



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



سال ۹۵

درس خارج اصول

حضرت آیت الله سید کاظم مطهری نیا

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۵

نویسنده:

سیدکاظم مصطفوی نیا

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۸	آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید کاظم مصطفوی نیا ۹۵/۰۶/۲۰
۸	مشخصات کتاب
۸	اصول عملیه تعریف، اهمیت، اقسام و تمایزات ۹۵/۰۶/۲۰
۱۳	وجه انحصار اصول عملیه به چهار اصل ۹۵/۰۶/۲۱
۲۰	بیان فرق بین اصول فقه و قواعد فقه ۹۵/۰۶/۲۳
۲۵	توضیح تکمیلی فرق اصول فقه با قواعد ۹۵/۰۶/۲۴
۳۰	فرق بین اماره و اصل ۹۵/۰۶/۲۷
۳۴	فرق بین اصل و اماره ۹۵/۰۶/۲۸
۳۹	استدلال به آیات در اعتبار براءت ۹۵/۰۷/۰۳
۴۴	استناد به آیه پانزدهم سوره اسراء برای براءت ۹۵/۰۷/۰۴
۴۸	رفع اشکال نسبت به دلالت آیه اسراء ۹۵/۰۷/۰۵
۵۵	دلیل دوم براءت سنت نبویه ۹۵/۰۷/۰۶
۵۹	امور مقدماتی فقه الحدیث ۹۵/۰۷/۰۷
۶۶	دلالت حدیث رفع بر اعتبار براءت ۹۵/۰۷/۲۴
۷۱	اقوال درباره استدلال به حدیث رفع بر براءت ۹۵/۰۷/۲۵
۷۶	تحقیق در دلالت حدیث رفع بر براءت ۹۵/۰۷/۲۶
۸۱	نظر محقق نائینی در دلالت حدیث رفع ۹۵/۰۷/۲۷
۸۷	نظر سید الخوئی در دلالت حدیث رفع ۹۵/۰۷/۲۸
۹۲	نظر شهید صدر در دلالت حدیث رفع ۹۵/۰۸/۰۱
۹۸	دلالت حدیث رفع بر براءت ۹۵/۰۸/۰۲
۱۰۴	دومین حدیث برای براءت حدیث حجب ۹۵/۰۸/۰۳
۱۱۰	بحث و تحقیق در روایات حلّ ۹۵/۰۸/۰۴
۱۱۵	نظر محقق خراسانی نسبت به نصوص حلّ ۹۵/۰۸/۰۵

۱۲۰	تحقیق و بررسی مفاد حدیث حلّ ۹۵/۰۸/۰۹
۱۲۵	حدیث چهارم دال بر براءت حدیث سعه ۹۵/۰۸/۱۰
۱۳۱	حدیث «کل شیء مطلق» ۹۵/۰۸/۱۱
۱۳۶	نظر محقق خراسانی در مورد حدیث «کل شیء مطلق» ۹۵/۰۸/۱۲
۱۳۹	تحقیق تکمیلی حدیث اطلاق بر اعتبار براءت ۹۵/۰۸/۱۵
۱۴۳	تحقیق و جمع بندی روایات مورد استناد برای اثبات براءت ۹۵/۰۸/۱۶
۱۴۷	استدلال به اجماع بر اصله البرائه ۹۵/۰۸/۱۸
۱۵۲	جمع بندی و تحقیق در اجماع نسبت به اعتبار براءت ۹۵/۰۸/۱۹
۱۵۷	نکته تکمیلی درباره استدلال به اجماع برای اثبات اصله البرائه ۹۵/۰۸/۲۲
۱۶۱	تحقیق در مورد استدلال به حکم عقل بر براءت ۹۵/۰۸/۲۳
۱۶۵	دلالت قاعده قبح عقاب بلا بیان بر اصله البرائه ۹۵/۰۸/۲۴
۱۶۸	استدلال به حکم عقل برای اثبات اصله البرائه ۹۵/۰۸/۲۵
۱۷۴	ادله وجوب احتیاط ۹۵/۰۹/۱۳
۱۷۸	دلالت آیات بر وجوب احتیاط ۹۵/۰۹/۱۴
۱۸۳	بحث و بررسی آیات مورد استناد به اصله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۱۵
۱۸۷	تحقیق تکمیلی درباره ارشادی بودن آیات مربوط به احتیاط ۹۵/۰۹/۱۶
۱۹۲	استدلال برای اثبات اعتبار اصله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۱۷
۱۹۴	طوائف روایات برای اثبات احتیاط ۹۵/۰۹/۲۰
۱۹۹	نظر سید الخوئی در روایات احتیاط ۹۵/۰۹/۲۱
۲۰۳	نظر سید الخوئی نسبت به روایات اصله الاطلاق ۹۵/۰۹/۲۲
۲۰۷	تحقیق در روایات اعتبار اصله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۲۳
۲۱۱	دلیل سوم اعتبار اصله الاحتیاط دلیل عقلی ۹۵/۰۹/۲۴
۲۱۵	تحقیق علم اجمالی برای اثبات اصله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۲۸
۲۱۹	علم اجمالی دلیل عقلی برای اصله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۲۹
۲۲۴	متن درس خارج اصول استاد سید کاظم مصطفوی - سه شنبه ۳۰ آذر ماه ۹۵/۰۹/۳۰
۲۲۸	اصله الحظر دلیل دوم عقلی برای اثبات اصله الاحتیاط ۹۵/۱۰/۰۱

۲۳۱	۹۵/۱۰/۰۴	بحث تکمیلی اصاله الحظر
۲۳۶	۹۵/۱۰/۰۵	دلیل سوم از ادله عقلیه برای اثبات اصاله الاحتیاط
۲۳۹	۹۵/۱۰/۰۶	تحقیق قاعده وجوب دفع ضرر محتمل
۲۴۳	۹۵/۱۰/۰۷	دلیل چهارم قاعده حق الطاعه
۲۴۷	۹۵/۱۰/۰۸	نکته تکمیلی قاعده حق الطاعه
۲۵۲	۹۵/۱۰/۱۱	تنبيه اول اشتراط اصاله البرائت و اصاله الاباحه به عدم وجود اصل موضوعی
۲۵۶	۹۵/۱۰/۱۲	تحقیق در اصاله عدم تذکيه
۲۶۱	۹۵/۱۰/۱۳	موارد اصاله عدم تذکيه
۲۶۶	۹۵/۱۰/۱۴	بحث در قاعده عدم تذکيه
۲۷۱	۹۵/۱۰/۱۵	تحقیق تکمیلی آثار عدم تذکيه و دو قول
۲۷۷	۹۵/۱۰/۱۸	تنبيه دوم در حسن احتیاط
۲۸۱	۹۵/۱۰/۱۹	شبهه مقق خراسانی در امر مردد بین واجب و غیر مستحب
۲۸۶	۹۵/۱۰/۲۲	تحقیق درباره احتیاط در عبادات
۲۹۱	۹۵/۱۰/۲۵	بحث و تحقیق در قاعده تسامح
۲۹۶	۹۵/۱۰/۲۶	تحقیق تکمیلی و جمع بندی قاعده تسامح
۳۰۰	۹۵/۱۰/۲۷	نکات تکمیلی قاعده تسامح
۳۰۶	۹۵/۱۰/۲۸	تنبيه سوم از تنبيهات برائت
۳۱۰	۹۵/۱۰/۲۹	تنبيه چهارم از تنبيهات برائت و احتیاط
۳۱۵	۹۵/۱۱/۰۲	اصاله التخییر
۳۱۸	۹۵/۱۱/۰۳	تحقیق درباره مصادیق تخییر
۳۲۲	۹۵/۱۱/۰۴	تحقیق تکمیلی نظر سید الخوئی در دوران امر بین محذورین
۳۲۷	درباره مرکز

سرشناسه: مصطفوی نیا، سید کاظم، ۱۳۳۱

عنوان و نام پدید آور: آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید کاظم مصطفوی نیا ۹۵ / سید کاظم مصطفوی نیا.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

اصول عملیه تعریف، اهمیت، اقسام و تمایزات ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه تعریف، اهمیت، اقسام و تمایزات

قال رسول الله صلی الله علیه و اله «بالعلم يطاع الله و يعبد، بالله يعرف الله و يوحد بالعلم توصل الراحام و يعرف الحلال و الحرام». توفیقی است که نفس خسته به محبوس به جو آزاد رسید. فضای درس یعنی تنفس معنوی و روحانی. آدم خیال می کند درس نباشد استراحت آزادی است نفس حبس است. جو درس نفس را باز می کند و روح آدم یک پنجره دیگری پیدا می کند که احیانا یدرک و احیانا لا یدرک. لا یوصف آن که قطعی است از وصف برتر است. توفیقات الهی شامل حال شد که رسیدیم به فرصتی که درس شروع بشود که ان شاء الله اگر موفقیت در کار می طلبیم و اگر سلامت در روح و سلامت در جسم پس از عبادت به فقه اهل بیت باید توجه کنیم. توجه به فقه و علوم آل البیت تمام این مشاکل و نابسامانی ها را تنظیم می کند. تجربه قطعی کسی که کسالت جسمی دارد اگر درس را ترک کند که من به سلامت برسم ضرر کرده است. اگر با بدن نسبتا خسته به درس بیاید از درس که بیرون می رود شاداب بیرون می رود. این مقدار معنویت در کلاس علوم آل البیت هست. کسانی که اهلش باشد شاید عند الورد فضا را استشمام کند و درک بکند. فضا چیز دیگری است بریده است از دنیا و ما فیها، از متعلقات، از اغراض. یک عمل و یک فضای صاف و هوای بدون آلودگی در این فضا تنفس می شود از هر چه هست از سفره مولی بود گرچه از حلقوم عبد الله بود. خداوند را شاکریم که توفیق داد باز هم جلسه بحث را شروع کنیم. بحث اول ما بحث اصول است، در اصول بحث اول ما اصول عملیه است. در بحث اصول عملیه آنقدر بحث دارای جاذبه است آنقدر شیرین است که ادم هر قدر وقت داشته باشد برای اصول عملیه می گذارد.

اصول عملیه تعریف، اهمیت، اقسام، تمایزات

اما تعریف از سه منظر

اما تعریف اصول عملیه، از لحاظ تعریف اصول عملیه را باید از سه منظر تعریف کنیم. منظر اول منظر استدلال، از این منظر اصول عملیه پایه های مستحکم استدلالی است. اصول جریان دارد. پایه ها آنچنان مستحکم است که از زوایای عقل و عقلاء و عموماً و صیغ پشتیبانی می شود. از منظر جایگاه و مکان محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصول عملیه «ما ینتهی الیها المجتهد فی مقام الاستنباط». جایگاهش کجاست؟ جایی است که مجتهد از قطع و علم دستش کوتاه بشود امارات و ادله معتبره شرعیه هم در دسترس اش نباشد. یک مجتهد است و یک دسته از احکام اما نه قطع وجدانی و نه ادله معتبره اینجا «ینتهی الیه المجتهد». باید از اصول عملیه استفاده کند. که رتبه اصول عملیه بعد از رتبه امارات است. پس از که مجتهد اماراتی در اختیار نداشت یعنی ادله اجتهادیه. ادله اجتهادی در اختیارش نبود مراجعه می کند به اصول که در اصطلاح میرزای نائینی به آن می گوئیم ادله فقهائیه. این جایگاه اصول عملیه است.

دو نوع مسئله

اما از منظر نوعیت اصول عملیه از چه نوع است؟ ما در بحث فقه و اصول دو نوع مسئله داریم نوع اول مسئله فقهیه، نوع دوم مسئله اصولیه. منظور از مسئله فقهیه آن است که یک دلیل، یک موضوع، یک حکم. شهادت عدلین درباره نجاست این ظرف از مایع، مسئله فقهیه است. مسئله اصولیه عبارت است از قانون ها و قاعده هایی که در وسط استنباط احکام فقهیه کلیه واقع می شود. تعریف مشهور را شنیده اید که اصول را گفتند «هو العلم بالقواعد الممهده فی طریق استنباط الحکم الکلّی الفرعی». پس مسئله اصولیه تعریفش معلوم شد واسطه قرار می گیرد برای استنباط حکم کلی. دلیل استنباط است. از نصوص کتاب، نصوص سنت، اجماع تا اصول عملیه اینها همه مسائل اصولیه هستند. اصول عملیه نوعیتش مسئله اصولیه است. مسئله اصولیه را که گفتیم اصول عملیه مسئله اصولیه است.

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه اقسام مسئله اصولیه را شرح می دهد می فرماید: مسئله اصولیه اقسامی دارد. قسم اول آن است که نتیجه مسئله اصولیه یک حکم قطعی باشد در حد قطع وجدانی. مثالی که ایشان می زند می فرماید ملازمه بین واجب و مقدمه واجب که خود ملازمه مسئله اصولیه است به وسیله این ملازمه وجوب برای مقدمه ثابت می شود و این ثبوت هم ثبوت وجدانی است در حد قطع وجدانی. قسم دوم از مسائل اصولیه عبارت است از آن مسائلی که نتیجه آن حکم قطعی است منتها با قطع تعبدی اعتبارش قطعی است با علم تعبدی. مثل امارات و حجج که صغریا و کبریا هر دو مصداق به این نتیجه می رسد. صغری بحث امارات بحث از مصداق ظهور است که امر ظهور دارد یا ندارد. بحث کبری بحث از حجیت ظهور است پس از آنکه ظهور دارد این ظهور حجیت هم دارد. صغری و کبری یکی شد. قسم دوم ما آن بود که نتیجه مسئله اصولیه حکم قطعی است با قطع تعبدی. قسم سوم از مسئله اصولیه ما عبارت است از مسئله ای که نتیجه آن حکم است نه به قطع وجدانی و نه به قطع تعبدی بلکه اثبات حکم ظاهری است براساس اعتبار شرعی که دلیل ما دارد. این قسمت می شود اصول عملیه شرعیه. که مصداق بارز اصل عملی شرعی استصحاب است. استصحاب یک اصل عملی شرعی است نصوص معتبری دارد نتیجه آن اثبات حکم ظاهری است در ظرف شک به حکم واقعی. می فرمایند: قسم چهارم عبارت است از مسئله اصولیه که نتیجه آن نه حکم قطعی وجدانی است نه حکم قطعی تعبدی است و نه حکم ظاهری است این قسم چهارم از مسائل اصولیه عبارت است از اصول عملیه عقلیه. مثل برائت عقلی و احتیاط عقلی و یا تخییر عقلی. (۱) این چهار قسم را ایشان فرمودند.

ص: ۳

مسائل اصولیه نوع بود، اصول عملیه صنف از آن نوع است. چون آن نوع اصناف دیگر هم داشت که امارات بود و اجماع بود و اما اصول عملیه یک صنفش است. فرق بین اصول عملیه و مسائل اصولیه که می‌گوییم اصول عملیه مسائل اصولیه هست اما فرقی این است که صنفش است. اصول عملیه نوع است.

اقسام اصول

منظور از ما توضیح این است که بگوییم اصول اقسام دارد. اقسام اصول: اصول دارای سه قسم است: قسم اول اصول لفظیه، قسم دوم اصول عملیه شرعیه، قسم سوم اصول عملیه عقلیه. این سه قسم را که بحث کردیم بدانیم اصول لفظیه در حقیقت این اصول لفظیه قواعد وابسته است مستقل نیست اصل وابسته و مربوط به متون است، مربوط به نصوص است. اگر شنیده باشید یا دیده باشید گفته می‌شود اصاله العموم اماره است امارتیش از خود متن است متن عام اماره است. اصلی که آنجا به کار می‌رود تحت عنوان اصاله العموم قانونی است در جهت دلالت متن، اصول لفظیه که می‌گوییم راهکاری است برای کشف شیوه دلالت. قانونی است که برای دلالت لفظ به کار می‌رود. اصاله الظهور، اصاله العموم، اصاله الاطلاق. پس خود اصاله الظهور را نه اماره می‌توانیم بگوییم نه اصل بلکه اصاله الظهور قانونی است که دلالت متن را برای شما کامل می‌کند. بنابراین اصول لفظیه را چرا اصول لفظیه می‌گوییم؟ در بستر الفاظ راهگشایی می‌کند دلالت را کامل می‌کند از این جهت می‌گوییم اصول لفظیه و الا- اصول لفظیه در حقیقت اصول عقلائی است. چون پشتوانه و جانمایه اعتبارشان سیره عقلاء است می‌شود اصول عقلائی. قسم اول ما که در بستر الفاظ است و سوار بر مرکب امارات است یعنی متون نتیجه اش اثبات حکم واقعی می‌شود که گفته ایم علی المشهور مفاد امارات حکم واقعی است. و اعتبار اصول عملیه یک اعتبار قطعی است که شبهه در اعتبار اصول لفظیه وجود ندارد. اما قسم دوم از اصول که عبارت است از اصول عملیه شرعیه. این اصول عملیه شرعیه عبارتند از درجه یک آن عبارت است از استصحاب شرعی و براءت شرعی و احتیاط شرعی. استصحاب یک قسم دارد فقط اصل شرعی است اصل عقلی و عقلائی نداریم. این اصول عملیه شرعیه پشتوانه معتبری دارد نصوص صحاح زراره، اما رتبه اش پایین تر است آنجایی است که امارات در اختیار فقیه و مجتهد نباشد. پس از که دست مجتهد به اماره نرسید به اصول مراجعه می‌کند و استصحاب برای فقیه در ظرف شک به حکم واقعی حکم ظاهری اعلام و استنباط می‌کند. نتیجه اش استنباط حکم است. منتها حکم ظاهری. و اما مرتبه سوم که عبارت است از اصول عملیه عقلیه دستش از امارات کوتاه است و اصول شرعیه هم در دسترس اش نیست یک قواعدی دارد که عقل پشتیبانی می‌کند. می‌گوید اینجا که تکلیف و شک دارید و بیانی هم نرسیده است عقاب بلا- بیان قبیح است عقلا و کلاماً. با این قانون می‌گوییم اصل براءت است. اینجا دو تا اصطلاح داریم: اصطلاح معروف و اصطلاح شهید صدر. اصطلاح معروف می‌گوید اصل عملی قطعی تعیین وظیفه می‌کند برای مکلف در مقام شک در حکم واقعی. اگر بر بخورید که می‌گوید در مقام شک و حیرت وحشت نکنید شک و حیرت یعنی شک درباره حکم واقعی، نمی‌دانیم حکم استعاده در ابتدای نماز چیست. حکم واقعی اش شک می‌کنیم. در مورد شک و حیرت این قانون طبق اصطلاح مشهور وظیفه تعیین می‌کند وظیفه این است که ما الان مسئولیت نداریم. نفی حکم می‌کند. پس از که وظیفه گفتیم در اینجا دیگر آن اشکال پیش نمی‌آید که گفته بودیم قاعده نفی ضرر، قاعده نفی عسر و حرج و قاعده براءت اینها هیچ کدام شان مثبت حکم نیستند این قواعد امتنانی هستند و براءت هم امتنانی است. امتنانی رفع مسئولیت می‌کند نه اثبات یک

مسئولیت. و وظیفه فعلی مکلف این است و واقعهش را نمی دانیم. بعضی از محققین آخر هم می نویسند مثل صاحب جواهر «و الله هو العالم». ما این قدر فهمیدیم. اما اصطلاح شهید صدر می فرماید اصل عملی شرعی صدور حکم دارد و اصل عملی عقلی صدور حکم ندارد یک درکی برای خودش دارد فعلا درک می کند که این است. فرق است بین صدور حکم که می شود حکم ظاهری و درک حکم که می شود فعلا- وظیفه. تعریف و مراتب اصول، اقسام اصول و فرق اصول با مسائل اصولیه روشن شد. فرق بین اصول و قواعد را جلسه فردا بیان می کنیم.

ص: ۴

در تمایزات صحبت از تمایز اصول عملیه با اصاله الطهاره و اصاله الحل و اصاله الاباحه آنها هم اصول عملیه اصول لفظیه که نیستند. و تمایز اصول با قواعد فقه، قاعده فقهیه، قاعده فراغ، قاعده صحت اصول لفظیه نیستند قواعدند. فرق اصول با قواعد چه می شود؟ تعریف اصول عملیه از سه منظر فهمیدیم، فرق اصول عملیه را با مسئله اصولیه فهمیدیم، مراتب و جایگاه اصول عملیه را به طور کامل فهمیدیم. الان دو تا نکته باقی ماند: ۱. وجه انحصار، چرا اصول بر اصول عملیه منحصر است؟ ۲. فرق اصول عملیه با قواعد فقه. در وجه انحصار شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه کتاب رسائل دو جا این مسئله را بحث می کند در ابتدای قطع و در اول اصول عملیه. با یک فرق که در ابتداء بحث را می برد در رد بندی شک در تکلیف و شک در مکلف به. در ابتدای اصول عملیه که می رسد شک در تکلیف و شک در مکلف به را کنار می گذارد و جهی دارد که بعدا می گویم. اما آن نکته اصلی ایشان این است که چرا اصول عملیه در چهار تا اصل منحصر است؟ جواب: حصرش عقلی است براساس درک عقل مورد از این چهار تا بیشتر نیست که شرح این معنا ان شاء الله برای فردا.

وجه انحصار اصول عملیه به چهار اصل ۹۵/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجه انحصار اصول عملیه به چهار اصل

اصول عملیه را اعلام کردم که چهار اصل است: براءت و احتیاط و تخییر و استصحاب. چرا چهار تا و چرا کمتر و بیشتر نمی شود؟ وجه انحصار در چهار تا اصل عقلی است یا استقرائی است یا حصر نیست دلیل دیگری دارد نیاز به توضیح دارد. اولاً اصول عملیه در حقیقت می شود چهار تا بود می شود هفت قسم.

ص: ۵

تقسیم مشهور و غیر مشهور اصول

برای اینکه براءت و احتیاط و تخییر هر کدام به دو قسم است: براءت شرعی و براءت عقلی. احتیاط شرعی و احتیاط عقلی. تخییر شرعی و تخییر عقلی. سه اصل از اصول عملیه دارای دو قسم است که براءت و احتیاط و تخییر باشد. اما استصحاب فقط یک قسم است استصحاب فقط اصل عملی شرعی است. این تقسیم مشهور است اما غیر مشهور یا با حاشیه نگاری می توانیم بگوییم که استصحاب هم دارای دو قسم است: قسم دوم استصحاب می شود اصل عقلائی منتها مثل براءت شرعی و عقلی نیست شرعی و عقلائی. جایی که اعتبار استصحاب براساس بنای عقلاء باشد. با این ملاحظه که استصحاب یک مورد استصحاب اصل عقلائی است و اعتبارش بنای عقلاء است در مورد عدم نقل. اصولیون اتفاق دارند که در مورد عدم نقل شک در نقل استصحاب می شود عدم نقل. این استصحاب را یک اسم دیگر هم برایش گفتیم که استصحاب قهقرائی هم می گویند. چرا این را در تقسیم نیاورده اند؟ دأب ما رد و اشکال نیست، توجیه می کنیم برای اینکه مورد بسیار نادر است از طرف استصحاب شرعی خیلی هیمنه دارد، هیمنه اصل شرعی از یک سو و قلت و ضعف استصحاب قهقرائی از سوی دیگر

شده استصحاب فقط يك قسم. توجه ديگري هم دارد و آن اين است كه ما اصول را كه تقسيم كرديم به عقلي و شرعي تقسيم كرديم نه به اصل شرعي و اصل عقلائي. اين از اساس تقسيم به شرعي و عقلي ندارد استصحاب.

كلام شيخ در انحصار اصول

ص: ۶

بنابراین چهار تا اصل را با تقسیماتش گفتم، وجه حصر را دیروز اشاره شد در بیان شیخ انصاری آمده است که حصر عقلی است، به اعتبار مورد. شیخ انصاری این انحصار را برای چهار اصل در دو جا بحث می کند: ۱. در ابتدای مسئله قطع، ۲. در ابتدای بحث اصول عملیه با یک فرق که در بحث قطع در تقسیم مجرا و مورد را شک در تکلیف و شک در مکلف به بیان می کند. و در ابتدای اصول عملیه از تکلیف و مکلف به ذکری به میان نمی آورد. با این خصوصیات که برای شما گفتم توجه کنید در بحث قطع می فرماید اگر شک در حکم واقعی داشته باشیم از دو حالت بیرون نیست: یا حالت سابقه دارد یا ندارد. اگر حالت سابقه دارد استصحاب جاری می شود اعم از اینکه شک در تکلیف باشد یا شک در مکلف به. و اگر حالت سابقه ندارد بینیم که شک در تکلیف است یا شک در مکلف به است. اگر شک در تکلیف بود برائت جاری می شود و اگر شک در مکلف به بود می بینیم که احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن نبود اصله التخییر جاری می شود. اگر احتیاط ممکن بود مجرای قاعده اشتغال است که همان احتیاط باشد. مورد از این چهار صورت خارج نیست. عقلا- هر قدر دقت بکنید شک از این چهار تا حالت بیرون نیست. حالت پنجم نداریم. بنابراین حصر می شود عقلی. اما در ابتدای اصول عملیه کلمه تکلیف و مکلف به را از قلم انداخته است. چرا اینجا تکلیف و مکلف به را نام نمی برد و آنجا تکلیف و مکلف به گفت؟ دو تا جواب برایش آماده کرده ایم جواب اول ما این است که در بحث استصحاب نه اینکه تعریف تکراری است لذا به اختصار اکتفاء می کند، که همان شک در حکم که می گوید شک در حکم شامل تکلیف و مکلف به می شود و آن حرف قبلی اش شرح قبل از متن است. این جواب به واقع به نظر می رسد نزدیک تر باشد. جواب دومی که گفته می شود این است که گویا به ذهن شریف شان آمده باشد که شک در تکلیف و شک در مکلف به همه در حقیقت برمی گردند به شک در حکم شرعی. بنابراین عنوان جامع که بگوییم شک در حکم شرعی یک عنوان کامل تر و مستقیم تر و جامع است. وجه حصر را فهمیدیم. اختلاف در تعیین هم توجیه شد.

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب کفایه الاصول اول بحث اصول عملیه می فرماید: اصول عملیه همین چهار اصل به این عدد منحصر است هر چند اصول عملیه دیگر هم داریم اشاره می کند ایشان به اصاله الطهاره، اصاله الطهاره از اصول لفظیه نیست از اصول عملیه است. چرا آن اصل را صاحب نظران در جمع اصول عملیه بحث نمی کنند؟ به دو دلیل: ۱. اصاله الطهاره جایی برای بحث ندارد از مسلمات است. اعتبارش متسالم علیه عند الاصحاب است. که گفته بودیم که ان شاء الله وقتی که خواستید بروید به سمت و سوی اجتهاد احکام ضروری را بحث نکنید، ضروری نه نیاز به بحث دارد و نه نیاز به تحقیق. ضروری ضروری است فقط ضروری اش را که فهمیدید تمام است. ضروری همان است که متسالم علیه عند الاصحاب باشد. البته یک مرز بسیار نازکی بین متسالم علیه و ضروری وجود دارد. بنابراین اصاله الطهاره جایی برای اختلاف نظر ندارد لذا بحث نمی شود. این دلیل اول محقق خراسانی. دلیل دوم در آخر بحث با یک اشارتی اعلام می کند که مضافاً بر اینکه قاعده طهارت در یک باب اختصاص دارد اما اصول اربعه ما در همه ابواب جاری است اصاله الطهاره فقط درباره طهارت و نجاست است درباره بیع که جاری نمی شود درباره عبادت که جاری نمی شود براءت و استصحاب و تخییر و احتیاط در همه ابواب جاری است بلا استثناء. بنابراین فرق بین این اصول اربعه و اصول دیگر از این باب باشد. بنابراین حصر در کار نیست نه عقلی و نه استقرائی. اما اینجا که چهار تا اصل آمده وجه داشته، کارساز بحث برانگیز است. از این جهت است. اگر خواستید نظر محقق خراسانی را اعلام بکنید ایشان حصر اعلام نمی کند. چهار تا اصل که آمده است وجه و دلیلی داشته و حصری در کار نیست. وجه اش همان که گفتم.

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکيه وجه انحصار و توضیحی درباره اصول عملیه دارد: ۱. می فرماید: اصول عملیه که به چهار تا اصل در اصول اختصاص یافته می فرماید اصول عملیه این چهار تا نیست زیاد است. از کلام ایشان استفاده می شود حصری در کار نیست. اصول زیاد است ولیکن چرا این چهار تا مورد بحث قرار گرفته است درست همان دو دلیل محقق خراسانی را می فرماید منتها با بیان واضح تری که این چهار تا اصل کارگشاست و محل بحث است مستند قرار می گیرد در ابواب مختلف اختصاص به یک باب ندارد. می فرماید اگر از لحاظ مورد این چهار تا اصل اگر شک در حکم داشتیم و آن حکم حالت سابقه داشت می شود استصحاب. که اینجا بیان شان بیان بسیار ظریفی است که از دید محققان اصول گفته می شود بهترین بیان را درباره شرح موارد اصول عملیه میرزای نائینی فرموده است. می فرماید: اگر ما حالت سابقه نداشتیم ولیکن تکلیف اصلاً معلوم نبود نه بالاجمال و نه بالتفصیل. به طور کامل تکلیف مجهول بود در مورد یک تکلیف مجهول اصل برائت است. اما اگر تکلیف اجمالاً معلوم بود ولی در بعضی از اجزاء یا بعضی از مصادیق تطبیق اش مشکوک بود در آن صورت یا احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن بود می شود مورد اشتغال که تکلیف اجمالاً معلوم است و اگر احتیاط ممکن نبود می شود مجرای تخیر. نکته ای را هم اضافه می فرماید که توجه کنید فرق بین اشتغال و برائت یک زاویه دیگری هم دارد که آن هم قابل توجه است و آن این است که یم فرماید اگر شک ما در حقیقت شک در ثبوت و اشتغال بود می شود مورد برائت و اگر شک ما در سقوط و امتثال بود می شود احتیاط. در یک جمله شک در ثبوت تکلیف مورد برائت و شک در سقوط تکلیف مورد اشتغال. این شرح که داده شد هم انحصار را فهمیدیم در آخر می فرماید: انحصار از لحاظ مورد عقلی است اما خود اصول منحصر به این چهار تا نیست اصول دیگری هم هست و اما از لحاظ مورد انحصار هست و عقلی است. (۱)

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: وجه انحصار از لحاظ خود اصول استقرائی است ما تبعی که به عمل آورده ایم ارباب اصول هیچ موردی اصل دیگری در مقام عمل به کار نبرده اند فرض کنید شک در حرمت و اباحه اگر باشد بگویند اصل کراهت است یا شک بین وجوب و اباحه باشد بگویند اصل استحباب است این امکانش است ولی اصلاً چنین اصلی در ضمن استقراء تام دیده نشده است. پس خود اصول عملیه چهار تاست از حیث استقراء و اما از حیث مورد همان که شیخ انصاری فرمودند و تعبیر جدیدتر و گویا جالب تری را محقق نائینی فرمودند با آن تعبیرها مورد عقلاً منحصر به چهار تاست و بیشتر از چهار تا تصور نمی شود. (۱)

اما تمایز اصول عملیه با قواعد و امارات

بعد از که وجه انحصار معلوم شد فراز بعدی بحث ما تمایز اصول عملیه با قواعد و امارات و عناوین دیگر. در بحث تمایز اصول عملیه با اصول لفظیه و با قواعد فقه و با امارات: این فرق ها را باید بفهمیم که بسیار کارساز و جالب است. اما در ابتداء به همان فرق اشاره کنیم که محقق خراسانی و همچنین شیخ انصاری و سیدنا الاستاد اشاره کرده اند.

براساس مبنای شیخ انصاری

فرق بین اصول عملیه و اصاله الطهاره و اصاله الحل، اصاله الحل اصلی است که مفادش حکم تکلیفی است، اصاله الطهاره اصل علمی است که مفادش حکم وضعی است طهارت و نجاست. از این جهت فرق دارند ولی در واقع دیگر فرقی ندارند دو تا اصل عملی تنزیلی است که فرق بین تنزیلی و غیر تنزیلی هم گفته ام. در مورد فرق این اصول با قاعده طهارت شیخ انصاری می فرماید که اصول عملیه همیشه در شبهات حکمیه جاری می شود و اما قاعده طهارت و قاعده حل اینها اصول مشخصه موضوع است. در شبهات موضوعیه جاری می شود. بنابراین فرق بین اصول عملیه و اصاله الحل و اصاله الطهاره معلوم شد بر مبنای شیخ انصاری.

ص: ۱۰

براساس مبنای محقق خراسانی به طور عمده فرق اساسی این شد که اصول عملیه در همان ابواب جاری می شود و این اصول عملیه ای که اصالة الطهاره و اصالة الحل و اصالة الاباحه و اصالة الحصر و امثالها هست در باب واحدی اختصاص دارد.

فرق بین اصول از نظر محقق نائینی

محقق نائینی در مورد فرق بین اصول عملیه و این اصول عنوان را بازتر و واضح تر مورد بررسی قرار می دهیم می گوئیم فرق بین اصل و قاعده فقهی. دیگر اصالة الطهاره نمی گوئیم، اصالة الحل نمی گوئیم می گوئیم قاعده طهارت و قاعده حل.

فرق مسئله فقهیه و قاعده فقهیه

فرق بین اصل و قاعده فقهی. دیروز فرق بین مسئله اصولیه و اصول عملیه را گفتم امروز فرق بین مسئله فقهیه و قواعد فقهیه، درست مثل همان نکته ای که دیروز گفتم که مسئله فقهیه نوع است قواعد فقهیه صنف است یعنی قواعد فقهیه مسئله فقهیه است اعم و اخص مطلق می شود اما کل مسئله فقهیه مساوی با قواعد فقهیه نیست که دیروز گفتم اصول عملیه همه آن مسائل اصولیه است ولی کل مسائل اصولیه مساوی با اصول عملیه نیست. مثالش را دیروز زده بود در مسئله اصولیه که خبر واحد مسئله اصولیه است و اصول عملیه نیست. امروز هم مثالش را بزنم در مسئله فقهیه بینه نسبت به موضوع خاص مسئله اصولیه است اما قاعده فقهیه نیست. خبر واحد دو گونه ای است که گفتیم حجیت خبر مبنای سید و مبنای تحقیق اختصاص به احکام ندارد، حجیت خبر در موضوعات هم جاری می شود. لذا حجیت خبری که در موضوعات باشد می شود به طرف مسائل فقهیه. و خبر واحد اگر درباره حکمی قیام بکند و تحقق پیدا بکند می شود مسئله اصولیه.

الان فرق بین اصل و قاعده فقهی، در این رابطه بحث دارای دو مرحله می شود: مرحله اول فرق بین اصل عقلایی و قاعده فقهی، مرحله دوم فرق بین اصل عملی و قاعده فقهی ان شاء الله روز بعدی این فرق را بیان بکنیم.

بیان فرق بین اصول فقه و قواعد فقه ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان فرق بین اصول فقه و قواعد فقه

بحث ما درباره اصول عملیه است. تعریف اصول عملیه، مراتب اصول و نتایج اصول گفته شد، رسیدیم به اینجا که فرق بین اصول فقه و قواعد فقه را بیان کنیم. برای رسیدن به این مطلب یعنی به دست آوردن فرق بین این دو عنوان باید تعریف این دو عنوان را داشته باشیم. اما تعریف اصول فقه برای شما گفته شد که مسئله اصولیه آن است، ادله و قواعدی است که واسطه در استنباط احکام شرعیه کلیه قرار بگیرد. و فرق بین مسئله اصولیه و اصول عملیه هم گفته شد که مسئله اصولیه نوع است، اصول عملیه صنف است. اما قواعد فقه: آنچه که از بیان اعظام از شیخ انصاری تا سیدنا الاستاد استفاده می شود تعریف قواعد از این قرار است: قواعد فقهیه عبارت است از قانون های کلی برگرفته از ادله معتبره اجتهادی قابل تطبیق به مصادیق متعدد مثل تطبیق کلی طبیعی بر افرادشان و قابل استفاده برای عموم اعم از مجتهد و مقلد و دارای نتیجه جزئی و اختصاص به موضوعات.

خصوصیات قواعد فقهیه

بنابراین قاعده فقهیه پنج تا خصوصیت دارد: ۱. قانون کلی، ۲. قابل تطبیق بر مصادیق جزئی، ۳. دارای نتیجه جزئی فائده و ثمر قاعده فقهی استخراج حکم جزئی است، ۴. قابل استفاده برای مجتهد و مقلد، ۵. اختصاص دارد به شبهات موضوعیه. این پنج تا خصوصیت را قاعده فقهی دارد. مثل قاعده طهارت، قاعده حل و قاعده اباحه. مثلاً قاعده طهارت ادله اش معتبر، نصوص صحیح از ادله اولیه، خود یک قانون کلی قابل تطبیق بر مصادیق کثیر، قابل استفاده برای عموم. هر کسی این قاعده را بفهمد می تواند تطبیق کند که شک در طهارت محکوم به طهارت است. نتیجه هم جزئی، اختصاص به موضوعات دارد هر کجا یک شیء مشکوک را دیدید این قاعده را جاری کنید. پس قاعده فقهی دارای پنج خصوصیت بود.

ص: ۱۲

طبقه بندی اصول

در این مرحله یعنی به دست آوردن فرق بین قاعده و اصول نخست اصول را طبقه بندی کنیم. طبقه اول فرق اصول عقلاییه با قواعد فقهیه. منظور از اصول عقلاییه اصول لفظیه اصاله الظهور، اصاله العموم، اصاله الاطلاق که گفتیم این اصول به اعتبار مدرک اصل عقلایی است و به اعتبار بستر که الفاظ است اصول لفظیه است. قاعده فقهی را در مثال قاعده طهارت را در نظر می گیریم با خصوصیت پنج گانه. و از اصول لفظیه یک اصاله العموم را در نظر می گیریم مثلاً «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». (۱) درباره

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» یک اصلی داریم، یک بستری داریم و یک نتیجه و عملیات. «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» متن ماست، اصله العموم اصل و قاعده ماست که جاری می شود روی این متن. نتیجه ای که می دهد تحقق و اثبات لزوم برای همه عقود. نتیجه اصله العموم اثبات حکم کلی است که لزوم از احکام وضعیه است، لزوم برای همه عقود. این دو تا قاعده بینیم چه فرق هایی دارد؟ دو تا خصوصیت مثل هم اند: ۱. هر دو قانون کلی هستند، ۲. هر دو برگرفته از ادله معتبره اجتهادیه هستند. فرق آن این است که در قاعده فقه خصوصیت سوم تطبیق بود اما در این اصله العموم خصوصیت سوم توسط است. یعنی واسطه در استنباط به وسیله اصله العموم حکم کلی لزوم را استنباط می کنیم، تطبیق نیست. قاعده فقهی تطبیق بود. در اصل توسط و واسطه در استنباط. مرحله بعدی سه تا خصوصیت دیگری که باقی مانده است: خصوصیت بعدی این است که قاعده فقهی قابل استفاده برای عموم اما اصله العموم قابل استفاده برای عموم نیست اختصاص به اجتهاد دارد. تا آدم مجتهد نشود تشخیص ظهور صغریا، حجیت ظهور کبریا، تطبیق آن به موارد در قدم سوم کار مجتهد است. آدمی که مقلد است نه صغریا قضیه یعنی ظهور نه کبریا قضیه یعنی حجیت ظهور و نه تطبیق آن به مثل «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (۲) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» از دست شان ساخته نیست باید مجتهد بشوند. و بعد هم ظهور را گفته بودیم که ظهور در بحث اجتهادی ظهوری نیست که در بلاغت می خوانیم. ظهور شرائطی دارد، ظهور بلا معارض باشد، ادعای متقابلی در کار نباشد، احتمال عقلانی بر خلاف نباشد، با نص دیگری یا با ظهور دیگری تعارض نکند. اینها را فقط کار مجتهد است. پس درباره خصوصیت چهارم فرق بین اصل و قاعده روشن شد که اصل لفظی اختصاص به مجتهد دارد و قاعده فقهی قابل استفاده برای عموم است. خصوصیت بعدی این است که درباره اصل گفتیم که واسطه در استنباط حکم کلی می شود اما نتیجه و فائده قاعده فقهی استخراج و بیرون دادن حکم جزئی. مضافا بر این خصوصیت آخر که قواعد فقه اختصاص به موضوعات دارد و اصول اختصاص به احکام دارد. تا اینجا از بیانات اعظم استفاده شده و برای شما ترتیب داده شد. ان شاء الله در مرحله تحقیق چیزهای اضافی داریم امتنانی و اثباتی و نفی که آنها را برایتان می گویم. بنابراین فرق بین قاعده فقه و بین اصول فقه اجمالا- از تعریف به دست آمد. پس از که این اجمال را مورد عنایت قرار دادید الان به تفصیل فرق توجهی کنید.

ص: ۱۳

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۱.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه کتاب رسائل ابتدای بحث اصول عملیه می فرماید: اصول عملیه که به چهار اصل منحصر شده است در جهت استخراج یا استنباط حکم کلی قرار دارند این چهار اصل اما اصل های دیگر مثل اصاله الطهاره و اصاله الحل اصل است و اصل عملی هم است ولیکن آن دسته از اصول مربوط می شود به موضوعات. بنابراین فرق بین اصول عملیه و قواعد فقهیه را ایشان در یک نکته بیان کردند که اصول عملیه اختصاص دارد به احکام و قواعد فقهیه اختصاص دارد به موضوعات یا بگوئید شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه. ۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در کفایه الاصول اول بحث اصول عملیه همان مقدمه بحث می فرماید: اصول عملیه که چهار اصل آمده است منحصر استصحاب و برائت و تخییر و اشتغال اصول دیگر مثل اصاله الطهاره و غیرها که جزء این اصول عملیه نیست به جهت دو دلیل که اصول عملیه مورد بحث ما چهار تاست و غیر از این نیست. دلیل اول ما این بود که اصول عملیه چهارگانه جای بحث دارد مورد بحث و تحقیق است اما اصاله الطهاره و اصاله الحل بحث ندارد مسلمت است. لذا جزء این چهار تا نیست. به این جواب هم اکتفاء نکرد در آخر سر یک جواب دیگر فرمود که فرق بین قاعده و اصل روشن بشود که اصول عملیه در همه ابواب جاری می شود استصحاب هم در عبادات جاری می شود هم در معاملات. و اما قواعد مثل قاعده طهارت اختصاص به یک باب دارد، فقط قاعده طهارت و در معامله جاری نمی شود. بیع و مضاربه و اجاره را طهارت کار ندارد، استصحاب به همه از صوم و صلاه بگیرد تا بیع و اجاره و مضاربه، همه ابواب جاری می شود. لذا این اصول عملیه است و ان قواعد فقهیه. ۳. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قواعد فقه با اصول فرقی این است که اصول اختصاص دارد به مجتهدین. استفاده از اصول مختص به مجتهدین است شرط استفاده اجتهاد است. و اما قاعده فقهی فقط خود قاعده را اسمش را بگوئید که «کل مشکوک الطهاره طاهر» این را به عوام بدهید خودشان استفاده می کنند. هر مشکوک الطهاره طاهر است عوام خودش تطبیق می کند نیاز به اجتهاد ندارد. (۱) این جزء نکته های جدیدی بود که محقق نائینی در مقام فرق بین این دو عنوان اضافه فرموده اند. ۴. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرقی که بین قاعده فقهی و اصل در کار هست در حقیقت دو چیز است: ۱. دور قاعده فقهی دور تطبیق است نقش قاعده فقهی تطبیق است و نقش قاعده اصول توسط است. واسطه در استنباط قرار می گیرد. ۲. این دو تا عنوان قاعده و اصل از حیث ثمره فرق دارند نتیجه و ثمره قاعده فقهی حکم جزئی است. چون که قاعده در موضوعات جاری می شود. هر موقع کار به موضوعات ارتباط پیدا کرد مورد و مصداق و حکم جزئی است. و اما اصل بیان یک رابطه کلی است مثل اصاله العموم، حجیت اصاله العموم، حجیت اصاله الظهور این بیان متعلق است به یک ضابطه کلی و نتیجه آن هم می شود استخراج حکم کلی. پس بنابراین قاعده فقهی با اصلی از اصول فقه در این دو امر فرق می کند. (۲) صاحب نظران و آراء شان را گفتیم و تعریفی که درباره این دو عنوان داشتیم هم فرق کامل تری برای شما روشن شد. نتیجتاً فرق بین قاعده فقهی و اصل لفظی و اصل عقلانی روشن شد.

۱- اجود التقريرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۲۱۲.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۱۳.

سوال:

پاسخ: اصاله الاطلاق به عنوان یک ضابطه کلی باشد قانون و کارساز باشد برای ما در موارد مختلف و این اصل اعتبار داشته باشد حجیت داشته باشد. این مال عوام نیست. ما در اصل یعنی از اصلی از اصول فقه حجیت اصل را و اعتبار اصل را به عنوان یک قانون را به دست بیاوریم. اگر در یک موردی عید به قول مولی عمل می کند اخذ به ظاهر می کند آن می شود یکی از گوشه های دلیل یا سیره برای اعتبار اصل، اصل باید اعتبار و حجیتش را به دست بیاورد آن هم از دید دقیق استدلالی. اما اینکه گفتید ما می بینیم قاعده فقهی هم گاهی برای عوام قابل استفاده نیست. منظور از عوام یک فردی است که یک حداقلی از مسائل زندگی سرش بشود.

مرحله دوم فرق بین قاعده فقهی و اصل عملیه

در این مرحله از فرق اول استصحاب را مثال بزنیم. بینیم استصحاب شاکله اش از چه قرار است و چه خصوصیات دارد: ۱. استصحاب قانون کلی است، ۲. برگرفته از ادله معتبره اجتهادیه است نصوص صحاح زراره.

استصحاب اصل است یا قاعده

۳. قابل تطبیق است یا توسط. اگر قابل تطبیق است می شود قاعده و اگر توسط است می شود اصل.

استصحاب در شبهات حکمیه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: به اعتبار مورد استصحاب دو قسم است: قسم اول آن عبارت است از استصحاب حکمی که در شبهات حکمیه جاری می شود، و قسم دوم استصحاب موضوعی که در شبهات موضوعیه جاری می شود. می فرماید: استصحاب شاکله اش درست شاکله قاعده فقهی است قانون کلی است. قابل تطبیق هم است. می گوید هر چیزی که حالت سابقه داشت به همان حالت سابقه اش اخذ کنید. در همان موضوع که تطبیق کردید می توانید خود شما دقیقاً تطبیق کنید. و تا این سه مرحله مثل قاعده فقهی شد بنابراین بعد از این بگوییم «استصحاب قاعده من القواعد الفقهیه و لیس من الاصول العملیه». اما این را که گفتیم که هیچ فرقی با قاعده فقهی ندارد آن قسم از استصحاب هست که در شبهه موضوعیه جاری بشود. استصحاب در شبهه موضوعیه قابل تطبیق برای عموم است نتیجه اش هم جزئی است و در موضوعات هم هست می شود قاعده فقهیه. لذا می فرماید استصحاب در شبهه موضوعیه قاعده فقهیه است. شنیده بودید که استصحاب اصل است و اماره است، اگر استصحاب قاعده شد اماره است و اگر قاعده نبود اصل است و اماره نیست. در تتمه اش می فرماید اما اگر استصحاب در شبهه حکمیه جاری شود در اینجا استصحاب با قاعده فقهی فرق می کند. چون که نتیجه استصحاب در شبهه حکمیه می شود استنباط حکم کلی و قاعده فقهی نتیجه اش استخراج حکم جزئی است. بنابراین استصحاب فقط در شبهه حکمیه از قاعده فقهیه جدا می شود اما استصحاب در شبهه موضوعیه در حقیقت خود قاعده فقهیه است. (۱) اما تبصره این بود که آیا استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود یا جاری نمی شود؟ رأی صاحب جواهر و سیدنا الاستاد بر این است که استصحاب در شبهه حکمیه جاری نمی شود و استصحاب در شبهه حکمیه همیشه معارض است با استصحاب عدم جعل. و

رای شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه این است که استصحاب در شبهه حکمیه هم جاری می شود. شرح این تفصیل ان شاء الله برای فردا.

ص: ۱۵

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۸.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی فرق اصول فقه با قواعد

تا به اینجا گفته ایم که اصول لفظیه با قواعد فقه فرق هایی دارد و گفته شد. رسیدیم به اصول عملیه، اولین اصل که به اصطلاح معتبرین اصل از اصول عملیه است که به آن می گوئیم «عرش الاصول و فرش الامارات» استصحاب است فرق استصحاب با قواعد هم در قسمت آخر درس دیروز گفته شد که ما حصلش این بود که طبق رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه استصحاب در شبهه موضوعیه عیناً قاعده فقهیه است. و استصحاب در شبهه حکمیه با قاعده فقهیه فرق می کند از لحاظ ثمرگیری و انتاج. و بعد از آن هم گفتیم که بنابر مبنای ایشان که استصحاب در شبهه حکمیه جاری نمی شود روی این بناء استصحاب از اصول عملیه بیرون می رود و جزء محدوده قواعد فقه می شود. بعد از این می رسیم به بیان فرق بین قاعده فقهی و اصاله البرائه و اصاله الاحتیاط.

اشکال و جواب

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اشکال و جواب. اما اشکال براءت و احتیاط شرعی درست مثل قاعده فقهی است، تطبیق می شوند و نتیجه اش هم جزئی است، اعتبار هم دارد. پس این دو اصل با ساختار و شاکله قاعده فقهی تفاوتی ندارد در صورتی که براءت و احتیاط شرعی باشد. جوابی که ایشان می فرماید این است که ما اگر بیاییم تنزل کنیم که بگوئیم براءت و احتیاط در شبهات موضوعیه جاری می شود که اولاً می توانیم بگوئیم که اصول کلاً در شبهات موضوعیه جاری نمی شود. اگر تنزل کنیم بگوئیم در شبهات موضوعیه جاری می شود و نتیجه اش هم جزئی است مثل قاعده فقهی یک نکته دیگری در کار است که به وسیله آن نکته براءت و احتیاط از قاعده فقهی جدا می شود و آن نکته این است که استفاده از براءت و احتیاط بعد از فحص و یأس از دلیل شرعی است. و اما در قاعده فقهی چنین شرطی نیست. شرط استفاده از احتیاط شرعی و براءت شرعی فحص و یأس است و درباره قواعد فقه پیش شرطی نداریم دلیل اعتبار دارد در عقبه. شرطش فحص و یأس نیست. (۱) این فرمایش ایشان بود علی الاجمال. اما جواب این اشکال از این قرار است. اشکال این شد که براءت و احتیاط شرعی مثل قاعده فقهیه است، فرق نمی کند. در موضوعات هم جاری می شود نتیجه اش هم جزئی است و قابل تطبیق هم است. جواب: با استفاده از بیانات میرزای نائینی و سیدنا الاستاد و صاحب نظران دیگر اصول جواب اصلی به بیان آسانتر و ساده این است که اصول عملیه براءت و احتیاط با قواعد فقه از حیث رتبه فرق می کند. آن فحص و یأس هم اشاره به رتبه است از حیث رتبه فرق می کند. قواعد در رتبه ادله اولیه معتبره است. اصول در رتبه بعدی که شک در حکم واقعی داریم و دلیل معتبر اولی در کار نیست. بنابراین این فرقی که دست ما را می گیرد و اشکال را حل می کند بهترین فرق باشد که احتیاط و براءت شرعی هرچند بگوئیم که در شبهات موضوعیه هم بکار می رود فرقی معلوم است.

فرق اصاله التخییر با قاعده

و اما اصاله التخییر آخرین اصلی که باید بررسی کنیم فرقی را با قاعده فقهی اصاله التخییر است. درباره اصاله التخییر توجه کنید که تخییر دو قسم است: تخییر شرعی و تخییر عقلی. تخییر شرعی آن است که براساس نص معتبر شرعی تکلیف به نحو مخیر بین دو یا سه چیز اعلام شده باشد مثل تخییر مثال خصال کفاره. خب این تخییر شرعی است. می دانیم تخییر شرعی اصل نیست تخییر شرعی یک حکم شرعی است، یک حکم تعیینی می آید یک حکم تخییری می آید. اما تخییر عقلی که یک اصل عقلی است که نه اصل عقلانی است و نه اصل لفظی. در دوران بین محدورین و عدم امکان نجات و وجود راه سوم از باب لابدیت عقلیه عقل حکم می کند که هر دو تایش را که نمی شود انجام بدهید یکی اش را انجام بدهید مخیر است. این تخییر که تخییر عقلی است و لابدیت عقلیه است فرقی با قاعده فقهی معلوم شد که در تخییر عقلی یک حکم عقلی ضروری است اصلاً حکم شرعی در کار نیست، حکم شرعی مربوط به متعلق تخییر است یا واجب است امروز روزه یا حرام. اما خود تخییر حکم عقل از باب لابدیت است و حکم شرعی در کار نیست و یک لابدیت عقلیه است ربطی به قاعده فقهی ندارد. فرق اصول با قواعد گفته شد.

تحقیق و جمع بندی

تا به اینجا فرق هایی بین قواعد و اصول گفته شد. جمع بندی کنیم از فرق های پنجگانه ۱. تطبیق و توسط، ۲. قابل استفاده برای عوام و خواص، ۳. نتیجه جزئی و کلی، ۴. اجراء در شبهه موضوعیه و حکمیه، ۵. رتبه. در جمع بندی این پنج تا فرق را که توجه کردید سه تا فرق آن مربوط می شود به فرق گذاشتن بین قواعد و اصول عقلانی که تطبیق و قابل استفاده و نتیجه بود که این سه تا فرق مربوط می شد به فرق بین قاعده فقهی و اصل لفظی یعنی اصاله العموم که تطبیق و توسط بود و استفاده برای عموم و خواص بود نتیجه جزئی و کلی بود. فقط مربوط می شود به اصول لفظیه و قواعد فقه. اما در مورد اصول عملیه فقط یک فرق اختصاصی دارد که مختص اصول عملیه است و آن این است که اختلاف در رتبه. اما فرق دیگری که باقی ماند اجراء اصول در شبهات حکمیه و اجراء قواعد در شبهات موضوعیه، اصول در شبهات حکمیه و قواعد در شبهات موضوعیه. این فرق فرق فراگیر است، فرقی است که شیخ انصاری فرموده اند و سیدنا الاستاد هم تایید کرده است. از دو منبع اصولی تاریخ این فرق اعلام می شود که سیدنا می فرماید: حق این است که قواعد همه آن منحصر است در شبهات موضوعیه. بنابراین با این فرق اصول لفظیه و عملیه در یک طرف قضیه قرار می گیرند که اختصاص دارند به حکم و قواعد فقه در یک طرف قرار می گیرند که اختصاص دارند به جریان شان در موضوعات. تحقیق این است که براساس روش بحث مان که ما از آراء استفاده می کنیم رد و اشکال نمی کنیم، استفاده می کنیم و توضیح می دهیم اگر یک جایی دیدیم تعارضی بود توجیه می کنیم. براساس این روش استفاده و تلفیق تمامی این فرق ها فرق های خوبی است. هر کدام در یک قسمتی قابل استفاده است. یک سوالی که اینجا پیش می آید این است که این فرق ها در شکل اخصّ از مدعاست، فرق کامل نیست سه تا فرق اختصاص به اصول لفظیه داشت یکی هم اختصاص به اصول عملیه داشت و به اصول لفظیه کار ندارد فرق را در آنجا ثابت نمی کند، اصول لفظیه خودش هم ادله اش اولیه است در رتبه اول است. جوابش را گفته بودیم که حرف مشهور را خوب معنا

کنید، حرف مشهور تقریباً در شکل اشکال که این دلیل اخص از مدعاست. می‌گوییم درست است اما اخص از مدعا هست برای مدعا یک مویید می‌شود اخص از مدعا هست یک گوشه‌ای از کار را می‌گیرد خالی نیست پس کار و نقش دارد. هر کجا بر بخورید که این دلیل اخص از مدعاست، باشد اعتبارش را دارد. فرق‌هایی که گفته شد هر چند اخص از مدعا بود چهارتایش ولی نقش داشت. هر یکی سه تا دلیل که فرق بین قواعد و اصول لفظیه را ثابت کرد. یک فرق هم که فرق بین قواعد و اصول عملیه را ثابت کرد که اختلاف در رتبه بود. یک فرق هم فراگیر از همه اینها استفاده می‌کنیم همه اینها درست است. آن فرق فراگیر فرق خوبی است با پشتوانه مستحکم که شیخ انصاری و بعد از تطور و سیدنا الاستاد بعد از تجدّد این رأی را تایید کردند. تطور زمان شیخ انصاری بود و تجدّد اصول در زمانی بود که سیدنا الاستاد و سیدنا الشهدا در مسند تدریس بودند و اصول را در نجف تدریس می‌کردند. از سوی محور دوره تطور و از سوی محور دوره تجدّد این فرق تایید شده است که قواعد طراً و کافه اختصاص دارد به شبهات موضوعیه و اصول کلاً و کافه اختصاص دارد به شبهات حکمیه و بیان احکام.

اما در تحقیق اضافه کنید که قواعد به اعتبار ثمردهی و انتاج به سه دسته هست: دسته اول عبارت است از قواعد امتنانه. که این قواعد بخش اعظمی از قواعد فقه را در اشراف و سیطره خودش دارد. این دسته عبارتند از: قاعده نفی حرج، نفی عسر، نفی ضرر، نفی سبیل، لا تعاد و «الاسلام یجب ما قبله» و امثال آن. این دسته از قواعد دو تا خصوصیت دارد: ۱. امتنانی است، معنای امتنان یعنی مساعدت برای عباد و رفع مشقت و تکلیف از عهده مکلفین. منت گذاشتن یعنی کمک و مساعدت. لذا قاعده نفی ضرر اگر یک جایی به نفع مکلف تمام نشود جاری نمی شود. مثالش را هم گفته بودم که وضوی ضرری گرفتید قاعده نفی ضرر اگر گفت این وضو صحیح نیست قاعده نفی ضرر جاری نمی شود. چرا؟ چون که امتنانی در نمی آید باید دوباره برود وضو بگیرد رفع تکلیف نمی کند تکلیف را می آورد. علی کل حال این دسته همه امتنانی اند و خصوصیت دومش هم این بود که همه تکلیفی را ثابت نمی کنند نتیجه شان نفی حکم است نه اثبات. این دسته از قواعد که امتنانی باشند به همین جهت و همین دو تا خاصیت از اصول جدا می شود اصول دیگر امتنانی نیست، اصاله العموم که امتنانی نیست استصحاب که امتنانی نیست. اصول امتنانی هم نیستند و مفاد اصول هم نفی حکم نیست. پس این دسته از قواعد با این دو تا خصوصیت جدا شدند. یک اشکال این است که برائت هم امتنانی است و هم مفادش همیشه نفی حکم است. برائت حکمی را ثابت نمی کند. جوابش این است که در رتبه فرق می کند. از حیث رتبه براهت رتبه متاخر است بعد از فحص و یأس است. اما دسته دوم از قواعد عبارت است از قواعد مدنی. قواعد مدنی یعنی آن قانون هایی که در تعاملات مالی و معاملات برای مردم کارگشاست. دیون و ضمانات و تجارات، مثل قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»، مثل قاعده اتلاف، قاعده احسان و ما یمائلها. این دسته از قواعد که از اصول جدا می شوند به جهت خصوصیتی که این قواعد دارند از اصول کاملاً متمایزند. خصوصیت این قواعد این است که اولاً در معاملات مالی و روابط مدنی مردم تعلق دارند. و ثانیاً این قواعد در حقیقت معیار و مرز بندی برای صحت و سقم عمل تعیین می کنند که در یک جمله مفاد این قواعد بیان معیار است. روی این حساب بیان معیار بودن از یک سو و منطقه خاصی را در اختیار داشتن از سوی دیگر با اصول کاملاً متمایز است جایی برای بیان فرق در کار نیست. فرق را ما در جایی مطرح می کنیم که احتمال تداخل و اختلاط و اتحاد وجود داشته باشد، اینها اصلاً دو تا مطلب کاملاً از هم جدا می شود. و دسته سوم از قواعد عبارت است از قواعدی که متعلق شان را تنزیل می کنند که به این دسته از قواعد گفته می شود اصول تنزیلیه. مثل اصاله الطهاره، اصاله الحل، اصاله الاباحه و اصاله الحظر و ما یمائلها و اصاله الصحه. اینها اصول تنزیلیه است. منظور از اصل تنزیلی این است که اصل مشکوک را نازل منزله متیقن قرار می دهد. این مشکوک الطهاره براساس اصاله الطهاره متیقن الطهاره است. اما اصل محرز مثل همین اصل تنزیلی آن هم تنزیل دارد اما اصل محرز شک را نازل منزله یقین می کند. مثل استصحاب شرعی، استصحاب شرعی اصل محرز است که شک لاحق را نازل منزله یقین ثابت قرار می دهد. در مورد فرق بین اصول تنزیلیه و قواعد فقه آن نکته اصلی در نظر گرفته شود که قواعد فقهیه در موضوعات جاری می شود و اصول در احکام. اصاله الطهاره و اصاله الحل در موضوعات جاری می شود و سیدنا الاستاد هم می فرماید که اینها اختصاص دارد به موضوعات. فرق کامل و شاملی که داشتیم اینجا هم می تواند نقش ایفاء کند که اصول تنزیلیه اختصاص دارد به موضوعات و اصول فقه اختصاص دارد به احکام. این فرق اول بود که گفته شد. از بیان شریف محقق خراسانی استفاده کردیم که فرمودند اصاله الطهاره و اصاله الحل اختصاص به یک باب دارد و اما اصول در همه ابواب که استصحاب در عبادات و معاملات جاری است. و فرق سومی را که هم محقق خراسانی فرمودند که این دو تا اصل جایی بحث

ندارد و از مسلمات است.

ص: ۱۸

و آنچه را که ما به عنوان یک نکته تحقیقی و حسن ختام اضافه کنیم این است که این اصول تنزیلیه مفاد ادله اولیه است. رتبه اش ما فوق است ادله معتبره اولیه است، حدیث صحیح السنندی عقبه کار طهارت و عقبه کار اباحه و حل قرار دارد براساس رتبه فرق می کند. لذا ما در یک جمله گفتیم که اصول عملیه که به چهار قسم منحصر است اصاله الطهاره و اصاله الحل و اباحه اصول نیستند قواعد فقه هستند. و قواعد فقه که شد با اصول عملیه فرق می کند اعتبار در سطح ادله اجتهادی دارد. لذا ما می توانیم بگوییم که قاعده طهارت و قاعده حل و اباحه اماره است نه اصل. اماره را چرا اماره می گوییم؟ از حیث اعتبار اماره می گوییم.

فرق بین اماره و اصل ۹۵/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین اماره و اصل

سالروز میلاد مبارک آقا امام هادی سلام الله تعالی علیه را به محضر مبارک فرزند بزرگوارش امام عصر تبریک و تهنیت می گوئیم و همچنین به محضر بانوی کرامت حضرت معصومه سلام الله تعالی علیها. امیدوارم که از برکات این ولادت با سعادت فیض وافری نصیب همه شما بشود. امام هادی سلام الله علیه می فرماید: «من اطاع الله يطاع». کسی که خدا را اطاعت کند خودش مورد اطاعت مردم قرار می گیرد. در تجربه علمی اگر شما ملاحظه کنید مراجع تقلیدی که در تاریخ اینها اهل تهذیب و اطاعت امر خدا بوده اند که خود مولی دربارہ این افراد می فرمایند «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه مطيعا لامر مولاه» اینهایی که مطیع امر مولی بودند مورد اطاعت بوده اند. یک مرجع در خانه اش نشسته کل مردم گوش به فرمان، این چیه؟ معادلات جواب نمی گوئید، فلسفه جواب نمی گوئید فقط آن نکته «من اطاع الله يطاع» جواب می دهد. در استعمالات می گوئید که مراجع ایت الله است این جلوه هایی از آیت الله بودن است. یک مرد سن بالای که توان جسمی ندارد، امکانات و تسلیحات به قول مردم ندارد از گوشه یک اتاقی یک فرمان می دهد همه اطاعت می کنند. میرزای شیرازی می گوید «حرم علیکم شرب التوتون». امام خمینی می گوئید مردم همه بپاخیزند، از نجف پیام را می دهد کل مردم حرکت می کنند تا مرز جان. این ارتباط چیه؟ «من اطاع الله يطاع». در طول تاریخ یکی از نشانه های آیت الله بودن مراجع همین «من اطاع الله» است. شما اگر زندگینامه مراجع هم مطالعه کنید اطاعت شان نسبت به امر خدا در حد فقط پایین تر از معصوم بوده است آن مراجعی که آیت الله بودند. این یک مژده است و یک آیت است یک کلامی است از معصوم. ما در درجه های پایین خودمان به عنوان طلبه اگر حواس مان به اطاعت امر خدا باشد در حد خودمان همین قدر که از دست مان ساخته است. ما در حد آن مراجع و آن چهره های پاک که ممکن است نرسیم بنابراین در حد خودمان که اطاعت امر خدا را سرمشق قرار بدهیم کارهایمان رونق دارد. یک طلبه ای یک وقتی رفت بدهی مختصری و مشکل اداری داشت صحبت کرد با اهل اداره قبول کرد و حل شد. فرد دوم سوم آمد گفت نه این یک جور دیگر صحبت کرد. آن طلبه اطاعت امر خدا داشت که مورد اطاعت قرار گرفت. خداوند برای همه من و شما روحیه اطاعت بدهد. ما وقتی که اهل اطاعت خدا بشویم آن طلب روحی داریم که آرامش است و روح و ریحان است آن در اطاعت خدا می آید در به دست آوردن چیز دیگری میسور نیست فقط در اطاعت خداست. خدا ان شاء الله

فرق بین اصل و اماره

اماره با اصل فرق هایی دارد که از این قرار است: ۱. اماره دلیل اجتهادی است و اصل دلیل فقهاتی. ۲. اماره کشف ذاتی دارد و اصل کشف ذاتی ندارد. ۳. مودای اماره حکم واقعی است و مودای اصل شرعی حکم ظاهری است. ۴. در موضوع اماره شک اخذ نشده است و در موضوع اصل شک اخذ شده است. ۵. مثبتات اماره اعتبار دارد و مثبتات اصول اعتبار و حجیت ندارد. ۶. اماره قائم مقام قطع می شود و اصول قائم مقام قطع نمی شود. ۷. عمل به اماره مقتضای اجزاء است بر مبنای شیخ و عمل به مقتضای اصل اقتضای اجزاء ندارد. ۸. در محاکمات و در باب قضاء به وسیله اماره صدور حکم جا دارد و به وسیله اصل حکم قضاء صادر نمی شود. ۹. در تعارضات امارات که تعارض بکنند مرجحاتی دارد، مرجحات باب تعارض و اصول اگر تعارض بکنند مرجحاتی ندارد. درباره تعارض اصول مرجحاتی وارد نشده است. ۱۰. در تعارض بین اماره و اصل اماره حاکم و اصل محکوم است. ده مورد فرق بین اماره و اصل برای شما گفته شد. الان یک مرور نسبتاً توضیحی داریم و یک یک این موارد را کم و بیش برایتان شرح می دهیم.

اصطلاح میرزای نائینی

اول اماره از ادله اولیه بود و اصل ادله فقهاتی بود. ادله اجتهادیه در درجه اول قرار دارد. ما که در مقام استدلال به ادله مراجعه کنیم آن ادله ای که نص کتاب یا نصوص صحیحیه روایی یا اجماعات اگر از این دسته ادله در دسترس ما و مستند حکم بود می شود ادله اولیه. و اگر اینها را نداشتیم ما بودیم و در یک عالم حیرت نسبت به درک حکم شرعی، حکم این مسئله چیست؟ آیه ای نداریم، روایتی نداریم، اجماعی نداریم این مرحله مرحله دوم است که به آن می گوئیم ادله فقهاتی که اصطلاح هم برجسته شده است اصطلاح میرزای نائینی است. عنوان دوم که اماره کشف ذاتی دارد و اصل کشف ذاتی ندارد. مثلاً بینه اماره است، خودش ذاتاً یک کشفی از واقع دارد یک مقدار خبر از واقع می دهد کشف مآیی از واقع دارد اما این کشف کامل نیست کشف ناقص است. چون قطعی نیست و اعتبار شرع هم ندارد. پس وقتی این کشف کامل می شود که از سوی شرع اعتبارش اعلام بشود.

اگر شرع اعتبارش را اعلام کرد این کشف می شود کامل که اصطلاح محقق نایینی تتمیم کشف بود. یعنی آن کشف ذاتی را از سوی شرع به اتمام رساند و کامل شد. این اماره شد معتبر اما خودش یک کشف ذاتی داشت. اما اصل به عنوان مثال استصحاب این کشف ذاتی ندارد. اگر بگویید که مردم به حالت سابقه بناء می گذارند این را ان شاء الله در بحث استصحاب رسیدیم خوب شرح می دهیم که این بناء برخواسته از کشف نیست. ممکن است عادات و رسوم باشد. استصحاب که کشف ذاتی ندارد یک دلیل شرعی که بیاید اعتباری برایش اعلام بکند می شود اصل معتبر شرعی. اما خودش اگر اعتبار شرع نبود کشف ذاتی نداشت.

منظور از حکم واقعی چیست؟

مورد سوم که مودای اماره حکم واقعی است. حکم واقعی شرع واقعی فلسفی و فیزیکی نیست. آن واقع خارجی و واقع فلسفی غیر از واقع شرعی است. واقع شرعی آن است که یک حکم مودای دلیل اولی شرعی باشد. «اقیموا الصلاه» وجوب صلاه حکم واقعی است که در واقع نیست در واقع فلسفی که وجود ندارد تکون ندارد واقعیت عینی ندارد، پس منظور از واقع شرع است. واقع شرع یعنی آنچه که مودای دلیل معتبر اولی شرعی باشد. اما مودای اصل آن هم اصل شرعی مثل استصحاب و برائت شرعی و احتیاط شرعی که اعتبار و پشتوانه شرع داشته باشد مودایش حکم ظاهری. حکم ظاهری است یعنی فعلا شرع براساس قانون یعنی استصحاب به ما دستور داده است که حکم این است. ما در بحث قبلی گفتیم که اصل برائت و اصل احتیاط شرعی فرقی با قاعده فقهی چیست اما برائت عقلی و احتیاط عقلی را نگفتیم چرا؟ سرش الان معلوم شد برائت عقلی و احتیاط عقلی صدور حکم ندارد، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصل عقلی هیچ حکمی برای ما ثابت نمی کند اعم از ظاهری و واقعی. اصلا صدور حکم ندارد. بنابراین مودای اصل شرعی فقط حکم ظاهری است. این حکم فعلاً حکم شرعی به حساب می آید چون دلیلش اعتبار شرع دارد و ظاهری چرا می گوئیم؟ چون که موقت است تا وقتی که حکم واقعی کشف بشود. اگر کشف نشده تا آخر همین حکم است اگر کشف شد برخلاف بود «كَسْرَابٍ بِقِيَعِهِ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً».

(۱) (۲)

ص: ۲۱

۱- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۱۳.

۲- نور/سوره ۲۴، آیه ۳۹.

سوال: حکم صادر نمی کند ولی ما را از تحیر در می آورد.

پاسخ: حکم نیست و برای ما فعلاً در وضعیت شک یک وظیفه فعلی تعیین می کند. عنوان حکم شرعی به آن نمی دهیم. حکم شرعی آن است که اعتبار شرعی داشته باشد. این اعتبار شرعی ندارد برائت عقلی است قبح عقاب بلا بیان است. قبح عقاب بلا بیان می گوید الان وظیفه ات این است این حکم شرعی نیست وظیفه فعلی مکلف در ظرف و زمینه حیرت و شک است. فراز بعدی در موضوع اصل شک اخذ شده است. احتیاط در مورد شک مکلف به است، برائت در مورد شک در تکلیف است، استصحاب در مورد شک در بقاء است در موضوعش شک اخذ شده. به عبارت دیگر می گوئیم اصول جایش و موقعیتش وجود شک است. جایگاه و مورد اصول وجود شک در حکم واقعی است. بنابراین شرط جریان اصول یا جایگاه اصول در وضعیت شک و تردید است. اما امارات شک در موضوعش اخذ نشده، ممکن است یک جایی اماره بیاید رفع شک بکند ولی می تواند ابتدایی باشد بدون شک. اماره مثالش خبر واحد عادل است بینه اماره است، نصوص اماره است اجتماعات اماره است. اینها احیاناً ممکن است یک جایی شک را هم رفع بکند و ممکن است اصلاً ابتداءً بیاید حکم را اعلام بکند و شک اصلاً خبری نباشد.

منظور از مثبتات اصول چیست؟

مورد پنجم مثبتات امارات اعتبار دارد و مثبتات اصول اعتبار ندارد. منظور از مثبتات اصول فقط مثبتات استصحاب است. اگر استصحاب عقلانی بود مثبتش هم حجت است. اولاً این اصل مثبتی که می گوئیم اعتبار ندارد فقط مخصوص استصحاب است آن هم استصحاب شرعی و اگر استصحاب را گفتیم که اعتبارش بنای عقلاء است مثبتش هم اعتبار دارد. چرا مثبت استصحاب اعتبار ندارد؟ دلیل اعتبار ما حدیث «لا تنقض» است. حدیث «لا تنقض» حکم تبعیدی صادر می کند، امر به تبعید می کند. تبعید که از سوی شرع ثابت بشود فقط به منطقه خودش اختصاص دارد، فقط به محدوده خودش اختصاص دارد. از سوی شرع آمده است که مثلاً این مالی که قبلاً در اختیار کسی بود الان شک می کنید که از اختیارش بیرون رفته است یا بیرون نرفته است می گوئید استصحاب کنید مالکیت قبلی را. تبعید درست محدوده خودش را می گیرد. جایی که کار تبعیدی باشد، محدوده تبعید اختصاص دارد به کار تبعیدی. اگر پای عقل آمد لوازم عقلی آمد ترتب های عقلی آمد از محدوده تبعید خارج می شود و مشمول دلیل اعتبار استصحاب نمی شود. و اما امارات درباره امارات که تبعید محضی در کار نیست، امارات یک کشف ذاتی عقلانی دارد، شرع آمد متمیم کشف کرد بنابراین امر به تبعید محض نیست امر به تبعید محض که نبود پس مودای اماره که ثابت بشود لازمه عقلی اش را هم ثابت می کند چون یک حالت تبعیدی محض ندارد بلکه یک حالت ثبوت واقعی دارد. ثبوت واقعی لوازم خودش را هم ثابت می کند و اما ثبوت تبعیدی که فقط گفته است از سوی شرع که این را ثابت تلقی کنید به همان محدوده منحصر است. چون که تبعید محض است و ثبوت واقعی نیست. ثبوت واقعی لوازمش را هم دارد. ثبوت تبعیدی محض فقط محدوده ما یتعبد به را می گیرد و بیشتر از آن کارایی و شعاع و نفوذ ندارد. که درباره اصل مثبت ثبوت واقعی و ثبوت تبعیدی را به ذهن بسپارید.

پاسخ: این ثبوت واقعی یا نفس الامری که در کلام می خوانید اینجا وارد نکنید. ما به نفس الامر و عند الله و اینها در فقه کار نداریم آن در فلسفه و در کلام است. ما فقط این مقدار می گوئیم که واقع ما حکم واقعی ما چیزی است که مدلول دلیل معتبر شرعی باشد. اصلا آن نفس الامر یا واقع عند الله آن در اصطلاحات ما نیست آن اصطلاحات فلسفه و اصطلاحات کلام است. بنابراین ما در اینجا بین اماره و اصل که لوازمش را گفتیم اعتبار دارد، اصل که استصحاب شرعی باشد تعبد محض است ثبوتش فقط تعبدی است و واقعی نیست و اماره مدلولش ثبوت واقعی دارد. هر چیزی که وجود واقعی دارد آثارش هم بر آن مترتب می شود و هر چیزی که تعبد محض است اصلا دارای آثار واقعی نیست تا ما بگوئیم دارد یا ندارد. تعبد محض است در همان نقطه خودش محدود و متمرکز است.

فرق بین اصل و اماره ۹۵/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فرق بین اصل و اماره

شرح چهار اصل

فرق بین اصل و اماره بیان شد که گفتیم ده تا فرق وجود دارد. فرق اول این است که اماره دلیل اولی است و اجتهادی و اصل دلیل ثانوی و فقهاتی است. ۲. مودای اماره حکم واقعی است و مودای اصل حکم ظاهری. ۳. در موضوع اصل شک اخذ شده است و در موضوع اماره شک اخذ نشده است. ۴. مثبتات اماره حجیت و اعتبار دارد و مثبتات اصول حجیت و اعتبار ندارد. ۵. اماره مدرک صدور حکم شرعی قرار می گیرد اصل مدرک حکم شرعی در باب قضاء و محاکمات قرار نمی گیرد. پس از این توجه کنید آن نکته ها که درباره حصر اصول به چهار تا و فرق اصول با قواعد و فرق اصول با اماره بود به لطف خدای متعال مفصل و دقیق بیان شد. پس از این می رسیم به بحث اصلی که بحث اصلی ما وارد شرح این چهار تا اصل می شویم. به ترتیب اصاله البرائه، اصاله الاحتیاط و استصحاب و تخییر. طبق منهجیت و روش صاحب نظران اول اصل برائت بحث می شود.

ص: ۲۳

بحث اصاله البرائه

این بحث که یکی از بحث های مهم اصول عملیه است در استنباط احکام کاربرد و استناد زیادی دارد. در بحث های استدلالی و اجتهادی از برائت استفاده قابل توجهی به عمل می آید. یک اصلی است دارای قلمرو عملی قابل توجه.

خصوصیات و اقسام برائت

و اما خصوصیات و اقسام: اما خصوصیات، درباره جریان برائت خصوصیتی وجود دارد که می توانیم آن خصوصیات را به

عنوان شرایط جریان براءت اعلام کنیم آن شرایط از این قرار است: ۱. براءت در مورد شك در تكليف الزامی جاری می شود در مورد شك در تكليف غير الزامی جایی برای براءت نیست. ۲. براءت از اصول امتنانه است. جایی که امتنان در پی داشته باشد جاری می شود. معنای امتنان هم یعنی مساعدت و كمك و مساهله برای رفع مسئولیت. اگر يك جایی فرض کردیم براءت در مورد شك در تكليف امتنانی نبود در اینجا براءت جاری نیست. اگر يك جایی شك کردیم در وجوب شی ای مثلا شك در وجوب نفقه فرزند که تازه از کار کنار رفته و الامن امکانات و درآمد ندارد نفقه اش بر ما واجب است یا واجب نیست؟ اینجا اگر ما براءت جاری کنیم و نفقه ندهیم ممکن است تبعات بیشتری پیدا بکند و برای ما ایذائی بشود و موجب بیماری یا گرفتاری یا باعث رفتن آبروی فرزندش بشود. بنابراین در جایی که براءت امتنان در پی نداشته باشد جاری نمی شود. ۳. براءت موقعی جاری می شود که اصل موضوعی نداشته باشد یعنی شك در تكليف حالت سابقه نداشته باشد که اگر حالت سابقه ای در کار بود استصحاب جاری می شود و نوبت به براءت نمی رسد. این سه تا شرط اساسی و اصلی و واقعی است. شرط چهارم هم محل بحث است. براءت جایی جاری می شود که ما قائل به وجوب احتیاط نباشیم. اگر قائل به وجوب احتیاط شدیم یا دلیل وجوب احتیاط یا به تعبیر شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه حق الطاعه برتری داشت در آنجا عمل به احتیاط می شود و جایی برای براءت نیست. شرایط براءت به طور خلاصه از همین سه تا بیرون نیست که آن را توضیح دادیم.

برائت به طور کلی چهار قسم است که با تقسیمات فرعی شش یا هشت قسم می شود. تقسیم اول برائت عبارت است از برائت عقلی و برائت شرعی. این یک تقسیم اصلی است که بسیار ساده و بسیار دقیق است. اما ساده بودنش معروف است که برائت عقلی آن است که مدرک اعتبارش قاعده قبح عقاب بلا بیان است. عقلی کلامی است. قبح عقاب بلا بیان حکم به تقبیح و تحسین است. و حکم به تقبیح و تحسین از سنخ احکام عقلیه کلامیه عملیه است. اما قسم دوم برائت شرعی که عبارت است از آن برائتی که دلیل اعتبارش حدیث رفع است نه حدیث رفع قلم. فرق است بین حدیث رفع و حدیث رفع قلم. رفع قلم از سه مورد است و آن رفع قلم از شرائط تکلیف است. این حدیث رفع از ادله برائت است که «رفع عن امتی تسعه اشياء». دیدید که برائت عقلی و شرعی به این سادگی بود و یک تصویری بکنید فرق بین برائت شرعی و برائت عقلی بسیار مشکل است. اشکال این است که ما این دو قسم را اگر فقط به مجرد عنوان اکتفاء کنیم این دلیلش حدیث رفع شرعی و این دلیلش قاعده پس عقلی است. اما اگر در واقع تحقیق کنید هر دو یکی می شود از هم جدا نیست. برای اینکه در هر موردی که بیان نیست علم هم نیست. «رفع ما لا يعلمون» از قبح عقاب بلا بیان در هیچ مورد از هم جدا نیست. بنابراین ما فکر می کردیم این دو تا برائت خیلی به سادگی از هم جدا می شود. شما می گوید حدیث رفع دلیل برائت شرعی است می گوییم همان جا که حدیث رفع است همان جا بیان هم نیست. و بعد می گوید قاعده قبح عقاب بلا بیان دلیل برائت عقلی است می گوییم همان جا «رفع ما لا يعلمون» است.

این جزء بحث‌هایی است که واشکافی اش جایی ساده نویسی در حوزه نشده، ضمن کلمات گنجانده شده است و ما باید این را روشن کنیم که ببینیم قبح عقاب بلا بیان و نسبت بین این دو قسم چه قسمی است؟ متفاین اند یا اعم و اخص من وجه اند یا اعم و اخص مطلق اند. این بحث جزء بحث‌های فوق العاده دقیقی است. برائت عقلی و برائت شرعی از لحاظ مورد گاهی قابل جمع است شک می‌کنیم که استعاده در نماز واجب است یا واجب نیست شک در وجوب می‌کنیم این شک در وجوب شک در تکلیف است و این شک در تکلیف یک شک در تکلیف ابتدائی است اگر احتمال عقاب بدهیم قاعده قبح عقاب بلا بیان شامل این مورد می‌شود. و از سوی دیگر حدیث رفع هم همین مورد را شامل می‌شود. بنابراین بین برائت شرعی و برائت عقلی در شبهات بدویه ماده اجتماع است، مجمع البرائتین فی الشبهات البدویه. اما جایی که برائت عقلی جاری بشود فقط و برائت شرعی جاری نشود جایی است که حکم از سوی شرع قابل جعل نباشد. حکم مشکوکی است شک در حکم می‌کنیم ولی از سوی شرع بر اساس موازین جعل قابل جعل نباشد. در اینجا برائت شرعی جاری نمی‌شود. چون یک قاعده اصولی مسلم داریم که شئی‌ای که قابل جعل نیست قابل رفع هم نیست. ملازمه بین جعل و رفع شرعی است. مثال: در مورد وجوب قصد قربت در صلاه که گفتیم قصد قربت واجب است یا واجب نیست؟ در وجوبش که شک بکنیم در وجوب این قصد قربت یا قصد وجه یا قصد امر وجوه قریبه هر یکی از این وجوب‌ها که مورد شک قرار بگیرد شک در وجوب است و شک در وجوب شک در تکلیف است و شک در تکلیف مجرای برائت است اما اینجا برائت شرعی جاری نمی‌شود چون جعلش شرعاً ممکن نیست برائت که رفع باشد هم ممکن نیست. فقط برائت عقلی جاری می‌شود و فقط قبح عقاب بلا بیان. و اما برائت شرعی تنها که فقط شرعی جاری می‌شود و عقلی جاری نیست اطراف شبهه علم اجمالی. عقلاء علم اجمالی را بیان می‌فهمند می‌گویند علم اجمالی بیان است. یعنی قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا وجود ندارد. بیان است منتها بیان مجمل است. خب بیان که هست احتیاط کن. قبح عقاب بلا بیانی نیست. اما برائت شرعی آن طرف و آن موردی را که از اطراف علم اجمالی به طور خاص در قلمرو قرار می‌دهد می‌گوید این مورد شک در تکلیف است و علم نداریم. مثلاً ده تا ظرف است شک در حرمت یا نجاستش داریم، ظرف شماره سه می‌گوییم این ظرف علم نداریم که این ظرف نجس است پس «رفع ما لا یعلمون» برائت شرعی جاری می‌شود و برائت عقلی جاری نیست. بنابراین فرق بین برائت عقلی و برائت شرعی از حیث مورد به طور واضح معلوم شد و نسبت هم اعلام شد که اعم و اخص من وجه است. این تقسیم اول.

سوال: ما در اصول که تعریف کردیم و بسته بندی کردیم بر این شدیم که برائت بعد از استصحاب است و رتبه برائت متاخر است الان چرا در ذکر مقدم آورده است؟

پاسخ: این ترتیب در ذکر وجهی دارد و تقدم رتبه و تاخر رتبه وجه دیگری دارد. آنکه رتبه مقدم است در اعتبار است اینکه در ذکر اول برائت ذکر شده است شاید وجه اش این است که اگر ما به یک شک بدوی بر بخوریم ابتداء که بر بخورد آدم به یک شک ابتدائی بر می خورد. در آن قدم و برخورد ابتدائی یک شک ابتدائی است و آن شک ابتدائی هم جای برائت است.

سوال: اگر جایی حکم عقلی قطعی باشد حکم شرعی بیاید ارشاد می شود

پاسخ: هر کجا که حکم عقلی قطعی هست حکم شرعی هم بیاید حکم شرعی هباء منثورا نیست. نقش خودش را دارد منتها مولوی نیست و می شود ارشادی. در صورتی که جمع بشود ممکن است بگوییم که حدیث رفع اینجا می شود ارشادی، و ارشادی بودنش هیچ مانع و اشکالی ندارد.

تقسیم بعدی برائت قبل از فحوص و بعد از فحوص

تقسیم دوم عبارت است از تقسیم برائت به برائت قبل از فحوص و برائت بعد از فحوص. این دو قسم به اعتبار فرق دارند. در بیانات سیدنا الاستاد آمده که قسم اول از این تقسیم که برائت قبل از فحوص عبارت است از برائت در شبهه بدویه موضوعیه.

فحوص در شبهات موضوعیه

گفته بودیم در شبهه موضوعیه فحوص اصلاً لازم نیست مگر در دو مورد تخصیصی است و دو مورد تخصیصی است که شبهات موضوعیه فحوص لازم نیست چون مورد اجماع اند و هم اینکه مورد عسر و حرج می شود. مورد تسالم است و سیره است و اگر فحوص بناء بشود منتهی به عسر و حرج می شود. و اما در دو مورد تخصصاً فحوص لازم است و در مورد هم تخصیصاً، آن دو موردی که تخصصاً خارج است عبارت است از دماء و فروج. چون از لحاظ موضوعی در حد شبهات عادی نیست اهمیتش بالاست. موضوعاً فرق می کند موضوع مهم نیست موضوع اهم است تخصصاً خارج است. شک در حرمت داشته باشی که مربوط به دماء باشد و شک در حرمت داشته باشی که مربوط به اعراض باشد ازدواج در موردی است که شک می کند رضاعی باشد یا نباشد باید احتیاط کند برائت جاری نمی شود. دو مورد هم تخصیصاً خارج است که آن دیون و استطاعت. که این را هم از بیان صریح استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه نقل می کند که می فرمود: در این دو مورد دیون و استطاعت مالی برای حج و وجوهات مالیه فحوص لازم است. برای اینکه اگر بناء بشود در این دو مورد فحوص انجام نگیرد منتهی می شود به مخالفت عملیه قطعیه کثیره. این دو قسم را گفتم تقسیم سوم و چهارم ان شاء الله فردا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیات در اعتبار برائت

اولین آیه که گفتیم معروف هم این است که استناد به آیه هفتم سوره طلاق بود که شرح داده شد و گفته شد که طبق نظر رأی محقق نائینی و سیدنا الشهید صدر دلالت این آیه بر اعتبار برائت تمام است فقط اشکال تصویر قدر جامع بود که گفته شد. تصویر قدر جامع براساس شرحی که محقق نائینی و سید الشهید دادند از آن مشکل هم بیرون آمدیم و نتیجه این شد که آیه «لَمَّا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مِمَّا آتَاهَا» (۱) در اعتبار برائت دلالت دارد. و احيانا بعضی از اشکالات هم به صورت احتمالات تفصیلی باشد یا به صورت دقت در حاشیه آیات باشد.

تفسیر به رأی چیست؟

سوالی را مطرح کردند که درباره یک آیه به طور کل یا درباره آیه «لَمَّا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مِمَّا آتَاهَا» اگر احتمالات متعدد بود این احتمال تفسیر به رأی به حساب نمی آید یا از بین احتمالات یک احتمال را اگر بگوییم متعین است تفسیر به رأی نمی شود؟ آیه قرآن است یک مسئله عقلی یا عقلانی نیست تا ما آزاد باشیم خطر تفسیر به رأی پیش رو داریم. با این خطر تفسیر به رأی چی کار کنیم؟ تفسیر و فهم معنا دو قسم است: تفسیر به رأی و استفاده از آیات قرآن یا فهم معنا و برداشت از آیه دو چیز است. تفسیر این است که صاحب نظر یا صاحب رأی اعلام کند که معنای این آیه این است. تفسیر یعنی اعلام معنای حقیقی آیه از ژرفای آن بافت و شاکله آیه. این تفسیر است. اگر کسی یقین پیدا نکند یا ادله و مستندات کاملی نداشته باشد این گونه اعلام معنا خطر تفسیر به رأی دارد. اما اگر درباره یک آیه احتمالاتی بود احتمالاتی متصور بود ما باشیم و این ترکیب «لَمَّا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مِمَّا آتَاهَا» احتمال دارد حکم باشد و احتمال دارد مال باشد احتمال دارد فعل باشد. براساس ترکیب و معنای کلمه موصول و ملاحظه صدر و ذیل در آیه این سه تا احتمال تصور می شود. تصور یا احتمالات ابتدایی قطعا تفسیر نیست. حالا می گوئید آن احتمال متعینش چی می شد؟ پس این را که قبول کردید که احتمالات در حد و در سطح احتمالات از آیه می بینیم که این احتمال به ذهن می آید ما نمی گوییم که معنا این است تا تفسیر بشود. و بعد هم از این احتمالات سه گانه ای که در این آیه بود گفتیم حکم اگر اراده کنیم تنافی با مورد دارد، مال اگر اراده کنیم با صغری و کبری که در خود آیه تطبیق نمی کند و مستلزم تکرار می شود. احتمال متعین احتمال سوم است منتها باید یک قدر جامعی پیدا بشود که به این دو مورد که حکم و مال باشد پوشش بدهد. جامع هم پیدا کردیم از ذات حکم بود به تعبیر شهید صدر و انجام کار بود به تعبیر محقق نائینی و با تصویر جامع احتمال متعین شد. این احتمال را که در این آیه آوردیم ما می گوییم که لفظ دلالتش به این معنا متعین است. در بحث اصول ما از دلالت لفظ بحث می کنیم می گوییم دلالت در این حد هست. این دلالت متعین است. ما به وادی تفسیر نرفتیم ماییم و فقط این زاویه دلالت، دلالت را با آن شرح و توضیح می گوییم در این حد است. این خطر تفسیر به رأی هم ندارد. اولاً از طریق احتمالات وارد می شویم و بعد ما دلالت لفظ را براساس قواعد ادب و ظهورات تنظیم می کنیم این نتیجه به دست می آید.

سوال:

پاسخ: تفسیر این است که یک مفسر اعلام کند معنای حقیقی این آیه این است این را ما از آیه در آورديم. معناهای حقیقی این خطرات را دارد. اگر به نحو تفسیر باشد یا باید تفسیر درست باشد یا آن اشکال را قبول کنیم. اما اگر معانی مختلف براساس احتمالات اعلام می شود این احتمالات احتمالاتی است که از دلالت برداشت می کند. نمی گوید معنای واقعی این آیه این است که آن اشکال ندارد. اما نتیجه نسبت به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» معلوم شد.

آیه پانزدهم سوره بنی اسرائیل

اما آیه دوم که عبارت است از آیه پانزده سوره اسراء خدای متعال می فرماید «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا».

کلام فقهاء در مورد آیه

این آیه را شیخ انصاری به عنوان آیه دوم محقق خراسانی می فرماید آیتی که مورد استناد قرار می گیرد اظهارها ظاهرترین این آیات آیه پانزده سوره اسراء است. سیدنا الاستاد هم به این آیه استناد می کند. به طور اجمال و موجز این بحث رأی سیدنا الاستاد و محقق اصفهانی قدس الله انفسهم الزاکیات بر این است که این آیه دلالتش بر اعتبار برائت کامل است. محقق خراسانی و سیدنا الشهدید صدر و شیخ انصاری بر این هستند که دلالت این آیه بر اعتبار برائت کامل نیست. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه این آیه را که ذکر می کند می فرماید که «اخبار علی أن الله تعالی لا يعذب أحدا حتى يستظهر عليهم الحجج».

(۱) تفسیر این آیه بسیار به نحو واضح این شد که خدای متعال بنده خودش را عذاب نمی کند و عقاب نمی کند و کیفر نمی کند مگر اینکه برای آنها احکام بیان شده باشد و حجت تمام شده باشد و احکام رسیده باشد. ببینید بعثت در اصطلاح شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه با بیان احکام مساوی است. چون که بعثت اگر بدون احکام باشد یک مفهوم تصویری می شود. بعثت واقعی این است بلکه گفته می شود که بعثت از معنای لغوی اش به معنای اصطلاحی منتقل شده است. منظور از بعثت خود آن اختیار و انتخاب پیامبر نباشد بلکه منظور از بعثت یعنی برای مردم پیامبر احکام خدا را بیان کرده است. بنابراین بین بعثت و بیان احکام از دید تفسیر اشکالی وجود ندارد. برای تایید مطلب شیخ طبرسی که هم فقیه است هم محدث است و هم ادیب. شاید در جمع مفسرین مفسر ادیبی مثل شیخ طبرسی بنده ندیده ام. شما در تفسیرش مراجعه کنید آیتی را که توضیح می دهد اشعار ادبی پشتوانه اش هست با بسیار ادبیات بالا و بافت بدیع. یک مفسر ادیب و بلاغی بسیار قوی و سطح بالاست. که چند سال پیش از این یک جلسه بررسی تفاسیر اسلامی بین المللی برگزار شد ظاهرا در مصر بوده تفاسیری آنجا امتیاز آوردند و معرفی شدند از شیعه فقط تفسیر مجمع البیان بود که آن امتیاز را آورد و آن رتبه را کسب کرد که بسیار دقیق است. که شما هم می دانید که بین فقهاء هم لغت نامه المصباح المنیر معتبر است و در تفاسیر مجمع البیان تفسیر معتبر پیش فقهاء است. در این تفسیر شیخ طبرسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «قال الاكثرون من المفسرين و هو الاصح» پس رأی خود و

صحيح ترين احتمال را هم در اول می گوید. «ان المراد بالآیه أن الله تعالى لا يعاقب احدا حتى تحقق البعثه فتختص الآیه بالبيان السمعی القولی». (۲) این شد که این آیه دلالت دارد بر اینکه تا وقتی که خداوند بعثت را تمام نکرده است و احکام را برای مردم بیان نفرموده است کیفر و عقابی وجود ندارد و این معنای برائت است. تکلیفی که به ما نرسیده و بیان نشده مسئولیت و عقابی در پی ندارد و این معنای برائت است. بنابراین این آیه دلالتش بر برائت کافی است. حالا ممکن است به تفسیر مراجعه کنید بین این را نگفت یا به رسائل را هم مراجعه کنید این را نگفت که شیخ انصاری و مفسرین به آن نکته اشاره کرده است. این آیه که می فرماید «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». در این آیه دلالت دارد فقط بر اینکه تا بیان نقلی نرسیده است نسبت به فروع مکلف در معرض عقاب قرار نمی گیرد اما این آیه دلالت ندارد بر اینکه در مورد عقائد تا پیامبر نیامده مردم معاقب نیستند. آن مسئله جدایی است. این آیه نسبت به عقائد کار ندارد و عقائد بعثت بشود یا نشود. خداوند پیامبر درونی برای انسان داده، فطرت داده است، عقل داده است باید بروند واجبات عقیدتی شان را کامل کنند که نیاز به بیان نقلی ندارد. اگر هم کسی بگوید که بیان نقلی لازم است که تاکید بشود آن از باب تاکید است. به اصل مطلب دخلی ندارد ما باشیم و این آیه و این دو تا تفسیر معتبر دلالت آیه تا اینجا کامل شد که تا وقتی که بعثت یعنی بیان احکام نیامده است مردم یا مکلفین در معرض عقاب نیستند و استحقاق عقاب ندارند و این معنای برائت است، برائت استخراج شده از همین متن قرآنی است.

ص: ۲۹

۱- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج ۶، ص ۴۵۷.

۲- مجمع البیان، شیخ طبرسی، ج ۶، ص ۲۳۱.

سوال:

پاسخ: معرفت دو مرحله دارد اصل معرفت شکی نیست که واجب است. منظور از آن معرفتی که در آن روایت آمده معرفت صفات است نه معرفت ذات.

سوال:

پاسخ: در اصول عقائد قطع وجدانی تحقیقی لازم است نه باور تقلیدی. آن قطع ها یک باور تقلیدی و تلقینی است. در اصول عقائد باور تحقیقی واجب است که در اول توضیح المسائل می نویسد که اعتقادات تقلیدی نیست. و اما آنهایی که دسترسی ندارند طبق قوانین اصولی ما در تقسیم بندی قرار می گیرند بین قاصر و مقصر که اکثریت مقصرند و قاصر خیلی اندک اند. اگر قاصر بود طبق اعتقادات ما یک مرحله امتحانی برایشان قرار می گیرد. چون که الان مستقیم که بعد از مرگ که آدم نمی رود آن مقصد و منزل مقصود آخر، بعد از مردن هم راه طولانی زیادی است. آنجا هم عقباتی هست، ثوابی هست، امتحانی هست، کاری هست، درست شدن هایی هست. قصیر در آن وادی هستند که این اجمالش بود. از لحاظ تفسیر دیدیم مطلب تمام و دلالت کامل. پس آراء فقهاء که گفته شد از منظر تفسیر معتبرترین تفسیر تبیان و مجمع البیان که مجمع البیان را که مطالعه کنید بحث هایش را می کند شرحش را می دهد تفسیر و میدان داری می کند ولی بعد یک متن هایی دقیقی از تبیان نقل می کند. بنابراین روح مجمع البیان تبیان است. در همین تفسیر آیه که گفتم برای شما در انتهای امر متن یک خطی تقریباً از خود تبیان نقل می کند.

آراء صاحب نظران

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که اولین فرد از صاحب نظران بعد از تطور نسبت به این آیه استناد و استدلال داشته اند می فرماید: من الآیات آیه «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». می فرماید این آیه دلالتش به این صورت است که یا بعثت کنایه است از بیان احکام که می فرماید خدای متعال که ما عقاب نمی کنیم مردم را مگر که بعثت صورت بگیرد که بعثت کنایه از بیان احکام است. مثال می زند مثلاً اگر کسی منتظر دخول وقت باشد می گوید من اینجا نشستم «لا ابرح حتی یوذن». منتظر دخول وقت است ولی وقت نمی گوید، می گوید اذان، اذان کنایه از وقت است. بعثت کنایه از بیان احکام است. و یا اینکه بعثت خودش بیان لفظی است، معنای واقعی بعثت بیان لفظی است. احکام را برای مردم بیان می کند در برابر بیان عقلی که خود عقل و فطرت و الهام است. سه زاویه از باطن آمده و سه زاویه ظاهر است. ظاهر پیامبر و امام و نائب خاص امام. سه نافذ باطنی عقل و فطرت و الهام. در مجموع آیه تقریب استدلال تا این حد هست. اما می فرماید که دلالت این آیه به مطلوب کامل نیست. اولین اشکالی که در کتاب رسائل ابتدای بحث برائت نسبت به این آیه مطرح می فرماید این است که این ساختار «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» صیغه ماضی است حکایت است که خدای متعال در طول تاریخ گذشته که مردم مشمول عذاب دنیوی الهی شده اند از قضیه عاد و ثمود بگیرد تا قضایای دیگر. اینها اعلام فرموده اند که ما عذاب نکرده ایم آنها را که می شود تقریباً در اصطلاح ادبیات فارسی ماضی نقلی، ما آنها را عذاب نکرده ایم قبل از بعثت. عاد و ثمود آمد تا ناقه را پایش را قطع کردند پیامبر بعثت انجام شد بیان کامل شد بعد از اتمام بیان ما عذاب فرستادیم. «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» عذاب و عقاب ابتدائی در کار نبود. بنابراین این آیه که دلالتش بر عدم عذاب و عقاب قبل از بعثت هست یک حکایت و یک تاریخ است.

صیغه و هیئت و شاکله ادبی اش هم شاهدش است «کنا» صیغه ماضی از افعال ناقصه است بنابراین دلالت بر مطلوب ندارد. مطلوب ما این است که آیه بفرماید که خداوند عذاب نمی کند به هیچ وجه، هیچ گاه و هیچ زمانی دنیوی و اخروی و اصلا عقاب نمی کند کسی را مگر اینکه بعثت صورت بگیرد و بیان احکام انجام بشود. این اشکال را ایشان در حد مستحکم بیان می کند که گویا اشکال جواب ندارد. دلالت این آیه بر مطلوب کامل نیست. در نتیجه اشکالی که ایشان دارد مربوط می شود به دلالت آیه بر همین معنای براءت منتها نسبت به زمان گذشته. این به درد ما نمی خورد که به وسیله آن اعتبار برای براءت ثابت بکنیم. این اشکال اول، اشکال دوم را محقق خراسانی مطرح می کند که می فرماید: ملازمه بین نفی تعذیب و استحقاق وجود ندارد. بدانیم که ضابطه براءت نفی استحقاق است و ضابطه احتیاط وجود استحقاق عقاب است. نفی استحقاق عقاب ضابطه براءت است و ثبوت یا وجود استحقاق عقاب ضابطه احتیاط است. ما در بحث خودمان براءت را که می خواهیم ثابت بکنیم یک منظوره نیست و دو منظوره است. باید براءت را طوری ثابت بکنیم که احتیاط را نفی بکند. اما اگر براءت را در یک حدی اثبات بکنیم که دلیل و قدرت احتیاط را در مقابل زنده باشد هدف ما حاصل نشده است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استناد به آیه پانزدهم سوره اسراء برای براءت

خدای متعال می فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». گفته شد که به این آیه استناد شده است که خدای متعال فرموده است مردم را کیفر و معاقبه نمی فرماید قبل از که پیامبری فرستاده باشد. که معنایش این می شود که تا وقتی که احکام برای مردم بیان نشده است هیچ مسئولیتی و عقابی در کار نیست. و این معنای براءت است.

اشکال شیخ انصاری

شیخ انصاری اشکال فرمودند که این آیه با صیغه ماضی مربوط می شود به امم سابقه و عقاب ها و گرفتاری های دنیوی، تعذیب دنیوی. که در تاریخ عذاب ها و گرفتاری های برای اقوامی که در دنیا صورت گرفته است به وسیله غضب خدای متعال آن گرفتاری ها قبل از بعثت پیامبر نبوده است. پیامبر مبعوث شده و احکام گفته شده و آنها نپذیرفته اند و گرفتار شده اند، ربطی به براءت ندارد و یک حکایت است. این اشکال اول،

اشکال محقق خراسانی

اشکال دوم محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این آیه دلالت بر براءت یا دلالت بر نفی استحقاق عقاب ندارد. ممکن است خدای متعال از باب منت و امتنان عذاب را رفع کرده باشد و عذاب نکند بندگان خودش هرچند آنها استحقاق داشته باشند. بنابراین می توانیم بگوییم که در برابر تکلیف مشکوک الحرمه که مورد براءت است شاید استحقاق عقاب وجود دارد ولی خداوند براساس لطف و کرم و منت اگر مخالفتی صورت بگیرد از سوی مکلف عقاب نمی کند عذاب نمی کند. نفی تعذیب در این مورد منت گذاردن باشد. این مقدار دلالت برای اعتبار براءت کافی نیست.

ص: ۳۱

ضابطه براءت و احتیاط

دیروز اشاره کردم چون که ضابطه اعتبار براءت این است که از این آیه استفاده شود که مکلف در مورد تکلیف مشکوک استحقاق عقاب ندارد. اگر نفی استحقاق ثابت شد ضابطه براءت است. و عکس آن اگر خود استحقاق استحقاق عقاب محتمل بود ضابطه می شود ضابطه برای احتیاط. بنابراین ما در این حد از دلالت آیه اعتبار براءت را نمی توانیم ثابت کنیم که بحث ما سه منظوره است: ۱. باید ثابت بشود که عقاب نیست، استحقاق نیست. ۲. باید ثابت بشود که دلیل وجود احتیاط در کار نیست. چون آیه دلالت نکند بر اینکه استحقاق وجود ندارد. اما اگر احتمال استحقاق عقاب در کار باشد ادله احتیاطی ها زمینه پیدا می کند، می گوید احتمال استحقاق هست و ادله وجوب احتیاط یا به تعبیر شهید صدر حق الطاعه می گوید احتیاط کنید و براءت ثابت نمی شود. در نتیجه این دو اشکال آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» دلالت بر اعتبار براءت ندارد.

