



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمر الکرما
علیه السلام

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



دوره‌نگار و دسترس خارج اصول

حضرت آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی

دوفصلی

سیری کامل

اصول فقه

جلد یازدهم

تیرماه روز پنجشنبه

کتابخانه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۹	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۱
۲۹	مشخصات کتاب
۳۰	مباحث اصول عملیه
۳۴	اصل برائت
۳۴	اشاره
۳۶	درس یکصد و پنجاه و ششم
۳۶	اشاره
۳۷	احتمال چهارم در آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ...» جمع بین همه احتمالات
۳۸	عدم امکان جمع بین مفعول مطلق و مفعول به
۴۰	جمع بین مفعول مطلق و مفعول به بالتسامح
۴۱	فرق بین وجوب و تحریم از نظر معنای مصدری و اسم مصدری
۴۲	پرسش:
۴۳	درس یکصد و پنجاه و هفتم
۴۳	اشاره
۴۳	عدم امکان جمع بین متباینین ولو تسامحا
۴۵	رفع شبهه به استعمال موصولات در معنای عام خودشان
۴۶	عدم انحلال در معنای مای موصوله
۴۷	اشکال در نحوه ارتباط فعل «لا یکلف» با مای موصوله
۴۹	پرسش:
۵۰	درس یکصد و پنجاه و هشتم
۵۰	اشاره
۵۰	خلاصه بیان محقق عراقی (ره) درباره آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»
۵۲	تباین بین معانی حرفیه

۵۴	عدم امکان تمسک به اطلاق آیه از نظر محقق عراقی(ره)
۵۶	عدم امکان تمسک به اطلاق آیه از نظر محقق عراقی(ره)
۵۶	پرسش:
۵۸	درس یکصد و پنجاه و نهم
۵۸	اشاره
۵۸	امکان استدلال به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» برای براءت
۵۹	بررسی امکان استدلال به آیه طبق احتمال چهارم
۶۰	شرط تمسک به اطلاق
۶۱	عدم امکان تمسک به اطلاق آیه در ما نحن فيه
۶۲	بررسی امکان استدلال به آیه در مقابل اخباریین
۶۴	محکومیت آیه در مقابل ادله احتیاط از نظر محقق عراقی(ره)
۶۴	پرسش:
۶۶	درس یکصد و شصتم
۶۶	اشاره
۶۷	عدم استقلال وجوب احتیاط
۶۸	لازمه وجوب نفسی احتیاط
۶۹	تمسک به روایات برای اثبات براءت(حدیث رفع)
۷۱	اعتبار فهم عرف در فهم کلمات شارع
۷۲	معنای رفع و دفع از نظر عرف
۷۳	پرسش:
۷۴	درس یکصد و شصت و یکم
۷۴	اشاره
۷۵	تساوی معنای رفع و دفع از نظر محقق نائینی(ره)
۷۶	وجود نسبت عام و خاص مطلق بین رفع و دفع
۷۷	تغایر مفهوم رفع و دفع از نظر عرف
۷۷	لحاظ زمان در معنای رفع و دفع

۷۸	استعمال کلمه «وضع» به جای «رفع» در روایات
۷۹	تشریحی بودن رفع در حدیث رفع
۸۱	معنای مجاز در کلمه و مجاز در اسناد
۸۱	پرسش:
۸۳	درس یکصد و شصت و دوم
۸۳	اشاره
۸۳	بررسی مجاز در اسناد در حدیث رفع
۸۴	حقیقی بودن اسناد رفع از نظر محقق نائینی (ره)
۸۶	کیفیت انشای حکم در حدیث رفع نزد محقق نائینی (ره)
۸۷	عدم تحقق انشای احکام از طریق معصومین
۸۹	عدم فرق بین انشائی بودن و اخباری بودن جمله در نیاز به تقدیر
۹۰	پرسش:
۹۱	درس یکصد و شصت و سوم
۹۱	اشاره
۹۱	تشریحی بودن رفع نزد محقق نائینی (ره)
۹۲	توجیه حدیث رفع به تقدیر گرفتن مؤاخذه
۹۴	تکوینی بودن مؤاخذه و عدم ارتباط رفع آن به تشریح
۹۵	عدم مصحح بودن مؤاخذه برای اسناد رفع به نفس امور نه گانه
۹۵	استشهاد به حدیث رفع برای رفع غیر مؤاخذه در روایات
۹۷	تقدیر گرفتن اثر ظاهر در هر کدام از امور نه گانه
۹۸	ملازمه بین رفع اثر ظاهر و اثبات اثر غیر ظاهر
۹۹	پرسش:
۱۰۰	درس یکصد و شصت و چهارم
۱۰۰	اشاره
۱۰۱	مؤید مرفوع بودن همه آثار در حدیث رفع
۱۰۲	اختصاص حدیث رفع به امور وجودیه نزد محقق نائینی (ره)

- ۱۰۲ ----- مثال برای عدم مرفوع بودن امر عدمی
- ۱۰۴ ----- دلیل محقق نائینی(ره) بر اختصاص حدیث رفع به امور وجودیه
- ۱۰۵ ----- پرسش:
- ۱۰۶ ----- درس یکصد و شصت و پنجم
- ۱۰۶ ----- اشاره
- ۱۰۷ ----- عدم فرق در رفع ادعایی بین امر وجودی و امر عدمی
- ۱۰۸ ----- تناقض ادعایی بودن معنای رفع و رفع موضوعیت اشیاء برای حکم شرعی
- ۱۰۹ ----- عدم استفاده شدن رفع موضوعیت از حدیث رفع
- ۱۱۱ ----- فرق بین عدم مطلق و عدم مضاف در ما نحن فیه
- ۱۱۲ ----- پرسش:
- ۱۱۳ ----- درس یکصد و شصت و ششم
- ۱۱۳ ----- اشاره
- ۱۱۳ ----- فرق بین عدم مضاف و عدم مطلق
- ۱۱۴ ----- توسعه در معنای حدیث رفع با ادعایی دانستن رفع
- ۱۱۵ ----- ترتب احکام شرعیه بر امور عدمیه
- ۱۱۷ ----- رفع آثار امور عدمیه به کمک حدیث رفع
- ۱۱۹ ----- پرسش:
- ۱۲۰ ----- درس یکصد و شصت و هفتم
- ۱۲۰ ----- اشاره
- ۱۲۰ ----- نسبت حدیث رفع با احکام متعلق به خطأ و نسیان و مانند آن
- ۱۲۱ ----- سنخیت بین عناوین اشیاء با رفع
- ۱۲۴ ----- اختصاص حدیث رفع به احکام اشیاء به عنوان اولیه
- ۱۲۵ ----- معنای امتنان بر همه ائت در حدیث رفع
- ۱۲۶ ----- نسبت حدیث رفع با «من اتلف مال الغير فهو له ضامن»
- ۱۲۷ ----- پرسش:
- ۱۲۸ ----- درس یکصد و شصت و هشتم

- ۱۲۸ اشاره
- ۱۲۹ نحوه حکومت حدیث رفع بر ادله واقعیه بنظر محقق نائینی(ره) ---
- ۱۳۱ شمول حدیث رفع نسبت به شبهات حکمیة و موضوعیه ---
- ۱۳۲ تعلق ضرر به موضوع در قاعدة لا حرج ---
- ۱۳۳ امکان تعلق نسیان به حکم ---
- ۱۳۴ پرسش: ---
- ۱۳۵ درس یکصد و شصت و نهم ---
- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۵ شمول «ما لا یعلمون» نسبت به شبهات حکمیة ---
- ۱۳۶ مقتضای وحدت سیاق در حدیث رفع ---
- ۱۳۷ مقتضای وحدت سیاق حدیث رفع با ملاحظه همه فقرات آن ---
- ۱۳۸ تعدد سیاق حدیث رفع نزد محقق عراقی(ره) ---
- ۱۳۹ لازمه اسناد عدم العلم به حکم ---
- ۱۴۱ فعل جوانحی بودن طیره و حسد و سوسه در تفکر در خلق ---
- ۱۴۲ پرسش: ---
- ۱۴۳ درس یکصد و هفتادم ---
- ۱۴۳ اشاره
- ۱۴۴ امکان تعلق جهل به شیء به اعتبار مجهولیت نوع آن ---
- ۱۴۵ لازمه سعة معنای ما موصوله ---
- ۱۴۷ لازمه وحدت سیاق حدیث رفع طبق توسعه در معنای «ما» ---
- ۱۴۸ اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد و جواب آن ---
- ۱۴۹ استفاده ثقل مرفوع از استعمال کلمه «رفع» و جواب آن ---
- ۱۵۰ پرسش: ---
- ۱۵۱ درس یکصد و هفتاد و یکم ---
- ۱۵۱ اشاره
- ۱۵۱ اشکال جمع بین حقیقت و مجاز از اسناد رفع به «ما لا یعلمون» ---

- ۱۵۳ لازمه مبهم بودن معنای موصول در ما نحن فيه
- ۱۵۴ مبهم بودن معنای موصول و مجازی بودن اسناد رفع به «ما اکره علیه»
- ۱۵۶ معنای شمول «ما لا یعلمون» نسبت به شبهات موضوعیه و حکمیّه
- ۱۵۸ پرسش:
- ۱۵۹ درس یکصد و هفتاد و دوم
- ۱۵۹ اشاره
- ۱۵۹ معنای رفع خطا و نسیان در حدیث رفع
- ۱۶۱ تعبیر ائمه (علیهم السلام) به «ما اخطأوا و ما نسوا»
- ۱۶۱ استدلال به حدیث رفع برای صحت نماز با جزء منسی شده
- ۱۶۲ نسیان اجزاء و شرائط در عبادات
- ۱۶۳ پرسش:
- ۱۶۴ درس یکصد و هفتاد و سوم
- ۱۶۴ اشاره
- ۱۶۵ تصوّر نسیان نسبت به احکام وضعیه
- ۱۶۵ نسیان جزئیت و شرطیت
- ۱۶۶ حکومت حدیث رفع بر ادله اعتبار جزئیت و شرطیت
- ۱۶۸ معنای امر به طبیعت مأموربه در باب عبادات
- ۱۶۹ معنای رفع جزئیت و شرطیت به وسیله حدیث رفع
- ۱۷۱ پرسش:
- ۱۷۲ درس یکصد و هفتاد و چهارم
- ۱۷۲ اشاره
- ۱۷۲ شمول حدیث رفع نسبت به نسیان جزء و شرط در عبادت
- ۱۷۴ اشکال تمسک به حدیث رفع نسبت به عالم ذاکر
- ۱۷۶ اشکال عدم امکان توجه خطاب به ناسی به عنوان ناسی
- ۱۷۷ امکان توجه خطاب به ناسی از راه خطاب عام
- ۱۷۸ پرسش:

۱۷۹	درس یکصد و هفتاد و پنجم
۱۷۹	اشاره
۱۷۹	ادله نائینی (ره) بر عدم جواز تمسک به حدیث رفع در نسیان جزء و شرط
۱۷۹	عدم امکان رفع معدوم
۱۸۱	اختصاص حدیث رفع به آثار شرعی
۱۸۲	ارتباط جزئیت و شرطیت به شارع
۱۸۳	مقتضای در مقام امتنان بودن حدیث رفع
۱۸۴	عدم دخالت حدیث رفع در باب ارکان صلاه
۱۸۶	پرسش:
۱۸۷	درس یکصد و هفتاد و ششم
۱۸۷	اشاره
۱۸۷	بررسی شمول حدیث رفع نسبت به ترک واجب یا فعل حرام
۱۸۸	عدم شمول حدیث رفع، به ترک واجب یا فعل حرام نزد محقق عراقی (ره)
۱۸۹	استناد روایات و فتاوا به حدیث رفع در مورد ترک واجب یا فعل حرام
۱۹۱	عدم دلیل بر فرق بین محرمات و ترک واجبات نسبت به حدیث رفع
۱۹۱	تحقیق درباره متعلق حرج در ما نحن فیه
۱۹۲	عدم ارتباط ضرر به قاعده لا حرج
۱۹۳	پرسش:
۱۹۵	درس یکصد و هفتاد و هفتم
۱۹۵	اشاره
۱۹۵	مراتب واجبات و محرمات نسبت به شمول حدیث رفع
۱۹۷	لزوم مراعات اهمیت ترک واجبات یا فعل محرمات نسبت به حدیث رفع
۱۹۷	مراعات اهمیت مکره علیه در باب حرج اکراه و اضطرار
۱۹۹	دخالت تفاوت مکلفین نسبت به اضطرار به فعل حرام
۲۰۰	نقش حدیث رفع نسبت به اجزاء و شرائط و موانع عبادت
۲۰۱	نقش حدیث رفع در صورت اکراه بر ترک جزء

- ۲۰۲ عدم ارتباط اکراه بر ترک جزء به حدیث رفع
- ۲۰۳ پرسش:
- ۲۰۴ درس یکصد و هفتاد و هشتم
- ۲۰۴ اشاره
- ۲۰۴ کاربرد حدیث رفع در مورد نسیان و اضطرار و اکراه بر اسباب
- ۲۰۶ عدم کارایی حدیث رفع در مورد اکراه و اضطرار و نسیان نسبت به اسباب نزد محقق نائینی(ره)
- ۲۰۷ فرق بین مسأله اکراه و اضطرار و نسیان در باب اسباب
- ۲۰۸ شباهت اکراه بر اسباب به اکراه در باب عبادات
- ۲۰۹ تقسیم مسببات از نظر محقق نائینی(ره)
- ۲۱۰ تصور امکان اکراه بر مسبب و نقش حدیث رفع در آن
- ۲۱۱ عدم کارایی حدیث رفع در مسببات مکشوفه به دست شارع
- ۲۱۲ انکار وجوب غسل جنابت
- ۲۱۳ پرسش:
- ۲۱۴ حدیث «کل شیء مطلق»
- ۲۱۴ درس یکصد و هفتاد و نهم
- ۲۱۴ اشاره
- ۲۱۴ استدلال به حدیث «کل شیء مطلق» برای بحث برائت
- ۲۱۵ بررسی احتمالات در روایت «کل شیء مطلق» از نظر مقام ثبوت
- ۲۱۶ احتمالات کلمه «مطلق» از نظر مقام ثبوت
- ۲۱۸ احتمالات در کلمه «یرد» از «حتی یرد فیه نهی»
- ۲۱۹ احتمالات جاریه در معنای کلمه نهی
- ۲۲۰ پرسش:
- ۲۲۱ درس یکصد و هشتادم
- ۲۲۱ اشاره
- ۲۲۲ ورود ادله احتیاط بر حدیث «کل شیء مطلق»
- ۲۲۳ شرط استدلال به حدیث «کل شیء مطلق» برای برائت

- ۲۲۴ امتناع ثبوتی بعضی از احتمالات حدیث «کل شیء مطلق»
- ۲۲۵ تناقض صدر و ذیل روایت طبق بعضی از احتمالات
- ۲۲۶ توضیح حدیث «کل شیء مطلق» از نظر محقق اصفهانی (ره)
- ۲۲۷ عدم تمامیت مقدمیت عدم الضدین لوجود ضده الاخر
- ۲۲۹ پرسش:
- ۲۳۰ درس یکصد و هشتاد و یکم
- ۲۳۰ اشاره
- ۲۳۰ امتناع اباحه واقعیه از کلمه مطلق در حدیث «کل شیء مطلق»
- ۲۳۱ توسعه در مصالح و مفاسد مقتضی احکام
- ۲۳۳ امکان اجتماع زمینه امر و نهی در شیء واحد
- ۲۳۴ عدم تضاد احکام تکلیفیه باهم
- ۲۳۵ اجتماع وجوب و حرمت در طبیعت واحده
- ۲۳۶ استفاده اباحه تعبیه از حدیث «کل شیء مطلق»
- ۲۳۷ پرسش:
- ۲۳۸ درس یکصد و هشتاد و دوم
- ۲۳۸ اشاره
- ۲۳۸ امتناع اراده اباحه ظاهریه از «مطلق» در حدیث «کل شیء مطلق»
- ۲۴۰ اشکال معنا کردن «برد» به معنای صدور نهی
- ۲۴۱ تخلف حکم از موضوع در صورت قید موضوع بودن «حتی»
- ۲۴۲ انتفاء موضوع مرکب با انتفاء قید آن
- ۲۴۳ عدم لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس موضوعاتش
- ۲۴۴ پرسش:
- ۲۴۵ درس یکصد و هشتاد و سوم
- ۲۴۵ اشاره
- ۲۴۵ لزوم احراز عدم ورود نهی برای ترتب اباحه
- ۲۴۶ عدم امکان احراز وجدانی در حدیث «کل شیء مطلق»

- ۲۴۷ اشکال احراز تبعیدی در حدیث «کل شیء مطلق»
- ۲۴۸ عدم احتیاج به حدیث با اجرا شدن استصحاب
- ۲۵۰ عدم دلالت حدیث بر اباحه ظاهریه و واقعیه
- ۲۵۰ لازمه استقلال دلیل
- ۲۵۲ عدم ارتباط احکام عقلیه با استصحاب
- ۲۵۳ پرسش:
- ۲۵۴ درس یکصد و هشتاد و چهارم
- ۲۵۴ اشاره
- ۲۵۴ ظهور روایت «کل شیء مطلق» در غایت بودن ورود نهی
- ۲۵۵ برگشت صفت شک به مکلف
- ۲۵۷ لازمه صدور «حتی یرد» از لسان امام معصوم
- ۲۵۹ استبعاد اراده اباحه عقلیه
- ۲۵۹ احتمالات وارده در کلمه نهی در «حتی یرد فیه نهی»
- ۲۶۰ لازمه توسعه در معنای نهی
- ۲۶۱ پرسش:
- ۲۶۲ حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» در برائت
- ۲۶۲ درس یکصد و هشتاد و پنجم
- ۲۶۲ اشاره
- ۲۶۲ تمسک به حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» برای برائت
- ۲۶۳ نسبت بین حدیث سعه با ادله احتیاط از نظر محقق نائینی (ره)
- ۲۶۶ عدم تبدل شک به علم به واسطه احتیاط
- ۲۶۷ علت تقدم ادله وجوب احتیاط بر قاعده قبح عقاب بلا بیان
- ۲۶۸ فرق بین حدیث سعه با قاعده قبح عقاب بلا بیان
- ۲۶۹ پرسش:
- ۲۷۰ درس یکصد و هشتاد و ششم
- ۲۷۰ اشاره

- ۲۷۰ بررسی وجوب طریقی احتیاط
- ۲۷۱ بررسی وجوب نفسی احتیاط
- ۲۷۲ معارضه بین ادله وجوب احتیاط با حدیث سعه
- ۲۷۳ حکومت ادله وجوب احتیاط بر حدیث سعه
- ۲۷۴ احتمال تعارض ادله وجوب نفسی احتیاط با حدیث سعه
- ۲۷۶ معدوم نشدن دلیل محکوم به واسطه دلیل حاکم
- ۲۷۷ پرسش:
- ۲۷۸ استدلال به حدیث «ما حجب الله» بر برائت
- ۲۷۸ درس یکصد و هشتاد و هفتم
- ۲۷۸ اشاره
- ۲۷۸ تقدّم حدیث حجب بر ادله احتیاط
- ۲۷۹ تشبیه حدیث حجب به حدیث ما سکت الله
- ۲۸۰ فرق بین حدیث حجب و حدیث رفع
- ۲۸۱ اسناد افعال اختیاریه انسان به خداوند
- ۲۸۲ خصوصیت افعال ارادیه انسان
- ۲۸۴ مقتضای کلمه «موضوع عنهم» در فهم معنای حدیث
- ۲۸۵ عدم اسناد افعال قبیحه به خداوند
- ۲۸۶ پرسش:
- ۲۸۷ استدلال به روایت «کل شیء لک حلال» بر برائت
- ۲۸۷ درس یکصد و هشتاد و هشتم
- ۲۸۷ اشاره
- ۲۸۷ استدلال به روایت «کل شیء لک حلال» برای برائت
- ۲۸۸ فرق بین روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء طاهر»
- ۲۸۹ تأکیدی بودن عنوان «بعینه» برای «تعرف»
- ۲۸۹ عدم ارتباط «بعینه» به «تعرف»
- ۲۹۰ عدم ارتباط حدیث به شبهات حکمیه

- ۲۹۲ تساوی سیاق روایت «کل شیء لک حلال» با «کل شیء فیه حلال و حرام»
- ۲۹۳ اختصاص «کل شیء فیه حلال و حرام» به شبهات موضوعیه
- ۲۹۴ پرسش:
- ۲۹۵ استدلال به روایت «کل شیء فیه حلال و حرام» بر براءت
- ۲۹۵ درس یکصد و هشتاد و نهم
- ۲۹۵ اشاره
- ۲۹۶ عدم شمول روایت «کل شیء فیه حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه
- ۲۹۹ احتمال شمول روایت «کل شیء فیه حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه
- ۳۰۰ منشأ شک در شبهات حکمیه
- ۳۰۰ فرق بین روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء فیه حلال و حرام»
- ۳۰۲ پرسش:
- ۳۰۳ استدلال به اجماع و عقل بر براءت
- ۳۰۳ درس یکصد و نودم
- ۳۰۳ اشاره
- ۳۰۴ تمسک به حکم عقل در باب براءت
- ۳۰۵ بررسی قاعده «قبح عقاب بلا بیان»
- ۳۰۷ کلام محقق اصفهانی (ره) در تمسک به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»
- ۳۰۹ عدم تطبیق مدعای اصولیین با دلیلشان
- ۳۱۰ پرسش:
- ۳۱۲ درس یکصد و نود و یکم
- ۳۱۲ اشاره
- ۳۱۲ عدم فرعیت قاعده «قبح عقاب بلا بیان» از مسأله قبح ظلم
- ۳۱۳ مقصود قائلین به براءت
- ۳۱۵ مقایسه بین قاعده «قبح عقاب بلا بیان» با وجوب دفع ضرر محتمل
- ۳۱۶ نسبت بین قاعده «قبح عقاب بلا بیان» با ادله احتیاط
- ۳۱۷ تقدّم ادله احتیاط بر ادله براءت

- ۳۱۸ پرسش:
- ۳۱۹ ادلة اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات تحریمیہ
- ۳۱۹ درس یکصد و نود و دوم
- ۳۱۹ استدلال به آیات امره به تقوا
- ۳۲۰ منافات نداشتن اجرای براءت با تقوا
- ۳۲۱ ارشادی بودن امر «تقوا الله»
- ۳۲۲ بررسی حقیقت تقوا
- ۳۲۵ عدم تطبیق دلیل اخباریین با مدعایشان
- ۳۲۶ پرسش:
- ۳۲۸ آیات ناهیه از اتباع غیر علم بر وجوب احتیاط
- ۳۲۸ درس یکصد و نود و سوم
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۸ استدلال به آیات ناهیه از اتباع غیر علم برای وجوب احتیاط
- ۳۲۹ تشابه بین اخباری و اصولی در اجرای احتیاط و براءت
- ۳۳۱ استدلال به آیات ناهیه از القای در تهلکه برای وجوب احتیاط
- ۳۳۱ عدم وجود تهلکه با وجود مجوز شرعی
- ۳۳۲ ارشادی بودن نهی در «لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه»
- ۳۳۴ معنای واقعی «لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه» با ملاحظه سیاق آیه
- ۳۳۵ پرسش:
- ۳۳۷ درس یکصد و نود و چهارم
- ۳۳۷ اشاره
- ۳۳۷ استدلال به روایات امره به ارجاع غیر معلوم ها به معصومین
- ۳۳۸ استدلال به روایات امره به توقف عند الشبهه برای وجوب احتیاط
- ۳۴۰ اختصاص بعضی از روایات به شبهات موضوعیه
- ۳۴۱ استدلال به «لوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه»
- ۳۴۴ پرسش:

- ۳۴۵ درس یکصد و نود و پنجم
- ۳۴۵ اشاره
- ۳۴۵ استدلال به روایات آمره به احتیاط و جواب آن
- ۳۴۶ بررسی روایت «خوک دینک فاحتط لدینک»
- ۳۴۷ بررسی مکاتبه عبد الله از موسی بن جعفر (علیه السلام)
- ۳۴۸ بررسی روایت عبد الرحمن بن حجاج
- ۳۵۰ احتمالات جاریه در روایت عبد الرحمن بن حجاج
- ۳۵۱ خصوصیات دیگر روایت عبد الرحمن بن حجاج
- ۳۵۳ پرسش:
- ۳۵۴ درس یکصد و نود و ششم
- ۳۵۴ اشاره
- ۳۵۴ استدلال به روایات تثلیث امور برای وجوب احتیاط
- ۳۵۵ بررسی معنای روایات دالّ بر تثلیث امور
- ۳۵۷ معنای وجوب احتیاط در شبهه حکمیة تحریمیة
- ۳۵۸ استدلال به مقبوله ابن حنظله برای وجوب احتیاط
- ۳۶۰ بررسی مقبوله ابن حنظله
- ۳۶۱ پرسش:
- ۳۶۲ درس یکصد و نود و هفتم
- ۳۶۲ اشاره
- ۳۶۳ جواب از روایات فرضی دال بر وجوب احتیاط و توقف
- ۳۶۳ مقتضای حکم عقل در باب احتیاط و توقف
- ۳۶۴ ارشادی بودن اخبار دال بر لزوم احتیاط و توقف
- ۳۶۵ ابای اخبار احتیاط و توقف از تخصیص و تقیید
- ۳۶۷ حمل کردن روایات احتیاط و توقف بر استحباب
- ۳۶۸ پرسش:
- ۳۶۹ تمسک به اصالة الحظر بر وجوب احتیاط

- درس یکصد و نود و هشتم ۳۶۹
- اشاره ۳۶۹
- تمسک به اصاله الحظر در اشیاء برای وجوب احتیاط ۳۶۹
- اختلافی بودن اصاله الحظر در اشیاء ۳۷۰
- تمسک به وجوب دفع ضرر محتمل برای اثبات وجوب احتیاط ۳۷۱
- مقایسه قاعده قبح عقاب بلا بیان با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل ۳۷۴
- پرسش: ۳۷۶
- درس یکصد و نود و نهم ۳۷۷
- اشاره ۳۷۷
- نسبت بین قاعده دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلا بیان از نظر اخباریین ۳۷۷
- ورود قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده دفع ضرر محتمل ۳۷۸
- عدم ارتباط صدق کبرای قیاس به صغرای قیاس ۳۷۹
- عدم تعارض قواعد عقلی باهم ۳۸۱
- بررسی قیاس اخباری و اصولی در محل بحث ۳۸۲
- عدم دلیل برای اثبات صغرای قیاس اخباری ۳۸۴
- پرسش: ۳۸۵
- درس دویستم ۳۸۶
- اشاره ۳۸۶
- عدم جریان اصل براءت در اطراف علم اجمالی ۳۸۶
- علم اجمالی به وجود تکالیف لزومیه در شریعت ۳۸۷
- لزوم احتیاط در تمام شبهات وجوبیه و تحریمیه ۳۸۸
- انحلال علم اجمالی و انواع آن ۳۸۹
- بررسی موارد انحلال علم اجمالی ۳۹۰
- انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر به صغیر ۳۹۲
- پرسش: ۳۹۳
- درس دویست و یکم ۳۹۴

- ۳۹۴ اشاره
- ۳۹۴ کیفیت انحلال علم اجمالی در قسم سوم
- ۳۹۶ خصوصیت فرض سوم انحلال علم اجمالی
- ۳۹۸ انحلال حکمی علم اجمالی قسم سوم از نظر محقق عراقی(ره)
- ۳۹۹ معنای تنجز تکلیف
- ۴۰۰ امتناع تکرار در تنجز تکلیف
- ۴۰۲ پرسش:
- ۴۰۳ انحلال حکمی
- ۴۰۳ درس دویست و دوم
- ۴۰۳ اشاره
- ۴۰۴ بررسی کلام محقق عراقی(ره) با توجه به شرطیت تنجز علم اجمالی
- ۴۰۵ عدم منتفی شدن اثر علم اجمالی به واسطه قیام حجت معتبره
- ۴۰۸ تقریب بیان محقق اصفهانی(ره) در متعلق علم اجمالی
- ۴۰۸ متعلق علم اجمالی
- ۴۱۰ خصوصیت حجت معتبره در کنار علم اجمالی
- ۴۱۱ پرسش:
- ۴۱۲ درس دویست و سوم
- ۴۱۲ اشاره
- ۴۱۳ دخالت خصوصیت در معلوم بالاجمال
- ۴۱۴ خلط بین تنجز و حجیت در کلام محقق اصفهانی(ره)
- ۴۱۶ تساوی اماره با علم اجمالی از نظر تنجز اصل تکلیف
- ۴۱۸ فرق بین علم اجمالی و اماره
- ۴۱۹ پرسش:
- ۴۲۰ انحلال حقیقی
- ۴۲۰ درس دویست و چهارم
- ۴۲۰ اشاره

- ۴۲۱ تقریب انحلال حقیقی علم اجمالی از نظر محقق اصفهانی(ره)
- ۴۲۲ لزوم احراز اتحاد معلوم بالتفصیل، با معلوم بالاجمال در انحلال حقیقی
- ۴۲۴ ملاک انحلال حقیقی علم اجمالی از نظر امام(ره)
- ۴۲۵ معنای انحلال حقیقی در تقریب امام(ره)
- ۴۲۶ پرسش:
- ۴۲۸ درس دویست و پنجم
- ۴۲۸ اشاره
- ۴۲۸ ملاک انحلال حقیقی علم اجمالی
- ۴۲۹ عدم جریان ملاک امام(ره) برای انحلال حقیقی در تمام فرضها
- ۴۳۱ اختصاص ملاک مذکور در بیان امام(ره) به دو مورد
- ۴۳۴ وجدانی بودن احراز انحلال علم اجمالی
- ۴۳۵ عدم لزوم احتیاط در تمام موارد مشتبّه
- ۴۳۶ پرسش:
- ۴۳۷ تنبیهات بحث برائت
- ۴۳۷ درس دویست و ششم
- ۴۳۷ اشاره
- ۴۳۷ بررسی جریان برائت در شبهات موضوعیه
- ۴۳۸ اقسام تعلق تکلیف به طبیعت
- ۴۳۸ تعلق تکلیف به طبیعت بنحو عام استغراقی
- ۴۳۹ تعلق تکلیف به طبیعت بنحو عام مجموعی
- ۴۴۱ تعلق حکم به طبیعت بنحو صرف الوجود
- ۴۴۲ تعلق حکم به طبیعت بنحو نفس الطبیعه
- ۴۴۴ پرسش:
- ۴۴۵ درس دویست و هفتم
- ۴۴۵ اشاره
- ۴۴۵ بررسی شبهه موضوعیه در صورت تعلق تکلیف به نحو عام استغراقی

- ۴۴۶ ----- منشأ اشکال جریان برائت در شبهه موضوعیه در عام استغرافی
- ۴۴۸ ----- اختصاص قاعدة قبح عقاب بلا بیان به صورت عدم تنجز تکلیف
- ۴۵۰ ----- عدم تطبیق صغرا بر کبرای مشکوک در شبهه موضوعیه
- ۴۵۱ ----- معنای بیان در قاعدة قبح عقاب بلا بیان
- ۴۵۲ ----- عدم مناقضه بین حدیث رفع و قاعدة قبح عقاب بلا بیان
- ۴۵۳ ----- پرسش:
- ۴۵۴ ----- درس دویست و هشتم
- ۴۵۴ ----- اشاره
- ۴۵۴ ----- تنبیه اول: برائت در شبهه موضوعیه در عام مجموعی
- ۴۵۶ ----- شباهت شبهه موضوعیه عام مجموعی به اقل و اکثر ارتباطی
- ۴۵۷ ----- کیفیت تصور شبهه موضوعیه تحریمیه در عام مجموعی
- ۴۵۸ ----- اجرای برائت در شبهه موضوعیه عام مجموعی
- ۴۵۸ ----- تصور شبهه موضوعیه در صورت تعلق تکلیف به صرف الوجود طبیعت
- ۴۶۰ ----- بررسی شبهه موضوعیه در صورت تعلق حکم به نفس طبیعت
- ۴۶۱ ----- پرسش:
- ۴۶۲ ----- درس دویست و نهم
- ۴۶۲ ----- اشاره
- ۴۶۲ ----- تنبیه دوم برائت: محبوبیت احتیاط محبوبیت احتیاط علی کل حال
- ۴۶۳ ----- تفصیل محقق نائینی(ره) بین موارد احتیاط از نظر حسن
- ۴۶۴ ----- معنای حجیت شرعیه از نظر محقق نائینی(ره)
- ۴۶۵ ----- عدم حصول علم تبعدی از حجیت اماره
- ۴۶۶ ----- عدم فرق بین قبل از علم تبعدی و بعد از آن از نظر احتیاط
- ۴۶۷ ----- تفصیل بین بنای بر احتیاط و عدم بنای بر احتیاط
- ۴۶۸ ----- پرسش:
- ۴۶۹ ----- درس دویست و دهم
- ۴۶۹ ----- اشاره

- عدم جواز عدول به مرتبه لاحق با وجود مرتبه سابقه از مراتب امتثال ۴۶۹
- عدم نقصان امتثال علمی اجمالی ۴۷۱
- حکم عقل در مقام امتثال ۴۷۲
- اخصیت دلیل محقق نائینی(ره) از مدعا ۴۷۳
- حسن احتیاط و مسأله اختلال نظام ۴۷۴
- تشابه محل بحث به بحث اجتماع امر و نهی ۴۷۵
- پرسش: ۴۷۶
- درس دویست و یازدهم ۱۳۷۵/۲/۳ ۴۷۷
- اشاره ۴۷۷
- جریان براءت با فقدان اصل حاکم ۴۷۷
- تقدم استصحاب بر اصالة البرائه ۴۷۹
- لزوم فقدان مورد برای اصالة البرائه در صورت تقدم استصحاب ۴۸۰
- مقتضای اصل در صورت شک در قابلیت داشتن حیوانی برای تزکیه ۴۸۲
- پرسش: ۴۸۳
- درس دویست و دوازدهم ۱۳۷۵/۲/۴ ۴۸۵
- اشاره ۴۸۵
- استصحاب عدم قابلیت تزکیه حیوان مشکوک التزکیه ۴۸۵
- تقسیم عوارض به عارض وجود و عارض ماهیت ۴۸۷
- توجیه محقق حائری(ره) برای اثبات حالت سابقه برای اصل عدم ازلی ۴۸۸
- بی فایده بودن اجرای استصحاب عدم قابلیت تزکیه ۴۹۰
- عدم اعتبار اصل مثبت ۴۹۱
- پرسش: ۴۹۳
- درس دویست و سیزدهم ۴۹۴
- اشاره ۴۹۴
- شک در قابلیت تزکیه حیوان ۴۹۴
- صور اخذ قید عدمی در موضوع حکم شرعی ۴۹۵

