عدل و حسن عقلی است حالا برای اینکه این حکم عقلی پیش بیاید باید موضوعش ساخته شود و دائما هم همین گونه است که حکم مترتب بر موضوع است، این آقایان اخباری قائلند که موضوع امتثال فقط توسط معصوم علیه السلام بیان میشود، چون گفتیم اگر قطع یا ظن موضوعی باشد شارع میتواند تصرف کند و اینجا تصرف کرده و فرموده که فقط اگر چیزی از معصوم علیه السلام رسید اطاعتش واجب است و شارع مقدس در عقل را بسته، از کجا میگوید بسته؟ از این روایات که خواندیم به دست میآید که تصرف فرموده یعنی موضوع، زمانی حاصل میشود که سماع عن الصادقین علیه السلام باشد پس این دلیل اخباری ها متفاوت شد با دلیل اول که در ص ۵۱ آمد چون آن جا این مسائل نبود این مطالبی را که عرض کردم بحر ص ۱۴۲ و قلائد ص ۷۷ و ۷۸ دارند

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «سكتوا عما سكت الله عنه»؛ فإنّ معنى سكوتة عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، و حينئذ فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجّة ملغى في نظر الشارع و إن

Commented [LC538]: بیان ما در ما یستفاد

Commented [LC539]: باید واسطه بخورد یعنی واسطه تبلیغی که آن هم معصومین علیهم السلام هستند

Commented [LC540]: معصومین علیهم السلام

Commented [LC541]: چون شارع تصرف فرموده و فرموده که آن هایی واجب الامتثال است که به واسطه تبلیغ معصوم علیه السلام رسیده باشد

Commented [LC542]: نه تنها لم يجب امتثاله بلکه بالاتر یعنی اگر شارع مقدس توسط واسطه اش تبلیغ نکرده باید سکوت کنید نه اینکه ورود پیدا کنید

Commented [LC543]: حکمت ۱۰۵ نهج البلاغه

Commented [LC544]: معنی سکوت شارع این نیست که بلد نبوده حکمش را بیان کند بلکه یعنی یا جعل نکرده و یا اگر هم جعل کرده به مرتبه فعلیت نرسیده

Commented [LC545]: حین اذ كان الامتثال مشروط بتبليغ الحجة

Commented [LC546]: فایده ای ندارد

^۱ (۷) لم ترد «عنه» في (ت)، (ل) و (ه).

^۲ (۸) لم نثر عليه بعينه، نعم جاء في نهج البلاغة هكذا: «و سكت عن أشياء، و لم يدعها نسياناً فلا تتكفوها»، نهج البلاغة، الحکمة: ۱۰۵.

^۳ (۱) كذا في (م)، و في غيرها: «المنكشف».

^۴ (۲) في (ت)، (ظ) و (م): «يلغى».

كان مطابقاً للواقع؛ كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفى الثواب على التصدق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً و مرضياً عند الله.

حضرت استاد دام ظلّه الشریف در اثناء درس فرمودند که مطالبی که در درس گفته شد برای تائید و تقویت اخباری ها نیست بلکه منظور این است که باید به مطالب اخباری ها دقت شود و اینگونه نباشد که با مطالبشان از این باب که انسان های بی سوادى بوده اند و یک چیز هایی پرانده اند برخورد شود و به دور از عصبیت روی این مطالب باید کار شود چون مطلب علمى است

جلسه ۵۶

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء: **لَا يُعَابُ الْمَرْءُ بِتَأَخِيرِ حَقِّهِ إِنَّمَا يُعَابُ مَنْ أَخَذَ مَا لَيْسَ لَهُ**
انسان به خاطر ايثار مذمت نمیشود بلکه جایی شخص مذمت میشود که خودش را در جایگاهی قرار دهد که
حق او نیست و تجاوز کند از حدش

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۹

و وجه الاستشكال في تقديم النقلی على العقلی الفطری السليم.....

بیان دیروز در فان قلت این شد که عرض کردیم که آقایان اخباری قائلند که وجوب طاعت و امتثال یک حکم عقلی است چون اگر نقلی باشد سر از دور و تسلسل در میآورد کما صرح به بحرالفوائد و در علم کلام هم خواندید، لذا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول احکام ارشادی هستند و هر حکمی موضوعی دارد و موضوع وجوب امتثال علم به حکم شرعی است یعنی باید علم به حکم شرعی داشته باشیم تا امتثال احکام الله تعالی واجب شود که همانطور که مرحوم مظفر در ص ۲۴۶ تصریح کرد معنای وجوب طاعة الله تعالی همین وجوب امتثال احکام الله تعالی است لذا ما گفتیم باید علم داشته باشیم تا امتثال احکام الله تعالی واجب شود، خوب این یعنی اخذ علم در موضوع حکم یعنی قطع موضوعی لذا شارع مقدس میتواند در آن تصرف کند و تصرف کرده است و فرموده این علم به حکم، فقط از طریق سماع عن الصادقین علیهم السلام مورد قبول من است، از کجا این را فهمیدیم؟ از روایات، از این روایات به دست آمد که تنها راه رسیدن به حکم، سماع عن الصادقین علیه السلام است و زمانی که موضوع حاصل شود، وجوب امتثال که یک حکم عقلی است بار میشود

البته عرض کنیم که اخباری ها نمیگویند چون شارع تصرف فرموده پس قطع، موضوعی است یعنی این استدلالشان به روایات، ناظر به این مطلب نیست بلکه این یک مویدی میشود بر این مطلب و در مرحله بعد از استدلال است، و اخباری ها از این روایات استفاده میکنند که بگویند شارع تصرف فرموده به نحو انحصار در سماع عن الصادقین علیهم السلام، میگویید از کجا این حرف را میزنید؟؟ میگویند از این روایات، وقتی میرسید به این که هر حکمی موضوعی دارد اگر میخواهید بگویید امتثال احکام الله تعالی، باید اول بدانید که یک چیزی صغریا حکم الله تعالی است که بگویید هذا حکم الله تعالی پس يجب عقلا امتثال حکم الله تعالی سپس نتیجه بگیرید که يجب امتثال هذا، یعنی اول باید بدانید که یک چیزی حکم الله تعالی است بعد حکم وجوب امتثال را بر آن بار کنید. و مطلبی که باید دقت شود این است که بله راه رسیدن به خود احکام طریقی است ولی الان بحث ما بر سر امتثال است، ادعای اخباری ها این است که بله در الخمر حرام، قطع طریقی است ولی اینجا بحث سر امتثال حکم است

^۱ (۳) في (ر) و (ه) «العقل».

^۲ (۴) ورد في (ظ) (ل) و (م) بدل عبارة «النقلی على العقلی الفطری السليم» عبارة: «العقل الفطری السليم على الدلیل النقلی».

میگویند در امثال احکام، قطع به نحو موضوعی اخذ شده لذا میشود تصرف کرد و اینجا هم تصرف شده و گفتیم تصرف واجب نیست بلکه امکان تصرف وجود دارد
برای مقصود اخباری ها رک در ۴۴ و ۴۵ و تعلیقه آشیخ علی شیرازی ۱۶ و ۱۷
درس امروز :

و وجه الاستشکال :

اگر رک به قلائد ص ۸۹ اول این بحث نوشته ربط هذا الکلام بالمقام فی غایه البعد کما لا یخفی ، بنده مخصوصا این را عرض کردم که اولاً بگویم آیا ربط دارد یا نه؟ ثانیاً عرض کنم که ما آن جاهایی از امثال صاحب قلائد استفاده میکنیم که بگویند استاد در درس اینگونه گفت ولی گاهی اگر فهم خودشان باشد و نپسندیم مخالفت میکنیم و اتفاقاً از جاهایی که مخالفت میکنیم همین جا است ما معتقدیم کاملاً ربط دارد آن طوری که بحر ربط برقرار کرده است رک بحر ص ۱۴۳ تنقیح ص ۵۷ غوامض ص ۲۹۳ اعتمادی ص ۴۹

وجه الاستشکال جواب سوال مقدر است ، شیخ میفرماید شمای صاحب حدائق در عباراتتان فرمودید : أمّا لو ارید به المعنی الأخصّ، و هو الفطریّ الخالی عن شوائب الأوهام الذی هو حجّة من حجج الملک العلّام - و إن شدّ وجوده فی الأنام - ففی ترجیح النقلیّ علیه إشکال یعنی به این سمت رفتید که عقل فطری را بر نقل مقدم کنید و حال آن که این استدلال در این بیان لعلّ ((لعلّ نظر هؤلاء فی ذلک)) به این نتیجه میرساند که مطلقاً عقل باید کنار برود و هیچ فرقی بین فطری و غیر فطری نباید باشد چرا که این استدلال به این جا ختم شد که تنها را رسیدن به احکام سماع عن الصادقین علیهم السلام است و عقل به هر گونه اش ((فطری و غیر فطری)) باید کنار بروند حال آن که شما خودتان در عبارت ص ۵۶ تمایل داشتید عقل فطری را بر نقل مقدم کنید
این عبارت ((وجه الاستشکال)) میخواهد جواب این سوال مقدر را بدهد که این ۲ ((عبارات هایلایت شده)) چگونه با هم جمع میشوند؟ جواب میدهد که شما نمیتوانید چنین اشکالی را بکنید چرا که در همان عباراتی که از صاحب حدائق از اصل منبع خواندیم ص ۱۳۱ هم بود که ایشان فرمود هو موافق للشرع بل هو شرع یعنی عقل فطری خودش به منزله سماع عن الصادقین علیهم السلام است و این اشکال وارد نیست و با این بیان هم مشخص شد که ربط این عبارت به مقام چه بود، ربطش این بود که از عبارات قبل به دست میآمد که تنها راه رسیدن به احکام فقط و فقط سماع عن الصادقین علیهم السلام است و این عبارت در مقام جواب از این اشکال است که اگر تنها راه این است چرا شما ((صاحب حدائق)) تمایل داشتی عقل فطری را بر نقل مقدم کنی و جواب این شد که چون عقل فطری به منزله شرع است بل هو شرع.

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۹

و وجه الاستشكال في تقديم النقلى على العقلى الفطرى السليم^١

ما ورد من النقل المتواتر على حجّية العقل، و أنّه حجّة باطنية^٢، و أنّه ممّا يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان^٣، و نحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجّة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلّغه الرسول الباطنى، الذى هو شرع من داخل، كما أنّ الشرع عقل من خارج^٤.

فرائد الأصول : ج ١ : ص ٥٩

و ممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء: ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله فى شرح الوافية- فى جملة كلام له فى حكم ما يستقلّ به العقل - ما لفظه ((صفحه بعد))

[LC547] Commented: مبتدا

[LC548] Commented: صحيح يعنى همان فطرى

[LC549] Commented: خبر

[LC550] Commented: مثل قول صادقین عليهم السلام

[LC551] Commented: بل هو شرع

[LC552] Commented: محدث بحرانی روایت هشام را بر همین حمل کرد که در این روایت حجت باطنی همان عقل فطرى است

[LC553] Commented: تعابیر محدث بحرانی

[LC554] Commented: این مطلب را ذکر کردیم که اخباری ها میگویند در رسیدن به احکام فقط سماع عن الصادقین علیهما السلام منخلیت دارد

[LC555] Commented: وافیة برای فاضل تونى است که سید صدر رحمه الله تعالى علیهما بر آن حاشیه زده است ، در وافیة ص ١٧١ و ١٧٢ ایشان کلامی دارد که میگوید قانون ملازمه ثابت نیست که اگر یادتان باشد در اصول مظفر هم همین آدرس را دادیم که آقای علیدوست در فقه و عقل چون میخواست قانون ملازمه را بدیهی جلوه دهد ادعا کرده بود که در طول تاریخ فقاقت هیچکس منکر قانون ملازمه نیست. لذا ما این آدرس را دادیم تا بگوییم اینگونه هم که ایشان فرموده نیست چون فاضل تونى در همین آدرس منکر قانون ملازمه است عبارت ایشان این گونه است: الحق ثبوت الحسن و القبح العقليين و لكن فى اثبات الحكم الشرعى بهما نظر و تأمل بعد سید صدر بر این عبارت حاشیه زده که شیخ میخواهد از آن استفاده کند و مویدی قرار دهد برای سخن اخباری ها چون سید صدر و فاضل تونى هر دو اصولی بوده اند ، در واقع شیخ میخواهد بگوید که سید صدر هم همین حرف اخباری ها را زده است

[LC556] Commented: در ضمن کلامی که برای فاضل تونى است

^١ (٣) في (ر) و (هـ): «العقل».

^٢ (٤) ورد في (ظ)، (ل) و (م) بدل عبارة «النقل على العقل الفطري السليم» عبارة: «العقل الفطري السليم على الدليل النقلي».

^٣ (٥) كذا في (ر) و مصححة (م)، و في غيرهما: «باطنية».

^٤ (٦) في (ل): «ما».

^٥ (٧) انظر الكافي ا: ١٦ و ١١، الحديث ١٢ و ٣ من كتاب العقل و الجبل.

^٦ (٨) الكافي ا: ١٦، الحديث ١٣، و البحار ا: ١٣٧، الحديث ٤.

کلام السید الصدر فی المسألة:

إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه^۱ أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أيّ طريق كان^۲، انتهى موضع الحاجة^۳.

نکته:

رک بحر ص ۱۴۴ و اوثق ص ۱۲۷ و ۱۲۸ :

صاحب اوثق برای کلام سید صدر وجوهی را شمرده که اگر یادتان باشد در ((ان قلت)) گفتم اوثق را ببینید که میگفت از آن روایات چند چیز فهمیده میشود لذا در تطابق آن چند چیز با این کلام سید صدر میتوان گفت که این تطابق دائمی نیست فلذا میشود به این مما یشیر اشکال کرد یعنی از این عبارت سید صدر کلام اخباری ها بیرون نمیآید و تطابق کامل ممکن است نداشته باشد که برای تفصیل مطلب به اوثق رجوع بفرمایید((یعنی شیخ میخواهد بگوید که سید صدر هم همین حرف های اخباری ها را زده است ولی حضرت استاد دام ظلّه فرمودند که در فهم کلام اخباری ها چند احتمال وجود دارد که صاحب اوثق ذکر فرموده است و ممکن است این کلام سید صدر با بعضی از آن احتمالات تطابق نداشته باشد(ندارد) و اگر اینگونه باشد نمیشود گفت که سید صدر هم همان حرف اخباری ها را زده است لذا میشود به این عبارتی که شیخ نوشت که مما یشیر اشکال کرد))

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۰

جواب های مرحوم شیخ انصاری رحمه الله تعالی به اخباری ها

قلت:

أولاً:

نمنع مدخلیّة توسّط تبلیغ الحجّة فی وجوب إطاعة حکم الله سبحانه.....

^۱ (۱) لم ترد «أو تركه» في (ل) و (م) و المصدر.

^۲ (۲) شرح الوافية (مخطوط): ۳۱۵.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

Commented [LC557]: در الموجز و اصول فقه خواندید که عمده متقدمین نهی را به طلب ترک تفسیر میکردند

Commented [LC558]: به حد الزامیات نرسد

Commented [LC559]: متعلق به حصل

Commented [LC560]: راه، سماع است چه قولی و چه فعلی و چه تقریر باشد اگر هم قائلید که فعل و تقریر از مقوله سماع نیستند میتوان با تنقیح مناط این دو را نیز وارد کرد

Commented [LC561]: تنها راه رسیدن به حکم الله تعالی فقط و فقط سماع است و طرق دیگر مثل عقل مارا به حکم شرعی نمیرساند

حالا شیخ میخواهد پاسخ دهد و اولین جوابی که ایشان میدهد این است که شما مغالطه کردید چون گفتید وجوب طاعت و امتثال، حکمی عقلی است و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول اوامر ارشادی هستند، وجوب امتثال هم که یک حکم است، موضوع میخواهد و در موضوع وجوب امتثال، علم به حکم شرعی خوابیده است تا این جا درست ولی از این جا به بعدش را مغالطه کردید اگر حاکم عقل است و اطیعوا الله ارشادی است اگر قرار است تصرفی باشد باید از ناحیه حاکم که عقل است باشد این که حکم شرعی نشد تا تصرف کننده اش هم شارع باشد اگر حاکم به وجوب امتثال عقل است نه شرع و حکم شرع ارشادی است پس متصرف هم باید عقل باشد نه شارع خب پس حاکم باید عقل باشد وقتی میرویم سراغ عقل میبینیم حکم عقل این است که از هر راهی علم به حکم به دست آورید وجوب امتثال در پی آن می آید فقط مهم این است که علم به حکم پیدا کنید لذا فرمایش شما فرمایش نا تمامی است

بعد میفرماید چیزی که مسلم است این است که برای این که ما عمل کنیم و حکم الله تعالی را امتثال کنیم باید یک صغری و کبرایی برای ما فراهم شود تا نتیجه بگیریم ، اگر صغریا رسیدیم به این که هذا حکم الله تعالی خب کبری را هم عقل تامین میکند که همان وجوب امتثال است سپس نتیجه میگیریم که هذا واجب امتثاله و در این حکم نمیتوان خدشه کرد یعنی اگر از راه عقل رسیدیم به این که فلان چیز حکم الله تعالی است ، کبری را هم خود عقل تامین میکند و سپس وجوب امتثال در پی اینها میآید وقابل خدشه نیست

صاحب اوثق در اینجا مثال خوبی زده البته مثال ایشان در موالی عرفیه است فرموده اگر در موالی عرفیه یک مولایی خودش یا نائیش به عبدی نگفته باشند که اگر فرزند من در معرض هلاکت قرار گرفت آن را نجات بده بعد فرض کنید این فرزند در معرض هلاکت قرار بگیرد و این عبد پیش خودش بگوید که مولا یا نائیش که به من نگفته اند اگر فرزند در معرض هلاکت قرار گرفت او را نجات بده و او را نجات ندهد آیا همه این عبد را مواخذه نمیکند و نمیگویند مگر عقل نداشتی و عقل به تو نمیگفت که اگر کسی در معرض هلاکت قرار داشت باید نجاتش دهی؟؟؟ این نشان میدهد که اگر صغریا یک حکمی تمام بود و کبرای وجوب امتثال را هم داشتیم ، باید نتیجه گیری کنیم و نیازی به بیان شارع یا نائیش نیست

ممکن است کسی به جناب شیخ بگوید که شما که این گونه میفرمایید پس آن روایات که در مذمت عقل بود را چه میکنید ؟ که ایشان پاسخ خواهند داد

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۰

قلت:

أولاً: نمنع مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه؛ كيف! والعقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني،^١ و علم بوجوب اطاعه الله، لم يحتج ذلك إلى توسّط مبلّغ.^١

برای مطلب قبل رک اوثق ص ۱۳۰ بحر ص ۱۴۵ همدانی ص ۴۹ قلائد ص ۸۸

حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) ؛ ص ۴۹

أقول: حاصل الجواب أنّ وجوب إطاعة الله تعالى من المستقلّات العقلية الغير القابلة للتخصيص، و في كلامه إشارة إلى أنّ المناط في وجوب الإطاعة، و حرمة المعصية، إنّما هو إحراز كون الشيء محبوباً عند الله تعالى، بحيث لا يرضى

حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة)، ص: ۵۰

بترکه، أو كونه مبعوضاً على وجه لا يرضى بفعله، فيندفع بذلك ما قد يتوهم، من أنّ غاية ما يمكن ادّعائه، إنّما هو إدراك العقل كون ما رآه حسناً أو قبيحاً، محبوباً أو مبعوضاً عند الله تعالى، و أمّا أنّه صدر منه تعالى أمر أو نهى مولوى يجب إطاعته فلا، لأنّ وجوب الإطاعة من آثار الالتزام بالفعل أو الترك بخطاب مولوى، لا مجرد المحبوبة و المبعوضة، فمن الجائز أن لا يتحقّق إنشاء الحكم الذي هو عبارة عن الالتزام بالفعل أو الترك، إلّا ببيان الحجج الذين ورد فيهم أنّهم لسان الله الناطق

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۸

فلا يكون قابلاً للجعل كما تقدّم، لكن بالنسبة إلى مقام الامتثال و الإطاعة يكون جزءاً للموضوع، و إذا كان جزءاً له أمكن للشارع أن يتصرّف في أسبابه، و هنا قد تصرّف في سببه؛ بدليل الأخبار المزبورة.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۰

و دعوى: استفادة ذلك من الأخبار، ممنوعة؛.....

این عبارت جواب جناب شیخ است نسبت به اخباری ها گفتند دلالت میکنند بر اینکه راه رسیدن به احکام منحصر در سماع عن الصادقین علیهم السلام است و ایشان میخواهد بفرماید که اینگونه نیست، جواب ایشان این است که اگر فضای صدور این اخبار را ببینید خواهید دید که این روایات در فضایی صادر شده اند که قیاس است و استحسان است و اجتهاد به رای است و تمام این روایات در مقابل اینهاست نه در برابر حکم قطعی عقل، ولی شما برگردید آن روایات را ببینید که واقعا همه آن اخبار اینگونه بودند؟؟

متن:

^١ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

[LC562] Commented: در اولاً جوابشان این است که اصلاً بیانتان غلط بود و در ثانیاً به صورت سلمناهی و جدلی وارد بحث میشوند

[LC563] Commented: این که تنها راه رسیدن به حکم شرعی سماع عن الصادقین علیهم السلام است را منع میکنیم

[LC564] Commented: رک غوامض ص ۲۹۹ فرمودند این تعبیر توسط تبلیغ اضافه ی ناپسندی است و اولی(بهتر) این است که یکی از کلمتین(تبلیغ یا توسط) حذف شود چون تبلیغ همان واسطه شدن است، عرض میکنیم حالا اگر یکی از این دو هم حذف شود مشکلی ندارد اما این تعبیر هم دچار مشکل نیست چون اضافه ی بیانیه است که از مسلمات در ادبیات عرب است و چنین اشکالی به شیخ جا ندارد

[LC565] Commented: چگونه این گونه باشد که برای امتثال حکم الله تعالى باید تبلیغ حجت باشد

[LC566] Commented: حالیه

[LC567] Commented: عقل بعد از تشکیل صغری و کبری به نتیجه میرسد

[LC568] Commented: صغری

[LC569] Commented: کبری

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۰

و دعوى: استفادة ذلك من الأخبار، ممنوعة؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية- على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة و الاستحسانات- من غير مراجعته حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام؛

Commented [LC570]: خود رایی و استبداد در رای

Commented [LC571]: رك فرائد الاصول ۱ ص ۶۱۵ و ۴ ص ۱۲۵

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۱۵

حتى أنّ أبا حنيفة حكى عنه أنّه قال: خالفت جعفرا في كلّ ما يقول أو يفعل، لكنّي لا أدري هل يغض عينيه في السجود أو يفتحهما. و حتى دارد که اباحنيفة گفته است که چون ندیدم که در نماز پلک ها را میندند یا باز میگذارد پس در سجده یک چشمتان را ببندید و یک چشمتان را باز کنید که صد درصد مخالفت کرده باشید

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۰

و إلّا فإدراك العقل القطعي.....

میفرماید اگر بیان من را در مورد مقصود از این اخبار قبول نکنید ۲ تالی فاسد پدید می آید لذا باید مقصودی که من گفتم را قبول کنید

۱- اگر بخواهید بگویید این روایات میخواهد عقل قطعی را زیر سوال ببرد نه عقل ظنی قیاسی را، این که در مقابل عقل قطعی، نقل مخالفی داشته باشیم بسیار نادر است و تعدادش آنقدر نیست که این همه روایت بخواهد صادر شود تا جلوی آن را بگیرد ولی آن چیزی که رایج بود این قیاسات و استحسانات بود که معصوم علیه السلام برای این که جلوی سیل اینها را بگیرد روایات کثیری صادر کرده است
متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۰

و إلّا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلی على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي

Commented [LC572]: اگر بخواهد این روایات عقل قطعی را رد کند یرد علیه امران کما صرح به اعتمادی ۱ ص ۵۱ و غوامض ۱ ص ۳۰۱

Commented [LC573]: اصلا نداریم

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۶۱

الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة،

Commented [LC574]: این همه روایت برای این چیزی که نادر است!!!!!!

^۱ (۳) كذا في (ت)، (م) و (ه)، و في غيرها: «بالحكم».

^۲ (۴) لم ترد عبارة «من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام» في (ظ)، (ل) و (م).

^۳ (۵) ورد في (ظ)، (ل) و (م) بدل عبارة «القطعي» - إلى - بينهما «العبارة التالية:

«البدیني لحكم شرعي نظري».

جلسه ۵۷

قال مولانا الرضا عليه السلام: من زارها عارفا بحقها فله الجنة

طبق نقل روز ورود با برکت بی بی با عظمت وجود مقدس و ملکوتی حضرت فاطمه معصومه سلام الله تعالى عليها است، ما طلبه ها هر چه داریم از ایشان داریم لذا باید ادب محضر را تا جایی که میشود رعایت کنیم و تا جایی که میشود استفاده کنیم، عاقل استفاده خودش را از منبع فیض محدود نمیکند اگر محدود کند مشخص است که غافل است لذا تا میتوانیم از این وجود مقدس و ملکوتی استفاده کنیم و در محضرش التماس کنیم اگر میخواهیم در عالم طلبگی نتیجه بگیریم زیرا آن هایی که نتیجه گرفتند همان هایی بودند که سحر ها و در دل شب میرفتند و می ایستادند پشت در و التماس میکردند محضر این بی بی با عظمت ارواحنا لها الفداء

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۱

مع أنّ ظاهرها ینفی حکومۃ العقل.....

شیخ بعد از این که در ص ۵۸ در ضمن آن قلت فرمودند شاید دلیل اخباری ها بر عدم رکون بر عقل به خاطر اخبار باشد حالا در قلت شروع کردند به جواب دادن عرض کردیم جواب ایشان یک اولاً دارد و یک ثانیاً در اولاً فرمودند که مدخلیت تبلیغ و توسط حجت را در وجوب اطاعت حکم الله تعالی قبول نمیکنیم بعد این سوال پدید آمد که پس آن اخبار را چه میکنید چون از آن اخبار توسط و تبلیغ به دست میآید، شیخ جواب دادند که مقصود از آن اخبار این است که کسی استبداد به رای نداشته باشد و تمرکز بر عقول ناقصه ظنیه بدون مراجعه به حضرات معصومین علیهم السلام نداشته باشد بعد فرمودند اگر کسی قبول نکند این بیان ما را و بخواهد بگوید آن روایات در مقام رد عقل قطعی هستند ۲ اشکال دارد، اشکال اول گذشت و ((مع آن)) اشکال دوم است قبل از این که اشکال دوم را عرض کنم دیروز یکی از فضلا^۱ فرمودند که واو را در ((و وجه الاستشکال)) واو عطف بگیریم و عطف کنیم به اسم لعل و استینافیه نگیریم، با توجه به بیاناتی که مرحوم شیخ در این جا داشت یعنی ((ما ورد من نقل المتواتر...)) این در آن عباراتی که شیخ از صاحب حدائق نقل کرد نبود چون شیخ عبارت ص ۵۵ را از هدایه المسترشدين گرفته بود و در عباراتی که از هدایه گرفته بود این ((ما ورد من نقل المتواتر...)) نبود بلکه ما از متن اصلی حدائق خواندیم ولی به این میزان که شیخ در کتاب نقل کرده بود آن عبارات وجود نداشت و به همین دلیل میشود این عبارت را هم عطف به اسم لعل کرد و شایدی بودنش را اینگونه درست کرد که شیخ نمیدانسته آن ها چنین مطلبی دارند یا خیر لذا میشود عاطفه بودن را به عنوان یک احتمال پذیرفت خصوصاً این که تا بشود عطف گرفت استینافیه نمیگیریم

مع أنّ ظاهرها:

^۱ آقای طالبیان دامت توفیقاته

اگر بخواهید بگویید این اخبار رد عقل قطعی میکند نه آن مقصودی که ما گفتیم آن وقت باید بگویید از ظاهر این روایات به دست می‌آید که مطلق عقل باید کنار گذاشته شود و هیچ وقت عقل نباید بر نقل مقدم بشود حتی جایی که عقل بدون معارض باشد در حالی که شما این مطلب را نمی‌گویید شما در ص ۵۴ فرمودید که : قلت: أمّا البدیهیات فہی لہ وحدہ، و هو الحاکم فیہا یا در عبارت مرحوم بحرانی در قسمتی که در مورد ما لا یتوقف علی التوقیف بود فرمود که : إن کان الدلیل العقلی المتعلق بذلک بدیہیّا ظاہر البداهۃ- مثل: الواحد نصف الاثنین- فلا ریب فی صحّہ العمل بہ، و إلّا: فإن لم یعارضہ دلیل عقلیّ و لا نقلیّ فکذلک | فرمود به دلیل عقلی آن جایی که معارض نقلی ندارد عمل میکنیم، شیخ میفرماید اگر ظاهر این اخبار را اخذ کنیم باید بگوییم مطلقاً عقل مقدم نمیشود حال آن که خود شما در جایی که نقل معارض نبود عقل را مقدم کردید لذا این نشان میدهد که نمیتوانیم بگوییم از این بیانات و اخبار به دست می‌آید که عقل قطعی حجت نیست آخر بحث هم میفرماید که ما که گفتیم مقصود این است که استبعاد در احکام شرعی با عقول ناقصه ظنیه نباید باشد این بیان ما مطابق روایی هم دارد همان روایتی که شما در مظفر ص ۲۲۵ و ۴۸۳ هم دیدید یعنی روایت آنّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه شیخ میفرماید بر همان چیزی که ما گفتیم این روایت هم حمل میشود یعنی بر اساس استبعاد رای نمیتوانید به دین خدا برسید

Commented [LC575]: لا ریب فی صحہ العمل بہ

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۱

مع أنّ ظاہرها ینفی حکومۃ العقل و لو مع عدم المعارض^۱ و علی ما ذکرنا یحمل ما ورد من: «أنّ دین الله لا یصاب بالعقول»^۲.

Commented [LC576]: که مقصود از آن اخبار عدم جواز استبعاد به رای در احکام شرعی به وسیله عقول ناقصه ظنیه است

Commented [LC577]: شیخ انصاری روایت را تا همین میزان نقل فرمود یعنی تا ((بالعقول)) علامه مظفر هم به همین میزان نقل فرموده بود و ما در اصول مظفر عرض کردیم که ما چنین روایتی را پیدا نکردیم بلکه روایتی که هست در بحار ص ۲۰۳ و در مستدرک ص ۱۷ و ۲۶۹ قید عقول ناقصه دارد و بعد از آن هم آرای باطله و مقابیس فاسده و عرض کردیم که این قیود نباید بیفتند چون اثراتی دارد که در مباحث حجیت عقل اثراتش تقدیم محضر شد

برای این عبارت رک سید ص ۱۲۵

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۱

و أمّا نفی الثواب علی التصدّق.....

بارها عرض کردیم وقتی یک سیاق اما و فاء در وسط کلام می‌آید اگر کسی درست بنویسد جواب سوال مقدر است ، سوال مقدر را جناب اوثق بیان کرده و دیگران از اوثق گرفته اند (ص ۱۳۱) سوال این است که کسی به

^۱ (۱) لم ترد عبارة «مع أنّ ظاهرها - إلى - المعارض» في (فا) (ل) و (م).

^۲ (۲) کمال الدین: ۳۲۴ الحدیث ۹، و عنه في البحار ۲: ۳۰۳ الحدیث ۴۱، و فيه: «بالعقول الناقصة».

شیخ بگوید که شما این روایات را حمل کردید بر عدم جواز استبداد رای در احکام شرعیه به وسیله عقول ناقصه ظنیه، این جواب شما اینگونه نیست که تمام روایات و اخبار را بپوشاند مثلاً در خبرهای ذکر شده ای که در ص ۵۸ داشتیم یکی از آن ها این روایت بود: و قولهم علیهم السّلام: «لو أنّ رجلاً قام ليله، و صام نهاره، و حجّ دهره، و تصدّق بجمیع ماله، و لم يعرف ولا یأیّ ولیّ الله؛ فیکون أعماله بدلالته فیوالیه، ما کان له علی الله ثواب» حتی امام علیه السلام در تصدق جمیع اموال هم که حُسن عقلی دارد و از موارد مستقلات عقلیه است فرمودند ثوابی ندارد بعد چطور میخواهید این روایت را حمل کنید بر عقول ناقصه ظنیه و حال آن که موردی در روایت وجود دارد که امام فرمودند یک چنین کسی هم ثوابی برایش نیست با این حال که میدانیم تصدق به جمیع مال حُسن عقلی دارد و قانون ملازمه را هم اگر به آن اضافه کنیم از راه مستقلات عقلیه به حکم شرعی میرسیم، مستقلات عقلیه که از عقول ناقصه ظنیه نیستند

شیخ در اینجا میخواهد بفرماید بله برای این مطلب باید جواب خاص بدهیم که همین مطلب را صاحب اوثق با تعبیر زیبایی میفرماید که: افرده من تلک الاخبار و اجاب عنه بجواب آخر ۱ ص ۱۳۱
 رک غوامض ۱ ص ۳۰۳ اعتمادی ۱ ص ۵۲ و ۵۳

شیخ جواب میدهد که اگر قرار باشد من به این روایت جواب دهم شما هم باید به این روایت جواب دهید چطور؟ میگوید شما از کسانی بودید که گفتید عقل فطری حجتی از حجج است و حال آن که تصدق به جمیع مال که حسن عقلی دارد هم از موارد عقل فطری است در حالی که امام علیه السلام فرمودند ما کان له ثواب، خب اگر حجت باشد که شخص باید ثواب ببرد، لذا شما هم باید جواب بدهید
 لذا شیخ میگوید پس یک جوابی میدهیم که هم به درد شما بخورد و هم به درد من بخورد یعنی هم حجیت عقل فطری زیر سوال نرود و هم این روایات دچار مشکل نشود لذا شیخ به ظاهر امر میفرماید میشود ۲ جور حمل کرد

۱ - تصدق را حمل کنیم بر تصدقات غیر مقبوله
 اگر قرار باشد این تصدق مقبوله و حسن باشد اشکال به شما اخباری ها هم وارد میشود چون شما عقل فطری را حجت دانستید و چیزی که حجت است که انسان باید وقتی مطابقش عمل کرد ثواب ببرد در حالی که امام علیه السلام فرمود ما کان له ثواب لذا باید بگوییم مراد تصدق غیر مقبوله است و ثواب ندارد اینگونه هم حجیت عقل فطری سر جایش باقی است و هم ما حملی کردیم که این روایت با سخن ما معارضه نمیکند
 حال چطور این روایات را بر تصدقات غیر مقبوله حمل میکنیم؟؟ شیخ میفرماید تصدق غیر مقبوله مثل این که یک امامی تصدق بدهد به عامی برای این که او را تشویق بکند بر این مذهب فاسدی که اختیار کرده و این تصدق غیر مقبول است چون هدف این تصدق هدفی نادرست است لذا ما کان له علی الله ثواب
 ۲- مراد حبط ثواب تصدق باشد

^۱ (۵) الوسائل ۱: ۹۱، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۲.

یا اینکه بگوییم این از مواردی است که حبط ثواب تصدق میشود یعنی این تصدق لحاظ میشود ولی این که امام علیه السلام فرمودند ما کان له ثواب از مقوله احباط است به تعبیر دیگر اولی ((یعنی آن جا که گفتیم مراد تصدق غیر مقبوله است)) از جهت موجود نبودن مقتضی بود ولی در اینجا از جهت وجود مانع است که ثواب نیست بعد شیخ میفرماید این حمل هایی که ما کردیم انحصاری نیستند و از این قبیل حمل ها میتوان کرد با توجه به این عبارت هایی که شیخ آورده مشخص است که ایشان دو چیز را پذیرفته یکی اینکه تصدق از موارد مستقل عقلی است و دیگر اینکه اخباری ها مستقلات عقلی را از موارد عقل فطری میدانند اشکالی که یکی از فضلا مطرح کردند و حضرت استاد دام ظلّه العالی تلقی به قبول فرمودند: این که با توجه به عبارت خود شیخ که میفرماید تصدق غیر مقبول، مشخص میشود که تصدق حُسن ذاتی ندارد بلکه مثلا مانند کذب حُسنش اقتضایی است و میدانیم اگر قرار باشد یک چیزی حُسن عقلی باشد و از مصادیق عدل باشد باید حُسنش ذاتی باشد لذا اصلا این مورد از موارد مستقلات نیست تا از موارد عقل فطری باشد ((بر فرض اینکه اخباری ها مستقلات را از موارد عقل فطری بدانند)) لذا نیازی نیست اخباری ها در اینجا پاسخی دهند چون اشکالی بر آن ها وارد نیست ((چون شیخ فرمود این روایت هم به من اشکال وارد میکند و هم به شما))

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۶۱

و أمّا نفی الثواب علی التصّدق مع عدم کون العمل بدلالة ولیّ الله، فلو ابقى علی ظاهره دلّ علی عدم الاعتبار بالعقل الفطری الخالی عن شوائب الأوهام، مع اعترافه بأنّه حجّة من حجج الملک العلام، فلا بدّ من حمله علی التصدّقات الغير المقبولة، مثل التصدّق علی المخالفین لأجل تدبّینهم بذلک الدین الفاسد- کما هو الغالب فی تصدّق المخالف علی المخالف، کما فی تصدّقنا علی فقراء الشیعة؛ لأجل محبّتهم لأمر المؤمنین علیه السّلام و بغضهم لأعدائه-، أو علی أنّ المراد حبط ثواب التصدّق؛ من أجل عدم المعرفة لولیّ الله، أو علی غیر ذلک.^۲

نکات متن:

نسبت به ((علی غیر ذلک)) صاحب اوثق در ص ۱۳۲ بیانی دارد که میفرماید این ((او علی غیر ذلک)) را میتوانیم از متن خود مصنف به دست بیاوریم و برایش مثال پیدا کنیم یعنی همان بیان تصدق بر مخالفین را داشته باشیم فقط هدفش را عوض کنیم مثلا بگوییم تصدق کند به خاطر اینکه اینها فقیرند ولی اگر میگوییم ثوابی ندارد به این معناست که ثواب موجب جنت ندارند ولی ثوابی که باعث تخفیف عذاب است را دارند یعنی در مورد تعبیر

Commented [LC578]: ظاهر بدوی

Commented [LC579]: اخباری

Commented [LC580]: حمل تصدق

Commented [LC581]: یعنی حمل میکنیم بر غیر ظاهری که چون بر آن قرینه داریم مستقر میشود و به ظاهر تبدیل میشود یعنی این غیرظاهری که اینجا میگوییم در مقابل ظاهر بدوی است که در بالا گفتیم

Commented [LC582]: تصدق امامی بر مخالفین، عده ای گفته اند منظور در این جا تصدق مخالف بر مخالف است ما عرض میکنیم که بعید است اینگونه باشد چون در تشبیهی که درکما میآورد میگوید مخالف بر مخالف و این خیلی بعید است که بگوید تصدق مخالف بر مخالف و بعد در تشبیه هم همان مخالف بر مخالف باشند!!!!

Commented [LC583]: در مقابل جایی که چون انسان است بر او تصدق میکند یا چون ظاهرا مسلمان است بر او تصدق میکند

Commented [LC584]: عطف بر علی التصدقات الغير المقبولة

^۱ (۳) فی غیر (م) «العمل به».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

ما کان له علی الله ثواب با توجه به قید علی الله میگوییم آن ثوابی که مربوط است به کار خدایی یعنی ثوابی که جنت آفرین است را ندارند به این دلیل که معرفت ولی الله ندارند

مطلب بعد در مورد این که شیخ فرمود مراد حبط است اگر رک وسیله الوسائل ص ۳۵ ایشان فرموده این بیان شما درست نیست چون اگر یادتان باشد در ص ۵۴ و ۵۵ عرض کردیم که آقایان اخباری ها میگویند طبق روایات ما باید مسئله احباط را بپذیریم و لکن اصولی ها و عمده آقایان متکلمین میگویند احباط دچار مشکل عقلی است و قبول نمیکنند ، صاحب وسیله الوسائل میگوید اگر شما یک راه حل را احباط قرار دادید این میشود مخالفت با آن نظری که اصولی ها و متکلمین دارند لذا نمیشود حبط را پیش کشید و به همین خاطر اوثق آمد و مطلب را جور دیگری بیان کرد و گفت منظور این است که ثواب موجب جنت ندارد ولی ثواب تخفیفی دارد چون اگر ثواب تخفیفی هم نداشته باشد میشود احباط که مخالف نظر اصولی ها است

بعد خود صاحب وسیله الوسائل میگوید لعل مراده فی المقام عدم حصول الثواب راسا من جهة عدم المعرفة یعنی احباط را از معنای اصطلاحی بیاندازیم ، مشابه این بیان را صاحب تنقیح ص ۶۰ هم دارد فراجع

ما عرض میکنیم که شاید بتوانیم این عبارت را اینگونه درست کنیم که چون بحث سر این بود که اخباری ها هم اعتراف دارند به این که عقل فطری حجت است و آن ها هم باید جواب بدهند بگوییم این جواب شیخ بنابر مبنای اخباری ها است که احباط را قبول کردند

رک اعتمادی ص ۱ و ۵۲ بیاناتی مشابه اوثق دارند

مطلب بعد اینکه برخی از فضلا اشکال داشتند که این مطلب که یک امامی بیاید بر عامی به خاطر تدینش به دین فاسد تصدق کند خیلی نادر است لذا مرحوم لاری در تعلیقه ص ۶۵ میفرماید این که شیخ فرمود یک نمونه است و میشود مثال های دیگری زد مثل اتفاق ریائی البته ظاهرا ایشان توجه نفرموده که این مطلب در مورد ولایت امام علیه السلام بود و مثال هایی که زده ربطی به این مسئله ندارد

نکته بعد این که مرحوم شیخ فرمود ظاهرا ینفی حکومه العقل دقت کنید که آیا اخباری ها با آن بیاناتی که گفتیم نمیتوانند نکته ای را بگویند که باعث تقیید این مطلب شود؟

مطلب بعد اینکه شیخ فرمود فلا ینبغی الاهتمام به یعنی تعارض نقل با عقل در غایت ندرت است و صحیح نیست که این همه روایت برایش بیاید، عرض میکنیم این اشکال در جایی جا دارد که اخباری ها گفته باشند آن روایات فقط ناظر به عقل قطعی هستند و فقط عقل قطعی را زیر سوال میبرند در حالی که آن ها میگویند این روایات هر چیزی را غیر از سماع عن الصادقین علیهم السلام زیر سوال میبرند یعنی اخباری ها آن مطالب عقلی ظنی و قیاسی را هم وارد میکنند که این مطلب در تعبیر محدث بحرانی هم بود که فرمود لا سبیل الیهما الا سماع عن المعصوم علیه السلام ، صاحب اوثق هم یک عبارتی دارد در ص ۱۳۱ که فکر میکنم اشاره به همین مطلب دارد ایشان میفرماید :

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۱

. لا يخفى أنّ الدرّة يمنع من الاختصاص دون العموم، و هو واضح

قال سيد المظلومين امير المومنين اروحنا له الفداء : لِرَجُلٍ سَأَلَهُ أَنْ يَعْظُهُ لَأَ تَكُنْ مِمَّنْ يَرْجُو الْآخِرَةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ

در این بیان نورانی حضرت علیه السلام موعظه میفرماید، خوب است اینها را یاد بگیریم که اگر کسی از ما موعظه خواست سخن ایشان را بگوییم به جای این که مطلب این و آن را بگوییم چون کلام معصوم علیه السلام با غیر معصوم خیلی تفاوت دارد میفرماید از کسانی نباش که در عمل سستی میکنند و بعد فکر میکنند در آخرت مقام و جایگاهی دارند((نقل به مضمون کلام استاد دام ظلّه))

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۶۱

و ثانيا: كفايه مطابقت حكم مدرک بالعقل با آن چه كه از معصوم عليه السلام صادر شده است برای وجوب امثال

سَلَمْنَا مَدْخِلِيَّةَ تَبْلِيغِ الْحُجَّةِ^۱.....

شيخ انصاري رحمه الله تعالى عليه در ان قلتي كه در ص ۵۸ مطرح كردند فرمودند: فَإِنْ قُلْتُ: لَعَلَّ نَظْرَ هَؤُلَاءِ فِي ذَلِكَ إِلَى مَا يَسْتَفَادُ مِنَ الْأَخْبَارِ - بعد در ص ۶۰ شروع كردند به پاسخ دادن كه پاسخ اول گذشت كه دراولا فرمود: أَوَّلًا: نَمْنَعُ مَدْخِلِيَّةَ تَوْسُطِ تَبْلِيغِ الْحُجَّةِ فِي وَجُوبِ إِطَاعَةِ حُكْمِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فرمود ما اصلا قبول نميكنيم كه برای اين كه وجوب اطاعت حكم الله ثابت شود بايد حتما معصوم مبلغ و واسطه باشد حالا در ثانيا جدلي وارد بحث ميشود، شما تا آخر بحث دقت كنيد كه آيا ایشان تا آخر بحث به همين نحوه يعنى به نحوه جدلي پيش ميرود يا خير؟

این جواب بر اساس سلمنا است میفرماید فرضاً كه مدخلیت تبلیغ حجت را در وجوب اطاعت قبول كنيم، ما كه در اولا قبول نكرديم ولی حالا اگر هم قبول كنيم نظر شما اخباری ها ثابت نمیشود، ایشان در ص ۶۲ يك تعبیری دارد كه بنده از آن تعبیر استفاده كردم و برای ثانيا تیتیر درست كردم، با توجه به آن مطلب تیتیر این مطلب اینگون ميشود كه: كفايه مطابقه حكم مدرک بالعقل با آن چه كه از معصوم عليه السلام صادر شده است برای وجوب امثال لذا ميتوانيم نتيجتا از عقل قطعی در احكام استفاده كنيم

حالا بايد اين تیتیر را شرح دهم: از عبارات شيخ به دست ميآيد كه در حقيقت ایشان يك قياسي تشكيل داده اند كه صغرايش ظاهرا بايد اين باشد: مثلا وجوب عدل كه البته آقای اعتمادی در ص ۵۳ نوشته اند وجوب رد وديعه

^۱ انصاري، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (۳) لم ترد في ذلك» في (فا) - (ل) و (م).

ولی بنده به وجوب عدل تغییر دادم تا قابل مناقشه نباشد پس صغری این گونه میشود: وجوب العدل الذی استکشفناه بعقولنا حکمّ یعمّ به البلوی یعنی یک حکمی که ما با عقلمان به آن میرسیم و مورد ابتلا است که این صغری یک صغرای وجدانی است گر ملاحظه کنید میبینید که بحث عدل دائما در تمام جوامع مطرح بوده است کبری: کل حکم عام البلوی صدر عن الحجه بعلمنا الاجمالی نتیجه: وجوب عدل صدر عن الحجه

شیخ میفرماید شما ((اخباری ها)) میخواستید برسید به صدور از حجت و تبلیغ حجت ما آمدیم قیاسی تشکیل دادیم که به واسطه آن یک حکم عقلی هم از مصادیق صدور از حجت شد پس از راه دلیل عقل هم میشود به احکام شرعی رسید لذا آن بیان شما بیان ناتمامی است حالا باید این صغری و کبری را شرح دهم: شیخ در کتاب، اول کبری را شرح داده است میفرمایند هر حکمی که عام البلوی باشد و مورد ابتلا باشد یقینا از حجت صادر شده است بعلمنا الجمالی، بعلمنا الجمالی یعنی اینکه کار نداریم فعلا چه حکمی باشد ولی همین مقدار میدانیم اگر یک حکمی عام البلوی باشد یعنی اگر معصوم به وضوح دریافت که این موضوع مورد احتیاج جامعه شده، ۱۰۰٪ نسبت به آن حکم صادر میکند و امکان ندارد اخلاص به صدور بکند یک وقتی یک حکمی شذوذی است ممکن است بگوییم مثلا شاید آن جا صدور نباشد ولی اگر عام البلوی شد صد درصد حکمش از جانب حجه صادر شده است البته ما نمیدانیم حکمش چیست ولی میدانیم یقینا صادر شده و حکمی دارد، سید استاد آیت الله موسوی در چه ای دام ظلّه العالی در درس میفرمودند دلیل این علم اجمالی حقیقت معصوم علیه السلام و وظیفه معصوم علیه السلام است و بعد هم مطالبه مردم در این زمینه، به تعبیر خودشان اصلا قاعده وار است یعنی دلیل این علم اجمالی قاعده وار بودن این مطلب است شما در این مجتمع های غیر مربوط به شریعت اسلامی میبینید اگر یک فضایی پدید آمد که چیزی مورد ابتلا شد سریعاً قوه مقننه نسبت به آن حکم صادر میکند آن وقت چطور امکان دارد در فضای تشریع آن هم با معصوم ع و وظایف معصوم ع که ما شناخت از آن داریم یک حکمی عام البلوی بشود و بعد حکمش از جانب معصوم صادر نشود، بعض دیگر از آقایان مثل صاحب غوامض فرموده اند ریشه این علم اجمالی به قاعده لطف بر میگردد که اگر موضوعی عام البلوی باشد حکمش از سوی حجت صادر میشود، ظاهراً بعض دیگری در تعابیرشان دارند که حتی سیره همینطور است که اگر فحص کنید موضوع عام البلوایی نیست که معصوم علیه السلام در مورد حکمش سکوت کرده باشند

صغری هم آن مواردی است که با عقل کشف میکنیم و آن مواردی است که یک حکمی عام البلوی باشد و این صغری وجدانی است چون حکم عقل است نتیجه این میشود که وجوب عدل صدر عن الحجه، یک حکمی عقلی شد و با این قیاس شد صادر از حجت، و شما هم دنبال همین بودید و با این بیان واسطه گری و تبلیغ هم درست شد اگر بخواهم جان کلام شیخ را برای شما بگویم این است که شیخ میخواهد بگوید که این که میگوییم تبلیغ حجت این یک معنای عامی دارد که شامل احکام عقلیه قطعیه هم میشود پس چرا شما ((اخباری ها)) احکام عقلیه قطعیه

را خارج کردید؟؟ شما دنبال تبلیغ حجت بودید و حال آن که این تبلیغ حجت، معنای عامی دارد و در این معنای عامش احکام عقلیه قطعی را در بر میگیرد چون در اصول فقه هم گفتیم اگر چیزی حکم عقلی قطعی شد نباید واقعه جزئی باشد چون عقل ورود به مسئله جزئی نمیکند و باید یک حکم کلی باشد و وقتی کلی بود مورد ابتلا میشود بعد چطور میتوانیم بگوییم معصوم علیه السلام در این مسئله تبلیغی ندارد لذا با این بیان میفرماید که باز هم با حضرات اخباریین مخالفت میکنیم

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۱

و ثانيا: سلمنا مدخلةً تبلیغ الحجّة فی وجوب الإطاعة، لكنّا إذا علمنا إجمالا بأنّ حکم الواقعة الفلانیة لعموم الابتلاء بها قد صدر یقینا من الحجّة- مضافا إلى ما ورد من قوله صلّی الله علیه و آله فی خطبة حجّة الوداع!

«معاشر الناس ما من شیء یقرّبکم إلى الجنّة و یباعدکم عن النار إلّا أمرتکم به، و ما من شیء یقرّبکم إلى النار و یباعدکم عن الجنّة إلّا و قد

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۶۲

نهیتکم عنه»^۴ ثم أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ و إمّا بواسطة مقدّمه عقلیّة، نجزم من ذلك بأنّ ما استکشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة صلوات الله علیه، فیکون الإطاعة بواسطة الحجّة.^۴

[LC585] Commented: رک سید ۱ ص ۱۲۸ میفرماید شیخ این جواب را از صاحب فصول گرفته است

[LC586] Commented: کبری

[LC587] Commented: در حقیقت این مضافا را برای رفع استبعاد میآورد که ببینید این که میگوییم اگر یک جایی عموم الابتلا بود حکمش صادر شده است روایت هم دارد

[LC588] Commented: این روایت را در فوائد نایینی ۳ ص ۵۸ ببینید این روایت را در وسائل ۱۷ ص ۴۵ میتوان ببینید و شیخ این روایت را در باب تعارض ۴ ص ۹۶ آورده است ببینید به چه نکته ای آورده است

[LC589] Commented: شیء واجب به قرینه بعد

[LC590] Commented: که برخی لطف را همینگونه تفسیر میکنند که لطف آن است که مقرب به جنت و مبعد از نار بشود

[LC591] Commented: مرحوم آشتیانی در ۱ ص ۱۴۹ نکته خوبی را بیان فرموده میفرماید در برخی جاهای این کتاب میبینید که استاد ما فرموده که برخی از احکام به ما نرسیده بعد میفرماید این مطلب با این روایت تنافی ندارد لان المصدر عن الحجّة لا یستلزم بلوغ الی الناس یعنی صادر شده ولی این وسط عواملی بودند و دست های ناپاکی بودند که نگذاشته اند به مردم برسد

[LC592R591] Commented: رک تنقیح ۱ ص ۶۱

[LC593] Commented: شیء حرام به قرینه عبارت

[LC594] Commented: صغری

[LC595] Commented: غیر مستقلات علی القول به، چون گفتیم در غیر مستقلات کبرای آن عقلی است ولی صغرایش غیر عقلی است حالا مساوی است اینکه عرفی باشد یا شرعی برخی از محشّین مثل اعتمادی ۱ ص ۵۴ و غوامض ۱ ص ۳۱۱ گفته اند منظور بحث مفهوم شرط و مفهوم وصف است، شما تأمل کنید با مبانی که در مورد مفاهیم در مباحث الموجز و اصول فقه تقدیم محضر شد چرا این محشّین گفته اند منظور مفهوم وصف و شرط است

[LC596] Commented: نتیجه

^۱ (۴) لم ترد عبارة «في خطبة حجّة الوداع» في (ظا) و (م).

^۲ اگر دقت بفرمایید هم در جانب حرام و هم در جانب وجوب سیاق ما و ایا است و همچنین من زائده که از جهت مباحث ادبیاتی نشان میدهد که حتما صادر شده است

^۳ (۱) الوسائل ۱۲: ۲۷، الباب ۱۲ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ۲.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۲

إِلَّا أَنْ يَدَّعَى: ١.....

اگر یک دور برگردید به ص ۵۲ و ۵۵ عبارت مرحوم امین در آن جا اینگونه بود: قال- فی عداد ما استدلّ به علی انحصار الدلیل فی غیر الضروریّات الدینیّه فی السماع عن الصادقین علیهم السّلام، این تبلیغی که اینها((اخباری ها)) میگویند تبلیغ سماعی است و این را عباراتشان نشان میدهد، این که عقل بگوید یقینا صادر شده که اسمش سماع نیست یا مثلا عبارت مرحوم بحرانی در ص ۵۵ اینچنین بود: و لا سبیل الیها الا السماع عن المعصومین علیهم السّلام این نشان میدهد تبلیغی که این ها میگویند صرف صادر شدن نبوده بلکه تبلیغی بوده که در آن سماع و شنیدن از معصوم علیه السّلام موضوعیت دارد لذا شیخ میگوید ممکن است کسی همین اشکال را به ما وارد کند که اگر وارد کرد ما باید جواب بدهیم به همین خاطر عبارت ((الا ان يدعی)) را مینویسد چون واسطه را با آن قیاس درست کرد ولی سماع درست نشد، در آن جا که داشتیم جان کلام شیخ را میگفتم عرض کردم که شیخ در حقیقت میخواهد بگوید این تبلیغ یک معنای عامی دارد که شامل عقل قطعی هم میشود ولی عبارات اخباری ها نشان میدهد که اینگونه نیست بلکه تبلیغ منحصر در سماع است

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۲

إِلَّا أَنْ يَدَّعَى: أَنْ الْأَخْبَارَ الْمُتَقَدِّمَةَ وَأَدْلَىٰ وَجُوبَ الرَّجُوعِ إِلَى الْأَثْمَةِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ تَدَلُّ عَلَى مَدْخَلِيَّةِ تَبْلِيغِ الْحُجَّةِ ۚ وَبَيَانِهِ فِي طَرِيقِ الْحُكْمِ، وَأَنْ كُلَّ حُكْمٍ لَمْ يَعْلَمْ مِنْ طَرِيقِ السَّمَاعِ عَنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ لَوْ بِالْوَاسِطَةِ فَهُوَ غَيْرُ وَاجِبِ الْإِطَاعَةِ، وَ حِينَئِذٍ فَلَا يَجْدَىٰ مُطَابَقَةُ الْحُكْمِ الْمَدْرُكِ لَمَّا صَدَرَ عَنِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. ٢

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۲

- Commented [LC597]:** توسط اخباری ها که اصلا ادعا نیست بلکه اصلا حرف اخباری ها همین است
- Commented [LC598]:** تفسیر
- Commented [LC599]:** یعنی منظور از تبلیغ سماع است نه صرف صادر شدن
- Commented [LC600]:** زمانی که گفتیم این اخبار دلالت میکند بر مدخلیت سماع
- Commented [LC601]:** تئیری که برای ثانی آوردیم را از این عبارت شیخ گرفتم چون میگوید اگر اینگونه بشود دیگر استدلال ما فایده ندارد پس معلوم میشود استدلالش در ثانی همین مطابقت حکم مدرک با آن چه از حجت علیه السّلام صادر شده بوده است
- Commented [LC602]:** مدرک بالعقل

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

لكن قد عرفت دلالة الأخبار^١.....

شیخ به این اشکال دو پاسخ میدهد:

- ۱- اینکه در جوابی که قبلا دادیم یعنی در اولاً موجه شدید که سماع هیچگونه مدخلیتی ندارد
- ۲- اصلاً قبول میکنیم که از اخبار سماع به دست بیاید، اما این اخبار خودشان دلیل ظنی هستند و ما گفتیم اگر عقل قطعی با دلیل ظنی تنافی داشته باشد باید دلیل ظنی را تاویل کنید و اگر تاویل ممکن نبود طرحش کنید متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۶۲

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار^١ و مع تسليم ظهورها فهو أيضا من باب تعارض النقل الظنى مع العقل القطعى؛ و لذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة؛ إذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضا الله جلّ ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا، فكلّ ما دلّ على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح.^٣

نکات عبارت:

گفتیم شیخ در ثانیاً جدلی و سلمنایی وارد شد ولی ظاهراً تا پایان به این روش وفادار نیست چون در لکن قد عرفت میگوید قبلاً که گفتیم سماع مدخلیتی ندارد و این مطلب خلاف تسلّم شیخ در ثانیاً است ضمن اینکه تمام کلام اخباری ها در سماع است ولی شیخ در ص ۵۸ بحث را روی تبلیغ و واسطه گری برد و در ص ۶۰ هم به همین پاسخ داد در حالی که تبلیغی که اخباری ها میگویند تبلیغ بر اساس سماع است لذا از این جهات کلام شیخ محل دقت است

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۶۲

Commented [LC603]: بر مدخلیت سماع

Commented [LC604]: اخبار

Commented [LC605]: ظهور

Commented [LC606]: مثل مطالب ص ۵۷

Commented [LC607]: به خاطر این ظهور ایضا از باب تعارض نقل ظنی و عقل قطعی

Commented [LC608]: مهمة و مهمة و مهمة به هر سه وجه میتواند خواند

Commented [LC609]: عین عبارت ص ۶۰ است

Commented [LC610]: امر مقطوع به عقلاً

Commented [LC611]: تا بشود تاویل میکنیم اگر نشد طرح میکنیم نه این که راساً بتوان طرح کرد

^١ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^٢ (۲) راجع الصفحة ۶۰.

^٣ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

اعدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلّق بمناطات الأحكام:]

نعم.^۱.....

قبلا در ص ۵۱ در ((ان ارادوا)) دوم گفتیم که آن مطلب با این مطلب نعم در ص ۶۲ ارتباط دارد حالا باید دقت کنید که ارتباطش چیست؟
فهم صاحب اوثق از این عبارت اینگونه است:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۵

و لكن المراد من النهی عنه هو النهی عن الخوض فی المقدمات العقلیة لتحصیل القطع بالمناط، لعدم إمكان النهی بعد حصول القطع كما عرفته غیر مرّة.^۲

و صاحب قلائد در ص ۸۹ اینگونه توضیح داده است:

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۹

أقول: توضیحه: أنه لا يجوز الخوض فی المطالب العقلیة فی تحصیل مناط الحكم علی طریق اللّم، و الأخبار الآتیة محموله علی بذلك، لا العقل المستقل.^۳

برای این که این عبارات اقایان را شرح دهم چاره ای ندارم جز اینکه نکاتی را از الموجز و اصول فقه یادآوری کنم مرحوم مظفر در باب مقدمات باب حجج وقتی به بحث تصحیح جعل اماریت رسیدند، مبنای سببیت محضه را بیان کردند و در آن جا یک مطلبی داشت و آن این بود که فرمود ما قائلیم که احکام دائر مدار مصالح و مفاسد در متعلقاتشان هستند، این یک مبنایی است که بین اکثر آقایان پذیرفته شده است، به این معنا که الله تبارک و تعالی در آن سیری که میخواهد به یک حکمی بیانجامد در مرحله اول مصلحت سنجی (مفسده سنجی) میکند که اسم این مرحله را مرحله اقتضا گذاشتند بعد اگر مصلحت (مفسده) داشته باشد شوق (بغض) پیدا میکند و شوق (بغض) اگر شوق (بغض) اکید شد و مانعی هم برای آن نبود به اراده تبدیل میشود و آن وقت انشاء وجوب (حرمت) میشود و در مباحث عرض کردیم که عده ای از آقایان با این بیانات مخالفند من جمله سیدنا الاستاذ دام ظلّه العالی که ایشان میفرمایند احکام دائر مدار مصلحت و مفسده در جعل شارع هستند

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

^۳ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

پس باید مصلحت سنجی و مفسده سنجی شود که گفتیم به این مصلحت و مفسده مناط میگوییم، حالا این جا شیخ میخواهد بفرماید که اگر منظور از نهی در مورد این که از مقدمات عقلیه نمیتوانید برسید به احکام شرعیه این است که در مقدمات عقلیه برای رسیدن به مناط احکام خوض نکنید، این حرف خوبی است و به این نکته دو شاگرد شیخ که عباراتشان ذکر شد اشاره کرده اند و صاحب قلائی گفت فی تحصیل مناط الحكم علی طریق اللّم، یعنی از طریق لم برسید به این که مناط حکم چیست، یک وقت شارع مقدس مرحله انشاء را تمام کرده است و ما از مجموع بیانات به این میرسیم که مناط، فلان چیز است که به این میگویند طریق إنّ، ولی یک وقت مثل عامه می آید سبر و تقسیم میکنید و میگویید یا این است و یا آن، حالا که این نشد پس مناط این حکم فلان چیز است که این میشود طریق لم، شیخ میگوید اگر منظور این است که در مقدمات عقلیه برای تحصیل مناط به طریق لم خوض نکنید، ما قبول میکنیم و حتی بعضی از اخبار که بر این مطلب دلالت دارند را نیز بر همین معنا حمل میکنیم (یعنی اخباری که نهی از استفاده از عقل کرده اند را حمل میکنیم بر این که خوض نکنید برای رسیدن به مناط)

صاحب قلائی در تتمه عبارت میگوید لا العقل المستقل، با این تتمه میخواهد شیخ را از اخباری ها جدا کند و بگوید یک وقت فکر نکنید نتیجه این مطلبی که گفتیم ((ترک خوض)) این میشود که عقل مستقل حجیت ندارد، نخیر عقل مستقل ما را به حکم میرساند ولی اگر منظور از عدم رکون به عقل، نهی از خوض در مقدمات عقلیه برای رسیدن به مناط است، این حرف درستی است و به تصریح صاحب اوثق این نهی ۲ نکته میتواند داشته باشد:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۵

ثمّ إنّه رحمه الله قد استدلّ عليه أولاً: بكثرة وقوع الخطأ في الركون إلى العقل في استنباط مناطات الأحكام، و هو محذور عقلاً، لقبح تفويت المكلف للمصالح الواقعيّة باختياريه كما أشرنا إليه عند شرح قول المصنّف رحمه الله في أوّل التنبيه، فله وجه. و ثانياً: بالأخبار.^۱

۱- به خاطر کثرت خطا، که وجدانا در بحث مناط یابی خطا هست

۲- دلالت اخبار که اخبار میگویند به سراغ مناط یابی نروید چون نمیتوانید به مناطات احکام دست پیدا کنید متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۲

نعم، الإنصاف أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلّق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، و إنّ لم يحتمل ذلك عند المدرّك، كما يدلّ عليه

Commented [LC612]: رک مطارح ۳ ص ۲۱ و ۲۵

Commented [LC613]: مناطات

Commented [LC614]: خبر برای رکون

Commented [LC615]: کسی که به دنبال درک مناطات است

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول»^١، و «أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من

عقول

Commented [LC616] مصباح خويى ١ ص ٥٩ مطروح ٢ ص ٢٢
و وسائل ٣٠ جلدی ص ٢٠٣ حديث ٦٨ و ٧٣ مشابه این روایت هست
ولی عین این روایت نیست

فرائد الأصول، ج ١، ص: ٦٣

الناس»^٢

^١ (٣) تقدّم الحديث في الصفحة السابقة.

^٢ (١) لم نعثر على هذا المضمون في المجاميع الحديثية، نعم ورد في الوسائل ما يقرب منه، انظر الوسائل ١/١: ١٤٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩ و ٧٣.

^٣ انصاری، مرتضى بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ١٤٢١ ق.

جلسه ۵۹

قال امیر المومنین ارواحنا له الفداء: لرجل سألہ ان یعطه لاتکن فی الدنیا ممن یقول بقول الزاہدین و بعمل فیہا بعمل الراغبین

بدترین بلا این است که انسان منافق باشد

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۶۳

و أوضح من ذلک کلمه: روایه أبان بن تغلب عن الصادق علیه السلام:.....

قبل از این که بحث را ادامه دهیم در مورد بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد آدرس هایی را عرض میکنم که بسیار مهم هستند

این بحث را مرحوم مظفر در ص ۴۰۰ مطرح فرمودند، این کتاب ها را هم ملاحظه بفرمایید که خوبی این کتاب ها این است که نظریات بسیاری از اعظم در آن آمده است رک درآمدی بر فلسفه احکام اثر آقای حسن علی اکبریان چاپ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ایشان در ص ۶۷ مبنای تبعیت را بررسی کرده و در ص ۹۲ ادله عقلی و در ص ۹۹ ادله نقلی آن را مورد بررسی قرار داده است، رک ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن اثر آقای یازی، ایشان در ص ۴۹ سیر تاریخی بحث ملاکات احکام را بررسی نموده و در ص ۹۲ نظریه علمایی مانند حضرت امام و شهید مطهری و شهید صدر و صاحب اصول العامه فی الفقه المقارن که آقای محمد تقی حکیم هستند و علامه طباطبایی قدس الله تعالی اسرارهم را مورد بررسی قرار داده است و در ص ۱۷۳ بحث تبعیت را مطرح میکند

رک فقه و عقل آقای علیدوست دام ظلّه ص ۱۰۱ و ۱۲۱ که ایشان وارد این بحث میشوند که آیا عقل میتواند ملاکات احکام را درک کند یا نه؟! البته عرض کردیم که ایشان نظرشان این است که به عقل کم لطفی شده است و میگوید علما باید آن را زنده کنند چون در بسیاری از مسائل فقه به درد ما میخورد که آدرس های این مباحثشان را از فقه و مصلحت در اصول فقه (علامه مظفر) داده بودیم

رک فوائد الاصول نایینی ص ۵۷ و ۵۸ و ۵۹

رک جایگاه عقل در استنباط احکام، سعید قماشی ص ۱۷۷

رک جایگاه عقل در استفاده از احکام دکتر حسین صابری

اما درس امروز:

و أوضح من ذلک کلمه:.....

شیخ در ص ۶۲ وارد نعم شدند در نعم فرمودند که انصاف این است که اگر بخواهیم به عقل در به دست آوردن مناطات احکام اعتماد کنیم و بعد از آن به وسیله این مناطات بخواهیم احکام را به دست آوریم قابل قبول نیست

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

و ما این رکون و اعتماد به عقل را نمیتوانیم قبول کنیم چون اولاً موجب وقوع در خطا در بسیاری از موارد میشود و ثانیاً اینکه روایات، ما را از این کار نهی کرده اند، تا به الان ایشان به دو روایت پرداخت یکی روایت آنّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه که این روایت را حمل کردند بر اینکه یعنی مناط یابی نکنید و دیگری روایت لا شیء ابعد عن دین الله من عقول الناس بود که فرمودند آن هم یعنی عقل نباید وارد مناطات شود البته همانطور که مستحضرید این دو روایت به آن قدر ها هم ظهورشان در این که که بگوییم میخواهند بگویند به وسیله عقل مناط شناسی نکن واضح نیست لذا شیخ انصاری عبارت اوضح من ذلک را میآورد که روایتی بیاورد که در این معنا ((یعنی عدم رکون به عقلی که وارد مناط شناسی میشود)) وضوح داشته باشد حالا ببینیم میتواند واضح تر بودن را ثابت کند یا خیر؟ ایشان روایت ابان بن تغلب را وارد میکند، در مورد شخصیت جناب ابان رک اوثق ۱ ص ۱۳۸ که ایشان از خلاصه علامه حلی نقل فرموده است

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۸

۷۸. فی الخلاصة: «بالتاء المنقوطة فوقها نقطتين المفتوحة، و الغین المعجمة الساكنة- إلى أن قال:- و قال له الباقر علیه السلام: «اجلس فی مسجد المدينة و أفت الناس، فإنّی أحبّ أن یری فی شیعتی مثلك». و مات فی حیاة أبی عبد الله علیه السلام، فقال الصادق علیه السلام لما أتاه نعیه: «أما و الله لقد أوجع قلبی موت أبان» انتهى.^۱

البته تا نجاشی باشد از خلاصه علامه نقل کردن جا ندارد لذا شما نجاشی را هم ملاحظه بفرمایید

رک نجاشی موسسه نشر اسلامی ص ۱۰

أبان بن تغلب بن رباح

أبوسعید البکری الجریری مولی بنی جریر بن عبادة بن ضُبَیعة بن قیس بن ثعلبة بن عکابه بن صعّب بن علی بن بکر بن وائل، عظیم المنزلة فی أصحابنا، لقی علی بن الحسین و أباً جعفر و أباعبدالله علیهم السلام، روی عنهم، و كانت له عندهم منزلة و قدم. و ذكره البلاذری قال: روی أبان عن عطیة العوفی. و قال له أبو جعفر علیه السلام: «اجلس فی مسجد المدينة و أفت الناس، فإنّی أحبّ أن یری فی شیعتی مثلك». و قال أبو عبدالله علیه السلام لما أتاه نعیه: «أما والله لقد أوجع قلبی موت أبان». و كان قارئاً من وجوه القراء، فقیها، لغویا، سمع من العرب و حکى عنهم. و قال أبو عمر و الکشی فی کتاب الرجال: روی أبان عن علی بن الحسین علیه السلام. و ذكره أبوزرعة الرازی

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

فی کتابه «ذکر من روی عن جعفر بن محمد علیه السلام من التابعین و من قاربهم» فقال: أبان بن تغلب و روی عن أنس بن مالک

و ذکر أبو بکر محمد بن عبدالله بن إبراهیم الشافعی مارواه أبان عن الرجال فقال: وروی عن الأعمش و عن محمد بن المنکدر و عن سماک بن حرب و عن إبراهیم النخعی.

و کان أبان رحمه الله مقدّمه فی کل فن من العلم فی القرآن و الفقه و الحديث و الأدب و اللغه و النحو، وله کتب: منها تفسیر غریب القرآن و کتاب الفضائل.

ص ۱۳ میفرماید: مات أبان فی حياه ابی عبدالله علیه السلام سنه احدى و اربعین و مائه

چنین شخصیتی موضوع این روایت است که امام صادق علیه السلام بعد از موت ایشان میفرماید قد وجع قلبی موت أبان

مرحوم خویی در مصباح ص ۶۵ فرمودند روایت أبان ضعیف السند است و نمیشود به آن اعتماد کرد، مرحوم مظفر در ص ۵۲۹ این روایت را صحیح السند اعلام کردند، صاحب بحر در ص ۱۵۰ مینویسد: مضمون الروایه و إن کانت معاضده بما تواتر فی باب العمل بالقیاس، إلّا أنّ سندها ضعیف، اما برخی دیگر سند روایت را تصحیح کرده اند

این روایت خیلی روایت پربحثی است که در اصول مظفر هم خیلی وقت مارا گرفت، حالا روایت را میخوانم:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۳

و أوضح من ذلک کله: **روایه أبان** بن تغلب عن الصادق علیه السلام:

«قال: قلت: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، کم فیها من الدیة؟

قال: عشر من الإبل. قال: قلت: قطع إصبعین؟ قال: عشرون. قلت:

قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت:

سبحان الله! یقطع ثلاثاً فیکون علیه ثلاثون، و یقطع أربعاً فیکون علیه عشرون؟! کان یبلغنا هذا و نحن بالعراق، فقلنا: إن الذی جاء به شیطان! قال علیه السلام: مهلاً یا أبان، هذا حکم رسول الله صلی الله علیه

[LC617] Commented: روایت را در مطراح ۳ص ۲۵ و ۲۶ ببینید

[LC618] Commented: أبان غیر منصرف نیست

[LC619] Commented: در اصول فقه هم عرض کردیم که عده ای این روایت را خلاف عقل قطعی میدانند مثل صاحب فقه گویا در ص ۱۲۲ که این روایت را از جعلیات شیعه اعلام میکند و بعد هم مرتب این روایت را چماق میکند که روایت ها از این دسته اند لذا فقط قرآن، ایشان نظرش این است که مطلب روایت از باب تناسب در ریاضیات است که یک مطلب قطعی است که البته این که تناسب در ریاضیات از قطعیات است درست است ولی اینکه این روایت از مقوله تناسب است را قبول نداریم

[LC620] Commented: سبحان الله تعجب است یعنی منزه است که خدا چنین حکمی داشته باشد

[LC621] Commented: غیر منصرف بودنش به این بستگی دارد که از شیط باشد یا از شطن

[LC622] Commented: برخی گفته اند این که میگوید این سخن شیطان است نشان میدهد که قطع داشته است، این را میگویند که وارد عقل ظنی نشود و به درد اینجا بخورد، اما اگر قطع داشته خب قطع هم که حجیت ذاتیه دارد پس چرا امام علیه السلام او را منمیت میکنند پس نشان میدهد او با عقل ظنی قیاسی به این مطلب رسیده است اگر چنین است پس چطور شیخ میفرماید که این روایت از روایات دیگر وضوح بیشتری در مقصود دارد، اصلاً کجای این روایت در مورد مناط صحبت میکند؟؟ شیخ بعد از اینکه روایت را نقل کرد به همین مطلب خواهد پرداخت

محقق خویی در مصباح ص ۶۵ میگوید: انه لا دلاله لها علی کونه قاطعاً نعم یظهر منها انه مطمئننا بها اما میدانید حجیت اطمینان را هم همه قبول دارند و ما سراغ نداریم کسی را که زیر سوال برده باشد حتی سید استاذ آقای مددی دام ظلّه هم که بیان دیگری نسبت به اطمینان دارند در آخر قبول میکنند که باید به اطمینان عمل کرد صاحب منتقی در ص ۳۲ وقتی اطمینان را بحث میکند میگوید حجیتش را همه آقایان قبول دارند در مورد ان الذی جاء به الشیطان اوفق مطالب خوبی دارد در ص ۱۳۷ فلاحظ

[LC623] Commented: این زنگ خطر است یعنی مثل ابانی که ان تعبیر در موردش است هم ممکن است اشتباه کند آن وقت چطور میشود اینقدر به عقل بها داد و آن را دخیل کرد

Commented [LC624]: توازن

Commented [LC625]: نشان میدهد ابان از راه عقل ظنی قیاسی پیش رفته است

و آله، إنَّ المرأةَ تعادل الرجل إلى ثلث الديّة، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان، إنَّك أخذتني بالقياس، و السنّة إذا قيسست محقّ الدين»^۳.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۳

و هی و إن كانت ظاهرة فی توبیخ أبان علی ردّ الروایة الظنّیة.....

شیخ ادعا کرد که این روایت ابان از روایات پیشین در این معنا که با عقلتان سراغ مناطات نروید اوضح است ،حالا کجای این روایت داشت که سراغ مناطات نروید ؟؟؟لذا این عبارت ((وهی)) را مینویسد و در حقیقت این عبارت جواب سوال مقدری است که کجای روایت فرموده سراغ مناط نروید؟؟

میفرماید ظاهر این روایت توبیخ امام علیه السلام است یا نسبت به اینکه به چه اجازه ای روایت ظنیه را به صرف اینکه با عقلت سازگار نیست پس میزنی چون ابان با سند که مشکل نداشته با دلالت مشکل داشته ،و یا توبیخ نسبت به این است که در مقابل معصوم علیه السلام باید اطاعت کند نه این که بگوید سبحان الله به این معنا که چنین حکمی از خداوند متعال برنمیاید

ظاهرش این هاست ولی باطنش توبیخ نسبت به این است که رفتی سراغ مناط یابی و مناط را این قرار دادی که برای هر انگشت ده شتر است پس برای ۴ انگشت باید ۴۰ شتر باشد در حقیقت امام علیه السلام مذمت میفرماید کشف مناط را لذا شیخ با این بیان میفرماید که این روایت اوضح است از روایات قبل در اینکه با عقل نباید سراغ مناط یابی رفت

متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۳

و هی و إن كانت ظاهرة فی توبیخ أبان علی ردّ الروایة الظنّیة- التي سمعها فی العراق- بمجرّد استقلال عقله بخلافه، أو علی تعجّبه ممّا حکم به الإمام علیه السّلام؛ من جهة مخالفته لمقتضى القیاس^۵، إلّا أنّ

^۱ (۲) کذا فی المصادر الحديثية، و فی النسخ: «بلغ الثلث رجع».

^۲ (۳) الوسائل ۱۹: ۲۶۸، الباب ۴۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحديث الأول.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۵ (۴) فی (ظ) و (م) بدل «لمقتضى القیاس»: «للقیاس».

مرجع الكلّ إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.^١

^١ انصاري، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.

جلسه ۶۰

قال سيد المظلومين اميرالمومنين ارواحنا له الفداء لرجل ساله ان يعظه لا تكن ممن ينهي و لا ينتهي و ياامر بما لا ياتي از كسانی نباش كه ديگران را نهي ميكند ولي در خودش موجود نيست و امر ميكند به چيزی كه خودش به آن عامل نيست فقط يادگرفته آمر و ناهي باشد ولي كار به عمل كه ميرسد خودش عامل نيست

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۶۴

و قد أشرنا هنا و في أول المسألة.....

نسبت به ص ۶۱ اما نفی الثواب علی التصدق.....كه روايتش در ص ۵۸ آمد عرض ميكنيم كه آقاياں كنگره در حاشيه ۵، از وسائل ۲۰ جلدی آدرس داده اند به جلد ۱ ص ۹۱ كه عنوان باب اين است :باب عدم جواز القضاء و نحوها فی نفس الاحكام الشرعيه ،يكی از فضلا مطلبی را فرمودند و آن اينكه اين روايت در وسائل ۳۰ جلدی جلد ۲۷ ص ۶۵ حديث ۱۱ هم آمده و عنوان اين باب اين است:وجوب الرجوع فی جميع الاحكام الى المعصومين عليهم السلام لذا بايد اين آدرس را ميدادند كه به مطلبی كه شيخ فرمود هم مربوط باشد و مطلب ديگری هم كه اين طلبه فاضل آفرمودند اين است كه آدرس هایی را برای بنده از اعاضمی فرستادند در مورد بيانات شيخ در ص ۶۱ ((اما نفی الثواب...))كه اين روايت وارد است برای بيان عدم حجية رای و قياس و لبیان شرطيه الولايه فی قبول الاعمال رك المحكم آسید سعيد حكيم دام ظله ص ۹۷ و ۹۸ و همچنين سيد علی((تعليقه معالم))ص ۴۰۹ ميفرمايد

تعليقة على معالم الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۴۰۹

و فيه: أنّ الرواية بمقتضى ظاهر السياق الواردة في مقام ردع المخالفين الموالين للجبّات والطاغوت المتبعين لهما في أعمالهم باعتبار كون جميع أعمالهم بدلالتهما إليه^۴

همچنين رك ارشاد العقول آقاي سبحانی ص ۹۳

نسبت به عبارت فلا بد من حمله علی التصدقات الغير المقبوله مثل التصدق علی المخالفين در ص ۶۱ ما عرض كرديم كه بنا به ظاهر عبارت و آن ((كما)) كه بعدش آمده منظور تصدق امامی بر مخالف است ؛منتهی درست

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ (۱) انظر الصفحة ۵۱.

^۳ آقاي خانجانی

^۴ موسوی قزوینی، علی، تعليقة على معالم الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

است که ظهور عبارت اینگونه است ولی با توجه به اینکه اصل روایت همانطور که سید علی در تعلیقه فرمود در مورد کسانی است که از جبت و طاغوت پیروی کردند، لذا اگر شیخ این مطالب را لحاظ کرده باشد چاره ای نداریم جز اینکه بگوییم منظور از تصدق علی المخالفین همان تصدق مخالف بر مخالف است گرچه واقعا خلاف ظهور عبارت است

نسبت به عبارتِ لکن قد عرفت عدم دلالة الاخبار... در ص ۶۲ رک اوثق ص ۱۳۲، بنده عبارت تنقیح را عرض میکنم شما عربی آن را ملاحظه بفرمایید ص ۶۲: ایشان میفرماید این جواب شیخ جواب تمامی نیست و تعارضی شکل نمیگیرد، اگر یادتان باشد در اصول مظفر بار ها عرض میکردیم که عقل زمانی حکم دارد که تمام اطراف قضیه برایش روشن باشد اگر یک مقداری تاریکی ببیند خودش را کنار میکشد و میگوید حکمی ندارم ((عقل موجود عاقلی است)) لذا باید وضوح کامل باشد آن وقت نوع به درک نوعی درک کند و حکم دهد، آیت الله العظمی آقای سید سعید حکیم دام ظلّه فرموده اند که جناب شیخ شما فرمودید مع تسلیم ظهورها ((اخبار)) اگر این ظهور موجود باشد و عقل چنین ظهوری را ببیند دیگر حکمی نمیدهد

التنقیح : ج ۱؛ ص ۶۲

لکن إدراك العقل للحکم إنما يقتضی القطع بلزوم امثاله إذا لم یحتمل دخل تبلیغ الحجّة فی ذلک، و إلا کان الحکم إنشائیا لا فعلیا، فلا یجب امثاله. فالنصوص المذكورة واردة علی حکم العقل رافعة لموضوعه، لا معارضة له.^۱

اما درس امروز :

فرائد الأصول : ج ۱؛ ص ۶۴

و قد أشرنا هنا و فی أوّل المسألة^۲.....

شیخ میفرماید ما در اینجا ((در عبارت ص ۶۲ نعم الانصاف...)) و در اول مساله ((یعنی در ان ارادوا دوم ص ۵۱)) اشاره کردیم به عدم جواز خوض در مطالب عقلیه، و ص ۵۱ را هم عطف میکند به ص ۶۲، اول میگوید اشاره کردیم به عدم جواز خوض در مطالب عقلیه و با واو عطف تفسیرش میکند که منظور از عدم جواز خوض این است که به دنبال مناط یایی نروید، نکته اینجاست که میفرماید این مطلب را در اول مساله هم گفته ام!!! که نباید از راه مناط به حکم شرعی رسید، این که چطور گفته را در نسبت بین ص ۵۱ و ص ۶۴ باید دنبالش باشیم که بعدا راجع به آن صحبت خواهیم کرد

^۱ طباطبایی حکیم، محمدسعید، التنقیح - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۳۱ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

بعد میفرماید دلیل این که انسان نباید خوض کند در این مطالب این است که اگر انس گرفت با مطالب عقلی دیگر روایات را قلع و قمع میکند و دیگر از روایات برایش ظن حاصل نخواهد شد و به راحتی آن ها را طرح میکند و به همین دلیل هم روایات، ما را از خوض در مطالب عقلیه نهی کرده اند
متن:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۴

و قد أشرنا هنا و في أول المسألة^۱ إلى: عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية، في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه إليه على طريق اللّم؛ لأنّ انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ لطرح الأمارات النقلية الظنية؛ لعدم حصول الظنّ له منها بالحكم.^۲

نکات عبارت:

اگر رک بحر ۱ ص ۱۵۲ فرموده این عبارت که استادم نوشت: لعدم حصول الظن له منها بالحكم طبق مبنایی خوب است که قائل میشود ظنون از راه ظن شخصی حجت هستند، اگر یادتان باشد در اصول مظفر در چهارمین مقدمه از مقدمات مقصد ثالث گفتیم که ظن تقسیم میشود به ظن نوعی و شخصی، مرحوم مظفر فرمود ملاک در حجیت امارات ظن نوعی است و نوع را هم تعریف کرد به غالب الناس، بعد نوشت لذا اگر کسی بگوید از این روایت برای من ظن حاصل نمیشود در حالی که برای غالب الناس ظن حاصل میشود حق ندارد عمل کند و ماذون در ترک نیست و باید خودش را مطابق با نوع کرده و عمل کند چون ملاک نوع است نه ظن شخصی، حالا در این عبارت شیخ که میفرماید لعدم حصول الظن له منظور ظن شخصی است لذا این آقای مانوس با عقلیات حق ندارد عمل نکند حتی اگر برایش ظن حاصل نمیشود چون ملاک، نوع است بلکه اگر ملاک شخص بود میتوانست عمل نکند و مطلب شیخ هم وجیه بود، البته ظن شخصی نکات بسیار مهم و دقیقی دارد که در اصول مظفر متذکر شده ام و وارد نمیشوم

برمیگردیم به سوالی که در جلسات قبل مطرح کردیم و آن اینکه عبارت نعم الانصاف در ص ۶۲ با ان ارادوا دوم ص ۵۱ چه ارتباطی دارند و چگونه باید اینها را با هم جمع کرد چون دیدید شیخ در ص ۶۴ فرمود من در اینجا و اول مساله اشاره کرده ام به خوض در عقلیات به معنای مناط یابی و این دو صفحه را به هم عطف کرد و چسباند، آیا شیخ میخواهد بگوید من آن مطلب ص ۵۱ را قبول کردم یعنی اگر منظور اخباری ها عدم خوض در مطالب عقلیه به معنای خوض در مناطات است حرف درستی است و با الانصاف ص ۶۱ میخواهد این را بگوید؟؟؟؟ نکته بعد این که در بیان شیخ نباید مناط به معنای مصلحت و مفسده نوعیه باشد چون که شیخ که بحث ملازمه عقلیه و حسن

Commented [LC627]: بحر ۱ ص ۱۵۱ میفرماید قد يناقش فيما افاده بعدم الاشارة بهذا المطلب في اول المساله و الامر في ذلك سهل، میفرماید به استادم اشکال گرفته اند که شما که این مطلب را در اول مساله نفرمودید بعد خود اشتیانی از استادش دفاع میکند و میفرماید البته امر آسانی است و اشکال وارد نیست ((حالا این که چطور آسان است را عرض خواهیم کرد)) و بعد میفرماید این که استادم فرمود که اگر انس بگیری با مطالب عقلیه با روایات درست برخورد نخواهید کرد در غایت وضوح است و میفرماید شاهدش هم این است که برخی از کسانی که پیش حکما و فلاسفه درس خواندند وقتی رسیدند به مساله نماز احتیاط همه روایاتی که میفرمودند در نماز احتیاط باید حمد خوانده شود را کنار گذاشتند و گفتند که نخبیر باید تسبیحات خوانده شود به این دلیل که باید بدل با مدبل منه مطابقت کند، شما نماز احتیاط را برای شك بین ۳ و ۴ میخوانی پس باید در آن تسبیحات بخوانی بعد از این هم میفرماید که من از این طایفه بدتر و فجیع تر از این فتاوی هم سراغ دارم
که **عده ای** از فلسفه خوان ها چه بلایی که بر سر روایات نیاوردند
رک مصباح محقق خوبی ص ۱۶۵ با این بیان شیخ موافق است

Commented [LC628]: مطالب عقلیه

Commented [LC629]: طریق لم را دیروز تقدیم محضر کردم ،خود شیخ در ۲ ص ۱۵۶ راجع به طریق ان صحبت خواهد کرد ،طریق ان و لم را در منطق مظفر ملاحظه فرمودید در ص ۳۶۲ ((با تعلیق فیاضی چاپ قدیم)) اگر بخواهیم يك بحث ساده ای ارائه بدهیم در حد این که عبارت شیخ حل بشود و با آن دقایق منطقی کار نداشته باشیم عرض میکنیم که لم یعنی از معلول به علت رسیدن و چون مناط برای حکم حالت علیت دارد لذا شیخ تعبیر به لم کرده است چون نسبت مناط با حکم مثل نسبت علت به معلول است

Commented [LC630]: سوالي که مطرح است این است که وقتی شیخ میگوید وثوق معنایش چیست؟
چون مستحضرید که عده آقایان فعلی وقتی وثوق را به کار میبرند منظورشان اطمینان است، آیا منظور شیخ هم از وثوق همین اطمینان است؟ پس چرا يك جاهایی هم وثوق به کار میرود و هم اطمینان؟ آیا عطف تفسیر است؟؟ یا نه شیخ وثوق را يك معنای اعمی میگیرد که شامل ظن ۸۰٪ هم میشود ولو اطمینان ۹۹٪ هم نباشد

Commented [LC631]: آیا این ظن قرینه برای تفسیر وثوق نیست؟؟

Commented [LC632]: شخص مانوس

Commented [LC633]: امارات نقلیه ظنیه

^۱ (۱) انظر الصفحة ۵۱.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

و قبح عقلی را قبول دارد و دیدید شاگردش صاحب قلاند گفت که منظور استادم عقل مستقل نیست، حالا این دو صفحه را چگونه باید جمع کنیم که مشکلی پیش نیاید؟؟

ظاهراً جواب این است که عبارت ص ۵۱ یک عبارت اعمی است و در آن جا فرمود اگر منظور اخباری ها این است که نباید از راه مقدمات عقلیه برسیم به احکام شرعیه کذا و کذا ((حالا ما با این محمول کار نداریم)) مهم این است که در ص ۵۱ اینکه از مقدمات عقلیه برسیم به حکم شرعی معنای اعمی دارد و اعم از این است که اول کشف مناط بکند و بعد به حکم برسد ((مثلاً از راه سبر و تقسیم)) و اعم از این است که از غیر این راه باشد مثل همان مثالی که بحر زد یعنی مثال نماز احتیاط که با یک مطلبی که مثلاً بدل با مبدل منه باید مطابق باشد رسید به این که در نماز احتیاط تسبیحات باید گفته شود که مرحوم مظفر از اینها تعبیر میکرد به اجتهاد به رای مرسل در برابر سبر و تقسیم، و شاهد بر این اعم بودن هم این است که شیخ در ص ۶۴ میفرماید ما این را در اول مساله هم گفتیم، خب از راه اطلاق و اعمیت گفته است لذا بحر فرمود که الامر فیه سهل چون اطلاق و عموم را که از ما نگرفته اند، بعد شیخ در ص ۶۲ میخواهد بگوید که چه میزان با اخباری ها موافق است و با نعم شروع میکند که گفته ایم جواب سوال مقدر است و آن سوال این است که جناب شیخ شما که بیانات اخباری ها را رد کردید یعنی در هیچ صورتی با عدم اعتماد و رکون به مقدمات عقلیه موافق نیستید؟؟؟ و شیخ جواب میدهد که بله انصاف این است که در یک جا موافقیم و آن هم جایی است که بخواهید مناط یابی کنید مثلاً با سبر و تقسیم که نتیجه اش میشود قیاسات و استحساناتی که عامه دارند، خب گفتیم که منظور شیخ از عدم مناط یابی، عقل مستقل و حسن و قبح عقلی نیست چون خود شیخ اینها را قبول دارد و شاگردش هم فرمود، لذا اینجا هم مناط منصرف است از مصلحت و مفسده نوعیه و شیخ اینها را نمیخواهد بگوید و شاهدش هم کلمه خوض است که بار معنایی خاص خودش را دارد چون در مصلحت و مفسده نوعیه خوضی وجود ندارد بلکه خوض در سبر و تقسیم و امثال اینهاست

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۶۴

أترك الخوض في المطالب العقلية فيما يتعلق بأصول الدين:

و أوجب من ذلك.....

خب این عبارات را فقط از رویش میخوانم

متن:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۶۴

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

و أوجب من ذلك: ترك الخوض في المطالب العقليّة النظرية لإدراك ما يتعلّق بأصول الدين؛ فإنّه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد، و قد اشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء و القدر، و عند نهى بعض أصحابهم صلوات الله عليهم عن المجادله في المسائل الكلامية.^١

[LC634] Commented: ترك خوض در عقليات براي استنباط احكام شرعيه فرعيه

[LC635] Commented: درستش این است که بگویم لادرک بعض ما يتعلّق چون خود شیخ در ص ۵۷ نوشت حتی میتوان با عقل منتهی به بدیهه هم علم به وجود صانع پیدا کرد و این همان توحید است که از مباحث اصول دین است خصوصا که در برخی از مباحث اصول دین غیر از عقل کارایی ندارد

[LC636] Commented: شیخ انصاري مباحث اصول دین را خیلی مفصل و خوب در ۱ ص ۵۵۵ به بعد بحث فرموده

[LC637] Commented: خوض

[LC638] Commented: چون باعث کفر اعتقادي میشود

[LC639] Commented: ترك الخوض

[LC640] Commented: قبلا هم عرض کرده ام که آخوند در کفایه در مبحث طلب و اراده میگوید الشّقی شقی فی بطن امّه و السّعيد سعيد فی بطن امّه بعد هم به فارسي مینویسد قلم اینجا رسید سر بشکست یعنی یک بیان جبری ارائه میدهد بعد شاگردش آقای بروجردی در نهایه الوصول میگوید کتش استخدام وارد این بحر عمیق نمیشد چون در این مطالب خوب کار نکرده بود البته آخوند بعدا از این نظرش برگشته اما حالا ببینید حضرت امیر علیه السلام در مورد قضا و قدر چه میفرماید که واقعا این روایات کشنده است رک بحار ص ۱۱۰ ح ۳۵ کسی از ایشان در مورد قضا و قدر میپرسد ایشان علیه السلام در جواب میفرماید اینها کار شما نیست دوباره میپرسد میفرماید طریق مظلمی است که شما نباید در این طریق ها سلوک کنید دوباره میپرسد میفرماید اینها سر الله است باید به اینها دقت کنیم و به راحتی از کنار این روایات نگذریم رک بحار ص ۳ ص ۲۵۷ و ۲ ص ۱۲۵ حدیث ۲

^١ (٢) انظر التوحيد: للشيخ الصدوق: ٣٦٥، الباب ٧٠ (باب القضاء، و القدر و الفتنة)، الحديث ٣ و الصفحة: ٤٨٤، الباب ٧٧ (باب النبي عن الكلام و الجدل و المراء، في الله عزّ و جلّ)، و انظر البحار ٥: ١١٠، الحديث ٣٥ و ٣: ٢٥٧، باب النبي عن التفكّر في ذات الله و الخوض في مسائل التوحيد.

^٢ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء : لرجل سالة ان يعظه لا تكن ممن يحب الصالحين و لا يعمل عملهم و يبغض المذنبين و هو احدهم

این بیان حضرت علیه السلام نشان میدهد که صرف این که انسان بگوید یک چیزی را دوست دارم کار تمام نمیشود، حضرت علیه السلام فرمودند از این دسته نباش که بگویی من آدم های صالح را دوست دارم ولی وقتی اعمال خود را ببینند هیچ تشابهی ندارد، این میزان حب فایده ای ندارد، از آن طرف هم بگوید نسبت به مذنبین بغض دارد ولی وقتی انسان عملش را میبیند عمل خودش مذنبانه است، این ها نشان میدهد که این حب و بغض هم ظاهرا برای این طور افراد یک لقلقه زبان است و گرنه اگر قرار باشد حب و بغض ملاک باشد روی عمل تاثیر گذار است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۴

لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار:.....

قبل از اینکه این تنمه را عرض کنم یک از فضلا فرمودند((سید حسینی)) که باء تبعیضیه در کلام عرب داریم و حق با ایشان است منتهی همانطوری که خود ایشان دام ظله فرمودند در آن عبارت شیخ((...لإدراك ما يتعلق باصول الدين.....))بعید است که شیخ این باء را تبعیضیه گرفته باشد

تا اینجا نتیجه این شد که شیخ رضوان الله تعالی علیه فرمود ما با اخباری ها در یک جا موافقیم و آن جایی است که بخواهیم از مقدمات عقلیه استفاده کنیم و کشف مناطات کنیم ((مناطق به معنای غیر مصلحت و مفسده نوعی)) و از آن مناط بخواهیم احکام شرعیه را به دست آوریم به این دلیل که هم بالوجدان کثرت خطا در این راه است و هم روایات نهی کرده اند، و همانطوری که اوثق در ص ۱۳۵ تصریح کرده است اثر این نهی در آن جا ظاهر میشود که شخص از این راه کشف مناط به قطع برسد ولی قطعش مطابق واقع نباشد که دیگر در این صورت معذور نیست که شیخ به این مطلب در ص ۵۱ و ص ۵۲ اشاره نمود

درس امروز:

لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار:.....

^۱ (۳) في (ت) و (ه) : «و لكن».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ (۳) في (ت) و (ه) : «و لكن».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

شیخ انصاری فرمود برای ادراک مسائل اعتقادی نباید خوض در مطالب عقلیه نظریه شود بعد فرمودند دو دسته روایات به این مطلب اشاره دارند، یک دسته روایاتی که از خوض در مساله قضا و قدر نهی میکنند و دسته دیگر که بعضی اصحاب را از مجادله در مسائل کلامی نهی میکنند، حالا ایشان میخواهد در این عبارت ((لکن...)) نسبت به دسته دوم از حرفش برگردد و بفرماید که میتوان گفت این دسته دوم اشاره ای به ترک خوض در مطالب اعتقادی ندارند به این صورت که این که حضرت علیه السلام بعضی اصحاب را از مجادله در مسائل کلامی نهی کردند به این خاطر نیست که بخواهند نهی کنند از خوض در مطالب کلامی بلکه به این خاطر است که آن شخص قابلیت نداشته است و مهارت در مجادله ندارد که این مطلب از روایت بحار ۲ ص ۱۲۵ ح ۲ به خوبی به دست میآید که امام علیه السلام میفرمایند که اگر مجادله کنی دو دسته را به خطر خواهی انداخت یکی آن دسته از شیعیان که در دین ضعیفند که اگر تو اشتباه کنی ضعیف تر میشوند و حتی شاید دست از امامی بودن بردارند و دسته دیگر کسانی هستند که امامیه را به تمسخر میگیرند و علیه امامیه حجت درست میکنند، پس امام علیه السلام میفرماید کسانی که توانایی ندارند نباید وارد این مسائل بشوند اما امثال هشام که توانایی دارند را امر میکنند که در این مناظرات شرکت کنند

بحار الأنوار (ط - بیروت) ؛ ج ۲؛ ص ۱۲۵

.....قِيلَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَا الْجِدَالُ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ وَ أَلْتِي لَيْسَتْ بِأَحْسَنَ قَالَ أَمَّا الْجِدَالُ بِغَيْرِ أَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ أَنْ تُجَادِلَ مُبْطِلًا فَيُورِدَ عَلَيْكَ بَاطِلًا فَلَا تَرُدَّهُ بِحُجَّةٍ قَدْ نَصَبَهَا اللَّهُ تَعَالَى وَ لَكِنْ تَجَحَّدُ قَوْلَهُ أَوْ تَجَحَّدُ حَقًّا يَرِيدُ ذَلِكَ الْمُبْطِلُ أَنْ يُعَيِّنَ بِهِ بَاطِلُهُ فَتَجَحَّدَ ذَلِكَ الْحَقَّ مَخَافَةً أَنْ يَكُونَ لَهُ عَلَيْكَ فِيهِ حُجَّةٌ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي كَيْفَ الْمَخْلَصُ مِنْهُ فَذَلِكَ حَرَامٌ عَلَى شِيعَتِنَا أَنْ يَصِيرُوا فِتْنَةً عَلَى ضَعْفَاءِ إخوانِهِمْ وَ عَلَى الْمُبْطِلِينَ

بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲، ص: ۱۲۶

أَمَّا الْمُبْطِلُونَ فَيَجْعَلُونَ ضَعْفَ الضَّعِيفِ مِنْكُمْ إِذَا تَعَاطَى مُجَادَلَتَهُ وَ ضَعْفَ فِي يَدِهِ حُجَّةٌ لَهُ عَلَى بَاطِلِهِ وَ أَمَّا الضَّعْفَاءُ مِنْكُمْ فَتَغْمُّ قُلُوبُهُمْ لِمَا يَرَوْنَ مِنْ ضَعْفِ الْمُحِقِّ فِي يَدِ الْمُبْطِلِ!.....

متن:

^۱ مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۴

لكنّ الظاهر من بعض تلك الأخبار: أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهى في المجادلة، فيصير مفحماً عند المخالفين، و يوجب ذلك وهن المطالب الحقّ في نظر أهل الخلاف.^۳

قبل از این که برسیم به تنبیه ثالث نکاتی را تقدیم محضر میکنم

نکات تنبیه ثانی:

رک فوائد الاصول ۳ص ۵۷ المبحث الخامس که برای همین بحث اخباری هاست فلاحظ
رک کفایه ۲ص ۲۶۱، عبارتش را میخوانم، ایشان میفرماید:

کفایة الأصول (با تعلیقه زارعی سبزواری) ؛ ج ۲ ؛ ص ۲۶۱

و بالجملة: القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، و لا من حيث المورد، و لا من حيث السبب، لا عقلا و هو واضح، و لا شرعا، لما عرفت (۱) من أنّه لا تناله يد الجعل نفيا و لا إثباتا و إنّ نسب إلى بعض الأخباريين (۲):

«أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقلية». إلّا أنّ مراجعة کلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بکذبها (۳)، و أنّها إنّما تكون إمّا في مقام منع الملازمة بين حکم العقل بوجوب شيء و حکم الشرع بوجوبه، کما ینادی به بأعلى صوته

[LC641] Commented: عند نهی بعض اصحابهم

[LC642] Commented: آن شخص منهی

[LC643] Commented: درمانده ،روسیاه

[LC644] Commented: افحام شخص غیر ماهر

[LC645] Commented: لذا نهی اخیر ربطی به ما نحن فيه ندارد و نمیتوانیم به عنوان اشاره برای عبارت اوجب من ذلك از آن استفاده کنیم

[LC646] Commented: آخوند هم میفرماید تُسبب و به عهده نمیگیرد که اخباری ها چنین چیزی را گفته اند

[LC647] Commented: این همانی است که مرحوم مظفر در ۲ جای اصول فقه فرمود در ص ۲۴۲ و ص ۴۸۲- ۴۸۳ البته ایشان به عنوان احتمال مطرح کردند

(۱) في الأمر الأوّل، الصفحة: ۲۳۳ من هذا الجزء.

(۲) كالمحدّث الأستریادی في القوائد المدنیّة: ۱۲۹، و المحدّث الجزائری في شرح التهذيب- علی ما في فرائد الاصول ۱: ۵۴-، و المحدّث البحرانی في الحدائق الناضرة ۱: ۱۳۲.

(۳) لا يخفى: أنّ كلام جملة منهم صريح في عدم جواز العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة. فراجع ما استقصى الشيخ الأنصاري من کلماتهم في فرائد الاصول ۱: ۶۱- ۶۵.

^۱ (۳) في (ت) و (ه) «و لكنّ».

^۲ (۴) انظر البحار ۲: ۱۳۵، الحديث ۲.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

کفایة الأصول (با تعلیقه زارعی سبزوارى)، ج ۲، ص: ۲۶۲

ما حکى (۱) عن السيد الصدر فى باب الملازمة، فراجع؛ و إمّا فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لآنها لا تفيد إلّا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترآبادى (۲) حيث قال - فى جملة ما استدللّ به فى فوائده (۳) على انحصار مدرک ما ليس من ضروریات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام:-^۱

Commented [LC648]: البته ممکن است برای فردی قطع بیاورد ولی حقیقت اینگونه مسائل این است که تولید ظن میکنند لذا اگر کسی از این راه قطع پیدا کرد و قطعش مطابق واقع نبود معذور نیست

رک نایینی فوائد الاصول ۳ص ۶۳ الجبهة الثالثة و ۳ص ۶۴
وقتی این مساله را در درس دوره فوائد مطرح میفرماید مینویسد ان شئت الاحاطه بهذه الجهات ((در مورد کلام اخباری ها))فراجع تقریرات الشيخ الانصارى قدس سره یعنی نایینی با آن عظمتش میگوید رجوع کنید به این مباحث

رک اجود ۳ص ۷۲ ((آدرس نور: ۲ص ۴۰))

أجود التقريرات ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۰

(الجبهة الرابعة) فيما ذهب إليه الأخباريون فى المقام و الجواب عنه.....

فلاحظ.

رک مصباح خویی ۱ص ۵۸ ایشان از این بیان صاحب کفایه بسیار ناراحت شده که چرا فرمودی این نسبت به اخباری ها صحیح نیست و فرمودند که شما که رسائل دم دستت بود چرا رجوع نکردی و کلمات شیخ را ندیدی و میفرماید در کلماتی که شیخ از اخباری ها نقل میکند واضح است که اینها اعتباری برای قطع حاصل از مقدمات عقلیه قائل نبوده اند پس آقای خویی از عبارات محدثین اینگونه متوجه شده، لذا این نشان میدهد که در عبارات بسیار باید دقت کرد چون مثل محقق خویی فهمش با آخوند متفاوت شده

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۸

^۱ زارعی سبزوارى ، على، كفاية الأصول (با تعلیقه زارعی سبزوارى) - قم، چاپ: ششم، ۱۴۳۰ ق.

^۲ نائینی، محمد حسین، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، ۱۳۵۲ ش.

انقل کلام صاحب الکفایة فی المقام

ذکر صاحب الکفایة^۱ (قدس سره) آنه و إن نسب إلى بعض الأخباریین منع الكبرى و آنه لا اعتبار بالقطع الحاصل من المقدمات العقلیة، إلّا أنّ مراجعۀ کلماتهم تشهد بکذب هذه النسبة، و أنّهم فی مقام المنع عن الصغرى، فإنّ بعضهم فی مقام منع الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع. و استشهد فی ذلك بما حکى عن السید الصدر (قدس سره) فی باب الملازمة، و بعضهم فی مقام بیان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلیة، لأنّها لا تفید إلّا الظن. و استشهد لذلك بکلام المحدث الاسترآبادی (قدس سره). و من الواضح أنّ کلا الکلامین راجع إلى منع الصغرى و عدم حصول القطع من المقدمات العقلیة، انتهى ملخصاً.

و ما نقله عن المحدثین المذكورین و إن کان راجعاً إلى منع الصغرى، كما ذكره، إلّا أنّ کلام جملة منهم صریح فی منع الكبرى، و آنه لا يجوز العمل بالقطع الحاصل من غیر الكتاب و السنّة، فراجع رسائل شیخنا الأعظم الأنصارى^۲ (قدس سره) فأنّه قد استقصى فی نقل کلماتهم. و من العجیب أنّ هذا الكتاب بمرأى من صاحب الکفایة (قدس سره) و مع ذلك أنکر منع الأخباریین عن العمل بالقطع الحاصل من غیر الكتاب و السنّة.^۳

یکی از کسانی که عباراتش بسیار به درد مباحث ما میخورد صاحب منتقى است، میدانید که به علت عنایت بسیاری که صاحب منتقى به شیخ داشته عمدتاً در مباحثش حتی به ریز عبارات شیخ هم اشاره میکند اتفاقاً یکی از جاهایی که به عبارت شیخ اشاره دارد در همین مبحث است، رک منتقى ص ۱۰۹ بعد از این که ایشان هم بر صاحب کفایه اشکال میگیرد که نباید میفرمودی این نسبت صحیح نیست، میفرماید باید به سراغ عبارات شیخ برویم و بعد هم میگوید بهترین جای عبارات شیخ همین عبارت ((ان قلت)) است که در ص ۵۸ کتاب ما بود بعد به عبارت ((الا ان یدعی)) در ص ۶۲ اشاره میکند و میفرماید اصلاً اخباری ها حرفشان همین است و سماع در نزد آن ها موضوعیت دارد لذا میگوید این شبهه، شبهه قوی ای است و جوابی که شیخ در فرائد داده جواب تمامی نیست، دلیل اینکه این جوابی که شیخ در ((لکن قد عرفت)) ص ۶۲ میدهد جواب تمامی نیست را عرض کردیم، این که شیخ میفرماید: ((لکن قد عرفت عدم دلالة الاخبار)) که خلاف تسلّم ((سلمنا مدخلیه تبلیغ الحجة...)) است و این که بعد از ((لکن قد عرفت)) میفرماید (مع تسلیم ظهورها) هم اشکال دارد و اشکالی که صاحب منتقى وارد میکند شبیه اشکالی است که از آقای حکیم نقل کردیم، صاحب منتقى میفرماید وقتی ظهور باشد دیگر عقل حکمی نمیدهد چون جوانب مساله برایش روشن نیست لذا میفرماید جواب های شیخ تمام نیست و سپس در ص ۱۱۵ به دفع این شبهه میپردازد ان شئت فراجع

^۱ (۱) کفایة الأصول: ۲۷۰ و ۲۷۱

^۲ (۲) فرائد الأصول: ۶۱-۶۵

^۳ خوین، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

رک بحوث شهید صدر اعلی الله مقامه العالی ۴ص ۱۱۹ این بحث را شروع میکند و در ص ۱۲۱ میفرماید اگر بخواهیم حول دلیل عقلی صحبت کنیم باید در سه مقام بحث کنیم که مباحث بسیار خوبی دارد
رک نهاییه الافکار ۳ص ۴۴ و ۴۵ فلاحظ

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۵

الأمر الثالث : المشهور عدم اعتبار قطع القطع^۱

تنبيه ثالث بر اساس عبارت ص ۳۱ است که مرحوم شیخ فرمودند ثم ما كان منه طريقا لا يفرق بين خصوصياته من حيث القاطع و این تنبيه ناظر به (من حيث القاطع) است یعنی میخواهد بگوید این قاطع هر کسی که باشد حتی اگر قاطع باشد قطعش حجیت دارد، شما این بحث را در الموجز خواندید که آقای سبحانی در ۲ صفحه بحث فرمود و بسیار خوب است که یادآوری کنید چون ایشان عباراتش را از شیخ گرفته بود و در اصول فقه هم فقط مرحوم مطهر در دو خط به این بحث پرداخت و فرمود که قطع قاطع حجت است
اول به معنای قاطع میپردازیم، اگر رک اوثق ۱ ص ۱۴۰ معنای قاطع را خیلی خوب فرموده

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۴۰

و لا يذهب عليك أنّ المراد بالقطاع ليس من كثر قطعه كما أنّ المراد من الشكّاك من كثر شكّه، بل المراد منه من كان سريع القطع، بأن يحصل له القطع من الأسباب التي لا تورث القطع لمتعارف الناس لو وجدت عندهم على النحو الذي حصلت عند هذا الشخص. و قد أشار المصنّف رحمه الله إلى هذا المعنى عند بيان عدم اعتبار ظنّ الظنّان. فهو مقابل ذی الوسواس الذي لا يحصل له القطع من الأسباب المتعارفة. و الوجه فيما ذكرناه من عدم كون المراد منه من كثر قطعه أنّ المناطق في الخروج عن متعارف الناس هو ما ذكرناه لا مجرد كثرة القطع، و إن كان التلازم بينهما غالباً.^۲

Commented [LC649]: اي كاش ایشان این را هم اضافه میکرد که سریع القطع هم خودش دو قسم دارد، يك وقتي سريع القطع يعني زود باور و خوش باور که این شین است ولي يك وقتي سريع القطع يعني سريع الانتقال که این زین و نیکو است و منظور از قطاع در این بحث قسم اول است که مثلاً شخص با اسباب غیر متعارفی برایش قطع حاصل میشود

Commented [LC650]: در پاراگراف سوم وقتی دارد ظن ظنّان را بررسی میکند يك تعریفی از ظنّان ارائه میدهد که همان تعریف در مورد قطاع هم حاصل است، لذا شیخ در عبارتش قطاع را تعریف کرده است

Commented [LC651]: بله ما گفتیم قطاع یعنی سریع القطع و به معنای کثیر القطع نیست ولي عادتاً و غالباً کسی که سریع القطع است، کثیر القطع هم هست، حالا اگر يك شخصی کثیر القطع نبود ولي به يك موردی حساسیت داشت مثلاً وقتی درب به هم میخورد قطع پیدا میکرد درست است که کثیر القطع نیست ولي قطاع است

نکته بعد اینکه مرحوم نایینی در فوائد ۳ص ۶۴، ۶۵ عبارتی دارد که بسیار به درد مباحث ما میخورد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.
^۲ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

فوائد الاصول : ج ٣ : ص ٦٤

، لأنّ العناوين التي تؤخذ في ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف من غير فرق في ذلك بين الشك و الظن و القطع، فالشك المأخوذ في باب الركعات ينصرف إلى ما هو المتعارف، و لا عبرة بشك كثير الشك و لو فرض أنّه لم يرد قوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك» غايته أنّه لو لم يرد ذلك كان شك كثير الشك مبطلا للصلاة و لو تعلق في الأخيرتين، لأنّه لا يندرج في أدلّة البناء على الأكثر، فلا يكون له طريق إلى إتمام الصلاة، فتبطل، و لكن بعد ورود قوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك» يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر، أي

[١] أقول: قد أشرنا بأنّ ذلك كله لو كان نظره إلى عدم لزوم العمل به حين وجوده، و إلّا فلو كان نظره في عدم اعتباره إلى عدم معذوريته فلا يمنعه العقل بما توهم.

فوائد الاصول، ج ٣، ص: ٦٥

هو في الخيار بين ذلك. و كذا الحال في الظن الذي أخذ موضوعا في عدد الركعات، فإنّه أيضا ينصرف إلى المتعارف و لا يعم كثير الظن، فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك. و كذا الحال في القطع المأخوذ موضوعا ينصرف إلى المتعارف و لا يعم قطع القطع، إلّا أنّ الشان في إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنّه قطاع [١] فإنّه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك.^١

عين اين بيان را مرحوم رحمت الله در حاشيه فرائد دارد (ص ١٣) منتهی ایشان بر انصرافی كه نایینی فرمود ٢ مورد دیگر را اضافه میکند:

١- قدر متیقن، مثلا اگر جایی عبارات مجمل باشد و راه برای قدر متیقن باز شود، قدر متیقن متعارف است
٢- عدم دلالة ادله على ازید منه، یعنی اصلا ظهور غیر انصرافی ((انصراف هم ظهور است)) عناوین در همین فرد متعارف است

رك غوامض ص ٣٣٠ تمهید ص ١٧٠ عمده الوسائل ص ٦٧
رك اعتمادی ص ٥٨ به این عبارت نایینی تبادر را هم اضافه میکند كه محل تامل است
متن:

فرائد الأصول : ج ١ : ص ٦٥

^١ نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول - قم، چاپ: اول، ١٣٧٦ ش.

الأمر الثالث : المشهور عدم اعتبار قطع القطّاع

قد اشتهر في السنة المعاصرين: أن قطع القطّاع لا اعتبار به.

و لعلّ لأصل في ذلك ما صرّح به كاشف الغطاء قدّس سرّه - بعد الحكم بأنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه - قال:^١

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٦٥

كلام كاشف الغطاء في المسألة:

و كذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه، فيلغو اعتبارهما في حقّه،^٢ انتهى^٤

اقای سبجانی در الموجز فرمود که لعل اصل این کلام که قطع قطاع اعتبار ندارد از شیخ کبیر باشد چون گفتیم که ایشان ناظر به شیخ انصاری نوشته بود و شیخ هم همین مطلب را میفرماید اگر رک کشف الغطا طبع قدیم ٦٤ یا طبع جدید ١ ص ٣٠٨ ایشان اینگونه فرموده است:

كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - القديمة)؛ ص: ٦٤

و كثير الشك عرفا و يعرف بعرض الحال على عادة الناس لا اعتبار بشكّه و كذا من خرج عن العادة في قطعه و ظنه فإنه يلغو اعتبارهما في حقّه

متن: فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٦٥

كلام كاشف الغطاء في المسألة:

[LC652] Commented: برخی از محشّین گفته اند که منظور از معاصرین صاحب فصول رحمه الله است چون داب شیخ است که از صاحب فصول تعبیر به معاصر میکند اما در اینجا منظورش صاحب جواهر رضوان الله تعالی علیه است به این دلیل که در ص ٦٧ عبارت ثم بعض المعاصرین را میآورد و نظر صاحب فصول را آن جا مطرح میکند و این مطلب که برخی به شیخ اشکال میکنند که عظمت شما ایا دارد از اینکه از استادت تعبیر به معاصر کنی اشکال درستی نیست چون در جلسات اول عرض کردیم که ثابت شده نیست که شیخ شاگرد صاحب جواهر بوده باشد کما اینکه اسباط شیخ تصریح دارند که ایشان شاگرد صاحب جواهر نبوده است اوثق ١ ص ١٤٠ تصریح میکند که منهم صاحب الجواهر رک جواهر ١٢ ص ٢٢٤

أما من كان كثير الظن أو القطع ((البته عرض کردیم تعبیر به كثير القطع برای قطاع صحیح نیست)) فالظاهر البناء على ظنه و قطعه إلا إذا كان ما استفاد منه الظن أو القطع معلوماً و كان لا يستفاد منه ذلك عند العقلاء، فإنه حينئذ يشكّل البناء عليه. و يرجع في تحقق مسمى الكثرة إلى ما يسمى في العادة كثيرا كما صرح به جملة من الأصحاب، بل قيل: إنه مذهب الأكثر

[LC653] Commented: منشا

[LC654] Commented: قطع قطاع اعتباری ندارد

[LC655] Commented: اگر بخواهید بدانید كثير الشك کیست باید به عرف رجوع کنید

[LC656] Commented: تا اینجا را همه فقها قائلن

[LC657] Commented: قطع وطن

[LC658] Commented: من خرج

[LC659] Commented: بعد از این که میگوید اعتباری به شک كثير الشك نیست مینویسد و كذا من خرج عن العادة في قطعه لذا گفته اند پس شیخ کبیر اعتبار قطع قطاع را لغو کرده است و چون شیخ دیده منشا این حکم صاحب کشف الغطا است لذا تمام عباراتش را حول کلمات شیخ کبیر ((کاشف الغطا)) جلو میبرد

^١ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.

^٢ (١) في (ت) و المصدر: «و في».

^٣ (٣) كشف الغطا: ٦٤.

^٤ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.

و كذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه، فيلغو اعتبارهما في حقه،^١ انتهى.

عبارت بعدی:

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٦٥

[مناقشة ما أفاده كاشف الغطاء]

أقول: أمّا عدم اعتبار ظنّ من خرج عن العادة في ظنه.....

شیخ ظنّ ظنان را هم بحث میکند چون در عبارات کاشف الغطاء قده هم بود، بعد وارد این میشود که احتمالات در کلام کاشف الغطاء را بحث کند
متن:

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٦٥

[مناقشة ما أفاده كاشف الغطاء]

أقول: أمّا عدم اعتبار ظنّ من خرج عن العادة في ظنه؛ فلأنّ أدلّة اعتبار الظنّ- في مقام يعتبر فيه- مختصّة بالظنّ الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظنّ منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوى الشكّ في الحكم.

عبارت بعدی :

فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٦٥

و أمّا قطع من خرج قطعه عن العادة.....

[LC660] Commented: در مورد ظنّ زیاد جای بحث نیست و ایشان هم بحث نمیفرماید چون اصل در ظنون عدم حجیت است و عدم حجیت ظنّ ظنان مشکلی ایجاد نمیکند ولی مشکل در قطاع است چون مبنای ایشان این شد که قطع حجیت ذاتیه دارد اگر چه برای قطاع حاصل شود لذا بر روی قطاع بحث میکند

[LC661] Commented: این مربوط به همان عبارت نایینی است که در مورد انصراف عناوین به متعارف خواندیم اینجا هم شیخ میفرماید اختصاص دارد به متعارف حالا این اختصاص به انصراف باشد یا قدر متیقن یا به ظهور غیر انصرافی

[LC662] Commented: من الاسباب

[LC663] Commented: عند الناس

[LC664] Commented: ظنان

[LC665] Commented: رک فرائد ١١ ص ١١ و مظفر ٥٩٩ یادتان باشد میگوئیم حکم ظنّ غیر معتبر حکم شک است بعد مظفر در پاورقی ١ ص ٥٩٩ فرمود اصلا ظنّ غیر معتبر موضوعا شک است نه اینکه حکم شک را داشته باشد

^١ (١) في (ت) و المصدر: «و في».

^٢ (٢) كشف الغطاء: ٦٤.

مرحوم شیخ انصاری اول مساله را دو صورت میکند و میفرماید اینکه کاشف الغطا فرمود قطع قطاع اعتبار ندارد باید ببینیم منظورش چیست؟ قطع موضوعی است یا طریقی. ما برای این که کارمان راحت شود اسم قطع موضوعی را میگذاریم (الف) و اسم قطع طریقی را میگذاریم (ب) بعد میفرماید خود قطع طریقی ۳ صورت دارد که اسمشان را ب ۱ و ب ۲ و ب ۳ میگذاریم و در عبارت مشمیکنیم

الف= فإن ارید بعدم اعتباره عدم اعتباره فی الأحکام التی یکون القطع موضوعا لها.....ص ۶۵

ب ۱= و إن ارید عدم اعتباره فی مقامات یعتبر القطع فیها من حیث الکاشفیة و الطریقیة إلى الواقع ص ۶۶

ب ۲= و إن ارید بذلک وجوب ردعه عن قطعہ و تنزیله إلى الشک ص ۶۶

ب ۳= و إن ارید بذلک أنه بعد انکشاف الواقع لا یجزی ما أتى به علی طبق قطعہ ص ۶۷

الف :

اگر منظور کاشف الغطا قطع موضوعی باشد بله قابل تصرف است لذا میشود گفت که قطع قطاع اعتبار ندارد مثلا اگر شاهد قاطع باشد قاضی میتواند بر اساس شاهد قاطع عن حس قضاوت کند؛ این قطع قطع موضوعی است برای حکم وجوب قاضی بر قضاوت حالا اگر شارع مقدس بگوید این شاهد قاطع نباید قطاع باشد هیچ مشکلی ندارد، شیخ میفرماید اگر منظور کاشف الغطا این است که خوب است ولی بعید است منظور ایشان از اینکه قطع اعتبار ندارد قطع موضوعی باشد

^۱ (۱) فی (ر) زیادة: «به».

^۲ (۲) فی (ت) و (ه) «بتنزیله»، و فی (ل) «و تنزیله».

قال سيد المظلومين اميرالمومنين ارواحنا له الفداء: لا تكن ممن ان سقم ظل نادما و ان صح امن لاهيا حضرت فرمودند از کسانی نباش که موقع گرفتاری خداشناس میشوند و وقتی صحیح وسالم هستند دچار غفلت میشوند

اما قطع من خرج قطعه عن العاده

قبل از این که بحث را ادامه دهم راجع به روایت ابان عرض کردیم که غلط است فرمایشی که میگفت این روایت ضد عقل قطعی است به این دلیل که عرض کردیم عقل قطعی وارد اینگونه مسائل نمیشود و به تعبیری احترام خودش را حفظ میکند یعنی وارد مسائلی که میدانند حساس است و ممکن است شرایط و جزئیات و مقدمات و موخرات داشته باشد نمیشود چون میدانند در این موارد توانایی ندارد که به طور نوعی درک کند لذا میگوید من حکمی ندارم، من جمله در مباحث شرعی مثل دیه چون از مسائلی است که محل احتیاط است به خاطر عمده شروطی که دارد و به خاطر مقدمات و نکات و خصوصیات و تمیذاتی که دارد، لذا هیچ وقت عقل قطعی این جا حکمی نمیدهد یا نمیداند تناسب برقرار کند بلکه تناسب، قطعی است ولی عقل اینجا تناسب برقرار نمیکند و اتفاقا بهترین شاهدش هم در خود این روایت است اولاً این که جناب ابان حکم انگشتان را یکی یکی میپرسد، اگر قرار بود تناسب بگیرد خب وقتی امام حکم یک انگشت را بیان کرد میگفت خب پس ۴ انگشت ۴۰ تا است و دیگر نیازی به سوال از حکم ۲ انگشت و ۳ انگشت نبود لذا خود اینگونه سوال پرسیدن جناب ابان نشان میدهد که برای خودش هم مشخص بوده که این موارد از مواردی است که خصوصیت خاص دارد و قرینه دیگر هم نحوه جواب دادن امام علیه السلام است چون ایشان حکم ۱ انگشت را بیان میفرمایند و بعد حکم ۲ انگشت را بیان میفرمایند و بعد حکم ۳ انگشت را بیان میفرمایند و اگر تناسب بود که میفرمود من که حکم ۱ انگشت و ۲ انگشت را گفتم دیگر خودت تناسب برقرار کن و حکم ۴ انگشت را به دست بیاور یا میفرمود به ازای هر انگشت ۱۰ شتر ولی اینگونه نفرمودند، لذا چون عقل میدانند این مسائل خصوصیتی دارد وارد نمیشود و لو میدانند آن خصوصیت چیست مثلاً نمیدانند این خصوصیت را که ان المراه تعال الرجل الی ثلث الدیه ولی عقل احتمال میدهد که در این مسائل چنین خصوصیتی باشد لذا وارد نمیشود، پس نمیتوان گفت این روایت خلاف عقل قطعی است بلکه اصلاً عقل در چنین جاهایی حکمی ندارد

قبلاً وقتی این روایت را در اصول مظفر بحث میکردیم یکی از فضلا مطلبی فرمودند و آن اینکه از جهت ریاضی هم اصلاً عقل قطعی ریاضی اینکه چون ۱ انگشت ۱۰ تا است و ۲ انگشت ۲۰ تا است پس برای قطع ۴ انگشت باید ۴۰ شتر بدهد را لزوماً برنمیتابد به این دلیل که در بحث توابع وقتی میخواهیم یک ضابطه ای را برای تابعی مطرح کنیم یک راهش این است که از راه داده ها پیش برویم مثلاً اگر یک جدول از داده ها به ما بدهند و بگویند $F(X)$ آن را بنویسید مثلاً داده ها اینگونه باشد ۱ و ۰ و ۱- ما نمیتوانیم از این داده ها لزوماً به ضابطه ی تابع برسیم چون این ۳ داده هم میتواند با تابع $F(X)=X$ سازگار باشد و هم میتواند با تابع $F(X)=X^3$ سازگار باشد و

هم میتواند با تابع $F(X)=X^5$ سازگار باشد و همینطور با همه توان های فرد لذا به صرف سه داده نمیشود ضابطه تعیین کرد در ما نحن فیه هم همین است با اینکه ۱ انگشت ۱۰ شتر است و ۲ تا ۲۰ شتر و ۳ تا ۳۰ شتر ولی نمیشود ضابطه کلی تعیین کرد، چون عقل میگوید احتمالات متعددی وجود دارد و این مقدار داده، داده ای نیست که بشود از آن تابع به دست آورد، ما در آن دوره این مطلب را از ایشان تلقی به قبول کردیم و سر کلاس هم ارائه دادیم ولی بعدها وقتی مقداری تامل کردیم در تطبیق این مثال که از مسلمات ریاضی است با مورد روایت دچار مشکل شدیم لذا همان مطالب اولی که عرض شد مطالب متقنی بود

درس امروز:

فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۶۵

[مناقشه ما أفاده كاشف الغطاء]

أقول: أما عدم اعتبار ظنٍّ من خرج عن العادة في ظنّه.....

احتمال الف:

شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیه وقتی عبارت جناب کاشف الغطا رحمه الله تعالی را نقل فرمودند وارد این مطلب شدند که مد نظر کاشف الغطا از این عبارت چه بوده است، اگر عدم اعتبار قطع را در مواردی که محل جریان قطع موضوعی است اراده کرده که مثال هایش را در ص ۳۲ و ۳۳ خواندیم، حرف درستی است لکن این احتمال با عبارت کاشف الغطا سازگار نیست، حرف درستی است از این جهت که اگر یک جایی قطع، موضوع حکم واقع شد هر مقتنی میتواند در موضوع حکم خودش تصرف کند و این جا هم مثلاً شارع مقدس میتواند بفرماید اگر شاهدی به یک مشهود به قطع پیدا کرد، قاضی باید بر اساس قطع این شاهد حکم دهد ولی نه هر شاهدی بلکه شاهدی که قطاع نباشد و اینگونه در موضوع ((وجوب قضاوت بر قاضی)) حکمش تصرف کند، یا بفرماید موضوع حکم وجوب تقلید بر عامی، آن مجتهد قاطعی است که از راه ادله اربع به حکم رسیده باشد و همچنین آن مجتهد نباید قطاع باشد و اینگونه در موضوع حکمش ۲ تصرف انجام دهد و این هیچ اشکالی ندارد، میتوانیم نکته مرحوم نایینی را هم به آن اضافه کنیم که اگر در یک جایی قطع، موضوع واقع شد انصراف ((به ادعای مرحوم نایینی)) دارد بر فرد متعارف مثلاً اگر قطع اخذ شد در موضوع این ۲ حکمی که برای مثال عرض کردیم ((قاضی و فتوای مجتهد)) حمل میشود بر فرد متعارف و شامل قطع قطاع نمیشود، پس اگر منظور کاشف الغطا این مطلب باشد کاملاً صحیح است اما مشکلش این است که با سیاق عبارت کاشف الغطا ناسازگار است

متن:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۵

و أمّا قطع من خرج قطعه عن العادة؛ فإنّ ارید بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع

موضوعا لها- كقبول شهادته

[LC666] Commented: الف

[LC667] Commented: للاحكام

[LC668] Commented: شهادت قطاع

فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۶۶

و فتواه و نحو ذلك- فهو حق؛ لأنّ أدلّة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً^۱

[LC669] Commented: فتوى قطاع

[LC670] Commented: مقام شهادت و فتوا

[LC671] Commented: یعنی وقتی رجوع میکنیم به ادله اعتبار علم در مقام شهادت یا قبول فتوای مجتهد قاطع، از این ها به دست میآوریم که ۱۰۰٪ نه مجتهد قطاع میتواند موضوع آن احکام واقع بشود و نه شاهد قطاع میتواند موضوع آن احکام واقع بشود. یک بیانی هم از مرحوم نایینی اضافه کردیم لذا معتقدیم اقایانی از محشین که عبارت نایینی را در اینجا به عنوان مفسر کلام شیخ آوردند کار درستی نکرده اند، بله بیان نایینی را به عنوان یک بیان دیگری میتوانیم به بیان شیخ اضافه کنیم اما بیان نایینی نمیتواند مفسر بیان شیخ باشد چون بیان شیخ در هذه المقامات بود ولی بیان نایینی اصلاً به مقام خاصی کار نداشت بلکه به طور کلی فرمود اگر عنوان شک یا قطع یا ظن جایی اخذ بشود باید بر اساس انصراف، حمل بر فرد متعارف شود لذا میشود بیان نایینی را اینجا به عنوان تعلیل آورد ولی این که بیان شیخ را تطبیق دهیم بر کلام نایینی کما فعله بعض المحشین فيه اشکال

[LC672] Commented: قطع قطاع

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۶

لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم.^۲

شیخ انصاری فرمود اگر منظور کاشف الغطا احتمال الف باشد فهو حق، اما اینجا میفرماید لکن یک مشکلی دارد

و آن هم این است که این احتمال با سیاق کلام کاشف الغطا سازگار نیست

برخی از محشین گفته اند که شیخ انصاری در عبارت لکن ظاهر عبارت را مبهم گذاشته و باز نکرد که چه

میخواهد بگوید اما ما قائلیم که شیخ انصاری عبارت را باز نکرد اما مبهم هم نگذاشت بله از حیث عبارتی در یک

عبارت کوتاهی منظورش را رسانده است، این که فرمود کاشف الغطا آمده بحث قطع قطاع را در سیاق الشک نوشته

در حقیقت بیان این مطلب است که چرا میگوییم این احتمال الف را نمیتوانیم به عهده کاشف الغطا بگذاریم حالا

ماییم و این عبارت که باید دقت کنیم که مگر در سیاق كثير الشك بودن چه نکته ای دارد که سبب میشود

نتوانیم احتمال الف را به عهده کاشف الغطا بگذاریم، من در بین بیانات اکتفا میکنم به ۲ بیان، یکی بیان صاحب

اوثق ص ۱۴۰ و دیگری بیان سید صاحب عروه ص ۱۳۰ و بقیه را آدرس میدهم شما ببینید

رک همدانی ۵۱، تمهید ص ۱۷۳ و تنقیح ص ۶۶ و بحر ص ۱۵۵ و اعتمادی ص ۵۹ و غوامض ص ۳۳۴

اینجا حتماً قلائد را ببینید چون یک اشکال و جوابی نسبت به عبارت شیخ دارد ص ۸۹ و ۹۰

بیان صاحب اوثق:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نیم، ۱۴۲۸ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

ایشان میفرماید جناب کاشف الغطا این بحث را در بحث رکعات صلاه مطرح کرده است و آن جا نوشته است که اعتباری به شک کثیر الشک نیست و شک نسبت به رکعات صلاه، بحثی طریقی است و اگر قطع هم بخواهد در عدد همان بحث رکعات صلاه مطرح شود باید قطع طریقی باشد لذا نمیشود احتمال الف را به کاشف الغطا نسبت داد

بیان سید صاحب عروه:

ایشان میفرمایند باید به سراغ معنای شک برویم و ببینیم حقیقت شک چیست، ایشان میفرمایند حقیقت شک تردید در واقع است و قطعی هم که در عدد و سیاق این شک آمده برای احراز واقع است که همان قطع طریقی است لذا قطع موضوعی نمیتواند مد نظر کاشف الغطا باشد
پایان احتمال الف

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۶

و إن ارید^۱ عدم اعتباره فی مقامات يعتبر القطع^۲.....