اما اشکال و جواب: خود محقق خراسانی اشکال و جوابی را مطرح می کند که اصل این اشکال را به عنوان ان قلت شیخ انصاری و در بیان صاحب فصول هم اشارت هایی به مطلب شده است. اشکال: ما در این بحث یعنی اثبات برائت در برابر اخباری ها قرار داریم. اخباری ها می گویند بین نفی عقاب و نفی استحقاق عقاب ملازمه وجود دارد. این آیه ای که می گوید «ما کنا معذبین» نفی عقاب است، نفی فعلیت عقاب. و اما عقبه قضیه که در برابر تکلیف مشکوک قرار داشته باشد مکلف، به وسیله نفی تعذیب استحقاق عقاب هم نفی می شود. چون ملازمه بین نفی تعذیب و نفی استحقاق عقاب در کار است. از آنجا که اخباریین که طرف ما هستند قائل به ملازمه می باشند آیه که نص و تصریح دارد به نفی تعذیب مطلب ثابت می شود. نفی تعذیب، نفی استحقاق عقاب می شود و نفی استحقاق عقاب یعنی برائت. محقق خراسانی از این اشکال دو تا جواب داده اند می فرمایند که این اشکال وارد نیست. اولاً این اشکال شکل جدلی دارد. می شود یک اشکال جدلی. معنای جدلی این است که طرف بحث در مقام مباحثه طرف مقابل خودش را به آنچه که او ملتزم هست متقاعد و محکوم بکند. اینجا ما اگر بدانیم که اخباری ها قائل به ملازمه هستند براساس اعتقاد آنها مطلب را ثابت بکنیم در حالی که خود ما قائل به ملازمه نیستیم و می شود جدلی. و دلیل جدلی دلیل واقعی نیست و اثبات واقعی نیست یک اقناع است. در حقیقت استدلال جدلی می شود جواب اقناعی که طرف را فعلاً قانعش کردیم اما واقعیت مطلب برای ما ثابت نشده است. ثانیاً ما معتقدیم یا می توانیم بگوییم که اخباری ها هم ملازمه قطعیه بین نفی تعذیب و نفی استحقاق عقاب قائل نیستند. نمی توانند قائل باشند. برای اینکه عقاب که احتمالی باشد در برابر حرمت احتمالی و مشکوک این صورت از مسئله که اولی نیست از آن صورت مسئله ای که حرمت معلوم باشد و عقاب هم قطعی باشد این از آن صورت که قطعاً اولی نیست این مشکوک و محتمل است و آن قطعی و معلوم است. بنابراین دیده می شود و سنت الهی این است که گاهی عبد با ارتکاب معصیت معلومه انجام کار حرام عقاب نمی شود به وسیله توبه، به وسیله استغفار عقاب نمی شود نفی عقاب است اما در آن صورت که نفی عقاب است نفی استحقاق نیست قطعاً استحقاق است معصیت معلومه بوده، پس ملازمه را آنها هم قائل نیستند. شاهد این مدعا آیه ۳۳ سوره انفال: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ». اگر پیامبر اعظم در بین مردم باشد مردم گناه قطعی انجام داده و شرب خمر کرده عذاب نشود به وسیله وجود پیامبر. و اگر که مردم گناه کرده باشند ولی استغفار بکنند گناه استحقاق عقاب هست استغفار کرده است عقاب نمی شود پس نفی عقاب ملازمه با نفی استحقاق ندارد. از بیان شیخ انصاری و بیان محقق خراسانی با دو تا اشکال این نتیجه به دست آمد که این آیه دلالت بر اعتبار برائت ندارد.

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه و محقق اصفهانی (۲) این دو محقق درباره دلالت آیه مطلب تحقیقی بیان فرموده اند که بیان سیدنا الاستاد واضح تر و مبسوط تر است این را شرح بدهیم. می فرماید آیه ای که گفته شد معنایش این است که بعثت رسل کنایه از بیان است، بعثت یعنی بیان. تا بیان نیامده است عقاب نیست. این معنای برائت است. یعنی عدم عقاب بدون بیان. و سیدنا می فرماید که فهم و ارتکاز عرف هم همین است.

فرق فهم عرف و ارتکاز عرف

که فرق بین فهم عرف و ارتکاز عرف این است که در حقیقت ارتکاز عرف درجه مستحکم تر از فهم عرف است. فهم یک درجه سطحی است و ارتکاز عرف فهم آمده ثبت شده به ذهن ها مرتکز و مضبوط است که نیاز به بیان ندارد و به ذهن جا افتاده، در عمق ذهن ها ثبت شده. در این حد که رسید می شود ارتکاز عرف. اگر اظهار هم نکنند نیاز به اظهار نیست. اما فهم عرف آن است که از خود الفاظ و بیان عند السماع معنا را بفهمند نقداً و قبلاً در ذهنش جا افتاده نبوده. سید می فرماید که بعثت یعنی بیان، قبل از بعثت عقاب و عذابی نیست فهم عرف است بلکه ارتکاز عرف است. این دلیل سید که این دلیل و این شرح را تا آخر می پذیرند، بنابر این شرح کوتاه و متین آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» براساس رأی سیدنا الاستاد بر اعتبار برائت دلالت دارد. پس از آن به رفع اشکالات اشارت هایی دارد.

ص: ۳۳

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۲، ص ۲۵۵.

۲- نهاییه الدراییه، محقق اصفهانی، ج ۲، ص ۴۱۶.

می فرماید در این باره دو اشکالی مطرح شده است. اشکال اول همان بود که شیخ انصاری فرمود که مربوط می شود به امم سابقه و عذاب دنیوی. اشکال دوم که منت است و بیان عدم استحقاق نیست. می فرماید که اما اشکال اول قابل التزام نیست. اولاً آن مطلب که در متن اشکال اول آمده است که نفی تعذیب نفی عذاب دنیوی هست همین نفی عذاب دنیوی به اولویت قطعی دلالت می کند به نفی تعذیب اخروی. چون عذاب دنیوی اهون است سبک است کوتاه مدت است تا عذاب اخروی. آنجا که خدای متعال در اثر عدم رعایت مکلف تکلیف مشکوک را که مکلف تکلیف مشکوک الحرمه را مرتکب شده باشد می فرماید عذاب دنیوی ندارد. این تکلیفی که مشکوک الحرمه بود عذاب دنیوی ندارد عذاب اخروی که به طریق اولی ندارد. این حد سبکش را که ندارد حد سنگینش را که قطعاً ندارد. مثلاً اگر کسی بگوید که شما که برایتان درس استادان را حاضر نشده اید در اثر حاضر نشدن درس در یک روز شما را جزء غیب حساب نمی کنند و بعد اینجا یک عقوبت سنگینی دیگر هم است که اخراج از کلاس. شما را برای غیبت یک روزه را که از غیب حساب نکنند اخراج که قطعاً نمی کند. امکان داشت که از غیب حساب کند به طریق اولی از کلاس اخراج نمی کند. بنابراین اگر کسی تکلیف مشکوک را مرتکب بشود در این صورت تعذیب دنیوی ندارد، تعذیب دنیوی که نداشته باشد به طریق اولی تعذیب اخروی ندارد چون به اشد مجازاتی گرفتار نمی شود. آن اقلی که او استحقاق نداشته باشد اکثر را که بالاولویه القطعی استحقاق ندارد. این ایراد اول دو تا جواب دارد که جواب اولش این بود که نفی تعذیب دنیوی بالاولویه القطعی دلالت می کند بر نفی تعذیب اخروی. ثانیاً که جمله «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» دلالت این ساختار از چه قبیل دلالتی است؟ این دلالت دلالت ماضی زمان دار نیست. سیدنا الاستاد می فرماید که این ساختار در همین آیه و در آیه ۳۰ سوره انفال و در آیات دیگر که مشابه داریم «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ» یا «مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ» اینجا هم «ما کنا معذبین» این ساختار که فعل ناقصه باشد به صیغه ماضی و مبدؤ به مای نافیه باشد این ساختار منسلخ از زمان است. این ساختار و شاکله ها از زمان انسلاخ دارد و متضمن زمان نیست. چون که این آیات اخبارند از فعل خدا، از معامله خدا با عبادش. خبر می دهد که معامله خدا با بندگانش از این قرار است. مقید به زمان نیست. بیان صورت معامله خدای متعال با بندگان جاهلش است. شما که نمی دانید الان این تکلیف واجب است یا حرام، در این صورت اگر مرتکب بشوید معاقب نیستید عقاب نمی شوید. برای اینکه تا تکلیف بیان نشود منظور از بیان هم وصول است احکام برای عبد واصل بشود. تا واصل نشده است بیان بما هو بیان تاثیر گذار نیست. بیان واصل موثر است. تا بیان واصل نشده است و تا وصول احکام صورت نگرفته باشد عذابی در کار نیست. بنابراین با این توجیه که گفته شد به این نتیجه رسیدیم که اشکال وارد نیست و این تعذیب دنیوی مختص به امم سابقه نیست و آیه بافتش طوری است که می فرماید براساس فهم عرف و ارتکاز عرف که اگر بیان برای مکلف نرسیده باشد عقابی در مخالفت وجود ندارد. اما آن اشکال بعدی که ملازمه نیست اجمالاً می فرماید ملازمه هم هست که ان شاء الله شرح این معنا برای فردا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رفع اشکال نسبت به دلالت آیه اسراء

دو تا اشکال گفته شده بود اشکال اول را جوابش را دادیم اشکال دوم که تقریباً اشکال عمده بود از این قرار بود که گفته شد اخباریین که طرف ما هستند، در این بحث یک توضیحی هم توجه کنید در استفاده از این آیه باید توجه کنیم جهات مختلفی را در نظر بگیریم. جهت اول یا منظور اول که منظور اصولیون است که می خواهند از این آیه اعتبار برائت را ثابت کنند. منظور دوم این است که از این آیه رد بر اخباریین یا رد بر احتیاط استفاده بشود. و یک منظور سوم هم دریاید و آن منظور سوم این است که ملازمه ای مورد نظر نیست و بدون در نظر گرفتن ملازمه. بنابراین در استدلال به این آیه اثبات برائت آن هم در صورتی که نفی استحقاق ثابت بشود و رد بر اخباریین در صورتی که استحقاق نفی بشود که از اساس استحقاق نیست. در برائت نفی استحقاق و در احتیاط عدم استحقاق است. این نکات را تکرار کردم که الان آن اشکال دوم را جواب بدهیم.

اشکال دوم ملازمه در کار نیست

اشکال دوم این بود که ملازمه ای در کار نیست و نفی تعذیب «ما کنا معذبین» منت باشد ممکن است استحقاق در کار باشد. استحقاق که در کار بود می شود زمینه برای احتیاط. چون که زمینه برائت نفی استحقاق است. ما از این آیه نفی استحقاق استفاده نمی کنیم. بعد هم در جواب از این اشکال محقق خراسانی فرمودند که اولاً- اگر گفته شود که اخباریون ملازمه را قائلند برای ما کافی است. این جواب اولاً جدلی می شود که آنها قائل هستند و ما قائل نیستیم. و ثانیاً بعید به نظر می رسد که اخباریون علی الاطلاق ملازمه قائل باشند که ما در مثال گفتیم که اگر معاقبه محققه ای باشد نسبت به ارتکاب معصیت معلومه توسط توبه ممکن است مرتفع بشود. پس نفی عقوبت هست اما نفی استحقاق قطعاً نیست. چون معصیت معلومه بوده استحقاقی نیست. پس ملازمه را به طور اطلاق اخباریین هم نمی توانند معتقد بشوند.

ص: ۳۵

کلام سید الخوئی در مورد اشکال دوم

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در مورد این اشکال یعنی ملازمه بین نفی تعذیب در آیه و نفی استحقاق وجود ندارد می فرماید: با توجه به دلالت آیه و ساختار تراکیبی که در این آیه و امثال آن هست «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ، مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ، مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ» با توجه به ساختار و شاکله این آیات گفتیم که خدای متعال در این آیات اعلام می دارد نحوه معامله پروردگار با عباد را که به شکل قضیه حقیقه است. که اگر یک جایی تکلیف معلوم نباشد و مکلف تکلیف مشکوک الحرمه را مرتکب شود اینجا جا برای عقاب نیست. معامله خدا این گونه است. هر کجا یک تکلیف الزامی مشکوک اگر امتثال نشود چون که مشکوک بوده و برای مکلف معلوم نبوده خداوند معامله اش با عبادش در این موارد نفی عقاب است. بعد نکته دیگر هم اضافه کنید که این عدم تعذیب که خدا عذاب نمی کند در این مورد در اصل مناسبت دارد با حکمت و عدل خدا. به تعبیر

شهید صدر شأنیت کبریایی که مناسبت دارد با عدل و حکمت خدا که در مورد تخلف عباد آنجاهایی که تکالیف الزامیه مشکوک است عدل و حکمت شأن رحمانیت اقتضاء می کند که تعذیبی نباشد پس تعذیب با شأن خدا با حکمت خداوند مناسبت ندارد. در جایی که تکلیف معلوم نباشد. از همین جا ایشان یک پنجره ای باز می کند می فرمایند: در این فرض که قضیه از این قرار است که تعذیب مناسبت ندارد اگر عبد استحقاق عذاب داشته باشد پس عدم مناسبتی در کار نیست. استحقاق که دارد عدم مناسبت با عدل نیست که تعذیب بشود. استحقاق تعذیب دارد. استحقاق تعذیب که دارد اگر عذاب کند با عدل و حکمت و رحمت منافات دارد. اینکه در آیه ما شرح دادیم به این نکته رسیدیم که مناسبت ندارد با عدل و حکمت و ربانیت تعذیب کشف می کند که استحقاقی نداشته باشد و الا اگر استحقاق باشد که تعذیب کار مناسبی نیست.

سوال:

پاسخ: سید می فرماید اگر که ما در استفاده از آیه به این نکته رسیدیم که در صورت تخلف مکلف نسبت به تکلیف غیر معلوم نفی تعذیب است عذاب نمی کند خداوند. اگر مکلف تکلیف غیر معلوم را مخالفت کند خدای متعال عقاب نمی کند. «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». (۱) این آیه و این عدم تعذیبش منشأ آن چیست؟ منشأ آن عدم مناسبت تعذیب با عدل و حکمت و ربانیت. تکلیف اعلام نشده عذاب بکند. اما پس مطلب این است که تعذیب مناسبت ندارد از شأن خدا دور است. بنابراین اگر بگوییم استحقاق عذاب وجود دارد دیگر عدم مناسبت تعذیب با حکمت در کار نیست. چون استحقاق تعذیب داشت. نمی توانیم بگوییم که در این صورت که استحقاق داشته است اگر تعذیب بکند مناسب عدل نیست مطابق عدل است و استحقاق داشته.

سوال:

پاسخ: نتیجه این شد که پس نفی تعذیب کشف می کند از نفی استحقاق و این نتیجه است. پس نفی تعذیب کشف می کند که نفی استحقاق. یعنی اگر استحقاق باشد عدم مناسبت تعذیب معنا ندارد. عدم مناسبت تعذیب در صورتی است که استحقاق نباشد. اگر استحقاق باشد که عدم مناسبتی نیست تعذیب مناسبت خواهد داشت.

سوال:

پاسخ: ما در مورد نفی تعذیب رحمت خاصی که نفی تعذیب می کند جایی است که رحمت براساس موازین عدلیه مطابق عدل باشد. اگر کسی معصیت معلومه بکند قطعاً باید عقاب بشود. خداوند هم در قرآن و هم عدل این است که «جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (۲) اگر معصیت معلومه کسی انجام بدهد هم باید عقاب بشود هم استحقاق عقاب دارد. بنابراین در موردی که تکلیف معلوم نیست در اینجا گفته می شود که تعذیب مناسبت با عدل و حکمت خدا ندارد. عدل و حکمت اقتضاء می کند که در مورد تکلیف غیر معلوم که هنوز بیان نیامده عذاب نشود. ادامه اش را سید یک نکته دیگری را هم اضافه می کند و آن این است که می فرماید: باید به این نکته توجه کرد که آیه دو تا دلالت دارد: ۱. دلالت مطابقی، ۲. دلالت التزامی. دلالت مطابقی آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» نفی تعذیب است و دلالت التزامی آیه نفی استحقاق عذاب است. این لازمه نفی تعذیب است. پس دلالت در آیه به طور واضح براساس فهم اهل فن مشهود است که یک دلیل دلالت مطابقی است و یک دلالت التزامی. در صورتی که دو تا دلالت داشته باشیم دیگر در این قسمت ما به مشکلی بر نمی خوریم. در نتیجه این آیه دلالت دارد مطابقاً بر نفی تعذیب و التزاماً بر نفی استحقاق و نتیجه این می شود که توسط این آیه اعلام می کنیم در مورد تکلیف الزامی مشکوک مکلف مورد عقاب و تعذیب نیست و استحقاق عقاب ندارد. با این نتیجه این آیه دلالتش بر اعتبار براءت تمام است. که رأی ایشان موافق است با رأی محقق اصفهانی که ایشان می فرماید که مطلب از این قرار است که سید شرحش را داد. (۳) نتیجتاً دلالت این آیه بر اساس شرحی که سیدنا الاستاد دادند و اعتبار براءت تمام. اما اشکالاتی که محقق خراسانی و شیخ انصاری دارند به آن اشکالات هم عنایت مبذول شد و جواب آن اشکالات هم داده شد. پس اشکالات رفع و دلالت آیه بر اعتبار براءت کامل است.

۱- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۱۵.

۲- سجده/سوره ۳۲، آیه ۱۷.

۳- نهایه الدرايه، محقق اصفهانی، ج ۲، ص ۱۷۲.

اما تحقیق این است که مبنای امامیه اعلام ملازمه نیست ولی بیان سید ملازمه اعلام می کند دلالت التزامی یعنی ملازمه. دلالت التزامی تعبیر دیگری از ملازمه است. پس این مطلب براساس ملازمه درست شد در حالی که ما در بیان محقق خراسانی دیدیم که ملازمه ای در کار نیست امامیه منکر ملازمه هستند.

سه قسم ملازمه

در تحقیق عنایت کنید که ملازمه سه قسم است: ۱. ملازمه عقلیه، که عبارت است از ملازمه بین ذی المقدمه و مقدمه. اینکه محقق خراسانی می فرماید که وجوب عقلی اش قطعی است و جای بحث نیست این عقلی بودن آن است. بحثی که می شود در وجوب شرعی مقدمه است. بنابراین ملازمه عقلیه بین مقدمه و ذی المقدمه است که در حقیقت برگرفته از ملازمه بین سبب و مسبب و بین علت و معلول است. آن ملازمه عقلیه است. ۲. ملازمه شرعیه، که شرع یک تلازمی بین دو تا حکم اعلام می کند مثل تلازم بین قصر صلاه و قصر روزه. که در قواعد فقهیه خوانده اید «قاعدہ الملازمه بین قصر الصلاه و الصوم». این ملازمه شرعیه است که فقط به اعتبار شرع است و هیچ ملازمه نه عادتاً و نه عقلاً ندارد. ۳. ملازمه عادیه، که به تعبیر شهید صدر متلازمین وجود و حدوث و تحقق در خارج استمرار داشته و تداعی به وجود می آید. که از نظر عقلی تلازمی هست و نه از نظر شرعی. این سه تا ملازمه را که برای شما گفتم عقلیه و شرعیه و عادیه. الان بینیم این ملازمه از چه قبیل ملازمه ای هست. آنچه را که ما در جواب اشکال می توانیم اعلام بکنیم این است که بگوییم دلالت التزامی در دید ابتدائی گفته می شود که برخواسته از ملازمه است و الا در حقیقت ملازمه ای نیست دلالت لفظ است دارای دو مرحله، مرحله اصلی و مرحله جانبی. بنابراین التزام که در اینجا به کار می رود به معنای این نیست که این التزام برخواسته از ملازمه باشد تا شما اشکال بکنید. بنابراین ما در دید ابتدائی این را ملازمه تلقی کردیم در حالی که این ملازمه نیست مراحل دلالت است. دلالت التزامی دلالت فرعی است و دلالت مطابقی دلالت اصلی. اصلی و فرعی ملازمه ای در کار نیست. تلازمی از آن اقسام ملازمه که برایتان گفتیم وجود ندارد. با توجه به رأی این اشکال و با توجه به اینکه دلالت را دیدیم که کامل است.

اشکال و جواب بعدی که این همه اشکالات عمیقی که گفته شده است ما چگونه می توانیم از این آیه دلالت بر اعتبار براهت اثبات کنیم. جواب: در بحث دلالات باید در حد ظهورات اکتفاء و اعتماد کنیم. اگر دلالت از سطح ظهور فراتر برود به موشکافی ها و دقت ها منتهی بشود و آن دقت ها اشکال ایجاد بکند قابل التزام نیست. چون ما در اصول به عنوان یک اصل مسلم اعلام کرده اند که به دقت عقلی ترتیب اثر داده نمی شود. آن اشکالاتی که اشکال اول شیخ انصاری بود که مربوط می شد به صیغه ماضی و حکایت که انصافاً جوابش را سیدنا الاستاد جواب کاملی دادند. اما اشکالی که با اخباری ها و ملازمه درگیری داشتیم آن اشکالاتی بود که برخواسته از دقت عقل است. ما دقت عقل را قبول می کنیم براساس مسلک مان رد نمی کنیم می گوئیم آن فرمایشات درست اند اما در وادی دقت عقل. کار ما در حد استفاده از ظهورات است. سید فرمود که عرفاً فهم عرف و ارتکاز عرف می گوید این آیه که خدای متعال عقاب و عذاب نمی کند کسی را قبل از اینکه تکلیف را بیان بکند. این فهم عرف و ارتکاز عرف است. برای ما در برداشت از آیات فهم و ارتکاز عرف متبع است. می گوئیم درست است باطل نیست اما دقت های عقلی است. عیبی ندارد آنها تاثیرگذار است قدرت استدلال می دهد، توانمندی استنباط می کند. بنابراین دلالت التزامی از ظهورات استفاده می شود جزء ظهورات است و دلالت این آیه تمام و آن اشکالات هم در آن حد.

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه حدود هفت تا آیه در مورد اثبات اعتبار براءت ذکر می کند. شیخ انصاری علاوه بر این دو تا آیه ای که تا حالا بحث کردیم آیه چهل و دو سوره انفال، آیه صد و چهل و پنج سوره انعام، آیه صد و نوزده سوره انعام. در مجموع هفت تا آیه را ذکر می کند و در آخر یک مطلب کلی اعلام می کند. محقق خراسانی فقط آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» را بحث می کند. و آیه هفت سوره طلاق را مشهور بحث می کند. و در استدلال های محققین این دو تا آیه مورد استناد است. بقیه آیات هم ذکر شده اند و در دلالت هایشان اشکال هایی را فرموده اند که ما ذکر نمی کنیم که اعظم هم مثل سیدنا الاستاد و محقق نائینی هم ذکر نکرده اند. شیخ انصاری در نهایت می گوید این آیات دلالت بر اعتبار براءت ندارد به طور کل. حد دلالتش این است که این آیات اعلام می کنند که در مورد تکلیفی که معلوم نیست ما فعلاً تکلیف نداریم و این یک امر مسلمی است. اما فعلاً تکلیف نداریم آیا استحقاق داریم یا نداریم، به این دلالتی نمی کند. پس وجود استحقاق یا قول به ثبوت استحقاق منافاتی با این آیات ندارند زمینه برای ادله احتیاط آماده است. ما در نهایت امر گفتیم دو تا آیه که دلالت شان کامل بود این آیات دیگر ولو در دید بدوی به عنوان یک موید می توانند باشند. در نتیجه آیات دیگر را ما به عنوان مویدات ذکر می کنیم که دلالت ابتدائی هم می تواند نقش تایید داشته باشد. اشکالات یا اشکال شیخ انصاری را هم باز هم قبول می فرماییم. می گوییم شما که می فرماید ادله وجوب احتیاط سر جای خودش باقی است بحث دیگری است اما پس از تمام بودن دلالت دو تا آیه اولی و مویداتی از آیات دیگر این نتیجه اعلام شد که اعتبار براءت از سوی آیات قرآن قابل اثبات است. رسیدیم به بحث سنت که ان شاء الله فردا بحث کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم برائت سنت نبویه

قبل از که شروع کنیم بحث را، یک سوالی را مطرح کردند که دلالت آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» به بحث قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع مربوط می شود. این قاعده ای که می گوئیم «کَلِمَا حَكْمٌ بِالشَّرْعِ حَكْمٌ بِه الْعَقْلُ» اولاً بدانیم این «کَلِمَا» کَلِیت و عموم ندارد. و الا مثلاً عقل می گوید دو تا چهار تاست شرع هم بگوید دو تا چهار تاست. حکم عقلیات و ضروریات زیاد است. عقل می گوید الان روز است تا شمس در رابعه نهار است آفتاب نزدیک است حکم ضروری عقلی. شرع که نمی گوید. پس بدانیم «کَلِمَا حَكْمٌ بِه الْعَقْلُ» تطبیق کامل نیست که بگوئیم تمامی آنچه را که عقل حکم می کند شرع هم حکم می کند. پس حکم با دو خصوصیت: ۱. درباره حکم شرعی آن هم در حد ضروری. حکم شرعی باشد و حکم عقل ضروری باشد. که حکم عقل ضروری نصی هم از سوی شرع نیاید مذاق شرع و اقتضای طبیعت شرع بر این است که هر حکم از احکام الله که بالضروره درک بشود اعتبار دارد. به عبارت دیگر حکم عقلی ضروری از سوی شرع اعتبار دارد. بنابراین دو تا نکته کلیدی درباره قاعده ملازمه بود که برای شما کفایت می کند در کل بحث «کَلِمَا حَكْمٌ بِه الْعَقْلُ حَكْمٌ بِه الشَّرْعِ».

سوال:

پاسخ: حکم عقلی هر چند اگر عملی باشد می شود کلام و نظری باشد می شود فلسفه. اما گاهی یک حکم عقلی ضروری نسبت به یک حکم تعلق می گیرد. شرع ادله اربعه دارد حکم عقلی ضروری قطعی از ادله اربعه خود شرع است پس می شود جزء ادله شرعی.

ص: ۴۱

دلیل دوم سنت نبویه

در ابتداء که برای اعتبار اصاله البرائت به ادله اربعه استناد می شود، کتاب و سنت و اجماع و عقل. اما دلیل اول که کتاب بود آیاتی را بحث کردیم نتیجه این شد که دو تا آیه دلالتش براساس تحقیق و فهم محققین کامل بود که آیه هفتم سوره طلاق و آیه پانزده سوره اسراء بود. اما چهار تا آیه دیگر که داشتیم آیه صد و پانزده سوره توبه، آیه چهل و دو سوره انفال و صد و چهل و پنج و صد و نوزده انعام اینها مویدات بودند. ما درباره مویدات مسلک ما که معلوم شد بحثی دیگری نداریم. چون مویدات یک پشتیبانی ابتدائی هم اگر داشته باشد به ما کمک می کند، موید یعنی یک کمک کار در حدی که به ما کمک بکند به اش می گوئیم موید هر چند بعداً اشکالاتی مطرح بشود و بگویند که دلالت کامل نیست.

جمع بندی دلیل اول

سوال:

پاسخ: سیدنا الاستاد دلالت آیه پانزده سوره اسراء را قبول داشتند شهید صدر دلالت آیه هفتم سوره طلاق «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» را گفتند «دلالته جید». نظری که از سیدنا الاستاد و شهید صدر در تایید دلالت باشد. و نظرات دیگری هم مثل محقق اصفهانی شیخ المحققین که صاحب نهاییه الدراییه است ایشان هم قبول کردند. منتها شیخ انصاری یک مرحله دلالت را قبول کرد. به این آیات آخرین حد دلالتش این است که می گویند این تکلیف مشکوک فعلا یک تکلیف فعلی برای مکلف نیست که مقتضای براءت باشد اما این آیات وجوب احتیاط را رد نمی کند. گویا مرحله بندی شد و نهایت امر رأی و نظر محقق خراسانی هم در همین حد است.

در بحث سنت شیخ، محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند اولین حدیث که مورد استناد برای اعتبار برائت قرار می گیرد حدیث رفع است. حدیث رفع حدیث مشهوری است اگر اصطلاحی داشته باشیم که بگوییم فوق مشهور جا دارد. از مشهور هم بالاتر است شده است حدیثی که در بحث جزء مسلمات است. این حدیث مشهور که به اسم حدیث رفع به ثبت رسیده است متش هم هست «رفع عن امتی» سند دارد و متن دارد. برای اینکه حدیث را کامل در نظر بگیریم که اینجا جای اصلی بحث از این حدیث است. جاهای دیگر که می گوییم حدیث رفع موارد فرعی است جای اصلی بحث از حدیث رفع همین برائت است. لذا باید سند و متنش را بخوانیم. سند اگر روات هم یکی یکی مورد توثیق و اعتبار نباشد شهرت اگر به این میزان برسد و پس از این شک و شبهه ای در اعتبار آن باقی نخواهد ماند. و مضافاً بر شهرت این حدیث به طور دقیق معمول به است. معمول به گاهی حدسی و ظنی است و گاهی قطعی. معمول به ظنی این است که فقیه یک حکمی را بیان می کند و در ضمن ادله یک روایتی را هم بیان می کند که احتمال قوی یا ظن بر این قرار می گیرد که این حکم مستند به این حدیث باشد. اما گاهی از باب اتفاق نادر می بینیم مطلبی بیان می شود مستقیماً استناد به حدیثی که ذکر می شود صورت می گیرد یعنی حکم مستقیماً به آن حدیث مورد نظر مستند می شود. در حدیث رفع قضیه از این قرار است. رفع تکلیف مشکوک و عدم مسئولیت در قبال حکم الزامی مشکوک دقیقاً مستند می شود به «رفع عن امتی ما لا یعلمون» استناد به طور مستقیم و صریح صورت می گیرد. بنابراین در مثال اگر شما خواستید مثال بارزی برای حدیث مشهور و حدیث معمول به پیدا کنید حدیث رفع است قطع نظر از سند البته. اما از لحاظ معاییر رجالی حدیث رفع سند معتبر و صحیحی دارد که این سند را با متن برایتان بخوانیم. کتاب مصدر در این حدیث خصال صدوق است. باب خصال تسعه، در آن خصال تسعه این آمده است. سند که شیخ صدوق نقل می کند محمد بن علی بن الحسین شیخ صدوق قدس الله نفسه الزکیه عن احمد بن محمد بن یحیی از مشایخ صدوق و مشایخ کلینی اشعری های قمی های اجلاء و ثقات. عن سعد بن عبدالله که از اجلاء و ثقات و دارای توثیق. عن یعقوب بن یزید که توثیق خاص دارد عن حماد بن عیسی که از توثیق بالاتر و از اصحاب اجماع است عن حریر بن عبدالله که از اصحاب امام صادق است. سند صحیحه بلا اشکال است و بر همه مبناهای رجالی سند صحیحه است. عن ابی عبدالله علیه السلام «قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم رفع عن امتی تسعه اشیاء: الخطأ و النسیان و ما اکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه و الحسد و الطیره و التفکر فی الوسوسه فی الخلق ما لم ینطق بشفه» (۱) در متن دو کلمه رفع بود و از موارد رفع «ما لا یعلمون» بود. که این رفع را با تلخیص ترکیب کنید می شود «رفع ما لا یعلمون». که این «رفع ما لا یعلمون» مصدر و مستند برای برائت می شود.

برای روشن شدن فقه و مفهوم این حدیث و دلالت آن بر مطلوب چند امر را به عنوان مقدمه باید در نظر بگیریم تا حدیث برای ما دلالتش روشن بشود. نکته اول «رفع ما لا یعلمون» این حدیث اختصاص دارد به براءت شرعی که به عنوان یک بیان شرع ممکن است سوال بشود که ما اگر به حدیث رفع تمسک می کنیم دلیل ما اخص از مدعاست. مدعای ما براءت بقسمیه است براءت شرعی و عقلی. اما حدیث رفع اعتبار برای براءت شرعی ثابت می کند. به خاطر اینکه اشکال و شبهه ای به ذهن شما وارد نشود ما در ابتدای عنوان نکته مقدماتی گفتیم که حدیث رفع براءت شرعی را می خواهد ثابت کند. جایی برای اشکال وجود ندارد. فعلا ما به براءت عقلی کار نداریم. اصل شرعی و عنوان براءت شرعی یک اصل از اصول عملیه است در این محدوده ما کار می کنیم، این امر اول. امر دوم منظور از رفع حکم مجهول رفع ظاهری است نه رفع واقعی. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مطلب را با بیان متین و مبسوط اعلام می کند می فرماید که منظور از رفع حکم به مقتضای «رفع ما لا یعلمون» رفع حکم ظاهری است نه رفع حکم واقعی تا مستلزم تصویب بشود که در واقع خبری نیست هر کجا این حدیث دست ما را بگیرد همان است و واقع خالی است، واقع تابع فهم ماست، تصویب خیلی واضحی بشود. نه، رفع حکم واقعی نیست بلکه رفع حکم ظاهری است. می فرماید برای اثبات این مطلب که منظور از رفع، رفع حکم ظاهری است دو مقدمه داریم یا دو تا دلیل، می فرماید مقدمه داخلی و خارجی داریم یا دلیل اول و دوم. دلیل اول قرینه تناسب حکم و موضوع است. تناسب حکم و موضوع یعنی یک حکمی را که برای یک موضوع اعلام می کنیم ببینیم که شأن این موضوع چه چیزها می طلبد، با چه چیزی مناسبت دارد؟ خارج از شأن موضوع ما نمی توانیم یک حکمی را برای یک موضوع در نظر بگیریم. این معنای مناسبت حکم و موضوع است. این مثال همین مناسبت حکم و موضوع را برایتان روشن می کند. موضوع ما «لا یعلمون» است و حکم ما رفع «ما لا یعلمون». رفع حکم از «لا یعلمون» یعنی از چیزی که نمی داند در واقع هست یا نیست. پس منظور از رفع براساس تناسب حکم و موضوع رفع حکم ظاهری است. دلیل دوم یا قرینه خارجی عبارت است از اشتراک بین عالم و جاهل در احکام. آیات و روایاتی داریم که عالم و جاهل در احکام مشترک اند. مسئله معذوریت، مسئله تنجیز جداست اما اصل حکم متعلق به عالم و جاهل است. احکام مختص عالم نیست موضوع حکم مکلف است عالم باشد یا جاهل. آن معذوریت و مجازات و آثار می رود به وادی تقصیر و قصور و ربطی به اصل تعلق تکلیف ندارد. به عبارت دیگر می فرمایند قاعده اشتراک عالم و جاهل در احکام که بعد می فرماید این قاعده هم از ضروریات است. چیزی نیست که درباره اش شما خدشه و اشکالی را در نظر بگیرید، قاعده اشتراک از ضروریات است. معنای قاعده اشتراک این است که عالم و جاهل در حکم الله مشترک اند پس جاهل که نمی داند حکم را در ظاهر، در واقع هر حکمی باشد جاهل نسبت به آن حکم مسئولیت دارد و اشتراک دارد با عالم. (۱)

سوال: از ضروریات دین است؟

پاسخ: قاعده اشتراک از ضروری مذهب است و بین ابناء عامه ممکن است چنین ضرورتی نداشته باشیم. براساس این دو تا دلیل گفته شد که منظور از رفع رفع حکم ظاهری است.

دفع و رفع

امر سوم مقدماتی: فرقی که بین دفع و رفع اعلام می شود یک اصطلاح حادثی است. اصطلاح بلاغت و اصطلاح اصول است اصطلاح نصوص نیست. لذا بعضی ها که در نصوص به رفع و دفع برخورد به مشکل گرفتار بشود راه ساده اش این است که در اصطلاح نصوص دفع و رفع به یک معناست. لذا محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرق بین رفع و دفع در حدیث وجود ندارد. (۱) سرّش را برای شما توضیح می دهیم در اصطلاح حدیث و نصوص دفع و رفع فرق نمی کند. لذا ما در روایت معتبری داریم در کتاب اصول کافی از امام سجاد علیه السلام متن حدیث این است که می فرماید: «الدعاء یدفع البلاء النازل و ما لم ینزل». (۲) می گوئیم «یدفع البلاء النازل» آمده است که در اصطلاح بلاغت رفع است بلا نازل شده است و چیزی که نازل شده را بردارد می شود رفع، می بینیم رفع نیامده و دفع آمده. بنابراین در اصطلاح حدیث بین رفع و دفع فرقی نیست. پنج نکته داشتیم از نکات مقدماتی تا حالا سه نکته اش را گفتیم و ادامه آن ان شاء الله فردا.

آی آیه

امور مقدماتی فقه الحدیث ۹۵/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: امور مقدماتی فقه الحدیث

ص: ۴۵

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۷۰.

۲- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۴۶۹.

گفتیم که حدیث شریف معروف تحت عنوان حدیث رفع امور مقدماتی دارد که با ملاحظه و مطالعه آن امور دلالت آن حدیث برای ما روشن می شود. سه امر از آن امور مقدماتی را گفتیم که عبارت بود از اختصاص حدیث رفع به اعتبار براءت شرعی. مفاد حدیث رفع فقط اعتبار براءت شرعی است. امر دوم هم این بود که گفتیم منظور از رفع حکم ظاهری است. امر سوم گفته شد که در اصطلاح نصوص فرق بین دفع و رفع وجود ندارد، دفع و رفع اصطلاح مستحدث است.

اصول امتنایه

امر چهارم: امتنان در مورد براءت، شنیده اید که اصالة البرائه از اصول امتنانية است. منظور از امتنان این است که توسط این اصل یا دلیل امتنانی برای مکلف مساعدت به عمل بیاید. منظور از امتنان این است که برای مکلف از سوی شرع کمک و مساعدت به عمل بیاید به این معنا که رفع مسئولیت و سبک دوش کردن مکلف منظور نظر اصل باشد. بنابراین اصالة البرائه مفادش این است که بر عبد و مکلف منت بگذارد و سنگینی را از دوش او بردارد و عهده اش را مشغول نسازد. این رفع که به عنوان امتنان است از کجا استفاده می شود؟ از خود حدیث رفع که «رفع عن امتی». به عنوان یک امتیاز و یک مژده که این امت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم این امتیاز را دارد که تکلیف مشکوک از عهده اش برداشته شده. نه مورد که یک موردش تکلیفی است که مجهول باشد. بنابراین براءت یا اصالة البرائه امتنانی است به طور طبیعی.

گفته می شود که اگر براءت در بعضی از موارد غیر امتنانی بود جاری نمی شود. مثال گفته شده است که اگر کسی در وقت اضطرار از مال مردم استفاده کند حکم تکلیفی ندارد مواخذه ندارد «رفع ما اضطرروا الیه» اما ضمانت و مشغولیت ذمه می گویند مرتفع نیست. باید قیمت آن مال را عند الوسع اگر مال باشد قیمت آن مال را به مالکش برگرداند. برای اینکه مال مردم را اگر کسی در حال اضطرار استفاده کند و مسئولیت ضمان از عهده متصرف رفع بشود امتنانی نیست. عهده مکلف را سبک نکرده است. مال کسی که مصرف شده و ما بازاء آن نپردازد امتنانی نمی شود و مال مردم را تصرف کند و هیچ چیزی برایش ندهد متنی نیست و زحمت است. این مطلب ثبت شده و اعلام شده است که براءت امتنانی است و جایی که امتنانی نباشد براءت جاری نمی شود. این حرفی است که گفته شده است.

اما تحقیق

اما تحقیق این است که براءت همیشه امتنانی است براءت غیر امتنانی اصلاً نداریم. و اما در مثل «ما اضطرروا الیه» دو تا جواب داریم: ۱. این «ما اضطرروا الیه» حکم تکلیفی را از دوش مکلف برمی دارد و مطلب تمام می شود. و چیز دیگری نیست که برداشته بشود این حکم تکلیفی برداشته شد. و تکلیف دیگر که وجود دارد نسبت به فرد دیگری است، ضمان و عدم ضمان متعلق است به شخص دیگر. شخص دیگری که مال آن را مصرف کرده است این اضطرار شخص باعث رفع تکلیف از شخص دیگر نمی شود که تصرف کننده مضطر است و شخص دیگر جورش را ببیند شخص دیگر زحمتش را بکشد، تکلیف مربوط به متصرف است نه به شخص دیگر. ۲. نکته تحقیقی این است که در تمامی موارد براءت امتنان است ولی ما بدانیم امتنان جایش کجاست؟ امتنان در مورد حق الله است نه در مورد حق العبد. خدای متعال حق عبد دیگر را به عبد دیگر بدهد این امتنان نیست. امتنانی آن است که حق خودش را حق الله بخشیده و عفو و رفع بشود. بنابراین آن مطلبی که گاهی می بینید در بعضی از کتب ثبت شده است که «ما اضطرروا» امتنانی نیست نسبت به رفع ضمان، عنایت فرمودید که براءت همیشه امتنانی است آنجا که رفع ضمان نمی شود حق العبد است. امتنان نسبت به حق العبد نیست امتنان محدود شده اش حق الله است.

سوال:

پاسخ: طرف دیگرش این است که یک کسی مضطر شده است مال مردم را تصرف کرده این کسی که مضطر شده و مال مردم را تصرف کرده احکامی مترتب می شود که مربوط به فعل خودش است. نسبت به مال مردم که حکمی و تأثیری ندارد. مال مردم محترم است و ضمان دارد و مجاز التصرف نیست احکام خودش محفوظ است و نسبت به مال مردم نمی تواند که نفوذ بکند. پس محدوده حکم دقیقا همان فعل متصرفی که آن مضطر شده. و فعل یا مال کسی دیگری که خارج از این محدوده است مالش است و احکام خودش را دارد به آن ربطی ندارد. و امتنان ها اختصاص دارد به حق الله. حق العبد اگر بشود اصلا امتنانی نیست که خدای متعال مال کسی را، ضمانت و ملکیت و احترام مال کسی را به خاطر که در قلمرو حدیث رفع و برائت است بردارد چنین چیزی معنا ندارد.

سوال:

پاسخ: حکم تکلیفی مربوط است به خود شخصی که تصرف می کند به فرد دیگری ربطی ندارد. مثلا اگر کسی به مال کسی تصرف کند حرام است نسبت به تصرف کننده حرام است نه نسبت به شخص صاحب مال. بنابراین تصرف کننده که مضطر می شود باید تصرف کند حکم تکلیفی ندارد. امتنانی آن است که مربوط به حق الله باشد و اما اگر نسبت به حق العبد بود امتنانی نیست و در موارد دیگری که نفی ضرر و حرج اینها باشد ممکن است یک حکم امتنانی در نیاید مثل تکرار وضو، آنجا گفتیم که قاعده نفی ضرر جاری نمی شود بلکه حکم به صحت وضو صادر می شود که اگر حکم به بطلان وضو صادر بکنیم غیر امتنانی می شود. پنجم: قلمرو برائت احکام الزامی است. برای اینکه اولاً- احکام غیر الزامی به طور طبیعی مشقت ندارد، جایز المخالفه هست. می تواند آدم امر غیر الزامی را با اختیار خودش مخالفت کند. از ابتداء طبیعت غیر الزامی مشقت و کلفت در پی ندارد. و بعد هم احکام الزامیه باید باشد که رفع و امتنان صدق کند که یک سنگینی از دوش مکلف برداشته شده. اگر غیر الزامی باشد که صدق رفع و منت و امتنان در کار نیست. امر ششم از امور مقدماتی نفی تکلیف. گفته شده بود که برائت فقط نفی تکلیف می کند برائت تکلیفی را اثبات نمی کند. این یکی از مسائلی است که ثبت شده و اعلام شده است و در آن بحثی نیست که برائت فقط نفی تکلیف دارد.

ص: ۴۸

اگر نفی تکلیف دارد و هیچ گونه نفی اثباتی ندارد ما چرا می‌گوییم که مفاد اصل شرعی حکم ظاهری است؟ این نفی و عدم اثبات با این اثری که ما درباره اصل شرعی عملی قائل هستیم و می‌گوییم اصل عملی شرعی موجب اثبات حکم ظاهری می‌شود به چه صورت می‌توانیم تطبیق بدهیم؟ در جواب از این اشکال گفته می‌شود که منظور از نفی تکلیف همان نفی مشقت و الزام است که منت و امتنان می‌آورد و برائت که رفع هست برائت یعنی تعبیر دیگر از رفع، رفع تکلیف که هست طبیعتاً اثبات تکلیف نیست اما در احکام شرع دقت کنید اثبات حکم هم تحت پوشش حکم شرعی قرار می‌گیرد و نفی حکم هم در قلمرو احکام شرع قرار می‌گیرد. شرع می‌تواند حکم به ایجاب بدهد و می‌تواند حکم به نفی و رفع بدهد. رفع یا نفی تکلیف یک حکم و دستوری است که از سوی شرع صادر می‌شود. بنابراین حکم ظاهری شرعی یعنی عدم وجوب یعنی عدم حرمت که مفاد برائت است.

سوال:

پاسخ: مثلاً می‌گوییم در محاکمه و در مرافعه این شخصی که متهم بود حکم صادر شد که مسئولیت ندارد و مجرم نیست. این حکم است، حکم به عدم وجوب و حکم به عدم حرمت از سوی شرع حکم است نه تکالیف خمس. فرق است بین حکم و تکالیف. حکم شرع است.

مثبتات برائت حجت است

امر هفتم: مثبتات برائت اعتبار دارد. شنیده ایم علی‌الجمال که فرق بین امارات و اصول این بود که اصول مثبتاتش حجیت ندارد و امارات مثبتاتش هم حجیت دارد. این مطلب منظور از اصول فقط استصحاب شرعی است. سرّ اینکه چرا استصحاب مثبت حجیت ندارد، اختصاص دارد عدم حجیت و اعتبار اصل مثبت به استصحاب شرعی که حدیث «لا تنقض» امر به تعبد کرده است نسبت به چیزی که خلاف وجدان است. شک وجدانی است، شک لاحق وجدانی است امر به تعبد کرده است که این مستصحب مشکوک مشکوک نیست و متیقن است. چون تعبد بر خلاف یک امر وجدانی هست و در صورتی که صریح شرع تعبدی امر بکنند ما متعبدیم و فقط به آن محل تعبد اکتفاء می‌شود از حدود تعبد هیچ گونه کاری خارج از آن نمی‌تواند از پیش ببرد. اما در اصالة البرائه چنین چیزی نیست. یک حدیث معتبر یک قانون کلی بیان می‌کند قانون کلی این است که هر کجا علم به تکلیف نداشتید تکلیفی نیست تعبدی نیست خلاف وجدان نیست وجدان هم درک نکرده که تکلیف است. وجدان شک دارد. بنابراین امر به تعبد نیست حکم ثابت است که عدم مسئولیت در مواردی که شک به تکلیف الزامی داشته باشیم. روی این اساس لوازمش هم می‌تواند معتبر و دارای اعتبار باشد. مثلاً لازم برائت اثبات اباحه، می‌گوییم دیگر واجب نیست پس واجب که نبود حرمت هم که نیست به طور طبیعی لازمه اش می‌شود که مباح باشد. این هم از احکام ظاهریه می‌شود و اباحه ظاهریه.

امر هشتم: نفی احتیاط. ما در بحث براءت و احتیاط به این گونه بحث می کنیم که براءت وقتی ثابت می شود که ادله اش کافی باشد و ادله وجوب احتیاط را هم رد کند. و الا اگر احتیاط واجب شد دیگر زمینه برای براءت باقی نمی گذارد. بنابراین ادله براءت دو منظوره است از یک سو براءت را ثابت می کند و از یک سو دلیل وجوب احتیاط را رد می کند در این صورت براءت اعتبارش کامل می شود. اما نکته ای که اینجا اضافه می کنیم براءت که اعتبارش ثابت هم بشود و پس از اثبات براءت و نفی وجوب احتیاط پس از این نتیجه که براءت ثابت هم بشود ثبوت براءت نفی احتیاط نمی کند. یعنی احتیاط مستحبی سر جای خودش باقی است. به اعتبار دیگر حسن احتیاط ذاتی احتیاط است. آن حسن ذاتی که احتیاط دارد به قوت خودش باقی است. آدم در جایی که شک در تکلیف دارد براءت می گوید تکلیف نداری اما اگر احتیاط می کنی احتیاط عمل صالح حسنی است، حسن احتیاط باقی است. شما می گویی حرجی و عسری می شود و مشکل پیدا می کند. اولاً رفع تکلیف در جاهای خاصی است و احتیاط هم در جای خاصی. هر موردی به طور خصوص باید ملاحظه بشود. اگر در یک مورد خاصی احتیاط موجب عسر و حرج شد از باب احتیاط از منظر احتیاط قبح پیدا نمی کند بلکه از جهت عسر و حرج منع می شود. از جهت احتیاط مانعی در کار نیست. منع از جهت عسر و حرج وارد می شود.

پاسخ: در مکلف به مجرای احتیاط واجب است و حتی شک در تکلیف جا برای احتیاط است. گفتیم شیخ از تقسیم مورد و توضیح مورد بین تکلیف و مکلف به در اصول عملیه عدول کرده است گفته است حکم مشکوک یا قابلیت احتیاط دارد یا ندارد. جوابش را که گفتیم که شک در تکلیف هم احتیاط کار ممکن است لذا شیخ از آن تقسیمی که به اعتبار مورد داشت تکلیف و مکلف به در ابتدای اصول عملیه عدول کرد.

امر نهم: بافت حدیث و شاکله ترکیب در اینجا می بینیم که شاکله طوری است که می فرماید «رفع عن امتی ما لا یعلمون» یعنی شک رفع شده، «رفع ما اکرهوا» رفع به موضوع تعلق می گیرد، «لا یعلمون» آدمی که نمی داند خب نمی داند «رفع» که رفع نمی کند. «رفع ما اکرهوا» این چه تعبیری است؟ یک تعبیر بلاغی است که در نصوص هم داریم در بلاغت هم تعبیر درستی است که می گویند نفی حکم به لسان نفی موضوع. مثل اینکه می گویند نفی حکم به لسان نفی موضوع مثل «لا ربا بین الوالد و الولد» ربا که هست موضوع رباست، نفی حکم است حرمت ربا به لسان نفی موضوع که خود ربا باشد. خود ربا که زیاده گیری که هست که هست. بنابراین بافت یک بافت بلاغی هست درست بدون هیچ تقدیر و در نصوص و در بلاغت و اشعار بلاغی امثال زیادی دارد، نفی حکم به لسان نفی موضوع. مثلاً می گوئیم این اسب نیست، منظورتان این است که این اسب قابل رکوب را ندارد نقل مسافر و جا به جایی را ندارد نفی می کنیم حکم را به لسان نفی موضوع. یا این ماشین نیست ماشین است برای اینکه حکمش را ندارد الا این نمی تواند مسافر را ببرد جا به جا کند. این یک اصطلاح متداول بین عرف بلاغی و متعارف است که لذا می رسیم ان شاء الله در دلالت که محقق نائینی می گوید دلالت فی غایه الظهور. چون بیان از این قبیل است.

امر دهم: رتبه حدیث رفع. ممکن است به ذهن تان این سوال بیاید که ما گفته بودیم رتبه اصل متاخر از اماره است و اصول وقتی است که دلیل فقاهتی به کار برود و دلیل اجتهادی نصوص و امارات نداشته باشیم. نصوص معتبر از امارات خودش است. حدیث رفع حدیث معتبر چطور می شود که این الان رتبتاً متاخر بشود در حالی که قطعاً می گوئیم برائت وقتی است که دلیلی نداشته باشیم. جواب: ظرف این حدیث ظرف شک است، ظرف شک در حکم واقعی است. در وضعیت ظرف شک رتبه به طور طبیعی رتبه متاخر و پایینی است اگر علم به احکام نداشته باشیم. شک داشتیم در این ظرف شک حدیث معتبر می گوید «رفع ما لا یعلمون». این ده تا مورد از امور مقدماتی به فقه حدیث برائت بود.

دلالت حدیث رفع بر اعتبار برائت ۹۵/۰۷/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت حدیث رفع بر اعتبار برائت

درباره امام حسین (ع) و محرم

عظم الله لکم الاجر. خداوند توسلات و تعزیه ها و منبرهایی که رفتید از همه شما خدا قبول کند. توفیقی بود عزاداری را خوب برگزار کردند مومنین، خداوند به توفیقات شان هم بیافزاید و سعادت دارین نصیب شان بکند ان شاء الله. یکی از خوبی ها این بود که هرچند در تمام دنیا مراسم بود ولی باشکوه ترین مراسم خب اصلش کربلا بود دوم هم در مجموع مشهد و شهرستان ها بود. که بسیار با شکوه و بسیار با وضعیت الحمد لله در سرتاسر دنیا برگزار شد. هرچند متأسفانه در بعضی از کشورها تروریست ها هم عملیات انتحاری داشتند. در افغانستان و نیجریه این افراد از خدا بی خبر تلفاتی هم داشتند که ما معتقدیم آنها که به شهادت رسیدند الان در محضر مولی هستند سعادت داشتند با این تفجیرات مجالس با شکوه تر می شود نه اینکه صدمه ای بینند. و در کل ما در دنیا الان وضعیتهای خیلی تغییر کرده، تغییرات دنیا عجیب است و بعد هم در این وضعیت تغییرات مذهب اهل بیت در دنیا سایه گستر شده است و گسترش هم به وسیله محرم. همان که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه فرمود که محرم و صفر است که اسلام را زنده کرده است. الان در دنیا آقای محمد مهدی از آلمان گفت یک موسسه بسیار پر توان و پر قدرتی است اینها برای مسیحیت تبلیغ می کنند اعلام کردند که ما تمام سال زحمت می کشیم می آوریم مردم را تا برسانیم به وادی مسیحیت، یک مرتبه محرم شد شروع شد دوباره می گردد. این پیام عاشورا مراسم سید الشهداء. یک سوال علمی هم جواب بگوئید سوال این است که چرا محرم خاموش نمی شود؟ اینکه نمی شود، چرا هر سال بیشتر می شود؟ این چرایش چیه. خب مردم براساس فهم خودشان مردم عوام بعضی ها می گویند چون مظلومیت خیلی زیاد بود چون کل هستی اش را سید الشهداء برای خدا داد برای آزادی قیام کرد. این را دانشمندی آقای شیخ مهدی آصفی که آدم محقق و نویسنده ای بود او در جلسه ای جواب این سوال را این جوری گفت فرمود که قیام سید الشهداء که خاموش نمی شود برای این است که کارهایی انجام داده است سید الشهداء همه اش زیبا بوده، همه زیبا بوده طبق فطرت بوده فطرت از بین نمی رود همیشه بوده. کاری انجام شده و مقتضای فطرت. این فرمایش ایشان بود شاید در جمع محققین بهترین جواب این گفته باشد

ایشان. جواب های دیگر گفته می شود که یکی از جواب های دیگر این است که امام حسین که قرآن ناطق است قرآن معجزه اش چه جوری است؟ برای هر قشری بالاترین مطلب را مطابق آن قشر می گوید. مثلاً «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (۱) این را از دید فلسفه می گوید احسن تقویم چیه، از دید علم می گوید، از دید فیزیک می گوید و از دید زیبایی می گوید. «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (۲) آن هم برای علم می گوید بله خزان می رسد، برای فلسفه می گوید که حرکت قهقرایی می رسد، برای عرفان می گوید از یک وادی به یک وادی دیگری می گوید. هر قشری را به بهترین شکل جواب می دهد. سید الشهداء مثل امیرالمومنین که قرآن ناطق است فراموش که نمی شود برای اهل جهاد بهترین درس جهاد، برای اهل عرفان بهترین درس عرفان که در آخرین جمله ها می فرماید «صبرا علی بلائک» آخرین اوج عرفان است. برای عبودیت که تیر از طرف دشمن می آید می ایستد نمازش را می خواند. برای عطوفت و عواطف چه برخورداری، امر به معروفش آخرین مطلب به چه صورت. از لحاظ سیاسی زیر بار ظلم نرفتن به هر قیمتی شده است. یعنی هر قشری که شما در نظر بگیرید جهادی، سیاسی، فرهنگی، عبادی، عرفانی هر قشری را هر بخشی را که در نظر بگیرید عاشوراء مناسب با آن درس اول را گفته است. این توجیه دوم. این هم برای اهل منبر خیلی خوب است و برای کسانی که می خواهند مسائل را توجیه کنند خیلی خوب است. اما تحقیق این نیست، اینها جواب های خوبی است مخصوصاً این دو جوابی که گفتم می شود گفت جواب های خوبی است. اما تحقیق این است که قیام سید الشهداء که از بین نمی رود و روز به روز بهتر می شود به اصطلاح امروز یک تجربه دینی است. یک معجزه الهی است با معادلات نمی خواند هیچ معادله ای جواب نمی دهد. هر معادله ای که در نظر بگیرید جوابگو نیست. معجزه هست و عینی آنکه شنیده اید که حسینی البقاء است دین، یک معجزه باقی است. آنکه «فی قلوب مومنین حراره» آن یک معجزه است نه عاطفه است نه فلسفه است و نه علم، یک معجزه است. جواب اصلی اش این است. امکان ندارد امکان ندارد این همه جاذبه را معادلات جواب بگوید بعد از تقریباً هزار و چهارصد سال. اشکی که می ریزد مردم برای بهترین عزیزش دو جلسه بیاید خسته می شود تمام می شود دیگر. اما برای امام حسین هر سال که می رسد تا می گوید کشتی شکست خورده میدان کربلا تکان می خورد. هر سال پای جلسه روضه سید الشهداء چندین نفر در اثر گریه فوت می شوند. خودم شاهد بودم در جلسه مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی یکی از علمای نسبتاً متشخصی بود نجف رفته و فاضل و محقق هم بود. ایشان پای روضه آنقدر اشک ریخت که همان جا در اثر گریه حالت طبیعی اش از بین رفت و افتاد و فوت شد. یک چیز عجیبی است. با معادلات نمی خواند، جواب اصلی را گرفتید یک معجزه است الی ما بقی الدهر، و تا بلندای ابدیت و تا بلندای اسلام هست که هست. چند بیت شعری هم آورده ام یک کمی اش را بخوانم برایتان.

ص: ۵۲

۱- تین /سوره ۹۵، آیه ۴.

۲- تین /سوره ۹۵، آیه ۵.

پرتوی نور خداوند قدیم ازلی، میوه قلب رسول است حسین بن علی،

آن حسین است که سالار جهان عشق است، رمز آزادگی و راز نهان عشق است، دید اهل ولایت که حقیقت بین است، می شناسد که تولای حسینی دین است،

اهل ایمان و عمل از ره حق غافل نیست، هر که از راه خدا کج برود عاقل نیست، برق چشمک زن کیوان که نشان خطر است، راه و رسمی است که از کربلا در گذر است.

هر که دارد به دلش شور و نوا بسم الله، هر که خواهد سفر کرب و بلا بسم الله.

در سفرنامه دل بار و بر محمل نیست، سختی راه برای عرفاء مشکل نیست.

آنچه در ذکر حسین بود منادای نداء یاد حق بود خدا بود خدا بود خدا.

حیرت ظلم شکست و قفس کفر درید، لعنت دائم و نفرین همیشه به یزید.

تا ابد شمع شبستان مرام است حسین، به خدا بر همه خلق امام است حسین.

سه بخش

بعد از آنکه گفتیم حدیث رفع از لحاظ سند اعتبارش کامل است صحیحه حریر بن عبدالله از امام صادق از جدش رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کند که منبع اولش خصال صدوق است منبع دوم و در دسترس ما کتاب وسائل است. سند هم صحیح است و هم مشهور و هم معمول به. از اتقان فوق العاده ای برخوردار است. این سند به برکت این قرائن می شود در عداد متواترات ملاکاً. ملاکاً یعنی متواتر سیاقاً متواتر روایتی است که کثرت طرق دارد و کثرت همراه با صحت. ملاک تواتر حصول قطع به صدور حدیث. گاهی یک روایت صحیحه هم با قرائن و با شهرت و با عمل اصحاب ملاکاً در سطح تواتر قرار می گیرد. چون که علی التحقیق حدیث رفع از آن احادیثی است که می توانیم بگوییم قطع به صدور آن وجود دارد قطعی الصدور است. در این رابطه بحثی نداشتیم و کامل شد. بخش اول که سند بود گفته شد. بخش دوم دلالت: درباره دلالت یک عنوانی را به طور کلی برای شما اعلام بکنیم و بعد هم مختصری شرح بدهم. عنوان کلی از این قرار است که تمامی محققان و صاحب نظران اصول طبق تتبعی که حقیر انجام داده است از صاحب فصول یا صاحب قوانین که قدمای اصول به حساب می آیند و بعد هم از شیخ انصاری و محقق خراسانی و تا محقق نائینی و سیدنا الاستاد و شهید صدر و امام خمینی قدس الله انفسهم الزاکیات و غیرهم تمامی این فقهاء و این صاحب نظران همه شان نسبت به دلالت حدیث رفع بر براءة متفق القول هستند می فرمایند که حدیث رفع دلالتش بر اعتبار براءة کامل است. یک نفر از محققین و صاحب نظران نداریم که در دلالت حدیث رفع بر اعتبار براءة اشکال بکنند. اما بحث و اشکالی که وجود دارد در وجه دلالت یا نحوه دلالت است که با دقت های اصولی، با قدرت های محققانه هر کدام توجیه دقیق و تحقیقی در جهت دلالت حدیث بیان کرده اند که ما اگر خواستیم بگوییم خذ الغایات و اترك المبانی که مطلب تمام است ولی چون دأب این است و هم ذکر وجه نکته ها دارد که برای ما مفید است اجمالاً- باید تعرض بکنیم. در جهت دلالت توجه کنید قبل از که وجه دلالت را توسط فقهاء و صاحب نظران به طور تفصیلی بیان بکنیم مطلبی را یاد آور بشویم که در حقیقت یک طرح کلی در جهت دلالت است.

به طور عمده دو طریق توجیهی در این راستا وجود دارد که این دو طریق منسوب است به شیخ انصاری و محقق خراسانی. یعنی برجسته سازی توسط این دو علم دهر اصولی شده است. طریق اول التزام به تقدیر یا التزام به حذف و تقدیر. طریق دوم عدم التزام به حذف و تقدیر و استفاده از طریق بیان کنائی. طریق اول که عبارت است از التزام به تقدیر اگر در قاعده لا ضرر گفته بودم که همان اختلافی که شیخ انصاری و محقق خراسانی درباره قاعده لا ضرر داشت. که شیخ انصاری می فرماید «لا ضرر» باید به تقدیر بگیرد کلمه ای را تا معنا درست بشود. باید بگوییم «لا حکم ضرری» اگر تقدیر بگیریم معنا درست نمی شود و لا ضرر خلاف واقع می شود. ضرر در واقع وجود دارد می گوید «لا ضرر» خلاف واقع است. پس باید یک کلمه ای به تقدیر بگیریم تا معنی درست بشود.

دلالت اقتضاء

این تقدیر گرفتن را در اصطلاح اصول چه می گویند؟ این دلالت یکی از دلالت هایی که مخفی است که دلالت اقتضاء است که در اصول آمده. منظور از دلالت اقتضاء این است که بیان و عبارت در ساختاری باشد که اگر کلمه ای را به تقدیر بگیریم معنا درست نمی شود. صحت معنا اقتضاء می کند که کلمه ای را به تقدیر بگیریم. این اقتضاء از اینجا می آید «صحیح المعنی تقتضی التقدیر» از این جهت می گویند دلالت اقتضاء. لذا در لا ضرر و حدیث رفع که «رفع الخطأ» خطا رفع شده است، خطا که هست. ضرر که هست. معنا درست نمی شود. صحت معنی مقتضی است که کلمه ای را به تقدیر بگیریم بگوییم «لا حکم ضرری» آنجا هم بگوییم «لا- اثر للخطأ، لا اثر لما لا يعلمون» یا «لا مواخذه». پس در حدیث رفع که نمی شود معنا را به ظاهر لفظ تطبیق بدسیم و الا خلاف واقع می شود. خطا در واقع نیست خلاف واقع است. باید یک کلمه به تقدیر بگیریم. آنکه به تقدیر می گیریم یا آثار است و یا مواخذه است. این طریق طریقی است که «سلک شیخ الانصاری». اما طریق دوم کنائی، ملتزم می شویم که سیدنا الشهید صدر می فرماید اصل عدم تقدیر است.

پاسخ: در نحوه دلالت این تعابیر اختلاف دارند. شیخ انصاری نظرش این است که براساس دلالت اقتضاء باید قائل به تقدیر بشویم، لفظ لفظ ظاهری باشد کنائی نباشد اما محقق خراسانی می فرماید که طریق که در این گونه از تعابیر وجود دارد طریق کنائی است نیاز به تقدیر نداریم. همین تعبیر موجود است.

نفی حکم به لسان نفی موضوع

در مقدمات گفته بودیم این تعبیر را می گوئیم عبارت است از نفی حکم به لسان نفی موضوع. در اصطلاحات زیاد است از جمله «لا-ربا بین الوالد و الولد» که ربا هست نفی حکم ربا به لسان نفی موضوع، تعبیر کنائی و بلاغی و درست و متناول و ظهور دارد نیاز به تقدیر نداریم. بنابراین در رفع الخطأ همین طور می گوئیم نیاز به تقدیر نیست که بگوئیم اثر خطاً یا آثار خطاً بلکه می گوئیم «رفع الخطأ» خود خطاً رفع شده است منظور از رفع خطاً رفع اثر خطاً است. نفی حکم به لسان نفی موضوع، این دو طریقه ای است در جهت استفاده از عباراتی که از این سنخ هستند مخصوصاً درباره استفاده از متن حدیث رفع. حالا- شرح این دو طریق کدام یکی از این دو طریق را می توانیم ملترم بشویم؟ در نتیجه این دو تا طریق به یک نتیجه منتهی می شود که در قاعده ضرر هم این حرف را گفتیم در آخر نتیجه یکی است اما هر دو یک طریق علمی و تحقیقی است که احیاناً با موارد دیگر فرق بکند که اگر ما برخوردیم به چنین تعبیری بگوئیم دلالت اقتضاء است یا دلالت کنائی است شرح مسئله ان شاء الله فردا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال درباره استدلال به حدیث رفع بر براءت

صاحب نظران اصول قدس الله انفسهم الزاکیات از محقق قمی تا سیدنا الاستاد آرائی دارند با طریقت های مختلف که همه منتهی می شود به یک نتیجه و آن این است که می گویند حدیث رفع دلالتش بر اعتبار براءت کامل است. صاحب نظران به طور کلی کسانی که به طور مشخص اظهار نظر کرده اند از این قرار است:

صاحب قوانین: نتیجه رفع مواخذه اباحه است

۱. محقق قمی می فرماید: حدیث رفع «رفع عن امتی تسعه... ما لا یعلمون» یعنی رفع مواخذه که مساوی است با اباحه شرعیه. طبق بیان این محقق دلالت حدیث بر رفع مواخذه امر واضحی است و نتیجه رفع مواخذه هم می شود اباحه شرعیه. «رفع ما لا یعلمون رفع المواخذه عما لا یعلمون» یعنی مباح است. این رأی محقق قمی بود. ۲. صاحب فصول می فرماید: از ادله راعیه دال بر اعتبار براءت حدیث رفع است. یعنی دلالت دارد یک امر مسلم و واضح اعلام کرده است بدون شرح، شرح جایی می طلبد که وضوح و ظهوری در کار نباشد. اگر بیان واضح و ظاهر قریب به نص باشد دیگر نیاز به شرح و استدلال نیست. ۳. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره حدیث رفع براساس دلالت اقتضاء باید یا مواخذه به تقدیر گرفته شود و یا آثار. چون که خود متن بدون تقدیر معنا ندارد. دلالت اقتضاء یعنی صحت معنا اقتضاء می کند تقدیر گرفتن را. چون که حدیث رفع با عناوین دیگری که در این حدیث آمده است براساس وحدت سیاق ترتیب به گونه ای است که اگر تقدیر نگیریم معنا درست در نمی آید. مثلاً «رفع الخطأ، رفع النسیان» نسیان که رفع نمی شود معنا درست نیست خلاف واقع است باید یک شیء ای را به تقدیر بگیریم بگوییم آثار نسیان یا بگوییم مواخذه رفع می شود. بنابراین براساس دلالت اقتضاء به تقدیر بگیریم.

ص: ۵۶

سه احتمال در تقدیر

بعد می فرماید: احتمالات در تقدیر سه تا است: احتمال اول این است که جمیع آثار به تقدیر گرفته شود. «رفع ما لا یعلمون» یعنی رفع شده است همه آثار «ما لا یعلمون» وضعاً تکلیفاً و عقوبتاً. و همین طور درباره عناوین دیگر که «ما اضطرروا و ما استکروهوا». احتمال دوم در تقدیر این است که بگوییم که آنچه که مقدر باشد اظهر خواص، اظهر آثار آنکه ظاهرترین اثر «ما لا یعلمون» است مرتفع است. مثلاً- درباره مایع مشکوک به خمر اظهر آثارش که مرتفع است حرمت مرتفع است. و اما آثار دیگرش در قلمرو رفع قرار ندارد. احتمال سوم در مورد تقدیر گرفتن در حدیث رفع عبارت است از تقدیر گرفتن مواخذه. «رفع المواخذه عما لا یعلمون» وانگهی می فرماید که احتمال اول در تقدیر که تقدیر جمیع آثار، احتمال اول اقرب به معنای حقیقی رفع است که این رفع که صدق حقیقت بکند یعنی رفع همه می شود رفع حقیقی. و الا بعضی آثار رفع بشود و بعضی

آثار رفع نشود باید تجوزی یا دلیل بر تفکیک پیدا بکنیم. تقدیر اول اقرب به معنای حقیقی است. و می فرماید تقدیر سوم یا احتمال تقدیر سوم که مواخذه را در حدیث رفع به تقدیر بگیریم می فرماید این احتمال اقرب است از احتمال اول عرفاً. منظور از عرفاً عرف خاص است. عرف آنهایی که آشنا به بحث کلام هستند. مواخذه و عقاب از سنخ کلامی است کسی که در آن قسمت از اهل عرف باشد بگوییم «رفع» یعنی «رفع المواخذه عما لا يعلمون». این اقرب است عرفاً. چون که در بحث بگویید رفع مواخذه عرفاً، عرف کجا مواخذه را می فهمد؟ جوابش را دادیم که عرف خاص است. و بعد می فرماید که اظهر است از احتمال ثانی که احتمال تقدیر اظهر آثار. بعد یک «نعم» و یک استدراکی دارد که در آن استدارک اشاره می کند که در این حدیث رفع مواخذه تنها منظور نظر نیست.

استدراک ایشان عبارت است از تمسک به یک حدیث صحیحی ای که مرحوم احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب محاسن نقل می کند که این صحیح دلالت دارد که در حدیث رفع فقط مواخذه مرفوع نیست. سند از این قرار است: عنه عن ابیه، عنه یعنی احمد بن محمد، عن ابیه یعنی محمد بن خالد برقی، عن صفوان بن یحیی و عن احمد بن محمد بن خالد ابی نصر بزنطی، روایت صحیح و عالی السند. عالی السند یعنی راوی ها صحیح اند و توثیق خاص دارند و سند کوتاه است قریب به معصوم است و واسطه دو تا یا سه تا بیشتر لازم نیست. معمولاً عالی السند روایاتی که از امام رضاست چون عصرش نزدیک است و امام عسگری، عالی السند معمولاً از این دو امام است. احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی جمیعاً عن ابی الحسن علیه السلام «قال سألته» بزنطی می گوید سوال کردم از آقا امام رضا علیه السلام. مضمرة بزنطی از آن مضمرة هایی که مصرحه به حساب می آید چون بزنطی غیر از امام رضا از کسی نقل نمی کند. «سألته عن الرجل یستکره علی الیمین فیحلفه فی الطلاق و العتاق و صدقه ما یملک أیلمه ذلک» از آقا سوال شد که مردی مورد اکراه قرار گرفته است اکراه یعنی توعید شده است که اگر این کار را نکنی این چنین مجازات می شوی. فرق بین اکراه و اجبار این است که اکراه سلب اراده نمی کند ولی توعید دارد اجبار آن است که ممکن است توعیدی در پی نداشته باشد ولی اراده مسلوب است. «یستکره» اکراه می شود بر اینکه قسم بخورد به طلاق و عتاق و صدقه ما یملک خودش آیا این یمین الزام آور است؟ «فقال علیه السلام لا» نه الزام آور نیست. «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وضع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما اخطاوا». (۱) امام رضا استشهد می کند به کلام پیامبر اعظم که فرمود «رفع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لا یطیقوا و ما اخطاوا». خطأ و کار طاقت فرسا و کار از سر اکراه رفع شده است. این حدیث شریف می دانیم که دلالت دارد به کل وضوح که اینجا منظور رفع مواخذه نیست رفع انعقاد این عقود و ایقاعات است. طلاق و عتاق و صدقه هر سه از ایقاعات است. منظور عدم صحت این ایقاع است نه عدم مواخذه، با حدیث با سند صحیح این مطلب را برای ما اعلام کرد که مواخذه به تنهایی نمی تواند در تقدیر باشد علی الاقل یا بگوئیم از اساس مواخذه در تقدیر نیست یا علی الاقل مواخذه به تنهایی در تقدیر نیست.

پاسخ: «وضع» در حدیث به معنای «رفع» است. و شیوه استدلال به این حدیث از این قرار است که اگر بگوییم در حدیث رفع که اینجا امام رضا سه فراز از فرازهای حدیث رفع را آورد استدلال این است که «ما اکرهوا، ما لا یطیقوا، خطأ» در حدیث رفع است. اینجا گفته است که این سه تا مرفوع است بعد رفع این سه مورد را که اینجا تطبیق کرده است به رفع مواخذه نیست به رفع آثار است. پس بنابراین آن احتمالی که به تقدیر بگیریم مواخذه را فقط براساس این حدیث قابل التزام نیست که مفاد این حدیث رفع اثر است نه رفع مواخذه. البته شیخ انصاری این حدیث را توجیهی هم می کند منتها محقق خراسانی به همین مقدار اکتفاء می کند که از این حدیث استفاده می شود که رفع مواخذه ای در تقدیر نیست بلکه رفع آثار مضموم و مقدر است. و در ادامه شیخ انصاری می فرماید که نکته دیگری که ما را کمک می کند بر اینکه منظور از تقدیر آثار باشد نه مواخذه به تنهایی این است که این حدیث حدیث امتنانی است و امتنان هم امتنانی است که منت برای امت خاتم است. اگر رفع مواخذه باشد که متناسب است با عنوان هایی مثل خطأ و نسیان آن رفع مواخذه یک حکم عقل است عقل حکم می کند که مولی چنین مواخذه نمی کند دیگر رفع مواخذه که عقلی بود منت و امتنانی نمی شود. بنابراین می شود بگوییم که منظور از تقدیر رفع آثار است یا رفع عموم آثار. یکی از جاهایی که گفته می شود نظر شیخ انصاری در هاله ابهام هست اینجاست. البته این ابهام خیلی مشکل ساز نیست نتیجه را اعلام می کند که دلالت کامل است. (۱) ولی در بحث تقدیر هر وجهی که می گوید اشکال می کند نهایتاً معلوم نمی شود که نظر شیخ این شد که آثار را به تقدیر بگیریم یا مواخذه را به تقدیر بگیریم. و اما آنچه که احتمال می دهیم این است که به تقدیر گرفتن جمیع آثار به عنوان احتمال اول نفی کرده و اقرب الی المعنی الحقیقی گفته. شاید رأی شریف شان بر این باشد که در تقدیر آثار است.

پاسخ: یک مطلبی دارد در ضمن و یک نتیجه ای دارد در نهایت. مطلبی که صاحب نظران هم اعلام می کنند می فرمایند که منظور از رفع در حدیث رفع که می گوئیم «رفع ما لا یعلمون» اگر شبهه تحریمیه بود مثلاً شرب توتون در اینجا منظور از رفع تحریم یا رفع حکم رفع ایجاب احتیاط است. رفع شده است ایجاب احتیاط. بنابراین منظور از رفع اثر رفع ایجاب احتیاط است. در نهایت هم نتیجه اعلام می کند که دلالت حدیث رفع بر براءة کامل است. رأی ایشان با همین اختصار و توضیحی که بیان شد کامل شد.

نظر محقق خراسانی

۴. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلالت حدیث رفع به طور مشخص منظور از «رفع ما لا یعلمون» رفع الزام مجهول واقعی است فعلاً و ظاهراً. گفته بودیم که در براءة که رفع حکم الزامی است. و بعد این حکم مجهول است واقعه مجهول است الا این که رفع می شود رفع فعلی گفته است. منظور از فعلی آن فعلی مراتب چهارگانه احکام نیست که اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز باشد. بلکه منظور از این فعلی ظاهری است. رفع حکم ظاهراً از حکم واقعی. یعنی حکمی که در واقع هست هر چه هست ظاهراً مرتفع است. چون تسهیل و امتناناً تکلیف ما لایطاق نیست.

اشکال و جواب

و بعد می فرماید «و لا مواخذه فیه قطعاً» مواخذه ای هم در کار نخواهد بود قطعاً. خودش یک اشکال می کند و یک جواب می دهد، اشکال این است که مواخذه که اثر شرعی نیست اثر شرعی قابل رفع است مواخذه و رفع مواخذه یک حکم کلامی عقلی است اصلاً در قلمرو رفع و وضع قرار نمی گیرد. از سوی دیگر هم اثر مستقیم تکلیف مجهول نیست ما به چه صورت می توانیم بگوئیم که رفع حکم الزامی مجهول در واقع مرفوع است در عالم ظاهر و مواخذه ای در کار نیست قطعاً. شما از کجا این مواخذه را قطعاً نفی می کنید؟ نفی مواخذه را اگر عقلاً اعلام می کنید از بحث بیرون رفتید چون بحث ما در این است که حدیث رفع مواخذه را رفع بکند اگر می گوئید مواخذه عقلاً جا ندارد که حدیث رفع در کار نیست و اگر می گوئید حدیث رفع مواخذه را رفع می کند که مواخذه اثر شرعی نیست تا حدیث رفع آن را رفع کند و بردارد. به عبارت دیگر اثر مستقیم مجعول شرع برای تکلیف مجهول مواخذه نیست. جوابش را فردا ان شاء الله.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق در دلالت حدیث رفع بر براءت

نظر محقق خراسانی

رأی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در ابتدا این شد که منظور از «رفع ما لا یعلمون» رفع الزام مجهول واقعی است فعلاً و ظاهراً. و بعد فرمودند که عدم مواخذه هم یک امر قطعی است به عنوان یک حکم عقل که مترتب می شود بر این رفع. این مطلب را که بیان فرموده اند در حقیقت دو اثر اعلام شده است: اثر اول رفع تکلیف مجهول واقعی فعلاً و ظاهراً. اثر دوم رفع مواخذه. منتها اولی به حکم شرع یعنی به مقتضای حدیث رفع و دومی به حکم عقل است. این مطلبی بود که با یک مقدار اضافات از بیان محقق خراسانی درباره دلالت حدیث رفع برداشت شد.

اشکال و جواب

اشکالی مطرح می کنند خود ایشان و بعد جوابی می فرمایند. اشکال این است که رفع مواخذه ای که اعلام شد هر چند ممکن است ملتزم بشویم که رفع مواخذه است و لکن رفع مواخذه رفع اثر شرعی نیست. چون مواخذه اثر شرعی نیست. مواخذه و عدم مواخذه یک حکم عقل کلامی است که در باب عقاب و ثواب بحث می شود. بنابراین رفع مواخذه را از حدیث رفع استفاده می کنید با واقعیت تطبیق نمی کند. جواب اشکال: در جواب از این اشکال می فرمایند که رفع مواخذه اثر است منتها اثر با یک واسطه. اثر بالواسطه هم به تعبیر دیگر «اثر الاثر اثر» اثر اثر یک شیء اثر آن شیء است. بنابراین می فرماید که رفع مواخذه مترتب می شود بر آن چیزی که اثر رفع تکلیف مجهول است که عبارت است از عدم وجوب احتیاط. حدیث رفع، رفع تکلیف مجهول اعلام می کند. و اثر آن یعنی اثر رفع تکلیف مجهول عدم وجوب احتیاط است. و عدم مواخذه مترتب است به عدم وجوب احتیاط. یعنی مترتب است بر اثر رفع تکلیف مجهول.

ص: ۶۱

سوال:

پاسخ: در بحث مقدمات گفتیم که عقاب اگر بود احتیاط است احتیاط اگر نبود عقاب نیست. پس نفی احتیاط در حقیقت نفی موضوع می کند از مواخذه. این تعبیر هم بد نیست اما ساده تر آن این است که حدیث رفع دلالت دارد بر رفع تکلیف مشکوک و نتیجه آن می شود عدم وجوب احتیاط و نتیجه عدم وجوب احتیاط عدم مواخذه است. پس عدم مواخذه با یک واسطه مترتب می شود به مدلول حدیث رفع.

اشکال و جواب دیگر

اشکال از این قرار است که خود محقق خراسانی اعلام می کند که شما که ترتیب قبلی را در نظر گرفتید و جواب اشکال را دادید آن ترتیب واقعی نیست. ترتیب رفع تکلیف مشکوک بود و بر آن مرتب می شد عدم وجوب احتیاط و بر عدم وجوب احتیاط مرتب می شد عدم مواخذه این ترتیب واقعی نیست. برای اینکه عدم وجوب احتیاط برخاسته از تکلیف مشکوک نیست. یعنی وجوب احتیاط برخاسته از تکلیف مشکوک نیست که عدم وجوبش مرتب بشود بر عدم تکلیف مشکوک. بلکه وجوب احتیاط مرتب است بر خود احتیاط. یک موضوع و محمول خود این جمله است «الاحتیاط واجب» وجوب مرتب بر خود احتیاط است نه مرتب بر تکلیف مشکوک. این ترتیب واقعی نیست. پس وجوب احتیاط مرتب به خودش است که «الاحتیاط واجب». جواب: در جواب این اشکال می فرمایند که احتیاط دو جور است: ۱. احتیاطی که وجوبش نفسی است، ۲. احتیاطی که وجوبش وجوب طریقی است. و اما اگر احتیاط از نحوه اول باشد احتیاطی که وجوبش نفسی باشد شرع یک احتیاط را براساس ملاکی که دارد نفسا و خود احتیاط را واجب اعلام بکند. در این صورت اشکال وارد است که وجوب احتیاط محمول خود احتیاط است، موضوعش خود احتیاط است و محمولش هم وجوبش است. مثلاً احتیاطی که وجوبش نفسی باشد اولاً در فقه بسیار کم و نادر است. در صورتی که ما بتوانیم پیدا بکنیم مورد اطاعت مولی و اطاعت والدین. که اینجا خود احتیاط نفسی واجب اعلام شود که فی نفسه ملاک و مصلحت است. در اینجا اعلام می کنیم که احتیاط واجب است و وجوبش برگرفته از خود اوست نه از چیز دیگر. اینجا دیگر در بحث ما هم اگر گفتیم احتیاط نفسی است اشکال وارد است که برگرفته از تکلیف مجهول و مرتب به تکلیف مجهول نیست. و اما احتیاط، احتیاط به طور اغلب یا به طور طبیعی وجوب احتیاط وجوب طریقی است. منظور از وجوب طریقی این است که خود این وجوب نسبت به این عمل احتیاطی طریق می شود برای تحفظ بریک واقعی که در ورای آن قضیه است برای یک واقعی که در قلمرو احتیاط قرار دارد. چهار جهت نماز بخوانیم احتیاط است. این چهار جهت که خودش واجب نیست طریق است برای اینکه آن واقعی که استقبال هست محقق بشود. طریق است برای وصول به واقع، احتیاط طریقی و وجوب طریقی یعنی طریق وصول به واقع یا مطلوب واقعی. اگر احتیاط این جوری بود که قطعاً به همین گونه هم است. در صورتی که احتیاط وجوبش طریقی بود اشکال مرتفع است. دیگر وجوب احتیاط مربوط به خود احتیاط نمی شود مربوط می شود به تکلیف نامشخص در واقع. برای وصول به واقع باید احتیاط بکنیم. مویذ این مطلب هم صحت استناد است. به این صورت که اگر کسی یک حرام مشکوکی را انجام داد و مخالفت کرد در صورتی که شبهه محصوره بود و احتیاط ممکن بود معارض هم نداشت مشکلی هم وجود نداشت عسر و حرجی، احتیاط واجب بود ولی حکم حرمت مشکوک. در این صورت اگر کسی آن حرمت مشکوکه اطراف علم اجمالی را انجام بدهد ممکن است بازخواست بشود که مگر احتیاط واجب نبود، چرا انجام ندادی؟ یعنی آن مخالفت حرام واقعی مورد عقاب قرار می گیرد به خاطر اینکه یک طریق داشتید، راه بسته نبود وجوب احتیاط طریقی داشتید چرا انجام ندادید؟ الا این دیگر قبح عقاب بلا بیان دست ما را نمی گیرد. این دو تا سوال و دو تا جواب گفته شد.

سوال:

پاسخ: حدیث رفع است و اثر آن، در ادامه آثار حدیث رفع گفت که عدم مواخذه قطعاً، اشکال که عدم مواخذه اثر شرعی نیست و جواب دادیم. و بعد اشکال شد که این اشکال دوم که مترتب بر جواب اول بود که ترتیب واقعی نیست. اما اینکه اثر مستقیم حدیث رفع که نص است عدم و وجوب احتیاط است و عدم مواخذه مترتب به عدم و وجوب احتیاط می شود بله اشکال مثبتی اینجا نیست. حالا- آنجا ممکن است اشکال و جواب تازه ای می گفتیم که می گفتیم اثر هست ولی این اثر در شکل استصحاب مثبت می شد. که جواب همان جوابی بود که گفتیم که مثبت بودن فقط اختصاص به استصحاب شرعی دارد. امارات و نصوص هم لوازم عقلی اش را ثابت می کند و هم لوازم عادی اش در آن رابطه شکی نداریم. در ادامه محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که در حدیث رفع با نگاه به رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که در حدیث رفع مخصوصاً «رفع ما لا یعلمون» نیاز به تقدیر نداریم.

عدم لزوم تقدیر در «ما لا یعلمون»

فرمایش ایشان از این قرار است که «ما لا یعلمون» یعنی حکم مشکوک، خود این حکم مشکوک از لحاظ شرعی قابل وضع و قابل رفع است نیاز به تقدیر نداریم. زمینه برای دلالت اقتضاء وجود ندارد. صحت دلالت اقتضاء این است که صحت معنا نیاز دارد به تقدیر گرفتن، نه نیاز به تقدیر نداریم.

سه احتمال در مورد صله

و برای توضیح مطلب گفته می شود که باید درباره کشف مقصود از صله توجه به عمل بیاید. کشف مقصود از صله یعنی آن حرف «ما» که در «ما لا یعلمون» آمده است صله است مقصود از آن صله چیست؟ آنچه از بیان محققان و صاحب نظران به دست می آید این است که درباره مقصود از صله در این حدیث سه تا احتمال وجود دارد: ۱. منظور از صله در «ما لا یعلمون» و امثالش و عدل هایش فعل باشد. فعل مکلف، «رفع ما اخطوا، رفع ما نسوا، رفع ما اضطرروا» اینها فعل است دیگر، پس منظور از صله باید فعل باشد. به دلیل سیاق یا اکثریت مواردی که در سیاق قرار دارد فعل هستند اضطرار و اکراه و خطاً و نسیان اینها همه شان فعل اند. پس منظور از «ما» یعنی از صله در حدیث فعل است. «رفع» شرعاً فعل که در نه مورد محقق بشود. اگر این احتمال را در نظر گرفتیم باید برویم به سراغ تقدیر چون که «ما اخطوا» یعنی «رفع الخطأ و رفع الاضطرار». اینها که در واقع رفع نشده است اضطرار هست خطاً هست باید چیزی را به تقدیر بگیریم و الا معنا درست در نمی آید. این یک خصوصیت که در صورت احتمال اول نیاز به تقدیر داریم. و خصوصیت دوم مترتب بر احتمال اول این است که در این صورت حدیث رفع اختصاص پیدا می کند به شبهه موضوعیه. فعل یعنی عمل، عمل خارجی یعنی موضوع. و شامل شبهه حکمیه نمی شود. فقط بگوییم حدیث رفع اختصاص دارد به شبهات موضوعیه مثل قواعد فقه. که گفته بودیم که قواعد فقه اختصاص دارد به شبهات موضوعیه و اصول عملیه اختصاص دارد به شبهات حکمیه. این نکته بسیار ظریفی است که شبهه موضوعیه و حکمیه یک مایزی برجسته ای بین اصول عملیه و قواعد فقه این نکته است. ۲. احتمال دوم این است که منظور از «ما» موصوله در «رفع ما لا یعلمون» حکم بما هو حکم است فقط. ما درباره این «ما» موصول این جوری تلقی کردیم که «ما لا یعلمون» یعنی حکمی که نمی دانند «ما اخطوا» یعنی حکمی که خطا کرده اند. «ما» موصولی می شود حکم. در این صورت که حکم شد مطلب درست

است نیازی به تقدیر نداریم. اما شمول این عنوان برای شبهه موضوعیه یک مقدار مشکل دارد اما شمول این احتمال بر شبهات حکمیه که واضح است. اما شمول آن بر شبهه موضوعیه نیازی به یک ملاحظه یا دقت دارد. ملاحظه باید در نظر گرفته شود تا اینکه حکم که منظور از «ما» موصول باشد شامل شبهه موضوعیه هم بشود. و آن نکته ای که اینجا می تواند به ما کمک کند این است که می گوییم منظور از حکم یا رفع حکم اعم از رفع خود حکم است یا رفع حکمی که متعلق به موضوع مشکوک است. هر دو مربوط می شود به حکم. بنابراین این احتمال دوم یک احتمالی است که تقدیر لازم ندارد و هر دو شبهه را هم شامل می شود. این احتمال را محقق خراسانی اعلام می فرماید که منظور از «ما» موصول یا براساس توسعه در اصطلاح که در اصطلاح اصول تصرف در اصطلاحات نحوی و ادبی به عمل بیاید بگوییم صله. اما در اصطلاح ادبیات «ما» موصول است و جمله بعدش هم صله است و ضمیر هم عاید است. و اما با تصرفی که اصول بکند بگوییم مائی که صله است که نتیجه اش در حقیقت صله است یعنی برقراری ارتباط. احتمال سوم این است که گفته شود منظور از «ما» موصول یا منظور از صله فعل و حکم هم فعل است و هم حکم. عیبی ندارد صله یا موصول یا «ما» موصول از مبهمات است مثل شیء. یک سعه در حوزه و نطاق خودش دارد. شامل فعل هم می شود و شامل حکم هم می شود. روی این اساس ما می توانیم بگوییم که «ما» موصول در «ما لا یعلمون و ما لا یطیقون» شامل فعل و حکم می شود و تمام نه مورد بلا اشکال در پوشش قرار می گیرد و هیچ دغدغه ای درباره شبهه حکمیه و موضوعیه دیگر نداریم هر دو شبهه را فرا می گیرد. این رأی اعلام شده است که مربوط است به شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که شیخ انصاری این رأی را پذیرفته اند.

محقق خراسانی پس از آنکه تایید می فرمایند که منظور از موصول حکم است می فرمایند که ما در «ما لا يعلمون» نیاز به تقدیر نداریم. «ما لا يعلمون» یعنی حکمی که معلوم نیست. اصلاً زمینه برای تقدیر وجود ندارد. اما در موارد دیگر مثل «ما اخطاوا و ما نسوا» در مثل آن موارد می گوید می شود تقدیر بگیریم. نیاز به تقدیر وجود داشته باشد چون در آن موارد رفع متعلق می شود به فعل، خود خطاً، خود اضطرار آنکه مرتفع نیست آنجا می شود به تقدیر بگیریم کلمه ای را ولیکن بر فرضی که در آن موارد به تقدیر مبادرت کنیم باید بگوییم که مواخذه به تقدیر نیست بلکه اظهر الآثار یا جمیع الآثار مضمراً و مقدر است، به تقدیر گرفته می شود. «رفع ما اخطاوا» یعنی رفع آثار خطاً، «رفع ما اضطرروا» یعنی رفع آثار اضطرار. این را به تقدیر می گیریم، به دو دلیل: دلیل اول رفع مواخذه □ یک حکم عقل است از آن پنجره خودش وارد می شود. ما نیازی نیست که از طریق حدیث رفع مواخذه را به تقدیر بگیریم. ترتب آن قطعی است قهری است که در بیان محقق نائینی شرح بیشتری می دهیم ان شاء الله. این یک دلیل، دلیل دوم هم همان صحیحه احمد بن محمد بن علی ابی نصر بزنطی که دیروز خواندیم. در آن صحیحه که آمده بود این مطلب که اگر کسی از باب اکراه یمین و طلاق و عتاق انجام بدهد این یمین و طلاق و عتاق محقق نمی شود. صورت الزام به خودش نمی گیرد. و تحقق از لحاظ شرعی پیدا نمی کند. آنجا دیدیم که رفع مربوط می شود به رفع اثر طلاق، رفع اثر عتاق، رفع اثر یمین نه رفع مواخذه و آن بهترین موید بود که امام خودش استناد و استدلال کرده بودند. بنابراین در بقیه موارد غیر از «ما لا يعلمون» می توانیم آثار را در تقدیر بگیریم که بحث در آن موارد استطرادی است آنچه که برای ما نقش محوری دارد و جایگاه اصلی این است که ما «رفع ما لا- يعلمون» بفهمیم که دلیل برای برائت است. «ما لا يعلمون» رفع یعنی رفع حکمی که مجهول باشد در واقع، حکم مجهول واقعی فعلاً و ظاهراً مرتفع است؟ امتناناً، به جهت منت بر عباد و کمک برای مکلف فعلاً مرتفع است. یک وقتی اگر کشف شد واقع دیگر باید انجام بدهیم. تمام بیانات این دو علم اصول گفته شد، رأی سوم محقق نائینی ان شاء الله برای فردا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق نائینی در دلالت حدیث رفع

سه مقدمه محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه درباره دلالت حدیث رفع بر مطلوب مقدماتی را ارائه می فرمایند که به طور خلاصه از این قرار است: ۱. می فرمایند منظور از رفع در حدیث رفع، رفع تشریحی است نه رفع تکوینی تا زمینه برای سوال بشود که «رفع الاضطرار» که یک حالت تکوینی است و با جعل شرعی رفع نمی شود. «رفع الخطأ» که خطأ یک صفت تکوینی است و واقعیت ندارد در خارج از صفات و از حالات عارضه بر نفس است و آنکه با حدیث رفع ممتنع نمی شود. از اساس می گوئیم رفع تشریحی است و اشکالی بر نمی خوریم تا بگوئیم رفع با واقع تطبیق نمی کند. ۲. مقدمه دوم این است که منظور از رفع در حدیث رفع اعم از رفع و دفع است. در مقدمات بحث گفتیم که منظور از دفع و رفع در اصطلاح حدیث فرق نمی کند. دفع و رفع را منطبق فرق و تفکیک قائل شده است. لذا استدلال کردیم به حدیثی که «یدفع البلاء النازل». بعد می فرماید که دفع و رفع فرق نمی کند و فقط متعلق رفع مقتضی جعل است. یعنی در نه موردی که ضمن حدیث رفع آمده هر یکی از این نه مورد مقتضی جعل حکم و جعل اثر داشته است تا رفع به آن تعلق بگیرد اگر هیچ مقتضی نباشد از اساس طبیعتاً رفع زمینه ندارد. بنابراین رفع یعنی رفع مقتضی جعل امتناناً و متناً علی العباد. ۳. مقدمه سوم این است که منظور از رفع آثار آثاری است که قبل از طرود و عروض عنوان ثانوی برای افراد مکلف مترتب می شود نه رفع آثار بعد از عروض عنوان ثانوی. مثلاً اگر افطار صوم در ماه رمضان کفاره داشت که گفتیم کفاره اش نصاب شده از لحاظ شرعی که چقدر باید باشد کفاره عمد باشد که خصال ثلاثه دارد. آن را که گفته بودیم حکمی بود مترتب بر عنوان اولی. اما اگر کسی خطأً روزه اش را افطار کند آن اثر مرتفع است کفاره نیست. اما یک اثر خود خطأً دارد یک قضای احتیاطی. یا مثلاً در قتل خطأً اثری دارد که کفاره بر عهده عاقله است قصاص نیست. خب کدام اثر برداشته می شود؟ خطأً آن اثری را برمی دارد که در حالت عمد مترتب می شد. قتل اثرش قصاص بود خطأً قصاص برداشته شد اما اثری که مال خودش است که کفاره بر عهده عاقله هست این را بر نمی دارد اثر خودش را بر نمی دارد یعنی اثر عنوان ثانوی برداشته نمی شود. مثال دیگر اضطرار، کسی مضطر شده است در حالت اضطرار مال مردم را مصرف می کند اینجا یک حکم مربوط است به قبل از این عنوان ثانوی و یک حکمی هم مترتب است بر این عنوان ثانوی. حکم قبل از عنوان ثانوی تصرف در مال غیر حرام و محرم است. اضطرار این اثر را برمی دارد اما اثر خودش که مال مردم ضیمان دارد ضیمان را بر نمی دارد. در کفایه الاصول هم این مطلب آمده که با این شرحی که دادیم الان به آنجا مراجعه کنید راحت برایتان روشن می شود که عنوان ثانوی که خود عنوان سبب آن حکم می شود رافع آن حکم نمی تواند باشد. و الا امر منتهی می شود به جمع بین نقیضین. مثبت و رافع، مثبت حکم می شود و رافع حکم. (۱)

ص: ۶۵

پاسخ: امتنان اختصاص دارد به حق الله، حق العبد را نمی گیرد. در اضطرار هم امتنان است حرمت برداشته شده، یک نوع امتنانی است گناه خیلی سنگین است دوش آدم سبک شده بخورید استفاده کنید از اموال مردم در حالت اضطرار باید ضمانش را و قیمتش را پرداخت کنید. بعد می فرماید: پس از که این مقدمات را مورد عنایت قرار دادید باید توجه کرد که حدیث رفع نسبت به این نه مورد متعلقات متعددی دارد و رفعش هم فرق می کند. متعلقات به این معنا که بعضی از این موارد متعلقش فعل است و بعضی حکم. و بعد هم از جهت دیگر رفع در بعضی از این موارد رفع واقعی است و در بعضی از موارد رفع ظاهری است. مثلاً- در موارد نه گانه می بینیم دو مورد اول که عبارت است از خطأ و نسیان است و همین طور اضطرار و اکراه اینها مواردی هستند که حکم درباره متعلق شان وجود و ثبوت داشته منتها رفعش از باب حکومت است حدیث رفع حاکم می شود بر دلیل اولی حرمت تصرف در مال مردم، در حالت اضطرار مثلاً. پس این صورت از این موارد نه گانه که احکام متعلق است به افعال ولی حکم ثبوت در واقع داشته است ولی با حدیث رفع به نحو حکومت برداشته می شود. اما سه مورد آخری که در حدیث رفع است که طیره، و حسد و تفکر و سوسه ای است این سه مورد ثبوت واقعی نداشته است. ممکن است مقتضی برای حکم در کار بوده، مقام عبودیت و مولویت اقتضاء می کرده است که اینجا یک حکمی برای اینها بریده شود، یک مقتضی برای حکم بوده و حدیث رفع خودش مستقیماً این سه مورد را رفع می کند به عنوان رفع واقعی. در این دو قسمت از نه مورد توجه کنید رفع واقعی است. مثلاً- رفع حکم حرمت در مورد اضطرار و رفع حکم حرمت و آثار دیگر در مورد اکراه، رفع حکم واقعی است. و اما در مورد «ما لا- یعلمون» رفع حکم است موضوعی در کار نیست خود «ما لا یعلمون» یعنی حکمی که معلوم نیست. این حکم «ما لا- یعلمون» یا حکم به مجهول هم قابل وضع است شرعاً و قابل وضع که بود قابل رفع هم هست. چون تقابل بین وضع و رفع تقابل عدم و ملکه است. پس از این توضیح این مطلب اعلام می شود که در حدیث رفع و فراز «رفع ما لا- یعلمون» حکم مجهول رفع می شود «رفع الحکم المجهول» مطابق با رأی محقق خراسانی هم هست و هیچ اشکالی هم ندارد و نیازی به هیچ تقدیری هم نداریم تا مواخذه آثار را اینجا به تقدیر بگیریم.

می فرمایند اگر اشکالی بشود که این عناوین نه گانه با هم فرق دارند هم موضوعاً و همه حکماً. در قسمتی از این موارد می بینیم رفع تعلق می گیرد به فعل، «رفع الخطأ» که یک صفت واقعی است. «رفع الاضطرار، رفع النسيان» و در «ما لا يعلمون» رفع تعلق می گیرد به حکم. این عنوان متشکلت و نا متجانس چگونه همه با هم در قلمرو یک عنوان قرار بگیرد که عبارت است از رفع. آیا رفعی که یک معنا دارد معنای متعدد نا متجانس را می تواند فرا بگیرد این اشکالی است واضح و گفته شده. در جواب این اشکال محقق نائینی می فرماید که جواب این اشکال از آن مقدمه ای که برایتان ارائه کردیم به دست می آید. در مقدمه گفتیم که رفع مقتضی است و تشریحی، دو مقدمه را ترکیب کنید رفع تشریحی مربوط به مقتضی جعل. این اصطلاح محقق نائینی درباره حل این مشکل است که رفع تشریحی مربوط به مقتضی جعل، این عنوان می فرماید در همه موارد تطبیق می کند. اگر می گوئید که در بعضی از موارد موضوع متعلق است در بعض موارد متعلق حکم است، جواب: اختلاف در متعلق، اختلاف در عنوان جامع نیست. عنوان جامع رفع تشریحی مقتضی جعل است. اینجا رفع تعلق گرفته است، تعلق چیزی است و متعلق چیزی است. متعلق یک وقتی می تواند حکم باشد و می تواند متعلق موضوع باشد. عنوان ما عنوان واحدی است در همه موارد نه گانه بلا- اشکال. البته این قسمت از بحث تقریباً استطرادی است محور بحث ما یک فراز است که «ما لا يعلمون» است.

پاسخ: شرع می تواند برای حکم خودش یک موضوع را اعلام بکند بگوید این موضوع مثلاً توتون موضوع است برای حرمت. جعل خلق نیست، جعل تشریعی است، موضوع خارجی است این موضوع خارجی را جعل می کند موضوع برای حکم خودش. جعل شرعی نسبت به موضوع ایجاد واقعی نیست یک شیء واقعی را موضوع معین می کند برای حکم خودش.

سه صورت در «ما لا یعلمون»

و اما جمله «ما لا یعلمون» می فرماید در «ما لا یعلمون» که محور اصلی بحث ماست و خارج از بحث های فرعی این «ما لا یعلمون» حکم مجهول است. این حکم مجهول هم قابلیت جعل دارد و هم قابلیت رفع. به این معنا که حکمی که ما براساس قواعد عدلیه می گوئیم برخواسته از ملاکات است. اگر ملاک در واقع وجود داشت ولی پیش مکلف مجهول بود در این صورت ملاک باعثیت و محرکیت ندارد. در این فرض که حالتی است برای مکلفین به وجود می آید و شارع این را از اساس و از اول مدیریت می کند. این حالت اگر پیش آمد ملاک در واقع بود و ملاک هم نبود و محرکیت هم نداشت. در این صورت می تواند شارع در این فرض حکم جعل کند و می تواند حکم رفع کند و می تواند موکول به درک مکلف بکند. صورت اول که ممکن است شارع حکم جعل کند بگوید وجوب احتیاط که حکم است، بگوید اصالة الحرمة حرمت حکم است. کجا جعل می شود؟ در دو مورد: وجوب احتیاط در شبهه دماء و فروج، و اصالة الحرمة درباره شبهه اموال مردم. شک داریم اینجا مال مردم هست یا نیست اصل حرمت است. این جعل شده. موضوع تکلیف مشکوک بوده و حکم مثبت جعل شده. و این امر ممکن است. و ممکن است که شارع رفع حکم بکند. مثل اصالة الاباحه در موضوعات و اشیاء و اموالی که حلیت و حرمتش معلوم نیست. اصالة الحلّ و یا در شبهات موضوعیه به وسیله حدیث رفع در مورد شک در تکلیف. جعل بکند رفع تکلیف را. این هم برای شارع است که رفع تکلیف را اعلام بکند و عدم الزام را. صورت سوم هم این است که شارع ممکن است در مثل چنین مورد امر را موکول کند به خود مکلف یعنی اعتماد به دلیل چهارم از ادله اربعه، که از حکم عقل قطعی استفاده می کنید. مکلف از حکم عقل قطعی استفاده کند که قبح عقاب بلا بیان است. محقق نائینی اینجا یک نکته می گوید می فرماید: فرق بین این دو مورد که هر دو در جهت براءت است اباحه و حدیث رفع یک طرف قضیه و قبح عقاب بلا بیان طرف دیگر. این هر دو که پشتوانه براءت است و در جهت براءت قرار دارد فرقی دارد که باید عنایت کنید. فرقی می فرماید از این قرار است که در صورت اول که شارع اباحه اعلام کند یا حدیث رفع بیاید در اباحه حکم شرعی ترخیص است و در حدیث رفع حکم شرع به رفع تکلیف است. در این صورت می فرماید که ابتداءً حکم شرع محقق می شود وانگهی عدم عقاب قهراً مترتب می شود. عدم عقاب بر رفع تکلیف قهراً مترتب است. ترتب آن قهری است. یعنی جایی که رفع حکم باشد رفع عقاب هم بعد از آن می آید. که محقق خراسانی گفت «لا مواخذة قطعاً» یعنی رفع عقاب پشت سر رفع حکم قطعاً هست و ترتبش هم قهری است. و اما اگر مدرک کار ما برای براءت قبح عقاب بلا بیان بود می فرماید قبح عقاب بلا بیان حکم به ترخیص صادر نمی کند. که عقل فقط ادراک دارد درک دارد نه صدور حکم. تمام آنچه در قلمرو قبح عقاب دیده می شود بیشتر از این نیست. درک می کند که الان عقابی برای ما وجود ندارد چون ما نمی دانیم. اما بعد می فرماید که «لا حرجیت» نسبت به فعل و ترک قهراً وجود خواهد داشت که آن می شود جزء متممات همان قاعده قبح عقاب بلا بیان. با این توضیحی که اینجا دادند در نهایت می فرمایند که حدیث رفع «رفع ما لا یعلمون» حکم مجهول را رفع می کند و بهترین دلیل برای

اعتبار برائت خواهد بود بلا اشکال.