- ۴۹۶ اخذ قید عدمی به صورت سالبه بسیط در موضوع دلیل شرعی
- ۴۹۷ اخذ قید عدمی به صورت سالبه محصله در موضوع حکم شرعی
- ۴۹۸ قسم سوم سالبه محصله
- ۴۹۸ اخذ قید عدمی به صورت موجبه معدوله در موضوع دلیل شرعی
- ۵۰۰ اخذ قید عدمی در موضوع دلیل شرعی به صورت موجبه سالبه المحمول
- ۵۰۰ اخذ قید عدمی در محمول به صورت صفت
- ۵۰۱ اخذ قید عدمی در موضوع مرکب از امر عدمی و وجودی
- ۵۰۲ پرسش:
- ۵۰۳ درس دویست و چهاردهم ۱۳۷۵/۲/۱۲
- ۵۰۳ اشاره
- ۵۰۳ خروج صوری که عنوان سلب با نبودن موضوع سازگار است از محل بحث
- ۵۰۴ لزوم اتحاد بین قضیه مشکوکه و متیقنه در باب استصحاب
- ۵۰۶ عدم وجود اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه در محل بحث
- ۵۰۸ عدم جریان استصحاب با فرض مرکب بودن موضوع در محل بحث
- ۵۱۰ لزوم ارتباط بین دو جزء موضوع مرکب
- ۵۱۰ پرسش:
- ۵۱۲ درس دویست و پانزدهم ۱۳۷۵/۲/۱۵
- ۵۱۲ اشاره
- ۵۱۲ بررسی اخبار من بلغ
- ۵۱۴ استفاده استصحاب از اخبار من بلغ طبق نظریه محقق خراسانی
- ۵۱۵ دخالت داشتن التماس ثواب یا طلب قول النبی در استصحاب
- ۵۱۷ عدم ذکر استصحاب در روایات من بلغ
- ۵۱۸ عدم وجود ملازمه بین ثواب و استصحاب
- ۵۱۸ نظر محقق نائینی درباره اخبار من بلغ
- ۵۱۹ نسبت بین اخبار من بلغ و ادله حجیت خبر واحد
- ۵۲۰ حکومت اخبار من بلغ بر ادله حجیت خبر واحد

- پرسش: ۵۲۱
- درس دویست و شانزدهم ۱۳۷۵/۲/۱۶ ۵۲۲
- اشاره ۵۲۲
- عدم دلالت اخبار «من بلغ» بر حجیت مطلق خبر در باب مستحبات ۵۲۳
- معنای اخبار «من بلغ» طبق نظریه معروف در باب حجیت ۵۲۴
- اختصاص بحث تخصیص عام به باب متخالفین ۵۲۵
- عدم نظارت اخبار «من بلغ» به ادله حجیت خبر واحد ۵۲۷
- عدم دلیل بر تأخر اخبار «من بلغ» از ادله حجیت خبر واحد ۵۲۹
- خلاصه اقوال در اخبار «من بلغ» ۵۳۰
- تحفظ بر مصالح موجود در مستحبات ۵۳۱
- پرسش: ۵۳۳
- اصاله التخییر ۵۳۶
- اشاره ۵۳۶
- دوران امر بین محذورین ۵۳۸
- درس دویست و هفدهم ۵۳۸
- اشاره ۵۳۸
- وظیفه مکلف در دوران امر بین محذورین ۵۳۸
- مخالفت قطعی در فرض واقعه واحده یا متعدده در دوران بین محذورین ۵۴۰
- حکم عقل در صورت دوران بین محذورین ۵۴۱
- کلام محقق نائینی (ره) در مجرای اصاله التخییر و جواب آن ۵۴۲
- کلام محقق عراقی (ره) در مجرای اصاله التخییر و جواب آن ۵۴۴
- پرسش: ۵۴۵
- درس دویست و هیجدهم ۵۴۶
- اشاره ۵۴۶
- جریان برائت عقلیه در دوران بین المحذورین ۵۴۶
- بیان بودن علم اجمالی ۵۴۸

- ۵۵۰ ----- کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان
- ۵۵۲ ----- بیان مرحوم نائینی(ره) در عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان
- ۵۵۲ ----- کلام مرحوم عراقی(ره) در عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان
- ۵۵۳ ----- پاسخ استاد در عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان
- ۵۵۴ ----- پرسش:
- ۵۵۵ ----- ادله براءت نقلی
- ۵۵۵ ----- درس دویست و نوزدهم
- ۵۵۵ ----- اشاره
- ۵۵۵ ----- حکم عقل به تخییر در دوران بین المحذورین
- ۵۵۷ ----- قاعدة قبح عقاب بلا بیان و اصاله التخییر
- ۵۵۹ ----- ادله براءت نقلی
- ۵۶۱ ----- بیان محقق نائینی(ره) در عدم تمسک به حدیث رفع در قابل وضع و رفع
- ۵۶۲ ----- پاسخ استاد به بیان محقق نائینی(ره) در عدم تمسک به حدیث رفع
- ۵۶۳ ----- پرسش:
- ۵۶۵ ----- اصاله الاباحه
- ۵۶۵ ----- درس دویست و بیستم
- ۵۶۵ ----- اشاره
- ۵۶۶ ----- ادله محقق نائینی(ره) بر عدم جریان اصاله الاباحه در دوران بین محذورین
- ۵۶۷ ----- عدم جریان اصاله الاباحه در شبهات حکمیه و پاسخ استاد
- ۵۶۸ ----- تفاوت اصاله الاباحه و اصاله الحلیه
- ۵۶۹ ----- تناقض در کلام محقق نائینی(ره) در مورد اصاله الاباحه
- ۵۷۲ ----- پاسخ استاد به تناقض کلام محقق نائینی(ره) در اصاله الاباحه
- ۵۷۳ ----- تشابه اصاله الاباحه با جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی
- ۵۷۴ ----- پرسش:
- ۵۷۵ ----- استصحاب در دوران بین محذورین
- ۵۷۵ ----- درس دویست و بیست و یکم

- ۵۷۵ اشاره
- ۵۷۵ جریان استصحاب و جوب و حرمت در دوران بین محذورین
- ۵۷۶ بیان محقق نائینی(ره) در تنزیلی بودن استصحاب
- ۵۷۷ ردّ استاد بر محقق نائینی(ره) در تنزیلی بودن استصحاب
- ۵۷۸ عدم لزوم موافقت التزامیه در احکام
- ۵۸۰ نظر استاد در علت عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی
- ۵۸۱ جریان اصالة التخییر عقلی در واقعه واحده با وجود مزیت
- ۵۸۳ پرسش:
- ۵۸۴ درس دویست و بیست و دوم
- ۵۸۴ اشاره
- ۵۸۴ دوران بین وجوب و حرمت و عدم مزیت مورد دارای اهمیت
- ۵۸۷ دوران بین محذورین در صورت تعدد واقعه
- ۵۸۸ تخییر بدوی یا استمراری در واقعه متعدده
- ۵۸۹ لزوم مخالفت قطعی در صورت تخییر استمراری
- ۵۹۰ پرسش:
- ۵۹۱ تخییر بدوی یا استمراری
- ۵۹۱ درس دویست و بیست و سوم
- ۵۹۱ اشاره
- ۵۹۱ تعریف تخییر بدوی و استمراری و فرق میان آنها
- ۵۹۲ اساس دوران بین محذورین؛ عدم امکان موافقت قطعی و مخالفت قطعی
- ۵۹۵ نقش دو علم اجمالی در موافقت قطعی و مخالفت قطعی
- ۵۹۶ ترجیح یا عدم ترجیح میان مخالفت قطعی و موافقت قطعی
- ۵۹۷ لزوم تخییر بدوی در صورت عدم تحقق مخالفت قطعی
- ۵۹۹ پرسش:
- ۶۰۰ درس دویست و بیست و چهارم
- ۶۰۰ اشاره

- ۶۰۰ ----- بیان محقق نائینی(ره) در دوران بین محذورین در وقایع متعدده
- ۶۰۱ ----- حکم عقل به مخالفت تکلیف متنجز
- ۶۰۴ ----- علت انتخاب تخییر استمراری توسط استاد
- ۶۰۶ ----- مقصود از اصاله التخییر در عنوان دوران بین محذورین
- ۶۰۸ ----- وجود یک وجوب یا حرمت تعبدی غیر معین
- ۶۱۰ ----- پرسش:
- ۶۱۲ ----- فهرست مطالب
- ۶۴۹ ----- فهرست درسها
- ۶۵۶ ----- درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۱

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۱۱ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳: ۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ = ۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

مباحث اصول عملیه

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۱

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

اصل برائت

اشاره

- لا یكلف الله نفسا الا ما آتاها
- حدیث «كل شیء مطلق»
- حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون»
- حدیث «ما حجب الله»
- روایت «كل شیء لك حلال»
- روایت «كل شیء فیہ حلال و حرام» بر برائت
- استدلال به اجماع و عقل بر برائت
- ادله اخباریین بر وجوب احتیاط
- آیات ناهیه از اتباع غیر علم - تمسك به اصاله الحظر بر وجوب احتیاط
- انحلال حکمی و انحلال حقیقی
- تنبیهات بحث برائت
- تنبیه اول: برائت در شبهه موضوعیه
- تنبیه دوم برائت: محبوبیت احتیاط
- جریان برائت با فقدان اصل حاکم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در آیه شریفه ای بود که مشتمل بر این فقره مبارکه بود: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا». عرض کردیم سه احتمال در این آیه جریان دارد:

یکی اینکه مقصود از (ما) موصوله، تکلیف باشد، و مقصود از ایتاء، اعلام تکلیف باشد که مبنای استدلال به این آیه، همین احتمال است.

احتمال دوم این بود که مقصود از (ما) موصوله، مال باشد، و مقصود از ایتاء مال، اعطاء مال و تملیک مال از ناحیه خداوند تبارک و تعالی.

احتمال سوم این بود که مقصود از (ما) موصوله، مطلق عمل مکلف باشد فعلا و ترکا، و مقصود از ایتاء عمل یعنی قدرت دادن بر انجام و قدرت دادن بر ترک. عرض کردیم:

روی این دو احتمال دوم و سوم دیگر مجالی برای استدلال به این آیه در باب براءت نیست.

احتمال چهارم در آیه این است که مقصود از (ما) موصوله، همه این مسائلی است که در احتمالات سه گانه ذکر شد، یعنی (ما) موصوله هم تکلیف را شامل بشود و هم مال را شامل بشود، و هم فعل و ترک مکلف را شامل شود، یک معنای جامع بین همه اینها، و در نتیجه در کلمه ایتاء هم یک معنای عامی داشته باشیم که با همه اینها متناسب و سازگار باشد، مثل اینکه ایتاء را به معنی اعطاء معنا کنیم، آنوقت می گوئیم: این اعطاء به لحاظ متعلقش، معانی مختلف پیدا می کند. اگر اعطاء به تکلیف، متعلق شد، معنای اعطاء تکلیف یعنی بیان تکلیف، اعلام تکلیف، ایصال تکلیف، و اگر اعطاء به مال متعلق شد، معنای اعطاء مال یعنی تملیک مال، مال را در اختیار طرف قرار دادن که هر نوع تصرفی که بخواهد در آن انجام دهد، و اگر اعطاء به عمل مکلف متعلق شد، به فعل و ترک مکلف متعلق شد، معنای اعطاء، همان اقدار می شود، یعنی قدرت دادن، مکلف را متمکن کردن از انجام فعل و متمکن کردن از ترک فعل.

اگر بتوانیم این احتمال را تصحیح کنیم و فرضا آیه در این احتمال، ظهور داشته باشد، باز استدلال به این آیه برای برائت تمام می شود، برای اینکه یک گوشه اش منطبق بر مسأله برائت است، راجع به یک قسمش که مقصود از (ما) موصوله، مصداق تکلیف باشد، و مقصود از ایتاء، اعلام و بیان تکلیف باشد، به عنوان یک مصداق از معنای کلی آیه و از قدر جامع بین مصادیق، یک مصداقش منطبق بر بحث برائت است و از آن استفاده می شود که در مورد تکلیف، در مورد تحریم و وجوب، تا زمانی که اعلام نباشد، و مکلف از ناحیه مولی، عالم به تکلیف نشود، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» خدا در چنین مواقعی، تکلیف خودش را برمی دارد و تکلیفی متوجه مکلف نمی کند. پس روی این احتمال چهارم مثل همان احتمال اول، استدلال به آیه بر برائت تمام است، منتها با فرق اینکه طبق احتمال اول، تمام مفاد آیه، منطبق بر ما نحن فیه است، اما روی احتمال اخیر، ما نحن فیه بعضی از مفاد آیه و مدلول آیه خواهد بود، اما از نظر صحت استدلال، فرقی بین این دو صورت

نیست.

احتمالات قبلی از نظر اصل احتمال و جریان احتمال، مشکلی نداشتند، فقط بعد باید بحث کنیم که آیا ظهور آیه در کدامیک از این احتمالات است؟ احتمالات فی نفسها، جریان داشت متنها در مقام استظهار اگر استظهار می کردیم که احتمال اول، ظاهر آیه است، استدلال تمام بود، اما اگر نمی توانستیم ظهور آیه را در احتمال اول، اثبات کنیم، در نتیجه نمی شد استدلال به آیه تمام شود. پس مشکل احتمالات ثلاثه قبلی، مربوط به مقام ظهور آیه بود، و به عبارت دیگر: مشکلی مربوط به مقام اثبات بود، اما از نظر مقام ثبوت و نفس احتمال و جریان احتمال، هر سه، مساوی با هم بودند، هر سه احتمال فی نفس صحیح بود ثبوتاً ولو اینکه از نظر اثبات، نیاز به ترجیح داشت. اما خصوصیت این احتمال اخیر این است که اصلاً این یک بحث ثبوتی دارد و قبل از اینکه نوبت به اثبات و استظهار برسد، قبل از این اصلاً بحث دارد که آیا این احتمال چهارم فی نفس، امکان دارد یا ندارد؟ آیا آیه در این احتمال ظهور دارد یا ندارد؟ فی نفس ممکن است یا اینکه یک شبهه ای در کار است که آن شبهه، جلوی امکان این احتمال چهارم را می گیرد؟

عدم امکان جمع بین مفعول مطلق و مفعول به

اینجا گفته شده است که شبهه در کار است و این احتمال چهارم از نظر مقام ثبوت، اصلاً ممتنع است و جا برای این احتمال وجود ندارد. در علت این مطلب اینطور گفته شده است که در نحو در فعل به لحاظ مفعولهای مختلفی که فعل دارد که فعلاً دو مفعولش مورد بحث ماست: یکی مفعول به مثل «ضربت زیدا» که این زید از نظر نحوی، مفعول به است، برای اینکه فعل که عبارت از ضرب است به او تعلق گرفته است و بر او واقع شده است، لذا زید به عنوان مفعول به مطرح است، یک مفعول هم مفعول مطلق است، که مفعول مطلق هم دارای انواع و اقسام متعددی است: مفعول مطلق نوعی، مفعول مطلق عددی و همینطور عناوین دیگر.

گفته شده است که این مفعولها در رابطه با اضافه به فعل و نسبت به فعل، در رتبه

واحد نیستند و نسبت‌هایشان مختلف است، اضافه هایشان به فعل، متعدد است و روی این تعدد اضافه، جایگاهشان فرق می‌کند و مختلف است. برای اینکه مفعول مطلق چون یک چیزی است که مربوط به خصوصیت فعل است حالا چه نوعی باشد و چه عددی باشد و چه غیر اینها باشد، مفعول مطلق یک خصوصیتی از خصوصیات فعل را بیان می‌کند و پیداست که چیزی که در رابطه با خصوصیت فعل است، نمی‌تواند وجودا بر فعل تقدم داشته باشد. این وجودا ملازم با فعل است، مقارن با فعل است. وقتی که شما می‌گویید: «ضربت زیدا ضربا شدیداً» پیداست که این «ضربا شدیداً» پیداست که این «ضربا شدیداً» یک خصوصیتی است برای ضرب، یعنی این ضربی که در خارج واقع شد، دارای این صفت بود که اتصاف به شدت داشت، اتصاف به غلظت داشت، و صفت نمی‌تواند قبل از موصوف، تحقق پیدا کند. هنوز ضرب واقع نشده است، قبل از وجود ضرب، اتصاف به شدت، هیچ معنا و مفهومی نمی‌تواند داشته باشد. لذا مفعول مطلق چون مربوط به کیفیت فعل است، ولو اینکه عددی هم باشد ولی دارد عدد فعل را بیان می‌کند و نمی‌شود عدد فعل قبل وجود فعل تحقق داشته باشد، این فعل است که در حال وجودش متصف به این عدد و کمیت خاصه است، کمیت و کیفیت در این رابطه، یکسان است که قبل از حصول فعل و وجود فعل، جایی برای کمیت و کیفیت نیست. لذا خصوصیت مفعول مطلق این است که نمی‌تواند قبل الفعل وجود داشته باشد.

اما خصوصیت مفعول به عکس این است، برای اینکه فعل واقع بر او شود باید قبل الفعل وجود داشته باشد، و به عبارت روشن‌تر: عکس مطلبی که ما در مفعول مطلق گفتیم، در مفعول به تحقق دارد، برای اینکه مفعول به، آن چیزی است که با وجود فعل و تعلق فعل به او، یک صفتی برای او پیدا می‌شود نه صفت فعل است بلکه فعل، صفت اوست. باید زیدی باشد که ضرب به او تعلق بگیرد و در نتیجه عنوان مضرو بیت برای زید بوجود بیاید. پس ما اینجا می‌بینیم مضرو بیت می‌خواهد به عنوان صفت زید واقع شود، پس زید باید قبل از مضرو بیت، تحقق داشته باشد، موصوف، قبل از صفت تحقق پیدا می‌کند، در مفعول مطلق، مفعول مطلق، صفت فعل بود، در مفعول به، فعل، صفت برای

مفعول به است، لذا لازمهٔ مفعول به بودن، این است که بر فعل، تقدّم داشته باشد، کما اینکه لازمهٔ مفعول مطلق بودن اگر تأخر هم تعبیر نکنیم، لامحاله عدم تقدّم را باید مطرح کنیم و نمی تواند تقدم بر فعل داشته باشد. حتما نباید تقدم داشته باشد و مفعول به حتما باید تقدم داشته باشد.

وقتی که می بینیم در مفعول به و مفعول مطلق این دو حساب وجود دارد، و در اضافه و انتصابشان به فعل، لازم است یکی تقدم داشته باشد و یکی تقدم نداشته باشد، از اینجا می فهمیم که نمی شود بین اینها یک قدر جامعی در کار باشد. ما چطور می توانیم دو امر متباین، دو امر متنافی که در یکی از آنها تقدم اعتبار دارد و در دیگری عدم تقدم اعتبار دارد، اینها را زیر یک چتر درآوریم و به عنوان یک قدر جامع بگوییم: این (ما) موصوله در «ما آتاها» هم مفعول به را می گیرد و هم مفعول مطلق را می گیرد و مانعی هم ندارد که قدر جامع و مشترک بین این دو مفعول را ما در نظر بگیریم؟ این ممکن نیست و فعلا شبهه همین است که این احتمال چهارم قبل از آنکه نوبت به مقام اثبات برسد در همان مرحلهٔ ثبوت لنگی دارد و قدر جامع بین مفعولین در مرحلهٔ ثبوت امکان ندارد.

لکن بزرگان در مقام جواب از این شبهه برآمده اند که این احتمال چهارم را هم داخل در مرحلهٔ امکان کنند، و بگویند: امتناعی ندارد. هم مرحوم محقق نائینی (قدس سره) و هم مرحوم محقق عراقی (قدس سره) هر کدام به یک نحو در مقام حل این شبهه و جواب از این شبهه برآمده اند.

جمع بین مفعول مطلق و مفعول به بالتسامح

مرحوم محقق نائینی (ره) می فرماید: مانعی ندارد ولو به صورت عنایت و تسامح و غیر حقیقی، بین مفعول به و مفعول مطلق، (مخصوصا مفعول مطلق که محل بحث ماست یعنی مفعول مطلق نوعی، ایشان می گوید: عددی هم همینطور است) یک قدر جامعی درست کنیم به این صورت که با هر دو معاملهٔ مفعول به بکنیم. قدر جامعش به این صورت باشد که همان طوری که با مفعول به عنوان مفعول به برخورد می کنیم با مفعول

مطلق نوعی و عددی هم ولو بنحو من العنایه، معامله مفعول به کنیم بطوری که مثلا کلمه باء که معمولا سر مفعول به درمی آید را سر آن درآوریم.

در توضیح این مطلب می فرمایند: کلمه وجوب و کلمه تحریم ولو اینکه خارجا تا از ناحیه مولا انشائی و ایجابی و تکلیفی، تحقق پیدا نکند و تا زمانی که منشأ اقتضاء وجوب و تحریم از ناحیه مولا مثلا به واسطه هیأت «افعل» یا «لا تفعل» وجود پیدا نکند، جایی برای اتصاف به وجوب و تحریم نیست، باید ایجابی باشد تا به دنبال آن، وجوب، تحقق پیدا کند، تحریمی باشد تا به دنبالش حرمت، تحقق پیدا کند، با اینکه مطلب اینطور است، لکن در عین حال دو معنا می شود برای وجوب و تحریم را بیان کرد: یک معنای اسم مصدری و یک معنای مصدری. وجوب و تحریم گاهی به معنای واجب بودن و حرام بودن است که این معنای اسم مصدری است، وجوب یعنی واجب بودن، حرام یعنی حرام بودن که تقریبا شبیه یک حالت وصفی است و یک حالت اسم مصدری است. گاهی از اوقات این وجوب و تحریم یک معنای مصدری دارد، واجب، یعنی واجب کردن، تحریم، یعنی حرام کردن، که آن معنای مصدری وجوب و تحریم است.

فرق بین وجوب و تحریم از نظر معنای مصدری و اسم مصدری

بعد می فرماید: این دو تا با هم فرق می کنند. اگر ما وجوب و تحریم را به معنای مصدری بگیریم، پیدا است که این قبل از انشاء مولا- و قبل از ایجاب مولا- نمی تواند تحقق پیدا کند. آیا می شود بدون اینکه مولا هیئت افعال را به کار ببرد، عنوان واجب کردن، تحقق پیدا کند؟ آیا می شود قبل از آنکه هیئت لا تفعل را مولا به کار ببرد، عنوان حرام کردن تحقق پیدا کند؟ خیر. اما در معنای اسم مصدری چطور؟ در معنای اسم مصدری که عبارت از واجب بودن است، این واجب بودن را می شود ولو بنحو من العنایه، حکم مفعول به را بر آن بار کرد، یعنی وجودش را کأن در مرحله متقدمه ملاحظه کرد، همان طوری که وجود زید را در «ضربت زیدا» در مرحله متقدمه بر فعل ملاحظه می کنید، وجود این هم در مرحله متقدمه بر فعل مطرح شود.

لذاست که (این تعبیر در کلام ایشان نیست لکن به عنوان مؤید و توضیح بیان ایشان است) می بینیم که کلمه باء را اگر دنبال تکلیف استعمال کنید، مانعی ندارد، می گوید:

«کَلْفَتَهُ بِالْوَجُوبِ» معمولاً- با بر سر مفعول به درمی آید و روی همین جهت است که عنوان مفعول به بر آن اطلاق می شود، چون نوعاً کلمه باء سر مفعول به در می آید. این کلمه باء را سر وجوب و تحریم دریاوریم، بگوییم: «کَلْفَتَهُ بِالْوَجُوبِ، کَلْفَتَهُ بِالْحَرْمِ» ولو حقیقتاً هم اینطور نباشد، لکن به نحو من العنايه مانعی ندارد. پس چه اشکالی دارد که ما در استعمال واحد و در لحاظ واحد هم مفعول به و هم مفعول مطلق را هر دو ایشان را تحت دائره مفعول به بیاوریم و یک مفعول به عنائی و مسامحی درست کنیم، و این مفعول به عنائی و مسامحی، جامع بین هر دو باشد، هم مفعول به را بگیرد و هم مفعول مطلق را بگیرد؟

ایشان می فرماید: جواب این شبهه به همین است که این احتمال از نظر مقام ثبوت، مواجه با امتناع نیست بلکه به این طریق، می شود برای امکان این احتمال، راه پیدا کرد.

بیان ایشان و بعد هم بیان مرحوم محقق عراقی (ره) را با دقت ملاحظه فرمائید تا بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱- احتمال چهارم در معنای آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» را توضیح دهید.

۲- شبهه مهم یعنی عدم امکان جمع بین مفعول مطلق و مفعول به در احتمال چهارم چیست؟

۳- جواب محقق نائینی (ره) را از شبهه مزبور توضیح دهید.

۴- فرق بین وجوب و تحریم را از نظر معنای مصدری و اسم مصدری بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در احتمال چهارم بود. يك شبهه ای از نظر مقام ثبوت و امکان به آن توجه پیدا کرده بود. مرحوم آقای نائینی (ره) در مقام دفع این شبهه فرمودند که مانعی ندارد ولو با یک عنایت و یک نوع تسامحی، نسبت فعل نحوی را هم به مفعول به و هم به مفعول مطلق بدهیم و به استعمال واحد این نسبت، صحیح باشد، به تقریبی که ملاحظه فرمودید.

عدم امکان جمع بین متباینین ولو تسامحا

لکن واقع این است که این بیان ولو بر مبنای عنایت و تسامح هم باشد نمی تواند یک

مبنای صحیح باشد زیرا وقتی حساب می‌کنیم می‌بینیم مصدر که در حقیقت ماده اصلی فعل است، ارتباطی که به مفعول به پیدا می‌کند با ارتباطی که با مفعول مطلق پیدا می‌کند، دو نوع ارتباط است و دو نوع ارتباط، غیر قابل جمع و غیر قابل اجتماع است برای تبیینی که بین این دو نوع رابطه و دو نوع اضافه وجود دارد بخاطر همان جهتی که دیروز اشاره کردیم.

مفعول به، عبارت از موجودی است که قبل از فعل و در رتبه متقدم بر مصدر، وجود دارد و ارتباطی که مصدر با آن پیدا می‌کند سبب می‌شود که آن مفعول به عنوان مفعول به پیدا می‌کند. قبل از آنکه ضرب تحقق پیدا کند، قبل از آنکه ضاربی وجود داشته باشد، زید وجود داشت و قبل از فعل، هیچ‌گونه ارتباطی با این مصدر (ضرب) ندارد منتها بعد از آن که ضرب به او تعلق گرفت و بر او واقع شد و عنوان مضرو بیت پیدا کرد، با این عنوان، ارتباط حاصل می‌شود در حالی که عنوان مضرو بیت، عنوان صفت و وصف است که همیشه در رتبه متأخر از موصوف و ذات موصوف است. پس عنوان زید با اتصاف به مضرو بیت به این نحو است که «زید متقدم رتبه علی المضرو بیه التی هی صفة لزید».

اما وقتی که ارتباط و اضافه مصدر را به مفعول مطلق ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم مسأله، عکس شد: در اینجا مصدر به عنوان ذات مطرح است، مصدر به عنوان موصوف مطرح است و رتبه این مصدر در کم و کیف، تقدم دارد که کم و کیف مفاد مفعول مطلق عددی و نوعی است. مفعول مطلق عددی کمیت را بیان می‌کند و مفعول مطلق نوعی کیفیت را بیان می‌کند. همیشه در مقام کمیت و کیفیت، آن ذاتی که اتصاف به این کم و کیف پیدا می‌کند تقدم رتبی بر این کم و کیف دارد. پس در حقیقت در معنای مفعول مطلق عددی و نوعی که به عنوان کمیت و کیفیت مطرح است یک نوع تأخیری از مصدر وجود دارد و مصدر به عنوان ذات و موصوف نسبت به این مفعول مطلق مطرح است. وقتی چنین شد، چطور می‌شود که ولو با عنایت و تسامح ما بتوانیم در استعمال واحد برای مصدر، دو حساب باز کنیم که از نظر اضافه آن به مفعول به، حالت وصفی و تأخر وجود داشته باشد و از نظر اضافه و ارتباط به مفعول مطلق، حالت ذات و تقدم داشته باشد؟

گرچه می شود با عنایت و مجاز، خیلی از کارهای غیرحقیقی را انجام داد ولی با عنایت و مجاز نمی شود بین دو امر متباین به تمام معنی را یک چنین جمع بکنیم و نسبت فعل به آنها را یک نسبت قرار بدهیم در حالی که در باطن، دو نسبت متنافی غیرقابل اجتماع است. لذا این بیان مرحوم محقق بزرگ نائینی (ره) نمی تواند شبهه ثبوتی احتمال چهارم را حل کند و هنوز این معنا مطرح است که این احتمال چهارم از نظر عنوان، دچار اشکال است.

رفع شبهه به استعمال موصولات در معنای عام خودشان

لکن مرحوم محقق بزرگوار عراقی (ره) یک بیان دیگری دارد که این بیان شاید بیان بدی نباشد ولو امام بزرگوار (ره) بر این بیان هم اشکال وارد کرده است. اما به نظر می رسد این بیان خوبی است. محور فرمایش ایشان این است که در مواردی که الفاظ موصول استعمال می شود، اگر ما موصولات را در همان معنای حقیقی خودش و در همان معنای عام موضوع له خودش استعمال کنیم و نظر به خصوصیات و مصادیق نداشته باشیم ولو که خصوصیات و مصادیق را (به تعبیر ایشان) از دوال خارجیه استفاده کنیم، نه از استعمال و از این جمله که لفظ موصول در آن استعمال شده است، هیچ مشکلی در کار نیست.

می فرماید: در آیه محل بحث ما، خداوند می فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»

این جا سه تا مسأله وجود دارد: مسأله اول عبارت از مای موصوله است. نسبت به مای موصوله، ما چه کاری به مصادیق و خصوصیاتش داریم؟ چه کاری داریم که مای موصوله گاهی منطبق بر مال است، گاهی منطبق بر تکلیف است و گاهی منطبق بر عمل مکلف است فعلا- و ترکا که در آن احتمالات ثلاثه ملاحظه می کردید؟ بلکه مای موصوله یک معنی عام دارد و آن هم همان است که در فارسی از آن تعبیر می کنیم می گوئیم:

خداوند تکلیف نمی کند نفسی را الا- آنچه را و چیزی را (آنچه و چیزی) معنای مای موصوله است. مای موصوله در همین استعمال شده است و از معنای حقیقی خودش

هم سر سوزنی منحرف نمی شود. «من» یعنی کسی که، «ما» یعنی چیزی که. این یک معنای عامی است که کلمه مای موصوله در آن استعمال شده است. لذا از نظر موصول، هیچ گونه گرفتاری نداریم.

من چیزی را اضافه می کنم که فرضاً مسأله را به من موصوله تشبیه کنیم. وقتی می گوید: «اکرم من فی الدار» در «من فی الدار» می بینیم هم عالم در خانه است و هم جاهل، لکن مجرد این که خصوصیت «من فی الدار» یکی، ضمن عالم بودن است و دیگری، در ضمن جاهل بودن، این موجب نمی شود در کلمه «من» تصرف کنیم بلکه کلمه «من» در همان معنی عام و کلی خودش که در فارسی به - کسی که - تعبیر می کنیم استعمال شده است و دیگر عنوان عالم و جاهل در معنای «من» وجود ندارد. مای موصوله در این آیه هم به معنای (چیزی را، یا آنچه را) است، این در همان معنای خودش استعمال شده است. کاری به مصداق آن ندارد. مصادیق ثبوتاً و عدماً ربطی به مای موصوله ندارد. لذا از نظر مای موصوله، هیچ مشکلی ندارد.

و همین طور از نظر کلمه «اتاها» می فرماید: کلمه «اتاها» به معنای اعطا است و اعطا به لحاظ متعلقش فرق می کند و معانی مختلفی پیدا می کند و آن ربطی به کلمه «اتاها» و اعطاء ندارد. آنجائی که ایتاء و اعطاء، متعلق به تکلیف بشود، معنای اعطاء تکلیف، اعلام تکلیف است. آنجایی که کلمه اعطاء متعلق به مال بشود معنی اعطاء المال یعنی تملیک مال از ناحیه معطی است و اگر اعطاء متعلق به فعل و عمل شد، معنای اعطاء، اقدار می شود. اما آنجائی که متعلق برایش ذکر نشد، همان معنی کلی اعطاء در جای خودش محفوظ است لذا ما می توانیم معنا بکنیم: «الایتاء هو الاعطاء» حالا- متعلق چیست، ربطی به معنای «ما اتاها» ندارد. لذا در این لفظ، مشکلی وجود ندارد.

عدم انحلال در معنای مای موصوله

مشکل سوم که عمده، همین است، نحوه تعلق فعل «لا یكلف الله» است که از نظر ادبی و نحوی در نحوه ارتباط «لا یكلف الله» با مای موصوله است. ایشان می فرماید: ما کاری

به خصوصیات این هم نداریم که اگر مای موصوله عبارت از تکلیف شد، نحوه تعلق «لا یكلف الله» به این مای موصوله، نحوه ارتباط فعل نحوی با مفعول مطلق است و اگر مقصود از مای موصوله، مال یا فعل مکلف شد، نحوه تعلق این فعل «لا یكلف الله» به مای موصوله، نحوه تعلق فعل ادبی به مفعول مطلق است.

ایشان می گوید: ما مای موصوله را به این موصولات منحل نکردیم، برای مای موصوله، تعلقی قائل نشدیم. ما که مای موصوله را معنا نکردیم: «هو التکلیف و الفعل و المال». اگر مای موصوله را به این سه عنوان، منحل می کردیم، ممکن بود شما به نحوه تعلق «لا یكلف الله» به این سه عنوان، اشکال کنید که به نحو واحد نیست، زیرا یکی به نحو مطلق است و دوتای آن به نحو مفعول به است. فرض بفرمائید بین مفعول مطلق و مفعول به هیچ گونه جامعی وجود ندارد بلکه بین اینها تباین محض است، اما این تباین در حالی است که ما بخواهیم روی خصوصیات، تکلیف کنیم و الا بین متباینین هم مثل سفیدی و سیاهی، شیء، قدر جامع است. لذا اگر در مای موصوله، یک حالت انحلال و تعدد بوجود بیاوریم، شما می توانید بگویید که «لا یكلف الله» نمی تواند به هر دو اینها متعلق شود زیرا نحوه تعلق و ارتباطشان با هم یکی نیست و بین مفعول به و مفعول مطلق تباین وجود دارد اما اگر مای موصوله را به همان معنای عام خودش گرفتیم و ارتباط «لا یكلف الله» را و اضافه این فعل و تعلق را هم به همان معنای عام مای موصوله گرفتیم، هیچ مشکلی پیش نمی آید و ارتباط در مقام ثبوت، هیچ مشکل ثبوتی ندارد.