Commented [LC673]: ب

احتمال ب:

احتمال دوم این است که منظور کاشف الغطا از عدم اعتبار قطع قطاع در جاهایی است که از مقوله قطع طریقی باشد و میفرماید خود این احتمال ۳ صورت دارد
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۶

و إن ارید^۳ عدم اعتباره فی مقامات يعتبر القطع^۴ فيها من حيث الكاشفیه و الطریقیه إلى الواقع:

عبارت بعدی:

^۱ (۱) فی (ر) زیاده: «به».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ (۱) فی (ر) زیاده: «به».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۶

و إن ارید بذلک وجوب ردعه عن قطعه و تنزیله إلی الشک^۱.....

احتمال ب ۱ :

بگوئیم مد نظرش این است که همانطور که شکاک حین الشک نباید به شکش ترتیب اثر بدهد، قطاع هم حین القطع نباید به قطعش ترتیب اثر بدهد مثلاً فرض بفرمایید که قطاعی نماز خوانده و بعد از نماز با اسباب غیر متعارف، قطع پیدا کرده به بطلان صلاتش حالا بگوئیم شارع مقدس او را اینگونه خطاب میکند: ایها القاطع انت لاجل کونک قطاعا تکنون بمنزله الشکاک لذا به قطعت ترتیب اثر نده و مثلاً تمسک کن به قاعده فراغ و بگو این نمازت صحیح است

شیخ میگوید این همان سلب تالیفی است که قبلاً ثابت کردیم محال است و از تناقض در اعتقاد و به وجهی سر از تناقض در واقع در میآورد رک ص ۳۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۱

إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتب عليه أحكام متعلّقه، و لا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به؛ لأنّه مستلزم للتناقض

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۹

، و ليس طريقيّته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً^۲

اگر مد نظر کاشف الغطا این باشد حرف باطلی است
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۶

^۱ (۲) في (ت) و (ه) : «بتنزيله»، و في (ل) : «و تنزله».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ (۲) في (ص) : «و نفيّاً».

Commented [LC674]: ب^۱

Commented [LC675]: غیر عالم را با عنایت آورده است و میخواهد بگوید این جا ما در فضاي علم و قطع هستیم و نمیشود با فضاي غیر علم مقایسه کرد

Commented [LC676]: در حق قطاع

Commented [LC677]: متعلق به قطاع

Commented [LC678]: متعلق به یحکم

Commented [LC679]: عطف به قطاع قبلی

Commented [LC680]: متعلق به قطاع

Commented [LC681]: متعلق به یحکم

فإن ارید بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك في أن أحكام الشاك و غير العالم لا تجرى في حقّه؛ و كيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العلم، و القاطع بأنّه صليّ ثلاثا بالبناء على أنّه صليّ أربعاً، و نحو ذلك.^۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۶۶

و إن ارید بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيهه إلى الشك،^۲.....

احتمال ب^۲:

احتمال دیگر این است که منظور کاشف الغطا از این که اعتباری به قطع قطاع نیست این باشد که از قطاع سلب بسیط کنیم یعنی کاری کنیم که او از حالت قطع خارج شود مثلاً شک شود و اگر این اتفاق بیفتد دیگر قطاع نیست که وجوب موافقت قطع به عهده اش باشد مثلاً با او صحبت کنیم به طوری که متوجه شود این راه، راه متعارفی برای به قطع رسیدن نیست و در او تولید شک کنیم تا قطعش زائل شود یا اینکه او را آگاه کنیم که تو بیماری و این حالت قطاع بودن یک بیماری است و وقتی متوجه بیماریش بشود خودش از قطعش برگردد، در احتمال قبل ما او را از قطعش برمیگردانیم اما در این احتمال خودش از قطعش برمیگردد، بعد از این شیخ انصاری عبارتی دارد که با ((ولو)) شروع میشود و اولین اختلاف ما با محشین در همینجاست چون بعض محشین این ولو را راه سومی برای سلب بسیط گرفته اند ولی ما مخالفیم و این ولو را تتمه عبارت قبل میدانیم به این صورت که شیخ فرمود به او بگوییم تو بیماری تا از قطعش برگردد ولی خب چون شیخ میدانند چنین راهی راه جالبی نیست که به کسی بگوییم تو مریضی لذا میآید با این عبارت ولو میگوید حالا که نمیشود بگوییم تو مریضی پس اینگونه بگو که انّ الله سبحانه لا یرید منك الواقع مثل همان چیزی که به آدم وسواس و شکاک میگوییم، سید استاد حفظه الله میفرمودند که در جلسه ای محضر آیت الله شبیری دام ظلّه بودیم ایشان فرمودند که خداوند قطعاً واقع را از وسواس نمیخواهد، وقتی این مطلب را به قطاع بگوییم کم کم حالت روانی در او ایجاد میشود که دست از قطعش برمیدارد، سپس شیخ مطلب دیگری را میفرماید و آن اینکه اگر به قطاع بگوییم خداوند از تو واقع را نمیخواهد این مطلب با فطرت او سازگار نیست چون هر عاقلی میداند که نسبت به واقع تکلیف دارد ((اعتمادی ص ۶۰)) و لذا ممکن است بگوید چرا دروغ میگویی لذا مرحوم شیخ میفرماید این مطلب که خداوند از تو واقع را نمیخواهد را به قطاعی میتوان گفت که از این مطلب غافل است، سپس میفرماید اگر منظور کاشف الغطا این باشد فهو حقّ و حرف خوبی است و ما سلب بسیط را قبول داریم و این بیان هم همان سلب بسیط بود ولی مشکله اش این است که چرا جناب کاشف الغطا این مطلب را در مباحث قطاع بیان فرمود در حالی که این مطلب از مقوله

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ (۳) فی (ت) و (ه) «بتنزیله»، و فی (ل) «و تنزیله».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

ارشاد جاهل است و ارشاد جاهل هم که فقط در خصوص انسان قطاع نیست بلکه هر جا کسی جاهل باشد وجوب ارشاد دارد، این مطلب را باید در مباحث ارشاد جاهل که معمولاً علما ذیل مبحث امر به معروف و نهی از منکر واردش میشوند مطرح میفرمود لذا این احتمال هم بعید است که مد نظرش باشد، پس تا اینجا احتمال الف بعید از اراده بود و احتمال ب ۱ حرف غلطی بود ولی بعید از اراده نبود و احتمال ب ۲ هم بعید از اراده بود

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۶

و إن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيهه إلى الشك، أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، و لو بأن يقال له: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع - لو فرض عدم تفتنه لقطعه بأن الله يريد الواقع منه و من كل أحد - فهو حق، لكنه يدخل في باب الإرشاد، و لا يختص بالقطاع^۲

عبارت بعدی:

Commented [LC682]: چون ممکن است از عبارت (ردعه عن قطعه) سلب تالیفی فهمیده شود لذا با او تفسیر میکند به (تنزیله الی الشک) یعنی همان سلب بسیط

Commented [LC683]: تنتمه تنبیهه علی مرضه است و راه سومی برای سلب بسیط در مقابل ردعه عن قطعه و تنبیهه علی مرضه نیست

Commented [LC684]: متعلق به قطع در لقطعه

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۶

بل بكل من قطع بما يقطع بخطئه فيه^۳.....

برای شرح این عبارت باید مقدماتی عرض کنم و از اینجا به بعد است که با بعضی از محشین مخالفیم

مقدمه اول:

ما دو عنوان داریم که باید فرقتشان با هم مشخص شود یکی عنوان ارشاد جاهل و دیگری عنوان امر به معروف و نهی از منکر

رک الموسوعه الفقهيه الميسره برای شیخ محمد علی انصاری ۲ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹ بحث مبسوطی دارد، ایشان در ص ۱۰۴ عنوانی دارند به این صورت که: النسبه بين ارشاد الجاهل و الامر بالمعروف والنهي عن المنكر و در آن جا میفرمایند مورد ارشاد جاهل هم حکم شرعی است و هم موضوعات است و در مورد امر معروف و نهی از منکر میفرمایند موردش عالم بالحکم او الموضوع است یعنی کسی که بداند و عمل نکند، در ص ۱۰۵ تصریح میکنند که در بحث احکام الهیه هم ما ارشاد جاهل داریم مثل وجوب تعلیم اصل وجوب صلاه به جاهل و شما میدانید که وجوب صلاه از حقوق الله است نه حقوق الناس، بعد در ص ۱۰۶ وارد این مطلب میشود که چه نظر هایی در مورد ارشاد جاهل در موضوعات در بین علما وجود دارد؛ یک قولی که ایشان در آن جا میآورد این است که برخی گفته

^۱ (۲) في (ت) و (ه) «: بتنزيهه»، و في (ل) «: و تنزله».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

اند اگر موضوع از موضوعات مهمه باشد ارشاد جاهل داریم و الا نداریم. حالا موضوعات مهمه چیست؟ عرض و حفظ نفوس و از نظر تعدادی از فقها مال معتد به نه مال یسیر اگر موضوع در این موارد باشد و کسی جاهل باشد این دسته از فقها میگویند که در این ها هم ارشاد جاهل داریم، مثالی هم که زده اند همین وجوب صلاه است که از حقوق الله است، اینها را عرض کردم چون بعض محشین کاملاً عبارات شیخ را جور دیگری توضیح دادند رک عروه محشی ۱ ص ۳۱۲ مسئله ۱۵ سید یزدی در مورد کسی که حکم این که در زمان تخلی نباید پشت به قبله یا رو به قبله باشد بحث میفرماید و ذیل آن اینگونه مینویسد که اگر حکم را نمیداند از مقوله ارشاد جاهل باید به او گفته شود البته اگر از جهت جهل موضوع است وجوب ردع ندارد و میدانید که این موضوع از موضوعات مهمه نبود

رک مصباح الفقهه محقق خویی ۱ ص ۱۲۱ و ۱۲۲

مصباح الفقهه (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۱۲۱

أما الأحكام الكلية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها، لوجوب تبليغ الأحكام الشرعية على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة، وقد دلت عليه آية النفر [۱]

مصباح الفقهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۲۲

و الروایات «۱» الواردة في بذل العلم و تعليمه و تعلمه.

و أما الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فان لم نقل بوجود الدليل على نفي وجوب الإعلام- كالرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب النجس جهلاً، و أنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسة- فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه، و على هذا فلو رأى أحد نجاسة في طعام الغير فإنه لا يجب عليه إعلامه، كما أنه لا يجب تنبيه المصلي إذا صلى بالطهارة الترابية مع الغفلة عن وجود الماء عنده، إلا إذا كان ما ارتكبه الجاهل من الأمور المهمة، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت

این آدرس ها را شما ببینید

مقالات الاصول آقا ضیاء ۲ ص ۵۰۰ و النور الساطع فی فقه النافع برای شیخ علی کاشف الغطا ۱ ص ۲۶۳ انوار الهدایه ۲ ص ۱۸۸ بدائع الافکار ص ۲۱۲ تنقیح آقای خویی ۴ ص ۳۴۲ و ۳۴۳ تحریر الوسيله کتاب امر به معروف و نهی از منکر مسئله ۴ جلد ۱ ص ۴۶۶

این مقدمه اول بود و این مقدمه تتمه ای دارد که عرض خواهیم کرد

Commented [LC685]: در بحث ارشاد باید موضوعش جاهل باشد و این خیلی مهم است

Commented [LC686]: به احکام

Commented [LC687]: موضوعات

Commented [LC688]: ارشاد جاهل در موضوعات نداریم

Commented [LC689]: امور مهمه را هم عرض و حفظ نفس و مال معتد به اعلام میکند

جلسه ۶۳

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء: لا تكن ممن تغلبه نفسه على ما يظن ولا يغلبها على ما يستيقن حضرت عليه السلام فرمودند از کسانی نباش که به ظنونش شتاب در عمل دارد ولی یقینياتش را زیر پا میگذارد، در مواردی که یقین دارد که نباید فلان کار را بکند اعتنائی ندارد ولی بر اساس ظنونش عمل میکند، این عبارت خیلی از لسان مرحوم آیت الله العظمی بهجت رضوان الله تعالی علیه صادر میشد که خدا کند ما به یقینياتمان عمل کنیم آن وقت آن چیزهایی که نمیدانیم را به ما میفهمانند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۶

بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطئه فيه من الأحكام الشرعيّة و الموضوعات الخارجيّة المتعلّقه بحفظ النفوس و الأعراض، بل الأموال في الجملة؛.....

شیخ انصاری عبارت کاشف الغطا را به دو قسم عمده تقسیم کردند و فرمودند اگر بگوییم ایشان از عدم اعتبار قطع اراده کرده اند مواردی را که قطع موضوع است این با ظاهر کلامشان سازگار نیست (رک سید مجدّد شیرازی ص ۳۰۷) و اگر بگوییم منظورش عدم اعتبار در جاهایی است که قطع حیث طریقیّت دارد خودش ۳ قسم دارد که ما اسمشان را ب ۱ و ب ۲ و ب ۳ گذاشتیم اما صاحب قلائد ص ۹۰ و همچنین اوثق اما نه به صراحت در ص ۱۴۲ تا ۱۴۴ به این ۳ مورد به این صورت عنوان داده اند:

ب ۱: فی معامله مع نفسه

ب ۲: فی معامله الغير معه

ب ۳: فیما إذا انكشف الواقع و ظهر له خلاف قطعه.

ببینید در ب ۱ رابطه خودش با خودش بود البته به نکته ای که باید دقت شود این است که ما دیروز مطلب را بر شکاک تطبیق دادیم چون عبارت کاشف الغطا در عداد شکاک است اما در عبارت شیخ شاک آمده و مثال هایش را بر شاک تطبیق داده لذا دقت کنید که مطالب باید روی شاک تطبیق شود

در ب ۲ سلب بسیط بود و معامله غیر با قطاع بود یعنی کاری کنیم که او قطعش را از دست بدهد، شیخ فرمودند اگر این منظورش باشد فهو حق چون ما سلب بسیط را قبول داریم ولی مشکلش این است که این جا نباید بیان میشد چون از باب ارشاد است و وقتی از باب ارشاد شد مخصوص به قطاع نیست پس چرا فقط ناظر به قطاع این را فرمود، فرقی بین قطاع و غیر قطاع در این بحث وجود ندارد و میشود قاطع را هم سلب بسیط کرد لذا عرض کردیم همین عبارت شیخ نشان میدهد که این هم ((ب ۲)) نمیتواند مد نظر مرحوم کاشف الغطا باشد و در آخر عرض خواهیم کرد که ظاهر کلام او ب ۱ است و ب ۲ یا ب ۳ نیست

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

به تبع این عبارت که فرمود این سلب بسیط میشود از مقوله ارشاد جاهل وارد شدیم و مقدمه ای را عرض کردیم که فرق بین عنوان ارشاد جاهل و عنوان امر به معروف و نهی از منکر بود و آدرس هایی دادیم آن مقدمه اول تتمه ای دارد و آن تتمه این است که اگر رک اعتمادی ص ۶۰ فرمودند این جاهلی که این جا میگوییم ۳ قسم دارد ۱- غافل ۲- شاک ۳- قاطع بالخلاف این مطلب به این دلیل به درد ما میخورد که ما داریم در مورد قطع قطاع بحث میکنیم یعنی کسی که قاطع است منتهی عمدتا میدانیم کسی که از راه های غیر متعارف قطع حاصل میکند قطعش خلاف واقع است لذا او هم میشود از مقوله جاهل و اینگونه قطاع را وارد بحث ارشاد جاهل میکنیم

نکته دیگر اینکه ارشاد جاهل در جایی واجب است که بدانیم اگر او را ارشاد نکنیم در خطا واقع میشود ولی اگر بدانیم که اگر ارشادش نکنیم به خطا نمی افتد وجوب ارشاد ندارد یعنی لا یجب الا اذا علم انه لو لم یُرشِد لوقع فی الخطأ

نکته بعد اینکه در مورد امر به معروف و نهی از منکر گفتیم که مربوط به عالم عاصی است یعنی کسی که میداند و مخالفت میکند، در اینجا عمده فقها قبول دارند که امر به معروف و نهی از منکر، هم در حقوق الله تعالی واجب است و هم در غیر حقوق الله تعالی، در مورد حقوق الله تعالی مثل کسی که میداند نماز واجب است و ترک میکند و در مورد غیر حقوق الله تعالی مثل کسی که اکل مال یتیم میکند

مقدمه ثانیه:

مقدمه دوم این است که میخواهیم برای سه باب که گفتیم از امور مهمه هستند یعنی عرض و نفس و مال معتد به، از جهت خطا در قطع از ناحیه حکم و موضوع مثال بزنیم

مثال ها را از اعتمادی ص ۶۰ عرض میکنیم، تمهید ص ۱۷۷ و غوامض ص ۳۴۴ را لاحظ

- ۱- خطا در حکم در مورد نفوس: کمن قطع بحلیه قتل الذمی قطع پیدا کرده که قطع ذمی حلال است
- ۲- خطا در موضوع در مورد نفوس: کمن قطع بان هذا حربی و الحال انه ذمی قطع پیدا کرده فلان شخص کافر حربی است لذا واجب القتل است در حالی که این شخص ذمی است و خونش محفوظ است
- ۳- خطا در حکم در مورد اعراض: کمن قطع بحلیه ربیبته
- ۴- خطا در موضوع در مورد اعراض: کمن قطع بان هذه اجنبیه و الحال انها ربیبته او اخته من الرضاعه
- ۵- خطا در حکم در مورد مال معتد به: کمن قطع بحلیه المال الربوی، مثال صاحب غوامض: کمن قطع بحصول المملکة فی الخمر و الخنزیر

۶- خطا در موضوع در مورد مال معتد به: کمن قطع بان هذا المال هدیه له و الحال انه ربوی

حالا با این مقدمه اول و دوم به سراغ حل عبارت کتاب میرویم:

شیخ در مورد سلب بسیط کردن از قطاع فرمود که سخن درستی است مثل اینکه به قطاع بگوییم تو بیماری یا قطعش را تبدیل به شک کنیم اما مشکل اینجاست که این سلب بسیط همان ارشاد جاهل است و ارشاد جاهل هم مخصوص قطاع نیست سپس برای این که بفرماید ارشاد جاهل مخصوص قطاع نیست شروع میکند که موارد

ارشاد جاهل را بیان بفرماید و ما در این عبارت با بعض محشین اختلاف داریم حالا عبارت را میخوانم سپس مقدمه ای را عرض میکنم و بعد وارد پاراگراف آخر میشویم

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۶

و إن ارید بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزیله إلى الشک، أو تنبیہه علی مرضه لیرتدع بنفسه، و لو بأن یقال له: إن الله سبحانه لا یرید منك الواقع - لو فرض عدم تفتنه لقطعه بأن الله یرید الواقع منه و من کلّ أحد - فهو حق، لکنه یدخل فی باب الإرشاد، و لا یختصّ بالقطاع، بل بکلّ من قطع بما یقطع بخطئه فیه من الأحکام الشرعیة و الموضوعات الخارجیة المتعلّقة^(۱) بحفظ النفوس و الأعراض، بل الأموال فی الجملة، و أمّا فی ما عدا ذلك^(۲) ممّا یتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دلیل علی وجوب الردع فی القطاع، كما لا دلیل علیه فی غیره^۲.

(۱): این جا جایی است که ما با بعض محشین اختلاف داریم و آن این است که این (المتعلّقه) صفت برای موضوعات است فقط و نه اینکه هم صفت برای موضوعات باشد و هم برای احکام شرعی، ولی محشینی مثل آقای اعتمادی و صاحب غوامض و آقای بامیانی گفته اند که در بحث احکام هم، ارشاد جاهل فقط در احکام مربوط به نفوس و اعراض و اموال معتد به مطرح است چون متعلقه را صفت برای هر دو (احکام و موضوعات) گرفته اند، لذا در مقدمه ثانیه مثال هایی که آقای اعتمادی زد را ملاحظه فرمودید که برای احکام هم در این سه باب (امور مهمه یعنی اعراض و نفوس و اموال فی الجملة) مثال زد و ما عرض میکنیم که با مثال های ایشان مخالف نیستیم اما قبول نداریم که مثال برای احکام، فقط مخصوص و منحصر در این باب ها باشد بلکه در مقدمه اول ثابت کردیم که ارشاد جاهل در احکام به صورت مطلق مطرح است اما اگر بگویید ممکن است نظر شیخ این نباشد که ارشاد جاهل در احکام مطلقا مطرح است عرض میکنیم که اولاً بعید است چون این نظر بین آقایان رایج است و ثانیاً در عبارت، متعلقه به صیغه مفرد آمده و شما میدانید که اگر صفت برای هر دوی احکام و موضوعات بود چون بین این دو (موضوعات و احکام) واو آمده باید به صیغه مثنی میآمد یعنی المتعلقتان میشد چون صفت مشتق باید از موصوف تبعیت کند و ثالثاً بحثی که عبارت کاشف الغطا در آن است یعنی صلاه مربوط به حقوق الله است که هیچکدام از این سه باب (امور مهمه) هم نیست، پس ما در این مطلب با محشینی مثل آقای اعتمادی ص ۶۰ و غوامض ص ۳۴۲ و بامیانی ص ۹۵ مخالفیم و فرمایشات این آقایان را تمام نمیدانیم

(۲): در تفسیر فی ما عدا ذلك هم با آقایان اختلاف داریم، فیما عدا ذلك یعنی موضوعاتی که تعلق دارند به حقوق الله رک تسدید القواعد ص ۸۰ با ما همراه است رک سید صاحب عروه ص ۱۳۱ و ۱۳۲ کاملاً عباراتش ظهور دارد

Commented [LC690]: رک اعتمادی ص ۶۰ میفرماید ممکن ردعه بالتوریه
تنقیح ص ۶۷ میفرماید بجزو له الکذب للمصلحه
رک ایضاح الفرائد ص ۷۱ هر دو را بیان میفرماید

Commented [LC691]: عرض کردیم که شیخ با این عبارت میخواد بفرماید که این احتمال هم نمیتواند مد نظر کاشف الغطا باشد

Commented [LC692]: ارشاد جاهل شامل مطالب آتی میشود و مختص به قطاع نیست

Commented [LC693]: حکمی که

Commented [LC694]: به صیغه مجهول

Commented [LC695]: من قطع

Commented [LC696]: حکم

Commented [LC697]: یعنی هر کس که ما قطع داریم که قطعی که به حکمی پیدا کرده خلاف واقع است و این فهم از عبارت مطابق با اوثق ص ۱۴۳ و غوامض ص ۳۴۲ و تمهید ص ۱۷۶ و اعتمادی ص ۶۰ است ولی برخی از محشین عبارت را جور دیگری فهمیده اند

Commented [LC698]: نوع محشین من جمله قلاند ص ۹۱ به مال معتد به تفسیر کرده اند
اوثق ص ۱۴۳ این احتمال را داده و احتمال دیگری هم داده که میتوانید ببینید

Commented [LC699]: این جا هر ۳ محشی نوشته اند حکما کان او موضوعا که غلط است چون در همه احکام ارشاد جاهل مطرح است

Commented [LC700]: قطاع

^۱ (۲) فی (ت) و (ه) «بتنزیله»، و فی (ل) «و تنزله».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

که این (ذکر) میخورد به موضوعات، و به احکام نمیخورد چون در همه احکام ارشاد جاهل مطرح است رک تعلیقه لاری ص ۱۷۱، اما آن محشینی که ما با آن ها اختلاف داشتیم چون متعلقه را صفت برای هر دوی موضوعات و احکام گرفته اند این ذکر را به جای دیگری زده اند

عبارت بعد:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۶

و لو بنی علی وجوب ذلک فی حقوق اللّٰه سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر- کما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوی-^۱.....

مقدمه ثالث :

در مقدمه اول عرض کردیم که باب امر به معروف و نهی از منکر مربوط است به عالم عاصی که به او میگوییم تو که میدانی پس به علمت عمل کن چرا عصیان میکنی؟! عرض کردیم که امر به معروف و نهی از منکر هم در حقوق الله تعالی است و هم در حقوق الناس، عده ای از فقها باب امر به معروف و نهی از منکر را گسترده تر کرده اند تا جایی که شامل جاهل هم بشود و گفته اند در بعضی از صور میشود جاهل را هم امر به معروف و نهی از منکر کرد و دلیلشان هم ظاهر بعض نصوص و فتاوی است حالا شیخ در این پاراگراف آخر ص ۶۶ میخواهد بفرماید که ما گفتیم در فی ما عدا ذلک بحث وجوب ردع نیست که بحث در جاهل به موضوع بود، ولی این جاهل به موضوع را در غیر اعراض و نفوس و مال معتد به میتوانیم از ادله امر به معروف و نهی از منکر وارد بشویم و بگوییم وظیفه غیر است که قطاع را در این موارد امر به معروف و نهی از منکر کند، به عبارت دیگر شیخ با مطلبی که تا حالا فرموده بود نمیشد قطاع را امر به معروف کرد چون جاهل است و امر به معروف برای عالم عاصی است حالا در این پاراگراف میگوید طبق مبانی بعضی که امر به معروف را گسترده کرده اند میتوانیم بگوییم اگر کسی در غیر عرض و نفس و مال معتد به جاهل به موضوع بود میشود بر اساس ادله امر به معروف و بعض فتاوی او را امر به معروف کرد ولی مشکلی این است که باز هم در این صورت فرقی بین قطاع و غیر قطاع نیست

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۶

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰

و لو بنی علی وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر - كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوی -

ردع: [LC701] Commented

این بناء: [LC702] Commented

رك تنقیح ۱ ص ۶۷ و تسدید ۸۱ و بحر ۱ ص ۱۵۶ و ۱۵۷: [LC703] Commented

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۱، ص: ۶۷

لم یفرّق أيضا بین القطّاع و غیره^۱
عبارت بعدی:

LC704] Commented: نمیتوان عبارت کاشف الغطا را یک جوری درست کرد که بین قطاع و غیرش فرق حاصل شود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۶۷

و إن ارید بذلك أنه بعد انکشاف الواقع لا یجزی^۲.....

احتمال ب ۳:

اگر رک به سید ۱ ص ۱۳۱ ایشان میفرماید

حاشیة فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۳۱

(۱) الظاهر بل المتعیّن أنّ مراد کاشف الغطاء (قدس سره) و غیره ممّن وافقه هو هذا الاحتمال لا غیر^۳

میفرماید متعین احتمال ب ۱ است نه احتمال ب ۲ و نه این احتمال ب ۳ که میخواهیم بخوانیم ولی این که شیخ این ها را بحث کرده از باب مناظره است و اینکه میخواهد احتمالات موهوم را دفع کند
احتمال ب ۳ این است که بگوییم این که کاشف الغطا فرمود لا اعتبار بقطع القطاع منظور از عدم اعتبار، عدم اجزاء است مثلا اگر قطاع بر اساس قطعش که از اسباب غیر متعارف حاصل شده عملی را انجام بدهد و بعد کشف خلاف شود عملی که انجام داده مجزی نیست و باید تکرار کند اداء یا قضاء، شیخ میفرماید اگر منظور کاشف الغطا این باشد فهو حق اما فی الجملة ((بعدا معنای فی الجملة را عرض خواهیم کرد))
شیخ میفرماید اگر در یک تکلیفی فقط واقع تاثیر داشته باشد بدون مدخلیه اعتقاد و علم، اگر فرد قطاع قطع به چنین تکلیفی از اسباب غیر متعارف پیدا کند و بعد قطعش مخالف واقع در آید طبق ادله ی بحث اجزاء چون انکشاف خلاف شده لذا عملش مجزی نیست در این صورت وقتی میگوییم قطع قطاع بی اعتبار است یعنی سبب

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

اجزاء عمل نمیشود و عملش مجزی نیست البته طبق این بیان بین قطاع و غیر قطاع فرقی نیست و اگر قاطع هم باشد همینگونه است یعنی عملش مجزی نیست

اما اگر تکلیف از آن نوع هایی باشد که برای اعتقاد در آن مدخلیتی هست چه به نحو جزء الموضوع و چه به نحو تمام الموضوع ((وارد این بحث نمیشوم چون قبلا وارد شدیم منتهی باید دقت کرد در این عبارت از حیث احکام اجزاء، آیا فرقی بین جزء الموضوع و تمام الموضوع هست یا خیر که این بر میگردد به مبانی در بحث اجزاء)) مثل اینکه در باب قبله بگویند مکلفی که قاطع است به این که فلان جهت قبله است به همان جهت نماز بخواند که این جا برای قطع مدخلیتی در تکلیف است، شیخ میفرماید در این صورت اگر کسی از اسباب متعارف و عادی قطع پیدا کند و سپس کشف خلاف شود عملش مجزی است و نیاز به اعاده ندارد ولی اگر از راه غیر عادی قطع پیدا کند یعنی قطاع باشد و سپس کشف خلاف بشود عملش مجزی نیست یعنی لا اعتبار بقطعه و عدم اعتبار به معنای عدم اجزاء است و در این صورت حکم قطاع و قاطع فرق میکند

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۷

و إن ارید بذلك أنه بعد انکشاف الواقع لا یجزی ما أتى به علی طبق قطعه، فهو أيضا حق فی الجملة (۱)؛ لأنّ المکلف إن کان تکلیفه حین العمل مجرد الواقع من دون مدخلیة للاعتقاد، فالمأتى به المخالف للواقع لا یجزی عن الواقع، سواء القطاع و غیره. و إن کان للاعتقاد مدخل فیہ - كما فی أمر الشارع بالصلاة إلی ما یعتقد کونها قبله - فإنّ قضیة هذا کفایة القطع المتعارف، لا قطع القطاع، فیجب علیه الإعادة و إن لم تجب علی غیره.^۱

(۱) عده ای از محشین فی الجملة را زده اند به جایی که تکلیف فقط به واقع تعلق میگیرد مثلاً رک اوثق ص ۱۴۴ میفرماید:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۴۴

و لا یذهب علیک أنّ صورة مدخلیة الاعتقاد و إن کانت خارجة من محلّ الکلام، إذ الکلام إنّما هو فی بیان شقوق صورة اعتبار قطع القطاع من باب الطریقۃ دون الموضوعیة، إلّا أنّ ذکرها إنّما هو لمجرد تتمیم موارد

Commented [LC705]: عدم اعتبار قطع

Commented [LC706]: ب ۳ هم مانند ب ۲

Commented [LC707]: صل متطهرا و لو اعتقاد پیدا کند که طهارة دارد و نماز بخواند بعد مشخص بشود که طهارة نداشته است

Commented [LC708]: غیره

Commented [LC709]: فی الواقع

Commented [LC710]: مقتضی

Commented [LC711]: چنین تکلیفی

Commented [LC712]: چه اداء و قضاء

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

عدم إجزاء عمل قطع القطّاع مع انكشاف الواقع، و إنما قيّد حقيّة ما ذكره بقوله: «فى الجملة» احترازاً عن صورة مدخليّة الاعتقاد فى ثبوت الحكم كما عرفت.^۱

اما مثلاً سيد صاحب عروه در ۱ ص ۱۳۴ میفرماید فى الجملة میخورد به صورتى که برای اعتقاد مدخلیتی در واقع است و همچنین غوامض ۱ ص ۳۴۶ حاشیه ۲ سبب این اختلاف این است که اگر فى الجملة را بزنییم به صورتى که برای اعتقاد مدخلیتی نیست و تکلیف به واقع تعلق میگیرد خب در این صورت که قطاع با غیر قطاع تفاوتی ندارد لذا باید فى الجملة را به جایی بزنییم که قطاع از قاطع جدا شود، از آن طرف هم اگر فى الجملة را بزنییم به جایی که برای اعتقاد مدخلیتی در تکلیف است در این صورت صحیح است که بین قطاع و غیر قطاع فرق حاصل میشود و در حکم با هم تفاوت دارند یعنی عمل قطاع مجزى نیست اما عمل قاطع مجزى است اما این خروج از محل بحث است چون بحث ما در ب ۳ بود که مقسمش قطع طریقی بود و اگر برای اعتقاد مدخلیتی در واقع باشد که میشود قطع موضوعی لذا عده ای از محشین فى الجملة را زده اند به صورتى که برای اعتقاد مدخلیتی نیست یعنی قطع طریقی ولی عرض شد که این هم مشکل دارد چون در این صورت فرقى بین قطاع و غیرش نیست پس به هر کدام که بزنییم یک مشکلی دارد لذا سيد صاحب عروه در ۱ ص ۱۳۴ مینویسد:

حاشیة فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۴

فالحکم بعدم اعتبار قطع القطّاع بهذا المعنى حقّ مطلقاً على التقديرين^۲

میگوید جناب شیخ چرا نوشتی فى الجملة در حالی که در هر ۲ صورت یعنی هم در قطع طریقی و هم در موضوعی قطع قطاع اعتباری نداشت و مجزى نبود اما سيد صاحب عروه بعد از این عبارت یک آلا می آورد که با آن عبارت را حل کرده است، مینویسد:

حاشیة فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۴

اللهمّ إلّا أن یشیر إلى عدم اختصاص ذلك بالقطّاع على التقدير الأول، بل یجرى فى كلّ قاطع مخطئ، و یكون محصّل المراد أنّ القطع الذی یعتبر فى حقّ غیر القطّاع فلا یوجب تخلفه القضاء و الإعادة و لا یعتبر

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

^۲ یرزى، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

فی حقّ القطّاع یكون فی الجملة و علی أحد التقديرین و هو أن یكون للاعتقاد مدخل فیہ، و أما علی التقدير الآخر فلا فرق بین قطع القطّاع و غیرہ فی عدم الاعتبار.^۱

میگوید میتوان گفت که منظور از فی الجملة این است که در صورتی که برای قطع مدخلیتی نباشد فرقی بین قطع و قاطع نیست لذا حق است این کلام که قطعش اعتباری ندارد اما فی الجملة حق است یعنی بخشی از حق است یعنی نسبت به قطع درست گفته که قطعش در این صورت اعتباری ندارد ولی در قاطع هم همین عدم اجزاء میآید لذا اینگونه فی الجملة میخورد به جایی که قطع طریقی باشد و خروج از بحث هم نمیشود و عرض کردیم که ایشان میفرماید متعین ب ۱ است و ب ۲ و ب ۳ نیست، حالا اگر متعین ب ۱ باشد سوالی که پیش میآید این است که یعنی کاشف الغطا فرموده میشود از قطع سلب تالیفی کرد؟؟ یعنی به او بگوییم درست است که قطع داری ولی به آن عمل نکن در حالی که طبق مبنای شیخ قطع واجب العمل است و چنین چیزی سر از تناقض در اعتقاد در میآورد. ان شاء الله تعالی به این مطلب خواهیم پرداخت

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۶ ق.

جلسه ۶۴

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفدا: لرجل ساله ان يعظه لا تكن ممن يخاف على غيره بادن من ذنبه و يرجو لنفسه باكثر من عمله حضرت عليه السلام فرمودند از کسانی نباش که دیگران را به اندک خطایی که دارند سرزنش میکند و خودش را منزّه میکند مثل اینکه خودش هیچ مشکلی ندارد ولی وقتی به خودش میرسد هم بدتر از آن را انجام میدهد و هم شدید تر از آن را انجام میدهد، این نتیجه خودخواهی و عدم تربیت انسان است

قبل از این که بحث را ادامه دهیم برای بحث قبل نکاتی را عرض میکنم
در عبارت سواء القطاع و غیره داشتیم که من در جلسه پیش قطاع را به نصب خواندم تا خبر باشد برای کان که همراه اسمش محذوف است و این کاملاً درست است ولی میتوانیم تقدیر بگیریم و به رفع بخوانیم
برای عبارت حق فی الجملة به این آدرس ها رجوع کنید: رک قلائد ص ۱ و ۹۰ و ۹۱ و ۹۲ اعتمادی ص ۱ و ۶۱ ایشان در این صفحه در آخر بحث مینویسد الا ان البحث فی الطریقی دون الموضوعی که با مطالب ما روشن شد
برای عبارت ان کان للاعتقاد مدخل فی الواقع رک سید ص ۱ و ۱۳۵ رک غوامض ص ۱ و ۳۴۹ حاشیه ۳، رک قلائد ص ۱ و ۹۲ ایشان در آن جا بحثی کرده اند که آیا این اعتقاد میتواند اعم از یقین و قطع باشد و شامل اماره هم بشود یا خیر؟ فلاحظ
روی عبارت اوثق ص ۱ و ۱۴۴ که میفرماید الا ان ذکرها انما هو لمجرد تتمیم موارد الخ تامل کنید که معنای تتمیم چیست؟
در مورد عبارت کما فی امر الشارع بالصلاه رک مجدد ص ۳ و ۳۰۹ و ۳۱۰
در مورد عبارت لا قطع القطاع که در خط ص ۷ و ۶۷ آمده تامل کنید که این که فرمود قطع قطاع مجزی نیست آیا در تمام صور است یا بعض صور؟؟؟ رک تنقیح ص ۱ و ۶۸
اما درس امروز:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۷

توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع:

ثم إن بعض المعاصرين^۱ وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع^۲.....

این عبارت در درس ساز است و خیلی هم مشکل است، شیخ میخواهد بفرماید صاحب فصول در این مساله قائل به تفصیل است، برای این که مطلب را تقدیم کنیم باید گوش کنیم به حرف آن کسی که صاحب حرف است یعنی

^۱ (۱) هو صاحب الفصول في الفصول: ۳۴۳.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

مرحوم آشتیانی، ایشان در بحر ۱ ص ۱۵۸ فرموده: الاولى نقل كلامه (صاحب فصول) الشريف بالفاظه میفرماید اول باید عین عبارات فصول را بخوانیم چون مقداری که شیخ نقل کرده در فهم مطلب کافی نیست خصوصا اینکه شیخ در شرح عبارت فصول عبارتی را اضافه کرده که این اضافه را همه قبول ندارند لذا خیلی مهم است که عین عبارات فصول خوانده شود، همین امر را سید صاحب عروه در ۱ ص ۱۳۵ فرموده: لا بأس بنقل عین عبارتہ از لا یخلو عن فائده، آدرسی که محققین کنگره داده اند ۳۴۳ ص است اما من عرض میکنم که این صفحه وسط بحث است و بحثی که مربوط به عبارت کتاب است از ۳۳۷ شروع میشود، ایشان در ۳۳۷ نوشته است که **فصل** **اختلف** القائلون بالحسن والقبح العقلیین فی الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع، یادتان باشد علامه مظفر هم در آخر بحث حسن وقبح قول صاحب فصول را ذکر نمود و فرمود من از صاحب فصول تعجب میکنم که چطور حسن و قبح عقلی را قبول کرده ولی ملازمه را قبول نکرده است و آن جا هم همین آدرس فصول را دادیم و گفتیم پیگیری کنید

Commented [LC713]: به همین دلیل هم به این کتاب فصول میگویند چون فصل فصل است و همچنین به کتاب میرزای قمی قوانین میگویند چون قانون قانون است

ایشان میفرماید حسن و قبح عقلی را یک عده ای قبول دارند ولی اینگونه نیست که لزوما هر کسی حسن و قبح عقلی را قبول کرد ملازمه بین حکم عقل و شرع را قبول داشته باشد بلکه بسیاری قبول کرده و عده ای هم قبول نکرده اند و عده ای هم تفصیلی شده اند و این مطلب نشان میدهد که این درست نیست که میگویند (استاد علیدوست) همه قداما ملازمه را قبول داشته اند و این عبارت صاحب فصول نشان میدهد که اینگونه نیست، بعد شروع میکند ادله کسانی که قائلند به ملازمه را بیان میکند از ۳۳۷ ص تا ۳۴۲ که ۶ دلیل اقامه میکند بعد در ۳۴۲ ص میفرماید **احتج المنکرون للملازمه ایضا بوجوه**، اولین احتجاج منکرین به آیه شریفه ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا است و گفته اند که لا وجوب بدون البعثه شرعا لذا اینگونه نیست که اگر عقل چیزی را درک کرد شرع هم همان را بگوید بعد اشکالات به این قول را نقل میکند یکی از اشکالات از میرزای قمی است که اشکال ایشان را اینگونه نقل میفرماید:

Commented [LC714]: پس کسانی هم هستند که قائل به ملازمه نباشند که این همه دلیل هم دارند

الفصول الغروية فی الأصول الفقہیة : ص ۳۴۲

و أجاب بعض المعاصرين عن أصل الحجة بأن الآية علی تقدیر تسلیم دلالتها علی ما ذکره ظنیة و هی لا تصلح لمعارضه ما ذکرناه من الدلیل القطعی فلا بد من تأویلها و صرفها عن ظاهرها^۱

Commented [LC715]: میدانید بعض المعاصرين در فصول صاحب قوانین است چون صاحب فصول مسئول اشکال کردن به صاحب قوانین است

بعد صاحب فصول در ذیل این عبارت صاحب قوانین اینطور نوشته که و هذا الجواب عندی غیر مستقیم علی اطلاقه که عبارتی که شیخ در کتاب از صاحب فصول نقل کرده مربوط به همین جاست پس فضای بحث در مورد قانون ملازمه است و بحث در مورد این است که عده ای تمسک کرده اند برای نفی ملازمه به آیه شریفه و صاحب

Commented [LC716]: میرزای قمی میگوید اگر هم بگوییم آیه دلالت دارد بر نفی ملازمه نمیتواند با دلیل عقلی که برای اثبات ملازمه آورده ایم مصادمت کند چون در تعارض بین عقل قطعی و نقل ظنی باید در نقل تصرف کنیم

^۱ حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالحجیم، الفصول الغروية فی الأصول الفقہیة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ ق.

قوانین به آن ها جوابی داده که صاحب فصول این جواب را نپسندیده است لذا میفرماید:

الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة : ص ۳۴۳

و هذا الجواب عندی غیر مستقیم علی إطلاقه و ذلك لأن استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعياً كان أو ظاهرياً مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه و لهذا یصحّ عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة أوامري و تكاليفي علی ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدي إليه حدسك بل اقتصر في ذلك علی ما يصل مني إليك بطريق المشافهة أو المراسلة أو نحو ذلك و مهذا الباب ما أفتی به بعض المحققين من أن القطاع الذي يكثر قطعه بالأمارات التي لا يوجب القطع عادة يرجع إلى المتعارف و لا يعول علی قطعه الخارج منه

ادامه در صفحه بعد

Commented [LC717]: دلیل اینکه چرا جواب صاحب قوانین را قبول ندارد

Commented [LC718]: شما (صاحب قوانین) گفتید که عقل حکم قطعی میکند و باید نقل را تاویل کنیم اما من (صاحب فصول) میگویم عقل وقتی حکم قطعی میکند که منع شرعی وجود نداشته باشد و اگر منع شرعی باشد عقل خودش را کنار میگذارد
با توجه به این مطلبی که صاحب فصول فرمود عده ای مثل بحر الص ۱۶۰ گفته اند غرضه مما ذكره امکان منع الشارع من العمل بالقطع یعنی صاحب فصول قبول دارد که شارع میتواند از عمل به قطع جلوگیری کند، و از اقایان امروز هم عده ای در حجیت علم اقتضایی هستند مثل سیدنا الاستاذ دام ظلّه العالی که قائلند مانعی ندارد ثبوتاً و اثباتاً که شارع منع کند از عمل به قطع و اقتضایی میشوند
مطالبی که عرض شد را در غوامض الص ۳۵۰ میتوانید ملاحظه کنید

Commented [LC719]: هیچ مانعی ندارد نه ثبوتاً و نه اثباتاً

Commented [LC720]: مثلاً مولایی به عینش بگوید برای رسیدن به احکام من حق اعتماد به آن چیزی که به وسیله عقلت قطع پیدا میکنی نداری یعنی فقط باید به وسیله سماع به احکام بررسی

Commented [LC721]: در این معرفت اوامر و تکالیف

Commented [LC722]: یعنی اینکه یا خود مولى به عبد بگوید یا رسولی ارسال کند که مرحوم شیخ در عبارت کتاب به این عبارت فصول تاخذه است و اشکالش هم از نظر شیخ مشخص است و آن اینکه لا اشکال فی وجوب متابعه القطع ما دام موجودا و ليس طریقیه القطع قابله لجعل الشارع اثباتاً و نفياً

Commented [LC723]: اینجاى عبارت صاحب فصول است که به بحث ما یعنی قطع قطاع مربوط میشود

Commented [LC724]: میگوید این که کاشف الغطا گفته لا اعتبار بقطع القطاع بر اساس همین مطلبی است که من گفتم که شارع میتواند در بعضی از قطع ها دست ببرد و بگوید به این ها عمل نکن

Commented [LC725]: کسی که از راه اماراتی که عادتاً قطع حاصل نمیشود قطع حاصل میکند باید رجوع به متعارف کند

Commented [LC726]: تفسیر رجوع به متعارف

Commented [LC727]: یعنی به قطعش نباید اعتماد کند

.....فإن هذا إنما يصح

قبل از اینکه عبارات بعدی صاحب فصول را بخوانم باید مطلبش را از خارج عرض کنم چون مطلبش مشکل است صاحب فصول در عبارات بعدیش میفرماید که قطاع به ۳ قسم تقسیم میشود
الف : علم ان یکون حجیه قطعه مشروطه بعدم کونه قطاعا یا خود قطاع میداند که حجیت قطعش مشروط است به این که قطاع نباشد ، معنایش این است که یعنی قطعش مشروط به این است که شارع از عمل به قطعش منع نکرده باشد چون از نظر صاحب فصول شارع میتواند از عمل به قطع منع کند و حجیت قطع مشروط به عدم منع شارع است

ب : احتمال القطاع ان یکون حجیه قطعه مشروطه بعدم کونه قطاعا

ج: لم یحتمل عدم حجیه قطعه اصلا که بعضی از شارحین فصول این عبارت را حمل کرده اند بر اینکه عِلْمُ القطاع ان لا تشتترط حجیه قطعه بعدم کونه قطاعا

میفرماید قطاع یا علم دارد که حجیت قطعش مشروط است یا احتمال میدهد که حجیت قطعش مشروط است و آن چیزی که کاشف الغطا فرمود که لا اعتبار بقطع القطاع این ۲ صورت را شامل میشود یعنی اگر قطاع بداند حجیت قطعش مشروط است به این که قطاع نباشد در این ۲ صورت قطعش اعتباری ندارد بلکه اگر احتمال ندهد عدم حجیت قطعش را اصلا، که بعضی ها عدم احتمال را شرح کردند به اینکه بداند که حجیت قطعش مشروط به قطاع بودن نیست طبق این صورت قطع قطاع اعتبار دارد لذا صاحب فصول تفصیلی میشود یعنی تفصیل بین صورت (الف و ب) با صورت (ج)

حالا با مطالبی که عرض کردم ادامه عبارت را میخوانم

الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة ؛ ص ۳۴۳

فإن هذا إنما يصح إذا علم القطاع أو احتمال أن یکون حجیه قطعه مشروطا بعدم کونه قطاعا فیرجع إلى ما

ذکرناه من اشتراط حجیه القطع بعدم المنع لكن العقل قد یستقل فی بعض الموارد بعدم ورود منع شرعی

لمنافاته لحکمة فعلیه قطعیه و قد لا یستقل بذلک لكن حینئذ یستقل بحجیه القطع فی الظاهر ما لم

یثبت المنع

حالا وارد عبارت کتاب میشویم:

فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۷

[LC728] Commented: میفرماید کاشف الغطا هم که میگوید قطع قطاع اعتباری ندارد دارد حرف مرا میزند ولی حرف ایشان در ۲ حالت صحیح است و در حالت سوم صحیح نیست لذا صاحب فصول تفصیلی است چون خواهد گفت مساله ۳ صورت دارد که مطلب کاشف الغطا که میگوید اعتباری به قطع قطاع نیست در ۲ صورتش صحیح است که عرض خواهیم کرد

[LC729] Commented: میفرماید صحبت کاشف الغطا زمانی درست است که قطاع بداند و یا احتمال دهد که حجیت قطعش مشروط به عدم منع شارع است

[LC730] Commented: پس مطلب کاشف الغطا هم برمیگردد به حرف من یعنی او هم قائل است که حجیت قطع مشروط به عدم منع شارع است بعضی از امروزی ها هم همین حرف را تقویت میکنند بدون اینکه بدانند قبلیش صاحب فصول این نظر را داشته است

[LC731] Commented: در بعضی از موارد خود عقل استقلال دارد که هیچگونه منع شرعی نرسیده است چون اگر بخواهد منع شرعی برسد منافاه پیدا میکند با یک حکمت فعلی قطعی مثلا در جایی که اگر منع بشود تناقض در اعتقاد رخ میدهد مثل اینکه فردی قطع دارد ۲ ضرب در ۲ میشود ۴ و شارع بگوید از این قطع منع کند در این حالت تناقض در اعتقاد پیش میاید چون اگر شارع بگوید ۲ ضرب در ۲ مساوی با ۴ نمیشود پس یا ۳ است مثلا و یا ۵ است در حالی که عقل مستقل است که چنین چیزی ممکن نیست پس اینکه میفرماید عقل در بعضی موارد مستقل است که منعی نرسیده آن موارد از قبیل همین دو دو تا چهارتاست

[LC732] Commented: ولی عقل گاهی استقلال به اینکه منع شرعی نرسیده ندارد

[LC733] Commented: در زمانی که عقل استقلال ندارد به اینکه منع شرعی نرسیده است ، استقلال به این مطلب دارد که این قطع حجیت ظاهریه دارد

[LC734] Commented: مادامی که منع ثابت نشده است ، این قطع حجیت واقعیه ندارد بلکه حجیت ظاهریه دارد

توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع:

ثمّ إنّ بعض المعاصرين ^١وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع - بعد تقييده بما إذا علم القطّاع أو احتمل أن يكون حجّية قطعه مشروطة بعدم كونه قطّاعاً - ^٢بأنّه يشترط في حجّية القطع عدم منع الشارع عنه و إن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلّا (١) أنّه إذا احتمل المنع يحكم بحجّية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.^٣

Commented [LC735]: توجيه کرده است

Commented [LC736]: متعلق به وجه

Commented [LC737]: گاهی اوقات عقل قطع دارد که منعی نیست که این همان عبارت قد يستقل صاحب فصول است که خواندیم

(١) مرحوم شیخ یک دست کاری در عبارت صاحب فصول کرده است، در عبارت صاحب فصول داشتیم: قد يستقل العقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعی و قد لا يستقل بذلك لكن حينئذ يستقل بحجیه القطع في الظاهر الخ ولی مرحوم شیخ یک عبارتی را اضافه کرد آن هم این است که: الا انه اذا احتمل المنع الخ و این عبارت که شیخ آورد در عبارات صاحب فصول نبود و با اضافه شدن این عبارت یک مشکلی در عبارت پیش میآید و آن اینکه به تعبیر سید مجدّد شیرازی ص ۳۱۱ تناقض صدر و ذیل پیش میآید چون که صاحب فصول خودش فرمود که عبارت کاشف الغطا که میگوید اعتباری به قطع قطّاع نیست برای جایی است که قطّاع بداند یا احتمال دهد که حجیت قطعش مشروط به عدم منع شارع است لذا وقتی این احتمال را دهد قطعش حجّت نیست ولی با عبارتی که شیخ اضافه کرد دارد میگوید جایی که احتمال بدهد، قطعش حجّیت ظاهریه دارد، بالاخره حجّت نیست یا حجّیت ظاهریه دارد؟! لذا تناقض صدر و ذیل میشود. من عرض میکنم که ظاهراً شیخ حق داشته است که این عبارت را اضافه کند به این دلیل که در عبارت صاحب فصول بود که گاهی عقل مستقل به این نیست که منعی نرسیده خب عقل جایی مستقل به ورود منع نیست که وجود منع را احتمال میدهد لذا عبارت شیخ که فرمود الا انه اذا احتمل الخ همان عبارت صاحب فصول است که فرمود قد لا يستقل بذلك، لذا این که برخی از محشین گفته اند شیخ انصاری این را اشتباهاً اضافه کرد حرف صحیحی نزده اند بلکه عبارت شیخ مقتضای عبارت صاحب فصول است، پس باید این تنافی را حل کنیم، از عبارات بحر به دست میآید که این دو عبارت با هم قابل جمع است به این صورت که در صورت احتمال منع، قطع قطّاع در جایی اعتبار ندارد که منع شرعی اثباتاً برسد ولی اگر اثباتاً نرسیده باشد مادامی که منع نرسیده است قطعش حجّیت ظاهریه دارد یعنی اگر ثبوت منع شد دیگر این حجّیت ظاهریه را ندارد رک بحر ص ۱۶۰ و ۱۶۱ اوثق ص ۱۴۶ و ۱۴۷ و غوامض ص ۳۵۲ نکاتی پیرامون متن:

صاحب فصول فرمود حرف کاشف الغطا زمانی صحیح است که قطّاع علم داشته باشد که حجّیت قطعش مشروط به قطع نبودن است، سوال این جاست که چگونه میشود قطّاع علم پیدا کند که حجّیت قطعش مشروط است به این که قطّاع نباشد، این سوال به این دلیل پیش میآید که ظاهراً اگر بداند قطعش حجّت نیست اصلاً قطعی حاصل

^١ (١) هو صاحب الفصول في الفصول: ۳۴۳.

^٢ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، ۱۴۲۸ ق.

نمیکنند چون میدانند قطعش به درد نخور است لذا برخی گفته اند این فرض صورتی ندارد ولی بعضی صورتی را فرموده اند مثل بحر ۱ ص ۱۶۰ و ۱۶۱ فراجع
مطلب بعد اینکه منظور از حجیت ظاهریه که در عبارت صاحب فصول آمده بود چیست؟ آشتیانی در ۱ ص ۱۶۱ میفرماید :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۶۱

فتبین منه أن مراده من حکم العقل بالحجیة ظاهرا مع احتمال المنع الشرعی حکم العقل بالحجیة بالنظر إلى ظاهر الآيات و الأخبار فتأمل، أو بالنظر إلى أصالة العدم التي هی حجة عقلا فتأمل^۱

میفرماید ممکن است منظور از حجیت ظاهریه این باشد که با توجه به بعض آیات و اخبار باید به قطعش عمل کند مادامی که منع شرعی نرسیده است ولی در آخر مینویسد فتأمل به این دلیل که میدانید اگر حکمی از راه دلیل اجتهادی به دست بیاید حجیت واقعی دارد نه ظاهری، سپس احتمال دیگری میدهد و آن اینکه با توجه به اصالة العدم بگوییم قبلا که منعی نبوده پس اکنون نیز منعی نیست یعنی همان استصحاب عدم ولی آخر این عبارت هم مینویسد فتأمل به دلیل اینکه وقتی در بعضی موارد علم داریم که منع رسیده است نمیشود اصالة العدم جاری کرد لذا در ۱ ص ۱۶۲ مینویسد:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۶۲

ثالثها: أن الحكم باستقلال العقل فی الحكم بالحجیة ظاهرا بالنظر إلى ظواهر الآيات و الأخبار أو بالنظر إلى أصالة العدم مما لا معنی له^۲

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

نکاتی در مورد مطالب جلسات گذشته:

نسبت به عبارت ان كان العقل ايضا قد يقطع ص ۶۷ در مورد ايضا بنده وجهی نیافتم و این کلمه در عبارت خود صاحب فصول هم نبود و صاحب غوامض ص ۳۵۱ فرموده اند که ايضا زائده است بل هی مخرجه بالمقصود فلا تغفل

راجع به عبارت لکن ظاهر کلام من ذکره.....ص ۶۶ شیخ در خط دوم اشکال کردند و نپذیرفتند که منظور کاشف الغطا قطع موضوعی باشد، یکی از فضلا اینگونه اشکال کردند که مگر شک در ادله کثیر الشک به نحو موضوعی اخذ نشده است اگر اینگونه باشد که این تایید میکند که باید قطع، موضوعی باشد و نه طریقی، در تایید فرمایش ایشان عرض میکنیم که مرحوم مظفر هم در اصول فقه ص ۶۰۰ فرمود قبل از اینکه وارد استصحاب شویم باید چند امر را بگوییم، در امر اول فرمود شک با شک فرق میکند، آن شک که موضوع اصول عملیه است با آن شکی که یک وقت هایی در ادله اخذ شده است فرق میکند بعد مثال زد برای شکی که به عنوان موضوع در لسان دلیل اخذ شده است به همین شک در رکعات و این نظر عمده آقایان است، لذا باید چه کرد؟؟

یک جواب این است که صاحب فلائد مطرح کرده است و بنده وقتی ص ۶۶ را درس میدادم آدرس دادم و عرض کردم حتما ببینید و گفتم ایشان فرموده اشکالی به عبارت استاد وارد است که آن اشکال را مطرح کرده و پاسخ داده و آن اشکال همین اشکال است

صاحب فلائد ص ۸۹ و ۹۰ پاسخ داده و فرموده که منظور استادم این نیست ولی ممکن است جواب صاحب فلائد را قبول نکنیم و شاهدش هم این باشد که صاحب منتقی وقتی این عبارات شیخ را نقل میکند در ص ۱۱۶ اصلا عبارت لکن ظاهر کلام من ذکره.....را نقل نمیکند و میاندازد

مرحوم نایینی در فوائد الاصول ص ۳ و ۶۵ وقتی همین بیان را میآورد عبارت ظاهر کلام..... را نقل نمیکند بلکه مینویسد و لکن المحکی عن الشيخ الكبير هو عدم اعتبار قطع القطاع فی القطع الطریقی المحض صاحب اوثق در ص ۱۴۰ و ۱۴۱ میگوید این که منظور شیخ کبیر قطع طریقی بوده موید دارد و مویدش این است که شیخ کبیر فرموده فیلغو اعتبارهما فی حقه یعنی حق خودش، حال اینکه اگر موضوعی بود برای خود قاطع از هر طریقی قطع حاصل شود باید عمل کند این نشان میدهد مد نظر شیخ کبیر قطع طریقی بوده است مرحوم نایینی در فوائد ص ۳ و ۶۴ و ۶۵ مینویسد :

فوائد الاصول : ج ۳ : ص ۶۵

، إِلَّا أَنَّ الشَّانَ فِي إِمْكَانِ التَّفَاتِ الْقَاطِعِ حَالِ قَطْعِهِ إِلَى أَنَّهُ قِطَاعٌ [۱] فَاتَّهَ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ بِعَدَمِ التَّفَاتِ إِلَى ذَلِكَ.^۱

^۱ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.

اصلا کسی که قطاع است حين بودنش التقات ندارد آن وقت چطور موضوع واقع میشود برای حکمی، البته در ص ۶۵ حاشیه ۱ آقا ضیا نوشته:

فوائد الاصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۶۵

[۱] أقول: لا قصور في التفاته بكونه قطاعا. نعم: لا يلتفت إلى مخالفة قطعه هذا للواقع و لو من باب الاتفاق.^۱

یعنی نظر ایشان این است که میشود قطاع ملتفت باشد به قطاع بودنش این عبارت نایینی هم جوابی است برای اینکه چرا نمیشود قطع موضوعی قطاع لحاظ شده باشد و هم جوابی است نسبت به عبارتی که دیروز در درس داشتیم که فرمود بعد تقییده بما اذا علم القطاع ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا ص ۶۷ بنا بر نظر نایینی این عبارت غلط است چون اصلا قطاع نمیتواند ملتفت به قطاع بودنش باشد مرحوم نایینی این عبارتش را در اجود بیشتر شکافته است ایشان در ص ۷۴ و ۷۵ چاپ مدرسه صاحب الامر مینویسد

أجود التقريرات ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۱

إلا ان القاطع لا يلتفت إلى كون قطعه غير متعارف و إلا لزال قطعه

أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۴۲

لا محالة بل الظان لا يلتفت بذلك فلا يكون الانصراف الثابت في الدليل مفيدا لهما أصلا^۲

مرحوم خویی در مصباح ص ۵۷ وقتی احتمال موضوعی بودن را مطرح میکند مینویسد

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۷

إلا أنه لا أثر في ذلك، إذ القاطع وإن كان ملتفتاً إلى حاله في الجملة، و أن قطعه قد يحصل من سبب غير عادي، إلا أنه لا يحتمل ذلك في كل قطع بخصوصه، لأن القاطع بشيء يرى أن قطعه حصل من سبب

^۱ نایینی، محمد حسین، فوائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.
^۲ نایینی، محمد حسین، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، ۱۳۵۲ ش.

Commented [LC738]: قطاع

Commented [LC739]: اگر بخواد ملتفت شود قطعش زائل میشود

Commented [LC740]: اگر یادتان باشد قبلا گفتیم که نایینی میگوید اگر قطع، موضوعی باشد انصراف دارد به قطع متعارف لذا در اینجا میگوید اگر قطاع بخواد به قطاع بودنش التقات پیدا کند قطعش زائل میشود لذا میفرماید اصلا نمیشود مد نظر شیخ کبیر قطع موضوعی باشد میدانید در فکر نایینی چه بوده که فرموده لزال قطعه؟؟ این بوده که اگر قطاع التقات به قطاع بودنش پیدا کند یعنی کسی که از اسباب غیر عادی قطع پیدا میکند التقات پیدا کند به این که از اسباب غیر متعارف قطع پیدا کرده است، در نظر نایینی نمیشود چنین اتفاقی بیافتد زیرا اگر ملتفت شود به این که از سبب غیر عادی قطع پیدا کرده است به خودش میگوید که مگر میشود کسی از راه غیر عادی قطع پیدا کند لذا قطعش زائل میشود

Commented [LC741]: موضوعی بودن

Commented [LC742]: اثری ندارد به این دلیل که اگر چه قطاع میتواند في الجملة ملتفت به قطاع بودنش باشد ((این جا با استادش نایینی مخالفت میکند))

Commented [LC743]: بی فایده است به این دلیل که قبول نمیکند این قطعی که فعلا دارد از مواردی است که از اسباب غیر عادی به دست آمده است، چون قطاع از راه عادی هم میتواند قطع پیدا کند و به همین دلیل میگوید این قطع من از سبب عادی است

ينبغي حصوله منه، و يخطئ غيره في عدم حصول القطع له من ذلك السبب، فلا أثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادي بالنسبة إلى القطع.^١

Commented [LC744]: نه تنها میگوید قطع من از سبب عادی به دست آمد بلکه دیگران را تخطئه میکند که چرا آن ها قطع پیدا نمیکنند لذا اصلا نمیشود نسبت به قطاع قطع موضوعی لحاظ بشود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ١ ؛ ص ٦٧

مناقشة التوجيه المذكور:

و أنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك.....

صاحب فصول فرمود که يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه شيخ در جواب میفرماید من قبلا ثابت کردم که وقتی قطعی حاصل شد لا اشکال فی وجوب متابعتہ والعمل علیہ مادام موجودا و شارع هم نمیتواند طریقت را به او بدهد یا بگیرد و بعد هم میفرماید عجب از این که مثال زدی به این که مولا به عبدش میتواند بگوید تو فقط از طریق مشافهه و مراسله میتوانی به اوامر من قطع پیدا کنی و دلیل تعجب هم این است که با مطالبی که فرمود فساد این مطلب نیز واضح است

حال که بحث به این جا رسید عرض کنم در مورد عبارت اول ص ٦٥ که گفتیم منظور از معاصرین در آن جا صاحب فصول نیست و برخی از فضلا اشکال کردند و گفتیم که وقتی درس به اینجا رسید بررسی میکنیم، با این بیانات مشخص شد که آن بحث ص ٦٥ یک بحث کلی بود و حالا صاحب فصول تفصیلی شد لذا بعید میدانیم که معاصرین در ص ٦٥ صاحب فصول را هم شامل شود

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ١ ؛ ص ٦٧

مناقشة التوجيه المذكور:

و أنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشيء و عدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه مع فرض كون الآثار آثارا له.

Commented [LC745]: توجيه

Commented [LC746]: مفعول معه است به نصب خوانده شود

Commented [LC747]: قطع

^١ خوئی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ١٤٢٢ ق.

^٢ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ٤جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ٩.

و العجب أن المعاصر مثّل لذلك بما إذا قال المولى لعبده: لا تعتمد في معرفه أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدّي إليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل إليك منّي بطريق المشافهه أو المراسله.^۱ و فسادہ يظهر ممّا سبق من أوّل المسأله إلى هنا.^۲

[LC748] Commented: يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه

[LC749] Commented: ص ۲۹

نکات :

در مورد والعجب رک سید صاحب عروه ۱ ص ۱۳۸ ایشان میفرماید وجه تعجب برای من معلوم نشد چون اشکالی که به مثال است همان اشکالی است که به اصل مطلب بود و دیگر جایی برای تعجب نیست، بعد خود ایشان میفرماید مگر اینکه بگوییم معمولاً وقتی کسی به یک امر غلطی اعتقاد دارد وقتی به او میگویند مثالی بیاور در مثال به اشتباه خود پی میبرد چون مثال آوردن برای یک امر غلط سخت است و شیخ نیز از همین نکته تعجب کرده است که صاحب فصول مطلب را غلط فرمود و مثال هم برای این مطلب غلط زده ولی متوجه نشده که اشتباه کرده است

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۸

لم يظهر وجه التعجب، لأنّ المعاصر لم يزد في كلامه هذا شيئاً سوى إيراد مثال لما أفاده و مثاله مطابق للممّثل كما لا يخفى، و إن كان خطأ ففي أصل المطلب ليس في المثال خطأ آخر فأين موضع العجب، اللهم إلّا أن يقال: إنّ الأمر المحال لو اعتقده أحد خطأ فإن أخذ في تصويره و تمثيله تبين له استحالته سريعاً و يعلم بخطئه فيرجع عما اعتقده، و حينئذ فالعجب أنّه (رحمه الله) تعرّض لتمثيله و تصويره مفصّلاً و لم يتفطّن لاستحالته.^۳

رک بحر ۱ ص ۱۶۳ و قلائد ۱ ص ۹۳ میفرمایند وجه استعجاب این است که مثال بی ربط است به این دلیل که مثال این را میرساند که در این راه ها خوض نکن و اگر خوض کردی و مطابق واقع نشد عذری نداری و حال آن که ادعا در مورد منع از عمل به قطع بود ،علیکم بالتأمل که آیا این مطلب صحیح است یا خیر

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۶۳

رابعها: أنّ المثال الّذی ذکره تقریباً لصحّة تعلّق المنع بالعمل بالقطع أجنبيّ عمّا نحن فيه، فإنّ المنع فيه يرجع إلى المنع عن الخوض فی المقدمات لا إلى المنع عن العمل بالقطع كما لا يخفى، و هذا هو المراد

^۱ (۲) کذا فی (م) ، و فی غیرها: « و المراسله ».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

ممّا أورده عليه شيخنا الأستاذ العلامة قدّس سرّه اللّطيف في الكتاب بقوله، و العجب أنّ المعاصر، مثّل إلى آخره فمراده قدّس سرّه التّمثيل لمورد صحّه النّهی لا لقطع القطّاع حتّى يتوجّه عليه بأنّ المعاصر ذكر هذا الكلام تقریبا لصحّه تعلّق النّهی عن العمل بالقطع لا لقطع القطّاع فتأمّل هذا.^۱

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۳

و ثانيا: إنّ كلامنا في القطع المزبور إنّما هو فيما إذا كان حاصلا للشخص، و ظاهر المثال إنّما هو نهی المولى عن الخوض في الأسباب الّتی تكون موجبة للقطع، فالمثال غير مطابق للممثّل.^۲

رك مجدد شیرازی ص ۳۱۰ میفرماید وجه تعجب این است که با مثال غلط که انسان نمیتواند مطلب غلطش را به خورد دیگران دهد و این مثال خودش اول کلام است و از افراد متنازع فيه است و شیخ از این مطلب تعجب نموده که صاحب فصول خواسته با مثال غلط مطلب غلط را در اذهان جا بیاندازد

تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی ؛ ج ۳ ؛ ص ۳۱۰

(۱) وجه الاستعجاب أنّ الّذی ذکره مثالا من أفراد المتنازع فيه، فإنّ الکلام فی أنّ من قطع بتکلیف من مولاه- سواء كان هو الشارع أو غيره من الموالی العرفیة الّذی يجب طاعته عليه عند العقلاء- فهل يجوز لمولاه عقلا نهیه عن

تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، ج ۳، ص: ۳۱۱

العمل بقطعه مطلقا أو من سبب خاص، سواء كان العبد قطعاً أو غيره، بحيث لا یقبح منه ذلك النّهی عند العقلاء، أو لا؟ فإنّ جاز ذلك جاز من أيّ مولى كان، و إن لم یجز لم یجز مطلقا فلیس حکم المثال المذكور مفروغا عنه حتّى یحتج به علی أحد طرفی المسألة فتأمّل.^۳

رك لاری ص ۸۰ فلاحظ

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجعی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

^۳ شیرازی، میرزا محمد حسن بن محمود، تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

التعليقة على فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٨٠

[أقول:] أى لتصور القطع بشيء مع عدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه، ووجه الاستعجاب: أنه مثل لتصور التفصيل في اعتبار أسباب القطع الطريقي الذي هو محل الكلام بتصور التفصيل في اعتبار أسباب القطع الموضوعي الذي لا كلام فيه.^١

رك تنقيح ص ٦٩ ايشان ميفرمايند اصلا مثال برای قطع موضوعی است در حالی که بحث ما در مورد قطع طریقی بود، صاحب قلائد نیز در احتمال دیگری همین مطلب را فرموده است

التنقيح ؛ ج ١ ؛ ص ٦٩

إذ لا وجه له إلا بإرجاعه إلى القطع الموضوعي. فلاحظ.^٢

قلائد الفرائد ؛ ج ١ ؛ ص ٩٣

إنّ الكلام في المقام - كما هو المفروض - إنّما هو في القطع الطريقي، و ظاهر مثاله يعطى بأنّ مراده بالقطع هنا إنّما هو القطع الذي كان جزءا للموضوع.^٣

رك ایضاح الفرائد ص ٧٢ و تسديد ٨١

((حضرت استاد عابدي دام ظله العالی نظر سید صاحب عروه را پسندیدند و بعید نمیدانند که وجه استعجاب همانی باشد که ایشان فرمودند))

^١ لاری شیرازی، عبد الحسین، التعليقة على فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ١٤١٨ ق.

^٢ طباطبایی حکیم، محمدسعید، التنقيح - بیروت، چاپ: اول، ١٤٣١ ق.

^٣ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجعی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ١٤٢٨ ق.

نکات تنبیه ثالث

رک کفایه ۲ ص ۲۶۱ مطلبی بیشتر از آن چه شیخ فرمود ندارند

امام قطع قطاع را بحث نفرموده اند

مصباح ۱ ص ۵۷ نکته خاصی ندارد الا همانی که در این جلسه عرض شد

مبسوط مصحح ۳ ص ۶۷ نکته خاصی ندارد

اما منتقی الاصول ۴ ص ۱۱۷ نکته خاص دارد، ایشان بعد از این که کلام شیخ را می‌آورد می‌فرمایند که در بین احتمالاتی که شیخ آورد احتمالی که ما ((استاد عابدی دام ظلّه)) اسم آن را ب ۱ گذاشتیم مد نظر کاشف الغطا است، سپس می‌فرماید مناقشه شیخ مناقشه متین و وجیهی است اما میتوانیم در دفع آن دو مطلب بگوییم که مطلب اول را شما ببینید و مطلب دوم که از ثانی در ص ۱۱۸ شروع میشود را بنده در جلسه آتی عرض میکنم

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء لرجل ساله ان يعظه لا تكن ممن يقصر اذا عمل و يبالح اذا سأل حضرت عليه السلام ميفرمايند از کسانی مباش که وقتی ديگران از او چیزی ميخواهند کوتاهی و سستی میکند ولی وقتی نوبت خودش ميرسد که از ديگران چیزی بخواهد سختگیری میکند و کار را به صورت کامل ميخواهد ،به اين بايد فکر کنيم که خدای نکرده چند تا از اين هايی که حضرت ميفرمايند ((نباش)) در وجود ما هست آن وقت مي فهميم که چقدر بايد تربيت شويم

قبل از اينکه برسيم به امر رابع ديروز در تنمه امر ثالث وارد نکاتی شديد تا اينکه رسيديم به صاحب منتقى ،ايشان در ۴ص ۱۱۷ وارد عبارات شيخ ميشوند و در ۴ص ۱۱۸ در ثانيا اينگونه ميفرمايند

منتقى الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۱۱۸

و ثانيا: بأنه و ان سلم ان القاطع فى حال قطعه لا يمكن إرجاعه إلى أحكام غير القاطع بما هي أحكام لغير القاطع، لكننا يمكننا ان ندعى هذا القاطع لا يكون معذورا لو خالف قطعه الواقع، و هذا هو المراد من نفى حجية قطعه.^۱

سپس مي فرمايد درست است که گفتم لکن يمکننا ولی از يمکن هم بالاتر است بلکه انصاف همين است که:

منتقى الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۱۱۸

و لكن الإنصاف عند ملاحظة حال العقلاء و معاملاتهم فيما بينهم و مع عبيدهم- التي هي الطريق لتشخيص أصل حجية القطع فى الجملة- هو عدم معذورية القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف،

بعد مثال ميزند:

فمن امر وكيله بشراء خاصة له بالقيمة السوقية فاشترها الوكيل بأزيد منها استنادا إلى قطعه بان الثمن يساوى القيمة السوقية، لكنه ملتفت إلى ان قطعه غير ناش عن سبب متعارف فللموكل ان لا يعذر وكيله و يعاتبه كما لا يخفى.^۲

^۱ روحانى، محمد، منتقى الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.

^۲ روحانى، محمد، منتقى الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.

Commented [LC750]: بله این که شیخ فرموده درست است که حين قطعش نمیشود او را رجوع داد به احکام شاک مثلا

Commented [LC751]: با این حال میتوانیم بگوییم که این قاطع معذور نیست یعنی قطعش عذر نیست یعنی حجیت قطع به معنای منجزیت و معذرت در تمام صور نیست و منظورمان از این که میگوییم قطعش حجت نیست این است که معذور نیست

Commented [LC752]: مثلا اگر مولایی به عبدش بگوید برو فلان چیز را برای من بخر بعد عبد آن کالا را تهیه نکند و وقتی از او سوال شود چرا تهیه نکردی بگوید انگشتان دو دستم را به هم رساندم و قطع پیدا کردم که نباید بخرم آیا در اینجا مولا او را معذور میدانند؟؟؟؟

اشتباه نشود آن آقایان مشهوری که میگفتند حجیت به معنای معذرت و منجزیت است به تعبیری که اسید مصطفی در تحریرات میفرمود که حجیت اجمال منجزیت و معذرت است و معذرت و منجزیت تفصیل حجیت است که در درس میگفتیم مثلا یک چیزی مثل انسان با حیوان ناطق، آن آقایان میگفتند مثلا اگر کسی قطع پیدا کند که سید الشهدا ارواحنا له الفدا واجب القتل است در قطعش معذور است ولی استحقاق عقاب دارد چون تقصیر در مقدمات کرده است ولی صاحب منتقى میفرماید اصلا نگویید که حجیت قطع یعنی منجزیت و معذرت شما اگر به همین مسائل عرفی هم رجوع کنید میبینید که بسیاری از کسانی که قاطع هستند را معذور میدانید مثلا اگر کسی بگوید من سر کلاس حاضر نشدم چون دستم را تکان دادم و قطع پیدا کردم کلاس تعطیل است آیا شما او را معذور میدانید؟؟؟

Commented [LC753]: قیمت سوقيه

Commented [LC754]: این کلمه نشان میدهد که ایشان مانند آقا ضیا و مرحوم خویی با مرحوم نایینی مخالف است در اینکه مرحوم نایینی میفرمود اگر قطاع حال قطعش التفات به قطاع بودن پیدا کند قطعش زائل میشود

Commented [LC755]: مثلا از دو تا مجنون پرسیده که آیا قیمتش با قیمت سوقيه مساوی است و آن ها هم گفته اند بله و این وکیل هم قطع پیدا کرده است که قیمتش با قیمت سوقيه یکی است

Commented [LC756]: او را معذور نمیداند و عقاب میکند

بعد در ص ۱۱۹ میفرماید از این مطالبی که گفتم روشن شد که میشود قول اخباری ها را هم که میگفتند نمیشود از راه مقدمات عقلیه به حکم شرعی رسید تصحیح کرد به این صورت که منظورشان این بوده که اگر کسی چنین کند معذور نیست، باز هم اشتباه نشود آن چیزی که شیخ فرمود این بود که میشود به قطعش عمل کند ولی چون تقصیر در مقدمات دارد معذور نیست ولی صاحب منتقی نسبت به خود قطع میگوید که اصلا نگویید حجیت قطع یعنی منجزیت و معذرت

منتقی الأصول؛ ج ۴؛ ص ۱۱۹

و من هنا يظهر: انه يمكن تصحيح دعوى الأخباريين الراجعة إلى نفي حجية القطع - هذا مما احتمله الشيخ في مراد الأخباريين فراجع صدر كلامه - بإرجاعها إلى نفي معذورية القطع الحاصل من غير الكتاب و السنة، و هي دعوى لا بأس بها،^۱

رک به نهایه الاصول بروجردی که معنای حجیت قطع را ایشان از ص ۳۹۹ شروع میکند ولی این تیکه ای که میخوانم از ص ۴۰۲ است، میفرماید:

نهایه الأصول؛ ص ۴۰۲

و الحاصل ان القاصر يكون معذورا إذا فقد المنجزات سواء قطع بالخلاف أم لا و المقصّر، لا يعذر و ان قطع بالخلاف أيضا كما إذا كان في أول الأمر ملتفتا إلى التكليف و محتملا لثبوته و لم يتفحص عنه كمال التفحص بل اقتصر على تتبع ناقص ثم قطع بعدمه، فان هذا الشخص غير معذور قطعاً في مخالفته للواقع^۲ مقصر اصلا اگر قطع هم پیدا کند معذور نیست لذا ایشان میفرماید با استادم صاحب کفایه موافق نیستیم و اینگونه نیست که دائما قطع سبب عذر باشد و نباید بگویید حجیت ذاتیه است به این معنا است که معذوریت ذاتی است

رک نهایه الافکار ص ۳ و ۴۳ و ۴۵ در ص ۴۵ در حینئذ به بعد اگر ملاحظه کنید مشخص است که نظر آقا ضیا هم همین است لذا صاحب منتقی بعد از این که نظر خودش را بیان میکند میگوید من در این نظر منفرد نیستیم و آقا ضیا هم با من همنظر است

^۱ روحانی، محمد، منتقی الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.

^۲ بروجردی، حسین، نهایه الأصول - تهران، چاپ: اول، ۱۴۱۵ ق.

رک مباحث الاصول شهید صدر جزء اول از قسم ثانی ص ۴۷۳، این بحث را در بحوث سید استاد آقای شاهرودی پیدا نکردم ((نیست)) مستحضرید که شهید صدر با صاحب منتقی رفت و آمد علمی داشته اند حالا یا به نحو تعلیمی یعنی درس میگرفته اند یا اینکه مباحثه میفرمودند لذا خیلی از نظریات شهید صدر منطبق است با نظریات صاحب منتقی، ایشان میفرماید

مباحث الأصول ؛ ج ۱؛ ص ۲۳۱

نعم يمكن ان يقال: ان الإنسان لو التفت الى كونه قطاعاً، و ان هذه الحالة تورطه كثيراً في تفويت الأغراض للزومية للمولى، يجب عليه بقدر الإمكان علاج نفسه، و الابتعاد عن العوامل غير المتعارفة التي تؤدي به الى تلك القطوع.

Commented [LC757]: جان این عبارت شهید صدر همان عبارت منتقی است یعنی نمیتواند قطع پیدا کند و بگوید قطع سبب عذر است بلکه باید درمان کند

و هذه الدعوى نظير ما سبق من دعوى عدم جواز الخوض في الأدلة العقلية المورثة للقطع.^۱

Commented [LC758]: که همان دعوی اخباری ها بود، و این همان چیزی است که صاحب منتقی فرمود لذا مشخص است که با هم مباحثه میکردند

رک عمده الوسائل ۱ ص ۶۸

عمدة الوسائل في الحاشية على الرسائل ؛ ج ۱؛ ص ۶۸

هذا، و الذى أدى إليه التحقيق بنظرى القاصر - بعد مضى مدة على درج هذا فى الكتاب - أنه يمكن الذهاب إلى عدم كون قطع القطاع حجة حتى لنفس القاطع، و أن الحق هو ما ذهب إليه الشيخ كاشف الغطاء «قده» و من تبعه،^۲

رک اعتمادی ۱ ص ۶۲ ما برای قطاع در شرح عبارت صاحب فصول ۳ صورت بیان کردیم ولی ایشان یک صورت چهارمی را اضافه میکنند که عبارت باشد از صورت غفلت از احتمال منع که ملاحظه بفرمایید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۶۹

^۱ صدر، محمد باقر، مباحث الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.

^۲ شیرازی، عبد الله، عمدة الوسائل في الحاشية على الرسائل - مشهد مقدس، چاپ: چهارم، ۱۴۲۷ ق.

الأمر الرابع: الكلام في اعتبار العلم الإجمالي، وفيه مقامان:

أنّ المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟!.....

رسیدیم به تنبیه چهارم که یک تنبیه طولانی است که یک مقداری از ابحاث در اینجا خواهد آمد و یک مقداری هم در برائت خواهد آمد لذا چاره ای ندارید که برائت را دقیق بخوانید چون تتمه مباحث علم اجمالی در جلد ۲ خواهد آمد علاوه بر اینکه خود برائت و تخیر و احتیاط هم مباحث مهمی دارد و شیخ رحمه الله تعالی بسیار خوب بحث کرده اند

قبلاً وقتی رسیدیم به تنبیه اول از قلائد عرض کردیم ۱ ص ۵۱ که چرا ۴ تنبیه پدید آمده فلاحظ اگر رک اوثق ۱ ص ۱۴۹ میفرماید:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۴۹

الكلام فيما سبق من التنبيهات إنما كان في بعض أحوال العلم و أحكامه مع قطع النظر عن تفصيله و إجماله، و حيث كان فيها كفايةً لبيان اعتبار العلم التفصيلي خاصةً احتاج هنا إلى التعرّض بحال العلم الإجمالي و أنّه كالتفصيلي أم لا^۱

میفرماید اگر شیخ در ص ۲۹ نوشت لا اشکال فی وجوب متابعه القطع و بعد هم ۳ تنبیه ذکر کرد تا اینجا همه ابحاث در مورد علم تفصیلی بود اما علم اجمالی چطور؟ آیا این هم مثل علم تفصیلی است که منجز تکلیف است یا نه کالجهل راسا است؟؟ این بحث در ۲ مقام بحث میشود یکی راجع به خود علم اجمالی و حد تنجیزش که در الموجز هم داشتیم و در اصول فقه هم مرحوم مظفر چند بار فرمود که راجع به علم اجمالی بحث خواهم کرد ولی نرسید که بحث کند((البته عرض کردیم در آن جا که ایشان نوشته بود ولی چون پراکنده بود و برای چاپ آماده نبود نداده بود که چاپ کنند)) ولی در مباحث مختلف در مورد علم اجمالی صحبت کرد که ما از مجموع آن ها عرض کردیم که ایشان هم قائل است به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه، آقای سبحانی هم نظرش همین بود و به آن تصریح کرد

حد تنجیز علم اجمالی چقدر است؟ آیا فقط به حد حرمت مخالفت قطعیه است که اگر شبهه تحریمیه باشد باید تمام اطراف را مرتکب نشد چون اگر مرتکب شود مخالفت قطعیه کرده است و اگر شبهه وجوبیه است نمیشود تمام اطراف را ترک کرد چون اگر ترک کند مخالفت قطعیه کرده است یا اینکه کالجهل راسا است لذا میشود علم

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

اجمالی را کنار گذاشت و در شبهه تحریمیه همه اطراف را مرتکب شد و در شبهه وجوبیه همه اطراف را ترک کرد؟؟؟ کدام است؟؟

مقام ثانی بحث این است که آیا علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه دارد یا نه موافقت احتمالیه کفایت میکند؟؟ البته در مباحثی که در الموجز داشتیم عرض کردیم که خود کسانی که قائل به کفایت موافقت احتمالیه هستند انتظار مختلفی دارند، شیخ میفرماید این را در مباحث برائت بحث خواهد کرد ولی مقام اول را در مباحث قطع بحث میکند چون هماهنگی دارد با عبارت ص ۲۹ که بحث در مورد وجوب متابعت بود، لذا بحث در این است که آیا میشود علم اجمالی را مانند جهل در نظر گرفت که وجوب متابعت نداشته باشد یا اینکه مانند علم تفصیلی است و وجوب متابعت دارد؟؟؟ که شقوق این بحث خواهد آمد که بسیار مفصل است لذا بعدا در کفایه میبینید که صاحب کفایه میفرماید که چرا استاد اینگونه متفرق و مفصل بحث کرد در حالی که میتوانست بحث را جمع و جور ارائه دهد لذا در درس های خارجی که مفصل است بحث میکنند که آیا کار شیخ بهتر است یا کار آخوند؟؟

بحث دیگر امتثال اجمالی است که در الموجز هم داشتیم که مخصوص علم اجمالی نیست و مباحثش در مورد علم تفصیلی هم هست که خواهد آمد

کاری که اول باید بکنیم این است که علم اجمالی را تعریف کنیم، بنده چون در الموجز در اول بحث مربوط به علم اجمالی به صورت کامل و مفصل علم اجمالی را شرح کردم اکتفا میکنم به الموجز ولی اجمالا یادآوری میکنم، در آن جا عبارت شهید صدر را از حلقات درس دادم، شهید صدر به آدرسی که از کتاب قواعد کلی استنباط میدهم ص ۳۵۸ علم اجمالی را تفسیر میکند، میفرماید یک علم تفصیلی داریم و یک جهل تفصیلی و یک علم اجمالی، علم تفصیلی میدانم محض است، آن جایی که به ضرس قاطع میگویم میدانم، محض یعنی ممزوج و مخلوط به ذره ای ((نمیدانم)) نیست، تماما ((میدانم)) است، جهل تفصیلی آن چیزی است که تماما نمیدانم است مثل شبهه بدویه بعد الفحص، رفتم فحوص کردم و نمیدانم حکم شرب توتون چیست؟؟ علم اجمالی آن جایی است که (میدانم و نمیدانم) در کنار هم آمده اند، که از این (نمیدانم) عده ای از اصولی ها در مباحث علم اجمالی تعبیر کرده اند به جامع به این دلیل که به (نمیدانم) گفته اند اطراف شبهه، چون تمام این اطراف یک مشترکی دارند که ((میدانم)) است لذا به آن جامع هم گفته اند، ((شهید صدر میفرماید بهترین صیاعتی که علم اجمالی میتواند در آن به کار برود صیاعتی اما و اما است)) مثل اینکه میدانم ظهر جمعه وجوب صلاه به عهده ام است ولی نمیدانم ظهر است یا جمعه ((اما ظهر و اما جمعه)) یا اینکه میدانم در یکی از دو لیوان خون چکید ولی نمیدانم در لیوان سمت راست یا در لیوان سمت چپ

نکته بعد این است که صفت اجمالی در ((العلم الاجمالی)) صفت برای خود علم است یعنی به تعبیر آقایان اهل ادب صفت به حال خود موصوف است یعنی نعت حقیقی است یا صفت به حال متعلق موصوف است یعنی نعت سببی است؟؟ ((برخی از محشین فرموده اند که همه قائلند به این که نعت سببی است اما این غلط است و ما آدرسش را عرض خواهیم کرد که آقایانی قائلند به این که نعت حقیقی است))

وقتی میگوییم العلم الاجمالی آیا الاجمالی صفت برای خود العلم است یا صفت برای متعلق العلم است؟؟ متعلق علم چیست؟؟ معلوم، معلوم است که اجمال برمیدارد، بسیاری از آقایان قائلند که صفت به حال متعلق موصوف

است، علم نور است و یک امر بسیط است و دائر بین وجود و عدم است و اجمال بردار نیست، به تعبیر مرحوم اصفهانی علم نور محض است و این معلوم است که اجمال برمیدارد مثلاً در مثال ما ظهر یا جمعه، لیوان سمت راست یا لیوان سمت چپ، وگرنه خود علم اجمال بردار نیست

رک قلائد ص ۱۹۳ نظرش همین است بحر ص ۱۶۵ همچنین اوثق ص ۱۴۹ همچنین سید علی در تعلیقه ص ۴۸ اقوال را آورده که برخی قائل به نعت حقیقی هستند مطارح ص ۳۱ که شیخ یک نعم دارد را ببینید، نهاییه الدرایه ص ۳۸۹ و ۹۰، نایینی ص ۵۷ و حاشیه ۱ آقا ضیا را ببینید که البته عبارتش مشکل است ولی در کتاب المعجم الاصولی نظر ایشان راحت تر بیان شده است ص ۳۳۴ و ۳۳۵،

آقای سبحانی در دوره های قبلی درسش نظرش همین بوده که نعت سببی است اما در دوره مبسوط مصحح ص ۶۹ فرمودند که لا اجمال فی العلم كما لا اجمال فی المتعلق انما الاجمال فی مصداق المتعلق، میفرماید اجمال در متعلق هم نیست بلکه در مصداق متعلق است، اجمال برای عالم خارج است، روی بیان ایشان تأمل کنید رک تحریرات ص ۱۷۲ میفرماید اجمال نه در نفس علم است و نه در متعلق خلافاً لما اشتهر بینهم بیان ایشان را هم ببینید

قال سيد المظلومين اميرالمومنين ارواح العالمين له الفداء لا تكن ممن إن عَرَّتْهُ مِحْنَةٌ أَنْفَرَجَ عَنْ شَرَائِطِ الْمَلَّةِ
از کسانی نباش که اگر سختی به او روی می‌آورد چون خودش را تربیت نکرده است دیگر به این فکر نمی‌کند که از
چه راهی از سختی بیرون بیاید بلکه فقط به فکر این است که به یک طریقی این سختی را از خود دور کند تا
راحت باشد و ممکن است هر کار غیر شرعی بکند تا از سختی بیرون بیاید، ما اول باید نسبت به عالم دید پیدا
کنیم، دید کسی که فکر میکند این عالم جایی است که خوش بگذراند و راحت زندگی کند دید غلطی است، البته
راحتی دنیوی و گرنه کسی که با تقوا زندگی میکند راحت و آرام زندگی میکند و وقتی کسی با او صحبت میکند
آرام میشود ولی کسی که راحتی دنیا را بخواهد و همه چیز برایش روبه راه باشد به محض اینکه مشکلی برایش
پیش می‌آید همه چیز را زیرو رو میکند و برنمی‌تابد لذا حضرت علیه السلام فرمودند اینها برای اینکه از محنت و
مشکل خارج شوند هیچ رعایت دین و دیانت را نمی‌کنند و فقط مهم این است که سختی نبینند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۹

و الکلام فيه يقع:.....

جلسه پیش وارد تنبیه رابع شدیم و بحث این بود که آیا علم اجمالی مثل علم تفصیلی است؟؟، در ص ۲۹ خواندیم
که لا اشکال فی وجوب متابعه القطع..... آیا علم اجمالی هم همینگونه است یعنی وجوب متابعت دارد یا اینکه
میشود با آن معامله جهل راساً بشود؟؟

علم اجمالی را تعریف کردیم و راجع به صفت اجمالی برای علم نکاتی را عرض کردیم فقط این ماند که عده ای
میگویند که از عبارت شیخ در همین کتاب هم نظری که در مطارح دارد را میشود استخراج کرد، شیخ انصاری در
شروع بحث میفرماید المعلوم اجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل و اجمالا را قید می‌آورند برای معلوم یعنی همان
متعلق العلم، نفرمود ان العلم اجمالا هل هو کالعلم بالتفصیل لذا این نشان میدهد که ایشان در همین فرائد هم
قائل است به این که اجمالی نعت سببی برای علم است

عرض کردیم که شیخ در این جا در ۲ مقام بحث خواهند کرد، مقام اول که عمدتا از آن تعبیر میشود به مقام
اثبات تکلیف جایی است که بحث در این است که آیا علم اجمالی تکلیف آور است یا مثل جهل است و تکلیف
آور نیست، مقام دوم مقام امتثال است که عده ای از این مقام تعبیر کرده اند به مقام اسقاط تکلیف ((رک آقا ضیا
در نهایه الافکار ص ۴۶ و منتهی الاصول ص ۵۰ و الاصول فی علم الاصول ص ۲۹۲)) در این مقام میخواهیم
بحث کنیم که آیا امتثال اجمالی در جایی که متمکن هستیم از امتثال تفصیلی درست است یا نه؟؟ آقای سبحانی
هم در الموجز ص ۱۴۳ همین بحث را وارد شدند که در آن جا فرمودند اما کفایه الامتثال الاجمالی مع التمكن
من الامتثال التفصیلی له صور که تقریبا خلاصه رسائل است و برای پیش مطالعه خوب است

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

قید تمکن از علم تفصیلی خیلی مهم است، یک وقتی تمکن نیست از امثال تفصیلی که در چنین وضعی دیگر چاره ای غیر از امثال اجمالی نیست ولی اگر متمکن بود از امثال تفصیلی آیا میتواند اکتفا کند به امثال اجمالی یا خیر؟

سپس میفرماید راجع به مقام اول که مقام اثبات تکلیف بود در دو جهت بحث میکنیم، یکی حرمت مخالفت قطعی که در همین بحث قطع بحث میکنند و دیگری وجوب موافقت قطعی که این را در براءت بحث خواهند کرد البته راجع به جهت دوم در همین جلد ۱ هم گاهی مجبور شده اند که بحث کنند در مورد این که چرا مرحوم شیخ انصاری حرمت مخالفت قطعی را در اینجا بحث میکنند ولی وجوب موافقت قطعی را در جلد ۲ بحث میکنند مطالبی از شاگردان ایشان به دست میآید و همچنین از عبارات ایشان هم به دست میآید که چه چیزی در فکر شریفشان بوده که چنین کرده اند که وقتی رسیدیم بحث میکنیم متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۹

الأمر الرابع: الكلام في اعتبار العلم الإجمالي، وفيه مقامان:

أنّ المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟

و الكلام فيه يقع:

تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به، و أنّ الحكم المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجّز على المكلف، أم هو كالمجهول رأساً؟^۱

نکات: اگر رک به عمده محشین من جمله غوامض ۱ ص ۳۶۲ و اعتمادی ۱ ص ۶۳ میفرمایند کسانی که قائل به این هستند که علم اجمالی کالمجهول راسا است عبارتند از میرزای قمی و محقق خوانساری و لعل اینکه از یک عبارت مرحوم مجلسی هم در یک بحث فقهی به دست بیاید که ایشان هم قائل به این قول است که مرحوم مجلسی را گاهی جزء این دسته نقل میکنند، بنده در کتب بیش از این ۳ ندیدم و حداکثر این بوده که علامه مجلسی را هم عده ای مانند مرحوم اعتمادی اضافه کرده اند،، لکن آقای بروجردی این فحل محقق که میدانید به قوانین هم خیلی علاقه داشته است و بارها میفرموده که ای کاش من وقت داشتم تا اشکالات فصول به قوانین را پاسخ میدادم که ببینید صاحب قوانین روی حساب حرف زده است، بارها عرض کردیم که صاحب فصول مسئول اشکال کردن به صاحب قوانین بوده است، ایشان با تسلطی که روی قوانین دارد در نهاییه الاصول ۴۱۱ میفرماید

Commented [LC759]: صاحب اوئق در ۱ ص ۱۴۹ میفرماید لا یخلو عن مسامحه لكون المقام في مقام الثانی في كيفية امثال العلم الاجمالي لا في اعتباره لذا باید امثال هم به اعتبار اضافه شود، چون دیدید ابن هشام در باب رابع فرمود که تیتّر باید جوری باشد که از مجاز و ابهام خالی باشد چون میخواهد بیان کند که در این بحث چه چیزهایی خواهد آمد لذا ناقص گویی و مجاز گویی درست نیست

Commented [LC760]: معلوم اجمالاً

Commented [LC761]: واو عطف تفسیر است و اثبات تکلیف به وسیله معلوم اجمالاً را شرح میدهد لذا بعد از واو باید آن خوانده شود

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

فقد نسب الى المحقق الخوانساری و القمی که قائلند به این که معلوم بالاجمال کالمجهول راسا است بعد میفرماید لکن نشیر الی فساد هذه النسبه که در ص ۴۲۳ اشاره میکند، پس ایشان قائل است که این ۲ هم چنین قولی ندارند به همین دلیل بارها در الموجز و اصول فقه از من شنیدید که گفتم میشود گفت تقریبا همه ی امامیه حرمت مخالفت قطعیه را قبول دارند، ضمن اینکه نمیخورد به میرزای قمی که چنین حرفی زده باشد که اگر کسی علم دارد ظهر جمعه وجوب صلاه بر گردنش است لکن نمیداند که متعلق وجوب ظهر است یا جمعه بگوید تکلیف نداری و ظهر جمعه نمیخواهد نماز بخوانی، این خیلی بعید است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۶۹

و اخرى فی آنه بعد ما ثبت التکلیف.....

خود مرحوم شیخ در مطارح ۳ ص ۳۱ میفرماید که اکتفا به امثال اجمالی معنایش این است که یعنی اکتفا به اتیان مکلف به عده امور که یعلم اجمالا وقوع المامور به فیها اینگونه تفسیر کرده، امثال اجمالی یعنی اتیان مکلف به عده ای از امور که این مکلف اجمالا بداند که مامور به در این عده امور هست (یعنی مثلا به چهار طرف نماز بخواند و وقتی این کار را کرد میداند که مامور به که همان نماز رو به قبله است در بین این چهار نماز هست) یعنی نتواند دست بگذارد روی یک مورد خاص ولی بگوید مثلا در این ۴ عملی که من انجام دادم صد در صد یکی از آن ها مامور به است مثل این مثال که کسی میداند باید نماز بخواند به سمت قبله، امثال اجمالی این است که بیاید به ۴ طرف نماز بخواند که میداند یکی از آن ها صد در صد قبله است، فرض بحث در جایی است که متمکن از امثال تفصیلی باشد یعنی مثلا میتواند برود از ۱۰ نفر بپرسد و علم تفصیلی تحصیل کند به جهت قبله اما این کار را نکند، حال سوال این است که آیا با این که متمکن است از امثال تفصیلی است، امثال اجمالی کفایت میکنند، در فرض عدم تمکن که ظاهرا همه گفته اند که باید به ۴ طرف نماز بخواند و این محل بحث ما نیست، محل بحث جایی است که تمکن از امثال تفصیلی در اثر علم تفصیلی دارد ولی اکتفا میکند به امثال اجمالی

شیخ انصاری در عبارت میفرماید که بحث این است که اگر تکلیف به وسیله علم اجمالی یا تفصیلی ثابت شد امثال اجمالی کافی است؟؟ سید صاحب عروه در ۱ ص ۱۳۹ قسم سومی را اضافه میکند و میفرماید بل یتناول الشبهه البدویه ایضا یعنی بحث قسم سومی هم دارد و آن اینکه آیا در شبهه بدویه، امثال اجمالی کافی است؟؟ آن چه که در عبارت شیخ رحمه الله تعالی معرکه الآراء شده است این است که شیخ فرمود اگر کسی علم تفصیلی داشت برایش امثال اجمالی کفایت میکنند؟؟ این مطلب از ۲ جهت محل بحث است، اول اینکه عده ای خطاب به شیخ گفته اند که شما چرا بحث علم تفصیلی را پیش کشیدی، چون بحث در معلوم اجمالا بود؟؟ این اشکال قابل

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

دفاع نیست ولی میشود گفت که شیخ چون دیده است بهترین جا برای این بحث این جا است خواسته به صورت استطرادی بحث کند، اصل اشکال را میپذیریم ولی اشکال عمده ای نیست چون از این طور استطرادات در کتب زیاد است

اشکال عمده این است که عده ای گفته اند که اصلا مطلب غلط است مگر میشود کسی با علم تفصیلی امتثال اجمالی کند، اصلا چنین چیزی محقق نمیشود

جواب این است که اولاً شیخ این را نوشته و اگر کسی بخواهد بگوید چنین چیزی غلط است باید بگوید شیخ سهو قلم فرموده، ولی این که بگوییم سهو قلم بوده دچار اشکال است به چند قرینه

- ۱- صاحب اوثق ۱ ص ۱۵۱ علم تفصیلی را شرح میکند و نمیگوید سهو قلم بوده یا غلط است
- ۲- سید صاحب عروه که مسلط به فقه است در ۱ ص ۱۳۹ علم تفصیلی را بحث میکند و همانطور که عرض شد قسم سوم را هم اضافه میکند این نشان میدهد که غلط نیست

حالا باید مثال بزنیم سید استاد دام ظلّه العالی در درس اینگونه مثال زدند ((البته ایشان با قیل فرمودند ولی بنده تبدیل به قال میکنم)) اگر مولا بفرماید که زکات را به فقیر بده این حکمی است که معلوم بالتفصیل است حالا مکلف بیاید در مقام امتثال به هر کدام از ۴ نفر به عنوان زکات پولی بدهد ((نصاب کامل زکات نه اینکه پول زکات را تقسیم کند بین ۴ نفر)) در حالی که مکلف میداند در بین این ۴ نفر یکی فقیر است ولی نمیداند کدام یک، این میشود امتثال اجمالی و حال آنکه آن حکم معلوم بالتفصیل است، ضمن اینکه فرض تمکن را بحث میکنیم یعنی با اینکه میتواند علم تفصیلی پیدا کند که کدام یک فقیر است ولی این کار را نمیکند، یا این مثال که مثلاً مولا بفرماید نماز ظهر بخوان و مکلف در مقام امتثال در ۲ لباس نماز بخواند که میداند یکی از آن ها متنجس و دیگری طاهر است ولی نمیداند کدام یک طاهر است و کدام یک نجس با این که میتواند بپرسد و علم تفصیلی پیدا کند که کدام یک طاهر است، اگر به او بگویی که کدام نماز ؛ نماز در لباس طاهر بود نمیداند لذا امتثال اجمالی است، لذا معلوم بالتفصیل با امتثال اجمالی مثال دارد و خدشه در آن روا نیست و نا درست است

جلسه ۶۸

درس دیروز در مورد جایی بود که مکلف امتثال اجمالی میکند در فرضی که علم اجمالی یا تفصیلی دارد، با آن تعریفی که از مطارح خدمت شما عرض کردیم ان شاء الله تعالی کاملاً مطالب دیروز درست است در مورد جایی که تکلیف معلوم بالاجمال است یعنی مثلاً میدانند یا نماز ظهر به عهده اش است یا نماز جمعه، در اینجا فرض تمکن جایی است که افتتاح علم باشد یعنی میتواند برود از امام علیه السلام بپرسد و ایشان بفرماید که کدام است ولی این کار را نکند و بیاید احتیاط کند که خود شیخ هم در ص ۷۱ تعبیر احتیاط را برای امتثال اجمالی به کار میبرد، در این جا مکلف میگوید نمیدانم نسبت به ظهر جمعه تکلیف به ظهر داشتم یا جمعه ولی هر کدام باشد من امتثال کرده ام لذا نتیجه این شد که تمام شبهات موضوعیه از جهت تکلیف معلوم بالتفصیل هستند متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۹

و آخری فی آنه بعد ما ثبت التکلیف بالعلم التفصیلی أو الإجمالی المعتبر، فهل یکتفی فی امثالہ بالموافقة الإجمالیة و لو مع تیسر العلم التفصیلی، أم لا یکتفی به إلّا مع تعدّر العلم التفصیلی. فلا یجوز إکرام شخصین أحدهما زید مع التمكن من معرفه زید بالتفصیل، و لا فعل الصلاتین فی ثوبین مشتبھین مع إمكان الصلاة فی ثوب طاهر^۱

- Commented [LC762]:** میخواهیم ببینیم علم اجمالی از جهت امتثال کفایت میکند یا خیر؟ کما اینکه در مقام اول بحث سر این بود که علم اجمالی از جهت تکلیف مثل علم تفصیلی تنجیز دارد یا خیر؟؟
- Commented [LC763]:** علم اجمالی معتبر علم اجمالی است که اثر داشته باشد، بعضی وقت ها علم اجمالی معتبر نیست مثلاً در جایی که شبهه غیر محصوره باشد یا اینکه شبهه دو طرف دارد ولی یک طرف آن مثلاً به نیست که خود شیخ اینها را در ۲ ص ۲۳۳ و ۲۳۴ بحث میفرماید
- Commented [LC764]:** کل واحد منهما
- Commented [LC765]:** رک مطارح ۳ ص ۳۲ میفرماید: فلا ریب فی کفایة الامتثال الإجمالی بل لا کلام لأحد فیه عدا ما یظهر من الجلی که البتة مطالب مربوط به ابن ادریس حلی در این کتاب خواهد آمد
- Commented [LC766]:** فاء متفرع است بر لا یکتفی
- Commented [LC767]:** صلاة واحد
- Commented [LC768]:** هر دو مثالی که شیخ میزند ظاهراً برای جایی است که ثبت التکلیف بالعلم التفصیلی و مثال برای علم اجمالی از ص ۷۱ به بعد میاید

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

قال مولانا العسگری ارواح العالمین له الفداء: ما اقیح المومن ان له رغبه تذله، حضرت میفرمایند چه زشت است که مومن یک تمایلی را در خودش نسبت به چیزی ایجاد کند که سبب ذلت او شود لذا باید مواظب تمایلاتمان باشیم و متوجه باشیم که این تمایلات ما را به کجا میکشاند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۶۹

و الکلام لمن الجهه الاولى يقع من جهتين؛.....

قبل از این که درس جدید را عرض کنیم نسبت به درس دیروز برای مثال فلا يجوز اكرام شخصین رك اوثق ص ۱۵۰، صاحب اوثق در آن جا میفرماید که بهتر بود شیخ به جای لا يجوز مینوشت لا یجزی (در مباحثه تامل کنید که چرا؟؟) ایشان در ص ۱۵۲ مطالبی قابل استفاده در مورد این مثال دارد فلاحظ در مورد الا مع تعذر العلم التفصیلی رك مطارح ص ۳۲ و تنقیح ص ۷۱ عرض کردیم در بحث علم اجمالی در ۲ مقام بحث میکنیم یکی در مورد اعتبارش و این که تنجیزش به چه حد است و دیگر در این مورد که آیا میشود به علم اجمالی در امتثال کفایت کرد یا خیر؟؟ عرض کردیم در قسمت اعتبار خودش در دو جهت بحث میشود جهت اولی یعنی حرمت مخالفت قطعی و جهت ثانیه یعنی وجوب موافقت قطعی ای عدم کفایت موافقت احتمالی، سپس عرض کردیم که جهت اولی را در مباحث قطع بحث میکنیم و جهت دوم را عده ای از آقایان مثل شیخ در برائت و احتیاط بحث کرده اند البته این نکته را تذکر دادیم که در همین حرمت مخالفت قطعی هم یک وقت هایی بحث از وجوب موافقت قطعی پیش میآید ولی استطرادی است و به کاملی مباحث برائت و احتیاط نیست در این که چرا حرمت مخالفت قطعی در مباحث قطع بحث میشود نوع شاگردان شیخ بیانی دارند که از عبارات خود شیخ هم قابل استفاده است و آن این است که چون بحث ما در ص ۲۹ این بود که لا اشکال فی وجوب متابعه القطع که این قطع، قطع و علم تفصیلی بود، حالا میخواهیم ببینیم علم اجمالی هم وجوب متابعت دارد؟؟ حد ادنای از وجوب متابعت همین حرمت مخالفت قطعی است، یعنی اگر شبهه وجوبیه است تمام اطراف را نمیشود ترک کند و اگر شبهه تحریمیه است نمیتواند تمام اطراف را مرتکب شود، لذا چون این حد ادنی تناسب دارد با آن بحثی که در مباحث قطع برای قطع و علم تفصیلی گفتیم این حد ادنی را در این جا بحث میکنیم و وجوب موافقت قطعی را که شیخ اسم دیگرش را احتیاط گذاشت در مباحث برائت و احتیاط بحث میکنیم، و این هم که میگوییم برائت و احتیاط به این دلیل است که قدامن جمله شیخ انصاری برائت را بحث میکردند و احتیاط و

^۱ (۱) فی (ص) و (ه) زیادة: «فیه».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

تخیر را در ضمن براءت بحث می‌کردند و ظاهراً از مرحوم نایینی به بعد احتیاط و تخیر تیر جداگانه گرفتند، یک دلیلی هم که این بحث را در مباحث براءت و احتیاط بحث می‌کنند این است که کسی که قائل به کفایت موافقت احتمالیه می‌شود قائل است به اینکه می‌شود نسبت به بعض اطراف، براءت جاری کرد و در مقابل کسی که قائل است به وجوب موافقت قطعیه یعنی قائل به احتیاط است و اشتغال جاری می‌کند لذا جای بحث می‌رود در براءت و احتیاط

بعد از مرحوم شیخ انصاری این بحث که این دو جهت باید در کجا بحث شود تبدیل به نقل مباحث شد، آیا باید در بحث علم اجمالی بحث شوند یا اینکه در مباحث براءت و احتیاط یا اینکه باید در دو جا بحث شود؟ اگر قرار است در دو جا بحث شود آیا به نکته شیخ باید در دو جا بحث شود یا اینکه به نکته دیگری؟

بعد از شیخ مرحوم آخوند فرمود که باید در دو جا بحث شود اما به نکته دیگری غیر از نکته شیخ، ایشان این مطلب را که ایا علم حالت تامه دارد یا اقتضایی است را کاملاً در درر مطرح کرد و در کفایه بر طبلش کوبید و با بیان دیگری فرمود باید این دو جهت در دو جا بحث شود

بعد از آخوند باز هم محل بحث شد عده ای با شیخ همراه شدند مانند مرحوم فاضل لنکرانی و عده ای هم با محقق اصفهانی که شاگرد آخوند است همراه شدند مثل مرحوم مومن قمی در تسدید و آیه الله مکارم در انوار الاصول، عده ای هم مثل امام ره کاملاً نظر جدیدی ارائه دادند، آیت الله سبحانی در بین معاریف از شاگردان امام نظر امام را قبول فرمودند که این نظر را در الموجز هم آورده اند

الموجز فی أصول الفقه ؛ ص ۱۴۵

ثم إن العلم بالتكليف قد يراد به العلم الوجداني بالتكليف الذي لا يرضى المولى بتركه أبداً، كما إذا علم بكون أحد الشخصين محقون الدم دون الآخر، و أخرى يراد به العلم بقيام الحجّة الشرعيّة على التكليف، كما إذا قامت الأمانة على حرمة العصير العنبي إذا غلى، و تردّد المغلى بين إناءين و شمل إطلاق الأمانة المعلوم بالإجمال.

و الكلام في المقام إنّما هو في الصورة الأولى أي العلم الوجداني، لا ما إذا قامت الحجّة على الحرمة و تردّدت بين الأمرين، فإنّ البحث عن هذا القسم موكل إلى مبحث الاحتياط من الأصول العمليّة^۱

ما در مباحث الموجز گفتیم که با این پاراگراف معامله در کنید چون در بین شاگردان امام تنها کسی که این نظر را قبول کرده ایشان است و کارکردنی است چون این مبنا را نه در رسائل خواهید دید و نه در کفایه متن:

^۱ سبحانی تبریزی، جعفر، الموجز فی أصول الفقه، اجلد، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام - قم - ایران، چاپ: ۱۴، ۱۳۸۷ ه. ش.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۹

و الكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين؛ لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الاولى: حرمة المخالفة القطعية.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۱، ص: ۷۰

و الثانية: وجوب الموافقة القطعية.

و المتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة و الاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الأول التكلم في المرتبة الاولى^۲.

أدرس ها: تنقيح ص ۸۶ قلائد ص ۹۳ اوثق ص ۱۵۰ بحر ص ۱۶۶ سيد صاحب عروه ص ۱۳۹ مبسوط مصحح ص ۶۹ تنقيح امام ره ص ۶۵ تسديد الاصول ص ۳۳ ص ۲۹ انوار الاصول ص ۲ ص ۲۵۸ سيري كامل در اصول فقه ص ۵۹۰ نهایه الاصول ص ۴۲۳ بحوث شهيد صدر ص ۴ ص ۱۹۴ درر آخوند ص ۴۶ و ۴۷ همدانی ص ۵۶

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۱

[المقام الثاني]:^۲ هل يكفي العلم الإجمالي في الامتثال؟

و لنقدّم الكلام في المقام الثاني^۴، و هو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال، فنقول:^۵.....

میفرمایند که مقام ثانی را نسبت به مرتبه اولی از مقام اول مقدم میکنیم، ایشان در مطارح به دلیل این کار تصریح میفرمایند، ایشان در مطارح ص ۳۲ میفرمایند لقله ابجائه اوثق هم به همین نکته در ص ۱ ص ۱۵۱ تصریح میفرمایند . رک اعتمادی ص ۶۵ و غوامض ص ۳۷۲ و قلائد ص ۹۴ اجود ص ۲ ص ۴۲ و فوائد ص ۴۶

[LC769] Commented: ما تا به حال در عبارت جبهه اولی ندیده بودیم ایشان فرموده بودند تاره و اخرى، لابد منظورشان این است که تاره یعنی جبهت اولی و اخرى یعنی جبهت ثانیة جبهت اولی همان حد اثبات تکلیف است و جبهه ثانیة هم امتثال یا اسقاط بنابر نظر برخی از آقایان است که آدرس دادیم

[LC770] Commented: آیا در علم تفصیلی هم ممکن است این ۲ مرتبه بیاید یا امکان ندارد، در مباحثه تامل کنید و بعد اوثق ص ۱۵۰ را ببینید

[LC771] Commented: کلمه جبهت را دوباره به مرتبه تغییر دادند که البته غلط نیست ولی خوب نیست مرتبه ثانیة یعنی همان وجوب موافقت قطعية

[LC772] Commented: فرائد ص ۲ ص ۲۱۰

[LC773] Commented: یعنی حرمت مخالفت قطعية، یعنی در مقام اول که مقام اعتبار و تنجیز بود به مرتبه اولی که حرمت مخالفت قطعية است میپردازیم و مرتبه ثانیة را در برانت و احتیاط بحث میکنیم، علم اجمالی از حیث امتثال هم اسمش میشود مقام ثانی

^۱ (۱) في (ص) و (ه) زيادة: «فيه».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ (۱) العنوان منّا.

^۴ (۲) و سیّاتی البحث في المقام الأول في الصفحة ۷۷.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

این مباحثی که می‌خواهیم بخوانیم در ۲ جای دیگر رسائل آمده و گاهی مطالبی در آن جاها آمده که بسیار کمک کننده است برای مطالبی که در اینجا می‌خوانیم، رک فرائد الاصول ۲ ص ۴۰۸ و ۴۰۹ و ۱ ص ۴۱۵ و ۱ ص ۴۳۱ برای این که عبارت را تقدیم محضر کنم باید مقدماتی را عرض کنم

مقدمه اولی: تعریف تعبدی و توصلی

مرحوم مظفر در ص ۸۵ توصلی و تعبدی را تعریف کردند و در جاهای دیگر مکرر استفاده فرمودند من جمله در مباحث اقتضای نهی در عبادات فساد را، وقتی فرمود منظور از عبادت، عبادت به معنی الاخص است و ذیل عبارت بحث توصلی را پیش کشید چون به غسل ثوب للصلاه مثال زد

تعبدی را فرمودند آن عملی است که شرط صحت آن و اسقاط امر آن اتیان به نحو قُربی است، قصد قربت می‌خواهد، بعد در ص ۸۸ معنای قصد قربت را فرمودند

فرمودند در توصلی فقط مهم این است که اتفاق بیافتد و از عالم عدم به عالم وجود بیاید و هر گونه که اتفاق بیفتد امرش ساقط میشود لذا این تعبیر را داشتند که کیفا اتفاق فقط مهم این است که اتفاق بیفتد و به هر صورتی اتفاق بیفتد مسقط تکلیف است

مقدمه ثانیه:

در فقه ۱ دو عنوان را ملاحظه کردید یکی عنوان تمییز و دیگری عنوان قصد وجه

در تعریف این دو عنوان بین فقها اختلاف است و ما به حدی که کار ما را راه بیندازد و عبارات را حل کند عرض میکنیم

تمییز: یعنی این که مکلف بداند در حین عمل کدام واجب، واجب واقعی است تا به وسیله همان واجب تقرب بجوید که تمییز اقسامی دارد اگر می‌خواهید ببینید رک اعتمادی ۱ ص ۶۵

قصد وجه: رک فرهنگنامه فقه ۶ ص ۶۱۷ می‌فرماید قصد وجوب یا استحباب عمل هنگام نیت و این که آن را به کدام یک از دو جهت به جا می‌آورد

در فقه ۱ مرحوم شهید این مقدار را فرمود که آیا تمییز و قصد وجه لازم هستند یا خیر؟؟ عمده فعلی ها می‌فرمایند که هیچکدام نیاز نیست ولی در بین فقها اختلاف است و قائل به این که هر دو نیاز است یا اینکه تمییز نیاز است و قصد وجه نیاز نیست و یا بالعکس در بین فقها وجود دارد

مقدمه ثالثه:

در الموجز خواندید که شبهه حکمیه یا بین متباینین است یا بین اقل و اکثر، اگر بین متباینین باشد مثلا در مورد شبهه وجوبیه، مثل این مثال که میدانم ظهر جمعه وجوبی نسبت به صلاه دارم اما نمیدانم واجب، صلاه ظهر است یا صلاه جمعه، که در متباینین که شبهه وجوبیه حکمیه باشد آقایان قائل به احتیاط یعنی وجوب موافقت قطعی شده اند

در مورد اقل و اکثر فرمودند که دو قسم است، اقل و اکثر استقلالیین و ارتباطیین، استقلالیین مثل این که میدانم وجوب اداء دینی بر گردنم است ولی نمیدانم دین ۱۰ درهم است یا ۱۲ درهم، در درس عرض کردیم که بسیاری

از علما استقلالیین را از شک در (مكلف به) خارج میکنند و وارد در شک در تکلیف میکنند به خاطر این که این علم اجمالی منحل میشود به علم تفصیلی به قدر متیقن و شبهه بدویه نسبت به زائد، یعنی مكلف میتواند بگوید که علم تفصیلی دارد که ۱۰ درهم به عهده اش است، و شک بدویه دارد نسبت به وجوب اعطاء دو درهم که میشود از مقوله شک در تکلیف مثل وجوب دعا عند رویه الهلال، در اقل و اکثر استقلالیین تقریباً همه قائلند که چون علم اجمالی منحل میشود به علم تفصیلی و شبهه بدویه مكلف باید ۱۰ درهم را بدهد و نسبت به ۲ درهم هم برائت جاری میشود

ارتباطیین مثل اینکه مكلف میداند وجوب نماز بر عهده اش است ولی نمیداند نماز ۱۰ جزئی یا ۹ جزئی، اینجا شک در مكلف به یعنی شک در متعلق تکلیف است، در درس ها عرض کرده ایم که باید نسبت به آن جزء، لا بشرط باشد نه بشرط لا، چون اگر بشرط لا باشد برگشت میکند به متباینین که این ها را در الموجز توضیح داده ایم ((اگر بشرط لا باشد یعنی وقتی احتیاط میکند و نماز ۱۰ جزئی را اتیان میکند نماز را باطل کرده است چون نماز نسبت به آن جزء، بشرط لا بود))

در این جا عده ای احتیاطی شده اند و احتیاط هم به این است که اکثر را بیاوریم به این دلیل که یا در واقع ۱۰ جزئی به عهده من است که اتیان کرده ام، و اگر هم ۹ جزئی به عهده من بود گفتیم نسبت به جزء زائد لا بشرط است که میشود نفل یعنی یک جزء استجابی

در اقل و اکثر استقلالیین هم اگر کسی دوست داشت احتیاط کند در آن جا هم احتیاط به اتیان اکثر است یعنی ۱۲ درهم باید بدهد

نتیجه مقدمه ثالثه این است که احتیاط گاهی به اتیان اکثر است یعنی عمل واحد، و گاهی به تکرار عمل است مثل متباینین که یک بار باید نماز ظهر بخواند و یک بار نماز جمعه

لذا اگر رک به صاحب عروه ۱ ص ۱۴۳ مینویسد: امثال اجمالی گاهی مستلزم تکرار عمل نیست مثل اقل و اکثر و گاهی مستلزم تکرار عمل است که این تکرار به نحو ایجاد نوع من العبادة است مثل نماز به ۴ جهت خواندن که مثلاً ۴ بار نماز ظهر میخواند و یا به نحو ایجاد جنس العبادة فی النوعین است مثل متباینین که جنس عبادت صلاه است که در دو نوع صلاه ظهر و جمعه محقق میشود

مقدمه رابعه: تعریف طاعت یا اطاعت

آقای سبحانی در الموجز ص ۱۴۴ به تبع عبارت نایینی در فوائد ص ۳ ۶۴ طاعت را اینگونه تعریف کرد: الانبعاث عن امر المولی بحیث یکون الداعی و المحرک هو امر المولی که از عبارات شیخ هم به دست میآید که همین تعریف مدنظرش است و بعید نیست که مرحوم نایینی هم از شیخ گرفته باشد

مقدمه خامسه:

در اصول فقه در ص ۲۴۵ ملاحظه کردید که وجوب طاعة الله یک مساله عقلی است که در کتب کلامی هم این مطلب میاید و میگویند اصلاً نمیتواند شرعی باشد، در اصول فقه می گفتیم که در این جا دو قیاس تشکیل میشود که نتیجه اش وجوب عقلی طاعة الله است

طاعة الله حسن عقلا کل ما حکم به العقل حکم به الشرع عقلا طاعة الله حسن شرعا عقلا

که نتیجه خودش صغری میشد برای کبرایی که از مسائل الحجج می‌گرفتیم یعنی کل حکم عقلی قطعی حجه و نتیجه اش این است که طاعه الله حسن شرعا ای واجبٌ لذا اطیعوا الله ارشاد به حکم عقل است مقدمه سادسه: کیفیت الطاعه

مرحوم صاحب اوثق در ۱ص ۱۵۵ تصریح می‌فرمایند که ذوق شیخنا الاستاذ بر این بود که کیفیت عبادت موکول به عرف است یعنی برای اینکه بگوییم طاعت محقق شده است یا نه باید ببینیم نظر عرف چیست، رک بحر ۱ص ۱۶۸ و ۱۷۰ حالا با این مقدمات به سراغ عبارات کتاب می‌رویم

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۱

[المقام الثانی:]^۱: هل یکفی العلم الإجمالي فی الامتثال؟

و لنقدّم الکلام فی المقام الثانی^۲، و هو کفایة العلم الإجمالي فی الامتثال، فنقول:

مقتضى القاعدة: جواز الاختصار فی الامتثال **بـ العلم الإجمالي** بـإتيان المكلف به؛

امثال الاجمالی فی العبادات:

أما فیما لا یحتاج.....

امثال اجمالی میتواند در توصیلات باشد یا تعبدیات باشد، شیخ می‌فرماید مقتضای حکم عقل و عقلا این است که در توصیلات امثال اجمالی کافی است و می‌فرماید این مسئله در غایت وضوح است و نکته این وضوح با مقدمه ۱ که عرض کردیم روشن شد چون گفتیم در توصلی فقط مهم این است که اتفاق بیفتد (کیفا اتفاق)، اوثق در ۱ص ۱۵۲ علاوه بر این نکته، نکته خوبی دارد و می‌فرماید چون در توصیلات اشکالات و موانعی که در مورد کفایت امثال اجمالی در تعبدیات مطرح است مطرح نمیشود سید صاحب عروه در ۱ص ۱۴۱ مینویسد اینکه در توصیلات مطلقا امثال اجمالی کفایت میکند صحیح نیست فلاحظ

متن:

[الامتثال الإجمالي فی العبادات:]

Commented [LC774]: شیخ در ۱ص ۷۴ منظور از قاعده را شرح میکند و می‌فرماید یعنی مقتضای عقل و عقلا، به همین نکته اوثق ۱ص ۱۵۵ و بحر ۱ص ۱۶۸ و ۱۷۰ و اعتمادی ۱ص ۶۵ تصریح میکنند

Commented [LC775]: متعلق به اقتصار

^۱ (۱) العنوان منّا.

^۲ (۲) و سیّاتی البحث فی المقام الأوّل فی الصفحة ۷۷.

^۳ (۳) فی (هـ): «علی العلم».

أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح، و أما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة^٩

توصليات:Commented [LC776]

تعديلات:Commented [LC777]

^٩ انصارى، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ٤جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ايران، چاپ: ٩٠.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۱

و أمّا فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة،.....

بحث در مقام ثانی بحث امتثال است که آیا کفایت میکند علم اجمالی در امتثال یا خیر؟ برای این که عبارت حل شود ۶ مقدمه را عرض کردیم و وارد عبارت شدیم و اینکه قاعده در عبارت به چه معناست را تقدیم محضر کردیم، برای بحث قصد وجه میتوانید این آدرس ها را ملاحظه کنید: سید صاحب عروه ص ۱۴۵ فرائد الاصول ص ۱۷۴ اوثق ص ۱۵۶ تا ۱۵۸ و ۱۶۱

مرحوم شیخ فرمودند در مورد توصیلات مقتضای قاعده این است که علم اجمالی در امتثال کفایت میکند، و تعبیرشان این بود که این اکتفا در غایت وضوح است که مطالبش تقدیم محضر شد اما در مورد تعبدیات شیخ در اول کلام میفرماید ظاهر این است که مثل بحث توصلی این جا هم باید قائل به کفایت شویم، دلیلش تحقق اطاعت است، در یکی از مقدماتی که در جلسه قبل گذشت معنای اطاعت را توضیح دادیم، گفتیم اطاعت یعنی انبعاث مکلف از امر مولی به طوری که اگر به او بگویید چرا این عمل را انجام میدهی بگوید چون مولایم امر کرده، البته مراراً عرض کردیم بحث ما در جایی است که تمکن از امتثال تفصیلی وجود داشته باشد، یعنی مثلاً مکلف میتواند بپرسد که قبله کدام طرف است و علم به قبله پیدا کند ولی نمیپرسد و به ۴ طرف نماز میخواند و میگوید یکی از این ها حتما مأمور به ای است که بر عهده من است، آیا اینجا تحقق اطاعت میشود؟ میتوان گفت که با توجه به تعریفی که از اطاعت ارائه شد در اینجا اطاعت محقق میشود چون اگر به این مکلف گفته شود که انگیزه ات از این که به ۴ طرف نماز خواندی چیست؟ میگوید انگیزه ام این بود که امر مولی را که صلّ مع الاستقبال بود امتثال کنم، اتفاقاً نشان میدهد که این مکلف که حاضر شده ۴ نماز بخواند مکلف مطیعی است و انجام امر مولی برایش خیلی اهمیت داشته است، پس تحقق اطاعت محرز است و وقتی محرز شد، میشود به امتثال اجمالی کفایت کرد و نیازی به امتثال تفصیلی نیست

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۱

و أمّا فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر أيضاً تحقّق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به^۲

Commented [LC778]: اوثق در ص ۱۵۱ تصریح کرده که منظور تعبدیات است

Commented [LC779]: مثل توصیلات

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.
^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۱

و دعوی^۱.....

در مورد اینکه امثال اجمالی در تعبدیات با چه اشکالاتی مواجه است به طور پراکنده از عبارات خود شیخ در جلد ۲ ص ۴۰۷ به بعد و بحر و اعتمادی و غوامض و تمهید و اوثق ۹ مورد به دست میآید البته همه اینها به این ۹ مورد اشاره نکرده اند ولی اگر موارد شمارش شده را کنار هم جمع کنیم حدوداً ۹ مورد میشود که خدمت شما عرض میکنم

- ۱- عمل نیاز به تمییز دارد ولی در امثال اجمالی تمییز در کار نیست لذا امثال اجمالی کفایت نمیکند
- ۲- عمل نیاز به قصد وجه دارد و در امثال اجمالی قصد وجه موجود نیست لذا کفایت نمیکند
- ۳- ادله وجوب تحصیل علم مطلق است و همه موارد را شامل میشود، وقتی مطلق باشد در تمام موارد باید تحصیل علم کنیم چه در مورد اعتقادات و چه در مورد فروعات تا جایی که امکانش هست، فرض ما هم در جایی است که تحصیل علم ممکن است لذا باید تحصیل شود
- البته این اشکال در مورد توصیلات مطرح نمیشود چون توصیلات با توجه به طبیعتشان که کیفما اتفاق بودند و فقط در موردشان اصل تحقق برای مولی مهم بود لذا تخصصاً از ادله وجوب تحصیل علم خارج هستند
- ۴- لزوم لعب، که این مورد را خود شیخ در جلد ۲ مطرح میکند، میفرماید این به بازی گرفتن مولاست، ایشان در جلد ۲ ص ۴۰۹ میفرماید گاهی در بعض فروض مکلف مثلاً باید ۱۰۰ نماز بخواند تا امثال اجمالی کرده باشد، بعد هم میفرماید چنین کسی در شرع و عرف لاعب امر مولی محسوب میشود، البته میدانید با مطالبی که عرض شد این اشکال جایی مطرح میشود که امثال اجمالی سر از تکرار عمل در بیاورد و گرنه در جایی که تکرار لازم نباشد این اشکال مطرح نیست

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۲؛ ص ۴۰۹

و لذا بعد تکرار العبادۃ- لإحراز الواقع- مع التمكن من العلم التفصيلی- به أجنبیاً عن سیرة المتشرعة، بل من أتى بصلوات غیر محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة- بأن صلی فی موضع تردد فی القبلة بین أربع جهات، فی خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجدا علی خمسة أشياء أحدها ما یصح السجود علیه، مائة صلاة-

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع و العرف لاعبا بأمر المولى.^١

۵- عده ای گفته اند أنّ طریق العلم یقینی الکفایه فی الامتثال و طریق الاحتیاط مشکوک الکفایه ،پس قاعده اشتغال در اینجا جاری میشود و مکلفی که میداند تکلیف دارد باید براءت یقینی حاصل کند و براءت یقینی زمانی حاصل میشود که امتثال تفصیلی کند

۶- أنّ قصد الوجه ان كان معتبرا فهو شرط لتحقيق الطاعة این اشکال مبنی بر این است که قصد وجه را معتبر بدانیم ،اشکال این است که اصلا اگر قصد وجه را معتبر بدانیم در تحقق طاعت دخیل خواهد بود لذا میشود شرط برای تحقق طاعت و عند الشک يجب الاحتیاط ،مکلف باید احتیاط بکند و امتثال تفصیلی انجام دهد

۷- اجماع محکی ،که خود شیخ این اشکال را مطرح خواهد کرد ،یعنی اجماع محکی داریم که نیاز است به امتثال تفصیلی

۸- اوّثق ۱ ص ۱۶۰ میفرمایند عدم حصول الاطاعة عرفا بالموافقه الاجماليه

۹- اوّثق تعبیر میکند به استمرار و استقرار سیره علما بر عدم تکرار عبادت مع الثبوت الطريق الى الحكم الشرعی ،بحر فرموده سیره بین متشرعه ۱ ص ۱۷۲ ،رک تسدید القواعد ۸۴ و اعتمادی ۱ ص ۶۶

حالا ببینیم شیخ چندتا از این اشکالات را مطرح خواهد کرد

شروع شیخ این بود که ظاهر تحقق عبادت است ،مطلبی که باید روی آن دقت شود این است که آیا شیخ تا آخر این مبحث این مطلب را تحفظ خواهند کرد یا اینکه از این نظر بر میگردند؟

اولین اشکالی که شیخ مطرح میکند و جواب میدهد این است که عده ای گفته اند که تمییز نیاز است و در امتثال اجمالی تمییز وجود ندارد ،شیخ میفرماید ما هیچ دلیلی برای این که بگوییم در عبادات نیاز به تمییز است نداریم ،البته این اشکال شیخ یک اشکال مبنایی است و هر کس باید به مبنای خود در این مساله رجوع کند
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۱

و دعوی: أنّ العلم بكون المأْتى به مقرباً معتبر حين الإتيان به لا يكفي العلم بعده بإتيانه ممنوعة؛ إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير ذلك أيضا.