ص: ۶۸

سوال این است که ما فهمیدیم «رفع ما یعلمون» حدیث رفع حکم مجهول را رفع کرد و برداشت ظاهر این امر یعنی این قسمت از حدیث «رفع ما لا یعلمون» که منظور از موصول حکم باشد درست است کار بی اشکال می شود. اما سوال این است که ما در بحث براءت می گوئیم که براءت هم در شبهات حکمیه جاری می شود هم در شبهات موضوعیه. و بعد می گوئیم براءت در شبهات موضوعیه مورد تسالم است تسالم بین فریقین. منظور از فریقین اینجا شیعه و سنی نیست منظور از فریقین اصولی و اخباری است. براءت به تسالم اصحاب در شبهات موضوعیه جاری می شود اما این حدیث رفع جانمایه براءت است با این تفصیل فقط اختصاص پیدا می کند به شبهه حکمیه. اما جواب: در پاسخ به این سوال گفته می شود که در حدیث رفع «رفع الحکم المجهول اطلاقاً» شبهه حکمیه باشد یا شبهه موضوعیه. موضوع یک زمینه برای ایجاد شبهه در حکم می شود. شبهه موضوعیه معنایش این نیست که ما خود موضوع را رفع می کنیم در حدیث رفع شبهه موضوعیه این است که در موضوعی شبهه می کنیم که حکم آن موضوع چیست. بنابراین «رفع ما لا یعلمون» رفع حکم مجهول است اعم از اینکه خود آن حکم یک ابهامی داشته باشد یا یک عامل بر ابهام و یا اینکه حکم در اثر عدم تشخیص موضوع مورد شبهه قرار بگیرد در هر صورت حکم مجهول است و «رفع ما لا یعلمون» به همان مدلول خودش که «رفع الحکم المجهول» شامل شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه می شود. رأی محقق نائینی با آن متانت و دقت و استحکام کامل شد. در نتیجه نظر شریف ایشان با نظر شریف محقق خراسانی به طور کل مطابقت داشت و بحث روشن شد. اما رأی و نظر سیدنا الاستاد ان شاء الله جلسه فردا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر سید الخوئی در دلالت حدیث رفع

می فرمایند: حدیث رفع دلالتش بر اعتبار برائت به این صورت است که «رفع ما لا یعلمون» یعنی الزام مجهول در واقع ظاهراً رفع شده است. و تا به اینجا دیدیم که رأی محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد متحد هستند. اما در ادامه می فرماید باید بگوییم که رفع حکم ظاهری است نه واقعی. به جهت دو تا قرینه: ۱. قرینه داخلی، ۲. قرینه خارجی. می فرماید قرینه داخلی این است که در خود متن حدیث آمده است «ما لا یعلمون» یعنی آنچه که معلوم نیست. اینکه می گوید معلوم نیست نفی واقع نمی کند. اگر بگوییم معلوم نیست معنایش این است که در واقع وجودی ندارد پس جهل به واقع مساوی با علم به عدم واقع می شود. و خود «ما لا یعلمون» فرع بر این است که در واقع یک حکم نامعلومی است که ما نمی دانیم. الان در این وضعیت موجود که در ظرف شک قرار داریم اصل برائت بشود و حدیث رفع محکم بشود. این قرینه داخلی، ۲. قرینه خارجی. منظور از قرینه خارجی می فرمایند آیات و روایاتی است که دلالت دارند بر اینکه عالم و جاهل در احکام شرع مشترک اند. یعنی کسی که فعلاً جاهل هم هست ممکن است حکمی درباره اش باشد که قطعاً حکمی درباره اش به عنوان تکلیف است و او ممکن است نداند. به عبارت دیگر قاعده اشتراک عالم و جاهل در احکام، احکام مختص به عالمین نیست، جاهل ها هم مکلف هستند به تکالیف و احکام. بنابراین حالت شک و اصل و قاعده در ظرف شک نفی حکم را از واقع نمی کند. با این دو تا قرینه اعلام می کنیم که منظور از رفع حکم در حدیث رفع حکم ظاهری است نه رفع حکم واقعی.

ص: ۷۰

سوال

سوال: مگر حکم دو تاست از سوی شرع؟ مگر شما قائل به تضاد هستید، الان حکم رفع باشد در ظاهر و حکم واقعی موجود باشد، تضاد است دیگر؟

در مبداء و منتهی تضاد نیست

در برابر این سوال و اشکال جوابی دارد که می فرماید: حکم ظاهری با حکم واقعی تضاد ندارد نه فی المبدأ و نه فی المنتهی. منظور از مبدأ و منتهی در احکام مصلحت و امتثال است. مصلحت مبدأ احکام است و امتثال منتهای احکام است. می فرماید که تضاد بین حکم ظاهری و حکم واقعی وجود ندارد نه در مبدأ و نه در منتهی. در مبدأ وجود ندارد به این دلیل هست که احکام واقعی تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات احکام هست. مثلاً وجوب صلاه که حکم واقعی است تابع است نسبت به مصلحتی که در خود صلاه هست. صلاه مصلحت دارد ما از دور می فهمیم قطعاً مصلحت دارد و از دور می فهمیم که مصلحتش قرب و تقرب است. بیشتر از آن مصلحت احکام واقعی را ما نمی فهمیم. این مقدار یقین داریم که مصلحت دارد. در احکام واقعی علم به وجود مصلحت داریم ولی علم به تشخیص مصلحت میسر مکلف نیست. علم آن نزد خداست.

بعد از که گفتیم در مبدأ تضاد نیست چون در احکام واقعیه مصالح و مفاسد در متعلقات است و در احکام ظاهریه مصالح و مفاسد در خود احکام است نه در متعلقات. مثلاً شبهه حکمیة قبل از فحص، در این صورت یعنی در این حالت رویارویی با شبهه حکمیة قبل از فحص اصلی داریم که یک حکم اعلام می کند حکم ظاهریه، وجوب احتیاط. این وجوب احتیاط حکم ظاهریه است مصلحتش تحفظ بر واقع است. آن وظیفه واقعی حفظ بشود احتیاط کنیم که بی راهه نرویم. این مصلحت است. و در همین مثال اجراء اصاله البرائة در شبهه حکمیة بعد از فحص رفع حکم است، رفع تکلیف است می شود یک حکم ظاهریه یعنی عدم وجوب. عدم وجوب هم حکم است رفع تکلیف می شود یک حکمی از احکام شرع. بنابراین این حکم ظاهریه که اینجا آمده است مصلحت در خود این حکم است که تسهیلاً و متناً و امتناناً، تسهیل و امتنان برای عباد. پس در مبدأ هیچ تضادی وجود ندارد مصلحت ها جد است و چون حکم ظاهریه هست. این مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام است و قابل درک نیست مصالح و مفاسدی است که در متعلقات احکام تکلیفیة واقعیة باشد. اما مصالح و مفاسد در احکام وضعیة پاکی و نظافت، ازاله نجاست و در احکام ظاهریه قابل درک هست. پس در مبدأ تضادی نیست. اینکه ما که اعلام می کنیم احکام تابع مصالح و مفاسد است در احکام واقعیة تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات احکام است. در احکام ظاهریه تابع مصالح و مفاسدی است که در خود حکم است. و یک اصل کلی یا یک بنای کلی که در اصول داریم این است که مصالح و مفاسد که در متعلقات احکام است قابل درک نیست برای مکلف. این را بدانیم که منظور از این جمله در چه حد است، در حدی است که متعلقات احکام تکلیفیة واقعیة باشد. اما مصالح و مفاسد در احکام وضعیة و احکام ظاهریه قابل درک است. پس تضاد بین حکم ظاهریه و حکم واقعی در مبدأ وجود نداشت. اما در منتهی، منظور از مبدأ و منتهی در احکام مصلحت و امتثال است. مصلحت مبدأ است و امتثال منتهی است. در مصلحت گفتیم که گفتیم تضاد نیست. و اما در منتهی که مقام امتثال باشد در این جا می فرماید که باز هم می بینیم بین حکم ظاهریه و حکم واقعی تضاد نیست. برای اینکه موضوع حکم ظاهریه شک در حکم واقعی است. یعنی در آن موقعی که حکم ظاهریه فعلیت دارد حکم واقعی منجز نیست مشکوک است. مشکوک که تنجیز و تنجز ندارد. و در آن صورت که حکم واقعی منجز بشود زمینه برای حکم ظاهریه وجود ندارد. لذا به تعبیر دیگر حکم ظاهریه در طول حکم واقعی است. اگر حکم واقعی باشد حکم ظاهریه نیست تا امتثالش لازم باشد. و حکم واقعی که وجود داشت همان یک امتثال است و دیگر تضادی در منتهی وجود ندارد به هیچ وجه. بعد می فرمایند که منظور از حدیث رفع رفع حکم مجهول واقعی در ظاهر است که می توانیم بگوییم رفع حکم ظاهریه. وانگهی این مطلب و این استدلال شرطی دارد که باید آن شرط در نظر گرفته بشود.

می فرمایند روش استدلال به این حدیث مشروط است به یک شرطی که باید رعایت بشود. و آن شرط این است که منظور از «ما لا یعلمون» باید حکم باشد حکم مجهول. اگر فعلی باشد فعل مجهول قابل استناد نمی شود. اختصاص پیدا می کند به شبهه موضوعیه و مدعای ما ثابت نمی شود که ما برائت را در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه جاری می دانیم پس باید منظور از موصول در «ما لا یعلمون» حکم باشد. منظور که حکم بود مطلب درست است اما چه دلیلی داریم که اقامه کنیم تا ثابت کنیم که منظور از موصول حکم است. در این رابطه به دو تا نکته در ضمن کلام استفاده می شود. نکته اول تناسب حکم و موضوع یعنی مقام بیان احکام است، «ما لا یعلمون» می شود حکم. دلیل دوم که اگر ما فعل را در نظر بگیریم فعل با ظاهر این حدیث تطبیق نمی کند. ظاهر حدیث خلاف واقع در می آید بنابراین مقتضی اول قرینه تناسب حکم و موضوع. و دلیل دوم ظهور «ما لا یعلمون» در اینکه مقصود از «ما» در «ما لا یعلمون» حکم است.

سوال مقدر و جواب آن

این مطلب را که می فرماید وانگهی یک سوال مقدر را هم جواب می دهند. سوال که مکرر در بحث از حدیث رفع مطرح می شود که عنوان جامع در بین این موارد هفت گانه ای که مختلفه الاجناس و اشکال هستند چی باید باشد که بتواند همه این موارد را پوشش بدهد. ایشان در این رابطه یک مطلب متین و جدیدی فرموده اند که باید توجه بیشتری معطوف بشود. می فرماید منظور از «ما» موصول در ادبیات می گوئیم مبهمات که موصول از مبهمات است. و منظور از مبهمات این است که هیچ تشخیص ندارد از یک سو و سعه وجودی دارد از سوی دیگر. که مصداق آن می شود شیء، «ما» یعنی شیء، شیء لا یعلمون، «شیء لا- یطیقون». در صورتی که معنای «ما» با آن خصوصیتی که گفتیم که از مبهمات است و مبهمات دو تا خصوصیت داشت: عدم تعین و عدم تضییق. با آن دو خصوصیت تمام این موارد را می تواند پوشش بدهد که «ما لا یطیقون» شیء ای که طاقت و قدرتش را ندارند. «ما اضطروا» شیء ای که در آن رابطه اضطرار دارند. «ما اخطوا» شیء ای که درباره آن شیء خطأ کرده اند. «ما لا یعلمون» شیء ای که آن را نمی دانند. پس با این معنا همه این موارد را بسیار به شکل ساده فرا می گیرد و عنوان جامع در می آید بلا شبهه و لا اشکال. و اما محور بحث که «ما لا یعلمون» است در این «ما لا یعلمون» کار ما راحت تر است، شیء هم بگیریم درست است و شیء هم اگر در نظر نگیریم خود «ما لا- یعلمون» گفتیم که ظهور دارد بر حکم مجهول. «رفع ما لا یعلمون» یعنی رفع شده حکم مجهول. (۱)

ص: ۷۲

پاسخ: عمومیت دلیل از مدعا ضرر ایجاد نمی کند. دلیل اعم از مدعا باشد ضرری ندارد دلیل اگر اخص از مدعا بود موید می شود. شی باشد همه چیز را می گیرد منتها آن شی ای که آمده اینجا اضافه شده اختصاص به نه مورد پیدا کرده. اما خود محور بحث که «ما لا یعلمون» نیاز به این ندارد که ما به طرف مبهمات برویم ظهور دارد مبهم وقتی است که ظهوری در کار نباشد در «ما لا یعلمون» ظهور وجود دارد. ظهور دارد در حکم، حکم مجهول مرتفع است مرفوع است برداشته شده است امتناً بلا شبهه و لا اشکال. اما اینکه حکم مجهول برداشته این ممکن است اختصاص پیدا بکند به شبهه حکمیه. شبهه موضوعیه را از چه طریق می توانیم پوشش بدهیم؟ شما که گفتید «رفع الحکم المجهول» انصراف داشته باشد به شبهه حکمیه، مدعای ما اعتبار برائت در شبهه حکمیه و موضوعیه. شبهه موضوعیه را از کجا بتوانیم وارد این قلمرو رفع بکنیم؟ جوابش را ایشان یک جواب جدی می دهد که ما را از موضوع جدا می کند. می فرماید که در هر صورت همان طوری که محقق نائینی فرمودند در هر صورت شبهه موضوعیه باشد یا شبهه حکمیه باشد مقصود ما رفع حکم مجهول است. و این رفع حکم مجهول منشأ دو چیز می تواند باشد؟ ۱. عدم تمامیت حجت و دلیل. اگر حجیت و دلیل تمام نبود شبهه فقط تعلق می گیرد به خود حکم و شبهه حکمیه می شود. یا اینکه منشأ شبهه ما شک در موضوع خارجی است آن موضوع خارجی مورد شک و تردید است از لحاظ موضوعیت. که آن تردید منشأ می شود برای شبهه در حکم آن موضوع. ما فقط همان شبهه در حکم را کار داریم ریشه اش تردید در موضوع باشد یا ریشه اش عدم اتمام حجت باشد پس در هر صورت شبهه موضوعیه اسمش یک شبهه موضوعیه است ما موضوع بدون حکم اصلاً کار نداریم. کار ما حکم است. یا آن شبهه از طریق تردید در موضوع آمده یا از طریق عدم اتمام دلیل که مستقیم مربوط شده به خود حکم. در نتیجه اعلام می کنند که «المتحصّل تمامیه دلالة حدیث الرفع علی اعتبار البرائه».

پاسخ: تصویب جایی پیش می‌آید که اگر بگوییم ما در این بحث چون قائل به تصویب نیستیم می‌گوییم رفع حکم ظاهری است. مصوبه اگر بخواهند رفع حکم را اعلام بکنند می‌گویند همان یک حکم هست تصویب هست که هست. ما واقع را از ظاهر جدا می‌کنیم تا مسلک ما با مسلک مصوبه جدا باشد. در آن رابطه چون بحث واضح است دیگر ما اشاره‌ای نکردیم. منظور ما از رفع، رفع حکم ظاهری است ما رفع حکم واقعی را به هیچ وجه در نظر نمی‌گیریم. منتها رفع حکم ظاهری را با وجود حکم واقعی بحث کردیم که تضادش رفع بشود و الا این مطلب که مقصود رفع ظاهری است و رفع حکم واقعی در کار نیست چون اگر اصل قاعده بتواند که دستمایه مجتهد است واقع را تغییر بدهد این تصویب می‌شود ما قائل به تصویب نیستیم. لذا خط ما جداست. اما سالبه منتفی به انتفاء موضوع اینجا جایش نیست. ما می‌گوییم توتون شک می‌کنیم ما شک در وجود خارجی این به عنوان موضوع جدا از حکم شک نمی‌کنیم شک ما شک فلسفی و شک فیزیکی نیست که شک کنیم این ماده فلزی مس است یا نقره است. ما به بحث فیزیک و مادی نداریم یا فلسفی بحث نمی‌کنیم که این وجودش الان معلول آن علت است یا علتش چیز دیگری است. شک ما همراه با شک در حکم است. توتون ما که می‌دانیم یک ماده در خارج است آیا شرب این توتون حرام است یا حرام نیست. بنابراین شک در موضوع که می‌کنیم همیشه شک در موضوع فقهاً همراه با شک در حکمش می‌شود و الا می‌شود خارج از حدود فقه، بحث فلسفی و فیزیکی می‌شود. که شک بکنیم در این موضوع که این چه ترکیب دارد. ما مثلاً می‌خواهیم که مس را پیدا کنیم می‌خواهیم بگوییم این مس است یا حلب. شک می‌کنیم یک قسمتی فلزی است که این مس است یا حلبی. این شک در موضوع است. این شک در موضوع ربط به حکم ندارد. شکی که در فقه می‌کنیم همیشه شکی است که درباره حکم آن موضوع شک می‌کنیم منتها گاهی می‌گوییم خود این توتون شربش حرام است یا حرام نیست از این باب در اصل حکمش تحقق حکمش شک می‌کنیم و گاهی در شمول حکمش شک می‌کنیم. این مایع خارجی خمر است یا نوشیدنی است. بنابراین این موضوعات همیشه در ارتباط با حکم شرعی مورد شک قرار می‌گیرد. موضوع حکم شرعی است، موضوع جدا نیست موضوع حکم شرعی شک ارتباط دارد به حکمش. تا به اینجا رأی محقق نائینی و محقق خراسانی صاحب کفایه و سیدنا الاستاد همسان درباره «ما لا یعلمون» حکم مجهول است و در عالم ظاهر یا حکم ظاهری مرتفع است و تضاد هم با حکم مجهول در واقع ندارد. نتیجتاً این سه بزرگوار دیدیم که به طور قاطع سیدنا اعلام فرمودند که دلالت حدیث رفع بر اعتبار براءت کامل است. اما طریقه شیخ انصاری هرچند فرق دارد ولی در نتیجه همه با هم هماهنگ اند که ان شاء الله در بعد از بیان نظر شهید صدر و بعد از جمع بندی و کمک گرفتن از بیان امام خمینی جمع بندی بکنیم توضیح بیشتری ارائه کنیم ان شاء الله.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نظر شهید صدر در دلالت حدیث رفع

شهید صدر در کتاب حلقه ثالثه شرحی و بیانی دارند که از این قرار است، می فرمایند: در مورد دلالت این حدیث معتبر باید سه مرحله از تحقیق را در نظر گرفت.

سه احتمال در رفع از دید شهید صدر

مرحله اول فقه الحدیث. در مورد فقه الحدیث دقیقاً کلمه رفع را که در حدیث نبوی آمده است «رفع» باید بررسی کرد که منظور از این رفع چیست. سه احتمال وجود دارد. احتمال اول این است که منظور از این رفع، رفع مواخذه باشد. مواخذه را باید به تقدیر بگیریم تا بگوییم دلالت اقتضاء این است و با رفع مواخذه هم نه مورد یکسان سازی می شود و هم معنای حدیث کامل گردد. احتمال دوم این است که منظور از حدیث رفع، رفع حکم باشد حکم مجهول. بحث ما که در مورد براءت هست قلمرو کار ما شک در حکم هست از این حدیث هم این مطلب را به دست می آوریم که منظور از رفع حکم مجهول باشد اطلاقاً. شبهه حکمیه باشد و شبهه موضوعیه، حکم تکلیفی باشد یا حکم وضعی، استقلالی باشد یا انحلالی، ضمنی باشد یا مستقل اطلاقاً. و احتمال سوم این است که بگوییم منظور از حدیث رفع [] رفع تشریحی نیست که رفع حکم باشد بلکه رفع تکوینی است. تکویناً حدیث رفع این موارد را برمی دارد. این امور که از امور تکوینی نیست، تصرف اعجازی باشد معجزه ای صورت بگیرد، این جوری باشد؟ به این صورت هم ادعاء نمی شود پس رفع تکوینی به چه صورت قابل توجیه است؟ می گوییم منظور از رفع تکوینی تکوینی تنزیلی است. تکویناً رفع می کند خطا که در حقیقت تنزیل کرده است یعنی این رفع تشریحی نازل منزله رفع تکوینی شده است. منظور از تنزیل این بود که حکم منزل علیه از منزل برداشته بشود یا در رفع. اما در جاهای دیگر حکم منزل و منزل علیه یکی باشد وحدت در حکم می شود تنزیل. مثلاً «الطواف بالبيت صلاه» که صلاه نیست تنزیل است حکم صلاه را دارد. تنزیل یعنی منزل را در حکم منزل علیه قرار نمی دهد. پس در اینجا هم می فرماید تنزیل هست که رفع تکوینی تنزیل شده باشد با شرحی که دادیم. پس سه صورت را در این مرحله اول که اعلام فرمودند آنگاه می فرمایند «ابعد الاحتمالات» صورت سوم است که رفع تکوینی باشد. در صورتی که ابعاد الاحتمالات باشد دیگر ما نیازی به دلیل نداریم که در جهت نفی آن بکار برود. یک احتمال بسیار بعید است. و اما قسم دوم می فرماید اصل عدم تقدیر است. به طور طبیعی «خیر الامور اوسطها» متعین می شود. که منظور از فقه الحدیث می شود رفع حکم مجهول اطلاقاً. تا اینجا رأی و نظر محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد و سیدنا الشهید صدر متحد است که همه درباره رفع می گویند رفع حکم مجهول با یک اضافه که کلمه الزام را محقق نائینی آورده است و ما در مقدمات گفتیم که اصل مجرای براءت حکم الزامی است غیر الزامی که تکلیفی نیست و امتنانی نیست و مساعدتی نیست. لذا در رفع باید رفع حکم الزامی باشد. مرحله اول از سه مرحله به طور خلاصه گفته شد.

پاسخ: در اولی تقدیر لازم داشتیم مواخذه را، در دومی «ما لا یعلمون» خود حکم است و سومی همان رفع آن متعلقات را، رفع تکوینی مثلاً خطأً تکویناً رفع شده. تقدیری در کار نیست. مرحله دوم عبارت است از مفاد حدیث، درباره مفاد حدیث رفع این قسمت از بحث مطرح می شود که آیا مفاد حدیث نفی حکم ظاهری است یا نفی حکم واقعی یا هر دو. بعد از بحث و تحقیق آنچه که از بیان بسیار متین و عمیق و محکم ایشان استفاده می شود این است که ما در مفاد باید به ظهورات مراجعه کنیم. چیزی دیگری در این مرحله کارساز نیست. باید ببینیم ظهور در چه حدی است، ظهور چه معنایی را می نماید. بعد از شرح نسبتاً مبسوطی به این مطلب صریحاً تکیه می کند که می فرماید: ظاهر رفع تکلیف مشکوک که متن و مورد است که رفع متن است و مورد هم تکلیف مشکوک است با تلفیق بین این متن و این مورد این نتیجه اعلام می شود که حدیث رفع ظاهر در نفی حکم ظاهری است. و فرق نمی کند نفی حکم ظاهری در شبهه حکمیه باشد یا در شبهه موضوعیه. فرق بین شبهه حکمیه و موضوعیه این است که اگر شبهه حکمیه باشد نفی جعل می شود اگر شبهه موضوعیه بود نفی مجعول. در حقیقت ملاک و معیار فرق بین این دو شبهه این است که متعلق رفع و نفی در شبهه حکمیه جعل است و در شبهه موضوعیه مجعول است. با داشتن این ظهور مشکل حل است که فقط نفی حکم ظاهری است.

پاسخ: نظر ایشان نسبت به جعل و مجعول از این قرار است که مورد بحث ما شك در تكليف و شك در حكم است این مورد بحث ماست که می خواهیم براءت را بیاوریم و احتیاط را کنار بگذاریم این اصل مورد است. این مورد ما از دو صورت بیرون نیست: یا شك می کنیم در جعل حکم که حکم اینجا جعل شده است یا نشده است. مثلاً شرب توتون آیا حرمتی برایش جعل شده است یا نشده است. این شك در جعل است. و این شك در جعل یعنی جعل حکم که می شود شبهه حکمیه. و همین جا یعنی قلمرو بحث ما که شك در حکم است می بینیم این مایع خارجی آیا از خمر است یا نوشیدنی است؟ در اینجا این مجعول است یعنی خود این مایع یک موضوعی است که جعل شده برایش یک حکمی. در این موضوع حکم که بشود مجعول می شود. این موضوع خارجی آیا برای یک حکم موضوع هست مجعول شده است یا برای یک حکم موضوع نیست، این شبهه می شود شبهه موضوعیه. مرحله سوم درباره جامع بین این موضوعات متشکک چگونه باید فرض کنیم تا بشود حدیث رفع متعلق به یک جامعی که آن جامع پوشش بدهد این نه مورد را. با اختلافاتی که دارد که در بیان محقق نائینی گفتیم که با آن اختلافات چطوری ما باید جامع تشکیل بدهیم.

دو صورت تصویر جامع از نظر شهید

می فرمایند به طور عمده دو جامع قابل طرح است اولین جامع همان است که سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که (ایشان هم آقای خوبی را تحت عنوان سید الاستاد می گوید). سید الاستاد فرمودند که شیء، اگر شیء باشد پوشش می دهد همه این موارد نه گانه را پوشش می دهد. تصویر دوم که قابل طرح است این است که بگوییم تکلیف مشکوک جامع است و در این صورت که ما بگوییم تکلیف مشکوک جامع است یک حسن دارد حسن اش این است که مناسبت پیدا می کند با رفع و بیان شرع. شیء هر چند پوشش می دهد ولی از مفاهیم عامه است در وضعیت بیان و مناسبت تطبیق نمی کند. بنابراین باید بگوییم که تکلیف مشکوک مرتفع شده است و این تکلیف مشکوک در همه این موارد جریان دارد و هیچ مانعی در کار نیست. بنابراین منظور از جامع تکلیف مشکوک است. اشکالی هم دیده نمی شود.

اما یک متممی هم اضافه می فرماید و آن این است که اگر ادعاء بشود که حدیث رفع براساس سیاق اختصاص به شبهه موضوعیه دارد این یک ادعای بلا برهان است. دلیلی بر اختصاص وجود ندارد. قاعده این است که هر کجا دلیل بر مدعا نبود می توانیم بگوییم که توهم است. کلام ایشان کامل شد. اقوال را گفتیم.

جمع بندی

در جمع بندی توجه کنید اولین نکته ای که در نظر بگیریم این است که از حدیث رفع تمامی صاحب نظران اعتبار براءت را اعلام می کنند، می گویند حدیث رفع دلالت دارد بر اعتبار براءت، این یک نکته اصلی ماست. نکته دوم در جمع بندی این شد که به طور کل در حدیث رفع آن جمله ای که مورد استناد ما در اعتبار براءت است «رفع ما لا یعلمون» است و اکثریت صاحب نظران به استثناء شیخ که شیخ هم الان عرض می کنم که قابل تلفیق است نزد شریف ایشان. فرموده اند که منظور از موصول در «ما لا یعلمون» حکم مجهول است نیاز به تقدیر نداریم. جمع بین این آراء و رأی شیخ چگونه باید انجام بگیرد؟ به این صورت که شیخ اعظم قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که مواخذه یا آثار. اگر تردید کردیم می گوییم شیخ هم گفته آثار. از آثار حکم است. پس می شود آن یک طرف تردیدی که در کلام شیخ آمده بود که مواخذه یا آثار می گوییم آثار، رفع اثر یعنی رفع مجهول. پس با کلام شیخ هم طبق مسلک ما هیچ تنافی و برخوردی ندارد. مسلک ما در بحث اولاً تحقیق و دقت در فهم آراء و ثانیاً جمع و تلفیق بین آراء است. ما هیچ گاهی رد نمی کنیم. بنابراین این را به این جهت می گویم اشکال بر دیگران هم باز ندارم آن محققینی که رسم است سیره شان بر رد هست طبق سیره عمل می کنند، سیره است آنها را تنقیص نمی کنیم. ولی ما یک مسلک خاصی داریم که برای ما عمدتاً فهم قول این صاحب نظران است. و بعد جمع بندی کنیم و بعد هم اینها آدم های کمی نبوده اند و خود فهم آرای اینها ما را کمک می کند که برویم و رشد بکنیم و هم جمع بندی برای ما یک نوع اصول موضوعی می شود. تفسیر موضوعی این بود که آیات مشابه را جمع کنید کنار هم قرار بدهید همین کنار هم قرار دادن یک معنای کامل تر می دهد. آراء اصول هم یک تحقیق موضوعی می شود که آراء را جمع کنیم کنار هم قرار بدهید برای ما کمک کند که چیز بهتری برسیم. بنابراین دو تا نکته را که فهمیدیم از نکات در جمع بندی نکته سوم در بحث براءت که فقط «ما لا یعلمون» بود اما فرازهای دیگری که دارد توجه کنید سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در رفع فرقی بین رفع حکم وضعی و حکم تکلیفی در کار نیست. هم رفع شامل رفع حکم تکلیفی می شود و هم شامل رفع حکم وضعی. دلیل اصلی اش اطلاق است، مقام بیان است و اطلاق. (۱) اما شرح مسئله از این قرار است که در حکم وضعی یک پیش شرط لازم داریم و آن این است که حکم وضعی اطلاقاً قابل جعل نیست بعضی از احکام وضعیه قابل جعل است و بعضی از احکام وضعیه قابل جعل نیست. آن احکامی که قابل جعل هست قابل رفع هم هست که گفتیم و واقعیت هم این است که رفع و جعل یا جعل و رفع از متقابلین عدم و ملکه است. چیزی که قابل جعل باشد قابل رفع است و چیزی که قابل جعل نباشد قابل رفع نیست. بنابراین احکام وضعیه ای که قابل جعل هست در قلمرو حدیث رفع قرار می گیرد که نکته سوم ماست.

۱- مصباح الاصول، سيد ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۰۸.

و احکام وضعیه به طور کل سه قسم است از حیث جعل و عدم جعل: قسم اول احکامی است که قابل جعل است استقلالاً و تبعاً. مثل ملکیت، زوجیت که قابل جعل شرعی است، هم جعل استقلالی که مستقل جعل می شود و هم جعل ضمنی در ضمن عقدی جعل بشود. قسم دوم این است که قابل جعل نیست نه استقلالاً و نه تبعاً. مثل هر چیزی که شرط و سبب تکلیف باشد یعنی شرطیت و سببیت. شرط که حکم وضعی نیست شرطیت حکم وضعی است سبب حکم وضعی نیست سببیت حکم وضعی است. حکم وضعی انتزاعی است. لذا شیخ می گوید که همیشه حکم وضعی از حکم تکلیفی انتزاع می شود. احکام وضعیه همه اش انتزاعیه است، احکام شرعیه کلاً اعتباریه است و احکام وضعیه کلاً انتزاعیه است. که اعتبار نیاز به منشأ ندارد و انتزاع نیاز به منشأ دارد. قسم دوم قابل جعل نبود مثل شرطیت و سببیت برای تکلیف. مثلاً بلوغ شرطیت را ما نمی توانیم برای بلوغ جعل بکنیم چون پایه اش تکوین محض است قابل جعل نیست به جعل خضوع نمی کند. و قسم سوم از احکام وضعیه عبارت است از سببیت برای مکلف به. این قسم سوم میانه است نه اطلافاً قابل و نه اطلافاً غیر قابل بلکه استقلالاً قابل جعل نیست و لی به تبع مکلف به قابل جعل است. مثل جزئیت برای سوره در صلاه. این اقسام احکام وضعیه که گفته شد. اگر حکم وضعی قابل جعل بود در قلمرو حدیث رفع قرار می گیرد. نکته چهارم فزاهایی که در حدیث آمد هاست که عبارت است از اکراه و اضطرار در این رابطه شرحی داریم و همچنین در مورد خود سببیت عقد که متعلق اکراه قرار می گیرد محقق نائینی کلام و شرحی دارد که ان شاء الله فردا توضیح بدهیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت حدیث رفع بر براءت

نکته ای که در جمع بندی گفته شد عبارت بود از اینکه حدیث رفع اختصاص به احکام تکلیفیه ندارد به احکام وضعیه هم جاری می شود به دو شرط: شرط اول احکام وضعیه از آن قسم باشد که قابل جعل شرعی باشد، شرط دوم احکام وضعیه رفعش امتنانی باشد. اقسام احکام وضعیه را گفتیم و کامل شد.

نظر محقق نائینی شک در سببیت

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه در مورد اجراء و شمول حدیث رفع نسبت به شک در سببیت نکته قابل توجهی را اعلام می فرماید. سببیت که از احکام وضعیه است که منتزع است از اجزاء، مثلا سببیت عقد برگفته از چند جزء است ایجاب و قبول و تراضی و تعیین و شرائط عامه. می فرماید اگر در سببیت شرط شک کردیم در دید ابتدایی می شود مورد رفع. چون شک است، شک در حکم وضعی است. گفتیم که در حکم وضعی مشکوک هم حدیث رفع جاری است. باید در مورد شک در سببیت به مقتضای حدیث رفع اعلام بشود که «رفع حکم المشکوک الذی هو عبارة عن الشک فی السببیه». این دید ابتدایی، ولیکن آن دو تا شرطی که گفتیم اگر در نظر بگیریم اینجا حدیث رفع جاری نمی شود یکی از آن دو تا شرط اینجا وجود ندارد که جریان امتنانی نیست. عقد اگر باطل بشود مساعدت نیست کمک نیست بلکه یک نوع زحمت است. چون امتنانی نیست حدیث رفع جاری نمی شود. سیدنا الشهد صدر قدس الله نفسه الزکیه یک مطلبی دارد بسیار ظریف و آن این است که می فرماید ممکن است تبدل براءت به استحباب، اینجا اگر در دید ابتدایی براءت بگوئیم یک استصحابی وجود دارد استصحاب عدم انتقال. و آن استصحاب عدم انتقال محکم است و جایی برای براءت وجود ندارد. توجه کنید تعارض بین اصالة الصحة و اصالة الفساد در شک در سببیت، ما در دید ابتدایی اعلام می کنیم در شک در معاملات اصل فساد است. این معروف است. یعنی اگر شک بکنیم اصل فساد است. از آن طرف می گوئیم اصالة الصحة یک اصلی است که فراگیر در تمامی معاملات و عبادات و به تعبیر سیدنا الاستاد عقود و ایقاعات، همه را می گیرد. حالا در شک در سببیت جزء همین موارد است اصالة الصحة جاری می کنید یا اصالة الفساد؟ در این مورد چطوری بتوانیم این مشکل را حل کنیم هر دو می آید اصالة الصحة می آید قطعاً و اصالة الفساد هم که مشهور است در معاملات. چطوری حل کنیم؟ آن راه حل که مشکل را برطرف می کند از این قرار است که می گوئیم هم اصالة الصحة جاری می شود و هم اصالة الفساد

ص: ۸۰

دو نوع شک در سببیت

ولیکن یک نکته باید در نظر گرفته شود شک ما در سببیت دو گونه است: ۱. شک در صدق اسم است، ۲. شک در دخل چیز زائد بر صدق اسم. اگر شک ما در سببیت شک در اسم عقد بود اینجا اصالة الفساد جاری می شود همان که از بیان شهید

صدر استفاده کردیم استصحاب عدم ملکیت برای مشتری یا استصحاب ملکیت برای بایع یا استصحاب عدم انتقال. و اما اگر اسم صدق کرد عقد هست ولی شک می کنیم که ماضویت هم شرط است در عقد یا نیست. در ایجاب و قبول هست اسم عقد صدق می کند اما شک می کنیم که ماضویت هم شرط هست یا نیست، اینجا اصله الصحه جاری می شود. بنابراین در بحث سببیت که برای شما گفتیم و محقق نائینی آن مطلب را اعلام کرد ضمیمه را هم اضافه کنید که این شک در سببیت کامل بشود.

فرق بین شرطیت و مانعیت

می فرماید اگر نسبت به شک در شرطیت و مانعیت در شبهه موضوعیه باید دقت کرد که مسئله فرق دارد. این نکته دقیقی است. به این معنا که اگر شک در شرطیت داشتیم، (ما از احکام وضعیه صحبت می کنیم شرطیت از احکام وضعیه است مانعیت احکام وضعیه است، احکام وضعیه همه اش انتزاعیه است، از شرط و مشروط شرطیت انتزاع می شود، از عمل و مانع مانعیت انتزاع می شود، منشأ دارد)، مثلاً می فرمایند اگر اعلام کردیم که قرائت سوره در نماز واجب است قطعاً وانگهی واجب است به چه عنوان؟ شرط است، خب از این یک شرطیت انتزاع می شود. حالا بعد از این پیش فرض اگر سوره «ایلاف» که در تفسیر تردید وجود دارد که سوره ایلاف یک سوره هست یا نیست. اگر کسی سوره ایلاف قریش را بخواند که شک داریم سوره کامل هست یا نیست در این صورت شک در شرطیت است با آن مقدمه که یقین به شرطیت سوره کامل داریم، آیا با خواندن ایلاف این شرطیت محقق شد یا نشد، اینجا مورد براءت است ابتداءً شک در حکم وضعی است اما می فرماید که اینجا شک در امثال به وجود می آید و باید به قاعده اشتغال مراجعه کنیم. اگر شک در امثال بود یا شک در سقوط بود آنجا جایی برای براءت نیست و زمینه آماده است برای قاعده اشتغال. می فرماید اما اگر شک در مانعیت باشد مثلاً ما یقین داریم به مانع بودن شیء ای، غیر ماکول در صلاه مانع است این را یقین داریم. اما بند در حال نماز یا لباسی است یا یک شیء است جزئی از لباس که شک می کنیم ماکول است یا غیر ماکول، در اینجا شک در مانعیت است. این شک در مانعیت در حقیقت شک در اصل تکلیف است شک در تکلیف و شک در حکم وضعی است. بعد از که شک در تکلیف بود به طور طبیعی زمینه برای براءت مهیاست. اشکال نشود که این شکل در تکلیف شد و ما درباره حکم وضعی بحث می کنیم حکم وضعی از تکلیف بر مبنای شیخ انصاری جدا نیست. همیشه یک حکم وضعی یک حکم تکلیفی را پشت سر خودش دارد. ایشان می فرماید «احکام الوضعیه منتزعه عن الاحکام التکلیفیه» منتها با توجه به آرای دیگران از صاحب نظران بگوییم که فاصله ای بین حکم وضعی و حکم تکلیفی در کار نیست ارتباط برقرار است.

سوال:

پاسخ: ماضویت شرط نیست مگر استثناء شده است مثلاً نه عربیت شرط است و نه ماضویت شرط است ولیکن مشهور و اولی این است که با ماضویت خوانده بشود و با عربیت مگر در طلاق و نکاح که گفته می شود اجماع این است که در صورت قدرت عربی خوانده شود ماضویت آن اعلام نمی شود فقط عربیت آن الزامی اعلام شده است. شاید هم به دلیل اهمیت مسئله است که جزء مسائل متعلق به دماء و فروج است. (۱)

سوال:

پاسخ: در یک مسئله شک در سببیت هم اصاله الصحه است و هم اصاله الفساد. چه طوری جمع کنیم؟ جمع این جوری شد که اگر ایجاب کامل نباشد عقدی شده قبولی بوده، ایجاب حدسی بوده یا ایجاب عن هزل بوده، اینجا شک می کنیم در سببیت منتها شک ما برمی گردد به شک در مسما که ایجاب و قبول کامل نبوده، اینجا اصل فساد است چون اصلا مسمی صدق نکرده. اصاله الصحه کی می آید؟ جایی که مسمایی باشد. در اصاله الصحه احتمال صحت وجود داشته باشد. در این مورد صحت کی می آید؟ وقتی که مسما صدق کند مسمی صدق نکند احتمال صحت نیست. در اینجا پس اصاله الصحه جاری نیست که مسمی محقق نیست پس طبیعتاً اصاله الفساد. منتها ما گفتیم عقبه اصاله الفساد استصحاب هم است. با وجودی که خود اصاله الفساد ممکن است بنای عقلاء مستقل داشته باشد استصحاب هم این را همراهی می کند. اما اصاله الصحه جایی می آید که احتمال صحت وجود داشته باشد و احتمال صحت در صورتی می آید که مسمی صدق بکند. ایجاب و قبول هست اما ماضویت نیست. شک می کنیم که این جا سببیت محقق شده است یا نشده است اصاله الصحه می آید. اصاله الصحه هر کجا که احتمال صحت وجود داشت جا برای اصاله الصحه براساس دلیل خودش که تنها دلیل برای اصاله الصحه سیره عقلاء بود. ادله دیگر در جهت اعتبار اصاله الصحه مویدات است، دلیل اصلی سیره عقلاء است.

ص: ۸۲

نکته چهارم از نکات جمع بندی، مروری بر موارد دیگر حدیث رفع. گفتیم که در حدیث رفع آن فزای که با براءت کار دارد فقط «ما لا یعلمون» است بقیه فزایها با براءت کاری ندارد. اما الان یک مروری بکنیم این فزایهای دیگر چه وضعیتی دارد؟ در ابتداء خطأ و نسیان. نتیجه این شد که گفته شد به مبنای شیخ و مبنای محقق خراسانی که در خطأ و نسیان آثار را به تقدیر می گیریم «رفع آثار الخطأ، رفع آثار النسیان» درست است مورد حدیث رفع هست و حکم هم از ضروریات فقه. فزای بعدی «رفع ما لا یطیقون» رفع شده است از مکلف چیزی که طاقتش را ندارد. منظور از طاقت یعنی قدرت ندارد. چیزی که بر آن چیز قدرت نداشته باشد مکلف امتناناً رفع شده است. یک سوال و جواب: سوال این است که چیزی که قدرت نداشته باشد عقلاً و قطعاً رفع شده است نیاز به حدیث رفع ندارد. جوابش را در بیان محقق نائینی دیدیم که رفع مقتضی تکلیف و بعد هم مقتضی تکلیف را در مورد «ما لا یطیقون» شیخ انصاری می فرماید که ممکن است مکلف تقصیر بکند تا برسد به «ما لا یطیقون». که گفتیم مقصّر متعمد است متنها متعمد در خود فعل یا متعمد در مقدمه فعل. پس مقتضی برای «ما لا یطیقون» هم وجود دارد و «رفع اثر ما لا یطیقون». اما سه مورد دیگر که طیره و حسد و وسوسه باشد. این سه تا را هم مروری بکنیم، این سه مورد هم در قلمرو حدیث رفع قرار می گیرد آثار اینها امتناناً برداشته می شود که مثلاً از کبائر نباشد. که این سه مورد از ردائل نفسانی است. مقتضی دارد برای اینکه کبیره باشد ولی به وسیله حدیث رفع و امتنان آن اثرش برداشته می شود. می فرمایند در وسوسه که ما به اش می گوئیم خطورات. وسوسه و خطورات به سراغ مومن می آید فسقه را کار ندارد فسقه راه خودشان را می رود. مومن که مومن است وسوسه می آید خطورات بد، خطورات انکار، خطورات ضد عقیدتی، خطورات بد بینی. اینها بگوئیم اولاً این گناه نیست براساس حدیث رفع. و این خطورات را مثبت تلقی کنید. یقین کنید که شیطانی هست. چون وسوسه و خطورات بد نه تجربه می آورد برای آدم که علم باشد نه علت و معلول می آورد که فلسفه باشد نه خود آدم به سراغش می رود پس کی می آورد؟ معلوم است که یک عامل دارد، عاملش چیه؟ قرآن می گوید «الَّذِي الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ». (۱) و در همان حدیث برخوردیم روایت صحیح السنندی که اگر وسوسه آمد لا اله الا الله را تکرار کنید همان جا کنترل می شود.

سوال:

پاسخ: سوال شد که ما گفتیم و مطلب و واقعیت هم همین است که فقط «رفع ما لا یعلمون» مربوط به برائت است بقیه فراهها مربوط به برائت است. اما می فرمایند «ما لا یطیقون» چیزی که انسان قدرت نداشته باشد رفع می شود. خب این مربوط به تکلیف می شود آدم یک تکلیفی که قدرت ندارد رفع بشود پس مربوط می شود به برائت که رفع تکلیف بشود. اما جواب این است که در «ما لا یطیقون» بالاصاله و بالذات فقط آنچه که در قدرت نیست رفع شده است. ما لا یطاق چیزی که خارج از قدرت هست رفع شده است این دیگر یک امری است کلی تقریباً جنبه کلامی به خودش می گیرد که خداوند تکلیف ما لا یطاق نمی کند. «ما لا یطیقون» در حقیقت جنبه کلامی به خودش دارد که خدای متعال تکلیف به ما لا یطاق نمی کند.

سوال:

پاسخ: تکلیف ما لا- یطاق برمی گردد به بحث کلامی که مکلف قادر نباشد تکلیف به عهده اش اعلام بشود باید بگوییم مسلک ما مسلک جبریه است و کلامی نیست. اگر بگوییم مکلفی که قدرت ندارد مکلف نیست مسلک عدلیه است بحث کلامی است.

سوال:

پاسخ: مقتضی را برای این گفتم که اگر اشکال بکنیم که اصلاً «ما لا یطیقون» به حکم عقل قطعی مرتفع است نیاز به حدیث رفع ندارد. آن موقع ما می گوییم که محقق نائینی گفت که مقتضی حکم تا اینجا رفع مصحح بشود که این تکلیف ما لا یطاق، که یک مسئله کلامی است. تکلیف ما لا یطاق هم ممکن است مقتضی داشته باشد که ممکن است مکلف مقصر باشد کارش به جایی رسانده باشد که عمداً خودش را عاجز ساخته باشد اینجا ممکن است مقتضی وجود داشته باشد. قسمت اولش را محقق نائینی می گوید که به مقتضی به جعل رفع می شود. قسم دومش را شیخ انصاری فرمود که در مثل «ما لا یطیقون» ممکن است بگوییم که خود مکلف از روی تقصیر کار را به جایی رسانده باشد که خودش را از قدرت دور کرده باشد، از خود سلب قدرت کرده باشد.

ص: ۸۴

دو فراز دیگر عبارت بود از اکراه و اضطرار. درباره اکراه و اضطرار حدیث رفع تاثیرگذار و نتیجه عملی دارد هرچند مجرای براءت به حساب نیاید. اما خودش تاثیرگذار است با یک شرط، شرطش این است که رفع حکمی که برخواسته از اکراه است امتنانی باشد. مثلاً- اگر روزه را اکراهاً افطار کرده است رفع می شود حکم این روزه افطار شده که امتنانی است منت است بر عباد و درست است. اما اگر فرض کنیم که به صورت امتنانی نباشد مثلاً اکراه شده است که وضو بگیرد وظیفه اش تیمم بوده الاذن بگوییم وضویش درست نیست امتنانی نمی شود. بنابراین حدیث رفع در مورد اکراه جایی جاری می شود که اکراه متضمن امتنان باشد. مثلاً در اضطرار همین طور است اگر کسی مضطر شده است که خانه اش را بفروشد خانه اش را فروخت برای رفع حاجت اهمی مثلاً برای حفظ آبروی خودش. اگر بگوییم این فروش خانه اضطراری بود درست نیست، این عقد را اگر باطل اعلام بکنیم نتیجه این می شود که خلاف امتنان است. آن خواسته است خانه اش را بفروشد آبرویش را حفظ کند اگر بگوییم معامله باطل است در حالت اضطرار اینجا دیگر امتنانی نمی شود و حدیث رفع شاملش نمی شود. مثلاً اگر جایی امتنانی بود مضطر شد که دروغ بگوید جایی بود که باید دروغی بگوید مثلاً برای خوف بود. حکم این اضطرار برداشته می شود این کذب کاسر عدالت نمی شود، این کذب از سر اضطرار کاسر عدالت نمی شود. چون در حالت اضطرار است و رفعش هم امتنانی است. فرازهای حدیث رفع گفته شد و دلیل اصلی برای اعتبار براءت از نصوص و آیات و ادله عقلیه اصلی ترین دلیل برای اعتبار براءت فقط حدیث «رفع ما لا یعلمون» است. بقیه را ما همه اش را مویدات به حساب می آوریم مگر مورد بسیار نادری که براءت عقلیه تنها باشد که بحث می کنیم. فراز بعدی بحث ما حدیث حجب، ان شاء الله «ما حجب الله» فردا بحث کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دومین حدیث برای برائت حدیث حجب

حدیث دوم عبارت است از موثقه زکریا بن یحیی، عنوانش است حدیث حجب. «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع».

سند و دلالت حدیث

دومین حدیثی که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برای اثبات اعتبار نسبت به برائت ذکر می کند این حدیث است. حدیث از حیث سند معتبر است منتها موثق. سند از این قرار است: احمد بن محمد بن یحیی عطار عن ابیه محمد بن یحیی عطار که از اجلاء و ثقاتند. عن احمد بن محمد بن عیسی که ایشان هم از اجلاء و ثقات که سه نفر از مشایخ قمی هستند. عن ابن فضال، علی بن حسن بن فضال که «خذوا ما روا و دعوا ما رأوا» ابن فضال که از لحاظ عقیدتی به انحراف رفته است روایاتی که نقل کرده اند مورد اعتماد است در زمان استقامت و سلامتش بوده است و یا اینکه صداقت در قول شان مسلم است. عن داود بن فرقد که توثیق خاص دارد عن زکریا بن یحیی که از اجلاء و ثقات است عن ابی عبدالله علیه السلام. سند به جهت وجود ابن فضال موثق شد. اگر ابن فضال نبود سند صحیح بود. منبع اصلی این حدیث کتاب توحید شیخ صدوق است. اما دلالت این حدیث: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (۱) تقریب استدلال به این صورت است که در این حدیث آمده است چیزی را که خداوند علم آن را برای عباد پوشانده است آن شیء محجوب موضوع و مرفوع است. یعنی برای مکلفین الزام آور نیست مسئولیت در پی ندارد. تا این حد دلالت این حدیث روشن است و متن آن کوتاه و واضح.

ص: ۸۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۱۹، ابواب صفات قاضی، ب ۱۲، ح ۲۸، ط اسلامیه.

نظر شیخ انصاری در مورد این حدیث

اما شرح مسئله و نقل آراء صاحب نظران: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه همین حدیث را ذکر می کنند و بعد از آنکه این حدیث را می فرمایند اشکالی دارند که به آن اشکال عده ای از صاحب نظران اعتماد کرده اند. می فرمایند «ما حجب الله علمه عن العباد» که متنش روشن است اما این متن به درد ما نمی خورد یعنی در جهت اثبات اعتبار برای برائت مورد استفاده قرار نمی گیرد. چرا؟ برای اینکه در این حدیث آمده است «حجب الله» احتجاج نسبت داده شده است به سوی خدا. خدا علمش را برای مکلفین نداده است. حجب و محجوبیت طبق این حدیث فعل است. شیخ می فرماید معنایش این می شود که «لم یبینه الله» خداوند این دسته از احکام را برای عباد خود بیان نکرده است خود خدا بیان نکرده است. احکامی که خدای متعال از روی مصلحت برای عباد خودش بیان نکند ربطی به برائت ندارد. برائت قلمروش و زمینه اش جایی است که احکام بیان شده است ولیکن اختفاء صورت گرفته است. اما از سوی خود خدا بیان صادر شده است این زمینه برائت است. اما اگر دیدیم جایی که

مثل حدیث حجب «ما حجب الله علمه عن العباد» که خود خدا بیان نکرده است این ربطی به براءت ندارد مطلب در جای خودش درست است اما مربوط به براءت نیست. می فرماید این حدیث هم سنخ است با آن بیان معروف امیرالمومنین علیه الصلاه و السلام که در کتاب نهج البلاغه خطبه صد و دو می فرماید: «ان الله تعالى حدّ حدودا فلا تتعدّوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سکت عن اشیاء لم یسکت نسیانا لها فلا تتکلّفوها رحمه من الله لکم». این «ما حجب الله» از این سنخ است. چیزی که خدا بیان نکرده است و سکوت خدا به حساب می آید شما مکلف نیستید از اساس. نه اینکه تکلیفی باشد فعلا در مرحله ظاهر رفع شده باشد. این بیان متین شیخ انصاری است. که عده ای از صاحب نظران مثل محقق خراسانی و محقق نائینی این نقد و اشکال را پذیرفته اند.

در همین بحث براءت به عنوان دومین حدیث حدیث حجب را ذکر می کند و بعد می فرماید تقریب همان تقریبی که در حدیث رفع گذشت که رفع الزام مجهول واقعی فعلاً و ظاهراً. واقع محفوظ است ما به واقع کار نداریم اگر ما دخالت به واقع بکنند خطر تصویب دارد. ما فعلاً- در این وضعیتی که قرار گرفته ایم امتناناً و تسهیلاً برای ما عنایتی شده است که این حکم ظاهراً مرفوع باشد. تقریب همان تقریب است. بعد از بیان این مطلب محقق خراسانی به اشکالی اشاره می کند که درست اشکال همان اشکالی است که شیخ انصاری فرموده اند با یک اضافات مختصر می فرماید اشکالی وجود دارد و آن این است که در این حدیث مانع از وصول واسطه نیست خود خدای متعال این دسته از احکام را برای مردم بیان فرموده است. شاید مصلحتی در کار موقت یا دائم که بیان نکرده است. و اگر این احتجاب را نسبت به خود خدا ندهیم متن حدیث درست در نمی آید. چون متن آمده است «ما حجب الله» پس باید فعل خدا باشد. و در براءت ما فعل خدا را مورد بحث نداریم ما در براءت بحث از این داریم که احکام ابلاغ شده است خداوند به توسط پیامبر احکام را بیان کرده است ولی به هر دلیلی، به واسطه ظلم ظلمه که یک بخش عظیمی از موانع است که نمی دانیم چه گذشتی است در تاریخ این ظلمه. یک راوی مثل ابن ابی عمیر که چهارهزار و چهارصد و اندی روایت می نویسد زندان می رود کتابخانه اش آتش زده می شود شکنجه ها می بیند یک بخشی از روایات که می گوئیم «صدرت عن تقيه» به جهت ظلم ظلمه بوده است مخصوصاً دوران اموی ها لعنه الله علیهم اجمعین. عباسی ها هر چند به عنوان طرفداری از اهل بیت آمدند که بعدش آن شد. بعضی از خلفای عباسی به نام شیعه بودند ولی خب ظلمه است دیگر. یا در اثر ظلم ظلمه مخفی شده باشد و یا اینکه اهل علم و فضلی نبوده است که بفهمد و یا اینکه حوادث روزگار مانع ایجاد کرده است از اینکه برای مکلف برسد. اینجا شک در تکلیف بکنیم مجرای براءت می شود اما جایی که خود خدا احکام را در پرده نگه داشته است جا برای براءت نیست. ظاهر امر این است که محقق خراسانی این اشکال را مطرح می کند جواب نمی دهد. بنابراین این گونه تلقی می شود که محقق خراسانی این اشکال را تایید کرده باشد. هر چند یکی از جاهایی که رأی محقق خراسانی سخت است که بدست بیاوریم همین جاست. که در صدر نشان می دهد که دلالت حدیث را کامل می داند می گوید «تبین تقریره من ذی قبل» و بعد هم اشکالی در ضمن یک استدراک آخرش هم شرح نمی دهد که چه شد. محققین فرمودند که ظاهر امر این است که محقق خراسانی هم دلالت این حدیث را کامل نداند.

۳. رأی محقق نائینی: محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه حدیث را با همین خصوصیات که گفتیم نقل می کند سند معتبر و دلالت را می فرماید که همان طوری که شیخ انصاری اشکال کرده اند این حدیث به براءت ربطی ندارد. آن احکامی است که از سوی خدا بیان نشده است نه احکامی که بیان شده و به وسیله موانع الان معلوم نیست. (۱) این اعظم با این تحقیق هر سه نفر به دلالت این حدیث اشکال می کنند.

نظر سید الخوئی

۴. رأی سیدنا الاستاد می فرماید حدیث حجب از جمله احادیثی است که برای اعتبار براءت به کار گرفته می شود. متن واضح است و در دلالتش شبهه و اشکالی نیست. اشکال فقط در استناد حجب به خداست. حجب الی الله که مستند بشود همان اشکال پیش می آید که تا حالا گفتیم. سیدنا الاستاد می فرماید این اشکال وارد نیست. توضیح مطلب از این قرار است که تکلیفی که مجهول باشد اعم از اینکه این اختفاء به توسط مانع باشد یا اختفاء از سوی خود خدا صورت گرفته باشد. در هر صورت صحیح است که بگوییم حجه الله. برای اینکه نسبت احتجاب به خدا دادن به واسطه هم درست بالمباشره هم درست است. برای اینکه رفع حجاب در هر صورت کار خداست. می تواند احکام را به توسط سفراء خودش انبیاء بیان کند که اگر از اصل می خواست بیان کند. و می تواند احکام را به توسط حضرت ولی عصر ارواحناه فداه بیان کند که اگر از اول نمی خواسته بیان کند. در هر صورت بیان هم در اختیار خداست و احتجاب هم در هر دو صورت می شود منتسب به خدا باشد. بنابراین تکلیفی که در اثر ظلم ظلمه مثلا یا موانع دیگر بعد از بیان توسط پیامبران مختفی شده باشد صدق احتجاب می شود. صحت استناد احتجاب خدا درست است. پس «حجه الله» اختصاص ندارد به آن احکامی که خدا از اول بیان نکرده باشد بلکه شامل آن قسم هم می شود و شامل آن احکامی می شود که بیان شده است و در اثر موانعی مختفی شده است. لذا در نهایت امر می فرماید دلالت این حدیث بر اعتبار براءت کامل است. (۲)

ص: ۸۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۸۱.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۲۷۱.

سوال:

پاسخ: «حجب الله» یعنی خدا علمش را برای بشر قرار نداده است محجوب است احتجاب در پرده قرار دادن کار خداست و این زمینه برائت نیست. زمینه برائت آن است که بیان بشود در اثر عواملی مختلفی بشود فعلا معلوم است این که اصل اشکال است. جواب این بود که حرف تان این است که «حجب الله» یعنی خدا بیان نکرده است ما می گوییم «حجب الله» در هر دو صورت درست است. آنهایی که بیان نکرده هم «حجب الله» است و آنهایی را که بیان کرده و به ما نرسیده است و مانع آمده است هم می شود بگوییم «حجب الله». آنجا هم «حجب الله» صدق می کند چون احتجاب هم بالمباشره درست است و هم بالتسبیب. خداوند مسبب الاسباب است کل کارهایی که صورت بگیرد می تواند آدم نسبت بدهد به خدا بالتسبیب و به پیامبر بالمباشره. کاری که پیامبر آورده نسبت داده می شود به پیامبر بالمباشره و نسبت داده می شود به خدا بالتسبیب. بنابراین آن هم حجب الله است. و بعد دلیل این مطلب را هم اضافه می کنند چرا کار خداست؟ چون از خدا ساخته است که آن را که بیان نکرده است را هم بیان بکند و آنکه بیان کرده است را علمش را در اختیار مکلف قرار بدهد.

سوال:

پاسخ: اگر که ما بگوییم خداوند تمام کارها را خودش مستقیما انجام بدهد این جمع می شود. خداوند برای بشر اختیار داده بعد از که اختیار داده است احکام را هم بیان کرده است. احکام را اگر رسیده برایش مسئولیت دارد اگر مسئولیت ندارد حدیث رفع از دوش او رفع مسئولیت می کند. اگر بگویید خداوند باید برای مردم بیان بکند باید مردم را هدایت کند می شود جبری که بهشت بردن اجباری می شود. نه تکلیف بیان شده، احکام شرح داده شده منتها بشر اختیار دارد. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». (۱)

ص: ۹۰

۵. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه همین حدیث را مطرح می کند اشکال را هم یاد آور می شود و می فرماید «هذا الاشکال ضعیف» با همان شرحی که کامل کردیم اشکال می فرماید ضعیف است. برای اینکه «حجب الله» اختصاص ندارد به آن احکامی که خدا از اصل بیان نکرده باشد تا زمینه براءت نباشد. «حجب الله» شامل آن احکامی می شود که بیان شده ولی مختفی شده است فعلا ما نمی دانیم که این دسته از احکام می شود زمینه براءت. اشکال کنید که دلیل اعم از مدعاست، دلیل باید با مدعا منطبق باشد. این دلیل شما «ما حجب الله» هم آن احکامی را می گیرد که اصلا بیان نکرده خداوند و آن احکامی را می گیرد که بیان شده و فعلا مختفی است. دلیل اعم از مدعاست. (۱) جوابش این است که دلیل اعم از مدعا باشد اشکالی ندارد. چون که صد آمد نود پیش ماست. مطلوب ما را ثابت می کند یک چیزی را هم اضافه می آورد دلیل اعم از مدعا باشد ضرری ندارد ولیکن آن مطلوبیتی و اولویتتی را که دلیل با مدعا درست مستقیم رابطه داشته باشد آن حسن را ندارد اما اشکالی ندارد. اشکال آنجاست که دلیل اخص از مدعا باشد که نتواند مدعا را ثابت کند. منتها ما گفتیم آنهایی که دلیل اخص از مدعا باشد هم کاملا از دایره ساقط نیست بلکه در حد موید می تواند مورد استفاده قرار بگیرد. حدیث حجب را گفتیم.

حدیث سوم برای استدلال به براءت

طبق تنظیم محقق خراسانی حدیث سوم حدیث «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه». این حدیث یک حدیث بسیار معروف و کاربرد زیادی دارد در مورد اطعمه و اشربه و در مورد لحوم و جلود و غیره. حدیث معروفی هم هست در مجموع طبق تحقیقی که به عمل آمده است و تبعی که صورت گرفته است این مضمون در چهار روایت آمده است: ۱. روایت مسعده بن صدقه که این روایت دو تا عنوان دارد موثقه مسعده بن صدقه و مقبوله مسعده بن صدقه. برای اینکه مسعده توثیق خاص ندارد اعتبار به خصوص برایش ثبت نشده ولی روایتش اصحاب عمل کرده اند. بعد از اینکه اصحاب به روایاتش عمل کنند می شود توثیق عملی و عنوان موثقه در می آید اما نکته این است که اگر تحقیق کنید می بینید که فقط نسبت به همین روایتی که «کل شیء هو لک حلال و حرام فهو حلال حتی تعلم» محقق خراسانی و شیخ آورده متن روایی «تعرف» است. دو کلمه تصرف شده است چون نقل به مضمون است. یک کلمه «هو» افتاده و یک کلمه «تعرف» به «تعلم» بدل شده است. اشکالی ندارد نقل مضمون است به مضمون ضربه ای وارد نشده چون نقل مضمون است درست است. «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه» این متن که متن روایت مسعده بن صدقه است فقط به همین روایت اصحاب عمل کرده اند.

ص: ۹۱

اگر به همین یک روایت اصحاب عمل کرده باشند روایت می شود مقبوله. مقبوله آن است که توثیق برای راوی ثابت نمی شود مقبولیت یک روایتی را که آن راوی ضعیف نقل کرده پیش اصحاب به اثبات می رسد. بنابراین مقبوله روایتی است که توسط راوی ضعیف نقل شده باشد ولی اصحاب آن روایت را تلقی به قبول کرده باشد. فقط یک روایت جای دیگر روایت دیگر از آن راوی ضعیف مورد اعتماد قرار نگرفته باشد. در این صورت می شود مقبوله. لذا ما این حدیث را مقبوله عنوان کرده ایم هرچند موثقه هم برایش گفته شده است. در هر صورت حدیث اول که معروف است و چندین مورد به کار می بریم در قضاء، در مقام اقامه شهود و اقامه شهود در مرافعات و در شک در حلال و حرام و در شک بین محرم الاکل بودن و محلل الاکل بودن. در موارد زیادی این حدیث را بکار می بریم حدیث اسمش هست موثقه و منبع کتاب وسائل جلد دوازده باب چهار از ابواب صفات قاضی حدیث چهارم. مرکز استناد ما در حدیث حلیت و حرمت این روایت مسعده بن صدقه است. سه روایت دیگری داریم که یکی صحیححه عبدالله بن سنان و دومی هم صحیححه عبدالله بن سلیمان و سومی هم مرسله معاویه بن عمار که شرحش را برای فردا.

بحث و تحقیق در روایات حلّ ۹۵/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث و تحقیق در روایات حلّ

گفته شد که محقق خراسانی برای اثبات اعتبار نسبت به برائت به روایات حلّ تمسک کرده اند و همین طور شیخ انصاری هم بعضی از این روایت ها را نقل می کنند و صاحب نظران دیگر. بعد از که به آراء و تقریبات پرداخته بشود اول این روایات را مورد ملاحظه هرچند مختصر قرار بدهیم. دیروز گفتیم که در این باب یعنی در محور حلّ چهار تا روایت نقل شده است. دو روایت از امام صادق علیه السلام با سند معتبر و صحیح و دو روایت از امام باقر علیه السلام با سند یکی با سند معتبر و دیگری هم مرسل. روایت اول که محقق خراسانی به آن تمسک کرده است موثقه مسعده بن صدقه، سند بقیه اش درست است عن علی بن ابراهیم عن هانی بن مسلم که از اجلاء و ثقاتند عن مسعده بن صدقه که شرح توثیقش را دیروز اجمالا گفتم. عن ابی عبدالله علیه السلام «قال سمعته یقول کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشترته و هو سرقه». (۱) محقق خراسانی به این حدیث تمسک کرده است منتها دو کلمه در این حدیث تغییر یافته است کلمه اول «کل شیء هو لک» که کلمه «هو» افتاده است. کلمه دوم در این حدیث دارد «حتی تعلم» که محقق خراسانی ثبت کرده است «حتی تعرف» نقل به مضمون اشکالی ندارد. دلالت روایت بر مدلول خودش جزء واضح است. می فرماید «کل شیء هو لک حلال» این نص است هر چیزی که شک در حلیت و حرمتش داشتید حلال است اصل حلیت است مگر اینکه حرمت معلوم بشود. تا علم به حرمت پیدا نکنید شک در حلیت و حرمت داشتید حکم حلیت است. دلالت و ظاهر که از تصریحات و تنصیبات است. روایت دیگر صحیححه عبدالله بن سنان است. سند را شیخ صدوق نقل می کند محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحسن بن محبوب اسناد شیخ صدوق به حسن بن محبوب درست است. عن عبدالله بن سنان که از اجلاء و ثقاتند. عن ابی عبدالله علیه السلام «قال کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال ابدأ حتی تعرف الحرام منه بعینه».

(۲) این حدیث هم دلالتش بر اینکه اصل در مورد شک در حلیت و حرمت حلال هست واضح و صریح است. و خصوصیات هم دارد که این روایت مضافا بر این دلالت بر مدلول که ضمن بیان آراء تعرض کنیم ان شاء الله. این دو روایت از امام صادق در ابواب ما یکتسب به بود. اما آن دو روایت که از امام باقر علیه السلام آمده یکی صحیحه عبدالله بن سلیمان عن امام باقر، ضمن حدیث نسبتا طولانی عبدالله بن سلیمان از امام باقر سوال کرد «ما تقول فی الجبن» سوال کرد عبدالله بن سلیمان از امام باقر علیه السلام ضمن حدیثی از پنیر. آقا بعد از شرحی فرمود «ساخبرک عن الجبن و غیره» اینها که مقدمات فرمود اصل مطلب از این به بعد است که می فرماید «کل ما کان فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه» (۳) آن مقدار از دلالت که منظور از این نصوص این است که در مورد شک در حلیت و حرمت اصل حلیت است از این حدیث صحیحه هم به طور واضح استفاده می شود. دلالت در این حد معلوم است بدون هیچ اشکالی. حدیث دوم مرسله معاویه بن عمار که تا معاویه بن عمار درست است معاویه بن عمار عن رجل من اصحابنا. ما گفتیم که این گونه مرسل شائبه ای از اعتبار دارد. نکته اش این بود که اگر یک راوی معتبر از اجلاء و ثقات حدیثی را نقل می کند می گوید «عن رجل من اصحابنا» او دو تا نکته در ضمن دارد: ۱. خودش اعتماد کرده است که می دانیم توثیق و اعتماد عملی اجلاء و ثقات در حقیقت توثیق است و نکته دوم هم با وصف ذکر می کند من اصحابنا. لذا در مراسیل اگر این عبارت آمد شائبه ای از اعتبار برایش هست. در این روایت نقل شده از امام باقر علیه السلام متن بسیار مشابه است آن قسمت که امام فرمود «ساخبرک عن الجبن و غیره» عینا اینجا هست و «کل ما کان فیہ حلال و حرام» یک تغییر جزئی دارد در روایت مرسله آمده «کل شیء فیہ الحلال و الحرام» قسمت آخر هم یکی است «فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه» (۴) از این رو گفته می شود که این دو تا روایت در حقیقت یک روایت است و این معاویه بن عمار که نقل می کند عن رجل من اصحابنا ممکن است عبدالله بن سلیمان باشد. در این روایت چیزی که می بینیم اصل مسئله است که «فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» دلالت بر اصل مطلوب که در مورد شک در حلیت و حرمت حکم حلیت است.

ص: ۹۲

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۶۰، ابواب ما یکتسب به، ب ۴، ح ۴، ط اسلامیه.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۵۹، ابواب ما یکتسب به، ب ۴، ح ۱، ط اسلامیه.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۷، ص ۹۰، ابواب اطعمه مباحه، ب ۶۱، ح ۱، ط اسلامیه.
- ۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۷، ص ۹۲، ابواب اطعمه مباحه، ب ۶۱، ح ۷، ط اسلامیه.

سوال:

پاسخ: شبهه محصوره و غیر محصوره اینجا مورد بحث ما نیست. اگر شبهه ای محصوره علم اجمالی باشد به اتفاق فریقین جایی برای برائت نیست. علم اجمالی منجز است علم خودش ورود دارد نه حکومت. که گفتیم ورود دو قسم است یک قسمش علم است که رفع بالوجدان می کند. اگر شبهه غیر محصوره باشد جا برای برائت هست. انصراف به محصور و غیر محصور ندارد، «کل شیء» است هم صدق به محصوره می کند هم غیر محصوره، منتها اگر شبهه بدویه نبود و شبهه علم اجمالی بود و محصوره بود خلافی در وجوب احتیاط نیست

پس از که این روایات نقل شد الامن به تقریبات و آراء اشاره کنیم. آرائی که در این رابطه طبق تتبع در دسترس قرار گرفته است از این قرار است:

نظر صاحب قوانین

۱. محقق قمی می فرماید حلال و حرام یک انقسامی دارد انقسام ظهور در تقسیم فعلی دارد تقسیم فعلی با موضوعات در ارتباط است بنابراین این حدیث جهتش بیان حلیت در موضوعاتی است که شک در حلیت و حرمتش داشته باشیم. درباره احکام دلالتی ندارد. شبهه حکمیه را فرا نمی گیرد مدعای ما این است که برائت در شبهه موضوعیه و حکمیه ثابت می شود. دلیل اخص از مدعاست از یک سو و از سوی دیگر در این مورد بحث آنچنانی نیست چون در شبهه موضوعیه گفته می شود که بالاتفاق برائت جاری است حتی عند الاخباریین. پس بنابراین دلیل اخص از مدعاست که در حد یک موید می تواند باشد.

نظر صاحب فصول

۲. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث براساس قرائن اختصاص دارد به شبهه موضوعیه، شامل شبهه حکمیه نمی شود. بنابراین همان اشکال که دلیل برای مدعای ما کاری نمی تواند از پیش ببرد. (۱)

ص: ۹۳

۳. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بحث برائت و استدلال به سنت می فرماید که از این سنت حدیث حل است. شیخ انصاری به صحیح عبدالله بن سنان تمسک می کند روایت مسعده را نقل می کند. شاید دلیل بر عدم نقل این باشد که روایت مسعده بن صدقه اولاً خود مسعده توثیق خاص ندارد و ثانیاً آن حدیث مربوط می شود به باب قضاء و شهادت چون در ذیل حدیث دارد «حتی یستین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه». شاید از این جهت نقل نمی کند. حدیث صحیح عبدالله بن سنان را نقل می کند که «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال ابداً» می فرماید که این حدیث دلالتش بر حکم شبهه موضوعیه واضح است. اگر در شبهات موضوعیه شک درباره حالیت و حرمت صورت بگیرد این مایع خارجی حلال است یا حرام به عنوان شبهه موضوعیه حکم حلیت است اما نسبت به شبهه حکمیه قرآنی وجود دارد که این حدیث شامل شبهه حکمیه نمی شود. شاهد اول یا قرینه اول تقسیم است که در بیان محقق قمی اشاره شد. چنانکه در بیان محقق قمی آمده بود شیخ می فرماید که اینجا یک تقسیم صورت می گیرد «کل شیء فیه حلال و حرام» دو قسم است. اینکه می فرماید دو قسم است تقسیم ظهور در فعلیت دارد فعلاً موجود با موضوع و واقع خارجی منطبق است نه با قضیه حقیقیه و کلی. تقسیم فعلی یعنی تقسیم موجود، موجود یعنی موجود فی الواقع و خارج که می شود موضوع. و بعد از این نکته یا شاهد اول که تقسیم باشد، شاهد دوم هم کلمه «فیه» است «کل شیء فیه» این ضمیر مرجع می خواهد به یک مفهوم کلی که حکم باشد در شبهه حکمیه باشد معنا ندارد. «فیه» یعنی شیء ای که مصداقش در خارج محقق است ضمیر معین. و آن ضمیر معین طبیعتاً وجود خارجی دارد و وجود خارجی که داشت می شود موضوع پس این حدیث ظهور دارد بر شبهه موضوعیه و شامل شبهه حکمیه نمی شود. بنابراین استدلال به این حدیث در جهت اثبات برای برائت در شبهه موضوعیه و حکمیه کامل نیست.

۴. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در ضمن استدلال به روایات می فرماید «من السنه قوله علیه السلام» از موثقه مسعده بن صدقه «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم انه حرام» می فرماید بدون اینکه شرح بدهد به عنوان یک مطلب مسلم و ظاهر که وجه اش را ان شاء الله بگوییم می فرماید «کل شیء هو لک حلال» مطلقاً، شبهه موضوعیه باشد یا شبهه حکمیه. فرق نمی کند. دلیلش را ذکر کرده اند اما آنچه می شود در جهت استحکام این رأی شریف به آن اتکاء کرد می توانیم بگوییم که در صدر این حدیث کلمه ای آمده است که «کل» مضاف به شیء، کلمه کل که از الفاظ عموم است شیء که از مفاهیم عامه است. و عمومیتش فراگیر و وسیع ترین مفهوم مفهوم شیء است این «کل شیء» نقص ندارد کوتاه و کم نمی آید از اینکه شامل شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه بشود. «کل شیء» اما اگر می گوید که کلمه «فیه» آمده است یا تقسیم، تقسیم و «فیه» قید و تزیینی ایجاد نمی کند. ممکن است اشاره ای به مورد داشته باشد که مورد خاص نمی تواند عمومیت عام را صدمه بزند. بنابراین «کل شیء» با این بیان صریح و وسیع که کلمه عام با مفهوم شیء ترکیب افتاده مبتدا قرار می گیرد خبرش «هو لک حلال» دلالت دارد بر اینکه شبهه حکمیه باشد یا موضوعیه باشد اگر شک در بین حلیت و حرمت وجود داشت حکم حلیت است. و اضافه می کنند که در این متن هرچند شک بین حلیت و حرمت است یعنی شبهه تحریمه است ولی به وسیله قول به عدم فصل شبهه وجوبیه هم تحت پوشش این قانون قرار می گیرد. عدم فصل به این صورت است که در مسئله احتیاط و براءت دو قول داریم قول سوم منتفی است. که آن قول سوم منتفی است به وسیله همین عدم فصل یا اجماع مرکب. دو قولی که وجود دارد این است که مجتهدین یا اصولی ها می فرمایند که براءت هم در شبهه حکمیه جاری می شود هم در شبهه موضوعیه. و اخباری ها می گوید که احتیاط فقط در شبهات تحریمیه حاکم است شبهات موضوعیه را کار ندارد بلکه قائل به براءت است در شبهات موضوعیه. اما قول به فصل نداریم که در شبهه تحریمیه براءت جاری است و در شبهه وجوبیه براءت جاری نباشد این قول سوم است و به اجماع مرکب از وادی بیرون می رود. بنابراین می فرماید این حدیث دلالتش کامل است بلا اشکال.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق خراسانی نسبت به نصوص حلّ

فرمودند که موثقه مسعده بن صدقه که می فرماید «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه فتدعه» این متن با این صیاغت و ساختاری که دارد دلالت می کند بر اینکه هر شبهه حکمیه باشد یا موضوعیه اگر از قبیل شک بین حلال و حرام باشد اصل بر حلیت است. تا اینجا دلالت هم واضح است و هم بیان عام و کلی و فراگیر. بعد در تکمیل فرمایش شان فرمودند که مفاد متن حدیث این است که اصل در شبهه حکمیه تحریمیه حلیت است. چون متن بحث از حلال و حرام دارد می شود شبهه حکمیه تحریمیه. وانگهی شبهه حکمیه وجوبیه را از چه راهی ثابت کنیم که اصل در شبهه حکمیه وجوبیه هم حلیت است فرمودند به وسیله اجماع مرکب یا قول به عدم فصل و به تعبیر دیگر از اجماع مرکب است. منظور از اجماع مرکب در این مورد این است که دو قول بیشتر در مسئله نیست بین اخباری و اصولی. اخباری می گوید که در شبهه حکمیه تحریمیه برائت جاری نمی شود و جای احتیاط است اما در شبهه حکمیه وجوبیه نفی برائت نمی کند. اصولیون می فرمایند که برائت در شبهه حکمیه تحریمیه و وجوبیه جاری است همین دو قول را داریم. اما قول سوم یعنی اجرای برائت در شبهه حکمیه تحریمیه و عدم اجراء آن در شبهه حکمیه وجوبیه این قول وجود ندارد. پس به توسط اجماع مرکب قول سوم که نفی شد که برائت در شبهه حکمیه تحریمیه باشد و در شبهه حکمیه وجوبیه نباشد که نفی بشود مطلوب ثابت می شود که در شبهه حکمیه تحریمیه که برائت جاری شد در شبهه حکمیه وجوبیه قطعاً برائت جاری می شود.

ص: ۹۶

استدراک محقق خراسانی و تأمل

بعد به عنوان یک استدارک نکته دیگری را هم می فرماید که با اینکه امکان دارد شبهه وجوبیه را هم ملحق بکنیم به شبهه تحریمیه، به این معنا که بگوییم محتمل الوجوب در قلمرو شبهه ماست. روی این همین محتمل الوجوب دقت بکار می بریم بحث را می بریم به ترک آن. می گوییم آیا ترک محتمل الوجوب حرام است یا حرام نیست؟ پس از که بحث را بردیم روی ترک محتمل الوجوب که ترک حرام است یا نیست می شود شبهه تحریمیه که متعلقش بشود ترک، حرام است یا حرام نیست شبهه تحریمیه شد. بنابراین نیازی به استفاده از اجماع مرکب نداریم بلکه با این تفسیر می توانیم شبهه وجوبیه را ملحق کنیم به شبهه تحریمیه. ایشان می فرماید «علی تأمل» این الحاق مورد تأمل است.

حرمت مستقل و حرمت ضمنی

منظور از تأمل شاید این باشد که در فقه واجبات و محرّمات را اعلام می کنیم افعال واجب و افعال محرّمه. محرّمات فقهی افعال محرّمه است استقلالاً با دو خصوصیت که فعل است و دارای استقلال است. مثل کذب «لا تکذب» غیبت «لا تغتب» فعل است و حکمش مستقل است. این افعال را محرّمات می گوییم. اما حرمتی که در ضمن وجوب می آید که می گوییم صلاه

واجبه و ترکها حرام، این حرام از آن محرماتی که در برابر واجبات است نیست. بلکه یک حرمت ضمنی است نه استقلالی. و متعلقش هم ترک است نه فعل. و به دلالت التزامی ثابت می شود که در دلالت دلیل بر وجوب شیء لازمه اش عدم جواز ترک آن شیء است. که ترک محرم است ولی این محرم ضمنی است. بلکه اصطلاح حرمت در این موارد تسامحی است. در حقیقت لازمه وجوب است. لذا در تعبیر صاحب نظران اصول و قدمای اصول واجب را که معنا می کنند می فرمایند الزام در فعل با منع از ترک. در حقیقت ترک ممنوع است تعبیر صحیحش این است که بگویی منع از ترک در کار است نه حرمت. لذا این نکته را اضافه کنید در حرمت مستقل که متعلق به افعال است حرمت برگرفته از مفسده است کذب و غیبت. و در حرمت ضمنی که در ضمن ترک واجب است این حرمت برخواسته از مفسده نیست بلکه برخواسته از ترک مصلحت ملزومه است. پس از که محقق خراسانی این نکته را می فرماید اعلام می شود که حدیث حلّ دلالت می کند بر اعتبار برائت اطلاقاً حکمی یا موضوعی، تحریمی یا وجوبی.

رای پنجم: رأی و نظر محقق نائینی در مورد حدیث حلّ. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه این سه حدیث معتبری که تحت عنوان نصوص حل است بررسی و ارزیابی می کند.

قرائن مورد در حدیث بر شبهه موضوعیه

می فرماید: حدیث معتبر مسعده که از نظر سند درست است دلالتش هم بر اصاله الحلّ به جاست ولیکن قرائنی در کار است سه قرینه در همین موثقه مسعده بن صدقه است که ارشاد می کند که مفاد این حدیث اختصاص دارد به شبهه موضوعیه. قرینه اول در متن آن حدیث آمده است «فتدعه بعینه» قید «بعینه» آمده است. می فرماید: مقصود از کلمه «بعینه، معرفه الشئ متمیزا عن غیره» این معنا منطبق است به موضوعات معنیه خارجیّه. بنابراین این کلمه «بعینه» انطباق دارد با شبهه موضوعیه و حداقل قرینیت دارد بر اینکه منظور از این حدیث و منظور از حکم به حلیت در شبهه موضوعیه باشد. قرینه دوم مثالی است که در این حدیث آمده. دو تا مثال ذکر شده است بعد از که حکم را بیان می کند دو مثال ذکر می فرماید: ۱. اگر ثوبی خریدید شک کردید که مسروقه است یا مال باع، اصل حلیت است. ۲. اگر ازدواج کردید و شک کردید که رضاعی نباشد، اینجا هم اصل حلیت است. می فرماید این دو تا مثال طبیعتاً شبهه موضوعیه است مثال هایی است برای شبهه موضوعیه این هم قرینه دوم می شود. قرینه سوم این است که می فرماید در ذیل این حدیث معتبر آمده است حکم همین است اصل حلیت است حتی «یستین لک ذلک أو تقوم به البینه» بینه که عبارت است از شهادت عدلین به طور واضح نسبت به موضوعات خارجیّه به کار می رود. شهادت در نسبت به موضوعی از موضوعات خارجیّه محقق می شود نه در ثبوت حکم شرعی کلی. این هم می شود قرینه سوم. با این سه قرینه حدیث مسعده بن صدقه را می گوئیم اختصاص دارد اصل حلیت طبق مفاد این حدیث به شبهه موضوعیه. اما حدیث دوم طبق تنسیق محقق نائینی صحیحّه عبدالله بن سلیمان است. در این حدیث خواندیم دیدیم که در مورد پنیّر سوال شده است و کلمه «بعینه» هم در متنش آمده است. روی این حساب این حدیث بر اساس قرینه «بعینه» درست همان توضیحی که در شرح حدیث مسعده دادیم کلمه «بعینه» اینجا هم همان نقش را دارد اشاره دارد به شبهه موضوعیه. مضافاً بر آن از قرائن اختصاصی این صحیحّه این است که صدر صحیحّه سوال شده است از یک موضوع در خارج که اینکه ما نمی دانیم شئ غیر ماکولی هم در این جبن وجود دارد یا ندارد امام فرمود «کل شئ لک حلال» اصل حلیت است. صدر روایت یک موضوع خارجی است. می فرماید: موضوع سوال که در حد یک مورد است مورد که مخصص نیست. پس ما به چه صورت بگوئیم که شائبه اختصاص در کار است. مگر تعبیر خود محقق نائینی را نگفتیم که «العبره بعمومیه العام لا بخصوصیه المورد»؟ این اصطلاح از تعبیر ایشان است. جواب می دهد می فرماید: مورد مخصص نمی شود به شرط اینکه عمومیت یا عموم برای عام منعقد بشود. اگر بیان از ابتداء تعلق بگیرد به یک موضوع خاص از اصل عام منعقد نشده است. بنابراین «کلما» که در این حدیث آمده است منظور از این «ما» صله خاصی است که جبن باشد و از اساس عامی اینجا منعقد نیست تا ما بگوئیم مورد مخصص نمی شود. و اما روایت سوم طبق تنسیق محقق نائینی عبارت است از صحیحّه عبدالله بن سنان که می فرماید آن دو تا عیب و ایراد یا دو تا قرینه که در آن دو روایت بود اینجا نیست. یعنی آن قرینه بر اختصاص که در صدر و ذیل بود بینه، ذکر مثال، ذکر جبن اینجا نیست. اینجا آمده «کل شئ لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه فتدعه» هر چند می فرماید آن قرائن را ندارد ولی قرینه «بعینه» را دارد. این کلمه «بعینه» با همان شرحی که دادیم منطبق است به شبهه موضوعیه.

می فرماید علی الاقل قرینیت دارد بر شبهه موضوعیه و علی الاقل مانع از انعقاد عموم می شود تا شبهه حکمیه را فرا بگیرد. و فرا گرفتن شبهه حکمیه باید محرز باشد. اگر مورد شک و تردید قرار گرفت شک در شمول مساوی با عدم آن است. (۱)

ص: ۹۸

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۸۴.

اما رأی ششم: رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه که شرحی است بر همین متنی که در بیان محقق نائینی آمده بود. فقط یکی دو تا نکته اضافه است که یادآور بشویم. نکته اول کلمه «بعینه» که قرینه اعلام می کند می فرماید «بعینه» در عبارت حدیث تاکید نیست بلکه احترازی است. می دانید اصل در قید احترازیست است تاکید بر خلاف اصل است. پس از که احرازیه بود به وسیله این قید احترازی احترازی می شود از «لا بعینه» و «لا بعینه» یک وصفی است که در شبهه موضوعیه محقق است. مثلاً یکی از دو ظرف حرمت شرب دارد ولی «لا بعینه»، «لا بعینه» از اوصافی است که در شبهه موضوعیه است. نکته دومی که اضافه دیده می شود این است که می فرمایند ما تا به اینجا این اشکال یا قرائن را که بر حدیث مسعده بن صدقه گفتیم بر این فرض بودیم که این حدیث دلالت دارد بر اینکه اصل حلیت است. اما ممکن است بگوییم که آن مثال هایی که در حدیث آمده است اصل حلیت یا اصل براءت دلالت بر حکم در آن موارد و مثال ها ندارد. مثلاً شک در سرقت ثوب مبتاع، حکم می کنیم به عدم سرقت این حکم به عدم سرقت بر اثر قاعده ید است. قاعده ید مفادش ملکیت و عدم سرقت است. ید هم که اماره است اماره که وجود داشته باشد نوبت به اصل براءت نمی رسد. پس این حدیث اصلاً در آن مثال هایی که گفته شد حکم را اعلام می کند اما نه بر اساس اصله البرائه. مثال دوم شک بکند که این مورد ازدواج از رضاعیات هست یا نیست می فرماید که عدم رضاع بر اساس استصحاب صادر می شود البته استصحاب عدم ازلی. و بنابراین استصحاب هم اصل شرعی است مقدم بر براءت است. در این حدیث می شود بگوییم که این مثال هایی که ذکر شده است حکم همین است حلیت است ولی این حلیت از ید و از استصحاب آمده. اما توضیح: توضیحی که درباره ثوب باید بگوییم از این قرار است که ثوبی که در مثال آمده باید در وضعیتی باشد که علم اجمالی به سرقت وجود داشته باشد که دیگر آنجا قاعده ید کارایی ندارد. توضیح دوم این است که در موردی که شبهه از شبهات متعلق به دماء و فروج باشد اصل احتیاط است براءت جا ندارد. اینجا هم توضیح بدهید که این گونه شک باید یک شک ابتدائی در حد یک احتمال ضعیف باشد اگر احتمال رضاع احتمال عقلانی بود جا برای احتیاط است. که در شبهات دماء و فروج همیشه اصل احتیاط است. (۱) این دو نظر گفته شد. رأی سیدنا الشهید صدر و امام خمینی و محقق عراقی و محقق اصفهانی و جمع بندی و تحقیق شرح این معنا برای جلسه آینده.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و بررسی مفاد حدیث حلّ

تا به اینجا گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید دلالت این حدیث کامل است که شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود و شبهات حکمیه هم هر دو قسمش را تحریمیه و وجوبیه را فرا می گیرد. اما شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الاستاد فرمودند که قرائنی در کار است که با کمک گرفتن از این قرائن حدیث حلّ اختصاص دارد به شبهات موضوعیه. در ادامه محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مثالی که در ذیل حدیث ذکر شده است برای حدیث جهت می دهد که این حدیث اختصاص داشته باشد به شبهه موضوعیه. مثال هم خرید ثوب مشتبه بود و ازدواج با خانمی که احتمال ارتضاع وجود داشت. (۱)

کلمه «بعینه» تاکیده است یا تقيديه

سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه همان بیان سیدنا الاستاد را تایید و یک توضیح اضافه دارند و آن این است که اگر کلمه «بعینه» را در حدیث حلّ تاکید بگیریم بی فائده در می آید و اگر برای تقييد بگیریم احترازیه فائده خواهد داشت. به جهت احتراز از عدم وجود فائده برای قید، قید «بعینه» را باید احترازیه بگیریم نتیجه اش این می شود که می فرماید کلمه «بعینه» را در حدیث حلّ اگر تاکید بگیریم بی فائده در می آید اگر احترازیه بگیریم کلام فائده ای را اعلام می کند و آن این است که «بعینه» یعنی در برابر لا بعینه یعنی آن موضوع خاص که مورد شبهه واقع بشود اصل حلیت است. این دسته از آراء که با رأی محقق خراسانی در جهت خلاف بود گفته شد. اما رأی ای است که با محقق خراسانی هم موافقت دارد. این آراء عبارتند از:

ص: ۱۰۰

۱- نهاییه الدراییه، محقق اصفهانی، ج ۴، ص ۶۵.

نظر آقا ضیاء عراقی

۱. محقق عراقی که ایشان با میرزای نائینی از شاگردان طراز اول محقق خراسانی هستند و از اساتید سیدنا الاستاد هستند. آقا ضیاء عراقی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث حلّ همان طوری که محقق خراسانی فرموده اند عموم و شمول دارد شبهه حکمیه و موضوعیه را شامل می شود با آن ساختاری که در متن دارد «کل شیء لک حلال» این یک بیان شاملی است در عمومات شاید شامل تر از این ساختار بیانی نداشته باشیم که کلمه کلّ لفظ وضعی عام و مدخولش هم شیء که مفهوم عام است قرار داشته باشد. اما به قیدی که توجه شده است «بعینه حتی تعرف الحرام بعینه» این ضمیر «بعینه» به طور الزام به موضوع خارجی اختصاص ندارد. می شود ضمیر «بعینه» به حکم ارجاع داده شود کار ناممکنی نیست که بگوییم حکم معین، حرام

معین، حلال معین. پس «بعینه» اختصاص قطعی به موضوع ندارد هر چند اشعاری داشته باشد. نتیجتاً آنچه را که محقق خراسانی فرموده اند درست است. (۱)

نظر امام خمینی

۲. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث عموم دارد و شمول شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود. اختصاص به شبهه موضوعیه ندارد. اختصاص دلیل می خواهد عمومیت که از خود بیان پیدا است. مخصصی نداریم. قرائن موردی تخصیص آور نیست. نتیجتاً رأی محقق خراسانی درست و صحیح است. (۲) آراء را درباره معنای حدیث حلّ گفتیم.

تحقیق و جمع بین این آراء

ص: ۱۰۱

۱- مقالات الاصول، آقا ضیاء عراقی، ج ۲، ص ۱۷۳.

۲- انوار الهدایه، امام خمینی، ج ۲، ص ۷۲.

البته جمع بندی کلی احادیث را در انتها داریم که کل روایات را کامل کردیم جمع بندی کلی داریم، فعلا این را به عنوان تذکر گفتیم که جمع بین اقوال و بیان تحقیق. اما جمع بین این اقوال که به طور عمده دیدیم قول اول اختصاص به شبهه موضوعیه است قول دوم عمومیت برای حدیث حلّ که شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود. براساس مسلک تلفیق و جمع بین آراء گفته می شود قاعده ای داریم در مورد جمع بین آراء مختلف. اگر آراء اختلاف داشت و تنافی در حد تباین باید به سراغ علاج دیگری رفت از قبیل توجیه و تالیف. اما اگر آراء قدر متیقن داشت یک محقق می تواند که از مجموع آراء مختلف یک قدر متیقن را بگیرد. و این بهترین روش است در جمع و بهترین کار برای یک محقق است که قدر متیقن را از مجموعه آراء انتخاب کند. در این بحثی که نسبت به معنای حدیث حل داریم قدر متیقن وجود دارد و آن این است که طبق هر دو قول حدیث حل می فرماید که اصل حلیت است در شبهات موضوعیه. شبهات موضوعیه قدر متیقن می شود. بنابراین اعلام می شود که جمع بین این دو دسته از آراء اخذ به قدر متیقن است. هر دو دسته می فرمایند اصل حلیت است در شبهات موضوعیه. اما آن دسته ای که می فرماید اضافه بر آن هم است فهم خوبی اجتهادی است و برایش دلیلی از متن آورده اند. توجه آنها بیشتر به متن معطوف شده است و آن دسته از اعظامی که می گویند اختصاص دارد به شبهه موضوعیه توجه شان به قرائن عطف و جذب شده است جهت هر دو نظر هم برای ما معلوم شد و ما قدر متیقن را گرفتیم. اما تحقیق: تحقیق این است که این حدیث از مدارک اعتبار قاعده حل است نه از مدارک براءت. ما در فقه اصل داریم و قاعده داریم. در ابتدای درس امسال شاید یک جلسه در جهت فرق بین اصل، اماره، قاعده بحث کردیم. یک نکته اصلی این بود که قاعده اختصاص دارد به موضوعات و اصل جاری می شود در احکام، شبهات حکمیه. پس این زمینه ذهنی هم برای شما آماده شد اصطلاحات را توجه کنید،

در بحث قبلی بعضی ها سوال داشتند که در پایان بیان سیدنا الاستاد آمده بود که این حدیث که مثال آورده است اصلاً آن مثال ها برگرفته از براءت نیست، مثال شكّ در حلیت ثوب براساس قاعده ید حلیت و ملکیت درست می شود. و آن شبهه رضاع و ارتضاع هم براساس استصحاب. یک نکته را هم اضافه کنید که در بحث های قبلی خواندیم تعدد دلیل نسبت به مدلول واحد اگر از قبیل سبب و مسبب نباشد فقط اثبات باشد مانعی ندارد. ما برای اثبات یک حکم از کتاب و سنت و اجماع می توانیم استفاده کنیم. و اما اگر تنافی باشد یا وحدت مطلوب باشد به قاعده دیگر مراجعه کنید. بنابراین ممکن است بگوییم مسئله ثوب مشکوک از طریق قاعده ید حل بشود اما مشمول حدیث «کل شیء لک حلال» هم هست و مانعی ندارد. آن مطلب را آنجا گفتیم که ممکن است موارد حدیث حلّ مربوط به براءت نباشد از آن حسن استفاده می کنیم می گوییم مفاد حدیث حلّ به درد قاعده حل می خورد نه به درد براءت که اصطلاحات را که خدا توفیق داده است از شما اعظم یاد گرفته ایم این سه تا عنوان با هم فرق دارد. حلّ عین اباحه نیست، هرچند تسامحاً به حلّ اباحه شرعی هم اطلاق می شود ولیکن اباحه از احکام تکلیفیه است حلّ از احکام وضعیه است. لذا یکی به جای دیگر همیشه هم نمی توانیم بکار ببریم، یکی را در عوض دیگری همیشه نمی توانیم بکار ببریم. مثلاً اراضی مباح را می گوییم مباح است، حل به آن نمی گوییم. و همین طور مالی که اجازه تصرف در جوازش داریم اباحه است که می گوییم اباحه مالکیت اگر مالک مال اجازه بدهد و حل بکار نمی بریم. و گواشتی که پس از ذبح به دست ما می رسد می گوییم حلال است اباحه بکار نمی بریم چون وضعی است. هرچند حل و اباحه در یک حد و اندازه است اما یکی وضعی و دیگری تکلیفی است. و اما فرق اباحه با براءت: صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اباحه اخص از براءت است. هر کجا که اباحه هست کلمه براءت آنجا تطبیق نمی کند براءت اعم است. مثلاً شكّ می کنیم که استعاذه در نماز واجب است شكّ در وجوب استعاذه می کنیم براءت نفی وجوب می کند. اینجا که اباحه نیست. و اما در موارد مباحات اگر بگوییم تکلیفی نیست با معنای براءت تطبیق نکنند ما مضایقه نداریم. ولیکن قطعاً براءت اعم از اباحه است که آن محقق فرموده اند. (۱)

پس از که این اصطلاحات شرح داده شد حدیث حلّ چند تا نکته دارد: ۱. سند درست و سه روایت صحیحه، ۲. تصریح به حلّیت، ۳. قدر متیقن شبهات موضوعیه منطبق است به قاعده حل و اصلی ترین مدرک برای قاعده حل است بلا شبهه و لا اشکال. و قاعده حلّ هم که قاعده فقهی است اختصاص به شبهات موضوعیه دارد این احادیث معتبر است و این قاعده حل. اما جواب سوال مقدر که ما تا الان مطلب را مستقیم و درست فهمیدیم اما فقهاء صاحب نظران آنهایی که اربابان علم اصول هستند حدیث حلّ را از مدارک براءت اعلام کرده اند، حرفی که الان گفتیم مستقیم مدرک قاعده حل ربطی به براءت ندارد، فقهاء این قدر عنایت نفرموده اند؟ جوابی که در این رابطه وجود دارد این است که اولاً صاحب نظران به طور اکثر قریب به اتفاق می گویند این حدیث حل دلالت بر اعتبار براءت ندارد، اختصاص به شبهه موضوعیه دارد که منطبق می شود به قاعده فقهی. و ثانیاً در مقام استدلال ذوق فقهی بسیار مهم و عنایت الهی است در مقام استدلال از دلیل و موید استفاده می کنیم. بدانیم در جمع احادیث یادمان نرود دلیل اصلی ما برای براءت حدیث رفع است این دسته از احادیث که گفته می شود تمامی این احادیث از مویدات است. بنابراین از مویدات که بشود می گوئیم اصل حلّیت در شبهه موضوعیه هم که باشد یک مویدی برای براءت هست که براءت در مورد جهل به حکم اعلام براءت ذمه می کند حدیث حلّ هم در مورد شک در حرمت عدم حرمت اعلام می کند. هم سویی دارد در استدلال های وسیع و بحث اجتهادی از آن نکته های هرچند دور که یک امتیازی به دست بیاوریم هم کمک می گیریم. این مطلب در یک جمله استدلال به عنوان تایید و تدارک دیدن مویدات است نه به عنوان دلیل اصلی. پس آن اشکال ذهنی ما هم که حل شد و قاعده حل است و این مدارک اعتبارش و در بحث قواعد فقه هم گفته شده است که قاعده حل اختصاص به شبهات موضوعیه دارد و دلالت می کند بر اعتبارش نصوص معتبره که وارد شده در ابواب مختلف.

سوال: اگر قاعده حل باشد این می شود اماره و اگر اماره بشود مقدم بر براءت است اینها اجنبی از مقام است و رتبه اش مقدم بر براءت است.

پاسخ: در بحث تعریف قاعده و اصل به طور کامل شرح دادم که قواعد به طور عمدۀ اماره است. اماره هم باشد، ما که نمی گوئیم این با براءت تعارض دارد تا بگوئید که مقدم است. این حرف مقدم و موخر را وقتی مطرح می کنید که تعارض باشد. ما می خواهیم بگوئیم از حدیث حلّ یک مویّد می توانیم برای براءت بیاید نه از خود قاعده حل، از حدیث حلّ با آن شرحی که دادم از لحاظ محتوا و مصداق گاهی رفع مسئولیت می کند که مصداقا با براءت منطبق است.

حدیث چهارم دال بر براءت حدیث سعه ۹۵/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حدیث چهارم دال بر براءت حدیث سعه

چهارمین حدیث از روایات دال بر اعتبار براءت حدیث معروف سعه. محقق خراسانی استناد می کند به این حدیث می فرماید: «قوله عليه السلام الناس في سعه ما لا يعلمون» به طور کل استدلال به این حدیث از این قرار است که مردم یعنی مکلفین در قبال آنچه که نمی دانند در سعه و آزادی و عدم مسئولیت هستند. و این معنای براءت است نه احتیاط. مردم در مضیقه قرار ندارند مسئولیتی به عهده ندارند در برابر حکم مجهول. این اجمال معنای حدیث

سند و فقه الحدیث

اما سند و فقه الحدیث و مفاد آن براساس آراء صاحب نظران: اما سند این حدیث مشهور است دارای یک شهرت بالایی است. و بعد هم محقق خراسانی متنی را که ذکر کرده است «الناس في سعه ما لا يعلمون» نقل مضمون است اصل متن این است که «الناس في سعه ما لم يعلموا» مصدر اصلی کتاب محاسن برقی است که در وسائل هم نقل شده است. و متن دیگری همین حدیث دارد به سند موثق از علی بن ابراهیم عن ابیه عن نوفلی عن سکونی که این سند نوفلی و سکونی را شرح داده ایم که قابل اعتماد است ولی موثقه است چون امامی نیست. عن ابی عبدالله علیه السلام عن امیرالمومنین علیه السلام «فی السفره المطروحه» که اگر یک سفره ای در بیابان همان طور پهن شده باشد و صاحبان سفره رفته باشند غذایی نانی و طعامی در آن سفره باشد قابل استفاده، چه می شود؟ آقا فرموده اند که اشکال ندارد «هم في سعه ما لم يعلموا». این حدیث هم سندش اعتبار دارد. مضافاً بر شهرتی که برای این حدیث وجود دارد. لذا از حیث سند درباره این حدیث مشکلی دیده نمی شود. و اما متن همان طور که گفته شد که اصل «الناس في سعه ما لم يعلموا» است.

ص: ۱۰۵

آراء فقهاء

آراء فقهاء را در این رابطه یادآور بشویم. ۱. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه به نحو گذرا و فهرست می فرمایند از روایاتی

که برای اعتبار براءت مورد استناد قرار گرفته است حدیث «الناس فی سعه ما لم یعلموا» است به همین مقدار اکتفاء می شود.

اشکال شیخ انصاری به حدیث

۲. شیخ انصاری بحث براءت استدلال به سنت می فرماید از جمله احادیثی که در جهت اثبات اعتبار براءت مستند قرار می گیرد «قوله علیه السلام الناس فی سعه ما لم یعلموا»، متن را در وسائل مطابق اصل نقل می کند. می فرماید که دلالت این حدیث بر مطلوب از این قرار است که مردم مکلف در برابر احکام مجهوله احکامی که علم به آن نداشته باشند در سعه قرار دارند. در مضیقه احتیاط قرار ندارند. پس از آنکه محدوده احتیاط خارج شد وارد قلمرو براءت می شود و این مطلوب ماست. پس از اشاره کوتاه به دلالت حدیث اشکالی می کنند که تا به آخر آن اشکال را وارد می دانند. می فرمایند این متن درست است قطعاً مکلف در سعه است نه در حالت احتیاط ولی در صورتی که چیزی ندانند، خود قائلین به احتیاط اخباری ها هم معترف اند که اگر مکلف علم به احتیاط یا دلیل به احتیاط نداشته باشند در سعه هستند. ولی از سوی آنها گفته می شود که دلیل بر احتیاط وجود دارد و احتیاط اساس دارد. بنابراین تا احتیاط دلیل داشته باشد برای سعه زمینه فراهم نمی شود. سعه وقتی آماده و فراهم می شود که از دلیل احتیاط خبری نباشد. بنابراین این حدیث با این معنا دلالت بر اعتبار براءت به هیچ وجه ندارد. ۳. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این حدیث را که مطرح می کند بعد به هر دو تعبیر هم اشارتی دارد که «لا یعلمون» باشد یا «لم یعلموا». محقق خراسانی می فرماید که در متن این حدیث که کلمه سعه آمده است یعنی احتیاط و مضایقه و گرفتاری وجود ندارد، آزادی است و مشغولیت ذمه در عالم ظاهر در کار نیست و این معنای براءت است. بعد می فرماید اگر درباره حدیث «الناس فی سعه ما یعلموا» اشکال بکنید که «الناس فی سعه ما یعلمون» ولی علم به احتیاط وجود دارد. دلیل احتیاط موجب علم به احتیاط می شود. پس «لا یعلمون» نیست «یعلمون» است. «الناس فی سعه ما لا یعلمون» بود، دلیل احتیاط که علم به وجوب احتیاط حاصل بکند و ایجاد کند «الناس فی سعه ما لا یعلمون» نیست دیگر، «الناس فی حاله یعلمون» می شود. علم به احتیاط است.

اگر این اشکال را بکنید در جواب می فرماید که ما پس از ادعای احتیاط که برویم به سمت احتیاط علم به آن وجوب مشکوک در شبهه وجوبیه و علم به حرمت به طور خاص در شبهه تحریمیه که به دست نمی توانیم بیاوریم. بنابراین ما تا به آخر در حالت شبهه می مانیم. وجوب احتیاط هم اگر بر فرض دلیل داشته باشد مشکل موجود ما را حل نمی کند. مشکل ما شبهه در حکم است و در شبهه در حکم در سعه است. بله اگر وجوب احتیاط اگر وجوب نفسی باشد اشکال وارد است. در مورد شبهه احتیاط واجب است نفساً. اینجا دیگر «ما لا یعلمون» نمی شود «یعلمون بوجوب الاحتیاط» می شود. ولی می فرماید که ما بحث کردیم که وجوب احتیاط وجوب طریقی است. پس وجوب که وجوب طریقی بود برای تحفظ از واقع احتیاط واجب شده است نه اینکه خود احتیاط واجب باشد. بنابراین این اشکال وارد نیست و حدیث دلالتش بر مطلوب کامل است.

سوال:

پاسخ: شبهه موضوعیه اولاً مورد اختلاف نیست. و ثانیاً این احادیثی که می گوئیم غیر از حدیث حلّ بقیه احادیثی که گفتیم به طور عمده در مورد شبهه حکمیه بود. فقط حدیث حل بود که در مورد شبهه موضوعیه آمده بود. که حلیت در فقه هم وضعی است هم تکلیفی، دیروز گفتیم منظور حلیت وضعی است به تناسب با موضوع، اکل، لبس. اینها طبیعتاً وضعی می شود گاهی حلیت تکلیفی است که حلیت تکلیفیه مساوی می شود با اباحه که آن اباحه در برابر حرمت تکلیفی می آید این حلیت وضعیه درباره عدم جواز یا منع وضعی.