اشکال در نحوه ارتباط فعل «لا یكلف» با مای موصوله

لکن امام بزرگوار (ره) همین جا را هم مورد اشکال قرار داده اند که با تأمل در بیان ایشان استفاده می شود اشکال ایشان روی این جهت سوم است، یعنی مای موصوله در معنای عام که استعمال می شود مشکلی ندارد، کلمه «اتاها» به معنا اعطاء استعمال می شود و در اکثر موارد هم اگر فرق بکنند، مشکلی در آن نیست، اما این مسأله سوم را بالا-خره ما چه جوری حل بکنیم؟ بالاخره بین فعل «لا یكلف» و مای موصوله که در ناحیه مستثنی

قرار گرفته و در حقیقت یک تنه به آن توجه پیدا می کند، بین این دو چه جوری ارتباط برقرار کنیم؟ ما می بینیم ارتباط فعل نحوی در رابطه با مفعول مطلق و مفعول به، دو ارتباط متباین و متضاد است و در حقیقت شما می فرمائید که ما خصوصیات را از خارج استفاده می کنیم، از دلایل خارجی استفاده می کنیم و در غیر استعمال و در متن استعمال، این مسأله، ملحوظ است.

کأن امام می گویند: این کاری به استفاده از خارج و متن استعمال ندارد. این یک شیء ممتنعی است که آیا ارتباط را شما چه جوری برقرار می کنید؟ این «لا یكلف الله الا ما» که عرض کردیم: استثناء معنایش این است که در ناحیه مستثنی، جنبه «یکلف» وجود دارد، بین این «یکلف» و این «ما» چگونه ارتباط هست؟ آیا ارتباط مفعول به است؟ پس دیگر قابل انطباق بر مفعول مطلق نخواهد بود. آیا ارتباط مفعول مطلق است؟ پس دیگر قابل انطباق بر مفعول به نخواهد بود و آیا می توانیم چشممان را ببندیم و بگوییم: در معنای ما موصوله اصلا روی نفس عنوان همان چیزی که از آن تعبیر می کنیم به «آنچه» یا «چیزی را که» همین عنوان را در نظر می گیریم و دیگر از آن معنای کلی عام، سرسوزنی حتی نظر به خصوصیات و مصادیق نمی کنیم. در رابطه با ارتباط فعل نحوی هم با این می توانیم اینجوری معامله کنیم.

این غیر از آن مثالی است که من تأییداً لکلام ایشان ذکر کردم در «اکرم من فی الدار» شما عنوان عام «من» را می گیرید، «من» هم شامل جاهل است و هم شامل عالم است. در حقیقت هر جوری باشد ارتباطش به «اکرم» یک نوع ارتباط است، ارتباط مفعول بهی است ولو اینکه «من فی الدار» دارای هزار عنوان غیر قابل اجتماع باشد لکن همین کلی کون در دار و بودن در دار، یک قدر جامعی است و تعلق «اکرم» هم به آن «من» علی نحو واحد و نسق واحد است اما در ما نحن فیه، مسأله، فرق می کند، مانعی ندارد مای موصوله را به همان معنای کلی ما، معنا بکنید اما بالاخره از نظر ادبی اگر از ما سؤال کردند که این مای موصوله مفعول به لا- یکلف است یا مفعول مطلق آن است، ما در جواب چه بگوییم؟ بگوییم: هم مفعول به است و هم مفعول مطلق است؟ به حسب نظر امام (قدس سره) این یک امر

غیرممکنی است.

در کلام محقق عراقی (ره) دقت کنید ببینیم آیا می شود آن را جوری توجیه بکنیم که این احتمال چهارم از شبهه امتناع بیرون آید یا نه؟

پرسش:

۱ - علت عدم امکان جمع بین متباینین ولو تسامحا چیست؟

۲ - کلام محقق عراقی (ره) در رفع شبهه به استعمال موصولات در معنای عام خودشان چیست؟

۳ - نحوه تعلق فعل «لا یکلف» به مای موصوله را در کلام محقق عراقی (ره) بیان کنید.

۴ - اشکال امام راحل (ره) در نحوه ارتباط فعل «لا یکلف» با مای موصوله به کلام محقق عراقی (ره) را شرح دهید.

ص: ۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در احتمالات موجود در این آیه مبارکه بود که خداوند در ضمنش می فرماید:

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا». احتمال چهارم این بود که مقصود از این آیه، یک معنای عام باشد که هم شامل خود تکلیف بشود که عنوانش برای فعل «لا يكلف»، مفعول مطلق است و هم شامل مال بشود و هم شامل فعل و ایجاد ترك فعل بشود.

خلاصه بیان محقق عراقی (ره) درباره آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»

عرض کردیم: شبهه ای در اینجا بود و مرحوم محقق اراکی در مقام جواب از این شبهه، فرمودند: ثبوتاً هیچ مانعی در این احتمال وجود ندارد که مقصود از مای موصوله

را یک معنای عام بگیریم و همین طور مقصود از «ها» در «ما آتاها» یک معنای عامی بشود که هم شامل ایصال و اعلان تکلیف باشد و هم شامل اعطا و تملیک باشد و هم شامل اقدار و قدرت دادن باشد. ایشان فرمودند: ما یک وقت این خصوصیات را از خود لفظ می خواهیم استفاده کنیم، که این امکان ندارد اما اگر به عنوان مای موصوله که یک لفظ عام و معنای عامی است و همین طور با کلمه ایتاء که یک معنای عامی دارد استفاده کنیم چه مانعی دارد؟ در حقیقت مای موصوله را در همان معنای حقیقی خودش استعمال کرده ایم منتها مصادیق مختلفی دارد و همان طور کلمه ایتاء را در معنای خودش استعمال کرده ایم منتها به اعتبار مضاف الیه، مصادیق، متنوع و متعدد می شود و اما این ربطی به استعمال لفظ در معنای عام و در معنای جامعش ندارد. همان طور که در فارسی از مای موصوله به چیزی که "تعبیر می کنیم و از ایتاء هم مثلا" چیزی که خداوند داده باشد، عنایت کرده باشد "حالا به چه کیفیتی؟ آن تابع مضاف الیه ایتاء است. ایشان روی این مبنا فرمودند:

این احتمال اخیر در معنای آیه هیچ اشکال ثبوتی و شبهه امکان و استحاله ندارد و یک امر جایزی است، یک امر ممکن است.

لکن عرض کردیم که امام بزرگوار (ره) بر این فرمایش، اشکال دارند و محط اشکال ایشان هم روی این جهت است که درست است که مای موصوله معنای عامی دارد و کلمه ایتاء هم هکذا معنای عامی دارد، لکن اشکال در ارتباط و تعلق و اضافه «لا یکلف» به این مای موصوله است. در حقیقت بین فعل نحوی و ادبی و مفعول، ای مفعول کان، یک نسبتی وجود دارد شبیه همان چیزی که در معنای حرفیه ذکر می شد که «فی» برای ظرفیت است. ظرفیت، یک نسبتی است بین ظرف و مظروف، یک اضافه خاصه ای است که بین ظرف و مظروف تحقق دارد که ما هم در بحث معنای حرفیه تبعا لبعض المحققین عرض کردیم: این یک امر اعتباری هم نیست بلکه یک واقعیت و حقیقت است نه اینکه یک امر اعتباری باشد. زید قبل از آنکه در دار بیاید و دار به عنوان ظرفیت برای زید مطرح باشد، این قابلیت ظرفیت دار برای زید تحقق نداشت. بعد از آنکه که زید در خانه آمد و خانه به عنوان ظرفیت برای زید مطرح شد، یک حقیقتی پیش آمده، یک واقعیتی حادث

شده، این واقعیت قبلا نبوده منتها باز تبعا لبعض المحققين فی حاشیه الکفایه (این طوری که در ذهنم هست) عرض کردیم: این ظرفیت، یک واقعیت است لکن از نظر مراتب وجودی، وجودش هم از جوهر پائین تر است و هم از عرض پائین تر است، برای اینکه وجود جوهری، آن است که «مستقل و لا یحتاج الی موضوع» و وجود عرض آن است که «یحتاج الی موضوع».

بیاض اگر بخواهد تحقق پیدا بکند، نیاز به معروض دارد، نیاز به جسم دارد که بیاض عارض آن شود اما در باب معانی حرفیه، نیاز به دو چیز مطرح است. اگر «زید فی الدار» بخواهد تحقق پیدا بکند هم باید زیدی باشد و هم داری باشد تا ظرفیت دار برای زید، حاصل بشود اما در عین حال، واقعیت و حقیقت و غیر قابل انکار است بلکه ظرفیت دار لزید، بعد از آنکه زید در دار واقع شد برای انسان محسوس است.

تباین بین معانی حرفیه

اما مشکل این جا این است امام بزرگوار (ره) می فرماید: بله، مای موصوله درست است که یک معنای عامی دارد، کلمه ایتاء هم همان طور یک معنای عامی دارد لکن مشکل در این است که این ارتباطی که بین فعل و مفعول وجود دارد، این از سنخ معنای حرفیه است یعنی باید فعلی باشد، مفعولی باشد که اضافه و نسبت فعل به مفعول، تحقق پیدا بکند در مثلا جمله فعلیه و اشباهها. وقتی که سراغ این نسبت آمدیم، اشکال این است که این معانی حرفیه در عین اینکه واقعیات هستند اما این نسب، نسب متباینه است، غیر قابل اجتماع است، مثلا در باب ظرفیت، آیا می شود نسبت ظرفیت که متقوم به ظرف و مطروف است با نسبت استعلا در «زید علی السطح» که مفاد کلمه «علی» است جمع شود؟ «زید علی السطح» هم نیاز به سطح دارد هم نیاز به زید دارد. وقتی که زید روی بام قرار گرفت و این واقعیت، تحقق پیدا کرد، آن وقت است که ما می توانیم کلمه «زید علی السطح» را پیاده کنیم و اظهار کنیم اما بین ظرفیت و استعلا می شود جمع بشود؟ یک مفهوم، (نه مفهوم عنوانی) یک جامع حقیقی و یک قدر مشترک واقعی بین نسبت

استعلا در «زید علی السطح» و نسبت ظرفیت در «زید فی دار» وجود ندارد و اینها غیر قابل اجتماع هستند. اینها دو حقیقت هستند، دو واقعیت متباین با هم هستند. نمی شود بین این دو تا در آن واحد جمع تحقق پیدا بکند.

لذا ایشان روی همین مبنا به مرحوم محقق عراقی (ره) به این کیفیت، اشکال را وارد می کنند که شما در مای موصوله، مشکل را حل کردید، در آتاها هم حل کردید، اما در اضافه لا یکلف به مای موصوله چگونه این مشکل را حل می کنید؟ اینها دو تا نسبت هستند، آن هم دو نسبت متضاد، نسبت فعل به مفعول به، غیر از نسبت فعل به مفعول مطلق است. نسبت فعل به مفعول به، نسبت یک چیز به یک امر متاخر و یا چیزی که از عوارض و صفات خودش است، یک چنین نسبتی است اما در نسبت فعل به مفعول به، رتبه مفعول به قبل از تحقق فعل است. نمی شود فعلی که نیاز به مفعول به دارد، مفعول به در حال صدور فعل و تحقق فعل، وجود نداشته باشد. حتما باید مفعول به باشد تا ضرب بر او واقع بشود آن وقت آن مضروب، مفعول به ضرب قرار بگیرد.

آیا می شود بین این دو نسبت: «نسبه الفعل الی المفعول المطلق»، با «نسبه الفعل الی المفعول به» در این جمله «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» جمع بکنیم؟ اگر می شد نسبت بین ظرفیت و استعلا را فی کلام واحد و فی جمله واحده و فی استعمال واحد، جمع بکنیم اینجا هم کانه امکان دارد چنین چیزی و حیث اینکه آن جا ممکن نیست، قاعدتا اینجا هم امکان ندارد. مگر اینکه انسان چشمش را ببندد بگوید: ما این تحلیلها را نمی کنیم، ما اینقدر در مطالب، خورد نمی شویم، ما هستیم و این مای موصوله و عنوان عام مای موصوله و عنوان قدر جامع در کلمه ایتاء، اما ارتباط فعل را به مای موصوله باید به یک کیفیت حل بکنیم.

ظاهر این است که این بیان امام بزرگوار در این جهت، بیان تمامی است و نمی شود این دو نسبت را ما چشم ببندیم و با یک عنوان اعتباری مای موصوله و جامعیتی که این لفظ دارد بگوییم: هر دو نسبت هم وجود دارد. آیا می شود مشابهش را در باب حروف پیدا بکنیم ولو از طریق مای موصوله و اشباه آن، یعنی در استعمال واحد هم نسبت

ظرفیت را بیان بکنیم و هم نسبت استعلا را؟ آیا یک چنین فرضی امکان دارد ولو با کمک مای موصوله و امثال ذلک؟

ظاهر این است که نه، وقتی که در آن جا نتوانستیم چنین فرضی داشته باشیم لذا در اینجا هم ظاهر همان بیان امام بزرگوار است که با این عناوین جامعه اعتباری، مشکل مای موصوله حل می شود اما ارتباط بین لا یكلف و مای موصوله، که این یک ارتباط حقیقی است و شبیه همان معنای حرفیه است قابل حل نیست لذا به نظر می رسد در این رابطه حق با امام بزرگوار(ره) است.

عدم امکان تمسک به اطلاق آیه از نظر محقق عراقی(ره)

ولی اگر فرض کردیم که فرمایش محقق اراکی درست است و این احتمال چهارم هم از نظر شبهه ثبوتی، فاقد اشکال و شبهه است، اما حالا یک دفاعی هم می کنیم. خود محقق عراقی(اگر فرضا درست باشد) می فرماید: کسی خیال نکند که ما در مقام اثبات هم می توانیم به نتیجه ای برسیم. می فرماید: ما مشکل ثبوتی اش را حل کردیم اما یک مشکلی اثباتی دارد که کسی نمی تواند به اطلاق این آیه تمسک بکند و بگوید: ما به اطلاق مای موصوله و آتاهما تمسک می کنیم و نتیجتاً چون مسأله برائت هم یکی از مصادیق این اطلاق است که مقتضای احتمال چهارم است نتیجتاً استدلال به این آیه برای برائت هم تمام می شود.

ایشان می فرماید: این کار را نمی توانید بکنید برای اینکه اگر بخواهید به اطلاق آیه تمسک بکنید و از راه اطلاق، این احتمال اخیر را بگیرید و از طریق این احتمال، برای مسأله برائت، استدلال به آیه داشته باشید، این صحیح نیست برای اینکه یکی از شرایط تمسک به اطلاق، علاوه بر اینکه مولا- در مقام بیان باشد و قرینه ای بر تقييد، اقامه نکرده باشد، این است که یک مقدمه سومی هم وجود دارد و آن این است که باید قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد تا بتوانیم به یک اطلاق تمسک کنیم و الا اگر مطلقاً، قدر متیقن در مقام تخاطب داشته باشد، «لا یجوز التمسک باطلاقه».

می فرماید: ما نحن فيه همین طور است، یک مطلق است که قدر متیقن در مقام تخاطب دارد چون قبل از این فقره آیه شریفه، مسأله «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» است که این دو جمله، مربوط به مال است و «مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» این مربوط به مال است، این که این دو فقره قبل از این فقره مورد بحث، مربوط به مال است، سبب می شود که در فقره مورد بحث، یک قدر متیقن در مقام تخاطب پیدا شود و آن قدر متیقن در مقام تخاطب، مسأله مال است، یعنی خداوند کسی را تکلیف نمی کند مگر به مالی که آن مال را در اختیار او قرار داده و آن مال را به آن نفس، تملیک کرده و گفتیم: اگر معنای آیه این باشد دیگر آیه شریفه به مسأله استدلال برای براهت، هیچ ارتباطی پیدا نمی کند.

ایشان می فرماید: ولو این که ما نمی گوئیم که معنای «لا- يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا- مَا آتَاهَا» مال است، اما وجود مال در دو فقره قبلی، سبب می شود که مال به عنوان قدر متیقن در مقام تخاطب مطرح باشد و اگر قدر متیقن در مقام تخاطب وجود داشت، مانع از تمسک به اطلاق است.

یکی از مقدمات حکمت، «انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب» است همان طوری که مرحوم محقق خراسانی در باب مطلق بیان کرده اند. لذا محقق عراقی می فرماید: ما شبهه ثبوتی را حل کردیم اما در مقام اثبات، استدلال به این آیه و اطلاق این آیه به لحاظ آن اشکال، جایز نیست.

اما این مسأله، مبنائی است آیا این مقدمه در مقدمات حکمت و شرائط تمسک به اطلاق، نقش دارد که باید قدر متیقن در مقام تخاطب نباشد؟ و تازه مقصود از قدر متیقن در مقام تخاطب چیست؟ این یک بحثی است که در باب مطلق و مقید بحث شد و ظاهراً ما به این نتیجه رسیدیم که این مقدمه، جزو مقدمات حکمت نیست، و مسأله نبودن قدر متیقن در مقام تخاطب هیچ شرطیتی برای تمسک به اطلاق ندارد. لذا اگر شبهه ثبوتی این احتمال حل بشود از نظر اثبات، دیگر مشکلی ندارد و تمسک به اطلاق، مانعی از این نظر ندارد.

تا به حال، ترتیب بحث ما درباره استدلال به این آیه شریفه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» این بود که اول گفتیم: احتمالاتی در مفاد این آیه، جریان دارد که باید آن را بیان کنیم که تا اینجا بیان شد. بعد نوبت به این می‌رسد که کدام یک از این احتمالات را می‌شود از آیه استظهار کرد؟ وقتی که احتمال درباره یک دلیلی، متعدد شد، نوبت به استظهار می‌رسد. اگر توانستیم که یک احتمالی را به عنوان ظاهر از آن دلیل، اخذ بکنیم، فبها، اما اگر احتمالات، متعدد شد و ظهوری هم برای آیه در هیچ یک از احتمالات وجود نداشت، دیگر استدلال به آن آیه، غیر صحیح خواهد بود برای اینکه آیه ای است مجمل، مردد بین چند معنا که روی بعضی از معانی اش، می‌توانیم استدلال کنیم اما استدلال که بر مبنای احتمال نیست، استدلال بر مبنای ظهور دلیل است، باید استظهار در کار باشد.

پس بحث دوم ما به این مرحله می‌رسد که بعد از آن که این احتمالات در آیه وجود دارد (چهار احتمال و یا سه احتمال، اگر احتمال چهارم را در همان مقام ثبوت از بین ببریم، آیه بین سه احتمال مردد می‌شود اما از سه احتمال هم تنها یک احتمال مبنای استدلال قائلین به برائت قرار گرفت) آیا آیه در آن احتمال مبنای استدلال ظهوری دارد یا اینکه ظهوری ندارد؟ این را باید بحث بکنیم کما اینکه باز بحث سومی در پیش داریم ان شاء الله و آن این است که بر فرض که استدلال به آیه برای برائت تمام باشد آیا از سنخ کدامیک از دو قسم ادله برائت است؟ آیا از آن قسمی است که در مقابل دلیل وجوب احتیاط، محکوم است مثل قاعدة قبح عقاب بلا بیان؟ یا از آن قسمی است که در مقابل دلیل وجوب احتیاط، مقاومت می‌کند و با ادله وجوب احتیاط اگر فی نفسه دلالت و سندشان تمام باشد معارضه می‌کند؟ این هم بحث دیگری است که مطرح می‌کنیم.

پرسش:

۱ - کیفیت عدم امکان تمسک به اطلاق آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» از نظر محقق

عراقی (ره) چگونه است؟

۲ - از معنای آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» چه چیزی استظهار می شود؟

۳ - تباین بین معانی حرفیه را توضیح دهید.

۴ - علت عدم امکان تمسک به اطلاق آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» از نظر محقق عراقی (ره) چیست؟

ص: ۲۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّـلـوه و السّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أـبـى القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

امكان استدلال به آیه «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» برای برائت

احتمالات در رابطه با این فقره از آیه شریفه «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» را ملاحظه فرمودید. سه تا از این احتمالات در مقام ثبوت، امکان داشت و احتمال چهارم، محل تردید بود و یا غیرممکن. حالا بحث در استدلال برای مسأله برائت به این آیه شریفه است. اگر ثابت بشود که ظاهر این آیه، همان احتمال اول که مقصود از ماء موصوله، خود تکلیف باشد و مقصود از ایتاء، اعلام تکلیف و بیان تکلیف باشد، اگر این احتمال از بین احتمالات دیگر رجحانی داشته باشد و در مقام ظهور لفظی، ترجیح با این احتمال باشد، استدلال به آیه تمامیت دارد. اما اگر گفتیم که ظهور و ترجیحی برای این احتمال در کار

نیست و شاید ترجیح با بعضی از احتمالات دیگر باشد به لحاظ اینکه قبل از این فقره، مسأله مال و انفاق مطرح است «و من قدر علیه رزقه» که مصداق روشن رزق، عبارت از مال است، شاید این سبب بشود که ظهوری و ترجیحی برای احتمال مال در آیه باشد.

لکن اگر از این معنا هم صرف نظر بکنیم، باید ظهور آیه در ما نحن فیه ثابت بشود و ما هیچ قرینه‌ای در خود آیه و قبل از آن و هیچ ظهوری و رجحانی برای این احتمال ملاحظه نمی‌کنیم.

شاید در ذهن انسان ابتداء یک احتمال بعیدی به نظر برسد که مقصود از «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» مثل همان «و ما کُنَّا معدّین حتی نبعث رسولا» باشد یعنی خداوند تکلیف اعلام نشده را به عهده مکلفین نمی‌گذارد. در نظر بدوی هم بعید به نظر می‌رسد که مقصود از آیه، این معنا باشد لذا با توجه به این که ظهور آیه در مبنای استدلال روشن نیست، طبعاً استدلال هم غیر صحیح و غیر تام خواهد بود.

بررسی امکان استدلال به آیه طبق احتمال چهارم

اگر ما احتمال رابع را - که مقصود از ماء موصوله، همه این مسائل و امور باشد و مقصود از ایفاء هم یک معنای عامی باشد که در موارد مختلفه، معنای خاص پیدا بکند - از نظر مقام ثبوت، کنار گذاشتیم که بحثی ندارد و احتمالش در آیه شریفه جریان ندارد چون ثبوتاً ممتنع و غیرممکن است. اما اگر گفتیم: این احتمال مثل سایر احتمالات در آیه شریفه جریان دارد مخصوصاً با آن نکته که دیروز در جواب مرحوم محقق اراکی بود عرض کردیم که وجود قدر متیقن در مقام مخاطب هم ضربه‌ای به اطلاق نمی‌زند، ما مقدمیت این مقدمه از مقدمات حکمت را برای تمسک به اطلاق، قبول نداریم که چون مرحوم محقق اراکی علی فرض الامکان، می‌فرمود: به اطلاق آیه استدلال نمی‌شود چون قدر متیقن در مقام مخاطب وجود دارد و آن هم مسأله مال است که در فقره‌های قبل از این فقره مطرح شده است. ما دیروز عرض کردیم که انتفاء قدر متیقن در مقام مخاطب، یکی از مقدمات حکمت نیست لذا وجود قدر متیقن، مانعی از تمسک به اطلاق نخواهد

پس اگر از یک طرف بگوییم: این احتمال چهارم، شبهه ثبوتی ندارد و از طرف دیگر تمسک به اطلاق هم مانعی ندارد و وجود قدر متیقن، مانع از تمسک به اطلاق نیست، آیا با این دو فرض و با این دو مبنا، کسی می تواند ادعا بکند که مشکلی در استدلال به آیه وجود ندارد. یکی از مصادیق احتمال چهارم، همین مسأله برائت مورد بحث ماست. ما که نمی خواهیم این آیه موارد دیگر را دلالت نداشته باشد، آن که برای ما مهم است این است که آیه، مسأله تکلیف اعلام نشده را بگیرد حالا یا تنها همین مفاد آیه باشد یا جزو مصادیق یک معنای مطلق باشد که آیه مثلاً بر آن دلالت می کند. اینجا سؤال این است که اگر ما احتمال چهارم را از نظر مقام ثبوت، ممتنع ندانستیم و از طرف دیگر در مقابل مرحوم محقق اراکی هم گفتیم: تمسک به اطلاق با اینکه قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود دارد، مشکلی برای تمسک به اطلاق نیست، آیا روی این دو مبنا کسی می تواند بگوید: استدلال به آیه تمام است یا نه؟ اگر این فرض را قبول کردیم آیا استدلال به آیه تمام می شود؟

شرط تمسک به اطلاق

جواب، منفی است برای اینکه در مواردی که تمسک به اطلاق می کنیم با توجه به اینکه اطلاق، امکان دارد و با توجه به اینکه قدر متیقن در مقام تخاطب وجود و عدمش فرقی نمی کند، اما یک خصوصیت، معتبر است و آن این است که باید احراز کرده باشیم که مطلق از نظر اراده استعمالیه، در مطلق استعمال شده است منتها تمسک به اطلاق را برای اراده جدیه، لازم داریم. اینکه ما به اصاله الاطلاق و به اطلاق در موارد تمسک به اطلاق تمسک می کنیم، برای تشخیص مراد جدی مولا است و الا- از نظر اراده استعمالیه وقتی که مولا- می گوید: «اعتق رقبه» تردیدی نیست در اینکه رقبه در طبیعت رقبه استعمال شده لکن بحث در این است که آیا این استعمال و اراده استعمالیه مطابقت با اراده جدیه دارد یا نه؟ وقتی که مقدمات حکمت تمام شد و تمسک به اطلاق حاصل شد، از راه

تمسک به اطلاق می گوئیم: مراد جدی مولا، همان عتق طبیعت رقبه است، دیگر قید ایمان و امثال ذلک در مراد جدی مولا نقش ندارد. اصاله الاطلاق و اصاله العموم برای تشخیص مراد جدی مولا به کار گرفته می شود و الا از نظر اراده استعمالیه و مراد استعمالی پیداست که «اکرم کل عالم وضع للدلاله علی العموم» پیداست که «اعتق رقبه وضع للدلاله علی الطبیعه و علی الماهیه» بدون اینکه در طبیعت و ماهیت، قید ایمان و امثال ذلک، دخالت داشته باشد. پس در مواردی که تمسک به اطلاق می کنیم، باید مطلق ما از نظر اراده استعمالیه هیچ گونه تردید و شبهه ای در آن نباشد یعنی احراز کرده باشیم که از نظر اراده استعمالی در همان معنای مطلق استعمال شده است. آن وقت می آییم سراغ مقدمات حکمت و تمسک به اطلاق و از راه تمسک به اطلاق، می گوئیم: بین اراده استعمالیه و اراده جدیه، تطابق وجود دارد یعنی مراد جدی هم از نظر توسعه بر مراد استعمالی، تطبیق می کند. در این جور موارد، جای تمسک به اطلاق است.

عدم امکان تمسک به اطلاق آیه در ما نحن فیه

اما در ما نحن فیه شما ثابت کردید که فرضاً احتمال چهارم امکان دارد، ثابت هم کردید که قدر متیقن در مقام مخاطب، مانع از تمسک به اطلاق نیست، اما در عین حال اینجا نمی توانید به اطلاق تمسک کنید برای اینکه اصلاً از نظر مراد استعمالی، معنای آیه برای شما مشکوک است. شما احتمال می دهید مقصود از ماء موصوله، مال باشد، احتمال می دهید مقصود ماء موصوله، فعل و ترک مکلف باشد. اگر احراز کنید که مقصود از ماء موصوله، مطلق است و به عبارت دیگر: ترجیحی برای احتمال چهارم ثابت کردید، اگر مرجحی برای احتمال چهارم در کار باشد، ما می گوئیم: هیچ مانعی ندارد شما به اطلاق هم تمسک کنید، اما بحث در اصل احراز این احتمال چهارم است. احتمال چهارم در ردیف سه احتمال دیگر قرار گرفته، وقتی که در ردیف سه احتمال دیگر قرار گرفته، دیگر چه معنا دارد که ما بیایم به اطلاق تمسک بکنیم. باید مراد استعمالیه آیه در رابطه با اطلاق برای ما روشن باشد، آن وقت از طریق اصاله الاطلاق، مراد جدی را کشف بکنیم

در حالی که خود این، اول کلام است که اصلا ما بحث می کنیم که از ماء موصوله چه اراده شده است؟ یک احتمال این است که مقصود از این ماء موصوله مال باشد، یک احتمال این است که فعل باشد، یک احتمال هم مسأله اطلاق است، و انسان که نمی تواند با مقدمات حکمت به اطلاق احتمالی تمسک بکند. اطلاق باید محرز باشد، از نظر اراده استعمالیه، تردیدی در آن نباشد مثل اینکه اگر احتمال دادیم (آن هم نه خلاف ظاهر) که اصلا مقصود از رقبه در «اعتق الرقبه» پول است فرضا، اگر ما یک چنین احتمالی دادیم و احتمالش هم خلاف ظاهر نبود، آیا برای رد این احتمال، معنا دارد که بگوییم: به اصاله الاطلاق در «اعتق رقبه» تمسک می کنیم؟ یا اینکه تمسک به اصاله الاطلاق، فرع احراز مراد استعمالی و تعلق اراده استعمالی به معنای مطلق است که با ضمیمه شدن اصاله الاطلاق، آن وقت تطابق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه را به دست بیاوریم.

پس این نکته به نظر من دقیق و قابل توجه بود که کسی فکر نکند اگر ما شبهه ثبوتی احتمال چهارم را دفع کردیم و دیروز هم در جواب از محقق عراقی گفتیم: تمسک به اطلاق مانعی ندارد، پس خود این سبب بشود ما این احتمال را ترجیح بدهیم، نه، مرجح باید مطلب دیگری باشد. اگر به طریق دیگر فهمیدم که مقصود از آیه، همین احتمال چهارم است، آن وقت اصاله الاطلاق را به آن ضمیمه می کنیم و می گوییم: وجود قدر متیقن در مقام تخاطب هم مانع از تمسک به اطلاق نخواهد بود. این هم یک مرحله بحث در این آیه بود.

بررسی امکان استدلال به آیه در مقابل اخباریین

سومین مرحله در این آیه بود که فرضنا که آیه شریفه یا طبق احتمال اول و رجحان احتمال اول و یا طبق احتمال اخیر و رجحان احتمال اخیر، دلالت کرد بر اینکه تا زمانی که تکلیف اعلام نشده است، خداوند مکلف را به چنین تکلیفی مکلف نمی کند و در حقیقت، دلالت آیه بر براءت را پذیرفتیم، لکن بحث این است که آیا این کدام براءت را دلالت می کند؟ آیا شبیه قاعده قبح عقاب بلا بیان است که ما عرض کردیم: اخباریین منکر

قاعده قبح عقاب بلا بیان نیستند، آنها که حکم به وجوب احتیاط می کنند، نمی خواهند این حرف را بزنند که اگر شما باشید و شک در تکلیف و به هیچ کیفیتی، مسأله به شما نرسیده باشد و ایجاب احتیاط هم نشده باشد، «مع ذلک یجب علیکم الاحتیاط» بلکه آنها می خواهند بگویند که ما روایات و ادله ای داریم که دلالت می کند بر وجوب احتیاط حتی در شبهات بدویه ای که محل بحث ماست و اینها سنداً و دلالتاً تام و تمام هستند و ما از طریق ادله وجوب احتیاط حکم می کنیم به اینکه اگر شما شک کردید در اینکه شرب توتون حلال است یا حرام، «یجب علیکم الاحتیاط».

پس ادله براءت، دو جور است: بعضی یک مرحله ای را دلالت می کند که اخباریین هم مخالف این مرحله نیستند و آنها ادله ای هستند که لسانشان با همان قاعده قبح عقاب بلا بیان، یکی است و این ادله در مقابل ادله وجوب احتیاط محکوم هستند. قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است و ادله وجوب احتیاط می گویند: ما بیان هستیم. پس یک سنخ ادله براءت، این گونه است که در مقابل ادله احتیاط، مقاومت نمی کند بلکه ادله احتیاط به عنوان دلیل حاکم، بر آن ادله تقدم دارد.

اما یک سنخ ادله براءت ادله ای است که در مقابل دلیل احتیاط می ایستد، اگر ادله احتیاط سنداً و دلالتاً تام باشد، این ها در مقابل آنها هستند. آنها می گویند: در شبهه بدویه، احتیاط واجب است، این ها می گویند: واجب نیست. مسأله بیان و عدم بیان نیست که آنها روی عدم بیان تکیه کنند و ادله احتیاط به عنوان بیان مطرح باشد بلکه مسأله معارضه در کار است.

در آیه گذشته «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» عرض کردیم: اگر مفادش در رابطه با براءت، تمام باشد، آن آیه بیشتر از قاعده قبح عقاب بلا بیان دلالت ندارد. حالا این آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» بنابراین که ما دلالتش را تام و تمام بدانیم و استدلال به این آیه را صحیح بدانیم، این بحث پیش می آید که آیا مفاد این آیه، شبیه آیه قبله است که در مقابل ادله احتیاط اخباریین محکوم است، یا اینکه مفاد این آیه، جوری است که با ادله وجوب احتیاط، مقابله می کند اگر سنداً و دلالتاً تمامیت داشته باشد؟

مرحوم محقق اراکی در این جا می فرماید: این آیه مثل آیه گذشته است. این آیه در مقابل ادله وجوب احتیاط، هیچ گونه مقاومتی ندارد و بلکه محکوم ادله وجوب احتیاط است برای اینکه آیه شریفه بر فرض تمامیت استدلال، مفادش این است که از ناحیه تکالیف اعلام نشده، خداوند هیچ کسی را در زحمت و در تکلیف قرار نمی دهد، و این چیزی است که اخباریین هم قائل هستند. اگر از یک اخباری هم پرسید که در رابطه با تکلیف مجهول و تکلیف غیر واصل و تکلیف اعلام نشده، ما در مضیقه همان تکلیف اعلام نشده هستیم؟ آنها هم می گویند: نه، می گوئیم: پس چرا مسأله احتیاط را در شبهات بدویه تحریمیه مطرح می کنید؟ می گویند: ما برای ادله وجوب احتیاط، این کار را می کنیم. ادله وجوب احتیاط که به ما رسیده و اعلام شده است. آنها که مخفی از ما نیست.