Commented [LC780]: مبتدا

Commented [LC781]: در مقدمات عرض کردیم که تمییز باید حين عمل باشد

Commented [LC782]: مقرب

Commented [LC783]: اتيان عمل مقرب

Commented [LC784]: مقرب

Commented [LC785]: خبر برای دعوی

Commented [LC786]: دعوی

Commented [LC787]: الاطاعة عقلا

Commented [LC788]: تمییز

Commented [LC789]: اینجا نقطه گذاشتن و فيجوز را به خط بعد بردن خیلی غلط است

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

Commented [LC790]: فاعل برای یجوز

Commented [LC791]: این جا جایی است که شیخ انصاری تعبیر احتیاط را برای امثال اجمالی به کار میبرد که این تعبیر را شیخ در ۱ص ۴۳۲ هم دارد

فیجوز لمن تمکن من تحصیل العلم التفصیلی بأداء العبادات العمل بالاحتیاط و ترک تحصیل العلم التفصیلی.^۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۱

الو تَوْقِفُ الاحتیاط علی تکرار العبادۃ/

لکن الظاهر - كما هو المحکی عن بعض^۲.....

در ابتدا شیخ فرمود که ظاهر تحقق عبادت است، نکته ای که در مورد این عبارت مهم است این است که آیا شیخ انصاری در لکن الظاهر از مطلب قبلی بر میگردد؟؟ محشین در این مورد ۳ نظر مطرح کرده اند
۱- عده ای گفته اند در واقع شیخ با این عبارت لکن الظاهر دارد از مطلب قبلی که فرمود ظاهر تحقق عبادت است بر میگردد

۲- عده ای از محشین گفته اند در این عبارت شیخ میخواهد ایجاد تردید کند و بگوید آیا میشود به ضرس قاطع گفت ظاهر تحقق اطاعت است یا اینکه جای تردید هم هست البته ممکن است این تولید شک را جواب داده و به همان مطلب قبل یعنی تحقق عبادت برگردیم

قلائد الفرائد؛ ج ۱؛ ص ۹۷

اللهم إلّا أن یقال: إن غرض المصنّف رحمه الله من ذكره، إنما هو إبداء الشک، لکی یكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، كما تقدّم.^۳

۳- این که شیخ میخواهد یک بیان مخالفی را مطرح کند و جواب آن مشخص است لذا شیخ به آن پاسخ نداده است و این نظر بسیاری از محشین است
مقدمتا این مطالب را عرض کردم که ببینید کدام درست است چون بیان نظر نهایی شیخ در مسئله بستگی به این دارد که مدخول لکن در این عبارت را چگونه تفسیر کنیم
در این جا شیخ در دو مرحله بحث میکند یکی در مرحله امثال اجمالی که متوقف بر تکرار عبادت است مثل متباینین، و مرحله دوم در جایی است که احتیاط یا امثال اجمالی متوقف بر تکرار عبادت نیست مثل اقل و اکثر ارتباطی که احتیاط به اتیان اکثر است

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

ایشان میفرماید در مورد جایی که احتیاط متوقف بر تکرار است حکایت اجماع شده است بعد میفرماید بلکه ظاهر آن چیزی که از ابن ادریس حلی در مساله صلاه نقل شده همین است، مرحوم ابن ادریس فرموده که باید برود از همسایه عاریه بگیرد((اگر نشد عریانا بخواند))

نکته ای که مطرح است این است که شیخ اولاً حکایت اجماع میکند و بعد ((بل)) میآورد و میفرماید: بل ظاهر المحکی عن الحلی در حالی که میدانید بعد از بل باید قوی تر از ماقبل باشد در حالی که ظاهراً ما قبل که ثبوت اتفاق بود قوی تر است، ثبوت اتفاق کجا و فتوای یک فقیه کجا!! پس جایگاه بل چیست؟؟ بیانات مختلفی مطرح شده است ولی من بعید نمیدانم نکته ی بل این دو مطلبی باشد که عرض میکنم شیخ انصاری در ۲ ص ۴۱۰ میفرماید:

و لقد بالغ الحلی فی السرائر، حتّی أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصیلاً، و لم یجوّز التکرار المحرز له، فأوجب الصلاه عاریاً علی من عنده ثوبان مشتهیان و لم یجوّز تکرار الصلاه فیهما، مع ورود النصّ به لکن من طریق الآحاد؛ مستنداً فی ذلك إلی وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه.^۴

نکته اول این است که شیخ در جلد ۲ میفرماید لقد بالغ الحلی فی السرائر این بالغ، بل را تفسیر میکند میفرماید حلی با این که در این مسئله نص داریم قائل شده است به این که نمیشود صلاه را تکرار کرد

نکته دوم این است ابن ادریس فرموده که حتی مع عدم التمكن من العلم التفصیلی حتی اگر تمکن از علم تفصیلی نداشت باز هم نباید تکرار بکند نکته بل باید این ۲ باشد یعنی این ثبوت اتفاق برای جایی بود که متمکن از علم تفصیلی باشد بلکه(بل) ابن ادریس حلی در جایی که متمکن از علم تفصیلی نباشد هم تکرار عمل را جایز ندانسته، شاهد بر این مطلب هم عبارت شیخ در مطارح است که قبلاً برای شما خواندم:

مطارح الأنظار (طبع جدید)؛ ج ۳؛ ص ۳۲

فلا ريب فی كفاية الامتثال الإجمالي بل لا كلام لأحد فيه عدا ما يظهر من الحلی، فإنه قال فی المحکی عنه: من^۵ وجد ثوبین یقطع بنجاسة أحدهما دون الآخر علیه الصلاه عاریاً، و لا یجوز تکرار الصلاه فیهما.^۶ و هو ضعیف جداً لا ینبغی الالتفات إلیه.^۷

^۱ (۲) السرائر ۱: ۱۸۵.

^۲ (۳) فی (ر) و (ظ): «قیماً».

^۳ (۴) الوسائل ۲: ۱۰۸۲، الباب ۲۴ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۵ (۱) «ش»: إن من.

^۶ (۲) السرائر ۱: ۱۸۴-۱۸۵، نقله بالمعنی.

^۷ انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطارح الأنظار (طبع جدید) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۳ ش.

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۱

لكن الظاهر - كما هو المحكى عن بعض^۱: ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة، بل ظاهر المحكى عن الحل^۲ في مسألة الصلاة في الثوبين: - عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي، وإن كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً، وحينئذ^۳ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق، أو بجهة القبلة، أو في ثوب طاهر، أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلّي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.^۴

همانطور که عرض شد بسیاری از محشین قائلند به این که این عبارت (لكن الظاهر.....) یک بیان مخالفی است که شیخ میآورد ولی جواب نمیدهد چون جوابش از مطالبی که گذشت ظاهر میشود (ظهر مما تقدم) حالا آن چیز هایی که شیخ نیاورده و قبلاً فرموده که جواب این بیان مخالف هم در آن ها است عبارت است از اینکه اولاً مساله یک مساله اصولی است و جای اتفاق و اجماع نیست و ثانیاً این که مساله یک مساله عقلی است و جای اجماع نیست که خود شیخ این مطلب را در ص ۳۹ در بحث تجری فرمود و ثالثاً اجماع منقول است که شیخ حجیت این اجماع را قبول ندارد، به این مطالب محشین زیادی اشاره کرده اند که در ادامه میآوریم:

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۷

أقول: ربما يناقش في الإجماع المزبور: بأنّ المسألة - كما عرفت آنفاً - عقلية، والإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه ليس بحجة في المقام.^۵

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۵۹

^۱ (۴) هو صاحب الحقائق، كما يشير إليه المصنّف قدّس سرّه في مبحث الاشتغال ۲:

۴۰۹ - ۴۱۰، انظر الحقائق ۵: ۴۰۱.

^۲ (۱) انظر السرائر ۱: ۱۸۵.

^۳ (۲) «من التعميم» من (ر) و (ص).

^۴ (۳) لم ترد عبارة «و إن كان - إلى - حينئذ» في (ظ)، (ل) و (م).

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۶ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

Commented [LC792]: خود شیخ در ۲ص ۴۰۹ میفرماید این بعض، صاحب حقائق است

چاپ کنگره در جلد ۲ آدرس داده است به حقائق ص ۴۰۶ ولی در اینجا آدرس داده است به ص ۴۰۱ رجوع کنید و ببینید علت تفاوت چیست

Commented [LC793]: رک مطارح ۳ص ۳۳ خط ۶ فعلى الاول را لاحظ

Commented [LC794]: ۱ص ۱۸۴ درست است و نه ۱ص ۱۸۵ به چاپ جامعه مدرسین

Commented [LC795]: حين اذ يقول بعدم جواز التكرار للاحتياط

و فيه: أنَّ الإجماع أو الاتفاق المحصل منهما غير حاصل، و المحكىّ منهما ليس بحجّة^١

بحر الفوائد في شرح الفرائد (طبع جديد) ؛ ج ١ ؛ ص ١٧٤

لا دليل على اعتباره في المقام، بل و لا غيره كما حقق في محله.^٢

حاشية فرائد الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ١٤٣ (صاحب عروه)

و المحكىّ من الإجماع ليس بحجّة كما هو رأى المصنف (رحمه الله) فضلا عن محكىّ الاتفاق أو محكىّ ظهور الاتفاق^٣

شرح الرسائل ؛ ج ١ ؛ ص ٦٨ (اعتمادی)

و الجواب: أنَّ المسألة عقلية لا ينفع فيها الإجماع المحصل لو حصل، فكيف بالمنقول و الشهرة^٤

ضمن اینکه ممکن است اجماع مدرکی باشد که این مطلب را اوثق هم دارد
آن چیزی که محل دقت است این است که اگر شیخ میخواست یک بیان مخالفی بیاورد چرا از کلمه لکن استفاده
فرمود و مثل اشکال اولی که مطرح فرمود نگفت و دعوی فلان ممنوعه یا مثلا فرمود عده ای برای این که بگویند
در عبادات آن جایی که مستلزم تکرار عمل است امثال اجمالی کفایت نمیکند تمسک کرده اند به اتفاق یا قول
جناب ابن ادریس که بطلانش ظاهر مما تقدم چرا اینگونه فرمود و با لکن آورد اگر منظور این بود که
میخواهد اشکالی بیان کند که جوابش از مما تقدم ظاهر میشود میتوانست با همان سیاق دعوی...مدفوعه بیاورد
این که این گونه نیاورد محل دقت است در این مورد تامل کنید تا آخر بحث مقام ثانی به آن بر گردیم

^١ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ١٣٨٨ ش.

^٢ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ١٤٢٩ ق.

^٣ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ١٤٢٢ ق.

^٤ اعتمادی، مصطفی، شرح الرسائل - قم، چاپ: دوم، ١٣٨٧ ش.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۲

لكنّ الظاهر من صاحب المدارك قدّس سرّه: التأمّل - بل ترجيح الجواز - في المسألة الأخيرة.....

شیخ میفرماید که از صاحب مدارک رسیده است که قائل است به جواز اکتفا در مساله اخیره یعنی ثوبین مشتبهین بعد میفرماید ممکن است ایشان در کل مطلب متامل باشد چون مساله ثوبین خصوصیتی ندارد ببینید شیخ در لکن الظاهر اول اجماع و قول ابن ادریس را آورد که از این ها به دست میآید که در تعبدیات نمیشود به امتثال اجمالی کفایت کرد حالا در اینجا متامل بودن صاحب مدارک در مساله را بیان میکند و همه مطلب این است که آوردن قول صاحب مدارک در این جا چه جایگاهی دارد و گرنه خود بحثش که مطلبی ندارد، عمده آقایان گفته اند این لکن الظاهر دوم را شیخ در مقابل ثبوت اتفاق آورده است، مرحوم صاحب حدائق ادعای اتفاق کرد و شیخ فرمود صاحب مدارک در این بحث متامل است بلکه جواز اکتفا را ترجیح داده است لذا میخواهد اینگونه اتفاق را زیر سوال ببرد، اما این مطلب محل دقت و تامل است به این دلیل که جایگاه صاحب مدارک جایگاهی نیست که بر اتفاق ضرر وارد کند، صاحب مدارک شاگرد مقدس اردبیلی است و پسر خواهر شهید ثانی است که با صاحب معالم یعنی پسر دایی اش هم بحث بوده اند، این دو بزرگوار به این دلیل که شدیداً تفکر عقلی داشتند در نجف به درس مقدس اردبیلی رفتند و مقدس اردبیلی هم در مسائل عقلی بسیار قوی بودند، مقدس اردبیلی در فلسفه بسیار محض بودند لذا بار ها عرض کردیم که در کتاب ایشان یعنی مجمع الفائده و البرهان تا دلتان بخواهد فتاوی خلاف مشهور میبینید و همچنین کتاب مدارک را هم که ببینید همینگونه است و بسیار شبیه کتاب مقدس اردبیلی است به این دلیل که ایشان از استادشان اثر پذیرفته بودند، حالا این شاگرد مقدس اردبیلی مگر از قدما است که قولش به اجماع ضرر بزند، جایگاهش در ضرر زدن به اتفاق کجاست؟؟؟ قبلاً هم چنین چیزهایی از شیخ انصاری دیده بودیم که مثلاً در ص ۳۸ کسانی را در مقابل اجماع علم کرد که ظاهراً ضرر زننده نبودند، چه در فکر شیخ انصاری بوده است؟؟ جوابش در سیر تطوری است که شیخ راجع به اجماع در بحث اجماع منقول بیان میکند که طبق یک بیان از اجماع، اجماع یعنی اتفاق الكل فی جميع الاعصار، طبق این بیان صاحب مدارک هم ضرر میزند اما آیا اصلاً چنین چیزی قابل تبیین است، خود شیخ در اول بحث اجماع منقول بیان میفرمایند که اجماع عند الامامیه و العامه اتفاق علما در عصر واحد است اتفاقاً بعداً نسبت به همین هم تطوراتی را بیان میکند، بر اساس این اصطلاح آیا قول صاحب مدارک ضرر زننده به اجماع محکی صاحب حدائق میشود یا نه؟؟؟ آیا صاحب مدارک مثل علامه حلی و محقق حلی خصوصیت دارد چون اینها لسان القدما بودند و یک نفر بودند ولی عده حساب میشدند لذا نظرشان ضرر به اجماع میزد آیا صاحب مدارک هم اینگونه است؟؟ ظاهراً اینگونه نیست

^۱ (۴) المدارک ۲: ۳۵۶.

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۲

لكنّ الظاهر من صاحب المدارك قدّس سرّه: التأمّل - بل ترجيح الجواز - في المسألة الأخيرة^۱، و لعلّه متأمل في الكل؛ إذ لا خصوصيّة للمسألة الأخيرة^۲.

جلسه ۷۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۲

ولو لم يتوقف الاحتياط على التكرار:

و أمّا إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار^۳.....

قبل از اینکه وارد عبارت جدید شویم نسبت به عبارت ص ۷۲ مطلبی را عرض میکنم ایشان فرمود بل ظاهر المحکی عن الحلّی فی مساله الصلاه فی التوبین عدم جواز التکرار للاحتیاط حتی مع عدم التمكن من العلم التفصیلی و ان کان ما ذکره من التعمیم ممنوعا این ان کان ما ذکره به معنای مدخول حتی است یعنی اینکه ایشان فرمودند حتی در فرض عدم تمکن از علم تفصیلی هم صاحب سرائر قائل شده است به عدم جواز تکرار حالا شیخ میفرمایند این مطلب ممنوع است چون در فرض عدم تمکن از علم تفصیلی همه پذیرفته اند جواز تکرار به خاطر احتیاط را

اگر رک به اوثق ص ۱۵۷ یا اعتمادی ص ۶۶ برای اینکه چرا ابن ادریس قائل شده است به عدم جواز تکرار للاحتیاط دو وجه شمرده اند

۱- لعله لتوهم اعتبار قصد الوجه او التمييز

۲- لان الواجب على المكلف صلاه واحده والاحتياط بتكريرها تشريع

ولی شما رجوع کنید به سرائر ص ۱۸۴ خود ابن ادریس برای این قولش بیانی دارد که غیر از این مطالبی است که آقایان فرمودند

^۱ (۴) المدارك ۲: ۳۵۶.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

Commented [LC796]: مدارک ص ۲ ص ۳۵۶ موسسه آل البيت لاحيا التراث

Commented [LC797]: توبين

Commented [LC798]: ممکن است اگر عبارت ایشان را در مدارک ببینید نشود الغاء خصوصیت کرد لذا لعل آورده

Commented [LC799]: الغاء خصوصیت

اگر رک به فرائد الاصول ص ۴۰۷ این بحث از ص ۴۰۵ شروع میشود (اما الاحتیاط) بعد در ص ۴۰۷ ایشان اینگونه مینویسد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۲؛ ص ۴۰۷

إنّ الجاهل التارك للطريقين البانی على الاحتیاط على قسمین؛ لأنّ إحرازه للواقع: تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل، كالاتی بالسورة فی صلاته احتیاطا، و غیر ذلك من موارد الشكّ فی الشرطيّة و الجزئيّة.

و اخرى يحتاج إلى التكرار كما فی المتباينين، كالجاهل بوجوب القصر و الإتمام فی مسیرة أربع فراسخ، و الجاهل بوجوب الظهر و الجمعة عليه.^۳

بعد میفرماید اما الاول فالاقوى فيه الصحة یعنی احتیاط اشکال ندارد مثل اقل و اکثر ارتباطی که خودش مثال میزند به سوره در نماز در ص ۴۰۸ میفرماید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۲؛ ص ۴۰۸

لكنّ الإنصاف: أنّ الشكّ فی تحقق الإطاعة بدون نيّة الوجه غیر متحقق؛ لقطع العرف بتحقيقه^۴

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۲؛ ص ۴۰۸

إلّا أنّ الأحوط: عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتیاط؛ لشبهة القول بذلك بين الأصحاب، و نقل غیر واحد^۵ اتفاق المتكلمين على وجوب إتيان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما، و نقل

Commented [LC800]: میفرماید شک در تحقق اطاعت بدون نیت وجه محقق نمیشود به خاطر قطع عرف به تحقق اطاعت، یکی از مقدماتی که در جلسه قبل عرض کردیم از اوثق همین بود که صاحب اوثق نوشت در تحقق و کیفیت عبادت ذوق استاد ما بر این بود که این که عبادت محقق شده است یا خیر به عرف موکول شود، عرف میگوید اطاعت محقق است گرچه نیت وجه نباشد

Commented [LC801]: در اینجا در آخر نظر شیخ این میشود که احوط این است که اکتفا به احتیاط نشود چون هم شهرت را پیش میکنند و هم قصد وجه را و هم اجماع منقول که از سید رضی مطرح شده و سید مرتضی هم تقریرش کرده

^۱ (۱) فی (ت) و (ه) «سیر»، و فی (ظ) «سیره».

^۲ (۲) کذا فی (ظ)، و فی غیرها: «أو».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۵ (۲) کالمحقق السبزواری فی الذخيرة: ۲۳، و المحقق الخوانساري فی مشارق الشموس: ۹۰، و انظر كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السادس، المسألة الخامسة فی الثواب و العقاب، الصفحة ۴۰۷-۴۰۸.

السيد الرضى قدس سره إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها، و تقرير أخيه الأجل علم الهدى قدس سره له على ذلك فى مسألة الجاهل بالقصر^١

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ٢، ص: ٤٠٩

بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة، دليلا فى المسألة، فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط، كما ذكرنا^٢

الو توقف الاحتياط على التكرار

و أمّا الثانى و هو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة، فقد يقوى فى النظر - أيضا: - جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة، بناء على عدم اعتبار نيّة الوجه.

قوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيليّة دون الاحتماليّة

لكن الإنصاف: عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الإجماليّة، و قوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيليّة فى العبادة، بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه، أنّه هو الواجب عليه.

و لذا يعدّ تكرار العبادة - لإحراز الواقع - مع التمكن من العلم التفصيليّ به أجنبيّا عن سيره المتشرعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة - بأن صلى فى موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات، فى خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجدا على خمسة أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة - مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثة، يعدّ فى الشرع و العرف لاعبا بأمر المولى^٣.

لذا در عبارات جلد ٢ از شيخ اين مقدار به دست ميآيد كه شيخ تمايلي به اين كه امثال اجمالى را تلقى به قبول كند ندارد، ايشان در مطارح هم ٣ص ٣٤ قائل به بطلان ميشود، پس نتيجه اين است كه اين مطالب شيخ و مطالب مطارح بايد با مطالب جلد ١ جمع شود چون ديديد آقايان لكن الظاهر را پرانند(يعنى مثلا گفتند اشكالى است كه چون جوابش روشن است شيخ به آن پاسخ نداده است و اگر اينگونه باشد لكن الظاهر برگشت از الظاهر تحقق

^١ (٣) انظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣ - ٣٨٤، و راجع مبحث القطع ٢: ٧٢.

^٢ (١) راجع الصفحة ٤٠٧.

^٣ انصاري، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ايران، چاپ: ٩٠.

الاطاعه نیست) و سوال این است که نظر شیخ در جلد ۱ چیست آیا در جلد ۲ عدول کرده است یا اینکه نظر جلد ۱ ایشان همان نظر جلد ۲ است و قابل جمع است
درس امروز :

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۲

و أمّا إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار^۱.....

در مورد اقل و اکثر ارتباطی در یکی از مقدمات عرض کردیم که اگر کسی بخواهد احتیاط کند، احتیاط به اتیان اکثر است و احتیاج به تکرار ندارد، در این جا چطور ؟ اگر کسی با این که متمکن است از اینکه برود و علم پیدا کند اتیان به اکثر کند آیا در این جا علم اجمالی به امثال کفایت میکند؟؟
در ابتدا شیخ مینویسد که ظاهر این است که در این جا اتفاقی بر منع نداریم یعنی اتفاقی بر منع از کفایت امثال اجمالی نداریم و امثال تفصیلی واجب است اما بعد میفرماید بعید نیست که نظر مشهور این باشد که در این صورت هم چون مکلف متمکن است از امثال تفصیلی باید برود و سوال کند و علم تفصیلی پیدا کند بعد میفرماید بلکه بالاتر اینکه در این مساله سید رضی ادعای اجماع کرده است که آقایان قائلند کسی که نماز بخواند و احکام نمازی را که خوانده است را نداند مثلاً نداند باید قصر بخواند یا تمام این نماز باطل است، پس شیخ فرمود ظاهر عدم منع است ولی اجماع منقولی به ما رسیده که منع وجود دارد و این اجماع منقول که از سید رضی نقل شده است را برادرش سید مرتضی علم الهدی هم تقریر کرده است چون در نامه ای که برادرش به او مینویسد و میگوید که مگر شما چنین اجماعی ندارید اعتراضی در جواب مبنی بر اینکه چنین اجماعی وجود ندارد نمیکند لذا این اجماع را تقریر و تثبیت کرده است حالا با این مطالب باید به شیخ چه نسبت بدهیم؟؟
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۲

لو لم يتوقف الاحتياط على التكرار:

و أمّا إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار - كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً - فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع و وجوب تحصیل یقین التفصیلی، لكن لا یبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل

Commented [LC802]: عطف به ثبوت

Commented [LC803]: قائلند به وجوب تحصیل یقین تفصیلی برای امثال تفصیلی یعنی امثال اجمالی فایده ندارد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

ظاهر كلام السيّد الرضیّ رحمه الله- فی مسألة الجاهل بوجوب القصر- و ظاهر تقرير أخيه السيّد المرتضى^۱ رحمه الله له: ثبوت الإجماع

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۱، ص: ۷۳

على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها.^۲

نکات:

گفتیم شیخ انصاری اول میفرماید منعی نیست سپس میگوید بعید نیست نظر مشهور چیز دیگری باشد و بعد هم اجماع منقولی را وسط میکشد با این وجود باید به شیخ در این مساله چه نسبت داد؟؟ صاحب اوثق راحت حل کرده است که استاد ما قائل به حجبت شهرت فتوائیه نیست لذا نظر مشهور هر چه که باشد حجبتی ندارد لذا اینگونه ظاهرا درست میشود ولی در مجموع با چیز هایی که من از جلد ۲ ص ۴۰۷ خواندم که شیخ همین مسائل را پیش کشید و گفت احوط این است که کفایت نمیکند باید فعلا پرونده این بحث را باز بگذاریم تا بعدا جمع بندی کنیم

در مورد تقرير سيد مرتضى رك بحر ۱ ص ۱۷۹ پاراگراف آخر، مطارح ۳ ص ۳۴، بحر ۱ ص ۱۷۰، سيد ۱ ص ۱۴۴، قلائد ۱ ص ۹۸، غوامض ۱ ص ۳۸۳، اعتمادی ۱ ص ۶۹
عبارتی که عرض میکنم از قلائد است که ساده بیان کرده است ایشان در ۱ ص ۹۸ میفرماید

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ : ص ۹۸

أقول: ببالي أنّ ما سأل السيّد الرضیّ رحمه الله عن أخيه المرتضى رحمه الله ما هو مضمونه هذا:

أ لستم مجمعين على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها؟ قال: نعم. قال: فكيف حكمتكم بصحة صلاة الجاهل في مسألة القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات؟^۳
اگر رك به سيد يزدي ۱ ص ۱۴۴ میفرماید :

حاشیة فرائد الأصول ؛ ج ۱ : ص ۱۴۴

^۱ (۵) لم نقف عليه، و حكاه الشهيديان في الذكري (الطبعة الحجرية): ۲۰۹، و روض الجنان: ۳۹۸ عن السيّد المرتضى، نعم يوجد نظير هذا في أجوبة المسائل الرسيّة الثانیة للسيّد المرتضى، انظر رسائل الشريف المرتضى ۲: ۳۸۳-۳۸۴.

^۲ انصاری، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ايران، چاپ: ۹.

^۳ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعلى، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

(۱) الأظهر أن كلام الرضى (رحمه الله) لا ربط له لما نحن فيه^۱

چون بحث ما در جایی بود که لم يتوقف الاحتياط على التكرار ،سیدنا الاستاذ آقای موسوی درچه ای حفظه الله در درس فرمودند که ما این اشکال سید را حل میکنیم به این صورت که میگوییم کسی که نماز ۱۰ جزئی میخواند اگر از او بپرسیم سوره واجب است یا نه میگوید : نمیدانم لذا میشود از مصادیق من لا يعلم احکام الصلاه لذا از یک طرف فاضلها عدم المنع است و از طرف دیگر ثبوت اجماع منقول راه حل آسان این است که بگوییم اجماع منقول است و شیخ قبول ندارد و یا اینکه بحث عقلی است و اجماع تاثیر ندارد ولی باید به جلد ۲ دقت کرد چون شیخ نوشت احوط عدم اکتفا به احتیاط است لذا پرونده این بحث را باز میگذاریم تا آخر جمع بندی کنیم

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۳

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

Commented [LC804]: فعلا نتیجه ای نگرفتیم

بحث جدید :

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۳

هل يقدم الظن التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟

و هل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي، أم لا؟.....

عده ای از آقایان با توجه به طرز سوالی که شیخ مطرح میکند که میفرماید آیا ظن تفصیلی ملحق میشود به علم تفصیلی که آن وقت مقدم باشد بر علم اجمالی نتیجه گرفته اند که چون این سوال را در تتمه ((هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي)) اینگونه مطرح کرده است یعنی ما قائلیم که علم تفصیلی که سبب امتثال تفصیلی میشود مقدم است بر علم اجمالی ولی میدانید به طور کلی سوال به گونه ای است که نمیتواند ناظر به تمام جواب ها باشد مثلا یک وقتی سوال این است که آیا شرط مفهوم ندارد؟؟ و حال آنکه خود سائل از کسانی

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

است که اثبات کرده که شرط مفهوم دارد لذا نمیشود خیلی روی سوال مانور داد ولی به هر صورت به عنوان یک شاهد فعلاً میتواند مد نظر باشد

تمام چیزی که تا به حال گفتیم این بود که مکلف با تمکن از علم تفصیلی بیاید علم اجمالی به امتثال پیدا کند آیا این کفایت میکند؟؟؟ حالا ظن تفصیلی چطور مثلاً اگر میتواند برود از عدلین بپرسد و جهت قبله را بفهمد ولی اینکار را نکند و اکتفا به علم اجمالی کند آیا صحیح است؟؟؟

شما برای این بحث اوثق را ملاحظه کنید ایشان در ص ۱۵۱ میفرماید ای کاش مصنف مطالب آتی را اینگونه بیان نمیکرد چون خیلی از مباحثی که شیخ در ادامه میفرماید تکراری است، اوثق میفرماید این نحوه ورودی که ایشان داشتند باعث تکرار بحث میشود لذا دسته بندی دیگری ارائه میدهد که اینگونه دسته بندی باعث میشود که تکرار در مطلب پیش نیاید فلاحظ

سید صاحب عروه هم به حیث دیگری در ص ۱۴۵ و ۱۴۶ بیان میفرماید
برای این که مطالب ذیل این بحث را عرض کنیم باید مقدماتی را ذکر کنیم

مقدمه اول:

شما در ص ۳۸۹ اصول فقه بحث ظن مطلق و خاص را خواندید، مرحوم مظفر فرمودند که سبب الظن یا اعتبار دارد و یا اعتبار ندارد، اگر اعتبار داشته باشد یا دلیل خاص بر اعتبارش است که به آن اماره میگویند و کسانی این را قبول دارند که قائلند به اینکه باب علمی مفتوح است لذا از این تعبیر به ظن خاص میشود، یا اینکه دلیل عام مقدمات انسداد به ظن اعتبار میدهد که در این صورت به آن ظن مطلق میگوییم و کسانی این را مطرح میکنند که قائلند علاوه بر انسداد باب علم باب علمی هم منسد است، پس هم ظن خاص از سبب الظن هایی است که اعتبار دارد و هم ظن مطلق از سبب الظن هایی است که اعتبار دارد و در مقابل سبب ظنی که اعتبار ندارد مثل قیاس و استحسان

مقدمه دوم:

مرحوم مظفر مقدمات انسداد را هم در ص ۳۸۹ بیان کرد ((بین این که مقدمات انسداد چند تا است اختلاف است ولی مشهور همانند خود شیخ معتقدند که ۴ تا است))

۱- باب علم و علمی منسد است، باب علم یعنی سند قطعی است و دلالت هم قطعی است و این علم، علم اصطلاحی است و به معنای قطع نیست یعنی مثلاً از ولی عصر ارواحنا له الفدا بپرسد و ایشان هم نصاً پاسخ دهند، آقایان دلیل انسداد را رد میکردند چون با همین مقدمه مشکل داشتند چون میفرمودند باب علمی مفتوح است

۲- همه ما علم اجمالی داریم که دارای تکلیف هستیم و بعد هم نمیتوانیم براثت یا استصحاب عدم تکلیف جاری کنیم چون علم اجمالی مانع میشود

۳- باید به این علم اجمالی پاسخ دهیم و ۴ راه بیشتر نداریم ((البته در اصول فقه گفتیم برخی میگویند بیشتر از این ها است))

الف: انسدادی تقلید کند از انفتاحی که رد میشود چون تقلید عالم از جاهل است

ب: در تمام موارد احتیاط کنیم، که در اینجا هم عسر و حرج پیش می‌آید که با قاعده لا حرج نفی شده است و برخی میگفتند اصلاً اختلال نظام پیش می‌آید، نکته ای که مرحوم مظفر آن جا داشت این بود که فرمود آقایان انسدادی میگویند که اینکه در تمام موارد احتیاط کنیم جایز نیست اما ما گفتیم که این مطلب نا صحیح است

چون انسدادی ها نمیگویند احتیاط صحیح نیست بلکه میگویند احتیاط واجب نیست

ج: اینکه در هر مورد اصل عملی مخصوص به خودش را جاری کنیم، این هم درست نیست چون علم اجمالی مانع است چون گفتیم علم اجمالی از مقوله علم است و معلومات هستند که اجمال دارند و با وجود علم، اصل عملی جاری نمیشود، لذا ۳ تای اول می‌رود کنار و لا بد از چهارمی

د: اگر در موردی ظن وجود داشت به ظن عمل شود والا اصل عملی متناسب جاری میشود

هر ظنی دو طرف دارد یعنی طرف راجح و طرف مرجوح، عقل میگوید ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است عقلاً، لذا دلیل انسداد چون به این حکم عقلی تمام میشود یک دلیل عقلی است پس عقل میگوید راجح را بگیر و مرجوح را ترک کن پس مطلق راجح حجت میشود مگر در مواردی که علم داریم شارع مقدس مواردی مثل قیاس را خارج کرده است

مقدمات انسداد را میتوانید در فرائد ۱ ص ۳۸۶ ببینید

در ص ۴۰۳ شیخ تصریح میکند که انسدادی ها میگویند احتیاط واجب نیست نه اینکه احتیاط جائز نیست

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۴۰۳

أما الاحتياط، فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلّا أنه في المقام - أعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية - غير واجب^۱

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

جلسه ۷۲

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء لرجل سالة ان يعظه لا تكن ممن يببالغ في الموعظه و لا يتعظ فهو بالقول مدل و من العمل مقل
حضرت فرمودند از کسانی نباش که در پند دادن به دیگران ید طولایی دارند ولی در پند پذیری کوتاهی میکنند
چنین اشخاصی خوب حرف میزنند ولی کار به عمل که میرسد کوتاهی و سستی میکنند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۳

[لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بدليل الانسداد:]

التحقيق أن يقال: إنّ الظنّ المذكور إنّ كان ممّا لم يثبت اعتباره إلّا من جهة دليل الانسداد.....

قبل از اینکه به ادامه بحث برسیم نسبت به ص ۷۱ که مرحوم شیخ فرمودند مقتضی القاعدة در توصلی جواز اقتصار به امثال اجمالی است، مرحوم نایینی در فوائد الاصول ۳ ص ۶۶ اضافه کرده است که مطلقا و معنای آن این است که سواء استلزم التکرار ام لم يستلزم

در مورد عبارتی که دیروز در ص ۷۲ خواندیم فالظاهر عدم ثبوت اتفاق علی المنع..... ما وجوب را به تبع بعض محشین عطف کردیم بر ثبوت یعنی عدم را بر سرش آوردیم لذا مجرور بالاضافه شد ولی جناب آقای سید هاشم احمدی دامت توفیقاته ((از شاگردان حضرت استاد دام ظلّه)) فرمودند که عطف بشود به منع یعنی بشود مجرور به حرف جرّ علی و بیان ایشان بر بیان بنده اولویت دارد، اولویت دارد چون در تتمه بحث آمده است که لا یبعد ذهاب المشهور..... یعنی مشهور قرار بگیرد در مقابل اتفاقی که شیخ انصاری ذکر فرمود

وارد قسمت ظن تفصیلی شدیم و بحث در این بود که اگر در یک جایی بتوان ظن تفصیلی حاصل کرد آیا میتوان به امثال اجمالی کفایت کرد؟؟؟ قبل از اینکه وارد بیانات شیخ شویم ۲ مقدمه را ذکر کردیم

تکمله مقدمه ثانیه این است که دیروز عرض کردیم دلیل انسداد یک دلیل عقلی است و علت این مطلب را هم گفتیم ولی همین آقایانی که دلیل انسداد را دلیل عقلی میدانند خودشان دو گروه هستند عده‌ای قائلند به کشف و عده‌ای قائلند به حکومت که اینها را مرحوم شیخ در در جلد ۱ صفحه ۴۶۵ بیان کرده است
گروهی که قائل به کشف هستند می‌گویند عقل با طی شدن این مقدمات که مقدمات انسداد است کشف می‌کند که شارع مقدس مطلق ظن را حجیت بخشیده است یعنی کار به شارع مقدس ختم می‌شود

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

گروهی که قائل به حکومت هستند می‌گویند عقل با طی شدن این مقدمات خودش حکم می‌کند به حجیت مطلق ظن، این بیان را سید در جلد ۱ صفحه ۱۴۷ آورده است که می‌توانید ملاحظه کنید

مقدمه سوم

شما در اصول فقه یک بحثی داشتید به نام سیره، در سیره مرحوم مظفر فرمودند سیره عقلا را داریم و سیره متشرعه را که بحث‌های این دو و تفاوتشان در آنجا تقدیم محضر شد ولی در کلمات قدما و حتی شیخ انصاری یک تعبیری را زیاد می‌بینیم به نام سیره علما این سیره علما که در تعابیر بزرگان هست چه جایگاهی دارد یعنی سیره علما به ما هم علما چه ارزشی دارد؟؟ جواب آن است که اولاً سیره عقلا و متشرعه به این بیاناتی که ما در اصول فقه تقدیم محضر کردیم این‌گونه بین متقدمین منقح نبوده است ثانیاً این سیره علمایی که این آقایان متقدم می‌گویند از مصادیق سیره متشرعه است پس در حقیقت سیره علمایی که در عبارات شیخ می‌آید همان سیره متشرعه است لذا دلیل حجیت اش برمی‌گردد به همان دلیل حجیت سیره متشرعه، بهترین شاهد این مطلب هم این است که مثلاً مرحوم آشتیانی در بعضی از آن جاهایی که مرحوم شیخ انصاری تعبیر به سیره علما کرده است وقتی که می‌خواهد عبارت استادش را شرح دهد از سیره علما به سیره متشرعه تعبیر می‌کند مطلب بعد که در اصول فقه خواندید و در اینجا به آن محتاجیم این بود که مرحوم مظفر در ص ۵۱۷ در بحث مدی دلالة السیره یعنی اینکه بعد از این که حجیت سیره قبول شد حد دلالت سیره چقدر است فرمودند:

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) ؛ ص ۵۱۷

إنَّ السَّيْرَةَ عِنْدَ مَا تَكُونُ حُجَّةً فَأَقْصَى مَا تَقْتَضِيهِ أَنْ تَدُلَّ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ الْفِعْلِ وَ عَدَمِ حَرَمَتِهِ فِي صُورَةِ السَّيْرَةِ عَلَى الْفِعْلِ، أَوْ تَدُلَّ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ التَّرَكِّ وَ عَدَمِ وَجُوبِ الْفِعْلِ فِي صُورَةِ السَّيْرَةِ عَلَى التَّرَكِّ.

أَمَّا: اسْتِفَادَةُ الْوُجُوبِ مِنْ سَيْرَةِ الْفِعْلِ، وَ الْحَرَمَةِ مِنْ سَيْرَةِ التَّرَكِّ فَأَمْرٌ لَا تَقْتَضِيهِ نَفْسُ السَّيْرَةِ؛ بَلْ كَذَلِكَ الْاسْتِحْبَابُ، وَ الْكَرَاهَةُ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي حَدِّ ذَاتِهِ مَجْمَلٌ، لَا دَلَالَةَ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ مَشْرُوعِيَّةِ الْفِعْلِ، أَوْ التَّرَكِّ.^۱

یعنی از سیره بر فعل فقط مشروعیت بر فعل برداشت میشود و از سیره بر ترک هم فقط عدم وجوب فعل برداشت میشود به این دلیل که سیره دلیل لَبِّی است و از مقوله فعل است و از مقوله لفظ نیست لذا در دلیل لَبِّی باید به قدر متیقن عند الشک اكتفا شود

[لو كان الظنّ مما ثبت اعتباره بدليل الانسداد:]

با این مقدمه سراغ بحث می‌رویم

^۱ مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ ش.

شیخ میفرماید برای جواب به این سوال که آیا با بودن تمکن از ظن تفصیلی میتوان به امتثال اجمالی اکتفا کرد یا نه باید ببینیم این ظن، ظن مطلق است یا اینکه ظن خاص است؟؟ اول هم به ظن مطلق میپردازد در جایی که ظن مطلق است دو حالت دارد یا امتثال اجمالی متوقف بر تکرار عمل است یا اینکه امتثال اجمالی متوقف بر تکرار عمل نیست، اگر امتثال اجمالی متوقف بر تکرار عمل نباشد آن مقداری که به دست میآید این است که اشکالی در جواز ترک تحصیل ظن تفصیلی نیست به این دلیل که عرض کردیم انسدادی ها در مقدمه سوم دلیل انسداد نمیگویند که احتیاط صحیح نیست بلکه قائلند که احتیاط واجب نیست لذا اگر کسی بتواند و بخواهد احتیاط کند مقدمات انسداد کامل نمیشود، بعد هم یک ادعای تعجیبی میکند از میرزای قمی، میرزای قمی انسدادی است، میفرماید عجب است که میرزای قمی با این که انسدادی است ولی قائل شده است به اینکه کسی که اجتهاد و تقلید را کنار بگذارد احتیاط کند عبادتش باطل است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۳

التحقیق أن یقال: إنَّ الظنَّ المذكورَ إنَّ كانَ ممَّا لم یثبتَ اعتباره إلَّا من جهةٍ دلیل الانسداد- المعروف

بین المتأخّرين لإثبات حجّية الظنّ المطلق- فلا إشكال فی جواز ترک تحصیله و الأخذ بالاحتیاط إذا لم یَتوقّف علی التکرار.

و العجب ممّن یعمل بالأمارات من باب الظنّ المطلق، ثمّ یدهب إلى عدم صحّة عبادة تارک طریق الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتیاط، و لعلّ الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه.

و لإبطال هذه الشبهة، و إثبات صحّة عبادة المحتاط محلّ آخر.^۱

نکات:

۱- اینکه ایشان فرمود والعجب قبلا هم دیدید در عبارت صاحب فصول وقتی شیخ تعجیبش را از مطلبی بیان کرد سید صاحب عروه در تعلیقه فرمود که جایی برای تعجب نیست اینجا هم ایشان در ص ۱۴۸ همین مطلب را فرموده است

حاشیه فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۴۸

^۱ (۱) هو المحقق القمي، انظر القوانين: ۴۴۰، و ۱۴۴.

^۲ (۲) الكلام في ذلك موكول إلى الفقه، انظر كتاب الطهارة للمؤلف ۲: ۳۵.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

[LC805] Commented: ظن تفصیلی معتبر

[LC806] Commented: اولین جایی است که شیخ انصاری در رسائل در مورد انسداد مطلبی دارد، میفرماید که معروف است بین متأخرین، یعنی اینگونه نبوده که فقط میرزای قمی انسدادی باشد، این معاصرین هستند که در مورد دلیل انسداد بی اعتنایی کردند البته به جز آقای شبیری حفظه الله، و ما هم از کسانی هستیم که انسداد صغیر را پذیرفته ایم

[LC807] Commented: امتثال اجمالی

[LC808] Commented: دأب شیخ انصاری بر این است که اگر بزرگان نظری بدهند چون دلسوز کلمات علما است در صدد توجیه بر میآید و يك وقت هابی هم توجیهاتی ذکر میکند که قابل قبول نیست و تبرّعی تمام است، لذا شیخ خودش ابداع احتمال میکند که شاید اگر میرزای قمی با این که انسدادی است قائل شده است به عدم صحّت عبادت تارک طریق اجتهاد و تقلید به این دلیل است که قصد وجه را معتبر میدانسته و چون در بحث امتثال اجمالی قصد وجه رعایت نمیشود لذا قائل شده است به این قول

[LC809] Commented: باب اجتهاد و تقلید

(۱) لا عجب منه بناء على اعتبار نيّة الوجه و على أنّ نتيجة دليل الانسداد حجّية الظن من باب الحكومة كما هو مختار المصنف، و العجب أنّ المصنف يقول بمثله بعينه من باب الاحتياط بعيد ذلك بعد اختياره عدم اعتبار قصد الوجه، فتدبر.^۱

رک فوائد الاصول نایینی ص ۷۱ ایشان هم میفرمایند تعجب شیخ انصاری لیس فی محله

فوائد الاصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۷۱

و الإنصاف: أن تعجب «الشيخ» لیس فی محله، فإنّ «المحقق القمی ره» من القائلین بالكشف، فيكون حال الظن حال العلم.^۲

رک خویی مصباح ص ۹۵ و ۹۶ و ۹۷ و ببینید آقای خویی چه میفرمایند که کاملاً مربوط است به مقدمه دومی که در مورد مبنای کشف و حکومت در دلیل انسداد عرض شد
۲- این که شیخ فرمود لعل الشبهه.....جای اشکال است چون ما در صورتی بحث میکنیم که احتیاط متوقف بر تکرار عمل نیست یعنی یک عمل است و در یک عمل میتوان قصد وجه کرد اما جواب از این اشکال آن است که شیخ در ص ۴۱۶ میفرماید :

فوائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱۶

و منها: أنّ العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط؛ لأنّ مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه، بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهاداً أو تقليداً- قال فی الإرشاد فی أوائل الصلاة:

يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها و إيقاع كلّ منهما على وجهه^۵ و حينئذ: ففي الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه،^۶

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۷ ش.

^۳ (۳) فی (ر) (ص) (ظ) (ل) و (م): «تمیز».

^۴ (۴) فی (ت) و (م): «کل منبا».

^۵ (۵) إرشاد الأذهان: ۱: ۲۵۱.

^۶ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

مطلب بعد اینکه شیخ فرمود فلا اشکال عرض کردیم وقتی میگوید فلا اشکال یعنی قاعده این است، خب الان اگر وجهی برای عدم صحت عبادت تارک طریق اجتهاد و تقلید پدید آمد به معنای این است که پس میتواند قاعده ای مانع بشود از جواز ترک تحصیل ظن تفصیلی، به عبارت دیگر اگر شیخ این راه را برای دفاع از میرزای قمی باز کرد پس چطور ادعای فلا اشکال کرد بلکه باید میگفت نظر عده ای این است، بعد هم اینکه تعبیر فلا اشکال را به ((عندی)) قید نزد که بگوییم نظر خودش است، مشکل آن جایی بزرگتر میشود که شیخ در ص ۷۴ میفرماید:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۴

لأنَّ نيَّةَ الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه إلّا مع العلم بالوجه أو الظنّ الخاصّ، لا الظنّ المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلّا بعدم وجوب الاحتياط^۲

Commented [LC810]: لو وجه اول است یعنی قائل به اعتبارش نیست

قصد وجه اصلا در ظن مطلق کارایی ندارد چون در ظن مطلق گفتیم در مقدمه سوم انسداد جواز احتیاط خوابیده است لذا قصد وجه را نمیتوانیم طبق مبنای ظن مطلق اعتبار کنیم، اشکال بزرگتر میشود چون در ص ۷۴ اینگونه نوشت اما برای میرزای قمی که انسدادی است آمد مشکله اعتبار قصد وجه را مطرح کرد!!!!

ظاهرا باید جوابش این باشد که طبق همان مطلبی که شیخ در ص ۷۴ نوشت واقعا بنا بر مبنای انسداد نمیتوان اعتبار قصد وجه کرد لذا نوشت فلا اشکال، اما اینکه چرا در دفاع از قول میرزای قمی این مطلب را بیان کرد شاید منظور این است که در ذهن میرزای قمی اشتباها اعتبار قصد وجه بنابر ظن مطلق هم بوده باشد لذا قائل به این قول شده است نه اینکه شیخ خودش بگوید لعل قصد وجه اعتبار شده است، و تعبیر به شبهه هم شاید ناظر به همین نکات باشد

برای والعجب رک اوثق ص ۱۶۴ میفرماید این تعجب از جناب شیخ کاملا به جا است نکته اش هم همانی است که عرض شد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۳

و أمّا لو توقّف الاحتياط على التكرار^۳.....

شیخ انصاری میفرماید بنابر ظن مطلق اگر احتیاط متوقف بر تکرار نباشد در اینکه آیا میشود اکتفا کرد به امتثال اجمالی یا نه ۲ وجه وجود دارد

۱- میتوان به وجهی گفت که نیاز به تحصیل ظن نیست

^۱ (۲) کذا في النسخ.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

۲- میتوان به وجهی گفت نیاز به تحصیل ظن تفصیلی است و اکتفا به امثال اجمالی کافی نیست خود شیخ در کتاب اول وجهی را بیان کرده است که از آن جواز اکتفا به امثال اجمالی به دست میاید، وجه این است که بنابر انسداد احتیاط حرام نیست بلکه جائز است و فرقی هم نمیکند عمل مستلزم تکرار باشد یا نه متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۳

و أما لو توقّف الاحتیاط علی التکرار، ففی جواز الأخذ به و ترک تحصیل الظنّ بتعیین المکلف به أو عدم الجواز، وجهان:

من أنّ العمل بالظنّ المطلق لم یثبت إلّا جوازُهُ و عدم وجوب تقدیم الاحتیاط علیهِ، أمّا تقدیمه علی الاحتیاط فلم یدلّ علیهِ دلیل.^۱

Commented [LC811]: جواز عمل به ظن مطلق

Commented [LC812]: عمل به ظن

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۳

و من أنّ الظاهر أنّ تکرار العبادة.....

اما وجه این که بگوییم باید ظن تفصیلی حاصل شود این است که شیخ انصاری میفرماید تکرار عبادت برای احتیاط در شبهه حکمی خلاف سیره علما است و از یک طرف میدانیم اگر امثال تفصیلی کنیم در اثر ظن تفصیلی، بریء الذمه میشویم ولی اگر امثال اجمالی کنیم در اثر ترک ظن تفصیلی، شک در بریء الذمه شدن داریم و قاعده اشتغال میگوید برای اینکه بریء الذمه شوی باید ظن تفصیلی حاصل کنی متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۳

و من أنّ الظاهر أنّ تکرار العبادة احتیاطاً فی الشبهة الحکمیة مع ثبوت الطريق إلى الحکم الشرعی - و لو کان هو الظنّ المطلق - خلاف السیره المستمرة بین العلماء، مع أنّ جواز العمل بالظنّ إجماعی، فیکفی

Commented [LC813]: تعبیر شبهه حکمیة قید احترازی است چون در باب موضوعات که انسداد معنا ندارد و به این نکته محشین تصریح کرده اند رک اوثق ۱ص ۱۶۵ و غوامض ۱ص ۴۰۰ و تمهید ۱ص ۲۰۵ و اعتمادی ۱ص ۷۰

Commented [LC814]: در اینجا یعنی ظن تفصیلی

Commented [LC815]: طریق

Commented [LC816]: چون در مقدمات گفتیم که ظن مطلق از سبب الظن هابی است که بنابر دلیل انسداد معتبر است لذا انسدادی ها هم به این سبب الظن اماره میگویند

Commented [LC817]: گفتیم برگشتش به سیره متشرع است لذا صاحب بحر در ۱ص ۱۷۲ وقتی میخواهد این عبارت استادش را شرح دهد به جای سیره علما از تعبیر سیره متشرع استفاده میکند

Commented [LC818]: و جواز تکرار عبادت اختلافی است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۷۴

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

فی عدم جواز الاحتیاط بالتکرار احتمال عدم جواز و اعتبار الاعتقاد التفصیلی فی الامتثال.^۱

نکات:

شیخ فرمود خلاف سیره مستمره بین علما است، با آن مقدمه سومی که عرض کردیم میگوییم بر فرض که قبول کنیم که بین علما سیره مستمره است که عبادت را تکرار نمیکنند ولی از این سیره مستمره نمیتوان به این نتیجه رسید که تکرار درست نیست بلکه میتوان گفت که وجوب ندارد و ترک تکرار هم مشروعیت دارد

Commented [LC819]: بآء را میتون بای الت گرفت

Commented [LC820]: عطف به عدم

Commented [LC821]: نکته مهم این است که شیخ انصاری برای ظن هم از تعبیر اعتقاد استفاده کرد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

جلسه ۷۳

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفدا لرجل ساله ان يعظه لا تكن ممن ينافس فيما يفنى و يسامح فيما يبقي، حضرت فرمودند از کسانی نباش که برای اموری که فنا در ذاتشان خوابیده مجادله میکنند اما در آن چه که باید نسبت به آن حساسیت داشته باشند مسامحه میکنند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۴

و الحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي و لو كان ظناً!.....

مرحوم شیخ در قسمتی که آیا با وجود تمکن از ظن تفصیلی معتبر میتوانیم به امثال اجمالی کفایت کنیم یا نه فرمودند باید در چند مقام بحث کنیم مقام اول مقامی است که ظن را از مقدمات انسداد حجت بدانیم مقدمات انسدادی که از مقدمه سومش فهمیده میشود که عمل به احتیاط واجب نیست بلکه جائز است، نکته عمده ای که مرحوم شیخ ظن خاص و مطلق را از هم جدا کرده است به خاطر همین نکته است که در ظن مطلق وجود دارد ولی یک چنین نکته ای در مورد ظن خاص موجود نیست، فرمودند در این مقام یا احتیاط متوقف بر تکرار عمل است و یا متوقف بر تکرار نیست، اگر متوقف بر تکرار باشد ۲ وجه وجود داشت وجه اول این بود که میتوان اخذ به احتیاط کرد به خاطر همان نکته ای که در مقدمات انسداد وجود داشت و آن هم جواز اخذ به احتیاط است

وجه دوم عدم جواز بود که نکته اش این بود که فرمود چون خلاف سیره علماست، نکته ای که باید دقت کرد این است که ایشان فرمود در فضای ظن مطلق احتیاط کردن خلاف سیره علما است، مگر علما انسدادی بودند؟؟ یعنی علما ظن تفصیلی حاصل از ظن مطلق را اخذ میکنند و احتیاط و امثال اجمالی نمیکند خب اگر ظن مطلق را اخذ میکنند باید قائل به انسداد باشند تا اخذ کنند، اگر علما انسدادی نباشند که در بحث ظن مطلق سیره شان به دردی نمیخورد، بله در ظن خاص به درد میخورد کما اینکه ایشان در آن جا دوباره این مطلب را ذکر میکنند، از خود همین مطلب به دست میاد که دلیل انسداد بین علما معروف بوده و اکثرشان لا اقل به نحو جزئی انسدادی بودند، بنده زمانی که درس میخواندم این اشکال را خدمت سید استادم دام ظلّه مطرح کردم و ایشان فرمودند که منظور سیره تقدیریه است یعنی اگر انسدادی بودند اخذ به ظن تفصیلی میکردند که البته خلاف ظهور عبارت است

مرحوم شیخ فرمودند تکرار عبادت هم خلاف سیره بین علما است و هم اینکه جواز عمل به ظن مطلق اجماعی است ((به همین مطلب هم دقت کنید که میفرماید جواز عمل به ظن مطلق اجماعی است)) ولی احتیاط کردن و تکرار عبادت اختلافی است لذا در عدم جواز احتیاطی که با تکرار عبادت است احتمال عدم جواز کافی میباشد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰

رسیدیم به والحاصل در ص ۷۴ که باید دقت کنید که این والحاصل واقعا حاصل مطالبی است که دیروز خواندیم و امروز تکرار کردیم یا نه؟؟

شیخ در والحاصل میفرماید حاصل مطالبی که در بالا گفتیم این است که امر دائر است بین این که یا ما قائل بشویم به تحصیل اعتقاد تفصیلی و لو کان ظنا و یا قائل بشویم به تحصیل علم به تحقق اطاعت و لو اجمالا تحصیل علم به تحقق اطاعت یعنی چه؟؟ این را همانطور شرح میدهم که خود شیخ در مطارح ۳ ص ۳۶ شرح داده است و بعد هم عرض خواهیم کرد که صاحب قلائد بیان خوبی نداشته است، منظور از تحصیل علم به تحقق عبادت این است که گفتیم حاکم به اطاعت عقل است، و کسی که احتیاط میکند نتیجه اش این است که تحصیل علم کرده و موافقت قطعی کرده است و به حکم عقل که گفته بود باید اطاعه الله بکنی عمل کرده است یعنی با امثال اجمالی تحصیل علم میشود و لو اجمالا یعنی مثلا وقتی به ۴ طرف نماز میخواند میگوید علم پیدا کردم به تحقق عبادت

در این فضای دوران که حاکم بر آن عقل است، اگر دلیل خارجی نداشته باشیم، وقتی به عقل میگوییم آیا تحصیل اعتقاد تفصیلی بکنیم ولو ظنا (از این اعتقاد تفصیلی لزوما اطاعه الله به دست نمیآید چون ممکن است مثلا بینه در تعیین جهت قبله اشتباه کنند) یا میگوییم (عقل) تحصیل علم بکنیم و لو اجمالا که تحقق اطاعت در آن تحصیل میشود؟؟ عقل میگوید سراغ آنی برو که وجوبی که من بر عهده ات را گذاشتم را پاسخ میدهد یعنی برو سراغ تحقق اطاعت که با احتیاط به دست میآید یعنی کفایت امثال اجمالی

اما اگر دلیل خارجی داشته باشیم آن هم در بحث ما که مربوط است به احکام شرعی که خصوصیتش آن است که احکام شرعی دائر مدار مصالح و مفاسد هستند عقل خودش را کنار میکشد و حکمی نمیکند چون بارها عرض کردیم که عقل خیلی مخلوق عاقلی است و یک مقدار که فضا برایش مشتبه شود دیگر خودش را کنار میکشد و حکمی نمیدهد، برای دلیل خارجی شیخ دو مثال میزند میفرماید مثل مخالفت جماعتی از علما یا اطلاق بعضی از علما اعتبار قصد وجه را، وقتی عقل کنار رفت با این دلائل خارجی میگوییم که الاحوط ترک ذلک یعنی احتیاط در ترک امثال اجمالی است، بنده معتقدم در این فراز از بحث باید بحث را به همین جا ختم کنیم یعنی از جهت عبارتی عبارت ((فلا حوط ترک ذلک)) آخر این فراز از بحث است و عبارت ((وان لم یکن واجبا)) که شیخ بعد از عبارت ((فلا حوط ترک ذلک)) میآورد را وارد این فراز نمیکنیم و دلیل این مطلب را عرض خواهیم کرد متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۴

و الحاصل: أن الأمر دائر بین تحصیل الاعتقاد التفصیلی و لو کان ظنا، و بین تحصیل العلم بتحقیق الإطاعة و لو إجمالا، فمع قطع النظر عن الدلیل الخارجی یكون الثانی مقدّما علی الأوّل فی مقام الإطاعة، بحکم

Commented [LC822]: امر این بود که دنبال این سوال بودیم که آیا در جایی که ظن، مطلق است و احتیاط متوقف بر تکرار است میتوانیم به امثال اجمالی کفایت کنیم یا خیر؟؟

Commented [LC823]: این دومین جایی است که شیخ اعتقاد را به معنای ظن به کار برده است

Commented [LC824]: امثال اجمالی

Commented [LC825]: این را با دقت آورده است چون در اینجا فضا، فضایی حکومت عقل است

العقل و العقلاء، لكن بعد العلم بجواز الأول و الشك في جواز الثاني في الشرعیات- من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك و إطلاقهم اعتبار نيّة الوجه^۱ فالأحوط ترك ذلك^۲

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۴

و إن لم یکن واجبا^۳.....

عرض کردیم که باید عبارت را به الاحوط ترک ذلک ختم کنیم چون تا اینجا حاصل قبل بود ولی از اینجا به بعد یعنی از آن لم یکن واجبا به بعد نظر شیخ است، آن لم یکن واجبا یعنی گرچه این احتیاط واجب نباشد یعنی یک احتیاط مستحبی است یعنی هم میتوان تحصیل اعتقاد ظنی تفصیلی کرد و هم میتوان امثال اجمالی کرد گفتیم فضای بحث قبل را باید تا عبارت فالأحوط ترک ذلک بدانیم و بعدش فضای بحثی جدید است چون فضای بحثی قبل برای بیان عدم جواز امثال اجمالی بود و اگر قرار باشد عبارت آن لم یکن واجبا را هم وارد فضای بحثی قبل کنیم اولاً عبارتِ والحاصل حاصل مطالب قبل نمیشود ثانیاً نتیجه این میشود که هم میتوان احتیاط کرد و هم میتوان امثال تفصیلی به وسیله ظن تفصیلی کرد در حالی که میخواستیم در عبارت و الحاصل عدم جواز امثال اجمالی را ثابت کنیم، پس الاحوط ترک ذلک نظر آقایانی است که قائلند به عدم جواز امثال اجمالی و این احوط از نظر آن ها وجوبی است و بعدش شیخ نظر خودش را اضافه میکند و میگوید البته از نظر خودش این احوط استحبابی است، اگر اینگونه نباشد نمیتوان عبارت را با عبارات قبل جمع کرد چون دیدید که شیخ در عبارات قبل نوشت فیکفی فی عدم جواز الاحتیاط بالتکرار..... یعنی بحث سر این بود که وجه عدم جواز امثال اجمالی را بگوییم، حال میرویم سراغ دلیل اینکه چرا شیخ قائل است به اینکه احتیاط، احتیاط استحبابی است، به خاطر اینکه مشکل و مانع، اعتبار قصد وجه بود و اعتبار قصد وجه با ظن مطلق ناسازگار است به این دلیل که در ظن مطلق جواز احتیاط طبق مقدمه سوم دلیل انسداد وجود دارد پس احتیاط همانا و عدم اعتبار قصد وجه همانا، احتیاط یعنی این که مثلاً به ۴ طرف باید نماز بخوانی تا رو به قبله نماز خوانده باشی و اینجا نمیشود قصد وجه را اعتبار کرد چون مشخص نیست کدام یک از نماز ها همان نماز رو به قبله ای است که واجب است، نتیجه این میشود که با این موانع حداکثر میتوانیم قائل شویم به احتیاط استحبابی اعتقاد تفصیلی ظنی نه احتیاط واجب به صورتی که امثال اجمالی را کنار بگذاریم

متن:

^۱ (۱) کالسید ابن زهرة في الغنية: ۵۳، و الحلبي في السرائر: ۹۸، و المحقق في الشرائع: ۲۰ و ۷/۸، و العلامة في نهاية الإحكام: ۲۹ و ۴۴۷، و التذكرة: ۴۰، و المحقق الثاني في جامع المقاصد: ۲۰۱ و غیرهم.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

[LC826] Commented: یعنی همان مقتضای قاعده ای که در ص ۷۱ آمد و ما همینگونه شرح کردیم، برک اوئق ص ۱۶۵ و تمهید ص ۲۰۶ و اعتمادی ص ۷۱ صاحب قلاند در ص ۹۹ در دلیل تقدیم اینگونه مینویسد که ذلک لان العلم من حیث هی مقدم علی الظن که این بیان، بیان ناتمامی است و اصلاً فضا این نیست بلکه فضا همانی است که شیخ در مطارح فرمود که فضاى طاعت محل حکمرانی عقل است اگر در این فضا دلیل خارجی نباشد به وسیله امثال اجمالی تحصیل عبادت محقق میشود ولی با تحصیل ظن لزوماً طاعت محقق نمیشود لذا نکته تقدیم همین است نه آن چه صاحب قلاند میگوید که چون علم بر ظن میچرید مقدم شده است، چون اصلاً در اینجا متعلق علم و ظن یکی نیست بله اگر یکی بود می گفتیم علم به یک چیز بالاتر از ظن به آن چیز است، اگر هم کسی بگوید قلاند میخواهد همان مطلبی را که ما گفتیم بگوید میگوییم اولاً در عبارت داشت که من حیث هو که مانع است و ثانیاً اگر هم منظورش این بوده خوب بیان نکرده است

[LC827] Commented: تحصیل اعتقاد و ولو ظناً

[LC828] Commented: امثال اجمالی

[LC829] Commented: ثانی

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۴

فالأحوط ترك ذلك وإن لم يكن واجبا؛ لأنَّ نيَّةَ الوجه لو قلنا باعتبارها^۱ فلا نسلّمه إلّا مع العلم بالوجه أو
الظنّ الخاصّ، لا الظنّ المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلّا بعدم وجوب الاحتياط، لا بعدم جوازه،
فكيف يعقل تقدّمه على الاحتياط؟^۲

[LC830] Commented: ترك ذلك

[LC831] Commented: با لو آورد یعنی خودش قائل به اعتبارش نیست رک فرائد ص ۱۷ و ۴۱۸

[LC832] Commented: مثلا آن جایی که خبر متواتر آمده بر اینکه شما باید نماز را رو به قبله بخوانی، در اینجا میتوان قصد وجه را مطرح کرد

[LC833] Commented: مثل خبر واحد ثقه ای که از راه دلیل خاص حجت شده است

[LC834] Commented: صفت است برای ظن مطلق که در حقیقت با این صفت دلیل لا را بیان میکند که صفت در مقام تعلیل است که در بلاغت خواندند

[LC835] Commented: رک فرائد ص ۱۹ و ۴۰۳

[LC836] Commented: به عبارت دیگر یعنی فکیف بعقل وجوب ترک الاحتياط

نکات: عبارت والحاصل حاصل وجهانی بود که شیخ در ص ۷۳ فرمود، ایشان برای وجه عدم جواز در ص ۷۳ دو دلیل آورد یکی خلاف سیره علما بودن و دیگری هم اینکه جواز عمل به ظن اجماعی است و جواز عمل به احتیاط اختلافی است، امروز این دو دلیل را اینگونه خواندیم که فرمود دلائل خارجی ای که باعث میشوند قائل به احتیاط استحبابی شویم این است: یکی منع جماعتی از اصحاب که قاعدتا باید همان هایی باشند که سیره را به آن ها استناد دادیم و بعد هم فرمود اطلاق اعتبار نیه وجه توسط علما و در ص ۷۴ این بحث که عمل به ظن اجماعی است را مطرح نفرمود، اگر به دو دلیل ص ۷۳ ((سیره و اجماعی بودن عمل به ظن)) دقت کنیم سوال پیش میآید که این سیره بین علما چرا پدید آمده است؟؟؟ و سوال دیگر این است چرا عمل به احتیاط اختلافی است و عمل به ظن اجماعی است؟؟ در جمع بین آن دو دلیل در ص ۷۳ ((سیره و اجماعی بودن عمل به ظن و اختلافی بودن عمل به احتیاط)) و دو دلیل خارجی که در ص ۷۴ بیان شد ((منع جماعتی از اصحاب و اطلاقتشان در مورد اعتبار نیه وجه)) ظاهرا به دست میآید که سیره بین علما و اختلافی بودن عمل به احتیاط به این دلیل است که پای قصد وجه در میان است، یعنی چون قصد وجه را عده ای معتبر میدانند این اختلاف پدید آمده است لذا عمل به احتیاط اختلافی است و سیره اقایان بر عدم تکرار عمل است، نتیجه این است که ظاهرا شیخ میخواهد بگوید دلیل کسانی که میگویند نباید احتیاط کرد اعتبار قصد وجه است چون دیدید در عبارت هم وقتی نوشت ان لم یکن واجبا بعد نوشت لان نیه الوجه... و نقطه تمرکز بحث را روی نیت وجه گذاشت یعنی مانع فقط نیه وجه است و بعد هم گفت که در ظن مطلق اعتبار نیت وجه نمیتواند مانع باشد چون جواز احتیاط همانا و عدم اعتبار قصد وجه همانا، حالا سوالی که پیش میآید این است که اگر تا به حال نتیجه گرفتیم که مانع فقط اعتبار قصد وجه است و در ظن مطلق هم اعتبار قصد وجه نمیتواند مانع باشد پس چرا جناب شیخ قائل شد به احتیاط استحبابی تحصیل ظن تفصیلی، چون مانع که برداشته شد پس چرا حدش استحباب باشد و نگوییم لزوم تحصیل ظن تفصیلی؟؟؟؟

^۱ (۲) کذا في النسخ.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

جلسه ۷۴

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء لرجل ساله ان يعظه: لا تكن ممن يستعظم من معصيه غيره ما يستقل منه من من نفسه
حضرت فرمودند از کسانی نباش که گناه کوچک دیگران را که خودش بدتر از آن را انجام میدهد بزرگ می‌شمارد ولی به خودش که میرسد بدترش را انجام میدهد و میگوید کاری نکردم و توجیه میکند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۴

لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص:

و أمّا لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص^۱.....

قبل از این که به درس امروز برسیم راجع به عبارت دیروز باید بحث کنیم که سوالی را مطرح کردیم و آن این بود که ظاهراً تمرکز بحث مرحوم شیخ روی نیت وجه بود و با توجه به اینکه ایشان فرمود نیت وجه را اولاً اصلاً ما قبول نداریم و ثانیاً اگر هم قبول داشته باشیم اصلاً در ظن مطلق فرض ندارد چون در ظن مطلق احتیاط جائز است و وقتی احتیاط جائز باشد به این معناست که نیت وجه نمیتواند اعتبار داشته باشد این سوال پیش میاید که پس چرا ایشان فرمود الاحوط ترک ذلک یعنی احتیاط مستحبی این است که که امثال اجمالی ترک شود و میشود امثال اجمالی هم کرد به عبارت دیگر با توجه به اینکه نقطه تمرکز بیان روی قصد وجه چرخید و قصد وجه را هم ایشان قبول ندارد پس چه جایگاهی برای عبارت الاحوط ترک ذلک است؟؟

ظاهراً جواب این مسأله این است که درست است که عبارت شیخ روی نیت وجه چرخید ولی شیخ دائماً از یک چیزی هراس دارد و آن هم منع جماعتی از اصحاب است و این منع در نگاه شیخ بزرگ است و این مطلب شواهدی دارد، یکی از شواهدش همین بحثی است که امروز در ظن خاص میخوانیم ایشان مینویسد الاقوی جواز ترک تحصیل الظن الا انه خلاف الاحتیاط من جهة وجود القول بالمنع من جماعه با تمام این که قصد وجه را معتبر نمیداند ولی به هر صورت این مخالفت عده ای از آقایان باعث هراس شیخ است، سوال این است که علت این هراس چیست؟؟ خب این آقایانی که منع از تکرار و احتیاط کردند باید به خاطر یک دلیلی منع کرده باشند و اگر دلیل منعشان نیت وجه باشد که شیخ اعتبار نیت وجه را قبول ندارد پس دیگر هراس برای چیست؟؟ نکته اش ظاهراً کلمه اطلاق در عبارت اطلاقهم اعتبار نیه الوجه است اطلاق یعنی چه؟؟ یعنی ای حکموا باعتبار

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

فی صورہ امکان الاخذ بالظن ایضا یعنی این ما ((شیخ)) بودیم کہ گفتیم در فضای ظن مطلق نمیشود قصد وجہ را اعتبار کرد ولی این آقایان کلامشان اطلاق دارد و در ہمین صورت ہم میگویند کہ میشود قصد وجہ کرد پس با توجہ بہ نظری کہ آقایان علما دارند جوابی کہ ما دادیم فایده ای ندارد، لذاست کہ باز ہم شیخ از منع این عدہ ہراس دارد، نکته اش ظاہرا این بودہ کہ گرچہ ما گفتیم کہ اصلا نمیشود قصد وجہ را درجایی کہ احتیاط جواز دارد اعتبار کرد ولی شاید آنها یک بیاناتی دارند کہ سبب اطلاق آن ہا شدہ است و آن مطالب برای شیخ مغفول است، بہ ہمین دلیل هنوز شیخ ہراس دارد لذا فرمود الاحوط ترک ذلک، و این ہمانی است کہ شیخ در دفاع از میرزای قمی در لعل الشبہہ ص ۷۳ فرمود کہ ما قبول نداریم اعتبار قصد وجہ را، لذا از نظر قواعدی لا اشکال فی الاخذ بالاحتیاط ولی شاید نکته ای باشد کہ طبق آن میرزای قمی قصد وجہ را حتی در صورتی کہ ظن مطلق است قبول کردہ است

یک نکته دیگر اینکہ عبارت فکیف یعقل کہ شیخ در آخر عبارت نوشت ہم یک مقداری سنگین است چون معنایش این است کہ تقدیم ظن مطلق بر احتیاط اصلا معقول نیست اما خود شیخ چند خط قبلش نوشتہ بود الاحوط ترک ذلک یعنی احتیاط در ترک احتیاط است و اگر معقول نیست کہ ظن مطلق بر احتیاط مقدم شود پس چرا نوشتہ است الاحوط ترک ذلک!!!!

و أما لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص.....

حالا رسیدیم بہ قسمتی کہ اگر بتوانیم از راہ ظن خاص امثال تفصیلی کنیم آیا امثال اجمالی مکفی است یا نہ؟ نکته افتراق ظن خاص و ظن مطلق این است کہ ظن مطلق در مقدماتش جواز احتیاط پذیرفتہ شدہ بود ولی در ظن خاص چنین نکته ای نیست

قبل از اینکہ بحث را شروع کنم برای اینکہ شما را با دشواری بحث آشنا کنم عبارتی را از صاحب غوامض میخوانم کہ فرمودہ رسائل را ۱۰ دور کامل درس دادم و بعد غوامض را نوشتم، ایشان در ص ۴۰۹ میفرماید :

الوسائل الى غوامض الرسائل ؛ ص ۴۰۹

و لا يخفى أنّ المصنّف رحمه الله هنا لم يلتزم بقول معيّن و لم يختّر مذهباً خاصّاً، بل ما زال أثبت شيئاً مرّةً و نفاه أخرى، بحيث يصحّ أن يقال في حقّه: **في كلّ يوم بل في كلّ سطر من كلامه هو في شأن،** فافهم.^۲

حالا شما باید دقت کنید کہ واقعا اینگونه است یعنی شیخ ملتزم نبودہ کہ مطالبش با ہم سازگار باشد؟؟

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ موسوی تهرانی، رسول، الوسائل الى غوامض الرسائل - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ش.

حالا وارد بحث میشویم : مرحوم شیخ میفرماید که یا امتثال اجمالی متوقف بر تکرار نیست و یا متوقف بر تکرار است ، اگر متوقف بر تکرار نباشد تنها راهی که بگوییم احتیاط کافی نیست این است که به اعتبار قصد وجه قائل باشیم و شیخ میفرماید ما که اعتبار قصد وجه را قبول نداریم ((در اینجا دیگر شیخ نمیتواند تنزل کند و بگوید لو قلنا باعتبار وجه و باید سراغ مبنا برود لذا میگوید ما که اصلا اعتبار قصد وجه را قبول نداریم)) لذا قائل میشویم که اقوی این است که میشود احتیاط کرد و نیاز به اخذ ظن تفصیلی نیست ، البته اگر کسی اخذ به ظن خاص کند اشکالی ندارد ولی وجوبی نیست بعد میفرماید ((الا انه)) دوباره میفرماید که امتثال اجمالی خلاف احتیاط است به این دلیل که قول به منع از جماعتی از علما وجود دارد ، یعنی مخالفت بعض علما سبب احتیاط میشود لذا میگوییم احتیاط در ترک امتثال اجمالی است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۴

و أما لو كان الظنّ ممّا ثبتّ باعتباره بالخصوص، فالظاهر أنّ تقدیمه على الاحتیاط إذا لم يتوقف على التكرار مبنیّ على اعتبار قصد الوجه، و حيث قد رجّحنا فی مقامه عدم اعتبار نيّة الوجه؛ فالأقوى جواز ترك تحصيل الظنّ و الأخذ بالاحتیاط. و من هنا ینترجّح القول بصحّة عبادة المقلّد إذا أخذ بالاحتیاط و ترك التقليد، إلّا أنّه خلاف

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۱، ص: ۷۵

الاحتیاط؛ من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.^۳
قبل از اینکه وارد بحث قبل شوم نکته ای را عرض کنم و آن اینکه در ص ۷۴ حاشیه ۲ در چاپ کنگره نوشته است که کذا فی النسخ و این حاشیه برای لو قلنا باعتبار وجه است ظاهرا به این دلیل که چون ضمیر به نیت برمیگردد و باید مینوشت اعتبارها این حاشیه را زده اند که یعنی در نسخ اینگونه آمده است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۵

و إن توقف الاحتیاط على التكرار فالظاهر- أيضا- جواز التكرار،.....

[LC837] Commented: ظن خاص

[LC838] Commented: تقدیم الظن

[LC839] Commented: الاحتیاط

[LC840] Commented: خبر برای تقدیمه

[LC841] Commented: فرائد ۱ ص ۱۷ و ۱۸
معمولا علما در اصول در بحث تعبدی و توصلی به قصد وجه میردازند

[LC842] Commented: میفرماید جواز ترك تحصيل ظن وگر نه ظن خاص که حجت است و میشود آن را هم اخذ کرد و تمام سوال این است که آیا امتثال اجمالی هم کافی است یا نه؟؟

[LC843] Commented: عطف به ترك

[LC844] Commented: از همین جایی که ما قائل شدیم به عدم اعتبار نیت وجه لذا میگوییم مکلف میتواند محتاط هم باشد و لازم نیست حتما مجتهد و یا مقلد باشد

[LC845] Commented: کاش مینوشت مکلف چون مقلد خودش قسیم محتاط است ، بعدش هم مینویسد ترك التقليد وکسی که ترك تقلید کرده باشد که دیگر مقلد نیست لذا معلوم است که سهو قلم شریف ایشان است . رك اعتمادي ۱ ص ۷۲

[LC846] Commented: ما گفتیم اقوی جواز ترك تحصيل ظن است ولی احتیاط در ترك احتیاط است چون قول به منع از عده ای از علما رسیده است لذا باعث میشود احتیاط کنیم و امتثال اجمالی را ترك کنیم

^۱ (۳) راجع كتاب الصلاة: ۲۶۸- ۲۷۰، و كتاب الطهارة ۲: ۳۹- ۴۵.

^۲ (۱) منهم: الشهيد الأول في الآلفية و النغلية: ۳۹ و الشهيد الثاني في المقاصد العلية: ۳۲ و روض الجنان: ۲۴۸.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

شیخ میفرماید اگر احتیاط متوقف بر تکرار باشد باز هم قائل به جواز تکرار میشویم بلکه بالاتر، میگوییم احتیاط اولویت دارد و رجحان دارد و مطلوب است به این دلیل که فضا فضای اطاعت است، همان مطلبی که شیخ در مطروح فرمود و در دلیل این جواز و رجحان هم میفرماید ((لما تقدم))، نکته ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که الان در این عبارت شیخ دارد مع قطع النظر عن الدلیل خارجی بحث میکند چون در ما تقدم یعنی در ص ۷۴ دیدید شیخ اولاً بدون لحاظ دلیل خارجی بحث را پیش برد و بعد فرمود: اما اگر دلیل خارجی را در نظر بگیریم الاحوط ترک ذلک لذا اینجا هم اولاً مع قطع النظر عن الدلیل خارجی بحث میکند که این را از ((لما تقدم)) میفهمیم و بعد هم با لحاظ دلیل خارجی بحث را پیش میبرد که از جهت عبارتی از الا ان الشبهة ... به بعد است، لذا بعد از عبارت فالظاهر ایضا جواز التکرار باید عبارت مع قطع النظر عن الدلیل خارجی را اضافه کنیم و اگر روی این مطالب دقت نکنیم خواهیم گفت که شیخ در هر سطر مطلب متفاوت میگوید کما اینکه بعضی گفته اند، پس اگر دلیل خارجی نباشد عقل میگوید امثال اجمالی که اقرب به تحقق اطاعت است بر اخذ ظن که لزوماً منتهی به تحقق اطاعت نمیشود رجحان دارد، یک نکته هم این است که با این عبارتی که شیخ در این ص ۷۵ نوشت که بل اولویت علی الاخذ بالظن الخاص میتوان فهمید که منظور از تقدم در عبارت ص ۷۳ که فرمود یكون الثانی مقدماً علی الاول تقدم اولیّتی است چون العبارات تفسر بعضها بعضاً پس اینگونه نیست که شیخ در هر سطر هو فی شان باشد بلکه عبارات کاملاً گویا است بعد هم میفرماید الا ان الشبهة..... از این جا به بعد ناظر به دلیل خارجی بحث میکند و میفرماید اگر دلیل خارجی نداشتیم عقل میگفت که اخذ به احتیاط اولویت دارد ولی چه کنیم که دلیل خارجی داریم که همان اعتبار نیت وجه و سیره علما بر عدم تکرار است لذا احتیاط این است که امثال اجمالی نکنیم متن:

Commented [LC847]: اشاره به مطلبی که صاحب غوامض فرمود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

و إن توقف الاحتیاط علی التکرار فالظاهر - ایضا - جواز التکرار، بل أولیّته علی الاخذ بالظن الخاص؛ لما تقدم؛ من أن تحصیل الواقع بطریق العلم و لو إجمالاً أولى من تحصیل الاعتقاد الظنی به و لو کان تفصیلاً.^۲

Commented [LC848]: باید روی این ایضا هایی که شیخ مینویسد دقت کنیم، الان اینجا میگوید که ایضا تکرار، جواز دارد یعنی مثل بحث قبل ولی در بحث قبل با یک ((آهان...)) فرمود که احتیاط در ترک احتیاط است، باید دقت کنیم که آیا با این آلهایی که شیخ در عبارت میآورد میشود گفت از مطلب قبل برگشته؟؟ ما معتقدیم که وقتی اینجا میگوید ایضا جواز التکرار یعنی در بحث قبل هم نظر آخرم این شد که میتوان اکتفا به امثال اجمالی کرد

Commented [LC849]: اولویت تکرار

Commented [LC850]: ما تقدم در جایی بود که قطع نظر از دلیل خارجی کردیم لذا گفتیم ((مع قطع النظر عن الدلیل الخارجی)) باید به عبارت اضافه شود، درست است که شیخ در اینجا ننوشته اما از ما تقدم این مطلب فهمیده میشود و درست نیست که بگوییم ایشان فی کل سطر هو فی شان

^۱ (۲) فی الصفحة السابقة.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

و أدلة الظنون الخاصة^۱.....

این عبارت جواب سوال مقدر است، مستشکل میگوید نمیشود بگوییم که تکرار، جواز دارد چون بحث در ظن خاص است و از جانب شارع مقدس دلیل خاص بر حجیت ظن خاص اقامه شده است، ما در اصول فقه و الموجز می‌گفتیم که علما معمولاً برای ادله حجیت ظن خاص یک عنوان اصطیادی دارند که آن هم ((صدق العادل)) است، مستشکل میگوید مثلاً در صدق العادل صدق فعل امر است و ظاهر در وجوب است و این یعنی واجب است قول عادل را تصدیق کنیم ولی معنای قبول کردن اکتفا به امثال اجمالی یعنی اینکه میشود قول عادل را تصدیق نکرد و این ۲ با هم ناسازگار است، شیخ انصاری در جواب یک عبارت یک خطی آورده است که محشین بسیار به آن اشکال کرده اند که شیخ با این عبارت نتوانسته جواب مستشکل را بدهد، حالا ما با توجه به مبانی شیخ عبارت را توضیح میدهم، مبانی شیخ انصاری در تصحیح جعل امارات این است که اماره صرف طریق الی الواقع است، ایشان قائل نیست که اماره واقع ساز است بلکه قائل است که اماره واقع نما است، ایشان در ص ۱۱۲ و ۱۱۴ و ۱۱۵ بارها تصریح میکند که قائل نیست که اماره واقع ساز است، لذا چیزی که مهم است واقع است و تمام مصلحت برای واقع است حالا با این مبنایی که از شیخ یاد آوری کردیم میرویم سراغ پاسخ به مستشکل و میگوییم حکمت تصدیق عادل این است که به واقع برسیم و رسیدن به واقع مهم است و رسیدن به واقع با احتیاط حاصل میشود لذا ((صدق العادل)) با احتیاط تنافی ندارد .

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

و أدلة الظنون الخاصة^۱ إنما دلّت على كفايتها عن الواقع، لا تعين العمل بها في مقام الامتثال.^۲

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

إلا أنّ شبهة^۳.....

Commented [LC851]: فقط دلالت میکند بر کفایت ظنون خاصه نسبت به واقع چون تمام مصلحت برای واقع است

Commented [LC852]: بالظنون

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ (۳) کذا فی (ر) و (م)، و فی غیرهما: «تعیین».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

درست به وزن صفحه ۷۴ که شیخ بحث فرمود اینجا مربوط به جایی است که دلیل خارجی داریم یعنی گفتیم اگر غرض نظر کنیم از دلیل خارجی ظاهر جواز تکرار است اما چه کنیم که دلیل خارجی داریم، حالا دلیل خارجی چیست؟ ۱- قول جماعتی از اصحاب ۲- مخالفت تکرار با سیره مستمره و این دلایل خارجی جلوی مطلوبیت اخذ به تکرار را میگیرد

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

إِلَّا أَنْ شَبَّهَ اعْتِبَارَ نِيَّةِ الْوَجْهِ - كما هو قول جماعة، بل المشهور بين المتأخرين^۱ - جعل الاحتياط في خلاف ذلك، مضافا إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة^۲.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

مع إمكان أن يقال^۴.....

معركة الآرای است که جایگاه این عبارت چیست؟ آیا دلیل خارجی سومی علاوه بر قول جماعه و سیره مستمره است یا فضای دیگری دارد، برای این که این عبارت را درس دهیم باید مقدمه ای ذکر کنیم.

[LC853] Commented: و بحث هم در ظن خاص است و در ظن مطلق نیست تا بتوانیم بگوییم که در مقدمه ظن مطلق جواز احتیاط وجود دارد لذا نمیشود قصد وجه اعتبار داشته باشد

[LC854] Commented: اگر عطف به جماعه شود مجرور است و اگر عطف به قول شود مرفوع است

[LC855] Commented: سوالی که برخی از فضلا پرسیدند این است که اگر نیت وجه بین متأخرین مشهور است چگونه شما گفتید که با توجه به عبارات شیخ در صفحات قبلی مشخص میشود که متأخرین نسبت به شیخ انصاری حداقل انسداد جزئی را قبول داشتند؟؟ جواب این است که آیا همه این آقایان نیت وجه را به یک گونه تعریف میکنند، مثالش مثل علو و استعلائی است که در مباحث اصولی دیدیم، آن جا خدمتتان عرض کردم که اکثر ادبا استعلا را در امر شرط میدانند ولی اکثر متأخرین از اصولیون استعلا را نفی میکنند و میگویند علو کافی است، عرض میکردیم تأمل کنید آیا آن چیزی که اینها نفی میکنند همان چیزی است که ادبا اثبات میکنند؟؟؟ به نظر بنده نیت وجه هم مثل همان استعلا است و تغییر اصطلاح داشته است، این مطلب را در فقه پیگیری کنید

[LC856] Commented: عرض کردیم این احتیاط ها به این معنا نیست که شیخ از نظر اولش برگشته است و به حد احتیاط استجابی است، یک مطلبی هست که انسان از گفتنش ترس دارد اما میتوان گفت که ظاهرا مذاق شارع مقدس این است که عید پرورش دهد یعنی وقتی به مکلف میگوید از این راه برو مکلف از آن راه برود، البته برای شارع مقدس واقع هم مهم است اما ظاهرا آن چه بیشتر اهمیت دارد چشم گفتن مکلف است

[LC857] Commented: در ص ۷۳ و رک بحر ص ۱۷۵

[LC858] Commented: البته اشکال ما باقی است که سیره علما نمیتواند هم در قسمت ظن مطلق کارایی داشته باشد و هم در قسمت ظن خاص البته بعضی از فضلا گفتند این طور میشود جمع کرد که بگوییم سیره علمایی که در ص ۷۳ آمد در دایره علمای انسدادی بود و سیره علمایی که اینجا آمده در دایره علمای انفتاحی است فتاامل

[LC859] Commented: رک تعلیقه لاری ص ۹۱

^۱ (۴) تقدّمت الإشارة إليهم في الصفحة السابقة، البامش (۱).

^۲ (۵) التأسب: «جعلت»: ثأن الضمير يعود إلى «شبهة».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

مع امکان آن يقال^۱.....

بحث در مورد این بود که شیخ در مورد ظن خاص در جایی که احتیاط متوقف بر تکرار است اول فرمودند که فالظاهر جواز التکرار بل اولویت به دلایل این بود که گفتیم در حقیقت این مشابه آن چیزی است که ایشان در عبارت والحاصل .. ص ۷۳ فرمود یعنی به حکم عقل و عقلا لولا الدلیل الخارجی بعد در عبارت الا ان الشبهه شروع کردن به دلیل خارجی آوردن در مقابل جواز تکرار فرمودند ظاهر جواز تکرار است اما چه کنیم که شبهه اعتبار نیت وجه و سیره مستمره علما بر عدم تکرار مانع است از این که در جایی که احتیاط متوقف بر تکرار است امثال اجمالی را قبول کنیم

رسیدیم به عبارت مع امکان آن يقال باید ببینیم رابطه این عبارت با ماقبل چیست؟ عده ای از محشین مثل صاحب غوامض و دیگرانی تصریح فرمودند به اینکه این عبارت دلیل سوم خارجی است برای اینکه در جایی که احتیاط متوقف بر تکرار است نمیشود قائل شد به جواز تکرار یعنی از مدخول های الا در ((الا ان الشبهه)) است، برای این که این عبارت را درس دهیم باید اولاً مقدمه ای ذکر کنیم

مقدمه این است که در اصول فقه ص ۸۵ شما بحث تعبدی و توصلی را ملاحظه کردید، مرحوم مظفر فرمود که تعبدی و توصلی معانی مختلفی دارد، یکی از معانی تعبدی آن است که آن عملی است که برای اسقاط امرش نیاز به قصد قربت است و شرط صحتش قصد قربت است، در مقابل توصلی یعنی عملی که قصد قربت در آن شرط نیست و برای اسقاط امرش نیاز به قصد قربت نیست کیفا اتفاق باعث اسقاط امر میشود، بعد فرمودند که اگر در موردی بدانیم تعبدی است حمل بر تعبدی میکنیم و اگر بدانیم توصلی است حمل بر توصلی میکنیم ولی اگر شک کنیم که موردی آیا تعبدی است یا توصلی است چه باید کرد؟ به تبع این سوال وارد شدند منشا خلاف در این مساله را بحث کردند، فرمودند عده ای گفتند اصل توصلیت است و عده ای گفته اند اصل تعبدیت است، فرمودند آن چه در این مساله سبب اختلاف شده است قصد قربت به معنای قصد امثال امر است، تمام بحث در این است آیا میشود قصد قربت را در متعلق امر اخذ کرد یا خیر؟ آن هایی که میگویند میشود اخذ کرد سراغ دلیل اثبات آن عمل میروند اگر مطلق بود از اطلاق لفظی استفاده میکنند یعنی میگویند مقید به قصد قربت نشده پس توصلی است اما اگر یک جایی به قصد قربت قید خورده بود میگویند تعبدی است. بعد فرمود البته عده ای میگویند قصد قربت به معنای قصد امثال امر را نمیتوان در متعلق امر اخذ کرد و

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

در ص ۸۹ در دلیل این مطلب فرمودند چون سر از خلف و دور در میاورد و سید صاحب عروه در ص ۱۵۳ میگوید دلیل این که نمیشود قصد قربت را در متعلق امر اخذ کرد این است که یستلزم من وجوده عدمه یعنی از وجودش عدمش لازم میآید که در حقیقت برگشتش به خلف و تناقض است، خب اگر نشود قصد قربت را در متعلق امر اخذ کرد دیگر نمیتوان از اطلاق استفاده کرد چون مبنای مرحوم مظفر این بود که رابطه ی بین تقیید و اطلاق ملکه و عدم ملکه است یعنی اگر در یک جایی نشود تقیید زد در آن جا اطلاق هم نمیشود گرفت، لذا وقتی دستمان از دلیل اجتهادی کوتاه شد باید سراغ اصل عملی برویم، مرحوم مظفر در ص ۸۶ فرمود:

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) : ص ۸۶

و بعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى و ما تعلق به غرضه واقعا

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۸۷

و لم يمكن له بيانه فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأني به من ذلك القيد المشكوك. و عند الشك في سقوط الأمر - أي في امثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف؛ لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من إحراز الفراغ منه في حكم العقل. و هذا معنى ما اشتهر في لسان الأصوليين من قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني». و هذا ما يسمي عندهم ب «أصل الاشتغال» أو «أصالة الاحتياط»^۱

پس اگر شک در یک موردی برگردد به این که آیا اگر این عمل را انجام ندهیم غرض مولى حاصل میشود یا نه مجرای قاعده اشتغال است اصطلاحا در اصول به این شک در محصل غرض میگویند، اگر شک در محصل غرض حاصل بشود مجرای اشتغال است لذا قاعده اشتغال میگوید باید مشکوک اتیان شود چون با نیاوردن مشکوک دائما در این شک میمانی که آیا غرض در نزد مولا حاصل شد یا نه و شک در محصل غرض به عنوان مقتضی است برای این که اشتغال جاری شود، بعد مرحوم مظفر فرمود ما از کسانی هستیم که میگوییم رابطه تقیید و اطلاق ملکه و عدم ملکه است و نمیشود قصد قربت را در متعلق امر اخذ کرد اما با این وجود قائلیم که اصل در جایی که شک شود بین این که یک عملی توصلی است یا تعبدی توصلیت است ((به تبع مرحوم نایینی)) به این دلیل که قصد قربت از تقسیمات ثانویه است، تقسیمات ثانویه آن تقسیماتی هستند که بعد از فرض امر لحاظ میشوند یعنی اگر قصد قربت به معنای قصد امثال امر باشد پس اول باید امری باشد که امثالش قصد شود، اما تقسیمات اولیه آن هایی بودند که قبل از این که امر به چیزی تعلق پیدا کند لحاظ میشدند و برایش مثال میزدیم

Commented [LC860]: مرحوم آخوند در در ص ۴۸ در همین بحث میفرماید منظور از غرض این است که ما هو الباعث علی الطلب و السبب لحدوث الطلب یعنی غرض آن چیزی است که باعث میشود تا شارع مقدس طلب کند و باعث حدوث طلب میشود

^۱ مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ ش.

مثلا به نماز با عینک یا بدون عینک، خب قصد قربت به معنای امتثال امر از تقسیمات ثانویه است لذا نمیشود آن را در متعلق امر اخذ کرد چون سر از دور و خلف در میاورد، با این که مبنای مرحوم مظفر این بود اما به تبع نایینی قائل شد به اینکه اصل، توصیلت است با استفاده از اطلاق مقامی، فرمود به هر صورت شارع مقدس باید راهی برای رساندن مطلوبش به ما ارائه دهد، ما که نمیتوانیم واقع خوانی کنیم، اگر در یک بیان امکان رساندن مطلوب نیست باید در بیان دومی به عنوان مکمل و متمم مطلوبش را به ما برساند، اگر دیدیم این انشاء ثانی از سمت شارع مقدس نیامد پس از اطلاق مقامی استفاده میکنیم و قائل میشویم که اصل توصیلت است، البته اگر بیانی باشد از آن بیان تعبدیت را میفهمیم، این خلاصه ای از ص ۸۵ تا ص ۹۱ اصول فقه بود که یادآوری شد، آن چیزی که مهم بود بحث تقسیمات ثانویه بود، این که در تقسیمات ثانویه کسانی که مبنایشان این است که رابطه بین تقیید و اطلاق ملکه و عدم ملکه است می گفتند نمیشود قصد قربت را در متعلق امر اخذ کرد چون سر از خلف و دور در میاورد و بعد اینکه شک در محصل غرض مجرای احتیاط است، البته یک بحثی را در براءت خواهید خواند در مورد شک در مداخلیت شیء فی المأمور به من جزء او شرط یعنی شک در مداخلیت شیء ای در مأمور به که البته آن شیء جزء یا شرط باشد، این جا عده ای از آقایان براءتی هستند و نسبت به مشکوک براءت جاری میکنند و برخی هم احتیاطی هستند و میگویند جزء یا شرط باید اتیان شود پس در این مبحث اختلاف است اما در شک در محصل غرض عمده آقایان قائلند به این که مجرایش اشتغال و احتیاط است

مطلب بعد اینکه ما قبلا قصد وجه و تمییز را تعریف کردیم، اگر ذهن شریفان باشد اینطور تعریف کردیم که قصد تمییز آن است که حین العمل بدانند که واجب واقعی کدام است تا به همان تقرب جوید و قصد وجه هم قصد وجوب یا استحباب عمل هنگام نیت است، لذا آقایان تعبیری دارند مثلا صاحب اوثق ص ۱۶۷ و قلائد ص ۹۹ که قصد وجه یا قصد تمییز از شرائط تحقق امتثال هستند یا به تعبیری شرط الامتثال هستند، چون با این بیانی که عرض کردیم نیاز بود که قصد وجه و تمییز حین العمل دانسته شود تا بشود قصد قربت کرد، اگر میخواهیم قصد قربت کنیم که قصد قربت سبب امتثال شود در این جا قصد قربت و تمییز شرط الامتثال هستند حالا با این مقدمه سراغ مطلب کتاب میرویم :

یادمان نرود که بحث در امور تعبدیه بود چون شیخ در ص ۷۱ فرمود :

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۱

مقتضى القاعدة: جواز الاقتصار فى الامتثال بالعلم الإجمالى بإتيان المكلف به؛

[\[الامتثال الإجمالى فى العبادات:\]](#)

^۱ (۳) فى (۵) : « على العلم ».

أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح، و أما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة)

پس هر آن چه از این عبارت به بعد خواندیم در امور تعبدیه بود، شیخ در عبارت مع امکان ان يقال ((به امکان باید دقت شود که چرا شیخ تعبیر به امکان کرد و با ضرس قاطع نفرمود)) میفرماید که بحث ما در امور تعبدیه است لذا میتوان گفت ما یک قطعی داریم و یک شکی داریم، قطع ما به این تعلق گرفته است که این امر به این عمل به داعی قصد قربت است، اما آن چیزی که مشکوک است ((به تعبیر بحر)) این است که خصوصیت این تعبد چگونه است؟؟ آیا این تعبد به ایجاد است هرگونه که این ایجاد اتفاق بیافتد یعنی چه در ضمن یک عمل و چه در ضمن چند عمل ((یعنی ولو به صورت امثال اجمالی)) یا نه به تعبیر شیخ تعبد بخصوصه متمیزا عن غیره باید باشد که محشینی مثل سید صاحب عروه و قلائد و اوثق فرمودند منظور از تعبد بخصوصه متمیزا عن غیره قصد وجه است ((که ادامه عبارت شیخ هم همین را میفهماند)) به خلاف بعض آقایان چون در عبارت شیخ کلمه متمیزا آمده گفته اند منظور شیخ فقط قصد تمیز است البته برخی مثل سید صاحب عروه قصد تمیز را هم اضافه کرده اند چون اگر ما با قصد تمیز اتیان کنیم این عمل متمیز از غیر میشود، اگر با قصد وجه هم بیاوریم متمیز از غیر میشود، پس شک ما در خصوصیت این تعبد است که چگونه است آیا تعبد به ایجاد هرگونه که اتفاق بیافتد ((یعنی و لو به صورت امثال اجمالی)) خصوصیت این تعبد است یا نه تعبد بخصوصه متمیزا عن غیره نیاز است که همان امثال تفصیلی میشود، شیخ در اینجا تعبیرش این است که الاصل عدم سقوط الغرض الداعی الا بالثانی اصل این است که غرضی که مولا داشت ((که معنایش را از درر آخوند تقدیم محضر کردیم)) ساقط نمیشود الا با تعبد بخصوصه متمیزا عن غیره پس ظاهرا صاحب غوامض که در ۱ ص ۴۱۲ فرمود این عبارت مع امکان ان يقال دلیل سوم خارجی است حرف بی ربطی نبود چون این عبارت به این منجر میشود که امثال اجمالی کافی نیست بلکه از راه ظن تفصیلی باید امثال تفصیلی کرد، یک سوالی که محشین را به خودش مشغول کرده است این است که فالاصل که در عبارت شیخ آمده است کدام اصل است، عده ای از آقایان فرمودند اصل استحباب است یعنی استحباب عدم سقوط غرض داعی، عده دیگری فرمودند اصل احتیاط است ولی بحر تصریح میکند که منظور شیخ اصالة العدم است، حالا عبارت را میخوانم و بعد در مورد اینکه منظور از فالاصل چیست مفصل بحث میکنیم

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۵

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۴، مجمع الفكر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

مع امکان آن یقال: **إنه إذا شكّ - بعد القطع بكون داعی الأمر هو التعبد بالمأمور به، لا حصوله بأی وجه اتفق - فی أنّ الداعی هو التعبد بإیجاده و لو فی ضمن أمرین أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متمیزاً عن غیره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعی إلّا بالثانی^۱**

نکات:

راجع به کلمه اصل که در عبارت آمده بود یک مقداری بحث شد حالا عبارات محشین را تقدیم میکنم: رک در ص ۵۱: میفرماید این عبارت به این معناست که وقتی شک میکنیم در محصل غرض آیا اگر قصد وجه نکنیم و متمیز عن غیره اتیان نکنیم آیا غرض داعی مولا ساقط میشود یا نه و شک در محصل غرض مجرای اشتغال است، بعد میفرماید با این بیاناتی که برای جریان اشتغال داشتیم مشخص میشود که میتوان استصحاب را جریان داد، چون میدانیم امر تعبدی از جانب مولا صادر شده است که آن را باید با قصد قربت اتیان کنیم و اگر این امر را بدون قصد قربت اتیان کنیم شک در ارتفاع این امر میکنیم لذا یقین سابق است و شک لاحق میکنیم و استصحاب جاری میشود، و وقتی استصحاب باشد نوبت به اشتغال نمیرسد چون استصحاب بر همه اصول عملیه مقدم است چون تمام اصول عملیه جز استصحاب از این جا شروع میشد که یقین سابقه ملحوظه نباشد اما اگر باشد مجرای استصحاب است، لذا به نظر آخوند منظور از فالاصل در عبارت شیخ استصحاب است

درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد ؛ الحاشیة الجدیدة ؛ ص ۵۱

و اما إذا شكّ فيه فلا مجال إلّا للاشتغال، و لو قيل بالبراءة فی الشّك فی الأجزاء و الشرائط، فأنّه يتوهم جریان أدلّة البراءة بالنسبة إلى الرّائد فيكون بالنسبة إليه تكليف بلا بيان، فالمؤاخذه عليه بلا برهان، و لا محل هاهنا له أصلاً حيث أنّها ليست إلّا على ما نهضت عليه الحجّة و اشتغلت به الدّمّة، و هو العلم بالأمر مع احتمال عدم فراغ الدّمّة عنه إلّا بالموافقة على هذا النّهج الخاصّ، فيجب لتحصيل القطع بسقوط ما يقطع بثبوته، لما عرفت من أنّه لا يسقط إلّا بالموافقة المحصّلة للغرض.

و منه ينقدح صحّة جریان الاستصحاب هاهنا للعلم بثبوت الإيجاب سابقاً و الشّك فی ارتفاعه لا حقّاً، بل لا مجال معه لقاعدة الاشتغال.^۲

رک غوامض ص ۴۱۵ تصریح میکند اصل در اینجا استصحاب است

[LC862] Commented: مرحوم همدانی در ص ۶۷ ذیل مع امکان ان یقال فرموده که: هذا احد الوجوه التي يستدل بها للقول بوجود الاحتياط في مساله الشك في الشرطيه و الجرنیه همان مساله ای که عرض کردیم علما در آن اختلاف دارند مرحوم همدانی میفرماید قول اقوی در این مساله احتیاط است بعد میفرماید و يظهر ضعفه مما حققه المصنف في ذلك المبحث مرحوم شیخ در مباحث برانت در این مبحث برانتي است كما انه ظهر ذلك مما حققناه أنفا من ان المرجع فی ما زاد عن القدر المتیقن البراهه با این بیانات، مرحوم همدانی خواست این مطلب را بگوید که چرا شیخ تعبیر به امکان کرد و با ضرس قاطع نفرمود، تعبیر به امکان به خاطر این است که چون قصد وجه و متمیز هم مثل شرط و جزء است لذا شیخ در این مبحث برانتي است و قتی برانت جاری کنیم نتیجه اش کفایت امتثال اجمالی است لذا شیخ تعبیر به امکان فرمود، مطلب دیگر که از این عبارت مرحوم همدانی فهمیده میشود این است که این استدلال استدلالی است برای کسانی که قائل هستند به احتیاط یعنی این استدلال برای آن آمده است که قصد وجه و متمیز باید در مانحن فیه لحاظ شود در نتیجه باید تعبد بخصوصه متمیزاً عن غیره باشد پس از عبارت ایشان هم به دست میآید که عبارت مع امکان ان یقال یکی از ادله خارجی است و دلیل ثالث است برای عدم کفایت امتثال اجمالی، دلیل اول اعتبار قصد وجه بود و دلیل دوم سیره مستمره علما و این هم دلیل سوم است

[LC863] Commented: مرحوم اعتمادی در ص ۷۲ عبارت سادۀ ی این عبارت شیخ را میفرماید: إذا قطعنا بالتعبدیه

[LC864] Commented: حصول مأمور به

[LC865] Commented: گفتیم متمیز وقتی حاصل میشود که قصد وجه باشد یعنی قصد وجه حتماً باید باشد البته برخی مثل سید صاحب عروه قصد متمیز را هم اضافه کردند رک در ص ۴۹ سید ص ۱۵۱ اوثق ص ۱۶۷ قلاند ص ۹۹

[LC866] Commented: تعبد بخصوصه متمیزاً عن غیره

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد - تهران، چاپ: اول، ۱۴۱۰ ق.

عبارتی که از همدانی ص ۶۷ خواندم دیدید که ایشان فرمود این استدلال یکی از وجوهی است که برای ایجاب احتیاط و اشتغال آورده میشود، این نشان میدهد که ایشان اصل را اشتغال میداند
رک اوثق ص ۱۶۷ میفرماید مرجع اشتغال است نه براءت
رک قلائد ص ۹۷ و ص ۹۹ میفرماید اصل اشتغال است
رک سید ص ۱۵۱ میفرماید :

حاشیه فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۱۵۱

فأصالة الاشتغال بتحصيل الغرض الذي نعلم بثبوت التكليف به قاضية بعدم سقوط الغرض إلّا بإتيان كلّ ما يحتمل مدخليته في سقوط الغرض، فلا جرم يتعين العمل بالظنّ في فرض المسألة حتى يتعبد بالمأمور به متميّزاً مع قصده وجهه لكي يحصل العلم بسقوط الغرض الداعي للأمر.^۱

رک تهمید ص ۲۱۲ تصریح میکند که منظور از اصل اشتغال است
از عبارت آقای اعتمادی ص ۷۴ و ۷۵ به دست میاید که اصل را اشتغال میدانند
اما عبارت بحر را بخوانم، ایشان در ص ۱۷۳ میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) : ج ۱ : ص ۱۷۳

هذا و بعبارة أخرى إذا شكّ فيما علم كون غرض الشارع من الأمر التعبد بالمأمور به لا حصوله بأيّ وجه اتّفق في أنّ الداعي و الغرض هو التعبد بإيجاده و امثال الأمر المتعلّق به و لو في ضمن أمرين أو أمور أو التعبد به متميّزاً عن غيره، فالعقل يحكم بعدم جواز العدول عن الثاني في مقام الامتثال لا لأصالة الاشتغال عند دوران الأمر بين التخيير و التعيين أو أصالة الشغل عند الشكّ في الشرطية حتّى يمنعان و لا لأصالة العدم أي أصالة عدم حصول الغرض الداعي كما هو الأصل في كلّ حادث حتّى يقال إنّ الحكم في المقام مترتب على الشكّ لا المشكوك فلا معنى لجريان أصالة العدم، بل لما عرفت من استقلال العقل بذلك على تقدير الشكّ في طريق الإطاعة.^۲

میفرماید اگر یک جایی علم پیدا کنیم غرض شارع از امر، تعبد به مامور به است که ما نحن فيه اینگونه است، عقل حکم میکند که باید امر بخصوصه متمیزا عن غيره اتیان شود و تصریح میکند این نه به خاطر اشتغال است

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

و نه به خاطر شک در مدخلیت شرط است که اشتغال جاری شود و نه به خاطر اصله العدم است، اما ایشان در ص ۱۸۷ میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱؛ ص ۱۸۷

و أما الاستدلال له بقوله دام ظلّه مع إمكان أن يقال إلى آخره فهو راجع إلى ما عرفت في الوجه الثامن، لأنّ حاصل ما ذكره دام ظلّه هو أنّه إذا فرضنا الواجب تعبدیاً بمعنى كون الغرض من الأمر به هو التّعبّد بإيجاده لا حصوله بأيّ وجه اتّفق أي سواء كان بعنوان التّعبّد أو لم يكن كما يكون الأمر كذلك في التّوصّلي و شككنا و لو من جهة فتوى جماعة في أنّ المقصود التّعبّد بإيجاده و لو في ضمن أمرين أو التّعبّد بإيجاده متميّزاً عن غيره، فلا بدّ من الالتزام بالأخير تحصيلاً للقطع بإتيان ما هو غرض المولى، نعم استدلاله دام ظلّه على ذلك بأصالة عدم سقوط الغرض الدّاعي محلّ تأمل، لأنّ حكم العقل بوجوب تحصيل القطع مترتّب على نفس الشّك لا على مجرى الأصل المذكور فلا معنى لإجرائه كما لا يخفى.^۱

میگوید این اصلی که استادم در کتاب آورد منظورش اصله العدم است، سوال پیش میاید که شما در ص ۱۷۳ فرمودی به خاطر اصله العدم نیست؟؟ جواب آن است که ایشان میگوید منظور استادم اصله العدم است ولی من اصله العدم را هم قبول نمیکنم، پس بحر به شیخ نسبت میدهد که اصل در عبارت ایشان اصله عدم سقوط غرض داعی مولا است منتهی ص ۱۷۳ فرمود نظر خودش این است که اصله العدم هم نیست، حالا سوال این است که مرحوم آشتیانی چرا اصله العدم را قبول نمیکند؟؟ اگر یادتان باشد در اوائل کتاب عرض کردم شک یا در جایی است که حالت سابقه ملحوظه دارد و یا در جایی است که حالت سابقه ملحوظه ندارد و عرض کردم این مطلب را پیگیری کنید که آیا درست است که میگوییم شک یا حالت سابقه دارد یا ندارد. یا نه این درست است که بگوییم مشکوک یا حالت سابقه دارد یا ندارد. مرحوم صاحب بحر میفرماید این جا که بحث ما روی مشکوک نیست تا سراغ اصل عملی برویم بلکه بحث روی اصل شک است و وقتی بحث سر اصل شک باشد خود عقل میگوید که شما باید قصد وجه و تمییز را در مانحن فیه محقق کنی و اجرای اصله العدم معنا ندارد، چیزی که مهم بود این بود که بحر فرمود منظور از اصل در عبارت شیخ اصله العدم است

پس ۳ تعبیر از شاگردان شیخ آمد ۱- استصحاب ۲- اشتغال ۳- اصله العدم

ظاهراً باید جمعش به این نحو باشد که اصله العدمی که بحر گفت همان استصحاب است چون در ص ۱۷۳ نوشت اصله العدم كما هو الاصل في كل حادث شما میدانید که همه حادث ها یک یقین سابق دارند و آن این است که موجود نبوده و شک میکنیم حادث شده یا نه و اصل عدم حادث است که همان استصحاب عدم حادث است یعنی اینکه در ما نحن فیه میگوییم آیا غرض مولى به این که تعبدی جعل کرده حادث شد یا نه؟؟ اصل عدم

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

حدوث است که البته بحر خودش فرمود نیازی به اصاله العدم هم نیست، پس چون اصاله العدم همان استصحاب است دو تعبیر باقی میماند ۱- اشتغال ۲- استصحاب آیا اینجا جای جریان استصحاب است یا مجرای اشتغال است؟؟ جواب آن است که تمام محط بحث این است که بله اگر استصحاب در اینجا جاری شود راه برای اشتغال بسته میشود ولی آیا استصحاب جاری میشود؟؟ این آقایانی که گفتند اصل اشتغال است قائل بودند که استصحاب جاری نمیشود به این دلیل که استصحابی که در این جا جاری میشود اصل مثبت است که حجیت ندارد لذا مجرای اشتغال است، و آن کسانی که میگفتند استصحاب جاری میشود آن هایی هستند که جریان استصحاب را در اینجا اصل مثبت نمیدانند، شاهدش اوثق است که در ۱ ص ۱۶۷ میفرماید :

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۶۷

لا يخفى أن استصحاب بقاء الغرض و عدم سقوطه إنما يثبت بقاء الأمر من باب الملازمة العقلية^۱

لذا استصحاب میشود اصل مثبت

در بین علما خیلی اختلاف است که اصل مثبت به چه چیزی محقق میشود برخی مثل شیخ میگویند اگر واسطه خفیه باشد اصل مثبت نیست اما برخی مثل استاد ما و برخی دیگر میفرمایند ولو واسطه خفیه باشد اصل مثبت است تا جایی که حتی در مواردی که عرف میگوید من در اینجا اصلا ملتفت به واسطه نیستم را هم اصل مثبت میدانند، بحث اصل مثبت یک بحث بسیار مهم است و آثارش هم در فقه خیلی زیاد است یک بحث دیگر این است که تمام بحث حول تعبد بخصوصه بود و این تعبد بخصوصه متمیزا عن غیره حول قصد وجه و تمییز چرخید، یکی از مباحث بین آقایان این است که قصد وجه و تمییز با سوره و استعاذه چه فرقی میکند؟؟ عده ای معتقدند هیچ فرقی نمیکند لذا اگر شک در مدخلیت شیء به عنوان جزء یا شرط باشد قائل به براءت هستند که مرحوم همدانی نوشت خود شیخ در جلد ۲ در این مطلب براءتی است لذا باید براءت نسبت به قصد وجه و قصد تمییز جاری شود لذا امثال اجمالی کفایت میکند ولی اگر شیخ عبارت را با امکان آورد و با ضرس قاطع نفرمود شاید به خاطر این نکته است که به نظر ایشان قصد وجه و تمییز با سوره و استعاذه فرق میکند که این مطلب از عبارات صاحب قلائد و اوثق هم برداشت میشود چون عرض شد که اینها میگویند نظر شیخ این است که قصد وجه و قصد تمییز از شرائط الامتثال هستند ((رک قلائد ص ۹۹ و اوثق ص ۱۶۷)) یعنی همانطور که برای سقوط امر تعبدی نیاز به قصد قربت داریم و شک در سقوط امر تعبدی شک در محصل غرض است به همین صورت شک ناشی از عدم اتیان قصد وجه و قصد قربت هم که قصد قربت به وسیله اینها محقق میشود از مقوله شک در محصل غرض است پس مجرای اشتغال است و شک در جزء و شرط نیست تا براءتی شویم

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

و هذا ليس تقييدا^۱.....

مستشكل به شیخ میگوید قصد وجه قید است یعنی اتیان مامور به بخصوصه متمیزا عن غیره قید است و حالا که قید است چرا از اطلاق دلیل استفاده نمیکنید و نمیگویید چون دلیل قید نخورده به قصد وجه و تمیز لذا از اطلاق لفظی استفاده میکنیم و قصد وجه را معتبر نمیدانیم، وقتی قصد وجه معتبر نباشد امثال اجمالی کفایت میکند، شیخ میفرماید نمیشود از اطلاق استفاده کرد به این دلیل که قصد وجه و قصد تمیز در نظر ایشان از شرائط حصول قصد قربت هستند و همانطور که قصد قربت از تقسیمات ثانویه است و نمیشود که در متعلق امر اخذ شود لذا تقييد امکان ندارد، قصد وجه و قصد تمیز هم به همین صورت هستند چون از شرائط تحقق امثال هستند و وقتی تقييد محال شد نمیشود از اطلاق استفاده کرد چون رابطه ی بین تقييد و اطلاق ملکه و عدم ملکه است
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

و هذا ليس تقييدا في دليل تلك العبادة حتى يدفع بإطلاقه، كما لا يخفى^۲.

پس مع امکان ان يقال یکی از مدخول های الا ان الشبهه است یعنی شیخ میفرماید ظاهر جواز تکرار بلکه اولویت تکرار است اما چه کنیم که سه چیز مانع است ۱- اعتبار قصد وجه ۲- سیره مستمره علما ۳- اصالة عدم سقوط غرض داعی مولا الا بتعبد بخصوصه متمیزا عن غیره

Commented [LC867]: مشار الیه هذا تعبد بالمامور به بخصوصه متمیزا عن غیره است رك قلاند ۱ ص ۹۹

Commented [LC868]: این نشان میدهد که شیخ شك ناشی از عدم اتیان به قصد وجه و تمیز را از مقوله شك در محصل غرض میدانند نه شك در جزء و شرط چون ان را از تقسیمات ثانویه میدانند

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.
^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفدا لرجل ساله ان يعظه: لا تكن ممن يخشي الخلق في غير ربه و لا يخشي ربه في خلقه حضرت ميفرمايد از كسانی نباش كه از مردم ميترسد ولي از خدا نميترسد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

و حينئذ: فلا ينبغي، بل لا يجوز ترك الاحتياط-^۱.....

شيخ ميفرمايد و حينئذ.....سوال اين است كه تنوين حينئذ كه عوض از جمله است مربوط به كجاست؟؟ بعضی از محشين مثل آقای اعتمادی ص ۷۵ فرموده اند كه يعنى حين از يمكن ان يقال يعنى مربوط به پاراگراف قبل است و لكن مثلا اوثق در ص ۱۶۸ فرموده تقدير به اين صورت است: حين كون المساله ذات وجهين و از همين بيان، صاحب غوامض در ص ۴۱۹ پيروي كرده است، البته به اين بيان صاحب اوثق اشكال ادبي داريم زيرا ايشان در تقديري كه گرفته كلمه از را حذف كرده است و مضاف اليه مفرد برای حين آورده است كه در ادبيات عرض شد كه اين گونه تفاسير غلط هستند بلكه بايد از آورده شود و جمله ای بعدش بيايد كه تنوين، عوض از آن جمله است، ما بيان صاحب اوثق را تلقی به قبول ميكنيم يعنى اينكه حينئذ به اين معناست كه هنگامی كه مساله دو وجهی شد، منظور از دو وجهی شدن مساله چیست؟؟ منظور اين است كه اگر از ص ۷۳ ببينيد بحث در الحاق ظن تفصيلی معتبر به علم تفصيلی بود، اولاً در مورد ظن مطلق بحث كرديم كه ايشان در والحاصل نوشت: ان الامر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي و لو كان ظنا و بين تحصيل العلم بتحقيق الاطاعة و لو اجمالا سپس ايشان بحث عقل و عقلا را پيش كشيد كه اگر مقام طاعت را در نظر بگيريم عقل ميگويد كه امثال اجمالی مقدم است اما بعد فرمودند كه چه كنيم كه مشكلاتی وجود دارد كه از آن جمله منع جماعتی از اصحاب بود و اينكه اصحاب نيت وجه را مطلقا معتبر ميدانند لذا آن جا فرمود الاحوط ترك ذلك و ان لم يكن واجبا اين در مورد ظن مطلق، ايشان در ظن خاص ص ۷۵ فرمودند ان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر جواز التكرار بل اولويته اما بعد فرمودند الا اينكه شبهه اعتبار نيت وجه و مخالفت تكرار با سيره مستمره علما مانع است از اين كه بگويم تكرار جواز دارد و همچنين با تكرار، غرض داعی مولا حاصل نميشود، پس مساله هم در ظن مطلق و هم در ظن خاص ذات وجهين شد يعنى به وجهی به عقل كه نگاه كرديم نظرش اين بود كه امثال اجمالی کافی است اما از طرف ديگر موانع را كه مي بينيم امثال اجمالی كفايت نميكنند، نکته مهم اين است كه اين پاراگراف هم مربوط است به ظن مطلق و هم مربوط است به ظن خاص و عبارات بعدی شيخ هم به خوبی اين مطلب را ثابت ميكنند لذا وقتی ميخواستيم ذات وجهين بودن را تحليل كنيم از ص ۷۳ و ظن مطلق شروع كرديم، سپس شيخ ميگويد حال كه مساله دو وجه دارد يعنى به وجهی احتياط ((امثال اجمالی)) كفايت ميكنند و به وجهی كفايت نميكنند پس لا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط، در نظر بدوی اين مساله مشكل به نظر ميآيد، يعنى چه كه اگر مساله

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امين، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ايران، چاپ: ۹.

ذات وجهین است و به وجهی احتیاط کافی است و به وجهی احتیاط کافی نیست پس سزاوار نیست احتیاط ترک شود؟؟ جواب آن است که احتیاط در این جا مشترک لفظی است و این احتیاط به معنای امثال اجمالی نیست بلکه به تعبیر اعتمادی ص ۷۵ و تمهید ص ۲۱۸ همانی است که اصولیون از آن به احتیاط تام تعبیر میکنند یعنی حال که مساله ذات وجهین شد شایسته نیست بلکه جایز نیست ترک احتیاط تام، احتیاط تام چیست؟؟ شیخ میفرماید احتیاط تام به این است که کسی که اراده تکرار کرده است یعنی نمیخواهد به سراغ امثال تفصیلی (فقط) برود، اول بر اساس ظن تفصیلی (خاص یا مطلق چون گفتیم هر دو اینها علی القول بهما معتبرند) عمل کند و عملی که اماره بر آن اقامه شده است را با قصد وجه انجام دهد و سپس محتمل آخر را بدون قصد وجه و فقط با قصد قربت یعنی رجاء ((به تعبیر نایینی)) اتیان کند و نمیتواند محتمل آخر را هم با قصد وجه اتیان کند چون تشریع است به این دلیل که برای محتمل آخر دلیلی نداشتیم که بخواهیم آن را با قصد وجه اتیان کنیم مثلاً اگر دلیل ظن آوری اقامه شد که در ظهر جمعه باید نماز جمعه خواند مکلف باید نماز جمعه را با قصد وجه اتیان کند سپس نماز ظهر ((محتمل آخر)) را رجاء یعنی به این امید که به خدا نزدیک شود بخواند

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۵

و حينئذ: فلا ينبغي، بل لا يجوز ترك الاحتياط - فی جميع موارد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۷۶

إرادة التكرار - بتحصيل الواقع أولاً بظنه المعبر، من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة، وإتيان الواجب مع نية الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القرينة من جهة الاحتياط.^۱

نکات:

در مورد این پاراگراف باید در مورد ۲ عبارت بحث کنیم یکی در مورد عبارت ((فی جميع موارد اراده تکرار)) که ۲ نفر از محشین خوب به این عبارت پرداخته اند یکی مرحوم همدانی ص ۶۸ و دیگری سید یزدی ص ۱۵۹ مرحوم همدانی را شما ملاحظه کنید چون کوتاه تر است و من عبارت سید یزدی را میخوانم

حاشیه فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۵۹

Commented [LC869]: آیا با بن لا يجوز نظر نهایی شیخ مشخص میشود یعنی میتوان گفت در انتها نظر شیخ این است که هم در ظن خاص و هم در ظن مطلق باید احتیاط کرد یا اینکه عبارت نیاز به دقت دارد؟؟ به این مطلب خواهیم پرداخت انتهای مرحوم همدانی در ص ۶۸ مینویسد دلیل اینکه شیخ فرمود لا يجوز همان مع امکان ان يقال بود که در پاراگراف قبل آمد البته به این نکته دقت کنید که ظاهراً در کتاب چاپی مرحوم همدانی که در نور هم هست یک اشتباه تایپی رخ داده و نوشته مع انکار ان يقال اما درستش همان مع امکان است

Commented [LC870]: احتیاط تام

Commented [LC871]: بآء متعلق به احتیاط

Commented [LC872]: چون فرض این است که ظن مطلق و ظن خاص علی القول بهما حجت هستند و فرض این است که اینها مثلاً واقع نمایی دارند

Commented [LC873]: لطفاً به این کلمه دقت کنید، گفتیم ظن مطلق هم علی القول به از ظنون معتبره است

Commented [LC874]: به خاطر همین گفتیم حينئذ هم مربوط است به ظن خاص و هم مربوط است به ظن مطلق

Commented [LC875]: واو عطف تفسیر

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

قد يتوهم بل قيل إنه أراد لزوم الاحتياط بهذا النحو بدليل قوله: بل لا يجوز. و فيه: أنه (رحمه الله) قيده بقوله في جميع موارد إرادة التكرار، و حاصله:

أن هذا طريق الاحتياط لمن أراد^١.

سید یزدی میفرماید برخی توهم کرده اند که با اینکه شیخ نوشت لا يجوز ترك الاحتياط نظر شیخ مشخص میشود، اگر شما رجوع کنید به تمهید ص ۲۱۴ همین مطلب را نوشته که با این عبارت شیخ نظر نهایی اش مشخص شد اما سید یزدی میفرماید ((البته سید یزدی که ناظر به صاحب تمهید ننوشته ولی بنده از ایشان مثال زدم تا عرض کنم این توهم تا زمانها هم جریان دارد)) این توهم است به این دلیل که شیخ نوشت فی جميع موارد اراده تکرار و به کلمه اراده نباید بی دقتی شود یعنی اگر کسی اراده تکرار کرد و خواست تکرار کند باید به این نحو احتیاط کند وگرنه اگر کسی خواست فقط امثال تفصیلی حاصل از ظن تفصیلی انجام دهد اشکالی ندارد چون ظن معتبر حجت است و منجزیت و معذرت دارد پس نمیتوان گفت که شیخ در مجموع فرمود که در تمام حالات، احتیاط تام واجب است و این جمع بندی غلط است و ناشی از بی دقتی به کلمه اراده است عبارت بعدی که باید روی آن بحث شود عبارت ((ثم الاتيان بالمحتمل الآخر)) است، شیخ فرمود احتیاط تام به این است که اول بر اساس ظن تفصیلی عمل کند یعنی در مثال ما نماز جمعه را با قصد وجه بخواند سپس ((ثم)) محتمل آخر را با قصد قربت بیاورد، شما میدانید که ((ثم)) موضوع له خاص دارد که ترتیب مع الفاصله است یعنی نماز ظهر باید بعد از نماز جمعه خوانده شود اما مرحوم سید یزدی در حاشیه نوشته اند اینکه شیخ با ثم آورد وجهی ندارد و امر میتواند بالعکس هم باشد یعنی نماز ظهر را با قصد قربت بخواند و بعد نماز جمعه را با قصد وجه اتیان کند اما مرحوم همدانی فرموده است که این ثم را مصنف با عنایت نوشته و وجهی برای آن میاورد، البته سید یزدی اولاً مینویسد وجهی ندارد اما بعد میگوید ممکن است وجهی داشته باشد که آن وجه را هم خودش رد میکند، رک سید یزدی ص ۱۵۹ و همدانی ۶۸

حاشیة فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۵۹

ثمّ ما ذكره من إتيان الواجب المظنون بالظنّ المعتمد أوّلاً ثم الاتيان بالمحتمل الآخر لا وجه له مع حصول الاحتياط بعكس الترتيب أيضاً. و قد

حاشیة فرائد الأصول، ج ۱، ص: ۱۶۰

^١ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

یوجّه بأنّ عکس الترتیب مفوّت للجزم بالتکلیف حین الإتیان بالمظنون الذی هو تکلیفه الفعّلیّ، بخلاف صورة تقدیم العمل بالظن فإنّه حین العمل به جازم بالاشتغال ظاهراً و واقعاً. و فیه: أنّ هذا الجزم غیر معتبر فی الامتثال بل لا احتیاط فی مراعاته، لعدم وجود قول أو وجه فی اعتباره، فلیتأمل.^۱

حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) ؛ ص ۶۸

أقول: ظاهره لزوم تقدیم المظنون فی مقام العمل، و سرّه أنّه لو أتى بالموهوم أولاً من باب الاحتیاط، فقد أتى به حال تمکّنه من الخروج عن عهده الواجب، لو أتى بما یجزم بكونه هو ذلك الواجب، بحسب ما یقتضیه تکلیفه فی مرحلة الظاهر، و هو خلاف الاحتیاط، و هذا بخلاف ما لو أخره عن المظنون الذی یدّعی علیه فی الظاهر بظنه المعتبر، حیث أنّه لم یحتط حینئذ بفعل الموهوم، إلّا بعد أن تعدّر علیه الامتثال الجزمی.

حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة)، ص: ۶۹

و یمکن أن یقال: إنّ تقدیم الموهوم محلّ بالجزم بالوجوب حال الإتیان بما هو واجب علیه فی الظاهر، لاحتمال کون الموهوم واجباً فی الواقع، فلا یقطع بتوجّه الأمر علیه حال الإتیان بالمظنون، و هذا بخلاف ما لو قدّم المظنون، فإنّه جازم حال إتیانه بتنجز الواجب علیه، و کونه فی مقام امتثال الواجب الواقعی، فلیتدبّر.^۲

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۶

و توهم: أنّ هذا قد یخالف الاحتیاط^۳.....

این عبارت جواب سوال مقدر است که مستشکل به شیخ میگوید شما فرمودید اینکه اولاً مظنون را اتیان کند با قصد وجه و بعد محتمل آخر را بیاورد احتیاط تام است ولی این هم خلاف احتیاط است به این دلیل که شاید مظنون مطابق با واقع نباشد، شیخ در جواب میفرماید این اشکال مدفوع^۱ اما در حقیقت دفع اشکال نیست و پذیرفتن آن است ((لذا کاش شیخ از کلمه مدفوع استفاده نمیکرد)) یعنی شیخ در حقیقت اشکال مستشکل را میپذیرد ولی میگوید احتیاط بیشتر در اینجا دیگر ممکن نیست و احتیاط اتم نداریم چون اگر بخواهیم محتمل آخر را هم دوباره با قصد وجه بخوانیم تشریع است لذا بالاترین حد احتیاط به همین نحو است و بهتر از این نمیشود احتیاط کرد

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ همدانی، رضا بن محمدهادی، حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۱ ق.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۶

و توهم: أن هذا قد يخالف الاحتياط؛ من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القرية، فيكون قد أخلّ فيه بنية الوجوب.

مدفوع: بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط ممّا لا بدّ منه؛ إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسدا قطعاً؛ لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر.^۱

Commented [LC877]: احتياط تام

Commented [LC878]: در مثال ما نماز ظهر

Commented [LC879]: ما أتى به بقصد القرية

Commented [LC880]: یعنی بدون قصد وجه آورده در حالی که شاید همین واجب است

Commented [LC881]: چون تشريع است

Commented [LC882]: بر اساس اماره

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۶

و إن شئت قلت: ^۲.....

این تعبیر ((ان شئت قلت)) به این معناست که میخواهم با یک بیان دیگری جواب مستشکل را بدهم ولی ظاهراً به نظر میآید که شیخ دارد جواب جدیدی را ارائه میدهد، ماحصل این عبارت این است که شیخ میفرماید احتیاط، عند الكل پذیرفته شده است ((البته بعداً مرحوم ابن زهره را به عنوان مخالف مطرح میکند که خواهیم رسید)) ولی از طرفی هم میدانیم احتیاط در جایی که تکرار مطرح است اصلاً با قصد وجه سازگار نیست لذا این نشان میدهد که باید بگوییم اصلاً قصد وجه معتبر نیست و از اعتبار قصد وجه دست بکشیم، گفتیم به نظر میآید این جواب دیگری است چون در قبلی حساسیت روی این بود که آن چه که از راه ظن تفصیلی به دست میآید را اتيان کن ولی اینجا میگوید جایی که تکرار مطرح است و میخواهیم احتیاط کنیم اصلاً نمیشود قصد وجه معتبر باشد.

عبارت شیخ اینگونه است: ان شئت قلت ان نيه الوجه ساقطه فيما يوتي من باب الاحتياط، شاید این فيما يوتي من باب الاحتياط همان محتمل آخر است چون شیخ در خط سوم ص ۷۶ نوشت ثم الاتيان بالمحتمل الآخر بقصد القرية من جهة الاحتياط، اگر اینگونه باشد معنای عبارت این است که مظنون را با قصد وجه اتيان کن اما نسبت به محتمل آخر که من جهة احتياط اتيان میشود چون پای احتياط وسط است دیگر جایگاهی برای قصد وجه باقی نمیماند

متن:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۶

و إن شئت قلت: إنَّ نيَّةَ الوجه ساقطةٌ فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتّى من القائلين باعتبار نيَّةَ الوجه؛ لأنَّ لازم قولهم باعتبار نيَّةَ الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط و كونه لغواً، و لا أظنَّ أحداً يلتزم بذلك^۱

Commented [LC883]: در ص ۷۴ نوشت: بنیه الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه الا مع العلم باللوجه او الظن الخاص لا الظن المطلق حال در اینجا در این عبارت توسعه میدهد و میگوید حتی در ظن خاص هم لا نسلمه

Commented [LC884]: احتیاط

Commented [LC885]: عدم مشروعیه الاحتیاط و کونه لغوا

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۷۶

عدا السید أبی المکارم فی ظاهر کلامه فی الغنیة^۲.....