ص: ۱۰۷

۴. رأی و نظر محقق نائینی، می فرماید: حدیث «الناس فی سعه ما لم یعلموا» دو عبارت دارد و هر دو عبارت با هم فرق می کنند. عبارت اول «ما لا یعلمون»، و عبارت دوم «ما لم یعلموا». اگر عبارت اول درست باشد «ما لا یعلمون» در این صورت مفاد حدیث می شود مفاد حدیث رفع که «رفع ما یعلمون». حکم مجهول تضییق ایجاد نمی کند. در برابر حکم مجهول مسئولیتی وجود ندارد. مکلف برئی الذمه است در این صورت مفاد حدیث رفع و طبیعتاً با دلیل احتیاط معارض می شود. اما اگر متن دوم باشد «الناس فی سعه ما لم یعلموا» در این صورت طبیعتاً «ما» می شود «ما» زمانیه یا ظرفیه یا مصدریه، دیگر ما موصوله نیست. معنایش این می شود که «الناس فی سعه ما دام لم یعلموا» این بیان و این عبارت منطبق می شود به قاعده قبح عقاب بلا بیان. یعنی در سعه هست عقابی نیست مادامی که بیان نباشد. و در این صورت که «ما دام لم یعلموا» در نظر بگیریم با دلیل احتیاط معارض می شود و در آخر می فرماید که دلیل وجوب احتیاط در معارضه با این حدیث به هر تعبیری که باشد حاکم است. «ما لا یعلمون» سعه داریم به شرطی که احتیاط واجب نشده باشد. وجوب احتیاط حکومت می کند. می فرماید: مقدم بودن دلیل احتیاط از این باب است هرچند تعبیر حکومت را به کار می برد بعد می فرماید: حکومت دلیل احتیاط بر این حدیث سعه از این قرار است که این حدیث اطلاق دارد تمامی شبهات را شامل می شود دلیل احتیاط اختصاص دارد به شبهه تحریمیه. بنابراین دوران که بین خاص و عام بود طبیعتاً خاص مقدم می شود حذراً عن لزوم اللغویه فی البیان.

پاسخ: اگر دو تا دلیل جداست از باب مخصص متصل نیست دو دلیل جداست تنافی دارند یکی عام است و یکی خاص. اگر عام را مقدم کنیم خاص حذف می شود و اگر خاص را مقدم کنیم یک کمی از عام برداشته می شود و مقداری هم باقی می ماند. بنابراین از باب حذر از لزوم لغویت هر وقت دو دلیل متعارض نسبتش عام و خاص بود از باب جمع عرفی و حذرا عن اللغویه خاص را مقدم می داریم. بعد محقق نائینی می فرماید: «فتدبر». محقق نائینی می فرماید احتیاط اختصاص به شبهه تحریمیه دارد در موارد شبهات وجوبیه هم که دلیل احتیاط شامل می شود چرا تحریمیه؟

فرق بین تأمل و تدبر

فرق است بین تدبر و تأمل. وجه تأمل این است که این نظری که قبلا داده ایم در متن تأمل می کند که این نظر درست نیست عمدتا تأمل یعنی نظری که قبل از تأمل داده شده اساس ندارد. تدبر این است که بعد از بیان مطلب دقت کنید که یک نکات ظریفی هم در کار است. و «تدبر» تعبیر دیگری از «فافهم» است. آن نکته ظریف اینجا این است که دلیل احتیاط شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود اما قائلین به احتیاط دلیل احتیاط را در عمل اختصاص دادند به شبهه تحریمیه. لذا برای شما گفتیم که اخباری ها احتیاط را فقط در شبهه تحریمیه لازم می دانند این وجه تدبر بود. نتیجه و آخرین مطلب مستفاد از کلام محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه این شد که حدیث «الناس فی سعه ما لم یعلموا» دلالت بر اعتبار برائت ندارد به هر دو عبارت. (۱)

ص: ۱۰۹

۵. رأی سیدنا الاستاد، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث دلالتش بر مطلوب به شرط اینکه «ما» در «ما لا- یعلمون» موصوله باشد درست و کامل است. و اگر «ما» مصدریه یا زمانیه باشد معنایش این می شود که «الناس ما لا یعلمون» یعنی مادامی که هیچی نمی دانند حتی احتیاط را که نمی دانند. احتیاط که به میدان بیاید دیگر «ما لا یعلمون» نیست. بعد می فرماید: با یک نکات ظریفی که استقراء در ادبیات و در کل اعلام می فرماید که ظاهر این است که «ما» موصوله باشد که استقراء این را نشان می دهد که کلمه «ما» در این گونه ترکیب موصوله است. «ما» که موصوله باشد دلالت حدیث بر مطلوب کامل است و مفاد این حدیث می شود درست مثل حدیث رفع. «الناس فی سعه ما لا یعلمون» و مساوی با «رفع ما لا یعلمون» دلیل بر اعتبار براءت می شود. بلا- اشکال دلالت بر مطلوب تمام است همان طوری که محقق خراسانی فرمودند. ولیکن می فرماید اشکال در این است که این حدیث اعتبار سندی ندارد. اما متن های دیگر که «الناس فی سعه ما لم یعلموا» باشد که اینها اصلاً سندی دیده نمی شود مرسل است فقط موثقه سکونی است که اشاره کردیم می فرماید موثقه سکونی اختصاص دارد به سفره و لحم و جبن و طعام، آنجا در حقیقت اماریت سوق حلیت می آورد نه براءت. در نتیجه سند حدیث کامل نیست نهایتاً از این حدیث در حد یک مویدی می توانیم استفاده کنیم. براساس استقراء در معاییر ادبی منظور از «ما» موصوله است و آن «ما لم یعلموا» که می شود «ما» مصدریه مراد نیست «ما لا- یعلمون» درست است که معنای «ما» موصوله باشد. (۱)

ص: ۱۱۰

پاسخ: «ما لا يعلمون» سند ندارد «ما لم يعلموا» که سند دارد ربطی به براءت ندارد از طریق امارت ید، حلیت آن ماکولات ثابت شده است نه از طریق براءت. در نتیجه حدیث «الناس فی سعه ما لا يعلمون» سند و دلالتش تمام شد ان شاء الله جمع بندی بعد از بحث از حدیث مطلق جمع بندی و نتیجه گیری نهایی اعلام می شود.

حدیث «کل شیء مطلق» ۹۵/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حدیث «کل شیء مطلق»

حدیث سعه را دیروز بحث کردیم که درباره اعتبار براءت استناد می شد و مطلب کامل شد. اما حدیث چهارم از احادیثی که برای اعتبار براءت مورد استناد قرار گرفته است عبارت است از حدیث «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» (۱) این حدیث مثل احادیث قبلی دارای اشتهاست. سند این حدیث در امالی صدوق آمده و بعد هم در من لا یحضره الفقیه و آخر هم در وسائل. از حیث سند خالی از اعتبار نیست. اسم این حدیث معروف است به مرسله فقیه یا مرسله صدوق.

روی و قال شیخ صدوق

شیخ صدوق قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «قال الصادق کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» از این جهت که شیخ صدوق فرموده است «قال الصادق» از دید تحقیقی سند درست است. چون که گفته بودیم اگر شیخ صدوق بگوید «روی» روایت مرسل است و اگر بگوید «قال الصادق» برای شیخ صدوق صدور روایت ثابت شده است که می گوید «قال الصادق». و شیخ صدوق هم که امام المحدثین و شیخ الموثقین است. وقتی پیش ایشان اعتبار ثابت باشد قطعاً آن اعتبار مقبولی است. در نتیجه سند حدیث خالی از اعتبار نیست هرچند روایت معروف است به مرسل صدوق. اما متن: آنچه ابتداءً ظاهر این متن می نماید این است که امام صادق علیه السلام می فرماید: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی». هر چیزی مطلق است تا وقتی که در آن شیء نهی وارد بشود. مفاد این حدیث از حیث ظهور این است که هر شیء ای مشکوک الحکم مطلق است و هیچ گونه تقییدی، تکلیفی و الزامی ندارد، منعی ندارد مگر اینکه نهی ای از سوی شرع نسبت به آن چیز وارد بشود. این حدیث دقیقاً مطابقت می کند با معنای براءت که تکلیف مشکوک مطلق است یعنی منعی ندارد قیدی ندارد آزاد است مگر اینکه نهی ای درباره آن وارد بشود. و این همان معنای براءت است. حدیث شریف از حیث سند و دلالت گفته شد.

ص: ۱۱۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۲۷، ابواب قضاء، ب ۱۲، ح ۶۰، ط اسلامیه.

اما آراء صاحب نظران درباره دلالت این حدیث: در این رابطه صاحب نظران توجه دارند از جهت فهم معنا که به طور خلاصه از این قرار است: ۱. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می‌فرماید: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» دلالت دارد بر اینکه اشیاء تمام آنها با وصف اباحه ظاهریه هستند تا اینکه به طور معین و قطعی نهی در آن وارد بشود. مفاد حدیث اعلام اباحه ظاهریه نسبت به اشیاء کلها. ۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بحث براءت استدلال به سنت حدیث اطلاق می‌فرماید: این حدیث یعنی مرسل صدوق که مورد استناد خود شیخ صدوق است تا بدانجا که فرموده است اباحه اشیاء مستند به این حدیث از دین امامیه است. یک مصطلحاتی در اجماع و اتفاق و تسالم مشهور داریم یک اصطلاحات غیر مشهور داریم که شیخان از آن اصطلاحات استفاده می‌کنند. مثلاً می‌گویند اجماع طائفه یا «من الدین» اینها از آن اصطلاحات خاص شیخان شیخ صدوق و شیخ طوسی به حساب می‌آید. در مقام استناد به این حدیث فرموده اند که اباحه اشیاء از دین امامیه است. وانگهی شیخ انصاری پس از اشاره به بیان شیخ صدوق می‌فرماید: این حدیث دلالتش بر مطلوب ظاهرتر است از همه احادیث دیگر است. چون که حدیث می‌فرماید «کل شیء مطلق» این شیء به معنای اولی اش به کار می‌رود یعنی هر چیزی مشکوک یا غیر مشکوک مطلق است و هیچ مسئولیت و بار تکلیف ندارد آزاد است تا اینکه نهی ای وارد بشود. ورود نهی یعنی وصول نهی، تا نهی برای مکلف که مجتهد باشد در دسترس قرار بگیرد. آن نهی داشته در واقع ولی واصل نشده، آزاد است این معنای براءت است. براءت شرعی مفید حکم ظاهری است. اینجا هم می‌گویند هر شیء مطلق است تا نهی واصل بشود حتی اگر نهی در واقع هم هست. لذا دلالت این حدیث بر اعتبار براءت اوضحتر و کامل تر است از دلالت همه روایاتی که در این مرحله از بحث مورد استناد قرار گرفته اند. این نظر قطعی و جزمی شیخ انصاری است. ۳. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این حدیث را که نقل می‌کند طبق رأی ایشان این حدیث به هیچ وجه دلالت بر براءت ندارد. جزماً دلالت ندارد اجنبی از مطلوب است. برای اینکه در این حدیث آمده است که «کل شیء مطلق حتی یرد» این «یرد» یعنی ورود نهی، منظور از ورود دو چیز است: ۱. وصول، ۲. صدور. اگر به معنای وصول باشد با رأی شیخ تطبیق می‌کند که درباره احکام اشیاء حکم و امر و نهی وارد شده است ولی واصل نشده است. در اثر موانعی در دسترس قرار ننگرفته این می‌شود مجرای براءت. اما اگر ورود به معنای صدور باشد یعنی تمام اشیاء قبل از صدور حکم از سوی شرع در حالت اباحه قرار دارد مگر اینکه نهی ای از سوی شرع صادر شود. در این صورت مسئله از بحث براءت بیرون می‌رود بحث مربوط می‌شود به اینکه در اشیاء به طور مطلق قائل به اصالة الاباحه هستیم نه به اصالة الحذر. یعنی معنایش این است که هر شیء ای که در این عالم است هر طوری که از شرع استفاده امکان دارد در اباحه قرار دارد مگر اینکه نهی از سوی شرع صادر شده باشد که شک در صدور حکم از سوی شرع داشته باشیم نه شک در وصول. در بحث براءت شک در وصول دستور شرع داریم حکم این عمل مشکوک است من حیث الحرمة. نمی‌دانیم دلیلی که برای ما الان در دسترس نیست نصّی یا اصلی هم در کار نیست دلیل نداریم ولی می‌دانیم که احکام از سوی شرع صادر شده است. نسبت به صدور احکام به طور کلی یقین داریم اما حکمی که درباره این عمل صادر شده چیست، این حکم را الان نمی‌دانیم به ما واصل نشده است. مرحله براءت که شک در وصول هست بعد از مرحله اباحه اشیاء است که آنجا شک در اصل صدور است. در اباحه می‌گوییم اصل عدم صدور یعنی صدور نهی از اساس. اما در براءت می‌گوییم چون حکم صادر شده واقعی برای ما نرسیده لذا همه اشیاء مطلق است تا اینکه نهی به آن برسد. با این شرحی که داده شد چون ورود به دو معنا بکار می‌رود به معنای وصول و صدور و اگر به معنای صدور باشد از مرحله براءت اجنبی است و اگر به معنای وصول باشد با براءت در ارتباط است لذا دلالت می‌شود مجمل. اصلاً ظهوری در کار نیست مجمل معنایش همان بود که دو تا احتمال در کار باشد. روایت که ظهور نداشت قابل استناد برای اعتبار براءت نیست.

پس از بیان تحقیقی درباره معنا و دلالت حدیث محقق خراسانی به رفع اشکال توجه می کند. اشکال اول: ممکن است گفته شود که حدیث هر چند «یرد» را به معنای «یصدر» بگیریم یعنی شک در ورود شک در صدور باشد هر چند به این معنا هم اخذ بکنیم می توانیم در جهت اثبات مطلوب استفاده کنیم. به این صورت که می گوئیم منظور از «یرد» همان «یصدر» است ولکن استصحاب عدم صدور در اینجا ارکانش تمام است با استصحاب عدم صدور و ضم آن به این حدیث می گوئیم هر چیزی که شک در حکمش داریم که حرام است یا حرام نیست و شک در صدور که نهی ای در این باره صادر شده یا نشده می گوئیم اصل عدم صدور است. نتیجه نسبت به آن شیء مشکوک می شود برائت، عدم مسئولیت و عدم وجود تکلیف. در جواب این اشکال ایشان این گونه بیان می کند که با ضمیمه استصحاب معنای برائت یعنی عدم مسئولیت در قبال مشکوک الحرمه حاصل می شود این درست است اما مفاد استصحاب چیزی نیست که ما در بحث آن را در نظر گرفته ایم ما در بحث مان می گوئیم مشکوک الحرمه محکوم به حرمت نیست اصل برائت است. از این حدیث باید ثابت کنیم که اگر شک در حرمت داشتیم اصل برائت و عدم حرمت است. اباحه حکم مشکوک الحرمه را ثابت کنید. و اما این حدیث به ضمیمه استصحاب مشکوک الحرمه را مورد توجه قرار نمی دهد بلکه می گوید هر شیء ای که نهی در آن وارد نشده است محکوم به اباحه است، پس مطلب ما اثبات اباحه برای مشکوک الحرمه است اما از این استصحاب حکم اباحه در اثر عدم ورود نهی ثابت می شود. بنابراین اگر استصحاب را ضمیمه کنیم در حقیقت راه کار عوض می شود راه کار این است که مشکوک الحرمه به وسیله حدیث ثابت بشود که اباحه ظاهری دارد که اصل در آن اباحه و عدم حرمت است اما اگر از طریق استصحاب در این حدیث حکم اباحه را ثابت کنیم می گوئیم اباحه ثابت می شود براساس استصحاب عدم نهی یعنی در اثر عدم صدور نهی اباحه ثابت می شود. این مراد ما نیست، هدف ما این است که می گوئیم اباحه حکم مشکوک به عنوان حکم مشکوک ثابت بشود که بگوئیم اصل در حکم مشکوک اباحه و برائت است. اشکال بعدی این است که می فرماید هر چند فرق کند عنوان، یک عنوان اصل اباحه یا اصل برائت در مورد حکم مشکوک، عنوان دیگر اباحه براساس اصل عدم صدور نهی، عنوان یا منشأ فرق کند اما نتیجه یکی است، به تعبیر کفایه «لا یختلفان فی المهم» مهم یعنی مقصد، مقصد هر دو یکی است رفع مسئولیت و عدم وجود الزام در تکلیف. این نتیجه هر دو عنوان می شود. عنوان مختلف است ولی هدف یکی است. هدف که یکی باشد برای ما کافی است. در جواب این اشکال می فرماید که باید دقت کرد که نتیجه این دو تا راه فرق می کند. اگر بگوئیم که عنوان استصحاب است که الان ادعاء می کنید نه حدیث که استصحاب به کمک حدیث آمده و مدرک اصلی استصحاب است در این صورت دلیل اخص از مدعا می شود. مدعای ما این است که تمامی موارد مشکوک الحرمه حکمش اباحه باشد و اما استصحاب فقط آن موردی را ثابت می کند که دارای حالت سابقه باشد. استصحاب جاری بشود اما اگر یک جایی شک در حرمت داشتیم و آن شک در حرمت حالت سابقه و استصحاب عدم حرمت و عدم ورود نهی نداشت به این معنا که شک می کنیم در حرمت شیء ای که در مورد آن شیء هم نهی وارد شده است و هم حکم اباحه وارد شده است ولی شک در تقدم و تاخر این دو تا دستور داریم که اباحه متاخر بود یا نهی متاخر بود. که هر کدام متاخر باشد به آن اخذ می شود. پس از که شک در تقدم و تاخر بکنیم شک در حرمت شیء مورد ورود این دو تا دستور خواهیم داشت و این شک حالت سابقه برای استصحاب ندارد. پس استصحاب تمام موارد شبهه را فرا نمی گیرد اگر استصحاب را در کنار حدیث قرار بدهیم دلیل اخص از مدعا می شود. و مطلب و مدعای ما را نمی تواند ثابت کند. در این مورد این جواب را که محقق خراسانی داد باز هم

اشکال دیگری را مربوط به این اشکال فرمودند.

ص: ۱۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق خراسانی در مورد حدیث «کل شیء مطلق»

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند که در حدیث آمده است «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» منظور از «یرد فیه النهی» یعنی ورود از سوی شرع که بگوییم منظور از ورود در این حدیث صدور است که هر شیء ای که باشد مطلق است مسئولیتی ندارد تا از سوی شرع نهی صادر شود. پس از آنکه منظور از ورود در «یرد فیه النهی» امکان دارد صدور باشد معنای حدیث با براءت ارتباط ندارد. مفاد حدیث این می شود که همه اشیاء در حالت اباحه هستند تا اینکه نهی شرعی صادر شود. این معنا منطبق است به اصالة الاباحه فی کلّ الاشیاء نه اصالة الحذر. ولی با براءت تطبیق نمی کند. براءت آن است که در مورد حکم مجهول که می دانیم از سوی شرع حکم صادر شده است شک می کنیم که حکم این شیء چیست، چرا شک می کنیم؟ چون حکم آن شیء برای ما واصل نشده است. بنابراین معنای براءت حکم به عدم مسئولیت در برابر مجهول الحکم است فعلاً هر چند در واقع حکمش چیز دیگری باشد. و این شک در حکم برخواسته از عدم وصول حکم است پس از اینکه صدور حکم از سوی شرع صورت گرفته است. در نتیجه می فرمایند: حدیث «کل شیء مطلق» ربطی به براءت ندارد.

اشکالات و پاسخ ها

اشکال اول: گفته می شود که با قبول کردن این مطلب که منظور از ورود در «یرد فیه النهی» صدور باشد می توانیم بگوییم که با همین وضعیت موجود استصحاب را ضمیمه می کنیم. می گوییم شک در ورود یا شک در صدور استصحاب می گوید اصل عدم صدور است. نتیجه آن این می شود که تکلیف مشکوک مسئولیت ندارد نهی ای درباره آن صادر نشده است به جهت استصحاب عدم صدور. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در جواب این اشکال می فرماید: اگر استصحاب ضمیمه شود مطلب ثابت می شود یعنی عدم مسئولیت، درست است ولیکن مطلب به وسیله استصحاب ثابت می شود نه به وسیله براءت. ما می خواهیم براءت را به کار بگیریم اینجا در مورد شک در حکم شیء ای استصحاب می گوید اصل عدم ورود نهی است. و این عنوان عنوان براءت نیست. بحث ما این است که بگوییم در مورد شک نسبت به حکم شیء ای اصل براءت ذمه است. در نتیجه ضمیمه کردن استصحاب به اثبات حجیت براءت ربطی ندارد. اشکال دوم: گفته می شود که این جواب که اثبات مطلوب به وسیله استصحاب است نه به وسیله براءت این جواب درستی نیست. برای اینکه نتیجه هر دو عنوان یا نتیجه هر دو اصل استصحاب باشد یا براءت اصل عدم ورود نهی باشد یا اصل عدم وصول آن، نتیجه یکی است و آن رفع مسئولیت و مطلق بودن شیء مشکوک الحکم. محقق خراسانی در جواب این اشکال می فرماید این اشکال وارد نیست. برای اینکه اگر ما بگوییم که مدرک حکم ما به مطلق بودن شیء مشکوک الحکم و عدم مسئولیت در برابر شیء مشکوک الحکم براءت است مطلب کامل است. اما اگر استصحاب را ضمیمه کنیم استصحاب در قلمرو محدودی قابل اجراء است. جایی که حکم شیء ای مشکوک باشد و حالت سابقه داشته باشد. اما اگر شیء مشکوک الحکم است ولی حالت سابقه ندارد از قبیل تعاقب حالتین است مثلاً می گوییم درباره شرب توتون یک دستور آمده که حرام است. دستور دیگر رسیده است که مباح است ولی ما الاین شک می کنیم که کدام یکی از این دو دستور آخرین دستور بود تا به آن عمل کنیم. نتیجه این مجهولی

التاریخ شک در حکم شرب توتون می شود اما جایی برای استصحاب وجود ندارد. چون حالت سابقه عدمی قطع شد. وجود دارد حکم در حالت سابقه اما مردد است بین اباحه و حرمت. در نتیجه استصحاب را که به حدیث «کل شیء مطلق» ضمیمه کنیم دلیل اخص از مدعاست. مدعای ما اثبات برائت ذمه در مشکوک الحکم مطلقاً حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد. اما این استدلال شما یعنی حدیث با ضمیمه استصحاب فقط حکم شیء مشکوک الحکم را در صورتی اعلام می کند که عدم مسئولیت است که حالت سابقه داشته باشد.

ص: ۱۱۴

اجماع مرکب و نفی قول سوم

اشکال سوم: گفته می شود که این جواب ابتداءً درست است ولیکن یک مدرکی دارد که این اشکال را رفع می کند. و آن مدرک ما عبارت است از اجماع مرکب، که آن اجماع مرکب این اشکال را رفع می کند. به این معنا که در مسئله شیء مشکوک الحکم یا مشکوک الحرمه دو قول در بین امت وجود دارد فقط: قول اول از سوی اخباری هاست که می فرمایند در شبهه تحریمیه برائت جاری نمی شود. الزاماً احتیاط جاری است. قول دوم از اصحاب است یعنی مجتهدین یا اصولی ها که در مورد شک در حکم شیء ای مطلقاً برائت جاری می شود اعم از اینکه شبهه وجوبیه باشد یا تحریمیه. قول سوم وجود ندارد. در اینجا قول سوم این می شود که برائت در شبهه تحریمیه جاری است اگر شیء مشکوک الحکم حالت سابقه داشته باشد اگر حالت سابقه عدمی نداشته باشد حکم به عدم مسئولیت اعلام نمی شود. این قول سوم به وسیله اجماع مرکب نفی می شود. یعنی آن موردی از شبهه که حالت سابقه نداشته باشد حکماً ملحق می شود به آن مواردی که حالت سابقه دارد. پس نتیجه برائت در همه شبهات اعم از اینکه حکم مشتبه یا شیء مشتبه الحکم حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد. جواب این اشکال: محقق خراسانی می فرماید که این مطلب یعنی اجماع مرکب که دارای حقیقت باشد نفی قول سوم می کند درست است اما به شرط اینکه اجماع مرکب برخواسته از دلیل باشد. که دلیل می تواند لازم خود را ثابت کند نه اصل، اصل نمی تواند لازم مدلول خود را ثابت کند. شرح مسئله: منظور از نفی قول سوم در اجماع مرکب این است که اجماع مرکب یک دلالت التزامی دارد و آن عبارت است از نفی قول سوم یا قول به فصل. ولیکن باید جانمایه اجماع در حقیقت دلیل شرعی باشد که دلیل می تواند لازم مدلول خود را ثابت کند اما استصحاب نمی تواند لازم مدلول خود را ثابت کند یعنی استصحاب دلالت بر لازمه مدلول خود ندارد. مثال: اگر درباره حرمت و نجاست عنب بعد از غلیان شک بکنیم که غلیان صورت گرفت و مدتی هم طول کشید، آیا ذهاب ثلثین شده است که حرمت و نجاستی در کار نباشد یا ذهاب ثلثین نشده است که این خمر هم حرام است و هم نجس است؟ در این مورد اگر بیّنه اقامه شد که ذهاب ثلثین نشده است دلیل شرعی است مدلولش اثبات حرمت است و لازمه مدلولش نجاست است. در نتیجه اگر بیّنه اقامه شد حرمت که ثابت می شود نجاست هم ثابت می شود از باب شمول دلیل بر مدلول و لازم مدلول. و اما اگر استصحاب مدرک قرار بگیرد بگوئیم ذهاب ثلثین نشده است براساس استصحاب که در ابتداء ذهاب ثلثین نبود بعد از غلیان طولانی شک می کنیم که ذهاب شده باشد استصحاب می کنیم عدم ذهاب ثلثین را و مدلول و اثر مستقیم آن که حرمت هست ثابت می شود. اما لازمه آن که نجاست باشد با این استصحاب ثابت نمی شود. در بحث خود ما که اجماع مرکب دو قول شد: قول اخباری ادله احتیاط را همراه داشت، برخواسته از دلیل بود. و قول اصولی که براساس «کل شیء مطلق» به ضمیمه استصحاب برائت اعلام می شد دلیل برائت می شود استصحاب و استصحاب همان رفع

مسئولیت را در صورتی که حالت سابقه در کار باشد اعلام می کند اما دلالت بر لازم خود ندارد. لازم در اجماع مرکب نفی قول ثالث است. استصحاب که شنیده اید اصل لازم مدلول خود را ثابت نمی کند فقط اختصاص دارد به اثبات حکم مدلول خودش. بنابراین اجماع مرکب جایی کارساز است که روح هر دو اجماع دلیل باشد تا لازم را بتواند اثبات کند اما اگر یکی اصل بود نسبت به لازم اثر و تاثیری ندارد. در نتیجه از این اجماع مرکب نفی قول ثالث بر نمی آید. نتیجتاً اشکالات وارد نیست و حدیث دلالتش بر اعتبار براءت کامل نیست که منظور از ورود در «یرد فیه النهی» صدور است نه وصول. کلام دقیق و ظریف محقق خراسانی کامل شد.

ص: ۱۱۵

پاسخ: در استصحاب گفتیم که اگر استصحاب شرعی باشد مثبتش حجت نیست یعنی لازم خودش را ثابت نمی کند. منظور اینکه می گوئیم لازم خودش را ثابت نمی کند یعنی فراتر از محدوده مدلول خودش دلالتی ندارد این معنای مثبت بودن و عدم اثبات لازم. دلالتش فقط در محدوده مدلول خودش منحصر است بر اساس دلیل اعتبار. اما اینکه می گوئید که اگر استصحاب عقلانی باشد جایی باشد که فقط بنای عقلاء است نه حدیث لا تنقض، آنجا دیگر مثبتش هم اعتبار دارد، ولی اینجا استصحاب شرعی است. آن استصحاب ها جایی است که در بحث شرع ربط ندارد ادب و بلاغت است مثل استصحاب عدم نقل و یک مورد بیشتر نداریم و آن ربط به فقه ندارد و ادبیات است و پشتوانه اش هم بنای عقلاء است. هر جا پای حکم آمد «لا تنقض» می آید آنجا حکم نیست اصلاً، ادبیات است. عدم ازلی خودش واقعیتی است مشمول حدیث «لا تنقض» است. اگر به حکم ارتباط پیدا بکند. هر کجا استصحاب به حکم شرعی یا به موضوع صاحب حکم شرعی ارتباط پیدا کرد استصحاب شرعی است. اگر به حکم شرعی مستقیماً ارتباط ندارد مثلاً در ادبیات است استصحاب عدم نقل از معنای لغوی. اما رأی محقق نائینی و رأی سیدنا الاستاد و جمع بندی ان شاء الله جلسه بعد.

تحقیق تکمیلی حدیث اطلاق بر اعتبار برائت ۹۵/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی حدیث اطلاق بر اعتبار برائت

سالروز شهادت مظلومانه حضرت رقیه دردانه سید الشهداء را به محضر مبارک مولایمان بقیه الله الاعظم و بانوی کرامت حضرت معصومه و شما پیروان صدیق اهل بیت تسلیت می گوئیم. اگر قرآن ناطق را در نظر بگیریم سوره فاتحه آن قرآن سید الشهداء است سوره یس اش حضرت سجاد است سوره کورتش حضرت علی اصغر است، «بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ». (۱) و سوره کوثرش حضرت رقیه است. که سید الشهداء و اصحابش قرآن ناطق اند و آیات الهی این قرآن ناطق این آیات را دارد. خداوند ان شاء الله معرفت ولایی و معرفت قرآن و عترتی به همه ما عنایت کند. هر چند اگر با دید معرفت بنگریم دشمنان اهل بیت تا ابد ذلیل اند. هر چند مصیبت خیلی جگرخراش بود، ولی این را بدانیم که تا ابد شمع شبستان مرام است حسین، به خدا بر همه خلق امام است حسین. الان معاویه پلید قبرش مخفی است حضرت رقیه و سوره مشرف بشوید خود قبر روضه می خواند. وارد حرمش که بشوید یک قبر کوچک، ضریح کوچک. خدایا تمامی شیعیان امیرالمومنین را اصلاح و نصرت عنایت فرما.

ص: ۱۱۶

«کل شیء مطلق حتی یرد فیہ النهی»، آراء شیخ انصاری و محقق خراسانی با تفصیل و دقت گفته شد. ما حصل این شد که شیخ انصاری فرمودند دلالت این حدیث اظهر از همه احادیث دیگر است بر اعتبار برائت. محقق خراسانی هم اعلام فرمودند که این حدیث دلالتش کامل نیست.

نظر محقق نائینی در دلالت حدیث

۴. رأی و نظر محقق نائینی درباره دلالت حدیث اطلاق، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از ورود در جمله «حتی یرد فیہ النهی» هر چند ظهور در وصول دارد که «یرد فیہ النهی» یعنی وصول بشود و برسد نهی، نه به معنای صدور که حتی صادر شود نهی، ولیکن دلالت این حدیث بر مطلوب متوقف است بر اینکه منظور از شیء در «کل شیء مطلق» باید شیء مجهول الحکم باشد تا برای برائت اعتبار بدهد. اما حقیقت این است که منظور از شیء در این حدیث شیء به عنوان اولی است یعنی مطلق الشیء. بعد از آنکه منظور از شیء این بود معنای حدیث این می شود که همه اشیاء در وضعیت اباحه هستند تا از سوی شرع نهی ای برسد. با این وضعیت این حدیث مدرک می شود برای اصاله الاباحه در مقابل اصاله الحذر. که بگوییم «الاشیاء کلها علی الاباحه» اصل در همه اشیاء اباحه است تا اینکه نهی ای برسد. و این معنا با برائت ارتباط ندارد. اجنبی از مطلوب است. چون که برائت این است که در مورد شیء مجهول الحکم اصل عدم مسئولیت و اصل برائت ذمه است. این وضعیت و این نحوه از اصل و قاعده با اصل در کلّ اشیاء اباحه است ارتباطی ندارد. (۱) در نتیجه رأی و نظر ایشان مطابق است با رأی و نظر محقق خراسانی.

ص: ۱۱۷

۵. رأی و نظر سیدنا الاستاد: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از جمله روایات مورد استناد در جهت اثبات اعتبار برای برائت حدیث «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» است. که مدرک و سندش را شرح دادیم. می فرماید: این حدیث هر چند اختصاص به شبهه تحریمیه دارد شاهدش این است که در ذیل حدیث آمده است «حتی یرد فیه النهی» یعنی شبهه تحریمیه تا نهی صریح نداشته باشید اصل عدم حرمت است. بعد می فرماید بلکه شاید این اختصاص به شبهه تحریمیه در بحث برائت و احتیاط جایگاه بهتری داشته باشد. برای اینکه اگر این حدیث اختصاص داشت به شبهه تحریمیه اخص می شود از دلیل احتیاط، که احتیاط می گوید در شبهه تحریمیه و وجوبه احتیاط کنید و این حدیث می گوید در شبهه تحریمیه احتیاط واجب نیست. اگر اخص شد، طبعاً مقدم می شود بر دلیل احتیاط. قاعده را خواندیم اگر یک دلیل خاص با یک دلیل عام معارضه کند باید دلیل خاص مقدم بشود اگر مشکلی در ظهور هر دو وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر اگر دلیل عام با خاص معارض بود اگر عام را مقدم بکنیم خاص کاملاً حذف می شود مقدم شدن عام بر خاص مستلزم لغویت در نص می شود. اگر خاص را مقدم بکنیم جمع بین هر دو دلیل صورت گرفت. عام است با یک کاستی و خاص هم هست. بنابراین در اصول از قواعد مسلم که جنبه جمع عرفی عقلائی فقهی دارد همین مقدم بودن خاص بر عام است. و اما در خود عام و خاصی که در بحث عموم و خصوص داریم آنجا از آن باب نیست آنجا مقدم کردن مخصّص بر عام از باب ظهور است که ظهور خاص اقوی از ظهور عام است. این بحث ما جایی است که عام و خاص نیستند دو تا دلیل است یکی خاص و یکی عام تنافی دارد باید خاص را مقدم بکنیم. اما خود عام اگر مخصص داشت آن نیاز به این قاعده ندارد ظهور مخصّص اقوی است از ظهور عام. بعد از این رسیدیم به اینجا که سیدنا الاستاد ضمن نقد کلام محقق خراسانی دلیل بر مختار و مطلوب خود را بیان می کند که می فرماید: حدیث اطلاق دلالت دارد بر اعتبار برائت و برائت ظاهریه یا اباحه ظاهریه. برای اینکه اگر ورود را در «یرد فیه النهی» به معنای صدور بگیریم که محقق خراسانی فرمودند هر چند استعمال درستی است چون که ورود به معنای صدور هم بکار برده می شود ولیکن در این مورد اگر صدور را در نظر بگیریم یعنی بگوییم که ورود در «یرد فیه النهی» به معنای صدور بگیریم نتیجه این می شود که منظور از جواز که معنای برائت است یا اباحه که معنای برائت است در عمل، منظور از اباحه باید اباحه واقعیه باشد. چون صدور می تواند نهایت کار یا غایت برای اباحه واقعیه باشد که بگوییم اشیاء محکوم به اباحه واقعیه است. تا وقتی که نهی از سوی شرع صادر بشود و ورود به معنای صدور نمی تواند نهایت کار و غایت برای اباحه ظاهریه باشد. اباحه ظاهریه مربوط است به شیء مشکوک الحکم چون موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی است. بگوییم که این مشکوک الحکم ها محکوم به اباحه ظاهریه است تا نهی صادر شود. این غایت نمی شود. چون نهی ممکن است صادر بشود ولی واصل نشده باشد. غایت برای حکم ظاهری و برای اباحه ظاهری وصول دستور است نه صدور از سوی شارع ولو وصول نشده باشد. برای اینکه می گوییم ما در این حکم شک داریم یعنی در این شیء ای که مشکوک است، در حرمت این شیء شک داریم شک ما تا وقتی که نهی صادر شود. صدور نهی که منتها الیه کار ما نیست ممکن است صادر شده باشد به ما نرسیده، به ما برسد نهایت کار ما می شود که حکم ظاهری دیگر تاریخ اعتبارش تمام می شود تا به ما نرسیده در واقع صادر شده نهایت کار برای حکم ظاهری نیست.

پاسخ: ورود بحث این بود که اگر منظور از ورود در «یرد فیه» صدور باشد در این صورت صدور نهایت و غایت برای اباحه واقعی است دیگر راه دیگر ندارد صدور نهایت برای حکم ظاهری که نمی تواند باشد صدور که فقط نهایت برای حکم واقعی می شود که احکام واقعا مباح اند تا از سوی شرع نهایت برای اباحه واقعیه است هیچ حکمی از سوی شرع نیامده. اباحه واقعیه وجود دارد تا نهی از سوی شرع صادر بشود. اینکه ظهور نمی خواهد. اباحه واقعیه نهایتش صدور نهی واقعی است دیگر. بعد می فرماید: پس از آنکه فرض کردیم منظور از صدور در این حدیث یعنی صدور حکم شرعی از سوی شارع است و غایت برای اباحه واقعیه یا برای حکم واقعی است این گونه که فرض کردیم باید بگوییم که منظور از این حدیث یکی از دو چیز است: یا اباحه جمیع اشیاء تا آن اندازه و تا آن موقع که نهی صادر شود. می فرماید اگر این معنا را در نظر بگیریم نیاز به بیان ندارد این از واضحات است تا چیزی که نهی نیامده معلوم است که حکم ندارد. مثلاً بگوییم اشیاء ساکن است تا وقتی که حرکت کند. این به شأن شارع مناسب نیست اگر این را بگوییم.

سوال کردن از پیامبر و ائمه

اما اگر بگوییم منظور از صدور غایت است برای اباحه واقعی در زمان رسول الله الاعظم این معنایش درست است و با واقعیت تطبیق می کند به این گونه که بگوییم در زمان حضرت برای مردم جای سوال وجود ندارد. احکام بر طبق قاعده بر اباحه است مگر اینکه نهی ای از سوی صاحب شرع صادر بشود. مویداتی از نصوص داریم که نباید کسی از پیامبر حکم چیزی را سوال کند. «هلک بنی اسرائیل لکثره سوالهم». خود پیامبر حاضر است هر حکمی که درباره چیزی تشخیص بدهد بیان می کند. اما در زمان ائمه معصومین باید سوال کند که روایت تعلّم احکام در کتاب و سائل جلد هجده باب هشت از ابواب صفات قاضی حدیث هفت شاهد این مدعاست که باید سوال کند. می فرماید این معنا از این حدیث اگر در نظر گرفته شود اولاً از بحث ما فاصله می گیرد مربوط به بحث براءت نمی شود. و ثانیاً در زمان معصومین این حدیث جا ندارد و ثالثاً این حدیث از بیان امام صادق است. و خود این کلمه مطلق قرینه است بر اینکه اشیاء بر اباحه فعلیه هستند فعلاً مباح اند. امام صادق حکم برای عموم اعلام کرده است. به عبارت دیگر قرینه تناسب حکم و موضوع و قرینه حالیه که یکی از قرائن حالیه زمان است اعلام می کنند که منظور از این اباحه «کل شیء مطلق» تناسب حکم و موضوع «کل شیء» و مطلق یعنی در همه ادوار دارای اباحه فعلیه هستند تا نهی واصل شود. با این شرح که داده شد به طور طبیعی ورود نهی به معنی وصول نهی می شود یعنی همه اشیائی که شک در حرمت آن داشته باشید محکوم به اباحه و جواز است تا اینکه نهی ای از سوی شرع برسد. وصول پیدا کند. در نتیجه می فرماید که همان رأی ای که شیخ انصاری فرمودند کاملاً درست است این حدیث دلالت دارد بر اعتبار براءت. (۱) آراء گفته شد، جمع بندی و تحقیق ان شاء الله برای جلسه آینده.

ص: ۱۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و جمع بندی روایات مورد استناد برای اثبات برائت

از آنجا که متن ما کفایه الاصول است روایاتی را که محقق خراسانی ذکر فرموده اند بحث کردیم و نتیجه حاصل را مورد توجه قرار بدهیم. پنج روایت در این بحث از سوی محقق خراسانی نقل شده است که عبارتند از: ۱. حدیث رفع، ۲. حدیث حجب، ۳. حدیث حلّ، ۴. حدیث سعه، ۵. حدیث اطلاق. بحث تفصیلی و فهم اقوال صاحب نظران در این باره به دست آمد.

اصلی ترین روایت حدیث رفع است

آنچه در مجموع به عنوان جمع بندی از این بحث روایات به دست آمد این است که اصلی ترین حدیث که به طور کامل و به اتفاق صاحب نظران دلالت بر اعتبار برائت دارد حدیث رفع است. دلالت حدیث رفع بر اعتبار برائت تا بدانجاست که حدیث و برائت با هم گره خورده است. یک رابطه محکمی بین حدیث رفع و برائت به ثبت رسیده است تا بدانجا که در اصطلاح اصول تا استناد به «رفع عن امتی» به عمل بیاید در حقیقت استناد به برائت است. این دلیل اصلی است. اما چهار روایت بعدی را که بحث کردیم هر چند صاحب نظران اختلاف نظر داشتند و در ضمن بعضی از صاحب نظران به طور قاطع دلالت حدیث را بر مطلوب اعلام کردند مثلاً شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمود حدیث اطلاق «کل شیء مطلق» دلالتش از همه از روایات دیگر برتر و روشن تر است. و محقق خراسانی مثلاً فرمود که حدیث حلّ دلالتش بر مطلوب کامل است. و اختلاف نظرهایی وجود داشت که براساس روش جمع و تلفیق بین آراء در این رابطه گفته می شود که آن صاحب نظرانی که گفتند و فرمودند که مثلاً حدیث حجب دلالت ندارد و اختصاص دارد به آن احکامی که خدای متعال آن را از بندگان خودش مختفی نگه داشته است. و در مقابل گفته می شود که حدیث حجب اطلاق دارد. این مورد را مثال گرفتم که شاید روشن بشود. می بینیم مثلاً محقق خراسانی می فرماید حدیث حجب عموم و اطلاق ندارد اختصاص به آن احکامی دارد که براساس مصلحتی خدای متعال آن را در اختفاء قرار داده است. می فرماید ظاهر این حدیث این است.

ص: ۱۲۰

کلام شهید صدر

در مقابل سیدنا الشهد صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حدیث حجب علی التحلیل می تواند هم احکامی را فراگیرد که خدای متعال مختفی داشته است از روی مصلحت و هم احکامی را شامل بشود که صادر شده ولی برای مکلف واصل نشده است. براساس عوامل و موانعی مختفی شده است. به این مختفی نوع دوم می شود علی التحلیل حجب الله اطلاق بشود. نتیجه این شد که اختلاف نظر تضاد نیست. در تناقض هشت وحدت شرط است وحدت موضوع و محمول و مکان، وحدت شرط و اضافه. شرط و اضافه فرق دارد. رأی محقق خراسانی بالاضافه به ظهور لفظ است. و رأی شهید صدر بالاضافه به تحلیل است. از این مثال بگیریم اختلاف آراء تنافی و تضاد نداشته اند جهت و اضافه فرق می کند. در نتیجه آنچه که می توانیم

اعلام بکنیم همه این چهار روایت که مورد توافق قرار ندارد از حیث دلالت بلا شبهه می توانند موید باشند. در موید بودن شبهه ای وجود ندارد. موید درجات دارد حتی در دید ابتدائی یک دلالت ابتدائی که حتی در سطح اشعار هم باشد مصداق موید است. و این روایات آن حداقلش را که در نظر بگیریم مثلاً حتی در دید ابتدائی اشارتی به اعتبار براءت دارند و در قالب تایید قرار می گیرند. نتیجتاً روایات و استدلال به سنت در جهت اثبات اعتبار درباره البرائه تمام است. و یک دلیل و چهار موید براساس تجمیع بین آراء می تواند مستند و مدرک مستحکمی باشد برای اثبات اعتبار نسبت به براءت. بحث سنت کامل شد، یک نکته و آن این است که این سنت و روایات اعتباری را که ثابت می کنند اختصاص دارد به براءت شرعیه باشد. این روایات مدرک اعتبار برای براءت عقلیه نیست که ان شاء الله در ضمن دلیل چهارم که دلیل عقل باشد هم فرق بین براءت عقلیه و شرعیه را بیان می کنیم و هم تمایزات این دو تا قسم از براءت و هم مدارک اعتبارشان را شرح می دهیم ان شاء الله. دو دلیل اصلی که مورد استناد بود کامل شد آیات و سنت.

دلیل سوم برای اعتبار برائت اجماع است. گفته شده است که فقهاء اتفاق نظر دارند بر اینکه در موردی که شک در حرمت و یا شک در وجوب شیء ای داشته باشیم دلیل دیگری که در کار نباشد فقط ما باشیم و شک اصل برائت است و عدم مسئولیت و مساوی با اباحه شرعیه. اما خود اجماع شرح مفصل داده ایم که اجماع قبل از تطور و بعد از تطور فرق می کند. تطور عصر شیخ انصاری است و قبل از تطور اجماع به عنوان اجماع اعتبار داشت ولو مدرکی هم بود. و اکثریت آراء که قریب به اتفاق بود اجماع تلقی می شد. و اما بعد از تطور نسبت به اجماع دقت بیشتر به کار گرفته شد که اجماع باید وجود داشته باشد به عنوان توافق کلّ آراء بین متقدمین و متاخرین. و در عین حال باید اجماع مدرکی نباشد یعنی فقط اجماع باشد مدرک هم سو نداشته باشد. که اجماع تبعیدی در سرتاسر فقه فقط دو مورد است و بقیه اجماعات همه اش مدرکی است فقط دو مورد است که اجماع تبعیدی داریم ۱. در مورد گذاشتن میت در قبر مستقبلاً، ۲. در مورد حرمان ولد الزنا از ارث. فقط اجماع است و دلیل دیگری نیست. هر اجماع دیگری که برویم بحث کنیم یک مدرکی دارد. اجماعات که مدرکی بود از اعتبار کامل برخوردار نیست هر چند اعتبار ناقصی در حد موید دارد.

آراء صاحب نظران در مورد اجماع مربوط به اعتبار برائت

آنچه در تتبع بنده دیده شده است اجماع در کلام قدماء سید علم الهدی و شیخ طوسی و علامه حلی برای اعتبار برائت به کار نرفته است. آنچه که ما در بین قدماء دیدیم یا از فقهای اول متاخرین دیدیم محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه به طور کلی و به قول مطلق می فرماید که «الاصل البرائه» در ادامه آن می فرماید «الاصل برائه الذمه عن الشواغل الشرعیه» (۱) در این بیان یک شائبه ای از اجماع وجود دارد. اگر رأی و نظر و مذاق محقق حلی را به دست بیاورید اولاً مطابق مشهور بحث می کند و بعد هم ادله ای که استناد می کند اصول و قواعد را با توافق قدماء مورد استناد قرار می دهد. از این بیان محقق حلی فقط اشعاری نسبت به توافق قدماء درباره اعتبار برائت به دست می آید. و اما صاحبان مکتب اصولی:

ص: ۱۲۲

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در همین بحث براءت و در ضمن استدلال برای اعتبار براءت می فرماید: «و من الادله الاجماع» در شرح مسئله می فرماید که اجماع به دو قسم قابل تصور است: قسم اول اجماع یعنی اتفاق صاحب نظران نسبت به این مطلب که اگر حکمی مجهول بود و هیچ دلیل دیگری نداشت مواخذه معنا ندارد. اتفاق آراء نسبت به قبح مواخذه بلا بیان. که در حقیقت می شود اتفاق نسبت به براءت عقلی. می فرماید: این اتفاق در صورتی نتیجه می دهد که اخباریون ادعاء یا اعلام نکنند که در مورد شبهات دلیل وجوب احتیاط محکم و مستند است. اگر به وجود احتیاط دلیل اقامه کند جای براءت نیست. قسم دوم می فرماید که منظور از اجماع آن باشد که تمام فقهاء اتفاق نظر داشته باشند بر رفع حکم مجهول در صورتی که دلیلی برای اثبات آن در کار نباشد. که این قسم دوم در حقیقت می شود اجماع برای اثبات براءت شرعی. و می فرماید که این قسم دوم به سه صورت یا از سه طریق قابل درک است: صورت اول این است که تتبع به فتاوی فقهاء به عمل بیاید. برویم تتبع کنیم موارد شک در حکم را اگر دیدیم فقهاء در مورد شک در حکم شیئی که دلیل دیگری نباشد به اصاله البرائه تمسک می کند در این صورت توافق یا اجماع ثابت می شود ولیکن اثبات آن کار مشکلی است. چون بعضی از صاحب نظران براءت و بعضی احتیاط و بعضی توقف اعلام کرده اند، کار میسور نیست. صورت دوم این است که برویم به اجماعات منقول و شهرت ها تتبع و تحقیق انجام بدهیم که در نتیجه آن این حقیقت به دست بیاید که توافق وجود دارد. در همین مرحله اشاره می کند به معارج الاصول و رأی محقق حلی که فرمایش محقق حلی خالی از اعتبار و استحکام نیست. در این صورت دوم اظهار نظری از شیخ اعظم به طور واضح دیده نمی شود که آیا از این طریق اجماع به دست می آید و یا نمی آید. صورت سوم اجماع را از طریق سیره عملی فقهاء مورد بررسی قرار بدهیم و در اصطلاح نسبتاً غیر مشهور شنیده اید اجماع عملی. این اجماع عملی در عمل فقهاء و صاحب نظران به براءت تمسک کرده باشند. فرق بین اجماع و سیره عقلاء یا سیره فقهاء به این صورت است که اگر سیره در نظر بگیریم فقط همان سیر و مشی عملی است. دلیل، مدرک، منشأ در کار نیست. و البته خود سیره عقلاء برخاسته از منشأ عقلانیت است. خود سیره متشرعه برخاسته از شرع است ولی مدرک مشخص نیست. و رفتار و مشی عملی بر این استقرار دارد. اما اجماع عملی این است که مورد مشخص است مثلاً براءت، می گوئیم نسبت به براءت فقهاء در عمل اتفاق دارند هر کجا شک درباره حکمی وجود داشته باشد و دلیل دیگری در کار نباشد آنجا اعتناء نمی کنند و عملاً مباح و جواز تلقی می نمایند. این کار عملی فقهاء می شود اجماع عملی. فرق بین اجماع عملی و سیره عقلاء را دقت کردید.

پاسخ: در فتوا ما از منظر خود فتوا وارد می شویم فتاوا بر این است که مطابق آن مدرکی باشد که ما جستجو می کنیم، منظور نظر ما تجمع فتاوا است. اما در اجماع عملی فقط مشی عملی است هر چند فتوا نگوید. مشی عملی عدم اعتناء به شیء مشکوک الحکم است. شیخ انصاری بعد از اینکه این نکته را می فرماید اعلام می کند که اجماع عملی قابل اعتماد نیست. برای اینکه این اجماع عملی که می بینید عمل صاحب نظران مطابقت داشته باشد با برائت در واقع نشان نمی دهد که قطعاً مستند به برائت باشد شاید به قواعد عقلیه مستند باشد. شاید به قاعده قبح عقاب بلا بیان و یا قاعده عدم وجوب دفع ضرر محتمل مستند باشد. بنابراین توافق بر فرضی که وجود داشته باشد عنوان اجماع به خودش نمی گیرد و به طور قطع تحت عنوان اجماع قرار ندارد. بنابراین رأی شیخ انصاری اجمالاً این شد که استناد به اجماع در مورد اثبات اعتبار برای برائت شرعیه کامل نیست هر چند صورت اول از طرق اجماع در یک تعابیری است که شائبه تایید وجود دارد ولی از آنجا که تصریحی در کار نیست در بحث استدلالی اگر تصریح نشده باشد نمی توانیم اعلام بکنیم که نظر شیخ نسبت به اجماع نظر مثبتی است. بنابراین استناد به اجماع از دید شیخ انصاری کامل نیست. ۲. محقق خراسانی که ان شاء الله جلسه بعدی.

استدلال به اجماع بر اصاله البرائه ۹۵/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استدلال به اجماع بر اصاله البرائه

رأی و نظر محقق حلی و رأی و نظر شیخ انصاری گفته شد.

ص: ۱۲۴

اجماع مدرکی و نظر محقق خراسانی

اما رأی و نظر محقق خراسانی: در مقام استدلال برای اثبات اعتبار برائت محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اما الاجماع فقد نقل». در این رابطه اجماع نقل شده است. پس از که عنوان می کند نقل اجماع را می فرماید این اجماع منقول هر چند ما قائل به حجیت اجماع منقول باشیم در بحث ما قابل استناد نیست. برای اینکه ما قبل از این اجماع نصوصی داریم حدیث رفع داریم که اعتبار را اثبات می کند نیاز به اجماع ندارد. و در مرحله بعدی قاعده عقلی داریم به نام قاعده قبح عقاب بلا بیان که با وجود این صحیح نقل و محکم از عقل جایی برای اجماع نیست. اشکال ایشان در حقیقت تفسیر می شود به همان رأی ای که درباره اجماع مشهور است. یعنی پس از تطور اصول مشهور یا مسلم است که اجماع مدرکی اعتبار ندارد. بنابراین محقق خراسانی می فرماید اجماع درباره برائت اجماع مدرکی است و اعتبار ندارد. که برای تایید این مطلب امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجماعی که درباره برائت گفته می شود بعید نیست که ما بگوییم این اجماع مدرکی است و برگرفته از دو مدرک نقلی و عقلی است. (۱)

توضیح مطلب: درباره اجماع مدرکی به این حقیقت آشنا هستید که اشکال نسبت به اجماع مدرکی مبنایی است. براساس مبنای صاحب نظران که قبل از تطور اصول بوده اند اجماع مدرکی اشکال و مشکلی ندارد. و اما بعد از تطور اصول به مبنای متاخر المتاخرین اجماع مدرکی مورد اشکال است. نکته دوم: گفته بودیم که اگر مدرکی با مدرک دیگر همسو بشود در صورتی که هدف یکی باشد تعدد مدرک، تعدد ادله با داشتن هدف واحد به استحکام مدرک و منبع می افزاید و ضرری ایجاد نمی کند. نکته سوم اجماع اگر درباره مسئله اصولی باشد فرق می کند با اجماعی که در مسئله فقهی است. منظور از مسئله اصولی آن اصطلاح خاص نیست که در برابر قاعده فقهی است. منظور از مسئله اصول یعنی خود اصول و خود قاعده های اصولی مثل اصول عملیه اگر اجماع درباره اثبات اصل باشد فرق می کند با اجماعی که درباره اثبات فرعی از فروع فقهی باشد. بنابراین پس از که گفتیم فرق می کند می توانیم اضافه کنیم که اشکال صاحب نظران مربوط است به اجماعی که در مورد فرع از فروع فقهی باشد که در آنجا اجماع مدرکی اشکال دارد اما درباره اصل از اصول اگر اجماع مدرکی هم باشد اشکالی ندارد و در بیان صاحب نظران نیامده است خارج از حدود اشکال و اعتراض است. در نتیجه محقق خراسانی استناد به اجماع را در مورد اصالة البرائة کامل نمی داند.

ص: ۱۲۵

سوال: چرا اجماع مدرکی اعتبار ندارد

پاسخ: این رأی و نظر از زمان شیخ انصاری پایه گذاری شد تا رسید به زمان سیدنا الاستاد که مطلب اعلام شد که حوزه ای که ما الان هستیم تابع این رأی و نظر است که اجماع مدرکی اعتبار ندارد. برای اینکه اجماع وقتی اعتبار دارد که ما کشف کنیم خود این اجماع را با تمام آن خصوصیات فقهای متقدمین و متاخرین آن فقهاء با چند خصوصیات که قرب زمانی در حد تابعین، تبحر و احاطه کافی که اشراف داشته باشد و خصوصیت سوم هم ورع و پاک نفسی. همه آن فقهای قدماء که وصل اند بعضی هایشان هم زمان امام عسگری سلام الله تعالی علیه را درک کرده اند و با نواب و اصحاب که در ارتباط بوده اند و خود هم گاهی با آقا در ارتباط بودند مثل شیخ مفید همه این فقهاء همه با هم اگر یک رأی و نظر را اعلام بکنند و بینیم هیچ توجیه و مدرکی ندارد همه با هم یک حکم را اعلام می کنند اطمینان بلکه علم پیدا می کنیم به اینکه این حکم حق است، درست است مطابق شرع است از بیان خود معصوم مستقیم است یا امضاء است به آن کار نداریم، کشف می کنیم که این حکم حکم حق و درستی است. اما اگر در کنار اجماع یک مدرکی بود به طور طبیعی احتمال می دهیم که این توافق از آن مدرک گرفته شده است و در اجتماعات مدرکی دیده می شود که توافق ها یا آراء مستقیماً استناد می شود به نص یا به روایت. بنابراین کشف می کنیم که این اجماع آن اجتماع تبعیدی به معنای کلمه نیست پس باید به آن مدرک مراجعه کنیم. اگر مدرک درست بود اعتماد کنیم و اگر مدرک اشکال داشت احتیاط کنیم. اما قبل از تطور اصول جواهر که شیخ انصاری شاگرد صاحب جواهر بوده. در جواهر مراجعه کنید می فرماید «یدل علیه النصوص و الاجماع» اجماع را با مدرک با هم نقل می کند. مسئله ای به نام اجماع مدرکی تا قبل از زمان شیخ انصاری نبود. برای اینکه آن اعظام به همان اجماع و آراء صاحب نظران به عنوان کارشناس آنقدر اعتماد داشتند که ولو مدرک هم همراه و همسو داشت رأی آنها اعتبار داشت. لذا برای شما گفته ام که تا زمان محقق حلی و علامه حلی استدلال می کنند می گوید «یدل علیه النص و قال الشیخ» قول شیخ در عداد نصوص است. آن قدماء را که دیدند آراءشان متفق اند اجماع است و اعتبار دارد. اختلاف هم نیست. مسلک ما که تلفیقی است اختلافی هم در کار نیست. در قبل از تطور اعتماد کافی به آراء قدماء بود و در بعد از تطور اصول با تحلیل دقیق اصولی بحث دنبال می شود یعنی رأی به اعتبار اجماع مدرکی قبل از تطور اصول براساس اعتماد به آراء فقهاء قدماء بود و رأی به عدم اعتبار اجماع مدرکی بعد از تطور اصول براساس تحلیل اصولی است.

یک نکته تکمیلی هم بگویم و آن این است که این صاحب نظرانی که اجماع مدرکی را اشکال می کنند اولاً اشکال در این حد است که این اجماع یک دلیل مستقل کامل نیست اما کاملاً از اعتبار ساقط نمی شود. از اعتبار اندک و اعتبار مائی برخوردار است. منتها چون مدرکی است درجه اعتبار پایین می آید. نکته دوم هم اینکه همین صاحب نظران اصول که درباره اجماع در اصول اشکال می کنند در فقه خودشان به همین اجماع مدرکی اعتماد و استناد می کنند. رأی محقق خراسانی هم اعلام شد که براساس رأی ایشان اجماعی که در مورد براءت داریم اجماع مدرکی است و نمی تواند دلیل برای اثبات اعتبار نسبت به براءت باشد.

نظر محقق نائینی و دو قسم اجماع

رأی و نظر محقق نائینی: محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر استدلال به اجماع در جهت اثبات اعتبار نسبت به براءت باشد به دو صورت تصور می شود: صورت اول این است که اعلام شود اجماع وجود دارد در مورد براءت شرعیه. یعنی هر حکمی که مشکوک باشد یا به عبارتی هر شیء مشکوک الحکم که دلیلی نداشته باشد آن حکم از سوی شرع نفی شده است. اگر اجماع نسبت به این قسم از براءت اعلام بشود واقعیت این است که اجماع نسبت به این صورت از براءت وجود ندارد. چون اصحابنا الاخباریین که در بین شان اساتید فن قرار دارد اینها در مورد شک در حکم قائل به احتیاط هستند. براءت را قبول ندارند. پس بین خود فقهای امامیه اجماع وجود ندارد. و اما صورت دوم عبارت است از اجماع در مورد براءت عقلیه که بگوئیم اجماع محقق است نسبت به اینکه عقاب بلا بیان قبیح است. در مورد قبح عقاب بلا بیان اجماع وجود دارد اگر این صورت از اجماع را اعلام بکنیم اشکال اصلی دارد و آن این است که اجماع در مسئله عقلی جا ندارد. جای اجماع مسئله فرعی و شرعی است. مسئله عقلی تابع معیارهای عقلی خودش است. اگر براساس آن معیارها درست بود درست است و اگر براساس معیارهای عقلی درست نبود اجماع مسئله عقلی را نمی تواند درست بکند و سامان بدهد. در نتیجه اجماع درباره اعتبار براءت از اساس بی اعتبار است. (۱) در این باره که اجماع در مسئله عقلی چه می شود در مورد این مسئله پس از که آراء نقل شد و نوبت به تحقیق رسید بررسی به عمل خواهد آمد.

ص: ۱۲۷

اما رأی و نظر سیدنا الاستاد درباره استناد به اجماع، کمی فرماید: این اجماع به سه صورت قابل تصور است: صورت اول این است که ادعاء بشود به وجود اتفاق نسبت به مسئله عقلی، یعنی قبح عقاب بلا بیان در موردی که بیانی نیست اگر مکلف به یک حکم مشکوک عمل نکند از سوی مولی عقاب بشود این گونه عقاب با حکمت و عدالت و رحمت مولی تطبیق نمی کند و قبح عقاب بلا- بیان یک امر عقلی مورد توافق همه صاحب نظران است. این اجماع اگر ادعاء بشود که در واقع عبارت است از اتفاق است. در بدو نظر قابل قبول است چنین اتفاقی بعید نیست ولیکن دو اشکال وجود دارد: اشکال اول همان اشکال معروف اصولی ها که محقق نائینی هم فرمودند که اجماع در امر عقلی جا ندارد. اشکال دوم این است که در این مورد کبری مسئله مورد توافق است قبح عقاب بلا- بیان ولی در قلمرو براءت درباره تطبیق کبری اختلاف وجود دارد. چون که اخباری ها می گویند دلیل احتیاط موارد براءت را شامل می شود و بلا- بیان نیست و اصولی ها می فرمایند بلا بیان است. بنابراین این طریق اول یا صورت اول قابل التزام نیست. اما صورت دوم این است که بگوییم توافق حاصل است و وجود دارد بین صاحب نظران در مورد براءت به این معنا که می گوئیم مجعول شرعی در مورد شک در حکم الزامی و نبودن دلیل اباحه شرعی است. به این صورت اگر اجماع را ادعاء کنیم همان اشکالی که درباره صورت اول گفتیم اشکال دوم صورت اول اینجا هم وارد است که مسئله از حیث کبری ممکن است مورد تایید باشد اما در صغرای مسئله اختلاف وجود دارد. بنابراین اجماع تا اینجا قابل التزام و استناد نیست. صورت سوم می فرماید اعلام بشود که منظور از اجماع اتفاقی است بین فقهاء در مورد جعل حکم ظاهری. فرق این دو صورت فقط حکم شرعی و حکم ظاهری است یعنی حکم ظاهری دیگر حکم شرعی نیست. جعل حکم ظاهری در موردی که شک در حکم واقعی داشته باشیم یعنی قلمرو براءت و دلیل دیگری نداشته باشیم اینجا اتفاق وجود داشته باشد که مجعول به نحو حکم ظاهری اباحه شرعی است. اگر این مطلب را اعلام بکنیم این اجماع وجود خارجی ندارد. اخباری ها که در جمع شان فضلالی عظیم الشأن هستند قائل به این مسئله نیستند که در مورد شک در حکم اباحه شرعی ظاهریه جعل شده است بلکه می گویند احتیاط در آنجا حاکم است. (۱) در نتیجه براساس آراء این صاحب نظران تا به حال استناد به اجماع به نتیجه نرسید.

اما تحقیق، اجماعی که وجود دارد قدمائی است یا مستحدث است و اگر قدمائی بود فرق دارد. اجماع در مسئله عقلی و اصولی اتفاق است. اتفاق چه ارزشی دارد بررسی کنیم که اتفاق در مسئله عقلی اساس حکم عقل را درست می کند. وانگهی بگوئیم اگر بین متاخرین تحقیق بکنیم اجماع منقول است درست است ولی محصل هم هست. این عنوانی بود ان شاء الله برای جلسه بعدی.

جمع بندی و تحقیق در اجماع نسبت به اعتبار برائت ۹۵/۰۸/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جمع بندی و تحقیق در اجماع نسبت به اعتبار برائت

آراء صاحب نظران از جمله بعد از تطور اصول که بحث را صریحاً عنوان کرده اند شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی، سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات اعلام فرمودند که استناد به اجماع در اثبات مطلوب یعنی برای اثبات اعتبار اصاله البرائه درست و کامل نیست. نتیجتاً پس از که اجماع در این رابطه به عنوان یک دلیل کامل قرار نگرفت به طور طبیعی اجماع در این مسئله به عنوان موید قرار می گیرد. یک اصطلاح ذهنی در بحث ها وجود دارد و آن این است که یک دلیل مثل روایت اگر اعتبارش کامل نبود ولی صدق روایت در کار بود پس از که تحقیق به عمل آمد و اعلام شد که دلیل شرائط دلالت را ندارد و دلیل کامل نیست به طور طبیعی در مرحله موید قرار می گیرد.

درجات مدرک

که گفته بودم مدرک دارای سه درجه است: درجه اول که درجه کامل مدرک است عنوان دلیل به خود می گیرد. درجه دوم که از مرحله دلیل بودن پایین بیاید عنوان موید برایش صدق می کند. و درجه سوم در مرحله اشعار قرار می گیرد مشعر است. بنابراین نتیجه بحث ما در الان این شد که اجماع در جمع ادله اربعه ای که برای اعتبار برائت عنوان شده بود در سطح موید است نه دلیل. این جمع بندی بود که از آراء صاحب نظران به عمل آمد.

ص: ۱۲۹

اما تحقیق

درباره اجماعی که نسبت به برائت گفته شده است اولاً آنچه که تحقیق اعلام می کند این اجماع اجماع قدماء است با دقت در کلام قدماء این نتیجه به دست می آید که قدماء می گویند در مورد برائت اجماع بین فقهای امامیه وجود دارد. کتاب اعتقادات شیخ صدوق ضمن بحث از حذر و اباحه می فرماید: «اعتقادنا فی ذلک ان الاشیاء کلها مطلقه حتی یرد فی شیئ منها نهی»، (۱) شیخ انصاری هم مضمونش را نقل می کند منظور از این متن چیست؟ می فرماید تمامی اشیاء در حالت اباحه شرعیه هستند که از جمله این اشیاء شبهه تحریمیه است و در شبهه تحریمیه حکم اباحه شرعیه یا برائت ذمه است تا وقتی که در مورد

آن شیء خاص نهی مخصوص وارد شود. این متن بود نکته اصلی در این متن این است که «اعتقادنا» یعنی مسلک فقهی ما یعنی آن حکم فقهی پیش ما امامیه این است. و به این معنا که پیش ما امامیه این حکم مسلم و در حد اجماع و بلا خلاف وجود دارد که نتیجه اش می شود وجود اجماع محصل عند القدماء. موید این مطلب در کتاب سرائر فقیه حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله براءت ذمه در مورد شك در حرمت شیء ای مورد اتفاق محصلین است یعنی اجماع بین اهل علم، فقهاء و علماء همه اهل علم اتفاق دارند که در مورد مشکوک الحکم اصل براءت ذمه است. در نتیجه مراجعه و ارائه این دو منبع این حقیقت به دست آمد که نسبت به براءت اجماع محصل عند القدماء وجود دارد. اجماعی که قدمائی باشد و محصل باشد از اعتبار درجه اول برخوردار است تا بدانجا که گفته می شود اعتبار اختصاص دارد به اجماع قدماء یعنی دلیل اجماع قدماء است. و اجماع متاخرین اعتبار ندارد یعنی دلیل نیست در حد موید است.

ص: ۱۳۰

۱- اعتقادات، شیخ صدوق، ص ۱۱۵.

سوال: ممکن است به اصطلاح قلمرو اجماع اصاله الحل باشد

پاسخ: در ابتدای بیان شیخ صدوق دیدید که فرمود «ان الاشياء كلها مطلقه» که معنایش این است که آزاد است مسئولیت ندارد و تکلیف آور نیست. یکی از مدارک اعتبار براءت ان روایت بود که «کل شیء مطلق» که شیخ انصاری فرمود دلالتش بر براءت اظهر است از بقیه. بعد از که مطلقه گفت یعنی مسئولیت ندارد و اشتغال ذمه در کار نیست تا اینکه نهی خاصی وارد بشود. این متن نصی از روایت نیست بیان خود شیخ صدوق است واضح و صریح است در اینکه اشیاء کلهها در حال آزادی است بدون مسئولیت و تضییق تا اینکه نهی وارد بشود. مستقیماً با براءت منطبق است طبق ظهور و فهم، و اگر گفتید حل را هم فرا گرفت اشکال ندارد می شود حل را هم فرا بگیرد، فرا گرفتن حل اشکالی ایجاد نمی کند. بنابراین پس از که فقیه بزرگ شیخ صدوق می فرماید که «اعتقادنا» او صاحب مکتب فقهی اهل بیت است یعنی مکتب فقهی اهل بیت بر این است اجماع محصل و موجود است. و اتفاق المحصلین که گفت تایید بر مطلب شد.

بیان فرق بین اجماع منقول و اجماع قدماء

در بدو رأی یک شبهه به ذهن وارد می شود یا یک اختلاط که اجماع قدماء اجماع منقول است. چون که در تعریف اجماع منقول آمده است که یک اجماع که در تاریخ گذشته وجود داشته باشد برای زمان بعدی وجود ندارد اما نقل می شود این اجماع منقول است. و اجماع قدماء که در عصر متاخرین وجود نداشته باشد نقل شود اجماع منقول است. این گونه تخیل می شود. اما واقعیت این نیست. اجماع منقول آن است که مثل حدیث مرفوعه که در رجال می گوئیم باید کلمه «رفعه» داشته باشد. در اجماع منقول هم باید کلمه «نقل» ذکر شده باشد. «نقل الاجماع، ادعی الاجماع، هناک اجماع منقول» می گوید در این مسئله اجماع نقل شده است. دیگر در تحقق اش که کی بوده یا نبوده کار نداریم. این اجماع منقول است. اما علی التحقیق بین قدماء دیدیم که شیخ طوسی می فرماید «علیه اجماع الفرقه» اما علامه حلی می فرماید «علیه علماءنا اجمع» عصر گذشته است ولی آن اجماع ها اجماع منقول نیست محصل است موجود است در عصر قدماء. بنابراین تا به اینجا ما به این نتیجه رسیدیم که نسبت به مدلول براءت اجماع محصل بین قدماء وجود داشته است. مضافاً بر اینکه اجماع که در بین قدماء وجود داشت بین متاخرین هم همین اجماع وجود دارد و محقق است. به عنوان مثال پس از زمان شیخ انصاری تا زمان سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات که مراجعه شود در مورد شک در تکلیف بلا اشکال می فرمایند: اصل براءت ذمه است. پس یک اجماعی است دارای یک هیكل عظیم که از قدیم تا عصر حاضر وجود دارد. اجماع با این خصوصیت و با این عظمت قطعاً خالی از اعتبار نخواهد بود که ساختار اجماع می شود ساختار اجماعی که از جمع ادله اربعه است. چون اجماعی که در جمع ادله اربعه قرار می گیرد یکی از خصوصیتش این است که اجماع بین المتقدمین و بین المتاخرین باشد قطع نشده باشد. متاخرین مخالفت نکرده باشند.

درباره این اجماع اشکالاتی گفته شده است اولین اشکال این است که دیدیم در کلام محقق خراسانی آمده بود که اجماع منقول. گویا اجماع در مورد برائت اجماع منقول است. در مورد رأی محقق خراسانی توضیحی داریم ایشان فرمودند اجماع منقول، می گوئیم درست است ایشان براساس نگاهی که بر رسائل دارند و در کتاب رسائل اجماع منقول عنوان شده است اجماع منقول عنوان می کند. از آن جهت اجماع منقول است. و شیخ انصاری هم که نقل اجماع را ذکر می کند باز هم درست است قطعاً دیده باشند که بعضی از صاحب نظران اجماع را نقل کرده باشند، باید توجه کرد که اجماع منقول با اجماع محصل منافات ندارد. یک محقق براساس مرور سطحی به اجماع برمی خورد و اجماع را نقل می کند. صاحب نظر دیگر فحص می کند از تحقق و حصول اجماع بهره می گیرد. بنابراین مضافاً بر این متنی را که از شیخ صدوق و فقیه حلی نقل کردیم جای شبهه برای تحقق اجماع بین قدمات باقی نمی ماند. اشکال دوم که عبارت است از اینکه این اجماع در صورتی که اجماع هم باشد اجماع مدرکی است که ممکن است مدرکش حدیث رفع باشد. و اجماع قدماتی هم باشد مدرکی که شد اعتبار ندارد. در جواب این اشکال می گوئیم اولاً- اشکالی که نسبت به اجماع مدرکی وجود دارد مبنائی است. بر مبنای صاحب نظران قبل از تطور اجماع مدرکی اشکال نداشته است. بر مبنای صاحب نظران بعد از زمان شیخ انصاری و تطور اصول اجماع مدرکی مورد اشکال است. پس اصل اشکال مستند به امری است که آن امر مسلم نیست و مبنائی است. این اولاً و ثانیاً اجماع ما که اشاره هم شد در حدی است که اوج گرفته تا به اندازه تسالم رسیده است. و ما در بحث اجماع گفتیم که اگر توافق آراء در حد تسالم برسد اشکال مدرکی در کار نیست. چون که اعتبار تسالم در حقیقت اعتبار امر ضروری مذهب است. ثالثاً در اجماع مدرکی اشکالی که گفته می شود اختصاص دارد به اجماعی که متعلق باشد به بحث فقهی و فرعی. اجماع در فرع فقه باید مدرکی نباشد اما اجماعی که در بحث اصول است از اساس اولاً مورد اشکال صاحب نظران نیست چون صاحب نظران آن دلیل فقهی را اعلام می کنند که باید تعبدی باشد. اما از ابتداء قلمرو منع و اشکال شان فقط اجماعی است که مربوط به بحث فقهی است اما اجماعی که مربوط به بحث اصول باشد از ابتداء منعی نشده است. سرّش هم این است که در حقیقت توافق آراء در بحث فقهی اجماع است و توافق در بحث اصول اجماع نیست اتفاق است. فرق است بین اجماع و اتفاق، بنابراین از اساس آن اجماعی نیست که اشکال شما آن را بگیرد. با این توضیحی که دادیم این اشکال مدرکی بودن هم حل شد. اشکال سوم که عبارت بود از اینکه اجماع در مسئله عقلی جا ندارد. اصطلاح معروفی است که اجماع در مسئله عقلی جا ندارد از این اصطلاح هم استفاده کردیم که اجماع در مسئله عقلی و عقلانی جا ندارد قبول داریم اشکال واردی است، محقق نائینی فرموده بود و سیدنا الاستاد فرموده بود که اگر بناء بشود قبح عقاب بلا بیان مورد اجماع باشد اجماع در امر عقلی راه ندارد بسیار مطلب خوبی است اما در توضیح گفته می شود که این توافق آراء اجماع نیست بلکه یک اتفاق آراء است. اتفاق آراء است وانگهی اتفاق آراء اگر محقق بشود در امر عقلانی و در امر عقلی قطعاً ایفاء نقش می کند. چون اتفاق آراء در امر عقلانی سیره درست می کند و در امر عقلی اتفاق کلّ عقلاء نسبت به یک امر عقلی آن امر عقلی را قطعی مسلم ضروری درست می کند. ضروری بودن امر عقلی از توافق آراء کل به دست می آید و امر ضروری عقلی قطعاً از لحاظ فقه و شرع دارای اعتبار است. در نتیجه قبح عقاب بلا بیان و قواعد مسانخ آن مثلاً قاعده وجوب دفع ضرر محتمل قوی که یک قاعده عقلی است، و دفع ضرر مفسده خطیره یک قاعده عقلی است، و قاعده اختلال نظام اجتماعی یک قاعده قطعی عقلی است و قاعده قبح عقاب بلا- بیان یک قاعده عقلی ضروری است. این قواعد مورد توافق کلّ عقلای عالم است که از حکم عقلی

ضروری قطعی ناشی می شود. پس از که قبح عقاب بلا بیان مورد توافق عقلاء بود این توافق اجماع نیست ولی اتفاقی است بلا شبهه کارساز و تاثیرگذار. در نتیجه اجماعی که درباره اعتبار براءت مورد استناد قرار می گیرد بدانیم که اجماع قدماء است از اعتبار برخوردار است و اگر اشکالات محققانه پس از تطور را در نظر بگیریم در نهایت امر درباره براءت عقلی هم توجه کنیم می گوئیم توافق کلاً تحت عنوان اجماع نیست تحت عنوان اتفاق آراء است و از اعتبار قطعی برخوردار است. بحث استناد به اجماع درباره اعتبار براءت کامل شد.

ص: ۱۳۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکته تکمیلی درباره استدلال به اجماع برای اثبات اصله البرائه

در جهت رفع اشکالات مطالبی گفته شد و از جمله اشکالات یک اشکال دیگری است که باقی ماند و آن این است که گفته می شود که دعوی اجماع با مخالفت اخباریین قابل التزام نیست. برای اینکه اخباری ها در مورد شک در تکلیف قائل به احتیاط هستند. و مضافاً بر اینکه قاعده حق الطاعه هم به سمت احتیاط هدایت می کند. بنابراین این اشکال و آن تایید حق الطاعه را جواب بگوییم تا استناد به اجماع درست بشود.

دو مسلک اصولی و اخباری

اما نسبت به مخالفت اخباری ها که قائل به احتیاط هستند در جواب گفته می شود که اولاً اخباری ها فی الجمله مخالف اند فقط در شبهه تحریمیه، در شبهات موضوعیه و شبهه وجوبیه مخالفت ندارد. پس اگر ادعای اجماع بشود و مخالفت اخباری ها در نظر گرفته شود نتیجه این می شود که اجماع فی الجمله محقق است. و ثانیاً اخباری ها همان طور که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند اخباری ها در کبرای مسئله مخالفت ندارند ما که بحث تحقیقی می کنیم کبروی بحث می کنیم بحث صغروی فقهی می شود. سیدنا الاستاد فرمودند که ثمره عملیه ندارد یعنی بحث فقهی اما درباره کبری فرمودند که مسلم است که اخباری ها می فرمایند اگر شک در تکلیف وجود داشته باشد و هیچ دلیل دیگری نداشته باشیم در این صورت اصل اباحه ظاهریه شرعیه است. با توجه به متانت کلام سیدنا الاستاد فرمایش ایشان این شد که ثمره عملیه در فقه ندارد چون آنها در مقام عمل می گویند به عنوان بحث صغروی که وجوب احتیاط دلیل دارد. و آنچه صاحب نظران به ما آموخته اند بحث اصولی بحث کبروی است و مطلب تمام. و ثالثاً ما با اخباری ها شیعه دوازده امام هستیم مسلک ما از نظر اعتقادات یکی است اما در بحث علمی دو مسلک و دو فرقه هستیم. فرقه اصولی ها و فرقه اخباری ها. اجمالاً می دانید آنها اجتهاد را قبول ندارند قائل به مرجعیت نیستند و قائل به استدلال در سطح شعار نیستند می گویند «پای استدلالیان چوبین بود، پای چوبین سخت بی تمکین بود». می گوید شما استدلال می کنید بروید به نصوص، متن اصلی شان حدائق است در تاریخ فقهاء که کلاً احکام همه اش روایی است. و ما در جواب می گوییم که استدلالی که سرمایه اش قطعیات باشد و کتاب و سنت و اجماع باشد خیلی مستحکم است. اگر این استدلال جریان نداشته باشد و مثل آب جاری نباشد عصمت در فروع جدید به وجود نمی آید. پای استدلالیان مستحکم است، آب گر جاری شود مستعصم است. با این اختلاف و دو فرقه بودن مخالفت آنها مخالفت اجماع نیست. اجماع عند الاصولی کافی است. لذا در تتبع که مراجعه کنید مخالفت اخباری ها مخالفت بر اجماع به حساب نمی آید.

ص: ۱۳۳

نتیجه بحث

اما پس از رد این اشکال نکته تکمیلی: تا به حال اجماع را گفتیم و شرح دادیم اما به عنوان تایید که سند ارائه بدهیم بر ماست

که باید متنی را بیاوریم که سند مستندی باشد برای تحقق اجماع. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الاصل الاباحه فی جمیع الاشیاء فمن ادعی التحريم فعليه الدلاله و عليه اجماع الفرقه».^(۱) شاهد معتبرتر از این نمی شود. فرمودند که اصل در اشیاء اباحه است اگر کسی حرمت ادعاء می کند باید دلیل اقامه کند، اگر دلیل اقامه نکند اصل اباحه ظاهریه است. بر این اصل اجماع فرقه محقق است.

سوال:

پاسخ: در کلام محقق حلی آمده بود و در کلام ابن ادریس آمده بود و از این قبیل مطالبی از قدماء داشتیم و اشاره شد در کلام شیخ صدوق آمده بود اینها را استناد کردیم و بناء این بود که بگوییم که در کتاب ذریعه و نه عده مطلبی واضح تصریح نشده است. هرچند شیخ انصاری از کلام شیخ طوسی چیزی را در این جهت اعلام می فرماید ولی به متن که مراجعه کردیم متن واضح نبود. متن که واضح نباشد قابل استناد برای ما و سبک ما نیست. سبک ما یکی از نکته ها این است که اگر متن می آوریم کاملاً واضح باشد، اگر ابهام داشت یا واضح نبود قابل استناد نیست. در مورد حق الطاعه که موید است فقط اشاره کردم. پس از آنکه اشکال اصلی رفع شد حق الطاعه را در بحث احتیاط شرح کافی می دهیم که ان شاء الله برسیم به آن جا. اما علی الاجمال حق الطاعه جایی است که دلیلی بر رفع تکلیف نداشته باشیم. پس از که تکلیف مشکوک بود و دلیل در جهت رفع آن داشتیم طبیعتاً حق الطاعه اقتضائی ندارد به این اجمال بسنده می کنیم. شرح حق الطاعه که بسیار مطلب جدید و عالی و از ابتکارات سیدنا الشهدید صدر است جای اصلی اش بحث احتیاط است. تا به اینجا استناد به اجماع برای اعتبار براءت درست و صحیح و مطابق واقع دیده شد و اشکالاتی که وجود داشت مرتفع شد نتیجتاً تا به حال می توانیم از ادله اربعه سه دلیل را برای اعتبار براءت اعلام بکنیم کتاب و سنت و اجماع، اما دلیل چهارم دلیل عقل.

ص: ۱۳۴

پاسخ: در اصطلاح مسامحه ای یعنی بدون اینکه با آن دقت اصولی نگاه بکنیم برائت با اصاله الاباحه یکی به حساب می آید و اگر هم دقت را در نظر بگیریم می گوییم اباحه ظاهریه شرعیه. که برائت در واقع از حیث عمل اباحه ظاهریه شرعیه است و اما آن فرقی که گفتیم که اباحه به معنای خاص اخص از برائت آن اصطلاح دقیق اصولی بود.

اما دلیل عقلی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به عنوان دلیل چهارم می فرماید حکم عقل. سبک بحث ما این است که دلیل را شرح مختصر می دهیم بعد آراء را نقل می کنیم و بعد جمع بندی و تحقیق.

نکات مقدماتی

اما توضیح و شرح استدلال به حکم عقل: در این باره از باب اینکه بحث برای ما روشن بشود به عنوان بحث مقدماتی چند نکته را در نظر بگیریم: نکته اول منظور از بحث عقل در برائت کدام حکم عقل است؟ حکم عقل به طور کل دو قسم است که هر دو قسمش دو اسم دارد: ۱. عقل نظری، ۲. عقل کلامی. و اسم دوم عقل نظری عقل فلسفی است و عقل عملی عقل کلامی است. و سرمایه و جانمایه عقل فلسفی برهان است و براهین عقلی که همه شان منتهی می شود به علیت و تناقض و مبدأ انسجام به تعبیر شهید صدر. و عقل عملی جان مایه اش یک نکته است و آن تحسین و تقبیح قطعی ضروری. آن دلیل عقلی که در اصول کاربرد دارد همین قسم دوم است که عقل عملی یا عقل کلامی. و این نکته را گفته بودم که عقل کلامی در اصول به عنوان یک حکم کلامی نیست بلکه به این عنوان است که شرع اصول و فقه این گونه عقل ضروری را حجت می داند. از باب حجیت است. چون بحث اصول بحث حجیت است نه اینکه بگوید که ما اینجا تسلیم کلام شدیم، نخیر، می گوید این نکته عقل ضروری عملی حجیت دارد. در مورد عقلی که در اصول بکار می رود یعنی همین عقل ضروری لذا اجتناب می شود از ظنون، ظنون حکم عقل ظنی است در اصول اعتبار ندارد. بعد از تطور □ حکم عقل ظنی بطأ و قطعاً از اعتبار ساقط است. اماره ای که در واقع مفید ظن است دیگر ظن نیست اماره دلیل قطعی است اعتبارش قطعی است مفادش را کار نداریم که قبل از تطور گفته می شد.

چیزی که بعد از تطور و قبل از تطور فرق کرده است سه چیز است: اولش اجماع است، دومش هم بحث حجیت ظن و اقسام ظن مطلق و ظن خاص اینها همه اصطلاحات قبل از تطور بود. سومی جابریت شهرت بود. قبل از تطور تقریباً بلا خلاف شهرت جابر بود بعد از تطور آمد شیخ انصاری گفت «و من جمله الظنون التي توهم حجيتها الشبهة». پس آن حکم عقلی که اعتبار قطعی دارد حکم عقلی قطعی ضروری کلامی است. در اصول حکم عقل نیست از باب عقل کلامی بلکه اصول این گونه حکم عقل را حجت می‌داند. نکته دوم حکم عقل اختصاص دارد به براءت عقلیه، به براءت شرعیه کار ندارد. قاعده قبح عقاب بلا بیان دلیل اعتبار است برای براءت عقلیه و به براءت شرعیه ربطی ندارد. ممکن است موید بشود ولی براءت شرعیه را بماهی براءت شرعیه قبح عقاب بلا بیان ثابت نمی‌کند. پس نقش تاییدش را دارد اما نقش دلیل درباره براءت شرعیه ندارد.

فرق براءت عقلیه و شرعیه

نکته سوم فرق بین براءت شرعیه و براءت عقلیه. این دو تا براءت سه تا فرق دارد: فرق اول از لحاظ مدرک اعتبار، مدرک اعتبار براءت شرعیه حدیث رفع است، مدرک اعتبار براءت عقلیه قاعده قبح عقاب بلا بیان است. ۲. از حیث اثر و ثمر، مفاد براءت شرعیه حکم ظاهری است و مفاد براءت عقلیه درک وظیفه فعلی است حکم نیست. لذا گفته می‌شود که براءت شرعیه صدور حکم می‌کند در مرحله ظاهر است براءت عقلیه درک وظیفه است گاهی وظیفه تسامحاً حکم هم گفته می‌شود اصطلاح دقیقش وظیفه است. فرق سوم این است که براءت شرعیه با احتیاط تعارض می‌کند یعنی دلیل «رفع عن امتی» با دلیل «احتط فی دینک» تعارض می‌کند. اما براءت عقلیه با احتیاط نمی‌تواند معارضه کند. چون موضوع براءت عقلیه عدم بیان است و دلیل احتیاط بیان است. دیگر تا دلیل احتیاط بیاید قاعده قبح عقاب بلا بیان محل را ترک می‌کند. این سه نکته مقدماتی، بعد از این سه نکته وارد بحث اصلی می‌شویم که قاعده قبح عقاب بلا بیان اعتبارش تا کجاست و دلالتش تا چه حد است ان شاء الله برای جلسه آینده.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق در مورد استدلال به حکم عقل بر برائت

فرق های برائت شرعیه و عقلیه

در ورودی بحث گفتیم که برائت شرعیه با برائت عقلیه فرق هایی دارد. فرق اول از حیث مدرک بود مدرک شرعیه حدیث رفع و مدرک عقلیه قاعده قبح عقاب بلا بیان. فرق دوم قابلیت تعارض و عدم قابلیت تعارض، فرق سوم مفاد و نتیجه برائت شرعیه حکم ظاهری است و مفاد برائت عقلیه درک وظیفه است نه حکم ظاهری. فرق چهارم برائت شرعیه در شبهات بدویه موضوعیه قبل از فحص جاری است و برائت عقلیه اطلاقاً بدویه باشد یا شبهه علم اجمالی، موضوعیه باشد یا حکمیه قبل از فحص جاری نیست. چون که حکم عقل قطعی آنگاه الزام آور است که احتمال خلاف منتفی باشد. پس در شبهه بدویه احتمال وجود دارد تا فحص انجام نگیرد زمینه برای عدم البیان محقق نمی شود. ۵. برائت شرعی جایی جاری می شود که امکان جعل حکم وجود داشته باشد. برای اینکه هر کجا که وضع ممکن است رفع آن هم ممکن است و هر کجا وضع حکم ممکن نبود رفع آن که مفاد برائت شرعیه است ممکن نخواهد بود. برای اینکه بین وضع و رفع از تقابل عدم و ملکه است. وضع حکم که ممکن بود رفعش ممکن است و وضع اگر ممکن نبود رفعش هم ممکن نیست. اما در برائت عقلیه هر چند وضع ممکن نباشد ولیکن پس از فحص بیانی وجود نداشته باشد زمینه برای برائت عقلی وجود دارد.

نسبت منطقی بین برائت شرعیه و برائت عقلیه

ص: ۱۳۷

آیا برائت شرعیه با برائت عقلیه تباین دارد، اعم و اخص مطلق است یا اعم و اخص من وجه؟ با توجه به پنج تا فرقی که بین برائت شرعیه و برائت عقلیه گفته شد به این نتیجه رسیدیم که نسبت منطقی بین برائت شرعیه و برائت عقلیه اعم و اخص من وجه است از حیث مورد. ماده اجتماع این است که حکمی است شرعاً قابل جعل ولی مشکوک و بیان هم نداریم فحص هم انجام گرفته، اینجا هم برائت شرعیه جاری است «رفع ما لا یعلمون» و هم برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان مثل شک در وجوب استعاذه در ابتدای نماز. و اما ماده افتراق از سوی برائت عقلیه جایی است که حکم از سوی شرع قابل جعل نباشد، مثل وجوب قصد قربت در نماز. خواننده بودید که وجوب قصد قربت در نماز به توسط امر به نماز ممکن نیست. چرا؟ برای اینکه قصد قربت بعد از امر به صلاه می آید و جعل حکم باید نسبت به شیء ای یا جزئی قبل از امر باشد. بنابراین اگر بگوییم قصد قربت به وسیله امر به صلاه حکمش اعلام می شود مستلزم خلاف واقع است. قصد قربت که قرار نبوده، چیزی که نبوده است را می طلبید. بنابراین وجوب قصد قربت از سوی شرع قابل جعل نیست الان شک می کنیم آیا این قصد قربت وجود دارد یا ندارد، نمی دانیم، بگویید «رفع ما لا یعلمون»، نمی شود چون قابل جعل نیست تا قابل رفع باشد، رفع جایی است که وضع با جعل امکان داشته باشد. در اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان یعنی برائت عقلیه جاری می کنیم اگر اطلاق نبود. که اگر اطلاق باشد در اصول می گویید اینجا اطلاق مقامی است، نامی از برائت نمی برید؟ برای اینکه اطلاق مقدم بر اصل است. اما اطلاق نبود

یا قائل به اطلاق مقامی نبودیم می گوئیم اصل براءت است و براءت عقلی جاری می شود. اما ماده افتراق از جانب براءت شرعی که براءت شرعی جاری شود و براءت عقلی جاری نشود. شبهه اطراف علم اجمالی، در شبهه اطراف علم اجمالی بیان است بیان اجمال دارد عدم الیاب در کار نیست پس قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود اما مورد و مصداق از مصادیق اطراف شبهه علم اجمالی مورد لا یعلمون است. حدیث رفع شامل می شود. این نسبت منطقی بین براءت عقلی و براءت شرعی. اشاره کنم یک اشکالی که در بین افاضل در بحث هایشان مطرح می شود حل کردیم و آن اشکال این است که گفته می شود برای براءت عقلی و شرعی یک فرق قائلید می گوئید براءت شرعی مدرک اعتبارش حدیث رفع است و براءت عقلی مدرک اعتبارش قاعده قبح عقاب بلا بیان، این یک مطلبی است در سطح لفظ اما در عمل هر جا «لا یعلمون» می بینیم بلا بیان است و هر جا بلا بیان می بینیم «لا یعلمون» است. فرق نمی کند. جوابش را دادیم که نسبت اعم و اخص من وجه که گفته شد کامل شد.

در مورد حکم عقل نسبت به اعتبار برائت سه نحوه از استدلال به حکم عقل قابل ذکر است. نحوه اول که در ضمن بیان مفصل محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه آمده این است که حکم عقل در مورد اعتبار برائت استلزام عسر و حرج است. یعنی اگر بگوییم هر کجا شک در تکلیف داشتیم باید انجام بدهیم مستلزم عسر می شود. موارد زیادی لا تعدّ و لا تحصی وجود دارد که شک برای مکلف به وجود می آید. همه این موارد اگر بگوییم به شک اعتناء کنیم برائت را کنار بگذاریم مستلزم عسر و حرج می شود. و عسر و حرج به حکم عقل از سوی مولی قطعاً درست نیست. که در مولای عرفی می گوییم که کار مستلزم عسر صدورش از مولی عرفی قبیح است عقلاً، می شود از باب تقبیح عقلی. (۱) این توجیه اولی است که برای استدلال به حکم عقل گفته می شود. نحوه دوم از استدلال به حکم عقل، سید ابوالمکارم در کتاب غنیه یادآور شده است و پس از آن عده از متأخرین آن رأی و نظر را پذیرفته اند و شیخ انصاری قدس الله انفسهم الزاکیات آن توجیه را نقل می کند و خلاصه توجیه مورد نظر از این قرار است که فرموده اند اگر در موارد برائت قائل به عدم مسئولیت و عدم تکلیف و برائت ذمه نشویم تکلیف ما لا یطاق صورت می گیرد، تکلیف مشکوک اگر مورد طلب بگیرد تکلیف ما لا یطاق است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مقصود سید از تکلیف ما لا یطاق این باشد که امتثال ما لا یطاق است، چون که امتثال نیاز به تعیین دارد و موارد شک در تکلیف که تعیین ندارد در عین حال اگر به عنوان تکلیف از سوی مولی مورد طلب قرار بگیرد تکلیف ما لا یطاق است و الا انجام دادن خود تکلیف مشکوک که ما لا یطاق نیست. ما با یک نگاه کوتاه نسبت به این دو توجیه با نظر مثبت اعلام می کنیم این دو تا شیوه از حکم عقل می تواند در جهت استحکام حکم عقل به برائت تایید و کمک کند. و بیشتر از آن به این دو مورد کاری نداشته باشیم. برای اینکه مورد سوم بسیار از برجستگی و اتقان سومی برخوردار است.

ص: ۱۳۹

توجیه سوم: این توجیه عبارت است از همین استدلالی که صاحب نظران درباره استدلال به حکم عقل اعلام کرده اند و آن وجه را یا آن اتجاه را به عنوان قاعده عقلیه قبح عقاب بلا بیان نامگذاری کرده اند. این اصلی ترین شیوه استدلال به حکم عقل است. شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی، سیدنا الاستاد و سایر اعظام و صاحب نظران قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند: این قاعده یک قاعده عقلیه کلامی است که هیچ اشکالی و نقضی ندارد. از قطعیات است. و از ضروریات عقلی است. منتها اشکال صغروی مطلب جدایی است که کسی اشکال بکند در این مورد یک روایت مثلاً ضعیفی وجود دارد ممکن است بیان به حساب بیاید. یا الان فحص کامل نشده است ممکن است بیانی در کار باشد. اینها اشکال صغروی است. می گوئیم کبرای مسئله این است که اگر فحص کامل شد و احتمال عقلانی در مورد وجود بیان منتفی شد در این وضعیت عدم البیان که محقق بشود اگر از سوی مولی تکلیفی در این حالت صادر بشود مثلاً شبهه تحریمیه باشد و تکلیف را انجام نداده مکلف، در این حال اگر مولی عقاب داشته باشد این عقاب عقاب بلا بیان است و از سوی مولای عرفی قبیح است و ناروا، و از سوی مولای شرعی قطعاً براساس حکمت و عدل درست نیست. در صحت قاعده قبح عقاب بلا بیان هیچ اشکال و اختلافی وجود ندارد و از ضرورات عقلی است یک حکم عقلی عملی ضروری کلامی است که کوچک ترین اشکال و شبهه در کار نیست. اما اشکالی که مطرح است که شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات این اشکال را مطرح می کنند از این قرار است: گفته می شود که این قاعده معارض دارد با یک قاعده عقلیه کلامیه دیگر در تعارض است. و آن قاعده دیگر عبارت است از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. با این خصوصیات که محتمل باشد به احتمال عقلانی، ضرر هم ضرری باشد قابل توجه خاصه ضرر اخروی. و پس از این دو خصوصیت ضرر قابل توجه و احتمال هم احتمال عقلانی نه احتمال عقلی در این صورت حکم عقلی قطعی کلامی این است که این ضرر محتمل را باید دفع کرد. در مثال اگر یک شبهه ای است شبهه تحریمیه، شک داریم در غصبت یک مال. شبهه می شود شبهه تحریمیه. احتمال وجود دارد که غصبی در کار باشد احتمال هم احتمال عقلانی و ارتکاب غصب هم حرام و محرّم است و ضرر قابل توجه اخروی دارد در این صورت قاعده الزاماً حکم می کند که باید اجتناب کرد. باید مرتکب نشد که نتیجتاً یعنی احتیاط و دفع ضرر بشود. این دفع ضرر در نقطه مقابل قبح عقاب بلا بیان است. می گوئید بلا بیان عقاب قبح دارد در مقابل می گوئیم دفع ضرر الزامی است، واجب است وجوب هم وجوب عقلی یعنی الزام. طبیعتاً حکم عقل قطعیتش جایی احراز می شود که بلا معارض باشد وقتی که در حکم عقل تعارض به وجود آمد از ابتداء حکم عقلی نیست. فرق است بین تعارض و تساقط و عدم تحقق. در نصوص شرعی ادله شرعیه دو دلیل که تعارض می کنند ممکن است دو تا دلیل کامل باشد بعد به مانع برخوردند تساقط بکنند اما در حکم عقل پس از که معارض داشت تا معارض به میدان بیاید حکم عقلی که می خواستیم اعلام بکنیم دیگر حکم عقل نیست از اساس. رد این اشکال و تحقیق بحث ان شاء الله جلسه فردا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت قاعده قبح عقاب بلا بیان بر اصالة البرائة

پس که گفته شد این قاعده از قواعد قطعی ضروری عملی است و به تعبیری هم از مستقلات عقلیه جای اشکال در اصل این قاعده وجود ندارد. اما اشکال تمام آن بر این است که این قاعده معارض است با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل.

تعارض قاعده قبح با وجوب دفع ضرر

در مورد شک در تکلیف که مکلف دلیل معتبر نداشته باشد و احتمال عقلائی یا اطمینان حتی به وجوب تکلیف اجمالاً داشته باشد در این مورد قاعده قبح عقاب بلا بیان اقتضاء می دارد که اصل برائت است و مسئولیتی نیست اگر در این وضعیت مکلف معاقب بشود این عقاب درست نخواهد بود به حکم عقل عقاب بلا بیان قبیح است و برای مولای شرعی محال است. در طرف مقابل شک در تکلیف داریم یعنی شک در حرمت شیء ای و کار حرام ضرر آور است مضر است. ضرر دنیوی و اخروی دارد. ضرری بودن کار حرام از قطعیات است تعبداً و علمياً، از حیث تعبد که اعتقادات ما به اعلام می کند که احکام تابع مصالح و مفاسد است. چیزی که حرام است مفسده دارد. از لحاظ علمی و واقعی و تحقیق میدانی هم مطلب ثابت شده است که هر چیزی که از سوی شرع برای انسان واجب شده است مفید است و نافع. و هر چیزی که حرام است از سوی شرع ثابت شده است که آن کار حرام مضر است و مفسده دارد. حتی در سطح جسمی که اصطلاح بعضی از فقهای اساتذہ ما در نجف این بود که اگر کسی مستحبات و مکروهات اکل و شرب را رعایت کند بیمار نمی شود. این مطلب مسلم است که حرام ضرر دارد. براساس این امر مسلم که هر کجا احتمال حرام وجود داشته باشد احتمال ضرر هم هست. بنابراین در شبهه تحریمیه که احتمال حرمت وجود دارد این احتمال حرمت مساوی است با احتمال ضرر. این زمینه که آماده شد زمینه ای است برای اجرای قاعده عقلی قطعی و آن قاعده عبارت است از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. در نتیجه در مورد شک در تکلیف شبهه تحریمیه قاعده قبح عقاب بلا بیان تعارض دارد با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل.

ص: ۱۴۱

آراء صاحب نظران در تعارض

در مقام جواب این تعارض صاحب نظران توجیهاتی دارند که از این قرار است: رأی اول در مورد حل تعارض شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قاعده وجوب دفع ضرر محتمل با قاعده قبح عقاب بلا بیان تعارض ندارد. اولاً موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان عدم الیان است. این عدم الیان وقتی صدمه می بیند که بیانی وارد شود و قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بیان نیست بلکه یک قاعده مستقلاً است در شبهات موضوعیه و تحریمیه. بیان نیست تا موضوع قاعده بلا بیان را صدمه بزند. ثانیاً قاعده قبح عقاب بلا بیان ورود دارد یعنی وارد است بر قاعده دفع ضرر. به این معنا که در دفع ضرر احتمال ضرر نکته اصلی است و قبح عقاب بلا بیان آن احتمال را برمی دارد. با توجه به این دو تا جواب قاعده دفع ضرر با قاعده قبح عقاب بلا

بیان تعارض نمی کند. اما رأی دوم رأی محقق خراسانی: محقق خراسانی فقط ورود قاعده عقاب بلا بیان را مورد توجه قرار داده است. و درباره تاثیر قاعده دفع ضرر تعرضی به عمل نیامده. می فرماید: قاعده دفع ضرر به طور طبیعی جایی واجب است که احتمال ضرر یک احتمال عقلایی باشد. با توهم یا با احتمال عقلی که ترتیب اثر داده نمی شود. در مورد شک در تکلیف که فحوص به عمل آمده باشد و بیان اولی که در کار نیست و فحوص و تحقیق هم به نتیجه نرسید دلیلی را به دست نیاورد تا حکم را روشن کند در این فرض که مکلف در یک حالت حیرت و سردرگمی به اصطلاح قرار دارد قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید اصل براءت ذمه است و عقاب در این وضعیت ممکن نیست. با این شرحی که داده شد احتمال عقلایی درباره وجود ضرر در کار نیست. قبح عقاب احتمال ضرر را از بین می برد. در یک جمله موضوع قاعده دفع ضرر وجود احتمال ضرر است. و قاعده قبح عقاب آن احتمال ضرر را رفع می کند و عنوان ورود دارد رافع موضوع قاعده دفع ضرر می شود. تا به اینجا به این نتیجه رسیدیم که تعارض در کار نیست هر چند تعارض ابتدائی دیده می شود ولی پس از نسبت سنجی می بینیم که قاعده قبح عقاب ورود دارد موضوع قاعده دفع ضرر را بر می دارد. رأی و نظر سوم درباره رفع تعارض محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما استدلال به حکم عقل که عبارت است از استناد به قاعده قبح عقاب بلا بیان این استدلال مشروط به یک شرطی است. اگر آن پیش شرطش محقق نشود جایی برای استناد به این قاعده وجود ندارد و آن شرط این است که دلیل اعتبار احتیاط کامل نباشد. اگر دلیلی وجوب احتیاط به میدان آمد از قاعده قبح عقاب بلا بیان خبری نیست. بعد از این در انتهای بحث اعلام می کند که قاعده قبح عقاب بلا بیان یک قاعده مسلم و بلا اشکال است اگر دلیل وجوب احتیاط کامل نباشد. (۱) پس ما از بیان ایشان دو نکته را استفاده کردیم یک نکته تحقیقی و یک دغدغه خاطر. نکته تحقیقی این است که استحکام قاعده و دلالت قاعده امر مسلمی است. اما دغدغه دلیل وجوب احتیاط است که تا ان شاء الله ادله احتیاط را بحث کنیم و ببینیم به کجا منتهی می شود. محقق نائینی به اشکالی که عنوان شده بود اشاره می کند می فرماید: اما قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نمی تواند با قاعده قبح عقاب تعارض کند. می فرماید: اگر منظور از عقاب یعنی ضرر ضرر اخروی باشد درست است عقل حکم می کند که الزاما باید دفع ضرر کرد، کبرای قضیه درست است. اما ضرر اخروی که احتمالش وجود داشته باشد این احتمال ضرر متفرع بر تنجز حکم واقعی است. یک حکم واقعی منجزی باشد وانگهی اگر مخالفت کنیم قطعا ضرر اخروی احتمالش هست و دفع ضرر اخروی هم واجب است. اما اگر تکلیف یا حکم واقعی منجز نباشد شک در حکم واقعی داشته باشیم در این وضعیت احتمال ضرر آن احتمالی نیست که دفعش واجب باشد. و در این وضعیت که شک در حکم واقعی داریم قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید الان در ظرف شک بیان نیست عقاب اگر در این وضعیت وجود داشته باشد عقاب بلا- بیان است. بنابراین قاعده قبح عقاب بلا- بیان تنجز حکم واقعی را برمی دارد از اساس، می گوید در این وضعیت شک و عدم وجود بیان حکم واقعی منجز نداریم. پس عقبه قاعده دفع ضرر توسط قاعده قبح عقاب از بین برداشته می شود. و می فرماید: اما اگر ضرر دنیوی باشد که مطلب قابل التزام نیست. برای اینکه ضرر دنیوی را عقلاء گاهی عمداً مرتکب می شوند شاهد این مدعا قاعده اقدام علی الضرر است. عقلاء به عامل و موجبی که تشخیص بدهند می آیند ضرر را قبول می کنند، قبول کردن ضرر یک امر غیر عقلایی نیست و در نتیجه دفع ضرر محتمل دنیوی از اساس واجب نیست. اما رأی چهارم درباره دفع تعارض سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را شرح می دهد می فرماید: در مورد تعارض اولاً یک نکته مقدماتی را به ذهن تان بسپارید که تعارض کجا صورت می گیرد. باید توجه کرد که تعارض در واقع بین دو دلیل ظنی ممکن است و یا یک ظنی و قطعی تعارض ابتدائی ممکن است و یا دو دلیلی که یکی سند قطعی و دلالت مشکل دارد و یا بر عکس، اما اگر دو دلیل هر دو قطعی بود. در قطع گفتیم که دو قطع در برابر هم امکان ندارد و موجب تناقض می

شود. قطع داریم همین الان به وجوب این شیء و قطع داریم همین الان به عدم این شیء، امکان ندارد. قاعده قبح عقاب بلا بیان یک قاعده قطعی عقلی است. در مقابل قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در جای خودش در صورت وجود شرائطش یک قاعده قطعی ضروری است. این دو تا قاعده با هم تعارض نمی کنند که تعارض اش از باب دو قطع و دو علم می شود. (۲) که شرح آن ان شاء الله فردا.