ما به استناد تکلیف اعلام شده، مسأله وجوب احتیاط را مطرح می کنیم. پس در حقیقت باز ادله وجوب احتیاط، بر این آیه شریفه، حاکمیت پیدا می کند برای اینکه این آیه شریفه می گوید: تکلیف غیر واصل، مکلف را به زحمت نمی اندازد. اخباریین می گویند: سمعا و طاعه، لکن ما شما را به علت وجود تکلیف غیر واصل به زحمت نمی اندازیم بلکه شما را به علت وجود ادله وجوب احتیاط به زحمت می اندازیم و ادله وجوب احتیاط علاوه بر این که تام و تمام است، غیر واصل و غیر اعلام شده نیست. لذا به نظر مرحوم محقق اراکی، این آیه بر فرض هم که در باب براءت، قابلیت استدلال داشته باشد، چیزی نیست که در مقابل اخباریین بتوان به آن تمسک کرد. این آیه هم مثل آیه قبله و مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان محکوم به ادله وجوب احتیاط است. آیا این بیان ایشان تمام است یا تمام نیست دقت بفرمایید.

پرسش:

۱ - کیفیت استدلال به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» را بر بحث براءت بیان کنید.

۲ - شرط تمسک به اطلاق چیست و آیا این شرط در آیه محل بحث وجود دارد؟ چرا؟

۳ - در چه صورتی استدلال به آیه محل بحث در مقابل اخباریین مفید خواهد بود؟

۴ - کلام محقق عراقی (ره) را در محکومیت آیه در مقابل ادله احتیاط بیان کنید.

ص: ۳۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که اگر آیه شریفه «لا- يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» بر مسأله براءت دلالت کند، آیا مفاد این آیه در مقابل ادله احتیاط به عنوان مخالف ادله احتیاط و معارض مطرح است یا مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان است؟ و همینطور آیه گذشته، محکوم ادله و جوب احتیاط است؟

محقق اراکی (قدس سره) فرمودند که این آیه در مقابل ادله احتیاط، نقشی ندارد، برای اینکه مفاد این آیه، این است که در رابطه با تکلیف مجهول و تکلیف غیر واصل خداوند تکلیفی ندارد. ایشان می فرماید: اخباریین نمی خواهند به استناد تکلیف مجهول، برای انسان ایجاد کلفت بکنند، بلکه ایجاد کلفت از ناحیه ادله و جوب احتیاط است و فرضاً ادله

و جوب احتیاط هم تمامیت دارد و هم واصل الی المكلف است، به خلاف حرمت شرب توتون که «لم تصل الی المكلف».

عدم استقلال وجوب احتیاط

این بیان، به این کیفیت، قابل مناقشه است که وجوب احتیاط، یک تکلیفی نیست که استقلال داشته باشد و در مقابل تکلیف واقعی، خودش دارای ثواب و عقاب باشد. به عبارت دیگر: اگر شرب توتون به حسب واقع، حرام باشد و فرضاً دلیل هم دلالت بر وجوب احتیاط بکند، معنای این حرف چیست؟ معنایش این است که ما دو تکلیف داریم و هر تکلیفی، استقلال دارد و هر تکلیفی نفسیت دارد و هر تکلیفی، ثواب و عقاب دارد؟ بطوری که اگر مکلف مخالفت کرد و در مسأله شرب توتون احتیاط را رعایت نکرد، دو عقوبت در کار است یا یک عقوبت؟ و آن یک عقوبت بر چیست؟ وقتی که مولی احتیاط را واجب کرد و مکلف مخالفت کرد و احتیاط نکرد و به حسب واقع هم حرمت شرب توتون ثابت بود، عقاب مولی در مقابل چیست؟ حالا که عقوبت می کند می گوید: چرا احتیاط نکردی؟ آیا عقوبت که می کند برای آن تکلیف مجهول لازم الرعایه بوده؟ یعنی برای مخالفت حرمت شرب توتون، عقوبت می کند و مؤاخذه می کند؟ آیا مسأله وجوب احتیاط و حرمت شرب توتون، مثل مسأله وجوب نماز و حرمت شرب خمر است، که هر کدامش استقلال دارد، هر کدام ثواب و عقاب دارد، هر کدام نفسیت دارد؟

ظاهر این است (همان طور که در کلمات مرحوم شیخ انصاری و دیگران تعبیر شده) هر کجا مسأله وجوب احتیاط مطرح باشد، عنوانش عنوان طریقی است و برای تحفظ بر واقع و رعایت واقع است، حتی در موارد علم اجمالی در شبهات محصوره که احتیاط واجب است، اگر شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، و دلیل بر تعیین هم پیدا نشد، اینجا واجب است که شما احتیاط کنید. حالا اگر احتیاط نکردید و به نماز ظهر اکتفا کردید و نماز ظهر را خواندید بعد هم معلوم شد که به حسب واقع، همین نماز ظهر واجب بوده نه نماز جمعه، آیا اینجا استحقاق عقوبت در کار

است؟ یا اگر مسأله ای باشد فقط به عنوان تجزی مطرح است و الا استحقاق عقوبتی بر معصیت نیست، «لأنه لم يعص الله» نماز ظهر واجب بوده، این هم نماز ظهر را خوانده، منتها چون نمی دانسته، عقل و شرع حکم می کردند به اینکه باید احتیاط کنی، این احتیاط لازم را رعایت نکرد، یکی از این دو نماز را خواند، بعد هم معلوم شد که به حسب واقع، واجب، همان نمازی بوده که این اتیان کرده است.

لازمه وجوب نفسی احتیاط

اگر مسأله وجوب احتیاط به عنوان یک تکلیف نفسی مستقل مطرح باشد باید در همین مورد شبهه محصوره و علم اجمالی هم حکم به استحقاق عقوبت بکنیم برای اینکه این با احتیاط مخالفت کرده است، وجوب احتیاط را رعایت نکرده است؛ لکن کسی نمی تواند این معنی را ملتزم شود. از اینجا می فهمیم که وجوب احتیاط خودش اصالت ندارد، خودش نفسیت و استقلال ندارد، و به تعبیر مرحوم شیخ و بزرگان دیگر وجوبش و وجوب طریقی است، یعنی برای تحفظ بر تکلیف مجهول، برای رعایت آن تکلیف مجهول است.

وقتی که ماهیت وجوب احتیاط، یک چنین معنائی شد، آن وقت بطلان و مناقشه کلام محقق اراکی روشن می شود، برای اینکه وقتی که این آیه می گوید: از ناحیه تکلیف مجهول و تکلیف اعلام نشده، خداوند نسبت به شما تکلیفی ندارد، پس معنایش این است که خداوند احتیاط را واجب نکرده است، تحفظ بر آن تکلیف مجهول را واجب نکرده است. و الا- اگر خداوند بخواهد در رابطه با تکلیف مجهول، انسان را در کلفت و مشقت قرار بدهد، لا محاله باید ایجاب احتیاط بکند تا آن تکالیف مجهوله به علت جهل و عدم وصول، پایمال نشود و از بین نرود.

در نتیجه وقتی که آیه می فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» و ما فرض کردیم آن مراحل قبلی را پذیرفتیم که دلالت این آیه بر ما نحن فیه تمام است، بعد از فرض تمامیت دلالت این آیه، اگر کسی بگوید: خلاصه این آیه چیست؟ ما می توانیم بگوییم: خلاصه

این آیه است که در رابطه با تکالیف غیر واصله، خداوند احتیاط را واجب نکرده است، تحفظ بر آن تکلیف را واجب نکرده است و الا اگر تکالیف مجهول، لازم الرعایه بود، معنایش این است که باید احتیاط واجب شده باشد. پس خود این آیه علی فرض تمامیت دلالت، بالاتر از مسأله قبح عقاب بلا بیان را دلالت می کند. این آیه در ردیف ادله احتیاط، نافی وجوب احتیاط است به خلاف آیه قبلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان که آنها محکوم ادله وجوب احتیاط بودند.

از آیات همین دو آیه ای که بحث کردیم کافی است و نتیجه این بود که هیچ کدام بر مسأله براءت، دلالتی ندارند. بقیه آیات دلالتشان در مرتبه پائین تر قرار گرفته و نیازی به بحث از آن آیات ملاحظه نمی شود لذا بحث را سراغ روایات می بریم ان شاء الله.

تمسک به روایات برای اثبات براءت (حدیث رفع)

مهمترین روایتی که به عنوان دلیل براءت مطرح شده همین حدیث رفع معروف است که مرحوم صدوق (ره) ظاهراً در کتاب خصال به مناسبت خصال نه گانه آن را مطرح کرده است. چون در کتاب خصال صدوق، عناوین و ابوابی هست، خصلتهای یک، خصلتهای دو، همینطور می شمارد روایاتی را در ذیل خصلتهای معدوده مطرح می کند. یک باب هم به نام خصلتهای نه گانه دارد و روایاتی که عنوان نه به هر جهتی در آن مطرح شده، را در آن باب جمع آوری کرده است. یکی از آن روایات، این حدیث رفع است. به لحاظ اینکه مفادش این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «رفع عن امتی تسعه» چون این عنوان نه در آن وجود دارد روی این جهت، مرحوم صدوق آنجا نقل کرده است.

اولاً- سندی که صدوق در این روایت دارد، یک سند صحیحی است و از حریر نقل می کند، حریر هم از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند. امام صادق (علیه السلام) می فرماید که «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله)» ایشان فرمایش رسول خدا را نقل می کنند که فرمود: «رفع عن امتی تسعه» نه چیز از امت من به عنوان عنایت و به عنوان تفضّل و امتنان برداشته شده است. بعد نه عنوان را ذکر می کند، مسأله خطا هست، مسأله

نسیان هست، ما اکره علیه هست، ما اضطر الیه هست، ما لا یطیقون هست، یک عنوانش هم «ما لا یعلمون» است. این عنوان «ما لا یعلمون» هم یکی از این عناوین نه گانه ای است که در این حدیث به فرمایش رسول خدا از امت رسول گرامی اسلام، رفع شده است.

به لحاظ اینکه این حدیث رفع هم در باب اصول و در بحث برائت مورد استناد واقع شده به لحاظ همین عنوان «ما لا یعلمون»، هم در مباحث فقهیه در موارد زیادی، مورد استناد قرار می گیرد، به عنوان «رفع الخطأ و النسیان» در باب عبادات مرکبه که دارای اجزاء و شرائط و موانعی است، آنجاها مورد بحث است که اگر کسی جزئی را نسیاناً ترک کرد، شرطی را نسیاناً رعایت نکرد، آیا از این حدیث رفع در رابطه با آن عمل مرکب فاقد جزء منسی یا شرط منسی، چه مقدار استفاده می شود؟ و همینطور در باب معاملات به لحاظ اینکه این «ما اکره علیه» دارد در آن بحثی که در مکاسب و جاهای دیگر ملاحظه کردید که اگر یک معامله ای با اکره واقع شود، خالی از طیب نفس باشد، از حدیث رفع در رابطه با این معامله اکره ای، چه مقدار استفاده می شود، و همینطور در باب مضطر الیه اگر انسان اضطرار به خوردن یک حرامی پیدا کرد، آن وقت حدیث رفع درباره این حرام مضطر الیه چه مقدار دلالت دارد و افاده می کند؟

شاید کمتر حدیثی داشته باشیم که هم در فقه و هم در اصول این مقدار مورد استناد و مورد استفاده واقع شده باشد لذا مناسب است که ما در این حدیث ان شاء الله یک بحث نسبتاً مستوفائی داشته باشیم و بحث را در رابطه با فقره «ما لا یعلمون» که به بحث برائت ارتباط دارد منحصر نکنیم، البته این فقره هم باید مورد بحث واقع شود به عنوان اینکه این حدیث در باب برائت، مورد استناد قرار گرفته است. اما بحث محصور و محدود به این فقره «ما لا یعلمون» نیست، یک بحثی است که ان شاء الله هم فایده اصولیه داشته باشد و هم فایده فقهیه پیدا بکند و آن مقداری که فهم و وقت و استعدادهای ما اقتضاء می کند بحث کنیم و الا احادیث هم مثل کتاب الله اینطور نیست که همه در دسترس فکر ما و عقول ما باشد. بالاخره کلام با صاحب کلام سنخیت دارد. این کلماتی است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه هدی (علیهم السلام) صادر شده، سنخیت با خودشان

دارد، منتها هر اندازه ای ما می توانیم از اینها استفاده بکنیم و الا «ان حدیثنا او احادیثنا (واقعا) صعب مستصعب» اینطور نیست که اگر فرض کنیم این احادیث را به لسان فارسی ترجمه کردند، دیگر هر بقال روزنامه خوانی بتواند از این احادیث، آن مقصود واقعی را به دست بیاورد. نکته فقط در عربی بودن نیست، فهم مفاد اینها ولو به هر لغتی باشد، به هر زبانی باشد، در حد یک عده ای از افراد طبقه بالا است، آنها هم در حد خودشان نه به تمام معنی. لذا ان شاء الله با عنایت باید در این بحث وارد شویم و به آن توجه کنیم. ابتدا بعضی از کلماتی که در این حدیث ذکر شده و به عبارت دیگر مقدماتی را عرض بکنیم تا بعد به مقاصدش برسیم.

اعتبار فهم عرف در فهم کلمات شارع

یک مقدمه این است که شروع این حدیث آنچه که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر شده با عنوان رفع صادر شده است لذا به رفع، شهرت پیدا کرده است. ما می دانیم عناوین و مفاهیمی که در کلمات ائمه و رسول خدا استعمال می شود و همینطور در لسان آیات، همان معنای عرفیه اش مقصود است، یعنی آنچه که عرف استفاده می کند، می فهمد لذا حتی در باب محرمات در فقه وقتی که دلیل می گوید: «الدم نجس»، می گوید: مقصود از «دم» یعنی «ما یكون دما بنظر العرف، ما یراه العرف دما» محکوم به نجاست است، و بعد نتیجه می گیرید که اگر یک پارچه سفیدی متنجس به خون شده باشد و یک مقدار خون به آن ریخته باشد، بعد این پارچه سفید را شستند، در تطهیر آن سعی هم کردند ولی به لحاظ سفید بودن، یک رنگی از این خون در آن پارچه باقی ماند، بطوری که هرچه شستند، دیگر آن رنگ پاک نشد، آیا آن رنگ نجس است یا پاک؟ شما می گوید: این پاک است برای اینکه عرف آن رنگ ضعیف باقی بر پارچه سفید را حکم نمی کند «بأنه دم»، نمی گوید: این خون است و حیث اینکه نمی گوید: خون است، لذا «لا یكون نجسا» در حالی که اگر انسان بخواهد با منطق عقل با این مسأله برخورد کند، امکان ندارد که رنگ خون باقی باشد لکن اجزای صغار خون از بین رفته باشد. وجود رنگ، دلیل بر این است

که اجزاء صغار خون در این پارچه سفید باقی است، لذا به نظر عقل، اجزاء خون هست، اما ما کاری به عقل نداریم، «الدم نجس» معنایش این است که «ما یراه العرف دما»، و عرف حکم نمی کند به اینکه این رنگ باقی در این پارچه سفید با تلاش زیادی که برای ازاله و تطهیرش بکار رفته، دم باشد، عرف نمی گوید: هذا دم، لذاست که حکم نمی شود به نجاست این و کسی حکم نمی کند به نجاست این «الا من كان وسواسيا» و الا غیر وسواسی حکم نمی کند به نجاست این.

معنای رفع و دفع از نظر عرف

عنوان رفع عنوانی است که تابلوی حدیث رفع است و اولین کلمه ای است که در حدیث رفع به کار رفته. رسول خدا فرموده: رفع، ما در معنای این رفع باید به عرف مراجعه کنیم. به عرف که مراجعه می کنیم عرف به ما پاسخ می دهد، می گوید: ما چیزی به نام رفع داریم و چیزی به نام دفع داریم، و این رفع و دفع دو معنای متباین و دو مفهوم غیر مجتمع با هم هستند. بعد می گوئیم: رفع و دفع را برای ما معنی کنید. عرف در پاسخ می گوید: رفع آنجائی به کار می رود که اولاً شیء، وجود پیدا کرده باشد، در عالم وجود آمده و در یک زمانی تحقق دارد، و از طرف دیگر مقتضی بقاء هم در آن وجود دارد. شیء موجودی که اقتضاء بقاء داشته باشد، اگر آمدند جلوی این اقتضاء را گرفتند و نگذاشتند که مقتضی بقاء تأثیر در بقاء بکند، اینجا کلمه رفع بکار می رود. پس در رفع، دو خصوصیت مطرح است: یک خصوصیت، تلبس شیء به لباس وجود و دیگر، وجود مقتضی بقاء در این شیء که آن وقت کسی که بیاید جلوی این مقتضی را بگیرد و با این مقتضی، مبارزه بکند، در اینجا عنوان رفع تحقق پیدا می کند.

اما دفع مال آنجائی است که شیء متلبس به لباس وجود نشده است، لکن زمینه وجودش تحقق پیدا کرده است و مقتضی اصل وجودش تحقق پیدا کرده است. آن وقت اگر آمدیم با این مقتضی اصل وجود، مخالفت کردیم و جلوی تأثیر مقتضی وجود را در اصل وجود گرفتیم، از این، تعبیر به دفع می شود، لذا دفاع در کجا تحقق پیدا می کند؟

می‌گویند: فلانی از نفسش دفاع کرد، از عرضش دفاع کرد، از مالش دفاع کرد، دفاع کجا تحقق دارد؟ آنجائی که مقتضی تهاجم به نفس یا عرض یا مال پیدا شده است، لکن این به عنوان یک سدّ، جلوی تأثیر مقتضی وجود را گرفته است و نگذاشته است که این مقتضی وجود تهاجم بتواند تهاجم را در خارج ایجاد کند. پس فرق بین رفع و دفع، یک چنین معنائی است. لکن از کلام مرحوم محقق نائینی (ره)، نحوه دیگری استفاده می‌شود که کلام ایشان را ملاحظه بفرمائید، ببینیم تمام است یا قابل مناقشه است.

پرسش:

- ۱ - مناقشه استاد بر کلام محقق عراقی (ره) را بیان کنید.
- ۲ - آیا وجوب احتیاط، وجوب مستقل نفسی است؟ چرا؟
- ۳ - چرا در فهم معنای روایات و آیات فهم عرفی معتبر است؟
- ۴ - معنای رفع و دفع را از نظر عرف توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که کلمه رفع و عنوان رفع به حسب فهم عرفی که معنای لغوی هم ظاهراً مطابق با معنای عرفی است، دارای یک معنایی است که مباین با عنوان دفع است. دفع در رابطه با این است که چیزی، زمینه و علت وجود و مقتضی وجود برایش پیدا شده است لکن مانع نمی گذارد که این مقتضی بتواند تأثیر در وجود آن شیء داشته باشد و لذاست که وجود پیدا نمی کند، اما رفع عبارت از این است که یک شیئی متلبس به وجود شده و مقتضی بقاء و استمرار در آن وجود دارد، لکن مانعی از تأثیر این مقتضی در بقاء، جلوگیری می کند و در نتیجه شیء موجود، نمی تواند در زمان لاحق وجود داشته باشد و آن تلبس به وجود به حسب زمان لاحق یا مرتبه لاحق از بین می رود.

مرحوم محقق نائینی (قدس سره الشریف) فرموده اند: در حدیث رفع، رفع با دفع، هیچ تفاوتی ندارد و معنای آن، یکی است و مقصود از رفع، همان دفع می باشد. و رفع به جای دفع استعمال شده نه اینکه تصور شود که این استعمال، استعمال مجازی و مشتمل بر تسامح و عنایت است، بلکه بدون عنایت و تجوّز است. چرا؟ بیان ایشان این است که می فرمایند: در جای خودش (در فلسفه) ثابت است که شیء موجود ممکن، همان طوری که در حدوثش نیاز به علت دارد، در بقاء هم نیازمند به علت است. اینطور نیست که یک شیء موجود ممکن فقط در وجود و حدوثش مفتقر به علت و نیازمند به علت باشد، بلکه «الشیء كما يحتاج في حدوثه الى العلة كذلك يحتاج في بقاء وجوده الى العلة ايضا» برای اینکه همان جهتی که نیاز به علت را برای حدوث مطرح می کند، همان جهت اقتضاء دارد که ممکن در بقاء و استمرار وجودش هم نیاز به علت داشته باشد. پس این مطلب، جای تردید نیست.

وقتی که این را قبول کردید، پس باید اینطور بگویید که رفع به حسب بقاء عبارت از دفع است، برای اینکه رفع سبب می شود که جلوی اقتضاء مقتضی بقاء و علت بقاء را بگیرد، پس در حقیقت وقتی که ما مسأله را نسبت به زمان لاحق یا مرتبه لاحق، ملاحظه کنیم، همان عنوان دفع تحقق دارد، برای اینکه استمرار و بقاء نیاز به علت دارد و دفع که همان رفع در ما نحن فیه است معنایش این است که نمی گذارد که مقتضی بقاء، در بقاء، تأثیر کند، پس ولو اینکه عنوانش عنوان رفع است، لکن حقیقتا دفع اینجا تحقق دارد.

گویا معنای دفع منحصر به این نیست که شما در رابطه با حدوث یک شیء، جلوی تأثیر مقتضی حدوث را بگیرید، بلکه مقتضی حدوث و مقتضی بقاء مثل هم می مانند. شیء حدوثا يحتاج الى العلة بقاء هم يحتاج الى العلة. پس اگر شما جلوی تأثیر مقتضی بقاء را بگیرید و نگذارید که مقتضی بقاء بتواند مؤثر در بقاء و استمرار باشد، این هم دفع است و هم رفع. دفع است به لحاظ اینکه شما جلوی تأثیر مقتضی بقاء را گرفتید، کاری به

مقتضی حدوث ندارید، مقتضی بقاء خودش استقلال دارد، مقتضی حدوث هم همینطور. پس اگر شما جلوی تأثیر مقتضی بقاء را در تحقق بقاء و استمرار گرفتید، این حقیقتاً دفع است. این مبارزه با علت و منع از تأثیر علت به معنای مقتضی است در معلول خودش. پس اگر ما بگوییم: رفع در حدیث رفع با دفع یک معنی دارد و این یکی بودن هم نه به عنوان عنایت و تسامح و تجوز است، این حرف صحیحی است نه حرف غیر قابل قبول. این بیان ایشان بود.

وجود نسبت عام و خاص مطلق بین رفع و دفع

در پاسخ به بیان ایشان، چند گونه می شود صحبت کرد: یکی آن نکته ای که من اشاره کردم، فرض کنیم کلام ایشان تمام باشد و فرضاً اشکالی بر کلام ایشان وارد نباشد، در مقابل ایشان ما این سؤال را طرح می کنیم که شما از این بیان چه استفاده می کنید؟ آیا استفاده می کنید که هر کجا رفع باشد دفع هم هست، یا اینکه می خواهید بگویید: دفع و رفع اصلاً یک معنی دارد و یک حقیقت بیشتر ندارد؟

اگر آن حرف اول را بخواهید بفهمانید، که هر کجا رفع هست، دفع هم هست اما عکس آن نیست، ممکن است یک جا دفع باشد اما رفع نباشد، مثل آنجائی که از اول نگذاریم که مقتضی، تأثیر در حدوث شیء کند و نگذاریم که این شیء اصلاً متلبس به لباس وجود شود، بگویید: اینجا دفع هست، رفع نیست، اما در عکسش هر کجا رفع باشد، دفع هم وجود دارد، اگر این حرف را بخواهند نتیجه بگیرند (که خلاف ظاهر کلامشان هست)، مانعی ندارد که در حقیقت نسبت عموم و خصوص مطلق باشد، «کل رفع دفع اما لیس کل دفع رفع» بلکه مواردی هست که دفع، تحقق پیدا می کند بدون اینکه رفع در کار باشد. این نتیجه فرمایش ایشان است اما خلاف ظاهر کلام ایشان است، آن که ظاهر کلامشان است گویا ایشان می خواهند بفرمایند یک تساوی بین عنوان رفع و دفع هست در حالی که از کلامشان و از راهی که ذکر فرمودند این معنی استفاده نمی شود. این یک شبه اشکال به کلام ایشان که عرض شد.

تغایر مفهوم رفع و دفع از نظر عرف

و اما اصل مطلب ایشان: همان طوری که دیروز عرض کردیم این عناوینی که در لسان ادله شرعیه ذکر شده، اینها یک مفاهیمی است که باید از عرف گرفته شود و رجوع به عرف شود. بعد از آنکه به عرف رجوع می کنیم می بینیم این دو تا را با هم مختلف و متباین می بیند، بطوری که اگر ما کلمه دفع را در مورد رفع حقیقتا استعمال کنیم، عرف تجویز نمی کند. اگر در همان تعبیرات عرفی و غیرشرعی خودمان، کلمه دفع و رفع را به جای دیگری استعمال کنیم، می بینیم عرف نمی پسندد، مگر اینکه یک مواردی باشد، یک خصوصیتی باشد که مسأله مجاز و عنایت را مطرح کند، و الا اگر روی حقیقت و استعمال حقیقی بخواهیم تکیه کنیم، ظاهرش این است که عرف این دو تا را مختلف و متباین می بیند و تجویز نمی کند که یکی از این دو به جای دیگری به صورت حقیقت و به نحو استعمال حقیقی استعمال شود. پس اولاً: مسأله با مراجعه به عرف، غیر از آن چیزی است که ایشان بیان می فرماید.

لحاظ زمان در معنای رفع و دفع

و ثانیاً در همان موردی که ایشان واقعا دقتی فرموده اند که شیء همان طوری که در حدوث، نیاز به علت دارد، بقاءش هم علت می خواهد و رفع معنایش این است که شما جلوی تأثیر مقتضی بقاء را بگیرید و نگذارید که مقتضی بقاء، تأثیر در بقاء کند، این حرف درست است، حرفی نیست که انسان بتواند اصل آن را انکار کند، لکن بحث این است که دو عنوان اینجا وجود دارد و با دو دید این مطلب را انسان بررسی می کند: یک وقت انسان از وجود شیء در زمان اول غفلت می کند و یا توجهی به این معنی ندارد، کاری ندارد که این شیء در زمان اول، وجود داشته و حادث شده است فقط تمام توجه خودش را از نظر وجود و عدم وجود، مقصور به زمان ثانی می کند. اگر با این دید باشد، می گوییم: مانعی ندارد، شما کلمه دفع را بکار ببرید، برای اینکه در این استعمال، شما دید

خودتان را به وجود در زمان دوم منحصر کردید و از وجود در زمان اول، قطع نظر کردید و روی وجود در زمان دوم، نگذاشتید که این مقتضی وجود در زمان دوم در آن اثر کند. با این دید، حتما عنوان، عنوان دفع است.

اما مسأله رفع در جائی به کار می رود که مسأله با توجه به وجود در زمان اول، ملاحظه می شود چون رفع همان طوری که معنایش به فارسی هم اقتضاء می کند، عبارت از برداشتن است و لذاست که در بعضی از روایاتی که ائمه (علیهم السلام) در بعضی از موارد به این حدیث رفع تمسک کرده اند ما می بینیم به جای کلمه رفع، کلمه وضع را بکار برده اند، متنها کلمه وضع اگر به «علی» متعدی شود، معنایش گذاشتن چیزی است بر چیز دیگر، مثل سجده که عبارت از «وضع الجبهه علی الارض» است، اما همین کلمه وضع اگر با کلمه «عن» متعدی شود به معنای برداشتن است، خود مفهوم برداشتن و عنوان برداشتن در آن هست که این موجود بوده و تحقق داشته است. مثل اینکه کتابی که روی زمین است، این کتاب را از زمین بردارد، این نمی شود بدون اینکه کتاب روی زمین باشد «وضع الكتاب عن الارض» این یک معنای غیر صحیحی است. پس در «وضع الكتاب عن الارض» دو خصوصیت معتبر است: یک خصوصیت اینکه یک خصوصیت هم اینکه کتاب قبل از وضع عن الارض باید روی زمین باشد اینکه با وضع، از روی زمین، برداشته شود که اگر ما از آن خصوصیت اول، صرف نظر کنیم، آیا می توانیم بگوییم: «وضع الكتاب عن الارض»؟ می توانیم یک چنین معنایی را با کلمه وضع عن الارض استعمال کنیم و استفاده کنیم؟!

استعمال کلمه «وضع» به جای «رفع» در روایات

پس ما در بعضی از روایاتی که ائمه (علیهم السلام) به همین حدیث رفع نبوی تمسک کرده اند، مخصوصا در برابر اهل سنت و بعضی از فتاوی آنها - چون گاهی ائمه مجبور می شدند در مقابل آنها به احادیث نبوی تمسک بکنند، کما اینکه خیلی از مواقع مجبور بودند که به آیات قرآنی در مقابل آنها استدلال داشته باشند - می بینیم در تعبیر به جای

کلمهٔ رفع، کلمهٔ وضع آمده است، یعنی تعبیر اینگونه است که «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) وضع عن امتی»، تعبیر عنوان «وضع عن الامه» است. پس اگر ما در همین رابطه کلمهٔ رفع را بکار ببریم، ناچاریم که وجود در زمان اول را به عنوان یک رکن در معنای رفع ملاحظه کنیم، دیگر نمی‌توانیم توجه خودمان را به بود در زمان دوم منحصر کنیم و از بود در زمان اول قطع نظر کنیم. پس در همین جا هم معنای دفع و رفع با هم اختلاف پیدا می‌کند.

با اینکه آن مقدمهٔ ایشان کاملاً صحیح است و همان طور که شیء حدوداً نیاز به علت دارد، بقاء هم نیاز به علت دارد، لکن همین جا دو تا مطلب می‌تواند مورد توجه قرار بگیرد: یکی صرف وجود در زمان دوم و قطع نظر از وجود در زمان اول، این عنوان دفع است. اما عنوان رفع، آن است که بود در زمان اول، در آن، رکنیت دارد و با توجه به آن بود در زمان اول، باید عنوان رفع تحقق پیدا کند. لذاست که این بیان ایشان اقتضاء نمی‌کند که ما بر خلاف عرف و لغت، ملتزم شویم به اینکه رفع در حدیث رفع به معنای دفع است آن هم به صورت استعمال حقیقی بدون مجاز و عنایت، بلکه همان معنای عرفی لغوی سر جای خودش محفوظ است و با آن مبنای فلسفی هم هیچ گونه مغایرتی ندارد. این یک جهت.

تشریحی بودن رفع در حدیث رفع

جهت دیگر این است که این نسبتی که در حدیث رفع به این عناوین داده شده است:

«رفع ما لا يعلمون، رفع الخطأ و النسیان، رفع ما اکرهوا علیه و ما اضطرروا الیه» و هکذا عناوین دیگری که در اینجا مطرح شده است، آیا با توجه به این عناوین، ما می‌توانیم آن حیثیت معنای عرفی و لغوی رفع را حفظ کنیم؟ و بر فرض که حفظ کنیم آیا معنی چه می‌شود؟ مثلاً در «رفع الخطأ» خارجاً می‌بینیم که خطا از امت رسول گرامی اسلام برداشته نشده است.

به عبارت دیگر: این مسأله، یک مسألهٔ تکوینی نیست، یک مسألهٔ تکوینی هم دربارهٔ

امت رسول خدا وجود دارد، نه اینکه نداشته باشد، همین آیه شریفه ای که خداوند در مقام تفضّل و عنایت بر امت رسول خدا، می فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» یک مسأله تکوینی است. این یک مسأله ای است که خداوند می فرماید: در حالی که تو رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در بین این جمعیت هستی، مطمئن باشید که خداوند عذاب نمی کند. عذاب، یک مسأله تکوینی است، خداوند هم به برکت بودن رسول خدا در بین مردم، مسأله عذاب را کنار برده است. یا در دنبالش که می فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»، اگر اینها اشتغال به استغفار داشته باشند، بدانند که خداوند این جمعیت مستغفرین را عذاب نمی کند. اما در حدیث رفع، مسأله این نیست، «رفع عن امتی الخطأ» معنایش این نیست که خداوند به امت رسول خدا عنایت کرده و اینها اصلاً تکویناً دچار خطا نمی شوند، خارجاً می بینیم این همه خطا تحقق دارد، نسیان تحقق دارد، «ما اضطر اليه ما اكرهوا عليه» تحقق دارد، «ما لا يعلمون» تحقق دارد. پس این مسأله بلا اشکال یک مسأله تکوینی نیست، با ملاحظه حدیث رفع هم این عناوین تحقق دارد، و تصادفاً همین عناوین با وجود حدیث رفع، مؤید و مقوی خود عنوان رفع است چون رفع نیاز به این دارد که شیء، تحقق داشته باشد، نیاز دارد به اینکه آن مرفوعش، متلبس به لباس وجود باشد. همین که ما می بینیم این عناوین، بعد از حدیث رفع هم وجود دارد، این خودش کاشف از این است که عنوان رفع و تعلق رفع به این عناوین به لحاظ اینکه مرفوع لا بد و ان یكون موجوداً و این عناوین هم تحقق دارد و از بین نرفته، این خودش مصحح این است که عنوان رفع در کار بیاید.

لکن ما عرض کردیم که این رفع، یک چیزی است که مربوط به تشریح است و کاری به مسأله تکوین ندارد. پس چه کار باید بکنیم؟ از یک طرف برای اسناد رفع، وجود این عناوین را به عنوان مصحح کلمه رفع و استعمال رفع لازم داریم، از طرف دیگر، مسأله تکوین در کار نیست، بلکه یک عنایت تشریحی است که رسول خدا می فرماید: «رفع عن امتی»، یعنی در رابطه با تشریحی که بر امت من شده، یک چنین عنایتی در کار بوده است، پس ما چطوری مصحح درست کنیم؟ چه چیز حقیقتاً در جوّ تشریح در باب خطا و نسیان

معنای مجاز در کلمه و مجاز در اسناد

اینجا قبلاً باید این نکته را عرض کنیم، بعد دنبال مصحح اسناد بگردیم و آن این است که ما چاره ای نداریم که ملتزم شویم به اینکه اینجا یک مجاز در اسناد وجود دارد (که مجاز در اسناد را در مطول و یا مختصر ملاحظه کرده اید) دو گونه مجاز داریم: یک مجاز در کلمه، مثل اینکه اسد را به معنای رجل شجاع استعمال کنیم یعنی اسد که موضوع برای حیوان مفترس است در رجل شجاع استعمال شود، و یک مجاز در اسناد داریم. معنای مجاز در اسناد این است که تک تک کلمات را حساب می کنیم می بینیم که هر کدام جز در معنای حقیقی، در چیز دیگری استعمال نشده است، لکن در ارتباط این کلمات و به تعبیر دیگر در اسناد (که در مسند و مسندالیه وجود دارد) یک خلاف واقعی بکار رفته به صورت مجاز، مثل اینکه در ماه بهار وقتی که زمینها و سبزیجات می روید، اگر شما این طوری تعبیر کنید، بگویید: «انبت الربیع البقل»، بهار سبزی را رویانید، اینجا نه در کلمه «انبت» مجازی به کار رفته، نه در کلمه «ربیع» مجازی در کار هست، لکن در اسناد این فعل به این فاعل، یک اغماض و چشم بندی به کار رفته زیرا واقعیت این است که بهار، سبزی را انبات نمی کند بلکه خداوند است که گیاهان را انبات می کند. پس در اسناد «انبت» به «الربیع» به صورت فعل و فاعل و اسناد فعل به فاعل، مجازیت هست، بدون اینکه در خود کلمه «انبت» یا در خود کلمه «ربیع» هیچ گونه مجازی وجود داشته باشد. ان شاء الله فردا عرض می کنیم که در ما نحن فیه یک چنین چیزی وجود دارد.