یک بحثی در الموجز و اصول فقه داشتیم که صیغه امر ظهور در چه چیزی دارد؟؟ و اقوالی بود که مطرح کردیم، یکی از اقوال این بود که صیغه امر ظهور در وجوب دارد و گفتیم این آقایانی که قائلند صیغه امر ظاهر در وجوب است استدلالات متفاوتی نسبت به این مطلب دارند، از جمله ادله ای که بین قدما بوده است این است که الاحوط حمله علی الوجوب که میتوانید این قول را برای مثال در نهاییه علامه ص ۱۱۴ و ۱۱۵ و غنیه النزوع چاپ موسسه امام صادق ع ص ۲۷۷ و ۲۷۸ ببینید، حال چرا میگویند اگر صیغه امر حمل بر وجوب شود موافق احتیاط است؟؟ به این دلیل که اگر حمل بر وجوب کنیم همه به آن عمل میکنند و اگر در واقع هم مستحب باشد مصلحت استحبابیه را تحصیل میکنند ولی اگر بگوییم مستحب است ممکن است عده ای ترک کنند و اگر در واقع واجب باشد مصلحت واجب فوت میشود لذا احوط حمله علی الوجوب، مرحوم ابن زهره در ص ۲۷۹ میفرماید قولهم ان ذلک احوط فی الدین غیر صحیح بل هو ضد الاحتیاط مرحوم شیخ از این عبارت سید ابن زهره اینگونه برداشت کرده است که سید میخواهد بگوید احتیاط مشروعیت ندارد لذا در متن میفرماید احتیاط را همه قبول دارند مگر سید ابن زهره به خاطر ظاهر این کلامش، حالا چرا سید ابن زهره میگوید این که آقایان میگویند حمل صیغه امر بر وجوب موافق احتیاط است، ضد احتیاط است؟؟ ایشان میفرماید به این دلیل که لانه یودی الی افعال القبیحه همین جمله نشان میدهد که ایشان احتیاط را به طور کلی زیر سوال نبرده است بلکه احتیاطی که آقایان اینجا در بحث صیغه امر مطرح کرده اند را خلاف احتیاط میدانند ((عمده آقایان همین نظر را دارند که شیخ به اشتباه ظهور گیری کرده است و بر ایشان اشکال گرفته اند که منظور ابن زهره مورد خاص است مثلاً همدانی (۶۹))، بعد میفرماید از جمله افعال قبیحه ای که این قول منجر به آن میشود اعتقاد وجوب فعل است مثلاً اگر در واقع مستحب باشد وقتی انجام میدهد به قصد وجوب انجام میدهد که اینکار قبیح است و دیگر اینکه مکلف اعتقاد پیدا میکند به این

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الاسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الاسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

که ترک این فعل قبیح است در حالی که شاید در واقع مستحب باشد و اگر اینگونه اعتقاد پیدا کند مثلاً تارکین را نهی از منکر میکند در حالی که شاید در واقع آن فعل مستحب باشد .
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۶

عَدَا السَّيِّدِ أَبِي الْمَكَارِمِ فِي ظَاهِرِ كَلَامِهِ فِي الْغَنِيَّةِ فِي رَدِّ الاسْتِدْلَالِ عَلَى كَوْنِ الْأَمْرِ لِلْوَجُوبِ: ب: أَنَّهُ أَحْوَطُ،
و سَيَأْتِي ذِكْرُهُ أَعْنَدَ الْكَلَامِ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ فِي طَيِّ مَقَدِّمَاتِ دَلِيلِ الْإِنْسَادِ.^۳

Commented [LC886]: متعلق به استدلال

Commented [LC887]: ظاهر ادبی اش این است که ضمیر در ذکره باید بخورد به کلام سید بن زهره اما در حاشیه هم آمده که چنین مطالبی در انسداد نخواهد آمد ((اوثق ۱ ص ۱۶۸ قلاند ۱ ص ۹۹ همدانی ص ۷۰ غوامض ۱ ص ۴۲۳))
مرحوم همدانی بعد از این که اشکال میکند که این بعدا نخواهد آمد میگوید شاید مقصودش ذکر عدم اعتیاریه قصد وجه باشد که در مقدمات انسداد خواهد آمد که البته خلاف ظهور عبارت است

مباحث مقام ثانی به پایان رسید اما باید ببینیم در مجموع قول شیخ چه شد ، گفتیم جمع بندی های غلطی راجع به قول شیخ صورت گرفته است که مثال زدیم به تمهید ۱ ص ۲۱۸ که گفته بود نتیجه این شد که هم درظن خاص و هم در ظن مطلق باید احتیاط تام کرد که البته گفتیم اشتباه است به این دلیل که ایشان به کلمه اراده بی دقتی کرده است ، احتیاط تام برای کسی است که اراده تکرار کرده باشد اما اگر کسی بخواهد فقط امتثال تفصیلی از راه ظن تفصیلی کند مشکلی ندارد چون ظن معتبر منجز و معذر است
ما سعی میکنیم ان شاء الله تعالی مطالبی که شیخ در این مورد در جلد ۱ آورده یعنی همین مباحثی را که خواندیم جمع کنیم و تعارضات را حل کنیم اما جمع عبارات شیخ در جلد ۱ و ۲ و مطارح الانظار در مورد این مطلب موجب اذیت کلاس است و از حوصله کلاس خارج است

^۱ (۱) الغنية (الجوامع الفقهية): ۴۷۳.

^۲ (۲) انظر الصفحة ۴۱۷-۴۱۸.

^۳ (۳) لم ترد عبارة «عَدَا السَّيِّدِ - إِلَى - الْإِنْسَادِ» فِي (ل) ، وَ لَمْ نَعثرْ عَلَى كَلَامِ لِّلْسَيِّدِ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي أَشارَ إِلَيْهِ الْمَصنَّفُ ، وَ يُؤَيِّدُهُ مَا قَالَهُ فِي أَوْثُقِ الْوَسَائِلِ:

« لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ: أَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضَ الْمَصنَّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عِنْدَ الْكَلَامِ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ فِي مَقَدِّمَاتِ دَلِيلِ الْإِنْسَادِ، لِلْكَلَامِ عَلَى عَدَمِ مَشْرُوعِيَّةِ الْإِحْتِيَاظِ وَ لَا لِكَلَامِ السَّيِّدِ، مَعَ إِطْنَابِهِ الْكَلَامَ ثَمَّةً فِي وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ وَ مَنَعِهِ» أَوْثُقِ الْوَسَائِلِ: ۴۴.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء : لا يعدم الصبور الظفر و ان طال به الزمان حضرت ميفرمايد
نتيجه صبوري در مشكلات و گرفتاري ها و بلايا پيروزي است اگر چه ممكن است طول بكشد

جمع بندي نظرات شيخ انصاري در مقام ثاني

در قسمت كفايت علم اجمالي في الامتثال يكي بحث توصلي را داشتيم كه ظاهرا در بحث توصلي شيخ با تعبير
في غايه الوضوح كفايت علم اجمالي در مقام امتثال را پذيرفت ، اما نسبت به تعبدی دائما با تقسيم هايی روبه رو
بوديم كه تقسيم ميکردند به جايي كه احتياط مستلزم تکرار باشد و جايي كه احتياط مستلزم تکرار نباشد و هر
كدام از اين ها هم ۳ قسمت ميشد، يكي جايي كه متمكن باشيم از امتثال تفصيلي به وسيله علم تفصيلي، ديگري
در جايي كه متمكن باشيم از امتثال تفصيلي به وسيله ظن خاص و ديگري در جايي كه متمكن باشيم از امتثال
تفصيلي به وسيله اتيان مظنوني كه با ظن مطلق حجت شده است كه بحث اين بود كه در اينها امتثال اجمالي
كفايت ميكند؟ يا اينكه بايد امتثال تفصيلي كرد؟؟

نسبت به قسمتي كه مربوط به علم تفصيلي بود در جايي كه احتياط متوقف بر تکرار است گرچه شيخ در اول
عبارت فرمودند فالظاهر ايضا تحقق الاطاعة ولي در آخر ص ۷۱ يك لکنی آوردند كه ما بياناتي راجع به رد اين
لكن تقديم محضر كرديم اما خود شيخ نقدي به اين لكن وارد نکرد مگر اينكه در ص ۷۲ بحث صاحب مدارك را
پيش كشيد كه به نظر ما اين بحث صاحب مدارك نميتواند لكن الظاهر ص ۷۱ را پوشش دهد و رد كند يعني
همان ثبوت اتفاقي كه شيخ از صاحب حقائق نقل كرد را نميتواند جواب دهد لذا در نظر ما اين لكن الظاهر ص ۷۱
شيخ قوي است لذا بعيد نميدانيم كه شيخ در جايي كه احتياط مستلزم تکرار است و بحث علم تفصيلي براي
امتثال مطرح باشد كفايت امتثال اجمالي را نپذيرفته باشد شاهدش هم اين است كه در مطارح ۳ ص ۳۳ ميفرمايد
اگر کسی امتثال اجمالي کند عملش باطل است

اما نسبت به جايي كه احتياط متوقف بر تکرار نباشد شيخ با اين عبارت شروع کردند كه فالظاهر عدم ثبوت اتفاق
على المنع و وجوب تحصيل يقين التفصيلي البته در اینجا هم لکنی آوردند اما حد این لكن با حد لكن در ص ۷۱
متفاوت است چون اولاً اینجا مشهور بود و نه اتفاق ثانياً تعبير این بود كه لا يبعد ذهاب المشهور يعني شهرت هم
آن چنان ثابت شده نيست لذا بعيد نميدانيم كه در اینجا شيخ اكتفا به امتثال اجمالي را پذيرفته باشد كه ظاهرا
با مطالب مطارح در ۳ ص ۳۳ هم هماهنگ است

در مورد جايي كه ميشد به ظن خاص عمل كرد و احتياط هم متوقف بر تکرار نيست شيخ انصاري در ص ۷۴
فرمودند فالاقوى جواز ترك تحصيل الظن و الاخذ بالاحتياط به نظر ما اين اقوى را نميشود زير پا گذاشت و نظر
شيخ همين است البته درست است كه در آخر الا انه خلاف داشت اما قدرت اين را ندارد كه اقوى را رد كند و از
جهت فقهی شايد بتوان گفت حد اقوى را فقط پايين ميآورد

اما در جايي كه مستلزم تکرار باشد اول نوشتند كه فالظاهر ايضا جواز التكرار (يك ايضا هم داشتند) بل اولويه
التكرار ولي بعدش يك آلاً مطرح کردند كه در اين الا فرمودند كه با ۳ اشكال مواجهيم ۱- شبهه اعتبار نيه وجه
۲- مخالفت تکرار با سیره مستمره و ۳- عدم سقوط غرض داعی مولا مگر با امتثال تفصيلي ، به اين مقدار نتيجه

این میشود که شیخ در این جا تمایلی ندارد که قبول کند امثال اجمالی کافی است که ظاهراً این با مطالب مطارح در ۳ص ۳۵ هماهنگ است، منتهی فقط آخر عبارت داشت که فلا ینبغی بل لا یجوز که گفتیم آن برای کسی است که اراده تکرار کرده باشد ولی اگر چنین اراده ای نکرده باشد امثال تفصیلی به وسیله ظن تفصیلی به تنهایی کفایت میکند لذا شیخ در مجموع تمایلی به تکرار ندارد بلکه اگر کسی اراده تکرار کرده باید به نحو احتیاط تام تکرار کند

آن جایی که ظن مطلق وجود داشت و احتیاط متوقف بر تکرار نبود ایشان خیلی محکم فرمودند که لا اشکال فی جواز ترک تحصیله و الاخذ بالاحتیاط

در مورد جایی که احتیاط متوقف بر تکرار بود ایشان در ۷۴ص فرمود الاحوط ترک ذلک و ان لم یکن واجبا احوط این است که ترک کند امثال اجمالی را گرچه این ترک کردن واجب نیست و به نحو احتیاط استجابی است یعنی بهتر است که به سراغ امثال تفصیلی برود و این هم ظاهراً با مطارح ۳ص ۳۶ سازگاری دارد و این طور جمع کردن ظاهراً با آن چیزهایی که شیخ در جلد ۲ص ۴۰۷ و ۴۰۸ و ۴۰۹ دارد هم سازگاری دارد، این نکته هم مغفول نماند که ایشان در ظن مطلق هم فرمود اگر کسی اراده تکرار کرد باید احتیاط تام کند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۷

[المقام الأول]^۱: هل تحرم المخالفة القطعیة للعلم الإجمالی؟

أما^۲ المقام الأول و هو كفاية العلم الإجمالی فی تنجّز التكلیف،^۳.....

ایشان در ص ۶۹ فرمودند که راجع به علم اجمالی در ۲ مقام بحث میکنیم

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۹

و الكلام فيه يقع:

تارة فی اعتباره من حيث إثبات التكلیف به، و أنّ الحكم المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصیل فی التنجّز علی المكلف، أم هو كالمجهول رأساً؟

^۱ (۱) العنوان منّا.

^۲ (۲) فی (ظ) و (م) «و أمّا».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

و آخری فی آنہ بعد ما ثبت التکلیف بالعلم التفصیلی أو الإجمالي المعتبر، فهل یکتفی فی امثاله بالموافقة الإجمالیة و لو مع تیسر العلم التفصیلی، أم لا یکتفی به إلّا مع تعدّر العلم التفصیلی^۱

۲ مقام یکی در مورد اعتبار علم اجمالی از حیث اثبات تکلیف بود که البته نایینی در فوائد ۳ ص ۶۶ و آقا ضیا در حاشیه فوائد الاصول ۳ ص ۶۸ حاشیه ۳ تعبیر به ثبوت تکلیف دارند و مقام دیگر هم در مورد کفایت امثال اجمالی بود در جایی که تمکن از تحصیل علم یا ظن تفصیلی داشتیم ما تا به حال هرچه خواندیم مربوط به **آخری فی آنه** بود، ایشان مقام ثانی که همین مباحثی بود که خوانده شد را به خاطر اختصارش مقدم کردند و حالا می‌خواهیم در مورد مقام اول یعنی مقام اعتبار علم اجمالی من حیث اثبات تکلیف بحث کنیم، نایینی هم در درس هایش مثل شیخ عمل کرده و مقام ثانی را مقدم کرده است ولی آقای خویی در مصباح ۱ ص ۷۳ و همچنین صاحب منتقی این کار را نکرده اند

گفتیم در مقام اول که در مورد میزان تنجیز تکلیف است نسبت به علم اجمالی ۲ مرتبه بحثی وجود دارد یک مرتبه دنیّه که حرمت مخالفت قطعیه است و دیگری مرتبه علیّه که وجوب موافقت قطعیه است، شیخ با بیانی که در ص ۷۰ داشت فرمود وجوب موافقت قطعیه را ما در باب برائت و احتیاط بحث خواهیم کرد و حرمت مخالفت قطعیه را در اینجا بحث خواهیم کرد که دلایل این که چرا وجوب موافقت را در برائت بحث میکند و حرمت مخالفت را در مباحث قطع کرد در ص ۷۰ گذشت پس مقام اول در مورد حرمت مخالفت قطعیه است متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۷

أما المقام الأول و هو كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف، و اعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت: أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية و عدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط، و المقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقول:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۷

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ (۲) فی (ظ) و (م): «و أمّا».

^۳ (۳) راجع الصفحة ۷۰.

^۴ (۴) کذا فی (م) و نسخة بدل (ص)، و فی غیرهما: «مراتبه».

^۵ (۵) فی (ظ) و (م): «مخالفته».

^۶ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

[LC888] Commented: هم میشود به رفع خواند و هم میشود به جر خواند در مباحثه نکت کنید که در هر کدام از این اعراب ها به کجا عطف میشود؟؟

[LC889] Commented: در ص ۷۰

[LC890] Commented: عطف تفسیر

[LC891] Commented: عرض کردیم در این مباحث ۳ اصطلاح داریم ۱- وجوب موافقت قطعیه ۲- حرمت مخالفت قطعیه ۳- کفایت موافقت احتمالیّه مثلاً اگر علم اجمالی داشته باشیم به این که خونی در یکی از ۲ لیوان چکید که یا لیوان سمت راست است و یا لیوان سمت چپ است و خون هم نجس و واجب الاجتناب است حال در این مثال حرمت مخالفت قطعیه به این معناست که حق نداریم هر ۲ لیوان را شرب کنیم و وجوب موافقت قطعیه این است که هر دو لیوان را باید کنار بگذاری چون مثال ما شبیه تحریمیه بود، کفایت موافقت احتمالیّه به این معناست که اگر یکی از دو لیوان را شرب کنی و دیگری را کنار بگذاری اشکال ندارد و این قول یعنی قول به کفایت موافقت احتمالیّه قولی است در مقابل قول به وجوب موافقت قطعیه

[LC892] Commented: در باب قطع

[LC893] Commented: در مقابل کسانی که قائل شده اند علم اجمالی کالمجهول است راساً

أصور العلم الإجمالي:

إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة؛^١.....

برای اینکه این عبارت را تقدیم محضر کنیم چاره ای نیست جز اینکه مقدماتی را ذکر کنیم
مقدمه اول :

مقدمه اول راجع به شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه است، شیخ در جلد ۲ ص ۱۸ تعبیرش این است :

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۲ : ص ۱۸

ثمّ إنّ متعلّق التكليف المشكوك:

إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب التتن المشكوك في حرمة، و الدعاء عند رؤية
الهلال المشكوك في وجوبه.

و إمّا أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرًا.

میفرماید متعلق تکلیف مشکوک یا فعل کلی است که متعلق حکم شرعی کلی است که اسمش شبهه حکمیه است
و مثال میزند به شرب توتون و یا اینکه فعل جزئی است که متعلق حکم جزئی است که اسمش شبهه موضوعیه
است و مثال میزند به شرب **هذا الماء** المحتمل كونه خمرًا، ایشان بعد در ص ۱۹ جلد تعبیر را عوض میکند و
میفرماید:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۲ : ص ۱۹

و قد عرفت أنّ متعلّق الشكّ تارة: الواقعة الكلية كشرب التتن، و منشأ الشكّ فيه عدم النصّ، أو إجماله،
أو تعارضه، و اخرى:

الواقعة الجزئية.^۵

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ (۲) «إنّ» من (۵).

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ (۱) راجع الصفحة ۱۷ - ۱۸.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

میفرماید متعلق شک تاره واقع کلی است و تاره واقع جزئی است، اگر واقع کلی باشد شبهه حکمیه است و اگر واقع جزئی باشد شبهه موضوعیه است، بعد ایشان در جلد ۲ ص ۱۱۳ دوباره تعبیر را عوض میکند و از شبهه موضوعیه تعبیر میکند به شبهه فی طریق الحکم که آخوند و بحر و اوثق و قلائد همگی تصریح میکنند که منظور شیخنا الاستاذ از شبهه فی طریق الحکم شبهه موضوعیه است و باز هم در ص ۱۳۰ جلد ۲ شیخ این تعبیر را تکرار میکند، مرحوم سید یزدی در آن جا در حاشیه مینویسد دلیل اینکه شیخ از شبهه موضوعیه تعبیر کرد به شبهه در طریق حکم این است که ما برای ثبوت حکم احراز موضوع میخواهیم لذا اگر در موضوع شبهه ای باشد در حقیقت در طریق ثبوت حکم شبهه شده چون تا موضوع احراز نشود حکم مترتب نمیشود، و بحر هم میفرماید که این تعبیر را عمدتاً آقایان اخباری استفاده میکنند، تا حالا در مورد تعابیری که شیخ در مورد شبهه موضوعیه و حکمیه به کار برده است بحث کردیم، اما راجع به تعریف آن ها، آن تعریفی که همه این تعابیر را پوشش میدهد و ما در درس ها اکثراً این تعریف را بیان میکنیم تعریف سید یزدی است در ص ۱۶۳

حاشیه فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۶۳

و المراد من الشبهة الحكمية أن يكون الاشتباه من جهة خطاب الشارع وعدم وضوح ما يراد منه بحيث يكون رفع الشبهة من وظيفة الشارع، و من الشبهة الموضوعية أن يكون الاشتباه من جهة الأمور الخارجية التي لا يكون رفعها من وظيفة الشارع^۱

میفرماید شبهه حکمیه آن شبهه ای است که رفعش وظیفه شارع است و شبهه موضوعیه آن شبهه ای است که رفعش وظیفه شارع نیست البته ممکن است یک جاهایی ورود کرده باشد ولی وظیفه اش نیست و رفع شبهه موضوعیه یا وظیفه مکلف است و یا عرف عام یا فرد متخصص، عده ای از شبهه موضوعیه تعبیر کرده اند به شبهه مصداقیه ((که غیر از شبهه مصداقیه ای است که در مقابل شبهه مفهومیه است و در عام و خاص بحث میشود)) چون در حقیقت ما در موضوع حکم شک نداریم مثلاً در همان مثالی که زدیم موضوع مشخص است و خمر است و آن چیزی که مورد شک است مصداق موضوع است یعنی نمیدانم مظروف این لیوان مصداق خمر است یا خیر، بعید نیست برخی عبارات خود شیخ هم همین را برساند از جمله عبارت ص ۷۸ که میفرماید:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۸

Commented [LC894]: بارها در دروس عرض کردیم که منظور از خارجیه امور خارج از بیان مولاست مثلاً مولا فرموده الخمر نجس فاجتنبه خب در اینجا اولاً نصی وجود دارد و ثانیاً مجمل نیست و ثالثاً مبتلی به معارض مستقری که مرجح ندارد نیست لذا شارع وظیفه اش را انجام داده اما نوبت میرسد به مکلف و یک لیوان در مقابلش است که نمیداند خمر است یا آب، اینجا وظیفه شارع نیست که شبهه را حل کند بلکه وظیفه او بیان حکم بود که انجام داد لذا منشأ شبهه خارج از بیان مولاست یعنی چیزی غیر از بیان مولاست

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

و إما من جهة اشتباه مصادیق متعلق ذلك الخطاب،^۱

اگر رک به اوثق ص ۳ و ۱۹۳ و ۱۹۴ و جلد ۱ ص ۱۶۹ خواهید دید که صاحب اوثق هم بی تمایل به استفاده از تعبیر شبهه مصداقیه برای شبهه موضوعیه نیست، از این مطالبی که عرض شد نتیجه گرفته میشود که این غلط است که فکر کنیم شبهه موضوعیه شبهه ای است که در ناحیه لفظی است که در موضوع قرار گرفته است مثلاً اگر شارع مقدس بفرماید الغناء حرام و شک داشته باشیم که منظور از غنا صوت مطرب است یا صوت مرجع این شبهه موضوعیه نیست با این که شبهه در مورد کلمه ای است که در موضوع قرار گرفته است بلکه شبهه حکمیه است، شیخ انصاری در جلد ۲ ص ۱۱۴ همین مطلب را بیان میفرماید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۲؛ ص ۱۱۴

و ربما يتوهم: أن الإجمال إذا كان في متعلق الحكم - كالغناء و شرب الخمر الغير المسكر - كان ذلك داخلا في الشبهة في طريق الحكم. و هو فاسد.^۲

این مثالی که زدیم شبهه موضوعیه نیست چون رفع این شبهه وظیفه شارع است، در حقیقت اگر به مثال الغناء حرام میگوییم شبهه حکمیه به این دلیل است که ندانستن مفهوم غنا به اینجا منجر میشود که این حرام کلی چیست؟؟ و چون شبهه ای است که میانجامد به این که این حرام چیست لذا شبهه حکمیه است مقدمه دوم:

آن است که آقایان وقتی میخواهند حکم را تعریف کنند میگویند حکم، آن خطاب شارع است که از سوی او بیان شده است، قبلاً هم در همین کلاس عرض کردم که کتابی نوشته شده است به نام حقیقت حکم در اصول فقه که مولف آن جناب آقای بلال شاکری هستند و خواهش کردیم این کتاب را مطالعه کنید که آراء اکثر علما را در مورد حکم آورده است، ما در این جا اکتفا میکنیم به نظر شهید صدر رضوان الله تعالی علیه در حلقه اولی به چاپ انتشارات اسلامی ص ۱ و ۶۱، ایشان میفرماید این تعریف که بگوییم حکم همان خطاب شارع است غلط است بلکه حکم الشرعی هو التشريع الصادر من الله تعالی لتنظیم حیاة الانسان است و خطابات شرعیه مبرز و کاشف از حکم هستند مثلاً اگر آیه شریفه بفرماید اقيموا الصلاه در اینجا اقيموا الصلاه خطاب است ولی حکم چیز دیگری است که این خطاب از آن پرده بر میدارد که عبارت باشد از وجوب لذا الحكم شیء و الخطاب شیء آخر

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ (۱) المتوهم هو المحدث الحر العاملي في الفوائد الطوسية: ۵/۸، و سیأتي نقل کلمه في الصفحة ۱۳۰ - ۱۳۵.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

مطلب بعد اینکه شهید در جلد ۱ ص ۱۲۱ یک بحثی هم راجع به جعل و مجعول دارد، ایشان میفرماید نلاحظ ان للحکم ثبوتین هر حکمی ۲ ثبوت دارد ادهم ثبوت الحکم فی الشریعه این همانی بود که در ص ۶۱ از آن تعبیر به تشریع کرد والاخر ثبوت به بالنسبه الی هذا الفرد او ذلک الفرد منظورمان از ثبوت حکم در شریعت جواب آن سوالی است که وقتی به شما بگویند ما هی احکام الشریعه؟ شروع میکنید به جواب دادن و میگویید مثلاً وجوب صلاه و صوم و حج و..... یعنی در شریعت مقدس اسلام این موارد تشریع شده است که اصطلاحاً به اینها جعل یا تشریع و یا حکم کلی میگویند، ولی حکم یک اصطلاح دومی هم دارد که از آن تعبیر به مجعول و یا حکم جزئی میشود، حکم جزئی یا مجعول در جایی است که تشریع بخورد بهذا الفرد او ذلک الفرد یعنی مثلاً از خطاب لله علی الناس حج البیت من استطاع به دست میآوریم که در اسلام واجبی به نام حج داریم که این همان جعل است ولی مثلاً اگر زید مستطیع شود و وجوب حج به او تعلق پیدا کند به این حکم مجعول یا حکم جزئی میگویند مطلب بعد اینکه ما یک تعبیری داریم به نام حکم و یک تعبیری داریم به نام موضوع الحکم و تعبیر دیگری داریم به نام متعلق الحکم، گفتیم خود حکم یا به معنای جعل است و یا به معنای مجعول،،، موضوع الحکم هم همانی است که گاهی در بعضی موارد از آن تعبیر به متعلق متعلق الحکم میکنند بعد عموماً وقتی میخواهند برای این تعابیر مثالی بزنند مثال میزنند به لاتشرب الخمر و میگویند در اینجا حکم حرمت است و متعلق حکم شرب است و متعلق متعلق حکم هم خمر است، لذا شهید برای اینکه اینگونه دایره موضوع الحکم را ضیق نکنند در حلقه اولی به معنای موضوع الحکم پرداخته و میفرماید

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواح العالمين له الفداء: من قضى حق من لا يقضى حقه فقد عبده حضرت ميفرماید آن که حق کسی را گذارد که حقش را به جا نیاورد در حقیقت او را بنده خود نماید، این هنر نیست که انسان حق کسی را به جا بیاورد که آن کس هم حق او را به جا میاورد بلکه هنر آن است که انسان حق کسی را به جا بیاورد که حقوق او را رعایت نمیکند و اگر کسی این کار را بکند اثر تکوینی اش این است که کم کم آن شخص به خود میآید و حقوق او را رعایت میکند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۷

[صور العلم الإجمالي:]

إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة؛ لأنّ الإجمال الطارئ؛.....

بحث در مقدمه ثانیه ای بود که برای حل این عبارت آوردیم، بحث حکم و خطاب را تقدیم محضر کردیم و به موضوع حکم رسیدیم، مرحوم شهید صدر ميفرماید موضوع الحكم مصطلح اصولی این اصلاً در علم اصول اصطلاح شده است نريد به مجموع الاشياء التي توقف عليها فعلية الحكم فعلية حکم یعنی همان مجعول که دیروز تعریفش گذشت، اگر حکمی بخواهد فعلی و جزئی و مجعول شود نیاز داریم به اینکه اشیائی فعلی شوند و اگر آن اشیاء فعلی نشوند حکم فعلی نمیشود، لذا با این تعریف و مقدمه ای که عرض کردیم نتیجه این میشود که اصلاً امکان ندارد که حکمی پیدا بشود که موضوع نداشته باشد، چون عده ای تصور میکنند که موضوع فقط در احکامی مطرح است که به صورت فعل متعدی بیاید مثلاً شارع بگوید لا تشرب الخمر تا خمر موضوع باشد ولی اگر یک حکمی به صورت فعل غیر متعدی آمد موضوعی ندارد ولی اینگونه نیست و با این تعریفی که از شهید ارائه دادیم مشخص شد که هر چیزی که در فعلیت حکم دخیل باشد موضوع آن حکم است به همین دلیل موضوع عام همه تکالیف مکلف است و اگر مکلف نباشد هیچ حکمی فعلی نمیشود البته هر حکمی ممکن است موضوعات خاص هم داشته باشد که البته در هر تکلیفی فرق میکند خود شهید صدر مثالی میآورد مثال آخر حکمت الشریعه بوجوب الصوم علی کل مکلف پس مکلف اولین موضوع این حکم است که موضوع عام هم هست اما این حکم موضوعات خاص هم دارد مثلاً مسافر نبودن یعنی اگر مکلف مسافر باشد حکم وجوب صوم فعلی نمیشود و به عدم مسافرت موضوع میگوییم، موضوع دیگر عدم مرض است و اگر مرض موجود باشد وجوب صوم فعلی نمیشود، موضوع دیگر هلال شهر رمضان است که اگر نباشد وجوب صوم فعلی نمیشود لذا برای این حکم ۴ موضوع ذکر کردیم

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

مطلب بعد این است که موضوع همیشه در کتب اصولی در معنای خودش به کار نرفته است، دیروز عرض کردیم که ما تعبیری داریم از جمله تعبیر متعلق الحکم، گاهی در کتب اصولی تعبیر موضوع را برای متعلق الحکم به کار می‌برند و عمدتاً دلیل اینکه آقایان اینگونه تعبیر کرده‌اند این است که ذهنیت منطقی داشته‌اند مثلاً می‌بینید صاحب اوثق تعبیر به موضوع و محمول می‌کند مثلاً در قضیه شرب الخمر حرام، حرام محمول است و موضوع قضیه شرب است لذا به شرب اطلاق موضوع می‌کنند حال آنکه از جهت اصطلاحی، شرب متعلق الحکم است و در عبارات شیخ هم این مساله وجود دارد یعنی اینکه تعبیر به موضوع می‌کند اما منظورش متعلق الحکم است و از طرف دیگر گاهی می‌گوید متعلق الحکم ولی منظورش متعلق متعلق الحکم یعنی همان موضوع است و این مخصوص شیخ هم نیست و دیگران هم این کار را کرده‌اند چون معنای لغوی متعلق در نظرشان بوده، چون متعلق به معنای وابسته است و موضوع هم وابسته به حکم است لذا از موضوع تعبیر به متعلق الحکم کرده‌اند

مقدمه سوم:

در مورد تکلیف ۵ عنوان در اصول رایج است

۱- اصل یا جنس تکلیف که این تعبیر را شیخ در جلد ۲ ص ۱۷ دارد

۲- نوع تکلیف که این هم در فرائد ۲ ص ۱۷ خواهد آمد

۳- مکلف به که اسم دیگرش متعلق التکلیف است

۴- مکلف به فتح لام

۵- مکلف به کسر لام

اصل تکلیف یعنی الزام چون در اصول وقتی می‌گوییم تکلیف که یک چیز مشقت داری باشد و استحباب و کراهت و مباح بمعنی الاخص در اصول استطرادی هستند و به درد فقیه می‌خورند، اصولی وقتی می‌گوید تکلیف یعنی آن چه که منجزیت و معذرت دارد، نوع تکلیف یعنی الزام همراه با مصلحت شدیده که به آن وجوب می‌گویند و یا الزام همراه با مفسده شدیده که به آن حرمت گفته می‌شود، این‌ها دربیانات مولی لحاظ می‌شود و مربوط به شارع است اما مکلف به و مکلف و مکلف می‌توانند منشا اجمال باشند، شما در این کتاب اجمال در مکلف را نخواهید دید و آن چه می‌بینید اجمال در مکلف و مکلف به است، اما صاحب قلائد می‌گوید اجمال در مکلف را هم شیخنا الاستاذ در درس اضافه کرد که وقتی به عبارتش برسیم عرض خواهیم کرد

با این ۳ مقدمه به سراغ کتاب می‌رویم

شیخ می‌فرماید ان للعلم الاجمالي صوراً کثیره اگر رک به اوثق ۱ ص ۱۶۹ و تمهید ۱ ص ۲۱۹ و غوامض ۱ ص ۴۲۶ و ۴۳۱ و اعتمادی ۱ ص ۷۷ همه اینها می‌گویند ۶ صورت را شیخ ذکر خواهد نمود، حال باید تامل کنیم که آیا ۶ صورت دارد یا بیشتر است

حال این ۶ صورت چگونه پدید می‌آید؟؟

۱- یا اجمال در متعلق حکم است و نفس حکم روشن است

Commented [LC896]: قبلا در اول مباحث علم اجمالی عرض کردیم که عمده آقایان فرموده اند که اجمال روی خود علم نمیرود ، علم که حقیقتش نور است، آن چه در آن اجمال است معلوم است لذا بر اساس این که آن معلوم منشأ اجمالش چه باشد ۶ صورت ساخته میشود ((عجب اینکه سید استاد ما همین چند روز پیش در بیانی کاملاً مخالف فرمودند که علم اجمالی اصلاً علم نیست ، اگر شما روی این درس هایی که دادیم و مطالبی که عرض میشود کار کنید بعداً در دروس خارج هر بیانی را تلقی به قبول نخواهید کرد))

۲- یا اجمال در نفس حکم است و موضوع حکم مبین است ((دقت کنید که اینجا شیخ تعبیر به موضوع کرده ولی منظورش همان متعلق الحکم است چون میبینید در قبلی تعبیر متعلق الحکم بود و در بعدی هم متعلق الحکم است و در مثال ها هم روشن خواهد شد))

۳- یا اجمال از جهه حکم و متعلق جمیعاً است

و هر کدام از این ۳ صورت یا در شبهه حکمیه هستند و یا در شبهه موضوعیه لذا میشود ۶ صورت و برای این ۶ صورت ۶ مثال میآوریم

۱- اجمال در متعلق حکم است و نفس حکم روشن است در جایی که شبهه حکمیه باشد: مثل جایی که میدانم ظهر جمعه وجوبی به عهده من است ولی نمیدانم که واجب ((متعلق الحکم)) ظهر است یا جمعه؟؟

۲- اجمال در متعلق حکم است و نفس حکم روشن است در جایی که شبهه موضوعیه باشد: میدانم خونی که نجس و واجب الاجتناب است وجود دارد ولی نمیدانم در لیوان سمت راست است و یا در لیوان سمت چپ؟؟

۳- اجمال در نفس حکم است و موضوع حکم مبین است در جایی که شبهه حکمیه باشد: مثل این که نمیدانم حکم میت منافق به عنوان یک موضوع کلی حرمت دفن است یا وجوب دفن، در این جا اجمال در نفس حکم است با این که متعلق حکم یا به تعبیر شیخ در کتاب، موضوع حکم که همان میت منافق باشد روشن است

۴- اجمال در نفس حکم است و موضوع حکم مبین است در جایی که شبهه موضوعیه باشد: این مثالی که میزنم از خود شیخ در ۱ ص ۸۳ است که میفرماید مثلاً مکلف نمیداند قسم خورده بر وطی هذه المرأة ((یک خانم مشخص)) که حکم وطی وجوب باشد یا قسم خورده بر ترک وطی هذه المرأة تا حکم وطی حرمت باشد، در اینجا اجمال در نفس حکم است با این که موضوع یعنی هذه المرأة روشن است

۵- اجمال از جهه حکم و متعلق جمیعاً است در جایی که شبهه حکمیه باشد: مثل ما لو علم اجمالاً بتعلق الحکمین من الوجوب و الحرمة باحد الفعلین الظهر و الجمعة ، در اینجا اولاً حکم اجمال دارد چون نمیداند هر کدام از ظهر و یا جمعه واجب هستند و یا حرام و ثانیاً متعلق حکم اجمال دارد چون نمیداند هر کدام از واجب و حرام کدام یک از ظهر و جمعه هستند

۶- اجمال از جهه حکم و متعلق جمیعاً است در جایی که شبهه حکمیه باشد: کما اذا علم بكون واحدة من هاتین الامرأتین واجبه الوطی او محرمة الوطی

ان شاء الله حکم تمام این صور را خواهیم خواند البته غیر از این صور ، صور دیگری هم هست متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۷

[صور العلم الإجمالی:]

إِنَّ لِلْعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ صُورًا كَثِيرَةً؛ لِأَنَّ الإِجْمَالَ الطَّائِرَ:

إِمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا، كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلّق بالظهر أو الجمعة، و حكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجى من المشتبهين أو بذاك.

و إمّا من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شكّ في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئي يتعلّق به الوجوب أو الحرمة.

و إمّا من جهة الحكم و المتعلّق جميعا، مثل أن نعلم أنّ حكما من

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ١، ص: ٧٨

الوجوب و التحريم تعلّق بأحد هذين الموضوعين^٢

ثمّ الاشتباه في كلّ من الثلاثة:

إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع، كما في مثال الظهر و الجمعة.

و إمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب، كما في المثال الثاني.

تا حالا ٦ صورتی که اقایان گفتند از عبارات شیخ در آمد ولی چه کنیم که این عبارت را در پیش داریم:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ١؛ ص ٧٨

و الاشتباه في هذا القسم: إمّا في المكلف به كما في الشبهة المحصورة، و إمّا في المكلف^٤.

مشار اليه در هذا القسم چیست؟؟ اگر رک به بحر ١ ص ١٩٦ و سید یزدی ١ ص ١٦٤ به وضوح از اینها به دست میاید که مشار اليه ((اما من جهة اشتباه مصاديق ذلك الخطاب است))و در این صورت (هذا) هم در معنای خودش به کار رفته که اشاره به نزدیک است

Commented [LC897]: اسم دیگر مکلف به است

Commented [LC898]: مثال برای شبهه حکمیه

Commented [LC899]: عطف به حکم الوجوب

Commented [LC900]: مثال برای شبهه موضوعیه

Commented [LC901]: رک تمهید ١ ص ٢٢٠ میگوید این موضوع همان متعلّق التکلیف است

Commented [LC902]: شبهه حکمیه

Commented [LC903]: شبهه موضوعیه

Commented [LC904]: تردید در حکم

Commented [LC905]: اگر موضوع کلی باشد میشود شبهه حکمیه و اگر جزئی باشد میشود شبهه موضوعیه

Commented [LC906]: با توجه به مقدماتی که عرض شد روی این تأمل کنید که در اینجا تعبیر خطاب درست است یا باید تعبیر به حکم کرد؟؟ به این مطلب هم توجه کنید که در صفحه پیش بحث دائما روی حکم بود

Commented [LC907]: که منشا اشتباه یا فقدان نص است و یا اجمال نص است و یا تعارضی است که مستقر است و مرجعی در کار نیست که اینها مربوط به شارع است و شارع باید شبهه را حل کند

Commented [LC908]: رک اوثی ١ ص ١٦٩ همین سبب شد عده ای بگویند شبهه موضوعیه در حقیقت شبهه مصداقیه است

Commented [LC909]: هذا الموضوع الخارجى من المشتبهين او بذاك

^١ (٦) في (ت)، (ل) و (ه) «متعلّق».

^٢ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ٤جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ٩.

^٣ (١) في (ص) «ثمّ إن».

^٤ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ٤جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ٩.

حال سوال این است که با این مطلبی که شیخ فرمود آیا به آن ۶ قسم اضافه شد یا خیر (یعنی مثلاً ۷ قسم شد)؟؟ برای پاسخ به این سوال به آدرس هایی که می‌دهم مراجعه کنید: رک سید یزدی ۱ ص ۱۶۴ و اعتمادی ۱ ص ۷۸ و تمهید ۱ ص ۲۲۳ و غوامض ۱ ص ۴۳۴ فلاحظ

حاشیه فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۱۶۴

(۱) تقسیم شبهه الموضوعیه إلى قسمیها بل الأقسام الثلاثة علی ما فی المتن صحیح إلّا أنّه غیر محتاج إليها، لأنّ مرجع شبهه فی المکلف أيضا هو شبهه فی المکلف به كما سیشیر إليه المصنف فی آخر المبحث، و إنّما یفید التقسیم لو كانت الأقسام مختلفه فی الحكم أو فی کیفیه الحكم، و إلّا فیمكن التقسیم فی کل مسألة إلى ما شاء الله.^۱

شرح الرسائل : ج ۱ : ص ۷۸

فلا تغفل أیها الأخ أنّ الشک فی المکلف لیس قسماً سابعا بل هو شبهه موضوعیه داخله فی عنوان الشک فی المکلف به إذ كما نعلم وجوب اجتناب أحد الإناءین كذلك نعلم وجوب غسل أحدهما، و نعلم وجوب اجتناب الخنثی عن إحدى الطائفتین مثلاً.^۲

تمهید الوسائل فی شرح الرسائل : ج ۱ : ص ۲۲۳

تنبيه

لا یخفی أنّ هذا التقسیم للشبهه المصادقیه لیس صورة أخرى فی مقابل الصور الست، بل أنّه داخل فی الشک فی المکلف به اذا كان طرفا شبهه احتمالین فی مخاطب واحد کالخنثی، فإنّ توجه التکلیف الیهما معلوم إلّا أنّه مردد فی دخوله تحت أحد العنوانین، و داخل فی الشک فی التکلیف اذا كان طرفا شبهه

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ اعتمادی، مصطفی، شرح الرسائل - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۷ ش.

احتمالین فی مخاطبین کما فی واجدی المنی فی الثوب المشترك، فإنّ کلّا منهما شاک فی توجه الأمر بالغسل الیه.^۱

الوسائل الى غوامض الرسائل : ص ۴۳۴

لا يقال: إنّ مع هذين القسمين يتصوّر للعلم الإجماليّ ثمان صور، مع أنّ المدّعیّ أولاً أنّها ست.

لأنّ نقول: هذان القسمان ليسا مستقلّین فی قبال السّتّه، بل یندرجان تحت واحد منها و هی الشبهه الموضوعیّه، فلا یبقی إشکال فی البین^۲

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) : ج ۱؛ ص ۷۸

و الاشتباه فی هذا القسم: إمّا فی المكلف به کما فی الشبهه المحصوره، و إمّا فی المكلف.

و طرفا الشبهه فی المكلف: إمّا أن یكونا احتمالین فی مخاطب واحد کما فی الخنثی، و إمّا أن یكونا احتمالین فی مخاطبین، کما فی واجدی المنی فی الثوب المشترك.^۳

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) : ج ۱؛ ص ۷۸

العلم الإجماليّ الطریقی و الموضوعی

و لا بدّ قبل التعرّض لبيان حکم الأقسام من التعرّض لأمرین:^۴.....

^۱ مروجی، علی، تمهید الوسائل فی شرح الرسائل - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۰ ق.

^۲ موسوی تهرانی، رسول، الوسائل الى غوامض الرسائل - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ش.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

Commented [LC910]: متعلّق تکلیف

Commented [LC911]: چون در شبهه غیر محصوره علم اجمالی غیر معتبر است و مجرای برائت است

Commented [LC912]: همینجاست که صاحب قلائد مینویسد و اما

فی المكلف بالكسر: قلائد الفرائد: ج ۱؛ ص ۹۹
أقول: إنّ عبارته الاخری: أنّ الإجمال الطارئ إمّا من جهة المكلف به و إمّا من جهة التكليف. و هنا قسم ثالث أفاده رحمه الله فی الدرس، و هو: أن یكون الإجمال الطارئ من جهة المكلف بالكسر؛ کما لو فرض أنّه یعلم إجمالاً بصدور أمر من أحد الأبوين لکنّه لا یعلم بعینه أنّ الأمر هل هو الأب أو الام؟ و لا ریب أنّ العلم الإجماليّ منجزّ حينئذ للتکلیف و یحرم مخالفته؛ لأنّ التکلیف علی التقديرین ثبوته یقینی، هذا.

Commented [LC913]: در ص ۹۶ شیخ تصریح میکند که این که گفتیم در خنثی علم اجمالی میشود بنابر این مبنا است که بگوییم طبایع بشر دو تاست یعنی بشر یا مرد است و یا زن آن وقت اشکال خنثی این است که نمیداند احکام مرد را بر خود بار کند و یا احکام زن را بر خود بار کند و گر نه اگر گفتیم طبایع بشر ۳ تا است خنثی از بحث خارج است، مطالب این بحث در ص ۹۸ خواهد آمد

Commented [LC914]: مثلاً احکام جنابت را میخوایم بار کنیم در جایی که جنب مرد است بین ۲ شخص که ثوب مشترک دارند و در ثوب مشترک منی دیده اند و نمیدانند کدام یک جنب شده اند

شیخ انصاری میفرماید قبل از اینکه حکم اقسام را بیان کنیم باید به دو امر بپردازیم قبل از این که امر اول را عرض کنم یک یادآوری میکنم، ما در ص ۲۹ از شیخ یاد گرفتیم که لا اشکال فی وجوب متابعه القطع والعمل علیه ما دام موجودا، در ص ۳۰ تقسیم قطع به طریقی و موضوعی را خواندیم و ایشان در ص ۳۱ فرمود اگر قطع طریقی باشد صد در صد وجوب متابعت دارد و فرقی نمیکند که قاطع چه کسی باشد و یا سبب قطع چه باشد و یا زمان قطع چه زمانی باشد و یا مقطوع به چه باشد ولی در قطع موضوعی کاملاً بستگی به بیان شارع دارد، شارع میتواند در موضوع تصرف کند و یا اینکه تصرف نکند، حالا شیخ در اینجا یعنی در امر اول میفرماید علم اجمالی هم همینطور است یعنی همانطور که علم تفصیلی، طریقی و موضوعی داشت علم اجمالی هم طریقی و موضوعی دارد چون گفتیم اجمال به خاطر معلوم است و گرنه علم اجمالی هم علم است، بعد میفرماید در این جا ما بحث از تنجیز علم اجمالی طریقی میکنیم ولی علم اجمالی که موضوع باشد بستگی به بیان شارع دارد که در بیانش برای علم اجمالی موضوعی هم تنجیز قرار داده باشد یا خیر

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۸

و لا بدّ قبل التعرّض لبيان حكم الأقسام من التعرّض لأمرين:

الأول: أنّك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم^۱ أنّ اعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقية، و قد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع.

Commented [LC915]: ص ۳۰ و ۳۱

و الكلام هنا في الأول؛ إذ اعتبار العلم الإجمالي و عدمه في الثاني تابع لدلالة ما دلّ على جعله موضوعاً، فإنّ دلّ على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع - كما لو فرضنا أنّ الشارع لم يحكم بوجوب

Commented [LC916]: محض الكشف و الطريقيه

Commented [LC917]: دلیلی که

Commented [LC918]: مثلاً اگر شارع بفرماید اجتناب عن النجس المعلوم بالتفصيل یا به تعبیر سید استاد ما اذا علمت تفصيلاً فاجتنبه در اینجا علم اجمالی بی تأثیر است و اگر علم اجمالی به نجاست باشد وجوب اجتناب لازم نیست ولی اگر بفرماید اجتناب من معلوم النجس در اینجا اگر علم اجمالی به نجاست هم باشد باید اجتناب کرد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۷۹

الاجتناب إلّا عمّا علم تفصيلاً نجاسته - فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة.^۲

^۱ (۲) كذا في (ظ)، و في غيرها: «أحدهما».

^۲ (۳) راجع الصفحة ۳۰.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

جلسه ۷۹

قال سيد المظلومي امير المومنين ارواحنا له الفداء: عاتب اخاك بالاحسان اليه و اردد شره بالانعام عليه
اگر کسی با احسان و انعام با دیگران رفتار کرده باشد نتیجه اش این است که اگر شرّی هم داشته باشند شرشان
از انسان دور میشود

الثاني: أنّه إذا تولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد،.....

ایشان فرمودند قبل از اینکه وارد بیان حکم صور علم اجمالی شویم باید ۲ نکته را متعرض شویم، نکته اول دیروز
گذشت و به نکته ثانی رسیدیم اما قبل از اینکه وارد نکته ثانی شویم مطالبی را در مورد نکته اول عرض میکنم، اگر
رک بحر ۱ ص ۱۹۵ ایشان میفرماید که شیخنا الاستاذ در کتاب تصویرِ صور کردند ولی اولی (بهتر) در تصویرِ صور
علم اجمالی این چیزی است که الان میخواهم بیان کنم بعد در ص ۱۹۷ بعد از اینکه بیانش را میگوید میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۹۷

ثمّ إنّک بعد الإحاطة خبراً بما ذکرنا فی بیان المرام و تحقیق المقام تعرف وجه أولویة ما ذکرنا ممّا ذکره
الأستاذ العلامة قدس سره فی تحریر القسمه،^۲

بیان ایشان را با دلیل اینکه چرا میفرمایند بیانشان بر بیان استادشان اولویت دارد را ملاحظه فرمایید
اگر رک بحر ۱ ص ۱۹۷ ایشان نسبت به عبارت شیخ که مینویسد الاشتباه فی هذا القسم اما میفرماید که
مشار الیه هذا به اما من جهة اشتباه مصادیق..... میخورد ولی بعد میفرماید و یمكن خدشه فی ما ذکره آن
خدشه صاحب بحر که مربوط به این مطلب است که آیا نمیشود در شبهه حکمیه هم همان اقسامی که شیخ
میفرماید در شبهه موضوعیه وجود دارد را آورد را ببینید، و ایشان در آخر عبارت هم یک اللهم الان يقال دارد
که آن را هم ملاحظه فرمایید

إذا تولّد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي؛

عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي و غيره من العلوم التفصيلية؛

امر دومی که ایشان متعرض میشود آن است که در ص ۲۹ عرض کردیم و در ص ۵۱ و ۳۱ هم پیگیری کردیم که
لا اشکال فی وجوب متابعه القطع والعمل علیه ما دام موجودا گفتیم منظور از این قطع، قطع تفصیلی است
،مطلبی که باید به آن دقت کنید جغرافیای بحثی است که در آن قرار داریم و آن این است که شیخ فرمود قبل

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

از بیان احکام صور علم اجمالی باید به نکاتی متعرض شویم و ما الان در نکته دوم هستیم و هنوز به حکم صور علم اجمالی نرسیدیم لذا بحث روی حکم صور علم اجمالی نیست بلکه در مورد قطع تفصیلی است، ایشان در این امر میفرمایند قطع تفصیلی ممکن است مستقیم و مباشر حاصل شود و ممکن است غیر مستقیم و غیر مباشر حاصل شود مثل جایی که قطع تفصیلی از علم اجمالی حاصل شود، حال اگر علم تفصیلی از علم اجمالی پدید بیاید هم اینگونه است وجوب متابعت دارد چون گفتیم مهم نیست قطع تفصیلی از چه سببی حاصل شود و از هر سببی حاصل شود وجوب متابعت دارد لذا باید از علم تفصیلی متولد شده از علم اجمالی هم تبعیت نمود، ایشان بعد از اینکه این مطلب را میفرمایند مثال هایی را برای تولد علم تفصیلی از علم اجمالی میآورند، قبل از اینکه مثال ها را عرض کنم یادآوری یا تذکر نسبت به یک نکته فقهی لازم است: در بحث اقتداء ماموم به امام جماعت ۲ نظر بین آقایان موجود است، عده ای قائلند که صحت صلاه در بحث صلاه جماعت مبنی علی اشتراط کون الامام واجدا لشرائط الامامه عند الماموم، عده دیگری مبنایشان این است که یکفی فی صحه صلاه الماموم علم الامام بکون نفسه واجدا لشرائط، فرق این دو مبنا این است که مبنای اول میگوید اگر بخواهیم بگوییم صلاه مامومی صحیح است این صحت مبنی است بر این که امام واجد شرائط امامت **عند الماموم** باشد لذا اگر امامی خود را عادل بداند ولی ماموم او را عادل نداند نمیتواند به او اقتداء کند و اگر اقتداء کند نمازش باطل است، و همینطور اگر امامی خود را طاهر از خبث و حدث بداند ولی ماموم او را طاهر نداند نمیتواند به او اقتداء کند، ولی مبنای دوم میگوید نظر ماموم مدخلیتی در صحت صلاه ندارد و اگر امامی بگوید من عادل یا طاهر هستم ماموم میتواند به او اقتداء کند

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۹

الثانی: أنه إذا تولد من العلم الإجمالی العلم التفصیلی بالحکم الشرعی فی مورد، وجب اتّباعه و حرمت مخالفته؛ لما تقدّم من اعتبار العلم التفصیلی من غیر تقييد بحصوله من منشأ خاص، فلا فرق بین من علم تفصیلا ببطلان صلاته بالحدث، أو بواحد مردّد بین الحدث و الاستدبار، أو بین ترک رکن و فعل مبطل، أو بین فقد شرط من شرائط صلاه نفسه و فقد شرط من شرائط صلاه إمامه - بناء علی اعتبار وجود شرائط الإمام فی علم المأموم -، إلی غیر ذلک.

و بالجملة: فلا فرق بین هذا العلم التفصیلی و بین غیره من العلوم التفصیلیّة^۱.

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

[LC919] Commented: رک سید یزدی ۱ ص ۱۶۵ میفرماید خود این تولد ۲ قسم دارد فلاحظ

[LC920] Commented: اتباع از علم تفصیلی متولد شده

[LC921] Commented: ص ۲۹ و ۳۱ و ۵۱

[LC922] Commented: علم تفصیلی

[LC923] Commented: تطبیقات مساله

[LC924] Commented: بواحد عطف به حدث

[LC925] Commented: اگر علم اجمالی داشته باشد که یا در حالی که محدث بوده نماز خوانده و یا اینکه استدبار قبله داشته است هر کدام از این ها که باشد از این علم اجمالی علم تفصیلی به دست میآید که این نمازی که خوانده باطل است البته اگر شیخ انصاری مثال را روی حدث ها میرسد قشنگ تر بود مثلا میگفت علم اجمالی دارد که محدث به حدث اکبر است یا اینکه محدث به حدث دیگری است

[LC926] Commented: بهتر است به صورت ترکیب اضافی خوانده شود به قرینه ترک رکن ولی برخی از اساتید ما به صورت ترکیب وصفی میخوانند که البته غلط نیست ولی شاید ترکیب اضافی بهتر باشد

[LC927] Commented: کسی که علم اجمالی دارد به این که یا خودش محدث است و یا امام جماعت محدث است اگر پشت سر امام نماز بخواند نمازش باطل است چون علم تفصیلی به بطلان دارد، سپس شیخ میفرماید وقتی نماز شخص بر اثر محدثیت امام باطل میشود که قائل باشیم علم ماموم به محدثیت امام در صحت صلاه مدخلیت دارد وگرنه اگر بگوییم مدخلیت ندارد این علم اجمالی منحل میشود و به درد نخور است

[LC928] Commented: مثلا لو علم ببطلان صلاته اما من ناحیه وقوع صلاته فی مکان المغصوب او اللباس المغصوب

[LC929] Commented: نتیجه گیری امر ثانی

[LC930] Commented: هذا العلم التفصیلی المتولد من العلم الاجمالی

[LC931] Commented: که مباشرتا حاصل شده است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۹

الموارد التي توهم خلاف ذلك

إلا أنه قد وقع في الشرع موارد توهم خلاف ذلك:.....^۱

شيخ انصاری این امر ثانی را مطرح فرمود و آخرش نتیجه اش را هم ذکر کرد به این دلیل که میخواست وارد مواردی بشود که در فتاوی وجود دارد که ظاهرشان این است که با این نتیجه گیری که در عبارت بالجمله.....کردیم مخالفت دارند، یعنی علم تفصیلی از علم اجمالی متولد شده است اما فتوی به عدم تاثیر آن داده شده است لذا باید این ها را جواب دهیم، این موارد ظاهرا ۸ مورد هستند در این نسخه چاپ کنگره الا انه قد وقع آمده است و در پاورقی نوشته شده است که در نسخه (ت) و نسخه مصححه به جای وَقَعَ، وَرَدَّ آمده است، اگر رک به بحر ۱ ص ۱۹۷ ایشان بر اساس نسخه ای که با وقع آمده است میفرماید :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۹۷

أقول: المراد من الوقوع في الشرع ليس المراد هو الوقوع واقعا و باعتقادنا بالنسبة إلى جميع ما ذكره من الموارد، كيف و كثير مما يذكره مبنی على فتوی بعض الأصحاب المخالف للمشهور، بل المراد هو الوقوع و لو باعتقاد الغير فتأمل هذا، و فی نسختي المصححة بدل قوله المذكور إلا أن فی الشرع موارد يوهم خلاف ذلك و هو كما ترى **أبعد من المناقشة.**

سید استاد ما دام ظله در درس میفرمودند که حالا که این موارد هشتگانه فتاوی شرعی هستند و روایت شرعیه ندارند لذا نیازی نیست که ما از هر فتاوی جواب دهیم بلکه آخرش این است که میگوییم این فتوا غلط است اما شما میدانید دأب شیخ این است که به فتاوا اهمیت میدهد و در فقه و اصول شیخ این مطلب را میتوان دید که سعی میکند فتاوا را با هم جمع کند و مشکلاتشان را حل کند لذا با این تفکر، شیخ این ۸ مورد را آورده است که از این موارد به دست میاید که علم تفصیلی متولد از علم اجمالی وجوب متابعت ندارد و این مطلب خلاف نتیجه گیری است که شیخ در عبارت و بالجمله .. کرد .

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۹

Commented [LC932]: میفرماید این موارد بر اساس بعضی از فتاوی فقها است نه این که مثلا روایت داشته باشد

Commented [LC933]: بعد هم میفرماید من یک نسخه مصحح دارم که در آن اصلا تعبیر وقع نیامده است اول سال هم عرض کردیم که در زمان خود شیخ، ایشان بعض شاگردان را امر به تصحیح کتاب کرده بودند و یکی از شواهدش هم همین عبارت بحر است

Commented [LC934]: به این دلیل که دیگر تعبیر وقوع در آن نیست تا اینکه به ذهن متبادر شود که این موارد روایت شرعیه دارند

^۱ (۱) فی (ت) و مصححة (ه) «ورد».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

فرع اول :

منها: ما حکم به بعض^۱ فیما إذا اختلفت الأمة علی قولین^۲.....

فرع اولی که شیخ میآورد در رسائل تکرار خواهد شد لذا باید به آن عنایت کنید مثلاً در ۲ص ۱۸۳ دوباره این مطلب را ذکر میکند، فرع اول این است که اگر امت اختلاف کنند در ۲ فتوا مثلاً عده ای بگویند فلان موضوع حکم کذا را دارد و عده ای دیگر بگویند همان موضوع حکم دیگری دارد یعنی موضوع ها واحد باشد و حکم ها مختلف باشد و از هیچکدام از این ۲ دسته هم برای ما دلیلی نسبت به فتوایشان نرسیده باشد ((چون اگر دلیل برای یکی از فتاوا یا هر دوی آنها رسیده باشد دلائل را بررسی میکنیم و میسنجیم و هر کدام صحیح بود آن را اخذ میکنیم)) به اضافه اینکه بدانیم واقع یکی از این ۲ فتوا است ((شیخ تعبیر به واقع میکند ولی برخی از محشین تعبیر به نظر معصوم علیه السلام کرده اند که اشکالی ندارد چون نظر معصوم علیه السلام همان واقع است)) ولی نمیدانیم کدام یک از دو فتوا واقع است لذا نمیشود نظر سومی ارائه داد((این همانی است که در مباحث آتی خواهد آمد و اصولیون از آن تعبیر به خرق اجماع مرکب و عدم قول به فصل میکنند)) حال اگر چنین فضایی در فقه پدید آمد باید چه کرد؟؟؟ شیخ طوسی در عده ۲ص ۶۳۶ و ۶۳۷ مینویسد اقوالی در این مساله است که یکی از آن اقوال همین قولی است که شیخ انصاری نقل کرده است که هر ۲ قول را باید طرح کنیم و به مقتضای اصل عملی رجوع کنیم و این قول، مطلق است یعنی باید به اصل عملی رجوع کنیم چه نتیجه اصل عملی موافق یکی از دو قول باشد و چه مخالف هر دو قول باشد، و شیخ از این اطلاق استفاده میکند و میفرماید که این اطلاق مخالف نتیجه ای است که در و بالجمله گرفته شد چون اگر اصل عملی مخالف هر دو فتوا باشد مخالفت با علم تفصیلی پیش میآید چون ما تفصیلاً میدانیم که یکی از دو قول نظر معصوم علیه السلام و واقع است، لذا این مورد از مواردی است که فتوا داده شده بر اینکه نباید به علم تفصیلی متولد از علم اجمالی اعتنا کرد، بعد با یک ((بل)) میفرماید طبق یک استظهاری که از کلام شیخ طوسی میشود وضع از این هم وخیم تر میشود، این مقدار از عبارت را میخوانم سپس دو مثال برای مساله خواهیم زد و به سراغ عبارت ما بعد ((بل)) خواهیم رفت

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۹

^۱ (۲) لم نقف علی من حکم بذلك، نعم حکاه الشیخ فی العدة ۲: ۷۳۶، و المحقق فی المعارج: ۱۳۳، و تبعهما صاحبا المعالم و القوانين فی المعالم: ۱۷۹، و القوانين ۱: ۳۸۳، و قال المحقق النراقی: إنه الظاهر فی بادی النظر، انظر منهاج الأحكام: ۲۰۴.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

منها: ما حکم به بعض اُیما إذا اختلفت الامّة علی قولین و لم یکن مع أحدهما دلیل: من آنه یطرح القولان و یرجع إلی مقتضی الأصل؛ فإنّ إطلاقه یشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضی الأصل للحکم الواقعی المعلوم وجوده بین القولین^۲

گفتیم ۲ مثال عرض خواهیم کرد :

مثال اول : فرض کنید عده ای از امت قائل باشند به وجوب صلاه مع السوره و عده ای از امت قائل باشند به وجوب صلاه بدون سوره حال اگر اینجا اصل عملی جاری شود چون شک در اصل تکلیف است براءت جاری میشود و نتیجه اش این است که سوره واجب نیست و این نتیجه با یکی از دو قول موافق است لذا اشکالی پیش نمیآید ، حال به مثال بعدی توجه بفرمایید

مثال دوم: اگر بعض امت قائل شوند به وجوب صلاه جمعه در ظهر جمعه و عده ای از امت قائل شوند به وجوب صلاه ظهر در ظهر جمعه، حال اگر اینجا اصل عملی جاری کنیم، اصل براءت جاری میشود و نتیجه براءت با هر دو قول مخالف است ،اطلاق کلام این آقایان که گفته اند یطرح القولان و یرجع الی مقتضی الاصل شامل این مثال هم میشود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱؛ ص ۷۹

بل ظاهر کلام الشیخ رحمه الله^۳.....

شیخ انصاری این عبارت عده را در جلد ۲ ص ۱۸۳ میآورد و آن جا طور دیگری با این عبارت برخورد میکند به این علت که عبارت شیخ طوسی طوری نوشته شده است که میتواند ۲ احتمال یا بیشتر داشته باشد گرچه آن حملی که شیخ انصاری در جلد ۲ میفرماید اولی (بهتر) است ولی به هر صورت در جلد ۲ طور دیگری استظهار کرده است مرحوم شیخ طوسی بعد از این که این قول ((یطرح القولان.....)) را مطرح میکند میگوید این قول نادرست است چون ما میدانیم نظر معصوم یکی از این ۲ فتواست لذا نمیشود هر دو را طرح کرد و بعد میفرماید نظر ما تخییر است ، یعنی مثل اینکه این دو فتوا مانند ۲ روایت متعارض هستند که هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد ، حال سوال این است که این تخییری که شیخ طوسی میفرماید تخییر ظاهری است یا تخییر واقعی؟؟؟ شیخ انصاری در جلد ۱ تخییر را حمل بر واقعی کرده است گرچه در جلد ۲ میگوید باید بر ظاهری حمل شود ولی این اشکال بر نظر شیخ طوسی بنابر تخییر واقعی وارد میشود، مثال برای تخییر واقعی خصال کفار است یعنی فی الواقع شما میتوانید مثلاً با اطعام ۶۰ مسکین کنید یا ۶۰ روز روزه بگیرید و یا عتق رقبه کنید و برای هر کدام از اینها مصلحت

LC935] Commented: سوال این است که چرا اینجا تعبیر به امت فرمود؟؟ بنابر نظر شیخ انصاری ما اجماع را از عامه گرفته ایم ،ایشان در بحث اجماع میفرماید هم الاصل له و هو الاصل لهم چون به وسیله همین اجماع داستان سقیفه را درست کردند، عامه به خاطر روایت لا تجتمع امتی علی الخطا از اجماع تعبیر به اجماع امت میکنند، چون ما اجماع را از آنها گرفتیم در کتب فقهی و اصولی ما این تعبیر دیده میشود، البته عامه بعداً چون دیدند که در مسائل فقهی، امت نمیتوانند نظری داشته باشند لذا دایره اجماع را ضیق کردند و به اجماع اهل حل و عقد و اجماع فقها کفایت کردند

LC936] Commented: حتماً جلد ۲ ص ۱۸۳ راجعاً بفرمایید

LC937] Commented: اطلاق ما حکم به بعض

LC938] Commented: لام تقویت

^۱ (۲) لم نقف علی من حکم بذلك، نعم حکاه الشیخ فی العدة ۲: ۷۳۷، و المحقق فی المعارج: ۱۳۳، و تبعهما صاحبا المعالم و القوانين فی المعالم: ۱/۷۹ و القوانين: ۱/۳۱۳، و قال المحقق النراقی: إنه الظاهر فی بادئ النظر، انظر مناهج الأحکام: ۲۰۴.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

واقعیه وجود دارد و هر کدام را که اتیان کنید نسبت به کفارہ ای که ذمه شما به آن مشغول است بریء الذمه میشوید، در ما نحن فيه گفتیم که حکم دو فتوی مختلف است ولی موضوع یکی است و میدانیم که واقع یکی از این ۲ حکم است تعینا، اما بیان شیخ طوسی تخییرا بود و آن هم تخییر واقعی و حال آن که گفتیم یکی از دو فتوا معینا واقع است و دیگری واقع نیست و تخییر واقعی با تعیین واقعی ناسازگار است لذا اگر منظور شیخ طوسی از تخییر، تخییر واقعی باشد قول ایشان هم یکی از مواردی است که توهم خلاف ذلک متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۷۹

بل ظاهر کلام الشیخ رحمه الله القائل

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۸۰

بالتخییر! هو التخییر الواقعی المعلوم تفصیلا مخالفته لحکم الله الواقعی فی الواقعه.^۲

گفتیم تخییر ظاهری با تعیین واقعی سازگار است چون ۲ مرتبه هستند یکی دلیل اجتهادی است و دیگری دلیل ظاهری است و مخالفت این ها با هم اشکال ندارد منتهی سیدنا الاستاد دام ظلّه در درس میفرمودند اگر منظور شیخ طوسی تخییر ظاهری هم باشد اشکال وارد است، شما در مباحثه تامل کنید چرا سیدنا الاستاد چنین مطلبی را فرمودند؟؟

Commented [LC939]: این که چرا تعبیر به بل فرمود که برای ترقی است میتواند ۲ دلیل داشته باشد

۱- بل را به خاطر شخصیت شیخ طوسی آورده است که بفرماید حتی مثل شیخ طوسی هم با آن عظمت، قوی دارد که طبق آن نتیجه این است که میشود با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی مخالفت کرد
۲- به این دلیل که تخییر واقعی دلیل اجتهادی است که علم تفصیلی را کنار میزند ولی در قبلی اصل عملی، علم تفصیلی را کنار میزد به علاوه اینکه در قبلی اطلاق کلام بعض بود که شامل جایی میشد که باعث توهم خلاف ذلک میشد ولی اینجا ظاهر کلام شیخ باعث این مطلب شده است، درست است که اطلاق هم ظهور است ولی قوتش از بل ظاهر کمتر است به این دلیل که اطلاق مقدماتی دارد لذا ظهور اطلاقی گرفتن سخت تر است

Commented [LC940]: میفرماید ظاهر به این دلیل که گفتیم عبارت شیخ طوسی به گونه ای است که میتوان احتمال دیگری را نیز در آن مطرح کرد ولی عمده آقایان گفته اند منظور شیخ طوسی تخییر ظاهری است و تخییر ظاهری با تعیین واقعی سازگار است

Commented [LC941]: خبر برای ظاهر

^۱ (۱) العدة ۲: ۷۳۷.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

جلسه ۸۰

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء: الاستشارة عين الهداية و قد خاطر من استغنى برايه حضرت فرمودند در مسائل از اهل خبره کمک بخواهيد و اين عين هدايت است، آن هايي که مستبد الراي هستند به هلاکت ومخاطره ميافتند لذا چاره اي نيست جز اينکه در کارها از کسانی که تجربه دارند کمک بگيريم

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۰

و منها: حکم بعض^۱ بجواز ارتکاب کلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة^۲ أو تدريجا؛^۳

قبل از اينکه به مورد دوم برسيم بايد نسبت به مورد اول مطالبی عرض کنيم، ديديد در فرع اول مرحوم شيخ از اطلاق قائلين استفاده نمود اگر رک سيد يزدي ص ۱۶۶ ايشان مينويسد قد يقال ان القائل لعله لا يستدل بالرجوع الى الاصل المخالف للقولين معلوم نيست اين قائل آن موردی که شما روی آن دست گذاشتيد را هم قبول داشته باشد وليس اطلاق كلامه ناظرا الى هذه الجهة خب برای اينکه بفهميم آيا اين مورد هم مد نظر قائلين بوده يا نه نياز به فحص است و به هر صورت در مقابل قول شيخ اين بيان سيد يزدي محل دقت است مطلب بعد اينکه شيخ فرمود بل ظاهر كلام الشيخ القائل برای وجه استظهار رک سيد يزدي ص ۱۶۶ اوثق ص ۱۷۲

و منها: حکم بعض^۴ بجواز ارتکاب کلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة^۵ أو تدريجا؛^۶

فرع دوم:

مرحوم شيخ ميفرمايد که دوباره از جاهایی که به ذهن ميرسد که در بعضی از فتاوی اين مطلب آمده که با علم تفصيلی متولد ميشود مخالفت کرد و حرمت مخالفت و وجوب اتباع ندارد آن جایی است که بعضی از فقها فتوا داده اند به جواز ارتکاب کلا المشتبهين فرض بفرماييد شبهه محصوره ای است که دو طرف دارد و اين فقها قائل شده اند به جواز ارتکاب کلا المشتبهين در شبهه محصوره و فرقی نميکند که اين ارتکاب دفعی باشد يا تدريجی، شيخ انصاری ميفرمايد اين حکم گاهی ميانجامد به اين که علم تفصيلی پيدا کنيم به حرمت و نجاست ولی با اين حال اين فقها گفته اند ميشود با اين علم تفصيلی مخالفت کرد، خب در اين فرع اول خود حکم بايد توضيح داده

^۱ (۲) هو العلامة المجلسي في أربعينه (الصفحة ۵/۸۲)، على ما في القوانين ۲: ۳۷، و سيجي، في مبحث الاشتغال (۲: ۲۲۵) نسبة ذلك إلى صاحب المدارك، انظر المدارك ۱: ۱۰۸.

^۲ انصاری، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ايران، چاپ: ۹.

^۳ (۲) هو العلامة المجلسي في أربعينه (الصفحة ۵/۸۲)، على ما في القوانين ۲: ۳۷، و سيجي، في مبحث الاشتغال (۲: ۲۲۵) نسبة ذلك إلى صاحب المدارك، انظر المدارك ۱: ۱۰۸.

^۴ انصاری، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ايران، چاپ: ۹.

شود : حکم این بود که بعضی قائل شده بودند به جواز ارتکاب دو طرف شبهه محصوره دفعهً او تدریجاً سوال اول این است که دفعهً چه صورتی دارد؟؟ بعضی از آقایان محشین که کم هم نیستند ((به عنوان نمونه غوامض ص ۴۴۳ و تشریح المقاصد ذهنی تهرانی ص ۲۵۴)) دفعهً را اینگونه شرح کرده اند : بان یخلطهما و یشرّب دفعهً یعنی بردارد مثلاً دو لیوانی که میداند یکی از آن ها خمر است را با هم مخلوط کند و بنوشد ((سیدنا الاستاد دام ظلّه در درس میفرمودند عده ای دفعهً را طور دیگری شرح داده اند و گفته اند دفعهً یعنی مثلاً به دو لیوان نی بزند و از هر دو در یک زمان بنوشد)) خود این بعضی از محشین مثل صاحب غوامض وقتی مثال دفعهً را آن طور که عرض کردیم بیان میکنند ((که سید استاد میفرمودند مرحوم مامقانی هم همین نظر را دارند که دفعهً یعنی مثلاً دو لیوان را با هم مخلوط کند و سر بکشد اما بنده به این مطلب در کلمات مرحوم مامقانی برخورددم)) مینویسد این صورتی که عرض شد اصلاً قائلی ندارد چون اگر خمر با چیز دیگری مخلوط شود علم تفصیلی به شرب خمر پدید میاید و علم اجمالی در کار نیست و هیچ کس در امامیه قائل به جواز شرب خمر نیست بعد میفرماید وعلیه فقول المصنف رحمه الله دفعهً او تدریجاً لیس بصحیح یعنی حالا که چنین فرضی قائل ندارد پس مرحوم شیخ نادرست فرموده است اما به سراغ مرحوم همدانی میرویم تا ببینیم یک فقیه طراز اول چگونه این عبارت را شرح داده است، ایشان در ص ۷۰ میفرماید:

حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه) ؛ ص ۷۰

أقول: ارتکاب کلا طرفی الشبهه دفعهً، اما بفعل واحد، كما إذا جمعهما فی لقمهً واحدهً، أو جعلهما ثمناً فی بیع واحد، فهو علی هذا التقدير بنفسه مخالفه للعلم التفصیلی، أو بفعلین فی زمان واحد، كما إذا شرب أحد الإناءین، و أراق الآخر فی المسجد مثلاً، فإنه یعلم إجمالاً بأن أحد الفعلین محرّم علیه، فلو سجد فی ذلک المكان یتولّد من علمه الإجمالی علم تفصیلی ببطلان صلاته، إمّا لنجاسةً مسجده أو بدنه، و القائل بجواز ارتکابهما دفعهً بحسب الظاهر لا یقول إلّا فی الفرض الآخر، و اما الأوّل فمما لا یظنّ بأحد الالتزام به لکونه بدیهی الفساد، و الله العالم.^۱

تدریجاً به چه معناست؟ بسیاری از محشین فرموده اند تدریجاً یعنی بان یشرّب احدهما اولاً و الآخر ثانياً حال سراغ عبارت میرویم : شیخ انصاری میفرماید فآته یک چنین ارتکابی قد یودی الی العلم التفصیلی بالحرمة او النجاسة گاهی منجر میشود به این که علم تفصیلی به حرمت یا نجاست پیدا شود ،حال سوال این است که این حرمت که در عبارت شیخ آمده است حرمت تکلیفی است کما اینکه ظاهر از کلمه حرمت هم همین است و یا اعم از تکلیفی و وضعی است ((چون فقها عادت دارند فضلاً برسد به اصولیون که گاهی وقتی میخواهند بگویند این

Commented [LC942]: میفرماید اگر دو طرف شبهه را بخواهد دفعهً انجام دهد دو صورت دارد صورت اول این است که با یک فعل مرتکب دو طرف شبهه شود مثل جایی که مثلاً دو طرف شبهه را در یک لقمه جمع کند و بخورد یا اینکه مثلاً دو ثمن که میداند یکی از آن ها از راه باطل به دست آمده را جمع کند و ثمن برای یک بیع قرار دهد بعد میفرماید اگر این منظور شیخ از دفعهً باشد بنفسه مخالفت با علم تفصیلی است و علم اجمالی در کار نیست

Commented [LC943]: مثل همان مثالی که صاحب غوامض زد ولی صاحب غوامض مثال به شرب زد ولی ایشان مثال به اکل میزنند که فرقی نمیکند

Commented [LC944]: صورت دوم آن جایی است که ارتکاب کلا المشتبهین با دو فعل باشد در یک زمان واحد مثلاً یکی از دو لیوان که میداند یکی از آن ها خمر است را بنوشد و دیگری را در مسجد بریزد خب تا اینجا میداند که یکی از فعلین را که انجام داده است حرام است و علم تفصیلی پدید نیامده ،حال اگر سجد کند در مکانی که لیوان را در مسجد بر روی آن ریخته است از علم اجمالی اش یک علم تفصیلی پدید میاید به بطلان صلاتش چون اگر آن لیوانی که در مسجد ریخته است خمر باشد بر محلی سجد کرده است که ظاهر نیست لذا نمازش باطل است و اگر آن لیوانی که نوشیده خمر باشد صلاتش باطل است چون با لب یا حیانا لباس نجس نماز خوانده است و ما این صورت دومی که مرحوم همدانی آورد را مثال برای دفعهً میدانیم نه آن صورتی که مثل صاحب غوامض آوردند

^۱ همدانی، رضا بن محمد هادی، حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۱ ق.

بیع باطل است مینویسند این بیع حرام است و حرام را به عنوان محمول قرار میدهند؟؟؟ الان فقط سوال را مطرح کردیم و اینکه چرا نسبت به عبارت شیخ این شبهه پدید میآید که باید حرمت را اعم بگیریم را هم عرض خواهیم کرد، مثالی که شیخ در کتاب میآورد این است که یک شخصی اشتری بالمشتبهین بالمیته جاریه آقای مشتری میآید کنیزی را به عنوان مبیع از بایع میخرد و در مقابل این کنیز، مشتبهین بالمیته را ثمن قرار میدهد یعنی ۲ ثمن وجود دارد که میداند یکی از آن دو میته است ولی نمیداند کدام یک و میته از نظر بسیاری از فقها مالیت ندارد و چیزی که مالیت ندارد اگر ثمن قرار گیرد باعث بطلان بیع میشود، بعد شیخ انصاری مینویسد اگر چنین فرضی وجود داشته باشد فانا نعلم تفصیلا بطلان البیع فی تمام الجاریه اولاً تعبیر به نعلم و ثانیاً تعبیر به تفصیلا و ثالثاً تعبیر به بطلان و رابعاً تعبیر به تمام الجاریه میکند، همه این ها حساس و محل دقت است، اولاً میفرماید علم تفصیلی حاصل میشود، وقتی شیخ دارد موارد استثنا شده از قاعده کلی که در و بالجمله... ص ۷۹ آمد را میفرماید ظاهر بدوی عبارت این است که این (نعم تفصیلا) همان علم تفصیلی متولد از علم اجمالی است، بعد هم تعبیر به بطلان میکند دیدید که قبلاً فرمود قد یودی الی العلم التفصیلی بالحرمة او النجاسة خب بطلان نه از مصادیق حرمت است و نه از مصادیق نجاست لذا برای این که فانا نعلم تفصیلا... را مثال برای فرع دوم بدانیم باید بگوییم منظور از حرمت در عبارت شیخ اعم از حرمت تکلیفی و وضعی است تا شامل بطلان هم بشود ((و فرض هم باید این باشد که نعلم تفصیلا را علم تفصیلی متولد از علم اجمالی بدانیم))، بعد هم مینویسد فی تمام الجاریه به این دلیل که بعض ثمن میته بوده است و میته هم مالیت ندارد و سبب بطلان بیع میشود، بعد ادامه میدهد و میفرماید فنعلم تفصیلا بحرمة وطئها وقتی بیع باطل شد وطی جاریه حرمت تکلیفی دارد چون باید تمام جاریه مملوکه باشد تا بتوان جاریه را وطی کرد، حال سوال این است که آیا نعلم تفصیلا اول ((فانا نعلم تفصیلا بطلان البیع فی تمام الجاریه)) مثال مد نظر شیخ برای فرع دوم از مستثنیات است یا نعلم تفصیلا دوم ((فنعلم تفصیلا بحرمة وطئها)) مثال برای فرع دوم است و یا اینکه هر دوی اینها مثال هستند؟؟ عده ای از آقایان فرموده اند که هر دوی اینها مثال برای فرع دوم هستند پس نعلم تفصیلا اول هم مثال برای فرع دوم است لذا باید حرمت را در عبارت شیخ اعم از تکلیفی بگیریم تا شامل بطلان نیز شود ((رک غوامض ص ۴۴۴ و تمهید ص ۲۲۹)) اما عده دیگری از جمله سرور فاضل و عزیزم جناب آقای آراین دام ظلّه ((از شاگردان حضرت استاد عابدی دام ظلّه)) و همچنین از محشین مرحوم آقای بامیانی این نظر را دارند که فقط نعلم تفصیلا دوم مثال برای فرع دوم است ((بامیانی ص ۱۲۱)) و اگر اینگونه باشد دیگر نیاز نیست حرمت را اعم از تکلیفی بگیریم چون در مثال دوم تعبیر به حرمت وطی شده بود و نه بطلان، حال کدام یک از این دو قول صحیح است؟؟ یکی از استدلالات آقایانی که میگویند فقط نعلم تفصیلا دوم مثال برای فرع دوم است کلمه قد در قد یودی است میگویند اگر بگوییم هر دوی نعلم تفصیلا ها مثال برای فرع دوم هستند قد را چه کنیم؟؟ ولی اگر دومی را مثال برای فرع دوم بگیریم قد به معنای تقلیل درست میشود به این صورت که نعلم تفصیلا اول مثال برای قد لا یودی میشود ((به این صورت که فرمود قد یودی الی العلم التفصیلی بالحرمة او النجاسة بعد نوشت فانا نعلم تفصیلا بطلان البیع فی تمام الجاریه که بطلان غیر از حرمت و نجاست است پس این مثال برای جایی است که لا یودی الی العلم التفصیلی بالحرمة او النجاسة))، اما آن هایی که هر دوی نعلم تفصیلا ها را مثال برای فرع دوم میدانند قد تقلیلیه را چگونه میخواهند توجیه کنند

؟؟ یعنی اگر جواز ارتکاب کلا المشتبهین گاهی موجب علم تفصیلی به حرمت و نجاست میشود آن جایی که ارتکاب کلا المشتبهین باعث این مطلب نمیشود کجاست؟؟ مشکل آن جایی بیشتر میشود که میبینیم عده ای مثل سید یزدی به نعلم تفصیلا اول اشکالاتی کرده اند ایشان در ۱ ص ۱۶۷ میفرماید: منظور شیخ از این که نوشت فانا نعلم تفصیلا چیست؟؟ ان اراد بطلان بیع بعض الجاریه اگر منظور شیخ بطلان بیع بعض الجاریه است کما یدل علیه تعلیله که این احتمال را از تعلیل میشود فهمید چون شیخ در تعلیل نوشت لکن بعض ثمنها میته چون بعض ثمنش میته است پس بطلان بعض ثمن میشود، اگر یادتان باشد در فقه ۳ ملاحظه فرمودید که اگر چند مورد با هم دیگر مبیع و ثمن قرار گیرند و بعضی از ثمن ها دچار اشکال باشد بیع فقط به اندازه آن ثمن باطل، باطل میشود نه اینکه کل بیع باطل شود لذا سید یزدی میفرماید اگر منظور شیخ بطلان بعض جاریه است فیکون البیع بالنسبه الی هذا البعض باطلا لکن اگر اینگونه باشد مشککش این است که فهذا عین العلم الاجمالی این که علم تفصیلی نشد بلکه علم اجمالی شد یعنی یک بیعی انجام شده و یک جاریه ای خریده شده و بعض ثمن مشکل دار بوده حالا نمیدانیم بطلان بیع که نسبت به بعض است نسبت به کدام بعض است چون نمیدانیم کدام بعض از بیع با ثمن میته بوده است پس اگر منظور شیخ بطلان بیع بعض جاریه باشد چگونه شیخ نوشته است نعلم تفصیلا حال آن که اینجا علم تفصیلی ای به وجود نیامد ((البته بنده عرض میکنم که این احتمال نمیتواند مد نظر شیخ باشد چون خود ایشان نوشت فی تمام الجاریه)) بعد سید یزدی مینویسد و إن اراد بطلان أصل البیع حتی بالنسبة إلی ما یقابل بعض الثمن المملوک فهو فی محلّ المنع چون از جهت فقهی ناروا است بلکه از نظر فقهی فقط بعض بیع باطل میشود ، غایه الأمر التبعض کما فی نظائره من المعامله علی ما یملک و ما لا یملک فی صفة واحدة و أما العلم التفصیلی بحرمة الوطاء فعله کذلک میگوید اما مثال دوم یعنی نعلم تفصیلا دوم مثال خوبی برای فرع دوم است به این دلیل که اگر گفتیم بیع بعض جاریه باطل است و لو ندانیم کدام بعض، علم تفصیلی ((که این علم تفصیلی متولد از علم اجمالی است)) پیدا میکنیم که وطی جاریه حرام است چون تمام جاریه باید مملوک باشد تا بتوان او را وطی کرد . محشی دیگری که به نعلم تفصیلا اول اشکال کرده مرحوم همدانی ص ۷۰ است که ذیل عبارت شیخ که نوشت کما لو اشتری مینویسد (همدانی) اقول هذا فیما اذا تعدد البیع بیع باید متعدد باشد و الا اگر بیع واحد باشد بنفسه مخالفه تفصیلیه است بعد میگوید اللهم الا ان يقال که آن عبارت را شما ملاحظه کنید از کسانی که مشابه این اشکال مرحوم همدانی را به نعلم تفصیلا اول کرده اند صاحب تمهید ص ۲۳۰ سید یوسف مدنی در درر الفوائد ص ۱۵۱ هستند، نکته مهم که باید به آن دقت شود این است که آیا همین که آقایانی مثل سید یزدی و مرحوم همدانی به نعلم تفصیلا اول اشکال کرده اند نشان از این نیست که این ها عبارت را اینگونه فهم کرده اند که شیخ نعلم تفصیلا اول را هم مثال برای فرع دوم آورده است؟؟ بنده قائلم که در تفکر شیخ هر دوی نعلم تفصیلا ها مثال بوده و شاهدش هم این است که نوشت انا نعلم تفصیلا لذا میگوییم باید حرمت را در عبارت شیخ اعم از تکلیفی و وضعی گرفت بله میگوییم در نظر شیخ هر دوی اینها مثال بوده ولی بر مثال اول خدشه میکنیم با همان بیاناتی که از سید یزدی و مرحوم همدانی تقدیم محضر شد

فقط یک سوالی ماند که باید پاسخ دهیم و آن اینکه گفتیم یکی از شواهد برای قول آقایانی که فقط نعلم تفصیلاً دوم را مثال برای فرع دوم میدانستند کلمه قد در قد یودی بود، خب اگر ما هر دوی اینها را مثال بدانیم قد در قد یودی را چگونه حل میکنیم؟؟ جواب آن است که قد یودی مربوط به این است که شیخ نوشت حکم بعض بجواز ارتکاب کلا المشتبهین فی الشبهه المحصوره دفعه او تدریجاً ولی قرار نیست در تمام موارد این ارتکاب دفعی یا تدریجی علم تفصیلی متولد از علم اجمالی پدید آید، این قد یودی ناظر به این است که حکم بعض جواز ارتکاب کلا المشتبهین را همیشه دارد ولی اینگونه نیست که این ارتکاب دائماً منجر به علم تفصیلی متولد از علم اجمالی بشود

سیدنا الاستاد در درس میفرمودند قاعده این که ما بگوییم با علم تفصیلی مخالفت شده یا با علم اجمالی مخالفت شده حین العمل و اثناء العمل است یعنی اگر مکلف در حین عمل به خودش بگوید این کاری که من الان دارم انجام میدهم مورد نهی مولا است این میشود مخالفت با علم تفصیلی ولی اگر حین العمل نباشد و بعد العمل باشد اینجا مخالفت با علم تفصیلی نیست، برای این که بیان سیدنا الاستاد را تطبیق کنم عرض میکنم در فرع اول گفتیم قوی وجود دارد که میگوید باید هر دو قول طرح شود و به مقتضای اصل رجوع شود و چون کلام قائل اطلاق دارد شامل رجوع به اصل عملی مخالف با هر دو فتوا هم میشود، حال اگر مکلف حین این که به مقتضای اصل عملی مخالف دو فتوا عمل میکند میداند نهی مولى به این کارش خورده است مخالفت با علم تفصیلی کرده است ولی اگر مثل جایی که تدریجی است حین العمل نبود دیگر مخالفت با علم تفصیلی نیست، مثال برای تدریجی این است که اگر انائین را در نظر بگیریم مثلاً اگر مکلف یکی از ظرف ها را اولاً بنوشد در حین نوشیدن ظرف اول به ذهنش هم خطور نمیکند که نهی مولا به این عملش خورده باشد چون شاید خمر در ظرف دیگر باشد بله بعد از اینکه لیوان دوم را هم شرب میکند بعد از عمل میگوید حال که هر دو لیوان را خوردم مخالفت با علم اجمالی کردم، همانطور که در مثال اخیر دیدید در این مثال علم تفصیلی تولید نشد لذا شیخ انصاری نوشت قد لا یودی و در ما نحن فیه هم مکلف هنگام وطی جاریه میداند این عمل مورد نهی مولا است لذا عملش مخالفت با علم تفصیلی است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۰

و منها: حکم بعض بجواز ارتکاب کلا المشتبهین فی الشبهه المحصوره دفعه او تدریجاً؛ فإنه قد یودی
إلى العلم التفصیلی بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جاریه؛ فإننا نعلم تفصیلاً بطلان

Commented [LC945]: چون اینگونه نیست که تمام ارتکاب های دو شبهه به صورت دفعی یا تدریجی منجر به علم تفصیلی متولد از علم اجمالی شود

^۱ (۲) هو العلامة المجلسي في أربعين (الصفحة ۵۸۲)، على ما في القوانين ۲: ۳۷، و سيجي، في مبحث الشك (۲: ۲۲۵) نسبة ذلك إلى صاحب المدارك، انظر المدارك ۱: ۱۰۸.

Commented [LC946]: شاید کسی بگوید این مثال ها مد نظر قائل نبوده است اما شیخ میفرماید کلام قائل اطلاق دارد و شامل این مثال ها هم میشود

البيع في تمام الجارية؛ لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلا بحرمة وطئها، مع أن القائل يجوز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة.^١

لذا این فرع هم از مواردی شد که فتوا بر عدم اتباع از علم تفصیلی متولد از علم اجمالی در آن داده شده بود حال آدرس های دیگری برای این مطلب عرض میکنم و شما پیگیری بفرمایید: ایضاح الفرائد ص ۸۴ اوثق ص ۱۷۵ عبارت مع عدم المعروفیه را مباحثه کنید، وسیبه الوسائل فی شرح الرسائل ص ۴۰ دو خط مانده به آخر صفحه، تسدید الاصول ۹۳، درر آخوند ص ۵۴ مرحوم آخوند بعد از این که این فرع را بیان میکند مینویسد فلا وجه فی عدّه من تلك الموارد ایضا ببینید چرا اینطور فرموده، بحر ص ۲۰۵ خودم: به نظر منظور شیخ از عبارت نعلم تفصيلا بطلان البيع فی تمام الجارية اینه که میخواد بگه وقتی بعض ثمن میتة است پس بعض بیع صحیح واقع شده پس تفصیلا میدونیم که کل بیع صحیحا واقع نشده و وقتی تمام بیع صحیحا واقع نشده پس کل جاریه منتقل نشده پس وطیش حرومه لذا به نظر من نعلم تفصیلا اول علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نیست و مجموع دو تا نعلم تفصیلا ها مثال برای فرع دوم هستند البته بعدا سید یزدی میفرماید که اگه منظور شیخ این باشه که در هر علم اجمالی یه علم تفصیلی هست خب ما هم میگیریم این که شیخ چی گفته شیء و این که حرفش اشکال داره شیء آخر

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۰

و منها: حکم بعض أبصحة إتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر.....

فرع سوم:

فرع سوم در مورد این است که بعض آقایان ((مدارک ص ۲۷۰ دو خط آخر)) فتوا داده اند به صحه اتمام یکی از دو واجد منی به دیگری در ثوب مشترک مثلا ماموم با امام ثوب مشترک دارند بعد این ثوب مشترک متنجس به منی است لذا علم اجمالی پیدا میشود که یا ماموم و یا امام جنب هستند حال در این فرض برخی از آقایان فرمودند اقتداء ماموم به امام صحیح است در حالی که علم تفصیلی از این علم اجمالی پدید میاید که نماز ماموم باطل است چون یا خودش جنب است و یا امام، ولی با این حال عده ای گفته اند نماز ماموم صحیح است، نتیجه این میشود که طبق این فتوا علم تفصیلی متولد از علم اجمالی حرمت مخالفت و وجوب اتباع ندارد، برای این مساله قاعدتا یک جواب همان دومبنایی است که راجع به اقتدا عرض کردیم یعنی اگر مبنا این باشد که علم

^١ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^٢ (۳) و هو العلامة في التذكرة: ۲۲۴، و نهاية الأحكام: ۱۰۱، و التحرير: ۱.

^٣ ۱۲، و السيد العاملي في المدارك: ۲۷۰.

^٤ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

ماموم به محدثیت امام در صحت صلاه مدخلیت ندارد فتوای این دسته از فقها توجیه میشود ، حال باید برسیم و ببینیم شیخ چه جواب هایی میدهد
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۰

و منها: حکم بعض^۱ بصحة ائتمام أحد واجدى المني فى الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.^۲

Commented [LC947]: متعلق به ائتمام

رک تنقیح ص ۸۹ و سید یزدی ص ۱۶۷ ببینید به این مثال چه اشکالی دارد و تمهید ص ۲۳۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۰

و منها: حکم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان^۳.....

فرع چهارم:

فرض این است که یک عینی در خارج وجود دارد که هم زید ادعا میکند مالک آن است و هم عمرو با فرض اینکه هیچ کدام بینه ای بر مالکیت ندارند و یا اینکه هر دو بینه دارند و هر کدام ادعایشان این است که به تنهایی مالک هستند و نه به نحو شراکت، برخی در این مساله فتوا داده اند که حاکم باید عین را تنصیف کند ، حال اگر این ۲ نفر مال را مبيع قرار دهند و به خالد بفروشند ، برای خالد علم تفصیلی متولد از علم اجمالی پدید میاید که این شراء صحیح نیست چون علم اجمالی داشت که یا زید مالک است و یا عمرو و لا بيع الا فى ملك در هر صورت یکی از زید یا عمرو در حالی که مالک نبوده مال را به او فروخته است اما برخی از آقایان فتوا داده اند که این شراء صحیح است در حالی که این فتوا منجر به مخالفت با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی میشود
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۰

^۱ (۳) و هو العلامة في التذكرة : ۲۲۴ ، و نهاية الإحكام : ۱۰۱ ، و التحرير :

۱۲ ، و السيد العملي في المدارك : ۲۷۰ .

^۲ انصاری ، مرتضی بن محمد امین ، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ، ۴ جلد ، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران ، چاپ : ۹ .

^۳ انصاری ، مرتضی بن محمد امین ، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ، ۴ جلد ، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران ، چاپ : ۹ .

و منها: حکم الحاکم بتنصیف العین التي تداعاها رجلان، بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الآخر؛ فإنّ لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من کلّ منهما، مع أنّه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال إليه من مالکة الواقعی.^۱

Commented [LC948]: حکم حاکم

Commented [LC949]: ثالث

Commented [LC950]: چون میدانست یکی از این ۲ مالک نیستند

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

جلسه ۸۱

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء: كيف يكون حال من يفنى ببقائه و يسقم بصحته و يوتى من مأمنه حضرت فرمودند فريب دنيا با اين همه زينت ها را نخوريد، فكر اين را بكنيد كه داريد در كمال ناپايداري به سر ميبريد، خيلي زيبا فرموده، بآه هم ميتواند بآه الصاق باشد و هم ميتواند بآه سببيت باشد و اگر الصاق باشد ابلاغ است و اصل هم الصاق است و سببيت دليل ميخواهد، اصل معنایی كه اهل بصره تلقی به قبول كردند و سببويه هم در الكتاب دارد الصاق است، ميفرمايد چگونه است حال كسي كه فنائش ملصق به بقائش است يعني در همين حين كه هستيد نيسديد آن وقت به دنبال ماشين و خانه آن چناني هستيد؟؟!! در حالي كه هستي نيسي يعني اينقدر ناپايدار هستي بعد ميفرمايد يسقم بصحته نميپيني به يك آن زيرو رو ميشوي حالا سالمی ولی يك آن ديگر مريض ميشوي و صحت ملصق به مرض است و يوتى من مأمنه بعد با اين ناپايداري در اينجا دنبال جاياهي براي خودت هستي؟؟!!

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۱

و منها: حكمهم فيما لو كان لأحد درهم و لآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي^۱.....

قبل از اينكه به فرع پنجم برسيم در مورد فرع سوم رك به فوائد ناييني ص ۸۱ و ۸۲ و سيد يزدي ص ۱۶۷، ديروز عرض كرديم يك جواب براي فرع سوم همان مباني در اقتداء است كه در مقدمات عرض كرديم، يعني اينكه بگوئيم كسي كه قائل به صحت اتمام شده مبنایش اين است كه علم ماموم در صحت صلاه جماعت دخلي ندارد، ولی سوال اين است كه اگر كسي كه مبنایش اين است كه علم ماموم در صحت نماز دخالت دارد اين فتوا را داده باشد ميشود براي اين هم جوابي داد؟؟؟ روی اين تامل كنيد تا به جواب هايي كه شيخ انصاري ميدهد برسيم

برای فرع دوم رك حاشيه رحمت الله ص ۱۷

برای فرع چهارم رك فوائد الاصول ص ۸۵ و فرائد الاصول ص ۴۹ كه شيخ دوباره اين مطلب را تكرر ميكند، اما دو حاشيه را نسبت به فرع چهارم ميخوانم چون مطالب مهمي دارند، مرحوم آخوند بر اساس ديد فقهی كه داشته اند در ذيل عبارت مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال فرموده اند:

درر الفوائد في الحاشية على الفرائد؛ الحاشية الجديدة؛ ص ۵۵

ليست الملكية الواقعية إلا اعتبار اختصاص خاص من الشارع

^۱ (۱) في (ظ) (ل) و (م) بدل «فيما»؛ «بأنه».

^۲ (۲) في (ظ) و (م)؛ «لتأخر».

^۳ انصاري، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ايران، چاپ: ۹۰.

میفرماید این که شیخ فرمودو يعلم تفصیلا..... اشتباه است به این دلیل که لیست المملکة الواقعية إلا اعتبار اختصاص خاص من الشارع یعنی چون ملکیت واقعی چیزی جز اعتبار از جانب شارع نیست و اگر فرض کردیم فقیهی فتوا داد به اینکه حاکم باید تنصیف عین کند چون این فتوا بر اساس روایت داده شده لذا فقیه حکم شارع را بیان میکند پس چون شارع این ملکیت را اعتبار کرده ملکیت واقعی مترتب میشود لذا نمیتوان در فرع چهارم گفت که ثالث(خالد) علم تفصیلی دارد که تمام مال از مالک واقعی به او منتقل نشده است حاشیه دومی که در مورد فرع چهارم میخوانم حاشیه سید یزدی است ایشان در ص ۱۶۸ میفرماید :

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۶۸

كان الأولى التمثيل بحكم الحاكم بالتنصيف فإنه حكم بخلاف الواقع قطعاً بعد فرض العلم بعدم الشركة..... و أما ما ذكره المصنف في توجيه المثال من أن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصیلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالکة فمستطور فيه، لأنه لا يعلم سوى عدم انتقال أحد النصفين و هو العلم الإجمالي فأين العلم التفصيلي، و إن أراد من العلم التفصيلي العلم بعدم انتقال جميع المال من حيث المجموع إليه فهو كذلك إلا أن مثل هذا العلم موجود في جميع موارد العلم الإجمالي، ففي مثال الإناءين المشتبهين يعلم تفصیلاً أن مجموع الإناءين ليس بطاهر، و ليس المراد من العلم التفصيلي ذلك قطعاً.

و منها: حکمهم فيما لو كان لأحد درهم و لآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي.....

فرع پنجم:

فضای این فرع بی شباهت به فروع قبلی نیست، این فرع را شیخ در فرائد ص ۳۱ هم دارد و این فرع روایت هم دارد و شیخ در جلد ۴ روایت سکونی را نقل میکند و مطالب قیمی را میفرماید، فرع پنجم این است که فرض بفرمایید زید نزد ودعی ۲ درهم و عمرو نزد ودعی ۱ درهم به امانت گذاشته باشند و ودعی بدون اینکه افراط و تفریط کند((چون اگر افراط و تفریط کند ضامن است)) یک درهم در دستش تلف میشود در اینجا عده ای از اقبایان فتوا داده اند در این صورت باید ودعی از دو درهمی که در دست دارد یک درهم را به زید بدهد چون زید صاحب دو درهم بود و یک درهم دیگر را نصف کند و نصفش را به زید بدهد و نصف دیگر را به عمرو بدهد، بعد شیخ مینویسد فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفه تفصیلیه میفرماید این نحوه فتوایی که عده ای داده اند که

Commented [LC951]: میفرماید بهتر بود شیخ انصاری مثال برای فرع چهارم را میبرد روی حکم حاکم، خب دیدید شیخ هم که همین کار را کرد و نوشت منها حکم الحاكم بتنصيف العين پس این عبارت سید چه معنایی دارد؟؟ جواب آن است که سید یزدی میخواهد بگوید که اصلاً شما مثال برای علم تفصیلی متولد از علم اجمالی را همین حکم حاکم قرار دهید یعنی بگویید حاکمی که میاید حکم به تنصیف عین میکند علم تفصیلی حاصل از علم اجمالی دارد که حکمش غلط است چون میداند این دو که با هم شریک نیستند تا مال بینشان تقسیم شود بلکه هر کدام ادعای مالکیت به تنهایی دارند، و خود این حکم حاکم اعتنا نکردن به علم تفصیلی است، اما شیخ مثال را برد روی شخص ثالث و گفت اگر شخص ثالثی بیاید این دو نصف را بخرد برایش علم تفصیلی متولد از علم اجمالی پدید میاید ولی سید یزدی میگوید بهتر این بود که شیخ مثال را روی خود حکم حاکم میبرد

Commented [LC952]: میفرماید اما آن چه که شیخ مثال قرار داد برای فرع چهارم محل اشکال است چون ثالث وقتی شراء میکند حد علمش فقط این است که یک نصف را مالک نیست چون یکی از دو نفر مالک اصلی بوده اند و هر کدام که مالک اصلی باشند فقط نصف مال به ثالث منتقل شده است لذا ثالث فقط میداند که مالک یک نصف نیست، و این عین علم اجمالی است و علم تفصیلی نیست، یعنی علم اجمالی دارد نصف چیزی که خریده برای او نیست و وقتی به او میگوید کدام نصف میگوید نمیدانم فاین العلم التفصيلي

Commented [LC953]: بعد میفرماید اگر منظور شیخ از يعلم تفصیلاً که در عبارت نوشت این است که ثالث تفصیلاً میداند که مجموع مال را مالک نشده است مطلب صحیحی است وثالث این علم را دارد اما چنین علم تفصیلی در تمام موارد علم اجمالی وجود دارد و چنین علم تفصیلی ای محل بحث نیست بلکه محل بحث همان چیزی است که ما از سیدنا الاستاد نقل کردیم که منظور علم تفصیلی ای است که جین العمل بداند نهی مولا به این عمل تعلق گرفته است که دیدم همین بیان را صاحب غوامض ص ۴۴ هم دارد، لذا سید یزدی میفرماید شیخ در مورد علم تفصیلی که محل بحث است دچار اشتباه شده است

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ (۱) في (ظ) (ل) و (م) بدل «فيما»: «بأنه».

^۳ (۲) في (ظ) و (م): «للتأخر».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

ودعی یک ونیم درهم به صاحب دو درهم بدهد و نیم درهم به صاحب یک درهم بدهد با این که میداند یک درهمی که تلف شده یا واقعا درهم زید بوده است و یا واقعا درهم عمرو بوده است گاهی منجر به مخالفت با علم تفصیلی میشود مثل جایی که مثلا خالد بیايد درهم مشترک ((یک درهمی که بین زید و عمرو تقسیم شد)) را از اینها بخرد در اینجا آقای خالد علم تفصیلی دارد که یک درهمی که خریده از مالک واقعی خریده است چون یا نصفی که از زید خریده برای زید نبوده در صورتی که درهم تلف شده در واقع برای زید بوده باشد و یا نصف درهمی که از عمرو خریده برای عمرو نبوده در صورتی که درهم تلف شده در واقع برای عمرو بوده باشد، ولی با این حال که در این صورت مخالفت با علم تفصیلی پیش میآید برخی فتوا داده اند که اخذ کردن خالد درهم را از زید و عمرو دچار اشکال نیست و این یعنی میتوان با علم تفصیلی مخالفت کرد

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۱

و منها: حکمهم فیما لو کان لأحد درهم و لآخر درهمان، فتلف أحد الدرهم من عند الودعی: أن صاحب الاثنين واحدا و نصفاً و للآخر نصفاً فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه.^۵

نکات:

آخوند در درر ص ۵۵ میفرماید :

درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد؛ الحاشیة الجديدة؛ ص ۵۵

هو المشهور بین الأصحاب، و به رواية ضعيفة منجبرة بذلك، و ان كان الذي يشهد له القواعد، القول بالقرعة حيث ان التالف لا یحتمل كونه لهما، بل من أحدهما خاصة لعدم الإشاعة هاهنا فكيف یقسم الدرهم

Commented [LC954]: حکم بعض فقها

Commented [LC955]: بدون هیچ افراط یا تفریطی

Commented [LC956]: مفعول است برای حکم و در پاورقی آمده که در بعضی نسخ بان میباشند که به این دلیل است که حکم در لغت با باء متعدی میشود که شیخ در ص ۸۲ حکم را با باء میآورد

Commented [LC957]: مثل همان قد یودی ص ۸۰ است

Commented [LC958]: چنین حکمی

Commented [LC959]: مثلاً شراء کند

Commented [LC960]: در هم مشترک

Commented [LC961]: میفرماید این حکم که در هم باقی مانده باید تنصیف شود مشهور بین اصحاب است و یک روایت ضعیف هم دارد که همانی است که شیخ در ۴ ص ۳۱ نقل میکند که روایت سکونی است و آخوند این روایت را ضعیف میداند ولی میفرماید با عمل مشهور ضعف سند این روایت جبران میشود بعد هم میفرماید که طبق قاعده باید در این مساله قرعه جاری میشد چون میدانیم یک درهم یا واقعا برای زید است و یا برای عمرو است و مشاع نیست و زید و عمرو در آن شریک نیستند ولی اصحاب به قرعه عمل نکرده اند چون قرعه موهونه است

^۱ (۱) فی (ظ)، (ل) و (م) بدل «فیما»؛ «بأنه».

^۲ (۲) فی (ظ) و (م)؛ «لآخر».

^۳ (۳) فی (ت) و (ر)؛ بان.

^۴ (۴) كما فی الشرائع ۲: ۱۲۱، و نهایة الأحکام: ۴۱۴ و قواعد الأحکام: ۱/ ۸۷، و الدروس ۳: ۳۳۳.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۶ (۳) - مستدرک الوسائل: ۲ - ۴۹۹ - ب ۴ - و مثله صحیح عبد الله بن المغيرة كما صرح به صاحب الجواهر (ره) - الجواهر: ۲۷ - ۲۲۳ - و أشار إليه

صاحب الوسائل في المجلد ۱۳ - ۱۲۹

^۷ (۴) - خ ل: لأحدهما

^۸ (۵) - خ ل: هنا

بینهما مع آنه مختصّ بأحدهما قطعاً، لكن قاعدة القرعۀ موهونۀ لكثرة ورود التّخصيص علیها، فلا يجوز ان يستند إليها ما لم ینجبر باستناد الأساطین إليها، فكيف بها فيما إذا أعرض عنها المشهور، هذا.^۱

سید یزدی هم در اینجا تقریباً مثل اشکالی که در فرع قبل مطرح کرد را مطرح میفرماید و میگوید:

حاشیۀ فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۶۹

لا یخفی أنّ أخذ الثالث للنصفین أعتی الدرهم المشترك لا یوجب علمه بعدم انتقال كلا النصفین، بل یعلم بعدم انتقال أحد النصفین، و هذا عین الإجمال فأین العلم التفصیلی؟ نعم لو جعل نفس حکمهم بالشركۀ مثلاً للعلم بعدمها كان صحيحاً، فما كان مثلاً فی الفرض قد تركه و أتى بما لم یكن مثلاً كما فی المثال السابق بعینه و قد ذكرنا.^۲

Commented [LC962]: میفرماید اگر شیخ میفرمود که کسی که درهم را نصف میکند علم تفصیلی دارد که این کارش غلط است مثال صحیحی بود چون میزدند این یک درهم یا واقعاً برای زید است و یا واقعاً برای عمرو است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۱

و منها: ما لو أقرّ بعین لشخص ثمّ أقرّ بها لآخر، فإنّه یغرم للثانی قیمة العین بعد دفعها إلى الأول^۴.....

فرع ششم:

مقدمتا عرض میکنم که شما در فقه ۵ ملاحظه فرمودید که قاعده ای وجود داشت به این صورت که میفرمود اقرار العقلای علی انفسهم جائز، مطلب دیگر اینکه خواندید که اگر کسی اقرار کند بر چیزی و بعد اقرار دومی کند بنابر نظر مشهور اقرار دوم هم نافذ است ((رک بحر ۱ ص ۲۰۱)) به جز مذهب شیخ طوسی که فرموده بود اقرار دوم لغو است و اثری ندارد، حال فرض فرع ششم این است که فرض کنید عمرو به عنوان مقرّ بیاید بگوید که برای زید بر عهده من یک عینی هست طبق قاعده اقرار العقلای علی انفسهم جائز باید این عین را به زید تحویل بدهد حال اگر عمرو بعد از اقرار اول اقرار دومی کند و بگوید همان عین برای خالد است، در اینجا طبق نظر مشهور آقایان که اقرار دوم را هم نافذ میدانند چون عمرو مال را به زید تحویل داده و این به منزله تلف عین است باید قیمة العین را به خالد بدهد بعد شیخ مینویسد فانه قد یودی ذلک الی اجتماع العین والقیمة عند واحد تعبیر شیخ در کتاب اجتماع است، اگر این عین و قیمة العین اجتماع کنند نزد فردی به نام بکر و بکر این عین و قیمة را که نزد او جمع شده است بفروشد به شخص دیگری، این بکر وقتی بیع را انجام میدهد علم تفصیلی دارد که تصرف نا به جا کرده است به این دلیل که عینی که عمرو به آن اقرار کرد یا برای زید بوده و یا برای خالد لذا یا عین و یا

^۱ آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد - تهران، چاپ: اول، ۱۴۱۰ ق.

^۲ یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۳ (۵) کذا فی (م)، و فی غیرها: «للاخر».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

قیمتش برای عمرو است و به بکر منتقل نشده است، با این حال که در این فرض بکر با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی مخالفت میکند عده ای فتوا داده اند که بیع بکر صحیح است
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۱

و منها: ما لو أقرّ بعين لشخص ثمّ أقرّ بها لآخر، فإنّه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول؛ فإنّه قد يؤدّي ذلك إلى اجتماع العين و القيمة عند واحد و يبيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه؛ لكون بعض مئمنه مال المقرّ في الواقع.^۳

نکات:

کلمه اجتماع در عبارت شیخ محشین را به خود مشغول کرده است، برخی مثل صاحب غوامض گفته اند این که مال در نزد بکر ((در مثال ما)) اجتماع کند مثل این است که با هبه به او برسد (غوامض ۱ ص ۴۵۲) اما آقای اعتمادی فرموده که اجتماع مال در نزد بکر به این معناست که بکر برود مال و قیمت مال را از زید و خالد بخرد (اعتمادی ص ۸۳) که البته این نظر محل خدشه است به این دلیل که اگر اینگونه باشد این فرع با فرع چهارم چه فرقی میکند؟؟ لذا باید اجتماع را به معنای هبه یا با ارث رسیدن بگیریم تا راه برای بیع آن ها توسط بکر باز شود نکته بعد اینکه شیخ فرمود قد یودی ذلک الی اجتماع العين والقيمة عند واحد سوال این است که این واحد باید شخصی غیر از زید و خالد در مثال ما باشد که ما اسمش را بکر گذاشتیم یا این واحد میتواند یکی از زید و خالد باشد؟؟؟ ((به این صورت که مثلا زیدی که عین در دست اوست عین را به خالد هبه کند که در این صورت عین وقيمة العین نزد خالد اجتماع میکند)) اگر رک به تنقیح ۱ ص ۹۰ ایشان میفرماید :

التنقيح؛ ج ۱؛ ص ۹۰

إذا اجتمعت العين و القيمة عند واحد منهما يعلم تفصيلا بعدم ملكه للقيمة بخصوصها، و ذلک كاف فی المطلوب بلا حاجة إلى بيعهما بثمن واحد.^۴
یعنی نمیشود واحد یکی از زید و یا خالد باشد چون در عبارت شیخ یبیعهما آمده است و اگر واحد را یکی از زید

[LC963] Commented: اقرار کند همان عین برای شخص دیگری است

[LC964] Commented: مثل قد یودی ص ۸۰

[LC965] Commented: يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول

[LC966] Commented: أن واحد که ما اسمش را بکر گذاشتیم

^۱ (۵) کذا في (م) و في غيرها: «لآخر».

^۲ (۶) في (ظ) و (م): «يبيعهما».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ طباطبایی حکیم، محمدسعید، التنقيح - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۳۱ ق.

یا خالد بگیریم دیگر نیاز به این نیست که اینها مال و قیمه را بفروشند تا مخالفت با علم تفصیلی پیش بیاید بلکه همین که مال و قیمه در نزد یکی از اینها جمع شود علم تفصیلی پیدا میکند که قیمه برای او نیست نکته دیگر اینکه از جهت نحوی واو در (و بیعهما) چه واوی است؟ واو حالیه است ولی اگر طبق نسخه دیگر که درپاورقی آمده بیعهما بود میشد عطف به اجتماع شود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۱

و منها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مئمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف^۱.....

فرع هفتم

فرع بعدی فرضش این است که مثلاً دو متبایع که زید و عمرو هستند در اصل بیع با یکدیگر تنازع ندارند یعنی در اینکه مبیعی یا ثمنی داده شده تنازع ندارند بلکه یا در مبیع اختلاف دارند مثلاً عمرو میگوید ثمن را در اثر بیع به زید انتقال داده است ولی ادعایش این است که مبیع عبا بوده نه کتاب، و یا در ثمن اختلاف دارند یعنی زید در اثر بیع مبیع را به عمرو انتقال داده است ولی ادعایش این است که ثمن ۱۰۰۰ تومان بوده و نه ۱۰۰ تومان، عده ای فتوا داده اند که در این صورت بعد از تحالف عقد فسخ میشود و هرکدام از مبیع و ثمن به ملک مالک اصلی برمیگردد، حال که اینها در اصل بیع اختلاف ندارند اگر بگوییم در جایی که اختلاف روی مبیع است باید زید ثمن را به عمرو بازگرداند این مخالفت با علم تفصیلی است چون میدانیم در اثر بیع ثمن برای زید است و در جایی هم که اختلاف روی ثمن است اگر بگوییم عمرو باید مبیع را به زید برگرداند مخالفت با علم تفصیلی است چون میدانیم در اثر بیع مبیع مال عمرو شده است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۱

و منها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مئمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية؛ فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمناً للعبد أو الجارية. وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرةً دنائير أو مائة درهم؛ فإن الحكم برد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۸۲

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.^١

نكات:

اوثق در ١ ص ١٧٣ مینویسد :

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ١ ؛ ص ١٧٣

لا يخفى أنه مع الحكم بانفساخ العقد لا يلزم منه مخالفة للعلم التفصيلي أصلاً، إذ مع الانفساخ يردّ كل مال إلى صاحبه الأوّل. و الإشكال إنما هو في الحكم بوجوب ردّ الثمن إلى المشتري في الفرض الأوّل، و ردّ الجارية المبيعة إلى البائع في الفرض الثاني، مع الحكم ببقاء العقد و عدم انفساخه، و إلّا فلا إشكال فيما ذكر مع الحكم بالانفساخ. و لكنّ الظاهر أنّ التعبير بالانفساخ وقع مسامحةً، و المقصود منه مجرد وجوب ردّ الثمن أو المثل في الفرضين. و يؤيّده - بل يدلّ عليه - جعل انفساخ العقد في الوجوه الآتية توجيهها لهذا المورد.

میفرماید ظاهراً تعبیر به انفساخ از جانب شیخ مسامحه است چون نتیجه قهری انفساخ این است که مبیع و ثمن باید به مالک اصلیشان برگردد لذا در این صورت مخالفتی با علم تفصیلی صورت نمیگیرد

رک بحر ١ ص ٢٠٢

^١ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ٤ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ٩٠.

جلسه ۸۲

قال سيد المظلومين امير المؤمنين ارواحنا له الفداء: الامر قريب والاصطحاب قليل حضرت فرمودند زياد به اين دنيا دل خوش نكنيد چون دنيا همراه مداومى براى انسان نيست بلكه رفيق نيمه راه است و آن چه كه مهم است اين است كه الامر قريب و يادمان نرود كه بايد برايش توشه جمع كنيم

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۲

و منها: حكم بعضهم بأنه لو قال أحدهما.....

بعد از اينكه شيخ در ص ۷۹ يك قانون كلي را بيان كردند كه در وجوب متابعت بين علم تفصيلي متولد از علم اجمالي و بقيه علم هاي تفصيلي فرقي نيست، وارد شدند و ۸ مورد ((كه موارد محصور در اين ۸ مورد هم نيست)) شمارش كردند كه به ظاهر بعضي از فتاوا اين قانون رعايت نشده است، ۷ فرع را خوانديم و به فرع هشتم رسيديم

فرع هشتم

فرع هشتم شبیه به فرع قبل است، فرض این فرع آن است که ۲ نفر در اصل انتقال شیء ای موافق هستند ولی در سبب انتقال با هم مخالفت دارند مثلاً یکی از آن ها میگوید بعثت الجاریه بمائه من این کنیز را به صد درهم به تو فروختم ولی فرد دیگر میگوید قبول دارم که جاریه را به من منتقل کردی ولی از راه هبه بود نه بیع، در این جا بعض آقايان فتوا داده اند که بعد از تحالف جاریه به صاحب اصلی اش بر میگردد و این فتوا مخالف با علم تفصيلي به انتقال جاریه است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۲

^۱ (۱) في (ر)، (ص) و (ل) بدل «حكم بعضهم»: «الحكم». انظر التذكرة ا:

۵۷۶، و جامع المقاصد ۴: ۴۵۳، و مفتاح الكرامة ۴: ۷۶۶.

^۲ (۲) في (ت) و (ه) بدل «بأنه»: «فيما».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

و منها: حکم بعضهم^۱ بأنه لو قال أحدهما: بعثك الجارية بمائة، و قال الآخر: وهبتي إياها: أنّهما^۲ يتحالفان و تردّ الجارية إلى صاحبها، مع أنّنا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر.

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع^۴.

رک حاشیه رحمت الله ص ۱۷ ایشان میفرماید باید تفصیل داده شود بین هبه بغير ذی الرحم و هبه به ذی الرحم فلاحظ

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۲

الجواب عن الموارد المذكورة:

فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد امور على سبيل منع الخلوة:.....

بعد از اینکه شیخ این ۸ مورد را بیان میفرمایند در صدد جواب بر میآیند، این جا قبل از ورود به جواب های شیخ بعضی از محشین مطالب خوبی را بیان کرده اند که بنده در چند مقدمه جمع ۴ حاشیه را تقدیم محضر میکنم. ((بحر اص ۲۰۴ وسید یزدی ص ۱۶۹ و ۱۷۰ و اوثق ص ۱۷۴ و تمهید ص ۲۳۵))

مقدمه اول: این است که این اموری که مرحوم شیخ به عنوان جواب بیان فرموده است به این معنا نیست که خودش هم قبول کرده، به تعبیر زیبای اوثق لا يخفى ان المقصود من ذكر هذه الامور ليس البناء عليها و اختياراتها بلکه شیخ در صدد جوابگویی است و آن هم از جهت عالم ثبوت، یعنی این جواب ها را ثبوتاً میتوانیم بدهیم اما اینکه آیا اثباتاً دلیل دارد یا نه را باید در فضای دیگری بحث کنیم لذا نباید با جواب های شیخ معامله جواب اثباتی شود ((جواب اثباتی یعنی جوابی که دلیل داریم بر پذیرش آن))

مقدمه دوم: آیا این که شیخ در صدد جواب از موارد هشتگانه بر میآید به این معناست که این فتاوا را پذیرفته است؟ خیر به این معنا نیست که این فتاوا را پذیرفته است بلکه دأب شیخ این است تا بتواند فتاوا را توجیه کند و لو اینکه خودش فتوای دیگری داشته باشد، از طرف دیگر به تعبیر بحر و اوثق و قلائد شیخ در ص ۳۱ فرمود دلیل اینکه میگوییم قطع طریقی از هر سببی واجب الاتباع است این است که اگر بگوییم قطع طریقی واجب الاتباع نیست منجر به تناقض میشود و محال بودن تناقض هم عقلی است پس این آقا بان چگونه این فتاوا را داده

^۱ (۱) في (ر)، (ص) و (ل) بدل «حكم بعضهم»: «الحكم». انظر التذكرة ا:

۵۷۶، و جامع المقاصد ۴: ۴۵۳، و مفتاح الكرامة ۴: ۷۶۶.

^۲ (۲) في (ت) و (و) بدل «بأنه»: «فيما».

^۳ (۳) في (ت) و مصححة (ه) «بأنهما».

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

Commented [LC967]: حکم را با باء متعدی کرد

Commented [LC968]: لو وجه اول نیست بلکه لو به معنای ان است که در ادبیات گفتیم لو کرارا به جای ان به کار میروند

Commented [LC969]: چون نزاع بر سر انتقال نبود بلکه نزاع بر سر سبب انتقال بود که بیع است یا هبه؟؟

اند؟؟ پس از یک طرف آن فتاوا و از طرف دیگر محال بودن عقلی تناقض باعث میشود که شیخ در صدد توجیه بر بیاید چون نمیتوان گفت که این فقها متوجه نبودن و بی تسلط چنین حرف هایی زده اند، یک راه این است که بگوییم این فتاوا غلط است و خب این راحت ترین راه است ولی شیخ این راه را انتخاب نمیفرماید مقدمه سوم: شیخ چند جواب به این موارد میدهد؟؟ بعضی از آقایان مثل سید یزدی فرموده اند ۳ جواب میدهد چون در متن هم خود شیخ شماره گذاری کرده است و تا الثالث برشمرده است بعد خود سید یزدی یک جواب چهارمی را می افزاید، ولی بعضی از محشین مثل صاحب غوامض و اعتمادی گفته اند که شیخ ۶ جواب داده است به خاطر اینکه در الثالث ۴ بیان دارد که به اضافه دو جواب قبل میشود ۶ جواب مقدمه چهارم: جواب هایی که شیخ میدهد به نحو مانعه الخلو است یعنی این ۸ مورد و مثل این ۸ مورد را به هر صورت با یکی از این امور میتوان پاسخ داد البته ممکن است با دو تا از این امور پاسخ داده شود یعنی مانعه الجمع نیست

مقدمه پنجم: آیا شیخ در این اموری که ذکر میکند تطبیقات را هم لزوماً به عهده گرفته است که مثلاً این جواب به درد کدام مورد از موارد ۸ گانه میخورد یا به عهده نگرفته است؟؟ بسیاری از محشین گفته اند خیر لذا از عدم تطبیق نمیتوان به عدم قبول رسید یعنی نمیتوان گفت شیخ اگر تطبیق نکرده یعنی تطبیق این امر بر فلان مورد را قبول نکرده است بلکه بعضی از تطبیقات را ذکر کرده تا بگوید این امری که برای جواب آوردیم برای نمونه به درد فلان مورد از موارد ۸ گانه میخورد ولی به این معنا نیست که به درد موارد دیگر که تطبیق نکرده نمیخورد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۲

الأول: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم.....

جواب اول:

قبل از اینکه جواب اول را عرض کنم باید یک یاد آوری از ص ۷۸ کنیم، ایشان در ص ۷۸ فرمود لا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين امر اول این بود که علم اجمالی که از آن بحث میشود علم اجمالی طریقی است و گرنه در مورد قطعی که موضوع واقع شده به دلیل نگاه میکنیم اگر اجمال هم اعتبار شده بر علم اجمالی اثر مترتب میکنیم و اگر اعتبار نشده میگوییم علم اجمالی اثری ندارد

جواب اولی که ایشان میدهد این است که میفرماید كون العلم التفصيلي في كل من اطراف الشبهة موضوعاً للحكم یعنی در بعضی از آن موارد، قطع موضوعی بود لذا چون موضوعی است میتوان در آن تصرف کرد مثلاً در فرع شماره ۲ میفرماید حکم بعض بجواز ارتکاب کلاً المشتبهين فی الشبهة المحصورة و بعد مثال میزند به اینکه کما لو اشتري بالمشتبهين بالمیته جاریه فاننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع فی تمام الجاریه فنعلم تفصيلاً

^۱ (۴) كذا في (ظ)، و في غيرها: «أحدها».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

بحرمه و طهها اگر بخواهیم تطبیق کنیم به این صورت است که میگوییم میته معلومه بالتفصیل حرمت دارد و علم در موضوع این حکم اخذ شده است و چون میته معلومه حرمت دارد پس اگر جایی معلومه بالتفصیل نشد و معلومه بالاجمال بود دیگر حرمت ندارد لذا بر میته معلومه بالاجمال حلیت بار میشود و چون حلیت بار میشود این فقها فتوا داده اند به جواز شراء و حلیت و طی

شیخ در کتاب برای تطبیق فرع دوم از مثال دیگری غیر از مثالی که خودش در فرع دوم آورد ((مشتبهین بالمیته)) استفاده کرده است و آن مثال این است که فرض بفرمایید میدانیم یکی از ۲ لباس به بول اصابت کرده ولی نمیدانیم کدام یک، عده ای از آقایان فتوا داده اند که میشود در این دو لباس نماز خواند یعنی قائل شده اند به جواز ارتکاب دو طرف شبهه محصوره ((فرع دوم))، شیخ انصاری میفرماید راه توجیه این مسئله هم این است که بگوییم البول المعلوم بالتفصیل نجسٌ ولی بولی که معلوم بالتفصیل نباشد طاهر است لذا در آن دو لباس میشود نماز خواند چون تفصیلاً مشخص نیست که بول به کدام اصابت کرده است

تطبیق دیگر شیخ در این امر برای فرع سوم است که در مورد حکم بعض بصره الائتمام احد الواجدی المنی بالاخر بود راه توجیه این مسئله هم این است که بگوییم المنی المعلوم بالتفصیل سبب للغسل ولی اگر معلوم بالتفصیل نبود و معلوم بالاجمال بود سبب وجوب غسل نمیشود و لذا ائتمام صحیح است، لذا بعض از این فتاوی ۸ گانه بر اساس اخذ علم تفصیلی به عنوان موضوع توجیه میشود، الان شیخ ۲ فرع را با جواب اول تطبیق داد شما تامل کنید با جواب اول میتوان مورد دیگری را هم پاسخ داد یا خیر؟؟

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) : ج ۱ : ص ۸۲

الأول: كونه العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إن الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولا، فالمشتبهان طاهران في الواقع. و كذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص، فالمأموم والإمام متطهران في الواقع.^۲

Commented [LC970]: علم تفصیلی

Commented [LC971]: چون حکم رفته روی بول معلوم بالتفصیل

اگر رک به سید یزدی ۱ ص ۱۷۱ ایشان میفرماید این امر حیث ثبوتی دارد و گر نه اثباتاً هیچ کس غیر از صاحب حدائق قائل نیست به اینکه مثلاً البول المعلوم بالتفصیل نجسٌ

حاشیه فرائد الأصول : ج ۱ : ص ۱۷۱

^۱ (۴) كذا في (ظا)، و في غيرها: «أحدها».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰

هذا التوجيه مجرد احتمال لا يلتزمه المصنف و لا غيره فى شىء من الأمثلة سوى صاحب الحقائق (رحمه الله) فى المشتبهين بالنجس، و مذهبه باطل على ما هو محرر فى محلّه^٢

صاحب عروه بعد از اینکه این مطلب را میفرماید در عبارت یک نعم دارد فلاحظ رک بحر ۱ ص ۲۰۲ لا يخفى...فلاحظ

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۲

الثانى: أن الحكم الظاهرى فى حقّ كلّ أحد نافذ واقعا فى حقّ الآخر.....

جواب دوم

جواب دومى که شیخ میدهد و این هم فقط حیثیت ثبوتی دارد و حیثیت اثباتی آن باید در فقه دنبال شود این است که حکم الظاهرى فى حقّ کل احد نافذ واقعا فى حق الآخر این الان یک قاعده است که باید اصطیاد شود صاحب بحر در ۱ ص ۲۰۳ نفوذ را این گونه شرح میدهد بمعنی ترتب الحكم فى الواقع فى حقه على الحكم الظاهرى الثابت للمحكوم له معنای نفوذ این است که اثراتی که آن واقع دارد بر اساس این حکم ظاهرى ثابت شده بار میشود پس نفوذ به معنای ترتب اثر است و وقتی اینگونه شد این امر میتواند بسیاری از امور هشتگانه را پاسخ دهد بسیاری از محشین فرموده اند بسیاری از موارد هشتگانه و مثل آن موارد هشتگانه توسط این امر پاسخ داده میشود، حال ببینیم خود شیخ این امر را روی چند مورد تطبیق میکند، مورد اولی که شیخ این امر را روی آن تطبیق میکند فرع سوم است، فرع سوم اینگونه پاسخ داده میشود که وقتی امام با حدث برخورد میکند میتواند اصل برائت جاری کند به این دلیل که علم تفصیلی ندارد به اینکه خودش محدث است لذا شک میکند در وجوب غسل بر خودش و برائت جاری میشود واصله البرائه حکم ظاهرى میسازد که امام وجوب غسلی ظاهرا بر عهده اش نیست، وقتی نسبت به امام برائت جاری شد علم اجمالی از بین میرود چون یکی از شرائط نافذ بودن علم اجمالی این است که اطراف از محل ابتلا خارج نشوند، لذا نسبت به ماموم میشود شبهه بدویه و او هم برائت جاری میکند و میتواند اقتداء کند پس حکم ظاهرى نسبت به امام سبب بارشدن صحت ائتمام نسبت به ماموم شد، مورد بعدی که شیخ این امر را بر آن تطبیق میکند فرع چهارم است به این صورت که وقتی حاکم حکم میکند به تنصیف عین این حکم حاکم بر اساس روایت است لذا حکم ظاهرى ساخته میشود و دو رجلی که تداعی کرده بودند روی عین هر کدام واقعا مالک نصف عین میشوند و وقتی که مالک واقعی شدند دیگر نمیتوان گفت که ثالث علم تفصیلی دارد که همه ی مال به او منتقل نشده است بلکه میتوان گفت علم تفصیلی دارد که همه

^١ (٢) الحقائق المناصرة : ١٣٦ المقدمة الحادية عشرة.

^٢ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^٣ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

مال به او منتقل شده است چون دو رجلی که ثالث مال را از آن ها خرید توسط حکم ظاهری حاکم واقعا مالک شدند، قاعدتا باید فرع ۵ و ۷ و ۸ هم به همین گونه پاسخ داده شود اما شیخ فرع ششم را تطبیق نمیکند لذا در بین محشین بحث پیش آمده است که آیا نکته ای بوده که شیخ این امر را روی فرع ۶ تطبیق نکرده یا اینکه همان مطلبی را که در مقدمه گفتیم بگوییم که شیخ همه تطبیقات را به عهده نگرفته است. پس خود شیخ ۵ فرع را روی امر ثانی تطبیق میکند

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۲

الثانی: أنَّ الحكم الظاهري في حقِّ كلِّ أحد نافذ واقعا في حقِّ الآخر، بأن يقال: إنَّ من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فلآخر أنَّ يرتَّب عليها آثار الصحة الواقعيَّة، فيجوز له الائتمام به^۱

Commented [LC972]: یعنی امام

Commented [LC973]: بر صلاه صحيحه ظاهريه

Commented [LC974]: و یکی از آثار صحت واقعيه جواز ائتمام است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۲

و كذا من حلَّ له أخذ الدار ممَّن وصل إليه نصفه.....

این عبارت تطبیق فرع چهارم است بر امر ثانی اما از جهت عبارتی یک مقداری مشکل است لذا وقت مارا میگیرد ، اولاً به متن فرع چهارم در ص ۸۰ دقت کنید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۰

و منها: حکم **الحاکم** بتنصیف العین التي تداعاها **رجلان**، بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الآخر؛ فإنَّ لازم ذلك جواز شراء **ثالث** للنصفين من كلِّ منهما، مع أنَّه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي^۳.