ص: ۱۴۲

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۸۵.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۲۷.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به حکم عقل برای اثبات اصاله البرائه

گفته شد که اصل قاعده عقلی که عبارت است از قاعده قبح عقاب بلا بیان شک و شبهه ای درباره اش وجود ندارد اما اولاً باید شروط این قاعده احراز بشود یعنی فحص به عمل بیاید تا علم حاصل بشود یا اطمینان که بیانی واصل نشده است. تا درباره بیان فحوصی به عمل نیامده است فقط با شک در تکلیف نمی شود قاعده قبح عقاب بلا بیان را مستمسک قرار داد. اما پس از که بیان در دسترس نبود و فحص در حد متعارف فحص اجتهادی انجام گرفت آنگاه قاعده قبح عقاب بدون هیچ تردید یک قاعده عقلی ضروری است اختلاف و اشکال در آن وادی راه ندارد. و صاحب نظران پس از تعرض این قاعده بحث از مانع به میان آورده اند که عبارت است از تعارض این قاعده با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. در این رابطه آراء صاحب نظران شیخ انصاری، محقق خراسانی و محقق نائینی گفته شد.

نظر سید الخوئی در تعارض دو قاعده

رسیدیم به رأی سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند: تعارض در کار نیست اولاً شرحی دادند که تعارض کجا زمینه دارد. اگر دو قطع یا مثل دو علم درست در آن واحد از یک فرد به وجود بیاید از محالات اولیه است و جمع بین نقیضین است بلا-شبهه و لا-ریب. فردی در همین آن علم دارد که زید عادل است در همین آن همان فرد علم دارد زید فاسق است، علم اولی اش محفوظ است، جمع بین نقیضین است امکان ندارد محال بودنش از اولیات است. بعد از این مقدمه می فرماید: وجوبی که در قاعده وجوب دفع ضرر اعلام شده است وجوب ارشادی است. برای اینکه این وجوب وجوب نفسی که قطعاً نیست که خود دفع ضرر نفساً مثل صلاه و صوم وجوب نفسی داشته باشد یک عبادت باشد چنین چیزی نیست. و وجوب غیری هم قطعاً نمی تواند باشد. برای اینکه وجوب غیری مثل وجوب مقدمه ای که مترشح است از وجوب ذی المقدمه. در این قاعده چنین چیزی نیست، وجوب ترشحی قطعاً در کار نیست. بنابراین باید ببینیم که وجوب قاعده دفع ضرر وجوب طریقی است یا وجوب ارشادی. در بحث های قبلی اشاره شد که منظور از وجوب طریقی الزامی است برای تحفظ از واقع نا معین. مثل وجوب احتیاط، که نمی دانیم قبله جهتش در واقع کدام طرف و کدام سمت است. احتیاط را واجب اعلام می کنیم این وجوب طریقی است تا واقع قبله احراز بشود در ضمن انجام محتملات. و اما وجوب ارشادی که دو قسم بود اولش اینجا مراد است ارشاد به سوی حکم عقل. در اینجا که منظور از وجوب دفع ضرر وجوب ارشادی است که ما را ارشاد می کند به حکم عقل جهت تحصیل موئن از عقاب. عقل قطعاً حکم می کند که از عقاب تأمین حاصل کنید و موئن به دست بیاورید. این وجوب ارشاد است به سوی این حکم عقل. در اینجا وجوب طریقی هم محتمل نیست.

ص: ۱۴۳

فرق وجوب طریقی و ارشادی

توجه کنید فرق بین وجوب طریقی و وجوب ارشادی در مورد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اشاره می شود. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فرق بین وجوب ارشادی و وجوب طریقی این است که وجوب طریقی منشأ برای احتمال عقوبت می شود و وجوب ارشادی ناشی از احتمال عقوبت است. مثلاً یک وجوب طریقی ثابت شد، واجب است این طریق، پس از که این وجوب طریقی ثابت شد بگویند که شما از اعلم و اورع تقلید کنید. باید احتیاط کنید تا اعلم و اورع را ثابت کنید. این وجوب که اعلام شد از این وجوب یک احتمال عقوبت به وجود می آید یعنی این وجوب منشأ می شود که اگر این کار را انجام ندهید و این طریق را طی نکنید احتمال عقوبت در کار است. و اما وجوب ارشادی یک احتمال عقوبت قبلاً هست به هر دلیلی احتمال عقلایی است در این صورت عقل حکم می کند به دفع آن احتمال عقوبت که می شود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. (۱) پس از که سیدنا الاستاد فرمود وجوب از سنخ وجوب ارشادی است، احتمال وجوب طریقی هم در کار است. برای اینکه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل از ادله احتیاط است و احتیاط وجوب طریقی داشت. اما حل آن: رأی و نظر سیدنا الاستاد درست است از یک جهت، وجوب دفع ضرر با قاعده قبح عقاب از جهت احتمال عقاب فرق می کند. که در قاعده دفع ضرر وجوب ناشی از احتمال عقوبت است و در قاعده قبح عقاب بلا بیان احتمال عقاب وجود ندارد و در احتیاط وجوب یا در وجوب طریقی احتمال عقاب در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل احتمال عقاب ناشی می شود، وجوب منشأ است. از این جهت درست است. اما کلام ایشان نسبت به احتمال عقاب که در وجوب طریقی ناشی است و در وجوب ارشادی منشأ است. بنابراین احتمال عقاب در وجوب طریقی منشأ است و در وجوب ارشادی منشأ است. از این جهت درست است. و اما از جهت اینکه وجوب طریقی که ملاک کش تحفظ بر واقع بود از این جهت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل هم هدفش تحفظ بر واقع است. پس ملاک وجوب طریقی را هم دارد. آنچه که کار ما را آسان می کند این است که چه وجوب قاعده دفع طریقی باشد و چه اینکه ارشادی باشد در هر دو صورت با قاعده قبح عقاب بلا بیان تعارض ندارد.

ص: ۱۴۴

فرق رأی سیدنا الاستاد با صاحب نظران دیگر اصول: از شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی این گونه استفاده کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان نسبت به قاعده دفع ضرر محتمل ورود دارد وارد است موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را برمی دارد. چون موضوع قاعده وجوب دفع ضرر محتمل احتمال عقاب بود. قبح عقاب بلا بیان آن احتمال را برمی دارد و ورود دارد. این رأی آن اعظم بود.

نتیجه موارد دو قاعده فرق دارد

اما سیدنا الاستاد می فرماید اصلاً این دو تا قاعده از دو وادی جداست. ارتباطی ندارد تا یکی بر دیگری وارد به حساب بیاید. در جمله کوتاه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل جایی است که احتمال ضرر که وجود دارد جایی است که تکلیف واصل شده باشد. یعنی وجوب دفع بعد از وصول است. و قاعده قبح عقاب قبل از وصول است یا به عبارت دیگر در فرض عدم وصول است. دو وادی است. زمینه وجوب دفع ضرر محتمل در صورتی است که وصول شده باشد و زمینه قبح عقاب بلا بیان عبارت است از عدم وصول تکلیف. دو وضعیت جدا از هم است ارتباط ندارد تا ما بگوییم تعارض ابتدائی صورت می گیرد آن گاه نسبت سنجی بکنیم بگوییم قاعده قبح عقاب وارد است.

تطبیق مسئله

می فرمایند: در شبهه مقرون به علم اجمالی تکلیف واصل داریم علم به وصول تکلیف است. و در شبهه حکمیه قبل از فحص علم یا اطمینان داریم به حرمت شیء ای مثلاً- شبهه حکمیه تحریمیه. در این صورت علم به وصول داریم. در اینجا و در این وضعیت جایی برای قاعده قبح عقاب بلا- بیان آماده نیست. اینجا جا و مورد معین است برای قاعده دفع ضرر محتمل. که تکلیف واصل است.

ص: ۱۴۵

پاسخ: گفتیم تطبیق مسئله از این قرار است که در مورد شبهه مقرون به علم اجمالی و شبهه حکمیه تحریمیه قبل از فحص علم داریم تکلیف وجود دارد منتها اجمال دارد. اطمینان داریم در این شبهه تحریمیه تکلیف وجود دارد اما در وضعیت تردید است پس در این دو مورد وصول تکلیف است. بر فرض وصول تکلیف قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است. اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان جا ندارد، بیان است وصول بیان است. اما در شبهه بدویه و شبهه تحریمیه بعد از فحص و عدم دسترسی به بیان فحص کردیم دیدیم بیانی نیست. در این صورت زمینه برای قبح عقاب بلا بیان فراهم است و جایی برای وجوب دفع ضرر محتمل آماده نیست. چون که بیانی وجود ندارد تکلیف وصول نشده. بدون وصول تکلیف عقاب قبیح است به ضرورت عقل. پس از اینکه دو مورد شرح داده شد و بیان ایشان را فهمیدیم این نتیجه اعلام شد که این دو تا قاعده از حیث مورد جدا هستند ربطی با هم ندارند.

نکته تکمیلی

نکته تکمیلی: در تکمیل بحث سیدنا الاستاد می فرمایند که از تعارض بیاییم بیرون خود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را مورد بررسی قرار بدهیم. احتمال ضرر به طور طبیعی دو قسم است: ۱. احتمال ضرر اخروی، اگر منظور از این ضرر ضرر اخروی باشد جایی برای دفع ضرر وجود دارد اما در آن موردی که تکلیف وصول داشته باشد نه در مورد قاعده قبح عقاب که بیان وصول نشده است. و اما اگر ضرر دنیوی باشد اصلاً وجوب دفع ضرر نداریم از اساس. برای اینکه ضرر دنیوی از حیث صغری که ببینیم گاهی ضرر دنیوی بر کار و فعل حرام اصلاً مترتب نیست به وجود نمی آید. مثلاً شبهه تحریمیه است قاعده احتمال ضرر می گوید این کار حرام ممکن است در واقع انجام بشود و ضرر دارد. می گوئیم ضرر اخروی که گفتیم و تمام شد. اما ضرر دنیوی از حیث صغری همیشه کار حرام مستلزم ضرر دنیوی نیست. می فرماید مال غضبی را می گیرد استفاده می کند ضرر دنیوی نیست. البته گاهی کار حرام ضرر دنیوی هم دارد مثلاً شئ نجسی و میکروبی و سمی را بخورد حرام است و ضرر هم دارد. ولی ضرر دنیوی الزاماً مترتب بر فعل حرام نیست. اما از حیث کبری می فرماید این مطلب به عنوان یک امر کلی مورد حکم عقل نیست که بگوئیم هر چیزی که ضرر دنیوی داشت باید اجتناب بشود. قاعده اقدام بر ضرر این است که مالک خودش هر دلیلی که دارد اقدام بر ضرر می کند و محکوم نیست، و گاهی هم ضرری را متحمل می شود یک غرض عقلانی دارد یک مالی را به قیمت گزافی می خرد ضرر است ولی به آن مال یک علاقه خاصی دارد می گوید این کتاب به چند برابر قیمتی که خریدم کتابی است که پدرم به این کتاب من را درس می داد برای من ارزش دارد. لذا می شود ضرر با غرض عقلانی ضرر دنیوی توجیه می شود. می فرماید اگر ضرر دنیوی غرض عقلانی نداشته باشد تحت عنوان معاملات سفیهه قرار می گیرد. عقلاء آن معاملات را ترتیب اثر نمی دهند مثبت تلقی نمی کنند. پس معلوم شد که ضرر نه ضرر صغری دنیوی وجوب دفع دارد و نه ضرر کلی یا کبرای ضرر دنیوی از لحاظ عقلی وجوب دفع ندارد. می فرماید: اگر منظور از ضرر مفسده باشد مفسده که براساس قواعد عدلیه هر کار حرام مفسده دارد صغرای قضیه درست است اما کبرای قضیه مورد توافق نیست. اگر در مورد شبهه بدویه موضوعیه احتمال مفسده وجود داشته باشد اخباری ها و اصولی ها متفق القول اعلام می کنند که اجتناب واجب نیست. پس مفسده کبری یا از لحاظ عقلی وجوب دفع ندارد. در نتیجه تعارض در یک صورت تصور می شود که ضرر اخروی باشد وانگهی ضرر که اخروی باشد وادی قاعده وجوب دفع با قاعده قبح عقاب جدا از هم اند هیچ

ارتباطی ندارد. قاعده قبح عقاب بلا بیان بدون هیچ شکلی کارایی دارد اما به شرط اینکه شروط خود قاعده محقق باشد که در ابتدای بحث اشاره شد. در نتیجه این قاعده قاعده ای است که مستند برائت عقلیه می شود اما در بحث احتیاط برسیم به شرط اینکه وجوب احتیاط از سوی شرع ثابت نشود. فرض ما فعلا این است که وجوب احتیاط در شبهات نداشته باشیم.

ص: ۱۴۶

یک نکته تکمیلی: محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات در پایان بحث از ادله برائت که گفته شد ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل دلالت دارند بر اعتبار برائت که شرحش را دادیم و دلالت ها هم کامل شد. به این نکته اشاره می کند که از جمله ادله برائت استصحاب است. شرح دادند که خلاصه آن در چند جمله: منظور از استصحاب استصحاب وجودی که نیست. اگر استصحاب وجودی باشد که بر خلاف برائت نتیجه می دهد. برائت نفی حکم است. استصحاب شود وجود حکم که مراد نیست. پس منظور از استصحاب استصحاب عدمی است، عدم تکلیف که با مدلول برائت منطبق بشود. این استصحاب یا استصحاب عدم ازلی است اگر استصحاب عدم ازلی بود به مبنای سیدنا الاستاد درست است و به مبنای محقق نائینی استصحاب عدم ازلی درست نیست. پس مبنایی می شود. اما اگر فرض کردیم در یک جایی یا یک مورد خاصی شک در تکلیف ما استصحاب عدم نعتی داشت درست است مدلولش با مفاد برائت یکی است نفی تکلیف می شود اما برائت نیست، استصحاب است، دلیل نیست استصحاب خودش یک قاعده مستقل است. در آن صورت نفی حکم به وسیله استصحاب است نه به وسیله برائت. نتیجتاً از استصحاب یک همسویی استفاده می شود نه مدرک بودن برای اعتبار.

به نظر استاد ادله اربعه بر اعتبار برائت کامل است

و آنچه که ما استفاده کردیم ادله اربعه آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»، (۱) حدیث رفع، اجماع قدماء که شیخ فرمود «علیه اجماع الفرقه» و قاعده عقلیه قطعیه قبح عقاب بلا بیان پس از توفیر شروط هر چهار دلیل یعنی ادله اربعه برای اعتبار برائت تمام است.

ص: ۱۴۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله وجوب احتیاط

از اصول عملیه دومین اصل اصاله الاحتیاط یا اصاله الاشتغال است و برای اعتبار اصاله الاحتیاط ادله ای اقامه می شود که در ابتداء به عنوان فهرست یا اجمال بحث اعلام می شود که برای اثبات حجیت و اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط به ادله اربعه تمسک می شود. هرچند عنوان این استدلال مربوط می شود به اخباریین یا محدثین ولیکن اصولیین یا مجتهدین هم ادله ای برای اعتبار احتیاط ذکر می کنند.

اقوال صاحب نظران

دلیل اول بر اساس ترتیب واقعی عبارت است از آیات قرآن صاحب نظرانی که در جهت اثبات اعتبار اصاله الاحتیاط به آیات قرآن تمسک کرده اند به ترتیب زمان از این قرارند: ۱. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: برای اعتبار احتیاط به آیاتی تمسک می شود. آیه اول «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (۱) و آیه دوم «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (۲). از این دو تا آیه استفاده شده است که باید در موارد شبهه احتیاط کرد که از موارد غیر علم نباید تبعیت کرد. و در موارد شبهه خودش را نباید به هلاکت انداخت. فقط این دو تا آیه را ذکر می کند که مورد استناد است شرح استدلال و رد بر آن را تعرض نفرموده اند که ان شاء الله در آراء صاحب نظران دیگر به شرحش تعرض می شود.

سه دسته آیات از نظر شیخ انصاری

۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه استدلال به آیه قرآن در جهت اثبات اعتبار آیات را از نظر مضمون به سه دسته تقسیم می کند: دسته اول آیاتی که دلالت دارد به اینکه اگر دستور و اجازه از شرع نباشد اقدام به عمل بیاید و نسبت به شرع داده شود افتراء است. «قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (۳) مضمون این آیه این است که بگو خدا به ات اذن داده است یعنی به این معنا که نصی باشد دلیل معتبری باشد و یا نه خودتان از ذهن تان و اعمال ذوق تان و استحسان تان مطلبی را به دین نسبت می دهید که افتراء باشد. جایی که شبهه تحریمیه است ما اگر مباح اعلام کنیم در این مورد اذن داریم که محل کلام است، اگر اذن نداریم اعلام بکنیم افتراء است پس باید احتیاط بشود. دسته دوم از آیات که می فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یعنی از قفای کاری نروید که به آن کار و به آن حکم علم ندارید «تقف» از ماده وقف نیست از ماده قفا است پیروی نکنید از قفای کاری که علم ندارید نروید. شبهه تحریمیه یا شبهات کلاً عدم العلم است دستور قرآن این است که نباید از حکمی که نسبت به آن علم نداریم پیروی کنیم نتیجه اش باید احتیاط کرد. دسته سوم از آیات قرآن آیاتی است که امر به تقوا می کند «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (۴) این آیه دلالت می کند که باید تقوا را رعایت کرد حق تقوا را رعایت کرد. حق تقوا معرفتی است و فقهی. مسئله معرفتی اش این است که «حَقَّ تَقَاتِهِ» فقط مال معصوم است انسان کامل است کسی دیگر در آن حد و آن اندازه نیست. عارف به معنای واقعی کلمه اهل معرفت به معنای تام در دنیا یک نفر است فقط وجود مقدس بقیه الله الاعظم که این دو خصوصیت عارف به معنای کلمه را دارد که «عرف الله حق معرفته و اتقی الله حق تقاته». و اما معنای فقهی

«حَقَّ تَقَاتِهِ» این است که پرهیزگاری و تحفظ از ارتکاب گناه و حرام انجام بشود تا جایی که قطع و یقین حاصل بشود. اینجا حق تقوا رعایت شده است. بنابراین در مورد شبهه حق تقوا این است که تحفظ بشود دست نگه دارد اجتناب کند تا محتمل الحرمة را هم مرتکب نشود. این سه دسته از آیات که مورد ذکر صاحب نظران قرار گرفته است نسبت داده شده است به اصحاب اخباریین و محدثین. اما استدلال به این آیات تا جایی که تتبع به عمل آمد فقط محدثین بحرانی که از جمع محدثین است صاحب حدائق قدس الله نفسه الزکیه این آیات را ذکر می کند منتها از قول شهید نقل می کند. (۵) به مصدر اصلی مراجعه شد شهید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مشهور بین اصحاب متأخرین این است که اگر انسان مکلف شک بکند که نمازی که خوانده است خللی داشته یا نداشته مشهور می گویند باید احتیاط بکنید آن نمازها را قضایش را بخواند. می فرماید من نصی را در این رابطه به دست نیاورده ام و می فرماید این مسئله قابل بحث است و شاید مشروعیت این احتیاط براساس وجوهی باشد که عبارتند از آیات و روایات. از آیات همین آیه هایی که اشاره شد مخصوصاً آیه ای که امر به تقوا می کند مورد اشاره قرار گرفته است و شهید پنج تا آیه ذکر می کند که محور اصلی آن آیات همین امر به تقوا و یا امر به جهاد است. (۶) «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (۷) استدلال به آیه دال بر تقوا گفته شد اما استدلال به آیه «جاهدوا» خلاصه اش این است که یک مکلف باید جهاد و کوشش و تلاش بکند نسبت به انجام احکام شرع. معنای عملی جهاد و کوشش در جهت انجام احکام شرع این است که اگر به شبهه ای برخورد باید احتیاط بکند. این استدلال ها تا به اینجا گفته شد. و محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه هم به همین دو تا آیه ای که از اشتهاار بیشتر برخوردار است اکتفاء می کند آیه التقاء در هلکه و آیه اقتفای از غیر علم. اما پس از که وجه استدلال گفته شد شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه با محقق خراسانی به طور هماهنگ منتها با یک فرق که شیخ با تفصیل و محقق خراسانی با اجمال و اشاره می فرمایند: این آیات دلالت هایشان بر احتیاط کامل نیست. برای اینکه دسته اول که عمل کردن به غیر علم یا جایی که حجیت شرعی نیست افتراء حساب می شود. شیخ می فرماید در مورد شک در تکلیف اولاً شبهه موضوعیه و شبهه وجوبیه به اعتراف خود محدثین جای احتیاط نیست. که محدثین یعنی اخباریین در شبهه موضوعیه و شبهه وجوبیه قائل به وجوب احتیاط نیستند این اولاً. و ثانیاً در شبهه تحریمیه در صورتی که قاعده قبح عقاب بلا بیان با قطعیت به ما کمک کند افتراء به حساب نمی آید. همین جواب اول تا به آخر ادامه دارد. دسته دوم از آیات پیروی نکردن از غیر علم در صورتی که شبهه وجوبیه باشد یا تحریمیه بعد از فحص باشد «رفع ما لا یعلمون» دلیل است دلیل که داشتیم و براساس دلیل که اقدام بکنیم اینجا مشمول «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نمی شود. و دسته سوم که القاء در هلکه بود می فرماید القاء در هلکه اگر منظور از هلاک عقاب عدم است قبح عقاب بلا بیان شکی در آن نیست و اگر چیز دیگری باشد منظور از هلکه یعنی از دست دادن مصلحت و ارتکاب مفسده اگر این چیزها منظور باشد می فرماید در این صورت شبهه موضوعیه می شود یعنی شک می کنیم که در این مورد مفسده هست یا نیست. در شبهه موضوعیه احتیاط واجب نیست براساس ادله و سیره و اجماع. محقق خراسانی هم در یک جمله می فرماید: این آیات که امر به عدم پیروی از غیر علم و نهی از القاء در تهلکه دارد با وجود دلیل نقلی و عقلی بر اعتبار برائت نه القاء در تهلکه است و نه اقتفای از غیر علم است. بنابراین براساس رای شیخ انصاری و محقق خراسانی دلالت آیات بر وجوب احتیاط کافی نیست. اما نظر شهید که اعتبارش جزء طراز اول آراء فقهی است از جمله فقهایی که در صدر متأخرین رای شان یک قداست و یک اعتبار خاصی دارد شهید است. شهید که می فرماید: «ممکن است شرعیت احتیاط از این آیات استفاده شود» قابل تامل است که در تحقیق ان شاء الله برسیم و اشاره کنیم. اما رای پنجم محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: محدثین و اخباریین از اصحاب ما به آیاتی تمسک کرده اند که به طور عمد این آیات به دو دسته هستند. دسته اول آیاتی که امر به تقوا می کند

- ۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۵.
- ۲- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۱۶.
- ۳- یونس/سوره ۱۰، آیه ۵۹.
- ۴- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۰۲.
- ۵- الحدائق الناضره، شیخ یوسف بحرانی، ج ۱۱، ص ۲۹.
- ۶- الذکری، شهید اول، ج ۱، ص ۱۳۸.
- ۷- حج/سوره ۲۲، آیه ۷۸.

سه مرحله تقوا

تقوا آن نیست که آدم واجبات و محرمات قطعیه معلومه را رعایت کند تقوا وقتی کامل می شود که آدم مسائل ریز واجب و حرام را رعایت کند و شبهات را اجتناب کند. این یک دستوری است برای ما طلبه ها و الا یک واجباتی که خیلی معروف و مشهور اکثر ممکن است رعایت نکنند یا محرماتی که خیلی مشهور است اکثر رعایت کنند. اما واجبات ریزی است و محرمات ریزی است یک ذره اذیت نسبت به برادر مومن، یک ذره بی احترامی به والدین، یک ذره کم توجهی به صله رحم. پس تقوا سه مرحله شد: مرحله اول که واجبات و محرمات اولیه و قطعیه است که در آن بحثی نیست آنجا که اگر خلافی باشد می شود فسقه. و مرحله دوم واجبات و محرمات ریز باید رعایت بشود مرحله سوم شبهات تحریمیه یا شبهات الزامیه باید رعایت بشود این دسته اول آمر به تقواست. دسته دوم را می فرماید نهی از القاء در هلاکت است آدمی که گناه را مرتکب می شود گناه یعنی هلاکت و هلاکت به معنای فقر و بیماری و مرگ و اینها نیست هلاکت به معنای معصیت و به معنای مخالفت دستور خدا و گناه. لذا نکته اخلاقی گفته می شود که انسان در زندگی یک مورد باید ناراحت باشد وقتی که گناه از آدم سر بزند. دیگر ناراحتی اصلاً معنا ندارد. پس از این می رسیم به نقد محقق نائینی، محقق نائینی می فرماید: این دسته از آیات که متعدد هم است امر به تقوا می کند قطعاً درست است اما به طور واضح ارشاد است. یعنی این گونه احتیاط حسن دارد. در این باره شکی نداریم که ارشاد است به حسن احتیاط. اما مطلب و مقصود ما این است که به عنوان یک حکم شرعی و خوب احتیاط توسط یک امر مولوی بتوانیم این حکم شرعی را ثابت کنیم. پس ارشاد که بود امر مولوی در کار نیست و خوب شرعی هم در نتیجه آن ثابت نمی شود. این اولاً و ثانیاً بر فرضی که ما بگوییم امر مولوی است استناد می کند که شهید قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند که منظور از این آیات این است که اعلام می فرماید که تقوا در این حد رجحان دارد. گفته بودیم که کلمه رجحان که در فقه یا نصوص ذکر شد دیگر استحباب است و خوب احتیاط ثابت نیست. و اما دسته دوم که القاء در تهلکه بود می فرماید: در موارد شبهه موضوعیه و شبهه وجوبیه که بحث نیست اما در مورد شبهه تحریمیه هم القاء در تهلکه وقتی است که یا شبهه محصوره مقرون به علم اجمالی باشد و یا شبهه تحریمیه قبل از فحص باشد و ما اصولی ها و شما اخباری ها به طور اتفاق می گوئیم شبهه محصوره مقرون به علم اجمالی، علم اجمالی منجز است جای احتیاط نمی گوئیم بلکه می

گوییم که دلیل داریم علم اجمالی منجز است. و در شبهه تحریمیه قبل از فحص قطعا ادله می گوید «یجب الفحص» ما قائل به براءت نیستیم قبل از فحص، می گوییم «یجب الفحص» بنابراین در شبهه تحریمیه قبل از فحص و در شبهه محصوره القاء در تهلکه است که ما آنجا احتیاط می کنیم. (۱) رای محقق نایینی این شد که این آیات دلالت شان بر اعتبار احتیاط کامل نیست اما رای ششم رای سیدنا الاستاد ان شاء الله فردا.

ص: ۱۴۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۹۱.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دالات آیات بر وجوب احتیاط

در این رابطه آیاتی گفته شد و آراء هم مورد بحث قرار گرفت.

نظر سید الخوئی

رسیدیم به رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه آیاتی را که محدثین اخباریین در جهت اثبات اعتبار اصاله الاحتیاط مورد تمسک قرار داده اند ذکر می فرمایند. از این آیات آیه ۱۹۵ سوره بقره و آیه ۱۳۶ سوره اسراء و آیه ۱۶ سوره تغابن که این سه تا آیه از این قرارند: خدای متعال می فرماید «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». استدلالی که می شود از این قرار است که شبهه خطیر است دارای مخاطرات است خطر ارتکاب فعل حرام وجود دارد و ارتکاب فعل حرام هم منتهی به تهلکه می شود و قرآن که می فرماید «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» یعنی در مورد شبهه مخصوصاً شبهه تحریمیه باید اجتناب کنید و خودتان را به تهلکه نیندازید نتیجتاً مفاد این آیه می شود وجوب احتیاط. آیه دوم سوره اسراء ۳۶ خدای متعال می فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» پیروی نکنید از چیزی که نسبت به آن چیز علم ندارید. شبهه از همان مواردی است که علم در آن وجود ندارد. و قرآن از ارتکاب کار بدون علم نهی می کند که نتیجه آن این است که در مورد شبهه باید دست نگهدارید و احتیاط بکنید. آیه سوم سوره تغابن آیه ۱۶، خدای متعال می فرماید «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ» تقوای الهی را پیشه کنید تا جایی که توان دارید. تقوا هم پرهیزکاری از گناه است و شبهه که احتمال حرمت و گناه وجود دارد باید اجتناب بشود که ماموریم به پرهیزکاری و اجتناب از گناه که نتیجه آن هم می شود احتیاط. تقریر و نحوه استدلال با توضیحات از این قرار بود. اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دالات های این آیات بر مدعا یعنی بر اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط کافی نیست. اما آیه اول که می فرماید: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» در این رابطه می بینیم که نهی شده است از القاء در تهلکه. و نهی درست است و متعلق نهی هم معلوم است تهلکه است. اما تهلکه به طور طبیعی یا هلاکت دنیوی است و یا اخروی است. اگر منظور هلاکت دنیوی باشد می فرماید به طور مسلم ارتکاب اطراف شبهه منتهی به هلاکت دنیوی نمی شود تا نهی از القاء صورت بگیرد، تا هلاکتی در کار نباشد نهی معنا ندارد. و اما اگر منظور هلاکت اخروی باشد در این فرض منظور از هلاکت یعنی افتادن و گرفتار شدن در دام عقاب. اگر این منظور باشد طبیعتاً این آیه ارشاد می شود به سمت نجات از عقاب. و وجوب شرعی ثابت نمی شود چون که نهی از القاء در عقاب در صورتی که عقاب معلوم باشد این نهی ارشادی است.

ص: ۱۵۰

منظور از حکم ارشادی

منظور از ارشادی آن است که مصلحت یا مفسده در فعل و کار معلوم و مشخص باشد یا عقلاً یا عقلاً اینجا می شود ارشاد.

اگر مصلحت و مفسده معلوم نبود دستور فقط تعبد محض بود آنجا امر مولوی است و نهی مولوی است. بنابراین این آیه در عین حال که مردد است کلمه تهلکه بین هلاکت دنیوی و هلاکت اخروی که خود تردید از دلالت می‌کاهد یعنی به قوت دلالت صدمه می‌زند. و پس از آنکه ما فرض کنیم که هلاکت اخروی است می‌شود ارشادی و مدعای ما به اثبات نمی‌رسد. این آیه دلالتش بر مدعا کامل نیست.

سوال: احتمال شبهه غیر از حرمت حرمت و گناه است که اثر وضعی قطعاً دارد.

پاسخ: اینجا ارتکاب قطعی نیست. اگر کسی کار حرامی را انجام بدهد اثر وضعی قطعاً دارد ولی کار حرام معین معلومی را، اما اطراف شبهه است برای ارتکاب شبهه احتمال هلاکت دنیوی وجود ندارد مخصوصاً هلاکت اثر وضعی است ولی نه هر اثر وضعی. می‌گویید اثر وضعی قطعی است آن هم در حرامی که معلوم باشد. اینجا آیه قرآن می‌فرماید هلاکت است، هلاکت یک درجه بالایی از اثر وضعی است که نسبت به همه گناهان در دنیا ممکن است مترتب نشود. اما آیه دوم «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» می‌فرماید: این آیه دلالت دارد بر اینکه جایی که علم نداشته باشیم اقدامی نکنیم درست است ما اگر برای حکمی هیچ دلیلی نداشته باشیم اقدام کنیم تشریح است و محرم است علی‌المسلكین مسلک محدثین و مسلک مجتهدین. ما که قائل به براءت هستیم می‌گوییم اگر دلیل نداشتیم تشریح و محرم است. محدثین و اخباریین که قائل به احتیاط هستند هم می‌فرمایند اگر دلیل بر احتیاط نداشته باشیم تشریح و محرم است. درست است اما ما در مورد شک در اطراف شبهه علم اجمالی بعد از فحص یا شبهات وجوبیه و موضوعیه دلیل داریم از حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان نقلی و عقلی.

پس از که دلیل داریم دیگر جایی برای این اشکال نیست که ما اقدامی کرده باشیم بدون علم. نه، اقدام بدون علم معنایش اقدام بدون دلیل است و ما در براءت اقدام بر اساس دلیل انجام می دهیم. در این آیه اقدام به غیر علم، معنایش این است جایی که اقدام می کنید باید از روی علم باشد. براءت که علم نیست. جوابش این است که دلیل علم است اعتبار دلیل قطعی است مفاد دلیل علم نیست اعتبار دلیل قطعی است. در پس قضیه علم وجود دارد. در نتیجه این آیه هم دلالتش بر اعتبار احتیاط به جایی نرسید. اما آیه سوم که عبارت است از «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسِيَّطَعْتُمْ». در این آیه امر به تقوا شده است ما هم قائلیم و معترفیم که باید تقوای الهی را رعایت کنیم. تقوا به معنای تحفظ از عقاب یا به معنای تحفظ از القاء در مفساد و گرفتاری های دنیوی. در هر صورت تقوا که معنایش تحفظ از خطرات است یک مطلب درستی است اما ما که به براءت تمسک می کنیم با استناد به دلیل عقلی و نقلی، نه تنها منافات به تقوا ندارد که مطابق با تقواست، با تقوا مطابقت دارد مخالفتی در کار نیست. در نتیجه هر سه آیه دلالتش بر اعتبار احتیاط کامل نشد. در پایان پس از اعلام نتیجه که این آیات که به طور کل به سه دسته بود به نتیجه نرسید و اعتبار برای اصاله الاحتیاط از جهت آیات قرآن ثابت نشد (۱) این نتیجه بحث تا اینجا.

ص: ۱۵۲

در تحقیق با احترام و تجلیل از آراء صاحب نظران قدس الله انفسهم الزاکیات باید مراجعه کنیم به تفسیر.

مراجعه به تفاسیر

از آنجا که بحث از استناد به آیات به میان آمده است باید به تفسیر این آیات مراجعه کنیم و از جهت اینکه تفسیر باید تفسیری باشد که مورد اعتبار فقهاء باشد مراجعه می کنیم به تفسیر تبیان شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه که فقیه و محدث و مفسر و مورد اعتماد و اعتبار فقهاء است. شیخ طوسی سه تا آیه را که عنوان شد در تفسیری که مراجعه شد بیانی دارد می فرماید: اما آیه اول «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» می فرماید: این آیه که نهی می کند از القاء در تهلكه طبق آراء مفسران و نقل حدیث چهار معنا برای این القاء در تهلكه گفته شده است: ۱. منظور از القاء در تهلكه امتناع از انفاق که در صدر آیه آمده است «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» که با قرینه صدر از انفاق امتناع نکنید تا هلاکت بشوید. یعنی کسی که انفاق نکند امتناع از انفاق موجب تهلكه می شود به این معناست که مجموع مردم اگر انفاق نکنند مستمندان به هلاکت برمی خورند. این یک معنا، معنای دوم «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» امتناع از انفاق و بدی کردن، آدم را به بدی روبرو می کند. انفاق نمی کند خودش گرفتار می شود و کسی به او انفاق نمی کند و هلاک می شوید. و معنای سوم گفته می شود که منظور از القاء در تهلكه این باشد که انسان مکلف ارتکاب به معاصی بکند و یأس از مغفرت داشته باشد. گناهی انجام داده گناهِش یک مقدار زیاد بوده از مغفرت مایوس شده و می رود و گناه را تکرار می کند. این القاء در تهلكه است. هر قدر گناه زیاد باشد عفو و مغفرت بیشتر از آن است «و رحمته وسعت کل شیء». معنای چهارم گفته شده است که منظور از القاء در تهلكه این باشد که انسان در برابر دشمن اگر توان دفاع نداشته باشد نباید در درگیری و رویارویی اقدام بکند. دشمن مسلح و قدرتمند و فرد کم توان و بدون تجهیزات القاء در تهلكه است. که القاء در تهلكه در محاربه این سوال در جلسه از استادنا الشهد صدر سوال شد که «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» چه می شود با شهادت طلبی امیرالمومنین و سید الشهداء، جواب ایشان این بود که این آیه به آیات جهاد تخصیص داده شده است. آنجا جهاد است جهاد که باشد مسئله فرق می کند. وانگهی جهادی هم که در اثر آن حفظ دین منظور باشد آن دیگر رتبه اش مقدم از اینهاست. معنای دیگر را می فرماید که منظور از آیه این است که «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» انفاق بکنید ولی اسراف نکنید. کل اموال تان را ندهید که مثل رهبان ها و ریاضت طلب های خاص، همه اموال تان را بدهید خودتان را به هلاکت بیاورد. این کار را نکنید. این چهار معنا برای این آیه در تفسیر آمده در تبیان شیخ طوسی می فرماید. در نهایت ایشان می فرماید که اولی این است که همه این موارد را شامل بشود. منظور از تهلكه همه این موارد است. و اشکالی هم ندارد که بگوییم آیه اطلاق دارد و شمول. (۱) پس از این که این معانی فهمیدیم آیا اطراف شبهه تحریمیه جزء این معنا هست یا نیست، امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ارتکاب شبهه تهلكه نیست اصلاً، اصلاً تهلكه نیست از اساس تا بگوییم که مشمول نهی القاء در تهلكه بشود. اصلاً آنجا تهلكه ای وجود ندارد بالوجدان. (۲) تفسیر آیه گفته شد و در استفاده از این تفسیر در نهایت بحث ان شاء الله انجام می شود. اما تفسیر آیه دوم و سوم و بیان نظر تحقیقی و جمع بندی و نگاهی به وجوب طریقی احتیاط و جمع بندی بین آراء صاحب نظران ان شاء الله برای جلسه فردا.

١- تفسير التبيان، شيخ طوسي، ج ٢، ص ١٥٢.

٢- تهذيب الاصول، امام خميني، ج ٣، ص ٩٣.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث و بررسی آیات مورد استناد به اصله الاحتیاط

بحث و تحقیق درباره آیاتی که در جهت اثبات اعتبار برای اصله الاحتیاط مورد استناد قرار گرفته است. گفته شد که از آنجا که استناد به آیات قرآن مطرح شده است باید برای فهم معنای این آیات به تفسیر مراجعه کنیم و پس از فهم معنای آیات از منظر تفسیر بینیم دلالت آن آیات بر اعتبار احتیاط کامل است یا کامل نیست. و گفتیم چون بحث فقهی اصولی استدلالی است باید تفسیری که مورد استفاده قرار بگیرد تفسیر معتبری باشد. لذا در فهم معانی آیات باید به تفسیر تبیان شیخ مراجعه کنیم که نظر تفسیری و فقهی و اصولی همه در آن مجتمع است. گفته شد که آیه اول عبارت بود از «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (۱) این آیه را در تفسیر مراجعه کردیم در کتاب تفسیر تبیان می فرماید: این آیه چهار تا تفسیر دارد که چهار تفسیرش را گفتیم. در پایان پس از ذکر تفاسیر شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که اولی این است که آیه اعم باشد همه این معانی اربعه را شامل بشود. (۲) ما که می خواهیم استفاده کنیم از بیان اعظم نکته ای را دیدیم که فرمودند که آیه اختصاص به یک مورد، دو مورد ندارد عمومیت دارد. القاء در تهلکه به هر شکل و به هر صورتی که باشد منهی عنه است. از این آیه استفاده می شود که شبهات که شبهات حکمیه باشد حکمیه الزامیه اعم از وجوبیه و تحریمیه به طور طبیعی مخالفت حکم الزامی هلاکت در پی دارد و اجتناب از شبهه در حقیقت اجتناب از هلاکت است و مصداق این آیه است. دلالت این آیه در یک حداقلی نسبت به احتیاط و اعتبار احتیاط قابل التزام است. و اما آیه دوم «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (۳) این آیه را که مورد استناد قرار داده اند شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «استدل بها علی أنه لا يجوز العمل بالقیاس و بالخبر الواحد» (۴) می فرماید این آیه مورد استدلال قرار گرفته است که برای اثبات حکم شرعی به منبع و مدرک غیر علمی نباید استناد کرد. بنابراین ما در اطراف شبهه به یک دلیل غیر معتبر و منبع غیر معتبر استناد کنیم و اطراف شبهه را مرتکب بشویم مورد نهی این آیه واقع شده ایم، کار ما منهی عنه قرار می گیرد. پس با وجود این تفسیر می توانیم بگوییم که این آیه هم برای اعتبار احتیاط می تواند کاری از پیش ببرد. اما آیه سومی که مورد استناد قرار گرفته بود «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ». (۵) در تفسیر تبیان شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این آیه خدای متعال «یا ممر عباده بترك المعصية و فعل الطاعات» (۶) خداوند که می فرماید «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ» تفسیرش این است که هر کاری که گناه و حرام باشد باید ترک کنید و هر فعلی که واجب باشد باید انجام بدهید. این تفسیر است، این هم جزء آن فرازهای تفسیری است که بدون تردید و بدون اختلاف نظر اعلام می شود. نتیجتاً اگر شبهه حکمیه اعم از وجوبیه و تحریمیه به مقتضای امر به تقوا باید اجتناب کنیم وجوبیه باشد تا فعل طاعت انجام شده باشد تحریمیه باشد تا معصیت ترک شده باشد. اگر بگویید که در مورد انجام واجبات و ترک محرمات ما آن موارد را در نظر می گیریم که واجبات معلوم و محرمات معلوم است نه مشکوک و مورد شبهه، جوابش این است که صحبت از تقواست. مناسبت حکم و موضوع اختصاص به واجب معلوم و محرم معلوم را منتفی می کند. تقوا اقتضاء می کند که مشکوک الوجوب را انجام و مشکوک الحرمه را ترک بکنیم. آیاتی را که مورد استناد بود گفتیم و پس از که به تفسیر مراجعه کردیم دیدیم که دلالت بر اعتبار احتیاط از این آیات استفاده می شود.

- ۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۵.
- ۲- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۱.
- ۳- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۳۶.
- ۴- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج ۶، ص ۴۴۷.
- ۵- تغابن/سوره ۶۴، آیه ۱۶.
- ۶- تفسیر التبیان، شیخ طوسی، ج ۱۰، ص ۲۵.

جمع بین نظر تفسیر آیات و آراء صاحب نظران

در بحث گذشته آراء صاحب نظران را که بررسی کردیم دیدیم که شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی، سیدنا الاستاد، امام خمینی قدس الله انفسهم الزاکیات بر دلالت این آیه اشکال داشتند و اعلام کردند که دلالت شان بر اعتبار احتیاط کامل نیست. مسلک ما که این است که اقوال اعظم را رد نکنیم اگر جایی لازم بود توجیه بکنیم براساس مسلک جمع و تلفیق می گوئیم آراء صاحب نظران با همان شکل خودشان محفوظ است اعلام می شود که صاحب نظران که اشکال کرده اند ما هم اعلام می کنیم که اشکال هایشان وارد است اما مکرر گفته ایم که دلیل و دلالت دارای درجاتی است. صاحب نظران که اشکال می کنند چیزی که از آن اعظم استفاده می شود این است که دلالت این آیات بر اعتبار احتیاط کامل و تمام و صریح نیست. ما هم این را قبول داریم و درست است. می فرمایند اشکال می گوئیم بله. اما دلالت ما، یک دلالت در درجه پایین تر که مکرر گفته ام که دلالت درجات دارد. دلالت در درجه پایین تر می توانیم بگوئیم که قابل التزام است. شواهدی که در این رابطه می توانیم اقامه کنیم: ۱. معانی تفسیری آیات بود که شرح داده شد از تفسیر دلالت بر اعتبار به دست می آید. ۲. شهید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «یمكن اثبات شرعیه بوجوه منها الآیات» می فرماید ممکن است شرعیت احتیاط را به وسیله وجوهی ثابت بکنیم که از این وجوه آیات است. ۳. محقق قمی در قوانین الاصول و شیخ و محقق خراسانی و اعظم دیگر تا سیدنا الاستاد این آیات را در مقام استدلال ذکر می کنند. ذکر کردن اشعار به دلالت دارد. اگر بناء بشود که اصلا هیچ دلالتی در کار نباشد ذکر لغو است. ۴. اصحابنا الاخباریین که به تعبیر سیدنا الاستاد «بینهم الفضلاء و الفقهاء و الاعاظم»، آنها استناد می کنند به این آیات در جهت اثبات اعتبار احتیاط. با این شواهد به این نتیجه رسیدیم که این آیات دلالت هرچند غیر کامل بر اعتبار احتیاط دارند. پس از که جمع هم صورت گرفت مرحله سوم رفع اشکالات.

پاسخ: اشکال در دلالت اشکال در قرآن نیست. قرآن که اشکال ناپذیر است می گوئیم وجود قرآن و معنای واقعی قرآن لا ریب فیه است اما برداشت ما که ما چقدر می فهمیم در این برداشت ها بالا و پایین می شود این بالا و پایین شدن ها اشکال بر قرآن و رد بر قرآن نیست. و اما نکته دوم این بود که گفتیم دلالت درجه دارد دلالت کامل و دلالت غیر کامل که می شود موید و اشارت مَیَا که می شود اشعار. این درجات دلالت برای اهل تحقیق قابل انکار نیست. آیاتی که دیدیم چون صریح نیستند از اطلاق شان و از لوازم شان و از تفاسیری که درباره این آیات آمده است مقتضای امر به تقوا که تقوا تنها درباره شبهه نیست تقوا معنایش انجام واجبات و ترک محرمات است. حالا در مورد شبهه هم آن امر به تقوا را به کار ببرید تهلکه معنایش تنها ارتکاب شبهه نیست معانی دیگر هم دارد. در ارتکاب شبهه هم بکار ببریم. می توانیم بگوئیم اطلاق قرآن مطابقتاً یا حتی الزاماً مورد احتیاط را هم تایید می کند. بنابراین یک دلالت مآیی قطعاً از این آیات استفاده می شود با شرحی که داده شد.

مرحله سوم بحث رفع اشکالات است

در ضمن بیان آراء صاحب نظران دیدیم که محقق نائینی و سیدنا الاستاد درباره دلالت این آیات اشکالات را داشتند بینیم این اشکالات آیا قابل جمع است با مطلوب ما یا قابل جمع نیست. اشکال اول نسبت به آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» می فرماید ما این حرف را قبول داریم که بدون علم حکمی را اعلام نکنیم و الا تشریح است اما در اطراف شبهه برای برائت دلیل داریم. بنابراین با داشتن دلیل مورد و متعلق نهی «لا تقف» قرار نمی گیریم. در این رابطه آنچه می توانیم بگوئیم که فرمایش سیدنا الاستاد کاملاً متین است «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» اگر دلیلی داشته باشیم شامل آن مورد نمی شود و صحیح و متین است اما آیه «لا تقف» یک دلالت مطابقی دارد که سید دلالت مطابقی اش را منظور فرموده اند و یک دلالت التزامی. دلالت مطابقی اش آن است که بدون علم حکمی صادر نکنید و اما دلالت التزامی اش این است که حکم را از طریق علم یعنی جایی که می توانید علم حاصل بکنید باید حکم شرعی را علماً به دست بیاورید. با توجه به این دلالت التزامی می گوئیم احتیاط در اطراف شبهه محصوره که در واقع حصول علم به تکلیف است قطعاً بدون هیچ اختلاف علم به حکم مقدم است بر حکمی که از طریق یک دلیل معتبر به دست آمده باشد که گفته ایم ادله معتبر دارند تا جایی که با علم وجدانی مخالفت نداشته باشند و الا علم بر همه ادله معتبر ورود دارد که رافع موضوع مورود می شود وجداناً. بنابراین از این آیه هم می توانیم از طریق دلالت التزامی اش از کنار اشکال عبور کنیم و مقصد و مطلوب را به دست بیاوریم. (1) اما اشکال دوم که از محقق نائینی و سیدنا الاستاد مشترکاً گفته شده است که فرمودند: القاء در تهلکه اگر تهلکه به معنای عقاب باشد و همین طور تقوا که به عنوان رعایت امور محتمل الوجوب باشد اینها یک مطلوبیتی دارند که معلوم است اگر مطلوبیت معلوم بود امر و نهی ای که به فعلی تعلق بگیرد که آن فعل محبوبیت و مطلوبیتش معلوم باشد این امر و نهی ارشادی می شود. فرمودند که آیه «وَلَا تَقْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» اگر عقاب باشد و تقوا هم که در مورد شبهه در نظر بگیریم حسن دارد هم احتیاط در مورد شبهه حسن دارد و هم احتیاط در مورد احتمال القاء در تهلکه حسن دارد و یک حسن معلوم و واضح، می شود ارشاد. ارشادی که بشود امر مولوی برای احتیاط نداریم این اشکال بود. و اما توجیه، می گوئیم این فرمایش کاملاً درست است، قبول داریم که امر و نهی در این دو مورد ارشادی است شک نداریم. اگر ادعاء شود امر مولوی و وجوب شرعی قطعاً از این امر و نهی استفاده نمی

شود. اما می‌گوییم اگر این دو تا امر ارشادی هم بشوند امر ارشادی دو اثر دارد یک اثر مدلولش ارشادی است و دیگری می‌تواند دلیل باشد برای یک مطلب دیگر. و این امر ارشادی است اما پشتوانه است در واقع عملی برای انجام و التزام به احتیاط.

ص: ۱۵۶

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۲۹۷.

این اولاً و ثانیاً فرق بین ارشادی و مولوی و فرق بین طریقی و نفسی اگر توضیح داده شود مطلب بسیار روشن تر از این می شود. پس فرق بین ارشادی و طریقی که طریقی منتهی به ارشادی می شود که شرح آن فردا.

تحقیق تکمیلی درباره ارشادی بودن آیات مربوط به احتیاط ۹۵/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره ارشادی بودن آیات مربوط به احتیاط

گفته شد که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (۱) و آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ» (۲) ارشاد است دلالتش ارشادی است. ارشاد به نجات از عقاب و ارشاد به حسن تقوا. و پس از آنکه ارشادی بشوند امر مولوی نیست و جوب شرعی برای اصاله الاحتیاط ثابت نمی شود. در بررسی این اشکال براساس مسلک تلفیق و توجیه گفتیم که این اشکال درست است دارای متانت است آیه جنبه ارشادی دارد. در این جهت که آیه ارشاد دارد بحثی نداریم اما می توانیم بگوییم همین آیاتی که دلالت بر ارشاد هم دارند خود ارشادی هستند یک هدف دیگری را هم ثابت می کنند و آن عبارت است از احتیاط یا اجتناب از شبهه. ارشاد است به عبارت دیگر ارشاد است ولی نتیجه اش احتیاط. ارشاد است ولی در واقع عملی احتیاط. و ما همان واقعیت عملی را مورد نظر قرار می دهیم می گوییم برای ما هر چند از طریق ارشاد یک واقعیت عملی که ثابت بشود یعنی اجتناب از شبهه احتیاط ثابت شده است. بنابراین هر چند آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ» ارشادی هم باشد باز هم برای اثبات احتیاط می تواند کمک کند. تا اینجا مطلب اجمالاً گفته شده بود.

ص: ۱۵۷

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۵.

۲- تغابن/سوره ۶۴، آیه ۱۶.

توضیحی درباره وجوب ارشادی

منظور از حکم ارشادی در اصول حکمی است که در برابر حکم مولوی قرار می گیرد که در تقسیم اعلام می شود حکم ارشادی یا مولوی است.

فرق و خصوصیات وجوب ارشادی و مولوی

این دو تا حکم فرق هایی دارند که از این قرار است: ۱. فرق از جهت خصوصیت و آثار، ۲. فرق از جهت معیار و مناط. اما از جهت خصوصیت و آثار حکم مولوی آن است که جنبه و وصف تکلیف داشته باشد یعنی به عبارت دیگر امر مولوی حکم

شرعی تاسیس و اعلام می کند اما امر ارشادی حکم عقلی را تایید و امضاء می کند. خصوصیت دوم این است که امر مولوی در مرحله امتثال نیاز به قصد قربت دارد و حکم ارشادی نیاز به قصد قربت ندارد. خصوصیت سوم تخلف از حکم مولوی باعث کسر عدالت می شود و ارتکاب فسق به حساب می آید و عقوبتی در پایان کار دارد اما تخلف از حکم ارشادی یک ضرر و خسارتی است که مکلف مرتکب شده است. آن آثاری که مترتب بر حکم تکلیفی بود را ندارد. اما فرق این دو از حیث مناط و معیار: محقق نائینی و سیدنا الاستاد معیار و مناطی برای ارشادی بودن و مولوی بودن ذکر کرده اند. در مقدمه این مناط به این نکته توجه کنید که قبلاً گفته بودیم ارشادی دو قسم است: ۱. ارشاد به سوی حکم عقل، ۲. ارشاد به سوی حکم عقلاء. قسم اول که ارشاد به حکم عقل است اختصاص دارد به تکلیف و عبادت و قسم دوم اختصاص دارد به احکام معاملات و وضعیات. مثال اول «أَطِيعُوا اللَّهَ» و مثال دوم «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ». (۱)

ص: ۱۵۸

اما مناط و معيار: محقق نائيني قدس الله نفسه الزكيه مي فرمايد: اگر حکم عقل در سلسله علل باشد در آن صورت امر شرعي اگر وارد بشود امر مولوي است و مفاد آن امر حکم شرعي است. و اگر حکم عقلي قطعي در سلسله معاليل باشد در اين صورت امر شرعي اگر بياید مي شود امر ارشادي. منظور از سلسله علل مرحله مصلحت و ملاک است و منظور از سلسله معاليل اتيان و اطاعت و امتثال است. اینجا يك نکته را اضافه كنيد و آن اينكه حکم عقلي قطعي در سلسله علل فقط فرض است و واقعيت در تكاليف ندارد. اگر عقل به طور قطع بتواند مصلحت و ملاک يك واجب شرعي را درك بکند امر بياید در اين صورت امر مي شود امر مولوي که فرض واقع ندارد. اما در صورتي که عقل درك کند مصلحت و يا غرض حکم را در مقام امتثال که اين کار ممکني است در اين صورت که عقل به طور قطع درك بکند اگر حکمي بياید اين حکم مي شود حکم ارشادي. نکته اش چيه، چرا آن مولوي است و اين ارشادي است؟ برای اين است که مي فرمايد در صورت اول که عقل در سلسله علل است در آنجا حکم شرع از اساس دخالت دارد حکم شرع مقدم مي شود رتبتاً بر حکم عقل. و در سلسله معاليل که حکم عقل درك مي کند که الان اين عمل اين اطاعت قطعاً حسن دارد در اين جا عقل مقدم مي شود رتبتاً بر شرع. (۱)

این معيار و مناطي است که محقق نائيني فرموده اند.

ص: ۱۵۹

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مناط حکم ارشادی آن است که حکم عقل قبلاً حسن و مطلوبیت عمل را به طور قطع درک کرده باشد و این درک عقل هم در شکل درک استقلال باشد یعنی حکم عقلی مستقل محقق شده باشد. آنگاه اگر امر از سوی شرع بیاید یک راه دارد که باید حمل به ارشاد شود. اگر حمل به ارشاد نشود موجب لغویت می شود. چون تاسیس که نبود و ارشاد هم نبود لغو است. لذا علی التحقیق گفته می شود که حکم ارشادی در حقیقت اخبار است از حکم عقل. ارشاد به سوی حکم عقل یعنی اطلاع رسانی از حکم عقل است. یک نکته تکمیلی را هم اضافه کنید و آن اینکه اگر حکم عقل در کار بود ولیکن حکم عقلی قطعی و مستقل نبود. در اینجا این حکم عقل موید است دیگر زمینه برای ارشاد آماده نیست. (۱)

رابطه وجوب طریقی با وجوب ارشادی

پس از اینکه ارشادی و مولوی برای شما توضیح داده شد، توجه کنید رابطه وجوب طریقی با وجوب ارشادی: در این رابطه باید توجه کرد که اگر تقسیم حکم به اعتبار مطلوبیت خود عمل باشد در اینجا بحث از طریقی و استقلالی به میان می آید. یعنی اگر خود عمل مطلوب شرع بود به نحو مستقل می شود وجوب استقلالی. و اگر عمل به واسطه هدف دیگر و به واسطه غرض دیگر مطلوب بود مطلوبیتش لغیره بود در این صورت می شود طریقی. پس ملاک تقسیم چه بود؟ از حیث مطلوبیت که مطلوبیت استقلالی است یا مطلوبیت لغیره بود. ارتباط طریقی با ارشادی چیست؟ درباره این عنوان باید توجه کرد که وجوب طریقی به لحاظ مطلوبیت عمل بود که به دو قسم تقسیم می شد. اما اگر وجوب طریقی را با وجوب ارشادی در نظر بگیریم فرق این دو عنوان از این قرار است: در این رابطه توجه کنید وجوب طریقی و وجوب ارشادی فرقی این است که وجوب طریقی تعلق می گیرد به مبدأ و وجوب ارشادی تعلق می گیرد به منتها. لذا در مقدمه واجب یا در احتیاط که می گوئیم این اجتناب از اطراف طریق است برای نجات از عقاب، وجوب طریقی در مبدأ کار است یعنی این طریق که مبدأ کار است حکمش که برسد می شود وجوب طریقی. و اما از حیث مقصد می بینیم که نجات از عقاب، اگر به جهت نجات از عقاب عقل حکم کند می شود ارشادی. اگر همین یک عمل اگر مبدأ مورد لحاظ و توجه و مصب حکم قرار بگیرد می شود وجوب طریقی. اگر مقصد مورد توجه و لحاظ و مصب حکم قرار بگیرد می شود ارشادی. لذا وجوب طریقی که برای احتیاط قائل هستیم منتهی می شود به وجوب ارشادی. در نتیجه وجوب احتیاط طریقی است و وجوب طریقی در نهایت برمی گردد به وجوب ارشادی.

ص: ۱۶۰

نکته: اوامر احتیاطیه آیا اوامر مولویه است یا ارشادیه

مویذ این مطلب محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اوامر احتیاطیه اوامر مولویه است یا اوامر ارشادیه؟ قبل از اینکه این را شرح بدهم تعارض بین دو بیان ایشان را ما اعلام نمی کنیم می گوئیم آنجا که گفت آیه القاء در تهلکه ارشادی است درست است مولوی نیست اما اینجا بحث دیگر را مطرح می کنند می فرمایند: اوامر احتیاطیه آیا مولویه است یا ارشادیه؟ بعد از آن ملاک ارشادی و مولوی را شرح می دهد که گفتم. و پس از شرح ملاک می فرماید: از آنجا که اوامر احتیاط متعلق است به مرحله امتثال در سلسله معالیل، احتیاط متعلق به امتثال است، اوامر احتیاط هم متعلق می شود به سلسله معالیل یعنی در مقام امتثال باید تمام این احتمالات را اجتناب کنید تا از حرمت واقعی و عقاب واقعی نجات به دست آورده باشید.

سوال:

پاسخ: ما در بحث بیان محقق نائینی گفتیم که سلسله علل مرحله مصلحت و مناط است و سلسله معالیل عمل و امتثال است. و می فرماید که از آنجا که احتیاط در مرحله معالیل و سلسله معالیل است حکم عقلی احتیاط که قطعاً عقل حکم می کند که این احتمالات را انجام بدهید تا نجات پیدا کنید. حکم عقل که در سلسله معالیل بود امری که از سوی شرع بیاید می شود ارشادی. پس در این مرحله از بحث با این خصوصیت فرمودند که اوامر احتیاطیه اوامر ارشادیه است. تناقض بین کلمات ایشان نیست. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مطلب محقق نائینی را یک تکلمه ای اضافه می کند می فرماید: در مرحله معالیل یعنی همین احتیاط همیشه ارشادی نیست. آنجاهایی که حکم عقل قطعی مستقل دستور به امتثال بدهد و احیاناً حکم عقلی مستقل دستور قطعی صادر نکند جایی که حکم عقلی مستقل قطعی نباشد از سوی شرع اگر امری بیاید امر مولوی می شود. مطلب کامل شد. رسیدیم به فراز بعدی بحث که عبارت است از استدلال به سنت.

ص: ۱۶۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال برای اثبات اعتبار اصالة الاحتیاط

در مورد روایات صاحب نظرانی که در این رابطه برای اثبات اعتبار احتیاط به روایات تمسک کرده اند از این قرارند: شهید قدس الله نفسه الزکیه به چند روایت استناد کرده است که دال بر اعتبار احتیاط است. (۱) محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه به چند روایتی تمسک کرده است که در ضمن بحث اشاره می شود. و از صاحب نظران بعد از تطور شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه به روایات زیادی را برای اثبات اعتبار احتیاط یادآور شده است. و همین طور محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد. در مجموع بهتر است که مستقیماً روایات را مورد توجه قرار بدهیم.

طوائف روایات در مورد احتیاط

آنچه از استناد صاحب نظران استفاده می شود روایات مورد استناد در سه باب از ابواب صفات قاضی در کتاب وسائل جلد هجدهم آمده است، باب چهار و باب نه و باب دوازده. در باب چهار سی و شش روایت ذکر شده که از مجموع برای اعتبار احتیاط استفاده می شود. و در باب نهم پنجاه و دو روایت ذکر شده است که از این روایات استفاده کرده اند برای اعتبار احتیاط. و در باب دوازده شصت و هفت روایت آمده است که دال بر اعتبار احتیاط باشد. اما طبق تنظیم صاحب نظران تمامی این روایات از لحاظ محتوا به چهار طائفه خلاصه می شود: طائفه اول روایاتی که نهی می کند از صدور حکم بدون علم که منطبق است با احتیاط در موارد شبهات. طائفه دوم روایاتی است که دستور به توقف می دهد در مورد شبهات. دسته سوم روایاتی است که در موارد شک در حکم صریحاً به لفظ و نص احتیاط اشاره می کند. طائفه چهارم مشهور است به اخبار تثلیث، که از اخبار تثلیث هم برای اعتبار احتیاط استفاده می شود. شرح این روایات زمان و وقتی می طلبد که در حوصله این بحث نیست اما آن مقداری که لازم است به عنوان نمونه و موارد برجسته و انتخاب روایاتی که سنداً و دلالتاً کامل باشد مورد اشاره قرار می گیرد. قبل از اینکه به این موارد اشاره کنیم براساس احترام و تقدیر و بهره گرفتن از نظر شریف شهید قدس الله نفسه الزکیه اول آن روایاتی را که شهید فرموده اند اشاره کنیم. شهید اول قدس الله نفسه الزکیه دو طائفه از روایات را نقل می کند طائفه اول مربوط به اجتناب از شبهات و از طائفه دوم هم روایت دال بر احتیاط. اما از طائفه اول روایتی را نقل می کند که در وسائل نیست در جوامع معتبر روایی نیامده. اگر روایت در جوامع روایی نیامده باشد از لحاظ اعتبار ابتدائی اشکال دارد. اما اگر محقق حلی یا شهید اول روایت را نقل کرده باشد یک امتیاز محسوب می شود در حد امتیازی که در جوامع معتبر آمده باشد. شهید اول قدس الله نفسه الزکیه روایت اول را که نقل می کند متنش این است از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم «من اتقى الشبهات استبرأ لدينه و عرضه» (۲) خود حدیث مرسل است ولی مرسلی که شهید به آن اعتناء کرده اما متن بسیار عالی است. می فرماید کسی که از شبهات پرهیزد یک نجات و براءت و مصونیت در دین و عرض و آبروی خودش به دست آورده. و اما طوائف دیگر که در کتاب وسائل آمده است که از هر طائفه یک روایت دارای سند معتبر ذکر بکنیم. طائفه اول که روایاتی بود دال بر عدم صدور حکم در صورتی که علم به آن حکم وجود نداشته باشد. روایت اول از آن طائفه اول صحیح هاشم بن سالم است «قال قلت لابی عبدالله علیه السلام ما حق الله علی خلقه» چیست حق خدا بر عهده خلق

خدا؟ «قال أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون». فقهی، دینی، ادبی، اخلاقی «فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه». (۳)

که «يكفوا عما لا يعلمون» مورد استشهاد ماست. در اطراف شبهه که جای «ما لا يعلمون» است وظیفه این است که باید خود نگهداری کند اظهار نظر نکنند ارتکاب به عمل نیاید شبهه را مرتکب نشود. این روایت با این سند محکم و این دلالت واضح می تواند سند و مدرکی باشد برای اعتبار قاعده احتیاط. طائفه دوم که امر به توقف در شبهات بود. از این طائفه هم سه روایت را نقل کنم. روایت اول مقبوله عمر بن حنظله است که حدیث طولانی است درباره تعارض روایات است سند روایت معتبر است اگر بر فرض کسی که از لحاظ رجالی به عمر بن حنظله اشکال بکند این روایت معتبر است. چون مقبول اصحاب قرار گرفته است. مقبوله به روایتی گفته می شود که از عمل اصحاب بالاتر می رود و تلقی به قبول می شود. در انتهای این روایت می فرماید: «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». (۴) اگر در برابر شبهه کسی قرار بگیرد در آن وضعیت اگر توقف کند و اطراف شبهه را مرتکب نشود بهتر است از اینکه مرتکب بشود و به هلاکت بیافتد داخل و وارد هلاکت شود. تا به اینجا دیدیم که این روایت مقبوله که سندش هم درست و معتبر دلالتش هم به نظر می رسد که کافی باشد و مشکلی نداشته باشد. روایت بعدی روایتی است از امام رضا علیه السلام که این روایت را از نظر سند که مطالعه کردیم معتبر به نظر آمد و بعد یک بیانی از شیخ صدوق در این رابطه دیدیم که فرموده اند این روایت از کتاب الرحمه سعد بن عبدالله قمی است و فرموده است این کتاب از اصول است و از کتبی است که مورد اعتماد و مرجع است. روایت طولانی است نزدیک به دو صفحه از امام رضا علیه السلام احمد بن الحسن المیشمی که از اجلاء و ثقات است و توثیق خاص دارد نقل می کند بقیه روایت هم دارای توثیقات بود. فقط محمد بن عبدالله اعتبارش را از لحاظ رجالی دقیق نتوانستم پیدا کنم منتها با بیان صدوق سند اعتبارش کامل و معتبر اعلام می شود. در انتهای این روایت آمده است که «و لا تقولوا فیه بأرائکم و علیکم بالكف و الثبیت و الوقوف» بر شماست خود نگهداری، ثبات قدم توقف، «و انتم طالبون باحثون» مقاومت پای مردی در حالی که فحص و جستجوگر باشید «حتی یأتیکم البیان من عندنا» (۵) توقف تان این جور نباشد که دست روی دست بگذارید توقف کنید یعنی در مرتز ارتکاب ولی فحص جستجو کنید تا وقتی که یک بیانی از ما به دست بیاورید. و احتیاط هم معنایش همین است. و روایت دیگر عبارت است از روایت جابر از امام باقر علیه السلام که این روایت هم سندش معتبر است و قابل اعتماد. در حدیثی که فرموده است: «ان اشتبه الامر علیکم فقفوا عنده و ردوه الینا حتی نشرح لکم من ذلك ما شرح لنا» (۶) می فرمایند: در صورتی که دلیل محکمی درباره یک حکم نداشتید و شبهه شد توقف کنید و آن را کارش را به ما واگذار کنید تا ما برای شرح بدهند آن طوری که برای ما شرح آمده است. یک اشکال ابتدائی در دلالت این روایت به نظر می رسد و آن این است ممکن در زمان حضور باشد ولیکن امام باقر و بیان عام به شکل قضیه حقیقه می نماید هر کجا شبهه، وانگهی شرح بدهیم اعم از اینکه مستقیماً شرح بدهیم به شما یا شرحش را داده باشیم به نصوص که شما استفاده کنیم. از این طائفه دوم که امر به توقف داشت به همین سه تا روایت اکتفاء می کنیم. طائفه سوم که عبارت بود از روایاتی که صراحت دارد به لفظ احتیاط. اما حدیث اول عبارت است از صحیححه عبدالرحمن بن الحجاج، «قال سألت اباالحسن علیه السلام عن رجلین اصاب صیدا و هما محرمان الجزاء بینهما أو علی کل واحد منهما جزاء؟ قال لا بل علیهما ان یجزی کل واحد منهما الصید». سوال شد که اگر دو نفر با هم در حال احرام یک صیدی را مورد اصابت قرار بدهند کشتن شکار در حال احرام جزاء و کفاره دارد دو نفری اگر هم زمان یک صیدی را مورد اصابت تیر شکار قرار بدهند چه حکمی دارد؟ یک کفاره داده شود هر کدام نصف یا دو کفاره؟ آقا فرمود هر یکی یک کفاره. بعد سائل سوال کرد که بعضی ها آمدند از من این مسئله را سوال کردند و من حکمش را بلد نبودم. آقا این جمله را فرمود «فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسالوا عنه فتعلموا». (۷)

آقا فرمود اگر شما برخوردارید مثل این مورد که حکمش را بلد نبودید دست نگه دارید. نگفته است توقف دقیق گفته احتیاط تا اینکه برسید و سوال کنید و علم حاصل کنید. این روایت سندش هم کامل و دلالتش هم کامل و قاعده کلی که ما داریم اینجا به کار ببرید و از اشکال ابتدائی جواب بدهید که این روایت می نماید که اختصاص داشته باشد به زمان حضور امام که فرمود احتیاط کنید تا سوال کنید هر چند نگفت تا سوال کنید از ما. ولی در معرض توهم حضور امام است. جواب این اشکال از یک قاعده کلی که منصوصه است. «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». این روایت دلالت و سند کامل بود. روایت دیگر که موثقه است این روایت را شهید در ذکری مورد استناد قرار داده است موثقه عبدالله بن وضاح از امام کاظم علیه السلام. «کتب الی العبد الصالح علیه السلام یسأله عن وقت المغرب و الافطار فکتب الیه اری لکم أن تنتظر حتی تذهب الحمره و تأخذ بالحائطه لدینک» (۸) که حائطه از ماده احتیاط است احتیاط برای دین خودت اخذ کن. و به طور کلی هم هست و به عنوان قانون در آخر روایت می شود منبع اعتبار برای قاعده احتیاط. حدیث سوم روایتی است که گفته شده است «کالصحیح» از امام رضا نقل شده است از امیرالمومنین علیه السلام که «قال لکمیل بن زیاد اخوک دینک فاحتط لدینک» (۹) دین انگار برادرت است احتیاط کنی نسبت به دین خودت. معنای احتیاط در عمل معلوم است جایی که به شبهه بربخوریم باید فحص و تحقیق به عمل بیاوریم تا اینکه حکم برای ما روشن بشود و بدون روشن شدن حکم نباید اقدامی بکنیم که در عمل می شود احتیاط. این سه طائفه از روایات بود که نمونه ها را با سند معتبر و دلالت های نسبتا واضح و خوب ذکر کردیم و فهم اصحاب را هم اضافه کنید مخصوصا شهید که دلالت را مورد توجه قرار داده است. تا اینجا با اعتبار سند و ظهور و تمامیت دلالت می توانیم بگوییم که احتیاط منبع و مدرک روایی از نصوص معتبر دارد. اما اگر بخواهیم اشکال و نقد کنیم نقدها دیگر جنبه دقت های عقلی پیدا بکند ما باشیم و ظاهر این روایات و با این تعدد و کثرت و با این وضوح می شود اعلام کرد که احتیاط از منبع معتبر روایی برخوردار است اما طائفه سوم که احوال تثلیث باشد، فردا بحث کنیم.

ص: ۱۶۲

۱- الذکری، شهید اول، ج ۱، ص ۱۳۸.

۲- عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور أحسانی، ج ۱، ص ۳۹۴.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۲، ابواب صفات قاضی، ب ۴، ح ۱۰، ط اسلامیة.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۷۵، ابواب صفات قاضی، ب ۹، ح ۱، ط اسلامیة.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۸۲، ابواب صفات قاضی، ب ۹، ح ۲۱، ط اسلامیة.

۶- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۸۶، ابواب صفات قاضی، ب ۹، ح ۳۷، ط اسلامیة.

۷- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۱۱، ابواب صفات قاضی، ب ۱۲، ح ۱، ط اسلامیة.

۸- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۲۲، ابواب صفات قاضی، ب ۱۲، ح ۳۷، ط اسلامیة.

۹- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۲۳، ابواب صفات قاضی، ب ۱۲، ح ۴۱، ط اسلامیة.

طوائف روایات برای اثبات احتیاط ۹۵/۰۹/۲۰

طوائف روایات در جهت اثبات اعتبار برای احتیاط به طور مفصل گفته شد. یک طائفه باقی ماند که عبارت بود از اخبار تثلیث. این عنوان از روایات که عبارت است از اخبار تثلیث شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه در کتاب تهذیب نقل می کند این حدیث همان مقبوله عمر بن حنظله است منتها صاحب وسائل قدس الله نفسه الزکیه روایات را در حد ضرورت و متناسب با باب نقل می کند لذا تقطیع می شود روایات را احیاناً کامل نقل نمی کند. لذا بر این شدیم که اصل آن روایت را از اصل برایتان بخوانیم که از کتاب تهذیب شیخ است. در ضمن همان روایت مقبوله این جمله یا این بیان که عنوان یک بیان کلی و قاعده و هدایت به حساب می آید امام فرموده است: «انما الامور ثلاثه امر بین ریشه فیتبع و امر بین غیه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله عزوجل و الی الرسول قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلمه» (۱) این حدیث تثلیث است. در این حدیث تثلیث به طور کل بیان شده است که قضایا به سه گونه هست: بین و غی و مشکل و بعد از بیان این واقعیت قاعده کلی را بیان می فرماید که دو سویه است: از یک سو راه را برای برائت سد می کند و از سوی دیگر احتیاط را وظیفه اعلام می کند که می فرماید: «فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات» این تایید احتیاط. از سوی دیگر هم برائت در این مورد رد می کند «و من اخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلمه».

ص: ۱۶۳

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۶، ص ۳۰۲، ح ۸۴۵.

تمسک صاحب نظران به حدیث تثلیث

صاحب نظران در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاشتغال به این حدیث تمسک کرده اند که یک نکته ای که این حدیث دارد این است که امام علیه السلام یک واقعیته را درباره احکام بیان می کند که از سه صورت بیرون نیست و پس از آن مقدمه قاعده کلی بیان می کند که اجتناب از شبهه موجب نجات است و ارتکاب شبهه موجب هلاکت است. بهترین دلیل به حساب می آید برای اثبات اصاله الاحتیاط. بعد از اینکه اخبار تثلیث گفته شد طوائف روایات کامل شد. و روایات را از لحاظ سند هم توجه کردیم که با اسناد معتبر روایات در این راستا ذکر شد و چهار طائفه هم شرح داده شد که طائفه چهارم همین اخبار تثلیث بود. تا اینجا با سند معتبر و با ظهورات و با فهم اصحاب به این نتیجه رسیدیم که احتیاط از روایات و نصوص قابل استفاده است. به عبارت دیگر روایات و نصوص برای اعتبار احتیاط دلالت دارد. این کل قضیه روایات مربوط به اصاله الاحتیاط.

نقد و بررسی دلالت روایات احتیاط

صاحب نظران اصول به طور کل در شکل اجمال به اتفاق آراء در دلالت این روایات و این طوائف اربعه روایات اشکال می کنند. آن صاحب نظرانی که اشکالات را به شکل برجسته تری بیان فرموده اند از این قرارند:

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید طائفه اول از روایات که نهی شده بود از عمل بدون علم می فرماید: در بحث مورد نظر که شبهات باشد پس از آنکه ادله نقلی و عقلی (حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان) در اختیار داریم عمل به این شبهه عمل به غیر علم نیست که شرحش را قبلاً دادیم. جایی که دلیل داشته باشیم عنوان عمل به غیر علم آنجا بکار نمی برد. ما در شبهات بدویه در شبهه موضوعیه به طور کل و در شبهه حکمیه وجوبیه بعد از فحوص نصوصی داریم که به ما اجازه می دهد شبهه را اعتناء نکنیم. بنابراین در شبهات عمل بغیر علم نداریم چون که دلیل داریم. اما طائفه دوم که عبارت بود از امر به توقف، می فرماید: توقف عند الشبهه نشیب و فرازی دارد مطلب واضح و روشن نیست چه شبهه کجا؟ یک ابهامی است. بعد در آخر می فرماید: لب کلام شیخ انصاری این است که خود ایشان هم می فرماید: «ملخص الکلام» که این طائفه از روایات که می فرماید: القاء در شبهه موجب هلاکت می شود «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» به طور کل این طائفه از روایات ارشاد است ارشاد به سوی حکم عقل. یعنی نجات از عقاب یعنی اجتناب از وقوع در هلاکت. بعد از آنکه اوامر ارشادی بشود یک وجوب احتیاط مولوی که ترک آن عقاب داشته باشد و فعل آن ثواب داشته باشد ثابت نمی شود که از خصوصیات ارشادی و مولوی شاید اشاره شده باشد که این است که در امر مولوی ثواب و عقابی هست و در امر ارشادی ثواب و عقابی نیست. بعد از که ارشادی شد مقصد ثابت نمی شود که وجوب احتیاط باشد در شکل وجوب شرعی. اما طائفه سوم که عبارت بود از وجوب احتیاط که تصریح شده بود که احتیاط کنید. از آن دسته از روایات این است که روایت اول و دوم صحیحه و موثقه بود. روایت صحیحه عبد الرحمن بن حجاج درباره حکم صیدی که دو نفر مشترکاً صید را انجام داده اند سوال شد که یک کفاره دارد نصف یا هر کدام یک کفاره دارد؟ در پایان امام فرمود اگر این گونه مسائل را برخوردید صریحاً فرمود «علیکم بالاحتیاط». می فرماید این صحیحه ظهوری دارد باید به ظهورش اخذ کنیم. ظهورش این است که سائل دسترسی به سوال دارد یعنی در زمان حضور امام است. می تواند سوال را برود از امام بپرسد. و تا این حد ما سخت گیری نمی کنیم که بگوییم احتیاط واجب است در مورد قضیه شخصیه در صورتی که دسترسی به امام ممکن باشد. اما یک دلیل کلی به طور مطلق برای اعتبار احتیاط نمی تواند باشد. پس طائفه سوم که خط اول و خط مستحکمش صحیحه بود به نتیجه نرسید. می فرماید: اما موثقه، موثقه عبد الرحمن بن وضاح بود که شهید هم قدس الله نفسه الزکیه آن روایت را نقل کرده بود. که اگر کسی شک بکند که موقع مغرب شرعی رسیده یا نرسیده افطار و نماز چه کند؟ امام فرموده بود «علیکم بالحائطه» ماده احتیاط هم بکار رفته بود. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه با آن قدرت استدلالی و اصولی بالایی که دارد می فرماید منظور از این شبهه در مورد وقت مغرب معلوم است که شبهه حکمیه نیست چون برای امام مناسبت شأن ندارد که امام شبهه حکمیه را به طور اجمال بیان کند یا نستجیر بالله حکم عند الامام معلوم نباشد. پس آنچه که مناسبت دارد این است که شبهه موضوعیه است و شبهه موضوعیه ممکن است حمره مورد شک باشد که این حمره یک مقدار کم رنگ است آیا حمره مشرقیه است یا نیست، یا قسمتی رد شده و قسمتی هم باقی است از این قبیل، شک در موضوع است. امام گویا در شبهه موضوعیه استحباباً دستور به احتیاط می دهد. چون در مورد شبهه موضوعیه اگر احتیاطی آمده باشد مناسبت اقتضاء می کند که احتیاط استحبابی باشد و مدعای ما ثابت نمی شود.

پاسخ: شارع گاهی از موضوعات خارجی شیئی را موضوع برای حکم خودش انتخاب می کند تشخیص موضوع را امام به عهده نمی گیرد تشخیص موضوع کار خود عرف است و کار امام نیست. تتمه نقد و بررسی طائفه سوم: پس از که شیخ انصاری این دو تا روایت صحیح و موثقه را بررسی می کند می فرماید اما روایت امالی که سندش را آن روز گفتیم که خالی از اعتبار نیست. «اخوڪ دینك فاحتط لدینك» این روایت را در جمله کوتاه می فرماید که ارشاد است و ملحق می شود در قلمرو همان جوابی که از روایات مربوط به توقف دادیم. امر ارشادی است و جوب شرعی برای احتیاط ثابت نمی شود. و بعد می فرماید: روایات دیگری که در باب است که ما در بحث مان به روایت معتبر و دارای سند درست اکتفاء کردیم. شیخ می فرماید روایات دیگری که در این باب آمده به طور کل دارای اسناد ضعیفه است. از اساس اعتبار ندارد. مضافاً بر اینکه دلالت هایشان هم لحن ارشادی دارد، بنابراین لحن ارشاد و سند ضعیف قابل استناد نخواهد بود. اما دسته چهارم اخبار تثلیث. در مورد اخبار تثلیث توجه کردید که آنچه مورد استناد بود آن جملاتی بود که تحت عنوان قاعده کلی شده بود «من ترك الشبهات نجی و من ارتكب هلك» در اینجا شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه همان جواب اصلی را که دارد که درباره روایات توقف گفته شد اینجا هم به آن جواب استناد می فرمایند. به طور طبیعی اجتناب از شبهات در حقیقت اجتناب از هلاکت است این یک حکم عقل است و امری که از سوی شرع در این رابطه آمده باشد ارشاد به حکم عقل است. نتیجتاً وجوب احتیاط عقلی است از سوی شرع روایتی که در این رابطه بیاید در حقیقت اخبار از آن وجوب است. وجوب شرعی تاسیس نمی شود و مدعای ما این است که ما از سوی شرع به وسیله نصوص معتبر و جوبی را برای احتیاط ثابت کنیم که با این نصوص وجوب شرعی برای احتیاط ثابت نمی شود. این ادله با این خصوصیات و با این نقدها با تمام آن اعتباری که داشت در حقیقت به نتیجه نرسید. از این روایات در نهایت امر یک حقیقتی را می توانیم ثابت کنیم و آن این است که احتیاط جایگاهی دارد ولی از سوی این روایات ثابت نمی شود. یک اشکال است و یک اعتراف است، اشکال است که وجوب شرعی ثابت نمی شود و یک اعتراف است که احتیاط جایگاه دارد واقعیت دارد. رأی شیخ انصاری با این شرح کامل شد.

محقق خراسانی به طور کل برای لزوم احتیاط دو طائفه از روایات را به طور اختصار تعرض می کنند و جواب مختصری هم می گویند یک نکته از نکات مختفیه دارد که به آن هم توجه کنید. خلاصه کلام محقق خراسانی این است که روایات دال بر وجوب احتیاط یا بر اعتبار احتیاط به دو دسته است: ۱. روایات آمره به توقف، ۲. روایات آمره به احتیاط. اما آن دسته از روایاتی که امر به توقف می کند که می گویند نتیجه اش هلاکت است بسیار واضح است که پس از دلیل نقلی یعنی حدیث رفع و دلیل عقلی یعنی قاعده قبح عقاب بلا بیان جایی برای القاء در هلکه وجود ندارد. چنین موردی القاء در هلکه قطعاً نیست به این اقتصار و اما ادله احتیاطی که روایات دال بر احتیاط آمده است یعنی روایاتی که تصریح دارد که «علیکم بالاحتیاط» این دسته از روایات که جوابی که شیخ داده است مورد تامل است اما دلیل خود ایشان می فرمایند: این روایات معارض است با روایات دال بر براءت و روایات دال بر براءت اخص است و روایات بر احتیاط اعم. قاعده معلوم است رویارویی اخص با اعم براساس قاعده احتراز از لغویت در کلام معصوم باید اخص مقدم بشود. این را هم به عبارت دیگری هم ذکر می کند و آن این است که روایات براءت نصّ است «کل شیء لک حلال» نص بر حلیت است. و روایات احتیاط ظهور دارد بر عدم اجتناب «علیکم بالاحتیاط» به طور طبیعی نصّ مقدم بر ظاهر است. در آخر شیخ و محقق خراسانی و سیدنا الاستاد مجموعاً می فرمایند: این روایات حمل بر ارشاد می شود برای اینکه اگر حمل بر ارشاد نشود لحن آبی از تخصیص است اگر این روایاتی که درباره وقوف و احتیاط آمده حمل بر ارشاد نشود باید بگوییم تخصیص وارد شده است در «الوقوف عند الشبهه» لحن الوقوف آبی از تخصیص است. اولاً- که شبهات را ما می دانیم شبهه بدویه و شبهه موضوعیه بعد از فحص به اتفاق اصولی و اخباری مورد احتیاط نیست. پس اینها که خارج اند از قلمرو وقوف، باید بگویید که ارشادی است تا تخصیص وارد نشود. اگر بگوییم امر مولوی است پس باید بگوییم تخصیص خورده باشد و تخصیص امکان ندارد چون «الوقوف عند الشبهه» می شود حکم عقل، و تخصیص در حکم عقلی امکان ندارد. و اما رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه ان شاء الله فردا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر سید الخوئی در روایات احتیاط

دو دسته از روایات و اشکالات آن

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در مورد روایات محل استناد در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط می فرمایند: به طور کلی این روایات به دو دسته هستند. دسته اول روایات آمره به توقف عند الشبهات که این روایات را خواندیم و متنی که مستفیض بود این بود که «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». دسته دوم روایاتی است که خواندیم تصریح داشتند به لفظ احتیاط «علیکم بالحائطه». به طور کل روایات به این دو دسته است. یک نکته قابل تذکر در استدلالات به روایات این است که روایاتی که دلالت یا اشعاری به احتیاط داشته باشد زیاد است علی الاقل دهها روایت است. اما چون که سیدنا الاستاد مسلکش این است که به روایات ضعیف استناد نمی کنند. آن روایاتی که از لحاظ سند دارای اعتبار هستند به همین دو دسته منقسم می شود: روایات دال بر وجوب توقف و روایات دال بر التزام به احتیاط، «علیکم بالاحتیاط». می فرمایند: اما دسته اول که روایاتی بود دال بر توقف که در مورد شبهه توقف کنید و به سمت برائت نروید که این توقف در واقع عملاً مساوی با احتیاط است. می فرمایند: این روایات دلالت شان کامل نیست به جهت اینکه درباره دلالت این دسته دو اشکال وجود دارد: اشکال اول این است که این روایات که متعلق امر شبهات است، شبهات یک معنای عامی دارد که به هر چیزی که مشتبّه بشود باید اطلاق بشود ولیکن بحثی که ما داریم شک در احکام، در این حوزه شبهاتی هست که لغتاً شبهه است ولی از حیث اعتبار شرع شبهه کلا شبهه است. شبهه به اعتبار شرع منتفی است. جایی که ترخیص وارد بشود، شبهه است وجداناً هم شبهه است اما ترخیص شرعی که وارد بشود به اعتبار شرع آن شبهه کلا شبهه است. بنابراین ترخیص کجاها وارد می شود؟ حداقلش در شبهه بدویه بود یا شبهه وجوبیه بعد از فحص. ترخیص شرعی آمده است که «کل شیء لک حلال، رفع ما لا یعلمون» وجدان و لغت می گوید شبهه است اما اعتبار شرع می گوید شبهه نیست به این موارد به چشم شبهه بین نگاه نکنید حکمش مشخص است مسئولیت در قبال این شبهه ها در کار نیست. بعد از اینکه واقعیت را ملاحظه می کنیم باید بگوییم که از قلمرو شبهاتی که در روایات آمده «الوقوف عند الشبهات» یک عده از شبهات خارج است و خروج این شبهه می شود خروج تخصصی و بلا اشکال هم هست. اگر خروج را خروج تخصصی در نظر نگیریم باید بگوییم تخصیص خورده است و لحن بیان آبی از تخصیص است. لحن این است «الوقوف عند الشبهه»، ترکیب را در نظر بگیرید کلمه وقوف است و کلمه شبهه است، چطوری تخصیص بدیم؟ اگر تخصیص بدیم مستقیماً خلف است. چون شبهه است و وقوف هم دستور داده شده. بنابراین تخصیص که روا نیست تخصیصاً خارج است. نتیجه اش این است که از این دسته از روایات که امر به وقوف عند الشبهه داشته است اعتبار احتیاط در تمامی شبهات استفاده نمی شود. این اشکال اول. اشکال دوم سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: بدون هیچ تردید متن را که مطالعه کنیم که «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» تعلیل وجود دارد این وجوب توقف که احتیاط است یک علت برایش گفته شده که اقتحام به هلاکت است. باید از شبهه اجتناب کرد تا به هلاکت نیافتند. تعلیلی که اینجا آمده می نماید که این وقوع در هلکه یک واقعیت و یک مطلب مرتکزه در اذهان

باشد قبل از اخبار دال بر وجوب توقف. آن وقوع در هلكه به عنوان يك خطر كه علت شده است و آن هم يك واقعيت مرتكزه است مي شود ارشاد. آن درك قبلي قطعي هست وقوع در هلكات نياز به اين دليل ندارد آن وقوع در هلكه يك واقعيت است. اين وجوب توقف كه مي آيد ارشاد مي كند. سيد يك نكته اي را استطرادي اضافه مي كند مي فرمايد: علت وجوب توقف كه روايات امر مي كند به وجوب توقف، علتش وجوب توقف ديگر نيست كه مستلزم خلف مي شود. با اين دو تا اشكال اين دلالت كافي نيست.

ص: ۱۶۷

دو سوال و جواب آن

بعد دو تا سوالی را خود سيدنا الاستاد مطرح می کند و جواب می دهد که توجه کنید. سوال: اگر منظور از هلاکت هلاکت اخرويه باشد يعنى عقاب باشد ارشاد است و اما اگر منظور از هلاکت مفسده واقعيه باشد که شارع بگويد شما احتياط کنید که به يك مفسده واقعيه برمی خوريد. مثلاً مفسده جزء احكام وضعيه فعل حرام باشد. احتياط کنید به اين حرام اگر بر بخوريد قلب تان سياه می شود و حال عبادت از شان سلب می شود. اگر اين جوري بود و اين جوري شد گاهی آثار وضعی ناخودآگاه اثر می کند. می بينيد يك کسی حالت دعا از ش گرفته شد اشك ندارد حال دعا ندارد كاری انجام نداده من كه از ديوار کسی بالا نمی روم و جنایت نمی كنم چرا حال دعا گرفته شد؟ آثار وضعيه بعضی از اعمال. بعضی از دعوت ها، بعضی از خوراك های ساخت بازار كه نجس است، اينها اثر وضعی دارد. نه اينكه من شما را به طرف وسوسه دعوت كنم اما ظاهر شرع می گوید پاك است گناه نمی كني ولی اثر وضعی اش را دارد. حال دعا را می گيرد حال التجاء را می گيرد. اگر منظور هلاکت واقعي نباشد مفاسد واقعيه باشد كه اينجا ديگر ارشاد نيست اينجا می تواند شارع اعلام بکند كه «يجب الوقوف عند الشبهه» تا اين مفاسد به شما نرسد. اينجا امر مولوی جای اشكال نيست پس ارشاد نيست. در جواب اين اشكال سيدنا الاستاد می فرمايند: اولاً- ما ظهورات را می گيريم، وقوف عند الشبهه ظهور دارد بر هلاکت كه به معنای عقاب باشد آنكه هلاکت است عقاب است. بنابراین اولاً هلاکت ظهور دارد به معنای عقاب.

ص: ۱۶۸

و ثانیاً اگر بگوییم به معنای هلاکت دنیویه است مفسد واقعه در این صورت مستلزم تخصیص به تعبیر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه موجب تخصیص اکثر می شود و متن هم تخصیص را بر نمی تابد. سوال دوم این است که سیدنا می فرماید: شبهه فقط یک مورد باقی می ماند و آن شبهه تحریمیه و آن هم قبل از فحص علی المبانی و علی المبنا فقط شبهه تحریمیه قبل از فحص. شبهه موضوعیه، شبهه وجوبیه و شبهه بدویه همه اینها خارج می شود ترخیص می شود و مؤمن دارد. فرض کردیم که دلیل دلیل مولوی است وجوب احتیاط، ارشادی نیست که اشکالی نداشته باشد. اینجا فرض کردیم که عدم احتیاط شد امر مولوی، امر به توقف شد امر مولوی و وجوب احتیاط را آورد. این مواردی که از تحت اشراف وجوب احتیاط خارج می شود شبهات زیاد است. پس هم اشکال تخصیص اکثر پیش می آید و هم اشکال اینکه متن آبی از تخصیص است. اشکال دوم سیدنا می فرماید: ممکن است بگوییم از امر به توقف در شبهات از عموم شبهات و اطلاق توقف ما کشف می کنیم که احتیاط وجوب شرعی داشته باشد این کاشف می شود از وجوب احتیاط. پس اگر کاشف از وجوب احتیاط شد هم دلالتش بر وجوب احتیاط کامل است. اگر کاشف از وجوب احتیاط شد دلالتش بر وجوب احتیاط کامل می شود و مقصد ما هم همین است. سید جواب می فرماید که این وجوب احتیاطی که اعلام کردید به توسط روایات آمره بر توقف عند الشبهات به عنوان کشف ائی دو صورت دارد: یا این وجوب احتیاط بدون استفاده از اخبار آمره به توقف است یا اینکه بعد از اخبار به توقف است ولی هنوز واصل نشده است. می فرماید: شما وجوب احتیاط را گفتید که کشف می کنید می گوئیم این وجوب احتیاطی که کشف می شود وصول پیدا کرده است یا نکرده است اگر این وجوب احتیاط وصول کرده است بدون دلالت روایات توقف اینجا خلاف فرض است. فرض ما این نیست. فرض ما این است که این روایات بتواند وجوب احتیاط را اعلام کند. پس یا می گوئید وصول این وجوب احتیاط بدون ارتباط با اخبار توقف است که این خلاف فرض است و خلف است. شما ادعایتان این است که این روایات وجوب احتیاط را ثابت کند الان می گوئید وجوب احتیاط است این خلاف فرض است. که خلاف فرض هم یعنی خلف. و اما اگر بگویید که واصل نشده وجوب احتیاط وصول ندارد یک وجوب احتیاط است در واقع، اشکالش واضح است و آن اینکه وجوب واقعی غیر واصل تاثیر گذار نیست و منجزیت ندارد. بنابراین با این توضیحی که داده شد این دو تا سوال هم حل است و نتیجه این شد که دسته اول از روایات که روایات آمره به توقف بود دلالت بر وجوب احتیاط ندارد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه همین اشکال را جوابی داده است می فرماید: اگر شما اشکال کنید و بگویید که این روایات دال بر توقف کشف ائی می کند از وجوب احتیاط، می گوئیم این وجوب احتیاط مکشوف بر فرض که مکشوف باشد یعنی این وجوب احتیاط واقعا وصول شده باشد و کشفش قطعی باشد. در مرحله علم رسیده باشد تا منجز باشد. اگر در این مرحله رسیده است این احتیاط از دو راه بیرون نیست: یا وجوبش وجوب نفسی است یا وجوبش وجوب طریقی. اگر وجوبش وجوب نفسی باشد ارتباطش از شبهه قطع می شود ما می خواهیم بگوییم در برابر شبهه به خاطر شبهه احتیاط واجب است این وجوب که نفسی شد وجوب «له» هست نه «لشبهه». بحث ما این است که ما وجوب را در قبال شبهه ثابت کنیم. بنابراین اگر وجوب نفسی باشد خود احتیاط واجب است نه به جهت اجتناب از شبهه. و اگر وجوب طریقی بود مدعا ثابت می شد. مدعای ما این بود که برای خود احتیاط وجوب ثابت کنید و وجوب برای خود احتیاط ثابت نشد. این در صورتی که اصل وجوب احتیاط کشف بشود کشف قطعی. اما اگر کشف قطعی نباشد بگوییم که یک وجوب احتیاطی در واقع علی الاجمال است اگر در این حد کشف داشته باشید این کشف در حد اجمال تاثیر گذار نیست. یک حکم

واقعی که هنوز واصل نشده و در مرحله فعلیت نرسیده و در مرحله تنجّز نرسیده، چه اثری دارد؟ و محل بحث هم نیست. ما از آن وجوب اصلا بحث نمی‌کنیم. مضافاً بر اینکه تاثیرگذار نیست از محل بحث ما هم خارج است. (۱). بنابراین در نتیجه این تحقیقاتی که گفته‌اند به این نتیجه رسیدیم که دسته اول از روایات روایات دال بر وجوب توقف عند الشبهات دلالت بر وجوب احتیاط ندارد اما دلالت اینها چه می‌شود؟ فرمودند ارشادی است، فکر نکنید که این احادیث کاملاً لغوی باشد می‌شود ارشاد. ارشاد که شد تاییدی بر یک واقعیت است ارشاد نقش اش تایید است که ظاهر ارشاد انشاء است و واقع ارشاد اخبار است. اخبار از یک واقعیت است. این مطلب کامل شد. اما طائفه دوم روایات دال بر وجوب احتیاط بما هو احتیاط یعنی روایاتی که تصریح دارند «علیکم بالاحتیاط» چه می‌شود ان شاء الله جلسه فردا.

ص: ۱۶۹

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۴۵ تا ۳۵۱.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر سید الخوئی نسبت به روایات اصاله الاطلاق

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: طائفه دوم از روایات مورد استناد در جهت اعتبار احتیاط عبارت است از روایاتی که به لفظ احتیاط تصریح کرده است که «علیکم بالاحتیاط» یا «علیکم بالحائطه». استدلال شد که این روایات با سند درست و دلالت هم نص است یعنی خود لفظ احتیاط در متن آمده. بنابراین این روایات دلالت می کند بر اعتبار احتیاط. سیدنا الاستاد در نقد و بررسی این طائفه دوم از روایات می فرماید: انصاف این است که این دسته هم دلالت ندارند بر اعتبار احتیاط به معنای اثبات وجوب احتیاط، به دو دلیل: دلیل اول این است که حسن احتیاط یک امر عقلی مسلم است. شبهه ای وجود ندارد که احتیاط کار خوبی است. در صورتی که حسن آن از سوی عقل پیشاپیش درک شده باشد امری یا بیانی از سوی شرع اگر مربوط به آن وارد بشود به طور طبیعی ارشادی خواهد بود. این وجه اول که دلالت روایات را در جهت اثبات مطلوب به مشکل روبرو می کند مقصود وجوب شرعی احتیاط است و این روایات و آن حسن ذاتی احتیاط وجوب شرعی ثابت نمی شود. انشاء وجوب انشاء حکم نیست در واقع اخبار از چنین حسن است. وجه دوم می فرماید: احتیاط یا دلیل احتیاط که در این طائفه دوم از روایات آمده ناظر به شبهه است و شبهه هم اطلاق دارد شامل تمامی شبهات می شود حتی شبهه بدویه و شبهه موضوعیه بعد از فحوص، و اما واقعیت این است که شبهه بدویه مخصوصاً بعد از فحوص و شبهه موضوعیه بعد از فحوص به اتفاق اصولی و اخباری مورد احتیاط نیست. اینجا به اشکال برمی خورد. از یک سو متن و بیان مطلق شبهه را فرا می گیرد و از سوی دیگر واقعیت تحقیقی این است که قسمتی از شبهات مسلماً مورد احتیاط نیست. بنابراین مسئله منجر می شود به ورود تخصیص در این متون. و می فرماید: تخصیص در مثل چنین متونی قابل التزام نیست. لذا باید بگوییم که این بیان و این نصوص جنبه ارشادی دارد تا تخصیص در کار نباشد. اگر ارشادی بود حکم شرعی جعل نشده تا تخصیص برای آن حکم شرعی وارد بشود. اخبار است از موارد خبر می دهد که این مورد احتیاط الزامی دارد این مورد احتیاط غیر الزامی دارد خبر رسانی است حکم شرعی نیست تا تخصیص وارد بشود. تخصیص در اوامر و بیانات ارشادیه اصلاً زمینه ندارد چون جعل حکم نیست. در حقیقت گفته اند که اخبار از حکم است. جاهایی که از شبهه خارج شده است تابع دلیل خودش است عنوان تخصیص در این نصوص محقق نمی شود. این تمام فرمایش ایشان بود در جهت بررسی روایات. وانگهی در پایان نقد و اشکال به این دو طائفه از روایات مطلبی را عنوان می کند بعد از تنزل،

ص: ۱۷۰

معارضه اصول دیگر با ادله احتیاط پس از تنزل

می فرماید: اگر تنزل کنیم و بگوییم که این ادله کافی است و این نصوص که گفتم دهها روایت شاید باشد یا علی الاقل چندین روایت درباره احتیاط بالاخره اینها حکم شرعی اعلام می کند. اگر چنین تنزلی را کردیم و گفتیم ارشاد نیست انشاء حکم است در این صورت باز هم ادله احتیاط به نتیجه نمی رسد. برای اینکه اصل حاکم داریم اولاً. اصل حاکم در اینجا

استصحاب است. جایی که شک داریم در حرمت شیئی ای می خواهیم احتیاط کنیم «الوقوف عند الشبهة» می آید استصحاب می گوید اعتناء نکنید استصحاب حکمیه و استصحاب عدم حرمت. یک سوالی ممکن است برایتان پیش بیاید و آن این است که سید مبنایش این است که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود چون که همیشه استصحاب در شبهه حکمیه معارض است با استصحاب عدم جعل. اما اینجا شبهه حکمیه است و می فرماید استصحاب جاری می شود. جوابش این است که در آن مورد بحث می کردیم که سیدنا الاستاد استصحاب در شبهه حکمیه جاری نمی دانند و گفتیم شهید صدر جاری می داند یک نکته را هم اضافه کردیم که استصحاب که در شبهه حکمیه جاری نمی شود آن استصحابی است که نتیجه آن اثبات حکم باشد که او معارضه می کند به استصحاب عدم جعل اما اگر استصحاب در شبهه حکمیه عدمی بود همان استصحاب عدم ازلی است که استصحاب عدم ازلی بر مبنای سیدنا الاستاد و مبنای محقق خراسانی جاری است. اینجا هم در حقیقت استصحاب عدم حرمت به عنوان استصحاب عدم ازلی است. استصحاب که جاری شد حاکم است بر ادله احتیاط. موضوع دلیل احتیاط را رفع می کند برمی دارد می گوید اینجا شبهه نیست اینجا تعبداً یقین است با تعبد به یقین شبهه را برمی دارد موضوع احتیاط برداشته می شود. و بعد می فرماید بعد از اغماض از استصحاب ادله براءت مقدم بر ادله احتیاط است. چرا؟ چون اگر دو دلیل یکی اخص بود آن اخص مقدم است. چون اگر اعم را مقدم بکنیم اخص لغو می شود، تحفظ بر عدم لغویت یا اجتناب از لغویت. بنابراین به ادله که مراجعه می کنیم می بینیم ادله براءت شامل شبهه محصوره و شبهه تحریمیه قبل از فحص قطعاً نمی شود آنجا جایی برای براءت نیست محصوره خود علم اجمالی منجز است براءت جا ندارد و عدم البیان نیست. و شبهه تحریمیه قبل از فحص آنجا هم جا برای براءت نیست علم به حرمت داریم. اما در قلمرو احتیاط هست هم شبهه محصوره در قلمرو شبهه احتیاط است و هم شبهه تحریمیه. نتیجه این شد که ادله براءت با توجه به حوزه و قلمرو خودش اخص شد از قلمرو احتیاط. پس از آنکه ادله براءت اخص از ادله احتیاط در آمد به طور طبیعی مقدم می شود بر ادله احتیاط. نتیجه این قسمت از بحث این جمله شد که ادله احتیاط بر فرض تمام باشد با ادله براءت تعارض بکند ادله براءت مقدم است چون که ادله براءت اخص از ادله احتیاط است. می فرماید: بلکه بعضی از موارد براءت اختصاص دارد به شبهه تحریمیه بعد از فحص، در آن صورت اصلاً خاص که بود اخص می شود و یک شبهه می ماند قلمرو براءت.

اشکال و پاسخ: سیدنا اشکالی می‌کند می‌فرماید ممکن است بگوییم که ادله برائت هم عمومیت دارد تمامی این شبهات را می‌گیرد ولیکن یا به واسطه حکم عقل یا به واسطه اجماع قسمتی از شبهات از قلمرو برائت خارج می‌شود که آن تخصیص است اما در اصل ادله برائت همان عموم و شمول را دارد که ادله احتیاط آن شمول را دارد. درست به اندازه همدیگر شمول دارند و نتیجه منتهی می‌شود به تعارض، و تقدیمی در کار نیست. می‌فرماید: این اشکال وارد نیست. برای اینکه اگر بعضی از شبهات از قلمرو برائت به وسیله حکم عقل خارج بشود آن حکم عقل بسان مخصص متصل است از اول ظهور برای ادله برائت در عموم منعقد نمی‌شود. و اگر دلیل خاص ما درباره خروج بعضی از شبهات از قلمرو برائت اجماع باشد این دلیل در این مورد به صورت مخصص منفصل است و تحقیق هم آن است که مخصص منفصل هم تصرّف در موضوع ایجاد می‌کند. در هر صورت این اشکالی که گفته شده بود به نتیجه نرسید با این جوابی که دادیم. می‌فرماید وجه دیگری هم برای تقدم گفته شده و آن وجه همان است که محقق خراسانی فرمودند که نص و ظاهر؛ متن ادله برائت نص در رفع تکلیف است و ادله احتیاط ظاهر در احتیاط است به طور طبیعی نص مقدم بر ظاهر می‌شود.