پرسش:

- ۱ - تساوی معنای رفع و دفع را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.
- ۲ - جواب استاد از بیان محقق نائینی (ره) را در معنای رفع و دفع بنویسید.
- ۳ - استعمال کلمه «وضع» به جای «رفع» در روایات مؤید چیست؟

۴- دلیل تشریحی بودن رفع را در حدیث رفع بیان کنید.

۵- فرق بین مجاز در کلمه و مجاز در اسناد چیست؟

ص: ۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی مجاز در اسناد در حدیث رفع

آیا اسناد رفع به آن معنائی که برای رفع ذکر شد به این عناوین تسعه مثل «ما لا يعلمون، ما اكرهوا عليه» و خطا و نسیان و امثال اینها، می تواند یک اسناد حقیقی باشد بطوری که هیچ گونه تقدیری و مصحّحی برای این ادعا وجود نداشته باشد؟ عرض کردیم که یک نوع مجاز، مجاز در اسناد است، در این مجاز در اسناد، استعمال، نه در مسند، مجازی است و نه در مسندالیه، بلکه در نفس اسناد، یک نوع تجوّزی به کار رفته مثل «انبت الربیع البقل».

چرا ما انبات را مجازا به ربیع نسبت می دهیم؟ مصحّح این اسناد، این است که این

انبات ولو اینکه منبتش خداوند تبارک و تعالی است، لکن چون در ظرف زمانی ربیع، تحقق پیدا می کند و این فصل به عنوان ظرف زمانی خصوصیت دارد، این مصحح این است که ما انبات را به ربیع اسناد دهیم، لذا نمی شود این انبات فرضاً به فصول دیگر نسبت داده شود، چون آنها از نظر ظرف زمانی دارای چنین خصوصیتی نیستند.

آیا در ما نحن فیه مسأله به همین کیفیت است ولو به همین عنوان صیغه مجهول؟ چون فرق نمی کند اسناد، اسناد به فاعل باشد یا اسناد به مفعول باشد. در «زید مضروب» هم اسناد تحقق دارد، آیا این صیغه مجهول «رفع» که به این امور نه گانه، اسناد داده شده نیاز به مصحح دارد؟ و این اسناد، اسناد غیر حقیقی است؟ و در حقیقت، چیزی اینجا باید در تقدیر گرفت؟ یا اینکه این حرفها اینجا وجود ندارد برای خصوصیتی که در اینجا و موارد مشابه اینجا وجود دارد؟

حقیقی بودن اسناد رفع از نظر محقق نائینی (ره)

مرحوم محقق نائینی (قدس سره) معتقد به همین معنی هستند، که این اسناد، یک اسناد حقیقی است و در اینجا هیچ گونه نیازی به مصحح اسناد نداریم و این اموری که در کلام شیخ ذکر شده (که بعداً هم ما ان شاء الله عرض می کنیم) که احتمالاً مؤاخذه در تقدیر باشد یا اثر ظاهر هر یکی از این عناوین تقدیر شده باشد و یا جمیع الاثار بالنسبه الی کل واحد من هذه العناوین، تقدیر گرفته شده باشد، هیچ کدام از اینها نیاز نیست، چون اصلاً نیاز به تقدیر ندارد که ما بحث کنیم بینیم مقدر، خصوص مؤاخذه است یا اثر ظاهر در هر عنوان یا جمیع الاثار فی کل واحد از این عناوین نه گانه. چرا؟

بیان ایشان این است که ما در یکی از دو صورت، نیاز به تقدیر و مصحح برای این اسناد داریم که ما نحن فیه خارج از این دو فرض است. اگر فرضاً این رفع، یک رفع تکوینی بود، اگر تکویناً می گفتند: «رفع الخطا»، ما خارجاً می دیدیم که خطا در جای خودش باقی است، اینطور نیست که امت اسلامی خالی از خطا باشند، خالی از نسیان باشند، خالی از «ما اکرهوا علیه و ما اضطروا الیه» باشند، اگر می گفتند: این رفع، رفع

تکوینی است و این رفع تکوینی به عنوان مرفوعیت به این عناوین اسناد داده شده است و خارجا هم ما ملاحظه می کنیم که بعد از رفع، این عناوین تحقق دارد. اینطور نیست که با وجود حدیث رفع، این عناوین تکوینا منتفی شده باشند، در این فرض، ما مجبور بودیم برای اینکه این قضیه تکوینیه ثابت و صادق باشد، یک چیزی را در تقدیر بگیریم و اگر در تقدیر نگیریم، کذب لازم می آید برای اینکه این عناوین بعد از حدیث رفع به قوت خودشان باقی هستند و اینها کم و بیش در امت اسلامیة تحقق دارند، خطا وجود دارد و هکذا رفع، پس اگر رفع، رفع تکوینی باشد، «یحتاج الی التقدیر، یحتاج الی مصحح لاسناد».

کما اینکه اگر رفع، رفع خبری باشد و جمله، جمله خبریه باشد، یعنی نه در مقام انشا و نه در مقام اثبات یا نفی حکم، آنجا هم همین بود، اگر اخبار می کرد مثل اینکه کسی اخبار کند بگوید: «رفع عن الامه الاسلامیه هذه العناوین التسعه» به لحاظ اینکه معیار در عنوان خبر، صدق و کذب است و باید واقعیتی داشته باشد. خبر گاهی مطابق با آن واقع و گاهی مخالف با واقع است، که اگر مطابق بود، خبر صادق است و اگر مخالف بود، خبر کاذب است. اگر عنوان خبر در کار بود مثل اینکه فرضا یک آدم معمولی به صورت جمله خبریه این عنوان را اخبار می کرد که «رفع عن الامه الاسلامیه الخطأ و النسیان و سائر العناوین» احتمال کذب در کلامش می دادیم بلکه یقین می کردیم به کذبش، برای اینکه می دیدیم که «لم یرفع هذه العناوین عن الامه الاسلامیه» اما چون مخبر و گوینده اش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هستند و در آنجا دیگر مسأله احتمال کذب جریان ندارد، لذا می گفتیم:

چطور می شود از یک طرف، این قضیه خبریه صادق است، از طرف دیگر، این عناوین هم در امت اسلامیة وجود دارد؟ چطور بین اینها جمع می شود؟ ناچار باید اینجا یک تقدیر و یک مصححی برای این مسأله خبر داشته باشیم مثل موارد دیگری که فرضا از راه عقل مسأله را استفاده می کنیم. مثل آیه شریفه «وَجَاءَ رَبُّكَ» که مجیء را به رب نسبت می دهد، ما با ملاحظه قرینه عقلیه که رب نمی تواند اتصاف به مجیء داشته باشد، مجیء از حالات جسم و از خصوصیات جسم است، باید فرضا معنی کنیم که اینجا یک

مصححی و یک مقدری وجود دارد و معنای «جاء ربك یعنی جاء امر ربك» اگر در باب حدیث رفع هم یک جمله خبریه این چنینی بود، ما نیاز داشتیم به مصحح برای این ادعا

کیفیت انشای حکم در حدیث رفع نزد محقق نائینی (ره)

لکن حدیث رفع، هیچ کدام از این دو عنوان نیست، نه رفعش رفع تکوینی است و نه اینکه جمله، جمله خبریه است بلکه به نفس همین «رفع عن امتی» دارد جعل حکم و انشا حکم می شود. (حالا- نظیرش را ایشان ذکر می کنند و کاملا- روشن می شود) مثلا در «لا شك لكثير الشك» چون جمله خبریه نیست، اگر جمله خبریه بود که این تناقض صدر و ذیل داشت، چطور می شود كثير الشك باشد و مع ذلك شك هم نداشته باشد، «لا شك لكثير الشك» اگر فرضا یک جمله خبریه بود، این یک جمله یا کاذبه بود یا نیاز به تصحیح و مصحح اسناد داشت، اما شما این حرفها را نمی زنید، شما «لا شك لكثير الشك» را اینطوری معنی می کنید که این جمله انشائیه است و هدف از این جمله انشائیه این است که به نفس همین جمله می خواهد تشریحا آثار شك كثير الشك را نفی کند، این دیگر نه تکوین است که شما بگویید: نیاز به ادعا دارد و نه جمله خبریه است که مسأله صدق و کذب در آن مطرح باشد، بلکه جمله انشائیه ای است که شارع، به نفس این «لا شك لكثير الشك» دارد انشا حکم می کند متنها حکمش حکم نفی است یعنی به وسیله «لا- شك لكثير الشك» حکم می کند به نفی آن آثاری که بر شك غير كثير الشك مترتب است.

همینطور در «لا ضرر و لا ضرار» با معنایی که ایشان و دیگران برای قاعده لا ضرر دارند آن هم معنایش همین است که به نفس این «لا- ضرر و لا- ضرار» احکام ضرریه نفی می شود، اگر یک وضو یا یک غسل، ضرری باشد، شارع می خواهد وجوب وضوی ضرری و وجوب غسل ضرری را بردارد و نفی کند، به چه چیزی نفی می کند؟ به نفس همین «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» لذاست که اینجا نیاز به تقدیر ندارد. معنای لا ضرر این است که شارع می فرماید: وضوی ضرری را ایجاب نمی کنم، غسل ضرری را ایجاب نمی کنم، این دیگر چه نیازی به تقدیر دارد؟

ایشان می فرماید: حدیث رفع هم همینطور است که به نفس «رفع ما لا- یعلمون، رفع الخطأ و النسیان» و سایر عناوینی که در اینجا مطرح است، شارع می خواهد رفع کند. رفع، رفع تشریحی به نفس همین جمله است نه تکوین که شما بگویید: نیاز به مصحح دارد. نه خبر است که نیاز به یک واقعیتی داشته باشد و بگویید: چون با آن واقعیت، تطبیق نمی کند حتما باید یک ادعائی در کار باشد، کانّ شارع اینطور می گوید که به نفس این حدیث رفع، من آثار را در صورت خطا برمی دارم، احکام را در صورت نسیان برمی دارم، «ما لا یعلمون» که در ما نحن فیه مورد استشهاد است به نفس همین رفع برداشته می شود. پس نظر مرحوم محقق نائینی این است که ما از اول اصلا احتیاجی به تقدیر نداریم تا بعد بحث کنیم که مقدر عبارت از چیست؟ مثل «ثبت العرش ثم انقش» است، ما نیاز به تقدیر نداریم تا در رابطه با مقدر بحث کنیم. آیا این فرمایش ایشان، صحیح و لازم القبول است یا اینکه قابل مناقشه است؟

عدم تحقق انشای احکام از طریق معصومین

دو مناقشه بر این بیان شده: یک مناقشه، کلی است و آن این است که اصولا مسائلی که به لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) مطرح می شود، ما می توانیم بگوییم: اینها احکام انشائی است یا اینکه اینها اخبار از حکم انشائی است. آیا مطالبی که رسول خدا بیان می کنند، خودشان انشا حکم می کنند؟ ائمه (علیهم السلام) خودشان جعل حکم می کنند؟ یا اینکه اینها در مقام بیان حکم، عنوان مخبر را دارند؟ البته در بعضی از موارد مثل باب نماز که آنجا ملاحظه کرده اید درباره عدد رکعات نماز، روایات کثیره ای وارد شده که نمازهای چهار رکعتی و همینطور سه رکعت، دو رکعتش فرض الله است و دو رکعتش فرض النبی (صلی الله علیه و آله) است، لذاست که در بعضی از روایات تعلیل می کند که اگر کسی در عدد رکعات فرض الله شک بکند، نمازش باطل است، در رساله ها هم هست که در نمازهای دو رکعتی و همینطور در دو رکعت از نمازهای چهار رکعتی، اگر عدد رکعات مورد شک واقع شود، نماز باطل است. اما وقتی

که وارد دائرة فرض النبي که رکعت سوم و چهارم است، می شویم، آنجا گفته اند: اگر شما در عدد رکعات شک کنید به دستور همان شکوکی که در آنجا متعرض شده اند و احکام شکوک را آنجا مطرح می کنند عمل کنید. پس مواردی داریم که یک مسائلی تشریحش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تفویض شده است اما نوعاً مسأله، این چنین نیست، تشریح در حیطة خداوند تبارک و تعالی است و رسول هم بیان کننده و مخیر از آن تشریح الهی است.

اگر اینطور شد می توانیم بگوییم که این نوع تعبیرات مخصوصاً در باب حدیث رفع که به صورت «رفع عن امتی» مطرح شده است، پیدا است که رافع، خداوند تبارک و تعالی است. «من الذی رفع هذه العناوين عن الامه الاسلامیه؟» رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که فرموده: «رفعت عن امتی هذه العناوين» فرموده: «رفع» یعنی خداوند این عناوین را از امت من رفع کرده است. در حقیقت باید گفت که این رفع جمله خبریه، مثل «لا- شک لکثیر الشک» هم نیست. در «لا- شک لکثیر الشک» چیزی و علامتی که به حسب ظاهر نشانگر این باشد که جمله، جمله خبریه است مثل «رفع عن امتی» در آن نیست. این یک عبارت خیلی روشنی است مثل اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده اند: «رفع الله عن امتی هذه العناوين التسعه». اگر اینطوری تعبیر می کردند آیا باز هم جمله، جمله انشائی بود یا اینکه رسول خدا در مقام اخبار از رفع الهی داشتند یک چنین جمله ای را بیان می کردند؟

این یک مطلبی است که یک آثار و احکام دیگری هم در بعضی جاها بر آن مترتب است. مسأله تشریح و تعبیر به شارع که ما مطرح می کنیم (شارع مقدس اسلام) شارع، عبارت از خداوند تبارک و تعالی است و رسول خدا و ائمه، عالم مبین شریعت و بیانگر این شریعت هستند. و در مواردی بلکه همه مواردی که سؤال شده یا مورد احتیاج بوده اینها بیان کردند، بدون اینکه از خودشان انشائی داشته باشند. اینکه در روایات تعبیر می شود باید نماز را اعاده کند، غسل را اعاده کند، وضو را اعاده کند، معنایش این نیست که ما حکم می کنیم به اینکه باید اعاده کند، این معنایش اخبار از این است که حکم خداوند

در مورد این شخص این است که باید اعاده کند. یعنی این در حقیقت اخبار می کند از همان حکم الهی و تشریح الهی.

لذا اگر کلام مرحوم محقق نائینی را هم بپذیریم ممکن است بگوییم که ما نحن فیه یکی از آن دو صورت اول است که خود شما هم قبول کردید که نیاز به مصحح و نیاز به مقدر دارد. شما در جمله خبریه پذیرفتید ما هم می گوییم: «رفع عن امتی» جمله خبریه است و این احتمال هم اصلاً یک احتمال بعیدی است که ما بگوییم: به نفس این رفع دارد رفع تحقق پیدا می کند. اگر با تعبیر «رفعت» بود و آن حرفها را نمی زدیم، این مناسبت داشت. اگر رسول خدا می فرمود: «رفعت عن امتی» این عناوین نه گانه را، باز مناسبت داشت با اینکه به نفس این رفعت ایشان می خواهند رفع بکنند و انشا رفع بکنند و انشا نفی بکنند، شبیه «لا-شک لکثیر الشک» اما وقتی که این مسأله به صورت مجهول بیان شده و علت مجهولیتش هم این است که فاعلش مشخص است و فاعل، خداوند تبارک و تعالی است، لذا باید بگوییم: این جمله، جمله خبریه است و خود ایشان هم قبول دارد که جمله خبریه نیاز به مصحح دارد.

عدم فرق بین انشائی بودن و اخباری بودن جمله در نیاز به تقدیر

و اما مناقشه دوم در کلام ایشان این است که حالا-فرض کردیم همان طوری که قبلاً هم در اذهان بوده که این انشا است و فرض کنیم این کلامی است که ما مستقیماً منتها بواسطه الرسول از خداوند می شنویم، خداوند بفرماید: «رفعت عن الامه الاسلامیه هذه العناوین» این که دیگر جای خبر نیست، این جمله انشائی است. آیا انشائی بودن یک جمله و یک کلام، این در استعمال - از نظر نیاز به تقدیر و عدم نیاز به تقدیر - فرق ایجاد می کند؟ فرض کنیم یک جمله واحده است، اگر خبری باشد «یحتاج الی المقدر» اما همین جمله اگر در مقام انشا بکار برود دیگر وضع ادبیش تغییر می کند، این «لا- یحتاج الی التقدير». ما چنین چیزی نشنیده ایم که جمله واحده اگر فی مقام الخبر و الاخبار بکار برود، همین طوری درست نیست چون مجاز در اسناد است و نیاز به مصحح و مقدر

دارد، اما عین همین جمله را وقتی که در مقام انشا بکار ببریم از نظر استعمال حقیقی و از نظر جنبه ادبی دیگر اسنادش درست می شود، اسنادش می شود اسناد حقیقی و هیچ گونه نیاز به مصحح و مقدر در آن وجود ندارد. این یک حرفی نیست که از نظر مسائل ادبی، قابل قبول باشد که جمله واحده بالنظر الی الاستعمال اگر خبری باشد، یک نوع استعمال حقیقی در آن مطرح است و یا مجازی، همین جمله اگر انشائی باشد قیافه اش عوض می شود، عنوان حقیقی و مجازی آن تغییر می کند. ملاک در انشا و خبر، این نیست. فرق بین انشا و خبر، همان مسأله داشتن واقعیت و عدم واقعیت است، اما اینکه روی استعمال هم انشائیت و خبریت اثر بگذارد، ظاهر این است که از نظر جهات ادبی، این معنی مورد تأیید نخواهد بود.

پرسش:

- ۱ - حقیقی بودن اسناد رفع را در حدیث رفع از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.
- ۲ - کیفیت انشای حکم در حدیث رفع نزد محقق نائینی (ره) چگونه است؟
- ۳ - مناقشه اول استاد را بر کلام محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۴ - آیا انشائی بودن یا اخباری بودن جمله در نیاز به تقدیر، فرق ایجاد می کند؟ توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تشریحی بودن رفع نزد محقق نائینی (ره)

عرض کردیم که مرحوم محقق نائینی (قدس سره) می فرمایند که چون این رفع، رفع تشریحی است و در مقام انشا است، دیگر برای اسناد رفع به این عناوین نیازی به مصحح ندارد. موقعی و مواردی نیاز دارد که یا رفع به صورت جمله خبریه مطرح باشد و یا رفع تکوینی باشد، اما در رفع تشریحی انشائی، نیازی به مصحح نیست.

ما عرض کردیم که مسأله انشائیت و اخباریت، فرقی در این معنی نمی کند، کما اینکه در رابطه با مجاز در کلمه هم اینطور است. آیا می شود کسی این حرف را بزند که اگر مجاز در کلمه در جمله خبریه باشد، این نیاز به یکی از آن علائق بیست و چندگانه مجاز دارد،

اما اگر در مقام انشا شد، دیگر هیچ علاقه ای لازم ندارد؟! لازمه این حرف این است که اگر ما مثلاً هیئت لا تفعل را به جای افعال استعمال کنیم و بگوییم: چون در مقام انشا است، مانعی ندارد!! لذا هیچ فرقی بین انشا و اخبار ملاحظه نمی شود.

اگر در رفع خبری در اسناد مجازی، مصحح لازم داشته باشیم (که ایشان پذیرفتند) در رفع انشائی هم مسأله به همین نحو است. بین انشائیت و اخباریت در این مرحله، هیچ فرقی نیست، لذا حدیث رفع را چه به صورت انشا بگیریم و چه به صورت اخبار عن رفع الله (تبارک و تعالی) بگیریم، این اسناد مجازی، مصحح لازم دارد. چطور شد که مرفوعیت به خطا اسناد داده شد، با اینکه خطا وجود دارد؟ چطور شد مرفوعیت به «ما لا یعلمون» اسناد داده شد، با اینکه «ما لا یعلمون» بعد الرفع هم در جای خودش محفوظ است؟ پس مصحح و توجیه لازم دارد. حالا- مصححش چیست؟ آن طوری که از کلمات شیخ و دیگران استفاده می شود یکی از امور سه گانه در مقام احتمال، جریان دارد، لکن باید ببینیم که ترجیح با کدام یک از این احتمالات سه گانه است.

توجیه حدیث رفع به تقدیر گرفتن مؤاخذه

اولین احتمال این است که بگوییم: آنچه که مصحح اسناد رفع به این عناوین نه گانه است، مسأله مؤاخذه است، یعنی چون مؤاخذه از فعلی که خطاء واقع می شود، مؤاخذه از فعلی که نسیاناً واقع می شود، مؤاخذه از فعلی که با اکراه یا اضطرار تحقق پیدا می کند، مؤاخذه از چیزی که «ما لا یعلمون» است، برداشته شده است، این می تواند مصحح این باشد که ما رفع را به خود خطا اسناد بدهیم. «رفع الخطا» باطنش «رفع المؤاخذه عن الفعل الواقع خطاء» است، لکن چون مؤاخذه محفوظ است لذا خطا ادعاء و اسنادا برداشته می شود.

اینجا یک توضیحی لازم دارد تا بعد ببینیم که آیا این احتمال، درست است یا نه؟ کسی بگوید: به چه مناسبت شما مسأله مؤاخذه را در اینجا مطرح کردید؟ (اشکالات دیگری که به آن وارد است را کاری نداریم) این وسطی چه خصوصیتی دارد که مسأله مؤاخذه پیش

جواب این سؤال، تناسب مؤاخذه است با این عناوینی که در اینجا ذکر شده. مثلاً وقتی می گویند: خطا برداشته شده، چه چیز با رفع خطا در مورد خطا مناسبت دارد؟ لابد باید خطا، مسأله آفرین باشد یا یک حرامی خطاء واقع شده باشد و یا کمبودی در یک عمل واجبی بواسطه خطا تحقق پیدا کرده باشد و الا رفع الخطا مناسبت با این ندارد که انسان فرض کنید به یک کسی می خواست سیلی بزند، لکن خطاء به او سلام کرده. اینکه دیگر با رفع الخطا سنخیت ندارد. وقتی که عرف این تعبیر را می شنود می فهمد که خطا، یک عنوانی است که اگر به جای این خطا، تعمد بود، این تعمد، مسأله آفرین بود، یا یک حرامی واقع شده بود یا یک عبادت ناقصی واقع شده بود، لذا علت اینکه مسأله مؤاخذه در اینجا احتمالش جریان پیدا می کند، تناسبی است که با این عناوین دارد. وقتی که می گوید: «رفع ما اکرهوا علیه» اگر کسی را اکراه کردند به اینکه سلام به دیگری بکنند، اینکه دیگر داخل در «رفع ما اکرهوا علیه» نیست. تناسب «رفع ما اکرهوا علیه» اقتضا می کند که اگر این عمل اکراهی منهای اکراه واقع می شد، مشکلی بوجود می آورد مثل اینکه مکره شد بر اینکه شرب خمر کند، مکره شد بر اینکه زوجه خودش را طلاق دهد که این مسائل اگر منهای اکراه باشد، مسأله آفرین بود. شرب خمر، یک عمل محرمی است که تحقق پیدا کرده است و در طلاق هم یک مسأله اختیاری مؤثر در ایجاد فراق بین زن و شوهر تحقق پیدا کرده است و هکذا در نکاحش هم همینطور است.

پس علت اینکه مسأله مؤاخذه در بین احتمالات مطرح است سنخیتی است که این عناوین با مسأله رفع دارد، «رفع ما اکرهوا علیه» با مسأله مؤاخذه سازگار است، «رفع الخطا» با مسأله مؤاخذه سازگار است و همین طور عناوین دیگر، مخصوصاً یک عناوینی در ذیل این امور نه گانه مطرح شده مثل طیر، مثل حسد، مثل تفکر در وسوسه در خلقت که اینها یک اموری است که احتمالاً محرم است، حالا می خواهند به عنوان رفع، مؤاخذه بر این امر محرم را بردارند. پس این برای توضیح این است که کسی بگوید: چرا در بین این مسائل مؤاخذه اینجا سبز شده و به عنوان یک احتمال در اینجا جریان دارد؟ این

سنخیت رفع با این عناوین، سبب شده است که پای این احتمال در اینجا باز باشد.

تکوینی بودن مؤاخذه و عدم ارتباط رفع آن به تشریح

لکن در عین اینکه این توجیه شد و احتمالش در کار است، اما برای این احتمال، مبعّد بلکه مبعّادات وجود دارد.

یک مبعّیدش این است که اگر مقصود از مؤاخذه، خود مؤاخذه باشد، یعنی مولا مؤاخذه می کند، مولا عقوبت می کند، عمل مولا به نام مؤاخذه مرفوع است، مؤاخذه که یک مسأله تشریحی نیست، مؤاخذه، یک مسأله تکوینی است، فعل مولا است و ارتباط به اراده و اختیار مولا- دارد و فرض این است که ظاهر این رفع (این جهتش حق با مرحوم محقق نائینی است) رفع تشریحی است، و در رفع تشریحی، معنی ندارد مؤاخذه، مرفوع باشد، بلکه بالاتر؛ استحقاق مؤاخذه هم معنی ندارد مرفوع باشد، برای اینکه استحقاق مؤاخذه و استحقاق عقوبت به عنوان یک اثر عقلی مطرح است. این عقل است که در مورد معصیت، حکم به استحقاق عقوبت می کند و در مورد طاعت، حکم به استحقاق مثبت می کند و همان طوری که در بعضی از مسائل گذشته عرض کردیم: اصلاً مسأله استحقاق عقوبت و استحقاق مثبت، جزو مسائل کلامیه است، حتی مسأله اصولیه هم نیست، تا چه برسد به اینکه یکی از آثار شرعیه باشد.

به عبارت دیگر: بعد از آنکه رفع را رفع تشریحی گرفتیم، باید آن مرفوع در جوّ تشریح، تحقق داشته باشد، در حالی که نه خود مؤاخذه که یک عملی است از اعمال شخص مولا در جوّ تشریح وجود دارد و نه استحقاق مؤاخذه که یک حکمی است از احکام عقل. اینها هیچ کدام نمی توانند به مسأله تشریح و رفع تشریحی ارتباطی داشته باشند. پس نمی شود که از یک طرف بخواهیم مرفوع حقیقی که مصحح اسناد رفع به این عناوین است را مؤاخذه بگیریم و از طرف دیگر، مسلّم بدانیم که رفع و حدیث رفع دلالت بر رفع تشریحی می کند و هیچ گونه مسأله تکوینی و مسائل عقلی در حدیث رفع مطرح نیست. این یک اشکال به این کلام.

عدم مصحح بودن مؤاخذه برای اسناد رفع به نفس امور نه گانه

اشکال دوم به اینکه ما مؤاخذه را بخواهیم مصحح ادعا قرار بدهیم، این است که ما از اشکال اول، صرف نظر می‌کنیم، آن توجیه قبل از این را هم می‌پذیریم ولی مسأله این است که رفع، ادعاء به خود این عناوین نسبت داده شده، آیا رفع اثر خصوص مؤاخذه می‌تواند مصحح اسناد رفع به تمامی این عناوین باشد؟ چون در مورد خطا، مؤاخذه نیست پس خطا نیست، (باید چنین حرفی بزنیم) چون در مورد «ما اکرهوا علیه» مؤاخذه بر شرب خمر اکراهی وجود ندارد، مؤاخذه وجود نداشته باشد اما ما که نمی‌خواهیم بگوییم: به حسب ظاهر و اسناد، مؤاخذه برداشته شده، می‌خواهیم بگوییم: اصلاً مکره علیه وجود ندارد، اصلاً عملی که اکراه بر آن واقع شده باشد، عمل اکراهی نیست. حدیث رفع چنین مفادی را دلالت می‌کند؟ «رفع ما اکرهوا علیه» یعنی عملی که انسان بر او مکره شده باشد، این واقعیت ندارد، این وجود ندارد. آیا صرف نبودن مؤاخذه در مورد عمل اکراهی، مصحح این معنی می‌شود که ما ولو به عنوان مجاز در اسناد بگوییم: فعل اکراهی رفع شده و تحقق ندارد، عمل اکراهی اصلاً تحقق پیدا نکرده است، عمل اضطراری واقع نشده است، خطائی وجود ندارد، نسیانی وجود ندارد؟ آیا صرف مرفوعیت مؤاخذه بنابر اینکه از اشکال اول صرف نظر کنیم کفایت می‌کند در اینکه ما رفع را به نفس این عناوین نسبت دهیم که معنای اسناد رفع به این عناوین، نبودن خود اینها است؟ «العمل الاکراهی لیس فی عالم التشریح، العمل الاضطراری لیس فی عالم التشریح» آن وقت لیس را معنی کنیم «ای المؤمنه علیه» آیا با نبودن صرف مؤاخذه، می‌شود چنین اسناد مجازی تحقق پیدا بکند؟ ظاهر این است که این مقدار رفع در اسناد رفع به مجموع هر عنوانی، کفایت نمی‌کند.

استشهاد به حدیث رفع برای رفع غیر مؤاخذه در روایات

علاوه بر این، ما روایاتی داریم بلکه در موارد مختلفه مخصوصاً یک روایت که

مرحوم شیخ هم علی ما بیالی در کتاب رسائل ذکر می فرماید که این روایت در باب یمین مطرح شده که از امام ابو الحسن (علیه السلام) سؤال می شود که یک کسی را مکره کردند بر اینکه قسم بخورد، اکراهش کردند بر تحقق یک یمینی او هم قسم خورد به مطلقه بودن زوجه اش و به منعق شدن عیدش و به صدقه قرار گرفتن جمیع اموال و مایملکش، حالا از امام سؤال می کنند: آیا این یمین اکراهی اثری دارد و گریبان این صاحب یمین را می گیرد یا نمی گیرد؟ امام می فرمایند: هیچ الزامی از ناحیه این یمین نسبت به این توجه پیدا نمی کند، چرا؟ امام استشهاد می کند به همین حدیث رفع که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد شده، می فرماید: رسول خدا فرمود: «وضع عن امتی ما اکرهوا علیه». و این استشهاد امام ابو الحسن (علیه السلام) به این حدیث رفع نبوی، دلیل بر این است که حدیث رفع تنها برای رفع مؤاخذه نیامده است، برای اینکه در مورد این سؤال مؤاخذه ای وجود نداشت، چون عمل حرامی را این قسم نخورده بود و با یمین خودش ایجاد نکرده بود، بلکه بحث در این بود که حالا- که این یک یمین اکراهی برای طلاق زوجه و انعقاد عید و صدقه مایملک خورده، آیا این یمین، گریبان این را می گیرد یا نمی گیرد؟ یعنی آیا این یمین، درست است یا نه؟ امام هم در جواب به حدیث رفع بر بطلان این یمین استشهاد کردند و این که از ناحیه این یمین هیچ گونه الزام و ایجابی نسبت به این قسم خورنده وجود ندارد.

البته مرحوم شیخ یک توضیحاتی در معنای این حدیث ذکر می فرماید و از جمله اینکه اصلاً این قسم به طلاق زوجه ولو اینکه اکراهی هم نباشد از نظر فقه شیعه باطل است که کسی قسم بخورد به طلاق زوجه اش، یعنی به اینکه زوجه اش مطلقه بشود و عیدش منعق بشود، چون یک وقت قسم می خورد به اینکه زوجه اش را طلاق بدهد، مثل شرط الفعل و شرط النتيجة، این یک صورت است و یک وقت قسم می خورد به اینکه زوجه اش مطلقه بشود خودبخود و عیدش منعق بشود و مایملکش خودبخود صدقه بشوند، بدون اینکه این طلاق بدهد و یا آزاد کند و یا صدقه بدهد، از نظر فقه ما این معنی فی نفسه باطل است.

لکن اینکه امام (علیه السلام) در مورد اکراه به حدیث رفع نبوی تمسک می فرماید، معنایش این است که لو فرض که از نظر فقه ما هم یمین اختیاری نسبت به این موارد صحیح باشد لکن چون مورد سؤال یمینی است که عن اکراه واقع شده لذا اثری بر این یمین اکراهی مترتب نیست. مرحوم شیخ توضیحاتی در این رابطه دارند که بد نیست ملاحظه بفرمائید. اجمالا این احتمال که ما مرفوع را خصوص مؤاخذه بدانیم ولو اینکه توجیه هم کردیم اما یک احتمال غیر صحیحی است و در بین احتمالات از دو احتمال دیگر کاملاً دورتر است.

تقدیر گرفتن اثر ظاهر در هر کدام از امور نه گانه

احتمال دوم این است که ما کاری به مؤاخذه نداشته باشیم، بلکه در رابطه با هر یک از این عناوین نه گانه به مناسبت هر کدام، اثر ظاهر هر کدام را در نظر بگیریم. هر کدامشان یک اثر ظاهری دارند، مثلاً اگر شرب خمر عن اکراه واقع شد، فرض کنید اثر ظاهر شرب خمر، مسأله حد است، بگوییم: «رفع ما اکره علیه» حد شرب خمر اکراهی را برمی دارد.

اگر یک طلاق عن اکراه واقع شد، اثر ظاهر طلاق اکراهی، حصول بینونت بین زوجین است، بگوییم: این حصول بینونت را برمی دارد. باز در هر کدام هم به لحاظ مصادیقشان آنچه که مرفوع است، آن اثر ظاهر و بارزش است و مرفوعیت آن اثر ظاهر و بارز، مصحح این ادعا است که ما رفع را به خود عنوان نسبت بدهیم.

اگر در مورد شرب خمر اکراهی مسأله حد کنار رفت، این مصحح این باشد که ما بگوییم که شرب خمر اکراهی اصلاً وجود ندارد ولو اینکه شما می بینید وجود دارد، لکن ادعاء می توانیم بگوییم شرب خمر اکراهی وجود ندارد.

اگر طلاق اکراهی نتوانست در حصول بینونت بین زوجین تأثیر داشته باشد این مصحح این بشود که بگوییم: اصلاً در شریعت، طلاق اکراهی نداریم، طلاق اکراهی مرفوع است برداشته شده است، طلاق اکراهی در شریعت وجود ندارد و همینطور به تناسب عناوین دیگر.