ما در فرع چهارم با اشخاصی روبه رو هستیم یکی حاکم که حکم به تنصیف عین میکند و دیگری رجلان که تداعی کرده اند بر روی عین و دیگری ثالث ((شخص ثالث)) که دو نصف را از رجلان خریداری کرده است ، حال

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

شیخ انصاری در ص ۸۲ مینویسد و کذا من حلّ له أخذ الدار ممّن وصل إلیه نصفه در این جا از نظر عبارتی من حلّ همان شخص ثالث است و من وصل الیه نصفه همان رجلان هستند اما چاره ای نداریم که بگوییم یکی از رجلان و دلیل این که چرا باید بگوییم یکی از رجلان خواهد آمد، مطلب بعد هم این که شیخ در فرع چهارم از کلمه عین استفاده کرد ولی اینجا از کلمه دار استفاده میکند یعنی فرض کنید آن عین دار باشد، خب شیخ مینویسد من حلّ له اخذ الدار این حلیت چگونه به وجود آمد؟؟ اینگونه که به وسیله حکم حاکم هر کدام از رجلان توانستند نصف دار را اخذ کنند لذا ثالث هم توانست از آن ها بخرد

سپس شیخ مینویسد اذا لم يعلم کذبه فی الدعوی یکی از جاهایی که وقت گیر است همین عبارت است اختلاف شده که ضمیر فاعلی در يعلم و ضمیر مجروری در کذبه به کجا رجوع میکند، سه نظر را نقل میکنیم
نظر اول: عمده محشین گفته اند ضمیر فاعلی لم يعلم رجوع میکند به من حلّ و ضمیر مجروری در کذبه رجوع میکند به من وصل و معنا این میشود که اگر ثالث کذب یکی از رجلان را در دعوی بداند که دیگر نمیتواند بر حکم ظاهری حاکم ترتیب اثر دهد و مالکیت واقعی آن ها را تلقی به قبول کند، حکم ظاهری در جایی جریان پیدا میکند که علم تفصیلی به خلاف وجود نداشته باشد
نظر دوم: برخی ضمیر فاعلی يعلم را به حاکم رجوع داده اند یعنی حاکم کذب یکی از رجلان را نداند چون در فرع چهارم نوشت بحیث يعلم ((حاکم)) صدق احدهما و کذب الآخر حال اگر بداند یکی از رجلان معینا کاذب است که دیگر حکم به تنصیف عین نمیکند

نظر سوم: سیدنا الاستاد دام ظلّه در درس اصرار داشتند که هم ضمیر فاعلی و هم ضمیر مجروری به من وصل رجوع میکند و معنا این میشود که یکی از رجلان کذب خودش را در دعوی نداند دلیل ایشان هم ادامه عبارت شیخ است که مینویسد بان استند الی بینه چون اگر کسی کذب خودش را در دعوی بداند نمیتواند مالک واقعی شود و چگونه میشود گفت که حکم ظاهری فی حق کل احد نافذ واقعا فی حق الآخر یعنی چگونه میشود گفت حکم حاکم بر من وصل الیه نصف الدار واقعا نافذ است در حالی که این من وصل میدانند که کاذب است لذا باید استناد به بینه ای کند و

بیان سید استاد را تلقی به قبول نمیکنیم چون ممکن است کسی بینه و ... داشته باشد ولی باز هم کاذب باشد، نظر دوم هم قابل پذیرش نیست چون خلاف سیاق عبارت است چون شیخ داشت در مورد رجلان و ثالث صحبت میکرد و فرمود من (ثالث) حلّ له اخذ الدار ممن ((رجلان)) وصل الیه نصف الدار و بعد فرمود اذا لم يعلم و بعید است که ضمیر در يعلم به حاکم عود کند چون اصلا در عبارت بحث روی حاکم نبود لذا نظر مشهور را میپذیریم که همان نظر اول است

شیخ در ادامه میفرماید بان استند الی بینه او اقرار او اعتقاد من القرائن ضمیر فاعلی در استند به من وصل عود میکند یعنی ثالث نداند کذب احد رجلان را به این صورت که احد رجلان به بینه یا اقرار یا اعتقادی از قرائن استناد کند

این که یکی از رجلان به بینه استناد کند که روشن است یعنی مثلا دو شاهد عادل بیاورد اما منظور از اقرار چیست؟؟ یعنی چه که یکی از رجلان به اقرار استناد کند؟؟ آیا به این معناست که مثلا اقرار کند که این دار برای من

Commented [LC975]: تأمل کنید با در بان استند به چه معناست

است؟؟ اگر اینگونه باشد که این اقرار به درد بخور نیست چون اقرار به نفع خودش کرده است بلکه اقراری که نافذ است اقراری است که علیه خودش باشد چون داریم اقرار العقلای انفسهم جائز سیدنا الاستاد دام ظلّه در درس میفرمودند این اقرار به این معناست که یکی از من وصل به نفع دیگری در خارج از محکمه اقرار کرده باشد و این تفسیر از اقرار مبتنی بر قولی است که اقرار خارج از محکمه را نافذ نمیداند لذا این اقرار خارج از محکمه در محکمه به درد بخور نیست ولی به عنوان شاهی میتواند باشد تا ثالث کذب یکی از من وصل را بفهمد
احتمال دوم در مورد اقرار را فردا عرض میکنیم

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواح العالمين له الفداء: اغض على القذى و الالم ترض ابدًا حضرت ميفرمايند خيالتان از اين دنيا راحت باشد اين دنيا براي انسان مومن محل و آسايش و آرامش و راحتی نيست، اگر ميخواهيد آرام زندگي كنيد صبور باشيد چشمتان را در برابر سختي ها و الم ها ببنديد و تحمل كنيد تا اين كه راحت زندگي كنيد ((ترض ابدًا)) و گر نه هر چه بالا و پايين بپري بيشتر خودت را اذيت كرده اي ،اين ها خيلي به درد انسان ميخورد تا نگاهش را عوض كند ،برخي بعد از يك مدت ميگويند ديگر بُردم به اين دليل كه نميخواهند حقيقت دنيا را بشناسند ،اگر حقيقت دنيا را بشناسند ديگر بُردم معنا ندارد

شيخ انصاري در ص ۷۹ فرمود كه فرقي بين علم تفصيلي كه از علم اجمالي متولد شود با علم هاي تفصيلي ديگر در وجوب اتباع و حرمت مخالفت نيست بعد وارد شد و ۸ مورد را ذكر فرمود كه ظاهرا در فتاوي با اين مطلب مخالفت شده است سپس وارد اموري شد كه اين امور توجيهاتي براي آن موارد ۸ گانه هستند ،امر اول را عرض كرديم ،براي امر اول رك بحر ۱ ص ۲۰۲ ايشان ميفرمايد :

بحر الفوائد في شرح الفرائد (طبع جديد) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۰۲

(۱) لا يخفى عليك وجه رفع الإشكال بهذا الوجه ((چگونه بعضي از فروع با اين امر اول پاسخ داده ميشوند))، فآنه بعد الالتزام بكون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الحكم يكون العلم الإجمالي من أول الأمر لغوا^۱ ميفرمايد وقتي بگوئيم علم تفصيلي موضوع قرار داده شده است در آن موارد ديگر علم اجمالي لغو ميشود و ديگر علم تفصيلي حاصل از علم اجمالي معنا ندارد لذا اين آقايمان كه فتوا داده اند مثلاً به صحه ائتمام احد واجدى المنى بالاخر ناظر به اين نيستند كه ميشود با علم تفصيلي متولد از علم اجمالي مخالفت كرد

امر ثاني را هم عرض كرديم و بر فرع سوم و چهارم تطبيق داديم ،تطبيقش بر فرع چهارم اينگونه بود كه وقتي حاكم ،حكم به تنصيف عين ميكند ،رجلان به وسيله حكم حاكم ،حكم ظاهري پيدا ميكنند كه مالك نصف شده اند و اين حكم ظاهري در حق هر شخصي كه باشد در حق ديگري كه در مثال فرع چهارم شخص ثالث بود واقعا نفوذ پيدا ميكند لذا نميتوان گفت كه شخص ثالث علم دارد به اينكه همه عين به او انتقال داده نشده است ،و بعد وارد عبارت كتاب شديم كه با مشكلاتي از حيث عبارت روبه رو شديم

شيخ انصاري فرمود و كذا من حل له اخذ الدار ممن وصل اليه نصفه اذا لم يعلم كذبه في الدعوى كه احتمالات در ضمير فاعلي يعلم و ضمير مجروري كذبه تقديم محضر شد ويكي از احتمالات را تقويت كرديم ،بعد رسيديم به اين عبارت كه شيخ فرمود :بان استند الي بينه او اقرار او اعتقاد من القرائن كه بحث روي اين بود كه اقرار در اين عبارت چه تصويري دارد ،عرض كرديم كه اگر اقرار يكي از رجلان به نفع خودش باشد كه به درد بخور نيست

^۱ آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد في شرح الفرائد (طبع جديد) - بيروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

چون اقرار العقل علی انفسهم جائز است و نه لانفسهم، اگر اقرار یکی از رجلان به ضرر خودش و به نفع دیگری در محکمه باشد هم درست نمیشود چون اگر یکی از رجلان به نفع دیگری اقرار کند که دیگر نمیتواند ادعای مالکیت عین را داشته باشد، پس اقرار در این عبارت به چه معناست؟؟

بیان اول : عرض کردیم سیدنا الاستاد دام ظلّه در درس میفرمودند که به این معناست که یکی از رجلان به نفع دیگری در خارج از محکمه اقرار کند که این بیان هم مبتنی بر این قول است که اقرار خارج از محکمه را معتبر نمیدانند یا مثلاً بگوییم هر ۲ نفر قبلاً به نفع یکدیگر اقرار کرده اند و این باعث شده است که برای هر دو مدرکی درست شود که مالک خانه هستند ولی تنازع همچنان باقی است چون هر یک به نفع دیگری اقرار کرده است

بیان دوم: یک بیان هم عمده محشین دارند مثل اعتمادی ص ۸۴ و غوامض ص ۴۶۰ که گفته اند اقرار به این معناست که مالک سابق به نفع یکی از رجلان اقرار کند که مثلاً این دار را من به یکی از رجلان معیناً فروختم لذا ثالث میفهمد که دیگری مالک نیست ، ما هم بیان سیدنا الاستاد و هم بیان محشین را تلقی به قبول میکنیم

اعتقاد من القرائن به چه معناست؟؟ اعتقاد من القرائن مثل قاعده ید و امثال قاعده ید

سپس شیخ میفرماید فانه یملک هذا النصف فی الواقع یعنی ثالث مالک نصفی که از احد رجلان خریده است میشود واقعا، چون توسط حکم ظاهری که برای احد رجلان جعل شد او مالک ظاهری شد و و این مالکیت ظاهری واقعا نافذ است در نزد ثالث چون گفتیم ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعا في حق الآخر

بعد شیخ میفرماید کذلک اذا اشترى النصف الآخر دیروز عرض کردیم منظور از عبارت من وصل الیه نصف الدار احد رجلان است ((نه هر دو نفرشان)) و گفتیم عرض خواهیم کرد که چرا میگوییم از حیث عبارتی من وصل باید احد رجلان باشد دلیلش همین تتمه ای است که شیخ مینویسد یعنی اولاً شیخ شراء ثالث را روی یکی از رجلان تطبیق میکند و میگوید شراء ثالث از احد رجلان صحیح است چون در حق ثالث این مالکیت واقعا نفوذ دارد و بعد میفرماید در مورد رجل دیگر هم همینگونه است پس وقتی ثالث هر دو نصف را خرید مالک میشود چون مالکیت ظاهری در حق رجلان، واقعا نافذ است در حق ثالث، اما شیخ میتواند از ابتدا هر دو را در یک عبارت بگنجانند و مثلاً بگوید چون حکم ظاهری برای هر دو شخص که مالک نصف هستند جعل شده است و این حکم ظاهری در حق دیگری واقعا نافذ است پس اگر شخص ثالث بیاید و دو نصف را از این دو شخص بخرد مالک میشود ولی شیخ این کار را نکرد و یکی یکی تطبیق داد که از نظر عبارتی هم مشکل شد

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۲

و کذا من حلّ له أخذ الدار ممّن وصل إليه نصفه، إذا لم يعلم

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۱، ص: ۸۳

کذبه فی الدعوی - بأن استند إلى بیّنه، أو إقرار، أو اعتقاد من القرائن - فإنّه یملک هذا النصف فی الواقع، و کذلک إذا اشتری النصف الآخر، فیثبت ملکه للنصفین فی الواقع.^۱

نکات:

سید یزدی در مورد این عبارات چند حاشیه دارد که همه اش درّاست و کارکردنی است ایشان در ۱ ص ۱۷۲ ذیل عبارت شیخ که فرمود ان الحكم الظاهري میفرماید :

Commented [LC976]: عین همان مطلبی که در مورد رجل اول گفتیم را در مورد رجل دوم هم میگوییم که حکم حاکم سبب تملیک ظاهری عین برای او میشود و این تملیک برای شخص ثالث واقعا نافذ است لذا شراء مشکلی ندارد

Commented [LC977]: نصف آخر را از رجل دوم میخرد

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۷۲

هذا التوجيه بظاهرة فاسد، چون تالی فاسد دارد إذ يلزم عليه أن يحكم بصحة صلاة المأموم العالم بحدث إمامه إذا كان الإمام محكوما بالطهارة في الظاهر في علم نفسه، یکی از تالی فاسد ها این است که اگر قائل شویم به این که حکم ظاهری در حق هر شخصی برای شخص دیگر واقعا نافذ است باید بگوییم اگر مامومی علم داشت به این که امام طاهر نیست اما امام ظاهرا قائل به طهارت خودش بود اقتداء در اینجا صحیح است در حالی که چنین چیزی از نظر فقهی قابل قبول نیست لذا میگوید باید عبارت عوض شود و اینگونه بگوییم : **و الأظهر أن يريد أن من يعلم الحكم الظاهري في حق أحد ينفذ واقعا في حقه** بأن يقال: إن من كانت صلاته صحيحة عند غيره فللغير أن يرتب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الائتمام يعني مامومی که صلاه امام نزد او ظاهرا صحیح است باید آثار صحت واقعی را بر این نماز حمل کند و اقتدا برایش صحیح است ، و لعل هذا أيضا مراد المصنف، بعد میگوید شاید مصنف هم میخواهد همین را بگوید و عبارت مسامحی است و قد عبر بنظير ما عبرنا في أول عنوان المسألة و أوقعته المسامحة أو ضيق العبارة هنا في سوء التعبير.^۲

سپس ایشان در ذیل عبارت شیخ که فرمود کذا من حل له اخذ الدار مینویسد :

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۷۲

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

هذا التوجيه في هذا المثال و في المثالين بعده غير معقول ميفرماید این توجیه ثانی در این مثال ((حکم حاکم به تنصیف عین یعنی فرع چهارم)) و دو مثال بعد ((که هنوز نرسیدیم که همان مساله صلح و مسالتی التحالف است)) قابل تطبیق نیست به این دلیل که : إذ بعد فرض العلم بأن أحد النصفين في يد من هو بیده فی حکم المغصوب^۱ کیف یدعی ملکیه من اشتری النصفين تمام الدار واقعا^۱ ميفرماید شیخ در ص ۸۰ نوشت بحیث یعلم ((حاکم)) صدق احدهما و کذب الآخر با دانستن این مطلب چگونه حکم ظاهری در حق ثالث واقعا نفوذ پیدا میکند در حقیقت سید یزدی میخواهد بگوید این جا مانع وجود دارد و اجازه نفوذ و ترتب اثر واقعی در حق ثالث را نمیدهد

Commented [LC978]: چون شیخ نوشت حاکم صدق یکی و کذب دیگری را میداند لذا آن نصفی که در دست کسی است که در واقع کاذب است در حکم مغصوب میباشد

نکته دیگری که بنده اضافه میکنم این است که دیدید شیخ در ص ۸۰ نوشت بحیث یعلم صدق احدهما و کذب الآخر بعد در ص ۸۲ نوشت اذا لم یعلم کذبه فی الدعوی این دو عبارت چگونه با هم جمع میشوند مثلا اگر بگوییم ثالث کذب رجل اول در دعوی را نمیداند چگونه بگوییم کذب رجل دوم در دعوی را هم نمیداند چون شیخ در فرض مساله نوشت بحیث یعلم صدق احدهما و کذب الآخر لذا ظاهرا این دو عبارت با هم تنافی دارند؟؟ در کذب مکاسب یک بحثی را خواهید خواند با عنوان کذب خبری و کذب مخبری که به اینجا ربط پیدا میکند وقتی در مکاسب خواندید برگردید و روی اینجا تطبیق دهید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱؛ ص ۸۳

و کذا الأخذ ممّن وصل إليه نصف الدرهم فی مسألة الصلح،^۲

اگر رجوع کنید به اوثق ص ۱۷۹ ميفرماید منظور از مساله صلح همان مساله ودعی یعنی فرع پنجم است و دلیل اینکه شیخ از مساله ودعی تعبیر به مساله صلح کرد این است که فقها اکثرا درباب صلح به این مساله میپردازند و خود شیخ به این مطلب در شبهه محصوره تصریح خواهد نمود

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱؛ ص ۱۷۹

یعنی: مسألة الودعی، فإنها مذكورة فی باب الصلح كما صرح به فی الشبهة المحصورة.^۳

خب شیخ چگونگی تطبیق امر ثانی بر فرع پنجم را نميفرماید و فقط میگوید امر ثانی به درد مساله ودعی هم میخورد اما اگر ما بخواهیم تطبیق کنیم این گونه میشود که ((با غرض نظر از اشکال سید یزدی بر امر ثانی تطبیق

^۱ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۷ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

میکنیم)) حکم حاکم به این که صاحب دو درهم باید یک و نیم درهم بگیرد و صاحب یک درهم باید نیم درهم بگیرد در حق اینها یک حکم ظاهری است و این حکم ظاهری در حق شخصی که اخذ درهم مشترک میکند واقعا نافذ است و وقتی درهم مشترک را اخذ کند واقعا مالک میشود و مخالفتی هم با علم تفصیلی پدید نمی آید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۳

مسألتی التحالف.^۱

منظور از ۲ مساله تحالف فرع هفتم و هشتم هستند که در آن ها تحالف رخ میداد، پس شیخ انصاری رحمه الله امر ثانی را بر فرع ۳ و ۴ و ۵ و ۷ و ۸ تطبیق میکند و بر فرع ۶ تطبیق نمیفرماید، باید تامل کنید روی اینکه آیا اینکه شیخ امر ثانی را روی فرع ششم تطبیق نمیکند نکته ای دارد یا اینکه همان مطلبی که در مقدمات را گفتیم بگوییم که شیخ در صدد تطبیق تمام فروع است نیست لذا مثلاً آقای اعتمادی در ۱ ص ۸۷ مینویسد این فرع به درد ۶ مورد از موارد ۸ گانه میخورد یعنی موارد ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸

حال اگر بخواهیم امر ثانی را بر فرع هفتم و هشتم تطبیق کنیم اینگونه میشود: مثلاً در فرع هفتم وقتی ثمن یا مثنی در اثر تحالف به مالک اصلی اش بر میگردد یک حکم ظاهری در اثر انفساخ پدید میاید و این حکم ظاهری در حق بایع یا مشتری واقعا نافذ است پس بایع یا مشتری واقعا مالک مثنی یا ثمنی که به آن ها برگشته میشوند یا مثلاً در مورد فرع هشتم میگوییم وقتی در اثر تحالف جاریه به مالک اصلی بر میگردد یک حکم ظاهری پدید میاید و این حکم ظاهری برای مالک واقعا نافذ است لذا واقعا مالک میشود و مخالفتی هم با علم تفصیلی پدید نمی آید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۳

الثالث: أن يلتزم:

بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة^۲.....

جواب سوم:

این جواب سوم خودش در درونش شامل ۴ جواب میشود لذا گفتیم عده ای گفته اند در حقیقت شیخ ۶ جواب برای موارد ۸ گانه میآورد
۴ جوابی که شیخ میدهد عبارت است از:

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

۱- تقييد و اطلاق

۲- تقاص

۳- انفساخ

۴- مصالحه قهریه

در این دو امری که خواندیم ظاهراً برای فرع اول تطبیقی پیدا نکردیم و حالا اولین جوابی که در امر ثالث شیخ میدهد پاسخگوی فرع اول است، اگر یادتان باشد وقتی داشتیم فرع اول را در ص ۷۹ میخواندیم گفتیم که شیخ از اطلاق کلام آن فقها استفاده کرد و فرمود فان اطلاقه يشمل آن آقایان در مساله اختلاف امت در بین دو قول فتوا داده بودند که باید دو قول طرح شود و به اصل عملی رجوع شود بعد شیخ فرمود اطلاق کلام این فقها شامل آن جایی هم میشود که این اصلی که به آن رجوع شده است مخالف هر دو قول باشد و این مخالفت با علم تفصیلی است چون ما میدانستیم که واقع یکی از این دو قول است، حال جوابی که شیخ میدهد این است که این اطلاقی که گفتیم تقييد خورده یعنی در حقیقت اطلاقی در کار نیست، سبب تقييد را از بحر عرض میکنم ایشان میفرماید فرض این است که اختلافت الامه علی قولین و این تعبیر در جایی به کار میرود که نشود قول ثالثی احداث کرد چون خرق اجماع مرکب میشود و از طرف دیگر فقهای که فتوا به طرح دو قول و رجوع به اصل داده اند میدانند علم تفصیلی از هر راهی تحصیل شود واجب الاتباع است چون اگر وجوب متابعت نداشته باشد سر از تناقض در میآورد و تناقض هم محال عقلی است لذا این قرائن نشان میدهد که فقهای که فتوا به طرح ۲ قول و رجوع به اصل داده اند ناظر به جایی که اصل مخالف هر دو قول باشد نیستند،

یک مطلب هم اینکه این ایراد هم به شیخ وارد نیست که بگوید اگر اطلاقی نبود چرا از اول شیخ بحث اطلاق را پیش کشید، دلیلش این است که ایشان میخواست تطبیقات فقهی بدهد و از این حیث ایرادی به ایشان وارد نیست

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۳

الثالث: أن يلتزم:

بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفيض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة، و المنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، كمسألة اختلاف الامّة على قولين.^۱

رک بحر ص ۲۰۴ و قلائد ص ۱۰۰ اینها مطالبی که در مورد جواب اول از امر ثالث گفتیم را دارند

Commented [LC979]: صورتی که

Commented [LC980]: وقتی مخالفت با علم تفصیلی پدید نیاید که منظور آن آقایان از این که به اصل رجوع کنید این باشد که به اصلی رجوع کنید مخالف هر دو قول نباشد

Commented [LC981]: عطف به تقييد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

دیدید که شیخ نوشت بتقید الاحکام المذكوره و آخر هم نوشت کمساله اختلاف الامه علی قولین شما تامل کنید که آیا این جواب میتواند پاسخگوی فرع دیگری هم باشد یا خیر و بعد از تامل به اعتمادی ص ۸۵ و سید یزدی ص ۱۷۳ رجوع کنید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۳

و حمل أخذ المبيع فی مسألتی التحالف علی گونه تقاصاً شرعياً قهراً عما يدّعيه من الثمن.^۱

جواب دومی که شیخ در امر ثالث بیان میفرماید مساله تقاص است، و میفرماید دو مساله تحالف را میتوان از این راه جواب داد، مثلاً در فرع هفتم در مورد مثالی که خود شیخ زد که کما لو اختلفا فی کون المبيع بالثمن المعین عبداً او جاریه میگوییم ۲ طرف در ثمن اختلافی ندارند و اختلاف فقط بر سر مبيع است که آیا عبد است یا جاریه است یعنی هر دو در این امر مشترکند که ثمن معین از مشتری به بایع منتقل شده است، در فرع هفتم فرمودند در اثر تحالف انفساخ پدید می آید و این ثمن معینی که از مشتری به بایع منتقل شده بود به مشتری بر میگردد و حال آن که این مخالفت با علم تفصیلی است چون علم تفصیلی به انتقال ثمن از مشتری به بایع وجود داشت، مرحوم شیخ میفرماید یک توجیهی که میتوان در این جا ارائه داد باب تقاص است به این معنا که ثمن واقعا ملک بایع شده است ((چون علم تفصیلی به انتقال ثمن داشتیم)) منتهی چون چیزی نصیب مشتری نشده است و دست او خالی مانده است از باب تقاص ثمن را پس میگیرد، در مثال دیگری هم که در فرع هفتم آمده بود به همینگونه است فقط فرقی در این بود که در مثال اول ثمن معین بود و در مثال دیگر مضمن معین بود، در چنین فرضی هم به عین مثال قبل میگوییم مضمن واقعا به ملک مشتری در آمده است ولی از آن جا که چیزی نصیب بایع نشده است از باب تقاص مبيع را پس میگیرد، در مورد فرع هشتم هم میگوییم جاریه واقعا از صاحب اول به شخص دیگر منتقل شده است ((به وسیله بیع یا هبه که در آن بین متبایعین اختلاف بود)) اما چون چیزی نصیب صاحب اول نشده است از باب تقاص جاریه را پس میگیرد.

دقت کنید آیا راه تقاص جز فرع هفتم و هشتم پاسخگوی فرع دیگری هم هست؟؟، بحر ص ۲۰۴ را لاحظ متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۳

و حمل أخذ المبيع فی مسألتی التحالف علی گونه تقاصاً شرعياً قهراً عما يدّعيه من الثمن.^۲

Commented [LC982]: عطف به تقید

Commented [LC983]: کون اخذ مبيع

Commented [LC984]: شیخ مثالی که در فرع هفتم روی مضمن اختلاف بود را تطبیق نمیدهد و دلیلش این است که میخواهد فرع هفتم و هشتم را یک جا تطبیق کند و چون فرع هشتم با یکی از مثال هایی که در فرع هفتم آمد در این که اختلاف در ثمن بود مشترک هستند فقط اینها را تطبیق میکند

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۳

أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله، أو من حينه.^۱

جواب سومی که شیخ درامر ثالث بیان میکند انفساخ است که این جواب به درد فرع هفتم میخورد یعنی اگر از جهت شرعی کار به انفساخ کشید نتیجه فسخ این میشود که هر مالی به صاحب اصلی اش برگردد، تامل کنید آیا این جواب پاسخگوی مورد دیگری غیر از فرع ۷ هست یا نه؟

متن:

أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله، أو من حينه.

این عبارت دو نکته دارد :

۱- شیخ انفساخ را یک جواب اعلام کرد و فرمود طبق قاعده بعد از انفساخ مال به صاحب اصلی اش بر میگردد سوال این است که مگر خود شیخ در ابتدای فرع هفتم نفرومود الحكم بانفساخ العقد المتنازع..... یعنی در ابتدای فرع هفتم به جواب تصریح کرده است در حالی که قرار بود آن فروع استثنائاتی باشند و اگر انفساخ در خود متن بیاید دیگر جواب داده شده و استثناء از قاعده کلی [هر علم تفصیلی ای واجب الاتباع است گرچه متولد از علم اجمالی باشد] نمیشود

جواب آن است که از اوثق عرض کردیم که این انفساخ که در عبارت فرع هفتم آمده است مسامحه است و نباید بیاید بلکه انفساخ حل این فرع است، لذا در فرع هفتم کلمه انفساخ نباید بیاید و شاهدش همین است که انفساخ به عنوان جواب آمده است

۲- من اصله او من حينه به چه معناست؟؟ شما در بیع فضولی بحث کشف و نقل را خوانده اید که بحث سر این است که اجازه بعدی مالک، کاشف است یا ناقل، در آن جا فرمودند این که اجازه بعدی کاشف باشد یا ناقل اثرش در نمائات است، اگر گفتیم کاشف است بیع از موقعی که بایع فضولی مال را فضولتا فروخت صحیح بوده لذا نمائات برای مشتری است اما اگر بگوییم ناقل است به این معناست که بیع از زمان اجازه صحیح میشود لذا نمائات بین بیع فضولی و اجازه برای مالک اصلی است، ما نحن فيه هم همینگونه است و اثر من اصله او من حينه در نمائات مشخص میشود، یعنی بگوییم بیع به وسیله تحالف از اول منفسخ میشود نمائات برای مالک اصلی است اما اگر بگوییم بیع از حین تحالف منفسخ میشود نمائات برای کسی است که مال در دست او بوده

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۳

Commented [LC985] انفساخ عطف است به تقیید اگر از جهت ادبی قبول کنیم که ((او)) میتواند عطف به اول کند اما اگر نپذیریم و قائل باشیم که فقط و او میتواند عطف بر اول کند باید بگوییم انفساخ عطف به حمل است

Commented [LC986] من اصل البيع او من حين التحالف

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

و کون أخذ نصف الدرهم مصلحة قهرية.^۱

جواب چهارمی که شیخ در امر ثالث میدهد مصلحه قهریه است یعنی مثلاً در مورد مساله درهم از باب صلح وارد شویم و بگوییم چون نمیدانیم که درهمی که تلف شده برای کدام یک بوده ناچاراً باید مصلحه شود و هر کدام نصف ضرر را تقبل کند چون علم غیب که نداریم درهم تلف شده برای کدام یک بوده لذا ناچار به صلحیم

سپس شیخ میفرماید :

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۳

و عليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كلّ مورد بأحد الامور المذكورة؛ این عبارت کاملاً گویا است که شیخ در صدد تطبیق جمیع موارد نبوده است ، در اینجا شما ۴ حاشیه را حتماً ملاحظه کنید و ببینید چه فرق هایی بین این حواشی در تطبیقات است ، رک اوثق ص ۱۷۵ و بحر و سید یزدی و اعتمادی در آدرس هایی که در حین درس داده شد ، مخصوصاً عبارت بحر در ص ۲۰۳ هفت خط مانده به آخر را حتماً ببینید ، گفتیم اوثق را از ص ۱۷۵ شروع کنید به خواندن و ص ۱۷۹ را هم حتماً ببینید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۳

فإنّ اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي و حرمة مخالفته ممّا لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.^۲

در آخر هم شیخ میفرماید با این جواب هایی که دادیم بر میگردیم و همان چیزی که در ص ۷۹ گفتیم را تکرار میکنیم که علم تفصیلی از هر سببی پدید بیاید واجب الاتباع است گرچه از علم اجمالی متولد شود

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۳

فإنّ اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي و حرمة مخالفته ممّا لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

Commented [LC988]: قابل تخصیص نیست چون حکم عقلی است و حکم عقلی آبی از تخصیص است، اگر این قاعده کلی تخصیص بخورد یعنی این که در مواردی میتوان از علم تفصیلی متابعت نکرد در حالی که گفتیم اگر بگوییم میتوان از علم تفصیلی متابعت نکرد سر از تناقض در میآورد و تناقض هم محال عقلی است

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

أقسام مخالفة العلم الإجمالي:

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول:^١

Commented [LC989]: دو امری که قبل از ورود به احکام اقسام علم اجمالی به آن متعرض شدیم

^١ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ٤ جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ٩٠.

جلسه ۸۴

قال سيد المظلومين امير المؤمنين ارواح العالمين له الفداء : نحن النمرقه الوسطى بها يلحق التالي و اليها يرجع الغالى حضرت ميفرمايند كه ما اهل بيت (عليهم السلام) تقيه گاهيم افرادى كه عقب مانده اند و يا جلو رفته اند و منحرف شده اند براى اينكه در راه مستقيم بيايند بايد به ما ملحق شوند، با وجود اين روايات معرفتى ما نبايد در حوزه هاى علميه به تعريف خواب و كرامات اكتفا كنيم، اين روايى نيست و ظلم به معصوم (عليه السلام) است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) : ج ۱؛ ص ۸۳

أقسام مخالفة العلم الإجمالى:

أجواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالى:

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالى، فنقول:.....

مرحوم شيخ وارد اين بحث ميشوند كه حد تنجز معلوم بالاجمال چقدر است؟ ميفرمايند بايد در ۲ مقام بحث كنيم، يكي مقام مخالفت از حيث التزام و ديگرى مقام مخالفت از حيث عمل اولين نکته اين است كه مخالفت از حيث التزام به چه معناست؟؟ بحر در ۱ ص ۲۰۵ ((كه محشيني مثل آيت الله مدنى در در ۱ ص ۱۶۳ و ديگرانى از ايشان نقل كرده اند)) مينويسد :

بحر الفوائد فى شرح الفرائد (طبع جديد) : ج ۱؛ ص ۲۰۵

المخالفة قد تكون بحسب الالتزام مخالفت گاهى فقط بر اساس التزام است فقط بمعنى عدم التدّين بحكم يعلم كونه حكم الواقعة و لو اجمالا بدانيم حكم واقعه را ولى به آن متدين نشويم مخالفت التزاميه كرده ايم سواء لم يتدين بخلافه أو تدّين به^۲ يعنى مخالفت التزاميه يك معنای اعمى دارد و هم شامل اين ميشود كه مكلف تدّين به خلاف داشته باشد يعنى مثلاً اگر علم اجمالى دارد كه حكم يا وجوب است يا حرمت قائل به اباحه شود و هم شامل جايى ميشود كه اصلاً قائل به چيزى نباشد و به قول خودمان بى خيالى طى كند پس اين هم مخالفت التزاميه است

^۱ انصارى، مرتضى بن محمد امين، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۴، مجمع الفكر الإسلامى - قم - ايران، چاپ: ۹.
^۲ آشتياني، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فى شرح الفرائد (طبع جديد) - بيروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

سید یزدی در ۱۷۴ ص ۱ و ۱۷۵ میفرماید التزام به معنای علم نیست و دلیلش را بیان میکند که ملاحظه بفرمایید، بعد میگوید التزام به معنای قصد هم نیست چه برسد به اینکه بخواهد به معنای قصد وجه باشد بعد در دلیل این مطلب مینویسد:

حاشیه فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۷۵

لأنّ الكلام يجري في التوصلات ميفرماید دلیلش این است که این بحث مخالفت از حیث التزام در توصیلات هم جاری است و وقتی بحث توصیلات در میان باشد معنا ندارد التزام به معنای قصد و یا قصد وجه باشد چون در توصیلات اصلاً نیاز به قصد و یا قصد وجه نبود التي لا يعتبر فيها سوى إتيان الأمور به كيف ما اتفق (تعريف توصلي)، پس التزام به چه معناست؟؟ ایشان میفرماید: بل المراد من الالتزام هو التدبّر بالحكم و التمكین و التسليم له في سويداء القلب ((که از آن تعبیر به عقد القلب هم میشود)) یعنی یک کار جوانحی است و نه یک کار جوارحی و مربوط است به قلب بعد العلم به بحیث یكون المكلف في نفسه بانيا على صحّة الحكم منقادا له یعنی مکلف بنای قلبی بگذارد بر اینکه که حکم واقعه مثلاً وجوب است و به آن ملتزم باشد بعد هم میفرماید: و في مقابل هذا المعنى من الالتزام الجحود والانكار في النفس بالحكم و لو كان عالماً به سپس سید یزدی برای این بحث شقوقی مطرح میکند که ما وقت بررسی آن ها را نداریم اما شما حتماً ملاحظه فرمایید

نکته بعد رابطه بین مخالفت التزامیه و مخالفت عملیه است یعنی این که این دو از حیث نسب اربع چه رابطه ای با هم دارند؟؟

بحر در ۱ ص ۲۰۶ و قلائد ۱ ص ۱۰۰ و محشین دیگری که از این بزرگواران نقل کرده اند فرموده اند رابطه بین اینها عموم و خصوص من وجه است، و اصلاً سرّ این که شیخ اینها را از هم جدا کرد و در دو مقام بحث میکند همین است یعنی شیخ میخواست که این ۲ را به نحوی جدای از هم بحث کند که احکامشان با یکدیگر خلط نشود حالا این که شیخ چه قدر در این امر موفق بوده بحث دیگری است ولی قصدش این بود که مخالفت التزامیه را بدون اینکه بحثی از مخالفت عملیه پیش بیاید بحث کند لذا قلائد در ۱ ص ۱۰۱ مینویسد لما كان المقصود بالمقام البحث عن المخالفة الالتزامية دون العملية لذا شيخ در دو مقام بحث میکند چون میخواست که مخالفت عملیه تأثیری در بحث از مخالفت التزامیه نداشته باشد، حال چگونه میشود از مخالفت التزامیه بحث کرد بدون اینکه بحثی از مخالفت عملیه پیش بیاید؟؟ اینگونه که بحث را بر رد روی ناحیه افتراق چون میدانید در عموم و خصوص من وجه یک ناحیه اشتراک داریم و دو ناحیه افتراق، پس شیخ در بحث از مخالفت التزامیه بحث را میبرد روی جایی که مخالفت التزامیه باشد اما مخالفت عملیه نباشد، خب برای بیان اینکه چگونه رابطه بین این دو عموم خصوص من وجه است باید سه مثال بیاوریم یکی برای ناحیه اشتراک و دو تا برای ناحیه افتراق اما من اولاً وارد خود بحث میشوم چون اگر اصل عبارت شیخ منقح شود رابطه ی بین این دو هم مشخص میشود

شیخ میفرماید ((در کتاب به این بیانی که عرض میکنیم نیست)) الاشتباه و التردید گاهی در حکمین لموضوع واحد اتفاق میافتد و گاهی در حکمین للموضوعین اتفاق میافتد، بعد خود حکمین لموضوع واحد هم در شبهه موضوعیه است و هم در شبهه حکمیه

مثال برای شبهه موضوعیه : مثل این که مکلف علم اجمالی دارد ((برخی از محشین در اینجا مثال هایی که زده اند مثال برای علم تفصیلی است لذا خروج از بحث است)) که یا قسم خورده است بر مجامعت همسرش در روز پنجشنبه ساعت ۱۰ و یا قسم خورده بر ترک مجامعت همسرش در همان روز و همان ساعت، اگر قسم خورده باشد بر مجامعت در این صورت مجامعت واجب است و اگر قسم خورده باشد بر ترک مجامعت در این صورت مجامعت حرام است، حالا میخواهیم ببینیم مخالفت التزامی با این علم اجمالی به چه معناست؟؟ مخالفت التزامی در این جا به این معنا است که مکلف در عقد القلبش ((سویدای قلب)) قائل بشود به غیر حرمت و غیر وجوب حالا آیا این مخالفت التزامیه به مخالفت عملیه منجر میشود؟؟ جواب خیر است چون در آن روز و آن ساعت مکلف از دو حال خارج نیست یا فاعل مجامعت است و یا تارک مجامعت است، لذا این مثالی است که مخالفت التزامیه شد ولی امکان ندارد مخالفت قطعیه شود، در حقیقت این از موارد دوران الامر بین المحذورین است و در الموجز خواندید که در دوران الامر بین المحذورین امکان مخالفت قطعیه وجود ندارد چون مکلف یا فاعل است یا تارک، پس یک مثالی پیدا شد که مخالفت عملیه نیست ولی مخالفت التزامیه میتواند باشد لذا این مثال است برای ناحیه افتراق از جانب مخالفت التزامیه ای که منجر به مخالفت عملیه نمیشود

مثال برای شبهه حکمیه در جایی که تردید و اشتباه برای حکمین لموضوع واحد باشد :

در این جا امر ۴ صورت دارد

۱- هر ۲ حکم توصیلی باشند: یعنی نیاز به قصد قربت نداشته باشند، مثل دفن میت منافق که مکلف نمیداند حرام است یا واجب است و بیاید اصله الاباحه جاری کند و نفی وجوب و حرمت کند، به این میگوییم مخالفت التزامیه، اما در مقام عمل آیا مخالفت عملیه قطعیه میشود؟؟ جواب آن است که امکان ندارد چون این مثال هم از مقوله دوران الامر بین المحذورین است و به هر صورت مکلف در عالم خارج یا فاعل است و یا تارک و چون دفن میت توصیلی است نمیتوان گفت چون مخالفت التزامیه دارد قصد وجه از او متمشی نمیشود چون اصلا نیاز به قصد وجه ندارد

۲- هر دو حکم تعبدی باشند، اگر مکلف در این جا قائل شود به عدم ۲ حکم، مخالفت التزامیه کرده است و مخالفت عملیه هم ۱۰۰٪ صورت میگیرد، به این خاطر که مکلف یا عملا آن کار را انجام میدهد که ارزش ندارد به این دلیل که چون مخالفت التزامیه کرده است نمیتواند قصد قربت داشته باشد و یا اینکه شخص عملا آن کار را ترک کرده است که باز هم ارزشی ندارد چون با قصد قربت ترک نکرده است و حال آن که فرض ما این بود که حرمت هم تعبدی است ((معمولا آقایان برای جایی که حرمت تعبدی باشد مثال به تروک صوم میزنند و میگویند که در صوم اگر کسی بخواهد مثلا اکل را ترک کند باید با قصد قربت ترک کند)) و این مثال که هر دو تعبدی باشند مثال برای جهت اشتراک است چون هم مخالفت التزامیه هست و هم مخالفت عملیه لذا این صورت را شیخ در مقام ثانی بحث میکند چون گفتیم شیخ میخواهد در بحث مخالفت التزامیه جایی را بحث کند که مخالفت

عملیه نباشد، حال اگر در همین مثال، مکلف مخالفت التزامیه نکند یعنی قائل به یکی از وجوب و حرمت شود مثال میشود برای جهت افتراق از جهت مخالفت عملیه، چون مخالفت عملیه هست ولی مخالفت التزامیه نیست، لذا تا به اینجا عموم و خصوص من وجه مشخص شد

۳- شبهه حکمیه باشد آن جایی که احدهما المعین تعبدی باشد یعنی یک از دو حکم تعبدی باشد و بدانیم کدام یک تعبدی است، این از دو صورت خارج نیست

الف: یا واجب تعبدی است و حرام توصلی

ب: یا واجب توصلی است و حرام تعبدی

از جهت عمل هر دو صورت الف و ب سر از مخالفت قطعیه عملیه در میآورند و از محل بحث خارج هستند، چون اگر صورت الف باشد و مکلف فعل را انجام بدهد، اگر در واقع حکم آن فعل واجب باشد امتثالی نکرده است چون قصد قربت نداشته و اگر هم فی الواقع حرام باشد که اصلاً مکلف مرتکب حرام شده است لذا مخالفت قطعیه رخ میدهد

اگر صورت ب باشد اگر مکلف فعل را ترک کند، در این صورت اگر فی الواقع عمل حرام باشد به درد بخور نیست چون قصد قربت نداشته است و اگر فی الواقع آن عمل واجب توصلی باشد واجب را ترک کرده است، پس در هر صورت مخالفت قطعیه است و چون امکان مخالفت قطعیه وجود دارد بحثش در مقام ثانی میآید ((دقت کنید در این مثال ها فرض بر این است که مکلف مخالفت التزامیه کرده است))

۴- شبهه حکمیه باشد آن جایی که احدهما الغير المعین تعبدی باشد یعنی یکی تعبدی است ولی معلوم نیست کدام یک، بنابر نظر محشین این صورت در بحث وارد است چون در این جا احتمال موافقت قطعیه وجود دارد و احتمال موافقت قطعیه هم با مخالفت قطعیه ناسازگار است، صورت مساله این گونه است که مکلف از سویدای قلبش اعتقاد داشته باشد که عمل نه واجب است و نه حرام یعنی مثلاً مباح است، از حیث عمل در اینجا احتمال موافقت قطعیه وجود دارد به این خاطر که اگر مکلف فعل را انجام دهد میتوانیم بگوییم شاید جانب وجوب توصلی است و وجوب توصلی که نیاز به قصد قربت ندارد لذا مکلف وجوب توصلی که نیاز به قصد قربت ندارد را محقق کرده است، و اگر فعل را ترک کند میتوان گفت شاید جانب حرمت توصلی بوده است لذا ترک او نیاز به قصد قربت ندارد و محقق امتثال بوده است، و وقتی پای احتمال موافقت به میان بیاید مخالفت قطعیه کنار میرود پس بنا بر نظر محشین از این ۴ صورت، صورت ۱ و ۴ وارد بحث مقام اول میشوند و ۲ صورت از بحث خارج است که در مقام ثانی بحث میشود

این صوری که عرض شد را میتوانید در این آدرس ها ببینید: قلائد ۱ ص ۱۰۱ بحر ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷ اوثق ۱ ص ۱۸۰ و ۱۸۱ غوامض ۱ ص ۴۷۲ اعتمادی ۱ ص ۸۶

حال اگر اشتباه و تردید در حکمین لموضوعین باشد چگونه است؟؟ مثل اینکه شخصی است که میداند که بدنش طاهر است یعنی طهارت عن الخبث دارد و همچنین میداند حدث باطن دارد یعنی حدث نفس دارد، حال اگر این شخص غفله با مایعی که مردد است بین بولیت و مائیت وضو بگیرد امر از دو حال خارج نیست یا آن مایع بول است که اگر بول باشد نه تنها حدث زائل نشده بلکه بدن هم متنجس میشود یعنی طهارت بدن مرتفع میشود، و

اگر آن مایع ماء باشد نه تنها بدن طاهر باقی میماند بلکه حدث نفس هم زائل میشود، حال این شخص در اثر این وضو علم اجمالی پیدا میکند که یا طهارت بدن مرتفع شده است و یا حدث نفسش مرتفع شده است، ولی از طرف دیگر از حیث حکم، حکم این شخص این است که اصل استصحاب جاری کند و اگر استصحاب جاری کند چون یقین سابق به طهارت بدن داشته و شک لاحق کرده استصحاب میگوید بدن طاهر است، و همچنین چون یقین سابق به حدث نفس داشته و شک لاحق کرده استصحاب میگوید حدث نفس باقی است، حال نتیجه این استصحاب با علم اجمالی این شخص نا سازگار است چون علم اجمالی بر این بود که یا طهارت بدن مرتفع شده و یا حدث نفس مرتفع شده اما استصحاب میگوید طهارت بدن مرتفع نشده است و اگر طهارت بدن مرتفع نشده باشد بنابر علم اجمالی باید حدث مرتفع شده باشد ولی استصحاب میگوید حدث هم مرتفع نشده است، لذا مخالفت التزامیه پدید میآید یعنی جریان اصل استصحاب باعث مخالفت التزامیه با علم اجمالی میشود، اما مخالفت قطعی پدید نیاید چون مکلف میتواند دوباره وضو بگیرد چون استصحاب گفت که حدث نفس باقی است لذا وضو میگیرد و حدث نفس مرتفع میشود، مطلبی که باید دقت شود این است که این مثال به این صورت مثال برای حکمین لموضوعین شد که دو حکم داشتیم یکی طهارت و دیگری حدث و دو موضوع داشتیم یک بدن و دیگری نفس متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۳

أقسام مخالفة العلم الإجمالي:

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول:

مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين:

الأول: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحة وطء المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف و من وجب وطؤها به مع اتحاد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۸۴

زمانی الوجوب و الحرمة، و كالاتزام بإباحة موضوع كليّ مردّد أمره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال؛ فإنّ المخالفة في المثالين ليست من حيث العمل؛ لأنّه

^۱ (۳) كذا في (ظ)، و في غيرها: «أحدهما».

^۲ (۱) كذا في (ت)، و في غيرها: «ليس».

[LC991] Commented: مخالفت با معلوم بالاجمال

[LC992] Commented: که نه وجوب است و نه حرمت و اعتقاد اباحه به این معناست که مکلف متدین به خلاف دو حکم شده است و این مخالفت التزامیه است

[LC993] Commented: مثال برای شبیه موضوعیه

[LC994] Commented: بالحلف

[LC995] Commented: این قید برای این است که اگر اتحاد زمانی وجود نداشته باشد امکان مخالفت قطعی وجود دارد و اگر امکان مخالفت قطعی وجود داشته باشد از بحث در مقام اول خارج است چون گفتیم شیخ در مقام اول میخاهد در مورد مخالفت التزامیه بحث کند بدون اینکه به مخالفت عملیه قطعی بپردازد، اگر اتحاد زمان وجود نداشته باشد مثل اینکه نمیدانند قسم خورده بر وطی در این هفته یا قسم خورده بر ترک وطی در هفته دیگر اینجا میتواند مخالفت التزامیه کند به این صورت که در این هفته وطی نکند و در هفته دیگر وطی کند

[LC996] Commented: مثال برای شبیه حکمیه

[LC997] Commented: دفن میت منافق

[LC998] Commented: فقط در این صورت است که وارد بحث در مقام اول میشود یعنی جایی که احدهما المعین تعبدی نباشد یعنی جایی که احدهما الغیر المعین تعبدی باشد

[LC999] Commented: لذا تمام بحث شیخ در مقام اول در جایی است که مخالفت التزامیه باشد اما مخالفت عملیه نباشد یعنی جهت فراق از جانب مخالفت التزامیه

لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب و الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة إلّا من حيث الالتزام

بإباحة الفعل.

Commented [LC1000]: گفتیم مخالفت التزامیه فقط به معنای مخالفت قلبی با دو حکم نیست و شامل جایی که شخص به هیچ چیز تدبیر نداشته باشد و به قولی بی خیالی طی کند هم میشود

Commented [LC1001]: مثلاً میداند ظهر جمعه وجوب صلاتی بر عهده اش است اما نمیداند نماز ظهر است یا نماز جمعه و نه نماز جمعه بخواند و نه نماز ظهر

Commented [LC1002]: مثال برای شبیه موضوعیه اش مثل جایی که میداند یکی از دو لیوان خمر است و هر دو را سربکشد و مثال برای شبیه حکمیه مثل همان مثال هایی که در حین بحث در شبیه حکمیه زدیم که مخالفت قطعیه هم در آن ها وجود داشت

Commented [LC1003]: بعد از اینکه صور مخالفت با حکم معلوم بالاجمال و شرائطش را دانستی

Commented [LC1004]: مخالفت التزامیه

Commented [LC1005]: باید ببینیم شیخ تا آخر روی این مطلب می ایستد یا خیر

Commented [LC1006]: قسم بر وطی یا ترک وطی و تردید در دفن میت منافق

Commented [LC1007]: رک بحر ۱ص ۲۱۰ و قلاند ۱ص ۱۰۲ و اوئق ۱ص ۱۸۲ و همدانی ۷۶، اینها میگویند باید غفلتاً باشد چون اگر غفلتاً نباشد نمیتواند برای چنین وضوئی قصد قربت کند

الثانی: مخالفته من حيث العمل، کترک الأمرین اللّذین یعلم بوجوب أحدهما، و ارتکاب فعلین یعلم بحرمة أحدهما، فإنّ المخالفة هنا من حيث العمل.

و بعد ذلک، نقول!

أمّا المخالفة الغير العمليّة، فالظاهر جوازها فی الشبهة الموضوعيّة و الحكميّة معاً، سواء كان الاشتباه و

الترديد بين حکمین لموضوع واحد کالمثالین المتقدّمین، أو بين حکمین لموضوعین، کطهارة البدن و

بقاء الحدث لمن توضأ غفلةً بمائع مردّد بين الماء و البول.^۲

^۱ (۳) فی غیر (ت) و (ه) «فتقول».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

جلسه ۸۵

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء : اشرف الغنى ترك المني بالاترين ثروت اين است كه انسان آرزوهای بیهوده را از خودش دور کند و الا نمیتواند با آرامش زندگی کند

بحث رسید به حکم مخالفت با معلوم بالاجمال، مرحوم شیخ فرمودند مخالفت با معلوم بالاجمال به دو وجه میتواند تصور شود یکی مخالفت التزامیه و دیگری مخالفت عملیه، عرض کردیم که شیخ انصاری در وجه اول که در مورد مخالفت التزامیه است میخواهد به گونه ای بحث کند که مخالفت عملیه در آن اثری نداشته باشد لذا مثال هایی را بررسی کرد که فقط مخالفت التزامیه در آن ها پدید میآید و منجر به مخالفت عملیه نمیشود لذا فرمودند گاهی اشتباه و تردید در حکمین لموضوع واحد است که در اینجا اگر هر دو حکم توصلی باشند و یا یکی از دو حکم تعبدی لا علی التعیین باشد وارد بحث مخالفت التزامیه میشود ((این بحث را شیخ در فرائد ص ۱۷۹ هم بیان کرده است منتهی تقسیم بندی که این جا ارائه میدهد به یک بیانی از آن جا کامل تر است لذا قلائد ص ۱۰۱ مینویسد که عبارت مصنف در اینجا اوفی است از عبارتش در جلد ۲ ص ۱۷۹)) و بعد فرمودند مخالفت التزامیه میتواند صورت دیگری هم داشته باشد و آن در جایی است که اشتباه و تردید در حکمین لموضوعین باشد که مثالش عرض شد

مرحوم شیخ در عبارت فرمودند فان المخالفة فی المثالین لیست من حیث العمل در اینجا همدانی ص ۷۵ را ملاحظه کنید

در مورد مثالی که برای حکمین لموضوعین زده شد گفتیم در این مثال مخالفت عملیه پدید نمیآید، اگر رک اوثق ص ۱۸۳ میفرماید

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۸۳

و لكن لا يلزم منه سوى مجرد الالتزام بما يخالف الواقع من دون علم بمخالفة العمل له، لأنه لو توضحاً بعده بماء طاهر فصلی به یحتمل مطابقة عمله للواقع، لاحتمال كون المانع المردّد فيه ماء فی الواقع، فلا یحصل العلم بنجاسة البدن.^۱ پس چون در این مثال احتمال موافقت وجود دارد دیگر مخالفت عملیه قطعیه کنار میرود

شیخ مثالی که برای حکمین لموضوعین آورد را در جلد ۳ ص ۴۱۳ تکرار میکنند فلاحظ شیخ در عبارت فرمود لو توضحاً غفله که آدرس هایی در مورد این که چرا وضو باید غفلت باشد تقدیم محضر شد اگر رک قلائد ص ۱۰۲ مینویسد :

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۲

ثم إن وجه التقييد بالغفلة: أنه إن توضّأ مع الالتفات بأنّ المائع مردّد بين الماء و البول، فهو فاسد جزماً و إن كان في الواقع ماء؛ لأنّ قصد القرية غير ممكن منه حينئذ له.^۱

حال می‌خواهیم ببینیم که حکم این صور مخالفت التزامیه چیست؟؟ شیخ فرمودند که ظاهر این است که مخالفت التزامیه با علم اجمالی هم در شبهه موضوعیه و هم در شبهه حکمیه جائز است، خب این یک ادعاست و باید ثابت شود لذا شیخ اعظم اولاً با شبهه موضوعیه شروع میکند با عبارت واما فی الشبهه الموضوعیه و بعد در ص ۸۵ شبهه حکمیه را بررسی میکند، یک نکته این است که شیخ اعظم بعد از این که در ص ۸۵ شروع به بررسی شبهه حکمیه میکنند تا برسد به ص ۸۶ و عبارت فالحق... که نظر تحقیقی خودشان را ارائه میدهند عباراتشان چند فراز دارد ((بالا و پایین)) اما در آخر در نظر تحقیقی میفرمایند که حق آن است که دلیلی بر وجوب التزام به حکم الله تعالی نداریم به همین خاطر عده ای از محشین به ایشان اشکال کرده اند که خب همین را از اول مینوشتی چرا انقدر عبارات سخت آوردی و بحث را پیچ دادی ((اوثق ص ۱۸۴ و سید یزدی ص ۱۸۴)) البته اشکال نشود که شیخ نمیتوانست از اول همین مطلب که دلیلی بر التزام نداریم را بنویسد چون ایشان شبهه موضوعیه را اولاً بررسی میکند و عبارت والحق را در مورد شبهه حکمیه بیان میکند لانا نقول که این آقایان محشین فرقی بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه در این که دلیلی بر وجوب التزام در این ها نداریم نمیبینند لذا شیخ میتواند از اول بگوید مخالفت التزامیه در شبهه موضوعیه و حکمیه جائز است چون دلیلی بر وجوب التزام نداریم. خب این آقایان محشین اینگونه فرموده اند ولی ما نمیتوانیم با عبارات شیخ اینگونه رو به رو شویم بلکه عبارات شیخ که عبارات سختی هم هست باید حل شود لذا باید دقت کنید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۴

أما فی الشبهه الموضوعیه.....

قبل از این که وارد این عبارت شوم باید مقدمه بسیار مهمی را تقدیم محضر کنم: فراهایی از این مقدمه ای که عرض خواهم کرد را میتوانید در این آدرس ها دنبال کنید : فرائد الاصول ص ۱۰۹ و ۱۲۷ مصباح خویی ص ۳۵۷ فوائد نایینی ص ۳۷۹، که آقای خویی کاملاً بر اساس بیانات استادش مرحوم نایینی مشی کرده است آن مقدمه ای که می‌خواهم عرض کنم تعبیر اصل موضوعی در اصول فقه است که جای اصلی بحثش در آدرس هایی است که عرض شد

^۱ (۳) - أي: للوضوء.

^۲ حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعلی، قلائد الفرائد - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۸ ق.

اصل موضوعی در اصول فقه ۲ اطلاق دارد در یک اطلاقش به معنای اصل جریان داده شده در ناحیه موضوع است در مقابل اصل حکمی که به معنای اصل جریان داده شده در ناحیه حکم ((محمول)) است، تعبیر دیگرش ((که آقای خویی و نایینی به تبع خود شیخ فرموده اند که در ۲ص ۱۰۹ تعبیر اصل موضوعی را به کار میبرد)) این است که اصل موضوعی گاهی به معنای اصل حاکم سببی به کار می‌رود نه خصوص اصل جریان داده شده در ناحیه موضوع، که این اصل حاکم سببی می‌تواند هم در شبهه موضوعیه مطرح شود و هم در شبهه حکمیه، عمده آقایان محشین در اینجا اصل موضوعی را بر اساس اطلاق اولش توضیح داده اند ولی عرض کردیم که اطلاق دیگری هم هست که جای بحثش در این جا نیست فقط خواستیم تذکر دهیم که اصل موضوعی اطلاق دیگری هم دارد پس گفتیم عمده آقایان ((مخصوصاً به عهده آقایان میگذارم چون خودم حضرت استاد دام ظلّه)) در اینجا نظر دیگری دارم)) این بحث را بر اساس اطلاق اول اصل موضوعی توضیح داده اند، اگر رک بحر ۱ص ۲۱۱ ((وائق ۱ص ۱۸۴ و قلائد ۱ص ۱۰۳ را شما ببینید)) ایشان عبارتی دارد که خیلی در حل عبارت شیخ کمک کننده است و خود ایشان هم میفرماید که این مطلب در کتاب نیست ولی من این مطلب را از استادم استفاده کرده ام، ایشان مینویسد :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۱۱

حاصل ما ذکره دام ظلّه هو أنّ طرح الحكم و لو بحسب الالتزام يتوقف على ثبوته المتوقف على ثبوت موضوعه، فإذا بنى على عدم ثبوت موضوعه و لو بمقتضى الأصل لم يكن ثمة طرح أصلاً، حيث إنّ الأصل الجارى فى موضوع الحكم حاكم على دليل الحكم..... لأنّ عدم الحكم بواسطة عدم ثبوت موضوعه لا يكون طرحاً له، فالأصل فى الشبهة الموضوعية حاكم على دليل الحكم و مبين له

میفرماید اگر بخواهیم حکمی را ولو به حسب التزام طرح کنیم ((به حسب عمل هم همین است ولی ایشان بحثش در التزام است لذا مینویسد ولو بحسب الالتزام)) اولاً باید حکمی باشد تا شما در مورد طرح حکم بحث کنید و ثبوت حکم متوقف است بر ثبوت موضوع حکم، اگر یادتان باشد در مباحث اصول فقه هم بارها همین مطلب را عرض کردم که این همان مطلبی است که مرحوم شیخ بها در صمدیه در باب مبتدأ و خبر فرمود که فائدة المعلوم عند المخاطب فی اعتقاد المتکلم يجعل مبتدأ و همان التحقیقی بود که ابن هشام در اول باب رابع آورد، اگر قرار است حکمی به عنوان محمول داشته باشیم در رتبه قبل باید موضوعی وجود داشته باشد چرا؟ چون این آقایان معتقدند که احکام دائر مدار مصالح و مفاسد در متعلقاتشان هستند پس اگر قرار است حکمی متفرع بر مصلحت و مفسده در متعلقش باشد باید قبلش متعلقش لحاظ شود بلکه ممکن است در بیان اثباتی و لفظی موخر شود ولی بیان اثباتی و لفظی شیء و حقیقت تشریع و جعل و انشاء شیء آخر و بحث ما در مورد حقیقت تشریع

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

و جعل و انشاء است یعنی مثلاً اگر یک نفر در لفظ بگوید قائم زید^۱، زید را تصور کرده است ولی در لفظ به سببی موخر آورده است، لذا صاحب بحر میفرماید اگر بنا بر عدم ثبوت موضوع باشد ولو اینکه این عدم ثبوت موضوع به مقتضای اصل باشد^۲ (به این صورت که با جریان اصل بگوییم موضوعی نیست که اسم این اصل، اصل موضوعی است چون در ناحیه موضوع جریان پیدا کرده است) یعنی تعبدی باشد و وجدانی نباشد اصلاً اینجا نمیگویند موضوعی طرح شده چون در حقیقت اینجا از مقوله سالبه به انتفاء موضوع است و چون موضوعی نیست حکمی نیست و به این طرح حکم نمیگویند، بلکه طرح در جایی معنا دارد که حکمی باشد و آن را برداریم، وگرنه اگر جایی موضوع نبود، نبودن موضوع منجر به نبود حکم میشود و این نبودن حکم اسمش طرح نیست بلکه اسمش عدم الحکم است، بعد هم میفرماید اصلی که جاری شود در موضوع حکم، حاکم است بر دلیل حکم، و دلیل حکم آن بیان اثباتی است که برای بیان حکم موضوعی از جانب مولا رسیده است، اصل جاری شده در موضوع، حاکم میشود و وقتی حاکم شد دیگر نوبت به جریان حکم نمیرسد

قبل از این که با این مقدمه ای که عرض شد سراغ عبارت کتاب بروم خلاصه ای از آن چه که شیخ میخواهد در این عبارات ((اما فی الشبهة الموضوعیه.....)) بفرماید را عرض میکنم:

ملخص کلام شیخ این است که ایشان میفرماید در شبهه موضوعیه مخالفت التزامیه اشکال ندارد چون با جاری کردن اصل موضوعی ((بنا بر فهم محشین)) مجرا یا مصداق یا مورد از موضوع دلیل حکم خارج میشود و چون حکم، بدون موضوع مترتب نمیشود مخالفت التزامیه ای شکل نمیگیرد چون اصلاً حکمی نیست لذا با مسامحه میگوییم که مخالفت التزامیه جایز است.

حالا وارد عبارت کتاب میشویم: شیخ میفرماید اصلی که جاری میشود در شبهه موضوعیه اثرش این است که مجرا را از دلیل حکم ((موضوع تکلیفین یا موضوع حکمین)) خارج میکند، خب دو مثال داشتیم یکی برای حکمین لموضوع واحد و یکی برای حکمین لموضوعین، برای حکمین لموضوع واحد مثال زدیم به آن امرأ ای که یا قسم خورده شده بر وطنش در شب جمعه ساعت ۱۰ و یا قسم خورده شده بر ترک وطنش در شب جمعه ساعت ۱۰، که اگر قسم بر وطنی خورده شده باشد وطنی واجب میشود و اگر قسم بر ترک وطنی خورده شده باشد وطنی حرام میشود، حال اگر مکلف اصاله الاباحه جاری کند و بگوید حرمت یا وجوبی بر عهده من نیست نتیجه این جریان اصل اعتقاد به اباحه میشود و اعتقاد به اباحه مخالف است با این که یا بر عهده او وجوب وطنی است و یا حرمت وطنی، میخواهیم ببینیم این اعتقاد به اباحه که مخالفت التزامی با علم اجمالی است چه حکمی دارد، مرحوم شیخ میفرماید در اینجا یک قضیه خبریه داریم ((به تعبیر بنده)) که عبارت است از: المرأه المحلوفه علی وطنها یجب وطنها و المرأه المحلوفه علی ترک وطنها یحرم وطنها حال اگر بیاییم در ناحیه موضوع اصل جاری کنیم یعنی بگوییم آیا این خانم حلف بر وطنی یا ترک وطنی دارد؟؟ و اصاله عدم الحلف جاری کنیم در اثر جریان این اصل در ناحیه موضوع این خانم ((که شیخ از این خانم در مثال ما تعبیر به مجرا میکند و محشین از آن تعبیر به مصداق یا مورد هم کرده اند)) از موضوع این حکم خارج میشود یعنی هذه المرأه از موضوع قضیه المرأه المحلوفه علی وطنها یجب وطنها و المرأه المحلوفه علی ترک وطنها یحرم وطنها خارج میشود و وقتی خارج شد این موضوع بر این مورد یا مصداق یا مجرا ((هذه المرأه)) تطبیق نمیکند لذا حکمی نیست چون موضوعی نیست، با

آن چیزی که از بحر تقدیم محضر کردیم وجوب وطی و یا حرمت وطی در جایی است که موضوعی باشد ولی اگر موضوعی نباشد طرح حکم ((مخالفت التزامیه)) معنا ندارد، پس وقتی حکمی نیست کدام مخالفت التزامیه؟؟ لذا مسامحتاً میگوییم مخالفت التزامیه جائز است، در حقیقت در این مثال برگشت شک سببی به یک شک مسببی است و اگر در ناحیه شک سببی اصل جاری شود، شک مسببی از بین میرود و از بین رفتن شک مسببی یعنی حکومت اصل سببی بر اصل مسببی یعنی مثلاً اگر مکلف شک دارد این مرأه واجب الوطی است و یا حرمت وطی دارد چون این شک مسبب است از این که شک دارد آیا قسم بر وطی خورده است یا ترک وطی اگر در ناحیه شک سببی اصلی جاری شود شک در ناحیه مسببی از بین میرود لذا اصل جاری در موضوع، حاکم است بر دلیل حکم یعنی اصل سببی حاکم است بر اصل مسببی

اما در آن مثال که شیخ برای حکمین لموضوعین آورد چگونه تطبیق میشود؟؟ شیخ فقط میفرماید در آن مثال هم تطبیق میشود ولی تطبیق عملی نمیکند لابد اگر بخواهیم تطبیق کنیم باید اینگونه بگوییم: مثلاً اگر بخواهیم دوباره قضیه خبریه برای این مثال بسازیم این گونه میشود:

الف: الملاقی بالنجس متنجس ((یا نجس بنابر نظر محشین با مسامحه فقهی))

ب: التوضی بالماء سبب لطهاره النفس یا سبب لارتفاع الحدث

((در این مثال ۲ مجرا داریم که بدن و نفس هستند))

اگر در ناحیه موضوع قضیه ی الف، اصل جاری شود، اصل عدم ملاقات است ((چون ملاقات از امور حادث است و اصل این است که چیزی با چیزی ملاقات نکند چون یقین سابق به عدم ملاقات بوده و وقتی شک کنیم ملاقات شده یا نه اصل عدم ملاقات است)) و اگر در ناحیه موضوع قضیه ی ب اصل جاری شود، اصل عدم توضی است چون توضی هم از امور حادث است با جریان این دو اصل موضوعی دیگر بدن و نفس از موضوع ۲ حکم خارج میشوند و نه حکم متنجس بار میشود و نه حکم سبب لطهاره النفس بار میشود لذا کدام مخالفت التزامیه؟؟ چون اصلاً حکمی نیست که بشود با آن مخالفت کرد لذا با مسامحه میگوییم این جا هم مخالفت التزامیه جائز است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۴

أما في الشبهة الموضوعية؛ فلأن الأصل في الشبهة الموضوعية إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الأصل عدم تعلّق الحلف بوطء هذه و عدم تعلّق الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع

Commented [LC1008]: اصلی که جریان پیدا میکند در موضوع شبهه موضوعیه

Commented [LC1009]: در مثال برای حکمین لموضوع واحد مجرا مرأه بود و در مثال حکمین لموضوعین مجرا بدن و نفس بودند

Commented [LC1010]: وقتی در ناحیه موضوع اصلی جاری میشود، مجرا یا مورد از مصادیق موضوع حکم خارج میشود

Commented [LC1011]: تطبیق برای مثال حکمین لموضوع واحد که شیخ این مثال را در ص ۸۳ آورد

Commented [LC1012]: هذه المرأه

Commented [LC1013]: به وسیله جریان این دو اصل در ناحیه موضوع در شبهه موضوعیه

حکمی التحريم و الوجوب، فيحكم بالإباحة؛ لأجل الخروج عن موضوع الوجوب و الحرمة، لا لأجل طرحهما.

و كذا الكلام في

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ١، ص: ٨٥

الحكم بطهارة البدن و بقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردّد.^٢

نکات:

محشین متعددی به شیخ انصاری اشکالات متعددی وارد کرده اند که من به ٢ اشکال اکتفا میکنم صاحب بحر در ١ ص ٢١١ ((و اتق ١ ص ١٨٤ و ١٩١ را شما ببینید)) مینویسد :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ١ ؛ ص ٢١١

و لكنك خبير بأنّ للنظر فيه مجالا واسعا.....و بالجملة ما ذكره دام ظلّه ممّا لا محصل له عند التأمّل، كيف و لو بنى على ذلك لم يتحقّق مصداق للمخالفة الالتزاميّة في الشبهة الموضوعيّة أصلا كما هو واضح لمن له أدنى دراية^٣ لذا بنده عرض می‌کردم که با مسامحه می‌گوییم مخالفت التزامیه جائز است چون اینجا اصلا حکمی نیست که بخواهد با آن مخالفت شود و صاحب بحر هم می‌فرماید اگر این اصل جاری کردن های استاد را بپذیریم اصلا مصداقی برای مخالفت التزامیه باقی نمی‌ماند که بخواهیم در مورد حکمش بحث کنیم

Commented [LC1014]: پس میشود مخالفت التزامیه کرد

Commented [LC1015]: این جاست که عبارت بحر کارایی دارد، این که مجرا از موضوع وجوب و حرمت خارج شود اسمش طرح نیست، بلکه طرح جایی است که حکمی باشد و حکم در جایی وجود دارد که موضوعی باشد و وقتی در اینجا موضوعی نیست حکمی نیست پس کدام طرح؟؟؟ اگر با وجود موضوع حکم برداشته شود اسمش طرح میشود

Commented [LC1016]: یعنی مثل همین جایی که که یک موضوع و ٢ حکم بود و تطبیق دادیم همینگونه در جایی که ٢ موضوع و ٢ حکم باشد تطبیق میشود

^١ (٣) في (ت)، (ص)، (ل) و (ه) «فنحكم».

^٢ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ٤جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ٩.

^٣ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ١٤٢٩ ق.

قال سيد المظلومين امير المؤمنين ارواحنا له الفداء : اِنَّ هَاهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا وَ اَشَارَ بِيَدِهِ اِلَى صَدْرِهِ لَوْ اُصِيبْتُ لَهُ حَمَلَةٌ بَلَى اُصِيبْتُ لَقِنَّا غَيْرَ مَأْمُونٍ عَلَيْهِ مُسْتَعْمِلًا آلَةَ الدِّينِ لِلدُّنْيَا وَ مُسْتَظْهِرًا بِنِعْمِ اللّٰهِ عَلَيَّ عِبَادِهِ وَ بِحُجَّتِهِ عَلَيَّ اَوْلِيَائِهِ اَوْ مُنْقَادًا لِحَمَلَةِ الْحَقِّ لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي اَحْتَاثِهِ يَنْقَدِحُ الشَّكُّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ عَارِضٍ مِنْ شَيْءٍ اَلَّا لَا ذَا وَ لَا ذَاكَ

حضرت فرمودند این سینه پر از علم است ولی آدمش نیست که بخواهم به او انتقال دهم ببینید اگر کسی در این عالم خودش را اهل کند چقدر میتواند به مطالب معنوی از ناحیه معصوم ارواحنا له الفداء برسد ، میفرماید کسی نیست تا این علم را به او بدهم چون یک سری خوش فهم و تیز هستند و مطلب را میگیرند ولی مشکلشان این است که دین را به خاطر دنیا ترک میکنند و از دین برای رسیدن به مطامع دنیویشان استفاده میکنند معاذ الله که نکند ما هم از این دسته باشیم معلوم نیست از این دسته نباشیم و یا از این دسته نشویم ((حضرت استاد دام ظلّه فعل مفرد به کار میبرند و میفرمایند نباشم و نشوم)) دسته دیگر هم انسان های مطیعی هستند ولی اشکالشان این است که بصیرت ندارند و در نتیجه این عدم بصیرت با اولین شبهه بر میگردند چون انسان های دانایی نیستند بعد هم حضرت میفرماید اَلَا لَا ذَا وَ لَا ذَاكَ یعنی هیچ کدام از این دو دسته به درد اینک بخواهم علمم را به آن ها بدهم نمیخورند ، لذا انسان بی بصیرت هم به درد معصوم ارواحنا له الفداء نمیخورد((در ادامه حضرت استاد دام ظلّه مطالب بصیرتی در مورد انقلاب اسلامی و لزوم توجه و توسل به شهدا میفرمایند ان شئت فراجع))

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۵

و أمّا الشبهة الحكمية؛ فلأنّ الاصول الجارية فيها و إن لم تخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي.....

دیروز خلاصه بحث این شد که شیخ فرمودند اگر شبهه، شبهه موضوعیه باشد در این صورت مخالفت التزامیه اشکالی ندارد البته ما حصل بیان این بود که با جاری کردن اصل موضوعی ، آن مجرا از موضوع تکلیفین خارج میشود ، و وقتی موضوعی نباشد حکمی نیست پس مخالفت التزامیه ای نمیتواند شکل بگیرد لذا با مسامحه میگفتند که مخالفت التزامیه جائز است

عرض کردیم به این بیان اشکالاتی شده که ما به دو اشکال اکتفا میکنیم ، اشکال اول را از بحر تقدیم محضر کردیم و چون وقت نیست اشکال دوم را به عهده خودتان میگذاریم که ببینید ، رک سید یزدی ۱ ص ۱۸۴ اولاً و ثانیاً را ببینید

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۸۴

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۴، مجمع الفكر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

أما أولاً: فلأنه لو لم يكن دليل على حرمة المخالفة الالتزامية فلا وجه لإجراء الأصل و الإخراج الموضوعي لأنه لغو محض، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، و إن قام الدليل على وجوب الالتزام فلا ينفع إجراء الأصل الموضوعي أيضاً كالأصل الحكمي لأنه يلزم على تقديره مخالفة الالتزام الواجب بالفرض و أنها لا تجوز.

و أما ثانياً: فلأنّ مناط هذا الفرق لو تمّ جريان الأصل الموضوعي و عدم جريانه لا كون الشبهة موضوعية أو حكمية، و ليس في جميع موارد الشبهة الموضوعية أصل موضوعي، مثلاً المانع المردد بين كونه ماء أو بولا ليس في مورد أصل موضوعي، و قد اعترف المصنف بعدم الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية في آخر هذا الكلام بقوله: و لكنّ التحقيق، إلى آخره.^١

و أما الشبهة الحكمية:.....

عرض کردیم عبارات شیخ در بررسی شبهه حکمیه دارای چند فراز است
فراز اول : شیخ میخواهد در فراز اول این نکته را به ما بفرماید که بیانی که در شبهه موضوعیه برای جواز مخالفت التزامیه آمد، در شبهه حکمیه قابل اجرا نیست، مخصوصاً این قسمت را یک فراز قرار دادیم تا در فراز دیگری بگوییم که شیخ از این نظر خود بر میگردد و میگوید بیانی که در شبهه موضوعیه آمد در مورد شبهه حکمیه هم قابل اجرا است، بیانی که در شبهه موضوعیه بود این بود که با جاری کردن اصل موضوعی در ناحیه موضوع، مجرا از موضوع تکلیفین خارج میشود و چون حکم بدون موضوع نداریم پس کدام مخالفت التزامیه؟؟ که گفتیم از این (کدام مخالفت التزامیه؟؟) با مسامحه تعبیر میشود به جواز مخالفت التزامیه ولی در حقیقت عدم الحکم است و اصلاً حکمی نیست، شیخ میفرماید این بیان در شبهه حکمیه قابل اجرا نیست چون در حقیقت ما وقتی در ناحیه حکم اصل جاری میکنیم دیگر مجرا از موضوع تکلیفین خارج نمیشود تا آن بیانی که در شبهه موضوعیه بود در این جا هم کارایی داشته باشد بلکه آن چه با جاری شدن اصل در ناحیه حکم پدید میآید این است که حکم هدف قرار میگیرد، مثلاً در مثال دفن میت منافق مکلف میداند میت منافق یا وجوب دفن دارد و یا حرمت دفن اگر این مکلف اصاله الاباحه جاری کند و بگوید وجوب و حرمتی بر عهده من نیست حکم هدف قرار میگیرد و کاری به موضوع ندارد تا این که آن بیانی که در مورد شبهه موضوعیه بود در این جا هم جاری شود یعنی اصاله الاباحه در تنافی است با خود حکم و کاری به موضوع ندارد در حالی که در شبهه موضوعیه با جاری کردن اصل در ناحیه موضوع، مجرا از موضوع تکلیفین خارج میشد ولی در اینجا چنین اتفاقی نمیافتد تا بگوییم همان بیان در اینجا هم قابل اجرا است
متن:

^١ یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیه فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۶ ق.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۵

وَأَمَّا الشَّبْهَةُ الْحَكْمِيَّةُ؛ فَلَأَنَّ الْأَصُولَ الْجَارِيَةَ فِيهَا وَإِنْ لَمْ تَخْرُجْ مَجْرَاهَا عَنْ مَوْضِعِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، بَلْ كَانَتْ مُنَافِيَةً لِنَفْسِ الْحُكْمِ^۱ كَأَصَالَةِ الْإِبَاحَةِ مَعَ الْعِلْمِ بِالْوُجُوبِ أَوْ الْحَرَمَةِ؛ فَإِنَّ الْأَصُولَ فِي هَذِهِ مُنَافِيَةٌ لِنَفْسِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ الْمَعْلُومِ إجمالاً، لَا مُخْرَجَةً عَنْ مَوْضِعِهِ^۲

رک اوثق ۱ص ۱۸۶ و ۱۸۷ و قلائد ۱ص ۱۰۳

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۵

إِلَّا أَنَّ الْحُكْمَ الْوَاقِعِيُّ الْمَعْلُومَ إجمالاً.....

فراز دوم: ادعای شیخ این بود که مخالفت التزامیه در شبهه حکمیه هم اشکال ندارد و در فراز اول فرمود بیانی که در شبهه حکمیه منجر به جواز مخالفت التزامیه شد در شبهه حکمیه کارایی ندارد، لذا در فراز دوم می‌خواهد بیانی بیاورد که با این بیان بگوید در شبهه حکمیه هم میشود مخالفت التزامیه کرد، اگر به شیوه ای که قلائد وارد این عبارت شده بخوایم وارد شوم که بیان خوبی هم هست و تلقی به قبول شده باید بگویم اگر قرار باشد مخالفتی صورت بگیرد یا باید عمل مورد امضای مولا مخالفت شود یعنی مکلف آن عملی که مولا از او خواسته بود را انجام ندهد یا این که غیر عمل از مواردی که در لسان دلیل میتواند مد نظر مولی واقع شود مخالفت شود یعنی به ظاهر عملی صورت بگیرد اما بعضی از لوازم آن مطالب بیان شده در خطاب که مد نظر مولا بوده لحاظ نشود مثل این که التزام در بیان مولی لحاظ شود ولی مکلف این التزام قلبی را نداشته باشد، اگر در بیان مولا التزام لحاظ شود ولی مکلف آن التزام را نداشته باشد مخالفت کرده است، نتیجه این که گفتیم اگر در بیان مولا التزام لحاظ شده باشد و مکلف التزام نداشته باشد مخالفت کرده است، پس التزام دلیل می‌خواهد، شیخ در حقیقت در این فراز دوم می‌خواهد بفرماید که این که دلیلی برای وجوب التزام داشته باشیم مشکوک است و وقتی مشکوک شد چون شک در وجوب التزام شک در اصل تکلیف است مجرای براءت است لذا می‌گوییم مخالفت التزامیه جائز است ((اوثق ۱ص ۱۸۶)) شیخ انصاری در کتاب از این که وجوب التزام مشکوک است تعبیر میکند به اینکه وجوب التزام غیر ثابت است، ما عرض کردیم غیر ثابت به این معناست که وجوب التزام غیر معلوم و مشکوک است نه اینکه وجوب التزام معلوم العدم باشد، اینکه وجوب التزام معلوم العدم است را شیخ در فراز دیگری بیان خواهد کرد اما اینجا منظورش این است که وجوب التزام مشکوک است و اوثق هم همین فهم را دارد چون می‌گوید وقتی وجوب

Commented [LC1017]: این که شیخ فرموده اما الشبهة الحكمية از نظر ادبیاتی مشکلی ندارد اما بهتر بود می‌فرمود اما فی الشبهة الحكمية چون در عبارت قبل فرموده بود اما فی الشبهة الموضوعية

Commented [LC1018]: در اینجا درر آخوند را ببینید

Commented [LC1019]: در شبهه حکمیه

Commented [LC1020]: مثل اصلی که در شبهه موضوعیه در ناحیه موضوع جریان داده میشد نیست

Commented [LC1021]: مجرای شبهه حکمیه

Commented [LC1022]: اوثق در ۱ص ۱۸۶ می‌فرماید این که شیخ در این جا می‌فرماید عن موضوع الحكم الواقعي به وزن عبارت عن موضوع التکلیفین است که در عبارت مربوط به شبهه موضوعیه آورد لذا بهتر بود در این جا هم همین را مینوشت

Commented [LC1023]: اصول جاریه

Commented [LC1024]: خود حکم را هدف می‌گیرد

Commented [LC1025]: اسم دیگر اصالة البرائة، اصالة الاباحه است

Commented [LC1026]: شبهه حکمیه

Commented [LC1027]: ای کاش مینوشت لا مخرجه مجراها عن موضوعه، یعنی وقتی این اصول را جریان میدهیم سبب خارج شدن مجرا از موضوع تکلیفین نمیشود لا عاطف است

^۱ (۱) فی (ظ) و (م) زیادة: «الواقعي».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

التزام غیر ثابت است یعنی شک داریم در وجوب التزام لذا برائت جاری میکنیم، خب این خلاصه ای بود از آن چیزی که شیخ میخواهد در این فراز بفرماید، اما شیخ با چه بیانی این مطالب را میفرماید؟! اولاً فرض بحثی و جایگاه بحثی که در آن قرار داریم نباید فراموش شود، بحث ما در مخالفت التزامیه است که گفتیم شیخ میخواهد مخالفت التزامیه را جوری بحث کند که مخالفت عملیه در آن تاثیری نداشته باشد لذا مثال هایی برای مخالفت التزامیه آورد که در آن مثال ها فقط مخالفت التزامیه پدید میآید و منجر به مخالفت عملیه نمیشد مثلاً در جایی که دو حکم توصلی بودند چون مکلف یا تارک بود و یا فاعل دیگر نمیتوانست مخالفت قطعیه کند، لذا مقام بحثی ما جایی است که مخالفت التزامیه میتوان کرد اما منجر به مخالفت عملیه نمیشود، شیخ انصاری میفرماید که میزان تنجیز علم اجمالی فقط در این حد است که نباید مخالفت عملیه با این حکم معلوم بالاجمال کرد، خب در مقامی که ما بحث میکنیم مفروض این است که مخالفت عملیه ای صورت نمیگیرد لذا تا این حد تنجیز علم اجمالی رعایت شده است، اما میرویم به سراغ بیشتر از این حد تنجیز، یعنی وجوب التزام، برای این که قائل شویم علم اجمالی بیش از حد حرمت مخالفت عملیه تنجیز دارد باید دلیل داشته باشیم، شیخ در این جا میفرماید دلیل داشتن وجوب التزام غیر ثابت است و وقتی ثابت نبود شک میکنیم در وجوب التزام که شک در اصل تکلیف و مجرای برائت است در نتیجه مخالفت التزامیه در شبهه حکمیه جائز میشود

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۵

إِلَّا أَنَّ الْحُكْمَ الْوَاقِعِيَّ الْمَعْلُومَ إجمالاً لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ أَثَرٌ إِلَّا وَجوبُ الْإِطَاعَةِ وَ حرمةُ الْمَعْصِيَةِ، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ إِعْمَالِ الْأَصُولِ مَخَالَفَةُ عَمَلِيَّةٍ لَهُ لِيَتَحَقَّقَ الْمَعْصِيَةُ.

و وجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، ((۱)) لأنَّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدّمه للعمل، و ليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات.^۲

((۱)): با این عبارت میتوان دو جور برخورد کرد یکی همینطور بود که عرض کردیم که بگوییم علم اجمالی حد تنجیزی بیشتر از وجوب طاعت و حرمت معصیت ندارد لذا دلیل داشتن وجوب التزام غیر ثابت و مشکوک است، ولی بعضی از محشین مثل صاحب تمهید ص ۲۵۲ و غوامض ص ۴۸۲ این عبارت را جواب سوال مقدر اعلام کرده اند، ما با این که این عبارت جواب سوال مقدر باشد مخالف نیستیم اما لزومی هم نمیبینیم که این عبارت را جواب سوال مقدر اعلام کنیم لذا گفتیم که درست نیست عبارت (و وجوب الالتزام) را سر خط بیاید چون ادامه

Commented [LC1028]: شیخ عبارت را با لا و الا میآورد که برای حصر است یعنی اینکه حد تنجیز معلوم بالاجمال فقط در حد وجوب طاعة و حرمت معصیت است یعنی نمیشود با آن از حیث عمل مخالفت کرد

اگر یادتان باشد در ص ۷۱ و ص ۷۴ عرض کردیم که موضوع حکم عقلی به وجوب طاعت و حرمت معصیت علم به حکم شرعی است و وقتی مکلف علم به حکم شرعی پیدا میکند، عقل پا به میدان میگذارد و میگوید حکمی که من داشتم موضوع پیدا کرد لذا باید طاعت کنی و نباید معصیت کنی و در ما نحن فیه فرض این است که این مخالفت عملیه صورت نمیپذیرد، پس حد تنجیز علم اجمالی این مقدار است که نباید با آن مخالفت عملیه شود چون اگر عملاً مخالفت شود معصیت است و معصیت حرمت دارد رک اوثق ۱ ص ۱۸۷

Commented [LC1029]: فرض بحث ما در مخالفت التزامیه بود و مثال هایی که آوردیم به صورتی بود که در آن مثال ها مخالفت عملیه رخ نمیداد پس در فرض بحثی ما مخالفت عملیه پیش نیاید و حد تنجیز علم اجمالی رعایت شده است

Commented [LC1030]: للحکم

Commented [LC1031]: این که نقطه گذاشته اند و واو را سر خط آورده اند روا نیست چون این عبارت باید دنباله عبارت قبل بیاید و به هم ربط دارند

Commented [LC1032]: با لا و الا فرمود که حکم معلوم بالاجمال یک اثر بیشتر ندارد و آن هم وجوب طاعت و حرمت معصیت است پس وجوب التزام غیر ثابت و مشکوک است و وقتی مشکوک شد شک در اصل تکلیف و مجرای برائت است

Commented [LC1033]: مشکوک، نه این که معلوم العدم باشد به تصریح اوثق ۱ ص ۱۸۶ البته اگر اوثق هم نمیگفت ما همینطور میفهمیدیم و این آدرس ها برای دلخوشی است

^۱ (۲) فی (ظ) و (ه) و نسخه بدل (ص): «وجوب الموافقة و حرمة المخالفة».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

عبارت قبل است، صاحب بحر در ۱ ص ۲۱۳ وقتی به اینجای عبارت میرسند میفرمایند :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۱۳

غرضه من ذلك نفی اعتبار الالتزام فی صحّة العمل بقول مطلق أو وجوبه الذاتی^۱

حالا با این عبارت بحر آن اشکال مقدر را اینگونه بیان میکنم که اگر کسی بگوید این که شما حد تنجیز علم اجمالی را فقط مربوط به مقام عمل دانستی ادعایی است که دلیلی بر آن ندارید بلکه خود علم اجمالی یک اقتضای دومی هم دارد و آن این است که وقتی مکلف میداند حکم فلان واقعه یا وجوب است یا حرمت باید از جهت عقد القلب هم به آن ملتزم شود درست است که تفصیلا نمیدانم کدام یک از وجوب و حرمت است ولی اینکه به خلاف اینها التزام قلبی پیدا کند درست نیست پس باید التزام قلبی هم داشته باشد و التزام واجب است آن هم به نحو وجوب نفسی هاذا

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۵

لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنّما يجب مقدّمه للعمل^۲.....

جواب سوال مقدر : قبل از این که عبارت را پیش ببریم و جواب سوال مقدر را عرض کنیم باید یک مطلب را از اصول مظفر یادآوری کنم ، شما در اصول فقه ص ۹۲ و ص ۲۶۸ بحث تقسیم واجب به واجب نفسی و غیری را ملاحظه کردید ، در درس عرض میکردیم که در این که مصداق واجب نفسی چیست اختلاف است تا آن حد که عده ای فرموده اند در عالم یک واجب نفسی بیشتر نداریم و آن هم وجوب معرفه الله تعالی است و حتی صلاه و صوم هم لاجل معرفه الله تعالی هستند ولی مشهور این مطلب را قبول نکردند و گفتند هم معرفه الله واجب نفسی است و هم صلاه و صوم و از این قبیل ، در مورد واجب غیری عرض میکردیم که یک مصداق بیشتر ندارد و آن هم واجب مقدمی است یعنی وجوب مقدمه برای ذی المقدمه واجب غیری است ، مرحوم مظفر در ص ۲۷۲ وارد خصائص وجوب غیری شدند و فرمودند وجوب غیری اطاعت یا عقاب مستقل از ذی المقدمه اش ندارد (فارغ از مطلبی که در حاشیه از مرحوم خویی نقل کردند) یعنی اگر کسی واجب مقدمی را انجام دهد ثواب مستقلی غیر از ثوابی که برای ذی المقدمه است به او اعطا نمیشود پس واجب غیری نه طاعت مستقلی است و نه عقاب مستقلی دارد

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰

حالا با این مقدمه وارد بحث اینجا میشویم: مستشکل گفت که از علم اجمالی به دست می‌آید که وجوب التزام وجوب نفسی است حال شیخ جواب میدهد که نخیر حداکثر چیزی که بتوانیم قبول کنیم این است که بگوییم وجوب مقدمه ایِ غیرِ است به خاطر این که التزام داشتن، مقدمه عمل کردن است و وجوب غیرِ هم که طاعت و عقاب مستقلی ندارد، این مطلبی که عرض کردم بر اساس فهم بعض اساتیدم بود که آن ها هم از مرحوم اعتمادی ص ۸۹ گرفته اند، اما من باید در این فهم دستکاری کنم، شیخ فرمود حداکثر چیزی که میتوان قبول کرد واجب غیرِ بودن التزام است که همین هم ظاهر عبارت شیخ است که میفرماید لان الالتزام باحكام الفرعية انما يجب مقدمه للعمل، اما وقتی سراغ بحر میرویم باید این عبارت را جور دیگری بفهمیم و ما فهم بحر را بر فهم مرحوم اعتمادی مقدم میکنیم و خوشبختانه در اینجا اوثق هم با بحر هم نظر است یعنی دو شاگرد طراز اول شیخ عبارت را جور دیگری توضیح داده اند، بحر میگوید این که استاد فرمود وجوب غیرِ را قبول میکنیم و نه وجوب نفسی را، این در همه جا نیست، بلکه فقط در تعبدی مطرح است، در توصلی وجوب غیرِ اش هم مطرح نیست، به این دلیل که اگر کسی بخواهد عمل تعبدی ای را انجام دهد باید التزام داشته باشد تا قصد قربت از او متمشی شود لذا در تعبد التزام، مقدمه است ولی در توصلیات که گفتیم نیاز به چیزی غیر از انجام عمل نیست کیفا اتفاق هر گونه که اتفاق بیفتد مجزی است، مطلب بعد اینکه اصلا فرض بحثی ما در جایی بود که فقط مخالفت التزامیه صورت گیرد و در جایی فقط مخالفت التزامیه صورت میگیرد که یا هر دو حکم توصلی باشند و یا یکی تعبدی لا علی التعین باشد لذا اصلا این مطلب در ما نحن فیه به درد نمیخورد

رک بحر ص ۲۱۳ میفرماید

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۱۳

نعم الالتزام بالفروع له مطلوبیة بالتبع و من باب المقدمه فیما توقف العمل علیه، فإذا فرض حصول ما هو المقصود منه، فلا معنى لبقاء وجوبه^۱

Commented [LC1034]: غیری

Commented [LC1035]: تعبدی

Commented [LC1036]: توصلی

Commented [LC1037]: وجوب الالتزام

رک اوثق ص ۱۸۷ و ۱۹۲ و تمهید ص ۲۵۲

در تتمه برای اثبات نظر خودش یک نکته ای را متذکر میشود و آن اینکه بحث سر احکام فرعیه است و بحث سر اصول اعتقادیه که نیست، بله در بحث اعتقادی وجوب التزام معنا دارد چون عقائد مربوط به باطنیات است ولی فروع اینطور نیستند

متن:

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ١ ؛ ص ٨٥

لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعيّة إنّما يجب مقدّمة للعمل، و ليست كالاصول الاعتقاديّة يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات.^١

Commented [LC1038]: نفسی در مقابل غیری

^١ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ٤جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ٩٠.

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء: افضل الاعمال ما اكرهت نفسك عليه فرمودند بهترين عمل آن است كه به صورت جهادى انجام شود يعنى نفس به او بگويد اين كار را نكن ولى او انجام دهد شيخ فرمودند ظاهر، جواز مخالفت التزاميه در شبهه حكميه و موضوعيه است، بيان شبهه موضوعيه گذشت، در مورد شبهه حكميه عرض كرديم به فهم ما بيان شيخ چند فراز دارد، در فراز اول ايشان فرمود آن بياني كه در شبهه موضوعيه ارائه شد در شبهه حكميه قابل بيان نيست، در فراز دوم فرمودند حد تنجيز علم اجمالى مربوط به مقام عمل است و براى بيش از مقام عمل كه مقام التزام باشد دليل غير ثابت است كه گفتيم غير ثابت به معنای مشکوك و غير معلوم است كه اين مطلب با عبارت شيخ كه در ص ۸۶ دارد و خواهد آمد ((فالحق.....)) كاملاً هماهنگى دارد، بعد هم فرمودند احكام مثل اصول اعتقاديه نيستند چون در اصول اعتقاديه بناء بر اعتقاد قلبى است و اصلاً اصول اعتقاديه يعنى اصولى كه بايد به آن اعتقاد پيدا كرد و اسمش رويش است، در اصول اعتقاديه اعتقاد وجوب نفسى دارد ولى در احكام فرعيه فوقش اين است كه وجوب تبعى داشته باشد كه البته ما از بحر و اوثق عرض كرديم كه اين وجوب تبعى هم فقط در تعبديات است

رك اوثق ص ۱۹۲ ميفرمايد:

فرائد الأصول (مع حواشى أوثق الوسائل) : ج ۱؛ ص ۱۹۲

نعم، يتم ذلك فيما يعتبر فيه التعبد، و لكنه خارج مما نحن فيه كما تقدم. و إثبات الوجوب النفسى للالتزام فى الفروع كالاصول قد تقدم تضعيفه^۱

قبل از اينكه وارد عبارت جديد شويم آدرس هاى را عرض ميكنم فلاحظ
براي شبهه موضوعيه رك تسديد القواعد ۹۷ ايشان ميفرمايد بيان شيخ در مورد شبهه موضوعيه حيث صغرى دارد خب اين تعبير براى شما قابل هضم است، خود شيخ فرمود لاجل الخروج عن موضوع الوجوب و الحرمة لا لاجل طرح الوجوب او الحرمة كه اين مطلب همان عبارت اخري براى كلام صاحب تسديد است كه ميفرمايد بحث حيث صغرى دارد
براي عبارت ليست كالاصول الاعتقاديه رك بحر ص ۲۱۳

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) : ج ۱؛ ص ۸۵

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشى أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

و لو فرض ثبوت الدلیل - عقلا أو نقلا-!.....

فراز سوم:

در فراز سوم در حقیقت شیخ می‌خواهد یک برگشتی بکند از آن چه در فراز اول فرمود، در فراز اول عرض شد که بیانی که در شبهه موضوعیه داشتیم در شبهه حکمیه جاری نمیشود ولی در فراز سوم شیخ می‌فرماید میتوان گفت در شبهه حکمیه هم اصول مثل اصول در شبهه موضوعیه هستند لذا با همان بیان قائل میشویم که مخالفت التزامیه در شبهه حکمیه هم اشکالی ندارد، ورود شیخ به این صورت است که می‌فرماید ما که گفتیم دلیل برای التزام غیر ثابت است لذا لو فرض اگر فرض شود که دلیلی برای وجوب التزام داریم، ایشان کاملا در اینجا به صورت فرضی بحث می‌فرماید و به عهده نمی‌گیرد که اگر دلایلی وجود دارد آن‌ها را بیان کند و به رد و یا تایید آن‌ها بپردازد، اما قائلین به وجوب التزام برای وجوب التزام دلایل چند گانه عقلی و نقلی دارند و خود شیخ در ص ۸۸ وارد یکی از ادله این آقایان میشود، ادله وجوب التزام را اگر می‌خواهید ببینید میتوانید رجوع کنید به اوثق ص ۱۸۶ و قلائد ص ۱۰۳ که قلائد ۴ دلیل را وارد شده است و قلائد هم ۲ دلیل آورده است، یکی از ادله ای که اوثق به آن می‌پردازد وجوب التزام بما جاء به النبی است یعنی روایاتی داریم که این مطلب را ثابت میکنند و شیخ هم به همین مطلب در ص ۸۸ اشاره میکند و قلائد هم به ۲ دلیل اشاره میکند که یکی دلیل عقلی است و دیگری دلیل نقلی است که آیه ۱۳۶ سوره نساء باشد که می‌فرماید یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله خب اگر اینها ایمان آورده اند پس چرا فرمود آمنوا این که تحصیل حاصل میشود لذا بعض مفسرین مثل صاحب مجمع در جلد ۳ و ۴ ص ۱۹۱ فرموده منظور از این است که یا ایها الذین آمنوا فی الظاهر آمنوا فی الاعتقاد و الباطن و امر هم ظهور در وجوب دارد و اصل در نفسی بودن وجوب است لذا وجوب نفسی اعتقاد ثابت میشود، به هر حال شیخ در اینجا به صورت فرضی بحث میکند و می‌فرماید اگر فرض کنید که دلیلی هم برای وجوب التزام داریم لم ینفع فایده ای ندارد در اینکه بخواهیم قائل شویم به حرمت مخالفت التزامیه یا وجوب موافقت التزامیه چون اصولی که در شبهه حکمیه جاری میشوند کلا اصولی است که در شبهه موضوعیه جاری میشوند یعنی از فراز اول دست برداشتیم، فرض بفرمایید مفاد این دلیلی که فرض کردیم داریم به صورت قضیه خبریه به این صورت باشد: حکم الله الواقعی یجب الالتزام به در این قضیه خبریه موضوع حکم الله تعالی است و محمول وجوب نفسی التزام است، حالا به سراغ مثالی که داشتیم می‌رویم که همان مثال میت منافق بود که آیا حرمت دفن دارد و یا وجوب دفن؟؟ نسبت به حرمت دفن اصاله الاباحه جاری میکنیم و نسبت به وجوب دفن هم اصاله الاباحه جاری میکنیم با این ۲ اصل حکمی که در شبهه حکمیه جاری کردیم نتیجه این شد که حکم الله واقعی وجود ندارد چون اباحه جاری شد در حالی که موضوع دلیل وجوب التزام حکم الله واقعی بود و ما در این جا حکم الله واقعی نداریم لذا کدام مخالفت التزامیه؟؟ پس مخالفت التزامیه جائز است، پس اصول در شبهه حکمیه مثل اصول در شبهه موضوعیه شد و ما با این بیان از بیانی که در فراز اول داشتیم برگشتیم

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، جلد ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۵

و لو فرض ثبوت الدليل - عقلاً أو نقلاً - على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي، لم ينفع؛ لأنّ الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي - كالاصول في الشبهة الموضوعية - مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني وجوب الأخذ بحكم الله^۳

رک بحر ص ۲۱۴ تصریح میکند که فہی (اصول) بالنسبہ الی هذا الحكم كالاصل في الشبهة الموضوعية یعنی فہم بحر ہمین بیانی است کہ تقدیم محضر شد
رک اوثق ص ۱۹۲ ایشان میفرماید :

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۹۲

لصيرورة الشبهة حينئذ موضوعية یعنی میفرماید استاد فرمود كالاصول في الشبهة الموضوعية ولی بالاتر است یعنی اصلاً اینجا شبهه تبدیل به شبهه موضوعيه میشود

سوالی کہ ممکن است پیش بیاید این است کہ پس کارایی مفاد این ادله کہ برای وجوب التزام آمده است چیست؟؟
مرحوم اعتمادی در ص ۹۰ میفرماید کارایی اش در علم تفصیلی است مثلاً اگر علم تفصیلی دارید بہ وجوب نماز ظهر در روز جمعه باید التزام ہم پیدا کنید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۶

هذا، و لكنّ التحقيق^۴.....

فراز چهارم: ایشان در فراز چهارم بیانی کہ در فراز سوم داشتند را رد میفرمایند و میگویند کہ این مطلبی را کہ در فراز سوم گفتیم بگير اما این مطلب صحیح نیست چون فرض این بود کہ ما دلیل داریم کہ حکم الله الواقعي يجب الالتزام به و این خودش یک بیان تفصیلی است حال چگونه میتوانیم با بودن دلیل اجتهادی اصل جاری کنیم، لذا فراز سوم فراز تمامی نیست و همان بیان فراز اول بیان خوبی بود کہ نمیتوانیم بیانی کہ در شبهه

^۱ (۳) وردت في (ل) و (م) بدل عبارة «... الواقعي لم ينفع لأنّ» عبارة: «... الواقعي إلّا أنّ» نعم وردت العبارة في نسخة بدل (م) كما في المتن.

^۲ (۴) في نسخة بدل (ص) بدل «الأخذ» : «الالتزام».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

Commented [LC1039]: لو وجه اول

Commented [LC1040]: رک سید یزدی ص ۱۸۵

Commented [LC1041]: اصولی کہ جاری میشوند در ناحیه حکم در شبهه حکمیه، حکم میکنند در مجاری آن اصول بہ انتفاء حکم واقعی یعنی میگویند نہ حرمتی است و نہ وجوبی

Commented [LC1042]: متفرع بر انتفاء حکم واقعی

Commented [LC1043]: اصول جاری شده در شبهه حکمیه

Commented [LC1044]: حکم الله الواقعي

Commented [LC1045]: حکم را بیان میکند کہ وجوب اخذ و التزام است

موضوعیه ارائه دادیم در شبهه حکمیه هم ارائه دهیم، خب تا اینجا برگشت کردیم به فراز اول اما فراز اول حکم التزام در شبهه حکمیه را بیان نکرد و فقط این بود که در شبهه حکمیه مثل شبهه موضوعیه نمیتوان اصل جاری کرد لذا شیخ مینویسد فالحق یعنی حالا که باید برگشت کنیم به فراز یک میگوییم که حق این است که دلیلی برای وجوب التزام نداریم لذا نمیتوان قائل به وجوب التزام شد و واقعا آن لو که در عبارت های قبل آمد که لو فرض ثبوت الدلیل لوی وجه اول بود، و این که دلیلی بر وجوب التزام نداریم همان بود که سید یزدی و صاحب اوثق گفتند بهتر بود شیخ از اول همین را مینوشت البته خب این درس خارج شیخ بوده و باید مطالب منقح میشده
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۶

هذا، و لكن التحقيق: أنه لو ثبت هذا التكليف - أعني وجوب الأخذ بحكم الله و الالتزام به - مع قطع النظر عن العمل - لم تجز الأصول؛ لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي أعني وجوب الالتزام بحكم الله، و هو غير جائز حتى في شبهة الموضوعية - كما سيجيء^۳ - فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

فالحق: منع فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع^۴.

در پاورقی شماره ۴ و ۵ یک نسخه بدلی آورده شده که یکی از آن نسخ نسخه (ص) است که نسخه مصححه میباشد که میگوید در نسخ دیگری از جمله (ص) عبارت فالحق جور دیگری است و کلمه فالتحقیق هم بعدش نیامده است، عبارت بدل این است: فالحق مع فرض عدم الدلیل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع علی ما جاء به فرق نسخه بدل با نسخه متن این است که در نسخه متن ایشان میفرماید که به ضرس قاطع دلیلی نداریم چون میفرماید منع دلیل ولی در نسخه بدل به این صورت نیست یعنی هنوز هم به صورت فرضی مشی میکند و میگوید با فرض اینکه دلیل نداشته باشیم حال کدام بهتر است؟ به نظر میآید نسخه حاشیه نسخه بسیاری از محشین مثل اعتمادی و تمهید و رحمت الله و اوثق ۱ ص ۱۹۳ شماره ۱۱۹ و بحر ۱ ص ۲۱۵ باشد و خوبی دیگرش این است که فالتحقیق که بعد از عبارت فالحق آمده است را ندارد به این دلیل که این طور عبارت نوشتن که بنویسد فالحق بعد بنویسد فالتحقیق در ذوق انسان میزند و کسی اینگونه عبارت نمینویسد که حالا بگوییم شیخ

Commented [LC1046]: مطلبی که در فراز سوم گفتیم را بگیر

Commented [LC1047]: وجوب نفسی، فرض این است که این ادله وجوب نفسی را برای ما ثابت میکنند

Commented [LC1048]: عطف تفسیر

Commented [LC1049]: قبلا عرض کردیم که واجب در یک تقسیم بندی تقسیم میشود به نفسی و غیری و عرض کردیم بنابر نظر مشهور آقایان واجب نفسی هم مثل وجوب معرفه الله را شامل میشود و هم مثل وجوب صلاه را، الان این واجب های نفسی همه از یک سنخ نیستند یعنی مثلا وجوب معرفه الله از سنخ وجوب صلاه نیست چون اگر قرار باشد وجوب صلاه را مثلا امتثال کنیم به افعال جوارحی احتیاج است ولی مثلا وجوب معرفه الله یا وجوب دوست داشتن اهل بیت علیهم السلام را اگر بخواهیم امتثال کنیم نیازی به اعمال جوارحی نیست بلکه این وجوب ها به وسیله اعمال جوارحی امتثال میشوند پس اگر ادله ای به ما گفتند که حکم الله واقعی یجب الاخذ به این به سان وجوب معرفه الله میشود و برای امتثال این وجوب هم به عمل قلبی نیاز است لذا اگر کسی عمل جوارحی نکند مخالفت عملیه انجام داده است چون مخالفت عملیه فی کل حکم بحسبه،

رک بحر ۱ ص ۲۱۴ لان مخالفه کل تکلیف بحسب العمل انما هو بحسبه (تکلیف) پس جریان اصول باعث مخالفت عملیه میشود رک اعتمادی ۱ ص ۹۱ بالجمله اجراء الاصول و ان كان لا یوجب المخالفة من حیث العمل بالارکان (جوارحی) الا انه یوجب المخالفة من حیث العمل القلبی، آقای اعتمادی در ادامه بعبارہ آخری دارد فلاحظ

Commented [LC1050]: در پاورقی گفتند بهتر بود هی باشد چون باید بخورد به مخالفت التزامیه ولی میتوان هو را به اجرا الاصول زد

Commented [LC1051]: کاش در ادامه این عبارت میفرمود و یدخل فی المخالفة العملیه فهی غیر جائز بالاتفاق

Commented [LC1052]: منظور از شارع نمیتواند الله تبارک و تعالی باشد چون الله تبارک و تعالی که چیزی نیاورده بلکه آورنده نبی مکرر اسلام صلوات الله علیه میباشد

^۱ (۱) «به» من (ص) و (ل).

^۲ (۲) کذا، و المناسب: «هی».

^۳ (۳) انظر الصفحة ۹۳.

^۴ (۴) لم ترد «فالحق» إلى - الشارع - في غير (ت) و (ه)، نعم وردت بدلها في (ر) و (ص) عبارة «فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به».

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

اینگونه نوشته لذا به نظر میاید نسخه شیخ شاید همین باشد که در پاورقی آمده است و در نسخه حاشیه همین طور که میبینید فالحق خبر ندارد یعنی ادامه عبارت و خبر برای فالحق همان آن طرح الحکم واقعی است چون التحقيق هم در نسخه بدل نیامده است ،اما نسخه متن را هم میشود یک جور هایی درست کرد که مثلاً بگوییم فالتحقیق ورود در یک فضای بحثی جدید است و از در ۵۷ هم به دست میآید نسخه آخوند نسخه متن بوده چون میفرماید فلعدم مساعده دلیل علی وجوب الالتزام شما در اینجا حاشیه رحمت الله را هم ببینید که میفرماید لان هذا الفرض مساوق لفرض عدم الدلیل علی وجوب تصدیق النبی ارواحنا له الفدا بما جاء به

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۶

فالتحقیق: أن طرح الحكم الواقعی^۲.....

شیخ در ص ۸۴ فرمود فالظاهر جواز المخالفه الغير العمليه فی الشبهه الموضوعیه و الحكمیه معا، رسیدند به شبهه حکمیه عرض کردیم بیانشان چند فراز دارد در فراز چهارم نتیجه ای که گرفتند بر اساس نسخه متن این بود که منع فرض قیام الدلیل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع یعنی دلیلی بر وجوب التزام نیست لذا میشود مخالفت التزامیه کرد، بعد رسیدیم به فالتحقیق که عرض کردیم در بعضی از نسخ کلمه فالتحقیق نیست اما اگر بخواهیم با نسخه متن پیش برویم جایگاه فالتحقیق این است که شیخ میخواهد بفرماید که ما گفتیم الحق منع فرض قیام الدلیل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع حالا میخواهیم تحلیلش کنیم یعنی اگر منع کردیم فرض قیام دلیل را اصلا در بحث علم اجمالی که طبق فرض نمیانجامد به مخالفت عملیه قاعدتا نباید هم دلیلی وجود داشته باشد یعنی اینکه میگوییم دلیلی نیست صرف این که استقراء کرده باشیم و دلیلی پیدا نکرده باشیم نیست بلکه اصلا قاعده وار است و قاعده این است که نباید چنین دلیلی وجود داشته باشد یعنی فالتحقیق در واقع تحلیل و شکافتن فالحق است

ایشان میفرماید قبل از اینکه وارد علم اجمالی شویم اول به سراغ معلوم بالتفصیل میرویم، اقتضاء معلوم بالتفصیلی که حد اقوی و آخر علم است را ببینیم چیست و بعد ببینیم آیا علم اجمالی میتواند اقتضاء بیشتری داشته باشد، میفرماید حکم واقعی و لو کان معلوما تفصیلا تنها حد تنجیزی که دارد این است که نباید با آن مخالفت عملیه کرد چون تا مکلف متوجه میشود که فلان حکم، حکم الله تعالی است و برایش معلوم بالتفصیل میشود، موضوع حکم عقل ساخته میشود و عقل میگوید اطاعت این حکم واجب است و معصیتش حرام است، فرض ما این است که داریم در توصیلی بحث میکنیم و در توصیلی نیاز به قصد قربت نیست و کیفما اتفق و لو بدون التزام امتثال واقع میشود لذا مثلا وجوب دفن مسلمان که حکمش معلوم بالتفصیل است و توصیلی است حدی که این معلوم بالتفصیل دارد این است که باید اطاعت شود و حرام است که معصیت شود یعنی اگر مسلمانی فوت شد واجب است دفن شود و دیگر اقتضائی بیش از این ندارد بلکه اگر یک جایی معلوم بالتفصیل ما تعبدی بود چون در تعبد برای تحقق طاعت قصد قربت میخواهیم در این جا دیگر التزام نیاز است آن هم به عنوان وجوب غیری و مقدمی نه وجوب نفسی اما در توصیلی اینگونه نیست و فرض ما هم در توصیلی است یعنی جایی که مخالفت التزامیه به

^۱ (۵) لم ترد «فالتحقیق» فی (ر) و (ص).

^۲ (۶) فی (ر) و نسخه بدل (ص): «ترک».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

مخالفت عملیه کشیده نشود، خب این حال علم تفصیلی است وقتی حال علم تفصیلی این گونه باشد حال علم اجمالی نمیتواند اقوی باشد یعنی در معلوم بالتفصیل در توصلی نیاز به التزام نیست آن وقت در معلوم بالاجمال نیاز باشد !!!

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۶

فالتحقیق! أنّ طرح الحكم الواقعی و لو كان معلوما تفصیلا لیس محرّما إلّا من حیث كونها معصیه دلّ العقل علی قبحها و استحقاق العقاب بها، فإذا فرض العلم تفصیلا بوجوب شیء فلم يلتزم به المكلف إلّا أنّه فعله لا لداعی الوجوب، لم یکن علیه شیء. نعم، لو

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۱، ص: ۸۷

أخذ فی ذلك الفعل نیةً أقربة، فالإتیان به لا للوجوب مخالفةً عملیةً و معصیه؛ لترك المأمور به^۷

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۷

و لذا قیدنا الوجوب و التحريم فی صدر المسألة^۸.....

بنده این تتمه را از بیرون توضیح ندادم و با عنایت هم اینکار را کردم، حالا اولاً این تتمه را توضیح میدهم سپس میگویم چرا در ادامه عبارت قبل شرحش نکردم، ایشان میفرماید ما در ص ۸۴ گفتیم کالاتزام باباحه موضوع کلی مردد امره بین الوجوب و التحريم مع عدم کون احدهما المعین تعبدیاً، آن جا شرط کردیم که یکی از وجوب و تحریم تعبدی نباشد حالا متوجه شدید چرا آن شرط را کردیم چون میخواستیم فقط از حیث مخالفت التزامی بررسی کنیم و میخواستیم کار به مخالفت عملیه نکشد ولی در تعبدی بدون التزام کار به مخالفت عملیه میکشد متن:

Commented [LC1053]: اولی این است که گونه باشد تا ضمیر به طرح بخورد مگر اینکه بگوییم به مخالفت عملیه میخورد البته مخالفت عملیه در عبارت نیست (خودم: اذا دار الامر بین الخبر و المرجع فمرآه الخبر اولی)

Commented [LC1054]: معصیت

Commented [LC1055]: معصیت

Commented [LC1056]: که این شیء باید توصلی باشد مثل وجوب دفن مسلم به قرینه ادامه عبارت

Commented [LC1057]: به وجوب

Commented [LC1058]: برخی از محشّین فرمودند یعنی قصد وجه نکند، اگر رک بحر ۱ ص ۲۲۰ ایشان میفرماید دیگران اشتباه گفته اند این نشان میدهد در زمان خود شیخ هم اختلاف فهم بوده، ایشان میفرماید منظور این است که بدون التزام به وجوب آن شیء را انجام دهد

Commented [LC1059]: شیء من المعصیه

Commented [LC1060]: حتماً رک سید یزدی ۱ ص ۱۸۵

Commented [LC1061]: یعنی اگر تعبدی باشد، به این قرینه گفتیم منظور از شیء توصلی است، اگر تعبدی باشد باید التزام هم باشد چون اگر التزام نباشد نمیشود قصد قربت کرد

Commented [LC1062]: فاء اولی از واو است

^۱ (۵) لم ترد «فالتحقیق» فی (ر) و (ص) .

^۲ (۶) فی (ر) و نسخه بدل (ص) : « ترك » .

^۳ (۷) فی نسخه بدل (ص) : « علیها » .

^۴ (۸) کذا فی (م) ، و فی غیرها : « الشیء » .

^۵ (۹) فی (ر) . (ص) و (ل) بدل « إلا أنه » : « لکنه » .

^۶ (۱) فی (ت) . (ظ) و (م) : « لو اخذ فی ذلك، الفعل بنیة » .

^۷ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۸ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۷

و إذا قیدنا الوجوب و التحريم فی صدر المسألة بغير ما علم کون أحدهما المعین تعبدیاً^۳

این عبارت را همراه عبارت قبل شرح نکردم به این دلیل که اگر ببینید در پاورقی آمده که در یک نسخه عبارت لذا قیدنا نیست و بنده با آن نسخه موافقم البته نمیدانم آن نسخه برای کیست ولی به نظرم یک چیزی میدیده که این را حذف کرده است و آن هم این است که بحث سر علم تفصیلی بود ولی در اول مساله که بحث سر علم اجمالی بود پس این عبارت جایگاهی در اینجا نمیتواند داشته باشد بلکه عبارت لذا قیدنا باید بعد از پاراگراف بعد میآمد که بحث علم اجمالی پیش کشیده میشود اما شاید کسی بگوید نه همین درست است و این عبارت جایگاهش درست است به این دلیل که شیخ در ص ۸۶ نوشت ان طرح الحكم الواقعی و لو كان معلوما تفصيلا این یعنی اینکه شامل علم اجمالی هم میشود چون با و لو آورد و شیخ به همین لحاظ لذا قیدنا را آورده است اما جواب آن است که این با ذوق ناسازگار است چون در ص ۸۶ بعد از عبارت ان طرح الحكم الواقعی..... شیخ مینویسد فاذا فرض العلم تفصيلا پس بحث سر علم تفصیلی است و عبارت لذا قیدنا هم در تمه این عبارت آمده است شاهدش هم ادامه عبارت است که میگوید فاذا كان هذا حال العلم التفصيلی.. این هم به وضوح نشان میدهد بحث در علم تفصیلی بوده است البته نمیگوییم عبارت لذا قیدنا را شیخ نوشته است بلکه به نظر نسخه حاشیه اجتهادی بوده یعنی شاید مصحح هم همین اشکال به ذهنش آمده لذا عبارت را حذف کرده ولی به هر حال جای این عبارت در این جا نیست

ادامه متن:

Commented [LC1063]: اینکه اگر فعل تعبدی بود نیاز به التزام داریم تا مخالفت عملیه نشود

Commented [LC1064]: چون اگر تعبدی باشد التزام باید از باب وجوب مقدمی وجود داشته باشد تا بشود اصل الفعل را اتیان کرد و اگر التزام نباشد مخالفت عملیه میشود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۷

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلی، فإذا علم إجمالا بحکم مردّد بین الحکمین^۴

برای ادامه عبارت باید مقدماتی عرض شود و آن اینکه در مورد دوران المر بین المحذورین در الموجز عرض کردیم که بین آقایان اختلاف است که آیا میشود نسبت به ۲ محذور اصاله الاباحه یعنی همان اصاله البرائنه جاری کرد یا نمیشود؟ تا جایی که عده ای از آقایان معتقدند ما اصلا اصل عملی به نام تخیر نداریم بلکه برگشت تخیر به ۲ برائت است و معتقدند ۳ اصل بیشتر نداریم یعنی احتیاط و برائت و استصحاب اما عده ای از آقایان میگویند اصاله الاباحه جاری میشود، این را برای مقدمه عرض کردیم چون در مثالی که در ص ۸۴ زدیم شیخ نوشت کالاتزام

Commented [LC1065]: حال علم تفصیلی این است که حد تنجیزش بالاتر از این که نباید با آن مخالفت عملیه کرد نیست یعنی وقتی در وجوب دفن مسلمان نیاز به التزام نیست در حالی که علم تفصیلی به حکم داریم و علم تفصیلی حد اقوی علم است چگونه بگوییم در مورد میت منافق که علم اجمالی داریم یا دفن واجب است و یا حرام است باید التزام وجود داشته باشد

^۱ (۲) راجع الصفحة ۸۴.

^۲ (۳) لم ترد عبارة «و لذا قیدنا» إلى - تعبدیاً» في (م).

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

باباحه موضوع کلی مردد امره بین الوجوب و التحريم و در ص ۸۵ نوشت فلان الاصول الجاریه فی الشبهه الحکمیة کانت منافیه لنفس الحکم کاصاله الاباحه یعنی شیخ خودش در محذوری اباحه را جاری فرمود ، حال این که کاربرد این مطلبی که عرض شد در عبارت چیست را خواهیم گفت
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۷

و فرضنا إجراء الأصل فی نفی الحکمین اللذین علم بکون أحدهما حکم الشارع، و المفروض أيضا عدم مخالفتهمما فی العمل، فلا معصیه و لا قبح، بل و کذلک لو فرضنا عدم جریان الأصل؛ لما عرفت من ثبوت ذلك فی العلم التفصیلي.^۳

یک نکته ای که باید به آن بپردازیم این است که جایگاه بل در عبارت چه بود یعنی ترقی ((در لسان فقها و اصولیون معهود است که بل را برای ترقی به کار میبرند ولی ما در ادبیات عرض کردیم که در کتب دسته اول ادبی چیزی به نام بل ترقی نداریم)) به چه صورت درست میشود؟؟

یکی از فضلا دامت توفیقاته: این باشد که در جایی که اصل اجرا شد با این که در مقابل ۲ حکمی که میدانستیم یا واجب است و یا حرمت و غیر این ۲ نیست اجراء اصل میکردیم و التزام به اباحه پیدا میکردیم در این جا مخالفت التزامیه را جائز دانستیم حال در جایی که اصلی جاری نمیشود و التزامی نیست به طریق اولی مخالفت التزامیه جائز است

حضرت استاد عابدی دام ظلّه: اینکه در معلوم بالتفصیل که جای جریان اصل نیست مخالفت التزامیه جائز است ، حال وقتی به معلوم بالاجمال رسیدیم در جایی که اصل جاری میشود میگوییم مخالفت التزامیه جائز است حال در علم اجمالی در جایی که اصلی جاری نشود میگوییم به طریق اولی مخالفت التزامیه جائز است چون این اشبه است به علم تفصیلی به این دلیل که در اینجا هم مثل علم تفصیلی ((که حد اقوی علم است و در آن قائل به جواز مخالفت شده ایم)) اصلی جریان داده نمیشود

نکته دیگر اینکه در بعضی از تقریرات بعضی از اساتید دیدم که عبارت کذلک لو فرضنا عدم جریان الاصل را این گونه که ما شرح کردیم شرح نکرده اند بنده عرض کردم لو فرضنا عدم جریان الاصل ناظر است به فرضنا اجراء الاصل و محشینی مثل اعتمادی ص ۹۲ و غوامض ص ۴۹۸ و تمهید ص ۲۵۹ همینگونه که بنده عرض کردم شرح کرده اند اما بعض اساتید ما کذلک لو فرضنا عدم جریان الاصل را زده اند به لکن التحقیق ص ۸۶ که میفرماید لکن التحقیق انه لو ثبت هذا التکلیف لم تجر الاصول و عبارت کذلک لو فرضنا عدم جریان الاصل

Commented [LC1066]: در ص ۸۴ و ص ۸۵ شیخ اصاله الاباحه را جاری فرمود

Commented [LC1067]: حکمین

Commented [LC1068]: حالیه

Commented [LC1069]: یعنی وقتی اصاله الاباحه جاری شد چون توصلی بود به مخالفت عملیه کشیده نمیشود چون مکلف یا تارک است یا فاعل

Commented [LC1070]: مخالفته بهتر است تا ضمیر به اصل بخورد

Commented [LC1071]: شاید اگر مینوشت فلا قبح و لا معصیه بهتر بود چون اول عقل عدم قبح را در ک میکند و بعد حکم به عدم معصیت میکند

Commented [LC1072]: بالاتر

Commented [LC1073]: لا قبح و لا معصیه یعنی جواز مخالفت التزامیه

Commented [LC1074]: اگر ما جریان اصل نکنیم یعنی قائل به اباحه هم نشویم یعنی مثلا نسبت به وجوب و حرمت عقد قلبی نداشته باشیم اگر چه قائل به اباحه هم نشویم مخالفت التزامیه اشکال ندارد ، وقتی داشتیم معنای التزام را بیان میکردیم از بحر عرض کردیم اگر شخصی بی خیالی طی کند هم مخالفت التزامیه کرده است ، یعنی اگر این مبنا را هم داشته باشیم که در دوران الامر بین المحذورین اصاله اباحه جاری نمیشود باز هم مخالفت التزامیه جائز است یا حتی اگر قائل باشیم که اصاله الاباحه جاری میشود ولی جاری نکنیم و بی خیالی طی کنیم باز هم اشکال ندارد و قبح و معصیتی نیست

^۱ (۴) فی (ت) و (ه) : «مخالفته».

^۲ (۵) فی (ت) زیادة العبارة التالية: «مع قطع النظر عن وجوب تصدیق النبی صلی الله علیه و آله».

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

را متناسب با عبارت ص ۸۶ شرح کرده اند)) یعنی گفته اند فرض عدم جریان اصول در جایی است که دلیل ثابت باشد)) ما با این بیان مخالفیم چون در عبارت ص ۸۶ اصلاً نتیجه اش این شد که سر مخالفت عملیه للخطاب التفصیلی در آورد و از بحث خارج میشد و عبارت ص ۸۷ ((کذلک لو فرضنا عدم جریان الاصل)) در تتمه فالحق منع فرض قیام الدلیل ص ۸۶ بود لذا فضاها با هم فرق میکند و این بیان ص ۸۷ نمیتواند ناظر به لکن التحقيق ص ۸۶ باشد ((چون در لکن التحقيق بحث ثبوت دلیل برای وجوب التزام بود ولی عبارت لو فرضنا عدم جریان الاصل در ص ۸۷ در تتمه فالحق ص ۸۶ آمد که بحث در منع فرض قیام الدلیل بود)) ادامه متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۷

المخالفة الالتزامية ليست مخالفة:

فملخص الكلام: أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة، و مخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام و عدمه.^۱

Commented [LC1075]: اصلاً مخالفت حساب نمیشود

Commented [LC1076]: ارزشی ندارد

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹.

جلسه ۸۹

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواحنا له الفداء: خُذِ الْحِكْمَةَ اِنِّي كَانْتُ؛ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ، فَتَلْجُلُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ.

این حکمت ۷۹ از آن بیاناتی است که باید خیلی روی فهمش و تطبیقاتش تامل شود. حضرت میفرمایند هر جا مطلب دقیق را دیدی اخذ کن، ممکن است حتی در صدر منافق باشد. بله حکمت در صدر منافق هم جای میگیرد ولی مستقر نیست بلکه منافق واسطه شده که به مومنین برساند و محل استقرار حکمت در صدر مومن است.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۷

/دلیل الجواز بوجه أخصر/

و يمكن أن يقرر دليل الجواز بوجه أخصر!.....

درس امروز آسان است ولی اختلاف فهم در آن وجود دارد، شیخ در ص ۸۴ شروع کردند و فرمودند ظاهراً مخالفت التزامیه در شبهه حکمیه و موضوعیه جائز است، در شبهه موضوعیه بیانی را داشتند که گذشت، اگر بخواهیم بیانشان را نسبت به شبهه حکمیه به طور خلاصه عرض کنیم ایشان فرمودند عقل میگوید حد علم اجمالی و حتی تفصیلی به این مقدار است که نباید با آن مخالفت عملیه شود و چون فرض ما در جایی است که مخالفت عملیه ای صورت نمیگیرد و دلیلی نسبت به عدم جواز مخالفت التزامیه نداریم میگوییم مخالفت التزامیه جائز است؛ عقل فقط میگوید با علم مکلف به حکم، موضوع برای حکم من (عقل) که عبارت است از وجوب طاعت و حرمت معصیت شکل میگیرد لذا باید اطاعت شود و نباید معصیت شود اما عقل راجع به التزام حکمی ندارد.

حال میفرمایند دلیل جواز التزام را میتوانیم به شکل کوتاه تری بیان کنیم، اولین نکته ای که ذهن شاگردان شیخ را به خودش مشغول کرده است این است که آیا این بیان مختصر فقط یک حیث شکلی مختصر تر دارد یا نه از جهت محتوا هم فرقی با بیان قبل دارد؟؟ صاحب بحر مطلبی را فرموده و بعد از بحر، قلائد و نوع محشین ظاهراً از ایشان گرفته اند (بحر ۱ ص ۲۲۱ قلائد ۱ ص ۱۰۴ تمهید ۱ ص ۲۹۵ اعتمادی ۱ ص ۹۲) میفرمایند که این بیان مختصر با بیان قبل از جهت محتوا هم فرق دارد و فقط اختصار شکلی ندارد، نتیجه در هر دو جواز مخالفت التزامیه است ولی از جهت محتوا هم فرق دارد و فقط اختصار شکلی ندارد، عبارت بحر این است:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)؛ ج ۱؛ ص ۲۲۱

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۴، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

فإنّه (بیان قبل) كان مبنيًا على حكم العقل بجواز المخالفة الالتزامية (که در ابتدای درس مرور کردیم) و ترک التّخیر (یعنی مکلف میتواند هیچکدام از وجوب یا حرمت را اخذ نکند و مخالفت التزامیه جائز است)، و هذا (بیان اخصر) مبني على عدم الدليل عليه على تقدير و استحالة قيامه عليه على تقدير آخر (این بیان اخصر میچرخد روی اینکه به وجهی دلیل بر تخیر نداریم و به وجهی اصلاً قیام دلیل مستحیل است یعنی بحث این نیست که دلیلی نداریم بلکه بحث این است که نمیتوانیم دلیلی داشته باشیم)

بیان اخصری که شیخ میآورد این است که اگر التزام واجب باشد ۲ احتمال وجود دارد اما بحر یک احتمال اضافه میکند که آن را هم تقدیم محضر میکنیم :

۱- التزام باحدهما (حکمین) المعین واقعا، این را شیخ در کتاب دارد و معنایش این است که مجهول عندنا و المعین عند الواقع

۲- التزام باحدهما الغير المعین واقعا این را شیخ ندارد و بحر اضافه کرده است و به این معناست که مجهول عندنا و عند الواقع معاً

۳- التزام باحدهما المخیر این را هم شیخ در کتاب دارد و به این معناست که مثلاً در مثال دفن میت منافق باید یا به حرمت و یا وجوب مخیرا التزام پیدا شود
حال هر کدام را بررسی میکنیم :

احتمال اول : التزام باحدهما المعین واقعا

شیخ با این عبارت که فهو تکلیف من غیر بیان و لا يلتزمه احد میفرماید این احتمال نمیتواند صحیح باشد ، برخی از محشین تمام این عبارت یا یک دلیل از جانب شیخ بر رد این احتمال گرفته اند ولی ما بر اساس ظاهر بحر الفوائد معتقدیم شیخ برای ردّ این احتمال در عبارت کتاب دو دلیل آورده است ، یک دلیل را هم ما و هم بعض محشین بر آن اتفاق داریم و آن این است که اگر تکلیف مجهول است در نزد ما که برای ما منجز نمیشود چون بارها گفته ایم که علم شرط تنجز تکلیف است ، اگر قرار است یک حکمی برای ما تکلیف شود با این حال که در نزد ما مجهول است تکلیف بما لا یطاق و تکلیف بالمحال پیش میآید چون خارج از قدرت ماست ، ما که علم غیب نداریم لذا نمیشود به حکمی که در نزد ما مجهول است تکلیف شویم ، به تعبیر شیخ چنین چیزی تکلیف من غیر بیان است باید بیانی باشد تا علم به آن پیدا کنیم و بعد تکلیف در حق ما منجز شود ، اما شیخ در ادامه عبارت میفرماید و لا يلتزمه احد به نظر ما این یک دلیل دیگری است که شیخ برای این احتمال آورده است اما بعض محشین این عبارت را تتمه عبارت قبل گرفته اند و ضمیر لا يلتزمه را به تکلیف من غیر بیان زده اند اما بحر میفرماید :

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۲۱

و الأول (احتمال اول یعنی التزام باحدهما المخیر) مضافا إلى عدم قیام دلیل علیه و عدم التزام الخصم به أيضا تکلیف بالمحال^۱

ببینید صاحب بحر در این عبارت تکلیف بالمحال را که همان عباره اخرى برای تکلیف من غیر بیان است موخر آورده است و یک دلیل خودش اضافه کرده است که همان عدم قیام الدلیل باشد و این عبارت که مینویسد عدم التزام الخصم به عبارت اخرى برای لا يلتزمه احد است که این را مقدم کرده است و بعد هم نوشته است مضافا بر اینکه خصم چنین چیزی را قبول نمیکند تکلیف بالمحال هم هست ، به خوبی از ظاهر این عبارت به دست میآید که صاحب بحر معتقد است شیخ در کتاب برای رد احتمال اول ۲ دلیل آورده است ، اگر اینگونه باشد ضمیر منصوب در (لا يلتزمه) به احتمال میخورد و ما با بحر موافقیم

احتمال دوم: التزام باحدهما الغير المعین واقعا

عرض کردیم این احتمال در کتاب نیست و صاحب بحر اضافه کرده است ، خب این احتمال که وضعش از احتمال قبل هم وخیم تر است چون آقایان معتقدند احکام دارای مصلحت و مفسده در متعلقانشان هستند و وقتی فعلی مصلحت یا مفسده داشت حکمی متناسب برایش جعل میشود خب اگر حکم چیزی در واقع غیر معین است چگونه به مرحله جعل رسیده است لذا بحر میفرماید والثانی تکلیف قبیح کما هو واضح و شاید به همین دلیل هم باشد که شیخ این احتمال را مطرح نفرموده

آدرس ها: اعتمادی ص ۹۲ تمهید ص ۲۵۹ قلائد ص ۱۰۴ بحر ص ۲۲۱

احتمال سوم: التزام باحدهما المخیر

التزام به احدهما المخیر یعنی مکلف مخیر است که مثلا به یکی از وجوب یا حرمت مخیرا التزام قلبی پیدا کند ، شیخ انصاری میفرماید این که باید التزام باحدهما المخیر پیدا شود یک ادعاست و هر ادعایی برای اثباتش دلیل میخواهد و دلیلش از دو حال خارج نیست یا خود آن خطاب واقعی مجمل باید ما را برساند به اینکه التزام باحدهما المخیر پیدا کنیم و یا خطاب دیگری که میتواند عقلی یا نقلی باشد ، اگر قرار باشد از همین خطاب مجمل برسیم به اینکه باید التزام باحدهما المخیر پیدا کنیم مثلا به این بیان که وقتی مکلف علم دارد در واقع فلان فعل یا واجب است و یا حرام و دوران الامر بین المحذورین است و راهی هم برای رسیدن به واقع نیست وقتی مکلف میخواهد عمل کند اگر التزام به حرمت پیدا کرد و تارک شد خود همین دلیل مجمل به او میگوید قائل به حرمت باش و اگر میخواهد فاعل شود و اخذ به وجوب کند خود همین دلیل مجمل به او میگوید قائل به وجوب باش شیخ انصاری میفرماید این دلیل مجمل این مقدار توانایی را ندارد با این تعبیر که هذا لا یمكن ان یثبت بذلک الخطاب الواقعی المجمل خب شیخ چرا میفرماید ممکن نیست این خطاب مجمل وجوب التزام باحدهما المخیر

^۱ آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.