اشکال دیگر

اشکال دیگر: می‌فرماید: اگر اشکال بشود که دلیل احتیاط حاکم بر دلیل برائت است. برای اینکه موضوع برائت «لا یعلمون» بود و احتیاط موجب علم می‌شود پس دلیل احتیاط حاکم بر دلیل برائت می‌شود. موضوع برائت را که عدم علم بود رفع می‌کند. احتیاط کنید این حکم را محتملاتش را انجام بدهید تا علم حاصل کنید، علم حاصل بکنید دیگر اینجا عدم علم نیست تا برائتی در کار باشد. جواب این اشکال را سیدنا الاستاد می‌فرمایند که این اشکال هم وارد نیست برای اینکه اگر وجوب احتیاط نفسی بود وجهی داشت که علماً الان باید با علم تبعیدی وظیفه این است که محتملات انجام بگیرد ولی وجوب احتیاط طریقی است طریقی به سوی یک حکم مجهول واقعی یعنی حکم واقعی مجهول عندنا بنابراین دلیل احتیاط به عنوان اینکه دستور به احتیاط بدهد علم آور نیست تا بگوییم مقدم است بر عدم علم. (۱)

ص: ۱۷۲

در جمع بندی آراء صاحب نظران به این نتیجه رسیدیم که اولاً تمامی این صاحب نظران در نهایت اعلام کردند که روایات و نصوص برای اثبات وجوب احتیاط کافی نیست. نکته دومی که نکته اصلی و مشترک المنافع بین صاحب نظران بود این بود که فرمودند روایات جنبه ارشادی دارد شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی و سیدنا الاستاد. اما تحقیق: در مرحله تحقیق گفته می شود که این نصوص و این روایات مظافره خالی از دلالت نیستند. اولاً- روایت در حد استفاضه است با سندهای معتبر و با تعابیر واضح از حیث متعلق (شبهه) و از حیث حکم (تصریح به احتیاط) این همه روایات با این اعتبار سند و با این متن های واضح اصلاً دلالت بر اعتبار اصاله الاحتیاط شرعاً نداشته باشد با طبع فقه و مذاق شرع و نصوص تطبیق نمی کند. این اولاً و ثانیاً گفته شد که همه این اعظام اعلام کردند که نصوص لحن ارشادی دارد منظور از ارشاد در عبادات که در بحث های قبلی گفتیم این است که یک حکم عقلی قطعی قبلاً محقق باشد به طوری که اگر روایت نصی نداشته باشیم آن حکم عقل کافی باشد حکم عقل مستقل مثل وجوب اطاعت مولی. دلیل نداشته باشیم خود حکم عقل مستقل کافی است. و روایات یا آیه ای که بیاید این حکم عقل را اعلام بکنند انشاء نیست ارشاد است حقیقتش اخبار است خبر می دهد که چنین حکم قطعی وجود دارد. و تعبیر سید این بود که اگر حکم شرعی هم داشته باشد روی حکم عقل لغو می شود. با این وصف که از خود این اعظام از خود سیدنا الاستاد استفاده کردیم می گوئیم این روایت یا هر کجای دیگر اگر ارشاد را ثابت کنیم باید ارشاد به سوی حکم عقلی قطعی ضروری باشد نه یک حکم عقل ضعیفی استحسانی یا ظنی. بنابراین آیا می توانیم بگوئیم که حکم عقلی در مورد احتیاط یک حکم عقلی قطعی ضروری است؟ رحمت واسعه است جهل است عقاب و القاء در هلکه است قطعی است واقعا؟ فرمایش آن اعظام کاملاً درست است که اگر حکم ارشادی باشد دیگر وجوب برای احتیاط ثابت نمی شود اما صغرویا واضح بیان فرموده اند که اینجا حکم عقلی قطعی قبلاً وجود دارد بلکه از ضمن کلام شان استفاده می شود که ارشادی بودن ثابت نیست. هر کجا شک در ارشادی داشته باشیم ارشادی ثابت نیست. از کجا می فهمیم؟ در کلام خودشان آمده است که «لو تنزلنا»، این «لو تنزلنا» در اصطلاح محققین نکته اش این است که دلیل قبلی دغدغه دارد. بدون شبهه و در نهایت استحکام نیست. بنابراین می فرماید «لو تنزلنا» که بگوئیم نصوص حکم شرعی وجوب شرعی برای احتیاط ثابت می کند نوبت به تعارض نمی رسد.

پاسخ: هر کجا در استدلال ها که «لو تنزلنا» بود یعنی دلیل قبلی در نهایت استحکام که هیچ شبهه ای نداشته باشد نیست. یک احتمال شبهه در آن است. بنابراین خود سیدنا الاستاد یک نافذه و پنجره ای باریکی برای ادله احتیاط باز می کند که دلالت کند بر وجوب شرعی احتیاط. مضافاً بر اینکه در بیان خودشان هم نکته دیگر آمده بود که ممکن است بگوییم که دستورات شرعی و اطلاعات وقوف عند الشبهة کاشف باشد از وجوب احتیاط شرعی. این هم موید دیگری است که بگوییم این نصوص کاشف است از وجوب شرعی احتیاط. با کمک گرفتن از بیانات دقیق سیدنا الاستاد توجه کنید باید بگوییم که این نصوص با این کیفیت دلالت بر وجوب احتیاط نمی تواند نداشته باشد و اگر همه را حمل بر ارشاد کنیم ممکن است مخالفت با وجدان باشد کجا تمام موارد از قبیل حکم عقلی قطعی است و خلاف مذاق شرع باشد؟ که ادامه آن برای جلسه فردا.

تحقیق در روایات اعتبار اصاله الاحتیاط ۹۵/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق در روایات اعتبار اصاله الاحتیاط

در مرحله تحقیق پس از آنکه روایات همه جهات نسبتاً بررسی شد و جمع بندی اعلام شد. نوبت به این مرحله رسید که تحقیق اعلام بشود.

تحقیق: نکات

در مرحله تحقیق باید نکاتی را مورد توجه قرار بدهیم: ۱. تمامی روایاتی که صاحب نظران در جهت اعتبار احتیاط استفاده کرده اند از حیث کمیت و کیفیت در حد قابل توجهی است که کمیت روایات مربوط به احتیاط دهها روایت و کیفیت هم بیان های واضح که صاحب نظران از آن روایات در جهت اعتبار احتیاط استفاده کرده اند و به آن روایات استناد به عمل آمده. این مجموعه از روایات با این کمیت و کیفیت اگر اعلام شود که حکم شرعی در ضمن این همه روایات وجود نداشته است و همه ارشادی بوده در دید تحقیقی گفته می شود که این وضعیت با شأن نصوص منطبق نیست. نصوص شأنیت دارد، جایی ممکن است یک روایت برای ارشاد بیاید و یک نصی برای ارشاد بیاید اما دهها روایت با خصوصیات همه حکم شرعی در ضمن نداشته باشند با شأنیت نصوص تطبیق نمی کند. پس اقتضای شأنیت نصوص این است که این روایات حکم شرعی انشاء و اعلام کرده باشند. ۲. در این روایات تصریحاتی است که با توجه به آن تصریحات می نماید که ظاهر و یا نص در وجوب احتیاط باشد. از باب مثال روایاتی که امر به وقوف دارد، «الوقوف عند الشبهة» شبهه که شبهه مربوط به حکم شرعی است، شبهه علمی نیست. اگر موضوعیه باشد هم ارتباط به حکم دارد و اگر حکمیه باشد هم مربوط به حکم است. دستور به وقوف در برابر شبهه یعنی در برابر اشتباه در حکم این بیان ظهور دارد به اینکه این وقوف وجود دارد و لازم است باید انجام شود. انشاء می شود وقوف، همین که وقوف انشاء بشود برای ما کافی است که ارشاد نیست. و بخش دیگر از نصوص که تصریح دارد از آن جمله صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج بود که در مورد شکار بود حکم را که امام فرمود بعد این جمله را فرمود: «اذا اصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتیاط» قاعده کلی، نص در رجوع به خود احتیاط است. و در موثقه عبدالرحمن بن

وَضَّاحُ كِه دَر بَارِه شِبِهه دَر تَحْقُق مَغْرِب آمَدِه بُوْد فَرْمُوْد كِه حَكْم اَيْن اِسْت مَنْتَظَر بَمَانِيْد دَر آخِر نَص فَرْمُوْد «وَأَخَذَ الْحَائِطَةَ» بِه اَحْتِيَاظ اَخَذَ كُن تَمَسْكُ بِه اَحْتِيَاظ كُنِيْد. بَا اَيْن نَصِّ مِي بِيْنِيْم كِه دَسْتُوْر شَرْعِي نَسْبَت بِه اَخَذَ بِه اَحْتِيَاظ صَادِر شُدِه اِسْت. اَخَذَ بِه اَحْتِيَاظ اَز سُوِي شَرْع اِنْشَاء شُدِه اِسْت. بَا وُجُوْد اَيْن ظَاهَر وَاَيْن نَصِّ بَرَاي يَكِّ مَحْقُق رُوْشَن مِي شُوْد كِه اَيْن نَصُوْص كِه دَر بَارِه اَحْتِيَاظ آمَدِه اِسْت وُجُوْب اَحْتِيَاظ رَا اِنْشَاء كَرْدِه اَنْد. ۳. اِگَر بَگُوِيْم كِه اَيْن نَصُوْص اِرْشَادِي اِسْت بَا اَنْ خُصُوْصِيَّت هَايِي كِه بَحْث شُد وَاَنْ تُوْجِيْهَات كِه تَعْلِيْل بُوْد كِه اِرْشَادِي بَاشَد وَاَلْقَاء دَر عَقَاب دَر كَار اِسْت فَرْمَايْشَات مَتْنِي بُوْد اَمَا اَنْ نَكْتِه هَا كِه كَفْتِيْد مَطَابِق بَا ظُهُوْر عَرْفِي نِيْسْت بَلَكِه بَرخُوَاْسْتِه اَز دَقْت عَقْلِي اِسْت. عَرَف كِه بَگُوِيْد «عَلَيْكُمْ بِالْاِحْتِيَاظِ» يَعْْنِي اَحْتِيَاظ وَاَجِب اِسْت. بَا دَقْت عَقْلِي مِي گُوِيْم اَحْتِيَاظ اَوَّل بِه مَشْكَل بَرْمِي خُوْرَد اِسْتِثْنَاء پَزِيْر نِيْسْت وَاَبَد اِرْشَاد اِسْت بَا اَنْ دَقْت هَا كِه دَقْت هَاي عَقْلِيه اِي اِسْت كِه صَاَحِبْ نَظْرَان مَدَقَّق مِي تُوَاَنْد اَنْ دَقْت هَاي عَقْلِيه رَا بَكَار بِيْرَنْد وَاِرْشَادِي اِعْلَام بَكَنْد.

ص: ۱۷۴

سوال:

پاسخ: اما اینکه گفتید حکم شرعی بودن ادعاء است، ظهور و نص در انشاء است که انشاء در کار بود یعنی ارشاد نیست. نکته دوم که گفتید تحلیل اصولی زیاد داریم، درست است تحلیلات اصولی داریم اما اگر در مورد دلالت نصوص رسیدیم کار ما استفاده از ظهورات است. جایی که ما تحلیلات را بکار می بریم جمع بین متعارضات و رفع اشکالات اما خود بیان اولین کاری که می کنیم می بینیم ظهور عرفی دارد یا ندارد. اگر ظهور عرفی داشت که ما فهمیدیم و بعد دیدیم که از این ظهور استفاده شده. ذکرش در مقام اثبات اعتبار برای احتیاط این است که اینها یک دلالتی دارند که آورده اند. بنابراین تحلیل اصولی خارج از ظهور در صورت عدم وجود ظهور است. ۴. متعلق نصوص از حیث حکم عقل. باید بینیم که حکم عقلی که داریم قبل از این نصوص آیا یک حکم عقل واضح، قطعی، ضروری است که این نصوص ارشاد بشود یا آن حکم عقلی اولاً حکم عقلی ضروری نیست و ثانیاً برای محققین قابل درک است نه برای همه اهل علم. معیار در ارشاد این بود که حکم مدرکات قطعی عقلی ضروری مستقل. آیا هلاکتی که تعلیل آمده است یک حکم عقلی قطعی مستقل است یا حکم عقلی غیر مستقل است، نیاز به مقدمه دارد. آدم اعتقاد به دین داشته باشد بعد هم آثار واجبات و محرّمات را بداند و بعد هم به مسئله عفو و مغفرت هم دل نبسته باشد آن موقع می شود احتمال قوی هلاکت، اصل یک القاء در هلاکت قطعی ضروری کلامی در کار نیست تا ما بگوییم ارشادی می شود. ۵. ارشاد را گفتیم که دو قسم بود ارشاد در معاملات و ارشاد در عبادات، ارشاد در عبادات این بود که باید حکم عقلی مستقل باشد و خود ارشاد که خوشبختانه در بحث اصول یکی از عنوان هایی است که ارشادیتش به وضوح مسلم و محرز باشد. به عبارت دیگر هر کجا در اصول صحبت از ارشادی بشود یک امر ارشادی واضح است. اگر در ارشادی بودن خدشه ای وجود داشت شک بکنیم که اینجا ارشادی هست یا نیست شک در ارشادی مساوی با عدم آن است.

ص: ۱۷۵

سوال:

پاسخ: عنوان قطعی در اصول موضوع حکم است عنوان مشکوک موضوع حکم نیست. در فهم عقلاء و سیره عقلاء و دأب اصول و بیان شرع و تصریح محقق نائینی هر عنوانی که در شرع اثر داشته باشد عقلایا و فقها باید آن عنوان ثابت و محرز باشد روی عنوان مشکوک حکمی بار نمی شود. شک در وجود عنوان های وجودی ذی اثر مساوی با عدمش است. و مقتضای اصل هم عدم تحقق است منتها اصل عقلائی.

سوال:

پاسخ: حکم عقلی یا درک عقلی قطعی نسبت به یک حکم ممکن است. مثلاً حکم قطعی عقل به اطاعت مولی که از مستقلات عقلیه است. عقل از ادله اربعه است منتها عقل قطعی مستقل ضروری از ادله اربعه است. اگر یک جایی مثل اطاعت مولی عقل چنین درکی داشت سیدنا الاستاد که ملاک ارشادیت را بیان می کند این است که حکم عقل قطعی مستقل قبلاً محقق باشد و اگر یک دستور شرعی اینجا بیاید مجدداً حکم اعلام بکند لغو است. اخبار می کند، این ارشاد ظاهرش ارشاد است واقعه اخبار است یعنی چنین حکمی هست بدانید. ۶. دیدیم سیدنا الاستاد اشکالی داشتند که اگر وجود احتیاط بدون ارتباط به این نصوص محقق شده باشد خلاف فرض است. و اگر پس از آمدن نصوص محقق نشده است منجز نیست. در این رابطه عرض می شود که فرمایش ایشان کاملاً درست است. اگر قبلاً واصل شده این نصوص الا این تحصیل حاصل است کاشفیت در کار نیست و انشاء در کار نیست و اگر حاصل نشده باشد این نصوص بیاید پس وجوب احتیاط واقعی منجز نیست کاملاً درست است، اما ما از زاویه دیگر وارد می شویم می گوئیم این نصوص مستقیماً وجوب احتیاط را برای ما انشاء می کند نه اینکه وجوب قبلاً آمده باشد که این نصوص لغو بشود و خلاف فرض نه اینکه وجوب احتیاط اصلاً معلوم نشود، این نصوص بیاناتی است دالّ بر وجوب احتیاط. لذا اگر اینها بر احتیاط دلالت نکنند معنای محصّلی نخواهند داشت. ۷. سیدنا الاستاد فرموده بودند که «لو تنزلنا» که معنای «لو تنزلنا» این است که یک راه باریکی دغدغه است در گفتار قبلی، تنزل می کنیم یعنی کامل نشد بیایم مرحله بعدی چه می شود. اگر یک کسی بگوید که مطلب صد درصد این است «لو تنزلنا» وجود ندارد. پس همه حرفی که درباره ارشادی گفته شده بود «لو تنزلنا» که بگوئیم این نصوص بیانات مولوی است در این صورت فرمودند که استصحاب مقدم می شود و براءت مقدم می شود. باز هم عرض می کنیم که درست است استصحاب مقدم می شود اما خودتان هم می فرمایید که جریان استصحاب اینجا مبناست. استصحاب عدم ازلی است محل کلام است و اما براءت را فرمودید که مقدم می شود درست است جایی که براءت با احتیاط معارض بشود و براءت اخص باشد قطعاً مقدم می شود اما از ما این دو تا اصل را از حیث مورد را که بررسی کنیم مورد براءت و احتیاط در شبهات تفکیک شده است از هم جدا هستند مثلاً شبهه بدویه مورد خاص براءت است و جایی برای احتیاط نیست. شبهه محصوره مقرونه به علم اجمالی مورد احتیاط است و همچنین شبهه تحریمیه قبل از فحوص. یک مورد باقی می ماند که این دو تا جمع بشود تا تعارض حل شود. و آن جایی که باقی می ماند شبهه تحریمیه بعد از فحوص است اینجا هم حلّ شده است که شبهه تحریمیه بعد از فحوص اگر غیر محصوره بود احتیاط محکوم به قاعده نفی حرج است و اگر محصوره بود احتیاط جاری می شود برای براءت زمینه ای نیست. بنابراین موردها اولاً تفکیک شده است و در نهایت آن یک موردی که تعارض ابتدائی است که شبهه تحریمیه بعد از فحوص باشد اینجا است که تحلیل می آید. عند التحلیل هر کدام در یک حالتی جاری می شود که برای دیگری در آن حالت جایی

برای جریان نیست. ۸. روایات تثلیث، «انما الامور ثلاثه امر بین رشده فیتبع و امر بین غیبه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله» این روایت تثلیث که مدرک اعتبار احتیاط است در مورد وضعیت احکام شرع آمده است ربط به حکم عقلی ندارد. ادامه می دهد امام علیه السلام: «قال رسول الله حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك» شبهه بین حلال و حرام است شبهه عقلی نیست تا ارشاد باشد. «فمن ترك الشبهات نجی من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حیث لا یعلمه». (۱) آثار عصیان را می فرماید و آثاری است که شرع می گوید مدرکات عقلی نیست بیان مستقیما نسبت به احکام است. ۹. و این بیان که در برابر سوال قرار گرفته است در حقیقت تصریحاتی است که صادر می شود از مولی در مقام بیان. مولی که در مقام بیان باشد در برابر سوال حکم بیان می کند نه ارشاد. ۱۰. موید، شیخ الشهید در کتاب ذکری می فرماید: این وجوه که از جمله وجوه همین روایت موثقه عبدالرحمن بن وضاح بود که وجه دومی هم می گوید برای عدم دلالت بعد می فرماید: «الاقرب الاول» (۲) یعنی دلالت این وجوه بر احتیاط درست است. با این ده نکته رسیدیم به این نتیجه که دلالت روایات و نصوص بر وجوب احتیاط تمام است و الله هو العالم.

ص: ۱۷۶

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۶، ص ۳۰۲.

۲- الذکری، شهید اول، ج ۱، ص ۱۳۸.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم اعتبار اصاله الاحتیاط دلیل عقلی

بعد از که از استدلال به آیات و روایات فراغ حاصل کردیم رسیدیم به دلیل عقلی تمسک بشود در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط. در این باره ادله ای که به عنوان ادله عقلی مورد استناد قرار می گیرد به طور فهرست و اجمال عبارت است از: ۱. علم اجمالی، ۲. اصاله الحظر، ۳. قاعده دفع ضرر محتمل، ۴. قاعده حق الطاعه یا عبودیت و مولویت.

نظر صاحب نظران

صاحب نظران اولین دلیل عقلی علم اجمالی را ذکر کرده اند. آنهایی که به این دلیل تمسک کرده اند از این قرارند: ۱. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مورد شبهه که حکم الزامی مورد شبهه قرار بگیرد باید تمامی احتمالات انجام شود تا یقینی به امثال حاصل گردد. دلیلی که اقامه می کند به طور مختصر از این قرار است: برای اینکه علم به تکلیف ساقط نمی شود به وسیله اشتباه در متعلق. سقوط امر دو راه دارد: ۱. امتثال، ۲. سلب قدرت. اما اگر در متعلق امر اشتباه حاصل بشود در تطبیق ولیکن قدرت بر انجام وجود داشته باشد. تمامی احتمالات را انجام بدهد تا اینکه یقین حاصل کند. این مقتضای علم اجمالی است و سقوط امر وقتی صورت می گیرد که علم به امثال حاصل شود. (۱) ۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل عقلی برای احتیاط علم اجمالی است. این استدلال مقدمه لازم دارد، مقدمه اش از این قرار است که می فرماید ما علم داریم به محرّمات شرعیه یک علم جزمی نه علم تعبدی. محرّمات شرعیه هم پس از که علم داریم به وجود محرّمات حصول محرّمات و تعیین محرّمات برای مکلف در همه موارد حاصل نیست. یعنی تمامی محرّمات برای مکلف معین و مشخص نیست. قسمتی از محرّمات در هاله ابهام و منطقه اشتباه قرار دارد. پس از این مقدمه قاعده عقلیه داریم و آن این است که اشتغال ذمه یقینی اقتضاء می دارد برائت ذمه یقینیه. و این استدلال را که اعلام کرده اند حکم عقل به خاطر این قاعده است نه به خاطر خود علم اجمالی. علم اجمالی که حکم عقل نیست. قاعده ای که روی بستر علم اجمالی انجام می شود حکم عقل است. بعد از این ادامه می دهد شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این علم اجمالی که هر مکلفی که در دائره تکلیف قرار بگیرد می داند که چنین علمی در کار است. فرق نمی کند که این علم بعد از استفاده از ادله معتبره شرعیه مورد توجه قرار بگیرد یا قبل از توجه به ادله معتبره شرعیه این علم مورد نظر و توجه قرار بگیرد. در هر دو صورت علم اجمالی به محرّمات است با شرحی که دادیم. و طبق قاعده علم اجمالی اشتغال ذمه یقینی آورده است و این اشتغال ذمه یقینی اقتضاء می دارد برائت ذمه یقینیه را و این در واقع همان احتیاط است. که شبهه تحریمیه که حکم واقعی مورد اشتباه واقع شده است باید تمامی احتمالات انجام بگیرد تا آن اشتغال ذمه یقینی مبدل بشود به امثال یقینی. غیر از این امثالی صورت نمی گیرد فرض هم این است که راه دیگر نداریم و امثال که حاصل نشود طبیعتاً تکلیف انجام نشده و مکلف در نهایت امر معاقب خواهد شد. استدلال اول ایشان تا این حد است. بعد از اقامه این دلیل عقلی می فرماید: این دلیل کامل نیست. اولاً بدون هیچ شکی تکلیف بر غیر قادر متوجه نمی شود یعنی غیر قادر مکلف به انجام امر به غیر مقدور نخواهد بود. بنابراین در انجام احکام مثلاً افعال محرّمه واقعیه که علم هم به طور اجمال داشته باشیم آنچه در این وضعیت از کار مکلف را موظف می کند

این است که به اماراتی که در اختیار و دسترس اش هست مراجعه کند. و اما واقع و رای مودای امارات نه در دائره تکلیف است و نه دائره قدرت مکلف.

ص: ۱۷۷

۱- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۳۵۷.

منظور از واقع در فقه چیست؟

یک عبارتی هم بکار می برند و آن این است که منظور از واقع در فقه واقع شرع است نه واقع فلسفی. مثلاً «اقیموا الصلاه» واقعش آن صلاتی است که «اقیموا» به آن دلالت کرده است و صلاه یک واقعیت غیر از این ندارد یک واقعیت عینی جدا از آنچه دلیل اولی می فرماید در کار نیست. به عبارت دیگر واقع شرعی آن است که مودای دلیل اولی شرعی باشد این واقع شرع است. که گاهی اشتباه می شود فکر می کند که واقع که می گوئیم یعنی واقع جداست. واقع جدا در شرع معنا ندارد. شرعیات اعتباریات خود شرع است. بعد از این می فرماید اگر یک حکم واقعی مشکوکی بود که اماره ما را به سوی آن حکم هدایت نکرد اماره ای نداشتیم و حکم مشکوک بود این حکم مشکوک فعلیت ندارد. در نتیجه ما علم اجمالی که داریم پس از علم اجمالی وظیفه ما این است که مودیات امارات را در نظر بگیریم و از آن مودیات استفاده کنیم که احکام واقعیه به یک معنا همان مودیات است و غیر از این اضافه بر این که قدرتی نداشته باشیم تکلیفی نیست تا علم اجمالی به ما اعلام کند. و ثانیاً مع التزل بگوئیم جایی که شک در حرمت شیء ای داریم و شبهه محصوره باشد در اینجا یک قانون مسلم عقلائی داریم و آن عبارت است از قانون انحلال. صورت مسئله به این ترتیب است که اگر علم اجمالی داشتیم به نجاست احد الانائین، محصوره است و علم اجمالی است. در این فرض اگر یک قطره خونی یا نجاست دیگری به یکی از این دو اناء به صورت معین افتاد اناء سمت راست یک قطره خون داخلش ریخت، این اناء سمت راست نجس می شود و علم تفصیلی به نجاست آن به وجود می آید. این را اجتناب می کنیم که علم تفصیلی به نجاستش محقق شده است. اما آن اناء سمت چپ از متعلق علم بیرون می رود و مورد شک قرار می گیرد در این صورت از آن یکی اجتناب نمی کنیم و اصل هم بلا- معارض جاری می شود. در این صورت شبهه به وسیله یک راهکاری که روی آن شبهه قرار بگیرد از بین می رود. تا اینجا می فرماید و تطبیقش از این قرار است که علم اجمالی داریم به یک عده از محرّمات مثل نجاست بین انائین. یک عده اماره قائم شد به یک دسته از محرّمات یعنی یک قطره خون ریخت به یک ظرف. این قسمتی که اماره قائم شد می شود مورد علم تفصیلی. آنچه که باقی ماند در حد یک اناء سمت چپی دیگر علم نیست آنجا می شود شک. مثال دیگری را بیان می کند که با ادله تطبیق بشود می فرماید: اگر دو مال غصبی باشد یعنی دو مال مشتبه در حکم غصب، مثلاً دو تا گوسفند یکی اش را بدانیم غصبی است نمی دانیم کدام یکی است. بینه ای قائم شد گفت این گوسفندی که رنگش سفید است این قطعاً مال غیر است نه به عنوان غصبی که شبهه را مستقیم رفع کند بینه اقامه شد به آن عنوان علمی قبلی شما. بینه از جدید، به این معنا شما احتمال می دادید دو روز پیش یکی از این دو تا غصب شده است بینه آمد گفت که این دیروز وصف غصبی روی این گوسفند سفید رنگ قرار گرفت دلیل تازه ای آمد روی علم اجمالی قبلی شما، چه می کنید؟ از آن گوسفندی که بینه اقامه شده است دیروز که این قطعاً مال این آقا نیست از آن اجتناب می کنید براساس بینه، و آن یکی که باقی می ماند از قلمرو علم اجمالی خارج می شود شکی

است که آیا این یکی باقی مانده غضبی بوده یا نبوده، درست یک شک است، علم تان بدل می شود به شک وجداناً و علم که مبدل به شک شد دیگر اقتضای علم اجمالی یا منجزیت علم اجمالی یا قاعده اشتغال ذمه ای در کار نیست. ۳. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره استدلال به اعتبار احتیاط از دید عقل می فرماید: پس از آنکه ما در یک بستری قرار داریم که علم داریم به واجبات و محرمات شرعی در اینجا عقل به طور قطعی حکم می کند که باید امثال کنیم و اگر امثال در هاله اشتباه واقع شد تمامی احتمالات را انجام بدهید تا اینکه امثال حاصل شود. در تایید حکم عقل می فرماید که خلافی بین صاحب نظران وجود ندارد بر اینکه محتمل الحرمة را باید اجتناب کرد و محتمل الوجوب را باید انجام داد. می شود گفت که ایشان هم به حکم عقل تمسک می کند هم به نفی خلاف که نفی خلاف در اصول می شود اتفاق. یک حکم عقلی که مورد اتفاق باشد از ارزش برتر برخوردار است. بنابراین با این حکم عقلی که آن هم مستقل است یعنی قطعی و مورد اتفاق هم هست باید محتمل الوجوب و محتمل الحرمة که محل احتیاط است مورد رعایت قرار بگیرد یعنی احتیاط صورت بگیرد. این حکم عقلی می شود پشتوانه درست برای احتیاط.

در جواب این اشکال ایشان می فرماید: علم اجمالی این خاصیت را دارد هم حکم عقلی دارد در پی که باید امثال بشود و هم مورد اتفاق است اما در صورتی که این علم اجمالی منحل نشده باشد ولیکن خوشبختانه در بحث استدلالی دیده ایم که علم اجمالی ما به تکالیف منحل شده است به وسیله اینکه یک قسمت از احکام قطعی و معلوم است و قسمت دیگر مورد اطمینان است قسمت سوم مودای امارات معتبره است. با داشتن این مستندات علم که قطعیات است و اطمینان که اجماعیات است و مودیات امارات معتبره که اینها هم علم هستند منتها معلوم است به علم تعبدی و به علم اعتباری. پس از داشتن این مستندات آن علم اجمالی به اصل تکالیف منحل است و چیزی که باقی می ماند در موارد جزئی شکوکی است که آن شکوک فقط شکوک اند بنیه علم ندارد. به عبارت دیگر علم اجمالی ما منحل می شود به یک علم تفصیلی که مفاد این مستندات بود و یک شک بدوی در موارد جزئی که یک شکی بر بخورید بنابراین ما آنچه به عنوان شبهه برخورد می کنیم در حقیقت یک شک بدوی است نه یک معلوم به علم اجمالی. در نتیجه این حکم عقلی در جای خودش درست است ولیکن در بحث ما زمینه ندارد. چون علم اجمالی انحلال پیدا کرده و در واقع علم منتفی شده است علم نیست تا آن مقتضیات را داشته باشد. از دید شیخ انصاری و محقق خراسانی این قاعده عقلیه به جایی نرسید. چند تا اشکالی دارد محقق خراسانی بر بیان خودش که ان شاء الله جلسه آینده.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق علم اجمالی برای اثبات اصاله الاحتیاط

گفته شد که دلیل عقلی در این مورد چهار عنوان است: عنوان اولش اجمالی بعد اصاله الحظر و بعد هم قاعده دفع ضرر محتمل و بعد هم قاعده حق الطاعه. اما دلیل عقلی اول که علم اجمالی بود رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی با تفصیل گفته شد.

نظر سید الخوئی در علم اجمالی

اما رسیدیم به رأی و نظر سیدنا الاستاد، ورودی بحث از این قرار است که علم اجمالی کبیر داریم یعنی علم به احکام در اصل شرع. فرمودند که این علم اجمالی کبیر به علم اجمالی متوسط و علم اجمالی متوسط به علم اجمالی صغیر منحل می شود.

معیار انحلال علم اجمالی دو چیز است

تا اینجا گفته بودیم اما در ادامه می فرماید: در مورد انحلال علم اجمالی باید توجه کرد که انحلال یک میزان و معیاری دارد و آن این است مقدار متعین که در حقیقت علم تفصیلی می شود که از درون علم اجمالی بیرون می آید به اندازه و مقدار آن معلوم بالاجمال توسط علم اجمالی کبیر باشد. در مثال سیدنا این مسئله شرح می دهد می فرمایند اگر علم اجمالی داشته باشیم به اینکه در این مجموعه از گوسفندان پنج گوسفند مغصوبه است وانگهی علم دیگری برایمان حاصل شد که این پنج گوسفند در جمع گوسفندان سفید رنگ است. پس از این اگر ما این پنج گوسفند را از گوسفندان سفید رنگ جدا بکنیم به وسیله قرینه و شاهد و دلیلی نه به وسیله علم اجمالی، در این صورت علم اجمالی کبیر که از اول متعلق بود به مغصوبیت پنج گوسفند منحل می شود به این پنج گوسفندی که در بین گوسفندان سفید بود. این پنج گوسفند را که مورد اجتناب قرار دادیم آنچه باقی می ماند علم نیست شک است. و این معنای انحلال است که بعد از اخذ به مقدار متیقن ما بقی به صورت مشکوک دربیاید و این همان حرف معروفی است که علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. اما اگر علم دوم ما مقدارش کمتر از مقدار معلوم بالاجمال بود مثلاً علم دوم تعلق گرفت بر اینکه سه تا گوسفند در جمع این گوسفندان سفید رنگ است الا این سه تا گوسفند را که جدا کنیم و اجتناب کنیم علم اجمالی منحل نشده است. چون مقدار معلوم بالتفصیل کمتر است از مقدار معلوم بالاجمال. این میزان و معیار انحلال است. در مثال فقط علم اجمالی کبیر و صغیر گفته شده که به مصدر مراجعه کنید متوسط ذکر نشده، اشکالی ندارد مثال است و برای توضیح است. اما تطبیقش در محل بحث: می فرماید یک علم اجمالی کبیر داریم به مقداری از تکالیف در اصل شرع، این علم اجمالی کبیر است با یک مقداری و شرح دیگر نمی دهد که مقدار چه باشد چون مقدار معلوم نیست. آنگاه علم اجمالی دیگر داریم که امارات معتبره قائم شده است به بیان و توضیح و تعیین این احکام. و در اینجا می بینیم همان مقداری که علم اجمالی داشتیم همان مقدار را امارات معتبره و غیر معتبره فرا می گیرد. وانگهی علم اجمالی سوم داریم که امارات معتبره فقط نسبت به احکام این مقدار از احکامی که مودیات امارات اینهاست در حقیقت این مودیات امارات که مورد علم تعبدی هم هستند در حقیقت مقدارش

مساوی است با آن مقدار متیقنی که در علم اجمالی دوم بود امارات معتبره و غیر معتبره. در نتیجه علم اجمالی اول به علم اجمالی دوم و علم اجمالی سوم منحل می شود به طور دقیق و بلا شبهه، آن مقدار منحل شده را که بگیریم ما بقی به صورت شک در می آید. این جمله را در نظر بگیرید انحلال یعنی یک قلمرو وسیعی که در شعاع و احاطه و حوزه علم اجمالی قرار دارد. این شد علم اجمالی. اگر در این قلمرو یک قسمتی را قدر متیقن توانستید پیدا کنید ملاک انحلال محقق می شود. آن قدر متیقن در این حوزه می شود علم تفصیلی و آنچه که باقی ماند می شود شک. که در همین ادامه بحث می گوئیم که میزان و معیار انحلال دو چیز است: یکی اش را گفتیم و یکی اش را اشاره می کنیم که در انحلال باید یک قدر متیقنی در کار باشد. مثلاً می گوئیم «اکرم العلماء» و بعد احتمال می دهیم که قم است و «اکرم العلماء» انصراف داشته باشد به فقهاء. حالا من مکلف هر کجا یک عالم را دیدم واجب است احترامش یا واجب نیست؟ با یک تحقیق می بینیم که در این شهر مقدس قم علماء یک قدر متیقن دارد که فقهاء هست اطاعت و اکرام مخصوص فقهاء است در این مثال درک می کنیم که این علم ما یک قدر متیقن دارد قدر متیقن که آمد آنچه ما زاد بر قدر متیقن باشد مورد شک و تردید است. پس در انحلال علم اجمالی دو معیار لازم است: ۱. مقدار معلوم بالتفصیل به اندازه مقدار معلوم بالاجمال باشد، ۲. در انحلال یک قدر متیقنی بیرون بیاید تا بشود اعلام کنیم که علم اجمالی منحل شد به یک علم تفصیلی که قدر متیقن است و یک شک بدوی که مازاد بر آن است.

ص: ۱۸۰

اشکال و جواب

پس از که این دو معیار می فرماید و انحلال را اعلام می کند یک اشکال و یک جوابی را مطرح می کند. ببینید بحث اصول از سیدنا الاستاد تا محقق خراسانی و تا محقق نائینی و شیخ انصاری با هم ارتباط دارد. یک نکاتی در رسائل اجمال است در مصباح الاصول آن را باز کرده، یک نکاتی در کفایه الاصول مجمل است در اجود توضیحش داده، مرتبط است با هم به طور عمده. در بحث علم اجمالی ارتباط کاملاً برقرار است منتها شکل کامل و وسیع تر را سیدنا الاستاد بیان فرموده اند. اشکالی را مطرح می کند و آن این است که اگر بگوئیم که علم اجمالی منحل می شود اما در صورتی که علم دوم علم وجدانی باشد نه امارات، امارات که مفید علم وجدانی نیست خود علم اجمالی کبیر که علم وجدانی بود هر چند اجمال داشت ولی وجدانی بود. علم وجدانی فرق نمی کند می شود اجمالی باشد و می شود تفصیلی باشد، علم وجدانی همیشه تفصیلی نیست علم وجدانی اعم از اجمالی و تفصیلی است. علم اولی که وجدانی بود به توسط علم وجدانی دیگر منحل می شود. اما اینکه گفتید به امارات منحل می شود امارات که مفید علم نیست. می فرماید: ما اشکال شما را اعلام می کنیم که اشکال صحیحی است در اصل همین طور است طبیعی کار این است که علم اجمالی به علم تفصیلی وجدانی منحل بشود حرف صحیحی است ولی به توسط امارات هم قابل انحلال است. برای اینکه متعلق علم اجمالی در حقیقت یک قضیه منفصله است مثلاً علم اجمالی داریم به نجاست احد الانائین این متعلق علم ما یک قضیه منفصله منطقی است می گوئیم «اما هذا نجس و اما ذاک نجس» قضیه منفصله. و در این قضیه منفصله محصوره اگر باشد باید احتیاط کنیم. چون که تنجیز علم اجمالی در کار است به جهت منجزیت علم اجمالی. تنجیز علم اجمالی یک امر تعبدی نیست بلکه یک حکم عقل است. اگر علم وجود داشت در ذهن، کشفش را دارد و نتیجه کشف تنجیز است. پس احتیاط وجوداً و عدماً مربوط است به منجزیت علم اجمالی و

قضیه منفصله بودن. اما اگر آن قضیه منفصله متبذل شد به دو قضیه حلیه: یکی متیقنه و یکی مشکوکه در این صورت علم اجمالی نسبت به قضیه متیقنه قطعاً منجز است و نسبت به قضیه مشکوکه معذر نیست چون علم اجمالی دیگر نیست. علم نبود کاشفیت نیست و منجزیت نیست. می فرماید: بنابراین اگر ما در یک اطراف علم اجمالی دو یا چهار پنج مورد شک داریم اگر در چهار مورد آن شک داریم دو مورد آن اماره قائم شد و آن چهار موردی که اول شک داشتیم قضیه منفصله بود و مورد احتیاط، اگر اماره قائم شد نسبت به دو مورد این قیام اماره قضیه منفصله را متبذل می کند به دو تا حملیه، آن دو موردی که متعلق اماره شده است می شود قضیه متیقنه و آن دو موردی که باقی مانده است می شود قضیه مشکوکه. در قضیه مشکوکه علم اجمالی نیست شک است تمام مطلب آنجا فقط شک است علم نیست. چون علم که بود دو قسمت شد یک قدر متیقن پیدا کرد و قسمت اضافی را هم مشکوک اعلام کرد. بنابراین در مورد احکام که علم اجمالی داریم امارات که اقامه می شود مودیات امارات می شود معلوم به علم تعبدی و قدر متیقن. و آنچه اضافه بر مودیات امارات باقی می ماند مشکوک اند به شکوک بدویه که متعلق علم نیست شک است. علم به آن قدر متیقن منحل شد و اختصاص پیدا کرد. در نتیجه با داشتن امارات علم اجمالی منحل می شود به یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه و این واقع انحلال است بلا شبهه. یک نکته ای را ایشان اینجا اعلام می فرمایند:

نکته: فرق بین انحلال علم اجمالی و خروج بعضی از اطراف از محل ابتلاء

انحلال دو تا خصوصیت داشت که یک خصوصیتش این بود که مقدار با مقدار مطابق باشد تکرار نکند آن معیار اصلی اش داشتن یک قدر متیقن که علم اجمالی پس از آمدن امارات به یک قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه متبدل می شود. این معیار بود. اما در خروج بعضی از اطراف به وسیله تلف یا اضطراب و یا عامل دیگر مثلاً یقین دارید یک قصابی در جمع این ده تا قصابی گوشتش ذبح غیر اسلامی است و نجس است. یکی از قصابی ها از باب اتفاق یک قافله آمد و تمام گوشت آن قصابی را خرید و برد و از محل ابتلاء خارج شد. حالا آنچه که باقی مانده است چه می شود؟ محل احتیاط است. علم اجمالی منحل نمی شود جایی برای انحلال نیست. همان شبهه علم اجمالی بود در آن نه تای دیگر به قوت خودش باقی است. برای اینکه این جا علم اجمالی قدر متیقن ندارد متبدل به یک قضیه متیقنه و مشکوکه نمی شود یک مقدارش حذف شده و ما بقی اش باقی است.

سوال در مورد جریان اصل

یک سوالی این است که در مورد جریان اصل گفتیم و آن این بود که گفته می شد که اصل اگر در اطراف علم اجمالی تعارض نداشته باشد جاری می شود و بعضی از اطراف را می توانید مرتکب بشوید. مثال می گفتند که اگر بعضی از اطراف از محل ابتلاء خارج بشود در اینجا نسبت به آن بعض باقیمانده اصل جاری می شود تا جایی که مقدار معلوم بالاجمال باقی بماند.

ص: ۱۸۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم اجمالی دلیل عقلی برای اصاله الاحتیاط

بحث ما درباره مسئله علم اجمالی که دلیل عقلی برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط بود. رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه مفصل گفته شد. رأی محقق خراسانی را هم بحث کردیم ولی نکته های تکمیلی اش باقی ماند. محقق خراسانی می فرماید: دلیل عقلی برای اثبات اعتبار احتیاط علم اجمالی است به احکام شریعت و حکم عقل به نحو استقلال اعلام می دارد که پس از علم به احکام هر کجا شک در حکمی داشته باشیم باید علم به امتثال حاصل کنیم. و بعد می فرماید: خلافتی هم در این رابطه دیده نمی شود. این دلیل را که اقامه فرمودند در جواب فرمودند که ما منجزیت علم اجمالی را قبول داریم جای شک و تردید نیست که علم اجمالی مثل علم تفصیلی منجز است هر دو علم اند فرق شان در متعلق است اگر متعلق مشخص بود علم تفصیلی است و اگر متعلق مردد بود علم اجمالی است. در اینکه علم است و منجز است شک و تردیدی وجود ندارد اما این علم اجمالی منحل شده است به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. از چه جهت منحل شده است؟ از جهت ادله معتبره ای که درباره احکام شرع داریم. به طور کل امارات مودیات امارات برای ما احکام را تعیین کرده است در حدی که مودای امارات را در یک طرف قضیه قرار بدهیم و آن شکوک باقیمانده را در طرف دیگر قرار بدهیم قضیه منحل می شود به یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه. یعنی علم تفصیلی و علم اجمالی. بنابراین جایی برای احتیاط باقی نمی ماند. پس از این جایی برای این استدلال که علم اجمالی عقلاً می طلبد که احتیاط واجب باشد وجود ندارد.

ص: ۱۸۳

اشکال و جواب

اشکال و جواب: اما اشکال: می فرماید: در این رابطه اشکالی مطرح است و آن این است که گفته می شود علل اجمالی به وسیله مودیات امارات منحل می شود در صورتی که علم اجمالی مسبوق به سابقه نباشد سبق زمانی نداشته باشد اما اگر جایی می بینیم که یک علم اجمالی وجود دارد مثلاً علم داریم که پنج گوسفند از این گله دو بیست تایی مثلاً مغضوب است این را قبلاً دانستیم. بعد از مدتی یک قرینه حادث شد گفت که دو تا یا سه تا از این گوسفندها قطعاً غصبی نیست این قرینه و این اماره آن علم اجمالی سابق را منحل نمی کند. نسبت به این موردی که اماره قائم شده است علم اجمالی رفع شده است و اما نسبت به بقیه که علم اجمالی به قوت خودش باقی است رفع نشده تا اینکه ما بگوییم علم اجمالی منحل می شود. این اشکال را که خود محقق خراسانی به این اشکال اشاره می کند، به عبارت دیگر محقق خراسانی بر انحلال علم اجمالی اشکالی را مطرح می کند که خلاصه آن اشکال این است که علم اجمالی در صورتی منحل می شود که علم تفصیلی در ارتباط یا هم زمان با آن علم تفصیلی بیاید اما اگر علم اجمالی سابق باشد و علم تفصیلی حادث باشد انحلالی صورت نمی گیرد. علم تفصیلی همان محدوده خودش را از قلمرو خارج می کند ما بقیه زیر پوشش علم اجمالی هست. این اشکال اگر مطرح بشود محقق خراسانی از این اشکالی که خودش مطرح فرموده جواب می دهد، می فرماید: در انحلال سبق و لحوق و هم زمانی

شرط نیست بلکه انطباق شرط است مقدار شرط است. اگر علم اجمالی مثلاً تعلق گرفته باشد به اینکه پنج تا گوسفند از این مجموعه مغضوب است اما علم تفصیلی تعلق بگیرد که پنج تا از این مجموعه قرینه داریم که این پنج تای مشخص مغضوب است، نسبت به پنج تا سفید رنگ مثلاً- قرینه داریم که این پنج تا مغضوب است. درست مقدار علم اجمالی با مقدار علم تفصیلی منطبق است. در این صورت قضیه دو تا می شود: یک قضیه علم تفصیلی و شک بدوی. این پنج تا که قرینه قیام کرد که اینها مغضوب اند تفصیلاً مغضوب است آن ما بقیه می شود شک بدوی. سر انحلال انطباق است سبق و لحوق فرق ندارد. محققین و استدلالی ها و محقق خراسانی و شیخ انصاری تا اینجا می فرمایند اما تطبیق به مسئله را واگذار می شود به خود شما. این مثال گوسفند و مثال مقدار معلوم بالاجمال اینها درست شد اما در مسئله مورد بحث ما چگونه تطبیق می کنید؟ مگر عدد دارید که احکام شرعی عددش این است تا یک عددی را خارج کند بگوید انطباق حاصل شد اینجا دیگر بحث ساکت است گذاشته است که خود شما کار کنید. ما در ورودی بحث می بینیم که مثالی که می زند عددی باشد مقدار مشخص باشد مقدار معلوم بالاجمال با معلوم بالتفصیل تطبیق کند انحلال است اما در احکام چگونه این مطلب را تطبیق می کنید، مقدار که معلوم نیست، در مقام بیان کلام سید می گویم.

اشکال دوم: محقق خراسانی اشکال دومی هم دارد و آن این است که می فرماید: علم اجمالی به علم تفصیلی منحل می شود اما به شرط اینکه آن دلیلی که علم تفصیلی می آورد واقعا علم بیاورد اگر علم تفصیلی آورد انحلال صورت می گیرد اما امارات که علم نمی آورد امارات را که ما بحث کردیم مجعول در باب امارات بنا بر رأی محقق خراسانی منجزیت و معذرت بود که فعلاً این حکم هست اگر مطابق با واقع بود با اصل شرع، منجز است. اگر مطابق با اصل شرع نبود معذرت است. این تعذیر و تنجیز است، علم به حکم نیست تا بگوییم علم اجمالی به احکام و به توسط امارات علم تفصیلی به مقدار معلوم بالاجمال صورت گرفت و علم اجمالی منحل شد. پس علم به علم باید منحل بشود نه علم به مودای اماره که تنجیز و تعذیر است. به عبارت دیگر علم به تنجیز و تعذیر منحل نمی شود بلکه علم به وسیله علم تفصیلی منحل می شود. در پاسخ به این اشکال می فرمایند که هرچند در بحث تحقیقی گفتیم که مجعول در باب امارات منجزیت و معذرت است اما نکته را اضافه کنید و آن این است که به طور مسلم پیش ارباب اصول این مطلب القاء و تلقی می شود که مفاد امارات احکام شرعیه فعلیه است. پس از آنکه دیدیم امارات مفادشان احکام شرعیه فعلیه است، احکام شرعیه که مفاد امارات شد بنابراین انحلال حکمی می شود ولو انحلال حقیقی نباشد. ما در انحلال فقط آنچه لازم داریم که انحلال صورت بگیرد حالا- فرق بین حکمی و حقیقی وجود ندارد. اگر علم وجدانی به یک عده از احکام تعلق بگیرد انحلال حقیقی صورت می گیرد و احکام شرعیه قطعیه می شود اما اگر انحلال حکمی صورت بگیرد این امارات حجیت است مفاد این حجت حکم شرعی فعلی است دیگر آثار علم به آن بار می شود. شک القاء می شود و تردید از بین می رود و جزم تبعیدی صورت می گیرد. این جزم و القاء احتمال خلاف اثر علم است. پس انحلال شد حکمی، یعنی آن آثاری که علم وجدانی دارد همان آثار نسبت به مودیات امارات بار می شود. بنابراین در یک جمله انحلال حکمی است هرچند حقیقی نباشد برای اینکه آثار انحلال حقیقی مترتب است به همین مودیات امارات و این کافی است در جهت انحلال.

نتیجه: حکم عقلی بر لزوم احتیاط نیست

در نتیجه می فرماید: این دلیل عقلی به نتیجه نرسید، علم اجمالی بود اما پس از انحلال دیگر حکم عقلی به لزوم احتیاط وجود ندارد. رأی محقق خراسانی با ملاحظه اشکالات کامل شد.

نظر سید الخوئی در حکم عقل

۳. رأی و نظر سیدنا الاستاد در مورد استدلال به حکم عقل: سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه مطلب را شرح می دهد و نکته های توضیحی بیشتر دارد هرچند با همان بیان شیخ انصاری و محقق خراسانی مسانخت دارد. می فرماید: دلیل عقلی که اینجا گفته می شود عبارت است از منجزیت علم اجمالی. علم اجمالی به اصل احکام شرع که علم داریم انسان بدون تکلیف نیست شرعی دارد شرع هم احکام و تکالیف است. این علم اجمالی یک علم اجمالی قطعی است. پس از آنکه این علم اجمالی قطعی بود و در سطح کلّ و جامع و شامل. اگر یکی دو موردی دیدیم علم تفصیلی آمد و مواردی را برای ما اعلام کرد که حکم مشخصاً این است به وسیله این علم تفصیلی جزئی آن علم اجمالی شامل و فراگیر منحل نمی شود قابلیت انحلال در کار نیست. آن تمام احکام از فردی و اجتماعی، عبادی، معاملاتی همه را فرا می گیرد. چند تا اماره داشتیم در بحث معاملات، چند تا در عبادات که قابلیت برای انحلال ندارد. این اشکال را می فرماید و بعد هم یک مناقشه ای با محقق خراسانی دارد که دأب ما نیست که رد را مطرح کنیم و خود ایشان در نهایت می فرماید صحیح این است که این علم اجمالی قابل انحلال است. (۱)

ص: ۱۸۶

برای اینکه علم اجمالی سه قسم است: ۱. علم اجمالی کبیر، منظور از علم اجمالی کبیر همان علم به کل احکام شرع است که انسان علم دارد که شرع احکام دارد واجبات و محرمات و الی آخر. ۲. علم اجمالی متوسط یا علم اجمالی وسط که علم داریم ادله و امارات معتبره و غیر معتبره در حد قابل توجهی وجود دارد که این احکام را برای مکلفین تبیین و روشن ساخته که یقیناً همه این ادله و آراء خلاف واقع نیستند. ۳. علم اجمالی صغیر، که علم داریم بر اینکه امارات معتبره ای وجود دارد که این امارات معتبره دلالت دارند بر تعیین احکام شرعی و علم داریم که این امارات معتبره به طور کل مخالف واقع شرع نیستند. این سه علم اجمالی که در نظر بگیریم پس از تصور این سه علم اجمالی ارتباط این سه علم را مورد ملاحظه قرار بدهیم. این سه علم با هم مرتبط اند، علم اجمالی اول متعلق به احکام است، علم اجمالی دوم علم به ادله و امارات نسبت به تعیین همان احکام و مربوط به علم اجمالی اول می شود. بنابراین این ارتباط که در نظر بگیریم می بینیم که علم اجمالی کبیر منحل می شود به علم اجمالی ثانی. علم به احکام داریم اما ادله و امارات فراوانی هم داریم مودیات این ادله و امارات را با این کثرت که جدا کنیم از علم اجمالی کبیر اگر چیزی باقی بماند که در قلمرو این ادله و امارات باشد در حد یک شک بدوی می شود. و آنگاه ارتباط علم اجمالی ثانی با علم اجمالی ثالث یا صغیر را در نظر بگیریم، در این مورد می بینیم که علم اجمالی صغیر عبارت است از علم به امارات معتبره، امارات معتبره مفید علم است، مفید علم است تعیداً. این امارات معتبره هم تعداد کمی نیست قابل توجه است. آنگاه علم اجمالی دوم که تمامی ادله و امارات بود مرتبط شد با علم اجمالی صغیر که امارات معتبره بود پس از تحقق ارتباط مودیات امارات معتبره را که در حقیقت معلوم به تفصیل است تعبداً جدا می کنیم و آنچه که باقی می ماند مودیات امارات غیر معتبره که آن مودیات با توجه به مودیات امارات معتبره می شود مفید شک بدوی. در حقیقت قضیه منفصله ما منحل می شود به دو قضیه حمله: قضیه متیقنه که مودای اماره معتبره است و قضیه مشکوکه که ما بقی از خارج از حدود امارات معتبره است. بنابراین شک در انحلال باقی نخواهد ماند. پس از آنکه انحلال صورت گرفت در اینجا استدلال به علم اجمالی به عنوان یک حکم عقلی زمینه ای نخواهد داشت. نکته تکمیلی: مجعول در باب امارات منجزیت و معذرت است یا طریقت و محرزیت و یا سبیت، که این را فردا ان شاء الله بحث می کنیم.

Your browser does not support the audio tag

در انحلال علم اجمالی تفاوت دیدگاه‌ها نسبت به مجعولیت امارات ضروری وارد نمی‌کند. تا به اینجا رسیدیم که علم اجمالی به توسط امارات منحل می‌شود و از آنجا که مجعول در باب امارات متفاوت است توهم این مطلب وجود دارد که از لحاظ مجعولیت انحلال هم فرق دارد.

سه قسم مجعولیت در امارات

مجعولیت در امارات سه قسم است: قسم اول مجعولیت امارات به نحو سببیت که منظور از سببیت این است که اماره سبب باشد برای جعل حکم فعلی شرعی. گفته می‌شود که از باب سببیت احکام طبق مودیات امارات جعل می‌شود به نحو جعل شرعی فعلی که کلمه واقعی ندارد تا مستلزم تصویب بشود و مصلحت هم بر آن وجود دارد که اماره شرعی است، جعل شرعی است و مصلحت هم منظور نظر شرع است. این نحوه از مجعولیت منسوب است به رأی و نظر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه. قسم دوم عبارت است از مجعولیت امارات به نحو منجزیت و معذرت. که این قسم رأی و نظر محقق خراسانی است. در این فرض مرحله اول این مطلب اعلام می‌شود که امارات با حکم واقعی کاری ندارد مودایی دارد اگر این مودا با واقع شرع منطبق در آمد اماره منجز می‌شود و نتیجه اش می‌شود منجزیت. و اگر خلاف واقع شرع در بیاید معذرت است مکلف عقاب نمی‌شود توجیه دارد به وظیفه اش عمل کرده، تطبیق از قدرتش خارج بوده، استحقاق عقاب ندارد. اما در مورد استفاده از اماره بنا بر این رأی گفته می‌شود که مودای اماره منتهی می‌شود به تنجیز، مودای اماره در اطراف علم اجمالی فعلاً بر اساس ظاهر شرع نتیجه اش منجزیت می‌شود. و آثار حکم واقعی بر همین حکم فعلی شرعی مترتب می‌شود. یعنی مودای اماره معلوم به علم تفصیلی تبعیدی در می‌آید. و انحلال حکمی صورت می‌گیرد نه حقیقی. چون که اماره نقش اش کشف واقع شرع نیست کشف حکم فعلی است. کشف است کشف حکم شرعی فعلی، اگر کشف نباشد که می‌شود حکم ظاهری. اما کشف حکم واقعی اعلام نمی‌شود چون که آن مرحله از کار از قدرت و توان مکلف و اماره خارج است. قسم سوم مجعولیت در باب امارات عبارت است از طریقت و محرزیت. که این رأی و نظر محقق نائینی و سیدنا الاستاد و شهید صدر قدس الله انفسهم الزاکیات است. منظور از طریقت و محرزیت این است که اماره جعل شده طریق ولی طریق معتبر، معنای معتبر و اعتبار مودا قطعی و محرز می‌شود منتها با احراز تبعیدی. این سه قسم شرح داده شد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را شرح می‌دهد و این مطلب را اعلام می‌کند که در بحث انحلال که گفتیم علم اجمالی متوسط پس از آن به توسط علم اجمالی صغیر که امارات معتبره باشد منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی این انحلال با تفاوت دیدگاه‌ها نسبت به مجعولیت امارات به مشکلی بر نمی‌خورد. هر قسم از مجعولیت را که در نظر بگیریم می‌تواند نقش انحلال را ایفاء کند. از باب سببیت قسم اول که واضح است، خود مودیات مجعولات شرعیه است. قسم دوم هم که انحلال حکمی است باز هم مطلب واضح است برای ما انحلال حکمی هم کافی است. (۱) قسم سوم که رأی خود سیدنا الاستاد و محقق نائینی و شهید صدر است طریقت و محرزیت احراز تبعیدی می‌شود علم است منتها علم تبعیدی. پس علم به علم منحل شده است نه علم به ظن تا اشکالی به وجود بیاید.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۵۴.

جمع بندی حکم عقل در قالب علم اجمالی

آنچه از بیانات صاحب نظران استفاده شد این بود که شیخ انصاری فرمودند علم اجمالی به احکام یک واقعیت غیر قابل انکار است اما در جواب فرمودند که حصول علم وجدانی نسبت به همه احکام شرع امر غیر مقدور است امارات علمی نیست یعنی علم وجدانی نیست تا بگوییم قدرتی وجود دارد. پس اگر از سوی شرع خواسته شود که تمامی احکام را با علم وجدانی فرابگیرید مکلف به تعبیر ایشان غیر قادر است چون در دسترس مکلف امارات است و امارات علم تفصیلی و وجدانی نیست امارات غیر علمیه است. و بعد در مرحله بعدی می گوییم ما موظفیم به اخذ به مودیات امارات بگوییم احکام واقعی شرع همین مودیات امارات است و واقعیت فلسفی نیست. بنابراین اگر یک حکمی باشد که فقط شک بکنیم و مودای اماره نباشد شک بکنیم که حکم واقعی چیست، در آنجا حکم فعلیت ندارد. بعد فرمود اگر بگوییم همان شک ما هم برمی گردد به شک در حکم فعلی و شک در حکم واقعی شک در حکم واقعی فعلی است آنگاه قضیه انحلال به وجود می آید که امارات در دست ما هست می تواند قسمتی را خارج کند و قسمتی که باقی ماند شک بدوی می شود. محقق خراسانی هم که فرمود علم وجدانی است ولی منحل می شود به وسیله مودیات امارات، سیدنا الاستاد هم فرمودند که سه علم داریم: علم اجمالی کبیر که منحل می شود به علم اجمالی متوسط که عبارت است از مودیات امارات معتبره و غیر معتبر. و این علم اجمالی متوسط منحل می شود به علم اجمالی صغیر که مودیات امارات معتبره است. نتیجتاً این اعظام اصل علم اجمالی را که اقتضاء می داشت احتیاط را که از اساس فرمودند که آن علم اجمالی که مقتضی احتیاط است منحل می شود و علم اجمالی باقی نمی ماند تا بگوییم علم اجمالی اقتضاء می کند احتیاط را.

نتیجه استدلال به حکم عقل در قالب علم اجمالی کامل نبود

بنابراین این دلیل عقلی به نتیجه نرسید. همه با هم توافق رأی دارند و این آراء با هم مرتبط اند، مجمل و مفصل اند و و موضح اند فرق شان اجمال و تفصیل یا اختصار و توضیح است. نتیجه نهایی اعلام شد استدلال به حکم عقل در قالب علم اجمالی به نتیجه نرسید.

اما تحقیق این است اصلاً علم اجمالی نداریم آن رفع شده

تحقیق این است که استدلال به علم اجمالی برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط قابل التزام نیست. اولاً می‌گوییم که علم اجمالی کبیری که تصور می‌شود در حقیقت به وسیله ادله و قواعد و امارات به طور کامل رفع می‌شود بالاتر از انحلال، علم از بین می‌رود. ما علم اجمالی داریم ولی ادله ای که داریم در حد وسیع است ادله در حد و اندازه ای است که علم اجمالی را رفع می‌کند. از بین برمی‌دارد. یک مثالی بزنم دو نفر از شاگردان سیدنا الاستاد بودند یکی به دیگری گفت که اقدام به اجتهاد کن و از تقلید بیا بیرون، برای اینکه اکثریت احکام ضروری است نیاز به بحث اجتهادی ندارد آن قسمتی که نیاز به بحث اجتهادی دارد به زودی می‌توانید جمعش کنید. می‌گوییم احکام شرع به عنوان احکام شرع که متعلق علم اجمالی کبیر بود این احکام شرع در شعاع ادله و قواعد و امارات است. قسمت قابل توجهی این احکام ضروریات است قسمتی هم قطعیات است قسمت سوم هم احکامی است که مورد اطمینان است و قسمت دیگر هم مورد اجماع است و قسمت بعدی هم مورد شهرت قدماء، عمل اصحاب است. و قسمتی هم در قلمرو روایات متواتره است که قطعی است. و قسمتی هم در حوزه روایات مستفیضه است. و قسمت آخر هم در شعاع روایات معتبره قطعیه است. مضافاً بر اینکه بخشی از احکام معاملات است. معاملات عقلائی هستند مسائل عقلائی را سیره عقلائی پوشش می‌دهد. و عموماً و مطلقاً و ظواهر کتاب و ظواهر عمل اصحاب همه این ادله و مدارک در بستر احکام اجراء می‌شود و احکام شرع را برای ما اعلام می‌کند چیزی که باقی می‌ماند و آن عبارت است از «ما لا- نصّ فیه» بنابراین علم اجمالی منحل نیست علم اجمالی مرتفع است. فرق است بین انحلال و ارتفاع. ما لا نصّ فیه منظور این است که اصلاً شکی در حکم نداریم. به تعبیر شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه یک منطقه الفراغ است، هیچی نداریم و هیچی هم نمی‌دانیم حکمی هست یا نیست، شک در حکم نداریم. خب در جایی که شکی در حکم نداریم علم اجمالی است؟ علم اجمالی نیست. پس شبهات چیه؟ جواب: تمامی شبهاتی که در اصول بحث می‌کنیم شبهات موضوعیه است یا حکمیه که متعلق به موضوع است. شبهات حکمیه به معنای حکم کلی یا اصلاً نداریم یا بسیار نادر است که با آن ندرت علم اجمالی روی آن تعلق نمی‌گیرد. با این توضیحی که داده شد علم اجمالی فقط علم اجمالی کبیر به توسط این همه ادله و مستندات رفع می‌شود و برداشته می‌شود. سوال کنید الان این همه ضروریات و قطعیات و اجماعیات و مودیات امارات قطعیه دارید چه مانده برایتان؟ علم اجمالی نیست یک مورد جزئیاتی است که از علم اجمالی کبیر خبری نیست. این اولاً و ثانیاً گفته می‌شود که علم اجمالی کبیری که اعلام شد و صاحب نظران فرمودند بسیار نظر عالی بود ولیکن آن علم اجمالی در مقام ثبوت و تصور بود. در مقام اثبات و تحقق که بیاییم اصلاً علم اجمالی کبیر از اساس وجود ندارد. یک محقق به عنوان تصور ذهنی از دور می‌تواند تصور کند که علم اجمالی کبیر به احکام اصل شرع، این تصور است اما مقام اثبات کجاست؟ مکلف است هر مکلفی را که در نظر بگیریم روز اول که پا به دایره تکلیف می‌گذارد او می‌شنود نماز واجب است، از احکام شروع می‌شود ماه رمضان رسید روزه واجب است قدم به قدم احکام برایش گفته می‌شود هر حکم

همراه با علم تقلیدی است علم اجمالی کبیر ندارد پس علم اجمالی کبیر واقع و مقام اثبات ندارد. اگر این مقلد در حالت تقلیدی باقی بماند تمامی احکام را که فراگیرد هر حکم می شود تعلّم حکم یعنی علم به حکم منتها تقلیداً تا کامل بشود. آن احکام خودش را که فراگرفت اگر سوال کنید و تحقیق میدانی بکنید که بگویید احکام دیگر دارید می گوید نمی دانم، پس علم اجمالی وجود ندارد. اما اگر مقلد رشد کند برود به سمت اجتهاد، احکامی را که تقلیدی بلد است به مدارک احکام مراجعه می کند. یکی یکی احکام ضروری را جدا می کند که قسمت عظیمی است و احکام قطعی را می فهمد همین طور متواترات مشهورات می رسد به موارد اختلاف نظر کار اجتهادی انجام می دهد فهم شخصی خودش هر کجا رسید برایش حجت تمام است. این را که طی کند عملیات جستجو از مدارک احکام است. اگر از سوال شود که علم اجمالی کبیر یا صغیر، می گوید تصور می شود ولی فعلاً ما این احکامی را که داریم مدارکش را بررسی می کنیم به ذهنم علم اجمالی کبیر نیامده، خطور نمی کند. چون در حاکمیت علم اجمالی قرار نمی گیرد. در نتیجه پس از که مجتهد مطلق شد علم به احکام از ادله تفصیلیه به دست آورده تدریجاً، علم اجمالی از اساس در عالم اثبات و تحقق وجود ندارد تا ما بگوییم که باعث احتیاط بشود. اگر شبهاتی مجتهد بر بخورد شبهه موضوعیه است که گفتیم احتیاط بنابر مسلک اخباری ها هم راه ندارد و الزامی نیست و اگر شبهه حکمیه بود شبهه حکمیه ای است که متعلق به موضوع خاص است. شبهه حکمیه کلیه بسیار نادر و بالای سرش هم قاعده دارد که آن قاعده آن شبهه حکمیه را حل می کند به نام اصل عدم ازلی. آن هم شبهه اش هم بسیار نادر است در حد شبهه است که اگر بر بخورید قاعده ای داریم به نام اصل عدم ازلی که محقق نائینی و سیدنا الاستاد قائل به اعتبار اصل عدم ازلی هستند. در نتیجه علم اجمالی اولاً- اگر ما با مسامحه برخورد بکنیم که بگوییم واقعیت دارد پس از وجود ادله مرتفع می شود و اگر تحقیقی برخورد کنیم دقیق وارد بشویم میدانی بررسی کنیم علم اجمالی تحقق و وقوع ندارد. در نتیجه استدلال به علم اجمالی در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط کافی نیست از این بحث خارج شدیم دلیل عقلی دوم اصاله الحظر و قواعد دیگر.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصاله الحظر دليل دوم عقلي برای اثبات اصاله الاحتياط

دليل دوم عقلي برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتياط عبارت است از اصاله الحظر. اين اصل مورد استناد قرار گرفته است که گفته می شود چون اصل در اشیاء حظر است لذا در مواردی که دلیلی برای حکم نداشته باشیم و احتمال حکم در کار باشد اصل حظر است یعنی باید خودداری کرد و مرتکب نشد. که این اصاله الحظر یک اصل عقلانی پشتوانه می شود برای احتياط و اعتبار برای احتياط ثابت می شود. این عنوان استدلال است.

اصل در اشیاء اباحه است یا حظر؟

اما بررسی بحث: قبل از که استدلال را بررسی کنیم خود اصاله الحظر را باید مورد توجه و ملاحظه قرار بدهیم. بحث معروفی است که اصل در اشیاء حظر است یا اباحه است؟ صاحب نظران قدماى اصحاب شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی قدس الله انفسهم الزاکیات این بحث را در کتاب اصولی شان آورده اند.

سه نظر

شیخ مفید در کتاب التذکره بالاصول که کتاب اصولی ایشان است منها در حجم کمی، در آنجا می فرماید: عقل به تعبیر ایشان عقول نمی تواند در مواردی که دلیلی وجود نداشته باشد حظر یا اباحه را ثابت کند. کار عقل نیست. نیاز و احتیاج به سمع وجود دارد. یعنی باید به دلیل لفظی مراجعه کرد که مورد بدون دلیل حکمش حظر است یا اباحه است. نظر شیخ مفید را شیخ طوسی توقف اعلام کرده است. نظر شیخ مفید درباره اصاله الحظر یا اصاله الاباحه توقف است. سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه «الکلام فی الحظر و الاباحه» این بحث را در آخر کتاب عنوان کرده و شرح مفصلی داده است. می فرماید: صحیح آن است که نسبت به افعالی که دلیلی بر فعل و ترک نداشته باشیم اصل اباحه است. (۱) صریحا ایشان می فرماید اصل اباحه است. و اکثر متکلمین هم قائل به این رأی هستند. ادله متعددی اقامه می کنند که از جمع دو دلیل را انتخاب می کنیم که از این قرار است: دلیل اول می فرماید: محل بحث ما آنجاست که فعل ضرری نداشته باشد اگر ضرری باشد از محل بحث خارج است. فعلی است بدون ضرر شرعاً و عقلاً در این صورت اگر کسی از آن فعل سودی ببرد و ضرری در کار نباشد به طور طبیعی مباح خواهد بود. که گویا این استدلال شان عنوان شهادت وجدان را دارد که به شهادت وجدان کاری است و منع ندارد و ضرر ندارد سود مختصری هم دارد به طور طبیعی مباح است. پس اصل اباحه است. دلیل دوم می فرماید: خدای متعال تمام آفرینش را برای نفع مردم آفریده است، «وَالْأَرْضُ وَصَعَهَا لِلْأَنَامِ». (۲) و جایی که دلیل و حجتی نداشته باشیم و ما لا نصّ فیه طبیعتاً جزء مواردی است که خدا برای انسان آفریده. کسی اگر بخواهد از چنین مواردی که مانع ندارد استفاده کند مطابق با سنت آفرینش است، مطابق با حکمت خلقت است. بنابراین اصل اباحه است نه حظر. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب العده فی الاصول این بحث را مثل سید آخرین بحث کتاب را آورده «الکلام فی الحظر و الاباحه» می فرماید: درباره حظر سه نظر وجود دارد: نظر اول که طائفه ای از امامیه و عده ای از بغدادیون قائل به این رأی هستند که اصل حظر

است. استدلالی که برای حظر شده است اصلی ترین دلیل این است که تمامی امور و اشیاء و موجودات مال خداست، تصرف انسان در این اموال و املاک در حقیقت تصرف به مال غیر است. اذن می خواهد. جایی می توانیم تصرف کنیم که اذن و اجازه از سوی خدا رسیده باشد و الا قاعده عدم جواز تصرف در مال غیر است. این عمده ترین دلیل برای اصالة الحظری ها هست. یک دلیل فرعی هم اقامه می شود و آن این است که سیره متدینین بر این است که با فهم و معرفت اقدام می کنند بدون تشخیص قدم نمی گذارند و در رفتارشان در حقیقت حظر را ملاحظه می کنند. سیره از سوی متدینین بر رفق حظر است. شیخ طوسی می فرماید: رأی دوم که اکثر متکلمین و سید علم الهدی بر آن است این است که اصل اباحه است. کل اشیاء در حالت اباحه قرار دارد که ادله اش را سید فرمود مگر اینکه منعی وارد بشود. و می فرماید قول سوم وقف یا توقف است. می فرماید آنچه که قوی به نظر می آید مطابق با شیخنا ابی عبدالله که کنیه شیخ مفید است که استاد شیخ طوسی است، می فرماید مطابق با رأی شیخ ما ابو عبدالله وقف درست است. دلیلی که اقامه می کند از این قرار است می فرماید: «الاقدام علی فعل لا یومن المکلف کونه قبیحا کالاقدام بمثل ما یعلم المکلف قبیحه» می فرماید اقدام بر عملی که قبح آن معلوم نیست از آن قبح آن مؤمنی نداریم و بر جهت قبح حالت نامشخصی دارد فعلی که از حیث قبح وضع نامشخص دارد مثل فعلی است که از حیث قبح وضعیتش معلوم است. مثال می زند اگر کسی خبری بدهد از یک امری که برای آن مخبر صحت و سقم آن امر معلوم نیست مثل خبری است که برخلاف واقع اظهار بشود. بنابراین در مورد ما لا نصّ فیه آنچه که درست به نظر می رسد توقف است مطابق با رأی شیخ مفید. (۳)

ص: ۱۹۱

۱- الذریعه، سید مرتضی، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲- الرحمن/سوره ۵۵، آیه ۱۰.

۳- العده، شیخ طوسی، ص ۷۴۲.

تحقیق عند المحققین المتأخرین

اما تحقیق عند المحققین این است که اصل اباحه است. نکاتی هم گفته شده است و نکاتی هم اضافه می شود ولی در مجموع می گوئیم تحقیق عند المحققین این است که اصل اباحه است. دلیل بر این مطلب از این قرار است: ۱. اباحه برابر است با سنت آفرینش که در بیان شیخ مفید آمده بود. ۲. اباحه با طبیعت شرع که می فرماید «بعثت علی شریعه سمحه سهله» مطابق است. یعنی اباحه در ما لا نصّ فیه مطابق با مقتضای طبیعت شرع است. ۳. اگر اصل حظر بگیریم احکام خمس را مبدل کنیم به مبدل اربعه، یا عوض اباحه یک حکم جدید بیاوریم که خلاف ضرورت است. ضرورت دینی و فقهی و مذهبی این است که احکام خمس است. اگر حظر را حاکم کنیم اباحه نیست پنج تا حکم نداریم چهار تا داریم می توانید بگویید پنج که پنجمش حظر باشد که آن تحت پوشش محرمات می شود. ۴. عمومات نصوص و عمومات کتاب: اما عموم کتاب: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (۱) در این آیه تعبیر بسیار کامل است برای انتفاع و نفع بشر است. جایی که نص آمده و منع کرده که منع، جایی که نص آمده حکم وجوب یا استحباب آورده که متبع است اگر «ما لا نصّ فیه» باشد به طور واضح در قلمرو ما فی الارض جمیعاً است. و این یک آیه کافی است که از نظر دلالت بسیار واضح و کامل است.

پاسخ: گفتیم این آیه می فرماید همه به نفع شماست وانگهی اگر جایی نصی آمده باشد توضیحی داده باشد که فهو، اگر جایی توضیحی نداده ما لا نصّ فیه قلمرو بحث حظر و اباحه در ما لا نصّ فیه است. ما لا نصّ فیه که باشد این «هو الذی خلق لکم» به طور واضح پوشش می دهد. و دلیل پنجم نصوص روایی که در حد زیادی است بهترین و واضح ترین نصی در این رابطه همان موثقه مسعده بن صدقه است که «الاشیاء کلها علی ذلک حتی یستبین أو تقوم به البینه» با آن جمع محلی به لام و با آن کلمه «کلها» و با آن بیان در حقیقت اعلام اباحه است. لذا در بحث اصاله الاباحه اصلی ترین دلیل همین موثقه است. و با این پنج دلیل که درباره اصاله الاباحه گفته شد نظر محققین در حد شهرت یا توافق رأی بین محققین متاخرین این می تواند باشد که اصل اباحه است نه حظر. و حظر یک معنی است که طبیعت این منع نیاز به دلیل دارد. اگر دلیلی نباشد قول به حظر معنی و مفهومی ندارد. اما آن نکته را که برای اعتبار اصاله الحظر یادآور شدیم که تصرف در ملک غیر است جوابش داده شد که تصرف مجاز است اجازه آمده است اجازه عام و خاص رسیده است که تصرف اشکال ندارد. بنابراین بحث اصاله الحظر و اصاله الاباحه به طور کلی که خود این بحث در اصولی که بعد از تطور است خود این اصل مستقل بحث نشده است بر این شدیم که این اصل را یک مقدار شرح بدهیم تا برای ما واضح بشود که اصاله الاباحه درست است نه اصاله الحظر.

سوال:

پاسخ: ما درباره اباحه شرعی بحث می کنیم و دلیل اقامه می کنیم که اصل در اشیاء اباحه شرعی است، دلیل عقلی و نقلی اقامه می کنیم. دلیل عقلی ما همان خلقت آفرینش است و مقتضای طبیعت شرع بود و دلیل نقلی ما هم کتاب و سنت بود بلکه می توانیم بگوییم که ادله اربعه اصاله اباحه را پشتیبانی می کند. اما استدلال به اصاله الحظر در جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط: شیخ، محقق خراسانی، سیدنا الاستاد ان شاء الله فردا.

بحث تکمیلی اصاله الحظر ۹۵/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث تکمیلی اصاله الحظر

در ادله عقلیه جهت اثبات اعتبار برای اصاله الاحتیاط گفته می شود که دلیل دوم اصاله الحظر است و از آنجا که این اصل در اصول بکار برده می شود بحث شد و به این نتیجه رسیدیم که اصاله الحظر مورد اختلاف نظر است و تحقیق این است که اصل اباحه است نه اصل حظر. این یک بحثی بود که اینجا شرح دادیم. اما استدلال به اصاله الحظر برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط:

کلام شیخ انصاری

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از جمله ادله عقلیه در مورد اعتبار اصل احتیاط اصاله الحظر اعلام شده است و منظور از اصاله الحظر این است که اگر در مواردی که ضرر نباشد و ضروری نباشد یعنی نه امر ضروری است و نه ضروری و نصی هم در آنجا نیامده، ما لا نصّ فیه باشد در اینجا اگر کسی بخواهد نفعی ببرد از یک کاری اصل حظر است و باید دست نگه داشت. انسان عبد است و تابع دستور مولی است خودرأی نیست. اگر گفته شود که اصاله اباحه در چنین موردی است در جواب اعلام می شود که در ما نصّ فیه فرض این است که دلیلی برای اباحه نیامده، اگر دلیلی برای اباحه آمده باشد که لا نصّ فیه نیست خلف می شود و بعد می فرماید اگر فرض کنیم که اصاله اباحه ای به نحو عموم داریم که تمام موارد غیر الزامی را از ما لا- نصّ فیه و منطقه الفراغ و غیره فرا می گیرد در این صورت می گوییم که این عموم معارض است با ادله احتیاط و ادله توقف. پس از که معارض بود اثری ندارد و اصاله الحظر حاکم است. بعد می فرماید اگر تنزل شود و بگوییم که اصاله اباحه است و با اصاله الاحتیاط تعارض می کند و در اینجا می گوییم که اصاله اباحه باید اصاله الاحتیاط که تساقط بکنند وقف و توقف رأی ای می شود بلا- معارض. چنانکه شیخان فرموده اند شیخ مفید و شیخ طوسی قدس الله انفسهم الزکیات. در نتیجه اصاله الحظر جایی که دلیلی در کار نباشد احتمال حرمت هم بدهیم محکم است و این حاکمیت اصاله الحظر پشتوانه می شود برای اصاله الاحتیاط. بنابراین دلیل عقلی برای اعتبار احتیاط اصاله الحظر اعلام می شود. این تقریب استدلال بود با توضیحات و اضافات. شیخ انصاری جواب این استدلال را با قاعده نفی ضرر محتمل ربط می دهد که در ادامه اشاره می کنیم.

۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در جمع ادله عقلیه احتیاط به اصاله الحظر اشاره می کند تقریب به همان منوالی که گفته شد اصل در موارد غیر ضروری حظر است و این اصل پشتوانه می شود برای اعتبار احتیاط. پس از که این اصل را به طور مختصر مورد اشاره قرار می دهد می فرماید: این استدلال کامل نیست. اولاً این اصل مورد خلاف است یک اصلی که مورد خلاف باشد نمی تواند به عنوان دلیل مطلوب دیگری را ثابت بکند. البته جمعی از امامیه قائل به اصاله الحظر هستند و جماعت دیگر قائل به اصاله الاباحه هستند. اصلی که مورد اتفاق نباشد و از استحکام ذاتی برخوردار نباشد نمی تواند به عنوان دلیل و مستند قرار بگیرد. و اگر بناء باشد که اصل محل اختلاف را مستند قرار بدهیم ما می گوئیم اصاله البرائت در اینجا دلیل است برای عدم اعتبار احتیاط. که اصاله البرائت هنوز مورد بحث است قابل اعتماد طرفین نیست می گوئیم اصاله الحظر هم سرنوشتش از این قرار است. و اما ثانیاً می فرماید: در ادله و نصوص که مراجعه کردیم نصوصی که برای اباحه اعتبار می دهد در شبهات آن نصوص اعتبارش بیشتر است و از قوت بیشتری برخوردار است نسبت به نصوصی که درباره احتیاط آمده که گویا اشاره به کلام شیخ دارد که تعارضی نیست نصوص اباحه مقدم اند، قوت در ورود دارد. و ثالثاً بر فرضی که بگوئیم دلیل اباحه با دلیل احتیاط تعارض داشته باشد نهایت امر به تساقط منجر بشود و توقفی در کار بیاید که شیخ فرمودند توقف جایی است که هر دو دلیل کارایی ندارد نه دلیل لفظی اباحه و نه دلیل لفظی احتیاط. در این مورد که تعارض و تساقط به عمل بیاید ظرف توقف ظرفی است آماده برای اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان. از این قاعده استفاده می کنیم. قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا کارساز است و جاری می شود و برای توقف یا اصاله الحظر زمینه ای وجود نخواهد داشت.

۳. رأی و نظر سیدنا الاستاد، سیدنا الاستاد می فرماید: اصالة الحظر که مورد استناد قرار گرفته است که گفته می شود دلیل عقلی برای اثبات اعتبار اصالة الحظر است به این معنا که خود اصالة الحظر یک اصل عقلی است عقلی است که پشت سرش تحسین و تقبیح قرار دارد. هر کجا احتمال حرمت برود باید مرتکب نشد این اجتناب مورد تحسین عقلی است که می شود اصالة الحظر در حد ذات خودش یک دلیل عقلی و عقل مستقل. عقل به طور استقلال اعلام می دارد که در موارد شبهه تحریمیه خودنگهداری و عدم ارتکاب حسن عقلی دارد. زیر مجموعه تحسین عقلی قرار می گیرد. این اصل عقلی دلیل و مستند می شود برای احتیاط که این اصل اگر در نظر گرفته شد هر کجا که شک در حرمت داشتیم باید اجتناب کنیم که اصل حظر است. می فرماید: این استدلال قابل التزام نیست. اما اولاً اصالة الحظر یک اصل عقلی مسلم نیست که واقعا جزء مستقلات عقلیه باشد که عقل حکم بکند که هر کجا شک در حرمت بود باید اجتناب کرد. حکم عقل مستقلاً از اساس در این رابطه ثابت نیست و از این رو این اصل محل اختلاف است. جمعی از صاحب نظران می گویند اصل در اشیاء حظر است و جمعی می گویند اصل اباحه است. اصلی که خود محل اختلاف باشد نمی تواند مستند قرار بگیرد.

سوال:

پاسخ: اصلی که در بحث های علمی مورد استناد قرار می گیرد باید اصل مسلم باشد. قاعده قبح عقاب بلا بیان، قاعده استصحاب و قاعده براءت در شکوک بدویه و غیرها اینها از اصولی هستند که درباره اش بحثی نیست اما یک اصلی که اسمش اصل است ولی در حالت تردید قرار دارد و محل اختلاف است جمعی می گویند اصل حظر است جمعی می گویند اصل اباحه است این اختلاف و تردید نسبت به اصالة الحظر یک امر مشهودی است امری که محل اختلاف و تردید است قطعاً نمی تواند مورد استناد قرار بگیرد.

ص: ۱۹۵

سوال: مویذ که می تواند باشد

پاسخ: اگر یک دلیل اعتبارش کامل نبود در درجه پایینی بود مثل اینکه فقهاء روایات مرسله و ضعیف را می آورند برای اینکه برای او جایگاهی است بنابراین یک اعتبار مایبی دارد اما اگر امر بسیط بود دارای درجات نبود اصل یا حظر است یا اباحه است. اصل حظر هست یا نیست، این اصل در حالت وجود و عدم قرار گرفته که یا هست یا نیست. جمعی می گویند اصل حظر و جمعی می گویند اباحه. بنابراین یک اصلی که روی سطح تردید قرار دارد در واقع وجود ندارد. اما ثانیاً می فرماید: لو تنزلنا اگر بگوییم که اصالة الحظر یک اصل عقلی است حکم عقل به نحو مستقل اعلام می کند تحسین را در مورد اجتناب از محتمل الحرمة. اگر این را بگوییم باز هم از این اصل برای اعتبار احتیاط نمی شود بهره گرفت چون که قلمرو اصالة الحظر از قلمرو اصالة الاحتیاط جداست. اصالة الحظر در جایی است که علم به حکم نداریم ما لا نصّ فیه است به تعبیر سید الشهدی منطقه الفراغ است. هیچ چیزی نیست. اگر اجتناب می کنیم به دلیل احتمال عقلی است احتمال حکم عقلانی ندارد. چون در منطقه اصالة الحظر حکم مشتبه نیست علم به حکم نداریم و اما در منطقه اصالة الاحتیاط علم به حکم داریم منتها در هاله شبهه قرار دارد تطبیقش را نمی توانیم کامل کنیم. حکم هست مشتبه است. پس هر دو قلمرو با هم فرق می کنند قلمرو اول حکمی نیست قلمرو دوم حکمی است که مشتبه شده. اگر اصالة الحظر منعی اعلام بکند این منع برای احتیاط اثبات اعتبار نمی کند. چون دو قلمرو از هم جدا هستند.

ص: ۱۹۶

پاسخ: اگر جایی که احتمال قوی باشد باید اعتماد کنیم و اگر احتمال قوی نبود احتمال ضعیف بود ولی محتمل قوی بود مثلاً احتمال می دهیم که امروز مهمانی بیاید یا نیاید احتمال ضعیفی است اعتناء نمی کنیم. ولی اگر احتمال بدهیم که مهمان فقیه است محتمل قوی است به این احتمال ضعیف هم اعتناء می کنیم. ولی منطقه الفراغ محتمل مشخص نیست تا بگوییم محتمل قوی وجود دارد. محتمل قوی را باید در قلمرو شبهه مشخص باشد اینجا نه احتمالی است و نه محتملی. اصلش برمی گردد به آن علم اجمالی کبیر که در شرع احکامی هست در این ما لا نصّ فیه هم باید فکر بکنیم و اجتناب کنیم که حرامی را مرتکب نشویم.

فرق بین اصالة الحظر و اصالة الاحتیاط

فرق بین حظر و احتیاط اولاً- از همین شرحی که سید فرمودند یک فرق را به دست آوردیم که منطقه حظر با منطقه احتیاط فرق می کند. ثانیاً حظر دلیل عقلی است و احتیاط اصل عقلی کلامی نیست بلکه یک اصل شرعی عقلائی است. ثانیاً نظریاً فرق می کند اصالة الحظر از جنبه نظری اعلام می کند به منع، اعلام ممنوعیت می کند و در مرحله عمل کار ندارد. منع اعلام می کند و اصالة الاحتیاط به مرحله عمل کار دارد می گوید در عمل اجتناب کنید. که در تلخیص گفتم اصالة الحظر با اصالة الاحتیاط از ناحیه نظری فرق دارد و از ناحیه عملی در واقع با هم تطبیق می کنند. جواب سوم سیدنا الاستاد می فرماید: این حظر یا احتیاط که گفته می شود جایی زمینه دارد که ترخیص نیامده باشد در مورد ما لا نصّ فیه ترخیص وجود دارد هم شرعاً «الاشیاء کلّها علی ذلک» هم عقلاً- قاعده قبح عقاب بلا بیان، بنابراین از اصالة الحظر در جهت اثبات اعتبار نسبت به اصالة الاحتیاط نمی شود بهره گرفت (۱) که تحقیق هم همین است و نکته اصلی هم آن بود که گفتیم.

ص: ۱۹۷

براساس تحقیق و بحث کامل مسئله اعلام شد که در اشیائی که نص در آن اشیاء وجود نداشته باشد اصل اباحه است نه اصالة الحظر. پس خود این اصالة الحظر اساسی ندارد تا با آن کار دیگری را از پیش ببریم. این دلیل دوم عقلی تمام، دلیل سوم ما قاعده دفع ضرر محتمل و چهارم قاعده عبودیت و مولویت یا حق الطاعة ان شاء الله فردا.

دلیل سوم از ادله عقلیه برای اثبات اصالة الاحتیاط ۹۵/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل سوم از ادله عقلیه برای اثبات اصالة الاحتیاط

دلیل سوم عبارت است از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. منظور از این قاعده این است که اگر انسان ضرری را احتمال بدهد و ضرر در حد قابل توجه باشد و احتمال هم احتمال عقلائی باشد در این صورت عقل مستقل اعلام می کند که از این ضرر باید اجتناب کرد معنای دفع ضرر اجتناب از ضرر محتمل است با همان دو خصوصیت. و گفته می شود که این گونه حکم عقل از نوع حکم مستقل است که ضرر محتمل باید دفع بشود و این معنای وجوب دفع ضرر محتمل است. منظور از وجوب هم وجوب شرعی نیست وجوب عقلی است یعنی الزاما باید از ضرر محتمل اجتناب شود. این قاعده که یک عقلی است پشتوانه عقلاء هم دارد و در قلمرو شرعیت هم برمی خوریم به مواردی که اگر احتمال ضرر باشد مثلا سفری که خوف ضرر دارد شرعا تجویز نمی شود. عقلاء هم براساس فهم و روش و سیره ای که دارند از ضرر احتمالی اجتناب می کنند. حتی گفته می شود که مضافا بر اینکه این وجوب دفع ضرر محتمل عقلی و عقلائی و شرعی و یک امر غریزی هم هست. یعنی حیوانات جایی که خطری احساس می کنند از آنجا اجتناب می کنند. اینها همه نکاتی است در جهت استحکام و متانت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. اصل قاعده از استحکام و شهرت برخوردار است. اما استفاده از این قاعده به این صورت است که گفته می شود در شبهات که بحث ما عمدتاً در شبهه تحریمیه است آن هم الزامیه تحریمیه شک می کنیم که یک فعل حرامی در این محدوده باشد که فعلا مشتبه است و قابل تشخیص نیست در اینجا گفته می شود که وجوب دفع ضرر محتمل اعلام می کند که آن حرمت عمل یک ضرر است پس از یک ضرر بود و ضرر قابل توجه هم بود احتمال هم عقلائی بود با توفّر این دو تا شرط احتمال عقلائی و ضرر قابل توجه باید از آن شبهه اجتناب کرد و این همان معنای احتیاط است. بنابراین قاعده وجوب دفع ضرر محتمل یک دلیل عقلی برای اعتبار احتیاط اعلام می شود.

ص: ۱۹۸

آراء صاحب نظران در مورد این قاعده

ضرر دنیوی و ضرر اخروی

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ضرر در قاعده به دو صورت است: صورت اول ضرر اخروی، صورت دوم

ضرر دنیوی. اما اگر منظور از ضرر در قاعده دفع ضرر، ضرر اخروی باشد به طور مسلم جایی که از سوی شرع بیانی نرسیده باشد در آنجا مؤمن وجود دارد، قاعده قبح عقاب بلا بیان. بنابراین ضرر اخروی که عقاب بود در مورد شبهاتی که بیان ندارد مؤمن دارد و پس از داشتن مؤمن دفع آن ضرر لزومی ندارد. و اما صورت دوم که منظور از ضرر، ضرر دنیوی باشد اولاً حکم عقل مستقل درباره وجوب احتراز از ضرر دنیوی قابل التزام نیست. برای اینکه ممکن است عقلاء یک ضرر دنیوی قطعی را بپذیرند برای یک مصلحتی که در نظر گرفته باشد. مومنین از ضیوف و مهمان پذیرایی می کنند ضرر یک ضرر واضحی است برای مصلحتی انسانی اخلاقی و اجتماعی. بنابراین در ضرر دنیوی حکم عقل را داشته باشیم به عنوان حکم استقلالی عقل در جهت دفع این گونه ضرر قابل التزام نیست بلکه برخلاف واقع دیده می شود. و ثانیاً بر فرض اینکه بگوییم عقل مستقل است در مورد ضرر به طور طبیعی آن حکم عقل که اعلام می کند اجتناب از ضرر محتمل را جایی باید باشد که ضرر قطعی باشد اما در مورد بحث ما که ضرر یک ضرر مشکوک است در حقیقت می شود شبهه موضوعیه که تمامی صاحب نظران مجتهدین و محدثین توافق دارند بر اینکه در شبهه موضوعیه اجتناب لازم نیست. در نتیجه قاعده دفع ضرر محتمل برای اثبات اعتبار نسبت به اصالة الاحتیاط کارساز نیست. ۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استناد به قاعده دفع ضرر محتمل درست نیست. اولاً می فرمایند: مصالح و مفاسد با منافع و مضار مساوی نیست. ممکن است جایی ضرری باشد ولی مصلحت باشد. ممکن است جایی منفعت باشد ولی مفسده باشد. حق مردم را پایمال کردن ممکن است یک منفعت دنیوی داشته باشد منفعت است ولی از لحاظ ملاکات احکام مصلحت نیست و مفسده است. جایی ممکن است ضرر باشد مثلاً مراسم حج و قربانی و صرف مال اینها ضرر است اما از لحاظ ملاکات احکام مصلحت است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اولاً- این قاعده دفع ضرر محتمل با شبهات منطبق نیست به این معنا که دفع ضرر یا به عبارت دیگر همیشه حرمت یا مفسده مساوی با ضرر نیست. این اولاً و ثانیاً حتی اگر ضرر باشد در مورد وجود ضرر حکم عقل مستقل در جهت احتراز از ضرر محتمل وجود ندارد. هر ضرر محتملی واجب الاجتناب نیست. در یک جمله اولاً- مفسده ای که در شبهه تحریمیه احتمالش را می دهیم مساوی با ضرر نیست و ثانیاً ضرر محتمل واجب الاجتناب نیست. حکم عقل مستقل در جهت وجوب اجتناب از ضرر محتمل وجود ندارد.

۳. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این قاعده دفع ضرر را نقد و رد می کند، می فرماید: اگر منظور از ضرر در دفع ضرر محتمل ضرر اخروی باشد یعنی عقاب در این صورت حقیقت این است که قلمرو قاعده دفع ضرر محتمل با قلمرو قاعده قبح عقاب بلا بیان فرق دارد. فرقی این است که قلمرو قاعده دفع ضرر محتمل احتمال مفسده بعد از وصول است ضرر محتمل جایی است که وصول صورت گرفته، اینجاست که دفع ضرر محتمل می آید. و قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل از وصول یا در صورت عدم علم به وصول احکام است که بگوییم قاعده دفع ضرر محتمل در صورت علم به وصول حکم است و قاعده قبح عقاب بلا بیان در صورت عدم علم به وصول حکم است بنابراین این دو قاعده از حیث قلمرو جدا هستند و عقاب در صورتی متصور است که علم به وصول باشد اما در صورت عدم علم به وصول زمینه ای برای عقاب نیست قاعده تأمین ایجاد می کند. این در صورتی که ضرر اخروی باشد. اما اگر ضرر دنیوی باشد در این صورت می فرماید: در قاعده دفع ضرر من حیث الصغری و من حیث الکبری برای اعتبار احتیاط ایفای نقش نمی کند اما من حیث الصغری همان مطلبی که محقق خراسانی فرمود ربّما منفعت دنیوی است ضرر نیست ولی مفسده وجود دارد مثلاً- می فرماید مال غصبی که یک منفعت دنیوی است ولی مساوی با مصلحت نیست بلکه مفسده دارد. و همین طور صدقات ضرر مالی است ولی مصلحت دارد. بنابراین می فرماید ملازمه ای بین مصلحت و مفسده و منفعت و مضرت وجود ندارد تا بگوییم که دفع ضرر محتمل دلیل می شود برای احتیاطی که احتمال مفسده در آن موجود است. و اما من حیث الکبری درست است که مفسده در افعال حرام قطعاً وجود دارد که این مقتضای قواعد عدلیه است اما کبرای قضیه قابل التزام نیست. برای اینکه احتمال ضرر احتمال مفسده قطعاً واجب الاجتناب نیست. لذا می توانیم بگوییم اتفاق فقهاء که مساوی است با اجماع فقهاء در فقه، اتفاق فقهاء محقق است نسبت به عدم لزوم اجتناب از عمل محتمل المفسده. در نتیجه قاعده دفع وجوب ضرر محتمل در جهت اثبات اعتبار برای قاعده احتیاط کارایی ندارد. (۱) اما تحقیق قاعده نفی ضرر خالی از تاثیر نیست و در جهت اعتبار احتیاط هم نقشی دارد شرح مسئله برای فردا ان شاء الله.

ص: ۲۰۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

آنچه از بیانات صاحب نظران استفاده شد این بود که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دلیل برای اعتبار اصله الاحتیاط نمی شود. به طور عمده مطلب این بود که قاعده دفع ضرر محتمل ضرر قطعی یا ضرری که مورد علم اجمالی هست را فرا می گیرد. اما جایی که علم به ضرر نباشد و شک در ضرر داشته باشیم که مورد احتیاط است در اینجا زمینه برای قاعده دفع ضرر محتمل فراهم نیست. و اما تحقیق این است که قاعده دفع ضرر محتمل که یک قاعده عقلی کلامی است که شرحش را دادیم و عقلائی و شرعی و حتی غریزی. این قاعده که در حد ذات از استحکام برخوردار است در مورد اصله الاحتیاط هم کارایی را خواهد داشت.

دسته بندی شبهات

برای اینکه در بحث شبهات ما علی التحقیق شبهه ها را دسته بندی کرده ایم که ان شاء الله شرح مفصل آن در ادامه خواهد آمد. به طور کلی شبهه درجه اول عبارت است از شبهه مقرون به علم اجمالی و شبهه تحریمیه قبل از فحص. این دسته بندی به اعتبار اجراء براءت و احتیاط است. دسته دوم عبارت است از شبهات بدویه موضوعیه و شبهات وجوبیه بعد از فحص. دسته اول بلا-خلاف مجرای براءت نیست یا بگوید مورد احتیاط است. که مقرون به علم اجمالی و تحریمیه قبل از فحص بود. و دسته دوم بلا-خلاف که منظور از بلا-خلاف یعنی اتفاق نظر بین اخباری و اصولی. دسته دوم هم بلا خلاف مورد اجراء براءت است. مراجعه می کنیم به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، می بینیم در شبهه مقرونه به علم اجمالی که قطعاً شبهه مربوط می شود به حکم الزامی، مثل اصله الحظر نیست که مطلق کار و عمل را بگوید که بدون اذن شرع منع دارد. این قاعده که قاعده دفع ضرر است باید مورد شبهه حکم الزامی باشد. و می دانیم که مخالفت حکم الزامی مستلزم ضرر است بلا شبهه، از این رو قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در شبهات دسته اول کارایی دارد و اجراء می شود. و اما در مورد دسته دوم که مؤمن حاصل می شود محدثین و مجتهدین قائل اند به اجراء براءت، آنجا دیگر ضرری محتمل نیست قاعده زمینه ندارد تا بگوییم جاری نمی شود. از اساس موضوع برای قاعده محقق نیست.

ص: ۲۰۱

اما اشکال

اما اشکال و در آخر هم موافقت با رأی صاحب نظران، اشکال این بود که اگر ضرر ضرر اخروی باشد قلمرو فرق می کند و اگر ضرر دنیوی باشد مستلزم دفع نیست یعنی وجوب دفع ندارد. این اشکال بود. در این رابطه گفته می شود که مطلبی که فرموده اند درست است اما قاعده دفع ضرر نسبت به ضرر اخروی همان دفع عقاب و مفسده عمل است. و اما درباره اصله الاحتیاط که گفته شد عقاب معلوم نیست آن مورد از احتیاط است که متعلق به شبهه دسته دوم باشد. اما اگر احتیاط متعلق به

شبهه دسته اول باشد آنجا احتیاط هم علم به تکلیف دارد و در پی آن عقاب محتمل است. و اما ضرر دنیوی که گفته شد اشکال عمده ملازمه بین ضرر دنیوی و حرمت و مفسده حکم نیست، این حرفی بود که محقق خراسانی و شیخ انصاری و سیدنا الاستاد فرمودند. می شود ضرر باشد مثل حج اما مصلحت داشته باشد.

تحقیق

در این رابطه که فرمودند ملازمه نیست فرمایش کاملاً متین است. اما منظور را شرح بدهیم، منظور از عدم ملازمه یعنی مفسده حکم با ضرر دنیوی به طور دائم لازم و ملزوم نیست اما علی الاغلب مفسده حکم ضرر دنیوی هم دارد. آن مواردی که مفسده حکم ضرر دنیوی ندارد منفعت دارد اولاً- صدق منفعت به آن موارد مشکل است. مثل انتفاع از مال غضبی، بر فرضی که بگوییم منفعت دارد استثناءات نادری است ما طبیعت کار را بحث می کنیم نوع عمل مورد بحث است نوع مفسده مستلزم ضرر دنیوی هم هست. شاهد بر این مدعا محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه ضمن بحث نسبتاً مبسوطی درباره قاعده در نهایت این مطلب را اعلام می فرماید که اما قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اگر متعلق باشد به ضرر دنیوی و اینجا نحوه حکم می شود مولوی، بر خلاف آنکه اگر منظور از ضرر ضرر اخروی و عقاب باشد حکم رنگ ارشادی به خود می گیرد. اما اگر قاعده تعلق گرفت به ضرر دنیوی و حکم هم مولوی شد آنگاه می دانیم که حرمت مستلزم مفسده است براساس قواعد عدلیه. و مفسده با ضرر هم متلازم است مفسده بدون ضرر به طور کل دیده نمی شود مگر بعض مواردی که آن مفسده جبران شده باشد یا غرض وحدت بالاتری داشته باشد مثل جهاد نفس برای حفظ دین که این ضرر جبران می شود به مصلحت اقوی و اولی، در غیر چنین موارد مفسده مستلزم ضرر است و هر کجا ضرر دیدیم حکم شرعی را هم می توانیم اعلام کنیم براساس قاعده ملازمه. تا اینجا مطلب درست است فقط یک توضیح یا یک متممی اعلام می کند می فرماید این مطلب تا اینجا درست است اما به طور کل وجوب دفع ضرر دنیوی از سوی شرع تأیید شده باشد محل کلام است. در مواردی اعلام شده است می فرماید در سه مورد شبهه دماء، شبهه اعراض، شبهه اموال قابل توجه از سوی شرع اعلام شده است که در این موارد باید اجتناب کرد براساس مفسده احتمالی و واجب است دفع ضرر احتمالی در این موارد. این موارد که اثبات شده است مواردی است که می توانیم بگوییم قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در این موارد جاری است و در نتیجه آن احتیاط هم لازم و واجب است. تا به اینجا اگر به همین مقدار هم اکتفاء کنیم می توانیم بگوییم که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل فی الجمله در موارد خاصی می تواند پشتوانه برای اصاله الاحتیاط باشد. (۱) نکته قابل ذکر این است که در موارد سه گانه که گفته شد دفع ضرر واجب است و قاعده جاری است مطلبی وجود دارد و آن این است که قاعده وجوب رعایت محتمل اهم که اگر احتمال ضعیف بود ولی محتمل قوی بود اهم بود آنجا باید آن احتمال رعایت شود و احتیاط اعلام بشود از باب رعایت محتمل اهم. این سه مورد دماء و فروج و اموال از آن باب است محتمل اهم. تا به اینجا به این نتیجه رسیدیم که حقا و انصافاً قاعده وجوب دفع ضرر محتمل کارایی دارد که یک قاعده مستحکم و دارای بنیان مرصوصی است. مضافاً بر اینکه در بحث قواعد فقه گفتیم که در قاعده دو چیز به عنوان دو عنصر اصلی است: ۱. احتمال عقلایی باشد یعنی احتمال قوی، اصاله الحظری نباشید که به احتمال ضعیف ترتیب اثر بدهید. ۲. ضرر قابل توجه غیر منجبر. برای اینکه احتمالش را که گفتیم که اگر احتمال ضعیف بود از نظر عقلاء اعتبار ندارد و ضرر هم اگر قابل توجه نبود باز هم به حکم عقل وجوب دفع ندارد. و اگر ضرر منجبر بود به حکم عقل و عقلاء امر طبیعی است. وجوب دفع ندارد. کسی برای به دست آوردن سود بالایی در مقدمات تجارت

ضررها و هزینه های مالی را تقبل بکند این ضررها ضرر منجبر است. به فهم عقلاء و حکم عقل ضرری که جبران شود صدق ضرر نمی کند اصلا ضرر نیست هزینه ای است در راه رسیدن به یک هدف بالاتر.

ص: ۲۰۲

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۸۸.

پاسخ: در قواعد فقه آورده شده است که ضرر با این دو خصوصیت اختصاص دارد به ضرر اخروی و عقاب. ما وجوب دفع ضرر محتمل را از اساس یک قدر متیقن برایش قائلیم و آن عبارت است از ضرر اخروی. ضرر اخروی که بشود با حرمت شرعی که دارای مفسده است همخوانی دارد و قاعده در آن جهت ارتباط پیدا می کند. پس ضرر اخروی شد. حالا ضرر که اخروی شد کجا ضرر اخروی با احتمال قوی مورد ملاحظه قرار می گیرد؟ جایی که مؤمن نداشته باشیم و علم اجمالی به حرمت داشته باشیم. در این جا احتمال ضرر احتمال عقلایی است علم است و این مورد شبهه از اطراف علم است و ضرر هم مفسده حرمت است ضرر قابل توجه است بنابراین آن قسمتی که بین اخباری و اصولی یا محدثین و مجتهدین مورد بحث است که شبهه تحریمیه باشد در آن مورد که بحث می کنیم قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دقیقا همان مورد را می گیرد. احتمال عقلایی است ضرر قابل توجه و غیر منجبر است. بنابراین استفاده از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بعید به نظر نمی رسد.