آیا اگر مقدر را عبارت از اثر ظاهر بگیریم درست است یا نه؟ این ولو اینکه احتمالش از احتمال مؤاخذه نزدیک تر است، لکن در عین حال این هم مبعد دارد، دوتا مبعد دارد:

یک مبعدش این است که اولاً این اثر ظاهر که شما می خواهید بردارید معنایش این است که می خواهید اثر غیرظاهر را حفظ بکنید و هردو هم اثر شرعی است، اثر شرعی ظاهر برداشته می شود اما اثر شرعی غیرظاهر که درجه دوم است محفوظ می ماند، آن وقت می گوئیم: وقتی خود شارع می گوید: اثر شرعی غیر ظاهر هم دارد، معنایش این است که وجود مثلاً فعل اکراهی را شرع در عالم تأیید کرده، اگر تأیید نکند چطور آن اثر غیر ظاهر را بر آن بار می کند؟

بار کردن اثر غیر ظاهر، دلیل بر این است که این عنوان در شرع هست نه اینکه این عنوان رفع شده، آن وقت چطور جمع می شود که هم شارع بگوید: این عنوان هست و هم بگوید: این عنوان نیست؟ این عنوان هست به لحاظ اثر غیر ظاهر، این عنوان نیست به لحاظ اثر ظاهر. آیا این درست است که شارع با یک موضوع به این کیفیت برخورد بکند که هم وجودش را در عالم تشریح محقق بداند و هم عدمش را؟! بگوید: هم هست هم نیست؟! بعد در مقام جمع برآید، بگوید: اینکه می گوئیم: نیست، یعنی اثر ظاهرش نیست، اینکه می گوئیم: هست یعنی اثر غیر ظاهرش هست. آیا یک چنین توجیهی درست است که شارع نسبت به یک عنوان هم فرض وجودش را بکند و هم فرض عدمش را، آن هم فرض عدمش بطوری که اسناد رفع به کل این عنوان داده بشود؟!

ظاهر این است که این با وجود اثر شرعی غیر ظاهر جور در نمی آید و علاوه آن نکته ای که در رفع مؤاخذه عرض کردیم اینجا هم هست که آیا مرفوعیت یک اثر ولو اینکه اثر ظاهر باشد، می تواند مصحح اسناد رفع به مجموع عنوان باشد؟ اگر شرب خمر اثر ظاهرش که عبارت از حد است، برداشته شد، آیا می توانیم در این رابطه بگوئیم: اصلاً شرب خمر اکراهی ادعاء در عالم تشریح وجود ندارد؟ ظاهر این است که مرفوعیت اثر

ظاهر، کفایت نمی کند.

پرسش:

- ۱ - توجیه حدیث رفع را با تقدیر گرفتن مؤاخذه توضیح دهید.
- ۲ - تقدیر گرفتن مؤاخذه چه تناسبی با حدیث رفع دارد؟
- ۳ - اشکال تقدیر گرفتن مؤاخذه چیست؟
- ۴ - توجیه حدیث رفع را با تقدیر گرفتن اثر ظاهر هر کدام از امور نه گانه را بیان کنید.
- ۵ - اشکال توجیه حدیث رفع با تقدیر گرفتن اثر ظاهر هر کدام از امور نه گانه چیست؟

ص: ۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم: يك احتمال برای تصدیق ادعا و اسناد رفع به این عناوین در روایت، این است که بگوییم: چیزی که مرفوع شده، اثر ظاهر در هر یکی از این عناوین است، و شیء بعد از آنکه اثر ظاهرش مرفوع شود، گویا خودش مرفوع شده است. لکن در عین حال، این احتمال، خیلی نزدیک نیست، برای این که عرض کردیم: لازمه رفع اثر ظاهر، این است که اثر غیر ظاهر در همان جوّ تشریح به قوّت خودش محفوظ باشد. چطور می شود شارع به لحاظ نبودن اثر ظاهر، گویا فرض کند نبودن این شیء را و مرفوعیت این شیء را و به لحاظ وجود اثر غیر ظاهر، لازم است فرض کند وجود این شیء را و هر دو فرض هم در جوّ تشریح و در محیط تشریح تحقق پیدا کنند؟! لذا بهتر این است که به

جای این احتمال، همان احتمال سوم را مطرح کنیم، که بگوییم: مرفوع در حدیث رفع، همه آثار شرعیّه مرتب بر این عناوین است و فرقی بین اثر ظاهر و اثر غیر ظاهر نیست، و این احتمال مؤیداتی دارد:

مؤید مرفوع بودن همه آثار در حدیث رفع

اولاً: رفع همه آثار با اسناد رفع به خود این عناوین، نزدیک تر و ملائم تر است، برای اینکه شیئی که همه آثار شرعیّه اش مرفوع شده باشد و هیچ یک از آثار شرعی بر آن ترتب پیدا نکند، چه اثر ظاهر و چه اثر غیرظاهر، این با ادعاء این که ما بگوییم: «هذا الشیء مرفوع» و مرفوعیت را به خود شیء، اسناد بدهیم ملائم با رفع همه آثار است به خلاف اینکه بعضی از آثار رفع شده باشد.

ثانیا: سیاق حدیث دلالت بر این می کند که این حدیث در مقام امتنان بر امت وارد شده است، یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خواهند بفرمایند که این یک عنایت و امتنانی است از ناحیه خداوند و تنها در مورد امت اسلامیّه این امتنان تحقق پیدا کرده و این تفضل الهی اختصاص به این امت دارد.

چه چیزی با امتنان و تفضل مناسبت دارد؟ پیدا است آنچه با امتنان، مناسبت کامل دارد، مرفوعیت همه آثار است. شیئی که مضطر الیه و امثال ذلک واقع بشود بگوییم: گویا «لم یصدر فی عالم التشریح» مثل اینکه اصلا وجود پیدا نکرده و موضوع برای هیچ یک از آثار شرعیّه تحقق پیدا نکرده است.

مناسب با امتنان هم این است که مرفوع، عبارت از همه آثار باشد و ظاهر هم همین است.

بعد از آنکه رفع حقیقی امکان نداشت و رفع، رفع ادعائی شد، آنچه به ذهن می آید و عرف از این حدیث تفاهم می کند مرفوعیت همه آثار شرعیّه است، لذا این احتمال سوم اقوی احتمالات ثلاثه است، اگر از بعض اشکالات آن دو احتمال، صرف نظر کنیم و الا با توجه به آن اشکالات، اصلا احتمال هم نباید جریان داشته باشد.

اختصاص حدیث رفع به امور وجودیه نزد محقق نائینی (ره)

یک بحثی در حدیث رفع واقع شده در این جهت که این عناوین «ما اکرهوا علیه، ما اضطرروا الیه» و همینطور خطاً که در بعضی از روایاتش «ما اخطأوا» تعبیر شده و همینطور نسیان که در بعضی از تعبیرات و نقلها «ما نسوا» وارد شده، آیا این عناوینی که نوعاً در این حدیث با ماء موصوله مطرح است اینها باید یک عناوین وجودیه ای باشند و این عناوین وجودیه موضوع برای آثار شرعیه باشند که با توجه به حدیث رفع و اسناد رفع به این عناوین وجودیه، آن آثار به طور کلی مرفوع بشود و کنار برود؟ آیا این عناوین به امور وجودیه ای که اکراه بر آن عارض می شود، اضطرار بر آن عارض می شود، خطاء و نسیان به آن متعلق می شود اختصاص دارد؟ یا اینکه اختصاصی به امور وجودیه ندارد، حتی امور عدمیه را هم - مثل این مثالی که بعد مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) ذکر می کنند - شامل می شود؟

آیا نکته ای در حدیث رفع وجود دارد که آن نکته اقتضاء کند اختصاص این عناوین را به امور وجودیه و امور عدمیه بطور کلی از دائره حدیث رفع خارج باشد؟ یا اینکه در حدیث رفع، چنین نکته ای وجود ندارد که ما از آن استفاده اختصاصی به امور وجودیه را داشته باشیم؟

مثال برای عدم مرفوع بودن امر عدمی

مثالی که مرحوم محقق نائینی می زنند این است که اگر کسی مثلاً نذر کرد «ان یشرب من ماء الفرات» منذور و متعلق نذرش، شرب از ماء فرات است، با توجه به اینکه این نذر، صحیح است و شرب از ماء فرات، رجحان دارد کما اینکه از روایاتی هم استفاده می شود، مخصوصاً درباره مولودهای جدید ظاهراً روایاتی هست که «حنکوا اولادکم بماء الفرات» یک اثری در ماء فرات مطرح است، بر فرضی که این نذر، درست باشد، کسی نذر کرد «ان یشرب من ماء الفرات» نذر منعقد شد و مخالفت نذر هم حرام است و هم موجب

ثبوت کفاره است، حالا اگر کسی این آدم نذرکننده را اکراهش کرد بر ترک شرب از ماء فرات، تهدیدش کرد که اگر از ماء فرات شرب کنی، فلان نقیصه و مشکل را برای تو ایجاد می کنم، (مشکل مالی یا عرضی یا نفسی که این مسائل در ماهیت اکراه، دخالت دارد) مکره شد الی ترک شرب ماء الفرات، و وفاء به نذر، عن اکراه حاصل نشد، و مخالفت نذر عن اکراه، تحقق پیدا کرد.

یک وقت این است که ما حکم می کنیم به اینکه آن کفاره مخالفت نذر و دلیلی که حکم می کند به اینکه مخالفت نذر، کفاره دارد، اختصاص به جایی دارد که کسی از روی اراده و اختیار و تعمد، مخالفت نذر کند، اما اگر کسی عن غیر اراده و عن اکراه مخالفت نذر کرد، از اول، دلیل ثبوت کفاره، چنین مخالفتی را شامل نمی شود، ولی ما فرض را آنجائی قرار می دهیم که مفاد دلیل مخالفت نذر که حکم می کند به ثبوت کفاره این است که حتی در آنجائی که مثلا عن غیر اراده و عن غیر تعمد هم مخالفت نذر حاصل بشود، کفاره ثابت است، منتها غایه الامر اینکه فرضا حرمتی نداشته باشد، اینطور نیست که هر کجا که حرمت نباشد، کفاره هم نباشد، در باب محرمات احرام در مباحث حج، بعضی از محرمات احرام در بعضی از حالات جایز می شود لکن در عین حال، کفاره هم بر آن ترتب دارد، مثل کسی که از روی کسالت و اضطراب در روز، تظلیل کند، شرعا برای او مانعی ندارد لکن در عین حال، کفاره تظلیل به قوت خودش باقی است، یا محرم به علت کسالت و مرض مجبور بشود که لبس مخیط کند، این لبس مخیط فی حاله الاضطراب و الضروره جایز است، اما در عین حال کفاره لبس مخیط به قوت خودش باقی است و با اینکه جایز هست اما باید کفاره بدهد.

مرحوم محقق نائینی (ره) می فرماید: اگر دلیل کفاره، مخالفت ناشی از غیر اراده و اختیار را هم شامل بشود، ما نمی توانیم در این صورت به واسطه حدیث رفع این کفاره را برداریم، برای اینکه این شخص مکره شده علی ترک شرب ماء فرات و حدیث رفع اکراه بر امر عدمی را نمی گیرد (که دلیلش را عرض می کنیم). اگر حدیث رفع شامل اکراه بر امر عدمی نشد، از یک طرف، دلیل کفاره حکم می کند به ثبوت کفاره، از طرف دیگر حدیث

رفع هم نمی تواند کفاره را بردارد، برای اینکه اکراه، متعلق به یک امر عدمی شده است، او را اکراه کرده اند بر اینکه شرب ماء فرات نکند، به خلاف موارد دیگر که مثلاً کسی را اکراه می کنند علی شرب الخمر که اکراه بر یک امر وجودی است، اما اینجا اکراه بر یک امر عدمی واقع شده و به امر عدمی ارتباط پیدا کرده است.

دلیل محقق نائینی(ره) بر اختصاص حدیث رفع به امور وجودیه

ایشان مدعی هستند که نکته ای در حدیث رفع وجود دارد که موجب می شود حدیث رفع به امور وجودیه اختصاص پیدا کند، اما امور عدمیه از دائره حدیث رفع بیرون است.

می فرماید: نکته اش این است که ما بین رفع و وضع از این نظر فرق قائل هستیم که رفع معنایش این است که موجود را نازل منزله معدوم کند، «الرفع تنزیل الموجود منزله المعدوم» و نقطه مقابلش وضع است که وضع عبارت از این است که معدوم را نازل منزله موجود کند، لذا اینها در دو نقطه متقابل قرار گرفته اند. هر کجا شارع بخواهد موجود را نازل منزله معدوم کند، باید عنوان رفع به کار گرفته بشود و اگر عکس باشد(بخواهد معدوم را نازل منزله موجود قرار بدهد) باید کلمه وضع بکار برد.

این وضع که ایشان ذکر می کنند متعلق به نقل نیست که در بعضی از روایات حدیث رفع مثل همان روایت دیروز اصلاً در مقام نقل، نقل شده بود که رسول خدا(صلی الله علیه و آله) فرمودند: «وضع عن امتی». اگر وضع متعلق و متعدی به «عن» بشود همان معنای رفع است. این رفعی را که ایشان در مقابل وضع ذکر می کند، این وضعی است که متعلق و متعدی به «علی» است، «وضع علیه» در مقابل «رفع عنه»، لذا می فرماید: بین وضع و رفع این فرق وجود دارد که رفع در مواردی است که موجود، نازل منزله معدوم است و رفع در جایی است که معدوم، نازل منزله موجود است. و چون در حدیث رفع، عنوان رفع مطرح شده است، از تعبیر به کلمه رفع، استفاده می کنیم که این ماء موصوله ای که در اکثر این فقره ها ذکر شده، اشاره به یک عنوان وجودی است، «ما اکره علیه یعنی الامر الوجودی الذی اکره علیه» و همینطور عناوین دیگری که در روایت هست.

پس ایشان نتیجه می‌گیرد که استعمال کلمهٔ رفع به معنی «تنزیل الموجود منزله المعدوم» اقتضاء می‌کند که ما به طور کلی امور عدمیه را از دائرهٔ حدیث رفع خارج کنیم و در نتیجه در آن مثال نذر که «نذر ان یشرب من ماء الفرات اذا اکره علی ترک شرب ماء الفرات» و فرض کردیم که دلیل کفاره هم اطلاق دارد و قصوری از این مورد ندارد، باید بگوییم: در مقابل دلیل کفاره، چیزی نیست که کفاره را بردارد، این آدمی که مکره بر ترک شرب از ماء فرات است، نتیجهٔ اکراه این است که عمل حرامی مرتکب نشده است، اما اینکه کفارهٔ مخالفت نذر هم نباید بدهد، از کجا نباید بدهد؟ دلیل کفاره اطلاق دارد در مقابل، دلیل حدیث رفع هم که نمی‌تواند دلالت بر نفی کفاره داشته باشد، زیرا امور عدمیه را شامل نمی‌شود. این بیانی است که مرحوم محقق نائینی (ره) در فوائد الاصولشان با آب و تاب ذکر کرده اند. بیان ایشان مورد اشکال مرحوم آقا ضیاء الدین اراکی (ره) قرار گرفته، به یکی دو وجه هم مورد اشکال امام بزرگوار (قدس سره الشریف) قرار گرفته است. که باید این اشکالات را عرض کنیم تا ببینیم که آیا از نظر مفاد، یک ضیقی در نتیجه حدیث رفع وجود دارد یا اینکه حدیث رفع همان طوری که امور وجودیه را شامل می‌شود امور عدمیه را هم شامل می‌شود.

پرسش:

- ۱ - مؤید مرفوع بودن همهٔ آثار را در حدیث رفع بیان کنید.
- ۲ - آیا حدیث رفع مختص به امور وجودیه است؟ توضیح دهید.
- ۳ - دلیل اختصاص حدیث رفع به امور وجودیه را نزد محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۴ - مثال عدم مرفوعیت امر عدمی را در باب حدیث رفع ذکر کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در این بود که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) می فرمودند که اگر یک امر عدمی در رابطه با این عناوین مطرح باشد، حدیث رفع نسبت به رفع آثار آن، نمی تواند دلالتی داشته باشد، و مثال زده اند که اگر کسی نذر کند «ان یشرب من ماء الفرات»، اما در مقام عمل، مکره شد بر ترک شرب و او را تهدید و اجبار کردند بر این که شرب از ماء فرات را ترک کند، حدیث رفع نسبت به فقره، «ما اکره علیه» شامل او نمی شود نه این که در «ما اکره» اشکال وجود داشته باشد، بلکه از نظر استعمال کلمه رفع، اشکال وجود دارد، برای اینکه به تعبیر ایشان، معنای رفع این است که یک موجودی را نازل منزله معدوم قرار بدهند، «تنزیل الموجود منزله المعدوم» پس باید رفع همیشه به

یک امر وجودی متعلق بشود و چون در این مثال و اشباه آن، مکره علیه، یک امر عدمی است، لذا نمی تواند مشمول حدیث رفع باشد، لذا آثاری که بر ترک شرب ماء فرات مترتب است، مثل کفاره را حدیث رفع بر نمی دارد.

عدم فرق در رفع ادعایی بین امر وجودی و امر عدمی

از این بیان جوابهای داده شده و مناقشاتی مطرح است: اولاً: مرحوم محقق اراکی که تقریباً هفت سال بعد از فوت مرحوم محقق نائینی زنده بودند و به کلمات مرحوم محقق نائینی تعرض فراوان دارد، و حتی بر همان تقریرات اصول مرحوم محقق نائینی از طرف مرحوم محقق اراکی حواشی نوشته شده و چاپ هم شده است می فرمایند: این حرف که معنای رفع، تنزیل موجود منزله معدوم باشد قبول نداریم، با توجه به این که رفع، رفع ادعایی است، لذا ما عرض کردیم: مصحح لازم دارد، معنای آن این است که کأنّ این شیء مرفوع، در عالم تشریح، تحقق ندارد و معنایش، این است که این شیء که رفع به آن تعلق گرفته، از موضوعیت احکام شرعی - با توجه به این که خود شارع این کار را می کند - کنار می رود. این شیء مرفوع قبل از تعلق رفع، «کان موضوعاً لاثراً من الاحکام» و معنای تعلق رفع این است که خود شارع این را از موضوعیت آن اثر شرعی کنار می برد و آن را از موضوعیت حکم شرعی خارج می کند. بعد از آن که معنای رفع این شد، دیگر چه فرقی می کند که آن چیزی که موضوع برای اثر شرعی است، امر وجودی باشد مثل شرب خمر یا امر عدمی؟

اگر کسی مکره شد به شرب خمر، معنای تعلق رفع به شرب خمر این است که شرب خمر از موضوعیت احکام شرعی - با توجه به این که خود شارع این کار را می کند - کنار می رود، وقتی که شرب خمر از موضوعیت، کنار رفت، دیگر نه حرمتی بر آن مترتب است، و نه در صورت اکراه حد شرعی دارد. همانطور که در امور وجودیه این کیفیت، قابل پیاده شدن است، در امور عدمیه هم همان طور است.

مثالی که مرحوم محقق نائینی ذکر کرده اند این بود که وقتی شخص مکره شد «علی

ترک شرب ماء الفرات» معنای تعلق رفع به ترک شرب، این است که ترک شرب، «لم یکن موضوعاً لحکم من الاحکام» و اگر از موضوعیت، خارج شد معنای آن این است که ترک شرب، اولاً- حرام نیست و ثانیاً به عنوان مخالفت نذر، کفاره بر آن ترتب پیدا نمی کند، چون ترک شرب، موضوع برای کفاره بود، عنوان آن، مخالفت نذر بود، حالاً که «ترک شرب عن اکراه»، تحقق پیدا کرد، دیگر از موضوعیت دلیل ثبوت کفاره هم خارج شده، عیناً مثل مسأله شرب خمر می شود، منتها شرب خمر فی ناحیه الوجود است و ترک شرب من ماء الفرات، فی ناحیه الترتک و العدم است و الا از نظر رفع و تعلق آن و صحت اسناد آن، هیچ فرقی بین امر وجودی و امر عدمی نمی توانیم ملاحظه بکنیم. و ثمرات زیادی بر این مرتب است، مثلاً راجع به ترک اجزاء و شرائط در عبادات در صورتی که یکی از عناوین تسعه بر آن منطبق بشود، می توانیم به واسطه حدیث رفع، جلوی بطلان را بگیریم. این بیان که نسه بیان مفصلی هم هست آیا صحیح است؟

تناقض ادعایی بودن معنای رفع و رفع موضوعیت اشیاء برای حکم شرعی

ایشان به حسب ظاهر مطلب جالبی را بیان کرده اند لکن دو اشکال نسبت به این بیان به نظر می رسد: یک اشکال این است که تقریباً یک شبه تناقضی در کلام ایشان مطرح است، بین دو مطلب جمع کرده: یک مطلب این است که می فرماید: رفع، در حدیث رفع، رفع ادعائی است، به خلاف مرحوم محقق نائینی که در آن بحثهای قبلی مدعی بود که اسناد حقیقی، هیچ تقدیر و مصحح ادعا لازم ندارد، اما مرحوم محقق اراکی همان طوری که ما هم عرض کردیم معتقد هستند که این رفع، رفع ادعائی است، و اسناد مجازی است و مصحح ادعا لازم دارد، که همان بحث پیش می آمد که آیا مصحح، مسأله مواخذه است، یا مسأله اثر ظاهر، یا جمیع الآثار است، که ما ترجیح دادیم که مصحح، جمیع الآثار باشد که در حقیقت آن که مرفوع است، آثار است لکن مجازاً و ادعاء، رفع به خود عناوین اسناد داده شده.

از یک طرف می فرمایند که رفع در حدیث رفع. ادعائی است و اسناد، اسناد مجازی

است، و از طرف دیگر در این بیان می فرمایند: معنای حدیث رفع این است که این عناوین را از موضوعیت احکام رفع بکنند. اگر معنای رفع «رفع شرب الخمر عن الموضوعیه للحرمه و الحد» باشد، این که دیگر مجاز نیست بلکه یک حقیقتی است که همان شارعی که روی شرب خمر، مسأله حرمت و حد را ثابت کرده، می تواند به صورت استثناء به صورت تخصیص بگوید: در موردی که این شرب خمر عن اکراه تحقق پیدا کرد، لیس بموضوع للحرمه لیس بموضوع للحد، موضوعیت اثباتا و نفیا مربوط به شارع است. همانطوری که در اثبات موضوعیت، هیچ گونه مجازیتی وجود ندارد، رفع از موضوعیت هم همین طور است، که بگوید این شرب خمر اکراهی، «لم یکن عندی موضوعا للحکم ای الحرمه و الحد» آیا اگر شارع اینگونه بگوید، مجازی در کار است، مصححی برای ادعا لازم است؟ این یک رفع حقیقی می شود نه ادعای و مجازی.

خلاصه اشکال این است که آیا به نظر شما می شود بین این دو مطلب جمع کنیم که از یک طرف، رفع را به طور کلی، یک رفع ادعائی غیر حقیقی بدانیم و از طرف دیگر، حدیث رفع را به این که این عناوین را از موضوعیت للحکم برمی دارد و کنار می زند معنا کنیم؟ برداشتن شیء از موضوعیت مثل اثبات شیء للموضوعیه است. همان طوری که در اثبات شیء للموضوعیت، هیچ گونه تجوز و تسامحی وجود ندارد، در رفع شیء عن الموضوعیه نیز هیچ گونه تسامحی وجود ندارد، مثل این که شارع بگوید: «رفعت الفعل الاکراهی عن الموضوعیه للحرمه و الحد»، آیا در چنین تعبیری: ادعایی به کار رفته، تجوز و تسامحی در آن رعایت شده است؟ لذا در بیان ایشان به این صورتی که ملاحظه فرمودید شبه تناقضی دیده می شود.

عدم استفاده شدن رفع موضوعیت از حدیث رفع

ثانیا: ظاهر حدیث رفع این است که «ما اکره علیه» در همان مثال، مرفوع است. و اگر «ما اکره علیه» فعل است معنای آن این است که فعل، مرفوع است، یعنی شرب خمر وجود ندارد و اگر ترک است معنای آن این است که ترک، مرفوع است یعنی در ترک

شرب ماء الفرات حدیث رفع می گوید: ترک شرب ماء الفرات تحقق ندارد. پس این که ما این ظاهر را با قطع نظر از اشکال تناقض کنار بزنیم، و مسأله را که ظاهر آن این است که رفع متعلق به ذات موضوع است، یعنی شرب خمر وجود ندارد، این مسأله رفع متعلق به شرب خمر را منحرف کنیم به رفع موضوعیت عن شرب الخمر، از کجای حدیث رفع استفاده می شود؟

به عبارت روشن تر: در شرب الخمر معمولی، دو واقعیت هست: یک واقعیت، شرب الخمر است و یک واقعیت این است که این شرب الخمر، موضوع للحکم شرعی، اما این موضوعیت، متاخر از ذات شرب الخمر است. شرب الخمر، عنوان ذاتی شرب الخمر است، و عنوان وصفی، موضوعیت للحکم و للحرمة و ثبوت الحد است، پس دو عنوان است، و شما می گوئید: معنای حدیث رفع این است که شرب الخمر را از موضوعیت رفع می کند، این را از کجای حدیث رفع استفاده می کنید؟ «ما اکره علیه» که موضوعیت نیست، بلکه همان عنوان ذاتی است، آن را که شخص بر آن اکراه می شود (و تهدیدش می کنند: اگر انجام ندهی، فلان خسارت مالی و عرضی و حیثیتی را به تو متوجه می کنیم) عنوان شرب الخمر است. پس «ما اکره علیه» عن شرب الخمر، حالا رفع به این متعلق شده، شما این را از معنا و ظاهرش منحرف کرده اید و می گوئید: معنای تعلق رفع به شرب الخمر، «یعنی رفع شرب الخمر عن الموضوعیه للحکم الشرعی» این موضوعیت از کجا آمد؟ «ما اکره علیه»، شرب الخمر است، رفع هم متعلق به شرب الخمر است، لذا ظاهر - ولو این که ما بعد یک نوع اشکال دیگری هم داریم - همان بیان مرحوم محقق نائینی است که شارع می خواهد بگوید: شرب الخمر نیست و موضوع را نازل منزله معدوم بکنند، آن که در خارج محقق شد، یک شرب الخمر است، یک امر وجودی است، شارع می خواهد این را بردارد بگوید: این موجود، قد نزل منزله معدوم، لذا ایشان می فرماید: اختصاص به امور وجودیه دارد و در امور عدمیه عدم را برداریم و نازل منزله وجود بکنیم با کلمه رفع نمی تواند مناسبتی داشته باشد، لذا این بیان مرحوم محقق اراکی نمی تواند جواب از محقق نائینی واقع بشود، هم روی مبنای خود محقق اراکی و هم روی

ظاهر حدیث رفع که رفع را به آن عنوان اولی خود شیء نسبت داده و نه عنوان وصفی که عبارت از موضوعیت احکام شرعیه باشد.

فرق بین عدم مطلق و عدم مضاف در ما نحن فیه

یک جواب دیگری هست که به سیدنا استاذ الامام (قدس سره) نسبت داده شده که با فرمایشات اخیر ایشان منافات دارد، چه ایشان و غیر ایشان، اگر کسی این گونه جواب بدهد، آیا درست است یا نه؟ و آن جواب این است که - محققین هم این مطلب را گفته اند - در باب عدم، دو جور عدم داریم: یک عدم مطلق داریم و یک عدم مضاف. عدم مطلق آن است که اضافه به مضاف الیه خاصی ندارد و اصلاً مضاف الیه ندارد، آن معدوم مطلق و عدم مطلق است اما عدم مضاف، آن است که اضافه به مضاف الیه خاص می شود مثل عدم زید و عدم عمرو و عدم بکر که تعبیر می شود به اعدام مضاف، در مقابل عدم مطلق. گفته شده: برای عدم مطلق هیچ حظی از وجود نیست، هلاک، بطلان و عدم محض است. لا میز بین الاعدام در همان عدم مطلق است که اصلاً چیزی نیست که میزی در آن وجود داشته باشد. اما نسبت به اعدام مضاف مثل عدم زید و عدم عمرو و ربما یقال که این اعدام مضاف، بهره ای و حضی از وجود دارند، و در مقام تصور هم عدم زید، غیر از عدم عمرو است و بین اعدام مضاف یک تمایزی ولو به نحو اجمال وجود دارد، به لحاظ این که «لها حظ و لو قلیل» از وجود و تحقق. به لحاظ این اضافه ای که در آنها وجود دارد، و به لحاظ این که مضاف الیه آنها، مشخص است و متمیز است، در اعدام مضاف، حظ من الوجود تحقق دارد.

بعد این را ضمیمه کنید به یک مطلب دیگر که این عناوینی که در حدیث رفع مطرح است مثل اکراه، اضطرار، و امثال ذلک وقتی که مکره علیه، یک امر عدمی است، معمولاً آن امر عدمی مکره علیه، یک عدم مضاف خواهد بود مثل همین مثال مرحوم محقق نائینی که کسی را اکراه کرده اند علی ترک شرب ماء الفرات، ترک وقتی که به شرب ماء الفرات اضافه بشود، این عنوان، عنوان عدم مضاف خواهد بود و شاید عدم مطلق اصلاً در

باب اکراه تصور نشود که یک کسی را اکراه بکنند بر ترک، ترک چه؟ فوراً سؤال می شود این کسی که اکراه شده بر ترک چه چیزی اکراه شده؟ این سؤال کاشف از این است که اکراه نمی تواند به ترک مطلق تعلق بگیرد، اکراه به یک ترک مضاف و عدم مضاف تعلق می گیرد.

وقتی که این دو مطلب را کنار هم بگذاریم، (از یک طرف، اعدام مضاف در مقابل عدم مطلق، «لها حظ من الوجود» و از یک طرف، اکراه و امثال اکراه، همیشه در مواردی که به عدم تعلق می گیرد به عدم مضاف تعلق می گیرد) آن بیان مرحوم محقق نائینی هم درست درمی آید، می گوئیم: شما در صحت رفع، تنزیل موجود منزله المعدوم لازم دارید، ما در عدم مضاف، همان معنا را درست می کنیم، می گوئیم: اولاً اکراه به عدم مضاف تعلق می گیرد، و ثانیاً عدم مضاف در مقابل عدم مطلق، «له حظ من الوجود فینطبق علیه تنزیل الموجود منزله المعدوم» که با حفظ بیان مرحوم محقق نائینی (ره) کاری بکنیم که اکراه متعلق به ترک هم مشمول حدیث رفع باشد، و فرقی بین امور وجودیه و امور عدمیه در آن نباشد. آیا این بیان تمام است یا نه؟ دقت بفرمایید برای بعد، ان شاء الله.

پرسش:

۱ - اشکال محقق عراقی (ره) را بر بیان مرحوم نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - تناقض موجود در کلام محقق عراقی (ره) را بیان کنید.

۳ - آیا از حدیث رفع، رفع موضوعیت استفاده می شود؟ چرا؟

۴ - جواب امام (ره) را در ما نحن فیه توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

فرق بين عدم مضاف و عدم مطلق

عرض کردیم که در جواب از مرحوم محقق نائینی (ره) گاهی اینطور گفته می شود که بین عدم مطلق و اعدام مضاف، فرق هست.

عدم مطلق، هیچ بهره ای از وجود ندارد و بطلان و لا- شیء محض است، اما اعدام مضافه به اعتبار اینکه یک مضاف الیه خاصی دارند مثل عدم زید، عدم عمرو، عدم بکر، کانّ همان طوری که وجودات اینها وجود هستند و واقعیت دارند، اعدام مضافه به اینها هم دارای یک مرحله ای و حظی از وجود هستند و در ما نحن فیه در آنجایی که مکره علیه، شیء عدمی باشد، لا محاله، مکره علیه، یک عدم مضاف خواهد بود مثل همان مثال

که کسی را اکراه کنند علی ترک شرب ماء الفرات، لذا روی این حساب بگوییم مانعی ندارد، اینجا رفع می تواند به این اعدام مضافه تعلق بگیرد به لحاظ آن حظی که از وجود دارند.

این مطلب را در تقریراتی که خود من از امام بزرگوار در سالهایی که شاید از چهل سال هم متجاوز باشد، (سنه ۷۴ هجری قمری) نوشته ام به استناد ایشان، لکن خوب ایشان در بحثهایشان با آن تخصصی که در مسائل عقلیه و مسائل فلسفی داشتند معتقد بودند که عدم مضاف، نمی تواند هیچ حظی از وجود داشته باشد، اصلا عنوان عدم با بهره ای از وجود، سازگار نیست، نمی شود عنوان عدم باشد ولو عدم مضاف، و در عین حال یک حظی از وجود برای آن ثابت باشد، این دو قابل اجتماع و قابل جمع نیستند.

لذا این بیان با اینکه در کلام ایشان هم ذکر شده با مقتضای تحقیق سازگار نیست.

نتیجتا آیا کلام مرحوم محقق نائینی را بپذیریم و بگوییم که رفع در حدیث رفع نمی تواند به امور عدمیه ولو اینکه عدمشان هم عدم مضاف است تعلق بگیرد یا نپذیریم؟

توسعه در معنای حدیث رفع با ادعایی دانستن رفع

دو چیز اینجا وجود دارد که سبب می شود که ما فرمایش محقق نائینی را نپذیریم و دائره حدیث رفع را توسعه بدهیم و بگوییم همان طوری که امور وجودیه را شامل می شود، امور عدمیه را هم شامل می شود.

اگر دو مطلب را به هم ضمیمه کنیم عموم دائره حدیث رفع را نتیجه می گیریم: یکی این که اولاً- ما رفع را بر خلاف نظر مرحوم محقق نائینی، رفع حقیقی نمی دانیم، رفع را یک رفع ادعایی می دانیم و دائره امور ادعائیه، خیلی وسیع تر از دائره امور حقیقیه است.

بگوییم: ما چون معتقد هستیم که رفع در حدیث رفع، یک رفع حقیقی نیست، بلکه رفع ادعایی است و لذا دنبال مصحح ادعا می گشتیم که آیا مصحح ادعا، مسأله مؤاخذه است، مسأله اثر ظاهر است؟ یا مصحح ادعا، عبارت از جمیع الاثار است که ما این جمیع الاثار را اختیار کردیم، این یک مطلب.