را ثابت کند؟؟ یک نکته که از خود بیانات شیخ در فالتحقیق ص ۸۶ هم به دست می‌آید این است که می‌گوییم التزام باحدهما المخیر به وسیله خود خطاب مجمل ثابت نمیشود چون در فالتحقیق گفتیم حال علم تفصیلی این است که تنجیزی جز در مقام عمل ندارد پس حال علم اجمالی نمیتواند اقوی باشد لذا نمیتواند وجوب التزام را ثابت کند حال در ما نحن فیه چگونه بگوییم دلیل مجمل، التزام باحدهما المخیر را ثابت میکند در حالی که قبلاً گفتیم خود التزام را ثابت نمیکند چه برسد به وجوب التزام باحدهما المخیر را و بعید نیست که شیخ اعتماداً به مطالبی که در فالتحقیق نوشته بود این جا دلیل اینکه چرا خطاب مجمل التزام به احدهما المخیر را ثابت نمیکند را نیاورده است، از شاگردان شیخ هم اگر به عبارات صاحب بحر دقت شود ایشان ۴ اشکال برای اینکه چرا نمیشود از خود خطاب مجمل به التزام باحدهما المخیر رسید ذکر میکنند، اولین اشکالی که بحر مطرح میکند و دیگران هم از او گرفته اند این است که آن چیزی که مهم است این است که در واقع دفن میت منافق یا واجب است و یا حرام و اینگونه نیست که هم واجب باشد هم حرام، یعنی دفن در واقع معینا یا به نحو وجوب جعل شده است و یا به نحو حرمت یعنی فی الواقع تعیینی است و این فرق میکند با خصال کفاره، در خصال کفاره به همان میزانی که ۶۰ روز روزه مصلحت دارد اطعام ۶۰ فقیر و عتق رقبه هم مصلحت دارد لذا مخیرا جعل شده است، اصلاً امکان ندارد هم وجوب دفن منافق و هم حرمت دفن منافق جعل شده باشد لذا دفن منافق تعیینی یا وجوب دارد و یا حرمت و اگر اینگونه است چگونه میتوان گفت که در مقام امتثال مکلف مخیر است که به یکی از وجوب یا حرمت التزام پیدا کند؟! حد بیان واقعی مجمل ما این است که درواقع معینا یا وجوب است و یا حرمت و از تعیین هیچگاه تخییر به دست نمی‌آید، دقت کنید که مکلف علم اجمالی دارد که این فعل یا واجب است و یا حرام است نه اینکه در واقع هم این فعل یا واجب باشد و یا حرام لذا مطرح شدن بحث تخییر در دفن میت منافق خلطی است با بحث خصال کفاره

دومین اشکالی که صاحب بحر مطرح میکند و عده ای مثل صاحب تمهید هم مطرح کرده اند این است که اگر کسی بخواهد از این خطاب تخییر را بفهمد سر از استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در می‌آورد، چون داشتیم بیان بحر را عرض می‌کردیم این اشکال را هم مطرح کردیم اما بنده عرض میکنم اصلاً کار به این جاها کشیده نمیشود چون استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در جایی است که کلام و لفظ قابلیت داشته باشد تا از آن بیشتر از یک معنا فهمیده شود بعد ما بگوییم چنین چیزی محال است اما اصلاً اینجا لفظ این قابلیت را ندارد چون مثل این میشود که بگویید بوق و یک نفر از بوق برسد به صندلی مثلاً، اصلاً این قابلیت نیست که از لفظ بوق صندلی فهمیده شود و مانحن فیه هم همینگونه است ((خواستم عرض کنم از بوق برسد به انسان گفتیم الان یک عده ای می‌گویند که چرا میشود از بوق به انسان رسید چون مثلاً میگن فلانی بوقه ☺))

سومین اشکال این است که می‌فرماید ان الشيء الواحد من جميع الجهات لا يعقل ان يتصف بالوجوب التعیني و التخییری یعنی اصلاً نمیشود یک چیز که از همه حیث وحدت دارد هم به وجوب تخییری متصف شود و هم به وجوب تعیینی این گونه که خطابش تعیینی باشد ولی التزامش تخییری باشد و مطلب بعدی که می‌فرماید که شاید بتوان تتمه همین اشکال حسابش کرد لزوم خلف است یعنی نمیشود هم تعیین باشد و هم نباشد

چهارمین اشکال این است که میفرماید: التزام از تقسیمات ثانویه است لذا نمیشود در متعلق حکم اخذ شود لذا التزام یک چیزی است مثل قصد قربت که آن هم از تقسیمات ثانویه بود و همین مطلب که میفرماید نشان میدهد التزام، قصد قربت نیست و با آن متفاوت است
آدرس ها:

بحر ۱ ص ۲۲۲ تمهید ۱ ص ۲۶۰ اوثق ۱ ص ۹۴ میفرماید: لكون مقتضى هذا الخطاب الواقعى هو التعيين دون التخيير اعتمادى ۱ ص ۹۲

پس از خود خطاب، تخییر به دست نماید لذا شیخ مینویسد فلا بد من خطاب آخر که آن خطاب دیگر میتواند عقلی یا نقلی باشد، شیخ در مرحله اول یعنی قبل از این که برسیم به عبارت الا ان يقال میفرماید چنین چیزی چند اشکال دارد اول اینکه دلیلی نداریم یعنی چنین خطاب آخری نداریم و ثانیاً اینکه اصلاً نمیشود داشته باشیم و محال است بودن چنین دلیلی چرا؟؟ عبارت شیخ این است: لان الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً حصول مضمونه و هو حاصل من دون الخطاب التخييري میفرماید چون فرض این است که خطاب آخری که میخواهیم از آن وجوب التزام باحدهما المخیر را بفهمیم توصلی است، در توصلی هم ما دنبال حصول مضمون هستیم کیفما اتفق پس دیگر چه نیازی به این دلیل بود چون تحصیل حاصل است چون در خارج مکلف یا فاعل است و یا تارک و مخالفت عملیه پیش نمیآید، خطاب آخر میخواست بگوید یا اخذ به وجوب کن و فاعل باش و یا اخذ به حرمت کن و تارک باشد خب در خارج مکلف یا فاعل است یا تارک و نیازی به این خطاب نیست پس صادر شدن چنین خطابی تحصیل حاصل و محال است
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۷

[دلیل الجواز بوجه أخصر:]

و يمكن أن يقرّر دليل الجواز بوجه أخصر، و هو: أنه لو وجب الالتزام:

فإن كان بأحدهما المعين واقعا فهو تكليف من غير بيان، و لا يلتزمه أحد.^۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۱، ص: ۸۸

Commented [LC1077]: تأمل کنید از نظر صرفی اخصر درست است یا اشدّ اختصاراً؟؟

Commented [LC1078]: یک نکته این است که شیخ هم تعبیر وجوب التزام دارند و هم در ص ۸۴ تعبیر حرمت مخالفت التزامیه را داشتند

^۱ (۲) وردت في (ل) و (م) بدل عبارة «واقعا فهو» إلى «أحد» عبارة «فلا يلتزمه أحد: لأنه تكليف من غير بيان».

Commented [LC1079]: كان الالتزام

Commented [LC1080]: وجوب التزام باحدهما المخير

Commented [LC1081]: وجوب التزام باحدهما المخير

Commented [LC1082]: خطاب آخر

Commented [LC1083]: خبر برای آن در لان الغرض

Commented [LC1084]: مضمون

و إن كان بأحدهما المخير فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل، فلا بدّ له من خطاب آخر عقلي أو نقلي؛^١ و هو - مع أنّه لا دليل عليه - غير معقول؛ لأنّ الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصّلياً، حصول مضمونه - أعني إيقاع الفعل أو الترك تخييراً - و هو حاصل من دون الخطاب التخييري، فيكون الخطاب طلباً للحاصل، و هو محال.^٢

قاعدتا این عبارت باید برای شما تولید سوال کرده باشد چون بحث در این بود که مضمون خطاب آخر وجوب التزام به یکی از دو حکم به صورت تخییر باشد اما شیخ بحث را برد روی وادی عمل و فرمود مضمون خطاب آخر ایقاع یا ترک فعل است، اگر به محشین رجوع کنید مثلاً آقای اعتمادی میفرماید مضمون خطاب آخر این است: اعمل باحد هذين الحكمين المحتملين ولی صاحب غوامض میفرماید مضمون خطاب آخر این است که: ایها المسلمون يجب علیکم فی التكاليف المجمله عندکم ان تاخذوا باحدهما مخيراً خب این دو مضمونی که دو محشی محترم فرمودند کاملاً با هم فرق دارند، آقای اعتمادی فرمود اعمل و بحث را برد در مقام عمل به این دلیل که دیده است که خود شیخ هم بحث را روی مقام عمل برده است ولی صاحب غوامض نوشت آن تاخذوا به خاطر اینکه دیده بحث روی التزام بود و اصلاً ما چه کاری به مقام عمل داشتیم اما عبارتی که شیخ نوشته مطلب صاحب غوامض را بر نمیتابد خب پس راه حل چیست؟؟ ظاهراً این یک بیان ناروایی است از جانب شیخ و شیخ اصلاً این صورت را نباید بیان میفرمود بلکه باید آن صورتی که بعد از عبارت الا ان يقال میاید را بیان میفرمود چون در آن جا خطابی میآورد که متناسب با التزام است لذا اصلاً الا ان يقال نیست یعنی اصلاً مگر اینکه گفته شود نیست بلکه در حقیقت آن چه گفته شده همین عبارت بعد از الا ان يقال است، آقای اعتمادی هم وقتی به الا ان يقال میرسد مضمون خطاب آخر را اینگونه اعلام میکند: التزم باحد الحكمين تخییراً و همین است که به درد ما نحن فيه میخورد چون بحث سر این بود که خطاب آخر برای وجوب التزام آمده باشد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۸

إلّا أن يقال:^٤.....

شیخ در الا ان يقال میخواهد بفرماید که اگر خطاب برود روی تعبد که منظور از تعبد همان التزام است دیگر مشکل تحصیل حاصل پیش نمیآید و تنها مشکل این است که چنین خطاب آخری وجود ندارد، عرض کردیم منظور شیخ از تعبد در عبارت کتاب، التزام است و همین هم از بحر به دست میآید چون ایشان میفرماید اللهم الا ان يراة من التعبد الالتزام كما هو الظاهر عند التامل (ص ۲۲۳) اما متأسفانه بعضی از محشین گفته اند منظور از

^١ (١) في (ل): «بأحدهما على وجه التخيير»، و لم ترد في (م): «فيه».

^٢ (٢) لم ترد عبارة «عقلي أو نقلي» في (ر): (ص) و (ظ).

^٣ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^٤ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

تعبد، (واجب) تعبدی است در مقابل توصلی که شیخ در خط قبل آورد و نوشت مفروض کونه توصلیا اما به نظر ما هذا غلط فاحش
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۸۸

إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَدْعَى لِلْخُطَابِ التَّخْيِيرِي إِنَّمَا يَدْعَى ثَبُوتَهُ بِأَنْ يَقْصِدَ مِنْهُ التَّعَبُّدَ بِأَحَدِ الْحَكَمَيْنِ، لَا مَجْرَدَ حُصُولِ مَضْمُونِ أَحَدِ الْخُطَابَيْنِ الَّذِي هُوَ حَاصِلٌ، فَيَنْحَصِرُ دَفْعُهُ حِينَئِذٍ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ، فَافْهَمْ.^۳

Commented [LC1085]: اصلا خصم همین را گفته نه اینکه بگوییم اگر خصم چنین گفته باشد

Commented [LC1086]: خطاب

Commented [LC1087]: التزام

Commented [LC1088]: این عبارت فریاد میزند که منظور از تعبد در عبارت شیخ التزام است لذا بحر فرمود هو الظاهر عند التأمل

^۱ (۳) في (ت): «في عدم».

^۲ (۴) لم ترد «فافهم» في (ت)، (ر) و (ه).

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

مرحوم شیخ در ص ۸۷ وارد شدند تا دلیل جواز مخالفت التزامیه را به وجه اخصری به تعبیر خودشان بیان کنند بعد فرمودند اگر منظور از التزام التزام باحدهما المخیر است که هذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل و لابد از اینکه باید خطاب دیگری داشته باشیم که میتواند عقلی و یا نقلی باشد، ظاهرا در عرائض بنده چیزی در خطاب عقلی نبود لذا شما در حیث عقلی تامل کنید که عقلی به چه نحو و به چه ملاک است یعنی این خطاب عقلی چگونه پدید میاید و عقل چه میبیند که این خطاب آخر را میسازد، بعد فرمودند که این که خطاب آخری باشد غیر معقول است و چنین خطاب آخری هم صادر نشده است، غیر معقول است چون سر از طلب حاصل در میآورد، اگر رک به فرائد ص ۱۸۰ ظاهرا شیخ در آن جا در آن ارید اول ((در آن صفحه دو تا آن ارید هست)) مطالبی دارد که به درد این عبارات میخورد فلاحظ

بعد رسیدیم به الا ان يقال که شیخ در آن از کلمه تعبد استفاده کرده بود و این کلمه سبب شده بود عده ای از آقایان به اشتباه بیفتند اما ما از بحر عرض کردیم که تعبد در آن عبارت به معنای التزام است، شما این آدرس ها را هم ببینید: تمهید ص ۲۶۱ و ۲۶۲ غوامض ص ۵۰۵ تسدید القواعد ص ۱۰۱ اعتمادی ص ۹۳ که مرحوم عتمادی هم تصریح میکنند که تعبد به معنای التزام است، شیخ فرمودند اگر خطاب آخر در مورد التزام باشد یک اشکال بیشتر ندارد و آن این است که چنین خطابی صادر نشده است و چنین دلیلی نداریم و بعد فرمودند فافهم که عمده آقایان محشین این فافهم را دال بر دقیق بودن کلام و لزوم تامل بر آن گرفته اند مثل غوامض ص ۵۰۶ که فرموده امرٌ بالدقه و التامل، سیدنا الاستاد دام ظلّه در درس میفرمودند که شاید این فافهم ناظر بر اشکال است چون قبلا عرض کردیم که فافهم در عبارت شیخ لزوماً به معنای دقت و تامل نیست، سیدنا الاستاد میفرمودند که فافهم ناظر است به عبارت قبل از الا ان يقال که گفتیم شیخ در آن جا ۲ اشکال مطرح کرد یکی طلب حاصل و دیگری عدم وجود چنین دلیلی، سیدنا الاستاد میفرمودند فافهم ناظر است به اینکه شاید مشکل طلب حاصل در قبل از الا ان يقال وجود ندارد و یک مشکل بیشتر نیست و آن هم عدم الدلیل است به این بیان که شارع مقدس اگر چنین تخییری را جعل نکند اذهان عرفی عمدتاً به این سمت میروند که دفع المفسده اولی من جلب المنفعه چون اذهان عرفی به این قاعده و قانون علاقه دارند گرچه این قانون یک قانون اصولی درستی نیست و ما در اجتماع امر و نهی عرض کردیم که صاحب قوانین و صاحب کفایه این قانون را رد کرده اند ولی عرف، طرف حرمت را میگیرد ولی اگر چنین خطابی از شارع مقدس باشد دیگر در نظر عرف وجوب و تحریم علی السویه هستند چون خود شارع تخییر را اجازه داده است لذا این خطاب اثر دارد و تحصیل حاصل نیست، پس نه در قبل از الا ان يقال و نه بعد از آن مشکل تحصیل حاصل وجود ندارد، سیدنا الاستاد این گونه فرمودند و اصل مطلب ایشان هم صحیح است ولی بنده فکر میکنم که بعید است منظور شیخ از فافهم اشاره به این مطلب باشد، شما اوثق ص ۱۹۵ را هم ببینید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۸

و أمّا دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صَلَّى الله عليه و آله.....

مرحوم شيخ در بيان اخصر اين را فرمود که اگر التزام باحدهما المخير باشد در هر حال ((چه قبل از الان يقال و چه بعد از آن)) اشکال عدم الدليل يعني فقدان چنین خطابی وجود دارد. حال ممکن است کسی بگوید که نخیر دليل وجود دارد لذا (اما) جواب سوال مقدر است ما در مباحث ادبیاتی و غیر ادبیاتی بارها عرض می‌کردیم که اگر در متنی یک ادعایی بود و بعد سیاق اما و فاء آمد این سیاق برای این است که جواب یک سوال مقدری را می‌خواهد بدهد، مستشکل می‌گوید نخیر ما دليل داریم و آن هم وجوب الالتزام بما جاء به النبي ص است، یعنی همین ادله ای که می‌گویند هر آن چه که نبی مکرم اسلام آورده است باید به آن ملتزم شوید ((البته عرض کنم در کتب اصولی شما دائماً نمی‌بینید نوشته باشد وجوب الالتزام بما جاء به النبي ص بلکه برخی با توجه به بعضی از ادله نوشته اند وجوب تصدیق نبی ص و می‌گویند تصدیق مطلق است یعنی چه تصدیق فی العمل و چه تصدیق فی الاعتقاد تا شامل التزام هم بشود)) لذا مستشکل می‌گوید وقتی دليل مجملی دارید باید باحدهما المخير ملتزم شوید تا وجوب التزام بما جاء به النبي ص را امتثال کرده باشید، به عبارت دیگر وجوب التزام بما جاء به النبي ص فی کل شیء بحسبه، اگر معلوم بالتفصیل بود باید به طور تفصیلی ملتزم شوید ولی اگر معلوم بالاجمال بود باید باحدهما المخير ملتزم شوید تا وجوب التزام بما جاء به النبي ص را امتثال کرده باشید پس مستشکل می‌گوید جناب شيخ این که شما می‌فرمایید دلیلی نداریم صحیح نیست بلکه دليل داریم و آن هم ادله دال بر وجوب التزام بما جاء به النبي ص هستند، مرحوم شيخ انصاری در جواب می‌فرماید که از ادله وجوب التزام بما جاء به النبي ص این به دست می‌آید که واجب است التزام به واقع علی ما هو الواقع و بیشتر از این به دست نمی‌آید یعنی وجوب التزام باحدهما المخير به دست نمی‌آید یعنی آن چه مطلوب شماست از این دليل به دست نمی‌آید و آن چه به دست می‌آید مطلوب شما نیست، این دليل می‌گوید که شما باید به آن چه نبی مکرم اسلام آورده است ملتزم شوید و آن چه نبی مکرم اسلام می‌آورد عین الواقع است و خلاف واقع نیست لذا التزام بما جاء به النبي ص یعنی التزام به واقع اما در معلوم بالاجمال مشخص نیست که واقع چیست لذا با التزام باحدهما المخير وجوب التزام بما جاء به النبي ص امتثال نمی‌شود چون التزام باحدهما المخير التزام به واقع نیست

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۸

^۱ (ه) لم ترد «دليل» في (ت) و (ه).

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

Commented [LC1089]: حصر

Commented [LC1090]: چون آن چه نبی مکرم اسلام میاورد
عین الواقع است

Commented [LC1091]: همانگونه که در واقع است
اگر بگویم حکم این فعل هر چه که باشد من به آن ملتزم میشوم
وجوب التزام بما جاء به النبي ص را امتثال کرده ام

و أمّا دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صَلَّى الله عليه و آله فلا يثبت إلّا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، لا الالتزام بأحدهما تخييرا عند الشك^٣، فافهم^٤.

چند جای این عبارت محل دقت است، اگر برگردید به ص ۸۵ شیخ انصاری در آن جا میفرماید لو فرض ثبوت الدلیل علی وجوب الالتزام بحکم الله الواقعی لم یمنع که ما در درس گفتیم لم یمنع نسبت به معلوم بالاجمال است و عبارت مرحوم اعتمادی را هم خواندیم که اگر چنین دلیلی داشته باشیم به درد معلوم بالتفصیل میخورد، در ص ۸۶ مرحوم شیخ بنابر نسخه متن فرمودند فالحق منع فرض قیام الدلیل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع یعنی چنین دلیلی نداریم و بعد هم در فالتحقیق فرمود که در معلوم بالتفصیل هم ما اگر فعل را انجام دهیم لا لداعی الوجوب یعنی بدون التزام لم یکن علیه شیء من المعصیه، از طرفی ظاهر عبارت شیخ که فرمود اما دلیل وجوب الالتزام..... ص ۸۸ این است که ایشان ادله ای که دلالت میکنند بر وجوب التزام بما جاء به النبي ص را قبول دارد چون در جواب مستشکل نفرمود که اصلا من این ادله را قبول ندارم و اگر رک به فرائد ص ۱۸۰ ((ان اريد دوم)) میفرماید ان اريد وجوب الانقياد و التدین ((التزام)) بحکم الله فهو تابع للعلم بالحکم بستگی دارد علم به حکم چگونه باشد فان علم تفصيلا وجب التدین به کذلک باید تفصيلا تدین پیدا کند و ان علم اجمالا وجب التدین بثبوته فی الواقع یعنی همین مطلبی که در ص ۸۸ نوشت که الالتزام بالحکم الواقعی علی ما هو علیه ،، شما ص ۱۸۱ را هم ملاحظه کنید و صاحب کفایه ص ۲۵۸ هم همین را میفرماید که نسبت به معلوم بالاجمال التزام باید به حکم واقعی علی ما هو علیه باشد یعنی مکلف بگوید حکم دفن میت منافق در واقع هر چه که باشد من به آن ملتزم هستم، خب با این عبارت شیخ در جلد ۲ ص ۱۸۰ هم باید بگوییم شیخ دلیل وجوب التزام بما جاء به النبي ص را قبول کرده است خب اگر شیخ انصاری ادله ای که دلالت میکنند بر وجوب التزام بما جاء به النبي ص را قبول دارد به این معناست که در معلوم بالتفصیل مثل وجوب دفن مسلمان باید التزام قلبی هم وجود داشته باشد پس چطور ایشان در ص ۸۶ در فالتحقیق فرمود این ادله به درد معلوم بالتفصیل هم نمیخورد و در معلوم بالتفصیل هم التزام واجب نیست و اگر این ادله را قبول دارد چطور در ص ۸۶ نوشت که حق منع فرض قیام دلیل است یعنی دلیلی نداریم؟؟؟ خب این عبارات چگونه با هم جمع میشوند؟؟؟ چند جواب به

^۱ (ه) لم ترد «دلیل» فی (ت) و (ه).

^۲ (ز) وردت فی (ت) و (ه) بدل عبارة «تخييرا عند الشك»: «المخير».

^۳ (و) وردت فی (ل) و (م) بدل عبارة «المجمل، فلا بد له من خطاب آخر» إلى: «فافهم» العبارة التالية: «المعين المردد بين الأمر و النهي، فلا بد له من خطاب آخر عقلي أو نقلي، و المفروض عدم ثبوته».

مع أن ذلك الخطاب حيث فرض كونه توصليا، فالفرض منه - و هو واحد من الفعل و الترك - حاصل بدونه، فهو محال: لَّه طلب للحاصل، إلّا أن يلتزم بأن الخطاب التخيري المدعى ثبوته ليس الفرض منه ما هو حاصل بدونه، بل المقصود منه صدور واحد من الفعل أو الترك مع الالتزام بالحكم، لا على وجه عدم المبالاة و التقييد بالمعلوم إجمالا من الشارع، فافهم».

و بين النسختين اختلاف يسير، و ما أثبتناه مطابق لنسخة (م).

^۴ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

ذهن بنده رسیده(البته یکی از جواب ها برای سید یزدی است اما در ذیل این عبارت شیخ نیامده است) که عرض میکنم و شما روی این ها تامل کنید

۱- جوابی است که سید یزدی در ۱ص ۱۷۶ داده اند که البته در ذیل این بحث نیست میفرمایند:

حاشیه فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۷۶

إذا تمهّد ذلك فنقول قبل التعرّض لما في المتن: أنّه لا دليل على وجوب الالتزام بالأحكام حتى يكون تركه محرماً إذا لم تترتب عليه المخالفة العملية حتى في صورة العلم التفصيلي، سوى ما يتوهم من وجوب التدّين بكل ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله)، و انطباقه على ما نحن فيه محل نظر، إذ القدر المسلم فيه هو الالتزام و التدّين الإجمالي بكل ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) واقعا على ما هو ثابت في اللوح المحفوظ، و أما الالتزام بخصوص كل حكم حكم بشخصه زائدا على ذلك التدّين الإجمالي الذي ينطبق عليه فلم يثبت.

Commented [LC1092]: مثل شیخ میفرماید که هیچ دلیلی نداریم

Commented [LC1093]: البته همه این ها در جایی است که موجب مخالفت عملیه نشود

Commented [LC1094]: دقت کنید میفرماید توهمی است

Commented [LC1095]: میفرماید تعبیر به توهم کردم چون نمیتواند حتی بر معلوم بالاجمال انطباق پیدا کند

Commented [LC1096]: یعنی امثال ادله وجوب التزام بما جاء به النبي ص به این است که مکلف بگوید به طور کلی هر چه نبی مکرم آورده است من به آن ملتزم هستم ولی این ادله این را ثابت نمیکند که به شخص هر حکمی باید ملتزم شود

شاید یک جوابی که بتوان با آن از شیخ دفاع کرد همین باشد که اگر میفرمود چنین خطایی که التزام را ثابت کند نداریم به این خاطر بود که این ادله ی وجوب التزام بما جاء به النبي ص هم حداکثر چیزی که ثابت میکنند تدین اجمالی است نه تدین بخصوص در هر حکمی، اوثق ۱ص ۱۸۷ را هم ببینید

۲- جواب دیگر این است که شاید شیخ انصاری واقعا دلیل وجوب التزام بما جاء به النبي ص را قبول ندارد منتهی نخواست جواب مستشکل را با اشکال مبنایی بدهد بلکه خواست اشکال بنایی کند و این که قبول ندارد که چنین دلیلی داریم را هم که قبلا فرموده بود

۳- جواب دیگر این است که در ۸۶ ص ما یک نسخه بدل داشتیم و طبق آن نسخه بدل شیخ فرمود بر فرض عدم قیام الدلیل و نفرمود دلیلی نداریم و حالا در این عبارت اما دلیل وجوب الالتزام میفرماید که دلیل را قبول کرده است

۴- یا اینکه بگوییم که شیخ در ۸۶ ص فرمود اگر با علم تفصیلی هم مخالفت التزامیه شود لم یکن علیه شیء من المعصیه ولی آن جا داشت بحث عقلی میکرد و در ۸۸ ص دارد بحث شرعی میکند

۵- یا اینکه بگوییم دلیل وجوب تصدیق نبی ص را قبول دارد منتهی این تصدیق فقط تصدیق عملی را شامل میشود و تصدیق اعتقادی را شامل نمیشود البته این جواب با عبارت شیخ که فرمود لا یثبت الا الالتزام بالحکم الواقعی ص ۸۸ ناسازگار است

نکته بعد در مورد فافهم است که در انتهای عبارت شیخ بود، بسیاری از آقایان این فافهم را دال بر قوت و دقت کلام دانسته اند ولی ۲ تا از محشین یعنی صاحب تمهید ۱ص ۲۶۳ و صاحب غوامض ۱ص ۵۰۶ و ۵۰۷ فرمودند که ممکن است اشاره به اشکال هم باشد ((این ۲ محشی هم اشاره به دقت را فرموده اند)) این اشکال که شیخ فرمود لا یثبت الا الالتزام بالحکم الواقعی علی ما هو علیه یعنی اینکه دلیل وجوب التزام بما جاء به النبي ص حداکثر

مدلولش این است که باید التزام به حکم واقعی پیدا شود و بر التزام باحدهما المخیر در علم اجمالی دلالت نمیکند اما این ۲ محشی میفرمایند اگر در معلوم بالاجمال بخواهید التزام بالحکم الواقعی را تطبیق دهید نتیجه ای جز التزام باحدهما المخیر نخواهد داشت در حقیقت این آقای محشی میگویند شیخ با فافهم میخواهد بگوید که از آن اشکالی که قبلاً کردم دست برداشتم و دلیل التزام بما جاء به النبی ص دلیل برای وجوب التزام باحدهما المخیر است، ما با بیان این آقایان محشی به خاطر ۲ مطلب مخالفیم اولاً اینکه شیخ در ادامه یعنی در ص ۸۹ مینویسد و لكن الظاهر من جماعه.....ظاهراً شیخ از این عبارت به بعد میخواهد بیانی درست کند برای وجوب التزام یعنی حرمت مخالفت التزامیه خب اگر شیخ با فافهم از آن چه قبل گفته بود اعراض کرده دیگر چرا مینویسد لكن الظاهر و میخواهد دلیلی برای وجوب التزام درست کند در حالی که اگر دلالت ادله وجوب التزام بما جاء به النبی بر التزام به احدهما المخیر را با آوردن فافهم قبول کرده است این به این معناست که وجوب التزام را قبول کرده و دیگر نیازی به عبارت لكن الظاهر ... نیست تا بیانی برای وجوب التزام بتراشد و ثانیاً حاشا و کلاً که وجوب التزام بالحکم الواقعی علی ما هو علیه به معنای این باشد که یا به واجب التزام پیدا کن و یا به حرام، اصلاً چنین چیزی به دست نمیآید، چطور میشود بگوییم اگر مکلف التزام باحدهما المخیر پیدا کند التزام به واقع پیدا کرده است چون گفتیم مکلف نمیداند این فعل واجب است یا حرام، ولی در واقع که اینگونه نیست بلکه در واقع این فعل معیناً یا واجب است و یا حرام است لذا این که این آقایان میگویند تطبیق التزام به حکم واقعی علی ما هو الواقع در معلوم بالاجمال چیزی جز التزام باحدهما المخیر نیست حرف غلطی است بلکه تطبیق التزام به حکم واقعی علی ما هو علیه همانطور که از جلد ۲ تقدیم محضر شد این است که مثلاً مکلف بگوید من نمیدانم حکم دفن میت منافق وجوب است یا حرمت اما در واقع هر چه باشد من به آن ملتزم هستم، لذا ما فافهم را اشاره به دقت مطلب میدانیم

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۹

و لكن الظاهر من جماعه من الأصحاب.....

قبل از اینکه وارد این عبارت شوم ص ۷۹ کتاب را ملاحظه کنید، شیخ فرمود اگر علم تفصیلی از علم اجمالی متولد شود این علم تفصیلی متولد شده وجوب اتباع و حرمت مخالفت دارد بعد فرمود الا انه قد وقع فی الشرع موارد توهم خلاف ذلک، اولین تطبیقی که شیخ برای این عبارت آورد این بود که امت اختلاف کنند سر یک مساله ای بر ۲ حکم یک عده مثلاً قائل به وجوب شوند و عده ای قائل به حرمت شوند فرمود در این مساله چند قول وجود دارد ۲ قولی که در آن صفحه آمد قول عده ای از فقها و قول شیخ طوسی بود عده ای از فقها گفته بودند میتوان هر دو حکم را طرح کرد و به اصل عملی رجوع کرد و شیخ طوسی بنا بر فهم شیخ انصاری قائل به تخییر واقعی شده بود حالا شیخ میفرماید که ولی عده دیگری از فقها در این مساله فرموده اند که یا باید وجوب را بگیری و یا باید حرمت را بگیری تا خلاف اجماع مرکب پیش نیاید، اگر در این مساله اصل جاری شود و در نتیجه

عدم وجوب و حرمت نتیجه گرفته شود خرق اجماع مرکب است، خب بنابر نظر این فقهای که منع کرده اند از اجرای اصل در این مساله و منعشان مطلق هم هست به این معنا که میگویند هم نباید منجر به مخالفت التزامیه شود و هم نباید منجر به مخالفت عملیه شود لذا اطلاق این قول شامل این مطلب هم میشود که در مساله اختلاف امت نباید کاری کرد که سر از مخالفت التزامیه در آورد لذا میشود به این اطلاق تمسک کرد و نتیجه گرفت که این فقها قائل به حرمت مخالفت التزامیه هستند در حقیقت این عبارت و لكن الظاهر استدراک است یعنی این که برای وجوب موافقت التزامیه و حرمت مخالفت التزامیه دلیل داریم و آن هم اطلاق کلمات این دسته از فقهاست

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۹

لكن الظاهر من جماعة من الأصحاب^۱ في مسألة الإجماع المركب:- إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه حكم الإمام عليه السلام في الواقع^۲

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۸۹

و عليه بنوا.....

مقدمتا عرض کنم ۲ اصطلاح در کتب وجود دارد که البته ما به آن نمیپردازیم چون عنوان بحث ما نیست، یکی بحث خرق اجماع مرکب است و دیگری عدم قول بالفصل ((قول به عدم فصل شیء و عدم قول بالفصل شیء آخر و آن که در مقابل خرق اجماع مرکب است عدم قول بالفصل است)) اجماع مرکب در مقابل اجماع بسیط است، اجماع بسیط این است که مثلا همه فقها در مورد یک موضوعی قائل به یک حکم باشند، اجماع مرکب همین مثال است که عده ای از فقها قائل به وجوب باشند و عده ای قائل به حرمت باشند و بدانیم واقع یکی از این دو قول است در این صورت فقها میگویند نمیشود خرق اجماع مرکب کرد قائل به قول ثالثی شد، اینکه آیا عدم قول بالفصل همان اجماع مرکب است یا غیر از اجماع مرکب است و اگر غیر از اجماع مرکب است رابطه بین این دو هموم خصوص مطلق است و یا عموم خصوص من وجه است بین فقها اختلاف است اگر میخواهید این مطالب را ملاحظه کنید رک قوانین که نور دارد ص ۳۷۸ قانون لا یجوز خرق الاجماع المركب عندنا و در ص ۳۷۹ و ۳۸۰

Commented [LC1097]: لكن الظاهر و یا لكن الظاهر اگر رک به اوئی ص ۱۹۷ میفرماید هذا رجوع عما ذكره في الشبهة الحكمية بنكر ما يوهنه يعني در آن جا گفتیم دلیلی برای التزام در شبهه حکمیه نداریم ولی اینجا دارد رجوع میکند و میفرماید دلیل داریم و آن هم اطلاق کلمات بعضی از فقهاست رک در مدنی ص ۱۷۵

Commented [LC1098]: که همان مساله ص ۷۹ کتاب است

Commented [LC1099]: رک اوئی ص ۱۹۷ میفرماید سواء لزمت منه المخالفة العملية او الالتزامية

Commented [LC1100]: کون الحكم

Commented [LC1101]: در ص ۷۹ گفتیم اجتماع امت یک اصطلاح است برای جایی که دو قول وجود دارد که میدانیم یکی از آن دو قول نظر امام معصوم ع است خب حال اگر در این مساله اصل جاری شود به این معناست که قول امام ع کنار گذاشته شده چون با جاری شدن اصل هم وجوب و هم حرمت کنار میرود در حالی که میدانیم یا وجوب و یا حرمت قول امام ع است

^۱ (۱) كالمحقق في المعارج: ۳۱، و صاحب المعالم في المعالم: ۱۷۸، و المحقق القمي في القوانين: ۳۷۸، و صاحب الفصول في الفصول: ۲۵۷، و الفاضل التراقي في مناهج الأحكام: ۲۰۲.

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

قول به عدم فصل را بحث کرده است و عدم قول به فصل را هم بحث کرده است و رک فصول ص ۲۵۵ فصل ینقسم
الاجماع الی بسیط و مرکب و رک معالم ص ۱۷۷ و رک اعتمادی ص ۹۴ و تمهید ص ۲۶۶ تمهید خوب بحث
کرده است و غوامض ص ۵۰۸

فقها در مورد عدم قول به فصل فرموده اند نمیشود در جایی که ۲ تا حکم است که میدانیم یکی از آن ها قول
معصوم ع است قائل به تفصیل شد، یکی از ادله عدم جواز قول به فصل همین است که چون سر از مخالفت التزامیه
در میآورد، شیخ انصاری میفرماید از این بیان آقایان در عدم قول به فصل هم به این میرسیم که مخالفت التزامیه
جائز نیست
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۹

و علیه بنوا عدم جواز الفصل فیما علم کون الفصل فیه^۱ طرحا لقول الإمام علیه السلام.

خلاصه اینکه در عبارت و لكن الظاهر شیخ میخواست بفرماید که ما یک بیاناتی از بعضی از فقها داریم که از
آن بیانات به دست میآید که موافقت التزامیه واجب است و آن بیانات فقها یکی در بحث اجماع مرکب بود و یکی
در بحث عدم قول به فصل

فرمایش استاد حفظه الله در جواب یک سوال : بنده وارد فرق اجماع مرکب با عدم قول به فصل نشدم ولی طبق
بعضی از اقوال یکی از فرق ها این است که اجماع مرکب در اثر جریان اصل پدید میآید ولی قول بالفصل ربطی
به جریان اصل ندارد ولی بعضی آقایان معتقدند رابطه این ها عموم و خصوص من وجه است و نه تباین لذا طبق
این قول ممکن است بر اثر جریان اصل هم قول به فصل پدید آید

Commented [LC1102]: علی المنع من الرجوع الی حکم علم
عدم کونه حکم الإمام علیه السلام فی الواقع

Commented [LC1103]: رجوع میکند به ما موصول

^۱ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۴، مجمع الفکر الاسلامی - قم - ایران، چاپ: ۹۰.

عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم: فوق کل ذی برّ برّ حتی یقتل الرجل فی سبیل الله فاذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه برّ. روایت از کافی شریف است حضرت فرمودند بالاتر از شهادت هیچ نیکی وجود ندارد و شهادت حد نهایت برّ است وقتی حد نهایت شد میبینید امیر المومنین ارواحنا له الفداء در نامه ۵۳ نهج البلاغه که نامه ای است به جناب مالک اشتر رضوان الله تعالی علیه میفرماید و انا اسال الله... ان یختم لی و لک بالسعاده و الشهاده آن چیزی که حضرت برای خودش و مالک از خداوند متعال طلب میکند و آن را مزد مالک اعلام میکند و آن را با واو عطف تفسیر سعادت اعلام میکند شهادت است چون اذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه برّ همین سبب میشود که حضرت سید الساجدین ارواحنا له الفداء در دعای اول صحیفه سجاده میفرماید ثم له الحمد... حمداً نسعد به فی السعاده من اولیائه حمدی که انسان را بالا میبرد و باعث میشود انسان از سعاده بشود نصیر به فی نظم الشهداء بسیوف اعدائه آن حمدی که نتیجه اش این است که انسان در سلک شهدا قرار میگیرد چون فاذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه برّ شادی ارواح طیبه همه شهدا مخصوصاً شهدای مدافع حرم و شهدای اخیر مخصوصاً مرحوم سردار حاج قاسم سلیمانی رضوان الله تعالی علیه صلوات مرحمت کنید در مورد درس قبل عرض کنم که پاورقی شماره ۷ ص ۸۸ را ملاحظه کنید و بعد بحر ۱ ص ۲۲۳ را ببینید ایشان میفرماید وجدت فی بعض النسخ... یعنی زمان خود صاحب بحر عبارات شیخ اختلافی شده بوده بعد مینویسد هذا فی غایه جوده النظر تأمل کنید چرا صاحب بحر نسخه حاشیه را نسخه خیلی خوبی میبیند، با آن مطالبی که ما در متن توضیح دادیم قاعدتاً برای فضلا باید حل باشد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۹

نعم، صرح غیر واحد من المعاصرين^۱ فی تلك المسأله.....

شیخ فرمود که در بحث مساله اجماع مرکب کسی نمیتواند قول ثالثی را احداث کند به این دلیل که موجب خرق اجماع مرکب میشود بعد در لکن الظاهر... ص ۸۹ فرمودند که ظاهر از جماعتی از اصحاب اطلاق قول به منع است که منع کرده اند از رجوع به حکمی که میدانیم آن حکم، حکم امام ع در واقع نیست و این ها به طور مطلق منع کرده اند یعنی چه سر از مخالفت عملیه در آورد و چه سر از مخالفت التزامیه در آورد؛ پس عبارت لکن نتیجه اش این شد که مخالفت التزامیه جائز نیست همانطور که مخالفت عملیه جائز نیست حالا میرسیم به عبارت نعم صرح... در حقیقت این عبارت یک برگشتی است از عبارت لکن الظاهر...؛ شیخ انصاری میفرماید همانطوری که در ص ۷۹ و ۸۰ خواندیم ما در همین مساله اجماع مرکب انظار دیگری هم داشتیم؛ عده ای از آقایان گفتند که میشود اصلین جاری کرد و به مقتضای آن عمل کرد؛ لازم است در این جا یک یادآوری بکنیم؛ مثلاً در همین شبهه حکمیه که محل بحث است مثال ما دفن میت منافق بود که علم اجمالی داریم یا

^۱ (۲) منهم صاحب الفصول فی الفصول: ۲۵۶ - ۲۵۷، و الفاضل النراقی فی المناهج: ۲۰۴.

واجب است و یا حرام است و طبق فرض میدانیم یکی از وجوب یا حرمت نظر شارع مقدس است؛ عده ای از آقایان در چنین مثالی فرمودند میتوان اصلین جاری کرد یعنی اصل عدم حرمت و اصل عدم وجوب و به مقتضای این اصلین عمل کرد که مقتضای این اصلین همان اباحه است؛ خب دفن میت منافق توصلی است و با جاری کردن اصلین مخالفت عملیه صورت نمیگیرد چون مکلف یا فاعل است و یا تارک ولی مخالفت التزامیه صورت میپذیرد چون ما طبق فرض میدانیم در این مسئله اجماع مرکب است و در اجماع مرکب نمیشود احداث قول ثالث کرد لذا این که بعضی فقها فرموده اند که در چنین مساله ای میتوان اصلین جاری کرد به این معناست که مخالفت التزامیه اشکال ندارد، شما به این نظر عده ای از فقها نظر شیخ طوسی را که تخییر واقعی ((بنابر فهم شیخ انصاری)) بود هم اضافه کنید؛ خب تخییر واقعی هم با بحث ما ناسازگار است چون تخییر واقعی به این معناست که همه مواردش حکم واقعی هستند مثلا در خصال کفاره هم ۶۰ روز روزه حکم واقعی است و هم اطعام ۶۰ فقیر و هم عتق رقبه؛ ولی در ما نحن فیه تعیین میدانیم دفن میت منافق یکی از وجوب و حرمت است چون رأی شارع مقدس یکی از این دو حکم است؛ پس با جریان تخییر واقعی که شیخ طوسی به آن قائل شد صد در صد مخالفت التزامیه صورت میگیرد و این اقوال به ما نشان میدهد که مخالفت التزامیه بلا اشکال است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۹

نعم، صرّح غیر واحد من المعاصرين^۱ فی تلك المسألة- فیما إذا اقتضى الأصلان حکمین یعلم بمخالفة أحدهما للواقع، بجواز العمل بکلیهما

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۹

و قاسه بعضهم.....

برای اینکه این عبارت را تقدیم محضر کنم باید ص ۸۴ را یادآوری کنم؛ در آن جا فرمودند در شبهه موضوعیه و در شبهه حکمیه آیا قائل بشویم به جواز مخالفت التزامیه یا قائل بشویم به حرمت مخالفت التزامیه؟ شیخ فرمودند در هر ۲ ما قائل به جواز هستیم؛ بیانشان در شبهه موضوعیه را با این مثال همراه کردند که مثلا کسی میداند قسمی خورده است منتهی نمیدانست آیا قسم بر وطی بوده در شب جمعه ساعت ۱۰ یا قسم بر ترک وطی بوده در شب جمعه ساعت ۱۰ که اگر قسم بر وطی بوده وطی واجب است و اگر قسم بر ترک وطی بوده وطی حرام است بعد شیخ فرمود در این مثال اصلین جاری میشود یعنی اصل عدم قسم بر وطی هذه المرأه و این اصل سبب میشود که هذه المرأه از موضوع تکلیف خارج شود و وقتی خارج شد میگوییم ما حکم ((حکم را در آن جا به صورت

Commented [LC1104]: برگشت است از لکن الظاهر

Commented [LC1105]: بنده خودم به فصول مراجعه کردم شما از ص ۲۵۵ ببینید و ۲۵۶؛ بحر ص ۲۵۵ قول جناب صاحب فصول را در متن آورده است، فلانند ص ۱۰۵ مینویسد این قول صاحب فصول است؛ صاحب غوامض فرموده این قول فاضل نراقی در مناهج هم هست

Commented [LC1106]: اذا اختلفت الامه على قولین یعنی همان مساله اجماع مرکب

Commented [LC1107]: عدم وجوب و عدم حرمت

Commented [LC1108]: حکم واقعی یا حرمت است و یا وجوب و اگر اصلین جاری شود ما قطعا میدانیم یکی از ۲ اصل جاری شده مخالف با نظر معصوم ع است چون طبق فرض میدانیم یکی از وجوب و حرمت قول امام ع است

Commented [LC1109]: بقاء متعلق به صرّح

Commented [LC1110]: یعنی کلا الاصلین و اگر اصلین جاری شود سر از مخالفت التزامیه در میآورد

^۱ (۲) منهم صاحب الفصول فی الفصول: ۲۵۶ - ۲۵۷، و الفاضل النراقی فی المناهج: ۲۰۴.

یک قضیه خبریه در آوردیم که این بود: المرأة المحلوقة علی وطئها یجب وطئها)) بدون موضوع نداریم پس کدام مخالفت التزامیه؟؟ دوباره اگر در قسمت قسّم بر ترک وطی اصل جاری شود هذه المرأة باز هم از موضوع تکلیف خارج میشود و باز هم میگوییم ما حکم((حکمش را به صورت قضیه خبریه این گونه بیان کردیم: المرأة المحلوقة علی ترک وطئها یحرم وطئها)) بدون موضوع نداریم پس کدام مخالفت التزامیه؟؟ مسامحتاً تعبیر میکردیم به جواز مخالفت التزامیه؛ بعد مرحوم شیخ در فراز اول بیاناتش در مورد شبهه حکمیه طبق فراز بندی که ما کردیم فرمود که این بیانی که در شبهه موضوعیه آمد در شبهه حکمیه نمیتواند جاری شود چون جاری شدن اصلین در شبهه حکمیه مستقیم خود حکم را هدف میگیرد و با نفس حکم تنافی دارد؛ بعد در فراز سوم دوباره برگشت کرد و فرمود نه میتوان همان بیان را در مورد شبهه حکمیه هم گفت ولی در فراز چهارم فرمود حق این است که نمیشود آن بیانی که راجع به شبهه موضوعیه داشتیم در شبهه حکمیه هم جاری کنیم پس شیخ انصاری بیانی که در مورد شبهه موضوعیه داشت را در مورد شبهه حکمیه نپذیرفت، حالا در این جا میفرماید بعضی آقایان که همان صاحب فصول است گفته اند در شبهه حکمیه اصلین جاری میشود و این را قیاس کرده اند با شبهه موضوعیه؛ خب قاعدتاً شیخ در جواب، همان مطالبی را که خواندیم میخواهد بفرماید و میفرماید این قیاس مع الفارق است؛ بله این که اصلین جاری میشود را من هم قبول دارم ولی این که وزان شبهه حکمیه وزان شبهه موضوعیه است را قبول ندارم که مباحثش تقدیم محضر شد لذا اجازه دهید این عبارات را روخوانی کنم

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۸۹

و قاسه بعضهم علی العمل بالأصلین المتنافیین فی الموضوعات.

لكن القیاس فی غیر محلّه؛ لما تقدّم: من أنّ الاصول فی الموضوعات حاکمة علی أدلّة التکلیف؛ فإنّ البناء علی عدم تحریم المرأة لأجل البناء- بحکم الأصل- علی عدم تعلّق الحلف بترک وطئها، فیهی

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۹۰

خارجة عن موضوع الحکم بتحریم وطء من حلف علی ترک وطئها و کذا الحکم بعدم وجوب وطئها لأجل البناء علی عدم الحلف علی وطئها، فیهی خارجة عن موضوع الحکم بوجوب وطء من حلف علی وطئها. و هذا

Commented [LC1111]: قاس جواز عمل بكلّ الاصلین را

Commented [LC1112]: صاحب فصول است کما صرح به بحر الفوائد و اوثق ص ۱۹۷ و آقای مدنی در درر و صاحب فلائند و صاحب غوامض و اکثر آقایان محشین

Commented [LC1113]: ص ۸۴ و ص ۸۵

Commented [LC1114]: این تعبیر حکومت را در ص ۸۴ و ۸۵ نداشتیم و ما از بحر تقدیم محضر کردیم

Commented [LC1115]: یعنی مجرا (هذه المرأة) را از موضوع حکم خارج میکنند

Commented [LC1116]: اصل عدم قسم بر ترک وطی

Commented [LC1117]: کاش این جا هم به حکم الاصل را مینوشت

Commented [LC1118]: هذه المرأة

^۱ (۳) هو صاحب الفصول، نفس المصدر.

Commented [LC1119]: لذا نمیشود قیاس کرد

بخلاف شبهه حکمیة؛ فإنّ الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، و ليس مخرجا لمجره عن موضوعه حتّى لا ينافيه جعل الشارع.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۰

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد^۲.....

پس تا به الان شيخ اعظم فرمود كه قیاس مع الفارق است ولی حالا میخواهد بگوید من گفتم قیاس مع الفارق است ولی این به این معنا نیست كه در شبهه حكمیه اصلین جاری نمیشود و فقط در شبهه موضوعیه جاری میشود، بلکه اصلین در هر ۲ جاری میشود ولی نمیشود این ۲ را با هم قیاس کرد، شاید شما به شیخ بگویید جناب شیخ اگر اصلین در شبهه حكمیه جاری شود مستلزم مخالفت التزامیه است؛ مرحوم شیخ در جواب میفرماید اشكالی ندارد چون مخالفت التزامیه جائز است چون ادله ((عقلی و نقلی)) به ما میگویند مخالفت عملیه نباید کرد و فرض این است كه در ما نحن فيه مخالفت عملیه صورت نمیگیرد؛ پس عمده دلیل شیخ برای جواز مخالفت التزامیه عدم دلیل بر حرمت مخالفت التزامیه یا عدم دلیل بر وجوب التزام است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۰

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد؛ إذ **اللازم** من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي، **حتّى مع العلم التفصيلي و معارضتها له**، هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا فرض جواز ذلك- لأنّ العقل و النقل^۳ لم يدلّا^۴ إلّا على حرمة المخالفة العمليّة- فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن إجراء الاصول المتنافية في الواقع.^۵

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۰

Commented [LC1120]: مرحوم همدانی در ص ۷۶ میفرماید غیر مجد به این معناست كه:

حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية على الفرائد المرفوعة) ؛ ص ۷۶

یعنی آنه و ان اثر فی بطلان القیاس ((اگر چه این فرقی كه بیان کردیم تاثیر در بطلان قیاسی كه صاحب فصول كرد دارد))، إلّا آنه لا يؤثر فی عدم جواز العمل بالاصلین ((اما تاثیری در این جاری شدن اصل در شبهه حكمیه ندارد))، لأنّ مناط الجواز و عدمه لزوم المخالفة العملية و عدمه، سواء كانت فی الشبهة الموضوعية أو الحكمية
رك اعتمادی ص ۹۵ و غوامض ص ۱۶۵

Commented [LC1121]: مبتدا

Commented [LC1122]: این كه شیخ مینویسد حتّى مع العلم التفصيلي واقعا جای تعجب دارد لذا صاحب بحر میفرماید :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱؛ ص ۲۲۶
لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام ممّا لا ينبغي صدوره منه دام ظله العالی، لأنّ الظاهر منه جریان الأصول حتّى مع العلم التفصيلي بالحكم الإلزامي فيما لا يلزم منه مخالفة عملیة و هو كما ترى لعدم تعقّل جریان الأصل مع العلم التفصيلي بالحكم، كما هو واضح و توجيه ما ذكره و إن كان ممكنا بحيث يحكم بكون مراده غير ظاهر، إلّا أنّه يحتاج إلى تجشّم بعيد فی الغایة.
خود شیخ در ص ۸۶ فرمود كه با علم تفصيلی كه نمیشود اصل جاری كرد مثلا من میدانم وجوب دفن مسلمان را حال چگونه اینجا میشود اصل جاری كرد
رك اوثق ص ۱۹۸ و غوامض ص ۱۸۵

Commented [LC1123]: عطف به منافات

Commented [LC1124]: هو مبتدا و كون العمل خبرش و كل جملة اسمیه خبر برای لازم یا اینکه هو ضمیر فصل باشد و كون العمل خبر برای لازم

^۱ (۱) في (ر)، (و) (م)؛ «بجعل».

^۲ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

^۳ (۲) لم ترد «و النقل» في (ر)، و شطب عليها في (ص).

^۴ (۳) كذا في (ه) و مصححة (ت)، و في غيرهما: «لم يدل».

^۵ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ۴ جلد، مجمع الفكر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

و لا یبعد حمل إطلاق کلمات العلماء.....

تا این جا نتیجه این شد که مخالفت التزامیه هم در شبهه موضوعیه و هم در شبهه حکمیه جائز است البته در جایی که سر از مخالفت عملیه درنیآورد؛ فقط یک چیزی میماند و آن هم اطلاق کلمات بعضی از فقها بود که شیخ آن را در صفحه قبل مطرح فرمود یعنی مدخول لکن الظاهر ص ۸۹؛ البته در صفحه ۸۹ در عبارت نعم صرح فرمود که اقوال دیگری هم در این مساله هست ولی با این مطلب کار حل نمیشود و اطلاق کلمات آن دسته از فقها هنوز مانع است لذا شیخ باید این اطلاق را هم به عنوان مانع از سر راه بردارد؛ قاعدتا اگر شیخ بخواهد مشکله اطلاق منع را حل کند باید برای آن مقیدی بیاورد و شیخ هم همین کار را میکند و میفرماید آن چیزی که معروف و مسلم ((این میشود قرینه منفصله)) است بین فقها این است که بحث منع عن الرجوع الی حکم علم عدم کونه حکم الامام ع در جایی است که موجب مخالفت عملیه شود؛ پس آن معروف و مسلم قرینه میشود برای تقیید لذا اطلاق نمیتواند مانع باشد بعد هم میفرماید اگر میخواهید این مطلب را صحت سنجی کنید به کلمات فقها رجوع کنید و بعد برای کلمات فقها همان مطالب ص ۷۹ و ۸۰ را مثال میآورد و میگوید ببینید این ها همه از قدما هستند و مخالفت التزامیه را بلا اشکال دانسته اند

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۰

و لا یبعد حمل إطلاق کلمات العلماء فی عدم جواز طرح قول الإمام علیه السلام فی مسألة الإجماع، علی طرحه من حيث العمل؛ إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة، فراجع کلماتهم فیما إذا اختلفت الامّة علی قولین و لم یکن مع أحدهما دلیل؛ فإنّ ظاهر الشیخ رحمه الله الحکم بالتخیر الواقعی، و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلى

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۹۱

الأصل^۱، و لا ریب أنّ فی کلیهما طرحا للحکم الواقعی؛ لأنّ التخیر الواقعی کالأصل حکم ثالث^۲

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۱

^۱ (۴) انظر العدة ۲: ۷۳۷.

^۲ (۱) نقله الشیخ فی العدة ۲: ۷۳۷.

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴ جلد، مجمع الفکر الإسلامی - قم - ایران، چاپ: ۰۹.

[LC1125] Commented: اجماع مرکب

[LC1126] Commented: متعلق به حمل

[LC1127] Commented: طرح قول امام علیه السلام

[LC1128] Commented: قرینه برای حمل

[LC1129] Commented: شاهد برای حمل

[LC1130] Commented: و میدانیم قول امام ع یکی از این قول هاست

[LC1131] Commented: به فهم شیخ انصاری

[LC1132] Commented: عطف به ظاهر در عبارت قبل

[LC1133] Commented: طرح هر دو قول با این که موجب مخالفت التزامیه میشود البته مخالفت عملیه پیش نماید چون مکلف به هر حال یا تارک است یا فاعل

[LC1134] Commented: خب بعض فقها فرموده بودند که میشود هر دو قول را طرح کرد و شیخ انصاری در مورد تطبیق این قول که چگونه موجب مخالفت التزامیه میشود چیزی نفرمود چون تطبیقش آسان است و در ص ۷۹ هم فرموده بود اما نظر شیخ طوسی را تطبیق میدهد چون در تطبیق نظر شیخ طوسی بر این که چگونه با قائل شدن بر تخیر واقعی مخالفت التزامیه پیش میاید یک مقداری اغلاق وجود دارد لذا شیخ این عبارت را آورده است و تطبیق داده است به اینگونه که گفتیم در تخیر واقعی همه افراد تخیر، حکم واقعی هستند و حال این که در ما نحن فیه میدانیم حکم ما یا وجوب است و یا حرمت و تعیین با تخیر ناسازگار است پس تخیر واقعی حکم ثالث است چون قولین یا وجوب تعیینی و یا حرمت تعیینی است اما تخیر واقعی مثل خصال کفاره است یعنی یا وجوب و یا حرمت پس ملتزم شدن به تخیر واقعی هم مخالفت التزامیه است

نعم، ظاهرهم فی مسأله «دوران الامر بین الوجوب و التحريم».....

تا این جا هم نتیجه این شد که مخالفت التزامیه هم در شبهه حکمیه و هم در شبهه موضوعیه جائز است ولی این عبارت دوباره برگشت است از جواز مخالفت التزامیه، یعنی شیخ میگوید ما تا به حال قائل شدیم به جواز مخالفت التزامیه اما چه کنیم که فقها در بعضی مسائل قائل شده اند به عدم جواز مخالفت التزامیه و نکته مهم این است که میفرماید ظاهرهم یعنی ظاهر فقها و دیگر این جا یک دسته یا دو دسته از فقها نیستند ایشان میفرماید در بحث دوران الامر بین المحذورین فقها اتفاق دارند که حق ندارید اصل جاری کنید((رک جلد ص ۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵))؛ خب شیخ از این بیان و اتفاقی که وجود دارد میخواهد چه استفاده ای کند؟؟ میفرماید شما میدانید که در دوران الامر بین المحذورین مخالفت عملیه صورت نمیگیرد چون مکلف لا محاله یا فاعل است و یا تارک است و بحث هم در جایی است که وجوب و حرمت توصلی هستند یا این که احد غیر معین تعبدی است لذا مخالفت عملیه صورت نمیگیرد لذا این اتفاق فقها بر اینکه در دوران الامر بین المحذورین نمیشود اصل جاری کرد با این که جریان اصل باعث مخالفت عملیه نمیشود به چه خاطر است؟؟ میفرماید به خاطر این است که جریان اصل، موجب مخالفت التزامیه میشود لذا مخالفت التزامیه جائز نیست

سوالی که پیش میآید این است که مگر شیخ در عبارت قبل نفرمود در مساله اجماع مرکب آن چیزی که از کلمات فقها استفاده میشود این است که فقط از حیث عمل نباید مخالفت بشود و مخالفت از حیث التزام اشکال ندارد پس چطور میفرماید ظاهر فقها این است که در مساله دوران الامر بین المحذورین نباید به اباحه رجوع کرد در حالی که در مساله اجماع مرکب هم دوران بین وجوب و تحریم بود؟؟؟؟

جواب این است که ما برای اجماع مرکب جوری مثال میزدیم که دوران بین وجوب و تحریم میشد اما در مساله اجماع مرکب لازم نیست حتماً آن ۲ قول وجوب و تحریم باشند؛ اگر رک به قوانین ص ۳۷۸ یکی از مثال هایی که برای مساله اجماع مرکب میزند این است که مثلاً عده ای از فقها بگویند چهار در نماز ظهر در روز جمعه مستحب است و عده ای بگویند چهار در نماز ظهر در روز جمعه حرام است و میدانیم قول معصوم ع یکی از این ۲ قول است خب در اینجا مساله اجماع مرکب است ولی دوران الامر بین الوجوب و التحريم نیست؛ پس در اجماع مرکب لازم نیست دو قول حتماً وجوب و حرمت باشند ولی در دوران الامر بین المحذورین دائماً دوران بین وجوب و تحریم است

مطلب بعد اینکه اگر رجوع کنید به غوامض ص ۵۲۳ و اعتمادی ص ۹۷ میفرمایند اختلاف دیگر بین اجماع مرکب و دوران الامر بین المحذورین این است که لزوماً منشأ اختلاف در دوران الامر بین المحذورین اختلاف امت بین قولین نیست .

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱؛ ص ۹۱

نعم، ظاهرهم في مسألة «دوران الأمر بين الوجوب و التحريم»:

الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة، و إن اختلفوا بين قائل بالتخيير^١ و قائل بتعيين الأخذ بالحرمة^٢.

پس نتیجه این ((نعم)) این شد که موافقت التزامیه واجب است اما کار به همین جا ختم نمیشود و باید عبارات بعدی شیخ را هم بخوانیم تا ببینیم از این عبارت چه چیزی باید فهمیده شود

Commented [LC1135]: از این جا به بعد زیادی است و ربطی به اصل مطلب ندارد. میفرماید این فقها بعد از اینکه اتفاق دارند بر اینکه در مسأله دوران الامر بین الوجوب و التحريم نباید اصل جاری شود دو دسته شده اند و عده ای قائل به تخيير شده اند و عده ای گفته اند باید اخذ به حرمت شود که دلائلش در جلد ٢ ص ١٨٥ آمده است

^١ (٢) كصاحب الفصول في الفصول: ٣٥٦.

^٢ (٣) كالعلامة في نهاية الوصول (مخطوطا): ٤٦٠.

^٣ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ٤جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ٩.

جلسه ۹۲

قال سيد المظلومين امير المؤمنين ارواحنا له الفداء عند دفن سيده النساء فاطمه عليه السلام: السلام عليك يا رسول الله عني و عن ابنتك النازله في جوارك و السريعه اللحاق بك ، قل يا رسول الله عن صفيتك صبرى و رقى عنها تجلدى اما حزنى فسرمد و اما ليلى فمسهد

ایام فاطمیه ایامی است که بارها عرض کردیم رفقای طلبه خیلی باید به آن عنایت کنند و هم باید به ولادت وجود مقدس صدیقه طاهره ارواح العالمین لها الفداء عنایت شود و باید طلبه ها منبر بروند و آن روایات نوریه حقیقت صدیقه طاهره ارواح العالمین لها الفداء را بخوانند و بعد در این ایام بگویند چرا باید چنین کسی با چنین خلقتی و با چنین پیشینه ای در این سنّ به شهادت برسد و چرا با این وضعیت و چرا به این نحوه دفن شود؟؟؟ این سوال ها اگر زنده بماند حقیقت مظلومیت امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء زنده میماند و مردم در اعتقاداتشان سست و متزلزل نمیشوند ، این مصیبتی است که امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء فرمود اما حزنى فسرمد حزن ایشان در این مصیبت نهایت ندارد و بهترین و گویاترین و قویترین سند بر ظلم و غصب همین جریان شهادت صدیقه طاهره سلام الله علیها است که حتی عامه هم برای آن جوابی ندارند لذا ما وظیفه داریم که تا میتوانیم این ایام را تعظیم کنیم و مطالب را انتقال دهیم تا عقاید مردم حفظ بشود

من وقتی در مورد شهادت سردار حاج قاسم سلیمانی رضوان الله تعالی علیه تأمل میکنم میبینم که این شهادت و اثرات این خون واقعا محیر العقول است ، باید تأمل کنیم که این شخصیت بزرگوار چه کرده است که به چنین وضعی تشییع میشود خب ایشان که مرجع تقلید نبوده و عالم اصطلاحی نبوده ولی در تاریخ تشییع ظاهرا سابقه ندارد چنین تشییعی برای شخصی که عالم اصطلاحی نبوده آن هم اینکه در جای جای دنیا این اتفاق بیفتد و از نجف و قم و کاظمین و ... همه مراسم بگیرند و همه گریه کنند ، باید تأمل کنیم که ایشان چه کرده ؟؟ همه اش که به خلوص نیست بله یک قسمت خلوص است ولی انسان های مخلص هم در طول تاریخ تشییع کم نبوده اند ، بعید نیست این نوکری هایی که این مرد غیور نسبت به زینب کبری سلام الله تعالی علیها انجام داده - آن هم عملا یعنی مثل برخی فقط با حرف نبوده بلکه ایشان در میدان بوده - باعث شده است که ولی عصر ارواحنا له الفداء او را بخرد فاعتبروا یا اولی الابصار بالاخره ایشان هرچه کرده باعث شده که قلب مبارک ولی عصر ارواحنا له الفداء به حزن آمده و خدا میداند وقتی آن قلب مبارک به حزن بیاید چه اثراتی دارد و همین میشود که همه گریه میکنند برای این سردار بزرگوار ، درس بگیریم که به هر اندازه به آستان مقدس ائمه معصومین خدمت کنیم نتیجه اش اینگونه خواهد شد

قبل از اینکه به ادامه درس بپردازیم باید نکاتی را در مورد مطالب گذشته تقدیم محضر کنم:

مرحوم شیخ در ص ۸۹ فرمودند و لكن الظاهر من جماعه من الاصحاب اطلاق القول صاحب بحر در ص ۲۲۴ میفرماید بل صراحتها یعنی نه اینکه کلام این دسته از فقها ظاهر در اطلاق القول بالمنع باشد بلکه بالاتر، صراحت در این اطلاق دارد لذا وقتی شیخ در ص ۹۰ مینویسد لا یبعد حمل اطلاق کلمات العلماء..... صاحب بحر در

ص ۲۲۷ میفرماید قد عرفت ان کلماتهم نص فی عدم جواز الطرح بحسب الالتزام فکیف یمکن حملها علی ما ذکره لذا بیان شیخ را تلقی به قبول نمیفرماید

نکته بعد این که شیخ در ص ۹۰ نوشت فان الاصل فیها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال و لیس مخرجا لمجره عن موضوعه حتی لا ینافی جعل الشارع در این عبارت اختلاف نسخه وجود دارد؛ یک نسخه اش در حاشیه آمده که در آن بر سر جعل، باء آمده است یعنی عبارت به این صورت میشود:..... لا ینافی جعل الشارع و نسخه ای که آقای اعتمادی و صاحب تمهید بر اساس آن شرح کرده اند همین نسخه است، اگر جعل الشارع باشد، جعل فاعل است برای ینافی لذا در ینافی فقط یک ضمیر وجود دارد و آن هم ضمیر منصوبی است ولی اگر بجعل الشارع باشد در لا ینافی دو ضمیر وجود دارد یعنی ضمیر مرفوعی (فاعل) و ضمیر منصوبی (مفعول)؛ صاحب تمهید (ص ۲۷۱) و آقای اعتمادی (ص ۹۵) اینگونه ضمیر ها را ارجاع داده اند: حتی لا ینافی الاصل الحكم و بعد آقای اعتمادی با یک شرح مزجی عبارت بجعل الشارع را وارد یک فضای دیگری کرده است اما صاحب تمهید بجعل الشارع را متعلق به مخرجا دانسته اند یعنی مخرجا بجعل الشارع؛ صاحب غوامض ص ۵۱۶ که شرحش بر اساس نسخه متن (جعل الشارع) است فرموده ضمیر مفعولی به حکم میخورد یعنی حتی لا ینافی جعل الشارع آن حکم را، اما با نسخه متن باید این ضمیر مفعولی خلافا لصاحب الغوامض به اصل رجوع کند و نه به حکم یعنی حتی لا ینافی جعل الشارع الاصل، در اینجا منظور از جعل شارع همان حکم معلوم بالاجمال است لذا معنا اینگونه میشود که اصل، مخرج نیست مجرای اصل را از موضوع حکم تا اینکه بین اصل و حکم تعارض و تنافی پدید نیاید؛ در مورد نسخه بجعل الشارع هم شما تامل کنید که چگونه حتی لا ینافی الاصل الحكم با بجعل الشارع درست میشود؟؟

نکته دیگر این است که مرحوم شیخ در ص ۹۰ فرمود از هو المسلم المعروف من طرح قول الحجه؛ صاحب اوثق ص ۱۹۹ و به تبع آن غوامض ص ۵۲۰ از تعبیر قدر متیقن استفاده کرده اند؛ خب این قدر متیقن به چه معناست؟ خودشان شرح نکرده اند ولی قاعدتا باید اینگونه باشد که وقتی کلمات علما را میبینیم؛ برای ما مسلم نمیشود که منظور از طرح، طرح از حیث عمل باشد یعنی کلامشان مجمل است و ممکن است منظورشان از حیث عمل باشد یا اینکه از حیث التزام باشد؛ لذا کلامشان مجمل است و در مباحث الموجز و اصول فقه عرض کردیم که وقتی کلامی مجمل شد باید به قدر متیقن اکتفا کنیم و قدر متیقن طرح از حیث عمل است؛ در همینجا آقای اعتمادی در ص ۹۶ از لفظ تبادر استفاده کرده است ظاهرا تبادری که ایشان میفرماید باید به این معنا باشد که وقتی به کلمات فقها رجوع میکنیم به ذهنمان تبادر میکند که منظور از این طرح، طرح از حیث عمل است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۱

و الإنصاف: أنه لا يخلو عن قوة؛.....

نتیجه بیانات شیخ تا قبل از نعم در ص ۹۱ این شد که مخالفت التزامیه هم در شبهه حکمیه و هم در شبهه موضوعیه جائز است و در هر دو شبهه میتوان اصل جاری کرد، سپس ایشان فرمودند نعم ظاهرهم فی مساله دوران الامر بین الوجوب و التحريم الاتفاق علی عدم الرجوع الی الاباحه یک مطلب که باید عرض کنم این است که تعبیر شیخ انصاری این نبود که ظاهرهم الاتفاق علی وجوب الالتزام بلکه فرمود ظاهرهم الاتفاق علی عدم الرجوع الی الاباحه و این ما بودیم که در تحلیل این مطلب که چگونه این اتفاق به درد ما نحن فیه میخورد عرض کردیم که در دوران الامر بین المحذورین که مخالفت عملیه ای پیش نیاید لذا نکته این اتفاق این است که اگر اصل جاری شود موجب مخالفت التزامیه میشود لذا مشکل این است که مخالفت التزامیه صورت میگیرد به همین خاطر فقها اتفاق کرده اند بر این که نباید به اباحه رجوع کرد، لذا گفتیم این عبارت در حقیقت برگشتی است از ماقبل؛ پس باید به تعبیر شیخ دقت شود که فرمود ظاهرهم الاتفاق علی وجوب الالتزام بلکه فرمود ظاهرهم الاتفاق علی عدم الرجوع الی الاباحه

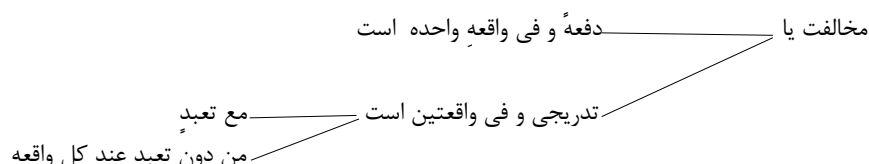
بعد شیخ میفرماید و الانصاف انه لا یخلو عن قوه یعنی عدم رجوع به اباحه خالی از قوت نیست؛ ابتداءً عرض کنم که همانطوری که بحر در ص ۲۲۸ و قلائد در ص ۱۰۶ و اوثق در ص ۲۰۰ تصریح کرده اند شیخ این بحث را در جلد ۲ ص ۱۷۸ دوباره تکرار میکند (گفتیم این مباحث از مباحثی است که در براءت و اشتغال هم میآید) و در آن جا کاملاً بر خلاف اینجا مشی کرده است و عبارات اینجا با جلد ۲ قابل جمع نیست لذا صاحب بحر هم تصریح کرده است که مطالب جلد ۲ با مطالب این صفحه کاملاً ناسازگار است

نکته بعد اینکه بحر ص ۲۲۸ و قلائد ص ۱۰۵ و اوثق ص ۲۰۰ و به تبع اینها معاصرینی مثل اعتمادی ص ۹۷ فرموده اند که شیخ در عبارت کتاب برای ادعای و الانصاف انه لا یخلو عن قوه ۲ دلیل آورده است (بنده از بحر تقدیم محضر میکنم):

دلیل اول: کون الرجوع الی الاصل بالنسبه الی کلّ من الفعل و الترك مستلزماً للمخالفه العملیه چرا انصاف این است که نمیشود به اصله الاباحه رجوع کرد؟؟ چون اگر در دوران الامر بین المحذورین اصله الاباحه جاری شود موجب مخالفت عملیه میشود؛ آن کسی که سر درس شیخ نشسته است دارد این مطلب را میگوید؛ لابد این مطلب که جریان اصل در دوران الامر بین المحذورین موجب مخالفت عملیه میشود تعجب شما را برانگیخته است؛ دوران الامر بین المحذورین و مخالفت عملیه!!!!؟ لذا است که باید بعد از شرح این مطالب برگردیم و دایره ی نعم ص ۹۱ را تعیین کنیم که این نعم برگشت از چه مطلبی است و آیا شیخ همه آن چیزهایی که تا حالا رسیده بود در نعم ص ۹۱ پنبه کرده است یا نه؟؟ چون نعم، آخرین بیان شیخ در مورد مخالفت التزامیه است و بعد از آن در ص ۹۳ به مخالفت عملیه میرسیم

دلیل دوم: که این دلیل در ص ۹۲ خواهد آمد؛ ما ورد فی الخبرین المتعارضین مما یدل علی التخییر بینهما عند التعادل بتنقیح المناط او بالاولویه القطعیه؛ آن روایاتی که در بحث خبرین متعارضین داریم با تنقیح مناط یا با اولویت قطعیه به درد عبارت و الانصاف میخورد؛ شیخ انصاری در ص ۹۲ فقط اولویت قطعیه را ذکر میکند و صاحب بحر تنقیح مناط را با توجه به عبارات شیخ در جلد ۲ ص ۱۸۱ اضافه کرده است و محشین دیگری مانند صاحب قلائد و آقای مدنی تبریزی در ص ۱۸۲ همینکار را کرده اند

خب حالا به سراغ دلیل اول میرویم: مطالب شیخ را اولاً به صورت نموداری تقدیم محضر میکنیم سپس هر یک را بررسی خواهیم کرد، شیخ انصاری میفرماید:



مخالفت دفعه و فی واقعه واحده باشد: که شیخ در ص ۹۲ از این صورت تعبیر به شبهه واحده هم میکند: تطبیقش راجع به معلوم بالاجمال در جایی که شبهه موضوعیه باشد مثل این مثال که آقای میباند قسمی خورده است ولی نمیدانم قسم بر وطی زوجه اش در شب جمعه ساعت ۱۰ خورده است یا قسم بر ترک وطی زوجه اش در شب جمعه ساعت ۱۰ خورده است؛ خب این مثال واقعه واحده است و دفعی هم هست چون در شب جمعه ساعت ۱۰ یا وطی صورت میگیرد و یا صورت نمیگیرد؛ در این صورت جریان اصل اشکال ندارد چون هیچگاه موجب مخالفت عملیه نمیشود به این دلیل که مکلف لا محاله یا فاعل است و یا تارک؛ سوال: آیا این صورت در شبهه حکمیه هم مثال دارد؟؟ جواب: بنابر عبارتی از صاحب قلائد ص ۱۰۶ و اعتمادی ص ۹۷ در شبهه حکمیه هم مثال دارد ((این را به صورت سوال مطرح کردیم چون برخی گفته اند این صورت در شبهه حکمیه مثال ندارد مثل در مدنی ص ۱۸۳ میفرماید والظاهر عدم تصور ذلک فی الشبهه الحکمیه)) و مثالش همان مثال دفن میت منافق است که مکلف نمیداند حرام است یا واجب است و اگر بخواهیم این مثال را به صورتی که دفعه و فی واقعه واحده مخالفت میشود تطبیق دهیم باید چنین فرض کنیم که مکلفی هست که در تمام عمرش در بلدی که زندگی میکند فقط مبتلا به یک میت منافق میشود در این صورت هم با آن چه در شبهه موضوعیه گفتیم جریان اصاله الاباحه اشکالی ندارد چون موجب مخالفت عملیه قطعیه نمیشود چون واقعه واحده است و این شخص در تمام عمرش با بیش از یک میت منافق رو به رو نمیشود حال اگر این شخص اصاله الاباحه جاری کند لا محال یا فاعل است و یا تارک است لذا مخالفت عملیه قطعیه نکرده است

مخالفت تدریجی و فی واقعین باشد: البته میدانید فی واقعین از باب حداقل است و اشکالی ندارد که بیش از دو واقعه باشد؛ این صورت خودش دو قسم دارد:

۱: مع تعبد ((در نسخه رحمت الله مع تقیید بحکم ظاهری است)) و خود شیخ برای این صورت یک معادل دومی هم در عبارتش به کار برده است یعنی مع الاذن من الشارع عند کل واقعه یعنی خود شارع مقدس در مخالفت تدریجی در ۲ واقعه به ما با یک حکم ظاهری، اذن برای مخالفت داده است؛ برای این صورت یک مثال را شیخ در کتاب آورده است و یک مثال را صاحب بحر اضافه کرده است ((که البته میشود این مثالی که بحر اضافه کرده را هم از عبارات شیخ بیرون کشید ولی در عبارات شیخ صریحاً نیامده است)) و بنده هر ۲ مثال را تقدیم محضر میکنم:

مثال اول: مثالی که خود شیخ در کتاب آورده است این است که بنابر فتوای بعض فقها، شارع برای مقلدین، بین ۲ قول از ۲ مجتهد تخییر استمراری را قرار داده است

مثال دوم: این مثال از بحر است؛ تخییر استمراری بین الخبرین المتعارضین او غیر الخبرین المتعارضین من الادله المتعارضه؛ اگر یادتان باشد در اصول فقه و الموجز وقتی رسیدیم به بحث تعارض روایاتی را خواندیم که در مورد این بود که اگر دو روایت متعارض برسد چه باید کرد؛ در آن جا روایتی از امام رضا علیه السلام بود که حضرت فرمودند اذا فتخیر عمل بما شئت از این بیان امام علیه السلام تخییر استمراری به دست میآید؛ فرض بفرمایید یکی از آن ۲ خبر دلالت بر وجوب میکند و دیگری دلالت بر حرمت میکند و شارع مقدس خودش به ما اذن به تخییر استمراری داده است؛ خب قاعدتا این تخییر استمراری موجب مخالفت عملیه میشود چون حکم در لوح محفوظ یا تعییننا وجوب است و یا تعییننا حرمت است؛ اگر مکلف در اینجا یک بار به حرمت عمل کند و بار دیگر به وجوب عمل کند در این صورت مخالفت عملیه قطعیه پدید میآید چون اگر حکم، فی الواقع وجوب باشد این مکلف در دفعه ای که عمل به دلیلی کرده که دلالت بر حرمت میکرده است مخالفت عملیه کرده است و اگر حکم فی الواقع حرمت باشد این مکلف در دفعه ای که عمل به دلیلی کرده است که دلالت بر وجوب میکند مخالفت عملیه کرده است، ولی چون خود شارع اذن داده است و یا حکم ظاهری جعل کرده است چنین مخالفتی بلا اشکال است چون خود شارع مقدس از این مخالفت عملیه چشم پوشی کرده است لذا در این صورت جریان اصلین بلا اشکال است؛ سوال این است که با چه تحلیلی اذن شارع مقدس باعث میشود که جریان اصلین دچار اشکال نباشد؟؟ صاحب اوثق در ۱ص ۲۰۲ (در مدنی ۱ص ۱۸۲ و اعتمادی ۱ص ۹۸) میفرماید:

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) : ج ۱ ؛ ص ۲۰۲

لأنه مع قيامه ((قيام الاذن)) كذلك بصير كل واقعه في نظر العرف واقعه مستقلة معلوما حکمها بالتفصيل، فكأن تلك الوقائع حينئذ ((حين قيام الاذن)) تخرج عندهم من أطراف العلم الإجمالي،^۱

میفرماید وقتی خود شارع مقدس اذن میدهد و این اذن خطاب به عرف است لذا فهم عرفی این جا ملاک است و عرف هر کدام از واقعتهای را واقعه مستقله ای که حکم هر واقعه تفصیلا معلوم است در نظر میگیرد؛ یعنی مثلا وقتی دو خبر متعارض به ما رسیده که یکی از آن ها دلالت بر حرمت و دیگری دلالت بر وجوب میکند؛ وقتی مکلف اخذ به وجوب میکند و فاعل است، عرف این واقعه را اینگونه میبیند که گویی اصلا خبر متعارضی که دلالت بر حرمت کند وجود ندارد کان حکم این واقعه وجوب است و به صورت تفصیلی معلوم است و وقتی مکلف اخذ به حرمت میکند و تارک میشود، عرف این واقعه را اینگونه میبیند که گویی اصلا خبر متعارضی که دلالت بر وجوب کند وجود ندارد و کان حکم این واقعه تحریم است و به صورت تفصیلی معلوم است؛ به صورت تفصیلی معلوم است یعنی مثل جایی که ما میدانیم حکم دفن مسلمان وجوب است یا حکم زنا حرمت است، و وقتی عرف

^۱ تبریزی، موسی بن جعفر، فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۸ ش.

اینگونه در نظر گرفت عمل مکلف چه اخذ به وجوب کند و چه اخذ به حرمت کند مخالفت نیست چون هر واقعه مثل این است که مکلف دارد حکم تفصیلی ای را امتثال میکند. بعد هم میفرماید در این صورت در نظر عرف دیگر این مسئله از مسائل علم اجمالی نیست چون گفتیم که علم اجمالی زمانی موثر است که تمام اطرافش مبتلا به باشد ولی در ما نحن فیه عرف هر کدام از واقعیتین را مستقلا در نظر میگیرد لذا در اثر اذن شارع این مسئله دیگر مسئله ی معلوم بالاجمال نیست

۲: من دون تعبد عند کل واقعه: یعنی صورتی که از شارع مقدس هیچگونه اذنی نرسیده است؛ در این صورت شیخ انصاری میفرماید چون در این صورت حتما مخالفت عملیه صورت میگیرد ((فهی لازمه البته)) لذا عقل میگوید که یا باید جانب حرمت اخذ شود و مکلف تا آخر تارک باشد و یا جانب وجوب اخذ شود و مکلف تا آخر فاعل باشد؛ و در این صورت جاری کردن اصاله الاباحه موجب مخالفت عملیه میشود چون حکم در واقع یا تعیین وجوب است و یا تعیین حرمت است؛ نکته بسیار مهم این است که وقتی در نعم ص ۹۱ شیخ انصاری فرمود که آقایان اتفاق دارند بر عدم رجوع به اباحه در دوران الامر بین المحذورین منظورش همین قسم بود یعنی قسمی که مخالفت تدریجی و فی واقعیتین باشد و اذنی هم از شارع نرسیده باشد لذا فرمود والانصاف انه لا یخلو عن قوه چون در این صورت عقل میگوید ((چون اذنی از طرف شارع نیست که کار به عرف سپرده شود و گفتیم در ناحیه اطاعت و معصیت عقل حاکم است)) اگر اصاله الاباحه جاری شود نتیجه اش این است که مکلف میتواند یک دفعه به وجوب عمل کند و فاعل باشد و در دفعه دیگر به حرمت عمل کند و تارک باشد و این عین مخالفت عملیه است لذا آقایان اتفاق داشتند که در این قسم نباید اصاله الاباحه جاری شود چون موجب مخالفت عملیه میشود لذا ما باید مطالب جلسه قبل را تصحیح کنیم به این صورت که بگوییم این که آقایان اتفاق دارند بر عدم جریان اصاله الاباحه در جایی که مخالفت تدریجی و فی واقعیتین بدون اذن شارع باشد به این خاطر است که موجب مخالفت عملیه میشود و اتفاق این آقایان به این خاطر نیست که جریان اصل موجب مخالفت التزامیه میشود به عبارت دیگر آن تحلیلی که ما بیان کردیم - که اتفاق آقایان به خاطر این نیست که جریان اصل موجب مخالفت عملیه میشود چون در دوران الامر بین المحذورین که مخالفت عملیه صورت نمیگیرد لذا گفتیم پس نکته اتفاق این است که جریان اصل موجب مخالفت التزامیه میشود - تحلیل صحیحی نبود چون در این قسم یعنی قسمی که مخالفت تدریجی و فی واقعیتین باشد و اذنی هم از شارع مقدس نرسیده باشد مخالفت عملیه صورت میگیرد و اتفاق آقایان هم به خاطر همین مخالفت عملیه بود لذا شیخ در ص ۹۲ مینویسد فالمانع فی الحقیقه هی المخالفه العملیه؛ نتیجه اینکه نعم در ص ۹۱ برگشت از ماقبل نبود یعنی شیخ از این مطلب که اگر مخالفت التزامیه موجب مخالفت عملیه نشود جائز است رجوع نکرد منتهی اگر عدم جریان اصاله الاباحه در دوران الامر بین المحذورین را خالی از قوت ندانست به این خاطر بود که موجب مخالفت عملیه میشود چون منظور از مساله دوران همین قسمی است که مخالفت تدریجی و فی واقعیتین باشد و اذنی هم از شارع مقدس نرسیده باشد و در این صورت مخالفت عملیه صورت میگیرد و مانع جریان اصل هم همین مخالفت عملیه است.

فقط یک نکته میماند و آن هم این است که در این قسم که مخالفت تدریجی و فی واقعیتین باشد و اذنی هم از شارع نرسیده باشد با چه تحلیلی میگوییم در این جا عدم جریان اصاله الاباحه خالی از قوت نیست؟؟

صاحب اوثق در ۱ ص ۲۰۲ (درر مدنی ۱ ص ۱۸۲ و اعتمادی ۱ ص ۹۸) میفرماید: لانه تكون تلك الوقائع في نظر العقل (نه عرف) في حكم واقعه واحده و شما میدانید که در واقعه واحده نمیشود مخالفت عملیه کرد لذا اصل اباحه جاری نمیشود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۱

و الإنصاف: أنه لا يخلو عن قوة؛ لأنّ المخالفة العمليّة التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعه وافي واقعة^۱ و أما المخالفة تدريجا وافي واقعتين فهي لازمة البتة

شیخ انصاری فرمود که ظاهر این است که آقایان اتفاق دارند که در دوران الامر بین المحذورین رجوع به اباحه نباید بشود بعد هم فرمود ان اختلفوا بین قائل بالتخیر و قائل بتعیین الاخذ بالحرمة البتة اقوال از این دو قوی که شیخ انصاری نقل فرمود بیشتر است مثلا یک قول این است که میگوید جریان اصله الاباحه اشکالی ندارد که در جلسه قبل تقدیم محضر شد، شیخ انصاری در جلد ۲ ص ۱۷۸ در المطلب الثالث فیما دار الامر فيه بین الوجوب و الحرمة این مطالبی که عرض شد را مبسوط تر بحث کرده است .

ایشان فرمود عدم رجوع به اباحه در ما نحن فيه یعنی در دوران الامر بین المحذورین خالی از قوت نیست ؟ گفتیم به این دلیل که آن مخالفت عملیه ای که در ما نحن فيه پدید نمیآید همانی است که در شبهه واحده باشد لذا در ص ۹۲ مینویسد لکن هذا الكلام لا یجری فی الشبهة الواحدة و عرض کردیم به این دلیل در اینجا مخالفت عملیه پدید نمیآید که انه لا یخلو من فعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة به این دلیل که یک واقعه بیشتر نیست و اگر مکلف آن یک واقعه را انجام دهد و یا ترک کند مخالفت عملیه قطعیه نکرده است چون یا فاعل است و یا تارک و نمیتواند هم تارک باشد هم فاعل ، ولی اگر مخالفت، تدریجی و در دو واقعه باشد ((از باب حداقل میگوییم ۲ واقعه)) فهي (مخالفت عملیه) لازمة البتة ،سوالی که در اینجا مطرح میشود این است که چگونه شیخ مینویسد در اینجا مخالفت عملیه حتما پدید میآید؟؟ چون ممکن است شخصی اخذ به یک طرف کند و اتفاقا همان یک طرف هم واقع باشد پس چگونه شیخ میگوید مخالفت عملیه در اینجا که واقعتین و تدریجی است لازم است البتة؟؟ اگر رک به اوثق ص ۲۰۰ نوشته است که این لازمة البتة به معنای لزوم عقلی نیست والا فاللزوم العقلی واضح المنع بلکه منظور به حسب عادت است، توضیح ذلک: مثلا در آن مثالی که زدیم که دفن میت منافق بود که مردد بین وجوب و حرمت است اگر تعدد واقعه داشتیم مثلا ۲ میت منافق وجود داشت اگر قائل به جریان اصله الاباحه بشویم به این معناست که مکلف مخیر است میت منافق را دفن کند و یا اینکه دفن نکند به این دلیل که با جریان اصل، وجوب و حرمت نفی شده است و دفن میت منافق نه وجوب دارد و نه حرمت لذا مکلف تکوینا یا فاعل است و یا تارک است ،پس اگر مکلف در واقعه اول میت منافق را دفن کند و در واقعه دوم میت منافق را دفن نکند مخالفت قطعیه کرده است چون بالاخره در واقع دفن میت منافق یا واجب بوده است و

^۱ (۴) لم ترد «الواو» فی (ر).

^۲ (۵) فی (ر) و (ص) زیادة: «عن قصد و علم»، و فی نسخة بدل (ت): «عن قصد و عمد»، و لم ترد «و فی واقعة» فی (ظ).

^۳ (۶) لم ترد «الواو» فی (ت) و (ر).

یا حرام بوده است، پس مخالفت عملیه در جایی که واقعیتین باشد به وجود میاید لذا شیخ نوشت فهی لازمه البته اما در فکر صاحب اوثق چه بوده که نوشته است این لزوم ، لزوم عقلی نیست بلکه لزوم عادی است در ذهنش این بوده که ممکن است مکلفی بعد از جریان اصل دائما جانب دفن کردن را اخذ کند و اتفاقا در واقع هم دفن کردن واجب باشد لذا میگوید این مخالفت عملیه عاداتا اتفاق می افتد و اینگونه نیست که دائما مخالفت عملیه رخ دهد لذا به حسب عادت اینگونه است یعنی نوع افراد اگر در یک مساله ای مخیر شوند بعضا یک جانب را اخذ میکنند و بعضا جانب دیگر را اخذ میکنند لذا عاداتا مخالفت قطعیه اتفاق میافتد مرحوم صاحب بحر در ۱ ص ۲۳۰ ناظر به همین مطلب شیخ یک سوال و جوابی را مطرح میکند ولی در ذیل این عبارت شیخ که فرمود فهی لازمه البته نیست، ایشان میفرماید :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۳۰

فإن قلت: إنا نمنع من لزوم المخالفة القطعية العملية من الحكم بالجواز وإباحة كل من الفعل والترك، فإن لنا أن نختار أنه يجب عليه، إمّا الفعل دائما أو الترك كذلك فلا يلزم منه محذور أصلا. ایشان میفرماید اگر کسی به ما بگوید که چگونه شیخ نوشت فهی لازمه البته و ما این را قبول نداریم چون که میتوانیم یکی از جانب فعل یا ترک را انتخاب کنیم و آن را دائما در هر واقعه ای انجام دهیم و از این مطلب محذور مخالفت قطعیه هم پیش نمیآید ،صاحب بحر در جواب میفرماید :

قلت: هذا عين الالتزام بمقالة القائل بالتخيير، فإن مقصوده ليس أزيد من ذلك، توضيح ذلك أن اختيار واحد من الفعل والترك دائما إن كان بمعنى إيجاب الشارع له في مرحلة الظاهر فهو راجع إلى القول بالتخيير الابتدائي حقيقة وإن كان مع تجويز خلافه في حكم الشارع فيرجع إلى تجويز المخالفة القطعية وإن لم يتحقق في الخارج وهو قبيح على الحكيم تعالى في حكم العقل ولا ثالث لذینک فتأمل. ایشان در جواب میفرماید این اشکال همان قبول کردن قول قائل بالتخییر است ((شیخ فرمود و ان اختلفوا بین قائل بالتخییر حالا صاحب بحر میگوید اگر این اشکال را بکنید مثل این است که قائل به تخییری که شیخ در عبارتش آورد شده اید)) توضیح ذلك: ایشان میفرماید که در حقیقت اگر شارع مقدس میخواست در تعدد واقعه جریان اباحه را جائز بداند این عدم رجوع الی الاباحه یک ترخیصی از جانب شارع میشد و به این معنا بود که مکلف میتواند با علم اجمالی اش مخالفت عملیه قطعیه کند لذا باید عبارت اینگونه شرح داده شود که اگر شارع مقدس میخواست در اینجا به وسیله جریان اباحه ترخیص بدهد این ضد الغرض میشد به این دلیل که شارع مقدس حکم میکند تا به آن عمل شود نه اینکه با آن مخالفت عملیه قطعیه شود لذا این ترخیص به این معناست که شارع مقدس جائز دانسته است مخالفت عملیه قطعیه با حکم خودش را و لو اینکه یک عده از مکلفین دائما به فعل عمل کنند و یا اینکه دائما به ترک عمل کنند و

مخالفت عملیه پیش نیاید اما خود این ترخیص از جانب شارع مقدس قبیح است چون بالاخره در یک صورت هایی باعث مخالفت عملیه میشود و لو اینکه در برخی اوقات با التزام به فعل فقط و یا ترک فقط این اتفاق نیفتد، لذا عبارت شیخ انصاری که نوشت فهی لازمۃ البتۃ را باید اینگونه فهمید که چنین ترخیصی از جانب شارع مقدس قبیح است و این تجویز، بالاخره باعث مخالفت عملیه در خارج خواهد شد لذا فهی لازمۃ البتۃ، در حقیقت اگر صاحب بحر بخواهد با صاحب اوثق در مورد این مطلب مباحثه ای داشته باشد به او میگوید که اصلاً چرا سراغ این رفتی که مکلف چه میکند بلکه باید عبارت را ریشه ای تر بفهمی به این صورت که اگر شیخ فرمود فهی لازمۃ البتۃ ناظر به این است که اصلاً اگر شارع مقدس بخواهد اصاله الاباحه را در دوران الامر بین المحذورین جعل کند و اجازه آن را بدهد به این معناست که شارع مقدس با دست خودش این اجازه را داده است که با او مخالفت قطعیه شود و این مطلب ناروا است

ادامه متن شیخ انصاری :

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱؛ ص ۹۱

العقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعه عن قصد و عمد^۱ كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعيتين تدريجياً
عن قصد إليها من غير تعبد بحكم ظاهري عند كل واقعة^۲، و حينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو
الترك؛ إذ في عدمه (الالتزام) ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد. (ادامه متن در ص بعد)

[LC1136] Commented: مثل آن جایی که میدانید میت مسلمان واجب الدفن است ولی به آن عمل نکنید عقل در اینجا میگوید این کار قبیح و معصیت است

[LC1137] Commented: متعلق به مخالفت

[LC1138] Commented: همین عقل

[LC1139] Commented: که خود این یک تبتیر شده است در درس های خارج که آیا میشود با علم اجمالی که در مورد تدریجیات داریم مخالفت کرد یعنی آیا میشود در اینجا اصل جاری کرد یا خیر؟؟

[LC1140] Commented: برخی گفته اند که قصد همان معنای عمد را دارد لذا شیخ در ۱ خط پیش نوشت عن قصد و عمد، ولی این جا فقط نوشت عن قصد، ولی این مطلب صحیح نیست، صحیح این است که عمد در برابر سهو است یعنی گاهی مخالفت، عمدی است و گاهی سهوی است، اما قصد همانطور که سیندا الاستاد دام ظلّه در درس میفرمودند در برابر غفلت است، دیدید در خط اول رسائل در مورد التفات صحبت کردیم و گفتیم التفات در برابر غفلت است و التفات مقدمه علم است و علم سبب تنجیز است لذا اگر کسی غافلانه عملی را انجام دهد حکم در حق او اصلاً منجز نمیشود لذا عن قصد و عمد باید باشد

[LC1141] Commented: مخالفت

[LC1142] Commented: اگر تعبد و ادنی از جانب شارع مقدس نیامده باشد

[LC1143] Commented: حین اینکه قبیح شد مخالفت عملیه تدریجی

[LC1144] Commented: ما یا باید دائماً ملتزم شویم به فعل و یا اینکه دائماً ملتزم به ترک شویم برای اینکه موجب مخالفت عملیه قطعیه نشود و نتیجه این عبارت این است که شیخ تخییر ابتدایی را قبول میکنند

[LC1145] Commented: دلیل برای یجب بحکم العقل

[LC1146] Commented: در اینجا عمد نیامد و فقط قصد آمد اما این به معنای این نیست که قصد و عمد به یک معنا هستند

^۱ (۷) في (ر). (ص). (ظ) و (ل) بدل «عمد»: «علم».
^۲ (ن) كذا في (ت). (ه) و محتمل (ص). و في غيرها: «تقييد».

و تعدّد الواقعة إنما یجدی مع الإذن من الشارع عند کلّ واقعه،

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۹۲

كما فی تخییر الشارع للمقلّد بین قولی المجتهدین **تخییراً مستمراً** یجوز معه (مع تخییر مستمر) الرجوع عن أحدهما إلى الآخر، و أمّا مع عدمه (عدم اذن شارع) فالقادم **علی** ما هو مبغوض للشارع یستحقّ عقلاً العقاب علی ارتکاب ذلك المبغوض، أمّا لو التزم بأحد الاحتمالین قبح عقابه علی مخالفه الواقع لو اتّفتحت.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۲

أمّا لو التزم بأحد الاحتمالین.....

(أمّا) جواب سوال مقدر است، مشتکل به شیخ میگوید شما فرمودی فحینئذ یجب بحکم العقل الالتزام بالفعل او الترك یعنی مکلف یا باید جانب فعل را اخذ کند و یا باید جانب ترک را اخذ کند اما ما (مشتکل) میگوییم همین هم مشکل دارد چون ممکن است مثلاً وقتی مکلف دائماً جانب فعل را گرفت مخالفت عملیه کرده باشد چون ممکن است در واقع، دفن میت حرمت داشته باشد و در این صورت مکلف مخالفت عملیه قطعیه کرده است، شیخ در جواب میفرماید دیگر این را نمیشود کاری کرد یعنی اینکه مکلف یا دائماً جانب فعل را اخذ کند و یا دائماً جانب ترک را اخذ کند آخرین حد انقیاد است و بیشتر از این نمیشود کاری کرد، این عبارت یک نسخه بدلی در حاشیه دارد که نسخه بدل خوبی است در آن جا شیخ نوشته است که لان هذا الالتزام غایه الامکان فی الانقیاد لذلك التکلیف المجهول پس در دوران الامر بین المحذورین آخرین حدی که ما میتوانیم انجام دهیم این است که کاری کنیم که مخالفت عملیه قطعیه نکرده باشیم و هیچ وقت نمیشود موافقت قطعیه کرد یعنی در همان مثال دفن میت، مکلف نمیتواند هم دفن کند هم دفن نکند یعنی نمیتواند موافقت قطعیه کند اما میتواند موافقت احتمالی کند و این موافقت احتمالی مبغوض شارع مقدس نیست به این دلیل که دوران الامر بین المحذورین است و عقل حکم میکند به قبح عقاب بلا بیانِ اصل، به این دلیل که مکلف که علم غیب ندارد که واقع کدام است به این دلیل که بیانِ اصلی نبود که او بفهمد این دفن میت واجب است یا حرام لذا همین مقدار که موافقت احتمالی کند آخرین حد از انقیاد است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۲

أمّا لو التزم بأحد الاحتمالین قبح عقابه علی مخالفه الواقع لو اتّفتحت.

Commented [LC1147]: رک اوئی ص ۲۰۱ و درمندی ص ۱۸۱ و غوامض ص ۵۲۸ و تمهید ص ۲۷۹، صاحب اوئی در ص ۲۰۱ میفرماید این عبارت جواب سوال مقدر است و یک توهمی را دفع میکند، ایشان میفرماید: دفع لما یمن أن یتوهم من اختصاص حرمة المخالفة العملية القطعية بصورة اتحاد الواقعة و عدم تأتیها فی الوقائع المتعددة لذا شیخ میفرماید که در تعدد واقعه هم اگر اذن از سمت شارع باشد اشکالی ندارد ولی اگر اذنی نباشد مخالفت عملیه صورت میگیرد تعدد واقعه در مقابل اتحاد واقعه است

Commented [LC1148]: نفع میبخشد در این جا متعلق یجدی نیامده یعنی باید اینگونه میبود: انما یجدی فی جواز المخالفة العملية در مورد این یجدی که در عبارت شیخ آمده است نکته ای که عرض کردیم که در اینجا هم مخالفت عملیه صورت میگیرد ولی به خاطر اذن شارع مشکلی ندارد نکته ای صحیحی بود با همان بیان فهم عرفی که از اوئی تقدیم محضر شد

Commented [LC1149]: اما اگر اذنی از سمت شارع نرسیده باشد فرقی بین وحدت و تعدد واقعه نیست یعنی همانطور که در وحدت واقعه نمیشود مخالفت عملیه قطعیه کرد در تعدد واقعه هم نمیشود

Commented [LC1150]: بنابر این قول وگرنه همه فقها قائل به تخییر مستمر نیستند

Commented [LC1151]: اولی (بهتر) این بود که مقدم باشد

Commented [LC1152]: یعنی در یک واقعه اخذ به فعل بکند و در واقعه دیگر اخذ به ترک بکند

Commented [LC1153]: یعنی یکی از وجوب و یا حرمت را اخذ کند و دائماً طبق همان پیش برود

Commented [LC1154]: از مصادیق قبح عقاب بلا بیان واصل است

Commented [LC1155]: چون ممکن است مثلاً طرف فعل را اخذ کند و در واقع هم دفن میت واجب باشد و در این صورت با واقع مخالفت نکرده است نسخه بدل عبارت بهتری دارد

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۲

و يمكن استفادة الحكم أيضا.....

مرحوم شیخ در نعم ص ۹۱ فرمودند ظاهر آقایان این است که در دوران الامر بین المحذورین نباید به اباحه رجوع کرد بعد فرمودند که ما این عدم رجوع به اباحه را خالی از قوت نمیدانیم و شقوقی را بیان کردند که یکی از آن شقوق جایی بود که مخالفت فی واقعیتین و تدریجا باشد و اذنی هم از شارع مقدس نرسیده باشد که در این جا مخالفت قطعیه صورت میگیرد لذا در اینجا نمیشود رجوع به اباحه کرد چون رجوع به اباحه باعث مخالفت عملیه قطعیه میشود، عرض کردیم شیخ برای والانصاف انه لا یخلو عن قوه در عبارتش ۲ دلیل آورده است یک دلیل این بود که رجوع به اباحه باعث مخالفت عملیه قطعیه میشود و دلیل دوم هم همین عبارت و يمكن ... است، شیخ میفرماید علاوه بر اینکه رجوع به اباحه مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است میتوان حکم آنه لا یخلو عن قوه را از فحوی اخبار تخییر عند التعارض هم به دست آورد البته شیخ انصاری در جلد ۲ ص ۱۸۱ تعبیر به تنقیح مناط دارد ولی در اینجا تعبیر به فحوی کرده است، بنابر نظر برخی آقایان، فحوی اسم دیگر قیاس اولویت است که از جمله این آقایان علامه مظفر و آقای سبحانی بودند، خب شیخ میفرماید با فحوی این اخبار میتوان حکم لا یخلو عن قوه بودن عدم رجوع به اباحه را استفاده کرد، قبل از این که بگوییم چگونه میشود از فحوی این روایات استفاده کرد مقدماتی را تقدیم محضر میکنیم، در الموجز و اصول فقه دیدید که روایات متعددی هم وجود داشت که در جلد ۳ هم خواهد آمد یکی از آن روایات روایتی بود از امام رضا علیه السلام که فرمودند که اگر یک دلیل بر دلیل دیگر ترجیح نداشت فموسع علیک بایهما عملت یا اینکه تعبیر اذ افتخیر هم در آن روایات بود، خب حالا شیخ میفرماید از طریق اولویت آن روایات که تخییر را برای ما عند التعارض بیان کردند میتوانیم به عدم رجوع به اباحه در دوران الامر بین المحذورین برسیم، به چه بیانی؟؟ بیان را از بحر ص ۲۳۰ عرض میکنم ((اعتمادی ص ۹۹ و غوامض ص ۵۳۰ و تمهید ص ۲۸۰))؛ ایشان میفرماید

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۳۰

فإنه إذا لم یجوز الشارع المخالفة للحکم الظاهری فعدم جوازه لمخالفة الحکم الواقعی بالطریق الأولى، اگر بخواهیم بیان ایشان را بشکافیم اینگونه میشود که اگر یادتان باشد در مباحث تعارض میگفتیم که تعارض دائما بین ۲ حجت شأنیه است و ما در آن جا به دنبال این بودیم که بگوییم کدام یک از این ۲ حجت شأنی میتواند حجت فعلی باشد و این را هم عرض میکردیم که اصلا امکان دارد هیچکدام از ۲ دلیل از سمت شارع صادر نشده باشد ولی ما بنا را بر این می گذاشتیم که یکی صادر شده است چون تعارض برای

مقام جعل و تشريع بود و میگفتیم علم اجمالی داریم بکذب احدهما ولی بر اساس ظاهر، حجیت شانیه داشت خب با توجه به اینکه با اینکه در آن جا این احتمال بود که هر دو دلیل کذب باشد ولی با این حال امام علیه السلام فرمود اگر مرجحی در کار نبود فموسع عليك بایهما اخذت در اینجا که دوران الامر بین المحذورین است و علم اجمالی داریم که یکی از ۲ دلیل مطابق با واقع است امام علیه السلام به طریق اولی باید بفرماید که موسع عليك بایهما اخذت چون در تعارض، دو روایت ظنی بود که بیانگر حکم ظاهری بودند اگر در آن جا امام علیه السلام میفرماید حق ندارید هر دو دلیل را کنار بگذارید در اینجا که علم اجمالی داریم که یکی از دو دلیل مطابق با واقع است به طریق اولی میفرماید که حق ندارید هر دو دلیل را کنار بگذارید، البته شیخ انصاری به این بیان خودشان در جلد ۲ ص ۱۸۱ اشکال میکنند و میگویند این قیاس مع الفارق است، برای این عبارت به این آدرس ها هم رجوع کنید: اوثق ۱ ص ۱۸۸ و وسیله الوسائل ۴۴

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۲

و يمكن الاستفادة الحكم أيضا من فحوى أخبار التخيير عند التعارض.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۲

لكن هذا الكلام لا يجرى في الشبهة الواحدة.....

مرحوم شیخ میفرماید این مطالب که در مورد عدم رجوع به اباحه گفتیم در جایی است که مخالفت تدریجی و فی واقعیتین باشد و اذنی هم از شارع نرسیده باشد چون منجر به مخالفت عملیه میشود اما در شبهه واحده اینگونه نیست و میشود به اباحه رجوع کرد به این دلیل که منجر به مخالفت عملیه قطعیه نمیشود در نتیجه این که گفتیم ظاهر آقایان اتفاق بر عدم رجوع به اباحه در دوران الامر بین المحذورین است نکته اش نه از این باب است که مخالفت التزامیه نمیشود کرد بلکه نکته اش این است که مانع در حقیقت مخالفت عملیه قطعیه است و لو تدریجا و این هم در جایی پیش میآید که اذن و تعبدی از جانب شارع مقدس نباشد، پس شیخ انصاری در نعم ص ۹۱ از آن چیزی که قبل از نعم گفته بود برنگشت، ایشان در قبل از نعم فرمود که چه در شبهه موضوعیه و چه در شبهه حکمیه مخالفت التزامیه جائز است و در نعم ص ۹۱ از بیانش برنگشت بلکه فرمود در دوران الامر بین المحذورین آن هم در جایی که مخالفت تدریجی و فی واقعیتین باشد و اذنی هم از جانب شارع مقدس نباشد نباید

Commented [LC1156]: در جلد ۲ ص ۱۸۱ به همین بیان خودش اشکال میکند و شاید هم به همین دلیل است که اینجا تعبیر به يمكن میکنند

Commented [LC1157]: ایضا یعنی علاوه بر بیان اول و این شاهد است برای اینکه يمكن استفاده دلیل جداگانه ای است

Commented [LC1158]: قیاس اولویت
رک اصول فقه ۱۲۳ هدایه المسترشدين ۲ ص ۴۱۹ که میفرماید اسم دیگر اولویت قطعیه فحوی یا لحن الخطاب است

به اصله الاباحه رجوع کرد و این هم به خاطر این نیست که مخالفت التزامیه مانع است بلکه مانع در حقیقت مخالفت عملیه است

سوال : مگر شیخ در ص ۸۴ نفرمود که کالاتزام باباحه موضوع کلی مردد امره بین الوجوب و التحريم و مگر ما در همان جا مثال را روی دفن میت نبرديم خب شیخ که در اینجا اصله الاباحه را جاری کرد و مگر شیخ در ص ۸۵ ننوشت کاصاله الاباحه مع العلم بالوجوب و الحرمة خب اینجا هم که اصله الاباحه را جاری کرد جواب این است که حال برمیگردیم و آن مثال ها را که در آن جا زدیم اصلاح میکنیم و میگوییم که منظور شیخ در این صفحات شبهه واحده بوده ومثالی هم که ما برای دفن میت زدیم برای شبهه واحده زدیم

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۹۲

لكن هذا الكلام لا يجرى في الشبهة الواحدة التي لم تتعدّ فيها الواقعة حتّى تحصل المخالفة العمليّة تدريجاً، فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العمليّة القطعيّة و لو تدريجاً مع عدم التعبد بدليل ظاهريّ، فتأمّل جداً^(۱).

Commented [LC1159]: عدم رجوع به اباحه

Commented [LC1160]: نتیجه

^(۱):قوله فتأمل جداً: قبلا هم عرض کردیم که اینگونه نیست که هر جا شیخ نوشته باشد فتأمل، اشاره به اشکال یا ضعف مطلب باشد مخصوصاً در اینجا که میفرماید فتأمل جداً و به نظر ما بعید است که این اشاره به اشکال باشد یعنی شیخ بعد از این که ۲ صفحه مطالب دقیق فرموده بگوید حالا برو جداً تأمل کن که من چه مطالب غلطی گفتم و چقدر به بی راهه رفتیم!! اما معمول آقایان محشین اعم از شاگردان و غیر شاگردان این فتأمل را اشاره به اشکال دانسته اند و ما ۴ بیان را از محشین تقدیم محضر میکنیم:

بیان اول از بحر ص ۲۳۱: ایشان میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱؛ ص ۲۳۱

و لعلّ الوجه في أمره بالتأمّل في المقام هو إمكان منع الأمر المنجّز في واقعيتين إذا فرض عدم الابتلاء بهما في زمان واحد فتأمّل.

Commented [LC1161]: خود بحر هم آخر عبارتی که در وجه فتأمل شیخ ذکر میکند مینویسد فتأمل و این نشان میدهد که بحر میخواهد بگوید ما این اشکال را به عنوان وجه بیان کردیم ولی چنین اشکالی مطرح نیست

^۱ (۱) وردت بدل عبارة « و العقل كما يحكم - إلى - ظاهري » في (ل) و (م) العبارة التالية:

« و العقل يقبح المخالفة التدريجية إذا كان عن قصد إليها و من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة؛ لأن ارتكاب ما هو مبغوض للمولى من قصد قبيح - و لو كان في واقعيتين - إذا لم يكن له عند كل واقعة ما هو بدل ظاهراً للمعلوم إجمالاً في الواقعتين، و حينئذ: فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، و بقبح عقابه لو اتفق مخالفة ما التزم للحكم الواقعي؛ لأن هذا الالتزام غاية الإمكان في التقيد لذلك التكليف المجبول، فافهم. » و بين النسختين اختلاف يسير غير مغل.

شرح عبارت بحر: در جلد ۲ خواهید رسید که کدام علم اجمالی منجز است چون میدانید هر علم اجمالی که منجز نیست، برخی از اقایان در شروط تنجیز علم اجمالی گفته اند که یکی از شروط این است که اطراف علم اجمالی در زمان واحد مورد ابتلا باشد و این علم اجمالی تکلیف آور است، اما در ما نحن فیه که تدریجی بود و فی واقعیتین و اصلاً تدریجی یعنی در ۲ زمان و در خون تدریجی این معنا که باید در ۲ زمان یا بیشتر باشد خوابیده است لذا کسانی که این مبنا را قبول دارند میگویند در تدریجی اطراف علم اجمالی در زمان واحد مورد ابتلا نیست لذا در اینجا اصلاً علم اجمالی تنجز ندارد پس اشکالی ندارد که اصله الاباحه جاری شود، البته خود صاحب بحر در آخر عبارتش فتامل دارد و آن شاء الله در جلد ۲ وقتی این مطالب را ببینید وجه فتامل صاحب بحر هم روشن خواهد شد بیان دوم از مرحوم همدانی: ایشان در ص ۷۷ مینویسد که شیخ فرمود در آن جا که واقعیتین هست هم اگر تعبد و اذنی باشد میتوان اصله الاباحه جاری کرد خب همین اصله الاباحه هم اذنی از طرف شارع است که با رُفَع ما لا یعلمون برای ما جعل شده است لذا جریان اصله الاباحه منعی ندارد

حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة) : ص ۷۷

أقول: لعلّه إشارة إلى أن أصل الإباحة، على تقدير القول بجريانه مع العلم

حاشیه فرائد الأصول (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة)، ص: ۷۸

الإجمالی فی خصوص کلّ واقعة، فهو حکم ظاهری بالنسبة إلى کلّ واقعة، کالتخیر الشرعی أو التقليد.

و إن قلنا إنّ العلم الإجمالی مانع عن اجراء الأصل، فلا فرق بین أصل الإباحة و غیره من الأحکام التعبدیة در آخر هم میفرماید اگر علم اجمالی مانع اجرای اصل باشد هیچ فرقی بین اصل اباحه با باقی اصول نیست اگر اصل اباحه جاری نمیشود بقیه اصول هم نباید جاری شوند ((رک حلقات ۱ ص ۳۶۹ و تهذیب امام ۲ ص ۳۵۴ و مصباح الاصول ۱ ص ۸۱

بیان سوم از صاحب قلائد: که قبلاً هم از بیان ایشان استفاده کردیم ((در آن جا که خواستیم اثبات کنیم مخالفت دفعی و در شبهه واحده در شبهه حکمیه هم جریان دارد که گفتیم بر اساس عبارتی از آقای اعتمادی و صاحب قلائد ۱ ص ۱۰۶ باید بگوییم جریان دارد)) و این بیان صاحب قلائد با بیان محشین دیگر کاملاً فرق دارد، ایشان میفرماید:

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۶

أقول: لعله إشارة إلى التأييد لأصل المطلب؛ بمعنى أن ما ذكرنا سابقاً من الكلام في المخالفة الالتزامية، إنما هو في حال الدفعة فقط، مع قطع النظر عن لزوم المخالفة العملية في حال التدريج.

صاحب قلائد میفرماید که شیخ با فتامل میخواهد بگوید که ما تا به حال ((یعنی قبل از نعم ص ۹۱)) هر مطلبی که گفتیم مربوط به شبهه واحده بود یعنی اگر شیخ در ص ۸۴ فرمود کالتزام باباحه موضوع کلی مردد بین الوجوب و التحريم و در ص ۸۵ هم همینگونه جریان اصله الاباحه را قبول کرد منظورش در شبهه واحده بود نه در جایی که تدريج وجود دارد یعنی شیخ میخواهد بگوید که من از مطالب قبل از نعم دست بر نداشتیم بلکه در مدخول نعم شقوقی ایجاد کردم و گفتم اگر شبهه واحده بود اجرای اصل اشکال ندارد لذا مطالبی که شیخ فرمود اینگونه با هم جمع میشود که در ص ۸۴ و ۸۵ داشت در مورد جایی بحث میکرد که شبهه واحده باشد و مثالی هم اینگونه میشد که مثلاً در دفن میت منافق مثال در جایی است که مکلف در طول عمرش با یک میت منافق بیشتر روبه رو نمیشود لذا در آن صفحات اصل را جریان میداد اما اینکه در اینجا فرمود که عدم رجوع به اباحه خالی از قوت نیست برای جایی است که واقعه متعدد باشد یعنی مخالفت تدريجي باشد و اذنی هم از جانب شارع مقدس نرسیده باشد، با این حاشیه ی قلائد مشخص شد که مخالفت دفعی و در واقعه واحده در شبهه حکمیه هم جاری است. مرحوم اعتمادی هم در ص ۹۱ مینویسد والانصاف انه لا يخلو عن قوه لان المخالفه العمليه التي لا تلزم في المقام هو المخالفه دفعه و في واقعه كما مرّ میفرماید همانطور که گذشت خب کجا گذشت؟؟ در ص ۸۴ و ۸۵ پس مخالفت دفعی در شبهه واحده هم جاری است و اینگونه نیست که فقط در شبهه موضوعیه باشد، یعنی برای اینکه بخواهیم عبارات شیخ را با هم جمع کنیم چاره ای نداریم جز اینکه این مطالب را به عهده شیخ بگذاریم حالا اینکه درست فرموده یا درست نفرموده شیء آخر ولی اگر میخواهیم شیخ فهمی کنیم باید بگوییم شیخ جریان اصل را در شبهه واحد بلا اشکال دانست با مطالبی که در ص ۸۴ و ۸۵ گذشت

بیان چهارم از صاحب تمهید: ایشان در ص ۲۸۱ و ۲۸۲ اولاً وجهی که صاحب بحر بیان فرمود را بیان میکنند و بعد وجه دیگری بیان میکنند و آن این است که آن ظاهری که شیخ از بعض آقایان نقل کرد که ظاهرشان اتفاق بر عدم رجوع به اباحه است آن ظاهر مطلق بود و آن آقایان تفصیلی بین شبهه واحده و واقعه متعدده نداده بودند حالا شیخ با این فتامل میخواهد بگوید ما اطلاق آن آقایان را قبول نداریم و باید در مساله تفصیل داد

تمهید الوسائل فی شرح الرسائل ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۸۲

و يمكن أن يكون إشارة الى أن هذا التفصيل و القول بالاباحه فيما لا يلزم مخالفه عمليه ینافی ما هو ظاهرهم فی مسأله دوران الأمر بین الوجوب و التحريم من عدم الرجوع الى الاباحه.

این آدرس ها را هم ملاحظه فرمایید: درر مدنی ص ۱۸۳ و اوثق ص ۲۰۳ و همدانی ص ۷۷ و ۷۸ و غامض ص ۵۳۱ و ۵۳۲ و اعتمادی ص ۹۹

ادامه متن :

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۲

هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر إذا اقتضت الأصول ذلك^۱

پس نتیجه مباحث شیخ در جلد ۱ این شد که ایشان قائل شد به عدم وجوب التزام و به عبارت دیگر به عدم حرمت مخالفت التزامیه و این نعم هم که در آخر داشت یک نعم منقطعی بود و برگشت از مطالب ما قبل نبود به بیانی که عرض شد

مطالب خارجی در مورد مبحث التزام:

مرحوم نایینی:

مرحوم نایینی در فوائد ص ۸۰ و اجود ص ۹۵ وارد مخالفت التزامیه شده است، در الموجز وقتی رسیدیم به بحث اصله التخییر در دوران الامر بین المحذورین عرض کردیم که آقای سبحانی با همان مثال دفن میت کافر ((منافق)) قائل شد به تخییر و ما گفتیم با توجه به مطالبی که از مبسوط مصحح به دست میآید این تخییر نه تخییر عقلی است و نه تخییر شرعی است بلکه تخییر تکوینی قهری است و عرض کردیم قبل از آقای سبحانی مرحوم نایینی این قول را داشته است، مرحوم نایینی قائل است که تخییری که در اینجا داریم تخییر تکوینی قهری است لذا در عبارات تصریح میکند که این تخییری که میگوییم نه تخییر عقلی است و نه تخییر شرعی است، اصلاً مرحوم نایینی قائل است در دوران الامر بین المحذورین به هیچ وجه هیچ اصل عملی عقلی و شرعی جاری نمیشود یعنی اصله الاباحه ((برائت)) هم جاری نمیشود ولی ایشان میفرماید این که ما میگوییم در اینجا اصله الاباحه جاری نمیشود به این دلیل است که ادله برائت عقلیه و شرعیه شامل دوران الامر بین المحذورین نمیشود لذا تخییر تکوینی است یعنی تکویناً وقتی با دفن میت کافر ((آقایان عمدتاً در کتاب ها مثال به دفن میت کافر میزنند ولی ما مثال به دفن میت منافق میزنیم چون حکم دفن میت کافر مشخص است)) روبه رو میشویم تکویناً آی قهراً یا فاعل هستیم و یا تارک هستیم، اصلاً اگر کسی بی دین باشد و مبالغاتی به دین نداشته باشد هم وقتی با میت کافر روبه رو میشود یا او را دفن میکند و یا دفن نمیکند لذا اصلاً ربطی به عقل و شرع ندارد، دیدید که شیخ فرمود و ان اختلفوا بین قائل بالتخییر و قائل بتعین الاخذ بالحرمة مشخص شد که مرحوم نایینی قائل به هیچکدام یک از این دو قول نیست بلکه تخییر تکوینی را قبول دارد ((برای اینکه ببینید بیان ما نسبت به قول مرحوم نایینی صحیح است به این آدرس ها مراجعه کنید فوائد ص ۸۰ و ص ۴۹۹ در آن جا میفرماید ان شيئاً من الاصول

Commented [LC1162]: حکم معلوم بالاجمال

Commented [LC1163]: البته از بحر عرض کرده بودیم که گاهی هم نه ملتزم به وجوب میشود و نه به عدم به این معنا که بی خیالی طی میکند، التزام به عدم هم با اصله الاباحه است

Commented [LC1164]: جریان اصل حکم ظاهری ساز است

Commented [LC1165]: عدم الالتزام بالحکم المعلوم اجمالاً

^۱ (۲) لم ترد عبارة «هذا كله - إلى - ذلك» في (م).

العقلیه و الشرعیه لا تجری فی موارد الدوران الامر بین المحذورین اجود ص ۹۴ پاراگراف اول و ص ۲۹۶ و ۲۹۷ در هر کتاب به دو جا آدرس دادیم چون این مباحث را یک بار در مباحث علم اجمالی بحث کرده است و یک بار هم در مباحث اصالة التخییر))

مرحوم نایینی در فوائد ص ۸۰ به تبع بحث دوران الامر بین المحذورین وارد بحث موافقت التزامیه شده است اما چون عبارات فوائد آسان است و برای شما قابل فهم است بنده عبارات اجود در ص ۹۵ را تقدیم محضر میکنم، ایشان میفرماید عده ای از آقایان فرموده اند که حد تاثیر علم اجمالی به این مقدار است که واجب است مکلف موافقت التزامیه کند و حرام است که مخالفت التزامیه کند، بعد میفرماید منظور این آقایان از موافقت التزامیه ۳ احتمال دارد:

۱- ان کان هو التصدیق و التبدین بما جاء النبی صلی الله علیه و آله من الأحکام الفرعیة فمرجع ذلك إلى تصدیق نبوته صلی الله علیه و آله و ان کان ما جاء به فهو من عند الله و هو لا يلزم الالتزام بكل واحد واحد من الأحکام تفصیلاً میفرماید اگر منظور از موافقت التزامیه این است که یعنی باید نبی مکرم اسلام را در آن چه آورده تصدیق کرد این حرف کاملاً صحیحی است و چه کسی جرات دارد با این سخن مخالفت کند چون مخالفت با این مطلب موجب انکار بعثت نبی مکرم اسلام است ولی این ربطی به ما نحن فیه ندارد، قائل در ما نحن فیه میخواست ثابت کند که باید بكل واحد واحد از احکام، تفصیلاً ملتزم شد ولی تصدیق ما جاء به النبی ص چه ربطی به این مراد قائل دارد

۲- (و ان) کان المراد منها هو الالتزام بكل واحد واحد من الأحکام على التفصیل فان أراد القائل بلزومه حرمة التشريع و الالتزام بخلاف الحكم الواقعي مسندا له إلى الشارع فهو حق (لکنه) أجنبي عن لزوم الالتزام بكل حکم على التفصیل میفرماید اگر منظورشان از مخالفت التزامیه این است که مکلف باید به تک تک احکام به طور تفصیلی التزام پیدا کند این خودش دو قسم دارد:

الف) اگر مراد قائل این است که شما حق ندارید به خلاف حکم واقعی التزام پیدا کنید و این خلاف حکم واقعی را به شارع نسبت دهید یعنی حق ندارید تشریع کنید چون تشریع حرام است این هم حرف حقی است ولی این هم اجنبی از مقام است و ربطی به مراد قائل ندارد چون قائل به دنبال این بود که التزام به تک تک احکام به طور تفصیلی را ثابت کند ولی نتیجه این بیان این میشود که تشریع حرام است و مراد قائل را اثبات نمیکند

ب) و ان أراد لزومه بنفسه بحيث يكون لكل واجب مثلاً إطاعتان و معصيتان إحداهما من حيث العمل و الأخرى من حيث الالتزام (فلا) دلیل علیه لا عقلاً و لا نقلاً میفرماید اما اگر منظورشان این است - ((که ظاهراً منظورشان همین است)) که مکلف باید در هر امر مولا ۲ اطاعت انجام دهد یعنی یک بار التزام پیدا

کند که الله تبارک و تعالی چنین حکمی دارد و دوباره التزام عملی هم پیدا کند به طوریکه اگر کسی واجبی را ترک کرد دو معصیت کرده باشد و اگر واجبی را انجام داد دو اطاعت کرده باشد - برای این هیچ دلیل عقلی یا نقلی وجود ندارد

۳- (و ان) کان المراد من لزومها هو وجوب الإتيان بالعبادات بقصد التعمد و الامتثال بأن يؤتى بها بداعي الأمر مثلاً فهو و ان کان حقاً (الا) أجنبي عن محل الكلام أيضاً میفرماید اگر منظورشان از التزام، به داعی قصد قربت آوردن تعبدیات است این هم حرف درستی است ولی این هم ربطی به آن چه قائل به دنبال آن است ندارد

بعد از همه اینها در فوائد الاصول ۳ص ۸۰ مینویسد که نتیجه این میشود که ما بر عدم جواز مخالفت التزامیه دلیلی نداریم ولی اگر قبول کنیم که دلیلی وجود دارد میگوییم منظور از التزام ، الالتزام بالواقع علی ما هو علیه است (که این همان چیزی است که شیخ فرمود) ولی در اجود از این مطلب به خاطر همان مبنای تخییر تکوینی قهری اعراض کرده است و فرموده اگر هم قبول کنیم که دلیلی بر وجوب موافقت وجود دارد آن دلیل در دوران الامر بین المحذورین بی فایده است چون وجوب التزام در جایی است که امکان التزام وجود داشته باشد ولی در دوران الامر بین المحذورین اصلاً امکان التزام نیست چون نتیجه تخییر تکوینی قهری این است که نه تخییر شرعی وجود دارد و نه تخییر عقلی وجود دارد و مکلف در عمل یا قهراً فاعل است و یا قهراً تارک است لذا حکمی وجود ندارد که بخواهد به آن التزام پیدا کند

مرحوم امام:

امام در تنقیح ۳ص ۵۹ اول وارد تعابیر صاحب کفایه میشود(کفایه ۲ص ۲۵۷ تعلیقه زارعی):

تنقیح الأصول؛ ج ۳؛ ص ۵۹

الفصل العاشر فی الموافقة الالتزامية

قال فی «الكفاية» هل تنجز التكليف بالقطع، كما يقتضى موافقته عملاً، يقتضى موافقته التزاماً و التسليم له اعتقاداً و انقياداً، كما هو اللازم فی الاصول الدينیة و الامور الاعتقادیة؛ بحيث كان له امتثالان و طاعتان: إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الاخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة علی عدم الموافقة

Commented [LC1166]: به تعبیر صاحب کفایه دقت کنید ایشان میفرماید آیا اینگونه است که وقتی مکلف علم به حکمی پیدا کرد علاوه بر موافقت عملیه باید موافقت التزامیه هم به آن حکم پیدا کند؟؟ (و موافقت التزامیه را هم اینگونه معنا میکند : التسليم له اعتقاداً و انقياداً) یعنی اگر مکلف واجبی را انجام داد بگوییم ۲ طاعت انجام داده و اگر ترک کرد بگوییم ۲ معصیت انجام داده است

Commented [LC1167]: از آن طرف هم با مخالفت التزامیه استحقاق عقوبت پیدا کند اگر چه موافقت عملیه کرده باشد یعنی خود موافقت التزامیه موضوعیت پیدا کند

التزاماً و لو مع الموافقة عملاً أولاً، ثم اختار الثاني بشهادة الوجدان الحاکم فی باب الإطاعة و العصيان بذلك، و ذکر ذلك غيره أيضاً.

و قبل الخوض فی هذا البحث لا بدّ من بیان ما أهملوه و غفلوا عنه فی المقام:

و هو أنّه هل يمكن تعلّق حکم بالانقياد و التسليم القلبي فی مقام الثبوت، أولاً؛ لخروجه عن تحت القدرة و الاختیار؟

و توضیحه يتوقف علی رسم مقدمات:

تنقيح الأصول، ج ۳، ص: ۶۰

المقدمة الاولى:

أن الأحكام علی قسمين:

أحدهما: ما يتعلّق بالعمل الجوانحي، المطلوب فيها الاعتقاد و عقد القلب و الانقياد.

ثانيهما: ما يتعلّق بالعمل الجوارحي، المطلوب منها العمل بالأركان فی الخارج.

بعد وارد مقدمه ثانيه میشود :

تنقيح الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۶۰

المقدمة الثانية:

أنّ الخوف و الرجاء و نحوهما من کیفیات و الأحوال العارضة للنفس، منها ما ليست تحت القدرة و الاختیار؛ بحيث يمكن للنفس إيجادها متى شاءت و إعدامها كذلك، بل هي تابعة لمبادئها الكامنة فی صقع النفس، و تدور مدارها وجوداً و عدماً، فلا يمكن للنفس إيجاد الخوف فی ذاتها مع عدم وجود مباديه فيها، و لا يمكن لها إعدامه مع وجود مباديه فيها، نعم يمكن إيجاد نفس مباديه بالتأمّل و التدبّر.

Commented [LC1168]: مرحوم صاحب كفايه ميفرماید که در باب اطاعت و معصيت وجدان شهادت ميدهد که ما چنين وجوبي مستقل از وجوب موافقت عملي نداريم و امام به همين مقدار از عبارات صاحب كفايه بسنده ميفرمايد

Commented [LC1169]: امام ره ميفرمايد که قبل از اينکه اصلا در اين موضوعات بحث کنيم بايد در مورد يك مطلبي بحث کنيم که ديگر آقايان در مورد آن بحث نکرده اند و آن را اهمال کرده اند. و آن اين است که آقايان فقط اثباتي بحث کرده اند اما در مرحله قبل بايد ثبوتي بحث کنيم که اصلا چنين وجوبي تصور عقلي دارد يا اگر قرار باشد حکم به تسليم قلبي تعلق بگيرد اصلا استحاله ثبوتي دارد چون ممکن است کسی بگويد اصلا اين تسليم قلبي و انقياد تحت قدرت انسان نيستند و شما ميدانيد که يکی از شرائط عامه تکليف قدرت است، اصلا اگر بخواهد نسبت به تسليم و انقياد حکمی بيايد اين اصلا خارج از قدرت است، امام ميفرمايد بايد اين مطالب بحث شود

Commented [LC1170]: ما دو نوع حکم داريم بعضی از احکام به عمل تعلق ميگيرد و لی سنخ عمل آن قلبي است

Commented [LC1171]: بعضی از احکام هم به اعمال جوارحي تعلق ميگيرند ، بعد ميفرمايد که اولی از چه راه هايی به دست ميآيد يعنی اثبات حکم قسم اول چيست و بعد اثبات قسم ثاني را بحث ميکند که خودتان ملاحظه بفرماييد

Commented [LC1172]: مرحوم امام ميفرمايد بعضی از اين موارد مثل خوف و رجاء تحت قدرت و اختيار نيستند. به طوري که انسان هر وقت خواست آن ها را در خودش ايجاد کند و هر وقت خواست آن ها را در خودش از بين ببرد. بلکه بايد مبادی اينها به وجود بيايد تا خودشان در نفس حادث شوند ، بله انسان ميتواند مبادی را ايجاد کند و اين تحت قدرتش است اما خود افعالی مثل خوف و رجاء تحت قدرت انسان نيستند

^۱ (۱) - كفاية الاصول: ۳۰۸.

^۲ (۲) - نهاية الدراية ۲: ۲۶ سطر ۱۳، نهاية الأفكار ۳: ۵۳ - ۵۴.