به عنوان موبد

با این تحقیقی که گفته شد مخالفت با آراء صاحب نظران هم در حقیقت نیست بلکه رأی و نظر صاحب نظران شرح بیشتری داشته شد نظر همان است که آنها می فرمایند منتها با اضافه یک شرح و یک حاشیه طبق فرمایش خودشان قاعده تطبیق می شود به همان جایی که محل بحث است. لذا از این قاعده استفاده می کنیم. بنابراین اگر فرض کردیم دلیل نبود اما در حد یک موبد که می تواند باشد. علی الاقل از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل به عنوان موبد قطعا می توان استفاده کرد. تا به اینجا سه تا دلیل عقلی بیان شد دلیل عقل چهارم که از مبتکرات سید الشهد صدر قدس الله نفسه الزکیه است قاعده حق الطاعه، فردا هم قاعده را شرح بدهیم و هم نتیجه اش را.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل چهارم قاعده حق الطاعه

چهارمین دلیل برای اثبات اعتبار نسبت به اصاله الاحتیاط قاعده حق الطاعه است.

توضیح آن قاعده، مبتکر آن و آراء صاحب نظران

این قانون که از مبتکرات رأی سید الشهد صدر قدس الله نفسه الزکیه است یک قاعده عقلیه کلامی است که تعبیر خودشان درباره این عنوان مسلک حق الطاعه است. برای توضیح این قاعده ابتداء لازم است خود این قاعده را شرح بدهیم و در مقدمه آن آراء صاحب نظران را مورد توجه قرار بدهیم. این قاعده حق الطاعه به عبارت دیگر قانون عبودیت و مولویت است که در بیانات محقق نائینی و سیدنا الاستاد تصریح و ذکر شده است. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امتثال امر شرعی واجب است به حکم عقل، به اقتضای عبودیت و مولویت. یعنی آنچه را که در باب اطاعت و امتثال اقتضاء می دارد قاعده عبودیت و مولویت است. که از ضروریات مذهب بلکه از ضروریات دین است. و خود یک قاعده عقلی و ضروری است. (۱) سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امتثال و اطاعت امر و انجام دستور شرعی در حقیقت «کان ذلک قضاءً لحق العبودیه و اداءً لوظیفه المولویه» (۲) اطاعت دستور مولی و امتثال امر به عنوان یک امتثال حتمی و الزامی مقتضای قاعده عبودیت و مولویت است. این دو منبع را به عنوان نمونه گفتم موارد متعددی عبودیت و مولویت به کار رفته.

ص: ۲۰۴

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۹۵.

۲- محاضرات فی الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۳۸.

سوال:

پاسخ: در کلام محقق نائینی و سیدنا الاستاد این قانون به عنوان یک دلیل مستقل برجسته نشده است ضمن استدلال ها آمده. شهید صدر این را به عنوان یک قانون اسمی هم بر آن گذاشته حق الطاعه لذا ثبت به اسم ایشان است. هر اصلی یک ریشه هایی دارد بعد از که اصل ساخته و پرداخته بشود آن موقع ثبت می شود. و الا کل قواعد و قوانین ریشه هایی دارد.

این قاعده حق ذات خداست

اما شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه عنوان می کند مسلک حق الطاعه را عنوان می کند و بعد هم این نکته را تصریح می کند که در بحث احتیاط مسلک حق الطاعه مورد نظر و تایید ایشان است. می فرماید: این قانون یک قانون عقلی کلامی است که به دلیل نیاز ندارد. چون یک حکم عقلی کلامی ضروری است. پس از که حکم عقل ضروری بود به دلیل احتیاج ندارد و این

حق ذاتی است برای ذات باری تعالی و شکر منعم است براساس حکم عقلی قطعی ضروری. لذا بر هر کسی که مکلف است و دارای شرائط تکلیف عقل و بلوغ و قدرت، این حق تعلق می گیرد و نافذ است و تعلق حق هم معنایش این است که وظیفه ایجاد می کند به چه صورت باید حق انجام شود. حقی که قطعی و ضروری است بر عهده همگان انجام می خواهد باید حق اداء بشود قطعاً لازمه ذاتی وجود حق آن است که حق اداء شود و از عهده ادای حق باید مکلف بیرون بیاید. (۱)

ص: ۲۰۵

۱- الحلقه الثالثه، شهید صدر، ج ۱، ص ۹۹.

حدیث اول از پیامبر اعظم صلی الله علیه و اله و سلم در خطبه حجه الوداع که همان خطبه آخرین و خطبه غدیریه هم هست می فرماید: «اوصیکم عباد الله بتقوی الله و احثکم بطاعته» (۱) در این جمله که آمده است در حجه الوداع که پیامبر اعظم آخرین وصیای شریفش را اعلام می کند و بعد می فرماید «احثکم» و شما را ترغیب و تشویق و وادار می کنم به طاعت خدا. پیامبر یک ارشادی دارد به طور خاص نسبت به طاعت خدا. طبیعتاً حق الطاعه که یک حکم عقلی کلامی بود اگر دلیل شرعی روی آن بیاید می شود ارشادی. اما ارشاد بدون نقش نیست. ارشاد بی فائده نیست تاکید است و بیان و لحن هم لحن بسیار قاطع و بزننده است. شما را راهنمایی و هدایت جدی می کنم به طاعت خدا. از اینجا معلوم می شود که ارشاد پیامبر به سوی طاعت خدا که حق الطاعه چقدر اهمیت دارد. حدیث دوم روایت جابر از امام باقر علیه السلام درباره تقوی و طاعت خدا بیان مفصلی است که آمده است در ضمن این بیان نورانی امام می فرماید: «احبّ العباد الی الله اتقاهم و عملهم بطاعته یا جابر و الله ما یتقرب الی الله الا بالطاعه» (۲) اهمیت طاعت تا کجاست که دیدیم امام باقر وجود مبارک معصوم قسم یاد می کند که تقرب حاصل نمی شود به سوی خدای متعال مگر به طاعت، به وسیله طاعت که آدم می تواند تقرب پیدا کند. حدیث سوم محقق قمی در قوانین الاصول حدیثی را نقل می کند ایشان می فرماید این حدیث حسن است از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام. سوال کرد هشام بن سالم از امام صادق «ما حق الله علی خلقه؟ قال علیه السلام أن یقولوا ما یعلمون و یکفوا عما لا یعلمون فاذا فعل ذلك فقد ادى الی الله حقه». در این حدیث سوال می شود آن حقی که خدا بر عهده عباد خودش دارد جوابی که امام می فرماید به همین شبهات و به همین احتیاط تطبیق می کند. بگویند آنچه را که بدانند و جمله دوم محل استشهاد است دست نگه دارند از چیزی که نمی دانند. همین موارد شبهاتی که قلمرو احتیاط است. بعد این را مرتبط می کند به حق الطاعه. شاید حق الطاعه از همین حدیث الهام گرفته باشد. «فمن فعل ذلك» کسی که این جوری کاری انجام بدهد در مورد شبهات دست نگه دارد «فقد ادى الله حقه» این حدیث در عین حالی که حق الطاعه را بیان می کند به مورد شبهه هم اشاره دارد و تطبیق می شود به آنچه را که در پی آن هستیم.

ص: ۲۰۶

۱- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ص ۳۰.

۲- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۳، ص ۱۹۰، باب الطاعه و التقوی، ح ۳.

شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه در این بحث چهار نکته را اعلام می کند: نکته اول همان است که اشاره شد، می فرماید: این مسلک حق الطاعه مختار است در این بحث. در بحث استدلال به ادله عقلیه این مختار ماست. نکته دوم: اصل قاعده را فرمودند که یک قاعده ضروری کلامی است که به دلیل و برهان خضوع نمی کند. نکته سوم این است که می فرماید: در بحث حق الطاعه فرق بین علم به دستور یا احتمال دستور شرع وجود ندارد. هر دو مورد را دستور قطعی باشد ظنی باشد احتمالی باشد همه این موارد را حق الطاعه پوشش می دهد. احتمال می دهیم که شرع این را گفته، علم داریم شرع این را گفته، گمان داریم که شرع این مطلب را گفته، حق الطاعه می گوید باید به حکم عقل قطعاً طاعت تحقق پیدا کند. طاعت وقتی تحقق پیدا می کند که آن دستور احتمالی هم اطاعت بشود. از این نکته سومی که در کلام ایشان آمده است نتیجه به دست می آید که در مورد شبهات مخصوصاً شبهه تحریمیه که احتمال حرمت می دهیم که دستور شرع باشد حق الطاعه می گوید باید اجتناب شود تا آن حق طاعت اداء شود اگر اجتناب نشود حق الطاعه پایمال شده و لایجوز قطعاً. نکته چهارم می فرماید بر اساس این قاعده اولی در قلمرو بحث اصاله الاشتغال است. نتیجه ای که به دست آمد این است که در موارد شبهات قاعده اولی اشتغال است و حق الطاعه اقتضاء می کند مگر اینکه ترخیص ثابت بشود یا مانعی به وجود بیاید که سلب قدرت کند شرعاً یا عقلاً، عسر و حرج. تا مانعی نیامده یا مؤمنی وجود نداشته باشد قاعده اولی احتیاط است. و در ضمن کلام سیدنا الاستاد هم آمده است که حسن احتیاط قابل انکار نیست برگرفته از قانون عبودیت و مولویت. بنابراین اگر اصاله البرائت و حدیث رفع بتواند از لحاظ سند و دلالت ترخیصی به وجود بیاورد فهو المطلوب و مرحله بعدی است. اما در مرحله اول مسلک حق الطاعه است و احتیاط. اگر گفته شود که براساس رأی شهید صدر که حق الطاعه است برائتی در کار نیست؟ جوابش این است که قاعده اولی احتیاط است اما اگر دلیل برائت تمام شد ترخیص آمده، ترخیص که بیاید از قید احتیاط آزاد می شود.

اما تحقیق این است که خود شهید صدر هم در نهایت امر حدیث رفع را سنداً و دلالتاً تمام می‌داند و ترخیص آمده است و کار تمام. از لحاظ ادله عقلیه بیان شد نتیجتاً قاعده دفع ضرر محتمل فی الجمله و قاعده حق الطاعه به طور کامل در جهت اثبات اعتبار می‌توانند نقشی ایفاء کنند. متمم بحث عقلی قاعده اشتراک که ان شاء الله فردا.

نکته تکمیلی قاعده حق الطاعه ۹۵/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نکته تکمیلی قاعده حق الطاعه

بحث حق الطاعه را کامل کردیم و توضیح دادیم و نتیجه و محصول آن را نهایی اعلام کردیم. سوالی شد که برای تکمیل این قاعده این دو تا سوال را جواب بدهیم. قاعده حق الطاعه همان طوری که سید الشهدا صدر می‌فرماید یک قانون مبرهن نیست و توضیح دادم که مبرهن نیست یعنی نیاز به دلیل و برهان ندارد، قاعده عقلی کلامی ضروری است. تحصیل طاعه الله یک امر قطعی ضروری است نیاز به برهان ندارد. اصل حق الطاعه قابل انکار نیست. بدیهی کلامی است. اما اینکه سید شهید صدر فرمودند حکم عقل در مورد طاعه الله یک حکم قطعی است فرق بین طاعت یقینی و طاعت احتمالی وجود ندارد. به عبارت دیگر حکم مولی قطعی باشد یا احتمالی باشد، در قلمرو حق الطاعه فرق نمی‌کند. حق الطاعه می‌گوید همان طور که حکم قطعی مولی لازم است اداء بشود از باب حق الطاعه، حکم احتمالی مولی هم از باب حق الطاعه باید اداء بشود. می‌فرماید بنابراین براساس این حق الطاعه قاعده اولی در مورد شبهات و شک در حکم که احتمال حکم می‌دهیم احتیاط است.

ص: ۲۰۸

سوال و جواب

اما سوال اینکه یعنی ما تا این حد که فرمایش ایشان را بحث کردیم و دیدیم با این قاطعیت ایشان اعلام فرمودند پس ما احتیاطی می‌شویم؟ نه، تا اینجا مطلب قبول است اما خود ایشان و صاحب نظران دیگر فرمودند که اگر ترخیص یا مانع در کار باشد دیگر از اصل اولی می‌رویم به اصل ثانوی. نظر ما این شد که ما اصاله الاحتیاطی نیستیم چون که ترخیص قطعاً وارد شده است. و در ترخیص هم گفتیم که علی الاقل حدیث رفع سنداً و دلالتاً و تصریحاً که دلالت حدیث رفع را کامل می‌داند. جایی که علم به حکم نداریم حکم مرفوع است.

سوال: در بحث گفتید که حق الطاعه یک حق ذاتی است و ذاتی برای خدا است و چیزی که ذاتی برای خدا باشد منفک نمی‌شود و این احکام اختیارش در دست شارع است می‌تواند تنفیذ کند و می‌تواند منتفی اعلام بکند و می‌تواند اسقاط کند پس با ذاتی بودن تطبیق نمی‌کند.

پاسخ: سیدنا شهید صدر می‌فرماید: «مولویه الله ذاتیه»، اصل صفت ذاتی حق نیست حق صفت ذاتی نمی‌شود به معنای فقهی

حق صفت نیست یعنی آن حقی که وظیفه به عهده مکلف است آن صفت الله نیست و آن حقی که صفة الله است آن جداست که «هو الحق». اما در این بحث به چه صورت می‌گوییم حق ذاتی است؟ یک قاعده را در نظر بگیرید ذاتی ذاتی شیء ذاتی لشیء، پس ذاتی که در این قاعده سید شهید صدر فرموده اند مولویت خدا ذاتی است حق الطاعه حق المولویه است که در تعبیر میرزای نائینی. حق مولویت ذاتی مولویت است لازم مولویت است. بنابراین مولویت صفت ذاتی و انتزاعی خداست و حق الطاعه لازمه مولوی ذاتی خداست. مضافاً بر اینکه منظور از ذاتی در اینجا آن ذاتی نیست که صفت ذاتی خدا باشد، ذاتی گاهی در برابر اکتسابی است گاهی در برابر اعتباری است. این ذاتی در برابر اعتباری است یعنی یک حق واقعی است یک حق اصلی است این ذاتی به معنای اصلی و حقیقی است اعتباری نیست. از آن سنخ ذاتی نیست که صفت ذاتی خدا باشد که لا ینفک باشد.

پاسخ: در ادله عقلیه بعضی از ادله عقلی به ثمر نشست و جواب دفع ضرر محتمل در شبهه تحریمیه درست بود و ثانیاً همین حق الطاعه در شبهه مقرون به علم اجمالی و در شبهه تحریمیه به درد می خورد. و در شبهات موضوعیه یا شبهات وجوبیه بعد از فحص ترخیص آمده. پس حق الطاعه ای که تا اینجا بود اصل اولی همه شبهات را پوشش می دهد. ما بعد از که بحث کردیم گفتیم جایی که ترخیص آمده باشد که ترخیص در شبهات بدویه و شبهات وجوبیه بعد از فحص.

قاعده اشتراک

گفته می شود که مفاد قاعده اشتراک و وجوب اجتناب و در عمل احتیاط است. منظور از قاعده اشتراک مشارکت مکلفین در احکام شرع است که تمامی افرادی که در وادی تکلیف قرار گرفتند فقط بلوغ و عقل و قدرت داشته باشند اینها مکلف اند و احکام شرع درباره همه فعلی است. احکام واقعی شرعی دارای فعلیت است. و این قاعده از قواعد معتبره متسالم علیها است. بلکه از ضرورات است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قاعده اشتراک از ضروریات مذهب است. پس از که قاعده از ضروریات مذهب باشد ما درباره اعتبار این قاعده شک نداریم. و اگر بگوییم که افرادی که علم به تکلیف ندارند اینها مکلف نیستند تکلیف و حکم درباره اینها فعلیت ندارد اگر این حرف را بزنیم لازمه اش این می شود یک خلاف واقع شرع را ملتزم شده باشیم که بگوییم احکام اختصاص دارد به عالمین، مکلفین العالمین. و این خلاف واقع شرع است. احکام که اختصاص به مکلفین عالمین ندارد. در نتیجه آنهایی که در موارد شبهات قرار می گیرند جاهلین به حکم هستند. این جاهلین به حکم براساس قاعده اشتراک مکلف اند به تکلیف شرعی و آن حکم واقعی در حق این جاهلین هم فعلیت دارد.

(۱)

ص: ۲۱۰

پاسخ: آن مقصر و قاصر که درباره اش بحث می کنیم درباره فعل و ترک که اگر ترک از او صورت گرفته قاصر باشد چه حکمی دارد مقصر باشد چه حکمی دارد. و اما در اصل فعلیت حکم هیچ فرقی نیست. علم نداشتن و جهل یک عذر است که حکم تکلیفی ندارد اما حکم وضعی و واقع حکم به قوت خودش باقی است. مثلاً کسی که ماه رمضان از روی جهل روزه اش را بخورد قضاء دارد یعنی حکم درباره جاهل است اما معذور است حرمت تکلیفی ندارد. کسی که نمازش را جهلاً نخوانده باید قضاء کند چون حکم درباره اش فعلیت داشته ولی فسق انجام نداده می شود امام جماعت بشود چون که حرمت تکلیفی ندارد و جهل عذر است. بنابراین تکلیفش معلوم شد در موارد شبهات شبهه هست و جهل، شخصی که درباره شبهات می خواهد عمل کند یا عمل نکند به طور صحیح حسنش در این است که باید عمل کند. چون که تکلیف دارد در واقع حکم فعلیت دارد برای این شخص، باید انجام بدهد. مرفوع نیست تکلیف از عهده اش رفع نشده. اما اشکال و جواب: اشکال این است که قاعده اشتراک است اما حدیث رفع که رفع و وضع به ید شرع قاعده برائت یا حدیث رفع حکم مجهول را از عهده مکلف برداشته امتناناً برداشت. درست است طبق قاعده اشتراک حکم بوده رفع شده. رفع یعنی بوده که رفع شده.

نکته

نکته دوم حدیث رفع امتنانی بوده یعنی شأنیتی بوده و رفع شده. بنابراین قاعده اشتراک هر چند دلالتش درست بود و آثار فقهی دیگری هم داشت ولی در مورد شبهه حدیث رفع آمده است و اینجا امتناناً حکم غیر معلوم یا حکم مجهول را برداشته است.

پاسخ: حکم تکلیفی دائر مدار جهل نیست ولی جهل درباره حکم تکلیفی عذر است، معذّر است هست ولی جهل معذّر است که معاقب نمی شود و عقابش می شود خلاف عدالت ولی تکلیف است منتها این جهل عذر است و حکم تکلیفی هم اختصاص به عالمین ندارد. بنابراین جواب اشکال این ادعاء که قاعده اشتراک شامل احتیاط می شود، جوابش را دادیم گفتیم در مواردی که ما علم نداریم حدیث رفع آمده. حدیث رفع می گوید اینجا رفع شده که با قاعده اشتراک هم منافات نداشت.

سوال و جواب یا اشکال و جواب

اشکال اینجا است که شهید صدر هم اشاره می کند و بعد جواب می دهد. اشکال این است که اگر ما بگوییم حدیث رفع حکم می کند به این اشکال برمی خوریم که احکام مختص به عالمین باشد و این خلاف واقع شرع است و خلاف مقتضای قاعده اشتراک. جواب این است که ما در رفع حکم در ظرف جهل گفتیم رفع حکم ظاهری می کند اگر می گفتیم حدیث رفع حکم واقعی می کند این اشکال وارد بود که اعلام کنیم که احکام واقع شرعی اختصاص به عالمین دارد. ما می گوییم آن به عمومیت خودش باقی است ولی فعلاً در ظرف شک که ظرف حکم ظاهری هست حدیث رفع حکم شرعی ظاهری می کند. بنابراین اشکال هم رفع شد و نتیجه این شد قاعده اشتراک قاعده درستی است کاربردهایی دارد و آثار فقهی فرعی دارد و نتایج دارد. و اما در مورد شبهات اگر حدیث رفع نبود از قاعده اشتراک می توانستیم استفاده کنیم ولی حدیث رفع دست ما را گرفت و قاعده اشتراک نتوانست احتیاط را به اثبات برساند. اما یک تکمله ای است که می گوییم باز هم قاعده اشتراک کارایی اش باقی است همان جا که گفتیم شبهه مقرونه علم اجمالی با وصف محصوره قاعده اشتراک است و شبهه تحریمیه قبل از فحص، قاعده اشتراک آنجا کارایی دارد. اگر ادله متراکم شد و چند تا دلیل برای اثبات یک مطلب مورد استفاده قرار گرفت مانعی ندارد دلیل و مدلول که از باب سبب و مسبب نیست از باب طرق است طریق و مقصد است می شود راه های مختلفی به آن مقصد منتهی بشود. نتیجتاً از قاعده اشتراک آنچه که استفاده کردیم خود قاعده را متوجه شدیم و آثار آن را و بعد تطبیقش را نسبت به قاعده احتیاط. تمام ادله عقلیه ما کامل شد. تا به اینجا کتاب و سنت و اجماع و عقل درباره اصالة الاحتیاط بحث شد.

از وادی استدلال برای احتیاط خارج شدیم به عنوان متمم بحث محقق خراسانی نکات تکمیلی آورده است که به اصطلاح اصول عنوان می کنند که تنبيهات در حقیقت نکات تکمیلی بحث است. تنبيه اول یا نکته تکمیلی اول این است که اصاله البرائه جایی جاری می شود که اصل موضوعی در کار نباشد. اما اینکه اصل موضوعی است توضیح بدهیم این اصل موضوعی را و نقش اصل موضوعی ورود است یا حکومت است یا گاهی ورود گاهی حکومت و مصادیق اصل موضوعی چه چیزهاست، اجمالاً استصحاب و سبب و مسببی و اصاله عدم تذکیر از اصول موضوعی است. منظور از موضوعی هم چه می شود ان شاء الله جلسه فردا.

تنبيه اول اشتراط اصاله البرائه و اصاله الاباحه به عدم وجود اصل موضوعی ۹۵/۱۰/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبيه اول: اشتراط اصاله البرائه و اصاله الاباحه به عدم وجود اصل موضوعی

در این تنبيهات که مربوط می شود به براءت و احتیاط، تنبيه اول را محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکيه به شرطی از شروط جریان براءت اختصاص داده است. که گفته می شود برای جریان براءت شرط است که اصل موضوعی در کار نباشد. که اگر اصل موضوعی وجود داشت براءت و اصاله الاباحه و اصاله الحلّ جاری نمی شود.

تعریف اصل موضوعی

شرح مسئله: منظور از اصل موضوعی اصلی است که موضوع براءت و اباحه را برمی دارد. منظور از اصل موضوعی اصلی نیست که در شبهه موضوعیه جاری می شود یا تعلق به موضوع داشته باشد، در این باره گفته می شود که اصل موضوعی عبارت است از اصلی که مرتبط است به اصل متاخر. به این معنا که دو اصل در ردیف هم قرار می گیرند و به عنوان اصل اول و دوم. و منظور از اصل موضوعی این است که این اصل اول که جاری بشود موضوع برای اصل دوم باقی نمی گذارد. مثل استصحاب نجاست با اصاله الطهاره. دو اصل در یک مسئله به طور مرتب واقع می شود به عنوان اصل اول و دوم. شک در طهارت و نجاست لباس بکنید، اینجا اصلی داریم به نام اصاله الطهاره. و همین لباس مشکوک النجاسه یک حالت سابقه دارد که عبارت است از نجاست آن لباس. در اینجا استصحاب نجاست که جاری بشود موضوع اصاله الطهاره را برمی دارد. این استصحاب را می گوئیم اصل موضوعی. مثلاً درباره ملکیت، اگر شک بکنید که این مال ملک کسی هست یا مباح است اصاله الاباحه جا دارد تا وقتی که آن مال سابقه ملکیت برای کسی نداشته باشد. اگر سابقه ملکیت برای کس دیگری داشت استصحاب ملکیت می شود و برای اصاله الاباحه موضوع باقی نمی ماند. در تعبیر کوتاه اصل موضوعی ارتباط دارد با موضوع اصلی بعدی. که با جریانش هرچند حکمی هم باشد موضوع برای اصل بعدی باقی نمی گذارد. تنبيه اول ما حاصلش این شد که اصاله الاباحه در صورتی جاری می شود که اصل موضوعی در کار نباشد. این اصطلاح اصل موضوعی اصطلاح شیخ انصاری است و بعد از آن ادامه پیدا کرده است. هرچند در اصطلاحات سید الشهدا صدر بیشتر بکار می رود اما اصل اصطلاح از آنجا پا گرفته است.

نقش اصل موضوعی

پس از که گفته شد اصل موضوعی موضوع اصل بعدی را برمی دارد. در اینجا بحث پیش می آید که این رفع موضوع از باب ورود است یا از باب حکومت است؟ شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصل موضوعی نسبت به برائت اصل حاکم است. چند تا اصطلاح برای یک اصل می توانید بکار ببرید اصل موضوعی، اصل وارد، اصل سببی اینها همه اصطلاحاتی است که یک مصداق دارد. می فرماید: اصل موضوعی حکومت دارد. اما محقق خراسانی می فرماید: اصل موضوعی ورود دارد.

فرق حکومت و ورود

چرا شیخ انصاری می گوید حکومت و محقق خراسانی می گوید ورود؟ چون که حکومت رفع موضوع می کند تعبداً و ورود رفع موضوع می کند وجداناً. این نکته کلیدی فرق بین حکومت و ورود است. دلیل حاکم رفع می کند موضوع دلیل محکوم را تعبداً و دلیل وارد رفع می کند و برمی دارد موضوع دلیل ورود را وجداناً. موضوع برائت براساس اقسام ان فرق دارد. موضوع برائت شرعی عدم علم است و موضوع برائت عقلی عدم بیان است. یک استصحاب می آید این استصحاب که یک اعتبار شرعی دارد نسبت به برائت شرعی «رفع ما لا یعلمون» را برمی دارد تعبداً که تعبد می گوید «لا تنقض تعبداً» موضوع ما لا یعلمون تعبداً برداشته شد. یعنی این یعلمون است. پس جمع بین نظریین این شد که زاویه نظر شیخ انصاری مربوط می شود به برائت شرعی اما موضوع برائت عقلی عدم بیان است وجداناً. اگر استصحاب آمد وجداناً بیان می آید تعبد در کار نیست. پس رفع که وجدانی شد می شود ورود. بنابراین نحوه مقدم شدن اصل موضوعی بر اصل بعدی معلوم شد که اگر شما یک جا برخوردید دیدید که می گوید ورود و حکومت، قضیه برای ما معلوم باشد. در مثال هم به طور عمده استصحاب اصل موضوعی قرار می گیرد.

شک در تذکيه لحوم به دو صورت است

و اما محقق خراسانی برگرفته از بیان شیخ انصاری مثالی که در مورد اصل موضوعی ذکر می کند عبارت است از اصل عدم تذکيه. که گویا اصاله عدم تذکيه اصل موضوعی است. به طور اجمال اصاله عدم تذکيه که یک اصلی است برگرفته از کتاب و سنت و اجماع بلکه عقل از باب اختلال نظام، این اصل بر اصاله الحلیه و اصاله الطهاره حکومت دارد. یعنی اگر یک لحمی یک گوشتی یک پوستی در جایی دیده شد که شک در تذکيه بکنید شک در تذکيه بکنید اصل عدم تذکيه است در این مورد اصاله الحلیه هم جا دارد چون شک در حلیت مجرای اصاله الحلیه است. اینجا چرا جاری نمی شود؟ چون اصاله عدم تذکيه حاکم بر اصاله الحلیه است. و بعد هم اصاله عدم تذکيه خودش هم یک اصل حاکم دیگر دارد به نام قاعده سوق. اگر قاعده سوق جاری بود و در مورد مسئله وجود داشت حاکم می شود بر اصاله عدم تذکيه. گوشتی را در بازار مسلمان می بینید شک می کنید که این مسلمان ها احتیاط می کنند نمی کنند، ذبح شرعی شده است یا نشده است، اصاله عدم تذکيه جا دارد چون شک در تذکيه است؟ نه، چون قاعده حاکم یا اصل حاکم به نام دارد قاعده سوق. بنابراین اصاله عدم تذکيه را به طور دقیق جایگاهش را فهمیدیم که هم حاکم است و هم محکوم. از لحاظ اعتبار اصاله عدم تذکيه اجمالا جزء اصولی است که صاحب نظران در اعتبار آن شک و تردید ندارند. در شرائط و مصادیق بحث هایی است اما در اصل اعتبار عدم تذکيه محقق خراسانی می فرماید: «هو كذلك اجماعا» اجماعی که محقق خراسانی بگوید در اصول تقریبا مساوی است با تسالم. اصل اعتبار قطعی است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکيه می فرماید: اصاله الاباحه که مساوی با اصاله البرائت است در بعضی از موارد، وقتی جاری می شود که اصاله عدم تذکيه در کار نباشد. مثلا درباره لحوم شک در تذکيه لحوم به دو صورت است: صورت اول این است که علم داریم که حیوان قابلیت تذکيه را دارد علم به قابلیت تذکيه برای حیوان داریم و بعد از این علم گوشت این حیوان به دست ما می رسد شک می کنیم که تذکيه درست بوده یا نبوده، اینجا می فرماید: اصاله الحلّ جاری می شود. چون که قابلیت تذکيه محرز است و شکی در تحقق شرائط تذکيه می کنیم و اصاله الحلّ جاری می شود. سرّ این مطلب چیست؟ چرا اینجا اصاله عدم تذکيه جاری نشود؟ سرّش این است که در حقیقت این مورد از شک قلمرو اصاله الصحه است، منطقه منطقه مسلمان نشین است. گوشت گوسفندی که در دسترس شما قرار می گیرد یقین دارید که این حیوان قابلیت تذکيه را داشته، حالا این قصابی آدم با احتیاط است یا با احتیاط نیست، قطع اوداج اربعه شده است یا نشده است، اینجا اصاله الحلّ جاری می شود. این اصاله الحلّ مرحله بعدی است اصل قضیه اصاله الصحه است. اصاله الصحه درباره عملیات ذبح جاری می شود نتیجه اش می شود اصاله الحلّ. و اما صورت دوم شیخ می فرماید شک می کنیم در قابلیت ذبح، گوشتی است از حیوانی مجهول الهویه که این صحرائی بوده از درنده هاست گوشت خوار است یا علف خور است حلال گوشت است یا حرام گوشت، در حقیقت شک برمی گردد به شک در قابلیت تذکيه. شک در قبول تذکيه، حیوان قابلیت تذکيه را دارد شما شک می کنید در قبول تذکيه. استصحاب می گوید و اصل می گوید اصل عدم تذکيه است. بنابراین در صورتی که اصاله عدم تذکيه جاری بشود جایی برای اصاله الحلّ باقی نیست. در چنین موردی که گوشتی آماده شده منتها شما شک در قابلیت تذکيه برای حیوان دارید اصل عدم تذکيه است. رأی و نظر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکيه معلوم شد که منظور از اصل موضوعی براساس بیان شیخ انصاری اصاله عدم تذکيه است. اگر در بازار مسلمان بود و شک در تذکيه کردیم اصلا شک در تذکيه قابلیت تذکيه، صحت تذکيه جایی برای جریان ندارد قاعده سوق همه را پوشش می دهد. اما قاعده سوق را تعریف می کنند فقهاء که قلمرو مسلمان ها، بازار رسمی نیست اگر شک بکنیم گوشت سر خیابان بگوئیم بازار نیست، بازار به معنای

خاص نیست بلکه قلمرو حاکمیت مسلمان است. لذا اگر یک استخوانی در یک بیابانی دیدید شک در طهارت و نجاستش
بکنید اصل عدم تذکیه جاری نمی شود سوق است.

ص: ۲۱۵

سوال دیگری اینجاست که اگر قلمرو در کل حاکمیت کافر است ولی شهر اکثریت مسلمان است اینجا چه می شود؟ اگر بناء باشد که اکثریتی که در قاعده سوق تعریف کردیم که اکثریت با اسلام است، جواب این مسئله این است که ما در قاعده سوق دو نکته داشتیم حاکمیت در اختیار مسلمان ها باشد و غلبه هم با مردم مسلمان باشد. مثلاً حاکمیت دست مسلمان است ولی یک شهر اکثرش ارمنی است این معیار ثابت نمی شود و در این شهر به ذبحش اعتبار نکرد. ولی اگر عکس آن حاکمیت دست کفار باشد و اغلب مسلمان ها باشد باز هم به ذبحش اعتناء نمی شود چون که حاکمیت دست کفار است. بنابراین در قاعده سوقی که حاکم است بر عدم تذکيه یا عدم تذکيه ای که محکوم است به قاعده سوق جایی است که سوق در حاکمیت مسلمین و غلبه هم با مردم مسلمان باشد. مطلب تا اینجا معلوم شد چیزی که باقی ماند شرحی درباره شبهات موضوعیه تذکيه، شیخ انصاری فقط این دو مورد را گفته بود اما این موارد شک در تذکيه به عنوان شبهات موضوعیه و حکمیه تذکيه اقسام متعددی دارد که شرح آن ان شاء الله جلسات بعد.

تحقیق در اصاله عدم تذکيه ۹۵/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق در اصاله عدم تذکيه

این اصاله عدم تذکيه که یکی از اصول و بحث های استدلالی و فقهی هست در ضمن بحوث دیگر به طور مستقل بحث نشده است در بحث ها به عنوان یک دلیل اشاره شد اما خود اصاله عدم تذکيه به طور مشروح بحث شده باشد هنوز در اصول این روش نیامده اما در قواعد فقه یک قاعده به عنوان قاعده عدم تذکيه مستقل بحث شده است. بنابراین در این قسمت از بحث نخست همان شیوه ای که اعظم مطرح کرده اند دنبال می کنیم و بعد هم به مدرک اعتبار اصاله عدم تذکيه در مرحله جمع بندی و تحقیق اشاره می کنیم. رأی اول رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکيه گفته شد.

ص: ۲۱۶

نظر محقق خراسانی در اصاله عدم تذکيه

۲. رأی و نظر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکيه درباره اصاله عدم تذکيه که این اصل بر اصاله الحَلِّ و اصاله البرائت حاکم است البته ایشان می فرماید وارد است، شیخ می فرمود حاکم است که شرحش را دادیم. توضیحی که ایشان دارند با اضافات از این قرار است می فرماید: اصاله عدم تذکيه در جایی که شک به مذکيه بودن لحم و شحم حیوان بکنیم و این شک برخوایسته از شک در قابلیت تذکيه برای حیوان باشد. در اینجا اصاله عدم تذکيه جاری می شود و اگر کسی بگوید جای اصاله الاباحه است یا برائت از حکم تکلیفی، گفته می شود که اصاله عدم تذکيه ورود دارد، موضوع اصاله الاباحه و اصاله البرائت را برمی دارد. برای اینکه منظور از تذکيه قطع اوداج اربعه با وجود قابلیت برای حیوان، یعنی این قطع شاهرگک ها تنها کافی نیست حیوان قابلیت تذکيه را داشته باشد وانگهی فری الاوداج که به وجود آمد تذکيه محقق می شود. یا اثرش می شود

طهارت و یا اثرش می شود طهارت و حلیت. این تردید چه وجهی دارد که می فرماید یا اثر تذکیه طهارت است یا حلیت؟ اگر برای حیوانات درّنده قابل تذکیه بود مثل ذئب و ارنب هم اگر برای این حیوانات بود تذکیه اثرش طهارت است. و اگر برای حیوانات ماکول اللحم بود اثرش حلیت است که حلیت طهارت را در ضمن هم دارد. می فرماید: اما اگر قابلیت تذکیه محقق باشد می دانیم حیوان قابلیت تذکیه دارد ولی شک بکنیم در حلیت و حرمت آن اینجا جا برای اصل عدم تذکیه نیست بلکه زمینه برای اصالة الحل فراهم است. سرّش را بیان می کند برای اینکه در صورتی که قابلیت برای تذکیه بود شک در تذکیه نیست تا موضوع برای اصالة عدم تذکیه محقق بشود. و شک در حلیت و حرمت هست می فرماید اصل دیگری نداریم فقط اصالة الاباحه است و اصالة الحل. اصالة عدم تذکیه که وجود نداشت به طور طبیعی زمینه فراهم می شود برای اصالة الحلّ و اصالة الاباحه.

ص: ۲۱۷

و بعد می فرماید: معیار در جریان اصاله عدم تذکيه شک در قابلیت است. شک در قابلیت تذکيه داشتیم جا برای اصل عدم تذکيه فراهم می شود. مگر اینکه این شک در قابلیت تذکيه اصل حاکمی داشته باشد.

اگر در تذکيه حيوان جلال شک کنیم؟

بعضی از موارد شک در قابلیت است ولی اصل حاکم دارد مثلاً اگر درباره حیوان جلال شک به وجود بیاید که این حیوان قابلیت تذکيه را دارد یا ندارد، شک در قابلیت است. ما گفتیم موضوع اصاله عدم تذکيه شک در قابلیت است اینجا شک در قابلیت است باید عدم تذکيه جاری بشود. و حقیقت این است که در اینجا اصاله عدم تذکيه جاری نمی شود. چون اصل حاکم دارد. اصل حاکم این است که اصل موضوعی و آن استصحاب قابلیت حیوان قبل از جلال شدن است. آن استصحاب که الان جاری بشود موضوع برای عدم تذکيه باقی نمی گذارد. یعنی نتیجه اش این می شود که قابلیت وجود دارد استصحاب قابلیت. البته اصل موضوعی هم این اصل عنوان می شود ولی محقق خراسانی اصل حاکم عنوان کرده اند. اصل موضوعی، اصل حاکم، اصل سببی، اصل وارد مصطلحاتی است که مصداق واحدی می تواند داشته باشد.

شبهه موضوعیه

در ادامه محقق خراسانی می فرماید: اما در شبهه موضوعیه، مثلاً- نسبت به موضوع خاصی شک می کنیم یک مورد لحمی است در یک جا و فرض هم این است که سوق کفار نیست. لحمی را برمی خوریم شک می کنیم که این لحم از حیوانی باشد که آن حیوان ذاتاً قابلیت تذکيه داشته یا نداشته، شک در حقیقت مربوط می شود به قابلیت ذاتی حیوان، شبهه موضوعیه است. در اینجا اصاله عدم تذکيه حاکم است. چون آن معیاری که داشتیم اینجا محقق است شک در قابلیت می شود. اما همین شبهه موضوعیه که به یک مقدار لحمی برخورداریم و یک کسی به ما فروخت شک می کنیم به تذکيه این لحم ولیکن منشأ شک ما شک در قابلیت نیست بلکه شک در طروء و عروض مانع است که شک می کنیم مانعی به وجود آمده باشد به تعبیر سید ذبح به حدید نباشد با وسیله دیگر این ذبح را انجام داده باشد یا بسمله نگفته باشد یا استقبال صورت نگرفته است این دسته از مناشی در حقیقت شک در عروض مانع از تذکيه است. شک در تذکيه ای که برگرفته از شک در وجود مانع از تذکيه باشد در این صورت اصل اباحه و حلیت است. سر مسئله این بود که در حقیقت مطلب شک در درستی کار و عملیات ذبح داریم. شک در عملیات ذبح در قلمرو اصاله الصحه است، فعل مسلم است و اصل صحت جاری می شود و محکوم به صحت عمل و نتیجه اش تذکيه و شک هم اگر کردیم اصاله الاباحه جاری می شود.

۳. رأی و نظر محقق نائینی، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصاله عدم تذکيه جایی است که شک در قابلیت تذکيه برای حیوان باشد. چون قابلیت محل شرط اساسی یا مقوم برای تذکيه است. اگر قابلیت محل احراز نشد شک در قابلیت محل نتیجه اش شک در تذکيه است که اصل عدم تذکيه است. و می فرماید: اگر قابلیت تذکيه احراز شد که این حیوانی بوده که تذکيه پذیر است ولی الان شک داریم که تذکيه درست انجام شده یا انجام نشده در اینجا جا برای براءت و اباحه است. تا اینجا مطلب با آنچه در بیان محقق خراسانی آمده بود مطابق و برابر است.

مقام ثبوت و اثبات

بعد اضافه می کند می فرماید: گفته می شود که اصاله عدم تذکيه در مقام ثبوت و مقام اثبات فرق می کند. در مقام ثبوت بحث از این قرار است که حیوانات قسمتی قابل تذکيه هستند و قسمتی قابل تذکيه نیستند می فرماید: براساس رأی و نظر بعضی از صاحب نظران فقط حیوانات محلل الاکل یا ماکول اللحم قابلیت تذکيه دارند بقیه حیوانات قابلیت تذکيه ندارند. اگر مطلب از این قرار باشد که در مقام ثبوت تصور می شود جایی که شک در تذکيه بکنیم اصل عدم تذکيه است. چون قابلیت برای همه حیوانات وجود ندارد شک در تذکيه لحم حیوانی برمی گردد به شک در قابلیت. آنجاست که باید به اصاله عدم تذکيه تمسک بکنیم. و اما در مقام اثبات می فرماید: مختار ما این است که تمامی حیوانات قابلیت تذکيه دارند حتی مسوخات که گفته می شود ارنب از مسوخات است قابلیت تذکيه دارد می فرماید نصوصی که داریم اعلام می کند که همه حیوانات در اثر ذبح شرعی تذکيه می شود که حداقل اثر آن طهارت است پوستش پاک است و از شحمش اگر استفاده شود برای درب مسجد و خانه و اینها پاک است. اما در این صورت که مختار ما این است اگر چنانچه شک در تذکيه بکنیم از آنجا که برای همه حیوانات قابلیت تذکيه وجود دارد اصل اباحه و طهارت است. حداقل اصل طهارت است اصاله الطهاره جاری می شود و بلا-شبهه و اصاله الاباحه هم جاری می شود البته خلاف احتیاط یعنی اصاله الحلیت خلاف احتیاط است. در نتیجه مقام اثبات که برسیم شک در تذکيه حیوانات به طور مطلق معجرات اصاله عدم تذکيه نیست فقط اصاله عدم تذکيه جایی است که شک در قابلیت به وجود بیاید آن هم از باب مثال در موضوعات خاصی که اگر یک حیوان متولد است از کلب و گوسفند، و الان این متولد هم علائمی که منتسب به یکی از طرفین باشد نیست یک حالت مبهمی و مشترکی دارد. در اینجا چون کلب مطرح است که نجس العین است اگر تذکيه انجام بگیرد و شک کنیم که طهارت آورد یا نیاورد اصل عدم تذکيه است. چون که در این شبهه موضوعیه خاص امر دائر است بین قابلیت تذکيه و عدم قابلیت تذکيه و طهارت که حیوان نجس العین باشد. بنابراین در ضمن بیان ایشان یک نکته استثناء اعلام می شود که همه حیوانات قابل تذکيه هست الا کلب و خنزیر که نجس العین هستند. در نتیجه اگر شک بین حیوان حلال گوشت و بین حیوان نجس العین صورت بگیرد در این صورت اصل عدم تذکيه است. دو تا نکته هم به عنوان نکته تکمیلی اضافه کنیم، نکته اول اگر استخوان هایی در بیابان پیدا بشود و منطقه مسلمان نشین است و سوق مسلمان هاست اجمالش این بود که حمل بر طهارت می شود و بر مبنای محقق نائینی که اصل در کل حیوانات قابلیت تذکيه است اصاله عدم تذکيه جاری نمی شود استخوان ها محکوم به طهارت و اباحه است. و اما اگر در بیابان احتمال بدهیم استخوان هایی از سیاع هستند در زنده ها که اینها هم خودشان استخوان های انسان را به جای می گذارند هم حیوانات دیگری که شکار می کنند استخوان هایش ممکن است بماند، در این صورت حکم چیست؟ اگر در بیابانی استخوانی دیده

شود احتمال تذکيه هم بدهيم و احتمال عدم تذکيه هم بدهيم در اين صورت از آنجا که حيوانات نجس العين از يك سو و حيواناتی که ميته بودند که آنها هم در حکم نجس العين می شوند از سوی ديگر شبيهه می شود شبيهه علم اجمالي، شبيهه که شبيهه علم اجمالي شد اجتنابش لازم است نه براساس عدم جريان اصل براساس علم اجمالي که در کار است. نکته دوم اصل عدم تذکيه يك فرقی دارد با اصل عدم ازلی که ان شاء الله فردا.

ص: ۲۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد اصاله عدم تذکيه

رأى و نظر سيدنا الاستاد قدس الله نفسه الزكيه در اين باره با توضيحات از اين قرار است: مى فرمايند: قلمرو اين اصل شبهات موضوعيه و شبهات حكميه است.

شبهات موضوعيه چهار قسم تصور مى شود

اما شبهات موضوعيه به طور كلى به چهار صورت تصور مى شود: صورت اول تحقق شرط درباره لحم و شحم موجود خارجاً از جهت تردد و شبهه بين ماکول اللحم و غير ماکول اللحم. مثل اينکه گوشتى باشد مورد شك قرار بگيرد که اين گوشت مثلاً متعلق به بزغاله است يا به ارنب. و در تحقق تذکيه با شرائط آن شك و ترديدى در کار نباشد. در اين صورت همان طور که آراء صاحب نظر ديگر ديديم تذکيه محقق است شك در تذکيه نيست تا جا برای اصاله عدم تذکيه فراهم بشود. بنابراین شك در حليت است و موضوع برای اصاله الحلّ. هر کجا موضوع اصل ما شك در حليت بود مورد اصاله الحلّ است. هر کجا مورد ما شك در تذکيه بود مورد برای اصاله عدم تذکيه محقق مى شود. و البته هر کدام از اين دو تا اصل يك شرط خارجى دارد و آن اين است که اصل حاکم در کار نباشد. اصل حاکم بر اصاله التذکيه قاعده سوق و اصل حاکم بر اصاله الحلّ همين قاعده عدم تذکيه است. اين صورت از مسئله معلوم شد با قاعده اى که نکته اصلى جريان اين دو تا اصل بود. صورت دوم از شبهات موضوعيه متعلق به عدم تذکيه عبارت از اين است که لحم و شحم موجودى باشد و شك و ترديد در قابليت تذکيه حيوان صاحب اين لحم به وجود بياید از جهت عروض مانع. مثلاً گوسفندى را ذبح کرده اند گوشتش را داده اند خارجاً شبهه موضوعيه است. شك مى کنيم که اين گوسفندى که تذکيه شده است و قابل تذکيه داشته است آیا ارتضاع از لبن خنزير مانع تحقق تذکيه است، قابليت تذکيه را رفع کرده است يا اينکه قابليت باقى است؟ در اين صورت هر چند شك در قابليت تذکيه است اما از جهت عروض مانع است. در اين صورت از مسئله استصحاب قابليت تذکيه و محکوم به طهارت مى شود. و اشکال و شبهه اى هم در کار نيست. سرّش اين است که استصحاب اصل موضوعى است. اين استصحاب استصحاب موضوعى است و شك برای عدم تذکيه باقى نمى گذارد. لذا در اين دو صورت نتيجتاً اين شد که اصاله عدم تذکيه جارى نيست.

ص: ۲۲۰

سوال:

پاسخ: ارتضاع تبدل ماهيت نمى آورد ارتضاع يك تغييرى در حالات و اوصاف مى آورد. در استصحاب موضوع قضيتين تغيير در حالات و اوصاف داشته باشد عيبي ندارد اگر تغيير در اوصاف و حالات نباشد که شك نمى کنيم. مى گوييم اين زيد عادل و همين زيد عادل که استصحاب نمى شود. منتها تغيير اگر ماهوى بود که موضوع متيقن و موضوع مشکوک فرق کرد مثل ذغال و چوب يا چوب و خاکستر که کاملاً دو تا موضوع شد آنجا ديگر استصحاب جارى نمى شود چون که تبدل موضوع و

تعدد موضوع به وجود آمده است. که شرط اساسی برای استصحاب وحدت موضوع در قضیتین است. صورت سوم از شبهه موضوعیه مربوط به اصاله عدم تذکیه: در همان مثال ها لحم و شحم موجود خارجی به عنوان یک موضوع مورد شک و تردید قرار می گیرد از جهت شک در قابلیت ذاتی حیوان برای تذکیه. در صورت قبلی شک در قابلیت بود از جهت عروض مانع در این صورت شک در قابلیت است از جهت شک در قابلیت ذاتی این حیوان برای تذکیه. مثل شک درباره لحم موجودی که تذکیه شده است شرایط تذکیه کامل بوده است اما این حیوان گوسفند بوده یا خنزیر، فرد مسلمانی ذابح است مثلا کشور آلمان است خنزیر مثل گوسفند است برایشان و از حیوانات گوشتی است. ذبح اسلامی بوده و ذابح مسلمان شرایط رعایت شده، الاذن شک می کنیم که این لحم لحم خنزیر است یا لحم شاه. در این صورت شک ما متعلق است به شک در قابلیت تذکیه. شک در قابلیت تذکیه درست همان شک در تذکیه است موضوع می شود برای اصاله عدم تذکیه. اینجا اصاله عدم تذکیه جاری است. و صورت چهارم درباره لحم موجود در متناول ید شک کنیم که این گوشت که از حیوان قابل تذکیه به دست رسیده است آیا ذبح آن درست بوده ذابح مسلمان بوده است و استقبال و شرایط دیگر هم توفّر داشته یا نداشته است؟ این صورت از شک از جهت شک در تحقق شروط ذبح صورت می گیرد. شک در تحقق شرط تذکیه در حقیقت منتهی می شود به شک در خود تذکیه. در این صورت هم شک در تذکیه به وجود می آید و موضوع اصاله عدم تذکیه شک در تذکیه بود. اینجا هم اصاله عدم تذکیه جاری می شود. این چهار صورت که از همه شبهات موضوعیه بود گفته شد. در ادامه سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما شبهات حکمیه.

به عنوان تذکر بگوییم فرق شبهه موضوعیه و حکمیه روشن است اگر حکم معلوم باشد و جوب اکرام عالم یا مثلاً حکم معلوم باشد مثل حرمت شرب توتون، ولیکن یک مواد دودی دیگری هست شبیه سیگار و تنباکو این را نمی دانیم آیا این هم جزء این توتون هاست یا یک داروی دودی است، شک در خود موضوع می کنیم که این شرب توتون است یا شرب توتون نیست یک چیز مشابه آن است این می شود شبهه موضوعیه. و شبهه حکمیه این است که موضوع را دقیق می دانیم این توتون است شک نداریم اما درباره حکمش شک می کنیم که حکم آن حرمت است یا جواز بنابر رأی مشهور. این می شود شبهه حکمیه.

در شبهه حکمیه سه صورت است

درباره شبهه حکمیه هم می فرماید که سه مورد تصور می شود: صورت اول شک در حلیت گوشت ارنب، که شک تعلق گرفت به حلیت که حکم است. شک در حلیت لحم ارنب کنیم تذکیر محقق است شرائط تذکیر هم محقق است. چرا شک می کنیم؟ شک در حکم برخواسته از دلیل است چون که دلیل نداریم. دلیل بر حرمت نداریم و دلیل بر حلیت هم نداریم. خرگوش است علف خوار است و از طرفی هم مشابه حیوانات محرّم الاکل است از مسوختات است شبهه می شود تذکیر انجام شد پس از تذکیر شکی که داریم فقط درباره حلیت شک می کنیم. شک در حلیت موضوع برای اصاله الحلّ است. این مثال را سید آورده بود اگر می خواهید مثال ساده تری بگویید درباره لحم فرس، شک می کنید که این گوشت اسب که ذبح شرعی هم شده است الان حلیت اکل دارد یا ندارد متعلق شک گوشت اسب است و شک در حلیت می کنید شک در تذکیر ندارید. شک در حلیت موضوع برای اصاله الحلّ است. اینجا هم اصاله عدم تذکیر جاری نیست. صورت دوم عبارت است از شک در حلیت برخواسته از شک در قابلیت تذکیر برای حیوان از جهت جهل در قابلیت. مثل حیوان متولّدی از گوسفند و کلب. مثل یک حیوانی که پدر و مادرش یکی گوسفند است یکی هم کلب است. این حیوان متولّد را الان قابلیت معلوم نیست که قابلیت برای تذکیر دارد یا ندارد. از آنجا که تذکیر امر بسیط است بنابر اصحّ و تحقیق مثل ملکیت که مسبب از اسباب است تذکیر هم امر بسیطی است مسبب از اسباب است شک می کنیم که اینجا تذکیر صورت گرفته یا نگرفته که این شک برخواسته از قابلیت می شود در حقیقت موضوع برای اصاله عدم تذکیر محقق می شود. شک در تذکیر است و مجرای اصاله عدم تذکیر. اینجا که اصاله عدم تذکیر آمد دیگر جا برای برائت و اباحه فراهم نیست. صورت سوم شک در تحقق شرط مثلاً می بینیم حیوانی ذبح شده است به وسیله شیشه نه به وسیله حدید. ما شک می کنیم که این حیوان که الان به این صورت ذبح شده لحمش و شحمش ظاهر و حلال است یا نیست، شک در حلیت است از جهت شک در تحقق شرط تذکیر. در این صورت هم شک در تذکیر به وجود می آید و موضوع برای اصاله عدم تذکیر محقق می شود. فرق بین این صورت سوم شبهه حکمیه و صورت چهارم شبهه موضوعیه این است که در صورت چهارم روی موضوع توجه وجود داشت حکم معلوم بود الان به موضوع توجه می کنیم که اینجا آیا ذابح مسلمان و شرائط دیگر را داشته یا نداشت، شرائط را ندیده ایم. و ما در مورد شبهه حکمیه صورت سوم موضوع را دیده ایم و مشخص است با شیشه سر بریده در موضوع ابهام نیست و شک در موضوع نیست این صورت از ذبح آیا حلیت می آورد یا نمی آورد. شک در حلیت می کنیم در اصل موضوع ابهامی نیست. اینجا هم شک ما منتهی می شود به شک در تذکیر، معیار کلی برای ما معلوم و مشخص شد که اگر شک در تذکیر بود و قاعده و اصل حاکمی از قبیل استصحاب و اصاله الصحه و قاعده سوق در کار نبود اصل عدم تذکیر است. اما اگر شک

در تذکيه نداشتيم فقط حليت و حرمت بود موضوع اصاله الحلّ شكّ در حليت است. اين مطلب كامل، رأی سيد به اتمام رسيد و بحث تا اينجا درباره عدم تذکيه كامل شد از لحاظ آراء.

ص: ۲۲۲

پاسخ: یک مرتبه اصاله الصحه در اصل فعل نیست در خصوصیت فعل است. اگر شك در خصوصیت فعل داشتیم اصاله الصحه جاری می شود اما اگر شك در تحقق خود فعل و عمل داشتیم جا برای اصاله الصحه نیست. اصاله الصحه جایی جاری است که خود عمل بما هو عمل اصل عمل تحقق پیدا کرده است شبهه و شك در خصوصیت کم و زیادش است. یک خصوصیت زائدی هم لازم دارد یا ندارد اینجا اصل کارایی دارد. یا آن خصوصیت اضافی اش رعایت شده یا نشده، اصاله الصحه کارایی دارد. اما جایی که در باره ذبح که ذبح شرعی عبارت است از یک عملیات مرکب از چند جزئی که اجزاء مقوم است خصوصیات نیست مقومات است شك در آن مقومات شك در تحقق اصل ذبح شرعی است. بنابراین شك در اصل تحقق که به وجود آمد دیگر معلوم است که اصل عدم تحقق است و اصل عدم ذبح شرعی است که نتیجه اش اصل عدم تذکیه است. مثالی هم برای توضیح بیشتر بزنم اگر عقد بیع بود اگر ایجاب و قبولی بود و تراضی بود بعد شك کردیم که ماضویت و قصد انشاء شرط است رعایت شده است یا نشده است؟ این شك در خصوصیت زائد است. می گوئیم ایجاب و قبول که بوده رضایت که بوده اصل عمل و حکم محقق است و خصوصیت زائد دخالت دارد یا ندارد رعایت شده است یا نشده است با اصاله الصحه پاک می کنیم. اما اگر در همین عقد شك در رضایت می کنیم رضایت طرف احراز نشده اینجا شك در رکن و مقوم است برمی گردد به شك در اصل تحقق عقد. شك در اصل تحقق مجرای اصاله الصحه نیست. (۱)

اما تحقیق: در مرحله تحقیق یک نکته اصلی یادمان نرود و آن این است که گاهی که به اصل مشغول می شویم از علم و علم اجمالی غفلت به وجود می آید. و قاعده اساسی این است که به ذهن تان بسپارید اصل را جاری می کنیم بر همان معیارهای خودش ولی تا وقتی که با علم مخالفت به وجود نیاید. فرق نمی کند با علم تفصیلی یا با علم اجمالی. لذا در این موارد اصاله عدم تذکیر که بحث از اصاله الاباحه به میان می آید طبق معاییر اجرای اصل است اما یک علم اجمالی انجا داریم علم اجمالی به حرمت اکل، علم اجمالی به اینکه نجس العین ممکن است در این شبهه باشد علم اجمالی آن هم در شبهه محصوره و تحریمیه قطعاً منجز است و مستلزم احتیاط. بنابراین تمامی این موارد شبهه در قلمرو علم اجمالی است و اصل جایی که مخالفت با علم اجمالی داشته باشد جاری نمی شود و هرچند آراء صاحب نظران درست است اما از جهت معاییر اصول اما اگر علم اجمالی را در نظر بگیریم جا برای این اصول نیست و موید بر این مطلب در کتاب متن لمعه شهید می فرماید: «الاصل فی اللحوم الحرمه اطلاقاً» مگر اینکه ثابت بشود حلیت. این خلاصه تحقیق بود که برای شما گفتیم.

بحث در قاعده عدم تذکیر ۹۵/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث در قاعده عدم تذکیر

گفته شد در بحث اصول بعضی از قواعد ضمناً اشاره شده و مستقل بحث نشده. از جمله قاعده اصاله عدم تذکیر که به مناسبت بحث از براءت و احتیاط به این اصل اشاره شده است. به اندازه ای که لازم به نظر برسد این قاعده را بحث کنیم مدرک اعتبار و قلمرو آن و آثار آن.

ص: ۲۲۴

مدرک قاعده عدم تذکیر

درباره اصاله عدم تذکیر به عنوان مقدمه بحث باید به این نکته توجه کرد که عدم تذکیر اصل است یا قاعده است؟ آنچه که در مورد اصل و قاعده در همین سال درسی گفتیم یک نکته اش این بود که قلمرو قواعد فقهی موضوعات است اصول عملیه در موضوعات و احکام جاری می شود. بنابراین این قاعده عدم تذکیر که از قواعد فقهیه است علی التحقیق مجرای آن هم موضوعات است. و درباره حکم و موضوع یا شبهه حکمیه و موضوعیه دیروز شرح مختصری داده شد و یک نکات تکمیلی هم اضافه کنید. منظور از حکمی که در متعلق استصحاب یا قاعده قرار می گیرد و محل بحث است که استصحاب با شبهه حکمیه جاری می شود یا جاری نمی شود که بنا بر مشهور جاری می شود و بنا بر رأی سیدنا الاستاد جاری نمی شود و دلیلش هم معارضه با اصاله عدم جعل است. منظور از آن حکم حکم کلی است. گاهی در اصطلاح هم تصریح می شود که استصحاب در مورد حکم کلی جاری نمی شود اما اگر حکم جزئی بود ولو شبهه متعلق به حکم بود ولی آن حکم متعلق به موضوع خارجی بود این را سیدنا الاستاد فرمودند که این گونه شبهه حکمیه در حقیقت برمی گردد به شبهه موضوعیه.

بنابراین یکی از معیارها که فرق بین قاعده و اصل را اعلام می کند این است که قاعده در موضوعات جاری می شود و اصل در موضوعات و احکام. همین جا یک عنوان نزدیک به اصاله عدم تذکیه داریم که به آن هم اشاره شود.

در ابتداء می نماید که اصاله عدم تذکيه یعنی همان عدم ازلی است. این حیوان که نبوده تذکيه ای هم نبوده الان که آمده است شک می کنیم که تذکيه شده است یا تذکيه نشده می گوییم اصل عدم تذکيه است. پس اصل عدم تذکيه همان اصل عدم ازلی است. اما دقت که بکنید اصل عدم ازلی با اصل عدم تذکيه فرق دارد اولاً اصل عدم تذکيه عدمی که دارد عدم نعتی است یعنی عدم بعد از تحقق موصوف. حیوان بوده تذکيه نبوده، عدم ازلی عدم قبل از وجود موضوع. قریشیه نبود و رویت دم نبود. در یک جمله عدم نعتی یعنی همین عدمی که در استصحاب جا دارد و محل کلام نیست عدمی است که بعد از تحقق موصوف می آید عدم ازلی عدمی است که قبل از تحقق موصوف در نظر گرفته می شود. اینجا حیوان بوده زنده بوده تذکيه ای نبوده است پس عدم می شود عدم نعتی. و ثانیاً اصل عدم تذکيه ممکن است اصاله عدم ازلی هم جزء پشتوانه ها و مویذات برای عدم تذکيه باشد اما خود عدم تذکيه نیست. در اصول خواننده اید که اصول هم جهت و هم سو و مثبتین با هم جمع می شوند. می توانیم در یک مورد هم اصاله عدم نعتی داشته باشیم و هم اصاله عدم ازلی. و ثالثاً که فرق اصلی است که با این می توان دو تا مطلب را با هم ثابت کنیم امر سوم این است در جهت فرق که مدارک اعتبار قاعده عدم تذکيه از کتاب و سنت و اجماع استفاده می شود. از کتاب و سنت و اجماع که استفاده شد یک معیار دیگر برای قاعده به وجود آمد. قاعده آن است که از ادله معتبره قطعیه اولیه استخراج بشود. دو منظوره شد یعنی از یک منظور قاعده است عدم تذکيه یعنی اصل عدم ازلی نیست منظور دیگر با این مدارک اصاله عدم تذکيه می شود قاعده فقهیه نه اصل عملی.

اما مدارک: ۱. آیه قرآن سوره مائده آیه ۳: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» در این آیه «حُرِّمَتْ» حکم اصلی است دارای اطلاق، این تحریم که در آیه عنوان شده است که محور اصلی این آیه است اطلاق دارد. در انتهای آیه یک قید آمده است «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» مگر که تذکيه شده باشد. از این آیه استفاده می شود که استثناء مخصص باید قطعی باشد مخصص مشکوک نقش تخصیص ایفاء نمی کند. اگر شک در تخصیص مخصص بکنیم عموم عام حاکم است. از این آیه این قاعده ثابت شد که اصل عدم تذکيه است مگر اینکه تذکيه احراز بشود تا تذکيه احراز نشده باشد حرام است. این آیه مدرک اصلی برای قاعده عدم تذکيه است. و اما اجماع و نصوص: مرحوم فاضل نراقی قدس الله نفسه الزکيه در کتاب عوائد الایام که یک کتاب قواعد فقهی است شاید در جمع متاخرین کتاب جامع قواعد فقه همین عوائد الایام مرحوم نراقی و العناوین میر فتح مرقی است که منظور از عنوان ها هم قاعده هاست و در عوائد هم منظور از عائده قاعده است. در این کتاب عوائد الایام و هم در کتاب القواعد قاعده عدم تذکيه که شرح داده شده است فاضل نراقی می فرماید «من الاصول المتکرره فی السن الفقهاء اصاله عدم تذکيه» اولاً این اصل در بین فقهاء در حد ارسال مسلم است از اجماع بالاتر متسالم علیه است. و ثانیاً می فرماید استصحاب هم از این قاعده پشتیبانی می کند و روایات کثیر مستفیضه بل متواتره یک اصلی که روایات متواتره ای داشته باشد این می شود قاعده فقهی. یکی از این روایات که انتخاب شده است موثقه ابن بکیر است. که شیخ کلینی با سند درست از مشایخ خودش تا ابن ابی عمیر نقل می کند بعد ابن ابی عمیر هم از ابن بکیر که به خاطر ابن بکیر می شود موثقه. و الا سند در نهایت متانت است البته ابن بکیر هم از اصحاب اجماع است. حدیث موثقی است کالصحیحه. و اما از نظر دلالت در این حدیث آمده است که ابن بکیر می گوید دیدم زراره سوال کرد از امام صادق علیه السلام درباره لحوم شحوم حیوانات و تذکيه و طهارت، آقا جواب هایی دادند تا ذیل و انتهای روایت که می رسد می فرماید: از رسول الله آمده «کل ما کان ما کول اللحم فالصلاه فی و بره و شعره و بوله و روته و البانہ و کل شیء منه جائز اذا علمت أنه ذکی و قد ذکاه الذبح» (۱) با داشتن این دو تا مدرک و مدرک سوم هم که گفته شد اجماع، مدرک کامل است قاعده قاعده فقهی است. اما آثار این قاعده: دیروز گفته شد که مطابق با رأی مشهور اصل در همه لحوم و جلود عدم تذکيه است مگر اینکه تذکيه احراز بشود. فرق نمی کند شبهه مستقیماً به حکم مربوط بشود یا به موضوع که مطابق احتیاط هم این است. دلیل سومی که در قواعد فقه گفته شده است این است که مدرک سوم از مدارک اعتبار قاعده عدم تذکيه استصحاب است. طبیعتاً در هر کجا شک در تذکيه بکنیم هر موضوعی و هر لحم و شحم و جلدی که به آن بر بخوریم و شک در تذکيه بکنیم سابقه عدم تذکيه دارد حالت سابقه دارد حالت سابقه اش را استصحاب می کنیم و ثابت می شود عدم تذکيه. بنابراین مدرک سوم می تواند برای اعتبار قاعده استصحاب باشد.

کلام سید الخوئی و دو قول آثار اصاله عدم تذکيه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکيه می فرماید: کلام و بحث و اشکال در این است که با اصاله عدم تذکيه فقط حرمت ثابت می شود یا نجاست هم ثابت می شود؟ دو قول وجود دارد: قول اول این است که فقط حرمت ثابت می شود قول دوم این است که هم حرمت ثابت می شود و هم نجاست. اما قول اول که مختار سیدنا الاستاد و در ارتباط با رأی محقق نائینی قدس الله انفسهم الزاکيات این است که با اصاله عدم تذکيه فقط حرمت اکل ثابت می شود نجاست ثابت نمی شود. (۱) توضیح بحث: بحث از این قرار است که سیدنا الاستاد می فرماید در اصاله عدم تذکيه موضوع شک در تذکيه است و اثرش عدم تذکيه است که می شود محرم الاکل و غیر مذکا. اما میته که موضوع نجاست است امر وجودی است به توسط عدم تذکيه که امر عدمی است عنوان وجودی که میته باشد ثابت نمی شود مگر بر شیوه اصل مثبت که اعتبار ندارد. بنابراین ما هر کجا شک بکنیم که این لحم تذکيه شده یا تذکيه نشده می گوییم اصل عدم تذکيه است. اصل عدم تذکيه مساوی است با اینکه محرم الاکل است اثرش حرمت است این اثر ثابت است. اثر عدم تذکيه حرمت اکل است. اما بعد شک می کنیم که نجس هم هست یا نیست؟ نجاست مترتب بر عنوان میته است عنوان میته از عدم تذکيه ثابت نمی شود مگر اینکه قائل به اصل مثبت باشیم در صورتی که ثابت نشد شک در طهارت می کنیم شک در طهارت که بکنیم اصل طهارت است. حرمت اعلام می کند و طهارت را هم اعلام می کند.

ص: ۲۲۸

پاسخ: عدم تذکيه را ايشان می فرمايد آنچه در لغت نامه آمده است که عدم تذکيه يعنی عدم ذبح با وجه شرعی. اين عدم ذبح با اين وصف که ذبح با سبب غير شرعی اين می شود غير مذکا، با سنگ کشته و با ضربات پشت سر هم گوسفند را کشته، ذبح شرعی نداشته. سر بریدن به غير وجه شرعی عدم تذکيه است اين امر عدمی است عدم تذکيه است ميته عنوان وجودی است ميته در برابر مذکا و در نقطه مقابل مذکی و در نقطه مقابل حی قرار می گيرد يک عنوان وجودی است عنوان وجودی هم اثرش نجاست است اين عنوان وجودی اگر ثابت نشود طهارت ثابت نمی شود حرمت ثابت است غير مذکا است طهارت را شک می کنيم، از اصل عدم تذکيه که عنوان عدمی است اين عنوان وجودی ثابت نمی شود. بنابراین بين اين دو تا اصل فاصله وجود دارد و موضوع هر کدام جدا از ديگری است موضوع حرمت عدم تذکيه است و موضوع نجاست ميته است و ميته به وسيله عدم تذکيه ثابت نمی شود. لغت هم اين را تاييد می کند اصل هم اين را می گويد رأی ايشان با دقت اصولی همين است که گفته شد اين رأی اول. اما قول دوم ان شاء الله فردا.

تحقیق تکمیلی آثار عدم تذکيه و دو قول ۹۵/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی آثار عدم تذکيه و دو قول

گفته شد که درباره آثار عدم تذکيه دو قول وجود دارد که قول اول عنوان شد اين است که عدم تذکيه مفيد حرمت اکل است فقط و نجاست ثابت نمی شود. اين قول را سيدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکيه بررسی و تاييد می کند. فرمايش ايشان با توضیحات از اين قرار است که می فرمايد: اصاله عدم تذکيه يک اصل عدمی است در اينکه اصاله عدم تذکيه يک امر عدمی است که بحث نمی خواهد معلوم است و واضح است عدم تذکيه است. و اثر عدم تذکيه هم حرمت اکل است اين هم جزء واضحات است. اما نجاست فقهاً مترتب بر عنوان ميته است با يک دقت خاصی بحث را پيش می برد. (۱)

ص: ۲۲۹

۱- مصباح الاصول، سيد ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۱۰.

عنوان ميته عنوان وجودی است

بعد از که گفتيم نجاست اثر مستقيم ميته است ميته چيست؟ بايد به لغت مراجعه کنيم. لغت نامه های معتبر از ديد فقهاء عمدتاً دو تاست: مصباح المنير و مجمع البحرين. در اين لغت نامه ها که مراجعه می کنيم می بينيم ميته مرگ با حتف انف حيوان است. «الموت للميته حتف الانف» ذبح شرعی نشده باشد. حتف انف خود اين عنوان يک عنوان وجودی است و نجاست هم مترتب به اين عنوان است. بنابراین همان طوری که بيان محقق نائینی مکرر برخورده ايم که عنوان وجودی که در شرع موضوع حکم قرار بگيرد بايد خودش ثابت بشود نه اينکه از قبيل لازم و ملزوم باشد. يا شک در ثبوتش داشته باشيم بايد وجود آن

عنوان احراز بشود. با این توضیح آنچه ما در اختیار داریم فقط یک قاعده است و آن قاعده عدم تذکیه. و آنچه اثر می بینیم برای قاعده عدم تذکیه حرمت اکل است. شما می گوید میته هم از لازمه عدم تذکیه است. برایتان این مطلب را توضیح دادند که اگر لازم نباشد قابل اثبات است و توسط اصاله عدم تذکیه عنوان میته ثابت نمی شود مگر از باب اصل مثبت که ما برای اصل مثبت اعتبار قائل نیستیم. و این عناوین که عناوین معتبر شرعی است تحقق اینها در وعاء اعتبار مثل تحقق امور تکوینیه در وعاء واقع است. و فرقی این است که وعاء و ظرف فرق می کند و هیچ کدام عنوانی در حالت استقلال به عنوان دیگر متبدل نمی شود. هر عنوان جعل مستقل، اعتبار مستقل، اثر مستقل دارد. شرعیات یا تشریعیات به طور کل از این قرار است. ممکن است گفته شود آن تضادی که در تکوینات است اینجا نیست؟ آن بحث دیگر عقلی است. آن تضادی که عقلاً ناممکن است در بین اعتبارات آن تضاد وجود ندارد که بگوییم دو ضد با هم اصطکاک به عمل می آورند و باعث متلاشی شدن هم دیگر می شوند در عالم تکوین. در عالم تشریح هم عناوین متضاد از هم دیگر جدا و مستقل اند. اگر بناء بشود که هیچ عنوانی با عنوان دیگر تضاد نداشته باشد در حقیقت یک بهم ریختگی و عدم انسجامی به وجود می آید که سرپا جهل می شود و عدم تحقیق و عدم تعلین و عدم اعتبار. اما توجه کنید درباره این مسئله که اصاله عدم تذکیه نمی تواند عنوان میته را ثابت کند به امر مسلمی است. و برای تایید این مطلب یا برای تقویت این قول به بیان فاضل نراقی مراجعه کنیم کتاب عوائد الایام بعد از که ایشان این قاعده را بیان می کند و به ادله آن هم اشارت هایی دارد در بحث طهارت که می رسند که این قاعده ثمرش حرمت است ولی طهارت چه می شود؟ می فرماید در این مرحله اصاله عدم تذکیه تعارض می کند با اصاله عدم الموت به حتف انفه. و اگر بگوییم مفاد اصاله عدم تذکیه نجاست است در مقابل می گوییم مفاد اصاله عدم الموت بحتف انفه طهارت است. این دو تا اصل تعارض می کنند و تساقط بعد از که تساقط کردند نوبت به اصاله الطهاره می رسد. می گوییم این لحم یا جلدی که مجرای اصاله عدم تذکیه است حرمت اکل را و مانعیت در صلاه را ثابت می کند اما طهارت را ثابت نمی کند مراجعه می کنیم به قاعده طهارت. (۱)

ص: ۲۳۰

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به یک اشکالی توجه کرده اند و جواب داده اند. اشکال این است که این دو تا اصل هر دو اگر جاری بشود یعنی اصاله عدم تذکیه و اصاله عدم موت به حتف انفه جمع بین ضدین در واقع می شود. یکی از این دو تا درست است. نمی شود یک حیوان هم درست مرده باشد یعنی با حتف انف نباشد با ذبح شرعی و همان حیوان هم با عدم تذکیه مرده باشد، در حقیقت مفاد این دو تا اصل این است. یعنی به عبارت کوتاه یک حیوان با تذکیه مرده و همان حیوان با عدم تذکیه مرده. می فرماید: لذا فاضل نراقی می فرماید که تعارض می کند. اما سیدنا می فرماید که هر دو اصل جاری می شود مانعی ندارد. برای اینکه دو اصل هرچند ضدین هستند و اختلاف شان تضادشان من حیث الذات نیست من حیث الاثر است. و تضاد دو تا اصل من حیث الاثر اشکال ندارد. مثال می زنند می فرمایند اگر کسی با یک مایعی که مشتبه بود بین آب و آب متنجس به بول، بعد از آن اگر کسی وضو گرفت به همین آب مشتبه پس از انجام وضو دو تا حکم اعلام می شود براساس دو اصل در همین مورد: ۱. حکم به عدم طهارت خبثیه، ۲. حکم به طهارت خبثیه. یعنی طهارت عن الخبث است و طهارت عن الحدث نیست. در همین مورد طهارت خبثیه ثابت می شود و طهارت حدثیه ثابت نمی شود. دو اثر متضاد از طریق اصل. وضو گرفته است با آب مشتبه شک می کند که وضویش درست است یا درست نیست استصحاب عدم وضو عدم طهارت حدثیه ثابت شد. با همین آب وضو گرفته است شک می کند که آب نجس بود نجاست به وجود آمد استصحاب می کند عدم نجاست قبل از این وضو را، پس طهارت از خبثیه به وسیله استصحاب و عدم طهارت حدثیه به وسیله استصحاب.

پاسخ: وضو گرفتیم با آب مشتبه حالا می گوئیم این وضو درست شد یا نشد، استصحاب عدم حدث. شک می کنیم آب قابل توضی باشد شک در وضو می کنیم می شود استصحاب عدم. و نتیجه اش عدم تحقق طهارت حدیثیه. در همین مورد شک می کنیم با این آبی که دست و صورت مان را شستیم نجاستی هم به وجود آمد یا نیامد؟ چون علم اجمالی داشتیم شک در طهارت و نجاست که بکنیم استصحاب طهارت که قبلاً بوده نتیجه اش می شود عدم نجاست و عدم خبثیت. تا به اینجا که بحث ادامه پیدا کرد به این نتیجه رسیدیم که سیدنا الاستاد اعلام می کند که به وسیله اصاله عدم تذکیه حرمت ثابت می شود و اما نجاست ثابت نمی شود. و می فرماید: کلام شهید در روضه یعنی در شرح لمعه که فرموده است اصل در لحوم حرمت و طهارت است که کلام شهید به این مطلب حمل می شود هم حرمت است و طهارت. قول ایشان بیان شد و شرح هم داده شد.

قول دوم حرمت و نجاست اثر اصل عدم تذکیه است

قول دوم که اعلام می شود اصاله عدم تذکیه تاثیر گذار است درباره حرمت و نجاست. حرمت و نجاست هر دو از آثار عدم تذکیه است.

جواب از امر عدم و وجودی قول اول

کلام فقیه همدانی

این قول را فقیه همدانی قدس الله نفسه الزکیه در بحث طهارت و نجاست جلود و لحوم بیان می کند و سید الحکیم همین مطلب را در بحث جلود و لحوم بیان می کند. ابتداءً کلام فقیه همدانی را شرح بدهیم. ایشان می فرماید که حرمت و نجاست از آثار ازهاق روح حیوان به غیر وجه شرعی است. و در ادامه می فرماید که عنوان که عدم تذکیه است و عنوان دیگری که میته است هر چند از لحاظ لغت میته معنایش معلوم نباشد که وجودی هست یا عدمی، ولی حتف انف که بوده که وجودی است اما این میته در اصطلاح شرع تطبیق شده به عدم تذکیه. لغت برای خودش اعتبار دارد شرع هم برای خودش می تواند جعل اصطلاح کند و معنا تعیین کند. در عرف شرع و متشرعه لازم و ملزوم نیست عدم تذکیه و میته بلکه عدم تذکیه همان میته است. و نجاست هم مترتب بر عدم تذکیه است که عدم تذکیه خودش میته است. و لغت هم این معنا را تایید می کند در لغت تذکیه. در استعمالات شرعی تذکیه را اختصاص داده اید به قطع اوداج اربعه اما لغتاً تذکیه طهارت است. چنانکه می گویند «کل یابس ذکی» اصطلاح لغوی است پس تذکیه که طهارت بود عدم تذکیه عدم طهارت است دیگر، اثر نیست خودش است. بنابراین ما از لغت برای تذکیه هم می توانیم کمک بگیریم ولی عمده ترین نکته این است که در بستر شرع عدم تذکیه مساوی است با میته. و اگر شما بگوئید این عرف است که این جوری می گوید، می گوئیم ظهور عرفی که اعتبار دارد در مرحله اول، در مرحله دوم عرف شرع است آنچه را که عرف شرع اعلام بکند از اعتبار بالایی برخوردار است. و اگر بگوئیم اصاله عدم تذکیه عدمی است میته وجودی است دو تا جواب دارد: جواب اول شرع برای آن میته معنای وسیع تری بیان کرده است. جواب دوم آن نکته ای که وجودی و عدمی تصویر می کنید یک دقت عقلی است در بحث فقه اظهارات عرفی معتبر است نه استخراجات برگرفته از دقت عقل. مضافاً بر این توضیحی که داده شد می فرماید: طهارت بر اثر عدم

تذکيه از نص هم استفاده می شود. روایت قاسم بن صیقل مکاتبه است از امام رضا علیه السلام که سوال می کند از طهارت و نجاست. «انی اعلم اغماد السیوف» سوال از طهارت و نجاست استفاده از جلود حیوانات است. مکاتبه سوال و جواب دارد آن فراز آخر که محل استشهاد است این است که آقا می فرماید: «فان کان ما تعمل وحشياً ذکياً فلا بأس» با توجه به سوال که از طهارت و نجاست است این «لا بأس» می فرماید اگر حیوان تذکيه شده باشد نجاستی در کار نیست. پس نجاست و طهارت از آثار خود تذکيه و عدم تذکيه است. بنابراین از این روایت هم استفاده می شود که مطلب از این قرار است. (۱)

ص: ۲۳۲

۱- مصباح الفقيه، محقق همدانی، ج ۸، ص ۴۴۸.

سید الحکیم می فرماید: عدم تذکيه با معنای میده لغتاً مطابقت دارد یا ندارد مهم نیست. برای اینکه به حسب شرع آثار حرمت و نجاست مترتب به عدم تذکيه است و عدم تذکيه در اصطلاح شرع همان میده است و همان دو تا آثار را دارد که عبارت است از حرمت و نجاست اجماعاً. وارد بحث لغوی شدن در این مرحله از کار مهم نیست در صورتی که شرع عنوان را معین کرده و آثار را برای این عنوان مترتب ساخته اجماعاً و نصاً. (۱)

تحقیق

مضافاً بر اینکه تحقیق این است که اولاً- درباره اجراء دو اصل متضاد در بحث های قبلی گفتیم بسیار بیان متینی است و برخاسته از دقت است و اما این دو تا اصل در واقع یکی دیگری را تکذیب می کند. امکان ندارد در واقع طهارت و حرمت با هم جمع بشوند. بنابراین هر دو اصل را که جاری کنیم در پایان کار یک علمی به وجود می آید برای اینکه یکی از این دو تا قطعاً درست نیست. در صورتی که علم به کذب احدهما در نهایت به وجود بیاید جایی برای جریان اصل وجود ندارد. قاعده اصلی ما اصل جایی جاری می شود که مخالفت با علم به وجود نیاید. نکته دیگری را هم اضافه کنید و آن این است که قاعده عدم تذکيه اصل نیست قاعده است. قاعده فقهی براساس ادله اعتبار خودش اماره است اصل نیست. در صورتی که اماره بود مثبتاتش هم حجیت دارد. بنابراین آن حرفی که گفتیم از اساس مشکلی ایجاد نمی کند که اصاله عدم تذکيه نمی تواند میده را ثابت بکند مگر از باب اصل مثبت. نظر شریف شان درباره قاعده عدم تذکيه اصاله عدم تذکيه به معنای استصحاب است اگر به معنای استصحاب عدم تذکيه بگیریم اشکال همان است که نمی تواند میده را ثابت کند مگر در صورت مثبت بودن. فرمایش ایشان درست است از آن جهت. استصحاب اگر استصحاب عدم ازلی بود اماره نیست اگر استصحاب عدم نعتی بود اماره است بنابر مسلک ایشان. بنابراین چون استصحاب را در اینجا استصحاب عدم تذکيه را عدم ازلی فرض کنیم آن مطلب درست است بیان ایشان از آن جهت درست است اما قاعده عدم تذکيه اماره است و اماره مثبتاتش حجت است. نتیجتاً در عمل که بیاییم عدم تذکيه آثار عدم تذکيه هم حرمت است و هم نجاست.

ص: ۲۳۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه دوم در حسن احتیاط

این تنبیه که براساس کفایه الاصول محور آن مطلوبیت و حسن احتیاط است که احتیاط در برابر شبهات حسن دارد اطلاقاً، یک تنبیهی است که باید روی آن توجه و دقت به عمل بیاید.

آراء صاحب نظران

صاحب نظرانی که در این رابطه توضیحاتی دارند از این قرارند:

نظر شیخ

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تنبیهات براءت و احتیاط تحت عنوان تنبیه سوم می فرماید: «لا شبهه فی رجحان الاحتیاط عقلاً و شرعاً» در رجحان احتیاط و حسن آن از دید عقل و شرع هیچ شکی وجود ندارد که عقلاً هم احتیاط درست است و شرعاً هم. سرّ آن یک نکته است و آن این است که احتیاط یعنی اهتمام در عبودیت، یعنی توجه به وظیفه بندگی. که آن یک حسنی دارد که تصورش برای تصدیقش کافی است که در مقابل بی موالاتی و عدم توجه قرار دارد.

نکته تربیتی

کسی که توجهی به احکام شرعی ندارد در حقیقت از عبودیت بهره ای نبرده است که در قضایا و حکایات ائمه امام کاظم علیه السلام دید شخصی مشغول کار لهو و لعبی است سوال شد که این آدم بنده خداست؟ همین سوال تا آخر در نتیجه به هدایت آن فرد منتهی شد که اگر بنده خدا باشد کسی می شود کار خلاف رضایت خدا انجام بدهد و به عبودیت توجه نکند؟ و نکته تربیتی اش هم این است که اگر آدم توجه به عبادت بکند از باب عنایت و لطف برای آدم کمک فرا می رسد. عبادتی که برای انسان سنگین بیاید آدم برود به طرفش خدا توفیق می دهد. جوانی مثلاً نماز شب برایش بیدار نشود طرفش بروید عقب نشینی نکنید کمک می رسد و عنایت می رسد. و کار دارید نمی رسید قرآن بخوانید یک مقدار اینجا مقاومت کنید می گویند به کارم نمی رسم مقاومت کنید قرآن تان را بخوانید قرآن خودش سبک می شود. حتی عبادت را در درس و مطالعه علمی تان هم ترجیح بدهید. اول عبادت به معنای خاص تعقیبات تان را کم نکنید به خاطر مطالعه ولی برکت می دهد شما تعقیبات تان را ما نمی گوییم در حد تعقیبات یک ساعته، طلبه را می بینیم نماز واجبش را می خواند فوراً بلند می شود. نماز تعقیبات گفته است تسبیحات حضرت زهراء سلام الله علیها دارد یک دعاهای دیگر دارد یک ذره اینها رعایت بشوید. شما می گویند کار دیر نشود، نخیر، دست از تعقیبات برندارید و نمازتان را هرچند وقت کم دارید نمازتان را درست بخوانید آن طرف را مدیریت بالا برایتان درست می کند. فکر نکنید مدیریت بالا خیلی ریزنگر است. و اگر نمازتان را درست و تعقیبات را درست خواندید می بینید که کارها خودش تنظیم می شود، مدیریت بالاست، عجیب است عینی است شبهه

ندارد. حکم عقل قطعی است و ریشه اش یک جمله دارد اهتمام به عبودیت. و اما نقلی که آمده است درباره احتیاط یعنی نصوصی که در این رابطه آمده است که زیاد است که در بحث های قبلی اشاره شد و الان هم در ضمن بحث اشاره می کنیم ان شاء الله.

ص: ۲۳۴

آیا نصوص احتیاط استحباب نفسی دارد یا ارشادی

بحث این است که این نصوص که احتیاط را اعلام می کند آیا دلالت دارد بر استحباب نفسی احتیاط یا غیره است و نصوص ارشادات است به سوی حسن عقلی احتیاط که فقط احتیاط یعنی تحرّز و دوری کردن از مهلکه؟ این یک حکم عقل است نصوص هم می آید می فرماید این کار را بکنید که گرفتار نشوید. می شود ارشاد،

ملاک امر ارشادی و مولوی از نظر شیخ انصاری

فرق ارشادی و مولوی را برای شما گفته ایم یک تعبیری شیخ دارد اینجا خوب است این را توجه کنید. می فرماید روح عمل ارشادی این است که حسن و قبحی که وجود دارد فقط در خود آن فعل وجود دارد برای امر حسن و قبحی لحاظ نشده است. مثل اوامر طیب، طیبی که می گوید این دارو را بخورید امر طیب مصلحتی ندارد حسن و قبحی ندارد خود آن فعل دارو اگر آدم بخورد درست باشد مطابق واقع باشد تشخیص داده باشد نتیجه مثبت می گیرد. و اگر نخورد آن مصلحت را از دست داده. در ارشاد مصلحت و مفسده فقط در فعل مامور به است در انجام و ترکش، خود امر و خود دستور هیچ گونه حسن و قبحی ندارد. اما در امر مولوی امر که بیاید خود امر موجب مصلحت می شود. در خود امر مصلحت است قطع نظر از مصلحتی که در واقع فعل است. نتیجه امر مولوی یا وجوب یا استحباب در انجام کار می شود. بعد از که این مطلب را می فرماید در نهایت اعلام می کند که بعید نیست ترتب ثواب بر احتیاط از باب انقیاد و اطاعت باشد. بنابراین حسن احتیاط یک درک عقلی است نصوصی که به آن تعلق می گیرد جنبه ارشادی دارد. خود فعل اگر انجام شد نجات از مهلکه است تحرّز از هلاکت است اگر انجام نشد خطر افتادن در مهلکه را دارد اما امر بما هو امر مصلحتی ندارد. در ابتداء این مطلب را اعلام می فرماید و در نهایت می فرماید اما نصوص باب ظهور دارد بر استحباب خود احتیاط. از جمله نصوص یک نصی را نقل مضمون می فرماید که اصل آن را از مصدر برای شما ذکر بکنیم. شیخ صدوق نقل می کند محمد بن علی بن الحسین «قال کان امیرالمومنین علیه السلام خطب الناس فی کلام له حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک» این قسمت به بعد در کتب اصول آمده نقل به مضمون با اختلاف اندکی «فمن ترک ما اشته علیه من الاثم فهو لما استبان له اترك». (۱) ترجمه فرازی که مورد بحث ماست می فرماید اگر کسی شبهه گناه را ترک بکند این ترک نسبت به آن ترکی که مربوط باشد به گناه روشن بالاتر است. اترك صیغه افضل از ماده ترک است. این ترک برتر است که شبهه گناه را ترک می کند. این حدیث را ایشان می فرماید و شیخ انصاری هم دارد. و سندش هم شیخ صدوق مستقیماً اعلام کرد که امیرالمومنین فرموده اند. سند هم معتبر است. معنا هم طوری است که ظاهر این متن می نماید که احتیاط در حد ذات خودش مطلوبیت دارد و حسن دارد و رجحان یعنی خود احتیاط مستحب است. از این حدیث استحباب نفسی برای احتیاط به دست می آید. می فرماید نتیجتاً برای احتیاط دو مصلحتی درک بکنیم و اعلام بکنیم: ۱. مصلحت متعلق به خود عمل که عقلی است، ۲. مصلحت دیگر که برگرفته از

استحباب نفسی احتیاط. تا به اینجا بیان متین و دقیق شیخ اعظم انصاری با تلخیص و توضیح و کمی اضافات گفته شد.

ص: ۲۳۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۱۸، ابواب قضاء، ب ۱۲، ح ۲۲، ط اسلامیة.

۲. رأی و نظر محقق خراسانی، درباره حسن احتیاط محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شبهه و شکی درباره حسن احتیاط عقلاً و شرعاً در عبادات و توصلیات وجود ندارد و همین طور شک و شبهه ای وجود ندارد که اگر کسی از باب احتیاط امر احتمالی یا نهی احتمالی را مورد رعایت قرار بدهد ثواب و اجری دارد بلا شبهه. اما اشکال این است که اگر شبهه شبهه ای بود که امرش دائر باشد بین وجوب و مباح غیر مستحب که اگر امر دائر باشد بین وجوب و استحباب که رجحان قدر مشترک است و مشکلی نداریم، می فرماید: اگر شبهه به این صورت باشد که امر مشتبه است بین وجوب و غیر مستحب. در این صورت کار مشکل روبرو می شود و آن اشکال این است که عبادت نیاز به قصد قربت دارد و قصد قربت نیاز دارد به علم به امر نسبت به آن عبادت تفصیلاً یا اجمالاً. و در مثل فرض مورد نظر امر معلوم نیست نه به تفصیل نه بالاجمال. چون که شبهه عبارت است از شبهه دائر بین وجوب و غیر مستحب که اگر وجوب باشد امر دارد و غیر مستحب امر ندارد. در این صورت انجام این صورت از مسئله تحت عنوان احتیاط وصف عبادت به خودش نمی گیرد متصف به صفت عبادت نمی شود چون که قصد قربت جا ندارد. پس چه کنیم؟

سوال:

پاسخ: ما قائل به این شدیم که احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد. حسن عقلی و شرعی که دارد این حسن عقلی اش که از باب حکم عقل است که بحث نداریم اما حسن شرعی اش که بشود مستحب که مستحب شد می شود عبادت. عبادت جایی است که قصد قربت باشد و قصد قربت جایی است که امر داشته باشد. در شبهه ای که مردد است بین وجوب و غیر مستحب جا برای قصد قربت نیست. چون امر معلوم است علم به امر شرعی نداریم.

ص: ۲۳۶

سوال: غیر مستحب بودنش را چطوری احراز کردیم؟

پاسخ: شک داریم احراز نکردیم. یک جایی شک می کنیم که این وجوب دارد یا مباح است. در صورتی که شک در وجوب و مباح بودن چیزی داریم در این صورت امری نیست امری که نیست قصد قربت نمی شود قصد قربت در حقیقت قصد امر است. و قصد قربت که نشد عبادت نیست و عبادت که نبود احتیاط مستحبی معنا ندارد یعنی احتیاط وصف عبادت به خودش نمی گیرد این اشکال است. ادامه بحث برای جلسه آینده.

شبهه مقق خراسانی در امر مردد بین واجب و غیر مستحب ۹۵/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شبهه مقق خراسانی در امر مردد بین واجب و غیر مستحب

بحث و تحقیق درباره رأی و نظر محقق خراسانی نسبت به اشکال وارد بر احتیاط مربوط به شبهه مردد بین واجب و غیر مستحب، خلاصه شبهه در عبارت کوتاه این بود که احتیاط در عبادت اگر در مورد شبهه ای باشد که امرش دائر است بین وجوب و غیر مستحب به اشکال برمی خورد. برای اینکه در این صورت احتیاط در انجام عبادت صورت نمی گیرد. چون که عبادت نیاز به قصد قربت دارد و قصد قربت امر متوقف به علم به امر شرعی است یا تفصیلاً مثل امر به یک عمل واجب مثلاً امر به صلاه، یا اجمالاً مثل امر به صلاه در چهار جهت در صورت اشتباه قبله. ولی در مثالی که ما فرض کردیم امر دائر است بین واجب و امر غیر مستحب در اینجا احتیاط در عبادت شکل نمی گیرد. که قصد قربت نمی شود و امر شرعی احراز نمی شود. این اشکال است.

ص: ۲۳۷

چهار جواب از شبهه

اما جواب: برای رفع این اشکال چهار جواب در کفایه الاصول آمده است: ۱. در جواب اشکال فوق گفته می شود که حسن عقلی احتیاط کشف علمی دارد از امر شرعی از باب تلازم یا قاعده ملازمه. که شنیده ایم جایی که عقل حکم قطعی ضروری داشته باشد قطعاً در آنجا امر شرعی هست حالا مولوی یا ارشادی بماند. روح این ملازمه یک نکته است و آن این است که حکم قطعی ضروری عقلی از سوی شرع مورد اعتبار است. و پس از این ما علم به امر شرعی به دست می آوریم و علم به امر شرعی که بدست آمد نتیجه می شود احتیاط در عبادت درست می شود. چون که قصد قربت زمینه پیدا می کند برای اینکه امر شرعی در کار است. این جواب اول بود. محقق خراسانی می فرماید این جواب قابل التزام نیست. ایشان می فرماید برای اینکه ثبوت امر شرعی توقف دارد بر ثبوت احتیاط از باب توقف عارض بر معروض امر و متعلق امر، متعلق امر معروض است و خود امر عارض باید معروض قبل از عارض باشد. از آن طرف امر شرعی را اگر از مبادی احتیاط در نظر بگیریم احتیاط توقف پیدا می کند به امر شرعی و این گونه توقف متقابل منتهی می شود به دور. به عبارت دیگر می فرماید: با این صورت از مسئله که داریم امر شرعی توقف دارد بر احتیاط و احتیاط توقف دارد بر امر شرعی و این می شود یک دور مصرح و قابل التزام

نیست. جواب اول به نتیجه نرسید. اما جواب دوم: گفته می شود که در برابر اشکال فوق می توانیم بگوییم که ترتب ثواب کشف آنی می کند از امر شرعی. مسلم است بلا خلاف که احتیاط موجب ثواب است حداقل انقیاد است عبودیت است ثواب دارد، این ترتب ثواب کشف آنی می کند که کشف معلول از علت است، ترتب ثواب امر شرعی دارد پس امر شرعی که باشد احتیاط در عبادت ممکن می شود. چون که منظور از قصد قربت قصد امر است قصد قربت میسر است چون که امر شرعی هم وجود دارد. محقق خراسانی می فرماید این جواب هم قابل التزام نیست برای اینکه همان اشکالی که درباره جواب اول گفتیم همان اشکال اینجا جاری می شود که اگر بگوییم ترتب ثواب کشف می کند از امر شرعی یعنی توقف دارد به امر شرعی و امر شرعی هم توقف دارد به امکان ترتب ثواب، ترتب ثواب توقف دارد به امر شرعی و امر شرعی توقف دارد به امکان ترتب ثواب و می شود دور مصرح. پس این هم جوابی نیست که قابل التزام باشد. یک نکته ای را هم در آخر اضافه می کند می فرماید: این مطلب را در نظر بگیرید که ما تا اینجا با تنزل آمدیم گفتیم کشف، حقیقت این است که اصلاً کشف لمی و آنی در کار نیست از اساس. برای اینکه حسن احتیاط کشف لمی از امر شرعی ندارد کاشفیتش تمام نیست احتمال که کارساز است کشف قطعی وجود ندارد. و همین ترتب ثواب کشف آنی ندارد. برای اینکه ترتب ثواب ممکن است تفضل باشد امری هم در عقبه کار وجود نداشته باشد. بنابراین نه کشف لمی در کار است از سوی احتیاط و نه کشف آنی وجود دارد از سوی ترتب ثواب. جواب سوم این است که گفته می شود مراد از احتیاط در عبادت تمامی اجزاء و شرائط عبادت مطلوب است مگر قصد قربت. قصد قربت را القاء می کنیم می گوئیم در احتیاط عبادت عمل عبادی تمامی اجزاء و شرائط مطلوب است مگر قصد قربتش. چرا؟ چون امکان ندارد، چون امکان ندارد آن را کنار می گذاریم. این عبارت متن کفایه است. بیان صدرایی می فرماید: عبادت یک حالت حقیقی دارد و یک وضعیت مجازی. وضعیت حقیقی عبادت آن است که تمام اجزاء و شرائط به ضمیمه قصد قربت، این معنای حقیقی عبادت است. یک معنای مجازی دارد که می گوئیم تمام اجزاء و شرائط الا قصد قربت. چرا معنای مجازی؟ چون که قصد قربت که ممکن نبود لفظ عبادت از معنای حقیقی منسلخ و به معنای مجازی به کار می رود. ما این معنای مجازی را می گیریم و کار ما ساده می شود و اشکال از اساس رفع می شود. اشکال این بود که احتیاط در عبادت جا ندارد چون که قصد قربت و امر نیست. ما می گوئیم قصد قربت در عمل احتیاطی کنار گذاشته شده. محقق خراسانی می فرماید این جواب کامل نیست. اشکالاتی دارد که از این قرار است: ۱. اولاً- این گونه معنا برای عبادت چیزی است که دلیل ندارد خلاف واقع می شود معنای عبادت این نیست. این یک معنایی است مغایر با معنای حقیقی عبادت. و اصل این است که از الفاظ مثلاً- از لفظ عبادت معنای حقیقی آن را در نظر بگیریم و معنای غیر حقیقی دلیل ندارد. و ثانیاً اگر بگوییم عبادت این است که قصد قربت نداشته باشد در این مورد می گوئیم احتیاط در عبادت یعنی انجام عمل عبادی بدون قصد قربت در این صورت احتیاط حسنی ندارد. حسن احتیاط ارتباط تنگاتنگ با تقرب دارد. اگر تقرب نباشد حسن احتیاط در کار نیست. پس اصلاً احتیاط از اساس عمل مستحسنی نیست. و بعد مضافاً بر آن که اگر بگوییم احتیاط در این مورد فرض کردیم که حسن هم دارد باز هم به اشکال برمی خورد. اشکال این است که از فرض خارج می شویم فرض ما این است که عمل عبادت احتیاطی یک مطلوب عقلی غیری است اما اگر یک دستور داشته باشیم که بگویید احتیاط در عبادت به نحو خاصی منهای قصد قربت مطلوب است اینجا احتیاط در عبادت می شود یک مأموربه شرعی نفسی با امر مولوی. یک چیز تازه ای می شود که چنین امر داشته باشد خارج از فرض می شود. احتیاطی که ما می گوئیم دیگر نیست یک مطلوب مستقل شرعی است امر مولوی داریم بر فرضی که قبول کنیم چنین امری آمده. وانگهی واقع امر چیزی است که خلاف این است. واقع امر این است که عقل مستقل است به حسن احتیاط و شرع ارشاد می کند به آن حسن عقل. امر ارشادی است. اگر فرض

شما درست بشود خلف می شود و می شود امر مولوی. بعد می فرماید «نعم» اگر فرض کنیم که اوامری که از سوی شرع آمده درباره احتیاط کشف را در نظر نگیریم این بیاناتی که درباره حسن احتیاط آمده دستورات ترغیب به احتیاط اگر بگوییم که دستورات ترغیب به احتیاط مقتضایش این است، مقتضایش این است که مطلوب عمل عبادی است منهای قصد قربت، چرا؟ به دلالت اقتضاء.

ص: ۲۳۸

منظور از دلالت اقتضاء آن است که کلام متکلم و مراد از کلام متکلم برای مخاطب از دید عرف معنایش کامل نمی شود مگر به وسیله یک امر مقدر. منتها هر تقدیری مناسب به آن مقام. مثال معروف دلالت اقتضاء «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» (۱) است که معنایش درست نمی شود مگر اینکه کلمه اهل را در تقدیر بگیرد. اینجا هم دلالت اقتضاء این است که ترغیب به احتیاط که شده است براساس نصوص احتیاط که «فاحتط لدینک، علیک بالحائطه، علیکم بالاحتیاط» این ترغیبات معنایش درست نمی شود مگر اینکه قصد قربت را بیان‌دازیم. معنای دلالت اقتضاء قطعاً تقدیر گرفتن نیست معنای دلالت اقتضاء این است که در کلام تصرفی بکنیم چیز اضافی کنیم یا چیزی کم کنیم. بنابراین می فرماید تصرف کنیم تا معنا درست بشود. قصد قربت را می اندازیم، دلالت اقتضاء تا اینجا درست است محقق خراسانی می فرماید که براساس دلالت اقتضاء ترغیباتی که آمده است مفاد همین است اما نتیجه این می شود که اشکال در احتیاط عبادی وجود دارد. یعنی احتیاط در عبادت میسر نیست. چون قصد قربت می افتد. یک امر توصلی در می آید. در حقیقت اعتراف به اشکال است که این اشکال وارد است و احتیاط در عبادت به معنای واقع کلمه ممکن نیست. سه تا جواب گفته شد و هیچ کدام به نتیجه نرسید.

جواب درست از جوابها

جواب نهایی و جواب چهارم که جواب صحیح است محقق خراسانی می فرماید جواب درست از این اشکال این است که یک تخیل درباره جزئیت قصد قربت شده است که این تخیل تخیل فاسدی است. و آن این است که اجزاء عبادت و شرائطش که نیاز به امر دارد کاملاً درست است اما قصد قربت که محصل غرض مولی است و دخل در ماهیت عبادت ندارد دخل در غرض دارد این قصد قربت جزئیتش در عبادت به حکم عقل است اصلاً از اساس نیاز به امر شرعی ندارد تا بگویید عبادت قصد قربت می خواهد و قصد قربت متوقف بر عبادت نیست. اصلاً قصد قربت به حکم عقل است نه به امر شرعی. شرح مسئله: بنابراین ما در احتیاط عبادی قصد قربت می توانیم داشته باشیم. چون که احتمال امر به داعی احتمال امر قصد قربت می کنیم از باب حکم عقل، قصد قربت را انجام می دهیم اگر آن احتمال ما با واقع مطابقت می کرد می شود اطاعت و اگر مطابقت نکرد می شود انقیاد. بنابراین در قصد قربت عبادت صد در صد معتبر است اما قصد قربت نیاز به امر ندارد اصلاً از اساس نیاز به امر شرعی ندارد. در بحث تبعدی و توصلی بحث مفصل داشتیم که امکان اخذش وجود ندارد در متعلق امر، آن حرف ها کاملاً حرف هایی بود خارج از واقعیت امر. واقعیت این است که قصد قربت یک جزئی است که محصل غرض مولی است دخل در غرض دارد و دخل در ماهیت عبادت ندارد. اگر فرض کنیم امری درباره احتیاط وارد بشود امر شرعی بیاید اصلاً مسئله از فرض خارج می شود. احتیاطی که یک امر شرعی در یک جایی داشته باشد آن احتیاط مثل یک عمل واجب مستقل است دیگر احتیاط مصطلح نیست تا دارای حسن عقلی باشد آن خودش انجام یک حکم الزامی مستقل است. این مطلب را که تا اینجا گفتیم در ادامه بحثی را مطرح می کند که یک قاعده فقهی هم در آن بحث وجود دارد. قاعده تسامح در ادله سنن، تا اینجا که جواب داده شد با یک مناسبتی یک رابطه ای با قاعده تسامح به وجود می آید. آن رابطه چیست؟ معنای قاعده تسامح چیست، ادله اعتبار قاعده تسامح چیست؟ که ان شاء الله جلسه بعد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره احتیاط در عبادات

تا به اینجا نتیجه این شد که براساس رأی و نظر محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه احتیاطات در عبادات درست است ولو امر دایر باشد بین وجوب و غیر مستحب. برای اینکه ایشان فرمودند قصد امر ماخوذ در متعلق امر نیست قصد امر به وسیله امر شرعی نیست قصد امر حکم عقل است. لذا مانعی در کار نداریم.

اما رأی سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: احتیاط در توصیلات که بلا مانع و بلا اشکال است. برای اینکه مطلوب در توصیلات ذات عمل است خصوصیت زائدی در مطلوبیت توصلی وجود ندارد. بنابراین نه قصد قربتی می طلبد و نه قصد امری. احتیاط بکنیم در امری که توصلی است مثلاً چند تا لباس در شبهه قرار گرفته است که یکی از اینها نجس باشد. تمام این لباس های مورد شبهه شستشو می شود احتیاطاً، عمل درست است بی هیچ اشکال. بنابراین احتیاط در توصیلات به اشکالی بر نمی خورد. اما در تعبدیات اگر امر دایر باشد بین واجب و ندب، شبهه ای است که در آن شبهه احتمال وجوب عمل و احتمال استحباب عمل وجود دارد. در این صورت احتیاط ممکن است چون رجحان متعلق که جامع است بین وجوب و استحباب در کار است و مطلوبیت شرعی به طور اجمال قطعی است و پس از آنکه مطلوبیت شرعی قطعی بود در صورت شبهه محتملات اطراف شبهه را انجام می دهیم به قصد امتثال امر واقعی. در اینجا هم احتیاط اشکال و شبهه ای ندارد. چون که در واقع امر قطعاً هست. قصد امر واقعی بیجا نیست اما به طور اجمال صورت می گیرد. قصد به طور اجمال اشکالی ندارد. و اما اگر امر دایر بشود بین وجوب و مباح همان اشکالی که گفته شد پیش می آید که علم اجمالی به امر در کار نیست بلکه یک شک در امر شرعی است. در این صورت احتیاط در عبادت که انجام عبادت در کار است و عبادت به قصد قربت متوقع است و قصد قربت به علم به امر شرعی مرتبط است باعث اشکال در مسئله می شود. که مکرر تذکر داده ایم.