مطلب دوم این است که ما در احکام شرعی می بینیم بعضی از احکام بر امور عدمیه، مترتب شده، موضوع آن حکم، امر عدمی است، بلکه به نظر من، بالاتر؛ یک سنخ امور عدمیه داریم که حتی موضوع برای احکام عقلیه است که عقل در مورد آنها حکم دارد، و آنها را موضوع برای حکم می داند (که مثالش را عرض می کنیم) اینجا چطور این مطلب درست می شود؟ چطور شارع مقدس، یک امر عدمی را موضوع برای حکم قرار می دهد؟ و بالاتر؛ خود عقل، موضوع قرار می دهد برای یک حکم عقلی و برای یک اثر؟ اما در احکام شرعی که ما موضوعات عدمیه فراوان داریم، در همین مثال: اگر کسی نذر کند ان یشرب من ماء الفرات، بدون اینکه اکراهی در کار باشد و اجباری در کار باشد، اگر شرب ماء الفرات که متعلق نذر است را ترک کرد، آیا این ترک به لحاظ اینکه یک امر عدمی است، هیچ حکمی بر آن بار نمی شود؟ پس چرا می گوئید: باید کفاره مخالفت نذر داده بشود؟! مخالفت نذر که یک امر وجودی نیست. در اینجا که نذر می کند ان یشرب من ماء الفرات و نذر متعلق به وجود یک فعل می شود، مخالفت نذر در ضمن ترک، تحقق پیدا می کند و شما می گوئید: این «ترک شرب ماء الفرات عمداً من دون ان یکون هناك اکراه» موضوع برای ثبوت کفاره مخالفت نذر است. این موضوعیتش را چطوری درست می کنید؟ اگر امر عدمی، لاشیء محض است، و هیچ حظی از وجود ولو در مقام اعتبار هم ندارد، چطور می شود که یک چنین حکم غلیظ و شدیدی به عنوان مخالفت نذر بر این ترک شرب ماء الفرات ترتب پیدا می کند؟

این حکم شرعی بود و انسان می تواند یک مقدار چشمش را ببندد و بگوید: در رابطه با احکام شرعی، مسائل اعتباریه نقش دارد لکن در باب احکام عقلیه هم نظیرش را داریم.

اگر کسی - نعوذ بالله - نماز نخواند، چه کسی حکم می کند به اینکه این «ترک اقامه الصلاه، موجب لاستحقاق العقوبه؟» آیا غیر از عقل، کسی چنین حکمی دارد؟ موضوع این استحقاق عقوبت چیست؟ عدم اقامه الصلاه، عدم الاتیان بالمأمور به، در ناحیه واجبات

همیشه اینطور است، البته در ناحیه محرمات آنجا شرب الخمر موجب لاستحقاق العقوبه، اتیان به فلان محرم موجب لاستحقاق العقوبه، اما در ناحیه واجبات، مسأله چطور است؟ چه چیزی سبب استحقاق عقوبت در رابطه با مخالفت با واجبات می شود؟ آیا غیر از مسأله عدم، چیز دیگری هست؟ کسی که از ظهر تا غروب، وقت بر او می گذرد و در تمامی این مدت - خدای نکرده - نماز را ایجاد نمی کند، غیر از یک امر عدمی، چیز دیگری داریم؟ یک مسأله دیگری هست که مؤثر در استحقاق عقوبت به نظر عقل است؟

(سؤال... و پاسخ استاد:) شمایی که - خدای نکرده - مخالفت کردی با اقم الصلاة، آیا یک امر وجودی از شما تحقق پیدا کرده؟ یا اینکه در تمام وقت نماز ظهر و عصر با اینکه متوجه بودی، عالماً عامداً - خدای نکرده - نماز را ایجاد نکردی، آیا این ایجاد نکردن، غیر از یک امر عدمی، چیز دیگری است؟ آدمی که نماز را ترک می کند، یک امر وجودی از او تحقق پیدا می کند یا اینکه امر وجودی را نخواسته که تحقق پیدا کند، در نتیجه کاری نکرده. از اول ظهر تا غروب با اینکه متوجه بوده، نسیان و غفلت و نوم و امثال ذلک نبوده «لم یأت بصلاحه» این لم یأت، موضوع برای چوب و فلک است، با اینکه غیر از یک امر عدمی، هیچ امر وجودی را شما نمی توانید در اینجا تصور کنید و استحقاق عقوبت هم برای آن امر نفسانی که گاهی از آن تعبیر به تجری می کنید نیست، استحقاق و عقوبت برای امر خارجی است، امر خارجی عبارت از خلو وقت الصلاة عن الاتیان بالصلاه است، یعنی عدم الاتیان بالصلاه، در باب همه واجبات، مسأله مخالفتش ولو اینکه این کلمه مخالفت یک مقدار در ذهن می زند که یک امر وجودی است، لکن برای حقیقت مخالفت، جز ترک اتیان به مأموریه، به عنوان یک عدم مضاف، چیز دیگری شما نمی توانید تصور کنید.

(سؤال... و پاسخ استاد:) مولی امر به عدم نکرده امر به وجود کرده، شما وجود را ایجاد نکردید و وقتی که چوب و کتک را فراهم می کنند می گویند: برای چه نماز نخواندی؟ روز قیامت وقتی که بخواهند با انسان استدلال و مؤاخذه کنند و - نعوذ بالله - زمینه عقوبت را فراهم کنند، منطقتشان چیست؟ در رابطه با محرمات می گویند: «لم

شربت الخمر؟» شرب الخمر امر وجودی است اما در رابطه با واجبات و ترک واجب و مخالفت واجب آیا غیر از یک امر عدمی، چیز دیگری تصور می شود؟ می گویند: چرا نماز نخواندی؟ چرا روزه نگرفتی؟ چرا حج با آن عظمت را انجام ندادی؟ همه تعبیرات و استدلالات روی همین مسأله نفی و امر عدمی دور می زند، لذا است که هرچه هم در فلسفه این معنی ثابت شده باشد که اعدام مضافه، هیچ حظی از وجود ندارند، لکن در عالم موضوعیت برای احکام مخصوصا برای احکام شرعیه، باید یک مصححی برایش درست کنیم. چطور می شود شارع بر ترک شرب ماء الفرات در ما نحن فيه مسأله کفاره را بار می کند.

رفع آثار امور عدمیه به کمک حدیث رفع

پس از اینجا نتیجه می گیریم که ولو فی عالم الاعتبار وقتی که شارع روی بعضی از امور عدمیه اثر بار کرد گفت: ترک شرب ماء الفرات مثلا موجب کفاره است و اثر کفاره بر آن ترتب پیدا می کند، همین مقدار با ضمیمه شدن آن حرف اول که رفعی که در حدیث رفع مطرح است، یک رفع حقیقی نیست که مرحوم محقق نائینی بفرمایند: رفع، تنزیل الموجود منزله المعدوم است و در امور عدمیه این رفع جریان ندارد، می گوئیم: رفع اولاً رفع ادعایی است، و ثانیاً به همان ملاکی که خود شارع روی امور عدمیه، اثر بار می کند و اعتبار را کافی می داند برای اینکه یک اثر وجودی به نام کفاره روی امر عدمی به نام ترک شرب من ماء الفرات بار کند، با توجه به این خصوصیت، حالا می آیم مسأله رفع را اینجا پیاده می کنیم. می گوئیم: اگر ترک شرب ماء الفرات ناشی از اکراه شد، حدیث رفع آن کفاره را برمی دارد، و اگر محقق نائینی از ما سؤال کنند چطور؟ می گوئیم: به همان نحوی که خود شارع در غیر صورت اکراه روی ترک شرب ماء الفرات، اثر کفاره را بار می کند.

همین ترک شرب ماء الفرات، وقتی که عن اکراه تحقق پیدا کرد حدیث رفع هم کفاره را برمی دارد به همان نحوی که در غیر صورت اکراه، کفاره ثابت می شود. حدیث رفع در صورت اکراه، همان اثر را برمی دارد.

در حقیقت به ایشان عرض می کنیم: ما الفرق؟ چطور شد که اگر ترک شرب ماء الفرات عن غیر اکراه تحقق پیدا کرد، شارع حق دارد که کفاره را بار کند، و به این شخص بگوید که تو که نذر کردی شرب از ماء فرات را، چرا ترک کردی شرب ماء الفرات را؟ حالا که عن غیر اکراه ترک کردی یجب علیک الکفاره، به همین ملاکی که وجوب کفاره روی ترک غیر اکراهی ثابت می شود، به همین نحو هم ترک کفاره در مورد ترک شرب اکراهی به سبب حدیث رفع در کار باشد. چطور شد ما وقتی که به حدیث رفع می رسیم مسأله را محدود کنیم، اما وقتی که به اصل موضوعیت اشیاء للاحکام می رسیم آنجا دایره عمومیت دارد، بعضی از امور عدمیه، موضوعیت دارد، بعضی و خیلی هم امور وجودیه، موضوعیت دارد؟ چه شد که ما بین این دو فرق قائل بشویم؟

لذا نتیجه این می شود که اگر ما رفع را اولاً- رفع ادعایی بدانیم و ثانیاً موضوعیت امور عدمیه را برای احکام شرعیه، تصویر کنیم، تعلق رفع به این امور عدمیه، یک امر صحیحی می شود بدون اینکه اشکالی به آن متوجه شده باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) موضوعیت یک تحقیقی لازم دارد، یک ثبوتی لازم دارد، شما چطور روی امر عدمی، یک حکمی را بار می کنید؟ اگر این حرف فلسفی را زدید که هیچ فرقی بین اعدام مضافه و عدم مطلق نیست و عدم مضاف هم «لیس له حظ من الوجود اصلاً، کیف یترتب علیه الحکم؟» مگر می شود حکم را روی عدمی که «لیس له حظ من الوجود حتی فی عالم الاعتبار» بار کرد؟! اگر یک چنین چیزی نیست همان طوری که دیروز اشاره کردیم، موضوعیت، یک وصفی است زائد بر عنوان موضوع، اول، ذات موضوع است بعد موضوعیه الموضوع است، در باب عدم وقتی که لا- شیء محض است، چیزی نیست تا بتوانید آن را در مرحله موضوعیت موضوع قرار بدهید.

پس شما لا- محاله یا باید به طور کلی موضوعیت امور عدمیه را در باب احکام شرعیه و (به تعبیر بالاتر من:) در باب احکام عقلیه از بین ببرید، اصلاً بگویید: ترک الواجب، هیچ اثری ندارد، مخالفه النذر در آنجایی که به ترک حاصل بشود ولو در صورت عدم اکراه، هیچ کفاره ای ندارد که این مطلب به هیچ وجه، قابل التزام نیست، و یا اگر قائل شدید به

اینکه «لا- مانع من ان تكون الامور العدمیه موضوعه للاحكام الشرعیه» و توجیه هم کنید که لابد در موضوعیت ولو در عالم اعتبار، یک نحوه ثبوتی، یک نحوه تقرری به اصطلاح فلسفی، یک مرحله ای از وجود برای آن تصور کردید، اگر به این کیفیت شما توجیه کردید و موضوعیت برای احکام درست شد، همین اقتضاء می کند که تعلق رفع هم درست باشد، این هم می شود تنزیل الموجود، منتها موجود بهذه المرحله من الوجود، بهذه المرتبه من الوجود.

پس آنچه که ما در مقابل مرحوم محقق نائینی عرض می کنیم این است که این تفکیک، درست نیست که وقتی در مرحله موضوعیت می آید بگویید: امور عدمیه «تصلح لان تكون موضوعا» اما وقتی نوبت به حدیث رفع می رسد، امور عدمیه را از دایره حدیث رفع خارج کنید. ظاهر این است که همان طور که امور عدمیه، صلاحیت موضوعیت هم در احکام شرعیه و هم در احکام عقلیه دارد لا محاله در رابطه با حدیث رفع هم این امور عدمیه هیچ گونه مانعی در آن ملاحظه نمی شود. نتیجه این می شود که از نظر حدیث رفع فرقی بین امور وجودیه و امور عدمیه به هیچ وجه در کار نیست.

پرسش:

۱ - فرق بین عدم مضاف و عدم مطلق را در جواب از محقق نائینی توضیح دهید.

۲ - دلیل توسعه معنای حدیث رفع نسبت به امور عدمیه چیست؟

۳ - آیا احکام شرعیه بر امور عدمیه مترتب می شود؟ چرا؟

۴ - چگونه می توان به کمک حدیث رفع آثار امور عدمیه را برداشت؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نسبت حديث رفع با احكام متعلق به خطأ و نسيان و مانند آن

حديث رفع به عنوان يك دليل حاكم مطرح است و بر ادله اى كه متعرض بيان احكام، روى عناوين اوليه خودشان هستند، حكومت دارد. ماقبل از بيان حكومت، مسأله را فى نفسه ملاحظه خواهيم كرد تا ببينيم حديث رفع صلاحيت رفع چه نوع احكامى را دارد.

در اين رابطه بايد اين خصوصيت ذكر شود كه اگر يك احكامى روى نفس همين عناوين در شريعت بار شده باشد، در يك موردى اگر به عنوان نسيان، به عنوان خطأ و امثال ذلك، خود شارع يك اثرى را بار کرده، مثلا در مورد قتل خطأ مى فرمايد: «و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبه مؤمنه و ديه مسلمة الى اهله» اين حكم مسأله ثبوت ديه، روى

قتل خطائی بار شده «و من قتل مؤمنا خطأ»، آیا وقتی که حدیث رفع در کنار این آیه شریفه و این دلیل قرار می گیرد، چه نقشی می تواند داشته باشد؟ آیا مثل دلیلین متعارضینی که یکی از آنها اقوای از دیگری باشد، این حکم را رفع می کند، چنین چیزی می شود؟ یا اینکه یک خصوصیتی هست که حدیث رفع نمی تواند این سنخ از احکام را بردارد؟ یا مثلاً ما مواردی داریم که عنوان سهو، خودش موضوعی برای یک حکم شرعی واقع شده، مثل وجوب سجده تسبیح که اصل در عنوانش هم «سجده تسبیح» است که اگر کسی فراموش کرد و بعضی از اجزاء نماز را انجام نداد، بر او واجب است دو سجده سهو انجام بدهد، در حالی که ترک آن جزء، نسیاناً و سهواً واقع شده، آیا حدیث رفع در مقابل این دلیلی که دلالت بر وجوب «سجده تسبیح» در مورد نسیان بعضی از اجزاء وارد شده است، چه نقش و موقعیتی دارد؟

اینجا اینطور فرموده اند و واقع هم همین است که ما از یک طرف باید این مطلب را ملاحظه کنیم که اگر یک چیزی موضوع برای یک حکمی واقع شد، معنایش این است که در آن موضوع، اقتضای ثبوت این حکم وجود دارد، معنا ندارد که یک موضوعی، موضوع برای ضد حکم مقتضای خودش قرار بگیرد، چه اوامر و نواهی را تابع مصالح و مفاسد موجوده در متعلقات بدانیم، که روی این مبنا، مسأله خیلی روشن است، و اگر هم تابع ندانیم باز سنخیت وجود دارد، اقتضاء تحقق دارد. وقتی که شرب خمر موضوع برای حکم به حرمت قرار می گیرد، و نماز متعلق حکم به وجوب قرار می گیرد، ما استفاده می کنیم که بین شرب خمر و مسأله حرمت، ارتباط وجود دارد. یک اقتضائی در شرب خمر نسبت به حرمت، وجود دارد و یک اقتضائی در صلاه نسبت به وجوب، تحقق دارد.

این مسأله ای است که در تمامی موضوعات و احکام، ساری و جاری خواهد بود. این یک جهت مسأله.

سنخیت بین عناوین اشیاء با رفع

از آن طرف در رابطه با حدیث رفع هم با اینکه حدیث رفع در مقام امتنان است، و این

حدیث در مقام تفضّل و تلافی وارد شده است، اما در عین حال این اقتضاء و سنخیت بین این عناوین و بین رفع تحقق دارد. یعنی اگر فرمود: «رفع ما لا یعلمون»، بین عنوان «ما لا یعلمون» با «رفع» یک سنخیت و ارتباطی وجود دارد که نمی شود بجای «ما لا یعلمون» فرضاً «ما یعلمون» گفته شود، برای اینکه اصلاً تناسبی بین «ما یعلمون» و «رفع» وجود ندارد و همینطور در رابطه با «رفع الخطأ و النسیان»، بین مسأله خطا و نسیان، و مسأله رفع، سنخیت تحقق دارد. یعنی در خطا و نسیان، اقتضای رفع وجود دارد، منتها امتنان اقتضاء کرده که این اقتضاء به مرحله فعلیت برسد، و در حقیقت از قوه به فعل، تبدل پیدا کند.

پس نتیجه می گیریم از یک طرف، موضوعیت یک عنوان برای حکم، معنایش این است که در آن موضوع، اقتضای ثبوت و ترتب حکم وجود دارد، و از طرف دیگر در حدیث رفع، این عناوین مذکوره هر کدامشان مناسب هستند و مقتضای رفع حکم و همه آثار از این عناوین هستند.

وقتی که ما این دو را کنار هم بگذاریم، از انضمام این دو مطلب به هم این را استفاده می کنیم که حدیث رفع می تواند احکامی را بردارد که روی موضوعات به عناوین اولیه ثابت شده باشد، آن وقت حدیث رفع به عنوان حکومت دایره موضوع را مقید کند به غیر این عناوین مثل دلیلی که حکم می کند به اینکه «شرب الخمر حرام». این حرمت روی عنوان «شرب الخمر» بار شده است، و اگر حدیث رفع در مقابل نبود و دلیل حاکمی به نام حدیث رفع، تحقق نداشت، ما حکم می کردیم که این شرب خمر اگر از روی اکراه هم واقع بشود و شرب خمر «مکروه علیه» باشد، باز هم حرمت و آثار دیگر شرب خمر بر شخص مترتب می شود، لکن وقتی که حدیث رفع در کنار دلیل حرمت شرب خمر قرار می گیرد، دایره موضوعیت شرب خمر را به نحو حکومت مضیق می کند. می گوید: این حرمت در آنجایی است که شرب خمر «لم یقع مکرها علیه» و الا اگر «مکروه علیه» باشد بدان که نظر واقعی مولی به این تعلق نگرفته که شرب خمر اکراهی محکوم به حرمت و محکوم به ترتب و ثبوت حد باشد.

این مقایسه درست است. از آن طرف در شرب خمر، اقتضای حرمت هست، از این طرف هم دلیل رفع، به عنوان حکومت، دایره موضوعیت آن اقتضاء را مخصوص به غیر صورت اکراه می کند و هردو دلیل هم به قوت خودشان محفوظ هستند، برای اینکه دلیل حاکم هرچند دایره دلیل محکوم را تضییق کند ولی مورد برای دلیل محکوم باقی می ماند، اینطور نیست که دلیل حاکم در یک موردی بطور کلی مورد دلیل محکوم را از بین ببرد، این با معنای حکومت نمی سازد. حکومت یا توسعه دارد و یا تضییق، و معنای تضییق هم محدود کردن دایره شمول دلیل محکوم است نه اینکه به طور کلی دور دلیل محکوم قلم گرفته شود و کآن دلیل محکوم وجود نداشته باشد، این با معنای حکومت اصلاً سازگاری ندارد. در جمیع موارد حکومت، مسأله اینطور است.

حالا باید این دلیل «رفع الخطأ و النسیان» را با آیه شریفه «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ» کنار هم بگذاریم ببینیم حدیث رفع در مقابل این دلیل چه نقشی می تواند داشته باشد؟ از یک طرف، موضوع، عبارت از قتل نیست، موضوع، عبارت از قتل خطائی است، و معنای موضوعیت قتل خطائی، این است که در این موضوع، اقتضای ثبوت دیه تحقق دارد. حالا با حدیث رفع می خواهیم بگوییم: در این خطا بودن، اقتضای رفع تحقق دارد. پس چطور می شود که در مسأله قتل خطائی، هم خطائی بودن قتل مقتضی ثبوت حکم دیه باشد، و هم خطا بودن، مقتضی رفع حکم دیه و امثال ذلک باشد؟ این قابل اجتماع نیست و حکومت هم نمی تواند در اینجا تحقق پیدا کند، برای اینکه معنای حکومت، یک شعبه اش تضییق است، و معنای تضییق این است که دایره دلیل محکوم را محدود می کند، و اما اگر ما بخواهیم دلیل رفع را حاکم بر «و من قتل مؤمنا خطأ» بدانیم، معنایش این است که این دلیل بطور کلی کالعدم بشود و هیچ موردی برایش وجود نداشته باشد.

همین طور در مسأله سجود سهو، در آنجائی که سهوا نقصانی تحقق پیدا می کند، اگر ما بخواهیم دلیل رفع را به عنوان یک دلیل حاکم در مقابل دلیل وجوب سجده سهو قرار بدهیم، معنایش این است که آن دلیل، بطور کلی کنار برود و حتی یک مورد هم

برایش باقی نماند.

علاوه بر آن جهتی که عرض کردیم که لازمه موضوعیت نسیان بعضی از اجزاء برای وجوب سجده تسبیح، این است که در نسیان این جزء، اقتضای وجوب سجده تسبیح دارد، لذا چطور می شود شیئی مقتضای ثبوت حکم باشد و در عین حال، اقتضای رفع هم بر حسب حدیث رفع در آن تحقق داشته باشد؟ چطور می شود که بر نسیان بعضی از اجزاء، دو اقتضا تحقق داشته باشد، هم اقتضای ثبوتی نسبت به ثبوت تکلیف و هم اقتضای نفی نسبت به نفی تکلیف؟ فی نفسه امکان ندارد که این دو اقتضا به ضمیمه همان جهتی که در حکومت عرض کردیم، جمع بشود.

اختصاص حدیث رفع به احکام اشیاء به عنوان اولیه

پس یک ضابطه کلی اینجا نتیجه گرفته می شود که اگر در دلیلی که حکمی را ثابت می کند، اگر خود این عناوین در ثبوت آن حکم و در موضوعیت، دخالت داشته باشند آنها دیگر به طور کلی از دایره حدیث رفع بیرون هستند. رافعیت حدیث رفع به آن احکامی اختصاص دارد که حکم را روی عناوینی غیر از این عناوینی که در حدیث رفع ذکر شده مثل عناوین اولیه اشیاء شرب الخمر و امثال ذلک بار کرده، بعد می گوید که اگر این جزء، «ما لا یعلمون» شد، اگر مکره علیه شد، اگر نسیان یا خطاء این شرب خمر تحقق پیدا کرد، با وجود یکی از این عناوین، آن حکم اول، کنار می رود و با عنوان دلیل حاکم باید بگوییم:

از اول کأن حکمی وجود نداشته، ولو اینکه ظاهر دلیل و اطلاق دلیل، ثبوت حکم بوده است.

(سؤال... و پاسخ استاد:) مسأله مؤاخذه یک امر تکوینی است و اصلا ربطی به حدیث رفع ندارد، لا اقل بروید روی آن احتمال دیگر که ما بگوییم: اثر ظاهر را در مقابل جمیع الآثار برمی دارد، آن وقت آنجا همین بحث پیش می آید که کدام اثر ظاهر را برمی دارد؟ موضوع اثر ظاهر باید چه چیزی باشد؟ موضوع اثر ظاهر باید همان عنوان اولیه شیء باشد، و الا اگر اثر ظاهر قتل خطائی، عبارت از ثبوت دیه است، آیا حدیث رفع - ولو اینکه

ما قائل شویم اثر ظاهر را برمی دارد - می تواند این اثر ظاهر در باب قتل خطایی را بردارد، یا همین اشکالی که عرض کردیم اینجا توجه پیدا می کند؟

معنای امتنان بر همه امت در حدیث رفع

مطلب دیگر در باب حدیث رفع، این است که خود سیاق حدیث رفع مخصوصا با تعبیر «رفع عن امتی» که خود این اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه این مسأله رفع، یک چیزی است که به عنوان امتنان و به عنوان تفضل، آن هم در محدوده امت اسلامیة واقع شده است، آیا مقصود از امتنان در «رفع عن امتی» با توجه به اینکه در مورد امتنان و در موقعیت امتنان قرار گرفته، چیست؟ آیا امتنان نسبت به «کل واحد من الامه» است، یا اینکه ولو نسبت به بعضی امتنان نباشد اما، ما مجموع را در نظر می گیریم، ببینیم آیا عنوان امتنانی بر این مجموع هست یا نه؟ یا اینکه نسبت به «کل واحد» باید ملاحظه بشود؟

همان طوری که در ادله دیگری که در ردیف حدیث رفع هستند مثل قاعده «لا ضرر و لا ضرار» بنا بر آن طوری که مشهور از آن استفاده کرده اند و همین طور قاعده «لا حرج»، «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، یا «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» که این هم همان قاعده «لا حرج» است، در این موارد چه چیزی ملاحظه می شود؟ در باب ضرر آیا ملاک، ضرر نوعی است یا ضرر شخصی است؟ اگر وضو گرفتن برای یک فرد، ضرری باشد، آنهایی که لا ضرر را اینطور معنی می کنند می گویند: برای این شخص «من حیث ان الموضوع ضرری لا یجب علیه»، حالا برای دیگران ضرری باشد یا نباشد ربطی به ضرری بودن بر این مکلف ندارد، در حقیقت ملاک را ضرر شخصی قرار می دهند. کما اینکه در قاعده «لا حرج» هم مسأله همینطور است، ملاک، حرج شخصی است. اگر یک حکمی برای یک شخص، حرجی باشد از آن شخص برداشته می شود ولو اینکه برای دیگران در این حکم هیچ گونه حرج و مشقت و عسری وجود نداشته باشد. روی این بیان، حدیث رفع هم باید همین طوری باشد ولی چون می فرماید: «رفع عن امتی» باید عنوان امتنان نسبت به همه در آن تحقق داشته باشد، که اگر در یک موردی ملاحظه کردیم

که اگر این حکم برداشته شود، نسبت به زید، امتنان است اما نسبت به عمرو، ضد امتنان است، آیا می توانیم از حدیث رفع نبودن این حکم را استفاده کنیم به لحاظ اینکه بر زید امتنان است ولو اینکه بر عمرو صددرصد خلاف امتنان است؟ یا اینکه در این موارد باید حکم کنیم به اینکه حدیث رفع اینجا را شامل نمی شود؟

نسبت حدیث رفع با «من اتلف مال الغير فهو له ضامن»

در قاعده اتلاف، دلیل می گوید: «من اتلف مال الغير فهو له ضامن»، اتلاف نسبت به مال غیر، سببیت برای ضمان دارد. حالا اگر کسی عمدا و با توجه، مال غیر را اتلاف کند، بحثی نیست، اما اگر کسی خطاء مال غیر را اتلاف کرد، یک جای مخصوصی را نشانه گرفته بود لکن تیر به خطا رفت و این تیر به مال یک بیچاره ای اصابت کرد و آن را از بین برد، آیا اینجا می توانیم بگوییم: چون این اتلاف، خطایی بوده، حدیث رفع حکم می کند که این اتلاف خطائی سببیت برای ضمان ندارد و این متلف «لا- یكون ضامنا للاتلاف الخطائی»؟ آیا می شود این حرف را زد؟ آن اشکال بحث اول هم که در آن نیست، برای اینکه قاعده «من اتلف» اطلاق دارد، «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» مثل همان دلیل حرمت شرب خمر است، مثل آیه «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً» نیست. آیا می شود در اینجا بگوییم: چون دلیل «من اتلف» اطلاق دارد و اینجا اتلاف از روی خطا واقع شده است، حدیث رفع حکم می کند که این اتلاف خطایی «لا یكون موجبا للضمان»؟

جواب این است که نه، برای نکته خودش، نه نکته ای که در «من قتل مؤمنا خطأ» بود.

نکته اش این است که اگر بخواهیم بگوییم: این اتلاف خطائی سببیت برای ضمان ندارد، این برای متلف، امتنان است، اما برای آن بیچاره ای که مالش تلف شده، برای او چطور؟ برای او ضد امتنان است در حالی که حدیث رفع باید برای همه، عنوان امتنان داشته باشد، نه اینکه در مقایسه با یک نفر، امتنان باشد و در مقایسه با دیگری در همین جریان، ضد امتنان باشد. و لذاست که یک مسأله فقهی مهم بر این بار شده است که در کتاب مکاسب و کتابهای دیگر مطرح است که اگر یک بیعی «عن اکراه» واقع بشود، باطل است، اما اگر

همین بیع از روی اضطرار واقع شد، یکون صحیحاً. اگر کسی را اجبار کردند بر اینکه خانه اش را بفروشد، این معامله، باطل است، مثل طلاق اکراهی محکوم به بطلان است. اما اگر کسی مضطر شد به اینکه خانه اش را بفروشد، مثل اینکه مریضی دارد و می خواهد این مریض را مداوا کند، پول هم ندارد، راهش هم منحصر عبارت از فروش خانه است تا پولی تهیه کند و بتواند مریضش را مداوا کند، هیچ هم میل ندارد که خانه را بفروشد به عنوان اولی، اما راه منحصر به بیع خانه است، این می شود بیع اضطراری. آیا این بیع اضطراری باطل است؟ می گویند: نه، برای اینکه اگر اینجا بخواهیم این راه را بر این ببندیم و بگوییم که این بیع تو باطل است، این بطلان، خلاف امتنان است. امتنان اقتضاء می کند که در اینجا مسأله بطلان مطرح نشود، اما به خلاف بیع اکراهی، آنجا امتنان، بطلان بیع را اقتضاء می کند. با اینکه هردو بیع است و در یکی، عنوان اکراه و در دیگری، عنوان اضطرار هست و هردو هم در حدیث رفع مطرح هستند، مع ذلك مسأله امتنان اقتضاء می کند که بیع اکراهی باطل باشد اما بیع اضطراری اگر باطل باشد خلاف امتنان است.

پرسش:

- ۱ - نسبت حدیث رفع با احکامی که روی نفس خطأ و نسیان و مانند آن بار شده است چیست؟
- ۲ - آیا حدیث رفع احکامی که روی عناوین اولیه اشیاء بار شده است را برمی دارد؟ توضیح دهید.
- ۳ - مقتضای امتنان بودن حدیث رفع نسبت به همه امت را توضیح دهید.
- ۴ - نسبت بین حدیث رفع را با قاعده «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم: حدیث رفع نسبت به ادله ای که دلالت بر ثبوت احکام روی عناوین واقعیه می کند، حکومت دارد. اولاً معنای حکومت این است که حدیث رفع ناظر به آن ادله است و با توجه به ثبوت آن ادله، وارد شده، و ثانیاً در مفاد آن ادله ایجاد تضییق می نماید برای اینکه اگر ما باشیم و دلیل حرمت شرب خمر و یا سایر احکامی که بر شرب خمر مترتب می شود، ظاهر آن ادله، این است که موضوع برای حرمت و برای همه احکام، خود عنوان شرب الخمر است و عناوین و عوارض دیگر، هیچ دخالتی در این معنی ندارد، شرب خمر عن اکراه واقع بشود یا عن غیر اکراه واقع بشود، این شرب خمر معلوم باشد یا غیر معلوم، به مقتضای آن ادله فرقی نمی کند، لکن حدیث رفع با توجه به

ثبوت آن احکام و با عنایت به آن ادله، آن ادله را تفسیر می کند و محدود می کند و دلالت می کند بر اینکه اگر شرب خمر عن اکراه واقع شد «لیس بحرام و لا- یترتب علیه الحد» اگر شرب خمر عن جهل تحقق پیدا کرد «لا- یترتب علیه احکام شرب الخمر». پس عنوان حدیث رفع نسبت به آن ادله، عنوان حکومت است و عنوان شرح و تفسیر دارد. در این مطلب، هیچ تردیدی واقع نشده و کسی مخالفت نکرده است لکن در این که کیفیت و نحوه حکومتش با بعضی از ادله ای که جنبه حکومت دارند آیا فرق می کند یا نه؟

نحوه حکومت حدیث رفع بر ادله واقعیه بنظر محقق نائینی(ره)

اینجا مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) می فرمایند: نحوه حکومت حدیث رفع با حکومت قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج که آنها هم بر ادله واقعیه، حکومت دارند، فرق می کند. در حدیث رفع، یک اعتبار خاصی برای حکومت هست و در حدیث لا- ضرر و لا- ضرار و قاعده لا- حرج، یک کیفیت و اعتبار دیگری در کار است ولو اینکه در اصل حکومت، همه مشترک هستند و هیچ تردیدی در حکومت وجود ندارد.

اختلافی که ایشان با آن اصطلاحات خاصه خودشان، بیان می کنند این است که می فرمایند: در قاعده لا حرج و قاعده لا ضرر، حکومت به اعتبار عقد الحمل است، و یا به تعبیر دیگر: حکومت در رابطه با حکم شارع است، با ایجاب شارع است، با الزام شارع است، اما در حدیث رفع، حکومت به اعتبار عقد الوضع است که مقصود از عقد الوضع، موضوعات و متعلقات احکام است.

در توضیح این مطلب می فرمایند: مثلاً اگر وضو ضرری باشد، یا اینکه وضو حرجی باشد، اینجا چه چیزی موجب ضرر می شود؟ چه چیزی موجب حرج است؟ می فرماید:

عقد الحمل که عقد الحمل همان الزام شارع به وضو است. وجوب وضو، ضرری است، وجوب وضو، حرجی است، و قاعده لا حرج و لا ضرر مستقیماً این وجوب را برمی دارد.

اما در باب حدیث رفع، مسأله اینطور نیست، برای اینکه حدیث رفع روی عناوینی مثل اضطرار و اکراه و امثال ذلک تکیه کرده است، و وقتی که این عناوین را ملاحظه می کنیم

می بینیم که اینها ارتباط مستقیم با موضوع و متعلق حکم دارد، نه اینکه مستقیماً با خود حکم ارتباط داشته باشد و به عبارت دیگر: آن کسی که اکراه می شود، بر چه چیزی اکراه می شود؟ مکره علیه او، عبارت از شرب الخمر است، نه اینکه مکره علیه، عبارت از حرمت باشد. اکراه به حرمت تعلق نمی گیرد، اکراه به حرام تعلق می گیرد، و همین طور در باب اضطرار، اگر کسی برای حفظ جان خودش مضطر شد به اینکه شرب خمر کند، اضطرار به چه چیزی تعلق گرفته؟ آیا مضطر الیه غیر از شرب خمر، چیز دیگری است؟ حکم، مورد اضطرار نیست، عمل، مورد اضطرار است. فعل که عبارت از شرب الخمر است مضطر الیه است، لذاست که وقتی که حدیث رفع را با دلیل حرمت شرب خمر مقایسه می کنیم می گوییم: حدیث رفع حکومت دارد بر دلیل شرب خمر و نحوه حکومت آن به اعتبار عقد الحمل است، یعنی حدیث رفع، عناوینی که روی موضوع که عبارت از شرب الخمر است عارض می شود، به اعتبار این عناوینی که عارض موضوع است حکم را برمی دارد، اما در قاعده لا- حرج، خود حکم شارع، حرجی است، الزام شارع به وضوء در بعضی موارد حرجی است، لذا اینها نحوه شان باهم فرق می کند ولو اینکه در اصل حکومت، یکسان و یکنواخت هستند.