تنقیح الأصول؛ ج ۳؛ ص ۶۰

المقدمة الثالثة:

هل الانقياد و التسليم القلبي بوجوب الواجبات و حرمة المحرمات، و كذلك ما تقدم من الأحكام المطلوب منها الانقياد و الاعتقاد، من

تنقیح الأصول، ج ۳، ص: ۶۱

الأفعال الاختيارية للنفس؛ بحيث تتمكن من إيجادها و إيجاد ما يضادها؛ بأن تنقاد و تعتقد وجوب ما علمت حرمة أو بالعكس، أو أنّ ذلك ليس من أفعالها الاختيارية، بل تدور مدار مبادئها الكامنة في النفس وجوداً و عدماً، نظير الخوف و الرجاء و نحوهما؟

فذهب سيّد مشايخنا- السيّد علي الفشاركي- إلى إمكان ذلك، و حاصل ما استدلّ به على ذلك:

هو أنّه كما يمكن التجزؤ الذي هو المناط في كذب القضايا- كما أنّ المناط في الصدق الجزم بما أخبر به- فكذلك الالتزام و الانقياد بما ليس مأموراً به- مثلاً- فكما يمكن تكلف الجزم بشيء مع عدمه، فكذلك فيما نحن فيه^۱ انتهى.

و فيه: أنّ هذا أوّل الكلام، و ليس المناط في صدق القضايا و كذبها الجزم و التجزؤ، بل المناط فيهما إلقاء المخاطب فيما هو الواقع أو خلافه، مع استعمال مفردات القضية في معناها الحقيقي، و لذا لو أخبره بنحو الاحتمال و التردد لم يكن كذباً؛ لأنّه لم يُلَقَّه و لم يُوقَّعه في خلاف الواقع.

و استدلّ بعض المحققين من المحشّين- الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره- على ذلك بما حاصله:.....

بعد از این امام وارد این مبحث میشوند که اصلاً این بحث التزام چرا وارد علم اصول شده است و آقایان چرا در علم اصول از التزام بحث کرده اند که البته این مطلب در عبارات محقق خویی و صاحب منتقى و شهید صدر هم وجود دارد، همه ی این ۴ بزرگوار فرموده اند که یک نکته اساسی وجود داشته است که منجر شده است که اصولیون از التزام در علم اصول بحث کنند وگرنه به تعبیر شهید صدر اصل اینکه مخالفت التزامیه حرام است یا خیر یک بحث فقهی است، هر ۴ بزرگوار میگویند که نکته اش این است که یک جاهایی در علم اصول در بعضی

^۱ (۱) - انظر ما نقله عنه في درر الفوائد: ۷۰.

Commented [LC1173]: در مقدمه ثالثه در مورد این بحث میفرماید که آیا انقیاد و تسلیم قلبی هم مثل خوف و رجاء هستند که تا مبادیشان نباشد خودشان در نفس حادث نمیشوند یا اینکه بالعکس هستند و انسان میتواند بدون مبادی آن ها را در خودش ایجاد کند؟؟ بعد میفرماید مرحوم فشارکی قائل است که چنین چیزی ممکن است (بدون مبادی حادث شوند) و بعد استدلال های مرحوم فشارکی را میآورد ولی در آخر میفرماید این بیان بیان درستی نیست

Commented [LC1174]: بعد از بیان سید فشارکی وارد استدلال محقق اصفهانی میشود که از او تعبیر به بعض محققین از محشّین میکند چون مرحوم اصفهانی در چشم حضرت امام بسیار عظمت دارد، از عبارات مرحوم امام به دست می آید که محقق اصفهانی به مقاله سید فشارکی معتقد نیست و قائل است به اشکال، بعد امام کلمات مرحوم اصفهانی را نقل میکند و بعد وارد تکیه هایی از کلام مرحوم اصفهانی میشود و نسبت به بعضی از کلام ایشان اشکال هایی دارد و بعض کلام ایشان را تلقی به قبول میکند بعد وارد این مبحث میشود که اصلاً حقیقت این التزام باطنی از حیث فلسفی چیست؟ آیا از مقوله فعل است یا از مقوله افعال است یا کیف نفسانیه است و یا از آن طرف اصفهانی یک سری مطالب دقیقی در این رابطه دارد و امام هم با تسلطی که بر این مباحث دارد جواب ایشان را میدهد، آخر آن چیزی که خود امام تلقی به قبول میکند در التحقیق ۳ ص ۶۳ است که ایشان میفرماید و التحقیق ان الانقياد و الموافقة الالتزامیه من الحالات النفسانيه تدور مدار مباديها یعنی اینگونه نیست که انسان بتواند بدون مبادی اینها را در خودش حادث کند و این مثل تکوینیات است یعنی همانطور که در تکوینیات مثل رجاء و خوف نمیتواند بدون مبادی اینها را حادث کند این التزام قلبی را هم بدون مبادی نمیتواند حادث کند لذا باید دقت شود که در نظر امام از حیث نبوتی باید مبادی اینها پدید بیاید تا خودشان حادث شوند وگرنه بدون مبادی امکان ندارد التزام در انسان شکل بگیرد

از موارد میخواستیم ببینیم آیا باید موافقت التزامیه باشد تا یک بحث اصولی سر انجام پیدا کند یا خیر؟؟ آن بحث اصولی این بوده که آیا با نبود موافقت التزامیه راه برای جریان اصول در اطراف علم اجمالی باز میشود یا خیر؟؟ توضیح ذلک: ببینید در همین دوران الامر بین المحذورین گفتیم مثلا اگر شبهه ، شبهه واحده باشد هیچ وقت سر از مخالفت عملیه قطعیه در نمیآورد چون مکلف یا دائما فاعل است یا تارک است ولی یک فرض این است که حالا در دوران الامر بین المحذورین اصلا میشود اصل جاری کرد یا نمیشود؟؟ یکی از مواردی که به عنوان مانع برای جریان اصل در اطراف علم اجمالی در دوران الامر بین المحذورین وجود دارد بحث پدید آمدن مخالفت التزامیه است ، عده ای گفته اند در این جا نمیشود اصل جاری کرد چون موجب مخالفت التزامیه میشود چون اگر در اطراف شبهه ۲ براءت جاری شود نتیجه جریان اصل، اباحه است و اباحه نه وجوب است و نه حرمت لذاست که بحث اصولی جریان الاصل در اطراف محذورین با مخالفت التزامیه ارتباط پیدا میکند لذا اصولیون چاره ای نداشته اند که از اینکه آیا مخالفت التزامیه جائز است یا خیر و اینکه اگر جایز است آیا مانع جریان اصل است یا خیر بحث کنند ، و بعد از آن است که میتوانسته اند از حیث مقتضی بحث کنند که آیا مقتضی برای جریان اصل وجود دارد یا خیر؟؟ یعنی اینکه بگویند آیا ادله براءت عقلیه یا براءت شرعیه شامل دوران الامر بین المحذورین میشوند یا خیر؟؟ عبارتی از شهید صدر در مورد این مطلب میخوانم و بعد عبارت امام ره را ادامه میدهم: ایشان در بحث ۴ ص ۱۱۳ میفرماید:

بحوث فی علم الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۱۱۳

الجهة الخامسة: فی وجوب الموافقة الالتزامية، و هذا البحث يتكلم فيه عن الموافقة الالتزامية من جهتين: من حيث وجوبها فی نفسها أولا و من حيث مانعيتها على تقدير القول بوجوبها عن جریان الأصول العملية فی أطراف العلم الإجمالي

بعد امام وارد مبحث دیگری میشود؟؟ ایشان میفرمایند:

تنقیح الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۶۳

ثم إنه هل يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالي؛ على فرض جريانها فيها مع قطع النظر عن هذه الجهة، أو أن جريان الاصول رافع لوجوب الموافقة الالتزامية، أو أنه لا ارتباط لأحدهما بالآخر؟ میفرماید اگر از حیث مقتضی مشکلی وجود نداشته باشد یعنی بگوییم که ادله براءت عقلیه و شرعیه شامل دوران الامر بین المحذورین هم میشود آیا در این صورت اگر قائل به وجوب التزام باشیم این وجوب التزام مانع از جریان اصل هست یا اینکه اصلا وجوب التزام ربطی به جریان اصل ندارد؟؟ از عبارات شیخ ظاهرا این به دست میآید که این دو به هم ارتباط دارند اما امام ره میفرماید و الحق هو

Commented [LC1175]: که اصلا حکم این بحث موافقت التزامیه چیست؟؟ که شهید صدر در ص ۱۱۷ میفرماید این یک بحث فقهی است

Commented [LC1176]: از حیث مانعیت یک بحث اصولی میشود چون اگر کسی قائل شد به وجوب موافقت التزامیه میگوید که پس نمیتوان در اطراف علم اجمالی مثل دوران الامر بین المحذورین اباحه جاری کرد چون قول به وجوب التزام مانع است ،، عین این فرمایشات را آقای خویی دارد و همچنین صاحب منتقى ۴ ص ۱۰۳ میفرماید: ربطها بالاصول باعتبار ان البحث فيها انما يكون لمعرفة وجود المانع من جریان الاصول فی اطراف العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين الوجوب و الحرمة، مرحوم شیخ وارد این مطالب نشد اما اگر خوب به عبارتش دقت میکردیم همین مطالب را به ما میفهماند

Commented [LC1177]: و بحث دیگر این است که علی تقدیر این که دلیلی بر وجوب التزام داشته باشیم واقعا این وجوب التزام مانع از جریان اصل در اطراف علم اجمالی میشود یا خیر؟؟ لذا باید از این هم بحث شود

الاخير يعنى اينها هيچ ربطى به هم دارند به اين دليل كه: و ذلك لانه كما أن المفروض أنه لا مانع من جعل حكمٍ واقعيٍّ لشيءٍ بعنوانه الواقعي الأولي، و جعل حكمٍ ظاهريٍّ له بعنوان أنه مشكوك الحكم أو مجهوله، و لا تنافي بين القطع بالحكم الواقعي إجمالاً و بين القطع بالحكم الظاهري، ميفرماید اين دو به هم ربطى ندارند به اين دليل كه علم اجمالى تعلق گرفته است به حكم واقعى در حالى كه اباحه يك حكم ظاهرى است و حكم واقعى رتبه اى دارد و رتبه حكم ظاهرى بعد از حكم واقعى است و اين دو هيچ ارتباطى به هم ندارند لذا و لو صغرويا وجوب موافقت التزاميه را قبول كنيم ولى اين مانعى براى جريان اصل نميباشد

مرحوم خويى:

ايشان در مصباح الاصول ۱ ص ۵۴ اولا بحث تصديق نبى ص را بحث ميكند كه عباراتش شبيه به عبارات استادش نايينى است كه خوانديم لذا اين ها را فاكتر ميگيريم ولى ايشان هم تصريح ميكند كه بحث تصديق نبى ص خارج از محل بحث است سپس ايشان در ص ۵۵ ميفرماید:

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۴

[معنى الموافقة الالتزامية]

و يجب أيضاً الاتيان بالواجبات التعبدية مضافاً إلى الله (سبحانه و تعالى)

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۵۵

و متقرباً بها إليه على ما ذكرناه في بحث التعبدى و التوصلى، و هذا الوجوب- أى وجوب الاتيان بالعبادات مع قصد التقرب- أيضاً خارج عن محل الكلام، فإنه مختص بالتعبديات، و وجوب الموافقة الالتزامية على تقدير تسليمه لا اختصاص له بالتعبديات، بل يجرى في التوصليات أيضاً، فليس المراد من الموافقة الالتزامية- فى محل الكلام- هو الاتيان بالواجب مع قصد القرية، بل المراد هو الالتزام القلبي بالوجوب المعبر عنه بعقد القلب، فيكون كل واجب- على تقدير وجوب الموافقة الالتزامية- منحللاً إلى واجبين: العمل الخارجى الصادر من الجوارح، و العمل القلبي الصادر من الجوانح.

ثم إنهم ذكروا أن ثمرة هذا البحث تظهر في جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، و في أطراف العلم الاجمالي، فيما إذا كانت الأطراف محكومة بالتكليف الالزامى فعلم إجمالاً بارتفاعه في بعض

Commented [LC1178]: ميفرماید واجبات تعبدية را بايد با قصد قربت انجام دهيم و بايد آن ها را به خداوند نسبت دهيم

Commented [LC1179]: ربطى به موافقت التزاميه ندارد

Commented [LC1180]: قصد قربت مختص به تعبديات است

Commented [LC1181]: ولى وجوب موافقت التزاميه اختصاص به تعبديات ندارد و اگر قبول كنيم كه موافقت التزاميه واجب است در توصليات هم بايد موافقت التزاميه داشته باشيم و قى عبارات شيخ را ميخواندم احتمال ميدادم كه اشكال كنيد كه چه ربطى هست بين موافقت التزاميه و قصد قربت چون در عبارات شيخ اينها به هم ربط داده شدند و به همين دليل شيخ وجوب موافقت را در تعبديات تلقى به قبول كرد و گفت در تعبديات بايد التزام به عنوان مقدمه باشد تا بتوان قصد قربت كرد ولى آقاى خويى ميگويد وجوب موافقت مختص به تعبديات نيست

Commented [LC1182]: كه و قى عبارات شيخ را توضيح ميدادم ميگفتم كه مرحوم خويى از موافقت التزاميه تعبير به عقد القلب کرده است

Commented [LC1183]: بعد ميگويد در حقيقت كسانى كه قائل به وجوب موافقت هستند ميخواهند بگويند كه هروا جوبى در واقع دو واجب است

Commented [LC1184]: موافقت التزاميه را در اصول بحث ميكنيم چون ثمره اش در بحث دوران الامر بين المحذورين ثابت ميشود به اين صورت كه عده اى گفته اند اگر وجوب موافقت التزاميه را قبول كنيم در اطراف محذورين نميشود اصل جارى كرد ولى اگر موافقت التزاميه واجب نباشد مانعى از جريان اصل وجود ندارد

^۱ (۱) محاضرات في اصول الفقه ۱: ۴۹۱

الأطراف، فعلى القول بوجوب الموافقة الالتزامية لا يجرى الأصل لكونه منافياً للالتزام بالحكم الواقعي و كان مخالفة عملية للحكم بوجوب الالتزام بالواقع. و أما على القول بعدم وجوب الموافقة الالتزامية فلا مانع من جريان الأصل.

[عدم ترتب ثمره على وجوب الموافقة الالتزامية]

إذا عرفت محل النزاع و ثمرته فنقول: التحقيق عدم وجوب الموافقة الالتزامية، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع و لا من العقل.

ایشان در بحث ثمره میفرماید :

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ١ ؛ ص ٥٥

ثمّ لو تنزّلنا و سلّمنا وجوب الموافقة الالتزامية، لا يترتب عليه ما ذكره

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٥٦

من الثمرة، و هي عدم جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين و في أطراف العلم الاجمالي بارتفاع التكليف الالتزامي في بعضها، و ذلك لأنّه إن كان مراد القائل بوجوب الموافقة الالتزامية هو وجوب الالتزام بما هو الواقع على الاجمال، فهو لا ينافي جريان الأصل في الموارد المذكورة، إذ مفاد الاصول أحكام ظاهريّة و وظائف عملية عند الجهل بالواقع، و لا منافاة بينها و بين الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، فإذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة، لا منافاة بين الالتزام بالاباحة الظاهرية للأصل، و الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة

مرحوم شهيد صدر :

ایشان در بحوث ١١٣ ص ٤٠٠ وارد این بحث میشود ،ایشان موافقت التزامیه را اینگونه معنا میفرماید

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ١١٣

و المراد بالموافقة الالتزامية ذلك الفعل الاختياري النفساني للإنسان الذي هو من سنخ التوجه النفساني الخاص المنتزع منه مفهوم الخضوع و التسليم و الانقياد و هذا غير اليقين و القطع و الاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال لا الفعل، فيقال ان الحكم الشرعي كما يستدعي فعلا خارجيا من المكلف فهل يستدعي فعلا نفسيا و التزاما قلبيا أم لا؟.

Commented [LC1185]: نظر آقای خوئی

Commented [LC1186]: میفرماید ثمره ای که گفته اند مترتب نمیشود و بیان ایشان هم هم همان بیان امام ره است

Commented [LC1187]: لذا ایشان در بحث تخيير میفرماید هم میشود برائت عقلیه جاری کرد و هم میشود برائت شرعیه جاری کرد و بعد میگوید به من اشکال نکنید اگر اصل جاری شود نتیجه اش اباحه است چون میگویم این مخالفت التزامیه است و مخالفت التزامیه هم هیچ اشکالی ندارد

Commented [LC1188]: وقتی میگویند به فلان واجب التزام پیدا کن یعنی به این حکم توجه خاص پیدا کن و تسلیم و خاضع و منقاد باش

Commented [LC1189]: مرحوم شهید موافقت را از سنخ فعل میدانند نه انفعال

Commented [LC1190]: کسانی که قائل به وجوب التزام هستند حرفشان این است که میگویند علاوه بر امثال خارجی به وسیله ی یک فعل خارجی، باید یک فعل نفسی هم انجام دهد

بعد از این ایشان یک ورود خاصی به بحث دارد که این ورود را جای دیگر نمیتوانید ببینید میفرماید آقایانی که گفته اند حیث اصولی این بحث حیث مانعیت است گاهی صوری ترسیم کرده اند که اصلاً با این بحث موافقت التزامیه به عنوان مانع نمیتواند تصویر شود و بعد خودش تصویر درستی از مانع بودن ارائه میدهد، بعد از این وارد این بحث میشود که منظور از وجوب التزام چه وجوبی است آیا وجوب عقلی در طول تنجز است و یا وجوب عقلی در عرض تنجز است و یا منظور وجوب شرعی مترتب بر واقع است؟ یکی یکی اینها را شرح میدهد و بیان میکند تا این که به ص ۱۱۷ میرسد میفرماید الامر الثالث فی اصل وجوب الالتزام و هو بحث فقهی و بعد هم نظر خودش را بیان میکند که شما ملاحظه بفرمایید

اما عباراتی از آقای خویی تقدیم محضر میکنیم که هم به درد از این جا به بعد بحث فرائد اصول میخورد و هم بعض سوالات که در اذهان شماست را پاسخ خواهد داد

اگر رک مصباح الاصول ص ۳۸۱ و ۳۸۲ در آن جا آقای خویی در بحث تخییر میفرماید که اگر دوران الامر بین الوجوب و الحرمة باشد هیچ اشکالی ندارد که در اینجا براءت عقلیه یا شرعیه جاری شود بعد میفرماید که اصولی ها این بحث را ۲ قسم کرده اند یکی بحث دفعه و یکی بحث دفعات بعد میفرماید در مورد بحث دفعه ۵ قول وجود دارد که اینک صاحب منتقی در ص ۲۲ میفرماید که ۵ قول وجود دارد ((البته صاحب منتقی با آقای خویی در یک قول تفاوت دارند)):

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۸۲

أما المقام الأول: و هو دوران الأمر بين المحذورين في التوصيلات مع وحدة الواقعة، فالأقوال فيه خمسة: **الأول:** تقديم احتمال الحرمة، لكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. **الثاني:** الحكم بالتخيير بينهما شرعاً. **الثالث:** هو الحكم بالاباحة شرعاً و التخيير بينهما عقلاً، و اختاره صاحب الكفاية (قدس سره). **الرابع:** هو الحكم بالتخيير بينهما عقلاً من دون الالتزام بحكم ظاهري شرعاً، و اختاره المحقق النائيني (قدس سره). **الخامس:** جريان البراءة شرعاً و عقلاً.

بعد ایشان در ص ۳۸۵ میفرماید بر جریان اباحه ۲ اشکال شده است :

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۸۵

الوجه الأول: أن الرجوع إليها مخالف للعلم الاجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع.

Commented [LC1191]: که این قول را شیخ انصاری در کتاب مطرح فرمود

Commented [LC1192]: منظور از عقلاً همان تکوینی قهری است

Commented [LC1193]: لذا عرض کردیم که ظاهر اینکه شیخ فرمود در این مساله اتفاق وجود دارد صحیح نیست بلکه همینطور که ملاحظه میفرمایید در بین آقایان این قول که میشود اباحه جاری کرد هم وجود دارد لذا اتفاقی بر عدم رجوع به اباحه نیست کما اینکه هم آقای خویی نقل میکند و هم صاحب منتقی و هم شهید صدر نقل میکنند و اتفاقاً آقای خویی همین قول را تلقی به قبول میکند به این دلیل که مقتضی موجود است یعنی ادله برائت عقلیه و شرعیه شامل دوران هم میشوند پس اصل جاری میشود و ایشان ۴ قول دیگر را رد میکنند، اما صاحب منتقی قول محقق نائینی را تلقی به قبول میکند و قول آقای خویی را رد میکند و میگوید ادله برائت عقلیه و شرعیه اصلاً شامل دوران نمیشوند لذا اقتضا وجود ندارد و حق با محقق نائینی است یعنی مکلف در عمل تکویناً یا فاعل است و یا تارک است

Commented [LC1194]: میفرماید اشکال اول این است که اگر رجوع به اباحه شود این مخالف با علم به الزام است

^۱ (۲) کفاية الاصول: ۳۵۵

^۲ (۳) أجود التقريرات ۳: ۳۹۷، فوائد الاصول ۳: ۴۴۴ - ۴۴۵

و الجواب: أنّ هذه مخالفة التزامیه لا بأس بها. و أمّا المخالفة العملية القطعية فهي مستحيلة كالموافقة القطعية، و لذا يعبر عن المقام بدوران الأمر بین محذورین.

Commented [LC1195]: در جواب میفرماید این مخالفت التزامی است و مخالفت التزامی که اشکالی ندارد و مخالفت عملیه هم مستحیل است چون مکلف در عمل یا فاعل است و یا تارک است و نمیتواند نه فاعل باشد و نه تارک

الوجه الثاني: أنّ الرجوع إلى الاصول النافية إنّما يصحّ عند الشك في أصل

Commented [LC1196]: اشکال دوم این است که برائت اصل نافی است چون تکلیف را بر میدارد و برائت برای شک در اصل تکلیف است اما در اینجا که شک ما در اصل تکلیف نیست که برائت جاری شود بلکه ما در اینجا علم به الزام داریم و شک در (مکلف به) است و شک در مکلف به هم که جای جریان اصل نافی نیست

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٣٨٦

التكليف، و حيث إنّنا نعلم في المقام بجنس الالتزام، فالشك إنّما هو في المكلف به لا في التكليف، فكيف يمكن الرجوع إلى الأصل النافي.

و الجواب: أنّ العلم بالالزام إنّما يمنع من جريان الاصول فيما إذا كان التكليف المعلوم إجمالاً قابلاً للباعثية، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، و أمّا إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة بعينه، فالعلم بوجود الالتزام في حكم العدم، إذ الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية مستحيلة، و الموافقة الاحتمالية كالمخالفة الاحتمالية حاصلة لا محالة، فلا أثر للعلم الاجمالي بالالزام أصلاً

Commented [LC1197]: خب این یک اشکال قابل توجهی است و آقای خوئی در جواب نمیتواند بفرماید که اینجا علم به الزام وجود ندارد بلکه اینگونه جواب میفرماید که علم به الزام جایی به درد میخورد که این علم به الزام قابلیت باعثیت و تحریک مکلف را داشته باشد اما در دوران الامر بین المحذورین اینگونه نیست، اگر بخواهیم مطلب آقای خوئی را ملموس کنیم میگوییم مثل این است که من بگویم آقایان باید و بعدش هیچ چیزی نگویم الان شما اینجا میدانید یک الزامی وجود دارد چون گفتن باید ولی این الزام هیچ تحریکی در شما ایجاد نمیکند لذا این علم به الزام در حکم عدم است پس راه برای جریان اصل باز میشود

در مورد جایی که دفعات باشد هم ایشان در ص ۳۹۳ بحث را شروع میکند که مباحث خوبی است که در رسائل ندیدید فلاحظ

یک نکته هم در پایان عرض کنم و آن اینکه کم نیستند آقایانی که در مباحث خارج مبحث التزام را اصلاً بحث نمیکنند لذا مباحث شیخ در رسائل را در یابید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ١ ؛ ص ٩٣

[المخالفة العملية للعلم الإجمالي:]

لو كانت المخالفة لخطاب تفصيلي:

و أمّا المخالفة العملية:.....

عرض شد که بحث ما در جلد ١ در مورد حد ادنای تنجز علم اجمالی یعنی بحث مخالفت عملیه است و گفتیم بحث در مورد حد اعلاّی تنجز علم اجمالی در مباحث جلد ٢ خواهد آمد که وجوب موافقت قطعیه دارد یا موافقت احتمالیّه کافی است؟؟

خب بحث ما این است که آیا میشود با معلوم بالاجمال مخالفت عملیه کرد؟؟ شیخ میفرماید مخالفت عملیه دو صورت دارد یا با خطاب تفصیلی است که این بحث در همین ص ۹۳ است و یا با خطاب مردد بین خطابین است که بحث آن در ص ۹۴ درپاراگراف دوم خواهد آمد

اولین کاری که باید بکنیم این است که معنای خطاب تفصیلی را بیان کنیم چون متاسفانه کم نیستند آقایانی که در مورد این بحث به خطا رفته اند، خب در اینجا بحث ما در مورد معلوم بالاجمال است نه معلوم بالتفصیل چون مخالفت با معلوم بالتفصیل که مشخص است که حرام است ولی شیخ انصاری تعبیر خطاب تفصیلی را در اینجا مطرح میکند و برخی از محشین به شیخ اشکال کرده اند که شما میگویید این خطاب تفصیلی هم در شبهه موضوعیه است و هم در شبهه حکمیه در حالی که در شبهه حکمیه اصلا تصویر ندارد که خطاب به نحو تفصیلی باشد و مخالفت به نحو مخالفت عملیه با معلوم بالاجمال باشد و این اشکالشان به خاطر این است که منظور از خطاب تفصیلی را متوجه نشده اند و ما با استفاده از عبارات شاگردان شیخ یعنی صاحب بحر و صاحب اوثق این خطاب تفصیلی را شرح میدهیم، منظور از خطاب تفصیلی را اگر میخواهیم بفهمیم باید نگاهی به مقابل آن یعنی خطاب مردد بین خطابین داشته باشیم چون خطاب تفصیلی با مقابل آن فهمیده میشود ((تعرف الاشياء بمقابلاتها)) به این معنا که منظور از خطاب تفصیلی آن خطابی است که مردد بین خطابین نباشد یعنی به صدور **خطابی معین** علم داشته باشیم در مقابل آن جا که بین ۲ خطاب مردد هستیم و نمیدانیم که کدام یک از جانب شارع صادر شده است با این که میدانیم یکی از این دو خطاب از جانب شارع صادر شده است. ((تا اینجا بحث از بحر ص ۲۳۲ بود و از اینجا به بعد را از صاحب اوثق عرض میکنم)) در اوایل بحث علم اجمالی از شهید صدر معنای خطاب را شرح کردیم که خطاب مبرز الحکم است، خب حالا منظور از خطاب معین چیست؟؟ خطاب معین اعم است از ۲ مورد :

۱- موردی که از تمام جهات مشخص و معین است یعنی هم از حیث حکم مشخص است و هم از حیث متعلق حکم و هم از حیث موضوع حکم، مثال: میدانم یکی از ۲ لیوان نجس است ولی نمیدانم کدام یک در این جا نجس معلوم بالاجمال است ولی خطاب در اینجا خطاب تفصیلی است یعنی همان خطاب ((اجتنب عن النجس)) و این اجتنب عن النجس هم از جهت حکم مشخص است و هم از جهت متعلق و موضوع حکم مشخص است و در این جا فقط نجس معلوم بالاجمال است به این دلیل که من نمیدانم که مثلا لیوان سمت چپ نجس است یا لیوان سمت راست، و این مثال مثال برای شبهه موضوعیه تحریمیه است و بحث ما در این جا این است که آیا میشود با این خطاب تفصیلی مخالفت کرد یعنی آیا میشود هر ۲ لیوان را استعمال کرد

۲- این قسم دوم است که محل غفلت برخی محشین است که باعث شده آن اشکال را بکنند و بگویند در شبهه حکمیه خطاب تفصیلی تصویر ندارد، قسم دوم این است که بین امرین ((شیئین، موضوعین)) جامع قریب به فهم عرفی وجود داشته باشد گرچه به فهم دقیقی عقلی جامعی نباشد و به این عنوان جامع قریب خطاب تفصیلی میگوییم و با این بیان در شبهه حکمیه هم میشود خطاب تفصیلی داشته باشیم، مثال: فرض کنید به خاطر اجمال نص برای مکلفی اجمال پیش آمده است که آیا نماز ۴ رکعتی قصر است یا تمام، در این جا معلوم بالاجمال قصر یا تمام است و با این که شبهه در اینجا شبهه حکمیه است ولی در این جا خطاب تفصیلی وجود دارد به

خاطر اینکه قصر یا تمام از نظر ذهن عرفی جامع قریب دارند و جامع قریب بین این دو اقیموا الصلاه است چون ما میدانیم الصلاه لاتترک بحال صلاه در هیچ وضعیتی از انسان ساقط نمیشود ، و به این اقیموا الصلاه یا صلّ که جامع قریب هستند خطاب تفصیلی میگوییم و بحث ما در اینجا این است که آیا میشود با این خطاب تفصیلی مخالفت کرد یعنی میشود نه نماز را به قصر خواند و نه به تمام؟؟

در مقابل اینها خطاب مردد بین الخطابین وجود دارد مثل اینکه علم داریم به اینکه یکی از ۲ خطاب مثلا وجوب دعا عند رویه الهلال یا وجوب صلاه عند ذکر النبی ص از جانب شارع مقدس صادر شده است الان این مثال برای شبهه حکمیه وجوبیه است چون میدانم یکی از اینها صادر شده است ولی نمیدانم کدام یک صادر شده است و بین این دو موضوع یعنی صلاه و دعا هم جامع قریبی وجود ندارد اگر چه جامع بعید ممکن است وجود داشته باشد و بحث ما در اینجا این است که آیا میشود با این خطاب مردد بین خطابین مخالفت کرد یعنی آیا میشود هم در موقع رویت هلال دعا نکرد و هم در موقع ذکر نبی ص صلوات نفرستاد؟؟

مطلب دیگر اینکه به تعبیر بحر این مباحث هم در جایی که ۲ حکم وجوبی باشد میاید و هم در جایی که ۲ حکم تحریمی باشد میاید و هم در جایی که یکی از دو حکم وجوبی و دیگری تحریمی باشد میاید با این قید که این مباحث در مورد شبهه محصوره است نه شبهه غیر محصوره ((مطالبی که عرض شد از اوثق ص ۲۰۳ و ۲۰۴ بود و اعتمادی ص ۱۰۰ هم از اوثق گرفته))

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۳

و أما المخالفة العملية: فإن كانت لخطاب تفصیلی، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الإتيان المشتملين المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النجس»، وأكثر القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم؛ لأن ذلك معصية لذلك الخطاب؛ لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإتيان، و وجوب صلاة الظهر والعصر - مثلا - قصرا أو إتماما، وكذا لو قال: أكرم زيدا، و اشتبه بين شخصين؛ فإن ترك إكراههما معصية.^۳

نکات:

شیخ در عبارت فرمود که سواء كانت في الشبهة الموضوعية ولی عدل آن نیامد ((یعنی مثلا بعدش ننوشت ام كانت في الشبهة الحكمية)) در پاورقی نوشته است در بعضی از نسخ اینگونه آمده است : او في الشبهة الحكمية

Commented [LC1198]: رک سید یزدی ص ۱۸۶ و همدانی ۷۸ و ۷۹

Commented [LC1199]: مخالفت

Commented [LC1200]: مخالفت با خطاب تفصیلی

Commented [LC1201]: این قید احتراز میکند و میخواهد بگوید مراد جایی است که یا فقدان نصی باشد یا اجمال نصی باشد و یا تعارض نصین مستقری باشد تا شبهه ما شبهه حکمیه بشود وگرنه همین قصر و اتمام در شبهه موضوعیه هم تصویر دارد مثل اینکه مثلا میدانم که قصر چیست و اتمام چیست ولی نمیدانم الان به این مقدار مسافتی که طی کردم نمازم قصر است یا تمام است لذا این قید احتراز است از شبهه موضوعیه چون این قصر و اتمام در شبهه موضوعیه هم تصویر دارد کما صرح به اعتمادی ص ۱۰۰

Commented [LC1202]: دلیل برای الظاهر عدم جوازها

Commented [LC1203]: عقل میگوید این معصیت است

Commented [LC1204]: دلیل برای اینکه چرا معصیت است؟؟

Commented [LC1205]: عشاء هم همینطور است

Commented [LC1206]: شیخ یک مثال هم برای شبهه موضوعیه وجوبیه میزند چون مثلا انانین شبهه موضوعیه تحریمیه بود ،مثال این است که مولا فرموده زید را اکرام کن ولی من در خارج نمیدانم که کدام یک از دو شخصی که در مقابل من هستند زید هستند

^۱ (۱) في (خ)، (ع)، (ف) و (ن) زيادة: «أو في الشبهة الحكمية».

^۲ (۲) لم ترد عبارة «وجوب صلاة الظهر - إلى - إتماما» في (ظ)، (ل) و (م)، و لم ترد عبارة «مثلا قصرا أو إتماما» في (ر).

^۳ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ۴جلد، مجمع الفکر الإسلامي - قم - ایران، چاپ: ۹.

کترک القصر و الاتمام حالا بنده مباحثی ادبیاتی را در اینجا به نحو سوال مطرح میکنم و شما آن ها را دنبال کنید

۱- اگر در باب سواء عدل نیاید آیا از جهت ادبیاتی مشکل دارد؟؟

۲- آیا باید بعد از سواء همزه تسویه به طور وجوبی بیاید یا وجوبی ندارد؟؟

۳- عدل مدخول سواء باید با أم بیاید یا با (او) هم میتواند بیاید همانطور که در نسخه بدل است؟؟؟

فقط جواب سوال اول را عرض کنم که لزومی ندارد که عدل مدخول سواء آورده شود چون گاهی جانشینی میاید که کار همان عدل را انجام میدهد که در اینجا همان فی موارد اشتباه الحکم است لذا عبارت شیخ عبارت غلطی نیست و اینکه برخی از محشین مثل اوثق ۱ص ۲۰۶ و غوامض ۱ص ۵۳۵ گفته اند عبارت حرازه دارد به نظر ما صحیح نیست

نکته بعد اینکه صاحب تمهید ۱ص ۲۸۴ فرموده است که شیخ در کتاب ۳ مثال آورد که یکی برای شبهه موضوعیه بود و یکی برای شبهه حکمیه و مثال اکرم زیدا را مثال برای شبهه مصداقیه دانسته است ،با آن مطالبی که ما قبلا گفتیم روی این مطلب ایشان تامل کنید که آیا صحیح است که شبهه مصداقیه را اینگونه قسیم برای شبهه موضوعیه قرار دهیم یا خیر؟؟؟؟

راجع به نعم ص ۹۱ برای این که خیالمان راحت شود که نسبت به عبارت و مطالب شیخ ان شاء الله تعالی فهم درستی داشته ایم عبارتی از صاحب بحر ص ۱ ص ۲۳۱ را تقدیم محضر میکنم:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۳۱

ثمّ اعلم أنّ ما ذكره دام ظلّه في المسألة لا دخل له بما هو محلّ الكلام و البحث، فإنّه كان في المخالفة
الالتزاميّة المحضة و ما ذكره فيها مبنى على المخالفة العمليّة

Commented [LC1207]: قبل از نعم

Commented [LC1208]: بحث ما در مورد مخالفت التزامیه محضه بود یعنی جایی که مخالفت التزامی موجب مخالفت عملیه نشود

Commented [LC1209]: آن چه در ما بعد نعم فرمود مربوط به جایی است که مخالفت عملیه صورت میگیرد لذا این نعم یک نعم منقطع بود و اعراض از ما قبل نبود

شرح آقای اعتمادی را هم در اینجا ببینید ص ۹۹ ایشان میفرماید: المخالفة الالتزامیه لا تحرم بالذات و انما تحرم للزوم المخالفة العمليه القطعية، تمهید ص ۲۷۶ حاشیه ۳ را هم ملاحظه فرمایید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۳

فإن قلت: إذا أجرينا أصالة الطهارة في كلّ من الإناءين.....

رسیدیم به مخالفت عملیه، مرحوم شیخ فرمود مخالفت یا با خطاب تفصیلی است و یا با خطاب مردد بین خطابین که بحث ما در مورد خطاب تفصیلی بود و از اوثق عرض کردیم منظور از خطاب تفصیلی یک معنای اعمی است به بیانی که گذشت، به این نکته توجه کنید که بحث ما بر سر معلوم بالاجمال است نه معلوم بالتفصیل لذا تعبیر خطاب تفصیلی شما را به اشتباه نیاندازد شیخ انصاری فرمود فظاهر عدم جواز المخالفة با خطاب تفصیلی چه در شبهه موضوعیه و چه در شبهه حکمیه، حالا مستتشکل در عبارت ان قلت به این بیان شیخ انصاری اشکال میکند و میگوید که اینگونه نیست که هم در شبهه موضوعیه و هم در شبهه حکمیه مخالفت جائز نباشد بلکه در شبهه موضوعیه مخالفتی پیش نمیآید، به این بیانی که در مورد اشکال مستتشکل عرض شد اوثق در ص ۲۰۶ حاصله و بحر در ص ۲۳۳ تصریح کرده اند

مستتشکل میخواهد به شیخ بگوید که مثل اینکه شما بیانات خودتان را که در مورد شبهه موضوعیه در ص ۸۴ فرمودید فراموش کرده اید ((صاحب بحر هم همینگونه اشکال مستتشکل را تقریر میکند و میگوید اشکال مستتشکل بر اساس کلامی است که شیخ در بحث مخالفت التزامیه در شبهه موضوعیه فرمود)) شما در آن جا با جریان اصاله الاباحه مجرا را از موضوع حکم خارج کردید، ما همین مطلب را در اینجا پیاده میکنیم و میگوییم مثلاً در مثال انائین در مورد اناء اول اصاله الطهارة جاری میکنیم چون شک در نجاستش داریم و اصاله الطهارة میگوید کل شیء طاهر حتی تعلم انه نجس و ما که این جا علم به نجاست اناء اول نداریم لذا وقتی که غایت حاصل نشد حکم مغیی بار میشود، در مورد اناء دوم هم به همین صورت عمل میکنیم چون در آن جا هم علم به نجاست اناء دوم نداریم لذا اصاله الطهارة جاری میشود و در اثر جریان اصاله الطهارة در هر دو اناء، این دو اناء از موضوع حکم

النَّجَسُ يَجِبُ اجْتِنَابُ عَنْهُ خَارِجٌ مِيشُونَد و ما حکم بدون موضوع نداریم پس کدام مخالفت عملیه؟؟ وزان این بیان وزان همان بیان ص ۸۴ بود که البته مثال در آن جا المرأة المحلوفه علی وطئها او علی عدم وطئها بود متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۳

فَإِنْ قُلْتُ: إِذَا أُجْرِنَا أَصَالَه الطَّهَارَةُ فِي كُلِّ مِنَ الْإِنَاءَيْنِ وَأَخْرَجْنَاهُمَا عَنْ مَوْضِعِ النَّجَسِ بِحُكْمِ الشَّارِعِ، فَلَيْسَ فِي ارْتِكَابِهِمَا بِنَاءٍ عَلَى طَهَارَةِ كُلِّ مِنْهُمَا - مَخَالَفَةٌ لِقَوْلِ الشَّارِعِ: «اجْتَنِبْ عَنِ النَّجَسِ».

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۳

قلت.....

مقدمتا عرض میکنیم که شیخ انصاری نسبت به ان قلت ، ۲ جواب در کتاب آورده اند که قلتُ جواب اول است و هذا مع ان حکم الشارع جواب دوم میباشد که محشینی مثل اوثق ص ۲۰۷ و بحر ص ۲۳۴ و اعتمادی ص ۱۰۱ و غوامض ص ۵۴۰ به این مطلب تصریح کرده اند اما برخی از محشین دو جواب را یکی دانسته اند که به نظر ما صحیح نیست . در مورد فرق جواب اول و دوم صاحب اوثق فرموده است که :

فرائد الأصول (مع حواشی أوثق الوسائل) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۰۷

و حاصل ما أجب به أولاً: هو منع شمول أدلة الأصول لصورة العلم الإجمالي.....و حاصل ما ذکر ثانيا: هو دعوى قبح ترخيص الشارع فى العمل بالأصول فيما يؤدى إلى مخالفة العمل للواقع، و إن سلّمنا شمول أدلتها للمقام، برای فرق بین این دو جواب به غوامض ص ۵۴۰ هم مراجعه فرمایید

جواب اول :ایشان میفرماید که در ص ۸۴ و در مورد مثال المرأة المحلوفه اگر اصل جاری میشد به خاطر این بود که موجب مخالفت عملیه نمیشد و مخالفت عملیه ای صورت نمیپذیرفت چون دوران بین وجوب و حرمت بود و مکلف قهرا یا فاعل بود و یا تارک اما در مثال انائین مشتبیهین با جریان دو اصالة الطهارة، مخالفت عملیه صورت میگیرد چون مکلف علم دارد که یکی از این دو اناء نجس هستند ، بعد هم میفرماید حالا که مکلف علم دارد که یکی از این دو اناء نجس هستند یا باید از هر دو اجتناب کند اگر قائل به وجوب موافقت قطعیه باشیم یا اینکه باید از یکی از آن ها اجتناب کند ((یعنی در یکی از انائین امکان جریان اصالة الطهارة وجود دارد)) اگر قائل به کفایت موافقت احتمالیه باشیم که بحث در این مورد در جلد ۲ خواهد آمد متن:

Commented [LC1210]: اگر فالخرجناهما بود از حیث ادبیاتی بهتر بود

Commented [LC1211]: بعد از این که از موضوع خارج شدند در ارتکاب این دو اناء مخالفتی با حکم شارع یعنی اجتناب عن النجس نمیشد

Commented [LC1212]: با جریان اصالة الطهارة

Commented [LC1213]: مخالفه عملیه

Commented [LC1214]: میفرماید جواب اول در مورد این است که ادله اصول شامل صورت علم اجمالی نمیشود اما در جواب دوم فرض این است که شمول ادله پذیرفته شده است ولی جواب میفرماید که در این جا ترخیص شارع قبیح است یعنی در جواب دوم در حقیقت جواب این است که شارع مقدس نمیتواند در این مورد از علم اجمالی ترخیص بدهد یعنی نمیشود اجازه دهد که اصالة الطهارة در اینجا جاری شود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۳

قلت: أصله الطهارة في كلّ منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، و أمّا إلقاء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدلّ على طهارته؛ لأنّه نجس يقينا، فلا بدّ إمّا من اجتنابهما؛ تحصيلًا للموافقة القطعيّة، و إمّا أن يجتنب أحدهما؛ فرارا عن المخالفة القطعيّة، على الاختلاف المذكور في محلّه.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

هذا، مع أنّ حكم الشارع بخروج مجرى الأصل.....

جواب دوم: شيخ انصاری میفرماید که در اینجا شارع مقدس نمیتواند تریخی داده باشد چون تریخ شارع در عمل به اصول، باعث مخالفت عمل للواقع میشود، ما خطاب تفصیلی داشتیم یعنی النجس يجب الاجتناب عنه و وقتی شارع تریخ دهد که در هر دو اداء اصاله الطهارة جاری شود نتیجه این جریان اصل این میشود که النجس لا يجب الاجتناب عنه و این با خطاب تفصیلی که از جانب شارع مقدس آمده است یعنی النجس يجب الاجتناب عنه مناقض است لذا جریان اصلین اشکال دارد

Commented [LC1215]: منفردا و استقلالا

Commented [LC1216]: لولا العلم الاجمالي

Commented [LC1217]: بحر ۱ ص ۲۳۴ میفرماید ای بملاحظه العلم الاجمالي در مقابل من حيث هو که در عبارت شیخ بود، که خود صاحب بحر من حيث هو را اینگونه تفسیر میکند مع قطع النظر عن العلم الجمالي یعنی همان لولا العلم الاجمالي،،، به این دلیل که تعبیر الاناء نجس الموجود بينهما تعبیر خوبی نیست سید یزدی اشکال کرده است که این تعبیر دیگر چیست؟ آیا به این معناست که یک اناء سوم ما بین دو اناء دیگر وجود دارد؟؟؟؟! (میخواهد بگوید این تعبیر، تعبیر خوبی نیست چون با شنیدن این تعبیر اینگونه به ذهن متبادر میشود که مثلا سه اناء وجود دارد و یک اناء بین دو اناء دیگر است در حالی که مشخص است مثال برای جایی است که دو اناء وجود دارد) اما عرض میکنیم که این یک اصطلاح است و معنایش همانی است که بحر فرمود

Commented [LC1218]: چون علم به نجاست دارد لذا اصل جاری نمیشود

Commented [LC1219]: اگر قائل به وجوب موافقت قطعیه باشنیم

Commented [LC1220]: اگر قائل به کفایت موافقت احتمالیه باشنیم

Commented [LC1221]: چون عقل میگوید مخالفت قطعیه قبیح است

^۱ (۳) انظر مبحث الاشتغال ۲: ۳۱۰.

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

هذا، مع أنّ حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له إلّا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: «اجتنب عن النجس»، فافهم^۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

الو كانت المخالفة لخطاب مردّد، ففيها وجوه:

و إن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين.....

گفتیم مخالفت یا با خطاب تفصیلی است یا با خطاب مردد بین خطابین است حالا بحث به خطاب مردد بین خطابین رسید و بحث این است که اگر خطاب شارع مقدس بین ۲ خطاب مردد بود به این معنا که علم به صادر شدن یکی از آن ها داشتیم ولی نمیدانستیم کدام یک از جانب شارع مقدس صادر شده است آیا در اینجا مخالفت عملیه قطعیه جایز است یا خیر؟؟ شیخ میفرماید در این مساله ۴ قول وجود دارد، بعد از این که این اقوال را خواندیم تامل کنید که آیا همه ی این ۴ وجه یا لا اقل بعض آن ها نمیتوانست در مورد خطاب تفصیلی هم بیاید؟؟ و فالظاهری که شیخ نوشت نکته ای نداشت؟؟

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

Commented [LC1222]: جواب اول را بگیر

Commented [LC1223]: انائین

Commented [LC1224]: نجس

Commented [LC1225]: النجس يجب الاجتناب عنه

Commented [LC1226]: لحكم الشارع

Commented [LC1227]: وجوب اجتناب

Commented [LC1228]: النجس

Commented [LC1229]: در حاشیه نوشته اند که در ۳ نسخه به جای فافهم، فتامل آمده است، ظاهرا این نسخ برای کسانی بوده که این عقیده را داشته اند که هر جا شیخ مینویسد فافهم به معنای دقت است و هر جا مینویسد فتامل به معنای ضعف است و در اینجا هم که به زعم آن ها کلام ایشان ضعف داشته لذا فافهم را تبدیل به فتامل کرده اند، به هر حال در نسخه قلاند ۱ ص ۱۰۶ و سید یزدی ۱ ص ۲۱۱ فتامل آمده است و گفته اند وجه فتامل این است که اصول بر ادله حاکم هستند لذا مخالفت و منافاتی وجود ندارد و خود شیخ هم در ص ۸۹ نوشت که من أنّ الاصول فی الموضوعات حاکمه علی ادله التکلیف حالا شما تامل کنید که واقعا این اشکال وجود دارد یا اینکه شیخ واقعا میخواست به دقت کلام اشاره کند

^۱ (۱) فی (ر)، (ص) و (ل) بدل «فافهم»؛ «فتأمل».

و إن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم - ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

أحدها: الجواز مطلقاً.....

نظر اول قائل به جواز مطلقاً است، صاحب بحر در ۱ ص ۲۳۵ میفرماید فهذا الوجه يظهر من جماعه ممن عاصرنا او قارب عاصرنا و قلائد ۱ ص ۱۰۶ میفرماید که این وجه از صاحب حدائق حکایت شده است اما سید یزدی که فقیهی است طراز اول در ۱ ص ۲۱۲ میفرماید که نسبت دادن این وجه به صاحب حدائق درست نیست، اولاً خلاصه این قول قائل به وجه اول را در یک خط عرض میکنم و سپس آن را توضیح خواهم داد خلاصه: ان متعلق الخطاب غير متعين عندنا و المتعين عندنا ليس متعلق الخطاب فاين المخالفة العملية؟؟ توضیح: ما مثلاً در شبهه موضوعیه این خطاب ها را داشتیم: اجتنب عن النجس و اجتنب عن الاجنبیه ((البته در شبهه حکمیه هم میشود تطبیق داد و هیچ فرقی ندارد)) متعلق این خطابات در نزد ما متعین نیستند چون خطاب ما مردد است، و آن چیزی که عندنا متعین است تردید بین نجس و اجنبیت است و مردد بودن هم که متعلق خطاب نیست پس مخالفت عملیه ای صورت نمیگیرد چون خطابی نیست لذا الجواز مطلقاً

متن: فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

أحدها: الجواز مطلقاً؛ لأنّ المردّد بين الخمر و الأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتّى يحرم ارتكابه، و كذا المردّد بين الدعاء و الصلاة؛ فإنّ الإطاعة و المعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية و مخالفتها.

Commented [LC1230]: مثال برای شبهه موضوعیه

Commented [LC1231]: کاش شیخ در ادامه عبارت این را هم مینوشت: فلا يعلم المكلف انه مخاطب باجتنب عن النجس او اجتنب عن الاجنبیه ومخالفت عملیه هم در این جا به این گونه صورت میپذیرد که مکلف هم آن مایع را استعمال کند و هم آن مرآه را و طی کند

Commented [LC1232]: مثال برای شبهه حکمیه

Commented [LC1233]: نمیدانم کدام یک از این دو خطاب از جانب شارع مقدس صادر شده اما میدانم یکی از این ها یقیناً صادر شده است و مخالفت عملیه اش هم به این است که مکلف هم عند رویه الهلال دعا نکند و هم عند ذکر النبی ص صلوات نفرستد در این جا هم کاش شیخ انصاری در ادامه عبارت این را مینوشت: فلا يعلم المكلف انه مخاطب باقرأ الدعاء او يصلّ عند ذکر النبی ص

Commented [LC1234]: حین اذ كانت المخالفة مخالفة لخطاب المردد بین الخطابين

Commented [LC1235]: در مقابل تفصیلی که در وجه سوم و چهارم خواهد آمد

Commented [LC1236]: متعین است عندنا

Commented [LC1237]: چون نهی به خمر و اجنبی جدا جدا خورده نه به مردد بین خمریت و اجنبی

Commented [LC1238]: شبهه حکمیه

^۱ (۲) «شهر» من (ت) و (ه).

یکی از فضلا^۱ فرمودند که شیخ با آن نعمی که در ص ۹۱ آورد خواست بفرماید که یک جاهایی وجود دارد که مخالفت التزامیه اشکال دارد یعنی شیخ قبل از آن نعم نتیجه مباحثشان این شد که مخالفت التزامیه بلا اشکال است ولی بعد از نعم میگوید که یک جاهایی است که در آن ها مخالفت التزامیه اشکال دارد و آن هم جایی است که مخالفت فی واقعیتین و تدریجا باشد و آن بیانی که ما عرض کردیم درست نیست که گفتیم بعد از نعم هم نتیجه مطالب شیخ این است که مخالفت التزامیه بلا اشکال است، بنده هر چه فکر کردم نتوانستم بیان این بزرگوار را تلقی به قبول کنم نکته اش هم علاوه بر آن چیزی که از بحر تقدیم محضر کردم ((که صاحب بحر فرمود تا قبل از نعم بحث در مخالفت التزامیه محضه بود ولی بعد از نعم شیخ در واقع وارد بحث مخالفت عملیه شد)) عبارت خود شیخ است که ایشان در ص ۹۲ فرمود فالمانع فی الحقیقه هی المخالفه العملیه القطعیه یعنی نه آن که مخالفت التزامیه اشکال دارد بلکه مخالفت التزامیه در هیچ جا اشکال ندارد ولی در مثال تدریجی و فی واقعیتین در حقیقت مانع از جریان اصل مخالفت عملیه قطعیه است لذا میگوییم در اینگونه مثال ها نباید اصله الاباحه جاری شود پس مخالفت التزامیه به خودی خود بلا اشکال است.

رسیدیم به بحث مخالفت با خطاب مردد بین خطابین، که شیخ اعظم انصاری مثال هایی را برای شبهه حکمیه و موضوعیه بیان کردند، ایشان در جلد ۲ ص ۲۰۹ دوباره این مباحث را مطرح کرده و در آن جا برای شبهه موضوعیه مثال دیگری آورده است مثال این است : کالعلم الاجمالی بكون احد المائعين خمرًا و الآخر مغصوبا و در شبهه حکمیه هم مثال را برده اند به جایی که یک طرف وجوب و طرف دیگر حرمت باشد و فرموده اند کالعلم الاجمالی بوجوب الدعاء عند روية الهلال او بحرمة التوتون ولی در مثالی که در جلد ۱ برای شبهه حکمیه فرمودند هر دو طرف وجوبی بود ((دعا عند روية الهلال و صلاه عند ذکر النبی ص)) تامل کنید که آیا نکته ای داشت که ایشان مثال شبهه موضوعیه را تغییر دادند یا اینکه تفنن در مثال بوده مثل مثالی که برای شبهه حکمیه در جلد ۲ آورده اند؟؟

ایشان فرمود که در مورد مخالفت با خطاب مردد بین خطابین وجوهی وجود دارد و وجه اول جواز مطلقا بود که بیانش را دیروز تقدیم محضر کردیم، در مورد وجه اول صاحب قلائد در ص ۱۰۶ بیانی دارد که چاره ای نداریم جز اینکه آن را تقدیم محضر کنیم به این دلیل که در مباحث آتی هم به آن محتاجیم، ایشان میفرماید :

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۶

و ملخص ما يدلّ عليه: أنّ الشكّ بالنسبة إلى كلّ من الخطابين المزبورين راجع إلى الشكّ البدويّ؛ میفرماید در حقیقت این شکی که مکلف نسبت به خطابین دارد شک بدوی است و شک بدوی هم مجرای اصله البرائه است لذا مخالفت عملیه جائز میشود مطلقا

^۱ آقای فخریان دامت توفیقاته

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

الثانی: عدم الجواز مطلقا.....

قول دوم عدم جواز مطلقا است، ما از بحر ۱ ص ۲۳۲ عرض کردیم که بمعنی العلم بوجوب احدهما مکلف علم دارد که یکی از آن دو خطاب به عهده اش است و مخاطب یکی از دو خطاب است، خطاب هم امتثال میخواهد و عدم اعتناء به خطاب در اثر جریان براءت مخالفت عملیه است و قبح عقلی دارد و بارها عرض کرده ایم که حاکم به قبح معصیت و وجوب طاعت عقل است، اگر رک به قلائد ۱ ص ۱۰۷ و بحر ۱ ص ۲۳۶ اینها یک نکته ای را در مورد مجرای اصالة البرائة ذکر کرده اند که باید با آن معامله در بشود بنده بیان قلائد را عرض میکنم:

قلائد الفرائد ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۷

لأنّ المصحّح له ((الرجوع الى البرائة)) و إن كان الشك في

قلائد الفرائد، ج ۱، ص: ۱۰۸

التكليف الخاص ((بله ما زمانی از اصالة البرائة استفاده میکنیم که شک در یک تکلیف خاص داشته باشیم مثل این که شک داشته باشیم که آیا دعا عند رویه الهلال واجب است یا نه؟)) که این جا رفع ما لا يعلمون میگوید که براءت جاری کن))، لکنه متین إذا لم يستلزم عدمه وجود تکلیف آخر ((اما رجوع به براءت زمانی متین و درست است که با جریان اصالة البرائة تکلیف دیگری ثابت نشود))، و أمّا إذا كان تقدير عدمه مجامعا لتکلیف آخر فلا يجوز العقل الرجوع إلى البراءة ((خب مکلف میدانند که مخاطب به یکی از دو خطاب است و اگر اصالة البرائة جاری کند تکلیف دیگر برای او ثابت میشود چون علم دارد به این که مخاطب به یکی از دو خطاب است و علم که منعدم نمیشود لذا این جا اصالة البرائة جاری نمیشود و جای شک بدوی و جریان اصل براءت نیست))، واین بیان در حقیقت رد وجه اول است چون صاحب قلائد گفت که قائل به وجه ول میگوید در حقیقت اینجا شک مکلف شک بدوی است و باید براءت جاری شود)).

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

الثانی: عدم الجواز مطلقا؛ لأنّ مخالفة الشارع قبيحة عقلا مستحقة للذمّ علیها ((مخالفة))، و لا يعذر فیها ((مخالفة)) إلّا الجاهل بها ((مخالفة)).

Commented [LC1239]: در مقابل تفصیلی که در وجه سوم و چهارم آمده است

همین وجه ثانی را عمده آقایان تلقی به قبول کرده اند و شیخ هم همین وجه را تلقی به قبول میکند و در ص ۹۶ مینویسد والاقوی من هذه الوجوه هو الوجه الثانی، پس از نظر شیخ مخالفت عملیه هم با خطاب تفصیلی و هم با خطاب مردد بین خطابین جایز نیست، سید یزدی هم در ص ۲۱۳ همین وجه را تلقی به قبول میکند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۴

الثالث: الفرق بین الشبهه فی الموضوع و الشبهه فی الحكم.....

قول ثالث تفصیل بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه است و قائل به قول ثالث میگوید مخالفت عملیه قطعیه با خطاب مردد بین خطابین در شبهه موضوعیه اشکال ندارد به خلاف شبهه حکمیه، این قول ثالث وقت ما را خواهد گرفت و مباحث دقیقی دارد و محشین هم در این مباحث یا وارد نشده اند و یا اگر وارد شده اند با هم اختلاف شدید دارند

عده ای از محشین در مورد عباراتی که شیخ انصاری در ذیل قول ثالث نوشته است به ایشان اشکال کرده اند که این مطالب با مطالب قبلی خودتان سازگاری ندارد اما جواب آن است که بنا بر روای که شیخ طبق آن در وجه اول و دوم مشی کرد توقع این است که بعد از اینکه شیخ قول قائل به وجه ثالث را بیان میکند وجه آن را از جانب قائل بیان کند لذا عبارات شیخ که در ذیل وجه ثالث آمده است از طرف خود ایشان نیست بلکه از سمت قائل است پس این اشکال که این مطالب با مطالب قبلی خودتان سازگاری ندارد ناروا است پس عبارت لان المخالفه القطعیه... که در ذیل وجه ثالث آمده بیان تعلیل است از لسان قائل برای قول خود قائل، شاهد این مطلب هم این است که شیخ در ادامه یعنی در ص ۹۵ مینویسد کان الوجه ما تقدم یعنی اگر من بخواهم از جانب قائل برای قولش وجه تراشی کنم اینگونه میگویم...، ایشان در بیان تعلیل از جانب قائل میفرمایند که ما قائل به این تفصیل شده ایم به این دلیل که میبینیم مخالفت عملیه قطعیه در شبهات موضوعیه فوق حد احصاء است یعنی خیلی زیاد است و این نشان میدهد که فقها نباید با مخالفت عملیه در شبهه موضوعیه مشکلی داشته باشند چون خود فقها در مسائلی که شبهه در آن ها موضوعیه بود حکمی داده اند که نتیجه اش مخالفت عملیه قطعیه بوده است لذا این نشان میدهد که فقها با مخالفت عملیه قطعیه در شبهات موضوعیه مخالفتی ندارند به خلاف شبهات حکمیه که از بیانات فقها مشخص میشود که مخالفت عملیه قطعیه در شبهات حکمیه را جایز نمیدانسته اند، عرض کردیم که قائل به قول ثالث میگوید مخالفت عملیه در شبهات موضوعیه فوق حد احصاء است خب حالا مثال هایی را برای این مطلب عرض میکنیم، شما در ص ۷۹ دیدید که شیخ فرمود فرقی بین علم تفصیلی متولد از علم اجمالی با علم های تفصیلی دیگر در این که واجب المتابعه هستند وجود ندارد و بعد وارد شد مثال هایی از شرع بیان کرد که خلاف این مطلب رفتار شده بود، یکی از آن مثال ها در ص ۸۰ بود که مثال تداعی بود که شبهه موضوعیه بود ولی نتیجه فتوای فقها در آن مساله به مخالفت عملیه می انجامید و همچنین مساله ی لو کان لاحد درهم و آخر درهمان و مساله ی لو اقر بعین لشخص ثم اقر بها لآخر در ص ۸۱ که در این ها هم نتیجه فتوای

علما مخالفت عملیه قطعیه بود((چون در مساله درهم، فتوا این شد که به یکی نیم درهم برسد و به یکی یک و نیم درهم برسد در حالی که میدانستیم درهم تلف شده برای یکی از دو شخص است و در مساله اقرار هم اگر عین و قیمت اجتماع میکردند و شخص عین و قیمت را میفروخت مخالفت عملیه پیش میامد چون میدانست یا عین یا قیمت به او منتقل نشده است، گفتیم عده ای از محشین به شیخ اشکال کرده اند که مطالب شما در ذیل وجه ثالث با مطالبی که قبلا فرموده اید ناسازگار است و اشکال محشین به این خاطر است که دیده اند شیخ این مثال ها را برای توجیه قول ثالث آورده است و گفته اند که جناب شیخ شما که این ها را در ص ۸۲ پاسخ دادید، عرض کردیم که این ها را شیخ در توجیه قول ثالث از طرف قائل به قول ثالث آورده است و خودش اینها را قبول ندارد چون خودش بعدا وجه ثانی را تلقی به قبول میکند و اگر قرار بود این مطالب ذیل وجه ثالث را قبول داشته باشد که باید قول ثالث را اختیار میکرد در حالی که ایشان در ص ۹۶ میفرماید اقوی من هذه الوجوه قول ثانی است و بعد از قول ثانی هم قول اول اقوی است نه قول ثالث لذا این نشان میدهد که این مطالب ذیل قول ثالث از جانب خود شیخ نیست بلکه از جانب قائل به قول ثالث است))، یا مثال دیگر را از آقای اعتمادی (ص ۱۰۳ عرض میکنم ایشان این گونه مثال زده : و قد مرّ بعض مواردھا فی المتن و الشرح عند البحث عن العلم التفصیلی المتوّد عن العلم الاجمالي، و من مواردھا ما إذا ادّعی الرجل زوجیة امرأة فأُنکرت و بالعکس، حیث حکموا باجراء بعض أحكام الزوجیة دون بعضها مثلا یجب المهر و لا یجوز الوطاء فی الأوّل و تحرم علیها التزوّج بالغير و لا تستحق المهر فی العکس، و من المعلوم إجمالا بطلان أحد الحکمین فی الواقع ، در مورد مثال ایشان اشکال نشود که در اینجا علم اجمالی وجود ندارد بلکه ظاهرا ایشان میخواستند فقط مثالی بزنند که شبهه موضوعیه است و به مخالفت میانجامد، خب این مثال ها که عرض شد فتاوی فقها بود لذا از این فتاوا به دست میآید که فقها با مخالفت عملیه در شبهات موضوعیه مشکلی ندارند، اما در مورد شبهه حکمیه مثالش در ص ۷۹ آمد که اذا اختلفت الامه علی قولین بود آن جا عرض کردیم که عمده فقها فرموده اند که در این جا نمیتوان قول سوم احداث کرد چون میدانیم که یکی از دو قول ، قول معصوم ع است لذا خرق اجماع مرکب به مخالفت عملیه میانجامد و قائل به قول ثالث هم همین فتاوی عمده فقها را در این مساله که شبهه حکمیه بود مستمسک قرار داده است که فقها در شبهه حکمیه به خلاف شبهه موضوعیه قائل به عدم جواز مخالفت التزامیه هستند.

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۴

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع و الشبهة في الحكم، فيجوز في الاولى دون الثانية؛ لأنّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حدّ الإحصاء، بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في مسائل الإجماع المركب.

Commented [LC1240]: بحر ۱ص ۲۳۷ و اوثق ص ۲۰۹ گفته اند که کمایظهر، استشهد است نسبت به خلاف شبهه حکمیه

Commented [LC1241]: انعقد فيها اجماع مركب مثل مثال ص ۷۹

اگر رک به بحر ۱ص ۲۳۹ میفرماید اما الاستشهاد بالوقوع في الشرع ففاسد جداً و سيد يزدی در ۱ص ۲۱۳ میفرماید : هذا بمجرد لا يمكن أن يكون دليلاً على جواز المخالفة في الشبهات الموضوعية و إلّا لجاز في الخطاب التفصيلي أيضاً مخالفته القطعية في الشبهة الموضوعية و لا يقول به. قبلاً هم عرض کردیم این اشکالات نسبت به شیخ درست نیست چون مطالب ذیل وجه ثالث را شیخ از سمت قائل آورده است بله این اشکالات نسبت به قائل قول ثالث صحیح است

Commented [LC1242]: سيد يزدی میفرماید اگر مخالفت با شبهه موضوعیه در شرع زیاد است ، در خطاب تفصیلی هم اگر شبهه شما موضوعیه باشد باید قائل به جواز مخالفت باشید در حالی که چنین قولی ندارید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۹۵

و كأن الوجه ما تقدّم:.....

قائل به قول ثالث قائل به تفصیلی شد و گفت که دلیل این که قائل به تفصیل شده ام این است که در شبهات موضوعیه مخالفت عملیه فوق حد احصاء است به خلاف شبهات حکمیه ،حالا شیخ انصاری در این جا میخواهد از جانب خودش وجهی را برای این مطلب که چرا در شرع مخالفت عملیه با شبهه موضوعیه زیاد است ذکر کند چون این که مخالفت عملیه با شبهه موضوعیه در شرع زیاد است نتیجه است و خودش دلیل میخواهد و شیخ میگوید حالا اگر من بخواهم برای این مساله وجه تراشی کنم اینگونه میگویم: میفرماید شاید دلیلش همان چیزی باشد که در مورد شبهات موضوعیه گفتیم که جریان اصل در ناحیه موضوع باعث میشود که مجرا از موضوع خارج شود لذا حکمی نداشته باشیم و در این صورت مخالفت عملیه ای هم صورت نمیگیرد اما در شبهات حکمیه در ص ۸۵ در فراز اول گفتیم که این مطلبی که در مورد شبهه موضوعیه گفتیم در مورد شبهه حکمیه قابل جریان نیست چون در شبهات حکمیه اصل مستقیماً خود حکم را هدف میگیرد و نمیشود که در شبهات حکمیه اصل جاری کرد لذا شیخ میگوید شاید دلیل اینکه مخالفت عملیه در شرع زیاد است این مطلب باشد ،اما بعد میفرماید که ما در ص ۹۴ ضعف این مطلب را متذکر شدیم که جریان اصل در شبهات موضوعیه معنایی جز رفع حکم آن موضوع ندارد و این منافی و مناقض است با دلیلی که از جانب شارع مقدس رسیده است یعنی مثلاً جریان اصل میگوید النجس لا یجب الاجتناب عنه ولی دلیل حکم میگوید النجس یجب الاجتناب عنه و این ها با هم مناقض هستند

متن:

^۱ (۳) کذا فی (ت) و (ه)، و فی غیرهما: «الأول دون الثاني».

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۵

و كأنّ الوجه ما تقدّم: من أنّ الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف، بخلاف الاصول في الشبهات الحكمية؛ فإنّها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

و قد عرفت ضعف ذلك، و أنّ مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي

Commented [LC1243]: در ص ۸۴ و ۸۵

Commented [LC1244]: ص ۹۴

Commented [LC1245]: عطف تفسیر برای ضعف

Commented [LC1246]: نتیجه

Commented [LC1247]: موضوع

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۵

إلّا أنّه حاکم علیه لا معارض له، فافهم.

خب این عبارتی که شیخ بعد از الا آورده است همان اشکالی است که صاحب قلائد در مورد فافهم ص ۹۴ فرمود که جناب شیخ کدام مخالفت و منافات؟؟ مگر خود شما در ص ۸۹ نفرمودی ان الاصول فی الموضوعات حاکمه علی ادله التكليف حالا همین مطلب را خود شیخ در این جا بیان میکند که گفتیم اصل در حقیقت منافی با دلیل نیست بلکه حاکم است بر دلیل و اگر اینگونه عبارت شرح داده شود نتیجه اش این است که شیخ با این عبارت بعد از الا در حقیقت ضعف ((قد عرفت ضعف ذلك...)) را تضعیف میکند و تضعیف ضعف به معنای قبول قول ثالث است در حالی که شیخ قول ثانی را بر خواهد گزید لذا آقایان محشین در اینجا مانده اند که این عبارت را چگونه درست کنند

صاحب تمهید ص ۲۹۸ همینگونه که تا به حال عبارت را شرح دادیم عبارت را شرح فرموده و فرموده ان الاصول حاکم علی الدلیل الواقعی فالتنافی المذكور بینهما کان بدویاً ولی بعد برای این که مشکله را حل کند فرموده فافهم به معنای ضعف همین مطلب است که اصل حاکم بر دلیل است : لعله اشاره الی ان حکومه الاصل علی الدلیل ممنوعه به نظر ما این حل درستی نیست چون خود شیخ در ص ۸۹ تصریح فرمود که اصول حاکم بر ادله تکلیف هستند

صاحب غوامض در ص ۵۴۹ فرموده این الا به معنای اللهم الا ان يقال است و تقدیر اینگونه است اللهم الا ان يقال انه حاکم علیه لا معارض له این هم از نظر ما حل و جیهی نیست چون اولاً خود شیخ در ص ۸۹ فرمود که اصول حاکم بر ادله هستند و اگر الا به معنای اللهم الا ان يقال باشد یعنی شیخ میگوید اینگونه نیست در حالی که قبلاً به این تصریح کرده است ضمن اینکه اصلاً به چه نکته ای الا به معنای اللهم الا ان يقال باشد ؟؟؟؟!!!!

^۱ (۱) في (م) و (ه) : «المرتّب».

آقای اعتمادی در ۱ ص ۱۰۴ فرموده غرضه ان الاصل فی الشبهه الحکمیة مناقض للدلیل الواقعی بنحو التعارض و فی الشبهه الموضوعیه مناقض له بنحو الحکومه ، این شد حل عبارت!!!!؟
ان شاء الله در جلسه بعد با استفاده از عبارتی از صاحب بحر ۱ ص ۲۳۷ این مشکله را حل خواهیم کرد

نسبت به عبارت ص ۹۳ که فرمودند قصرا او اتماما: شیخ انصاری این بحث را در جلد ۲ ص ۲۷۷ هم بحث کرده اند آن جا را ملاحظه بفرمایید

بحث در مورد مخالفت عملیه قطعیه بود شیخ انصاری فرمود اگر مخالفت با خطاب تفصیلی باشد فاضاها عدم جوازاها چه در شبهه موضوعیه و چه در شبهه حکمیه، در مورد جایی که مخالفت با خطاب مردد بین خطابین بود فرمودند که ۴ قول وجود دارد که ما به قول سوم که تفصیل بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه بود رسیدیم، شیخ انصاری بعد از اینکه فرمودند خود قائل چه بیانی دارد وارد شدند تا از جانب خودشان برای این قول با تعبیر کان وجه تراشی کنند و فرمودند که وجه این است که اصول در موضوعات خارج میکنند مجرا را از موضوعات ادله تکلیف لذا وقتی مجرا از ذیل موضوع خارج شود حکمی بر آن بار نمیشود لذا کدام مخالفت عملیه؟؟ به خلاف اصول در شبهات حکمیه که این ها منافی با نفس حکم معلوم بالاجمال هستند پس در اینجا مخالفت عملیه معنا پیدا میکند بعد فرمودند که البته ضعف این وجهی که ما بیان کردیم را در ص ۹۴ فهمیدی که عبارت این بود: مع ان حکم الشارع بخروج مجری الاصل عن موضوع التکلیف الثابت بالادله الاجتهادیه لا معنی له الا رفع حکم ذلک الموضوع یعنی اگر بگوییم اصول در موضوعات خارج میکند مجرا را از ذیل موضوع به این معناست که مثلا در مثال انائین، ظروف نجس نیستند اما این حکم یعنی عدم نجاست انائین منافی است با حکمی که از جانب شارع مقدس آمده یعنی اجتناب عن النجس، در ادامه عبارت فرمودند که الا انه حاکم علیه لا معارض له در جلسه قبل برای این عبارت از بعض محشین حل هایی تقدیم محضر کردیم که البته آن ها را تلقی به قبول نکردیم و گفتیم برای حل عبارت باید سراغ بحر برویم، صاحب بحر رضوان الله تعالی علیه در ص ۲۳۷ میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)؛ ج ۱؛ ص ۲۳۷

لا یخفی علیک ما وقع منه دام ظلّه من المسامحه فی الاستدراک المذكور،.....و بالجمله ما ذکره دام ظلّه من الاستدراک لم یعلم له وجه فکان علیه أن یتترک هذا الاستدراک، لآنه مستدرک بل مغل لما عرف

میفرماید ای کاش شیخ این عبارت الا انه حاکم علیه لا معارض له را نمیآورد چون قاعدتا تضعیف ضعف است چون وقتی حکومت باشد دیگر تنافی مطرح نیست و وقتی اینگونه باشد باید بگوییم شیخ انصاری وجه ثالث را تلقی به قبول کرده است حال آن که اینگونه نیست، بعد هم میفرماید این عبارت مستدرک و زائد است بلکه اصلا مغل است به همین بیانی که عرض کردیم، بعد از این که این مطلب را میفرماید میگوید اما میشود این عبارت را به گونه ای حل کرد و حل را با عبارت لکن یمکن ان یقال میآورد یعنی میشود چنین چیزی گفت اما ما میگوییم اصلا همین است یعنی همین در ذهن شیخ بوده که این عبارت را آورده است، خب حالا آن بیان چیست؟ ایشان میفرماید:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۳۸

هذا و لكن يمكن أن يقال إنّ غرضه قدّس سرّه من هذا الكلام بيان شأن الأصل الموضوعی فی مورد جریانه لا فی المقام الذی حکم بعدم جریانه

میفرماید در حقیقت این عبارتِ الا انه حاکم علیه لا معارض له بیان شأن اصل موضوعی است در جاهایی که اصل جاری بشود نه مثل مقام که اصلا اصل جاری نمیشود یعنی قصد شیخ از آوردن این عبارت این است که یک تذکری بدهد و همان مطلب ص ۸۹ را تکرار کند یعنی بگوید البته بدانید در مواردی که اصول در موضوعات جاری میشود حاکم بر ادله تکلیف است اما این مطلب در بحث ما تطبیق ندارد (چون اصل جاری نمیشود)، به تعبیر بحر لا فی المقام الذی حکم بعدم جریانه دیدید آن چه شیخ در ص ۹۴ آورد و با عبارت قد عرفت ضعف ذلک درص ۹۵ به آن اشاره کرد در حقیقت دلیل دوم بود دلیل اول آن چیزی بود که در ص ۹۳ آمد که فرمود قلت اصالة الطهارة فی کل منهما بالخصوص یوجب جواز ارتکابه من حیث هو چون سر از مخالفت عملیه قطعیه در میاورد و با توجه به این عبارت که جواب اصلی هم بود در مقام اصلا اصالة الاباحه جاری نمیشود بعد شیخ میفرماید اما اگر در جایی جاری میشد حاکم بر ادله تکلیف بود ولی در اینجا که اصل جاری نمیشود پس در حقیقت عبارت الا انه حاکم علیه لا معارض له بیان شأن اصل موضوعی است در جایی که اصل موضوعی جاری شود نه این که در ما نحن فیه هم تطبیق داشته باشد در واقع یک گزاره خبری از جانب شیخ است

رک تنقیح حکیم ص ۱۱۱ ایشان فرمودند لکن الحکومه فرع جریان الدلیل الحاکم فقد سبق عدم جریانه از حواشی که ایشان بر رسائل دارد بر میآید که ایشان خیلی به بحر عنایت داشته و از ایشان تعبیر به محشی معظم میکند البته در این بحث این تعبیر را ندارد ولی از عبارتش پیداست بحر را دیده، ایشان هم همان مطلب بحر را می فرماید که اصلا در اینجا اصل جاری نیست تا حکومتی باشد

رک سید یزدی ص ۲۶۵ ایشان ۲ احتمال داده که احتمال اولش این است که فرموده شیخ در اینجا در حقیقت میخواهد ضعف را تضعیف کند لذا فصّح التفصیل و بطل التضعیف البته عرض کردیم این حرف تمامی نیست و از محضر ایشان عذر خواهیم چون شیخ خودش تصریح میکند الاقوی من هذه الوجوه هو الوجه الثانی و تازه بعد از وجه ثانی هم اقوی وجه اول است نه وجه سوم بعد چگونه میفرماید فصّح التفصیل، دومین احتمالی هم که ایشان بیان میکنند همان بیان شأنیت اصل موضوعی است که بحر فرمود

نکته بعد اینکه وقتی به دید ابتدایی به عبارت الا انه حاکم علیه.... نگاه میکنیم ، (لا معارض له) معادل خط قبل است که شیخ فرمود فیکون الاصل فی الموضوع فی الحقیقه منافیاً لنفس الدلیل الواقعی یعنی (معارض نیست) به معنای (منافی نیست) میباشد، این اقتضای برخورد اولیه با عبارت است ولی عده ای مثل صاحب بحر گفته اند که شاید این ۲ تعبیر یکی نیست یعنی منافی غیر از معارض است، این که شیخ از معارض چیز دیگری غیر از منافی اراده کرده باشد یک مقدار سخت است چون در همین عبارت ما نحن فیه، داشت مطلب ص ۹۴ را تکرار

میکرد و فرمود قد عرفت ضعف ذلك که اشاره به ص ۹۴ بود، در ص ۹۴ فرمود فمرجع اصله الطهاره الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس ، اگر عبارت ص ۹۵ را کنار عبارت ص ۹۴ بگذاریم منافیا که در ص ۹۵ آمده است معادل مخالف است و لنفس الدلیل الواقعی عدل اجتنب عن النجس است لذا این مخالف و معارض و منافی به نظر میرسد یکی باشد ولی بحر میگوید شاید این ها دو چیز را میرسانند ، این بحث متفرع بر این است که جلد ۴ ص ۱۱ را ببینید شیخ در آن جا میفرماید که تعارض تنافی الدلیلین است و میدانید دلیل مقام اثبات است یعنی تعارض به این معناست که بین ۲ اثبات که به ما رسیده است تنافی به وجود بیاید اما در ص ۹۵ فرمود : فی الحقیقه که بحر میگوید فی الحقیقه یعنی فی الواقع نه بر اساس لسان اثباتی دلیل لذا میگوید منافی با معارض فرق دارد به این صورت که تنافی ناظر به واقع است ولی اینجا که معارض به کار بُرد ناظر به لسان اثباتی دلیل است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۵

الرابع: الفرق بین کون الحکم المشتبه فی موضوعین.....

وجه رابع تفصیل بین جایی است که نوع حکم در خطابین، واحد باشد و بین جایی که مختلف باشند ، اگر آن دو خطابی که داریم نوعشان متحد است مثلاً هر ۲ وجوب باشد یا هر دو حرمت باشد مخالفت عملیه قطعیه جایز نیست اما اگر خطابین متحد در نوع حکم نباشند مثلاً یکی واجب و یکی حرام باشد مثل مثالی که از جلد ۲ ص ۲۰۹ تقدیم محضر شد در این جا مخالفت عملیه قطعیه اشکال ندارد ، خب چه چیزی در ذهن قائل به این قول بوده که قائل به چنین تفصیلی شده است؟؟ بیانی که عرض میکنیم طبق یکی از احتمالاتی است که صاحب بحر مطرح کرده و طبق بیان تعیینی اوثق است ((چون یکی از شاگردان شیخ این وجهی را که برای قول رابع بیان میکنیم در یکی از احتمالاتش آورده و دیگری فقط همین وجه را احتمال داده لذا احتمالاً وجه همین است و ما هم همین را بیان میکنیم البته بیانمان طبق عبارات بحر است)) رک اوثق ۱ ص ۲۰۹ و ۲۱۰ که صاحب تمهید هم در ۱ ص ۲۹۸ همین بیان را از ایشان گرفته و بحر ۱ ص ۲۴۰ : قائل به وجه رابع ۲ مطلب را پذیرفته است :

۱- ان الطاعة و المعصية عبارتان عن موافقه الخطابات التفصیلیه و مخالفتها و این درست به وزان نظر اول است یعنی طاعت فقط موافقت با خطاب تفصیلی است و معصیت هم فقط مخالفت با خطاب تفصیلی است یعنی خطاب مردد اطاعت و معصیت بردار نیست

۲- قائل شده است به اینکه عنوان انتزاعی صاحب اثر است

میگوید برداشت عرف از اینکه مولا خطاباتى داشته باشد که متحد الحکم باشند اینگونه است که همه اینها را خطاب واحد میبیند گرچه مولا به صورت جداگانه بیان کرده باشد یعنی در یک جا گفته باشد صلّ و در جای دیگر گفته باشد صمّ اما برداشت عرف از صلّ و صمّ ، افعلاها است یعنی مولا میگوید من یک طلب وجوبی از تو دارم اما متعلقاتش با هم فرق میکند ، در حقیقت از این موارد بیان شده از جانب شارع مقدس عنوان انتزاعی

درست میکنیم که همان افعلاها است یعنی ای مکلف افعلا هر موردی را که متعلق وجوب است و وقتی به این صورت یک خطاب تفصیلی شد اگر مکلف یک مورد را محقق نکند عاصی است چون خطاب تفصیلی ناظر به همه موارد بود لذا در ما نحن فیه مکلف باید با هیچکدام از دو طرف خطاب مخالفت نکند چون هر کدام را ترک کند مخالفت و معصیت کرده است، ولی اگر نوع حکم متحد نباشد این عنوان انتزاعی ساخته نمیشود لذا مخالفت با یکی از موارد مشکلی ندارد چون عنوان انتزاعی ای نیست تا با آن مخالفت کرده باشد و عاصی بشود، حالا به سراغ بحث خودمان میرویم که بحث خطاب مردد است، وجوب دعا عند رویه الهلال یا وجوب صلاه عند ذکر النبی ص ((در شبهه حکمیه تطبیق میدهیم ولی در شبهه موضوعیه هم همین است چون قائل به قول چهارم فرقی بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه قائل نشده است)) وقتی خطاب مردد بین این هاست از این ۲ خطاب یک عنوان انتزاعی درست میشود: افعلاهما اگر مکلف مخالفت کند در حقیقت با خطاب تفصیلی پدید آمده مخالفت کرده است و این معصیت است ولی در مورد جایی که خطابین در نوع متحد نباشند این عنوان انتزاعی پدید نمی آید لذا مخالفت در اینجا مخالفت با خطاب تفصیلی نیست لذا در این جا مخالفت عملیه قطعیه جایز است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۵

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحدا بالنوع - كوجوب أحد الشيئين - و بين اختلافه، كوجوب الشيء و حرمة آخر.

و الوجه في ذلك: أنَّ الخطابات في الواجبات الشرعيَّة بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكلّ، فترك البعض معصية عرفا، كما لو قال المولى: افعلا كذا و كذا و كذا، فإنَّه بمنزلة افعلاها جميعا، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معينا أو واحد غير معين عنده.

صاحب بحر ص ۲۴۰ میفرماید مشکلی که این بیان دارد این است که از نظر بسیاری از اصولی ها عنوان انتزاعی دارای اثر نیست و ما در دایره ی تکالیف دائما بر اساس عنوان جعل شده از جانب مولا عمل میکنیم چون تکلیف انتزاعی که متعلق خطاب مولا نیست عبارت بحر: لا عبرة به بعد البناء علی متابعة الخطاب التفصیلی فی الحكم بوجوب الإطاعة، فإنَّ المراد منه الخطاب الوارد من الشارع، لا ما ينتزعه المكلف

اشکال دومی که مثل بحر و صاحب اوثق بیان کرده اند این است که بین وجوب و حرمت هم میشود جامع منتزع درست کرد عبارت بحر: ان هذا یجری بعینه فیما إذا اختلفت الخطابات بحسب النوع بأن یقال المراد منها وجوب الاتقاء ممّا طلبه الشارع و این بر اساس آن چیزی است که در اصول فقه و الموجز عرض کردیم که عمده قدما وجوب را به طلب فعل و حرمت را به طلب ترک تعریف میکردند و چون هر دو اینها طلب هستند میشود بینشان

Commented [LC1248]: كما في المحرمات الشرعية
رك بحر ۱ص ۲۳۸ و اوثق ۱ص ۲۰۹ و اعتمادی ۱ص ۱۰۵

Commented [LC1249]: بتمامها

Commented [LC1250]: واحد تفصیلی است چون قائل از کسانی است که میگوید طاعت و معصیت موافقت و مخالفت با خطاب تفصیلی است

Commented [LC1251]: حالا میخواهد خطاب مردد بین خطابین را وارد بحث کند

Commented [LC1252]: واجبات

Commented [LC1253]: مثل اینکه کسی صلاه را ترک کند و این معصیت است حالا اگر مردد بین صلاه و دعا بود هم همینگونه است یعنی باز هم معصیت کرده است چون بالاخره با افعلاها که یک خطاب تفصیلی است مخالفت کرده است

Commented [LC1254]: عند المكلف

جامع درست کرد، این بیان را همه قبول ندارند چون جامع بین طلب وجوبی و طلب ترکی اسمش الزام است و علم اجمالی به الزام کالعدم است همانطور که در مباحث تکمله بحث مخالفت التزامیه از آقای خویی نقل کردیم اما بعضی از آقایان این مطلب را تلقی به قبول کرده اند اگر این اشکال را هم تلقی به قبول نکنیم مشکل اصلی همان صاحب اثر نبودن عنوان انتزاعی است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۵

نعم، فی وجوب الموافقة القطعیة.....

جایگاه نعم چیست؟؟ بعضی از آقایان فرموده اند که این نعم به اصل بحث بر میگردد که اصل بحث این بود که مخالفت عملیه قطعیه جایز است یا خیر؟؟ و تا الان فرمود اگر خطاب، تفصیلی باشد ظاهر عدم جواز است و اگر مردد بین خطابین باشد ۴ قول وجود دارد و این نعم ناظر به اصل بحث است که ما مخالفت عملیه را قبول نکردیم ولی حالا بعد از این مرتبه ادنی باید به مرتبه اعلی برسیم یعنی بعد از حرمت مخالفت قطعیه باید به این برسیم که آیا موافقت قطعیه واجب است یا اینکه موافقت احتمالیه کفایت میکند که شیخ میگوید که این مرتبه اعلی را در برائت و احتیاط بحث میکنیم

یک فهم دیگر از عبارت وجود دارد که فهم آقای اعتمادی و غوامض ۱ ص ۵۵۵ و تمهید ۱ ص ۲۹۹ است که این عبارت نعم را تتمه وجه رابع گرفته اند خب اگر اینگونه باشد باید بین این عبارت و عبارت قبل رابطه برقرار شود قاعدتا باید اینگونه بگوییم که شما که قائل شدید در صورتی که حکمین در نوع متحد باشند خطاب تفصیلی ساخته میشود و مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی حرام است در همین فضا نسبت به موافقت قطعیه یا کفایت موافقت احتمالیه چه نظری دارید؟؟

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۵

نعم، فی وجوب الموافقة القطعیة بالإتیان بکل واحد من المحتملین کلام آخر مبنی علی: أن مجرد العلم بالحکم الواقعی یقتضی البراءة الیقینیة عنه، أو یکتفی بأحدهما؛ حذرا عن المخالفة القطعیة التي هی بنفسها مذمومة عند العقلاء و یعدّ معصیة عندهم و إن لم یلتزموا الامتثال الیقینی لخطاب مجمل.

خود شیخ در جلد ۲ ص ۱۹۹ بحث وجوب موافقت یا کفایت موافقت احتمالیه را شروع میکند و در ص ۲۱۰ ثابت میکند که حق این است که باید قائل به وجوب موافقت قطعیه شد و در ص ۲۲۸ هم میفرماید که اقوی این است که قائل به وجوب موافقت قطعیه شویم

گفتیم ۲ فهم در مورد این عبارت موجود است برخی آن را تتمه وجه رابع دانسته اند و برخی دیگر آن را مربوط به اصل مطلب دانسته اند، ظاهر این است که مربوط به تتمه وجه رابع باشد چون بعد از اینکه شیخ این عبارت نعم را مینویسد تازه بحث را نتیجه گیری میکند و مینویسد که اقوی کدام وجه است اما اگر مربوط به وجه رابع هم نباشد نمیتوانیم بگوییم مربوط به اصل مطلب است چون اصل بحث ما هم مربوط به خطاب تفصیلی بود و هم مربوط به خطاب مردد بود ولی این عبارت فقط در مورد خطاب مردد است، شاهدش هم این است که در آخر عبارت هم مینویسد لخطاب مجمل لذا اگر عبارت را مربوط به وجه رابع ندانیم نمیتوانیم آن را مربوط به اصل بحث بدانیم لذا قائل به قول ثالثی میشویم و میگوییم که عبارت مربوط است به قسمت خطاب مردد .

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۶

الأقوی عدم الجواز مطلقاً:

و الأقوی من هذه الوجوه.....

مرحوم شیخ انصاری میفرماید اقوی وجه ثانی است چون خودش را (قول ثانی) ثابت کردیم و اقوال مقابل را هم رد کردیم بارها سیدنا الاستاذ آیه الله مددی دام ظلّه در درس میفرمودند که اگر ما ابطال اقوال متعدد بکنیم این ابطال، ادعای ما را ثابت نمیکند و این مغالطه است بلکه برای این که قول خودمان را ثابت کنیم باید دلیل بیاوریم

^۱ (۲) فی (ظ) و (م): «الیقینیة العلمیة».

^۲ (۳) کذا فی النسخ.

Commented [LC1255]: چون تطبیق بحث فقط بر اساس واجبات بود لذا در وجوب موافقت قطعیه تطبیق را روی شبهه وجوبیه میبرد وگرنه در شبهه تحریمی که اتیان معنا ندارد و در شبهه تحریمی مکلف باید دو طرف را ترک کند تا موافقت قطعیه کرده باشد

Commented [LC1256]: جایش در جلد ۲ است که مبنی است بر اینکه قاعده اشتغال پیاده میشود یا نه؟ آیت الله سبحانی در الموجز فرمود که در این جا قاعده اشتغال عقلی جاری میشود یعنی مکلف میدانند که تکلیفی بر عهده اش است لذا باید کاری کند که ۱۰۰٪ فراغ نمه پیدا کند یعنی باید احتیاط کند و احتیاط یعنی وجوب موافقت قطعیه که میاحشش در جلد ۲ خواهد آمد

Commented [LC1257]: اگر کسی بگوید به مجرد علم به حکم واقعی مقتضی برانه یقینیه از آن حکم است قائل میشود به وجوب موافقت قطعیه ولی اگر کسی بگوید نه این جا جای قانون اشتغال نیست در این صورت مخالفت قطعیه حرام است ولی موافقت احتمالیه کفایت میکند یعنی میشود در بعض اطراف اصل جاری شود

Commented [LC1258]: ضمیر راجع است به حکم واقعی

Commented [LC1259]: محتملین

Commented [LC1260]: در پاورقی نوشته کذا فی النسخ منظور این است که باید تعدّ باشد چون رجوع میکند به مخالفه

Commented [LC1261]: قائلین به کفایت موافقت احتمالیه

یعنی با صرف رد کردن اقوال مقابل، قول خودمان اثبات نمیشود چون ممکن است قول ما هم غلط باشد لذا شیخ هم همین کار را کرد یعنی قول ثانی را اثبات کرد و اقوال دیگر را رد کرد، اگر رک به اوثق ص ۱ و ۲۱۱ فرمود اشکال وجه اول این است که تحقق معصیت را منحصر در مخالفت با خطاب تفصیلی کرده است و اشکال وجه ثالث این بود که اولاً در بیانی که خود قائل آورد که مثال های مخالفت در شبهه موضوعیه فوق حد احصاء است گفتیم خود شیخ انصاری از آن مثال هایی که در ص ۸۰ و ۸۱ داشتیم جواب داد که صاحب اوثق میفرماید قداشار المصنف الی ضعف ما یوهم الفرق بینهما و ما ورد فی الشرع مما یوهم خلاف ذلک قد اجاب عنه و بیانی هم که خود شیخ انصاری برای وجه ثالث آورد را هم در ادامه جوابش را بیان فرمود و عرض کردیم که با عبارت الا انه حاکم علیه لا معارض له هم آن ضعف، تضعیف نشد؛ اشکال وجه رابع هم دیروز گذشت که اشکال اصلی اش این بود که جامع انتزاعی صاحب اثر نیست لذا صاحب بحر در ص ۲۴۰ مینویسد که لم یعلم له معنی محصل چون پایه اش بر اساس انتزاعی بود که مشهور اصولیون آن را قبول نداشتند

شیخ انصاری مینویسد که اقوی بعد از وجه ثانی وجه اول است یعنی اگر عدم جواز مطلقایی نشدیم قائل به جواز مطلقاً میشویم و قائل به تفصیل نمیشویم و این در نظر بدوی عجیب مینماید نکته اش این است که ۲ تفصیلی که مطرح شد تفصیلات غیر قابل قبولی بودند لذا صاحب بحر در ص ۲۴۰ مینویسد لان التفصیل بکل من الوجهین مما لا وجه له، سپس میفرماید اقوی بعد از قول اول هم قول ثالث است به خاطر اینکه بالاخره در قول ثالث هم یک وجهی بود ولی قول چهارم اصلاً یک بیان غیر قابل قبولی بود، همه این مطالبی که تا اینجا عرض شد در مورد اشتباه حکم از حیث مکلف به بود و بعد از این شیخ وارد مباحث مربوط به اشتباه از حیث شخص مکلف میشود

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۶

[الأقوی عدم الجواز مطلقاً:]

و الأقوی من هذه الوجوه: هو الوجه الثاني، ثم الأول، ثم الثالث.

هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

قبل از اینکه وارد مطالب بعدی کتاب شویم در مورد بحث مخالفت قطعیه مطالبی را از آقایان متاخر تقدیم محضر میکنیم تا با نظرات متاخرین در مورد این بحث هم آشنا شوید و با توجه به این نظرات به مقدار قوت کلام شیخ هم پی خواهید برد

اجود نایینی ص ۸۹ و منتقی ص ۱۲۰ را خودتان ملاحظه بفرمایید، بنده مطالبی را از فوائد نایینی و تهذیب امام و مصباح آقای خویی و بحوث شهید صدر تقدیم محضر میکنم

رک فوائد الاصول نایینی ۳ص ۷۷ (شما از ص ۷۶ مطالعه کنید ولی من فقط جایی را که مورد بحث است میخوانم))

فوائد الاصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۷۷

قلت: جریان الأصول العملية في كل واحد من الأطراف يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الأطراف و الترخيص في الجميع يضادّ التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يمكن أن تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة في جميع الأطراف ميفرماید اگر بخواهید در علم اجمالی اصول عملیه را در تمام اطراف جاری کنید مستلزم این است که تمام اطراف مرخصّ فيه باشند و نتیجه این میشود که این ترخیص در تضاد است با تکلیف معلوم بالاجمال لذا نمیشود در جایی که علم اجمالی وجود دارد در تمام اطراف اصول مؤمّنه مثل برائت یا اصاله الحل جاری کرد و قائل به جواز مخالفت قطعیه شد

رک تهذیب امام ۲ص ۳۵۴ و ۳۵۵: اگر یادتان باشد وقتی درسman در ص ۷۰ بود یک برگشتی به الموجز کردیم و گفتیم که مرحوم امام ره و آقای سبحانی قائلند که اگر بعض مباحث معلوم بالاجمال در قطع بحث میشود و بعض دیگر آن در برائت و احتیاط بحث میشود به خاطر آن چیزی نیست که شیخ و آخوند میگفتند بلکه مرحوم امام و به تبع ایشان آقای سبحانی یک بیان جداگانه ای داشتند که آقای سبحانی در آخر مباحث قطع در آخرین پاراگراف که با ثمّ هم شروع میشد نظر مرحوم امام را نقل فرمود و خودش هم تلقی به قبول کرد، با تحفظ به این نکته به این عبارت مرحوم امام در تهذیب توجه کنید :

تهذیب الاصول ؛ ج ۲ ؛ ص ۳۵۴

فلا شكّ أنّ العلم و القطع الوجداني بالتكليف علّة تامّة لحرمة المخالفة و وجوب الموافقة القطعيين، و لا يجوز الترخيص في بعض أطرافه؛ فضلاً عن جميعه؛ إذ الترخيص - كلّاً أو بعضاً - ينافي بالضرورة مع ذاك العلم الوجداني، فإنّ الترخيص في تمام الأطراف يوجب التناقض بين الإرادتين في نفس المولى

Commented [LC1262]: همین جا کار وجوب موافقت را هم تمام میکنند (یعنی حکمش را بیان میکند)

Commented [LC1263]: همین مطلب را شیخ هم مطرح فرمود که مولا در خطاب فرموده النجس يجب الاجتناب عنه و نتیجه جریان اصل این است که النجس لا يجب الاجتناب عنه و این تناقض است

رک مصباح الاصول آقای خویی ۱ص ۷۵:

مصباح الاصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۵

فربّما يقال إنّه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى أن يكون المكلف عالماً بالمخالفة حين العمل، لأنّ القبح هو عصيان المولى، و لا يتحقق العصيان إلّا مع العلم بالمخالفة حين العمل. و المقام ليس كذلك، إذ لا علم له بالمخالفة حين ارتكاب كل واحد من الأطراف، لاحتمال أن يكون التكليف في الطرف

Commented [LC1264]: برخی گفته اند که عقل موقعی مخالفت با مولا را قبیح میدانند که مکلف حین عمل علم به مخالفت داشته باشد نه اینکه بعد از عمل این علم برای او حاصل شود و ما نحن فيه هم اینگونه نیست یعنی از مواردی نیست که در حین عمل برای مکلف علم به مخالفت حاصل شود چون مثلاً در مثال انائین وقتی مکلف لیوان اول را استعمال میکند علم به نجاست آن ندارد چون میگوید شاید لیوان دوم نجس باشد و وقتی لیوان دوم را استعمال میکند هم علم به نجاست لیوان دوم ندارد چون میگوید شاید لیوان اول همان لیوان نجس بود . بله بعد از عمل ، علم به مخالفت برای او حاصل میشود ولی این عده میگویند علم به مخالفت بعد از عمل اهمیتی ندارد و باعث عصیان نمیشود لذا مکلف میتواند مشکوک الحرمه را تمسکاً باصالة البرائه مرتکب شود و اشکالی هم ندارد

الآخر، غاية الأمر أنه بعد ارتكاب جميع الأطراف يحصل له العلم بالمخالفة، و تحصيل العلم بالمخالفة ليس حراماً، و لذا لو ارتكب المكلف ما هو مشكوك الحرمة بالشك البدوي تمسكاً بأصل البراءة، لا مانع له

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ١ ؛ ص ٧٦

و لكنه بمعزل عن التحقيق، إذ لا يعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة إلّا وصول التكليف من حيث الكبرى والصغرى. و أمّا تمييز متعلق التكليف عن غيره فغير لازم

رك بحوث شهيد صدر ٤ ص ١٥٠: ایشان میفرماید در واقع این بحث را ما نباید انجام دهیم بلکه مشهور باید در مورد حرمت مخالفت قطعی بحث کنند چون مشهور قاعده ای به نام برائت عقلیه یعنی قبح عقاب بلا بیان را قبول دارند ولی ما که اصلاً این این قاعده را قبول نداریم یعنی ما میگوییم عقل به هیچ وجه حکم نمیکند به قبح عقاب بلا بیان بلکه عقل میگوید مطلق انکشاف منجز تکلیف است و لو این انکشاف به درجه احتمال باشد لذا ما اصلاً نیاز نداریم در مورد حرمت مخالفت قطعی بحث کنیم چون ما احتمال را منجز تکلیف میدانیم فضلاً عن العلم و لو اجمالاً لذا از نظر شهید حرمت مخالفت قطعی حتمی است، فرمود این مطلب را مشهور باید بحث کنند که قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول دارند از این جهت که آیا علم اجمالی بیان هست که اگر بیان باشد قائل میشوند به حرمت مخالفت عملیه قطعی و اگر علم اجمالی بیان نباشد قائل میشوند به جواز مخالفت عملیه قطعی چون اگر علم اجمالی بیان نباشد طبق قاعده قبح عقاب بلا بیان عقاب کردن مولا عبد را بر مخالفت عملیه قطعی قبح میشود

بحوث فی علم الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ١٥٠

حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي:

اما البحث عن المرحلة الأولى و هو حرمة المخالفة القطعية فينبغي أن يعلم ان البحث عن أصل منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة انما يتجه بناء على مسلك المشهور من افتراض قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقلية حيث يبحث عن ان العلم الإجمالي هل يصلح لأن يكون بياناً أم لا. و اما بناء على مسلكنا القائل بالاحتياط العقلي على أساس حق الطاعة فسوف يكون احتمال التكليف منجزاً بحسب افتراض هذا المسلك فكيف بالعلم به فينحصر البحث على هذا المسلك في ان حصول العلم الإجمالي هل يوجب صيرورة التنجيز العقلي المذكور مطلقاً و على نحو العلية أو يبقى على تعليقه و اقتضائه.

و على أي حال فلا ينبغي الإشكال في أصل منجزية العلم الإجمالي بلحاظ حرمة المخالفة حتى على المسلك المشهور القائل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و انما الذي ينبغي البحث فيه تشخيص ان هذه المنجزية هل تكون

Commented [LC1265]: محقق خوبی در جواب میفرمایند که این مطلب که بعضی گفته اند مطلبی صحیح و تحقیقی نیست میدانید که حاکم به طاعت و معصیت عقل است و اگر از حیث تکلیف صغریا و کبریا کار تمام باشد که در علم اجمالی اینگونه است عقل مخالفت را قبیح می شمارد و مرجوم خوبی با این بیان قائل میشوند به حرمت مخالفت عملیه قطعی

Commented [LC1266]: میفرماید اما یک چیز را باید بحث کنیم و آن این است که آیا این منجزیت علم اجمالی به نحو علت تامه است یا نه به حد اقتضا است لذا عمده بحث ایشان روی همین محور است و میفرماید مشهور به نحو علیت دانسته اند اما محقق خراسانی به نحو اقتضا میداند و نظر محقق خراسانی صحیح است ولی نه با بیانی که ایشان دارند

بنحو العلیه أو الاقتضاء. و المشهور بین المحققین علیہ العلم الإجمالی لحرمة المخالفة و خالف فی ذلك المحقق الخراسانی مدعیاً انه مقتض لذلك و لیس علیه. و الصحيح هو ما ذهب إليه و لكن لا بالنحو الّذی ذهب إليه و بطریقته.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۶

الاشتباه من حیث شخص المكلف/

و أما الكلام فی اشتباهه.....

اگر رجوع کنید به ص ۷۷ و ۷۸ کتاب شیخ در آن جا صوری را برای بحث علم اجمالی مطرح فرمودند و بعد در ص ۸۸ فرمودند که : ثمّ الاشتباه فی کلّ من الثلاثة: إمّا من جهة الاشتباه الصادر عن الشارع، كما فی مثال الظهر و الجمعة. و إمّا من جهة اشتباه مصادیق متعلّق ذلك الخطاب، كما فی المثال الثانی. بعد فرمودند که اشتباه در این قسم اخیر یا از ناحیه مکلف به است و یا از ناحیه مکلف است و ما از قلائد یک قسم سومی را اضافه کردیم که آن هم اشتباه از ناحیه مکلف بود، تا حالا هر چه بحث کردیم مربوط به اشتباه از حیث مکلف به بود و از اینجا به بعد بحث در مورد اشتباه حکم از حیث شخص مکلف است، ایشان میفرماید همانطور که قبلاً در ص ۸۸ هم مطرح کردیم اشتباه از حیث مکلف به دو گونه است گاهی حکمی برای یک موضوع واقعی ثابت شده است مثلاً شرع فرموده الجنب يجب علیه الغسل اما مشکل در خارج این است که این موضوع واقعی برای ما مردد شده است یعنی مثلاً نمیدانیم زید جنب است یا عمرو. حالا اگر بخواهیم مثال برای علم اجمالی بسازیم مثالش همان واجد المنی فی الثوب المشترك است که این دو شخص در ثوب مشترکشان وجدان منی کرده اند و نمیدانند کدام یکی جنب است ولی میدانند حتماً یکیشان جنب هستند، اما گاهی اشتباه در یک شخص از جهت تردد آن شخص بین موضوعین است مثلاً در شرع مقدس احکام ثابتی برای جنس ذکور وجود دارد مثل حرمت نظر به اجنبیه و احکام ثابتی هم برای جنس اناث وجود دارد، حالا یک شخصی است به نام خنثی که احکام ثابت برای جنس ذکور و اناث را میدانند منتهی مشکل اینجاست که نمیدانند خودش ذکور است تا احکام ذکور را بر خود بار کند یا اناث است که احکام اناث را بر خود بار کند و در این جا دو طرف شبهه در یک نفر جمع شده است که همان شخص خنثی است که مباحثش از ص ۹۸ شروع خواهد شد، شیخ انصاری اولاً در مورد قسم اول بحث میکند که در مورد تردد تکلیف بین شخصین است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۶

[الاشتباه من حيث شخص المكلف]

و أما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه:

Commented [LC1267]: اشتباه الحكم

Commented [LC1268]: ص ٨٨

يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين، كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدى المنى.

Commented [LC1269]: حكم مشخص است و متعلق حكم هم مشخص است و موضوع كه جنابت است هم مشخص است منتهى جنب مردد است

و قد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين، كحكم الخنثى المردد بين الذكر و الانثى

Commented [LC1270]: احكام دو موضوع كاملا مشخص است

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ١ ؛ ص ٩٦

[لو تردّد التكليف بين شخصين]

أما الكلام في الأول، فمحصله:

أن مجرد تردّد التكليف.....

برای این که این عبارت را تقدیم محضر کنم باید ۲ مقدمه را عرض کنم:

۱- رک نایینی در فوائده ۳ ص ۸۱ در امر ثالث از شرایط تاثیر علم اجمالی میفرماید :

الأمر الثالث: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال مما له تعلّق بشخص العالم، أي كان شخص العالم هو المخاطب بالتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال مرددا بين شخصين - كالجنابة المرددة بين الشخصين في الثوب المشترك - فإن أصالة عدم الجنابة تجري في حق كل من الشخصين بلا معارض.

میفرماید خطاب تکلیف معلوم بالاجمال باید به طور ۱۰۰٪ به یک شخص تعلق بگیرد یعنی باید مخاطب خاص داشته باشد، خب میدانیم که علم، سبب تنجز تکلیف است لذا شخص عالم که علمش سبب تنجز تکلیف است خودش (هو) به طور خاص مخاطب به تکلیف خاص باید باشد و اگر تکلیف معلوم بالاجمال مردد بین ۲ شخص باشد مثل واجدی المنی فی الثوب المشترك اثر ندارد چون مخاطب خاص ندارد لذا هر کدام از ۲ شخص میتواند نسبت به حکمی که مربوط خودش است اصاله عدم جنابت جاری کند

۲- رک بحر ۱ ص ۲۴۱ و اوثق ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳ بنده عبارت بحر را تقدیم میکنم:

Commented [LC1271]: کاش میفرمود بتنجز الخطاب چون میدانید که علم موجب تنجز تکلیف است وگرنه خطاب هم متوجه عالم است و هم متوجه جاهل است چون اصولیون قائلند به اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل، مرحوم همدانی در ص ۸۰ هم همین نکته را فرموده است که تعبیر به تنجز صحیح است و صاحب بحر تعبیر به توجه کرده است چون خود شیخ هم در عبارت کتاب تعبیر به توجه کرده است

العقل يستقلّ في الحكم بقبح المؤاخذه ما لم يعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه و لو إجمالاً، و من المعلوم ضرورة أنّ كلّاً من واجدى المنى في التّوب المشترك شكّ في توجّه وجوب الغسل و سائر أحكام الجنب من حرمة الدّخول في المسجدين و المكث في المساجد و قراءة سور العزائم إلى غير ذلك عليه، إذ لا معنى للقول بأنّ أحداً مكلف بالغسل إذا كان غيره جنباً و إنّما هو مأمور بالغسل، إذا كان جنباً بحث این است که وقتی یک خطابی معلوم بالاجمال است چه زمانی عقل میگوید اگر مخالفت بکنی این مخالفت قبیح است چون بارها عرض کردیم که حاکم به اطاعت و معصیت عقل است میفرماید عقل استقلال دارد به حکم بر قبح مواخذه مادامی که مکلف علم به تنجز خطاب و لو اجمالاً نداشته باشد و وقتی خطاب اجمالی برای او منجز میشود که خودش را مخاطب خاص برای آن خطاب ببیند و معلوم است که هر کدام از واجدی المنی شک هستند و شکشان شک بدوی است و مجرای اصله البرائه است چون هر کدام از این ها شک دارند در این که غسل برایشان واجب شده باشد لذا برائت جاری میکنند درحقیقت این قسم اول از اقسام اشتباه در مکلف، به شک در تکلیف برگشت میکند(غوامض ۱ ص ۵۶۰) و شک در تکلیف مجرای برائت است، نکته دیگر این که خطاب ما این بود: الجنب يجب الغسل عليه و موضوع خطاب، مردد بین الجنابه نیست لذا نمیشود به شخصی بگوییم کس دیگری جنب است ولی تو غسل کن در حقیقت این تعبیر همان مطلبی است که در اول خط فرمود که شخص وقتی مکلف به غسل میشود که بداند خودش جنب است، در حقیقت این از مصادیق بحث رایج الحکم لا یحقق موضوعه است یعنی مثلاً حکم وجوب غسل که برای خودش جنب(موضوع) درست نمیکند بلکه اگر کسی تا آخر عمر هم جنب نشود هیچوقت وجوب غسل بر عهده اش نمیآید

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۹۶

الو ترّدّد التکلیف بین شخصین^۱

أنّ مجرد ترّدّد التکلیف بین شخصین لا یوجب علی أحدهما شیئاً؛ إذ العبرة فی الإطاعة و المعصیة بتعلّق الخطاب بالمکلف الخاصّ، فالجنب المردّد بین شخصین غیر مکلف بالغسل و إن ورد من الشارع:

أنّه يجب الغسل علی کلّ جنب؛ فإنّ کلاً منهما شکّ فی توجّه هذا الخطاب إليه، فیقبح عقاب واحد من الشخصین یكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغیر المتوجّه إليه.

^۱ (۱) فی (ت) و (ر): «و الجنب».

^۲ (۲) فی (ر) و (م): «الموجه».

سید یزدی ص ۲۱۶ اشکالی را مطرح میفرماید که هذا لا يستقيم علی مذاق المصنف چون خود شیخ در بحث قبل وجه ثانی را قبول کرد یعنی عدم الجواز مطلقایی شد در حالی که مطالبی که در اینجا مطرح میکند با وجه اول در ص ۹۴ سازگار است چون میگوییم آن چه که موضوع است جنب است که محقق نشده تا وجوب غسل مترتب شود و آن چه که در نزد ما محقق است مرددیت بین شخصین است که این هم موضوع خطاب نیست چون خطاب، الجنب بود نه المردد بین الجنیه و این همان توضیحی است که برای وجه اول در ص ۹۴ عرض کردیم اما اگر بحر ص ۲۴۰ را ببینید ایشان میفرماید لا خفاء فی ما ذکره اصلا میفرماید استادم کاملاً درست فرموده و به هدف زده است و اوثق ص ۲۱۲ هم مینویسد الوجه فیهما واضح لذا باید تأمل کنید که این اشکال که سید یزدی مطرح فرموده چگونه قابل حل است؟؟

برای وجه رابع در ص ۹۵ رک به غوامض ص ۵۵۰ و ۵۵۱ و ۵۵۴ و ۵۵۵ و تمهید ص ۲۹۹ حاشیه ۲ و اعتمادی ص ۱۰۵

سوالی آخر بحث دیروز مطرح شد، شیخ فرمودند ان مجرد تردد التکلیف بین شخصیت لا یوجب علی احدثما شینا وظیفه ای را برای احد واجدی المنی فی الثوب المشترك نمیآورد چون عبرت در اطاعت و معصیت به تعلق خطاب به مکلف خاص است، عرض کردیم صاحب عروه در ص ۱۶۲ فرموده اند این مطلب با توجه به عباراتی که در ص ۹۴ داشتند با مذاق خود شیخ ناسازگار است ((البته خود سید یزدی با این مطلب که لا یوجب علی احدثما شینا موافق هستند)) چون این جا هم آن تناقضی که شیخ در ص ۹۴ فرمود پیش میآید، جواب از این مطلب ظاهرا آن چیزی است که صاحب بحر فرموده است در ص ۲۴۱:

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۱

و بناء کلّ منهما علی عدم الالتزام بأحكام الجنابة و إن استلزم منه العلم لكلّ منهما بأنّ أحدهما قد خالف ما دلّ علی أحكام الجنابة، إلّا أنّ هذا لیس علما بأنّه خالف الخطاب الشارِع بحسب العمل، إذ العلم بلزوم المخالفة المانع عن الرجوع إلى الأصل لیس، إلّا هذا العلم لا العلم بتحقیق المخالفة و لو من الغیر

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۶

لوائفق لأحدهما أو ثلثت علم بتوجه خطاب إليه:]

نعم.....

در همین مساله واجدی المنی فی الثوب المشترك اگر برای یکی از دو واجد منی یا برای شخص سومی علم به توجه خطاب رخ بدهد یعنی همین ۲ واجد منی یا یک نفر سومی خودشان را نسبت به یک مخاطبی مکلف خاص ببینند در این جا علم اجمالی دارای اثر خواهد بود البته اگر اینگونه شود از بحث ما که در مورد اشتباه حکم از حیث شخص مکلف بود خارج خواهد شد ((لذا در عبارت با نعم آورده شده است)) و در بحث اشتباه از حیث مکلف به داخل خواهد شد که بحث قبلی ما بود که در آن جا عرض کردیم که اگر خطاب، تفصیلی بود مخالفت عملیه قطعیه نمیشود کرد چه در شبهه موضوعیه و چه در شبهه حکمیه و اگر خطاب مردد بین خطابین بود ۴ وجه وجود داشت که در آن جا هم مرحوم شیخ قاتل به عدم الجواز مطلقا شدند

Commented [LC1272]: عرض کردیم که لازم نیست هیچکدام از واجدی المنی وجوب غسل را امتثال کنند

Commented [LC1273]: از این بناء این مطلب به دست میاید که یکی از واجدی المنی یعنی آنی که در واقع جنب است با خطاب شارع مخالفت کرده است چون بر عهده جنب وجوب غسل است

Commented [LC1274]: اما از این بناء این مطلب به دست نمیاید که با خطاب الجنب یجب الغسل علیه مخالفت شده است چون آن علمی که سبب میشود که مکلف بفهمد که مخالفت کرده است و مانع از رجوع به اصل است ((که این علم را در بحث قبل داشتیم لذا شیخ فرمود مکلف نمیتواند در آن جا به اصله الباحه رجوع کند)) این علم در ماتحن فیه وجود ندارد چون در ما نحن فیه احد واجدی المنی مثلا علم دارد آن کس که در واقع جنب است احکام جنابت را انجام نداده است ولی معلوم نیست که جنب همین شخص باشد این که علم دارد به اینکه جنب واقعی احکام جنابت را مترتب نکرده است لذا علم به مخالفت قطعیه برای خودش حساب نمیشود پس آن چیزی که به دست میاید این است که جنب فی الواقع احکام جنابت را انجام نداده است ولی این که یکی از واجدی المنی با خطاب مولا مخالفت کرده است مشخص نمیشود به خلاف بحث قبل که در آن جا مشکل این بود که مکلف علم پیدا میکرد به مخالفت عملیه خودش با خطاب بیس در واجدی المنی میشود اصله البرائنه جاری شود و مشهور قریب به اتفاق آقایان هم همین نظر را دارند و گفته اند که واجدی المنی فی الثوب المشترك چون از جهت حکم مربوط به خودشان مکلف خاص به خطاب نیستند لذا میتوانند در حق خودشان اصله البرائنه جاری کنند البته اگر رک به غوامض ص ۵۱۶ (اوئی ص ۲۱۳) بعد از این که مینویسد این نظر مشهور بین آقایان است بعد میگوید منسوب به محقق اردبیلی و عده ای از آقایان این است که آن ها قائل به احتیاط شده اند ،،

و گفتیم که سید یزدی هم با این مطلب مخالفتی ندارد و فقط اشکالش این است که این مطلب با مبنای شیخ ناسازگار است که ما جواب دادیم که با مبنای شیخ هم سازگار است ،بنده اضافه میکنم که یک عبارتی را در ص ۹۴ در مورد وجه ثانی از بحر و فلاند خواندیم که گفته بودند جریان اصله البرائنه در جایی است که با جریان اصله البرائنه تکلیف دیگری برای مکلف ثابت نشود و در ما نحن فیه هم با جریان اصله البرائنه تکلیفی برای هر کدام از واجدی المنی ساخته نمیشود لذا آن ماتعی هم که در ص ۹۴ مطرح شد در این جا مطرح نیست پس جریان اصله البرائنه بلا اشکال است چون گفتیم در حقیقت این دو واجد منی در توجه خطاب به خودشان شک هستند پس مجرای اصله البرائنه است لذا جریان اصله البرائنه در حق خودشان بلا اشکال است

در ادامه شیخ انصاری فروعاتی را برای این مساله ذکر خواهد فرمود که کاملاً بحث حیث فقهی پیدا خواهد کرد
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۶

لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه:]

نعم، لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب^۱ إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه. ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة؛ ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الإجمالي بالتكليف

Commented [LC1275]: اشتباه حکم از حیث مکلف به

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۷

[بعض فروع المسألة:]

فرع اول :

فمنها: حمل أحدهما الآخر.....

برای این که این فرع را شرح دهیم باید مقدماتی را ذکر کنیم :

مقدمه اول: شما در لمعه در قسمت فقه ۱ (زبدہ الفقہیہ ۱ ص ۱۷۱ و ۱۷۲ و ۱۷۳) احکام جنب را خواندید که یکی از احکام جنب حرمت دخول در مسجد الحرام و مسجد النبی ص است ((همین بحث را میتوانید در ریاض ۱ ص ۲۴۴ و مدارک ۱ ص ۲۸۱ پیگیری کنید)) چون شارع مقدس در خطابی فرموده است که لا تدخل فی المسجدین البتہ شیخ بحث را روی مسجد الحرام تطبیق داده و لذا محشین فرموده اند که فرقی بین مسجد الحرام و مسجد النبی (ص) در این مساله نیست

مقدمه دوم: در مورد ادخال جنب در مسجد الحرام یا مسجد النبی ص - به این معنا که یک فردی که خودش جنب نیست فرد دیگری را به مسجد الحرام حمل کند یعنی در مسجد الحرام داخل کند - در بین فقها اختلاف است ، مشهور فقها قائل شده اند به این که این مطلب بلا اشکال است چون نه نهی بر حرمت ادخال وجود دارد و نه اجماعی اما عده ی دیگری قائل به حرمت ادخال شده اند ، اگر رک به سید یزدی ۱ ص ۲۱۶ بعد از این که میفرماید نه نهی بر حرمت ادخال وجود دارد و نه اجماعی میفرماید البتہ عده ای قائل به حرمت ادخال شده اند بعد میفرماید ممکن ان يستدل لها بوجهين فراجع للمزيد

^۱ (۳) في (ص) «الخطاب».

اگر طبق مشهور فقها پیش برویم در این صورت نسبت به حامل و محمول اصله البرائة جاری میشود خود سید یزدی ص ۲۱۸ به این نکته تصریح میکند (تمهید ص ۳۰۵) و این فرض از بحث ما خارج است ما روی فرضی بحث میکنیم که عده ای از علما قائل به حرمت ادخال شده اند لذا با این فرض خطابی با عنوان لا تُدْخِلُ الْجَنْبَ فِي الْمَسْجِدِینَ ساخته میشود

مقدمه سوم: عبارتی بحر دارد در ص ۲۴۲ ((که مشابهش را اوثق ص ۲۱۴ هم دارد)) میفرماید: لا اشکال فی ان الدخول غیر الادخال و لیس عینه دخول و ادخال از نظر عرفی دو مفهوم متغایر هستند یعنی با هم تغایر در مفهوم دارند البته اوثق مینویسد گرچه بین دخول و ادخال از بین اقسام تقدیمی که شما در فلسفه خوانده اید رابطه ی تقدم تبعی وجود دارد ((تقدم تبعی غیر از تقدم زمانی است و اباحتش را در بدایه ملاحظه فرموده اید)) یعنی اول باید دخول صورت بگیرد و بعد ادخال

مقدمه چهارم: ((اعتمادی ص ۱۰۸)) ۲ لفظی که از نظر مفهوم متغیر باشند از نظر ثبوت حالاتی دارند :
الف - اتحاد مصداقی دارند مثل حیوان و ناطق که هر دو در زید اتحاد مصداقی دارند ولی حیوان و ناطق خودشان از حیث مفهوم متغایر هستند

ب - اتحاد مصداقی ندارند که این قسم خودش دو حالت دارد :

۱- قدر مشترک قریب دارند که بعضی از اصولی ها در کتبشان از این تعبیر به جامع مشترک کرده اند و بعضی دیگر تعبیر به قدر جامع کرده اند ولی شیخ تعبیر به قدر مشترک دارد مثل زید و عمرو که اتحاد مصداقی ندارند ولی قدر مشترک قریب دارند که همان انسان است

۲- قدر مشترک قریب ندارند مثل حجر و صید

مقدمه پنجم: عدم طهارت گاهی به خاطر حدث است و گاهی به خاطر خبث است لذا طهارت عن الحدث و طهارت عن الخبث از تعابیر فقهی هستند که ملاحظه فرموده اید ، حدث مربوط است به روح و خبث مربوط است به جسم و بدن

با حفظ این مقدمات سراغ مطلب کتاب میرویم: فرض بفرمایید که حاملی میخواهد محمولی را مثلاً برای طواف یا صلاه در مسجد الحرام داخل کند که در ما نحن فیه به این صورت میشود که احد واجدی المنی فی الثوب المشترك بخواهد دیگری را در مسجد الحرام ادخال کند البته این در صورتی مثال برای بحث ما خواهد شد که یکی از دو بناء آتی را داشته باشیم :

۱- بناء بر اینکه ما قائل به تحریم ادخال جنب باشیم چون اگر قائل به این مطلب نباشیم نسبت به واجدی المنی اصله البرائة جاری میشود

۲- بناء بر اینکه ادخال نجاست غیر متعدیه حرام باشد ((مقدمه ۵ مربوط به اینجا بود)) تحریم ادخال جنب مربوط به فرض حدث است ، ولی این مطلب مربوط به فرض خبث است ، یعنی قائل باشیم به حرمت ادخال نجاست غیر متعدیه به مسجد الحرام ((در مورد نجاست متعدیه بحثی نیست که حرام است)) نجاست غیر متعدیه یعنی نجاستی که یابسه و غیر مسریه باشد ، در مورد این مطلب که ادخال نجاست غیر مسریه به مسجد الحرام چه حکمی دارد در بین فقها اختلاف است ، عده ای قائل به حرمت هستند، در مورد بحث ما یعنی واجدی المنی به این صورت

است که منی یا به لباس این ها ریخته است و یا به بدن اینها ولی خشک شده است و غیر مسریه است ولی با این حال عده ای از فقها قائل شده اند که ادخال بدن نجس یا لباس نجس و لو نجاستش غیر متعدیه باشد در مسجد الحرام حرام است، این بناء ها را عرض کردیم تا بتوانیم با توجه به این بناء ها خطاب لا تدخل بسازیم که این لا تدخل چه از حیث حدث باشد و چه از حیث خبث حال با این فضا عبارت را شرح میکنم:

نسبت به فرض مساله نگاه فقها اثباتاً متفاوت است:

۱- عده ای از فقها قائلند به این که دخول و ادخال مصداق واحد دارند با این که همه قائلند به این که دخول و ادخال از جهت مفهوم متغایر هستند اسم مصداق واحد را عده ای قدم و عده ای حرکت واحده گذاشته اند طبق این نظر لا اشکال فی حرمتها للعلم التفصیلی المتولد الحاصل من العلم الجمالی بحرمتها (بحر ۱ ص ۲۴۲) اگر گفتیم دخول و ادخال هر ۲ حرام هستند و مصداق واحد دارند و به وسیله قدم یا حرکت واحده محقق میشوند این به این معناست که وقتی قدم وارد مسجد الحرام شد حامل میداند یا خطاب لا تدخل شامل او شده است و یا خطاب لا تدخل یعنی برای حامل علم تفصیلی حاصل میشود که به وسیله قدم دارد با یکی از این ۲ خطاب شارع مخالفت میکند که در هر صورت مخالفت عملیه قطعیه است اگر بخواهیم این مساله را تشبیه کنیم به یکی از مثال هایی که در ص ۷۹ به بعد خواندیم شبیه مثالی است که فرمود یکی از واجد المنی به دیگری اقتداء کند در این صورت کسی که اقتدا کرده ۱۰۰٪ میداند نمازش باطل است چون یا خودش جنب است یا اینکه امام جماعتش جنب است لذا نمازش باطل است ما برای تشبیه از مثال خود شیخ انصاری استفاده کرده ایم ولی عده ای مثل آقای اعتمادی در ص ۱۰۸ این مثال را زده اند: کالائاء الذی یعلم تفصیلاً انه حرام اما من جهه الغصبیه او النجاسه

۲- عده ای از فقها قائل شده اند به این که دخول و ادخال مصداق واحد ندارند این ها به دو دسته تقسیم میشوند عده ای فرموده اند دخول و ادخال قدر مشترک قریب دارند و عده ای فرموده اند دخول و ادخال قدر مشترک قریب ندارند سیاتی بیانیه متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۷

فمنها: حمل أحدهما الآخر و إدخاله فی المسجد للطواف أو لغيره، بناء على تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغير المتعدية:

Commented [LC1276]: احد واجدى المنی

Commented [LC1277]: ادخال یکی از واجدى المنی دیگری را

فإن قلنا: إنَّ الدخول و الإدخال متحققان بحركة واحدة، دخل في المخالفة المعلومة تفصيلا و إن تردد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال.

Commented [LC1278]: ضمير رجوع میکند به حركه لذا باید (دخلت) باشد اما شاید شیخ به این دلیل مذكر آورده است که با حرکت معامله فعل کرده است

Commented [LC1279]: گرچه مخالفت با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی باشد

Commented [LC1280]: اگر ترددت بود ارجاع میدادیم به مخالفت ولی حالا که مذكر آمده است میگوییم اگر مردد است آن حرام

Commented [LC1281]: کون حرام

Commented [LC1282]: لا تُدْخَل

Commented [LC1283]: لا تُدْخَل

^۱ (۱) کذا في (م)، و في غيرها زيادة: «القطعية».

مرحوم شیخ انصاری وارد اشتباه از حیث شخص مکلف شدند، فرمودند که این را در ۲ مقام بحث میکنیم تارهً فی الحکم الثابت لموضوع واقعی مردد بین شخصین و تارهً يقع فی الحکم الثابت لشخص من جهة تردده بین موضوعین که بحث از دومی در ص ۹۸ خواهد آمد که در مورد خنثی است، مصداق مقام اول واجدی المنی فی الثوب المشترك بود، فرمودند که این واجدی المنی فی الثوب المشترك از جهت اینکه خطاب نسبت به این ها به مکلف خاص تعلق نمیگیرد چون جنب مردد است پس لا یوجب علی احدهما شیئا یعنی اینها وجوب غسلی به عهده شان نیست و نسبت به بقیه احکامی که برای خود شخص جنب است هم جاری میشود (یعنی در حق اینها نیست) بعد فرمودند بله اگر برای یکی از این دو واجدی المنی یا برای ثالثی علم به توجه خطایی به سمت خودشان رخ دهد یعنی ثالث یا احد واجدی المنی خودشان را مکلف خاص به خطایی ببینند در این صورت فرمودند برگشتش به اشتباه نسبت به فعل مکلف به یا همان متعلق تکلیف است که این همانی است که قبلا بحث کردیم و فروعاتی که در آن جا بیان کردیم که این جا هم میآید بعد وارد شدند مثال بزنند مثال اول آن جایی بود که احد این واجدی المنی فی الثوب المشترك دیگری را حمل کند و ادخال کند در مسجد، برای این که این مساله شکل بگیرد مقدماتی تقدیم محضر شد بعد هم بناءً مساله را تقدیم محضر کردیم و گفتیم بناءً علی تحریم ادخال الجنب او ادخال النجاسة الغير المتعدیه، نکته ای که وجود دارد این است که ما اگر عمدتا مثال هایمان را تطبیق میدهیم روی لا تدخل الجنب به خاطر این نیست که خصوصیتی دارد بلکه روی آن تطبیق میدهیم چون مثال اول است وگرنه هر چه در مورد جنب است در مورد نجاست غیر متعدیه هم صادق است بعد فرمودند که فهم فقهی فقها نسبت به رابطه ی بین دخول و ادخال این است که اینها از جهت مفهوم صد در صد با هم تغایر دارند ولی سوال این است که آیا مصداق واحد دارند یا خیر؟؟ فرمود برخی میگویند مصداق واحد دارند که همان قدم یا حرکتی است که حامل انجام میدهد در این صورت فرمودند دخل فی المخالفه المعلومه تفصیلا گرچه این علم تفصیلی از معلوم بالاجمال حاصل میشود یعنی متولد از علم اجمالی است ولی ص ۷۹ خواندیم که مخالفت عملیه قطعیه با معلوم بالتفصیل با هر منشأی که داشته باشد معصیت حساب میشود، پس یک احتمال این بود که دخول و ادخال در خارج مصداق واحد داشته باشند که بحثش گذشت، احتمال دوم این است که بگوییم اینها در خارج متغایر هستند و مصداق واحد ندارند از این جا به بعد درس امروز است البته ناظر به مقدماتی که در جلسه قبل گفتیم

۲- اگر دخول و ادخال اتحاد مصداقی نداشته باشند که این طبق فهم عده ای از فقها نسبت به دخول و ادخال است در این صورت ۲ صورت دارد یا قائل میشویم که قدر مشترک بین این ها وجود دارد یا قائل میشویم قدر مشترک ندارند که فعلا در مورد صورتی بحث میکنیم که بگوییم بین اینها قدر مشترک وجود دارد یعنی جامع مشترک قریب دارند (مرحوم اعتمادی در ۱ ص ۱۰۸ و صاحب غوامض میفرمایند که طبق این قول آن قدم یا حرکت واحده فقط مصداق برای دخول میشود و مصداق برای ادخال نیست بلکه لازمه ی دخول ادخال هم هست) حالا آن قدر مشترک چیست؟؟ سید یزدی ص ۲۲۰ و بحر ص ۲۴۳ میگویند قدر مشترک بین دخول و ادخال التمسب لدخول الجنب فی المسجد الحرام است، تطبیقش بر دخول و ادخال را عرض میکنیم: تطبیقش

بر دخول آن است که خود حامل جنب باشد آن وقت دخولش در مسجد الحرام میشود تسبب لدخول الجنب فی المسجد الحرام چون خودش را وارد کرده است ، تطبیق تسبب به عنوان قدر مشترک برای ادخال این است که محمول جنب باشد و حامل او را داخل در مسجد الحرام کند این ادخال تسبب لدخول الجنب فی المسجد الحرام پس گویا شارع مقدس این بیان انتزاعی را فرموده که : لا تسبب لدخول الجنب فی المسجد الحرام اما دخولا و اما ادخالاً ، صاحب اوثق در ۱ص ۲۱۴ و به تبع ایشان مرحوم اعتمادی ۱ص ۱۰۸ فرمودند قدر مشترک مطلق ادخال است، ادخال اگر ادخال النفس باشد همان دخول است یعنی این که خودش را وارد کند دخول محسوب میشود ، اگر ادخال الغير باشد این همان است که به آن ادخال میگوییم آن وقت نهی خورده به این مطلق ادخال یعنی شارع فرموده لا تدخل چه ادخال نفس باشد و چه ادخال غیر ، البته فرق نمیکند که قد جامع التسبب باشد یا مطلق ادخال باشد بلکه مهم این است که یک جامع انتزاعی این جا طبق قول دوم داشته باشیم فقط باید ببینیم که آیا عبارت شیخ به یکی از این ها نزدیک تر است یا اینکه با هر دو قابل جمع است ، در این صورت اگر اینطور نگاه کنیم که دخول و ادخال اتحاد مصداقی ندارند ولی قدر مشترک دارند بحر در ۱ص ۲۴۳ اینگونه مینویسد: فیدخل الفرض فی المخالفه القطعیه العمليه للخطاب التفصیلی کشر ماء الانائین یعلم بنجاسه احدهما البته مشابه بیان بحر را اعتمادی ۱ص ۱۰۹ هم دارد، در توضیح مطلب عرض میکنیم که طبق این فرض گفتیم که دخول و ادخال اتحاد مصداقی ندارند و آن حرکت یا قدمی که حامل انجام میدهد فقط مصداق دخول است در این صورت خطاب لا تدخل متوجه حامل خواهد شد اما خطاب لا تدخل چطور؟؟ گفتیم طبق این فهم فقها قدر مشترکی بین دخول و ادخال وجود دارد و آن قدر مشترک لا تسبب لدخول الجنب فی المسجد الحرام است آن وقت این حامل وقتی این قدم را بر میدارد در اثر این قدم که این قدم مصداق مشترک دخول و ادخال نیست یعنی دیگر مثل احتمال اول این قدم مصداق مخالفت عملیه با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نیست بلکه حامل با این قدم میداند یک خطاب تفصیلی متوجه اوست با عنوان لا تسبب لدخول الجنب فی المسجد الحرام اما دخولا و اما ادخالاً و وقتی این قدر مشترک بین دخول و ادخال شد حامل با قدمی که برمیدارد میداند با خطاب تفصیلی که از جهت تطبیق یا بر دخول و یا بر ادخال تطبیق میکند مخالفت کرده است چون قبلاً در ۹۳ خواندیم که ان كانت المخالفه للخطاب التفصیلی و الظاهر عدم جوازها ، مثل آن جایی که میداند یکی از دو لیوان نجس است ولی هر دو لیوان را مینوشد این مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی لا تشرب النجس است حالا اما درضمن اناء اول این مخالفت صورت گرفته باشد و اما درضمن اناء دوم ، و در هر صورت شرب هر دو اناء نتیجه میدهد مخالفت با خطاب تفصیلی لا تشرب النجس را

۳- صورت سوم آن جایی است که قدر مشترک بین دخول و ادخال وجود ندارد به تعبیر بحر ۱ص ۲۴۳ میفرماید: أن كلا منهما حرام مستقل لا دخل له بالآخر یعنی دخول و ادخال اتحاد مفهومی که ندارند در این احتمال (البته گفتیم این احتمالات اثباتاً در نزد فقها قائل دارند) میگوییم اتحاد مصداقی هم ندارند و قدر مشترکی هم نیست یعنی دخول و ادخال کاملاً دو حرام مستقل هستند صاحب بحر در ادامه میفرماید: فیدخل الفرض فی المخالفه القطعیه العمليه للخطاب المردد و این مصداق همان بحثی است که در ۹۴ گذشت که بحث در مخالفت با خطاب مردد بین خطابین بود لذا شبیه به همان مثالی است که در آن صفحه آمد که کما اذا علمنا

بنجاسه هذا المانع او بحرمة هذه المراه شبهه این مثال است چون طبق این احتمال در ما نحن فیه حامل میداند یکی از دو خطاب لا تدخل و یا لا تدخل صد در صد خطابی است که متوجه اوست لذا این قدمی که بر میدارد یعنی این حرکت واحده ای که میکند حرام است چون مخالفت عملیه قطعیه با خطاب مردد بین خطابین است دیدید در این صورت بحث برگشت به شک در فعل یا همان شک در مکلف به ،اولین احتمال برگشت میکرد به مخالفت با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی دومین احتمال هم برگشت میکرد به بحث مخالفت با خطاب تفصیلی ،سومین احتمال هم همانطور که عرض شد برگشت میکند به بحث مخالفت با خطاب مردد بین خطابین لذا شیخ میفرماید الذی تقدم حکمه باقسامه یعنی این احتمالات برگشت میکرد به مباحثی که در قبل گذشته بود و احکامش بیان شده بود ، مرحوم سید یزدی میفرماید حق همین احتمال اخیر یعنی احتمال سوم است ،قاعدتا میدانید که اشکال ایشان به احتمال دوم این است که که قبلا عرض کردیم که مشهور فقها قائلند که خطاب انتزاعی صاحب اثر نیست در حالی که آن خطابی که در احتمال دوم قدر مشترک در نظر گرفته شد یک خطاب انتزاعی بود (لا تسبب) در مورد صورت اول یا همان احتمال اول که بگوییم دخول و ادخال مصداق واحد دارند هم ایشان قائل به اشکال هستند لذا میفرمایند همین صورت اخیر صورت صحیحی است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۷

و إن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن:

فإن جعلنا الدخول و الإدخال راجعين إلى عنوان محرم واحد- و هو القدر المشترك بين إدخال النفس و إدخال الغير- كان من المخالفة المعلومه للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

و إن جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا، دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذي عرفت فيه الوجه المتقدمه.