ص: ۲۴۰

جواب اشکال

در جواب این اشکال سیدنا الاستاد می فرماید: اگر بگوییم براساس قاعده ملازمه امر شرعی درست می شود جواب همان است که گفته شد که در بیان محقق خراسانی آمده بود که اگر بگوییم احتیاط که یک حسن عقلی است ملازم باشد و کشف کند از امر شرعی در نهایت مستلزم دور می شود. این معالجه به جایی نمی رسد. اما حل اصلی که اشکال را برطرف می کند این است که بگوییم منظور از قصد قربت در عبادت چیست؟ سیدنا الاستاد فرمودند که جواب اصلی این است که منظور از قصد قربت قصد امر جزمی معلوم نیست. هر چند قصد امر معلوم مصداق بارز قصد قربت است ولیکن تمام معنا نیست. منظور از قصد قربت اضافه عمل به سوی خداست. برای توضیح مطلب قصد قربت عبارت است از قصد تقرب به خدا و این قصد قربت

مصادیق مختلف دارد از قبیل قصد وجه، قصد عمل و تا اخلاص و تا امتثال امر. به این مصادیق گفته می شود وجوه قریبه. اما آنچه که در فقه و اصول و قدر متیقن در عبادات آمده است که قصد قربت در عبادت یعنی قصد امتثال امر خدا. در مسئله شرعی برای مردم می گویند که نماز را می خوانید باید قریه الی الله قصد بکنید. قریه الی الله قصد می کند دو رکعت نماز صبح می خوانم قریه الی الله، اما این قریه الی الله معنایش چیه؟ قریه الی الله نجات از خطر، قریه الی الله خوف، قریه الی الله طمع چیه قریه الی الله؟ قریه الی الله در فقه گفته اند در نمازتان و عبادات تان قریه الی الله یعنی امتثال امر خدا و انجام فرمان پروردگار. این معنای قصد قربت شد در حد مشهور و متیقن.

ص: ۲۴۱

اما سیدنا الاستاد می فرماید: قصد قربت در آن حدی که کفایت بکند در عبادات عبارت است از اضافه عمل به سوی خدا. یعنی این کار را برای خدا انجام می دهیم برای چیز دیگری نیست. اگر قصد قربت به این وضع باشد دو خصوصیت را شامل می شود از یک طرف عبادت می شود و از طرف دیگر صبغه اخلاص به خودش می گیرد. آدم کارش را که اضافه کند به خدا برای خدا کار را انجام می دهد خدایی می شود و مخلصانه. (۱) لذا در بحث قصد قربت و اخلاص گفته ایم در فقه قصد قربت همان اخلاص است. و اخلاصی که در روایات یا در بحث های اخلاقی گفته می شود یک مطلبی است که برای عباد و بندگان خدا در حد عسر و احیاناً حرجی باشد. شاید بعضی ها که وسواس می گیرند در ابتدای نیت رفته اند اخلاص را پیدا کنند به دام افتاده اند. آن حدیثی که شنیده بودید که شرک که در مقابل اخلاص است در مقابل اخلاص قرار دارد مثل مورچه سیاه رنگی که در شب تاریک روی نمده سیاه راه برود کسی نمی بیند شرک هم همین طور است. این لحن لحن اخلاقی است، این بیان اخلاقی است لذا مدلول مطابقی در کار نیست. در لحن اخلاق کنایات است کنایه از اهمیت، کنایه از توجه. و الا-مدلول مطابقی در کار باشد یعنی واقعا مورچه سیاه باشد نمی شود. بنابراین آن اخلاص را می گویند در بحث خودش که به آن صورت است و کار ناممکنی است یا کار مشکلی است از یک سو با فقه تطبیق نمی کند از سوی دیگر با قواعد عقلی تطبیق نمی کند. و آن گونه اخلاصی که گفته می شود که کار قطعا عسری است به طور طبیعی می شود فرهنگ تصوف. از صیاغت و ساختار صوفیه است که خودتان را بکشید تا اینکه برسید به اخلاص، و آخرش هم به اخلاص رسیدید شک می کنید و به یأس می رسید و تمام. صوفیه کارش القاءاتش در حقیقت القاء یأس است و عسر. عسر و یأس از خصوصیات مکتب تصوف است. من عادت ندارم به مکتب و مذهبی که اسم اسلام بر آن باشد اشکال بکنم صوفیه هم شاید در پایه و اساس مشکلی نداشته باشد عقیده به توحید و ولایت و اینها. ولی این قسمت از مطالبی که به یأس و به عسر کار را منجر می کند راه و رسم تصوف است. مکتب اهل بیت مکتب کرم و رحمت و رأفت الهی است. و شریعت اهل بیت شریعت سمحه سهله است و اخلاص فقط قصد قربت است کار را داعی بر کارتان اگر امر خدا بود این اخلاص است. دیگر کار ما عبادت ما قبول می شود قبول نمی شود این فکر کار ما نیست آن وظیفه نیست آن دیگر موکول می شود به عنایت رب. ما می گوئیم «الهی هده بضاعتنا عبیدک و کرمک» کار آسان این است «عبیدک و کرمک» این بنده کوچک ات و کرم ات. یک «عبیدک و کرمک» از دل بگوئید و آرام بگیرید. که همین طور هم هست. بعد قصد قربت را که معنا کردیم سیدنا هم که معنای اصولی برایشان فرمودند با آن شرحی که داده شد در عبارت کوتاه قصد قربت اضافه امر به سوی خدا این اضافه سهل نمونه است می شود امر جزمی در کار باشد می گوئیم قصد این امر جزمی. امر جزمی هم نباشد امر احتمالی وجود داشته باشد باز هم می شود اضافه کار به خدا. بلکه سیدنا الاستاد می فرماید: امثال امر احتمالی ارزش بالاتر دارد از جهت عبودیت مقام برتری دارد برای اینکه امر قطعی که یک الزام و یک تخویف و اندازی در کار هست اما در عمل احتمالی که انذار و الزام قطعی هم در کار نیست اگر مکلف مبادرت کند به انجام آن یک عبودیت برتر است یک فضیلت بالاتری دارد. و بعد می فرماید: مضافاً بر اینکه اگر قصد امر را در نظر بگیریم قصد امر مثل اجزاء دیگر نماز اگر یک جزء متعذر بشود از عهده مکلف ساقط است از باب قاعده میسور.

۱- مصباح الاصول، سيد ابوالقاسم خويي، ج ۲، ص ۳۶۴.

قاعده میسور به طور کل بنیه و اساس نداشت اما در عبادات مثل نماز و حج دلیل خاصی دارد که قاعده منطبق می شود. در نتیجه قصد امر در عبادت که اخذ شده است اخذش به سه صورت است: صورت اول مطابق است با رأی و نظر محقق خراسانی که قصد امر در متعلق امر عقلا اخذ شده است. صورت دوم عبارت است از اخذ قصد قربت در متعلق امر به امر دوم براساس رأی محقق نائینی از باب متمم جعل. صورت سوم اخذ قصد قربت در متعلق امر به واسطه امر اول عبادت اخذ شده است که برابر است با رأی سیدنا الاستاد که شرحش را در تعبدی و توصلی دادیم که گفتیم امر به عبادت منحل می شود به اوامر متعدد به عدد اجزای عبادت. یک امر عبادت همان یک امر است ولی منحل می شود تمام اجزاء یک امر به خود می گیرد قصد قربت که یک جزء است از همان انحلال بهره می گیرد امر ضمنی قصد قربت را پوشش می دهد که شرحش را گفتیم. با همه این صور و این آراء نسبت به قصد امر در صورتی که عبادت احتیاطی باشد و قصد امر به هر گونه که اخذ شده باشد در عبادت احتیاطی ایجاد اشکال نمی کند. بر مبنای محقق خراسانی که از اساس اشکال منتفی است که اصلا قصد قربت امر نمی خواهد حکم عقل است. براساس رأی محقق نائینی و سیدنا الاستاد هم قصد قربت قصد امر جزمی به طور انحصاری نیست بلکه قصد امر احتمالی هم قصد قربت است. در این مرحله به نتیجه رسیدیم که احتیاط در عبادت اشکال و شبهه ندارد. اما در ارتباط با همین مسئله یا عنوانی که مربوط به این مسئله قبلی هست مورد بحث قرار می گیرد و آن عنوان مربوط این است که احتیاط در عبادت دارای استحباب نفسی است یا ارشاد محض است هر مقدار ثواب و اجری که مترتب بشود بر ذات عمل مترتب می شود و بر خود احتیاط هیچ اثر و ثمری مترتب نیست که در کلام شیخ انصاری به آن اشاره شد. راه ارتباط و آن خصوصیتی که ارتباط این دو عنوان را با هم برقرار می کند این است که می فرماید بحث که از استحباب احتیاط به میان آمد می توانیم از اخبار من بلغ استفاده کنیم. اخبار من بلغ که روایات قاعده تسامح می گوید ثواب برایتان داده می شود ولو شما احتمال عبادت یا مطلوبیت بدهید ولو در واقع هم به آن محبوبیت دست پیدا نکنید ثواب گیرتان می آید ولو عملتان در واقع آن محبوبیت را نداشته باشد ولی فعلا- محبوب اعلام شده است. احتیاط یک عملی است که احتمال می دهیم واقع را درک نکنیم. هرچند به این واقع نرسیم ولی خود دلیل احتیاط برای ما گفته است که این موارد احتمالی را انجام بدهید. احتمال مطلوبیت وجود دارد. براساس دلیل احتیاط و براساس اخبار من بلغ موارد احتمالی را انجام می دهیم ولو مطابق واقع نباشد در عین حال که مطابق با واقع هم نیست مستحب است. گفت شما انجام بدهید فقط برای شما توسط خبر ضعیف رسیده باشد انجام بدهید اجرش را دارید هرچند مطابق و برابر با واقع نباشد. پس از که این ارتباط معلوم شد الان وارد بحث قاعده تسامح می شویم. قاعده تسامح چیست دلیل اعتبار آن کدام است و در نهایت امر نتیجه چه می شود، ان شاء الله جلسه بعد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث و تحقیق در قاعده تسامح

ضمن بحث از استحباب احتیاط از قاعده تسامح بحث به میان آمد که اگر احتیاط یک امر احتمالی مستحب باشد براساس قاعده تسامح باید خود احتیاط یک امر مستحب باشد. به این مناسبت بحث قاعده تسامح به میان آمد که مناسب است این قاعده را توضیح بدهیم.

معنای آن قاعده و اعتبار آن

قاعده تسامح به این معنا هست که گفته می شود تسامح در ادله سنن. منظور از تسامح، مساهله و آسان گیری و اغماض از شرائط اعتبار خبر واحد. و منظور از ادله فقط روایات است نه همه ادله. و منظور از سنن مستحبات و مکروهات است. در نتیجه این توضیح کلمات معنای قاعده تسامح یعنی مساهله و اغماض از شرائط اعتبار حجیت خبر درباره روایاتی که مفاد آن احکام مستحبه یا احکام غیر الزامی باشد. این معنای قاعده تسامح است. و اما اعتبار آن: نکته اول در مورد اعتبار این قاعده شهرت است. شهرت عظیمه قریب به اتفاق که محققان متاخر از قبیل صاحب جواهر در بحث تدفین میت (۱) و شیخ انصاری در بحث تیمم کتاب طهارت و محقق خراسانی به قاعده تسامح با دید مثبت یعنی اعتبار مفروغ عنه نگاه می کنند. صاحب کتاب العناوین سید میرفتاح مراغی قدس الله انفسهم الزاکیات می فرماید: «اشتهر فی السن المتاخرین التسامح فی ادله السنن». (۲) تا اینجا فهمیدیم که شهرت بین متاخرین نسبت به قاعده تسامح تمام است حتی می توان ادعاء کرد که اتفاق بین متاخرین نسبت به قاعده تسامح محقق است. بنابراین نکته اول در جهت اعتبار قاعده تسامح شهرت عظیمه قریب به اتفاق.

ص: ۲۴۴

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۴، ص ۲۲۴.

۲- العناوین، میرفتاح مراغی، ج ۱، ص ۴۲۰.

اشکال و جواب در مورد شهرت

گفته می شود که شهرت درست است اما این شهرت بین متاخرین است، در جواب گفته می شود که اولاً قواعد اصولی و قواعد رجالی بعد از تطور اصول که زمان شیخ انصاری است درست شده است. اگر یک قاعده اصولی از زمان صاحب جواهر به این طرف بین صاحب نظران مورد توافق باشد این قاعده معتبر تلقی می شود. و ثانیاً این قاعده تسامح هر چند در بیان قدماء به طور صریح تحت عنوان قاعده به ثبت نرسیده اما اگر یک فحص دقیق انجام بگیرد در بحوث مربوط به مستحبات می بینیم تعابیری که می نماید مطابق با مدلول قاعده تسامح است. مثلاً در کلام علامه در تذکره می بینیم که در بعضی از مستحبات وضو می فرماید حدیث مرسل است و حمل بر استحباب می شود. این بیان در واقع مدلول قاعده تسامح است. این نکته اول،

نکته دوم در جهت اثبات اعتبار برای قاعده تسامح فحص و تحقیق میدانی است. به تعبیر اصول فحص و تحقیق در سیره فقهاء است و صاحب نظران. اگر مراجعه شود به خوبی درک می شود که مستحبات و مکروهات به طور اغلب مدرک روایی معتبر و واجد شرایط اعتبار ندارد. پس بگویید سیره فقهاء یا اجماع عملی درباره مدلول قاعده تسامح محقق است. شاهد این مدعا سید نراغی می فرماید: این قاعده اشتهار دارد بین متاخرین بعد یک جمله را اضافه می فرماید و آن این است که می فرماید: لذا اغلب مندوبات دلیل روایی معتبر ندارد با روایات غیر معتبر از لحاظ شرایط اعتبار فقهاء فتوای به استحباب داده اند. این دو نکته بود در جهت اعتبار قاعده،

ص: ۲۴۵

سوم: اخبار من بلغ، دلیل اصلی قاعده تسامح اخبار من بلغ است. یک تعداد از روایات آمده است که «من بلغه شیء من الثواب له اجر» این دسته از روایات را فقهاء تحت عنوان اخبار من بلغ عنوان کرده اند. این روایات در کتاب وسائل جلد اول باب هجده از ابواب مقدمه عبادات ثبت شده است. مجموعه این روایات از لحاظ عدد نه تا روایت است که در حد تواتر می رسد. نه عدد عدد تواتر است. حداقل بگویید استفاضه، و در تواتر و استفاضه دو تا نکته بود یکی نکته اش کثرت روایت و دارای صحت سند که جمع آن روایات یا حداقل چند تا روایت در ضمن آن مجموعه صحت سند داشته باشد. این روایات من بلغ در عین حالی که کثرت دارد صحت سند هم برای چند روایت وجود دارد. روایت اول صحیحه صفوان که شیخ صدوق نقل می کند عن ابی عبدالله «قال من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر فعمل به کان له اجر ذلک و ان کان رسول الله لم یقله». دلیل اصلی قاعده تسامح می توانید بگویید همین صحیحه است. سند محکم و متن واضح. قاعده تسامح قاعده ای است که پشتوانه شهرت دارد پشتوانه سیره عملی فقهاء دارد و پشتوانه اخبار مستفیضه دارد. که متن صحیحه صفوان از امام صادق این بود که کسی که برای او چیزی از ثواب برسد بر چیزی از عمل خیر به مجرد آن رسیدن که معیارهای حجیت خبر هنوز محقق نیست فقط ضمن یک روایتی رسیده عمل بکنند به آن عملی که برایش ابلاغ شده ثوابش را می برد هر چند پیامبر در واقع آن را نفرموده باشد. از این روایت استفاده می شود که یک عمل خیری است مثلاً به ما رسیده است که احترام مومن ثواب دارد. روایتش را دیدیم و یک خبری بود سند نداشت و مرسل بود در یک کتابی بود مثلاً در تحف العقول دیدیم که سند ذکر نمی کند و ما این کار را کردیم. برای مومنی احترام قائل شدیم. روایت می گوید که شما بر طبق آن خبر که به تان رسیده است نسبت به آن عمل که گفته است ثواب دارد کاری که انجام داده اید ثوابش را می برید هر چند در واقع پیامبر این را نفرموده باشد. نتیجه این شد که خبر اگر ضعیف هم باشد در مورد یک کار خیر راجح که معنای مستحب است همان خبر ضعیف بدون داشتن شرائط اعتبار حجیت برای مکلف کافی است. به عبارت کوتاه اگر خبری که شرائط حجیت را ندارد عمل مستحب اعلام بکنند آن عمل مستحب اعلام شده ثواب دارد. چون که در اخبار من بلغ این مطلب اعلام شده و این معنای تسامح است. در ادله تسامح یعنی مساهله در شرائط اعتبار روایتی که حامل حکم مستحبی باشد. بنابراین ما از این روایتی که سندش هم درست بود این معنا را به وضوح به دست آوردیم. شرائط اعتبار روایت لحاظ نمی شود آن عملی را که روایتی به عنوان روایت به ما اعلام بکند ثواب دارد اگر عملی باشد و خیر باشد و ثواب داشته باشد مستحب است دیگر. پس مستحبات ادله اش مورد تسامح و مساهله است. روایت دوم و سوم از جمع این نه روایتی که در این باب آمده است، روایت ششم این باب هجده روایت دیگر صحیحه هشام بن سالم است از امام صادق علیه السلام «قال من سمع شیء من الثواب علی شیء فصنعه کان له و ان لم یکن علی ما بلغ» کسی که بشنود چیزی از ثواب بر کاری را و آن را انجام بدهد آن ثواب مال آن انجام دهنده است هر چند در واقع ثواب مال این عملی نیست که ابلاغ شده است ولیکن فعلاً ثواب برای یک عمل اعلام شده مکلف آن عمل را انجام می دهد و ثوابش را به دست می آورد. حدیث سوم روایت هشتم این باب شیخ صدوق نقل می کند این سند هم معتبر است این حدیث آمده است که از ائمه علیهم السلام که هم شیخ صدوق نقل می کند این حدیث را و هم شیخ کلینی «أن من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر کما نقل الیه». مثلاً اگر در حدیثی آمده است که اگر کسی برای یک مومنی کمک بکند ثوابش این است که یک بنده ای را آزاد کرده باشد، این آقا هم براساس این روایت می رود به یک مومنی کمک می کند. همان ثواب برایش داده می شود و ثواب عتق رقبه، هر چند در واقع چنین

ثوابی برای آن کار جعل نشده ولی الان این عنایت شامل حال این مکلف می شود. روایات من بلغ را خواندم که سه تا روایت معتبر با متن واضح و روشن.

ص: ۲۴۶

در مرحله نقد و بررسی آنچه ما تتبع کرده ایم کامل ترین بررسی و نقد را سیدنا الاستاد آورده اند که اخبار من بلغ را تحت یک تنبیه مستقل عنوان کرده اند و بعد می فرماید این اخبار از لحاظ سند جایی برای بحث ندارد. سند معتبر است که ما گفتیم حتی در حد استفاضه اگر تواتر نگوییم.

سه احتمال در مفاد حدیث از نظر سید الخوئی

و می فرماید اما از لحاظ دلالت مفاد این حدیث سه احتمال دارد: احتمال اول این است که این روایات که به طور کل مضمون واحدی دارند جنبه ارشادی داشته باشد. ارشاد به حسن انقیاد، یک مکلف یک روایت را شنید که حکمی را اعلام کرد به محض شنیدن به آن حکم مستحب و دارای ثواب مبادرت کرد انقیاد است اهتمام به عبودیت است حسن ذاتی دارد. این روایات ارشاد به این واقعیت است. بنابراین اگر روایات ارشادی شد استحباب شرعی ثابت نمی شود. استحباب عقلی و رجحان ثابت می شود مطلب دیگری است. احتمال دوم این است که فقهاء یا صاحب نظران در قاعده تسامح این احتمال را گویا تلقی کرده اند که در مستحبات نصوصی که وارد شده باشد نیاز به توفیر شروط اعتبار ندارد به اعتبار دیگر روایت دال بر حکم استحبابی اعتبار ویژه دارد از طریق اخبار من بلغ، اعتبارش از طریق شرائط اعتبار حجیت خبر به دست نمی آید. این احتمالی است که فقهاء و صاحب نظران برداشت کرده اند. احتمال سوم این است که خود بلوغ و سماع به معنای سماع، سمع یک عمل دارای ثواب موضوع باشد برای اعتبار. اگر شنیدید کاری را که ثواب دارد این شنیدن موضوع می شود برای اعتبار. این روایات می گویند که بلوغ و سماع کافی است. یعنی شنیدن یک کار ثواب یک کار دارای ثواب کافی است برای استحباب آن. این سه تا احتمالی است که در این دسته و گروه از اخبار گفته شده. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما احتمال دوم که درباره اخبار من بلغ شرائط حجیت خبر لازم نیست، بدون وجود شرائط اعتبار اخباری که حکم مستحبی اعلام می کند اعتبار ندارد. می فرمایند این احتمال قابل التزام نیست. برای اینکه شرائط اعتبار حجیت این است که مودای خبر را نازل منزله واقع قرار بدهد نه اینکه چیزی که در واقع نیست واقع قرار بدهد. و بنابراین با این احتمال با واقعیت موجود در بحث حجیت خبر قابل انطباق نیست. اما احتمال سوم که بلوغ و سماع یک خبر موضوع باشد برای حجیت این احتمال هم قابل التزام نیست. برای اینکه مجرد بلوغ یک خبر نمی تواند دارای مصلحت و ملاک باشد. ما در مستحبات می بینیم که باید ملاک و مصلحتی در عمل باشد بلوغ بما هو بلوغ که نمی تواند دارای مصلحت باشد. و آنچه که برای ما باقی می ماند احتمال اول است و تنهاترین احتمال است و آن این است که این روایات ارشاد به حسن انقیاد باشد و شما که بگویید ثواب اعلام شده است ثواب مربوط به عمل مستحبی است پس مستحب است؟ جواب: ثواب تفضل است و ترحم، تفضلاً و ترحماً از جانب خدا ثوابی هم داده می شود برای اهل انقیاد. در آخر هم می فرماید: تبیین شد که قاعده تسامح از قوعدی است که اساسی ندارد. (۱) اما در مرحله تحقیق ان شاء الله فردا.

ص: ۲۴۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی و جمع بندی قاعده تسامح

گفته شد که قاعده تسامح از لحاظ سند و مدرک یک قاعده دارای اعتبار کامل است و نصوص در حد مستفیضه بود و شهرت در حد اتفاق تلقی می شد و فحص عملی هم نشان می داد که صاحب نظران به این قاعده اعتماد می کنند کانما اعتماد مفروغ عنه است. اما اشکال کلّ الاشکال مربوط می شد به دلالت و مفاد قاعده تسامح.

نظر مشهور و شیخ انصاری و سید الخوئی

مشهور یا استدلال این است که از این قاعده این نتیجه به دست می آید که روایات ضعیف الاسناد می توانند احکام مستحبی را ثابت بکنند. یعنی یک روایت ضعیف که یک حکم مستحبی را اعلام بکند براساس قاعده تسامح آن حکم مستحبی ثابت و محرز می شود. این مطلبی است که مشهور می گوید. اما سیدنا الاستاد با متابعت از رأی شیخ انصاری قدس الله انفسهم الزاکیات بر این هستند که مفاد قاعده تسامح استحباب شرعی نیست بلکه مفاد این قاعده براساس روایات من بلغ این است که عملی که نقل شده باشد در روایات، صدق روایت بکند. توجه بکنید روایات من بلغ روایاتی است که سندش از لحاظ اعتبار و معایر حجیت خبر کامل نیست اما صدق روایت بکند. در بحث رجال گفتیم روایت با یک نقلی که به نام روایت باشد فرق می کند. صدق روایت این است که یا در کتب اربعه و جوامع روایی اربعه یا کتب معتبره ی دیگر به عنوان روایت نقل شده باشد و در کتب روایی در کلّ به ثبت رسیده باشد اما یک خبری که در حد خطابه است اثرش را در مصادر نمی بینیم صدق روایت نمی کند. احیاناً مصطلحات فقهاء در دید ابتدائی روایت تلقی می شود. پس در متعلق روایات من بلغ باید روایتی باشد هر چند سند معتبری نداشته باشد صدق روایت بکند.

ص: ۲۴۸

سوال:

پاسخ: ما برای بحث خودمان رجال و کتب و جوامع روایی که داریم اینجا را می گوئیم صدق روایت می کند در حدی که به اش اعتماد می کنیم. اما بعضی از روایات مشترک اند هم از طریق عامه آمده است هم از طریق روات اهل بیت. آن روایاتی که مشترک اند آنها هم طبیعتاً صدق روایت می کند هر چند ما از طریق اتباع آل البیت سند معتبری نداشته باشیم مرسل است ولی از طریق ابناء عامه هم آمده صدق روایت می کند. اگر در جوامع روایی اتباع آل البیت اصلاً نیامده باشد طبق مبنای ما صدق روایت نمی کند. بنابراین منظور از روایات ضعیف آن روایاتی است که صدق روایت بکند. هر چند سندش از لحاظ شرائط اعتبار معتبر نباشد. تا اینجا پس از توجه به این نکته رأی و مبنای مشهور را فهمیدیم. اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در تنبیه دوم براءت و احتیاط می فرماید: استحباب برای احتیاط لازم نیست از طریق ملازمه به دست بیاید حسن احتیاط کشف کند از دستور شرع بلکه می شود از طریق روایات من بلغ. برای اینکه اخباری وارد شده است که دلالت دارند بر

استحباب هر عملی که احتمال ثواب در آن عمل وجود داشته باشد. این اخبار استحباب احتیاط را هم شامل می شود. ما فعلا در آن جهت وارد نمی شویم که استحباب احتیاط ثابت می شود یا نمی شود چون که مستقل بحث می کنیم. فعلا می خواهیم اعتبار قاعده تسامح و دلالت قاعده تسامح را بحث کنیم. در ابتداء از بیان شیخ استفاده می شود که اخبار من بلغ اخباری است که وارد شده است دال بر استحباب عملی که احتمال ثواب در آن عمل وجود داشته باشد. در ورودی بحث شیخ انصاری اعلام می کنند که اخبار من بلغ نتیجه اش اثبات استحباب است. در انتهای بحث بعد از شرح و تحقیق می فرماید: انصاف این است که مفاد اخبار من بلغ اخبار است از تفضل باری تعالی بر اعطای ثواب نسبت به عملی که در روایت به آن عمل حسن و مطلوبیت و ثواب اعلام شده است هر چند سند آن روایت معتبر نباشد. در نتیجه می فرماید: این اعطای ثواب ملازم با استحباب شرعی نیست. مثال می زند: مثال اول: اگر یک خبر ضعیفی آمد گفت وضو قبل از وقت ثواب دارد، وضو می گیریم ثواب هم گیرمان می آید براساس این اخبار اما با آن وضو نمی شود نماز خواند. چون مشروعیت استحبابی اش ثابت نیست فقط یک عملی است که ثواب دارد. مثال دوم اگر کسی ریش بلندی دارد روایتی آمده باشد با سند ضعیف که در وضو کل محاسن تان را بشوید به تبع شستن صورت که ثواب دارد. این کار که انجام بشود درست است و ثواب دارد اما اگر نیاز پیدا شد که به نداوت وضو مسح انجام بدهیم دست متوضی خشک شد باید از لویه اش آب بگیرد تا مسح کند در این صورت از آن لویه بلند مسرتسل اگر آب بگیرد برای مسح کافی نیست. چون که مفاد اخبار من بلغ فقط ترتیب ثواب است نه استحباب شرعی. نتیجه ای که از قاعده تسامح به دست آمد تا اینجا این بود که از کلام شیخ انصاری این مطلب به دست می آید که قاعده تسامح استحباب شرعی اثبات نمی کند بلکه از باب تفضل الهی یک ثوابی نسبت به آن گونه عملی که گفته شد عنایت می شود. دلالت کامل نیست یعنی دلالت بر استحباب کامل نیست. قاعده نتیجه اش اثبات استحباب شرعی براساس روایت ضعیف السند نیست. سیدنا الاستاد هم در بحث دیروز توجه کردید که همین مطلب را با شرح کامل تری بیان فرمودند و کلام ایشان این شد که روایاتی که تحت عنوان اخبار من بلغ اطلاق می شود در حقیقت ارشاد است به اینکه انقیاد ثواب دارد، عملی که درباره اش یک ثوابی نقل شده اگر مکلف به آن عمل مبادرت کند انقیاداً اخبار من بلغ می گوید به آن انقیاد ثواب داده می شود. ثواب هم از باب تفضل و ترحم است. نظر شیخ انصاری و سیدنا الاستاد این شد که از روایات ضعیف استحباب شرعی به دست نمی آید. پس قاعده تسامح نقش دارد چون روایات من بلغ در حد استفاضه بود و بیان و متن هم کامل بود. فائده قاعده تسامح این است که اگر روایات ضعیفی نسبت به یک عملی مطلوبیت و ثواب اعلام کرد کسی که آن عمل را انجام بدهد ثواب می برد قاعده نتیجه دارد ما برای کسب ثواب تلاش می کنیم.

اما تحقیق این است که مشهور می فرمایند مفاد اخبار من بلغ یا مفاد قاعده تسامح اثبات استحباب شرعی است. اولاً شهرت و عمل و ثانیاً تحقیق درباره دلالت متن اخبار من بلغ. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در همین تنبیه دوم درباره اخبار من بلغ می فرماید: اخبار من بلغ ظهور دارد بر اینکه ثواب متعلق است به ذات عمل آن عملی که مطلوبیت و ثواب برایش از سوی روایات ضعیف اعلام شده. پس از آنکه دیدیم مفاد این است می فرماید ظاهر صحیحه هشام بن سالم «من بلغه شیء من الثواب فعمل به فله اجر ذلك» متن واضح است می گوید کسی که نسبت به یک عملی مطلوبیت و ثواب از طریق روایت ضعیفی شنیده باشد صحیحه می فرماید آن شنیداری شما از طریق روایت ضعیف برای شما ثواب دارد اگر به مقتضای آن روایت ضعیف عمل کنید. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که ظاهر صحیحه هشام این است که ثواب مربوط می شود به خود آن عملی که از طریق روایت ضعیف آمده و ثواب برایش اعلام شده. مثال می زند که حدیث آمده است که اگر کسی ریش اش را شانه بزند ثواب چینی دارد این ثواب نصیب تان می شود. چون حدیث من بلغ که حدیث معتبر و مستفیض است و متعلق و مودایش این است که خبر ضعیف اگر عمل مستحب و دارای ثواب را اعلام کرد شما به آن عمل کنید ثوابش را می برید. ثواب مترتب است به خود عمل. ثواب که به ذات عمل مربوط شد پس خود عمل یک مطلوبیتی دارد مطلوبیت عمل یعنی رجحان و رجحان عمل یعنی استحباب. می فرمایند: لذا فقهاء فتوا می دهند به استحباب عمل هایی که مطلوبیت و ثواب برای آن اعمال از طریق خبر ضعیف آمده باشد. پس هم تحلیلاً- ظهور صحیحه این مطلب را اعلام کرد که مفاد این اخبار استحباب شرعی است هم تایید اعلام شد که فقهاء یعنی فهم خبرگان از این نصوص استحباب شرعی فهمیده اند و به استحباب فتوا داده اند.

رأی محقق خراسانی را که گفتیم اما یک نکته تکمیلی هم اضافه کنید و آن این است که در فقه و اصول معنای وجوب و استحباب توضیح و شرح داده شده غیر از آن معنا چیز دیگری در اصول وجود ندارد اما اگر دقت عقلی چیز دیگری را اضافه کند مطلب از روی دقت می شود.

معنای مستحب و وجوب در فقه

معنای شرعی مستحب یعنی عمل مطلوب که نهی و کراهت و قبحی درباره آن دیده نشده و ثواب هم داشته باشد این می شود معنای مستحب. در فقه معنای مستحب این است. واجب امر مطلوب الزامی و مستحب امر مطلوب دارای ثواب و غیر الزامی. بنابراین در بیان خود شیخ و سیدنا الاستاد برگرفته از متن روایات من بلغ که عملی که درباره آن عمل مطلوبیت و ثواب اعلام شده باشد عمل خیر یعنی مطلوبیت و ثواب هم برایش اعلام شده است آن عمل را اگر کسی انجام بدهد به ثواب می رسد. در فقه ظاهر فقه معنای مستحب غیر از این نیست. اما آنچه را سیدنا الاستاد و شیخ انصاری فرموده اند در نهایت متانت است اما برخاسته از دقت عقلی است نه برگرفته از ظاهر متن. اگر دقت عقلی به عمل بیاید ممکن است خداوند یک ثوابی بدهد تفضلی عمل مستحب اصلاً نباشد، اما یک دقت عقلی است. ولی آنچه را که متن می گوید و محقق خراسانی هم فرمودند این است که ثواب متعلق به خود عمل است و نتیجه آن عملی است مطلوب و دارای ثواب و این عمل مطلوب و دارای ثواب یعنی مستحب.

و در انتهای بحث به این نتیجه می‌رسیم که مفاد قاعده تسامح برابر با رأی مشهور و تحقیق محقق خراسانی و استفاده از ظاهر نصوص همان استحباب شرعی است. قاعده تسامح را کامل کردیم.

ارتباط احتیاط با قاعده تسامح

قاعده تسامح به این جهت در این بحث آمده که استحباب احتیاط را از طریق قاعده تسامح ثابت بکند. احتیاط یعنی انجام کار برای ثواب احتمالی، الاذن حدیث من بلغ می‌گوید اگر کاری را برای ثواب محتمل انجام بدهید مستحب است پس احتیاط باید مستحب باشد. استحبابش که ثابت شد می‌شود احتیاط در عبادات وجهی پیدا بکند و بشود احتیاط مستحبی.

سوال:

پاسخ: اصل استفاده اش از متن بود بعد برای تایید فهم فقهاء را اعلام کردند. در دید ابتدائی فهم فقهاء می‌شود شهرت و در دید تحلیلی فهم فقهاء یعنی نظر اهل خبره.

سوال:

پاسخ: مفاد روایات من بلغ که روایات معتبری است این است که اگر یک روایت با سند ضعیف یک عملی را مطلوب و دارای ثواب اعلام کرد به همان عمل که انجام دادید ثواب می‌برید. یعنی آن عمل که اعلام شده که مطلوب و ثواب دارد در باب مستحبات هرچند روایتش ضعیف باشد آن عمل مطلوبیت و ثواب خودش را دارد. خود عمل که مطلوب باشد و خود آن عمل که ثواب داشته باشد نه از سوی عقل، شرع این ثواب را اعلام کرده، این معنای استحباب شرعی است، اما تطبیق ان شاء الله برای فردا.

نکات تکمیلی قاعده تسامح ۹۵/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکات تکمیلی قاعده تسامح

بعد از که قاعده تسامح شرح داده شد چند نکته مربوط به آن را برای تکمیل بحث مورد توجه قرار بدهیم: نکته اول گفته می‌شود که قاعده تسامح اختصاص دارد به مستحبات و یا اینکه شامل مکروهات هم می‌شود. در حقیقت بحث از قلمرو قاعده تسامح است که محدود است به مستحبات یا شامل مکروهات هم هست؟ تحقیق و رأی صاحب نظران این است که این قاعده شامل مستحبات و مکروهات است. یعنی قاعده تسامح اختصاص به مستحبات ندارد این نکته اول، شامل مکروهات هم می‌شود هرچند اسم تسامح ادله سنن است سنن ظهور دارد یا انصراف به مستحبات. می‌شود بگوییم که سنن با توسعه در اصطلاح شامل مکروهات هم می‌شود و یا بگوییم اسم گذاری از باب تغلیب است.

تغلیب از دو جهت می آید از جهت کثرت افراد یا از جهت اشرف افراد. چون مستحبات اشرف از مکروهات هست تغلیب صورت گرفته بگوییم قاعده تسامح در ادله سنن، مکروهات را هم شامل می شود. سرّ مطلب این است که مکروهات و مستحبات از لحاظ فقهی در رتبه واحد قرار دارد. حکم غیر الزامی یا مطلوب غیر الزامی شرع هر دو تحت عنوان مطلوب غیر الزامی شرع اند با یک فرق که در مستحبات فعل مطلوب است و در مکروهات ترک مطلوب است. لذا سید مراغی می فرماید: قاعده تسامح شامل مستحبات و مکروهات است به دلیل وحدت مناط قطعی که اشاره شد غیر الزامی مطلوبیت شرع به نحو غیر الزامی. (۱) نکته دوم گفته می شود درباره قاعده تسامح ممکن است به یک اشکالی بر بخوریم و آن این است که در حجیت خبر خوانده بودیم که معاییری دارد سند باشد توثیق باشد و یا معاییر دیگر تا اعتبار برای حجیت خبر ثابت بشود. و در همان جا بحث کردیم که خبر ضعیف حجیت و اعتبار ندارد. این قاعده با آن معیارهای قطعی حجیت خبر تنافی دارد. در حقیقت این گونه تلقی می شود که قاعده تسامح خبر ضعیف را حجت اعلام کرده است. و این خلاف واقع است و منتهی به خلف می شود. پس از طرح این اشکال جوابی که داده شده است از این قرار است، گفته می شود در جواب این اشکال که قاعده تسامح خبر ضعیف را حجت اعلام نمی کند جعل حجیت برای خبر ضعیف نمی کند بلکه خبر ضعیف موضوع حجیت است در قاعده تسامح یا در اخبار من بلغ. این اصطلاحی است که برگرفته است از اصطلاح میرزای نائینی است.

اما تحقیق در جواب این است که می‌گوییم در قاعده تسامح اخبار و روایات معتبر یا خبر مستفیض من بلغ جعل حکم می‌کند برای عمل محتمل الثواب. برای عملی که احتمال مطلوبیت و احتمال ثواب در آن باشد جعل حکم کرده است. و استحباب اعلام کرده است. بنابراین خبر ضعیف حجیت اعلام نمی‌شود تا اینکه زمینه برای اشکال به وجود بیاید. نکته سوم: قاعده رجاء مطلوبیت با قاعده تسامح چه ارتباطی دارد؟ رجاء مطلوبیت می‌تواند اعلام کند که نیاز به قاعده تسامح نیست کار قاعده تسامح را رجاء مطلوبیت انجام می‌دهد. یک احتمال از طریق اولویت‌ها و عمومات، تعمیم مناطق، سیره و شهرت به دست بیاوریم از طریق روایت هم نباشد آن امر و آن عمل را رجاء انجام بدهیم یعنی به رجاء مطلوبیت بلا اشکال درست است. بنابراین چون نه تشریح است و نه مخالفت است یک عمل انقیادی است آن هم به امید مطابقت با مطلوب شرع که اشکال ندارد. با این توضیح که رجاء مطلوبیت دارد قاعده تسامح احتیاج ندارد نیاز به قاعده تسامح نیست. در توضیح این نکته گفته می‌شود که اولاً رجاء مطلوبیت بدون اخبار من بلغ اعلام و احتمال ثواب درباره اش بیان نشده است. مفاد اخبار من بلغ اعلام ثواب است که خدای متعال به فضل و ترحمش ثواب عنایت می‌کند. ثواب اعلامش قطعی است و در رجاء مطلوبیت از اعلام ثواب خبری نیست. و ثانیاً رجاء مطلوبیت یکی از ادله و مدارک قاعده تسامح است. در تسامح به ادله سنن می‌گوییم احتمالی که از طریق خبر ضعیف درباره یک عملی آمده باشد رجاء مطلوبیت هم همسو آن مدلول را تایید می‌کند یعنی اگر فرض این شد به رجاء مطلوبیت اقدام کنید و درست است. می‌شود دلیل یا مویده برای قاعده تسامح. با این خصوصیت که رجاء مطلوبیت فقط می‌تواند عمل محتمل الاستحباب را مورد ترغیب قرار بدهد اما استحباب شرعی ثابت نمی‌کند. در هر صورت رجاء مطلوبیت مویده است برای قاعده تسامح. پس از اكمال این سه نکته و اعلام نتیجه قطعی درباره قاعده تسامح که طبق نظر مشهور قاعده تسامح استحباب را در عمل محتمل‌المطلوبیه ثابت می‌کند.

پاسخ: مطلوبیت ثابت نیست ولی احتمالش هست احتمال مطلوبیت که وجود داشت زمینه می شود برای رجاء مطلوبیت، به امید اینکه این عمل مطلوب باشد، زمینه اش احتمال مطلوبیت است احتمال مطلوبیت قطعاً وجود دارد برای اجراء رجاء مطلوبیت، رجاء مطلوبیت ابتداءً جاری نیست تا اشکال شود.

تطبیق قاعده تسامح با احتیاط استحبابی

در این زمینه صاحب نظران بیانی دارند که از این قرار است:

کلام شیخ انصاری در تنبیه دوم رسائل

۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل بحث براءت و احتیاط در تنبیهات تنبیه دوم می فرماید: در مورد شک بین وجوب و غیر مستحب که فرض مسئله ما بود می فرماید: اگر وجوب در این شبهه براساس خبر ضعیف به میدان آمده باشد دیگر ما نیازی به قاعده ملازمه نداریم تا امر شرعی برای احتیاط درست کنیم. بلکه به وسیله اخبار من بلغ استحباب ثابت می شود برای این امر محتمل. چون اخبار من بلغ اعلام می کند که اگر خبر ضعیف مطلوبیتی را نسبت به یک عمل اعلام کرد شما انجام بدهید آن عمل مستحب می شود و ثواب به دست می آید. اینجا هم فرض ما در مسئله این بود که امر دائر است بین وجوب و غیر مستحب یعنی مباح ولی منشأ وجوب اگر روایت ضعیف بود امر دارد و استحباب شرعی دارد و احتیاط درست می شود که اشکال در احتیاط این بود که امر شرعی وجود ندارد. امر شرعی ثابت می شود همان استحبابی که از طریق اخبار من بلغ می آید. که محتمل الوجوب خودش می شود مستحب، انجام عمل محتمل الوجوب مستحب است وجوب جزء متعلق احتمال است نه اینکه وجوب وصف برای حکم ثابت از طریق اخبار من بلغ باشد. تا اینجا که این مسئله را شیخ انصاری فرمود اما متأسفانه بعد از نقض و ابرام در نهایت امر اعلام می کند که مفاد اخبار من بلغ اخبار از تفضل خدای متعال است. تفضل دارد و ترحم ثواب می دهد برای انقیاد عبد، بنابراین اصل اخبار من بلغ حکم استحبابی ثابت نمی کند تا در مورد احتیاط تطبیق به عمل بیاید.

۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که رأی و نظرشان درباره قاعده تسامح اثبات استحباب بود. با آن می فرماید که قاعده تسامح در جهت تطبیق با استحباب احتیاط نمی تواند کارساز باشد. برای اینکه اگر گفتیم که اخبار من بلغ مورد احتیاط را شامل شد به این صورت که احتیاط از طریق روایات ضعیفه آمده باشد از طریق اجماع و سیره اگر احتیاط آمده که خارج از این است. اگر گفتیم که آن محتمل الوجوبی که در فرض مسئله داریم شک بین وجوب و غیر مستحب از طریق روایات ضعیفه آمده باشد در این صورت اخبار من بلغ همان مورد را به طور خاص یک حکم مستحبی ثابت می کند. و اثبات آن حکم مستحبی مثل اثبات سایر مستحبات است از قلمرو احتیاط خارج است ربطی به احتیاط ندارد ما می خواهیم بگوییم احتیاط استحبابش ثابت بشود اگر روایت ضعیفی بود نسبت به عملی براساس قاعده تسامح استحباب ثابت شد مستحب شرعی علی حده است ربطی به این احتیاط ندارد. آن اثبات استحباب سودی ندارد در جریان احتیاط.

اشکال و جواب

بعد از این جواب یک اشکال و یک پاسخی را مطرح می کند می فرماید: این اشکال درست است اگر بگوییم که استحباب تعلق دارد به ذات عمل چنانکه ایشان فرمود ولی ممکن است بگوییم که استحباب در موارد احتیاط تعلق می گیرد به خود احتیاط به اوامری که احتیاط را اعلام می کند. «فاحتط لدینک» استحباب تعلق می گیرد به خود اوامر احتیاط، پس استحباب به عمل تعلق نمی گیرد تا بگوییم یک عمل مستحب مثل یک مستحبات است جدای از احتیاط است. نه، استحباب به خود احتیاط تعلق می گیرد براساس اوامری که متعلق به احتیاط است. اگر این اشکال را بکنید جوابش از این قرار است: اولاً این احتیاط اگر ثابت بشود همان حرفی که در جواب قبلی گفتیم احتیاط بما هو احتیاط یک عمل مستحب مستقل بشود آن احتیاطی نیست که ما می خواهیم درباره اش بحث کنیم شرع آمده یک احتیاط مستحبی اعلام کرده است می شود یک مستحب مستقل. ثانیاً بر فرضی که بگوییم امر بر احتیاط یک امر مولوی است به خود احتیاط تعلق دارد و ارشادی نیست، اگر تنزل کردیم و اغماض کردیم باز هم مشکل حل نمی کند چون که امر به احتیاط در حقیقت امر به یک عمل توصلی است نه عبادی قصد قربت نیاز ندارد. چون خود توصلیات که یک واقعیت هایی هست هدفمند است و معیار توصلی این است که یک عمل واقعی است برای یک هدف در واقع. احتیاط هم در واقع یک عملی است برای یک هدف واقعی و آن قطع به امثال، یقین به انجام وظیفه. بنابراین بر فرضی که ما بگوییم احتیاط امر مولوی دارد با آن هم می شود توصلی، توصلی که شد عبادی نیست تا قصد قربت داشته یا قصد قربت را از آن عمل به حکم عقل استخراج کنیم و بگوییم احتیاط در عبادت درست است. در نتیجه با این توضیحی که داده شد قاعده تسامح برای استحباب احتیاط کارساز نیست. مضافاً بر اینکه اشکال اولی هم قابل توجه است و آن اینکه اگر ثابت بشود یک مستحب مستقلی ثابت شده است نه آن احتیاطی که ما در فقه و اصول بحث می کنیم برایش یک استحبابی به دست آمده باشد. نتیجتاً قاعده تسامح براساس رأی صاحب نظران از شیخ انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی و سیدنا الاستاد این حقیقت به دست آمد که قاعده تسامح استحباب برای احتیاط ثابت نمی کند. نکته تکمیلی محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استحباب شرعی برای احتیاط از طریق قاعده ملازمه قابل اثبات نیست. چون که احتیاط در سلسله معالیل است یعنی حکم عقل به حسن احتیاط در مرحله امثال است، مرحله امثال سلسله معالیل است و اگر حکم عقل در سلسله علل باشد یعنی در سلسله کشف ملاکات آنجا ملازمه ثابت می شود اینجا ملازمه نیست. اما

احتیاط را می شود براساس ملائک و مصلحت دیگر مستحب اعلام کرد و آن این است که بگوییم احتیاط در این امور مصلحتی دارد، خود احتیاط و آن مصلحت نفسی اش عبارت است از تقویت روحیه عبادی و تنمیه جنبه تقوا و ورع، این یک مصلحت و ملائک است. خود احتیاط این مصلحت را دارد. خود احتیاط که مصلحتی داشت مصلحت اگر احراز شد استحباب ذاتی خواهد داشت. (۱) سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به این مطلب اشاره می کند، می فرماید این نکته ای که میرزای نائینی فرموده است متین جدا که احتیاط مصلحت و مناطی خودش دارد براساس آن مصلحت و مناط می شود استحباب برای خود احتیاط هم اعلام کرد. نتیجتاً از طریق قاعده تسامح نتوانستیم برای خود احتیاط استحباب ثابت کنیم و اما از طریق مصلحت و ملائک اثبات استحباب برای احتیاط خالی از وجه نیست. (۲) مطلب نسبت به تنبیه ثانی کامل شد فردا تنبیه سوم ان شاء الله.

ص: ۲۵۶

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۲۰۴.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۱۸.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيه سوم از تنبيهات برائت

در اين تنبيه بحث از اين مطلب است كه آيا برائت در شبهه موضوعيه تحريميه جاري مي شود يا نمي شود؟ گويا توهمي است كه برائت در شبهه تحريميه موضوعيه جاري نمي شود. براي اينكه علم به تكليف است و شك در امتثال صورت مي گيرد. هر كجا شك در امتثال به وجود بيايد زمينه براي قاعده اشتغال است نه برائت.

نظر شيخ انصاري و محقق خراساني

براي رفع اين توهم شيخ انصاري و محقق خراساني قدس الله انفسهم الزاكيات اين تنبيه را عنوان کرده اند كه بفرمايند برائت در چنين شبهه هم جاري است. ۱. شيخ انصاري قدس الله نفسه الزكيه در تنبيهات برائت مي فرمايد: در صورتی كه شبهه تحريميه باشد و موضوعيه در اين صورت مي بينيم كه حكم منحل مي شود به تعداد افراد. يك حكم كلي انحلال پيدا مي كند به عدد افراد. بعد از كه انحلال پيدا كرد در مصداقي كه شبهه به وجود بيايد مثلاً حرمت خمر، يك حكمي است و اين حكم منحل مي شود به عدد خمرها و عدد مورد ابتلاء شرب خمر. اين انحلال يك واقعي است كه شبهه و اشكال ندارد. اگر مصداقي را شك بكنيم مائعي است شبهه شده است كه اين مائع آيا خمر است يا خمر نيست؟ از آنجا كه تكليف انحلالی است نسبت به موارد متيقن كه طبيعاً اشتغال است نسبت به مصداق مشكوك شك در تكليف مي كنيم. پس از كه شك در تكليف به وجود آمد محل و مورد براي برائت آماده مي شود. بنا بر اين براساس رأي شيخ انصاري قدس الله نفسه الزكيه شبهه تحريميه موضوعيه زمينه براي جريان برائت است و توهم اساس ندارد. ۲. محقق خراساني قدس الله نفسه الزكيه در باره ردّ و رفع اين شبهه تفصيل اعلام مي فرمايند. خلاصه فرمايش ايشان با توضيحات از اين قرار است: مي فرمايد در شبهه يك مرتبه مي بينيم متعلق حكم كلي طبيعت است و به عبارت ديگر مطلق الوجود است. و در صورتی كه متعلق طلب مطلق الوجود باشد امر آن كلي به طور طبيعي به اوامر متعددي جزئي به عدد افراد منحل مي شود. و بعد از كه انحلال به عمل آمد مصداق مشكوك طبيعاً در حقيقت عبارت است از موضوعی كه شك در تعلق تكليف به آن موضوع داريم. و اين همان شك در تكليف است و مجرای برائت. صورت دوم متعلق طلب يا موضوع حكم صرف الوجود است نه مطلق الوجود. مطلق الوجود قابل انحلال است و صرف الوجود قابل انحلال نيست. متعلق طلب صرف الوجود است امر بسيط، مثل اينكه شك بكنيم كه دستوري آمده است كه به ما لا يأكل لحمه نماز نخوانيد، شی ای از اعضاي ما لا يوكل در نماز مانع است نهی آمده «لا تصلّ فيما لا يوكل لحمه»، در اين رابطه نهی تعلق گرفته است به صرف الوجود يعني آن حد اقل ما لا يوكل اگر در لباس باشد باز هم مانع صلاه مي شود. ما لا- يوكل اجتناب مي كنيم مي رسيم به مصداقي كه شك بكنيم اين ما لا يوكل هست يا نه ما لا يوكل هست ولي جزء خيلي كوچك و ما تحله الحياه نيست در اين صورت ما لا يوكل است ولي تحله الحياه نيست. اين هم مي تواند مانع باشد از صحت صلاه، متعلق نهی است يا نيست؟ در اين صورت كه شبهه مصداقيه مي شود در حقيقت شك در امتثال به وجود مي آيد كه ما واقعا توانسته ايم اجتناب كنيم از ما لا يوكل يا نه. شك در امتثال است و شك در امتثال هم زمينه براي قاعده اشتغال است. با اين تفصيلی كه داده شد به اين نتيجه رسيديم كه بنا به رأي شيخ در شبهه موضوعيه تحريميه

۳. رأی و نظر سیدنا الاستاد درباره اجراء برائت در شبهه موضوعیه تحریمیه. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بعد از که اشکال را مطرح می کنند که گویا گفته می شود که در شبهه تحریمیه موضوعیه کلی حکم بیان شده و در مقام امتثال شک در امتثال است نسبت به شبهه مصداقیه از این جهت می گوئیم باید به قاعده اشتغال مراجعه کرد. می فرماید شبهه شرحی دارد به طور کلی شبهه یعنی همین شبهه موضوعیه تحریمیه به چهار صورت تصور می شود: صورت اول شبهه عبارت است از شبهه ای که متعلق طلب طبیعت ساریه باشد. این طبیعت ساریه تعبیر دیگرش مطلق الوجود است. طبیعت ساریه یعنی متعلق طلب بسیط نیست سریان دارد به تعدد افراد متعدد می شود و در این صورت مثالش همان بود که گفتیم حرمت شرب خمر متعلق است این نهی به طبیعت دارای سریان و قابل انحلال. پس از آنکه طبیعت قابل انحلال بود در مورد مصداق مشکوک یک مصداقی که شک در شمول حکم داریم و چون طبیعت ساریه است مواردی که مورد علم و یا اطمینان است اجتناب می شود. آن مصداق جزئی که شک در خمریت آن می کنیم موضوعیه است شک در حکم نمی کنیم شک در خمریت مایع می کنیم این در حقیقت می شود شک در شمول تکلیف نسبت به این مصداق. در نهایت کار منتهی می شود به شک در تکلیف این همان است که شیخ انصاری و محقق خراسانی فرمودند مورد اتفاق نظر اعلام ثلاثه است. صورت دوم این است که می فرمایند متعلق طلب صرف الوجود است صرف الوجود یعنی امتثال صورت نمی گیرد مگر به وسیله ترک تمام افراد آن طبیعت. در حکم سلبی این جوری است اگر ایجابی بود به اولین مصداق صرف الوجود محقق می شد. بنابراین ما در آن مثالی که زدیم صرف الوجود مثلاً بگوئیم که «لا تجهر بصلاتک» نهی است این نهی از اجهار شده است در ظهیرین، در این صورت متعلق نهی ما صرف الوجود است یعنی این ترک اجهار و این امتثال مربوط به این نهی یعنی ترک اجهار صورت نمی گیرد مگر به وسیله ترک تمامی افراد آن. لذا اگر شک کردیم یک صدای خفیفی است خود فرد سامعه اش ضعیف است یا یک جوری حنجره اخفایش یک مقدار تین دارد که شبیه اجهار می شود، این چه حکمی دارد شبهه موضوعیه است، شک در اجهار؟ می فرماید بنابر مبنای محقق خراسانی در اینجا شک در امتثال است باید از آن مقدار جهریت هم اجتناب کرد آن مصداق مشکوک را هم باید مورد توجه قرار داد و ترک کرد تا ترک طبیعت به طور کامل محقق بشود و فراهم بشود. سیدنا می فرماید ولی تحقیق این است که اینجا برائت جاری می شود. می فرماید در اینجا در حقیقت شک در تکلیف ضمنی می کنیم. و ما در جریان برائت گفتیم فرق نمی کند شک در تکلیف ضمنی باشد یا استقلالی. اگر شک در تکلیف به صورت ضمنی هم به وجود بیاید زمینه برای برائت فراهم می شود. اینجا شک در تکلیف ضمنی می کنیم.

سوال: این دقت عقلی است

پاسخ: در اصول برای دقت عقلی زمینه هست در فقه دقت عقلی راه ندارد. اصول بحث تحلیلی عقلانی است. آن مطلبی که برای شما گفته شده است که بحث فقه باید از ظهورات و عرفیات گرفته شود نه از دقت عقلی آن فقط در بحث فقه و ادله استنباط فقه است. مضافاً بر اینکه در مسائل اصول اگر خود مسائل اصول را بحث می کنیم که ارتباط مستقیم به استنباط نداشته باشد مانعی ندارد آن مسائل اصولی که یک طرف قضیه به استنباط احکام کشیده شود آنجاست که اشکال به جاست.

سوال

سوال این است که این تحلیل ضمنی چیه اینجا؟ چون انحلالی که نیست.

سوال:

پاسخ: در این صورت از مسئله می گوییم که مطلوب یا متعلق طلب صرف الوجود است که در عمل محقق نمی شود مگر به ترک کل طبیعت برمتها کافه و مطلوب هم واحد است. با صورت اولی فرق داشت که صورت اول انحلالی بود. تکلیف ضمنی عمدتاً در بحث انحلال می آید در بحثی که متعلق صرف الوجود باشد تکلیف ضمنی از چه طریقی وارد می شود؟ پس تکلیف ضمنی در صورت انحلال امر مطلب واضحی است و اما در صورتی که متعلق امر صرف الوجود باشد تکلیف ضمنی فقط یک اشاره می کند سیدنا الاستاد که شک ما در مصداق در حقیقت شک در تکلیف ضمنی است، ضمنی بودنش عبارت است از مصادیق، اینجا انحلال نیست مصادیق است. ضمن آن طبیعت یک مصداق ضمن آن طبیعت است. پس شک در مصداق یک طبیعت شک در تکلیف ضمنی می شود. ضمنی بودنش از لحاظ ضمنیت مصداق نسبت به طبیعت است. صورت سوم: می فرماید این است که متعلق طلب ما منع از مجموع است. به این معنا که یک فرد را اگر ترک بکند امثال حاصل شده است. متعلق مجموع است معنایش این است که متعلق منع از مجموع است بعد می فرماید به این معنا که یک فرد را اگر ترک بکند به عکس صورت دوم امثال حاصل شده. این در حقیقت نهی از قبیل «صاع فی صبره» کلی در معین. دستور آمده است که یک فرد یا یک واحدی از این مجموعه را باید کنار بگذارید به اش دست نزنید. در این صورت منع از مجموع می شود که مجموع حتی آن یک نفر اگر ارتکاب بشود مخالفت نهی شده. اگر یک فرد را شما اجتناب کردید امثال آن نهی انجام گرفته است. در این صورت یک مقدار شرح و توضیح می دهد که خلاصه اش این است به طور طبیعی در این صورت زمینه برای براءت آماده تر است از دو صورت قبلی. فقط با ترک یک فرد اطاعت نهی انجام شده است. مثلاً برای شما می گویند از این خرمن گندم یک صاعش را خودتان استفاده نکنید. متعلق طلب شما صاع از صبره که کلی در معین است، کلی یک صاع است از سمت راست سمت چپ، وسط، کلی است، در معین در یک خرمن. الان متعلق نهی یک صاع است و بعد زجر که اعلام شده است زجر از ارتکاب مجموع، همه صبره ها را بگیرید آن یک صبره آخر را هم بگیرید این می شود مخالفت. مخالفت که این شد اطاعت می شود یک صاع را که ترک کنید اطاعت شده است در این صورت زمینه برای براءت آماده تر است. چون یک صاع را ما اجتناب می کنیم برای بقیه موارد شک می کنیم جای براءت است. صورت چهارم این است که می فرمایند اگر نهی تعلق بگیرد به مجموع افراد خارجی که خارجی از طبیعت و متعلق نهی هم یک امر بسیط متحصّل از مجموع باشد مثل همان نهی از تلبس به ما لا یوکل لحمه، در این صورت اگر به یک مصداقی در نهایت امر شک

بکنیم تمامی افراد خارجیه این طبیعت متارکه نشده است شک در ترک می کنیم شک در ترک شک در امثال است و شک در امثال مجرای قاعده اشتغال است. فقط در این صورت چهارم جا برای قاعده اشتغال فراهم می شود. (۱) این تنبیه تمام شد.

ص: ۲۵۹

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۳۷۴.

سوال:

پاسخ: فرقی با اولی که انحلالی بود این انحلالی نیست. این متعلق طلب امر بسیط است ترک ما لا یوکل، به طور کامل که این امر بسیط به توسط ترک تمامی افراد حاصل می شود. اگر یک فرد مشکوک را شک کنیم که ما لا- یوکل هست یا نیست، شک در ترک است که آن مجموع افراد ترک شده یا نشده و شک در ترک هم شک در امتثال است و شک در امتثال هم مجرای قاعده اشتغال. دو نکته تکمیلی: فرق بین شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیه در اجراء برائت نکته اش چیه. و نکته دوم جریان برائت در اقل و اکثر ارتباطین و غیر ارتباطی فرق و نکته اش چیه، ان شاء الله فردا شرح می دهم.

تنبيه چهارم از تنبيهات برائت و احتیاط ۹۵/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبيه چهارم از تنبيهات برائت و احتیاط

تنبيه چهارم از تنبيهات برائت و احتیاط که آخرین تنبيه براساس تنظيم کفایه الاصول است. این تنبيه مربوط می شود به حسن احتیاط. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شبهه ای نیست که احتیاط دارای حسن است عقلاً و شرعاً تا جایی که به مانع برنخورد. مثالی که در مانع یادآور می شوند این است که می فرماید: احتیاط دارای حسن است تا وقتی که به اختلال نظام منتهی نشود. حسن احتیاط اطلاق دارد جایی که شبهه علم اجمالی است جایی که شبهه بدویه است، جایی که دلیل غیر معتبری در کار است و جایی که تعارض نصین است و حتی جایی که دلیل معتبری بر خلاف هم باشد. ولی در مقابل آن دلیل معتبر یک دلیل ضعیفی با یک مودایی وجود داشته باشد احتیاط اقتضاء می دارد که به مقتضای دلیل معتبر و به مقتضای آن دلیل ضعیف عمل شود.

ص: ۲۶۰

سوال:

پاسخ: اطلاق از این جهت است که حسن احتیاط به تعبیر ایشان مطلقاً از لحاظ شرع و عقل مورد تایید و تسالم است بعد اطلاق را شرح می دهد که اعم از اینکه در برابر متعلق احتیاط دلیل معتبری نباشد یا حتی در برابر متعلق احتیاط دلیل معتبری هم وجود داشته باشد.

سوال:

پاسخ: ایشان می فرماید خود اطلاق دلیل یا لفظی است یا مقامی. این حسن احتیاط از چه باب است از باب اطلاق لفظی است یا از باب اطلاق مقامی؟ این اطلاق در قلمرو بحث الفاظ نیست این اطلاق به حکم عقل و شرع است احتیاط یک حسنی دارد عقلاً که آن حسن عقلی اش قید و حدّ و اندازه خاصی برایش وجود ندارد. در حد ذات خودش یک حسن ذاتی است. این اطلاق به معنای عدم قید است در خود این حکم عقل که عمل احتیاط دارای حسن است اطلاقاً. می فرماید تا جایی که منجر

به اختلال نظام نشود. اولاً احتیاط و براءت در شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیه موضوعیه فرق می کند.

فرق بین شبهه موضوعیه وجوبیه و موضوعیه تحریمیه

فرق بین شبهه موضوعیه وجوبیه و شبهه موضوعیه تحریمیه از این قرار است که در شبهه موضوعیه وجوبیه بلا-اشکال براءت جاری است و در شبهه موضوعیه تحریمیه علی المشهور قاعده اشتغال جاری می شود. سرّ مسئله چیست؟ سرّ مسئله این است که مطلوب صرف الوجود است، معنای صرف الوجود یعنی تحقق طبیعت مطلوب. این قضیه و این مسئله یعنی تحقق طبیعت مطلوب در صورتی که قضیه ایجابی باشد به حد اقل مصداق طبیعت مطلوب محقق می شود. پس از که در حد اقل مطلوب محقق شد مصداق مشکوک یک شک بدوی می شود و امثال انجام شده طبیعت مطلوب محقق شده است در شبهه مصداقیه آن شک بدوی است و مجرای براءت است. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه نقل می کند که اصحاب تسالم دارند در مورد جریان براءت درباره شبهه موضوعیه وجوبیه. اما شبهه موضوعیه تحریمیه که گفتیم مشهور قاعده اشتغال بود. برای اینکه متعلق طلب که صرف الوجود است صرف الوجود که به وسیله تحقق طبیعت محقق می شود در صورت سلبی که تحریمی است که تحریمی یعنی نهی است در صورتی که متعلق نهی باشد تحقق طبیعت در صورت ترک جمیع افراد محقق می شود. بنابراین اگر چند مورد را ترک بکند و یک مورد مشتبه باشد همان اشتغال ذمه به قوت خودش باقی است که براءت یقینیه می طلبد. مصداق مشکوک هم باید اجتناب بشود تا ترک جمیع افراد محقق شده باشد. (۱)

ص: ۲۶۱

نکته دوم جریان براءت و احتیاط در مورد اقل و اکثر ارتباطی و غیر ارتباطی: منظور از ارتباطی این است که یک عمل و یک مطلوب دارای اجزاء و شرائطی است. این اجزاء و شرائط یک تعدادشان قطعی است و بعضی از آن اجزاء مورد شک و تردید است. امر دائر می شود بین اقل و اکثر که کل این اجزاء مطلوب است و یا آن مقدار قطعی و یقینی آن. مثل صلاه، که یازده جزء است یا ده جزء، استعاذه جزء صلاه است یا جزء صلاه نیست؟ در صورتی که می فرمایند امر دائر باشد بین اقل و اکثر ارتباطی رأی این است که باید به قاعده اشتغال مراجعه کرد که شک در محصل به وجود می آید جزء یازدهم را انجام نداده اید آیا محصلی به وجود آمده است یا نه؟ شک در محصل به اصطلاح صاحب نظران شک در امتثال است. شک در امتثال هم زمینه برای قاعده اشتغال است. و اما اگر اقل و اکثر غیر ارتباطی بود مثل نهی از غیبت کردن که غیر ارتباطی است این مورد غیبت با آن مورد غیبت به هم ربط ندارد مرتبط با هم نیست در این صورت انحلال به عمل می آید موارد و مصادیق منحل می شوند به عدد افراد. اگر شبهه مصداقیه ای را بر بخوریم جا برای براءت وجود دارد. اما باز هم ارتباط پیدا می کند به ابتدای بحث در اینجا هم حسن احتیاط به قوت خودش باقی است.

اقسام احتیاط

نکته سوم احتیاطی که ما اینجا عنوان می کنیم این احتیاط احتیاط فتوایی نیست احتیاط در عمل است. فرق است بین احتیاط فتوایی و احتیاط در عمل. مثلاً ما شک داریم یکی از این دو ظرف نجس است یا یکی از این چند ظرف، احتیاط می کنیم از همه اش اجتناب می کنیم اینجا جای فتوا نیست خود آدم عملاً اجتناب می کند. احتیاط در فتوا مربوط می شود به مجتهد و اهل فتوا. احتیاط در فتوا و فتوای بر احتیاط. فتوای بر احتیاط فتوای مجتهد است کسی که مقلد اوست نمی تواند به کس دیگری مراجعه کند. مثلاً مجتهد فتوا می دهد بر احتیاط می فرماید «یجب الصلاه علی اربع جهات عند اشتباه القبله» می فرماید واجب است که نماز را به چهار سو خواند در صورتی که قبله مشتبه باشد. این فتوای بر احتیاط است. این احتیاط را اگر احتیاط واجب نامگذاری کنید مسامحه است، این در واقع فتواست فتوای بر احتیاط است. اما احتیاط در فتوا این است که می گوید «الاحوط ذکر التسیحات ثلاث مرات» می گوید احتیاط این است که تسیحات اربعه سه بار گفته شود این احتیاط احتیاط واجب است و احتیاط واجب فتوا نیست مجتهد در اینجا فتوا ندارد اینجا چون فتوا ندارد می تواند مقلد به مجتهد دیگر مراجعه کند. بنابراین منظور از احتیاطی که ما بحث می کنیم در اصول احتیاط در عمل است.

پاسخ: شبهه مفهومی برخواسته از شک در تضییق و توسعه مفهوم است که مفهوم مغرب استتار قرص است یا کشیده می شود تا ذهاب حمره مشرقیه. بحث از توسعه و تضییق اندازه مفهوم است هر چند مفهوم بسیط است اقل و اکثر آنجا اطلاق نمی شود آنجا در حقیقت مفهوم ضیق و وسیع اطلاق می شود.

نکات

نکته چهارم: اصل در احتیاط عدم وجوب است مگر اینکه جایی به خصوصی ثابت بشود. بنابراین گفته می شود که اصل در احتیاط استحباب است. طبیعت احتیاط مناسبت دارد با استحباب. مقتضای طبیعت احتیاط استحباب آن است در بعض مواردی که به وسیله نص خاص ثابت شده باشد وجوب احتیاط. نکته پنجم: شبهه محصوره، ما این تنبیهات را که بحث می کنیم این شبهات شبهه موضوعیه تحریمی یا شبهه موضوعیه وجوبیه مورد براءت است یا احتیاط باید توجه کنید که اینها در مواردی است که دلیل ما اجمال داشته باشد و یا سیره ای یا اجماعی یا شهرتی در کار باشد. اما اگر علم اجمالی به حرمت یا وجوب تعلق داشت و شبهه محصوره بود آن بحث بحث دیگری است. در شبهه محصوره تحریمه قطعاً بلا شبهه مجرای احتیاط است اشتغال، و آنجا را که می گوئیم احتیاط در حقیقت احتیاط نیست در حقیقت منجزیت علم است. چون امثال اجمالی است مسامحتاً احتیاط اطلاق می شود و الا- در آن موارد همان حجیت علم و منجزیت علم در کار است. پس از این پنج نکته برگردیم به اصل مطلب: گفته شد که احتیاط حسن دارد عقلاً و شرعاً. عقلاً حکم عقل است حکم قطعی عقلی است از باب تحسین و تقبیح عقلی. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حسن اطاعت یک امر عقلانی است. و اتیان امر محتمل اطاعت است. با یک صغری و کبری اعلام می کند حسن احتیاط را. (۱) و اما حسن شرعی به وسیله روایات و نصوص: سیدنا الشهدید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: وجوب احتیاط قابل التزام نیست و لکن مطلوبیت احتیاط و استحباب آن ثابت است به وسیله روایاتی که ترغیب به احتیاط می کند. از جمله همان روایت معروفی که خواندیم که «من ترک ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترك» (۲) که این را هم شیخ و هم محقق خراسانی هم سیدنا الاستاد هم محقق نائینی و هم شهید صدر تعرض کرده اند. حسن احتیاط عقلاً و شرعاً قابل انکار نیست. و اما به شرط اینکه این حسن به مانع برنخورد که مانع آن اختلال نظام بود. و بعد شیخ و محقق خراسانی دو نکته برای این قسمت از بحث فرموده اند که قابل توجه است. شیخ انصاری می فرماید: حسن احتیاط که ذاتی است می شود بگوئیم که قابل تبعیض است. به این معنا که تا بدانجا احتیاط کنیم که به اختلال نظام منتهی نشود. و محقق خراسانی نکته جدیدی اضافه می کند می فرماید در جمع احتیاط گزینش کنیم آن مواردی که احتمالش قوی تر است و آن مواردی که محتملش قوی تر باشد آنجاها را مورد احتیاط قرار بدیم و همه موارد که به اختلال برمی خورد صرف نظر کنیم. این تنبیه هم کامل شد و خصوصیاتش که گفته بود هم برای شما شرح داده شد. یک توضیحاتی درباره اختلال نظام و عسر و حرج و اینها بود که برای ما دیگر وقت اجازه نمی دهد، تنبیهات تمام شد رسیدیم به بحث اصاله التخییر.

١- تهذيب الاصول، امام خميني، ج٣، ص ١٥٠.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج١٨، ص ١٢٩، كتاب قضاء، ب١٢، ح ٦١، ط اسلاميه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصاله التخییر

بعد از که دو اصل را پشت سر گذاشتیم رسیدیم به اصاله التخییر. یکی از اصول عملیه شرعیه و عقلیه اصاله التخییر است.

معنی و اقسام و ادله آن

اما معنای اصاله التخییر این است که مکلف مخیر است در مقام امتثال که انتخاب کند یک عمل را از بین چند عمل. و هر یکی از آن اعمال می تواند محقق امتثال باشد. و این اصل طبیعتا در مورد دوران بین احکام است و شرائطی دارد که از این قرار است:

شرائط اصاله التخییر

این اصل در وضعیتی اجراء می شود که شروط آن فراهم گردد و شروط اجرای اصاله التخییر از این قرار است: ۱. علم اجمالی به تکلیف یعنی علم داریم یکی از این موارد تکلیف شرعی است بدون هیچ تردیدی و تردید یک حالت عارضی است که شرح می دهیم. ۲. دوران امر بین حکمین الزامین باشد. اگر امر دائر بشود بین حکم الزامی و غیر الزامی زمینه برای تخیر آماده نیست مطمئنا آن الزامی مقدم است. ۳. احتیاط ممکن نباشد. اگر جایی امر دائر است بین حکمین الزامین و احتیاط ممکن باشد آنجا زمینه برای تخیر فراهم نمی شود. شک داریم این مبلغ را از این آقا بدهکاریم یا از آن یکی طبیعتا احتیاط ممکن است، می شود احتیاط کرد برای هر دو نفر مبلغ را پرداخت، این جا جا برای تخیر نیست. ۴. استصحابی در کار نباشد. اگر استصحابی بود هر کدام از موارد تخیر که حالت سابقه استصحابی داشته باشد او حاکم و محکم است و نوبت به تخیر نمی رسد. ۵. در موارد تخیر هر دو حکم توصلی یا هر دو تعبدی باشد. اگر یک حکم توصلی و دیگری تعبدی باشد توصلی مقدم است که قصد قربت نمی خواهد و تخیر زمینه ندارد. بنابراین این شرط این است که هر دو مورد یا موارد تخیر هر کدام از یک سنخ باشند یا تعبدی و یا توصلی، اگر یکی تعبدی و دیگری توصلی بود جا برای تخیر آماده نیست. آنکه توصلی است مقدم است. که در صورت تردید قصد قربت میسور نیست. شرائط را گفتیم.

ص: ۲۶۴

اقسام تخیر

اقسام تخیر از این قرار است: ۱. تخیر تقسم می شود به تخیر عقلی و تخیر شرعی. تخیر عقلی آن است که خود تخیر انتخاب به حکم عقل است و تخیر شرعی آن است که انتخاب برای مکلف از سوی شرع مجاز است. تقسم دوم عبارت است از انقسام تخیر به تخیر در مسئله فرعی و تخیر در مسئله اصولی. تخیر در مسئله فرعی که از سوی شرع اعلام می شود مثل تخیر در خصال کفاره کسی که یک روزه از ماه رمضان را عمدا افطار کند بدون مجوز شرعی کفاره دارد یا شصت مسکین

یا شهرین متتابعین یا عتق رقبه علی التخییر، این تخییر فرعی است. تخییر در مسئله اصولی عبارت است از تخییر در خبرین متعارضین که دو خبر متعارض اگر هیچ تردیدی نداشت مرجحات باب تعارض که به طور عمده سندی و دلالی است در کار نبود در نهایت امر تخییر اعلام می شود. این روایات را به عنوان نمونه در انتهای حدیث آمده است «بایهما تعمل یجزیک». (۱)

تقسیم سوم عبارت است از انقسام تخییر نسبت به کلام و عمل. تخییری که درباره کلام آمده است در عبادات تخییر اعلام شده است در رکعات سوم و چهارم بین سوره حمد و تسبیحات. و قسم دوم این انقسام تخییر در عمل، به عبارت دیگر این تقسیم عنوان می شود به تقسیم تخییر از باب لفظ و عمل. تخییر در عمل در باب تراحم است. آنجا که متراحمین به جایی نرسد و مرجحات باب تراحم وجود نداشته باشد از قبیل اهم و مهم و وجود مندوحه که این اصلی ترین مرجحات باب تراحم است. یک فرد منجی غرقی است و دو نفر غرقی. این منجی آن دو نفر را نمی تواند تشخیص بدهد که کدام یکی اهم است نسبت به دیگری، و قدرت نجات یک نفر را بیشتر ندارد تراحم است در اینجا مخیر است که یکی از اینها را نجات بدهد. در بحث فرق بین تراحم و تعارض یک نکته گفتیم و آن این بود که در تعارض نهایت امر تساقط است و در تراحم نهایت امر تخییر است. اینجا تعارض است و باید تخییر باشد؟ جواب آن اشکال این است که آن فرق به قوت خودش باقی است در تعارض نهایت کار تساقط است در تراحم نهایت کار تخییر است. اما اینجا تعارض خبرین است به طور خاص، آنجا که می گفتیم تعارض تساقط می آورد در آخر، تعارض دلیلین بود نه خبرین به معنای خاص. و حتی طبق رأی بعضی از محققین که در خبرین هم آخر سر کار به تساقط منتهی می شود. تقسیم چهارم عبارت است از انقسام تخییر به تخییر مکانی و زمانی. به اعتبار مکان و زمان تخییر به وجود می آید. اما تخییر مکانی عبارت است از تخییر بین قصر و اتمام در امکان مقدسه اربعه، مکه و مدینه و مسجد کوفه و حائر سید الشهداء سلام الله تعالی علیه. و تخییر زمانی عبارت است از تخییر انجام واجب در وقت وسیع. خواننده اید که خواندن نماز ظهر در ساعاتی که وقت دارد تخییر وجود دارد این تخییر زمانی است. پنج دقیقه، ده دقیقه نماز ظهر خوانده می شود از فضیلت که بگذرد تا آخر وقت این پنج دقیقه ها و ده دقیقه ها محل تخییر است در ده دقیقه ای که نماز ظهر بخوانید وقت مشترک است. پنجمین تقسیم عبارت است از انقسام تخییر به تخییر بدوی و تخییر استمراری. منظور از تخییر بدوی این است که تخییر در یک شرایط خاصی حاکم است شرایط عوض بشود دیگر آن تخییر نیست. و منظور از تخییر استمراری آن حالت تخییری همیشه هست موقت به وقت نیست. در دید استمراری در حقیقت موقت و غیر موقت است. مثلاً بین تقلید از دو مرجعی که متساویین باشد این تخییر است اما در وضعیتی که هنوز دسترسی پیدا نکردم که تحقیق کنم کدام اعلم است. در شرایط خاصی که تشخیص انجام نشده است تخییر بدوی است. شرایط که تحقیق بشود ممکن است جا برای آن تخییر نباشد. و تخییر استمراری مثل نماز در هر یکی از چهار سوی کعبه مشرفه که از هر جهتی که رو به قبله بخوانید نماز درست است. تخییرش استمراری است هیچ گاه تغییر و تبدیل نمی شود. پنج قسم از اقسام تخییر برای شما گفته شد. اما آنچه که مشهور است فقط تخییر عقلی و شرعی گفتگو می شود و صحبت از تخییر بدوی و تخییر استمراری هم در ضمن بحث ها به میان می آید.

ص: ۲۶۵

صاحب نظران درباره تخییر یعنی در مورد که زمینه برای تخییر است آرائی دارند که از این قرار است: ۱. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر امر دائر باشد بین دو حکم الزامی یعنی فقط دو قول وجود دارد یا واجب یا حرام. مثلاً ما درباره وجوب اقتداء به امام فاسق و حرمت اقتدا به امام فاسق، در بین این دو تا محذور قرار گرفتیم، می فرماید اگر دو قول بود و قول سوم نبود کار به تساقط کشیده می شود. اگر کار به تساقط کشیده شد پس از آن دلیل وجوب و حرمت که تساقط کرد مراجعه کنیم به اصول دیگر، اصول عملیه دیگر یا اصاله الاباحه است یا اصاله الحظر که شرحش را دادیم می فرماید «علی اختلاف المذاهب» متنها ما بحث کردیم و گفتیم که تحقیق و مشهور قریب به اتفاق بین صاحب نظران اصل اباحه است نه حظر. و بعد ایشان اشکال می کند که اگر بگوییم تساقط در حقیقت کار منتهی می شود به مخالفت با قول معصوم. چون یکی از آن دو تا حکم الزامی قطعاً بیان معصوم است و ممکن است دیگری بیان تقیه ای باشد ولی یک نظر قطعاً آنجا نظر مبارک معصوم است تساقط در اینجا مخالفت با قول معصوم است. بنابراین می فرماید در صورتی که تساقط به این مشکل بر بخورد باید اعلام بکنیم که حکم تخییر است. باید یکی از این دو مورد را انتخاب کند نظیر تخییر در تعارض خبرین. که دو خبر اگر تعارض بکند در نهایت امر به تخییر منتهی می شود. شیخ نظرشان یا قدمای اصحاب به طور کل یک حکم را تا مستند به روایت نکنند گویا آن حکم اساس ندارد. این تخییر هر چند عقلی به نظر می آید ولی ارتباط برقرار کرد با تخییری که در روایت آمده تا پشتوانه و عقبه روایی داشته باشد. بنابراین در دوران امر بین محذورین با همان خصوصیات که نه ترجیحی است و نه احتیاط ممکن است و نه اصل حاکمی در کار هست هر دو هم الزامی است باید تخییر اعلام بشود. (۱)

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره مصادیق تخییر

مصادیقی را که محقق خراسانی به تبع شیخ انصاری نقل می کند عبارت است از دوران امر بین محذورین توصیلین. اگر امر دائر بشود بین دو حکم الزامی واجب و حرام و هر دو باید متصلی باشد که اگر تعبدی باشد به مشکل قصد قربت روبرو می شود. دیگر جا برای تخییر نیست.

آراء صاحب نظران

در این صورت صاحب نظران آرائی دارند که از این قرار است: رأی اول شیخ طوسی بود که گفته شد.

سه وجه در دوران امر بین محذورین

نظر شیخ انصاری

۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید در این صورت از مسئله یعنی اگر دوران امر بین محذورین باشد سه وجه تصور می شود: وجه اول این است که بگوییم اباحه ظاهریه، دست ما به واقع نمی رسد در این مرحله از شک که مرحله ظاهر است که مرحله ظاهر یعنی مرحله شک. شک با مرحله ظاهر در اصول مساوی است. در این مرحله ظاهر حکم اباحه شرعیه است این قول اول. قول دوم گفته می شود که توقف است یعنی نه حکم الزامی اعلام می شود و نه حکم ترخیصی. توقف است، چرا؟ برای اینکه راهی برای تعیین حکم وجود ندارد. وجه سوم می فرماید تخییر، بین المحذورین که قرار گرفتیم طبیعتاً حکم تخییر است. این سه وجه را بیان می فرماید بعد در مقام تحقیق می فرماید «اوسطها اقواها» یعنی توقف. بعد از که توقف اعلام شد سوالاتی را خود ایشان را مطرح می فرمایند که جوابش را می فرمایند: ۱. اگر توقف در کار باشد نتیجه عملی توقف چیست؟ می فرمایند در عمل به طور طبیعی یکی از محذورین انجام می گیرد و آن یک تخییر قهری است ناخواسته است و اختیاری نیست. مخالفت عملیه صورت نمی گیرد تا اشکالی به وجود بیاید. و اما اگر بگوییم که موافقت التزامیه لازم است بحث کردیم که موافقت التزامیه دلیل ندارد. ۲. در تعارض خبرین دیدیم که در نهایت امر دستور به تخییر صادر شده است که شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند. می فرماید این بحث ما با تعارض خبرین فرق واضح و روشنی دارد. در تعارض خبرین مسئله اصولیه بود اینجا مسئله فرعیه است. و اضافه می شود که در تعارض خبرین نص خاصی هم آمده و طبق آن نص عمل می شود. اینجا که نصی نیست قیاس هم که معنا ندارد اگر قائل به قیاس بشویم قیاس مع الفارق است. در نتیجه می فرماید اگر یکی از طرفین ما ترجیح بدهیم دلیل ندارد و هر حکمی که در این مورد اعلام بکنیم مستلزم تشریح می شود. چون حکم شرعی نرسیده. در نتیجه درست همین است که اعلام شد اقوی توقف است از لحاظ حکم شرعی اما از حیث عمل موافقت عملیه احتمالیه قهرا هست یعنی فردی که مثلاً در یک جایی قرار دارد که هیچ گونه دسترسی به کشف حقیقت ندارد ولی یقین و علم اجمالی دارد که امروز یا روز آخر رمضان است یا روز اول شوال، این علم را دارد ولی هیچ دسترسی و هیچ

راهی برای کشف ندارد. طبیعتاً یا روزه می گیرد یا روزه نمی گیرد. اگر روزه می گیرد موافقت احتمالی عملیه کرده است که احتمال دارد رمضان باشد اگر روزه نمی گیرد هم موافقت احتمالی عملیه انجام داده است که امکان دارد عید فطر باشد اول شوال.

ص: ۲۶۷

نظر محقق خراسانی

۳. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید در صورت دوران امر بین محذورین پنج وجه متصور است: ۱. حکم به اباحه شرعیه و عقلیه، که گویا با مبنای ایشان برائت و اباحه فرق نمی کند. ۲. حکم بر تعیین که بگوئیم جانب حرمت اقوی و متعین است از جانب وجوب. قاعده معروفی که دفع المفسده اولی من جلب المنفعه. ۳. تخییر عقلی و شرعی، عقلاً و شرعاً اینجا تخییر است. شرعی که می گوئیم چون تخییر براساس حکم عقلی کلامی قطعی است و حکم عقلی قطعی کلامی از حجج شرعیه است. ما در این گونه از حکم عقل نیاز به قاعده ملازمه نداریم. همان طوری که یک آیه حجت است یک روایت متواتر حجه من الحجج است یک حکم عقلی کلامی ضروری حجه من الحجج الفقهیه است. ۴. وجه چهارم می فرماید تخییر عقلی بدون التزام به حکم شرعی. فقط تخییر عقلی محض است و از حیث شرع هیچ حکمی اعلام نمی شود. ۵. که رأی محقق خراسانی است می فرماید تخییر عقلی با حکم به اباحه ظاهریه. می فرماید اوجهها آخرها. وجه ترین این پنج وجه همین وجه آخری است که تخییر عقلی با حکم به اباحه ظاهری. دلیل این مطلب اما تخییر عقلی است برای اینکه یک واقعیتی است که راه سوم وجود ندارد بنابراین یک ضرورت است باید یکی از دو طرفین را ترک و یکی از دو طرف را انجام داد. قابل جعل هم نیست و قابل ترک هم نیست. این تخییر عقلی است یعنی یک واقعیت لابد منه و به تعبیر دیگر یک لابدیت عقلی است. و اما اباحه ظاهری می فرماید از اصاله الاباحه منعی عقلاً و شرعاً دیده نمی شود مانعی ندارد. حدیث «کل شیء لک حلال حتی تعلم» اینجا می بینیم که علمی نیست. و شک است جایی که شک بود اطلاق دلیل اباحه و حل شاملش می شود، مانعی هم که وجود ندارد در تعبیر دیگر دلیل داریم و مانع و تقییدی هم در کار نیست. جواب اشکالی را که در بیان شیخ یادآور شدیم مطرح می فرماید و جواب می دهد اگر بگوئید موافقت التزامیه انجام نمی گیرد موافقت التزامیه یک مطلوبی شرعی است. چون ما دلیلی داریم بر مطلوبیت انقیاد، از عموم انقیاد استفاده می شود که مصداق انقیاد یعنی التزام به حکم قلباً، این التزام قلبی از عموم انقیاد استفاده می شود اینجا التزام از بین می رود. جوابی که داده می شود از این قرار است، ایشان می فرماید: دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه وجود ندارد. و اضافه می شود که التزام و موافقت التزامیه اگر معنایش این است که مخالفت حکم شرعی به وجود نیاید که این موافقت التزامیه حاصل است چون که مخالفت قطعیه به وجود نیامده بلکه موافقت احتمالیه محقق شده است. و اما التزام تفصیلی ممکن نیست اگر موافقت التزامیه ممکن بود که شک بین محذورین نبود مطلوب و مقصود معین بود علم تفصیلی وجود داشت که موافقت التزامیه معین بستگی دارد به علم تفصیلی، از درون علم اجمالی که موافقت التزامیه تفصیلیه بیرون نمی آید. بنابراین در فرض مسئله موافقت التزامیه تفصیلیه کار ناممکنی است.

ص: ۲۶۸

پاسخ: شبهه مصداقیه این است که یک عامی باشد یک مصادیقی را فراگیرد در یک مصداق که رسیدیم یک اختلالاتی وجود داشته باشد کم و کاستی، شک بکنیم که این مصداق مصداق آن عام هست یا نیست. علماء یک نفر عالم است و این عالم گاهی درس را مدت طولانی ترک می کند و بعد شک می کنیم که در این مدت طولانی خارج شد از عنوان علماء یا نه هنوز باقی است. اگر تمسک به «اکرم العلماء» بکنیم می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه. اما دو حکمی که قطعی است ولی این دو حکم موضوعشان هم یک چیز است وحدت واقعه است یک روز است، بین دو حکم قطعی منتها به نحو علم اجمالی. می دانیم یا حکم امروز وجوب است یا حکم امروز حرمت است شک است ولی شک در حکم است و بحثی از شبهه مصداقیه در کار نیست بحث از دوران بین محذورین است.

نظر محقق نائینی

۴. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه درباره دوران امر بین محذورین همان سبک بیان شیخ انصاری را مطرح کرده اند و همان رأی شیخ انصاری را انتخاب کرده اند. اما در مقام بحث ایشان با تفصیل بیشتر و توضیح کامل تر مسئله را بررسی می فرمایند. می فرمایند: در صورت دوران امر بین محذورین علم اجمالی منجز نیست اینجا تنجیز معنا ندارد. برای اینکه سرّ تنجیز و رمزش این است که موافقت و مخالفت ممکن باشد تا علم بیاید تنجیز کند موافقت را یا مخالفت را. در دوران امر بین محذورین موافقت و مخالفت اختیاری نیست ممکن نیست که انسان به اختیار خودش موافقت کند یا مخالفت. موافقت و مخالفت یک امر قطعی است بنابراین تنجیز که عبارت است از تنفیذ حکم جایی است که قابلیت باشد اینجا قابلیت نیست. پس علم اجمالی که منجز نیست. و اما اصاله الاباحه که تنها اصلی است که در اینجا گفته می شود که جاری است زمینه ندارد. اصاله الاباحه جاری نیست. چرا؟ اولاً اصل جایی جاری می شود که اثر شرعی به او مترتب بشود. از شرائط اجرای اصل این است که ترتیب اثر داده شود اثر شرعی داشته باشد جایی که اصل اثر شرعی ندارد زمینه و شرائط جریانش فراهم نیست. در مثل دوران بین محذورین اصل زمینه ندارد. چون به طور طبیعی باید یکی از محذورین عملی و یکی باید ترک بشود. در اینجا برای اصل ترتیب اثر داده نمی شود. این اولاً و ثانیاً جریان اصل منتهی می شود به مخالفت با علم قطعی. در دوران بین محذورین به طور قطع چیزی که وجود دارد این است که حکم الزامی هست الزام وجود دارد اما اباحه را اگر شما حاکم بکنید ترخیص از مخالفت با واقع می شود. یعنی علم وجود دارد به تحقق یک الزام مردم اصل می گوید ترخیص و این مخالفت با علم است امکان ندارد که جاری بشود. پس اصاله الاباحه هم جایی برای جریان ندارد. در نهایت علم اجمالی منجز نیست در مثل چنین موردی و اصل هم که جاری نمی شود در آخر کار فقط حکم عقل به تخییر از باب لا حرجیت عقلیه حاکم است. پس رأی همان تخییر به عنوان لا- حرجیت عقلیه بدون اینکه حکمی از سوی شرع درباره این مورد صادر گردد. (۱) که رأی و نظر درست همان رأی و نظر شیخ انصاری در می آید منتها با توضیحات و شرح کامل تری که محقق نائینی افزوده فرمودند.

ص: ۲۶۹

پاسخ: بعد از که می فرماید اصل کارایی ندارد و علم اجمالی هم منجز نیست حکم شرعی قابل التزام نیست نمی توان کسی حکمی را در این زمینه صادر کرد یعنی توقف. معنای توقف این است. و اما تخییر از باب لابدیت عقلیه شیخ در ضمن کلامش اشاره می کند که موافقت عملیه قهری است ایشان تصریح می کند که تخییر به عنوان یک لاجر جیت عقلیه وجود دارد. دو تعبیر از یک حقیقت است.

نظر سید الخوئی

۵. رأی و نظر سیدنا الاستاد در این رابطه. سیدنا الاستاد مثل محقق نائینی که سبک و مسلک شیخ انصاری را سه وجه فرمودند سیدنا سبک محقق خراسانی اعلام می کنند که همان پنج وجهی که گفتیم. می فرماید: صحیح همان وجه اول است که حکم کنیم به اباحه ظاهریه. و ایشان می فرماید دلیل اباحه شرعیه که عدم علم باشد و حدیث رفع باشد کامل است و دلیل اباحه عقلیه که عدم بیان باشد هم کامل است هیچ مانعی دیده نمی شود. نسبت به هر یکی از محذورین شک دارید عدم علم است و بیان هم ندارد. پس موضوع شک و عدم علم و عدم بیان محقق است و برائت شرعی و عقلی جاری می شود. (۱)

نکته

اشکالی که به ذهن می آید این است که چطور می شود بین محذورین اباحه باشد، حکم به اباحه چه معنی دارد؟ یعنی اینجا زمینه برای اباحه نیست. جواب: هم محقق خراسانی گفتند اباحه ظاهریه و هم سیدنا الاستاد دو محقق صاحب مکتب. سر مسئله را دقت کنید، سر مسئله این است که می فرمایند اباحه در مرحله ظاهر به این معنا که موافقت احتمالیه عملیه که هست مخالفت عملیه قطعیه که در کار نیست اما در بین این دو تا همین عملیات ابتدائی که به هر کدامش اقدام بکنیم مبادرت کنیم آن مرحله مرحله اباحه ظاهری است. پس مرحله اباحه ظاهریه در آن مقطع کوتاه انتخاب احد العدلین است. یعنی در واقع که راهی نداریم جز انتخاب یکی از این دو تا در آن مرحله انتخاب که کدام را انتخاب کنیم حقیقتا اباحه ظاهریه است. مطلب کامل شد اما نکات و تحقیق که در جهت جمع بندی دنبال کنیم ان شاء الله فردا.

ص: ۲۷۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی نظر سید الخوئی در دوران امر بین محذورین

تحقیق تکمیلی درباره رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در مورد حکم دوران امر بین محذورین: ایشان می فرماید: دوران امر بین محذورین به سه صورت متصور می شود: صورت اول عبارت است از دوران امر بین محذورین توصلین با وحدت واقعه. مثلاً کسی برای وقت نماز خودش یک لباس بیشتر ندارد و این لباس متنجس شده است به دم. این فرد الان برای انجام وظیفه شرعی یعنی برای خواندن نماز واجب است که این لباس را شستشو کند و از طرفی شک دارد که این لباس مال خود نباشد. اگر به شستشو مبادرت کند تصرف در مال غیر و حرام و محرم است. و این شستشو دو تا حکم دارد: یا واجب است یا حرام، واقعه هم واحد است یک ثوب این صورت اول. صورت دوم عبارت است از دوران امر بین محذورین که تعبدین باشد و وحدت واقعه. مثلاً طبق مثالی که شیخ انصاری فرموده اند در اجزای ضمیمه صلاه، یک جزئی را شک می کنیم که واجب است و جزء صلاه است یا حرام است که تشریح است. مثال واقعی اش در حال تقیه یا در حالتی که نماز با ابناء عامه اقتداء کرده باشد. کلمه «آمین» بعد از سوره حمد آیا واجب است تقیاً یا حرام است تشریحاً؟ پس امر دائر است بین واجب و حرام که هر دو تعبدین است با وحدت واقعه. و صورت سوم عبارت است از دوران امر بین محذورین با تعدد واقعه. متعلق وجوب و حرام شیء واحدی نیست متعلق متعدد است منتها امرش دائر است بین احد المحذورین یعنی یا واجب یا حرام. در صورت تعدد واقعه فرق نمی کند که واقعین یا محذورین هر دو تعبدی و توصلی باشد و یا مختلف باشد که شرحش خواهد آمد. اما صورت اول که آراء صاحب نظران درباره آن گفته شد و رأی سید هم اجمالاً مورد اشاره قرار گرفت.

ص: ۲۷۱

پنج وجه صورت اول

صورت اول این بود که دوران امر بین محذورین توصلین با وحدت واقعه. در این صورت ایشان می فرماید که پنج وجه وجود دارد: وجه اول این است که بگوییم در دوران امر بین محذورین جانب حرمت متعین است که مورد امتثال قرار بگیرد یعنی اجتناب شود. برای اینکه «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه» در این رابطه گفته می شود که این قاعده کامل نیست. که «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه» باشد. توجه کنید اولاً این قاعده یک قاعده عقلی است و عقل حکم می کند که دفع مفسده اولی است از اینکه جلب منفعت بکند. این قاعده خودش درست است و یک قاعده عقلی کلامی است و مورد تحسین و تقبیح است. یعنی اگر منفعت شخصی خودش را مقدم بدارد مفسده را بگذارد این تقبیح است اگر مفسده را ترک کند از منفعت خودش بگذرد این مورد تحسین است. در این اصل قاعده بحثی نیست تطبیقش اشکال دارد. که تطبیق کرده اند به اینکه حرام مفسده دارد واجب منفعت دارد پس از حرام اجتناب کنیم ترک مفسده بشود اولی است از اینکه جلب منفعت بکنیم و واجب را انجام بدهیم.

اشکال وجه اول

و اما در همان اصول اشکال شده است که اینجا این تطبیق کامل نیست، درباره واجب و حرام کامل نیست. برای اینکه اولاً درباره ملاکات اقوی ملاکاً مقدم است ممکن است ملاک واجب اقوی باشد و ملاک حرام به آن اندازه قوی و محکم نباشد. قاعده ای که در فقه داریم اقوی ملاکاً مقدم است نه حرام بر واجب. این اولاً و ثانیاً مصلحت و مفسده به طور اجمال کشف می شود وجود دارد اما تشخیص اش در اختیار ما نیست. ما در بعضی از واجبات اولیه و مهم اجمالاً کشف می کنیم که ملاک وجوب صلاه اقوی است ولی در موارد جزئی مثلاً اجزاء واجب صلاه و یا واجبات دیگر توصلی و امثال کشف قوی و ضعیف برای ما کار مشکلی است. بنابراین از اساس کشف شدت و ضعف ملاک برای مکلف کار ناممکنی است. و اصل جواب این است که ما نمی دانیم مرضی شرع به نحو اولی کدام یکی از این دو تاست. مفسده و مصلحت شخصی ما که نیست یک معاملات شخصی که نیست عبادات است و باید بدانیم کدام اولی از نظر شرع است ممکن است واجب اولی باشد از نظر شرع. بنابراین این اولویت یک اولویت واقعیه شخصیه که نیست بلکه اولویتش برمی گردد به نظر شرع و کشف نظر شرع در این مورد برای ما ناممکنی است. که در مقدمه اش گفتیم خود شدت و ضعف مصلحت و مفسده را ما نمی توانیم کشف کنیم. این وجه اول،

پاسخ: اولاً- در واجبات و محرمات یا در تکالیف اقوی ملاکا مقدم است نه مفسده و مصلحت. ملاک قوی ممکن است مال مفسده باشد. جواب دوم این بود که اولویت در احکام باید اولویت عند الشرع باشد نه عند انفسنا و آن قابل کشف نیست چون ملاکات قابل کشف نیست اولویت عند الشرع به هیچ وجه قابل کشف نیست. وجه دوم تخییر، گفته می شود که بین این دو محذور تخییر شرعی وجود دارد یعنی شرعاً مکلف موقعی که در بین محذورین قرار بگیرد مخیر است که یکی از این دو تا انتخاب کند و راه سومی هم وجود ندارد.

اشکال وجه دوم

سیدنا الاستاد می فرماید که این وجه هم قابل التزام نیست. برای اینکه این بین المحذورین در حقیقت مقایسه شده است با تعارض خبرین، در تعارض خبرین با اینکه مسئله اصولی و فرعی است نص خاصی آمده، براساس آن نص ما تخییر را تایید می کنیم و قبول می کنیم و ملتزم می شویم. و در بین محذورین که نصی نداریم، تخییر شرعی نیاز به نص و تصریح خاص شرع دارد. اگر بگویید این مثل خبرین است قیاس مع الفارق است، خودش که نص ندارد اگر بگویید مثل تعارض خبرین است قیاس مع الفارق است. وجه سوم عبارت است از تخییر عقلی با حکم به اباحه ظاهری و شرعی که این وجه رأی محقق خراسانی است. تخییر قطعی و قهری است اما اباحه ظاهری شرعی است که برای شما وجه اش را شرح دادیم.

اشکالات وجه سوم

سیدنا می فرماید: این وجه هم قابل التزام نیست. برای اینکه اباحه شرعی یا به عبارت دیگر اصاله الاباحه در شبهات موضوعیه اختصاص دارد. و به قاعده لفظ اصل اطلاق می شود و قاعده را می گوئیم اصل ولی قاعده است. جواب این شد که قاعده اباحه اختصاص به موضوعات دارد اینجا شبهه حکمیه است محذورین حکمین است پس اصاله الاباحه اینجا جاری نمی شود. این اشکال اول، اشکال دوم آن این است که می فرماید در موضوع اصاله الاباحه شک اخذ شده است هر کجا که شک داشته باشیم آنجا اصل را جاری می کنیم و اما اینجا علم داریم ولو اجمالی است ولی علم است. جایی که علم باشد دیگر موضوع برای اصل محقق نمی شود. (۱) و اما وجه چهارم: رأی و نظر شیخ انصاری و محقق نائینی که تخییر عقلی قهری با عدم التزام به حکم شرعی، نسبت به حکم شرعی توقف اما تخییر عقلی قهری و لا حرجیت عقلیه.

ص: ۲۷۳

این مورد را که تخییر عقلی می دانند در مورد تخییر عقلی شرح مفصلی دارد سیدنا که خلاصه آن این است که تخییر عقلی و قهری هرچند درست است در واقع تخییر عقلی است ولیکن این تخییر عقلی را به عنوان یک حکم اعلام بکنیم معنا ندارد. برای اینکه در تخییر عقلی بین محذورین یک لابدیت است به تعبیر دیگر اختیار نیست، در اینجا باید یکی از دو طرف یا دو محذور انجام بگیرد یا فعل یا ترک، راه سوم که نداریم. بنابراین در مورد تخییر عقلی هم صدور حکم به تخییر کار مشکلی است. فرق است بین تخییر عقلی که حکم به تخییر عقلی صادر بشود و فرق است بین تخییر واقعی که بین آن دو مورد راه سوم عقلی وجود نداشته باشد. اگر بگویید تخییر عقلی از باب لابدیت عقلیه است که آن یک واقعیتی است اختیار نیست. اگر بگویید عقل اختیار می کند اختیاری درباره عقل وجود ندارد. وجه پنجم، می فرماید در دوران امر بین محذورین اصاله البرائت جاری می شود عقلاً و شرعاً. بین محذورین هستیم و شک می کنیم که آن یکی حرام است این شک در تکلیف است و علم به تکلیف هم نداریم «رفع ما لا یعلمون». یا بین محذورین است و راه سوم نداریم. می فرماید نسبت به هر کدام می توانیم براءت جاری کنیم.

اشکالات وجه پنجم

اشکالی که به ذهن می آید که راه سوم که نداریم چطوری براءت جاری کنیم؟ جواب می دهد که براءت نسبت به هر یکی جدا از دیگری مورد ملاحظه قرار می گیرد هر دو براءت هم زمان که جاری نمی شود تا اشکال کنید. پس دلیل براءت مانعی ندارد و براءت عقلی هم جاری است. چون نسبت هر کدام از این محذورین بیان نیست و قبح عقاب بلا بیان می گوید براءت جاری است. قاعده قبح عقاب بلا بیان اینجا زمینه دارد. اگر اشکال شود که محقق خراسانی فرمودند که براءت عقلی جاری نیست برای اینکه بیان وجود دارد. بیان خود علم اجمالی است. سید جوابش را دادند می فرماید علم اجمالی در صورتی بیان به حساب می آید که باعثیتی داشته باشد تحریک کند جهت بدهد، این باعثیت یا بعث یعنی جهت بدهد، علم بگوید بروید به آن سو، و در دوران بین محذورین مجهولین باعثیتی وجود ندارد. باعثیتی که وجود نداشت علم اجمالی مثل عدم علم است. پس قاعده قبح عقاب بلا بیان هم جا دارد و اصاله البرائت عقلیه هم جاری است. و اشکال دیگر گفته می شود که در این مورد براءت شرعی زمینه ندارد برای اینکه براءت شرعی جایی زمینه دارد که وضع تکلیف ممکن باشد. در حالت تردد بین المحذورین وضع تکلیف ممکن نیست تا رفعش ممکن باشد. جوابی که ایشان می فرماید این است که وضع را روی تردد وضع نمی کنیم وضع نسبت به هر یک از محذورین در نظر گرفته می شود و ممکن است. پس وضع که ممکن بود رفعش هم ممکن است. اشکال دیگر اگر براءت جاری شد نتیجتاً مخالفتی با علم به وجود می آید. علم داریم به وجوب و وجود یکی از این محذورین. جواب می فرماید که فقط مخالفت التزامیه به وجود می آید و مخالفت عملیه به وجود نمی آید. برای اینکه فرض کردیم محذورینی است که امکان ندارد ترک آن دو با هم. یکی اش را قطعاً انجام می دهیم پس نه مخالفت علم که یک موافقت احتمالیه در کار هست و از آن سو یک مخالفت احتمالیه التزامیه است که مخالفت التزامیه احتمالیه مانعی ندارد چون دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه در کار نیست. آراء گفته شد جمع بندی و تحقیق و نکته تکمیلی درباره جریان اصول در اطراف شبهه دائر بین محذورین فردا ان شاء الله.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