رک سید یزدی ص ۲۲۰ میفرماید که همین صورت سوم بیان خوبی است و نسبت به صورت دوم میفرماید که لکن هذا الاحتمال (صورت دوم) مجرد فرض لا اصل له (این ها در است) لان القدر المشترك المذكور عنوان انتزاعي (تسبب عنوان انتزاعی است) يفرضه العقل جامعا بين الدخول و الادخال اذ الاقوى الاحتمال الاخير

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۷

و كذا من جهة دخول المحمول.....

Commented [LC1284]: دخول و ادخال

Commented [LC1285]: خود این دو صورت دارد، یعنی فقها در معامله شان با دخول و ادخال چنین معامله هایی کرده اند یعنی این صورت ها اثباتا هم در نزد فقها قائل دارند و مجرد فرض نیستند

Commented [LC1286]: از جهت مفهومی

Commented [LC1287]: قدر مشترک است که گفتیم التسبب لدخول الجنب است یا به تعبیر اوئی مطلق ادخال در مسجد الحرام

Commented [LC1288]: داخل کردن نفس، همان دخول است - ادخل نفسه ای دخل - لذا به دخول، ادخال نفس صادق است تعبیر اوئی با این عبارت شیخ انصاری بهتر سازگار است گرچه بیان صاحب بحر و سید یزدی دچار اشکال نیست

Commented [LC1289]: دخول و ادخال که البته اگر بر روی قدم تطبیق بدهیم اولی است

Commented [LC1290]: همان قدر مشترک یعنی لا تدخل

Commented [LC1291]: اگر هر دو را مرتکب شوی میدانی لا تشرب النجس را مخالفت کردی اما در ضمن اناء اول و اما در ضمن اناء دوم

Commented [LC1292]: قدر مشترک ندارند

Commented [LC1293]: دخول و ادخال

Commented [LC1294]: یعنی خطاب مردد بین الخطابین

Commented [LC1295]: ص ۹۴

Commented [LC1296]: وجه بود

تا الان هر چه گفتیم در مورد تکلیف حامل بود حالا به سراغ تکلیف محمول میرویم یعنی آن کسی که توسط حامل حمل میشود، شیخ انصاری در عبارت میفرماید و کذا من جهة دخول المحمول آقایان محشین اختلاف کرده اند که مشار الیه کذا چه چیزی است آیا مشار الیهش هر کدام از صورت های سه گانه فوق الذکر است یا اینکه فقط صورت سوم مشار الیه است و یا اینکه فقط صورت اول مشار الیه است؟؟ و در بین محشین همه اینها قائل دارد بسیاری از محشین مثل اعتمادی ص ۱۰۹ تمهید ص ۳۰۷ غوامض ص ۵۷۱ (البته غوامض نکات تتمه ای دارد که عرض میکنیم) گفته اند که مشار الیه فقط قسم اخیر است یعنی کذا تکلیف محمول هم دَخَلَ فی المخالفه للخطاب العلوم بالاجمال الذی عرفت فیہ الوجوه المتقدمه حالا ما اگر بخواهیم قضاوت کنیم باید آن دو عنوان دخول و ادخال را نسبت به محمول بررسی کنیم، نسبت به محمول یا باید جهتی را در نظر بگیریم که حامل او را به مسجد الحرام وارد میکند چون ادخال حامل، محمول را به معنای دخول محمول فی المسجد الحرام است یعنی نتیجه ی قهری اش میشود دخول محمول فی المسجد الحرام این از یک طرف اما نسبت به ادخال چون داریم ناظر به محمول صحبت میکنیم باید خطاب جدیدی لحاظ کنیم یعنی خطاب لا تستاجر الجنبَ للدخول فی المسجد الحرام که آن وقت اگر حامل جنب است محمول با خطاب لا تستاجر الجنب للدخول فی المسجد الحرام مخالفت کرده باشد حالا به سراغ بررسی این دو لحاظ یعنی دخول و استئجار میرویم یعنی همان طور که در مورد حامل، نسبت بین دخول و ادخال را سنجیدیم و ۳ صورت بیان کردیم که در کلام فقها هم اثباتا قائل داشت در این جا هم نسبت بین استئجار و دخول را میسنجیم تا ببینیم بر کدام یک از آن احتمالات تطبیق میکند تا منظور از کذا در عبارت شیخ انصاری مشخص شود، گفتیم عده ای گفته اند که مشار الیه کذا قسم اخیر یعنی همان احتمال ثالث است یعنی اینکه بین دخول و استئجار نه مصداق واحدی وجود دارد و نه قدر مشترکی وجود دارد پس دخول و استئجار دو حرام مستقل هستند یعنی محمول میدانند با خطاب مردد بین خطابین مخالفت کرده است چون یا مخاطب به خطاب لا تدخل است که این دخول با ادخال حامل اجیر محمول را حاصل میشود و یا اینکه مخاطب به خطاب لا تستاجر است به این دلیل که میداند یا خودش جنب است و یا اینکه حامل جنب است که در این صورت شیخ از آن ۴ وجهی که مطرح شد قائل به عدم جواز مطلقا شدند چون گفتیم بر گشت بحث در احتمال ثالث به مخالفت با خطاب مردد بین خطابین است، عده ای گفته اند که مشار الیه کذا هر سه صورت است یعنی این ها قائلند در ما نحن فیہ میشود بین دخول و استئجار یک قدر مشترک ساخته شود چون قائلند که کذا به هر ۳ صورت میخورد یعنی به صورت دوم هم میخورد که در آن صورت دوم این احتمال مطرح بود که بین آن دو، جامع مشترک وجود داشته باشد و جامع مشترک همان لا تسبب لدخول الجنب فی المسجد الحرام است یعنی لا تسبب بر استئجار صدق میکند چون با طلب اجیر کردن محمول است که حامل داخل مسجد الحرام شد اما عده ای اشکالی را مطرح کرده اند و آن این است که از جانب محمول این دخول نتیجه قهری ادخال حامل است محمول را و الان داریم خطاب های ناظر به محمول را بررسی میکنیم و محمول نمیتواند مخاطب به خطاب لا تسبب باشد لذا تطبیق ما نحن فیہ را بر صورت ثانی نپذیرفته اند، شما ببینید راهی برای جواب به این اشکال دارید؟؟ اگر این اشکال را قبول کنیم و تطبیق ما نحن فیہ را بر صورت ثانی نپذیریم آن قولی که میگفت مشار الیه کذا به هر ۳ صورت میخورد کنار می رود، گفتیم عده ای قائلند که

مشار الیه کذا فقط صورت اول است از عبارات بحر به دست میاید که از زمان خود شیخ انصاری در مورد کذا بین آقایان اختلاف بوده است صاحب بحر مینویسد عده ای قائلند که کذا فقط به صورت ثالث میخورد و لکن یمكن ان يقال که اصلا این کذا به صورت اول اشاره داشته باشد با این بیان که میفرماید آن چه سبب حرام شدن استئجار میشود اجرای صیغه نیست بلکه سبب حرام شدن استئجار رکوب محمول بر حامل است یعنی لا تستاجر به این معناست که آقای محمول شما حق سوار شدن بر حاملی که جنب است را نداری، اگر طبق فرمایش بحر رکوب محمول بر حامل حرام باشد و نه صرف اجرای صیغه در این صورت مصداق واحد پدید خواهد آمد یعنی این رکوب هم مصداق دخول است برای محمول و هم مصداق استئجار است برای محمول لذا کذا اشاره به صورت اول دارد

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۳

قد يقال بأنّ غاية ما يجرى في الفرض هو الوجه الأخير..... وهذا و لكن يمكن أن يقال بأنّ معنى حرمة الإجارة ليس مجرد إجراء الصيغة، فإنّه ليس بحرام إذا لم يكن بقصد التشريع قطعاً، كما في أكثر المعاملات الفاسدة، بل ترتيب الأثر بمقتضاها و هو ليس، إلّا ركوب المستأجر في الفرض..... و من هنا قد يقال إنّ الأوجه هنا الوجه الأول

پس این که مشار الیه کذا صورت ثانی باشد را نتوانستیم تقویت کنیم، اگر مشار الیه صورت اول باشد در این صورت رکوب مخالفت با علم تفصیلی حاصل از علم اجمالی و حرام است (ص ۷۹) اگر مشار الیه صورت اخیر باشد در این صورت گفتیم که بر گشتش به بحث مخالفت با خطاب مردد بین خطابین است که در آن ۴ نظر بود که شیخ انصاری قائل به حرمت و عدم جواز مطلقاً شد

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۷

و کذا من جهة دخول المحمول و استئجاره -الحامل- مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الإدخال عليه أو فرض عدمها؛ حيث إنه علم إجمالاً بصدور أحد المحرمين؛ إمّا دخول المسجد جنباً، أو استئجار جنب للدخول في المسجد.

Commented [LC1297]: محمول

Commented [LC1298]: الحامل الاجبر

Commented [LC1299]: ما داریم در مورد احکام محمول بحث میکنیم کاری به احکام حامل نداریم و لو اینکه شما نسبت به عمل حامل قائل به حرمت نشوی در هر صورت محمول احکامی جدای از احکام حامل دارد

Commented [LC1300]: عدم حرمت

Commented [LC1301]: محمول

Commented [LC1302]: به این عبارت شیخ باید دقت شود که آیا همین عبارت نمیتواند منظور شیخ از کذا را مشخص کند؟؟ میفرماید علم اجمالاً بصدور احد المحرمين که این با احتمال ثالث صد در صد مطابقت دارد چون در احتمال ثالث بحث خطاب مردد بین خطابین بود و مکلف میدانست یا با لا تدخل مخالفت کرده است و یا با لا تستاجر اما این عبارت با احتمال اول سازگار نیست چون در احتمال اول بحث به مخالفت با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی بر گشت میکرد و خود شیخ هم در آن جا نوشت دخل فی المخالفة المعلومه تفصیلاً پس نمیتوان در مورد احتمال اول گفت که علم اجمالاً بصدور احد المحرمين چون طبق احتمال اول یک حرام بیشتر وجود ندارد، شاید به همین دلیل هم هست که عده ای از محشین مُصر بودند که کذا به احتمال ثالث میخورد یعنی به خاطر همین عبارت شیخ، علاوه بر آن اشکالاتی که به صورت اول و دوم وارد میکردند این عبارت شیخ را هم مد نظر داشتند

^۱ (۲) لم ترد عبارة «مع قطع النظر - إلى - عدمها» في (ظ) (ل) و (م).

^۲ (۳) في (ت) و (ه) «يعلم».

^۳ (۴) لم ترد «جنباً» في (ظ) (ل) و (م).

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۸

إِلَّا أَنْ يُقَالَ بِأَنَّ الاستنجار.....

این عبارت در بین فعلی ها معرکه الآراء شده است، بنده تمام حواشی محشین فعلی را دیده ام و مطالبی که عرض میکنم بر خلاف مطالب محشین فعلی است لذا اولاً ببینید بنده عبارت را چگونه شرح میدهم و بعد به محشین فعلی مراجعه کنید مخصوصاً رجوع کنید به مرحوم اعتمادی ص ۱۰۸ و ۱۰۹ و بعد با مطالبی که ما عرض میکنیم مقایسه کنید، برای اینکه این عبارت را شرح بدهم مقدمتاً باید رجوع کنیم به ص ۷۹ در ص ۷۹ شیخ انصاری برای اینکه مثال بزنند برای اینکه در کلام فقها گاهی مطالبی هست که نشان میدهد که قائل هستند به اینکه میشود با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی مخالفت کرد مثال زدند به او بین فقد شرط من شرائط الصلاه نفسه و فقد شرط من شرائط صلاه امامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام فى علم الماموم بنابر اینکه باید شرایط امام در علم ماموم باشد باید از نظر ماموم این امام طاهر باشد در این صورت اگر اقتداء کرد میداند نمازش باطل است چون یا خودش جنب بوده یا امامش در ص ۸۰ در فرع سوم (از مجموع فرع ها) این مثال را فرمود که حکم بعضی از فقها به صحت ائتمام احد واجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بالاخر فرمود بعضی از آقایان گفته اند این نماز صحیح است مع ان الماموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه او جهة امامه بعد شیخ در ص ۸۲ وقتی خواست صحت ائتمام را درست کند فرمود الثانى ان الحكم الظاهرى فى حق كل احد نافذ واقعا فى حق الاخر این امام نسبت به خودش میگوید من طاهرم و این که امام نسبت به خودش طهارت جاری میکند یعنی این حکم ظاهری در حق امام، به نحو نفوذ واقعی در حق ماموم نافذ میشود لذا نماز ماموم صحیح میشود و با این بیان میتوانیم نماز را تصحیح کنیم حالا سراغ ما نحن فيه میرویم تا الان طبق مبنای خود شیخ انصاری نسبت به این محمول باید بگوییم که کار حرام انجام داده است و مخالفت عملیه قطعیه کرده است یا به وسیله استنجار یا به وسیله دخول ولی با یک وضعی میتوانیم استنجار را تصحیح کنیم و بگوییم این استنجار حرام نیست یعنی همانطور که در ص ۸۲ ائتمام را تصحیح کردیم یعنی میگوییم این آقای حامل اجیر که از نظر وظیفه خودش در ص ۹۶ گفتیم لا یوجب على احدهما شيئاً نسبت به خودش که میگوید من طاهرم اصالة البرائة جاری میکند و میگوید وجوب غسلى به عهده من نیست حکم ظاهری این حامل اجیر در حق این محمول که اجیر گرفته این حامل را، نفوذ واقعی پیدا میکند لذا استنجار صحیح میشود

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۸

إِلَّا أَنْ يُقَالَ بِأَنَّ الاستئجار تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنابة^١ و أبيع له الدخول في المسجد، صحّ استئجار الغير له

عبارت آقای اعتمادی در ص ۱۰۸ و ص ۱۰۹ کلام تمامی نیست و اشکالاتی دارد که وقتش نیست در کلاس عرض کنیم ولی شما رجوع کنید و حتماً ببینید مخصوصاً یک اما و إما دارد که محل اشکال است

شرح الرسائل؛ ج ۱؛ ص ۱۰۹

: (فإذا لم يكن هو «أجير» في تكليفه) و حد نفسه (محكوماً بالجنابة و أبيع له الدخول في المسجد صح استئجار الغير له) إما لأنّ الجنابة مانع علمي، و إما لأنّ الحكم الظاهري نافذ في حق الآخر.

شرح الرسائل، ج ۱، ص: ۱۱۰

و أمّا لو قلنا بأنّها مانع واقعي و الحكم الظاهري في حق أحد لا يكون نافذا في حق الآخر واقعا، فلا يجوز استئجاره لأنّه يعلم بوجود الجنابة في أحدهما و يعلم بصدور أحد المحرّمين.

Commented [LC1303]: یعنی در آن مطلب ص ۸۲ آن الثاني را ما قبول کنیم یا قبول نکنیم اگر قبول کردیم حکم ظاهری کسی نفوذ واقعی دارد در حق کس دیگر در این صورت استئجار صحیح میشود

Commented [LC1304]: اذا لم يكن الاجير في تكليف نفسه

Commented [LC1305]: در اثر جریان اصله الاباحه

Commented [LC1306]: ای کاش میگفت قابیح

Commented [LC1307]: جواب اذا

Commented [LC1308]: استئجار محمول اجیر حامل را

^١ (١) في (ر) و (ص) زيادة «هو».

جلسه ۱۰۳

برای عبارت الا ان يقال سيد يزدي ص ۲۲۲ را ملاحظه بفرمایید

فرع دوم:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۸

و منها: اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين:.....

در ص ۹۶ فرمودند که لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه خطاب اليه دخل في اشتباه متعلق التكليف (مكلف به) الذي تقدم حكمه باقسامه مثال اولی که فرمودند در مورد جایی بود که برای احد واجدی المنی علم به توجه خطاب اتفاق بیافتد که گذشت این فرع دوم مثال برای (لثالث) است یعنی در مورد جایی است که برای یک نفر سومی علم به توجه خطاب اتفاق بیفتد مثال اینگونه است که اگر یک سومی بیاید در یک نماز مثل نماز ظهر فقط یا در دو نماز مثل نماز ظهر و عصر به واجدی المنی اقتداء کند می خواهیم وضعیت صلاتش را بررسی کنیم دوباره تماش می بینی است بر آن مطالبی که در مورد شک در مکلف به خواندیم در یک صلاه اگر بخواید اقتدا کند کما صرح به اوثق ص ۲۱۸ اعتمادی ص ۱۱۰ و بقیه محشین مثالش جایی است که مثلاً زید و بکر واجدی المنی هستند و خالد هم مامومی است که در یک نماز به این دو اقتدا میکند به این صورت که در وسط نماز زید که امام است محدث میشود و کنار میرود و خالد بقیه نماز را به بکر اقتدا میکند و مثال جایی که در دو صلاه اقتدا کند هم که مشخص است که مثلاً خالد در نماز ظهر به زید اقتداء میکند و در نماز عصر به بکر اقتدا میکند حال می خواهیم ببینیم در این صورت حکم صلاه چیست؟؟ مقدماتاً عرض میکنم شما در مباحث فقه ۱ دو تعبیر را ملاحظه فرمودید در باب شرط و مانع این ۲ تعبیر را داشتید ((البته در مورد رابطه شرط با مانع در فلسفه بحث های زیادی وجود دارد بنده وقتی داشتم اقوال مقدمه واجب را در اصول فقه میخواندم از ایت الله مصباح یزدی آموزش فلسفه را آوردم عبارتی را خواندم که انظاری بود که در این جا اصلاً کاری نداریم مخصوصاً اینکه ما در اینجا با شرط هم کار نداریم فقط میخواستیم یادآوری کنم که این بحث در مورد شرط هم هست)) خواندید که مانع یا مانع واقعی است یا مانع علمی است مانع واقعی آن مانعی است که وجوده الواقعی مانع للصحه و و ان لم يعلم به المكلف علم داشتن و نداشتن مكلف هیچ اثری ندارد اگر فی الواقع باشد مانع صحت است معمولاً فقها مثال میزنند برای مانع واقعی به بحث حدث برای صحت صلاه لذا میگویند شما باید طهارت عن الحدث داشته باشید حدث مانع واقعی است یعنی اگر کسی فی الواقع محدث بود ولی خودش متوجه نبود و نماز خواند این نماز باطل است مانع علمی یعنی العلم به مانع علم مانع است لا وجوده الواقعی اگر من دانستم مانع برای صحت است ولی اگر فی الواقع بود و علم نداشتن مانع نیست معمولاً فقها مثال میزنند برای این به مثل غضبیت مکان آن هایی که شرط کردند اباحه مکان برای مصلی را غضبیت را مانع علمی اعلام کردند اگر در واقع مغضوب باشد ولی نمیدانم، نمازم صحیح است عده ای از آقایان هم روی خبث تطبیق دادند ، با این مقدمه

ای که عرض کردم به سراغ شقوق این مساله میروم. شیخ میفرماید بستگی دارد ما جنابت را مانع واقعی بدانیم یعنی عدم جواز اقتداء از آثار جنابت واقعیه است یا جنابت را مانع علمی بدانیم نه واقعی اگر جنابت را مانع واقعی دانستیم شیخ ۳ صورت را بررسی کرده است :

۱- در یک نماز به هردو اقتدا کرده است در این صورت شیخ میفرماید کان الاقتداء بهما موجبا للعلم التفصیلی ببطلان الصلاه در یک نماز میداند به جنب اقتدا کرده است و نماز باطل است، علم تفصیلی متولد از علم اجمالی
 ۲- در دو نماز به آن دو یعنی واجدی المنی اقتداء کرده است در این صورت شیخ میفرماید مخالفه قطعیه عملیه شده است با خطاب تفصیلی که همان خطاب به جنب اقتدا نکن میباشد لذا این میشود از مقوله ارتکاب الانائین المشتبهین لذا نماز باطل است، اینکه در دو نماز به آن دو اقتدا کرده است ظاهرا باید دو صورت داشته باشد مثلا یکی نماز ظهر و یکی نماز عصر، میدانیم یکی از این دو تا جنب هستند، اگر فرض کنیم زید جنب است فی الواقع نه بکر و نفر سوم یعنی ماموم اقتدا کرده باشد به زید در نماز ظهر، در این صورت نماز عصرش باطل است گرچه نماز عصر را به امامت بکر خوانده که جنب نیست اما به خاطر عدم رعایت ترتیب نمازش باطل است، اگر بالعکس زید جنب نیست و بکر جنب است و نفر سوم نماز ظهر را به امامت زید خوانده نماز ظهرش دچار مشکل نیست ولی نماز عصرش دچار اشکال است چون به جنب اقتدا کرده است منتهی ما نمیدانیم کدام یکی جنب است و کدام یکی جنب نیست این دو صلاه که به این دو اقتدا میکند میشود مثل انائین مشتبهین که هر دو را سر میکشد چطور آن جا میگفتیم با خطاب تفصیلی لا تشرب النجس مخالفت عملیه قطعیه شده است این جا هم میگوییم چون این دو صلاه را به دو نفر اقتدا کرده است میداند با خطاب تفصیلی {به جنب اقتدا نکن} مخالفت کرده است

۳- اقتداء به یکی از آن دو در یک نماز، این صورت مثل ارتکاب احد المشتبهین بالنجس است این میشود مخالفت احتمالیه و ما میدانیم که ذمه ما به صلاه به طور قطعی مشغول شده است ولی نمیدانیم با این نمازی که پشت سر یکی از این واجدی المنی خواندیم آن ذمه قطعی مشغول بریء شد یا نه؟؟ بیشتر فقها قائل به جریان احتیاط هستند لذا نماز باطل میشود الاشتغال الیقینی یستدعی البرائه الیقینیہ نمیتوانی بگویی صد رد صد ذمه ام بریء شده است چون احتمال مخالفت وجود دارد، به این نکاتی که عرض کردم اعتمادی ص ۱۱۰ غوامض ص ۵۷۵ تصریح کردند این موارد برای آن جایی بود که جنابت را مانع واقعی بدانیم یعنی بگوییم عدم جواز اقتداء از آثار جنابت واقعیه است ولی اگر گفتیم جنابت مانع علمی است نه مانع واقعی یعنی اگر میدانست جنب است اثر دارد اما اگر علم به جنابت خودش نداشته باشد این صاحب اثر نیست نتیجه اش همان ص ۸۲ میشود یعنی حکم ظاهری هر کدام میشود نافذ واقعی در حق ثالث هر کدام خودشان را طاهر لحاظ میکنند چون علم به جنابت خودش ندارد لذا لا یوجب علی احدهما شیئا پس طبق این فرض، ثالث میتواند در یک نماز فضلا از دو نماز اقتدا کند، به شیخ میگوییم کدام را انتخاب میکنی میگوید ما جنابت را مانع واقعی میدانیم

متن: فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۸

و منها: اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين:

فإن قلنا بأنّ عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعيّة، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطالان الصلاة، و الاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإتياءين، و الاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإتياءين.

و إن قلنا: إنّ يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه، صحّ الاقتداء في صلاة فضلا عن صلاتين؛ لأنهما طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء.

و الأقوى: هو الأوّل؛ لأنّ الحدث مانع واقعي لا علمي.

رك سید یزدی ص ۲۲۳ ایشان فرموده لكن المشهور ان طهارته شرط علمي فرموده مشهور این است که جنابت مانع علمی است و به نصوص کثیره دلائل ایشان را ببینید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۸

نعم، لا إشكال في استئجارهما.....

در حقیقت این عبارت مشابه عبارت بالای صفحه است که فرمود الا ان يقال ان الاستئجار تابع لحكم الاجير در همین جا گفتیم اقتداء به این دو در یک نماز یا در دو نماز باطل است ولی اگر استئجار صورت بگیرد یعنی این دو تا را برای جارو زدن مسجد اجیر کند این استئجار بلا اشکال خواهد بود اگر این ها خودشان را طاهر میدانند پس من میتوانم آن ها را اجیر کنم برای جارو زدن مسجد ، به عبارت دیگر نشان میدهد در مورد استئجار مانع جنابت مانع علمی است نه واقعی وقتی علمی شد خود شخص اول و شخص دوم اصل جاری میکنند طاهر میشوند لذا استئجار صحیح میشود ، این هم قرینه دیگری است برای این که الا ان يقال را درست فهمیدیم متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۸

نعم، لا إشكال في استئجارهما لكنس المسجد فضلا عن استئجار أحدهما؛ لأنّ صحّة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعيّة، و المفروض إباحته لهما.

و قس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك، مميّزا بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي، و بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث إنّ مانع ظاهري للشخص المتّصف به

Commented [LC1309]: فقط

Commented [LC1310]: ولی بعد شک در صحت میکند چون یقین به فراغ نمه ندارد لذا عمده آقایان فرمودند اشتغال جاری میشود

Commented [LC1311]: الامام، یعنی خودش نباید خودش را جنب بداند یعنی با جنابت معامله مانع علمی کردیم و چون جنابت مانع علمی است بر اساس آن چیزی که در ص ۹۶ خواندیم که لا یوجب علی احدهما شینا امام خودش را با اتصاله البرائه طاهر میدانند لذا مامومی هم که میخواهد اقتدا کند اقتدا بر طاهر کرده است لذا نماز باطل نیست

Commented [LC1312]: صلاه واحده

Commented [LC1313]: یعنی ان قلنای دوم بر اساس پذیرش این است که جنابت مانع علمی باشد

Commented [LC1314]: این همان تابعه لحکم الاجیر که در عبارت الا ان يقال گفت اگر ما از کسانی شدیم که گفتیم صحت استئجار تابع اباحه دخول است یعنی آن حرف ص ۸۲ را قبول کردیم حکم ظاهری آن ها نافذ واقعی است در حق این ثالث این عبارت را در مقابل طهارت واقعی قرار داد یعنی این که در استئجار طهارت مانع علمی است ، این مطالبی که عرض شد برای زدن مشهور است (که با فهم ما نسبت به عبارت الا ان يقال مخالف است) بالا نوشت فاذا لم یکن فی تکلیفه محکوما بالجنبه و ابیح له الدخول فی المسجد صح استئجار الغير له اینجا به وزان همانجا کما صرح به سید یزدی ص ۲۲۲ مینویسد : لان صحه الاستئجار تابعه لباحه الدخول لهما یعنی جنابت مانع علمی است لذا در کنارش مینویسد لا للطهاره الواقعيه لذا اینجا یک چیز هستند و اما و ندارد (اشاره به عبارت آقای اعتمادی)

Commented [LC1315]: با توجه به آن چیزی که در ص ۹۶ خواندیم

Commented [LC1316]: شیخ میفرماید من دو مثال زدم ولی مثال های دیگری هم هست رک اعتمادی ص ۱۱۱ ایشان مثال های متعددی زده روی آن مثال ها خوب فکر کنید و ببینید همه مثال هایی که ایشان زده درست است یا برخی از آن مثال ها دچار اشکال است تمهید ص ۳۱۱ و ۳۱۲ را هم میتوانید ببینید

Commented [LC1317]: حال از انت در قس

Commented [LC1318]: مثل اقتداء

Commented [LC1319]: مثل استئجار

بعض از اساتید ما (غیر از سید استاد دام ظلّه) در درس میفرمودند که ظاهراً باید قاعده کلیه اینطور شود که اگر عبادات بود در عبادات حدث مانع واقعی است ولی اگر در معاملات بود حدث مانع علمی است شما تامل کنید آیا این مطلب به نحو موجب کلیه تمام است یا خیر؟؟

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۸

[أحكام الخنثى:]

و أمّا الكلام فى الخنثى:

عرض کردیم که وارد آن تیکه ای میشویم که مرحوم شیخ انصارى وعده داده بودند، این وعده از ص ۷۸ شروع شد و ص ۹۶ تکرار شد و حالا آن وعده وفا میشود، وعده شیخ بحث در مورد شک در مکلف بود که البته برگشتش به شک در مکلف به است به خاطر اینکه تردد است در مورد یک شخص بین موضوعین لذا به این خاطر معلوم بالاجمال است که این خنثی نمیداند ذکر است که اگر ذکر است احکام ذکوریت بار بشود یا انثی است که اگر انثی است احکام انوئیت بار شود حالا ایشان میخواهد مطالبی را بفرماید

نکته اول اینکه در فقه در مورد تعریف خنثی ملاحظه فرمودید که خنثی به کسی میگویند که هم آلت رجولیت دارد و هم آلت انوئیت یک تعبیر دیگر هم در فقه وجود دارد ممسوح به معنای مسح شده که بعضی ها میگویند این همان خنثی است و برخی میگویند از ملحقات خنثی است و دومى بین فقها اشهر است، ممسوح یعنی کسی که نه آلت انوئیت دارد و نه آلت رجولیت ولی از جهت احکام ملحق است به خنثی البته ممسوح یک تفاوتی با خنثی دارد که آن فرق در بحث میراث است که ما وارد نمیشویم چون فقه درس نمیدهیم، تعریف خنثی را در حاشیه سید یزدی ص ۲۴۵ ملاحظه کنید

نکته دوم اینکه این خنثی که در اینجا بحث میشود خنثی مشکل است چون اگر معلوم باشد که خنثی ذکر است یا انثی احکام ذکوریت یا انوئیت بار میشود در فقه هم راه هایی برای تشخیص آمده است تعبیر امارات منصوصه و امارات غیر منصوصه را در فقه ملاحظه کردید مثلاً یکی از راه های تشخیص این بود که از کدام مجرا بول خارج میشود و اگر از هر دو مجرا بول میکند کدام یک زود تر شروع میشود و اگر با هم شروع میشود کدام یک دیر تر قطع میشود که به این ها امارات منصوصه میگفتند، امارات غیر منصوصه هم مثل اینکه حیض میشود؟ یا اینکه در صورتش انبات لویه دارد؟ این ها علائمی است برای انوئیت و ذکوریت البته ما با چنین اشخاصی کار نداریم ما با کسی کار داریم که خنثای مشکل است و نمیشود تشخیص داد که ذکر است یا انثی

نکته سوم این است که در مورد خنثی بین فقها دو احتمال است عده ای از فقها خنثی را طبیعت ثالثه نمیدانند یعنی قبول ندارند که طبایع بشری خلق شده توسط الله تبارک و تعالی سه تاست ذکر و انثی و خنثی ولی عده ای طبیعت ثالثه میدانند که اختلافی است ما طبق مبنایی بحث میکنیم طبیعت ثالثه نمیدانند یعنی این شخص خنثی مردد است بین موضوعین (ذکر و انثی) اگر طبیعت ثالثه باشد از این بحث ها خارج است آن وقت هر کدام ادله ای دارند که آدرس میدهم مثلاً یک نمونه از دلایل کسانی که قائل هستند به اینکه طبایع دو تا بیشتر نیست لذا خنثی یا ذکر است یا انثی آیه شریفه یهب لمن یشاء اناثا و یهب لمن یشاء ذکورا است دیگر یهب لمن

یشاء خنثی ندارد البته در مقابل هم جواب داده شده است که این بر حسب غالب است ، هدف ما از طرح این بحث این بود که بگوییم هر دو دسته دلیل دارند، در مورد این مطالبی که عرض شد میتوانید روایات باب میراث را هم ببینید: وسائل ۲۰ جلدی ۱۷ ص ۵۷۲ وسائل ۳۰ جلدی ۲۶ ص ۲۸۳ به بعد راجع به همین طبیعت خنثی هم میتوانید از آن روایات استفاده بفرمایید

برای این مطالبی که عرض کردم در مجموع این آدرس ها را ببینید قلائد ص ۱۰۸ سید یزدی ص ۲۲۵ اعتمادی ص ۱۱۱ و ۱۱۲ غوامض ص ۵۷۸

اما الکلام فی الخنثی : تعبیر مرحوم شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیه دو تاره است فیقع تاره و تاره ما از دو حیث میخواهیم احکام خنثی را بحث کنیم یکی اینکه خنثی در روابطش با دیگران باید چه احکامی را رعایت کند یعنی معاملتها مع غیرها یعنی ببینیم خنثی با دیگران باید در مورد روابطش چه احکامی را رعایت کند؟ حیث دوم معامله الغیر معها است یعنی ببینیم دیگران باید با او چگونه برخورد کنند مثلا انسان مذکر به او نگاه کند یا نه ؟ یا مثلا در مجلس مهمانی خانم روسری را جلوی او بردارد یا برندارد ، یک نکته این است که در عبارت شیخ دوتا تاره است ولی وقتی وارد تاره اول میشویم شیخ یک تعبیری دارد که از جهت عبارتی عمدتا محل غفلت آقایان واقع شده است ، آن عبارت از جهت محتوا این است که باید یک حیث دیگری را هم بحث کنیم یعنی بحث احکام شخصیه مختصه که مربوط به غیر نیست مثل صلاه و صوم ، در صوم و صلاه از حیث تکلیف به صوم و صلاه همه مکلفند هر عاقل بالغ قادری مکلف به صلاه و صوم است لذا از این حیث میشود احکام شخصیه غیر مختصه ولی خود این صلاه گاهی برای مذکر و مونث احکام متفاوتی دارد مثلا اگر خانم باشد باید نماز را به اخفات بخواند ولی اگر آقااست نماز صبح و مغرب و عشا را باید به جهر بخواند لذا از این جهت مختصه است چون ربطی به غیر ندارد یا مثلا پوشش از جهت ذهبو ... لذا این هم باید بحث شود منتهی شیخ در عبارت دو تا تاره دارد تاره معاملتها مع الغیر و تاره معامله الغیر معها و این حیث سوم (احکام مختصه) را آورده ذیل تاره اول مطرح کرده است البته حق آن بود که سه تاره باشد ، منتهی باید بگوییم چه نکته ای داشته که احکام شخصیه مختصه را ذیل معاملتها مع الغیر بیان کرده است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۸

[احکام الخنثی:]

و أمّا الکلام فی الخنثی:

Commented [LC1320]: شیخ این مباحث را در ۲ ص ۲۵۱ و ۲۵۲ به بعد هم دارد

فیقع تاره فی معاملتها مع غیرها من معلوم الذکوریه و الانوثیه أو

Commented [LC1321]: بیان برای غیر

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص: ۹۹

مجهولهما، و حکمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكلّ من الفريقين، و تارةً فی معامله الغير معها. و حکم الكلّ يرجع إلى ما ذکرنا فی الاشتباه المتعلّق بالمکلف به.^۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۹

/معاملتها مع الغير:/

أمّا معاملتها مع الغير.....

اگر یادتان باشد اول این فصل که رسیدم گفتم شیخ انصاری گرچه فرمود وجوب موافقت قطعی را میگذاریم برای جلد ۲ ولی گفتم اینجا یک چشمه هایی از آن بحث را هم میآورد ، اتفاقاً در این بحث چشمه ها را میبینید یعنی ایشان وارد وجوب موافقت قطعی که خودش هم به آن قائل است خواهد شد ، در این جلد شیخ انصاری میفرماید باید احتیاط کند و هر دو را کنار بگذارد یعنی نه با انّی ارتباط بگیرد و نه با ذکر

متن:

[LC1322] Commented: یعنی یک خنثی مثل خودش

[LC1323] Commented: عطف به معاملتها ، خوب بود یک تاره هم اینجا میامد، در اینکه چرا شیخ تکالیف مختصه را بدون تاره و ملحق به معاملتها مع غیر ها آورده است؟؟ میتوان گفت شاید به خاطر این باشد که مثلاً در این قسمت چون میحث معاملتها پیش آمده که در مورد کاری است که خودش باید بکند و در احکام مختصه هم بحث حکم خودش است لذا به معاملتها مع غیرها ملحق کرده است ولی در تاره دوم معامله الغير است یعنی بحث در مورد فعل غیر در مقابل خنثی است لذا ذیل آن نیاورد البته این ها ذوقی است و در حاشیه ای هم ندیدم چون حواشی که بنده میبینم اصلاً از این عبارت غفلت کرده اند

[LC1324] Commented: بحث ازدواجش و نگاه کردنش و پوشش و

[LC1325] Commented: گرچه ریشه ی اصلی اش شک در مکلف است ولی برگشتش در حقیقت به شک در مکلف به است لذا همان احکامی که قبلاً در شک در مکلف به خواندیم این جا باید تطبیق دهیم در حقیقت یعنی این یک تمرینی است برای آن احکامی که رد مورد شک در مکلف به خواندیم آیا مخالفت با معلوم بالتفصیل متولد از اجمالی است آیا مخالفت با خطاب تفصیلی است آیا مخالفت با خطاب مردد بین خطابین است چرا بر کیگردد به شک در مکلف به ؟؟ به این خاطر که عرض کردیم این میدانند احکام ذکر چیست و میدانند احکام انّی چیست فقط اینکه خودش ذکر است یا انّی است را نمیدانند در حقیقت برگشتش به شک در مکلف به است گرچه ریشه اش شک در مکلف است لذا با توجه به اینکه یک طبیعت ثالثه لحاظ نشد بلکه گفتیم یا ذکر است یا انّی مع العلم بالاحکام الذکر و الانّی این شک در مکلف بر میگردد به شک در مکلف به یعنی متعلّق تکلیف

^۱ (۱) فی (ت.ه) و نسخة بدل (ص) « اشتباه متعلّق التکلیف ».

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۹

أما معاملتها مع الغير، فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً؛ للعلم الإجمالي بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين، فتجتنب عنهما مقدّمة.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۹

و قد يتوهم.....

شیخ میفرماید یک متوهمی اینجا توهمی کرده ، گفتیم این مباحث در جلد ۲ ص ۲۵۱ به بعد هم میآید، توهمش این است که مقوله نظر برای خنثی را از مقوله خطاب مردد بین الخطابین دانسته است به این صورت میگوید خنثی شک دارد در اینکه کدام یکی از این دو خطاب متوجه من است قل للمؤمنات یا قل للمؤمنین، بر اساس این که نمیداند ذکر است یا انثی ؟؟ و اگر مخالفت کند مخالفت با حکم خطاب مردد بین الخطابین میشود، بحر در ص ۲۴۶ نوشته و تسدید القواعد هم دارد که این قائل (متوهم) از کسانی است که در مورد آن وجوهی که در خطاب مردد بین الخطابین داشتیم قائل به قول اول است یعنی جواز مطلقایی است بحر به این نکته تصریح کرده است، نتیجه این میشود که اشکالی ندارد خنثی به مرد یا زن نگاه کند ، حالا شیخ باید پاسخ این متوهم را بدهد

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۹

و قد يتوهم: أن ذلك من باب الخطاب الإجمالي؛ لأنّ الذكور مخاطبون بالغضّ عن الإناث و بالعكس، و الخنثى شكّ في دخوله في أحد الخطابين.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۹۹

و التحقيق:.....

شیخ انصاری بر اساس این کتاب اینگونه نوشته است: والتحقیق هو الاول که نخیر اینجا فتجتنب عنها مقدّمه یعنی حق ندارد به طائفتین نگاه کند

متن:

Commented [LC1326]: از عبارت خود شیخ هم به دست میآید که این قاعده یعنی قاعده اشتغال و احتیاط

Commented [LC1327]: چه زن و چه مرد ، حیث نظر را داریم بحث میکنیم

Commented [LC1328]: سوره مبارک نور ۳۰ و ۳۱ قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن این در مورد خانم ها ، قل للمؤمنین يغضوا من ابصارهم این هم در مورد مرد ها و خنثی هم احتمال دارد مرد باشد یا زن باشد برای اینکه این احتمالات وجود دارد اگر میخواهد به یکی نگاه بکند علم اجمالی به حرمت نظر دارد و علم اجمالی منجز تکلیف است و حدش وجوب موافقت قطعی است لذا هر دو دسته را باید کنار بگذارد ، این مقدمه (فتجتنب عنها مقدمه) اصطلاح است در بین اصولیون و وقتی در کلمات آن ها به کار میرود ناظر به مقدمه علمیه است که عبارت اخری احتیاط است

Commented [LC1329]: خنثی

Commented [LC1330]: در الموجز اقسام مقدمه را خواندید ، در آن جا مقدمه علمیه را هم گفتیم که اسم دیگرش احتیاط است مثلاً میگوییم در وضو مقداری بالاتر از آرنج آب بریزد تا بداند محل شستن صد در صد شسته شده است یا جایی که قبله را نمیداند به ۴ طرف نماز بخواند تا بداند صد در صد به طرف قبله نماز خوانده است و این مقدمه علمیه بود برای اینکه بداند به سمت قبله نماز خوانده است

Commented [LC1331]: این بحث نظر خنثی نسبت به ذکور و انثی

Commented [LC1332]: خطاب مردد بین الخطابین

Commented [LC1333]: والانات مخاطبات بالغض عن الذکور

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۹۹

و التحقيق: هو الأول؛ لأنه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين، و مع العلم التفصيلي لا عبرة بإجمال الخطاب، كما تقدم في الدخول و الإدخال في المسجد لواجدي المني

قوله علم تفصيلا: منظور از این علم تفصیلی آیا علم تفصیلی متولد از علم اجمالی است یا منظور خطاب تفصیلی است یا یک مطلب سومی است؟؟

منظور از علم تفصیلی نمیتواند یک خطاب تفصیلی انتزاعی باشد به این دلیل که شیخ در دو خط بعد مینویسد مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد خب باید ماقبل مع با ما بعد مع تفاوت داشته باشد اگر منظور از این علم تفصیلی خطاب تفصیلی است چرا بعد میگوید مع انه يمكن به اضافه اینکه ما قبلا عرض کردیم که علم تفصیلی با خطاب تفصیلی تفاوت دارد، این معهود نیست که کسی بگوید علم تفصیلی و خطاب تفصیلی را اراده کند، بله این معهود است که بگوید علم تفصیلی و منظورش علم تفصیلی متولد از علم اجمالی باشد چون علم تفصیلی اقسامی دارد و علم تفصیلی متولد از علم اجمالی یکی از آن اقسام است، ولی به خطاب تفصیلی علم تفصیلی نمیگویند و ضمن اینکه مثلا اگر کسی بگوید معهود است که اینگونه نیست با عبارت مخالف است بحر ۱ ص ۱۴۷ را ببینید میفرماید این عبارت مشکل ساز شده است و گفته اند که نمیتوانیم بفهمیم در این عبارت شیخ چه میخواهد بگوید، یک قرینه ای هم برای سختی عبارت داریم و آن این است که شیخ در آخر عبارت مینویسد كما تقدم في الدخول و الادخال في المسجد لواجدي المني یک تشبیهی هم به آن (مساله واجدي المني) میکند لذا هر طور میخواهیم این عبارت را شرح بدهیم باید تشبیه را هم لحاظ کنیم صاحب بحر تصریح میکند و میفرماید بعضی از آقایان گفته اند هذا العلم التفصيلي ان كان المراد العلم التفصيلي بالحكم المتولد من العلم الاجمالي بحرمة احد الشئئين برخی از این عبارت اینگونه فهمیدند و شاهد فهم را هم تتمه عبارت قرار دادند گفته اند در واجدي المني هم بحث علم تفصیلی متولد از علم اجمالی بود صاحب بحر مینویسد ففیه و به این فهم اشکال میکند و میفرماید ان العلم بوجود الغض من احدي الطائفتين لا يرجع الى العلم التفصيلي ضرورة ثبوت التردد في متعلقه یکی از خطاب ها بغض و دیگری بغضا است از این ها چگونه علم تفصیلی متولد از علم اجمالی پدید میآید؟؟!! وان كان المراد منه العلم بالخطاب التفصيلي اگر منظور از علم تفصیلی، علم به خطاب تفصیلی باشد میفرماید این هم نادرست است ففیه انه ليس هناك خطاب مفصل اگر هم بخواهید از این دو خطاب انتزاع کنید این هم مدخول مع است در مع انه يمكن (که در عبارت بعد میآید، یعنی نمیشود که منظور شیخ از این علم تفصیلی، خطاب انتزاعی باشد چون در عبارت بعد در مدخول مع این احتمال را خودش مطرح میکند پس معلوم میشود منظور از این علم تفصیلی چیز دیگری است) بنده اضافه کردم که اصلا معهود هم نیست که منظور از علم تفصیلی خطاب تفصیلی باشد، در آخر میفرماید مراد یک احتمال سومی میتواند باشد و ان كان المراد العلم التفصيلي باراده الشارع للغض اگر مراد علم تفصیلی به اراده شارع است به این معنا که غض محبوب شارع است و این علم تفصیلی به اراده غض اینگونه به دست میآید که ما وقتی این دو خطاب (قل

للمومنین... و قل للمؤمنات...) را میبینیم علم تفصیلی پیدا میکنیم که شارع مقدس برای غرض مصلحت قرار داده است و اراده غرض کرده برای هر مکلفی ولی این علم تفصیلی، علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نیست بلکه متعلقش اراده شارع است غرض را، و این را از این دو خطاب میفهمیم چون دو دسته از طبایع بشر امر به غرض شده اند، بعد از ایشان (صاحب بحر) دیگر آقایان خواسته اند عبارت را درست کنند ولی به مشکل بر خورده اند و آن هایی که خواستند به مشکل بر نخورند از بحر تبعیت کرده اند لذا ببینید آقای اعتمادی هم در ص ۱۱۳ فرموده لیس مراده العلم التفصیلی بالحکم والخطاب التفصیلی بل المراد العلم التفصیلی باراده الشارع للغرض فقط آن تشبیه ماند، علم تفصیلی به اراده شارع در کدام یک از ۳ حالت ادخال و دخول بود؟؟ سه حالت این بود ۱- هر دو مصداق مشترک داشته باشند که همان قدم یا حرکت واحده بود و این میشد علم تفصیلی متولد از علم اجمالی ۲- یا مصداق مشترک ندارند و قدر مشترک دارند که این میشد مخالفت با خطاب تفصیلی ۳- یا قدر مشترک هم ندارند که این میشد مخالفت با خطاب مردد بین الخطابین، این سومی را که متوهم گفت و شیخ قبول نکرد، خطاب تفصیلی را هم که بعد از مع بررسی خواهد کرد لذا حالت اول میماند پس این تشبیه (تشبیه به مساله واجدی المنی در عبارت) چگونه درست میشود؟؟ لذا باید تشبیه را هم حل کنیم و بحر تشبیه را هم حل کرده است باید ببینیم در تشبیه وجه شبه چیست؟؟ آیا در تشبیه در همه وجوه باید مشابهت باشد؟؟

نخیر اگر یک وجه شبه درست کنیم کافی است

قوله و مع العلم التفصیلی : به متوهم میگوید شما پای خطاب مردد را پیش کشیدی، خطاب مردد با علم تفصیلی به این که شارع غرض را اراده کرده ناسازگار است، به عبارت دیگر در همان مسئله ی دخول و ادخال ما دامی که معلوم بالتفصیل داشتیم پای خطاب مردد پیش نمیآمد، جایگاه خطاب مردد بعد از نبود علم تفصیلی است و این جا علم تفصیلی هست و جایگاهی برای خطاب مردد بزا نمیشود لذا مطلب متوهم زیر سوال میرود

قوله کما تقدم... : این کما نمیخواهد بگوید در ما نحن فیه نسبت به خنثی معلوم بالتفصیل متولد از علم اجمالی داریم، نخیر وجه تشبیه این نبوده، بلکه وجه تشبیه این است که فرمود با علم تفصیلی نوبت به خطاب مردد نمیرسد یعنی کما اینکه دیدی در بحث دخول و ادخال اگر میتوانستیم مصداق مشترک درست کنیم معلوم بالتفصیل متولد از علم اجمالی پدید میآمد و نوبت به خطاب مردد نمیرسید در اینجا هم با اصل علم تفصیلی نوبت به خطاب مردد نمیرسد لذا لازم نیست این علم تفصیلی هم متولد از علم اجمالی باشد نکته این تشبیه فقط این است که مع العلم التفصیلی لا عبره باجمال الخطاب نه اینکه بخواهد بفرماید این علم تفصیلی مثل حالت اول دخول و ادخال است پس علم در ما نحن فیه هم به معنای علم تفصیلی متولد از علم اجمالی است نخیر اینگونه نیست

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۹۹

مع آنه یمكن إرجاع الخطابین.....

اشکال دومی که میکند این است که اصلاً میتوانید از راه خطاب تفصیلی وارد شوید یعنی بگویید از این دو خطاب یک خطاب انتزاعی درست میشود و اگر بخواهد با خطاب انتزاعی مخالفت شود، میشود مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی و قبلاً گفتیم مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی جایز نیست لذا باید احتیاط کرد، نکته ای که باید به آن توجه کرد این است که آیا نمیشد شیخ به این متوهم جور دیگری جواب بدهد؟ یعنی بگوید بله خطاب مردد بین خطابین میشود و ما در خطاب مردد عدم جواز مطلقایی شدیم لذا بحر میفرماید شیخ میتوانست به راحتی اینگونه جواب دهد و این که اشکال مبنایی میشد هم اشکال ندارد چون اشکال مبنایی هم اشکال است ، بحر ۱ ص ۲۴۷ را ببینید میفرماید :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۷

هذا لكنّ الأحسن أن يقال إنّ كونه من باب الخطاب الإجمالي لا ينفع في شيء، لما قد عرفت أنّه لا فرق في الحكم بوجوب الاحتياط بين العلم بالخطاب الإجمالي و التّفصيلي.

بحث در این بود که تکلیف خنثی در مورد نظر یعنی نگاه کردن به مردان یا زنان چیست؟؟ فرمودند علم اجمالی دارد به حرمت نظرها الی احدى الطائفتین لذا باید از هر دو طائفه از باب احتیاط پرهیز کند، بعد فرمودند متوهمی توهم کرده که این از سنخ خطاب مردد بین الخطابین است و چون مبنای این آقا بر این است که در خطاب مردد بین الخطابین قائل است به جواز مطلقاً (این را اگر از بحر اضافه نکنیم چطور این عبارت را پیش ببریم؟؟ این مبنا را تسدید القواعد هم در ص ۱۱۳ دارد) لذا میگوید خنثی هم میتواند به زن نگاه کند و هم به مرد، شیخ انصاری میفرماید دو جواب می‌دهیم التحقیق هو الاول لانه علم تفصیلاً که شرح کردیم و بیان بحر را تلقی به قبول کردیم و عرض کردیم نمیتواند غیر از این باشد چون خطاب مردد را که دارد زیر سوال میبرد و معلوم تفصیلی متولد از علم اجمالی هم مبتلا به اشکال است پس نمیتواند علم تفصیلی به معنای علم تفصیلی متولد یا خطاب تفصیلی باشد پس باید چیزی غیر این ها باشد دیشب یکی از فضلا تلفنی فرمودند که مرحوم سید یزدی در ص ۲۳۰ و ۲۳۱ میفرماید: لا یخفی ان تسمیه المصنف العلم بحرمة النظر الخنثی الی احدى الطائفتین علما اجمالیا تاره و علما تفصیلیا تاره اخری لا تخلو من حرازه خب خود این عبارت سید یزدی هم نشان میدهد که همان چیزی که بحر گفته است را فهمیده است میگوید عبارت لانه علم تفصیلاً همانی است که بالا گفت للعلم الاجمالی بحرمة نظرها خب اگر این بخواهد علم تفصیلی متولد باشد چطور سید یزدی میگوید چرا دو گونه از یک مطلب تعبیر کرده ای؟؟ نگفت این یک بیانی است و آن بیان دیگری بلکه فرمود از مطلب و غرض و مقصود دو جور تعبیر کردن حرازه است یعنی این همان است پس یعنی علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نیست ضمن اینکه خود شیخ میفرماید التحقیق هو الاول پس دارد بیان اول را میکند که علم اجمالی بود لذا باید این علم تفصیلی را به گونه ای بیان کنیم که با علم اجمالی بسازد بله این مقدار را قبول کنیم که ای کاش وقتی علم تفصیلی یک معنای خاص خودش را دارد در اینجا به کار نمیبرد لذا قبول میکنیم که حرازه دارد ولی این بیان هم درستی مطالب ما را نشان میدهد

رک قلائد ص ۱۰۹ میفرماید شما در این بحث این که مبحث نظر از نوع خطاب مردد بین الخطابین باشد را زیر سوال بردید و با توهم از آن یاد کردید و حال آن که ان هذا ینافی ما یاتی فی باب البرائه خود شما مرحوم شیخ در باب برائت خطاب مردد بین الخطابین را قبول میکنید ص ۲۵۱ و ۲۵۲ جوابش همان است که از بحر عرض کردیم، که اگر خطاب مردد بین الخطابین هم باشد باز هم نتیجه اش عدم جواز نظر است چون شیخ وجه ثانی را تقویت کرد و عدم الجواز مطلقایی شد

مع انه یمکن ارجاع الخطابین.....

حالا دارد از دو خطاب یعنی قل للمومنین و قل للمومنات خطاب سازی میکند، از این دو خطاب یک خطاب انتزاعی درست میکند، وقتی قبول کردیم که طبایع بشری قسم سومی ندارد با توجه به این دو خطاب میتوانیم خطابی انتزاعی بسازیم یعنی بگوییم آقای مکلف تو وظیفه ات غض بصر است از هر کسی که هم جنس تو نیست لذا اگر مومن هستی باید نسبت به مومنات غض بصر کنی و اگر از مومنات هستی باید از مومنین غض بصر کنی به جز آن محارمی که همجنس تو نیستند (یعنی لازم نیست از آن ها غض بصر کنی) آن وقت بگوییم با این

اوثق ص ۲۲۰ راجع به آن کما تقدم فی الدخول و الادخال ملاحظه بفرمایید
 قبل از این که عبارت بعد را بخوانم عرض میکنم در مورد حکم خنثی اقوالی وجود دارد که در کتاب نیامد اگر
 میخواهید ببینید رک به اوثق ص ۲۲۰ و غوامض ص ۵۸۳ و اعتمادی ص ۱۱۲
 نکته دیگر این است که فرمود اما معاملتها مع الغير رک به سید یزدی ص ۲۲۹ ایشان میفرماید که وجوه محتمله
 ۴ تا است ما به همه نپرداختیم، شما ملاحظه بفرمایید

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ : ص ۹۹

و لكن يمكن أن يقال.....

این عبارت میخواهد یک نگاهی به تحقیق بکند یعنی میگوید تحقیق هو الاول لكن يمكن ان يقال، میفرماید
 دو مطلب را میتوان گفت :

۱- اگر خنثی بخواید چشمش را نسبت به تمام مردها و تمام زن ها ببندد موجب عسر و حرج میشود و عسر و
 حرج هم منفی است یعنی قاعده لا حرج که یک قاعده فقهی است ثابت میکند که اگر یک امری به حد عسر و
 حرج برسد حکمش نفی میشود، بعد شیخ میفرماید حتی عسر و حرج این خنثی از عسر و حرج در عدم ارتکاب
 شبهه غیر محصوره بیشتر است، در الموجز خواندید که در شبهه غیر محصوره فرمودند که قائلیم به براءة و قائل
 به احتیاط نیستیم، آقایانی که قائل به براءة هستند ادله ای دارند که چرا در اینجا با اینکه علم وجود دارد براءة
 میشوند و میگویند علم تنجیز ندارد و قائل به احتیاط نمیشوند، یکی از ادله قاعده لا حرج است، در درس عرض
 کردیم که قاعده لا حرج اقتضائاتی دارد و در آن جا بررسی کردیم که آیا در اینجا میتواند مورد استناد باشد و اگر
 میتواند حدش چقدر است؟؟ مثلا فرض کنید به یک نفر بگویند یکی از قصابی ها ی شهر قم گوشت میته آورده
 است اگر این بخواید از هیچکدام از قصابی ها گوشت نخرد در عسر و حرج میافتد ولی فرض کنید یک نفر در
 قم زندگی میکند اما کارش هر روز در تهران است آیا این شخص هم میتواند از تهران گوشت نخرد و بیاید از قم
 گوشت بخرد با استناد به عسر و حرج؟؟ علی ای حال شیخ میگوید در شبهه غیر محصوره با دلیل عسر و حرج
 قائل به براءة شدند و در اینجا عسر و حرج اقوی است لذا اینجا چرا قائل به براءة نمیشوند، اقوائیت هم به خاطر
 این است که نمیتواند که خودش را در خانه حبس کند لذا موجب عسر و حرج میشود، ولی همان بحث ها اینجا
 هم پیش میآید که اگر دلیل، عسر و حرج است، این عسر و حرج تا چه حدی جواز نظر میآورد؟؟

۲- مطلب بعدی این است که ایشان سراغ خطاب انتزاعی میروند و میفرماید اقتضاء خطاب انتزاعی فقط حد حرمت
 مخالفت عملیه است ولی دیگر حد وجوب موافقت قطعیه را ثابت نمیکند لذا اگر از راه خطاب انتزاعی پیش رفتیم
 نمیتوانیم به خنثی بگوییم باید احتیاطا هم از مرد غض نظر کنی و هم از زن
 متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ : ص ۹۹

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الكفّ عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقّة عظيمة، فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير المحصورة.

Commented [LC1339]: به ضرس قاطع نميگويد

Commented [LC1340]: فى الكف عن النظر الى ما عدا المحارم

أو يقال: إنّ رجوع الخطابين إلى خطاب واحد فى حرمة المخالفة القطعية، لا فى وجوب الموافقة القطعية، فافهم.

قوله فافهم: مرحوم شیخ انصاری در التحقیق فرمودند که تحقیق در معامله خنثی مع الغیر نسبت به نظر این است که احتیاط کند و از هر دو طائفه اجتناب کند بعد در لکن یمکن ان یقال فرمودند که ممکن است اگر بگوییم که خنثی هم از تمام مردان و هم از تمام زنان اجتناب کند بگوییم این عسر و حرج دارد و عسر و حرج هم منفی است بعد هم در مورد خطاب انتزاعی فرمودند که اگر بخواهیم از راه خطاب انتزاعی پیش برویم و با خطاب انتزاعی التحقیق را اثبات کنیم این هم حداکثر اقتضاءش این است که میگوید حق ندارید مخالفت عملیه قطعیه کنید یعنی خنثی حق ندارد به همه مردها نگاه کند و به همه زن ها هم نگاه کند اما وجوب موافقت قطعیه که اسم دیگرش احتیاط است را اثبات نمیکند لذا ان رجوع الخطابین الی خطاب واحد حداکثر اقتضائش در حرمت مخالفت قطعیه است لا فی الوجوب الموافقت قطعیه بعد هم فرمودند فافهم در حاشیه هم نوشتند که نسخه دیگری هم دارد که مثلاً در آن فتامل باشد البته عرض میکنم که در نسخه مرحوم همدانی ص ۸۳ و ۸۴ فتامل آمده است ولی محققین مجمع الفکر با چنین نسخه ای که در آن به جای فافهم، فتامل آمده باشد روبه رو نشده اند لذا در هامش هم چیزی ننوشتند، شما عمده آقایان را اگر در اینجا ببینید از شاگردان شیخ الی المعاصرین این فافهم را ناظر به اشکال گرفته اند لذا ما قبلاً عرض کردیم که اینگونه نیست که در رسائل همیشه فافهم به معنای دقت باشد و فتامل به معنای ضعف باشد و این یکی از تطبیقاتش است، سید یزدی در ص ۲۳۲ فرموده است که بنده تا الان نتوانستم بفهمم که این تفکیکی که شیخ برای خطاب انتزاعی داد چه وجهی دارد چون یا میگوییم خطاب انتزاعی هیچ اثری ندارد چه به نحو مخالفت عملیه قطعیه و چه به نحو وجوب موافقت قطعیه ولی اگر گفتیم اثر دارد این تفکیک دیگر وجهی ندارد بعد میفرماید: ولعل قوله فافهم اشاره الی هذا الضعف تصریح میکند که نسخه من فافهم است ولی با این که فافهم است اشاره به ضعف است، اشکال دیگری که عده ای از آقایان کرده اند این است که فرمودند فان الحق ان نفس الخطاب المردد یکفی لحرمة المخالفة و وجوب الاحتیاط و لا حاجة الی الانتزاع و این فافهم را اشاره به این مطلب دانسته اند که اینجا انتزاع لازم نبود چون همان بیان اول یعنی بیان قبل از نعم کار را تمام میکرد (لانه علم تفصیلاً) لذا دیگر نیازی به بیان ارجاع خطابین الی خطاب واحد نداریم تا قائل به تفکیک بشویم، بقیه ادرس ها را شما ببینید: غوامض ص ۵۹۲، اعتمادی ص ۱۱۴

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۰

احکمها بالنسبة إلی التکالیف المختصة بكل من الفريقین

و هکذا حکم لباس الخنثی؛.....

در حکم نظر است حکم لباس خنثی، بحث در این است که خنثی چه لباسی باید بپوشد، در اینجا هم دو خطاب متوجه خنثی است، چون الله تبارک و تعالی نسبت به مردان فرموده است که شما لباس مختص به زنان را نباید بپوشید مثل حریر و ذهب، نسبت به زنان هم فرموده لباس مختص به مردان را نباید بپوشید مثل عمامه (عمامة)

در لغت عرب ندیدم) و منطقه که در عربی جدید به کمر بند منطقه میگویند (اما اینکه آیا در زمان شیخ منطقه معنای دیگری داشته را بررسی نکرده ام) و مصادیق زمان به زمان میتواند متفاوت باشد، با مطالبی که خواندیم مشخص شد که خنثی باید نسبت به هر دو گونه لباس های مختص پرهیز کند بلکه باید لباس مشترک بپوشد، اگر لباسی مشترک نبود دوران الامر بین المحذورین پیش میآید و نتیجه اش تخییر است
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۰

و هكذا حکم لباس الخنثی؛ حیث إنه یعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة و العمامة أو مختصات النساء علیه، فیجتنب عنهما.

Commented [LC1341]: در حکم نظر است به تصریح اوثق
ص ۲۲۳

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۰

و أمّا حکم ستارته.....

اما از حیث حکم ستارت و پوشش در صلاه، شیخ انصاری میفرماید که در اینجا نسبت به آقایان این حکم را داریم که نباید حریر بپوشند و نسبت به خانم ها هم وجوب ستر جمیع بدن را داریم و خنثی هم نمیداند زن است یا مرد لذا باید حریر نپوشد و جمیع بدن را هم بپوشاند به خاطر علم اجمالی ای که دارد
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۰

و أمّا حکم ستارته فی الصلاة: فیجتنب الحریر و یستر جمیع بدنه

Commented [LC1342]: لاحتمال ذکر ریته

Commented [LC1343]: لاحتمال انوثته

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۰

و أمّا حکم الجهر و الإخفات.....

این مساله صوری دارد که قبل از اینکه صور را بیان کنیم باید دو اصطلاح را تقدیم محضر کنیم: یکی اصطلاح رخصه و یکی اصطلاح عزیمه این دو اصطلاح بین فقها معانی متعددی دارد ولی ما فقه نمیخوانیم که به آن ها بپردازیم و اگر میخواهید ببینید رک فرهنگ فقه ۴ ص ۸۱ در آن جا به بعضی از اقوال پرداخته اند
رخصه: یعنی اذن به انجام دادن یا ترک کاری پس از نهی از آن یا الزام به انجام آن در راستای تسهیل و تخفیف عزیمه: (فرهنگ فقه ۵ ص ۳۸۹) الزام به شرعی به انجام دادن کاری یا ترک آن

با این یادآوری مرحوم شیخ میفرماید در مورد جهر و اخفات در صلاه، صوری وجود دارد

۱- اگر ما از کسانی باشیم که قائل باشیم که اخفات در عشائین و صبح از باب رخصه است برای مرأه، این همانی است که مرحوم مظفر در ص ۵۵۲ پاراگراف آخر در بحث تزاحم برای شما نوشت و فرمود که بحثی داریم در اصول به نام دوران الامر بین التخییر و التعیین و به شما توصیه فرمود که این را به یاد بسپارید چون مصداق زیاد دارد، ما نحن فیه هم از مصادیق دوران الامر بین التخییر و التعیین است، اگر خنثی مرد باشد در این صورت برای او تعیین جهر است اما اگر زن باشد چون فرض کردیم اخفات در عشائین و صبح برای مرأه از باب رخصت است یعنی مخیر است جهر بخواند یا اخفات لذا دوران الامر بین التخییر و التعیین است و یوخذ بالتعیین احتیاطا چون اگر مرد باشد و به اخفات بخواند وظیفه را انجام نداده است ولی چه مرد باشد و چه زن و به جهر بخواند وظیفه ساقط میشود

۲- اگر ما از کسانی باشیم که قائل باشیم که اخفات در عشائین و صبح از باب عزیمة است، در این صورت شیخ میفرماید این صورت خودش ۲ صورت دارد :

الف : ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حق الخنثى = در این صورت مخیر است که به جهر یا اخفات بخواند چون به همان میزانی که ممکن است مرد باشد این امکان وجود دارد که زن باشد و ترجیح هر کدام ترجیح بدون مرجح میشود و فرض این است که اجماع داریم بر عدم وجوب تکرار صلاه (سید یزدی میفرماید یک فتوا هم نسبت به این مطلب نداریم چه برسد به اجماع لذا از نظر ایشان این فرض یک فرض ذهنی است) ب: ان لم يقم الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حق الخنثى = در این صورت باید احتیاط کند صلاه را تکرار کند به این صورت که هم وظیفه زن را انجام دهد و اخفات بخواند و هم وظیفه مرد را انجام بدهد یعنی به جهر بخواند، صورت دیگر این است که بگوییم خنثی در یک نماز مثلا حمد را یک بار به جهر بخواند و یک بار به اخفات بخواند ولی شیخ این را در کتاب مطرح نکرده است چون مشهور آقایان قرآن فی الصلاه را تلقی به قبول نکرده اند

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱؛ ص ۱۰۰

و أما حكم الجهر و الإخفات:

فإن قلنا بكون الإخفات في العشاءين و الصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما

و إن قلنا: إنه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها.

' (۱) في (ر) و (م) : « به ».

Commented [LC1344]: رک اوئی ص ۲۲۳ میفرماید این که مصنف فرمود جهر الخنثی بر اساس مبنای دوران الامر بین التخییر و التعیین است و هو خلاف ما اختاره المصنف في تلك المسألة یعنی در مساله دوران بین التعیین و التخییر مصنف تعینی نیست بلکه از کسانی است که تخییری هستند لذا این با مبنای ایشان سازگار نیست رک سید یزدی ص ۲۳۳ و ۲۳۴ ایشان هم تخییر را تقویت کرده اند دلایل را ببینید

Commented [LC1345]: كون الاخفات في العشائين و الصبح

Commented [LC1346]: عرض کردیم دلیل تخییر این است که اخذ به یک طرف ترجیح بلا مرجح است

Commented [LC1347]: رک سید یزدی ص ۲۳۴ میفرماید بعید فی الغایه بل لم نجد فيها فتوى واحدا فضلا عن الاجماع لذا این فرض یک فرض ذهنی است صورت ان لم یقم را هم که در کتاب نیست ما ذکر کردیم

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۰

و قد يقال بالتخیر مطلقا.....

در مقابل نظر شیخ صاحب فصول است (فصول ص ۳۶۳) فرموده است که نسبت به خنثی چه اخفات در عشائین و صبح برای مرأه رخصت باشد و چه عزیمه باشد، حکم تخیر است به خاطر اینکه الخنثی جاهل و یک کبری کلی را هم از روایات ضمیمه کرده است که جاهل در مساله اخفات و جهر معذور است لذا خنثی معذور است لذا میتواند به جهر یا اخفات بخواند، اصل بحث عذر و تسهیل در اخفات و جهر در صلاه را قبلا در رسائل در ص ۷۲ دیده بودیم در اصول فقه هم در مبحث اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل دیده بودید، تمام این استدلال باید روی این بچرخد که این جاهل در صغری به چه معناست و این کبری آیا از روایات به دست میاید یا نه؟؟ تا این قیاس تمام شود، جاهل در فقه و اصول تقسیم هایی دارد یک تقسیمش که به درد این عبارت میخورد آن است که جاهل عن غفله داریم و جاهل عن التفات که اصطلاحا از جاهل عن غفله عده ای از آقایان تعبیر به جاهل به جهل مرکب هم میکنند چون خودش فکر میکند میداند در حالی که در واقع نمیداند که نمیداند، جاهل عن التفات یعنی خودش اذعان میکند که نمیداند لذا از آن تعبیر به جاهل بسیط هم میکنند که در اصول تعبیر شک هم از او میکنند، مرحوم شیخ انصاری میفرماید شما گفتید یک کبری کلی را از روایات اخذ میکنید خب میرویم به سراغ روایات وقتی میرویم به سراغ روایات میبینیم بیان شما (صاحب فصول) دو اشکال دارد :

۱- روایت در مورد شبهه حکمیه است نه در مورد شبهه موضوعیه و حال آن که در ص ۷۷ هم گفتیم که بحث خنثی یک شبهه موضوعیه است که در آن جا (ص ۷۷) تقسیمات اجمال را خواندیم و در ص ۷۸ هم گفتیم اشتباه در هر یک از ثلاثه یا از جهت اشتباه در خطاب صادر است و اسمش را شبهه حکمیه گذاشتیم بعد فرمود اما من جهه اشتباه مصادیق که اسمش را شبهه موضوعیه گذاشتیم بعد فرمود والاشتباه فی هذا القسم (شبهه موضوعیه) اما فی المکلف به و اما فی المکلف که اما فی المکلف همان خنثی است لذا بحث ما در اینجا در شبهه موضوعیه است، شبهه موضوعیه است به خاطر این است که خنثی احکام ذکر را میداند و احکام انثی را هم میداند و این احکام هم جعل شده است لذا نه بحث نبود نص است و نه بحث اجمال نص است و نه بحث تعارض مستقر بدون مرجع است فقط بحث در این است که خنثی نمیداند مرد است یا زن و وظیفه شارع نیست که این شبهه را رفع کند لذا شبهه موضوعیه است حال آن که آن روایاتی که صاحب فصول روی آن دست گذاشت در مورد شبهه حکمیه است

۲- از روایت به دست میاید نوع جهلی که در باب جهر و اخفات سبب عذر میشود، جهل مرکب است نه بسیط، مثلا امام ع در روایت میفرماید که کسی که نماز میخواند و بعد از نماز علم به حکم پیدا میکند معذور است و تمت صلاته، حال آنکه خنثی جاهل بسیط است چون خنثی نمیداند مرد است یا زن نه اینکه مثلا فکر کند مرد است ولی در واقع زن باشد که بگوییم جاهل مرکب است لذا روایت عذر در جهر و اخفات چون برای جاهل مرکب است شامل خنثی نمیشود و به تعبیر بنده از زبان شیخ اگر شما بخواهید جاهل بسیط را صاحب عذر کنید باید فاتحه

ی دین را بخوانید چون دیگر هیچکس دنبال تعلیم و تعلم نمی‌رود و حال آن که این همه روایات هل تعلمت در مباحث علم داریم که کسی که دنبال یاد گرفتن نرفته است را مذمت میکنند
متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۰

و قد يقال بالتخيير مطلقاً من جهة ما ورد: من أن الجاهل في الجهر والإخفات معذور^۱.

و فيه- مضافاً إلى أن النصّ إنّما دلّ على معذوريّة الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، و أين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما؟ بل الجاهل لو جهر أو أخفت متردداً بطلت صلاته؛ إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم:- أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل.

حالا روایات در مورد عذر جاهل را برای شما میخوانم: در وسائل ۲۰ جلدی جلد ۴ ص ۷۶۶ و روایت در باب ۲۶ است(اینکه در هامش نوشته اند باب ۲ درست نیست احتمالاً در تایپ افتاده است) و در وسائل ۳۰ جلدی جلد ۶ ص ۸۶ حدیث ۱:

وسائل الشيعة ؛ ج ۶ ؛ ص ۸۶

۷۴۱۲- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيمَا لَا يَنْبَغِي لِالْجَاهِلِ فِيهِ وَ أَخْفَى فِيمَا لَا يَنْبَغِي لِالْإِخْفَاءِ فِيهِ فَقَالَ أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا أَوْ سَاهِيًا أَوْ لَا يَدْرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۱

و أمّا تخيير قاضی الفريضة.....

[LC1348] Commented: رک قلاند ۱ ص ۱۰۹ و اوثق ۱ ص ۲۲۴ و سید یزدی ۱ ص ۲۳۴ میفرمایند صاحب این قول صاحب فصول است

[LC1349] Commented: چه رخصت باشد و چه عزیمه باشد

[LC1350] Commented: اشکال اول

[LC1351] Commented: در اینجا میفرماید اصلاً بالاتر اگر کسی که نمیداند که باید به جهر بخواند و یا به اخفات نماز بخواند و به جهر بخواند و پیش خودش بگوید نکند من باید اخفاتی بخوانم یعنی متردداً بخواند نمازش باطل است

[LC1352] Commented: دلیل بطلت صلاته

[LC1353] Commented: اگر مجتهد است

[LC1354] Commented: اگر مقلد است

[LC1355] Commented: اشکال دوم

[LC1356] Commented: رک اوثق ۱ ص ۲۲۴ و بحر ۱ ص ۲۵۰ و سید یزدی ۱ ص ۲۳۵ که فرموده اند آن چه در روایات است در مورد شبهه حکمیه است در حالی که شبهه در مورد خنثی شبهه موضوعیه است

[LC1357] Commented: مثلاً نماز ظهر را به جهر خواند

[LC1358] Commented: یعنی با اینکه حکم را میدانست در مقام امتثال به عکس خواند

[LC1359] Commented: حواش نبود

[LC1360] Commented: تمام بحث این است که این لا یدری جهل بسیط است یا جهل مرکب؟ شیخ انصاری فرمود جهل مرکب منظور است،

[LC1361] Commented: مرحوم مظفر در اصول فرمود از باب اعفاء است

^۱ (۲) انظر الذکری (الطبعة الحجرية) ۱۹۰، و الفصول: ۳۷۳.

^۲ (۳) في (ه) زیادة: «القصر و الإتمام و».

^۳ (۴) في (ت)، (ظ)، (ل) و (م) بدل «الجهر»: «القصر».

^۴ (۵) انظر الوسائل ۴: ۷۷۶، الباب ۲ من أبواب القراءة، الحديث ۱.

^۵ (۳) - الفقيه ۱- ۳۴۴- ۱۰۰۳، أورد ذيله في الحديث ۷ من الباب ۳۰ من هذه الأبواب.

^۶ (۴) - في المصدر- الجهر.

^۷ (۵) - في التهذيب ۲- ۱۶۲- ۷۳۵ و الاستبصار ۱- ۳۱۳- ۱۱۶۳ أو أخفى. هامش المخطوط.

به تصریح بحر این عبارت ناظر است به اشکال شیخ انصاری، صاحب فصول قائل به تخییر شد از اول امر و فرمود میتواند به جهر یا به اخفات بخواند، شیخ انصاری میفرماید تخییر دلیل ندارد، حالا کسی به نفع صاحب فصول خواسته بگوید که در روایات تخییر در شبهه موضوعیه هم داریم، دلیل روایتی است که میفرماید کسی که نمیداند کدام یک از نماز صبحش یا نماز ظهر و عصرش یا نماز مغرب و عشاءش از او قضا شده است وقتی میخواند قضا کند باید ۳ نماز بخواند یعنی یک دو رکعتی بخواند و یک چهار رکعتی بخواند و یک سه رکعتی بخواند، و این مسئله هم شبهه حکمیه نیست بلکه شبهه موضوعیه است، تخییر هم در اینجا است که امام ع فرمود یک نماز دو رکعتی بخواند تا اگر فوت شده نماز صبح بود قضایش کرده باشد و یک سه رکعتی بخواند که اگر فوت شده نماز مغرب است جبران شده باشد و بعد فرمود یک چهار رکعتی بخواند (برای ظهر و عصر و عشاء) و امام ع فرمود ۲ نماز ۴ رکعتی بخواند یکی به جهر (برای عشاء) و یکی به اخفات (برای ظهر و عصر) لذا وقتی فرموده یک نماز بخوان یعنی مخیر هستی که به جهر بخوانی یا به اخفات، شیخ انصاری جواب میدهد که این یک روایت خاص است در یک مورد خاص، رک بحر ۱ ص ۲۵۰ که دفعی دارد نسبت به جواب شیخ نسبت به دلیل صاحب فصول متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۱

و أما تخییر قاضی الفریضة المنسیة من الخمس فی ثلاثیة و رباعیة و ثنائیة؛ فإنما هو بعد ورود النصّ بالاکتفاء بالثلاث المستلزم لإلغاء الجهر و الإخفات بالنسبة إلیه، فلا دلالة فیہ علی تخییر الجاهل بالموضوع مطلقاً.

روایت در وسائل ۳۰ جلدی جلد ۸ ص ۲۷۶ حدیث ۲:

وسائل الشیعة؛ ج ۸؛ ص ۲۷۶

۱۰۶۴۶-۲- أحمد بن أبي عبد الله في المحاسن عن أبيه عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال: سئل أبو عبد الله ع عن رجل نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدري أيها هي قال يصلي ثلاثة و أربعة و ركعتين فإن كانت الظهر و العصر و العشاء كان قد صلى و إن كانت المغرب و العداة فقد صلى.

^۱ (۱) كذا في (ط) و (م)، و في غيرهما: «عن».

^۲ (۲) كذا في (ط) و (م)، و في غيرهما: «في الاكتفاء».

^۳ (۳) انظر الوسائل ۵: ۳۶۴ الباب ۱۱ من أبواب قضا الصلوات.

^۴ (۲) - المحاسن - ۳۲۵ - ۲۸.

Commented [LC1362]: قضا کننده

Commented [LC1363]: متعلق به قاضی

Commented [LC1364]: تخییر

Commented [LC1365]: الی القاضی

Commented [LC1366]: جواب اما

Commented [LC1367]: ما ورد

Commented [LC1368]: فی جمیع الموارد، فقط آن موضوع خاص را شامل میشود

Commented [LC1369]: صاحب اوثق در ۱ ص ۲۲۵ میفرماید که شیخ جواب دیگری هم میتواند بدهد و آن اینکه این روایت در مورد نسیان است در حالی که بحث قبلی در مورد جهر بود

Commented [LC1370]: نمیداند کدام یک از نماز های خمس از او قضا شده است

Commented [LC1371]: آن نماز قضا شده

Commented [LC1372]: پس مخیر است بین جهر و اخفات چون فرمود یک نماز بخواند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۱

[معامله الغير معها:]

و أما معامله الغير معها.....

ما در ص ۹۹ عرض کردیم بحث ما در مورد خنثی تاره فی معامله الغير معها است حالا مرحوم شیخ میخواهد به این مطلب بپردازد، حکمی که به آن میپردازد حکم نظر است، در مورد خنثی ص ۹۹ گذشت که خنثی از باب مقدمه علمیه یعنی احتیاط نمیتواند به طائفتین نگاه کند حال سوال این است که آیا زن و مرد میتوانند به خنثی نظر کنند یا خیر؟ مرحوم شیخ انصاری اول میفرماید یک عده آقایان گفته اند که طائفتین میتوانند به خنثی نگاه کنند چون اصاله الاباحه جاری میشود چون شبهه در موضوع است مثلاً مرد میگوید آیه شریفه به من فرموده یغضوا من ابصارهم اما معلوم نیست که خنثی زن باشد یا مرد و اصلاً شاید مرد باشد مثل این مسئله است که شخصی دارد میرود و شبی را از دور میبیند و مردد میشود این شیخ زن است یا درخت این جا محل جریان اصاله الاباحه است و میتواند نگاه کند چون شاید درخت باشد در ما نحن فیه هم نمیداند زن است یا مرد است و شاید مرد باشد لذا اصاله الاباحه جاری میکند، مرحوم شیخ انصاری میفرماید که آیه شریفه این بود: قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ذلک ازکی لهم ان الله خبیر بما یصنعون قل للمؤمنات یغضن من ابصارهن و یحفظن فروجهن و لا یدین زینتهن الا ما ظهر منها و لا یدین زینتهن الا لبعولتهن او ابنائهن او نساءهن او ما ملکت ایمانهن شیخ میفرماید آیه شریفه نسبت به خانم ها و آقایان میفرماید شما باید غض نظر کنید و یک سری را هم استثنا کرده است مثل شوهر و پسر و ... سوال این است که آیا خنثی در این مستثنی وجود دارد یا خیر؟ شیخ انصاری میفرماید خنثی در مستثنی وجود ندارد، پس بحث وارد این مطلب میشود که آیا عام مخصص فی الباقی حجیت دارد یا خیر؟؟ چیزی که در الموجز و اصول فقه دیدید و نوع آقایان به آن قائلند این است که در باقی حجیت دارد و در مانحن فیه یکی از مصادیق باقی، خنثی میباشد لذا وارد عام میشود و باید چشم را بپوشاند و در مورد مردها هم همین است یعنی باید چشم بپوشاند چون خنثی استثنا نشده است و تحت عام است و نسبت به او غض نظر باید کنند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۱

[معامله الغير معها:]

و أمّا معاملته الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كلّ من الرجل و المرأة إليها؛ لكونها شبهة في الموضوع، و الأصل الإباحة.^١

و فيه: أنّ عموم وجوب الغضّ على المؤمنات إلّا عن نسائهنّ أو الرجال المذكورين في الآية^٢ يدلّ على وجوب الغضّ عن الخنثى؛ و لذا حکم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها، كتحريم نظرها إليهما^٣ بل ادّعى سببه الاتفاق على ذلك^٤ فتأمل جدا^٥.

قوله فتأمل جدا: برای مزاح عرض میکنم که میگویند بلد باشید که آخر هر نظری بگویید فتأمل که اگر بعدا اشکال کردند بگویید حواسم به این اشکال بود اما نکته علمی دارد که به هر صورت پرورش ذهن است لذا یک وقت هایی علما وقتی ببینند که مخاطب ممکن است منتقل به مطلب نشود وجه تامل را خودشان بیان میکنند اما یک وقت هایی برای اینکه مخاطب مبانی را مرور کند و پرورش پیدا کند امر به تامل میفرمایند، رک به بحر ص ۲۵۴ و سید یزدی ص ۲۳۸ و قلاّند ص ۱۱۰ و اوّثق ص ۲۲۷ و بالاتر از همه اینها رک فرائد ص ۲۵۲ هر ۴ بزرگوار میفرمایند خود شیخ وجه تامل را در درس بیان کرده است و وجه تامل این است که اینجا از موارد حجیت عام مخصص فی الباقي نیست و از جهت اصولی اشتباه تطبیق داده شده است بلکه از موارد شک در مصداق مخصّصیت است، این مطلب در الموجز اصلی بود ولی در الموجزی که شما خواندید نبود و مرحوم مظفر هم شک در مصداق مخصص را داشت، در شک در مصداق مخصص همه قائل به رجوع به عام نیستند بلکه عده ای که قلیل هم نیستند قائلند به اینکه در اینجا محل جریان عام نیست، ولی با این حال که شیخ در درس این مطلب را فرموده است باز هم قائل به حرمت نظر طائفتین به خنثی شده است به چه دلیل؟؟ عبارت قلاّند را تقدیم محضر میکنم:

قلائد الفرائد؛ ج ۱؛ ص ۱۱۰

«إنّ الشکّ فی مصداق المخصّص، فلا يجوز التمسک بالعموم. و يمكن أن يقال: إنّ ما نحن فيه من قبیل تعلّق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل فی الخارج و لو بین شخصین؛ فترخیص کلّ منهما للمخالطة مع الخنثی، مخالف لغرضه المقصود من عدم مخالطة الأجنبی مع الأجنبیّة.

Commented [LC1373]: خنثی، دیروز هم یادآوری کردیم چون شک در مکلف است و از اقسام شبهه موضوعیه است

Commented [LC1374]: نسبت به مرد ها هم اینگونه تطبیق میشود که نسبت به مرد ها میفرماید غض نظر کنید نسبت به تمام خانم ها مگر خانم هایی که به شما محرم هستند و در این مستثنی خنثی نیست لذا تحت عام میروود و حکم وجوب غض شامل او هم میشود

Commented [LC1375]: از جهت ادبیاتی میشود علی المؤمنات را متعلّق به غض گرفت و معنا این میشود که وجوب غض مرد ها نسبت به زنان...، اما شیخ نوشته است در آیه و در آیه نسبت به مومنین استثنائی وجود ندارد لذا علی المؤمنات را متعلّق به وجوب میگیریم یعنی تکلیف خانم ها را نسبت به آقایان بیان میکند اگر چه تطبیق نسبت به مردها را هم باید اضافه کنیم چون شیخ میخواهد بگوید چه مرد و چه زن نباید به خنثی نظر کنند

Commented [LC1376]: محشین اینجا اضافه کرده اند که در جانب مرد ها همین است یعنی مرد هم باید چشم را روی خانم ها ببیند الا همسرش و دخترش و خواهرش و... و خنثی هیچیک از اینها نیست لذا عام مخصص در باقی (خنثی) حجیت دارد

Commented [LC1377]: به خاطر همین نکته ای که گفتیم در جامع المقاصد حکم شده است به تحریم نظر طائفتین و این نشان میدهد که جانب مرد را هم باید اضافه کنیم چون نکته ای که شیخ فرمود در مورد مومنان بود ولی اینجا میفرماید به خاطر آن نکته که گفتیم نظر طائفتین تحریم شده است پس جانب مومنین را هم باید به استدلال شیخ اضافه شود

Commented [LC1378]: نظر خنثی به مرد و زن

Commented [LC1379]: سبط محقق کرکی رضوان الله تعالی علیه یعنی محقق داماد ، رک صاحب غوامض ص ۶۰۳: سید محمد باقر حسینی معروف به محقق داماد ایشان نوه دختری محقق کرکی است کما اینکه مرحوم آقای مدنی تصریح کرده اند لانه ابن بنت المحقق الکرکی

Commented [LC1380]: حرمت نظر طائفتین الی الخنثی

Commented [LC1381]: این مقدار میدانیم که شارع مقدس با بیاناتی که از او رسیده است بنا بر مخالطه اجنبی و اجنبیه ندارد، در مورد خنثی هم فرض این است که طبیعت ثالثه نیست لذا برای این که شارع به این غرض خودش برسد از باب مقدمه علمیه (احتیاط) باید هر دو طائفه باید اجتناب از نظر به خنثی کنند، که این مطلب را قبلا در عبارت علم تفصیلا که در عبارات شیخ بود از بحر تقدیم محضر کردیم که منظور از علم تفصیلی در آن جا اراده غض از جانب شارع بوده است

^١ (٤) انظر الفصول: ٣٧٣.

^٢ (٥) النور: ٣١.

^٣ (٦) جامع المقاصد: ١٢: ٤٢.

^٤ (٧) هو المحقق الداماد في رسالة ضوابط الرضاع (كلمات المحققين): ٤٥.

^٥ (٨) لم ترد عبارة «و لذا - إلى - فتأمل جدا» في (فا) (ل) و (م) و لم ترد:

« فتأمل جدا» في (ت).

ما گفتیم به عبارت شیخ باید تطبیق در ناحیه مرد هم اضافه شود یعنی وجوب غض بر مومنین ولی در آیه شریفه نسبت به مومنین استثنایی وجود نداشت مگر اینکه کسی بگوید در این آیه شریفه نیست ولی در مجموع شریعت این مطلب وجود دارد و منظور استثناء مذکور در آیه نسبت به مرد نیست بلکه منظور استثناء در کل شریعت است لذا خود شیخ انصاری بحث در آیه را فقط در قسمت مومنات تطبیق داد چون فقط نسبت به مومنات استثناء در آیه شریفه وجود داشت

اشکال دیگر که سید یزدی بیان کرده است این است که استثناء در آیه شریفه ربطی به غض بصر ندارد بلکه مربوط به ابداء زینت است (یبدین زینتهن) لذا در ۱ ص ۲۳۷ میفرماید

حاشیه فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۳۷

و من الواضح أنَّ الاستثناء راجع إلى قوله و لا يبدین زینتهنّ، و لا ربط له بصدر الآية.

خود سید یزدی میفرماید باید جور دیگری مطلب را بیان کنیم، یعنی از راه بحث حذف المتعلق دلیل العموم با توجه به مقدمات حکمت باید وارد شویم آیه شریفه فرمود قل للمومنین یغضوا من ابصارهم و قل للمومنات یغضن من ابصارهن اما نفرمود که غض بصر باید نسبت به چه باشد؟؟ نسبت نیامده است و این که نیامده است دلیل عموم است لذا غض بصر باید علی کل شیء باشد، با توجه به فضای شریعت (دیگر بحث را روی آیه نمیبیریم چون در مورد مومنین استثناء در آیه نیست) این ها استثناء دارند و خنثی از موارد مستثنی نیست لذا وارد کل شیء میشود، البته اگر بحر را ببینید فرموده است که این بیان استفاده از حذف متعلق بیان نا درستی است

حاشیه فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۳۷

و يمكن أن يجاب عن الأول بأنّ حذف المتعلق مما يفيد العموم بمقدمات الحكمه بعد فرض كون المقام مقام البيان لا مقام الإهمال و الإجمال.

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)؛ ج ۱؛ ص ۲۵۳

لا يخفى عليك أنَّ استفادة العموم من الآية إنما هي باعتبار حذف المتعلق في الآيتين و إن تأيّد في الآية الثانية بالاستثناء و لكنّها محلّ نظر، ضرورة أنّه لا يمكن ادّعاء وجوب الغضّ عن كلّ شيء، إلّا ما خرج فتدبرّ.

اشکال یکی از فضلا: شارع خنثی را استثنا نکرده است چون وجود خنثی نادر است فضلا از خنثای مشکل

جواب حضرت استاد دام ظلّه العالی : ما یک عبارتی را در اصول مظفر به شما عرض میکردیم که این مطلب در متن برائت فرائد هم آمده است، نادر مانع از تخصیص است نه مانع از شمول، به این معنا که این قبیح است که شما بخواهید کلام مولی را حمل کنید بر یک فردی که آن فرد نادر است چون مولای حکیم بر اساس موارد غالب صحبت میکند ولی نادر مانع از شمول نیست یعنی اشکالی ندارد خطاب یک چیزهایی را شامل بشود و این نادر را هم شامل بشود، در ما نحن فیه اگر مستثنی فقط خنثی بود میگفتیم نادر است و سبب تخصیص نمیشود و قبیح است ولی بحث این است که مستثنی های دیگری وجود دارد و خنثی هم در کنار اینها مستثنی است چون ندور مانع از شمول نمیشود

فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۱

ثمّ إنّ جمیع ما ذکرنا إنّما هو فی غیر النکاح. و أمّا التناکح، فیحرم بینہ و بین غیرہ قطعاً.....

این بحث خیلی بحث دقیقی است، در این عبارت شیخ میخواهد وضعیت ازدواج خنثی را بررسی کند، آیا خنثی میتواند ازدواج کند یا نباید ازدواج کند؟؟؟ اگر خنثی نتواند با زن و مرد ازدواج کند، زن و مرد هم نمیتوانند با او ازدواج کنند چون ازدواج یک امر طرفینی است لذا نیازی نیست از دو طرف بررسی شود

یک سوال این است که این عبارت ثم ان جمیع ما ذکرنا آیا مربوط به اصل بحث است به این معنا که تا حالا احکامی را در مورد خنثی گفتیم که غیر از مساله ازدواج بود اما حالا میخواهیم مساله ازدواج را بررسی کنیم یا نه این دومین مورد از موارد بحث اما معامله الغیر معها است به این صورت که یک مورد بحث در معامله الغیر معها بحث نظر بود که بحثش گذشت و در آن اختلاف بود (که شیخ قائل به حرمت نظر بود ولی دیگرانی قائل به حرمت نبودند) حال در این عبارت میخواهد بگوید ولی در بحث تناکح اختلافی نیست (یعنی جمیع ما ذکرنا که عبارت باشد از اختلاف در مساله نظر در مورد بحث نظر بود ولی در مورد نکاح چنین اختلافی موجود نیست) یا اینکه بگوییم منظور این است که تمام چیزهایی که تا به حال گفتیم یا در مورد معامله الغیر معها بود و یا در مورد معاملتها مع الغیر بود ولی این بحث تناکح یک بحث طرفینی است و جزء هیکدام از این ها نیست؟؟؟

بسیاری از محشین احتمال دوم را صحیح دانسته اند یعنی شیخ در معاملتها مع الغیر معها دو مطلب را بحث میکند یکی مساله نظر و دیگری مساله نکاح (مثلا غوامض ۱ ص ۶۰۶) اما به نظر میرسد این عبارت از مصادیق اصل بحث باشد به این صورت که میگوید راجع به معاملتها مع الغیر یک چیزهایی را گفتیم اما ثم.. حالا میخواهیم تناکح را بررسی کنیم شاهد ادعایمان این است که شیخ بعد از این عبارت مینویسد فلا یجوز له تزویج امرأه بعد در صفحه بعد هم مینویسد لا یجوز التزویج برجل یعنی بحث هنوز در مورد معاملتها مع الغیر است، و ردّ احتمال سوم هم همین است که عرض شد که عبارت نشان میدهد که شیخ دارد در مورد معامله خنثی مع الغیر بحث میکند یعنی تمام تمرکز روی خنثی است چون میفرماید فلا یجوز له یا اینکه میفرماید بینہ و بین غیرہ، اگر هم کسی بگوید چرا این بحث در ذیل معاملتها مع الغیر بحث نشد و بعد از معامله الغیر معها آمد میگوییم به این دلیل که

بحث طرفینی است و به غیر هم مربوط است ولی تمرکز روی خنثی است اگر هم احتمال اول را قبول نکنیم
احتمال سوم را قبول میکنیم و احتمال دوم را قطعاً قبول نمیکنیم

قبل از اینکه درس را ادامه دهیم در مورد عبارتِ تَخْيِيرِ قَاضِي الْفَرِيضَةِ..... بحر ۱ ص ۲۵۲ را ببینید ایشان فرموده با توجه به روایت، تَخْيِيرِ قَاضِي فَرِيضَةِ مَنْسِيهِ مِنَ الْخُمْسِ لَيْسَ تَخْيِيرًا شَرْعِيًّا اصلاً در حق او تَخْيِيرِ شَرْعِي نیست بلکه تَخْيِيرِ عَقْلِي است چون امام ع فرمود یک چهارکعتی میخوانی برای ظهر و عصر و عشاء خب عَقْلًا کسی که یک نماز میخواند بخواند مخیر است بعد میفرماید بلکه تَخْيِيرِ عَقْلِي هم نیست اگر یادتان باشد مرحوم مظفر آخر بحث اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل همین بحث اخفات و جهر را مطرح کرد که عده ای گفته بودند که شما میگویید علم در موضوع احکام لحاظ نشده است چون اگر لحاظ شده باشد دور و خلف میشود پس چرا در مورد جهر و اخفات میگویید که علم در موضوع این ها لحاظ شده است؟؟ مرحوم مظفر در مقام جواب یک جواب از استادش نایینی داد و یک جواب از خودش فرمود و در آخر بحث فرمود که اصلاً در مورد این ها از باب اعفاء است تقریباً مشابه همین را مرحوم صاحب بحر فرموده: بل یمكن ان يقال انه ليس تَخْيِيرًا عَقْلِيًّا بل هو اسقاطٌ محضٌ این از این باب اعفاء است که شارع مقدس نسبت به این مسأله خواسته عفو کند لذا اسقاط کرده است لذا فرموده میتواند با جهر بخواند یا با اخفات بخواند و هر کدام باشد کفایت میکند

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)؛ ج ۱؛ ص ۱۰۱

ثم إنَّ جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح. و أمَّا التناكح، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأة.....

در مورد اینکه مرحوم شیخ برای عدم جواز ازدواج خنثی با زن چند دلیل در عبارت آورده است اختلاف است یک دلیل را میدانیم که نیاورده است ولی آقایانی به آن استناد کرده اند مثل اعتمادی ۱ ص ۱۱۷: فلانها تعلم اجمالاً حرمة احد الامرین اما التزويج او التزوج فيجب الاحتياط، مشابه همین را قبلاً در مورد بحث نظر دیده بودیم، خنثی اجمالاً میدانند حرمت یکی از دو امر را یا تزویج کردن او زنی را مشکل دارد یا اینکه خودش بخواند به همسری یک مردی دریاید دچار اشکال است چون یا مرد است و یا زن است و طبیعت ثالثه نیست لذا واجب است که احتیاط کند یعنی نه همسری بگیرد و نه همسر بشود میدانیم این استدلال در کتاب نیامده است اما آن استدلالی که در کتاب آمده است این است که: خنثی نمیتواند ازدواج کند با زنی به خاطر اصاله عدم ذکوریت، این اصاله، استصحاب عدم ذکوریت است به این صورت که یقین سابق به مرد نبودن دارد و شک لاحق در مرد بودن میکند لذا لا تنقض اليقين بالشك به خنثی میگوید که مرد نیستی و وقتی مرد نباشد حق ندارد با خانمی ازدواج کند، مرحوم شیخ انصاری طبق آن چیزی که سید یزدی در ۱ ص ۲۴۰ نوشته است میفرماید: قد الحق المصنف في بعض النسخ المتأخره میفرماید شیخ انصاری در بعضی از نسخه های متأخر کتاب یک عبارتی را اضافه کرده است آن عبارت عبارتی است که چاپ کنگره آن را بین دو خط تیره گذاشته است، میفرماید شیخ

به این دلیل این عبارت را ملحق کرده است که اصاله عدم ذکوریت دچار اشکال است، اشکالش چیست؟ بحر یک اشکالی فرموده است و اوثق و به تبعش آقای اعتمادی و دیگرانی اشکال دومی را مطرح کرده اند اشکالی که بحر فرموده و سید یزدی هم همین اشکال را دارد این است (ص ۲۵۵ و سید یزدی ص ۲۳۹) :

بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) : ج ۱ : ص ۲۵۵

أن مجرد الشك في الذكورية و الأنوثة محقق لموضوع الحرمة (حرمت ازدواج) فلا معنى لإجراء الأصل الموضوعي

طبق ادله برای اینکه کسی بخواهد زن اختیار کند باید مرد بودنش محرز باشد و مرد بودن خنثی محرز نیست لذا حق اختیار کردن همسر ندارد و اصلا لازم نیست اصل عدم ذکوریت که یک اصل موضوعی است جاری شود تا نتیجه بگیریم که خنثی نمیتواند زن اختیار کند ، و همچنین طبق ادله اگر کسی بخواهد شوهر اختیار کند باید زن بودنش محرز باشد و زن بودن خنثی محرز نیست لذا حق اختیار کردن شوهر ندارد و لازم نیست که اصل عدم انوئیت که یک اصل موضوعی است جاری شود تا نتیجه بگیریم خنثی نمیتواند شوهر اختیار کند اشکال دوم که اوثق و به تبعش آقای اعتمادی مطرح کرده اند (اوثق ص ۲۲۷ و ۲۲۸ و اعتمادی ص ۱۱۷) البته این اشکال در بحر هم هست (ص ۲۵۵) این است که: نبودن حالت سابقه برای موضوع مرد در ما نحن فیه میباشد ، این استصحاب را نمیشود جاری کرد چون خنثی یقین سابق ندارد چگونه گفتید خنثی یقین سابق دارد به مرد نبودنش؟؟ بلکه خنثی از اول مرد بود در مرد بودنش وقتی یقین سابق نباشد رکن اول استصحاب که در حقیقت رکن اساسی استصحاب است موجود نیست لذا کدام استصحاب؟؟ اوثق و آقای اعتمادی یک مطلب دیگری اضافه کرده اند که این را بحر ندارد و آن تعارض در ناحیه ی اصل سببی است ، اصاله عدم ذکوریت در مورد خنثی با اصاله عدم انوئیت در مورد خنثی تعارض میکند لذا این اصلی که شیخ به آن تمسک کرده است دچار اشکالاتی است به همین دلیل سید یزدی فرمود که شیخ برای همین عبارت بین خط تیره را اضافه کرده است یعنی شیخ خواسته با آن عبارت بین خط تیره منظور از اصاله عدم ذکوریت را تفسیر کند یعنی خواسته بگوید منظور از اصاله عدم ذکوریت این نیست که خنثی یقین سابق به مرد بودن دارد و شک لاحق میکند لذا استصحاب مرد نبودن میکند بلکه منظور از آن چیزی است که بعد از بمعنی آمده است حالا عبارت بین دو خط تیره را توضیح میدهیم ، عبارت کتاب اینگونه است :

بمعنی عدم ترتب أثر الذكورية من جهة النكاح و وجوب حفظ الفرج إلّا عن الزوجة و ملك اليمين

اولا قسمت اول متن را توضیح میدهیم یعنی بمعنی عدم ترتب اثر الذکوریة من جهة النکاح: این عبارت یعنی اصل مسببی ، یعنی شیخ میفرماید منظور از اصل عدم ذکوریت اصل سببی نبود بلکه منظور اصل مسببی بود

، برای این عبارت تفاسیری شده است من اکتفا به دو تفسیر میکنم یک تفسیر از بحر(که نظر بحر را صاحب تمهید هم پسندیده است ۱ص ۳۲۶) و یک تفسیر از آقای اعتمادی

تفسیر صاحب بحر : میفرماید به معنای اصاله الفساد است ، چون نکاح از معاملات است و اگر شک کنیم درست محقق شده است یا نه اصاله الفساد جاری میشود که در حقیقت یک اصل مسببی است

تفسیر آقای اعتمادی : لان الزوجیه لم تکن حاصله قبل العقد فنشک فی حصولها بهذا العقد للشک فی الزوجیه التی هی شرط تزویج امرأه فیستصحب عدم علقه الزوجیه، میفرماید شیخ به اصل عدم ذکوریت تعبیر کرد ولی منظور اصل مسببی است به این صورت که زوجیت قبل از خواندن عقد حاصل نبود و بعد از اینکه عقد خوانده شد شک میکنیم در حصول زوجیت ، ریشه این شک به شک در رجولیت خنثی برمیکرد و رجولیت هم شرط تزویج با امرأه است لذا وقتی شک میکنیم استصحاب میکنیم عدم زوجیت را یعنی اثر زوجیت که علقه نکاح است بار نمیشود در حقیقت ریشه اصاله الفساد که صاحب بحر فرمود ظاهراً همین استصحاب عدم ایجاد علقه زوجیت بین خنثی و خانم است لذا ما نمیگوییم تفسیر صاحب بحر با تفسیر آقای اعتمادی ۲ چیز هستند گرچه تعبیر در ظاهر فرق دارد ولی ریشه تطبیقی اصاله الفساد در اینجا همانی است که آقای اعتمادی فرمودند

توضیح قسمت دوم عبارت یعنی **و وجوب حفظ الفرج إلّا عن الزوجة و ملک الیمین** : سوال اول این است که وجوب عطف به کجاست؟؟ ممکن است عطف به عدم ترتب اثر شود یعنی بمعنی وجوب حفظ.... و ممکن است عطف کنیم به عدم ذکوریت یعنی لصاله وجوب حفظ الفرج و بین محشین هر دو قائل دارد، احتمال اول را صاحب غوامض ۱ص ۶۰۷ و صاحب تمهید ۱ص ۳۲۵ بیان کرده اند و در مورد احتمال دوم هم یکی از اساتید بزرگوار ما به آن قائل بودند و ظاهر عبارت آقای اعتمادی هم همین است چون وقتی میخواهد وجوب را توضیح دهد اولش یک اصاله میآورد، اثر این دو احتمال این است که اگر احتمال اول باشد باید بگوییم شیخ انصاری در کتاب یک دلیل برای عدم جواز تزویج امراه آورده است و آن اصاله عدم ذکوریت بود منتهی اصاله عدم ذکوریت را ترجمه کرد به یک معطوف و معطوف الیهی اما اگر احتمال دوم باشد باید بگوییم شیخ انصاری در کتاب دو دلیل آورده است یکی اصاله عدم ذکوریت و دیگری اصاله وجوب حفظ فرج ، حالا کدام احتمال را میپسندیم؟؟ با توجه به عبارت سید یزدی که فرمود کل این عبارت(بین دو خط تیره) الحاقی بوده است و من فکر میکنم محققین کنگره که آمده اند از قبل از بمعنی تا آخر ملک یمین را بین خط تیره گرفتند بر اساس همین بوده که سید یزدی فرموده است این عبارت به طور کل الحاقی بوده ، اگر کلش الحاقی باشد یعنی اینکه ظاهراً شیخ این عبارت را دلیل مستقلاً لحاظ کرده است لذا احتمال دوم کنار میرود

شرح قسمت دوم عبارت یعنی **و وجوب حفظ الفرج إلّا عن الزوجة و ملک الیمین** : ما با قبول همین احتمال اول(عطف به عدم ترتب اثر) میگوییم باید اصاله حفظ شود(یعنی اصاله سر وجوب بیاید و بشود اصاله وجوب حفظ.... (چون در حقیقت این هم یک استصحاب است به این صورت که خنثی قبل از تزویج با مرأه یقین سابق دارد به وجوب حفظ فرج نسبت به همسرش و ملک یمین(البته اگر آقا است)(داریم قسمت تزویج با مره را بحث میکنیم) بعد از اجرای عقد نکاح شک میکند در وجوب حفظ فرج و استصحاب میگوید حفظ فرج واجب است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۱

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح. و أما التناكح، فيحرم بينه و بين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأة؛ لأصالة عدم ذكوريته- بمعنى عدم ترتب أثر الذكورية من جهة النكاح و وجوب

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر)، ج ۱، ص: ۱۰۲

حفظ الفرج إلّا عن الزوجة و ملك اليمين^۱

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۲

و لا التزوّج برجل

در مورد التزويج هم الكلام الكلام يعنى همه آن چيز هاىي كه در مورد تزويج امراه گفتيم اين جا هم ميايد يعنى همه آن چيزى كه در مورد اصالة عدم ذكوريته گفتيم در مورد اصالة عدم كونه امراه هم ميايد و شيخ در اينجا ديگر منظور از اين اصالة عدم كونه امراه را مطرح نكرده است و همين هم قرينه است براى اينكه عبارت بمعنى عدم ...الحاقى بوده است

متن:

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۲

و لا التزوّج برجل؛ لأصالة عدم كونه امرأة كما صرح به الشهيد^۲

من فقط يك سوال ميكنم كه روى آن تامل كنيد: آن استصحاب عدم ذكوريته كه شيخ تعبير كرد آيا با استصحاب عدم ازلى حل نميشود؟؟ يعنى خنثى آن زمان كه نبود مرد نبود و استصحاب ميكند مرد نبودن را، البته استصحاب عدم ازلى را نايينى رد ميكنند و سيد استاد مددى حفظه الله هم استصحاب عدم ازلى را قبول ندارند ولى شهيد صدر و اقاي خويى تلقى به قبول كردند

Commented [LC1382]: صاحب بحر در ص ۲۵۵ نوشته است كه قطعاً مما لا اشكال فيه بل لا خلاف فيه

Commented [LC1383]: رك همداني ۸۵ كه فرموده اند هذا الاصل مما لا اصل له با همان بياناتي كه تقديم محضر كرديم

Commented [LC1384]: تزويج امراه

Commented [LC1385]: اين لا لاي نصيه است كه ما در ادبيات از خودمان ساختيم يعنى و لا يجوز له التزويج برجل

Commented [LC1386]: عدم تزويج و تزويج

^۱ (۱) لم ترد عبارة «بمعنى- إلى- اليمين» في (ظ)، (ل) و (م).

^۲ (۲) في (ص) و (م): «التزويج».

^۳ (۳) في (ص) و (م): «التزويج».

^۴ (۳) الدروس ۲: ۳۸۰.

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۲

لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى.....

مرحوم شيخ طوسي رضوان الله تعالى عليه در كتاب مبسوط يك فرعي را بيان کرده است که در آن فرع اینگونه نوشته است که اگر وارث، خنثای مشکل باشد در حالی که این وارث زن است یعنی میت، مرد (شوهر خنثی) است و در حالی که این وارث مرد است یعنی میت زن (زن خنثی) است احکامی دارد و در آن فرع راجع به میزان ارث و تحقق ارث در مورد چنین وارثی صحبت کرده است، مدلول التزامی این مساله این است که پس خنثی میتواند زن یا شوهر قرار بگیرد چون در مورد ارث بردن بین زوجین صحبت میکند و میدانید که ارث بردن فرع است بر تحقق زوجیت، پس یعنی از نظر ایشان خنثای مشکل میتواند شوهر یا زن اختیار کند لذا شیخ با لکن میفرماید که ما گفتیم قطعا اینگونه است که خنثی نمیتواند زن یا شوهر داشته باشد اما این عبارت شیخ طوسی را در مبسوط داریم که در مقابل ماست

فرائد الأصول (طبع مجمع الفكر) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۲

لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجا أو زوجة، فافهم^۱

هذا تمام الكلام فى اعتبار العلم.

Commented [LC1387]: صاحب تمهید در ۱ص ۲۲۶ اینطور خوانده است: لكن ذكر الشيخ مسألة فرض (الشيخ) که همین فرض جمله حالیه میشود، و بعد (خنثی المشكل) را مفعول به ثان گرفته اند کما اینکه آقای اعتمادی هم در ۱ص ۱۱۸ همینکار را کرده اند و فرموده اند فرض دو مفعولی در کلام عرب داریم مثل فرضت زیبا غنیا، دو کار باید کرد اولاً رک لسان ۱۰ص ۲۳۰ ببینید فرض دو مفعولی داریم یا خیر؟؟ اگر دو مفعولی به کار نبرود و به مفعول دومش متعدی به حرف جر است (الخنثی المشكل) نمیتواند مفعول به ثان باشد

به نظر ما میاید که مساله اضافه شده باشد به فرض یعنی مساله فرض میباشد و ما این را اولی میدانیم ((یک مطلب هم این است که سر این فرض (اگر فعل باشد و جمله حالیه باشد) باید قد بیاید البته ما این مبنا را قبول نداریم و در ادبیات رد کردیم ولی طبق مبنای آقایان باید قد هم میآمد که نیامده است))

Commented [LC1388]: این فافهم هم بنابر تصریح شاگردان شیخ اشاره به ضعف است . رک به درر اخوند ۶۲ این را اشاره به ضعف دانسته، رک به سید یزدی ۱ص ۲۴۰ این را ناظر به اشکال گرفته است تا برسد به عمده ماصرین و متأخرین مثل صاحب تمهید و غوامض و حاجاقای اعتمادی که این ها هم این فافهم را ناظر به اشکال گرفته اند، اشکال را به این صورت گفته اند که شیخ طوسی هم با مطلب شیخ که فرمود خنثی نمیتواند ازدواج کند همراه است و مدلول التزامی را به دو گونه درست کرده اند

۱- عده ای فرموده اند که لا دلالة فيه علی صحة الازدواج به خاطر اینکه فقها عادت دارند که فروضی که غیر محقق است را هم بحث میکنند یعنی ما که قائلیم که خنثی نباید ازدواج کند ولی اگر ازدواج کرد حکم ارثش این گونه است

۲- این جواب را اخوند و سید یزدی دارند : یمكن فرض كون الخنثی زوجا او زوجة فی غیر الشریعة الاسلام لو ترفعوا الینا این احتمال در عبارات شیخ طوسی بعید نیست چون ایشان از اقوام دیگر هم محل سوال بوده

لذا شیخ طوسی هم با مطلب شیخ مخالف نیست

^۱ (۴) المبسوط ۴: ۱۱۷.

^۲ (۵) لم ترد عبارة «كما صرح» إلى - فافهم» في (ظ) (و) (م).

مطالب خارجی در مورد خنثی :

نکته اول اینکه کتاب العناوین ص ۳۸ را ببینید که خیلی مباحث فقهی و اصولی خوبی بر اساس انظار فقها را یک جا آورده است

نکته دوم این است که مرحوم شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیه در ص ۹۸ که بحث را شروع کردند عبارتشان این بود که فرمودند : فیقع تاره فی معاملتها مع غیرها من معلوم الذکوریه و الانوثیه و مجهولهما اما رابطه بین دو خنثی را بحث نکردند (مجهولهما را نوشت ولی تطبیق نداد) بحر این مطلب را بحث کرده است و فرموده که خنثی نسبت به خنثی هم باید غض نظر کند مباحث مفصلی دارد فراجع

سید یزدی در ص ۲۳۶ فرموده : قد یناقش فی عموم وجوب الغض من وجهین فراجع

یک بحثی هم ص ۹۹ داشتیم و هم در ص ۱۰۱ داشتیم که بحث وجوب غض نظر بود، در ص ۹۹ فرمود که خنثی باید چشمش را هم به زن بپوشاند و هم به مرد و ادله اش گذشت و در ص ۱۰۱ در معامله الغیر معها فرمود که باید همه نسبت به خنثی غض نظر داشته باشند و آیه شریفه ۳۰ و ۳۱ سوره نور مطرح شد حالا میخواهیم این آیه شریفه را بررسی کنیم مخصوصا با مطلبی که شیخ فرمودند در ص ۹۹ : ولكن یمکن ان یقال ان الکف عن النظر الی ما عدا المحارم مشقه عظیمه ببینیم چرا عسر و حرج است و اصلا این غض نظر یعنی چه؟؟

رک المیزان ص ۱۵ و ۱۱۶ چاپ اعلی : دأب مرحوم علامه بر این است که اول تفسیر میفرماید بعد در آخر، بحث روایی هم دارد و یک وقت هایی بین روایات جمع میکند و گاهی هم جمع نمیکند و رد میشود، در ذیل همین بحث ذیل آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور نوشته اند : چند دسته روایت داریم بعضی از روایات فنهاهم عن ینظروا الی عوراتهم وان ینظر المرء الی فرج اخیه این غض بصر نسبت به عورت و فرج است بعد یک روایت دیگری را میآورد و ذیلش اینگونه مینویسد : اقول ظاهر الحدیث ان المراد بالامر بالغض فی الآیه النهی عن مطلق النظر الی الاجنبیه چه به عورت باشد و چه به غیر عورت کما ان ظاهر بعض الروایات السابقه انه نهی عن النظر الی فرج الغیر خاصه ولی بعضی از روایات مطلق هستند بعد علامه روایاتی میآورد که وجه و کفین از این غض بصر در آن ها استثنا شده است بعد روایاتی میآورد که نگاه کردن بدون ریه اشکال ندارد بعد روایتی را از خصال میآورند که نبی مکرم اسلام ارواحنا له الفداء به امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء فرمود : یا علی اول النظره لک و الثانیه علیک لا لک و دیگر مرحوم علامه فرمایشی نسبت به اینها ندارد ، بعد در ص ۱۵ و ۱۱۱ میفرمایند : الآیه امر بغض الابصار و ان شئت فقل نهی عن النظر الی ما لا یحل النظر الیه من الاجنبی و الاجنبیه لمکان الاطلاق بعد از ذیل یحفظوا فروجهم مینویسند : ان المراد بحفظ الفرج سترها عن النظر مراد از این که آیه فرمود مرد ها حفظ فرج کنند این است که مواظبت از نگاه دیگران کنند لا حفظها من الزنا و اللواط کما قیل منظور از حفظ فرج حفظ از زنا و لواط نیست بعد میفرماید وقتی این صدر و ذیل را کنار هم میگذاریم : علی هذا یمکن به اینکه قائل بشویم به تقیید اول الجملتین بثنائیهما آن وقت مدلول آیه اینگونه میشود : هو النهی عن النظر الی الفروج والامر بستر الفروج این غض نظر یعنی به فروج دیگران نگاه نکنید و یحفظوا فروجهم هم یعنی وظیفه مردان این است که

فرجشان را ستر کنند ، اگر اینگونه باشد وقتی خنثی از منزل بیرون میآید قاعدتا در خیابان کسی برهنه نیست که خنثی بخواهد نظر به فروج دیگران بکند اگر مدلول آیه طبق نظر علامه، نهی از نظر به فروج است دیگر نمیتوان گفت عسر و حرجی برای خنثی پیش میاید، اما شیخ فرمود عسر و حرج پیش میاید و صاحب بحر فرمود در این که عسر و حرج پیش میاید شکی نیست

رک مجمع البیان جلد ۷ و ۸ ص ۲۱۶ ایشان ذیل آیه شریفه نوشته اند : قل للمومنین یغضوا من ابصارهم ای عَمَّا لا یحل لهم النظر الیه و یحفظوا فروجهم عَمَّن لا یحل لهم بعد میفرماید غض به معنای کم کردن و نقصان است، این بیان صاحب مجمع البیان نشان میدهد که مطلق نگاه و لو به غیر فرج منظور است اما عرض کردیم وجه و کفین از استثناءات است مگر اینکه با ریه باشد اما اگر ریه نباشد چه عسر و حرجی؟؟؟

رک نمونه ۱۴ ص ۴۳۶ ایشان فرمودند : آیه نمیگوید مومنان باید چشم هایشان را فرو ببندند بلکه میگوید باید نگاه خود را کم و کوتاه کنند (غض یعنی چشم را درشت نکن و زُل بزن) و در ص ۴۳۷ فرمودند: از مشاهده تمام آن چه نگاه به آن ها حرام است چشم بر گیرد (وجه و کفین حرام نیست) بعد فرمودند : مفهوم آیه فوق این نیست که مردان در صورت زنان خیره نشوند تا بعضی از آن چنین استفاده کنند که نگاه های غیر خیره مجاز است بلکه منظور این است که انسان به هنگام نگاه کردن معمولاً منطقه وسیعی را زیر نظر میگیرد (این خاصیت چشم است که میدان دید دارد) لذا هرگاه زنان نامحرمی را در حوزه دید خود مشاهده کرد باید چشم فرو ببندد که آن زن از نقطه دید خارج شود (وگرنه اینگونه نیست که هیچگونه نگاه نکنند بعد ایشان نوشته اگر هیچ نگاهی نکند راه و چاه را چگونه تشخیص دهد) در ص ۴۴۹ مسئله استثناء وجه و کفین را مطرح کردند و در ص ۴۵۰ فرمودند: ذکر این نکته لازم است که استثناء وجه و کفین از حکم حجاب مفهومی این نیست که دیگران میتوانند عمدا نگاه کنند ،، حالا اگر خنثی عمدا نگاه نکند این عسر و حرج چگونه ساخته میشود که شیخ فرمود و صاحب بحر هم از آن به این محکمی دفاع کرد؟؟؟ این مطلب یک مقدار برای ما هنوز طبق مطالبی که عرض شد حل نشده است ۱۷:۳۳

پایان مباحث قطع . الحمد لله رب العالمین والصله والسلام علی محمد وآله الطیبین الطاهرین

فهرست مطالب

۲	مقدمات ورود به کتاب فرائد الاصول.....
۲	مقدمه اول: لمحات من حیاة الشيخ الانصارى.....
۴	مقدمه دوم: الشيخ الانصارى من خلال آراء بعض العلماء.....
۶	مقدمه سوم: منهجیه الشيخ فى الفرائد.....
۹	مقدمه چهارم: حول تهذيب الشيخ لكتابه و تنقيحها او انه يوصى بعض تلاميذه الكبار فى ذلك.....
۱۱	مقدمه پنجم: اعتراضات على منهجیه الشيخ.....
۱۳	مقدمه ششم: شاگردان شیخ.....
۱۵	مقدمه هفتم: شروح و تعليقات بر فرائد.....
۱۶	[تمهید].....
۱۸	فاء فاعلم چه فاءى است؟.....
۱۹	ان المكلف اذا التفت.....
۲۰	مقدمه اول:.....
۲۱	مقدمه دوم برای فهم عبارت شیخ:.....
۲۲	مقدمه سوم: مکلف کیست؟.....
۲۳	مقدمه چهارم مراد از مکلف مجتهد است یا اعم از مجتهد و مقلد؟.....
۲۳	مقدمه پنجم اقسام التفات چیست؟.....
۲۵	مقدمه ششم: تقسیم مکلف به فعلی و شأنی.....
۲۶	مقدمه هفتم: تقسیم حکم به کلی و جزئی.....
۲۶	مقدمه هشتم: حکم تکلیفی و وضعی.....
۲۷	مقدمه نهم: حکم واقعی و ظاهری.....

مقدمه دهم: شک	۲۷
مقدمه یازدهم: مشتق	۲۸
مقدمه دوازدهم: مفهوم شرط	۲۸
مقدمه سیزدهم: اقسام القيود	۲۸
حل عبارت ان المكلف... با توجه به مقدمات	۲۹
المراد من المكلف؟	۳۳
فان حصل له الشك	۴۲
مقدمه ۱: دلیل یا شرعی است یا عقلی	۴۳
مقدمه ۲: در مورد اصول عملیه که یا عام هستند یا خاص	۴۳
مقدمه سوم:	۴۴
حل عبارت با توجه به مقدمات	۴۴
؛ لأنَّ الشكَّ:	۴۸
المقصد الأوَّل فی القطع	۵۶
آیا بحث قطع بحثی است اصولی یا غیر اصولی؟	۵۶
فنقول لا اشكال فی وجوب.....:	۵۷
مقدمه اول:	۵۷
مقدمه دوم:	۵۷
مقدمه سوم:	۵۸
مقدمه چهارم:	۵۹
مقدمه پنجم:	۶۰
مقدمه ششم:	۶۲
مقدمه هفتم:	۶۲

مقدمه هشتم:	۶۳
مقدمه نهم:	۶۳
حل عبارت با توجه به مقدمات	۶۵
و من هنا يعلم:	۷۰
مقدمه اول:	۷۰
مقدمه دوم:	۷۱
مقدمه سوم:	۷۱
مقدمه چهارم: معنای حجت:	۷۲
حل عبارت با توجه به مقدمات	۷۷
هذا كله	۸۷
مقدمه اول:	۸۷
مقدمه دوم:	۸۸
مقدمه سوم:	۸۸
حل عبارت با توجه به مقدمات	۹۰
فرق اول بین قطع طریقی و موضوعی	۹۰
چرا قطع موضوعی حجت اصولی نیست؟	۹۲
ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته	۹۶
دومین فرق بین قطع طریقی و موضوعی	۹۶
شروع فرق سوم	۱۰۴
انقسام الظن كالتقطع الى طریقی و موضوعی	۱۱۸
مطالب خارجی در مورد مبحث قطع	۱۲۵
اما شهید صدر رضوان الله تعالی علیه	۱۲۶

مطلب بعدی	۱۳۱
کلام صاحب مقدمات و تنبیهات در مورد منجزیت و معذرت	۱۳۵
تنبیهات قطع :تجری.....	۱۳۷
الامر الأول [: الکلام فی التجری و أنه حرام أم لا؟].....	۱۳۷
[هل القطع حجّة مطلقاً أو فی خصوص صورة مصادفته للواقع؟].....	۱۳۷
[الاستدلال على حرمة التجری بالإجماع].....	۱۴۲
بیان اول :اتفاق:.....	۱۴۳
بیان دوم: بناء عقلا.....	۱۴۹
بیان سوم : حکم عقل.....	۱۵۰
بیان چهارم:حکم عقل به تقریر ثانی.....	۱۵۱
و يمكن الخدشة فی الكل:.....	۱۵۳
اشکال به اجماع:.....	۱۵۳
اشکال به بناء عقلا و تقریر اول عقل.....	۱۵۹
اشکال به تقریر ثانی دلیل عقل.....	۱۶۴
[تفصیل صاحب الفصول فی التجری:].....	۱۷۷
[المناقشة فی تفصیل صاحب الفصول:].....	۱۸۵
مناقشه اول:.....	۱۸۵
مناقشه دوم:.....	۱۸۸
دعوی مدعی برای دفاع از صاحب فصول:.....	۱۹۳
جواب از دعوی:.....	۱۹۵
والتحقیق:نظر شیخ انصاری در مورد تجری.....	۲۰۳
روایات عقاب بر قصد:.....	۲۱۱

۲۲۳.....	[الجمع بين أخبار العفو و العقاب:]
۲۳۰.....	[أقسام التجري:]
۲۴۳.....	تنبيهات بحث تجرى.....
۲۴۳.....	تنبيه اول.....
۲۴۳.....	تنبيه دوم.....
۲۴۳.....	تنبيه سوم: بحث تجرى چه نوع بحثى است؟ اصولى كلامى يا فقهى يا از مبادئ است؟؟.....
۲۴۵.....	تنبيه چهارم: تذكر به بعض اقوال در تجرى.....
۲۴۷.....	تنبيه پنجم.....
۲۴۸.....	تنبيه ششم.....
۲۴۸.....	تنبيه هفتم.....
۲۴۸.....	تنبيه هشتم.....
۲۴۹.....	الأمر الثانى: عدم حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين.....
۲۵۸.....	[كلام المحدث الأسترابادى فى المسألة:].....
۲۷۰.....	[كلام المحدث الجزائرى فى المسألة:].....
۲۷۴.....	[مناقشة ما أفاده المحدث الجزائرى:].....
۲۷۶.....	[كلام المحدث البحرانى فى المسألة:].....
۲۹۲.....	[مناقشة ما أفاده المحدث البحرانى:].....
۳۰۱.....	[نظريّة المصنف فى المسألة:].....
۳۰۷.....	دليل دوم اخبارى ها براى عدم اعتماد به دليل عقلى :.....
۳۱۶.....	[كلام السيد الصدر فى المسألة:].....
۳۱۶.....	جواب هاى مرحوم شيخ انصارى رحمه الله تعالى به اخبارى ها.....
۳۱۶.....	أولاً:.....

و ثانيا: كفايه مطابقت حكم مدرک بالعقل با آن چه كه از معصوم عليه السلام صادر شده است برای	
وجوب امثال	۳۲۶
[عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلّق بمناطات الأحكام:].....	۳۳۱
[ترك الخوض في المطالب العقلية فيما يتعلّق باصول الدين:].....	۳۴۲
نكات تنبيه ثانی:.....	۳۴۶
الأمر الثالث [: المشهور عدم اعتبار قطع القطع].....	۳۴۹
[كلام كاشف الغطاء في المسألة:].....	۳۵۱
[مناقشة ما أفاده كاشف الغطاء].....	۳۵۵
احتمال الف:	۳۵۵
احتمال ب :.....	۳۵۷
احتمال ب ۱ :	۳۵۸
احتمال ب ۲:	۳۵۹
احتمال ب ۳:	۳۶۶
[توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع:].....	۳۷۰
[مناقشة التوجيه المذكور:].....	۳۷۸
نكات تنبيه ثالث.....	۳۸۲
الأمر الرابع [: الكلام في اعتبار العلم الإجمالي، و فيه مقامان:].....	۳۸۶
[المقام الثاني]: [: هل يكفي العلم الإجمالي في الامثال؟].....	۳۹۶
امثال الاجمالي في العبادات:.....	۳۹۹
[لو توقّف الاحتياط على تكرار العبادة].....	۴۰۴
[لو لم يتوقّف الاحتياط على التكرار:].....	۴۰۹
[هل يقدّم الظنّ التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟].....	۴۱۴
مقدمه اول:.....	۴۱۵

مقدمه دوم:	٤١٥
مقدمه سوم:	٤١٨
[لو كان الظن مماً ثبت اعتباره بدليل الانسداد]:	٤١٨
[لو كان الظن مماً ثبت اعتباره بالخصوص]:	٤٢٨
جمع بندی نظرات شیخ انصاری در مقام ثانی	٤٥٠
[المقام الأول]: هل تحرم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟	٤٥١
[صور العلم الإجمالي]:	٤٥٣
[العلم الإجمالي الطريقي و الموضوعي]:	٤٦٢
[إذا تؤكد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي]:	٤٦٤
[عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي و غيره من العلوم التفصيلية]:	٤٦٤
فرع اول :	٤٦٧
فرع دوم:	٤٧٠
فرع سوم:	٤٧٥
فرع چهارم:	٤٧٦
فرع پنجم:	٤٧٩
فرع ششم:	٤٨١
فرع هفتم:	٤٨٣
فرع هشتم:	٤٨٥
[الجواب عن الموارد المذكورة]:	٤٨٦
جواب اول:	٤٨٧
جواب دوم:	٤٨٩
جواب سوم:	٤٩٧

٥٠٣.....	[أقسام مخالفة العلم الإجمالي:]
٥٠٣.....	[جواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي:]
٥١٠.....	أما في الشبهة الموضوعية.....
٥٣١.....	[المخالفة الالتزامية ليست مخالفة:]
٥٣٢.....	[دليل الجواز بوجه أخصر:]
٥٦٩.....	مطالب خارجي در مورد مبحث التزام.....
٥٦٩.....	مرحوم ناييني:
٥٧١.....	مرحوم امام:
٥٧٥.....	مرحوم خويي:
٥٧٦.....	مرحوم شهيد صدر:
٥٧٨.....	[المخالفة العملية للعلم الإجمالي:]
٥٧٨.....	[لو كانت المخالفة لخطاب تفصيلي:]
٥٨٥.....	[لو كانت المخالفة لخطاب مردّد، ففيها وجوه:]
٥٩٩.....	[الأقوى عدم الجواز مطلقا:]
٦٠٣.....	[الاشتباه من حيث شخص المكلف:]
٦٠٤.....	[لو تردّد التكليف بين شخصين:]
٦٠٧.....	[لو اتّفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجّه خطاب إليه:]
٦٠٨.....	[بعض فروع المسألة:]
٦٠٨.....	فرع اول:
٦١٩.....	فرع دوم:
٦٢٣.....	[أحكام الختنى:]
٦٢٥.....	[معاملتها مع الغير:]

٦٣٤.....	[حكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين]
٦٤١.....	[معامله الغير معها:]
٦٥١.....	مطالب خارجي در مورد خنثی :
٦٥٣.....	فهرست مطالب