بعد حدیث رفع را به «لا- شک لکثیر الشک» تشبیه می فرمایند. نحوه حکومت «لا- شک لکثیر الشک» بر ادله ای که احکام شکوک را بیان می کند، به این نحو است که در لزوم بناء بر اکثر، دخالت نمی کند، بلکه در «اذا شککت» دخالت می کند و کثیر الشک را از عنوان «اذا شککت»، بیرون می برد نه از عنوان «فابن علی الا- کثر». موضوع را مضیق می کند، می گوید: مقصود از شک در «اذا شککت فابن علی الا- کثر» شک غیر از کثیر الشک است و حکم از اول، کانّ روی شک غیر کثیر الشک بار شده است. ما نحن فیه هم همینطور است.

با ملاحظه حدیث رفع اینطور می شود که دلیل حرمت شرب خمر گویا به این صورت بوده که شرب خمر غیر اکراهی یکون محرماً که این عنوان غیر اکراهی، صفت موضوع است، صفت متعلق است که عبارت از شرب خمر باشد. لذا ایشان بین حدیث رفع و بین قاعده لا ضرر و لا حرج در نحوه و کیفیت حکومت، فرق قائل می شوند.

به کلام ایشان اشکالاتی متوجه است، در دو طرف قضیه: یک طرف اینکه آیا در رابطه با حدیث رفع نسبت به «ما اکرهوا علیه و ما اضطرروا الیه» فقط این بیان را می خواهند ذکر کنند یا ظاهر کلامشان این است که نسبت به همه عناوینی که در حدیث رفع وارد شده است این را می گویند؟ اگر ظاهر، این شد عرض می کنیم: بعدا که ما روی این فقره «ما لا یعلمون» تکیه می کنیم و می خواهیم این فقره را در باب برائت مورد استدلال قرار بدهیم، استدلال ما مبتنی بر این می شود که یک معنای عامی از این «ما لا- یعلمون» بکنیم که هم شبهات حکمیه را شامل بشود، هم شبهات موضوعیه را شامل بشود. در رابطه با شبهات حکمیه، چه چیزی غیر معلوم است؟ آن موصول در «ما لا- یعلمون» غیر از حکم شارع، چیز دیگری است؟ شما می گوئید: ما شک داریم که شرب توتون «هل هو حلال او لیس بحلال» پس آنچه که برای شما غیر معلوم است، حرمت شرب توتون است. اگر ماء موصوله در «ما لا- یعلمون» حکم مجهول و حکم غیر معلوم را شامل شد، آیا شما اینجا حکومت را در رابطه با عقد الحمل می دانید یا در رابطه با عقد الوضع می دانید؟ حدیث رفع وقتی که حکم شرب توتون مجهول را برمی دارد، آیا در موضوع شرب توتون، دخالت کرده و ایجاد تضییق کرده است یا اینکه در حکم دخالت می کند؟ آیا نحوه حکومت آن به تعبیر شما در رابطه با عقد الحمل است یا در رابطه با عقد الوضع است؟ اگر در رابطه با عقد الوضع است باید روی شرب توتون، یک تضییقی ایجاد کند در حالی که روی حکم شرب توتون، ایجاد تضییق می کند، یعنی معنایش این می شود که شرب توتون حرام الا- فی مورد الجهل، که استثنا به حرام می خورد نه به شرب توتون. در شرب توتون، تضییقی ایجاد نمی شود، در حکم آن، تضییق ایجاد می شود. باید اینطور تعبیر کنید، بگوئید: شرب توتون حرام و این حرمت استثنا دارد الا در موردی که این حرمت، مجهول و غیر معلوم باشد.

پس به محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) عرض می کنیم: یا باید بگوئیم: شما

استدلال به این حدیث را برای قاعده براءت تمام نمی دانید که بعدا ما ان شاء الله بحث می کنیم، اگر شما استدلال به این حدیث را برای قاعده براءت تمام دانستید، معنایش این است که ماء موصوله در «ما لا يعلمون» هم حکم مجهول را شامل بشود و هم عنوان فعل مجهول را که معلوم به شبهات موضوعیه است، اگر حکم مجهول را شامل شد، آن وقت حکومت حدیث رفع در رابطه با احکام مجهوله، همان حکومت در عقد الحمل می شود نه حکومت به اعتبار عقد الوضع. این یک اشکال.

تعلق ضرر به موضوع در قاعده لا حرج

اشکال دیگر این است که اینکه شما فرمودید که در باب وضوء ضرری و وضوء حرجی آن چیزی که موجب ضرر است و حرج می باشد، عبارت از عقد الحمل است، یعنی عبارت از ایجاب و الزام شارع است، آیا مسأله، اینطور است؟

در زمستان یک کسی که مریض است و استعمال آب برای او ضرر دارد، اولاً و بالذات چه چیز برای این مریض ضرری است؟ آیا وجوب وضوء، ضرری است یا اینکه اصل وضوء یکون ضرریه؟ وضوء برای این آدم مضر است نه اینکه وجوب وضوء برای او ضرری باشد.

اگر استناد ضرر را به وجوب هم بدهیم این به لحاظ این است که خود وضوء، ضرری است. لذا ابتداء و اولاً و بالذات، مسأله عقد الوضع در قاعده لا ضرر در همین مثالی که شما خودتان ذکر کردید به نظر می رسد که وضوء، ضرری است نه وجوب وضوء «یکون ضرریا».

اگر به وجوب هم اسناد ضرری را بدهیم این به لحاظ وصف به حال متعلق است، به لحاظ این است که خود وضوء، یکون ضرریا.

از جمله عناوینی که ایشان در آن طرف قصه، تصریح می کند روی کلمه خطاء و نسیان تکیه می کند، می فرماید: خطا و نسیان از چیزهایی است که ارتباط مستقیم با متعلق دارد، اما خطا عارض حکم نمی شود، نسیان عارض حکم نمی شود.

در باب خطا، ممکن است خطا را طوری معنا کنیم که عارض حکم نشود، اما در باب نسیان اینکه یک مسأله روشنی است که نسیان یک دائره وسیعی دارد، گاهی نسیان اضافه به موضوع می شود، مثل اینکه سابقا می دانسته که «هذا شربه شرب الخمر» لکن فراموش می کند و نسیان عارض این موضوع و متعلق می شود. اما آیا نسیان نمی تواند به حکم که شما از آن تعبیر به عقد الحمل می کنید متعلق بشود؟ آیا نمی شود انسان یک وقت یک حکمی را بداند، ملتفت باشد، بعد حکم را فراموش کند؟ اینکه در خیلی از کتابهای فقهیه در موارد مختلف که مسأله نسیان را مطرح می کنند می بینیم خودشان تصریح می کنند به اینکه نسیان گاهی نسیان موضوع است و گاهی نسیان حکم است.

پس اگر ما در فقره «ما اکره علیه» نتوانستیم بگوییم که اکره بر حکم واقع نمی شود، این سبب نمی شود که در فقره خطا و نسیان هم قائل به این بشویم که «لا یعقل ان يتعلق النسيان بالحكم، بل يعقل و يتفق كثيرا» و بین نسیان و اکره در این جهت فرق وجود دارد، لذاست که این بیان ایشان به صورت ضابطه ای که بیان کردند در هیچ یک از دو طرف آن، قابل قبول نیست، نه در رابطه با قاعده لا ضرر و لا حرج و نه در رابطه با حدیث رفع، بلکه به حسب عناوین، موارد هر دو آنها فرق می کند، هر دو آنها در عقد الحمل و عقد الوضع می توانند وارد بشوند. لکن عرض کردیم: ایشان در اصل مسأله حکومت هیچ مناقشه ای ندارند، ولی چون این مسأله، جنبه علمی داشت، آن را عرض کردیم.

تا اینجا ترتیب بحث ما در حدیث رفع به این صورت بوده که یک معنای کلی راجع به همه حدیث رفع: در رابطه با استعمال کلمه رفع، در رابطه با اسناد رفع به این عناوین و در رابطه با محدوده حدیث رفع که در بحث گذشته عرض کردیم، یک بحثهای کلی در رابطه با حدیث رفع مطرح بود. حالا از این به بعد راجع به خصوصیات که در بعضی از فقره های نه گانه حدیث رفع است می خواهیم ان شاء الله بحث کنیم که طبعا اولین فقره ای که مورد بحث ما خواهد بود به لحاظ اینکه ما حدیث رفع را برای همان جهت اینجا بحث

کردیم این فقره «ما لا يعلمون» است، که این به مسأله برائتی مربوط است که ما در آن وارد هستیم، لذا فعلا بحث ما تمرکز پیدا می کند در این فقره «ما لا- يعلمون» و اینکه مراد از این فقره عبارت از چیست و استدلال به حدیث رفع روی این فقره برای مسأله برائت بر چه معنایی مبتنی خواهد بود؟ برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - نحوه حکومت حدیث رفع را بر ادله واقعه از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - اشکال اول استاد را به کلام محقق نائینی (ره) بیان کنید.

۳ - آیا در قاعده لا حرج امکان دارد ضرر به موضوع تعلق بگیرد؟ توضیح دهید.

۴ - امکان تعلق نسیان به حکم، بیانگر چیست؟

ص: ۱۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شمول «ما لا يعلمون» نسبت به شبهات حكميه

عرض كرديم فعلا بحث در فقرة «ما لا يعلمون» در حديث رفع است، و اين فقرة اي است كه در باب براءت مورد استدلال واقع شده است، و استدلال بر اين معنى مبتنى است كه اين ماى موصوله در «ما لا يعلمون» شامل حكم مجهول و الزام مجهول بشود، و اختصاصى به شبهات موضوعيه نداشته باشد. براى اينكه در مقابل تقسيماتى كه مرحوم شيخ انصارى (ره) كردند كه براى شبهه حكميه، سه قسم فرض كردند، براى شبهه موضوعيه، يك فصل مستقل، هر کدام از اينها را در شبهه تحريميه اش يك عنوان براى آن ذكر كردند، و در شبهات وجوبيه، يك عنوان ديگر، لكن مرحوم آخوند صاحب كفايه

همه اینها را یک کاسه کرد و مورد بحث قرار داد، لذا باید گفت: عمده بحث، عبارت از شبهات حکمیه است، ولو اینکه بحث، اختصاصی به شبهات حکمیه ندارد، لکن عمده، همان شبهات حکمیه است از دو نظر: یکی اینکه شبهات حکمیه، منشأهای مختلف دارد، گاهی منشأ آن، عدم النص است، گاهی منشأ آن، اجمال النص و گاهی منشأ تعارض نصّین یا نصوص است، اما در شبهات موضوعیه، منشأ اشتباه در امر خارجی است. دیگر آنجا منشأ متعدد وجود ندارد. جهت دوم این است که شبهات حکمیه، عمده معرکه آراء و محل اختلاف بین اخباری و اصولی است که اخباری قائل به وجوب احتیاط است و اصولی به جریان برائت قائل است، لذا عمده بحث را در مسأله برائت، همان شبهات حکمیه تشکیل می دهد.

اگر ما بخواهیم به حدیث رفع از نظر فقره «ما لا یعلمون» برای عمده بحث در باب برائت استدلال کنیم بر این معنی مبتنی است که مای موصوله در «ما لا یعلمون» اختصاصی به شبهات موضوعیه نداشته باشد و عنوان «ما لا یعلمون» هم حکم مجهول و الزام مجهول را شامل بشود و هم شبهات موضوعیه را شامل بشود. این مبنای استدلال به حدیث رفع در رابطه با برائت است.

مقتضای وحدت سیاق در حدیث رفع

لکن این مبنا، مورد اشکال واقع شده است، گفته اند که شما نمی توانید «ما لا یعلمون» را شامل حکم مجهول و الزام اعم از حرمت یا وجوب مجهول بدانید، بلکه ظاهر این است که «ما لا یعلمون» به موضوعات خارجی و شبهات موضوعیه اختصاص دارد، چرا؟ برای علت این مطلب، راه هائی ذکر شده است که چرا به شبهات موضوعیه اختصاص دارد و چرا شامل شبهات حکمیه نمی شود؟ راه هائی برای این اختصاص و عدم شمول، مطرح شده است.

یک راه، مسأله وحدت سیاق است، گفته اند که وحدت سیاق اقتضاء می کند که مقصود از این مای موصوله «ما لا یعلمون» فعل باشد، آن فعلی که عنوانش مشکوک است.

آن فعلی که عنوانش غیر معلوم است که آیا شرب خمر است یا شرب ماء. چرا وحدت سیاق این معنی را اقتضاء دارد؟ گفته اند: به دلیل اینکه فقره های دیگر مثل «ما اکرهوا علیه» و «ما اضطرروا الیه» و امثال ذلک، مقصود از ماء موصوله شان فعل است. مکلف به چه چیزی اضطرار پیدا می کند؟ مثلاً- شرب الخمر. مکلف به چه چیزی مکره می شود؟ مثلاً شرب الخمر و امثال ذلک است، اما اکراه بر حکم، معنی ندارد، اضطرار بر حکم، یک امر غیر قابل تصور و غیر معقولی است. پس چون تردیدی نیست در اینکه عناوین دیگر، اختصاص به فعل دارد و شامل حکم نمی شود، وحدت سیاق اقتضاء می کند که «ما لا یعلمون» هم در ردیف «ما اکرهوا علیه و ما اضطرروا الیه» مقصود فعل باشد، یعنی آن فعلی که مجهول است، یعنی معلوم نیست که عنوان آن، عنوان شرب الخمر حرام است، یا عنوانش شرب الماء مباح است. پس اولین دلیلی که استدلال شده بر اینکه ماء موصوله در «ما لا یعلمون» شامل شبهات حکمیه نمی شود و اختصاص به شبهات موضوعیه دارد مسأله وحدت سیاق است به این کیفیتی که ملاحظه کردید.

لکن از این وحدت سیاق دو جواب از دو محقق بزرگوار داده شده است: یک جواب از مرحوم محقق عراقی الشیخ ضیاء الدین (قدس سره) و یک جواب هم از مرحوم محقق حائری مؤسس بزرگوار حوزه علمیه قم است.

مقتضای وحدت سیاق حدیث رفع با ملاحظه همه فقرات آن

اما مرحوم محقق عراقی دو جواب داده اند: یک جواب اینکه می فرمایند: شما در مسأله وحدت سیاق به آن فقره هائی که مشتمل بر ماء موصوله هست، اکتفا کردید در حالی که مسأله وحدت سیاق اقتضاء می کند که شما همه فقره ها را در نظر بگیرید، یعنی غیر از «ما لا یعلمون» آن هشت عنوان دیگری که در حدیث ذکر شده باید همه ملاحظه بشود ولی شما در مسأله وحدت سیاق، دو سه فقره ای که ماء موصوله در آن ذکر شده است را معیار و ملاک قرار دادید، در حالی که در ذیل حدیث رفع، حداقل سه عنوان وجود دارد: یکی عنوان طیره، یکی عنوان حسد، یکی هم عنوان وسوسه در تفکر در

خلقت که دو تعبیر در روایت شده بود، بعضی جاها تفکر در وسوسه در خلق، بعضی جاها وسوسه در تفکر در خلق. آیا این عناوین هم مربوط به فعل است؟ یا طیره، مربوط به نفس انسانی است؟ حسد، مربوط به نفس است، تفکر یا وسوسه در تفکر در خلقت این مسأله ای است که مربوط به نفس انسان است، و الا- ربطی به خارج و فعل خارجی ندارد. شما چرا در مسأله وحدت سیاق، این عناوین را ملاحظه نمی کنید و فقط همان چندتا عنوانی که مای موصوله در آنها ذکر شده و مقصود از آنها فعل بوده است را معیار برای وحدت سیاق قرار دادید؟ فقره های حدیث مختلف است، بعضی از آنها مربوط به فعل است و بعضی هایشان مربوط به نفس است، لذا یک وحدت سیاقی نیست که حاکم به این معنی باشد که ما مجبور باشیم که مای موصوله «ما لا یعلمون» را بر فعل حمل کنیم.

این یک جوابی است که مرحوم محقق عراقی (ره) داده اند.

تعدد سیاق حدیث رفع نزد محقق عراقی (ره)

جواب دوم ایشان یک قدری دقیق تر است، می فرماید: در این حدیث، دو نکته و دو موضوع برای وحدت سیاق وجود دارد: یکی همین که شما گفتید (چون از جواب اول حالا- صرف نظر کردند) یک وحدت سیاق به همین کیفیتی که شما مطرح کردید که مای در «ما اضطرروا الیه، ما اکرهوا علیه» عبارت از فعل خارجی است و وحدت سیاق اقتضاء می کند که در «ما لا یعلمون» هم همان فعل خارجی باشد. این، یک ملاک برای وحدت سیاق است، لکن ما یک وحدت سیاق دیگری در حدیث داریم که آن را هم باید ملاک و معیار قرار بدهیم و آن این است: در «ما اکرهوا علیه» اکراه به خود همین مفاد مای موصوله متعلق است به عبارت دیگر: فعلی که مکره علیه واقع می شود دیگر بین اکراه و فعل، هیچ واسطه ای وجود ندارد، و اسناد مکره علیه به این شرب خمر اکراهی، یک اسناد حقیقی است. اگر کسی را اکراه کردند علی شرب الخمر، دیگر انسان بدون هیچ تجوز و تسامحی می تواند بگوید: یک شرب خمر اکراهی تحقق پیدا کرد. بدون اینکه هیچ مجازی در کار باشد، مستقیماً شخص اکراه شد علی شرب الخمر. در مسأله اضطرار هم همین است. اگر

کسی برای حفظ جان خودش از هلاک و خطر هلاک، مضطر شد الی شرب الخمر، آنقدر تشنگی بر او مستولی شده که اگر یک مایعی را شرب نکند جاننش از بین می رود و غیر از خمر هم چیزی وجود ندارد، اینجا هم اضطرار مستقما به همین شرب الخمر متعلق است، و ما می توانیم بدون هیچ مسامحه ای بگوییم: این شرب خمر عن اضطرار تحقق پیدا کرد، عنوان مضطر الیه برای این شرب خمر یک عنوان حقیقی است، هیچ واسطه و مسأله ای هم در این بین وجود ندارد.

مرحوم محقق عراقی می فرمایند که ما وقتی ماء موصوله در «ما اکرهوا علیه و ما اضطرروا الیه» را از این نظر ملاحظه می کنیم، می بینیم تعلق اضطرار به آن فعل و تعلق اکراه به آن فعل، یک تعلق واقعی و حقیقی است. شما اگر وحدت سیاق را می خواهید ملاحظه کنید، در «ما لا یعلمون» هم این نوع اضافه و اسناد را باید رعایت کنید.

لازمه اسناد عدم العلم به حکم

اگر کسی بگوید: رعایت می کنیم، ایشان می فرماید: اگر رعایت کنید باید ملتزم بشوید به اینکه مقصود از «ما لا یعلمون» خصوص شبهه حکمیه است، برای اینکه در شبهه حکمیه شما که شک دارید شرب توتون حرام ام حلال، این جهل و عدم العلم شما به چه چیزی متعلق شده؟ به خود حرمت، نمی دانیم شرب توتون حرام است یا حلال، پس حرمت شرب توتون بدون اینکه واسطه ای در کار باشد مجهوله لنا، غیر معلومه لنا، لذا تعلق جهل و عدم العلم در شبهه حکمیه به حکم مجهول، یک تعلق روشنی است، شبیه همان تعلق اکراه و اضطرار به فعل خارجی که هیچ واسطه و تسامحی در آن وجود ندارد.

اما اگر «ما لا یعلمون» را به شبهات موضوعیه، اختصاص دهید یا حتی اگر بگویید:

شبهات موضوعیه را هم شامل می شود، اینجا دیگر نمی توانید خیلی صریح و بلا واسطه عدم العلم را به فعل نسبت دهید. وقتی که یک مایعی اینجا وجود دارد و نمی دانید که این مایع، خمر است یا خل، این فعل برای شما هیچ گونه مجهولیتی ندارد، آنکه برای شما مجهول است عنوان فعل است و الا می دانید که این شرب است و عن اراده تحقق پیدا

می کند. نسبت به شرب بودن این و نسبت به اینکه شما دارید شرب می کنید هیچ گونه جهالت و عدم العلم وجود ندارد، پس چه چیزی برای شما مجهول است؟ عنوان این شیء مشروب، مجهول است که نمی دانید «عنوانه هل الخمر ام هو غیر الخمر» این عنوان برای شما مجهول است و الا اصل الفعل، هیچ جهالتی ندارد.

پس اگر بخواهید «ما لا- یعلمون» را شامل شبهات موضوعیه بکنید و یا به شبهات موضوعیه اختصاص بدهید، یک خلاف وحدت سیاقی مرتکب شده اید برای اینکه در «ما اضطرروا الیه و ما اکرهوا علیه» اکراه و اضطرار مستقیماً به خود فعل توجه پیدا می کرد، اما در اینجا عدم العلم و الجهل مستقیماً به فعل توجه ندارد، بلکه به وصف فعل توجه دارد، به عنوان فعل توجه دارد. پس اگر بخواهید وحدت سیاق را ملاحظه کنید، باید اینجا شبهات موضوعیه را کنار بگذارید، اختصاص بدهید به شبهات حکمیه که تعلق جهل به حکم مجهول انما هو علی سبیل الحقیقه بدون اینکه واسطه ای در کار باشد، حرمه شرب التتن مجهوله، حرمه شرب التتن غیر معلومه».

در نتیجه ما در اینجا دو وحدت سیاق داریم و هر کدام اقتضائی دارد مغایر با دیگری، از یک طرف ماء موصوله در «ما اکرهوا علیه» چون فعل است به قول شما وحدت سیاق اقتضاء می کند که ما در «ما لا یعلمون» هم فعل باشد، خیلی خوب قبول می کنیم، اما از طرف دیگر آن اسناد حقیقی و بلا واسطه اکراه و اضطرار به ماء موصوله اقتضاء می کند که در «ما لا یعلمون» هم این اسناد جهل و عدم العلم به ماء موصوله علی نحو الحقیقه باشد و این اقتضاء می کند که ماء موصوله در «ما لا یعلمون» اختصاص به شبهات حکمیه داشته باشد، پس دو اقتضا در دو سیاق وجود دارد: یکی مقتضی این است که «ما لا- یعلمون» اختصاص به شبهه موضوعیه پیدا کند، و یکی مقتضی این است که ماء موصوله اختصاص به شبهات حکمیه پیدا کند.

و می فرماید: ما معتقدیم در دوران بین رعایت این دو وحدت سیاق که جمع بین این دو، امکان ندارد و لا محاله یکی از این دو را باید رعایت کرد، به نظر ما از نظر عرف، ترجیح با این دومی است که ما وحدت سیاق از نظر تعلق حقیقی را مورد نظر قرار بدهیم

و نتیجه این می شود که ماء موصوله در «ما لا یعلمون» شبهات حکمیه را دلالت می کند.

پس خلاصه بحث این شد که اول قائلی روی وحدت سیاق تکیه کرد و از راه وحدت سیاق گفت: «ما لا یعلمون» به شبهات موضوعیه اختصاص دارد، بعد محقق عراقی دو جواب دادند: یکی انکار اصل وحدت سیاق بود، یکی هم اینکه دوتا وحدت سیاق در اینجا وجود دارد و جمع بین این دو نمی شود، باید یکی از آنها را اختیار کرد و ترجیح از نظر عرف با این دومی است که نتیجه اش این می شود که استدلال به فقره «ما لا یعلمون» یک استدلال تام و تمامی در باب برائت خواهد بود.

فعل جوانحی بودن طیره و حسد و سوسه در تفکر در خلق

از این بیان محقق عراقی در هر دو جوابی که ذکر کرده اند جواب داده شده است. در حقیقت در جواب ایشان مناقشه و اشکال شده است، که حالا یکی از آنها را ما عرض می کنیم و دیگری را فردا.

آن اولی که ایشان روی مسأله طیره و حسد و سوسه در تفکر در خلق تکیه کرد و فرمود که اینها مانع از این هستند که یک وحدت سیاقی وجود داشته باشد، برای اینکه اینها اعمال خارجیه نیستند، چون مقصود از طیره یعنی به فال بد گرفتن نه لفظا بلکه قلبا، حسد هم که یکی از ردائل نفسانی انسان است، و سوسه در تفکر در خلقت هم حالت نفسانی است که گاهی برای انسان پیش می آید، در رابطه با اینها گفته شده که اینها فعل هستند، عمل هستند، منتها عمل گاهی عملی است که مربوط به جوارح انسان است مثل همین شرب و اکل و امثال ذلک، گاهی هم مربوط به نفس انسان است. اما اگر چیزی به نفس انسان مربوط شد، معنایش این نیست که از عنوان فعل بودن و عمل بودن خارج بشود. پس در حقیقت این عناوین ثلاثه هم عنوانشان عنوان فعل است، منتها ظرف این افعال ثلاثه، نفس انسانی است. اما ظرف «ما اضطرروا الیه و ما اکرهوا علیه» عبارت از خارج است که در خارج کسی اکراه می شود علی عمل خارجی یا اضطرار پیدا می کند الی عمل خارجی. ما که برای مسأله خارجی بودن، خصوصیتی قائل نیستیم، آنکه ما گفتیم:

وحدت سیاق اقتضاء می کند مسأله فعل بودن و عمل بودن است و این در همه فقره های هشت گانه غیر از «ما لا یعلمون» وجود دارد، اکثرشان عمل خارجی است، این سه تای اخیر هم مربوط به عمل نفسانی است، اما اینها در اصل فعل و عمل بودن باهم مشترک هستند.

پرسش:

- ۱ - در چه صورتی می توان به فقره «ما لا یعلمون» برای بحث برائت استدلال کرد؟
- ۲ - دلیل کسانی که «ما لا یعلمون» را مختص به شبهات موضوعیه می دانند چیست؟
- ۳ - جواب محقق عراقی (ره) از دلیل کسانی که «ما لا یعلمون» را مختص به شبهات موضوعیه می دانند را توضیح دهید.
- ۴ - اشکال اول به جواب محقق عراقی (ره) در مورد کسانی که «ما لا یعلمون» را مختص به شبهات موضوعیه می دانند، بیان کنید.

ص: ۱۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که «ما» موصوله در «ما لا يعلمون» به فعل اختصاص دارد و شامل احکام نمی شود، به وحدت سیاق استدلال شده بود. مرحوم محقق اراکی از این وحدت سیاق دو جواب داده اند: یکی اینکه اصلا سیاق واحد در این روایت وجود ندارد. جواب دومشان این بود که ما دو سیاق در این روایت داریم: یک وحدت سیاق اینکه مقصود از «ما»، عبارت از فعل است، وحدت سیاق دیگر این است که ظاهر این است که این صله ای که موجود است، به خود «ما» موصوله ارتباط دارد، در «ما اکره علیه» و «ما اضطرّوا الیه» اضطرار و اکره به خود فعل توجه پیدا می کند، و اگر در «ما لا يعلمون» بخواهیم «ما» را عبارت از فعل بگیریم در شبهات موضوعیه، فعل، متعلق عدم علم نیست، آن چیزی که

مجهول و غیر معلوم است، عنوان فعل است و ما اگر بخواهیم وحدت سیاق را ملاحظه کنیم، حتما باید مقصود از «ما لا يعلمون» حکم غیر معلوم باشد، برای اینکه تعلق جهل به حکم، یک امر حقیقی است و هیچ واسطه ای در کار نیست.

امکان تعلق جهل به شیء به اعتبار مجهولیت نوع آن

امام بزرگوار (قدس سره) از این بیان ایشان جوابی داده اند که جواب ایشان در قالب یک عبارات و تعبیراتی است که به نظر من اگر آن تعبیرات را کنار بگذاریم و جواب ایشان را به این صورت تقریر کنیم مناسب تر است و شاید صحیح تر هم باشد، و آن این است که در شبهه موضوعیه که مثلاً یک مایعی در اینجا وجود دارد، لکن بین خمیریت و خلیت مردد است، ایشان می فرمود: آن چیزی که مجهول است، عنوان شرب این مایع است، اما خود فعل، هیچ گونه جهالت و عدم علم به آن تعلق نگرفته است، ما در جواب ایشان عرض کنیم که مسأله خمیریت و مسأله خلیت در رابطه با مایع، عنوان نوعیت دارد: «المایع الذی یکون خمرا نوع من المایع و المایع الذی یکون خلا نوع آخر»، اگر یک چیزی نوعیتش برای انسان مجهول باشد آیا نمی توانیم اضافه جهل را به خود آن شیء بدهیم و بگوییم: «هذا الشیء مجهول لنا» به اعتبار اینکه نوع آن برای ما مجهول است؟ مثل اینکه یک حیوانی از دور به چشم می خورد که به طرف انسان می آید، لکن مردد بین اینکه یک حیوان درنده ای باشد، گرگی باشد یا یک حیوان اهلی باشد، اگر شما اشاره کنید و بگویید:

«هذا الحيوان مجهول» آیا این مجهولیت مربوط به خود این حیوان نیست؟! علت مجهولیت او این است که بواسطه دوری راه، نوع این حیوان برای شما مجهول است، می دانید که حیوان متحرک حساس است، اما «انه من نوع الذئب» یا من نوع یک حیوان اهلی غیر موزی؟ برای شما مجهول است. آیا مجهولیت نوع این حیوان معنایش این نیست که «نفس هذا الحيوان مجهول»؟ بطوری که اگر شما به رفیقتان گفتید: «هذا الحيوان الذی یجیئنا لا-نعلم، هو غیر معلوم، هو مجهول» و معنای مجهولیت این است که معلوم نیست که آیا داخل در یک نوع درنده است، یا داخل در یک نوع اهلی و غیر موزی است؟

پس ما می توانیم بگوییم که «اذا كان الشيء بنوعه مجهولا يصح ان يقال: ان هذا الشيء مجهول»، و در شبهه موضوعیه دائر بین خمر و خل هم همین مسأله هست. شما می دانید که «هذا مایع و شربه شرب المایع» لکن نمی دانید که آیا این مایع، نوعیت خمر را دارد یا نوعیت خل را دارد، و «حیث ان نوعه مجهول و مشکوک» می توانیم بگوییم که «شرب هذا المایع یکون مجهولا لنا».

پس اینکه مرحوم محقق اراکی می فرماید: در باب شبهات موضوعیه خود فعل مجهول نیست بلکه عنوان فعل مجهول است، اگر مقصود ایشان، این باشد که ما نمی توانیم جهالت را به خود فعل به نحو حقیقت اسناد بدهیم، این حرف غیر صحیحی است، و اگر توانستیم جهالت را به نحو حقیقت به خود فعل نسبت بدهیم، روی عنوان اینکه نوعش مشکوک است و نوعیت، غیر معلوم است، پس در «ما لا یعلمون» فرقی نیست بین اینکه حکم، مجهول باشد مثل شبهات حکمیه یا فعل، مشکوک باشد مثل شبهات موضوعیه.

نتیجه این می شود که این بیان محقق اراکی در جواب از وحدت سیاق، نه آن قسمت اول که دیروز جوابش را عرض کردیم و نه این قسمت دوم که امام بزرگوار (قدس سره) مناقشه کرده اند و جواب داده اند، نتوانست از وحدت سیاق جواب باشد.

لازمه سعه معنای ما موصوله

اما مرحوم محقق حائری (مؤسس بزرگوار حوزه علمیه قم) در کتاب «درر» که از کتابهای بسیار نفیس اصولی و خیلی هم موجز و ملخص است، در آنجا ایشان اینطور جواب داده اند که (حرف بسیار متین و صحیحی است) ما در همان «ما اضطرروا الیه» و «ما اکره علیه» هم قبول نداریم که «ما» موصوله در فعل استعمال شده باشد. درست است که اکره به فعل متعلق می شود، اکره به شرب خمر تعلق می گیرد، اضطرار به شرب خمر تعلق می گیرد، و حتی معقول نیست که اکره و اضطرار به غیر فعل متعلق شود، اما لازمه این معنی این نیست که در «ما اضطرروا الیه» و «ما اکره علیه» مقصود از «ما» موصوله و

مستعمل فیه «ما» موصوله، فعل باشد. پس مقصود از «ما» ی موصوله چیست؟ می فرمایند: نحوین معنای «ما» موصوله را بیان کرده اند، گفته اند که این از مبهمات است و بواسطه صله توضیح داده می شود و از آن رفع ابهام می شود، اما خود معنای «ما» موصوله، همان است که ما در فارسی از آن تعبیر به "چیز" می کنیم. می گوییم: "چیزی که مضطر الیه است" یا "چیزی که مکره علیه است". این «مکره علیه» بودن، از کلمه "چیز" رفع ابهام می کند. این کلمه چیز در چه چیزی استعمال شده است؟ آن چیزی که «مکره علیه» است، فعل است، اما نه اینکه معنایش این است که لفظ «شیء» یا لفظ «ما» ی موصوله یا معانی مرادف در سایر لغات، در فعل استعمال شود بلکه، آن در معنای ابهامی خودش استعمال می شود، و اینکه صله رفع ابهام می کند معنایش این نیست که مستعمل فیه «ما» ی موصوله با صله، تغییر پیدا می کند، مستعمل فیه آن، همان معنای شیء است. یا مثلاً در «الذی» مستعمل فیه آن یعنی "کسی که" ولو اینکه شما دنبال «الذی» یک خصوصیتی هم بیاورید و مشخص هم بکنید که این «الذی» عبارت از چه شخصی است، اما مشخص کردن معنایش این نیست که «الذی» در شخص استعمال شده است.

«الذی» در معنای ابهام خودش استعمال شده است، صله هم داشته باشد، رفع ابهام هم از آن شود، مستعمل فیه در «الذی» تغییر نمی کند.

لذا این حرف را که مسلم گرفته اند که در «ما اضطرروا الیه» و «ما اکره علیه» مقصود، فعل است، اگر منظور این است که آن «ما» ی موصوله بر فعل انطباق پیدا می کند، قبول داریم، اما انطباق، غیر از مستعمل فیه است، غیر از معنای موضوع له لفظ است. در نحو گفته اند: اینها مبهمات هستند، نه اینکه مستعمل فیه آنها با صله، تغییر می کند. لذا اگر تفسیر صحیح «ما اضطرروا الیه» را از ما بخواهند نمی توانیم بگوییم که شما فعلی را که مضطر الیه است، از کجا بدست می آورید؟ «ما اضطرروا الیه» یعنی چیزی که اضطرار به آن حاصل شده است، منتها خارجاً آن چیزی که اضطرار به آن حاصل می شود جز فعل نخواهد بود، اما انطباق قهری آن بر فعل، مستلزم این نیست که مستعمل فیه و موضوع له آن تغییر کند. لذا در «ما اضطرروا الیه» و «ما اکره علیه» هم «ما» ی موصوله در همان معنای

ابهامی خودش استعمال شده است، منتها خارجا انطباق آن بر فعل خواهد بود.

لازمه وحدت سیاق حدیث رفع طبق توسعه در معنای «ما»

حالا وحدت سیاق چه اقتضایی دارد؟ وحدت سیاق می گوید: «ما لا یعلمون» هم باید در همان معنای ابهامی خودش استعمال شود. معنای «ما لا یعلمون» این است: «چیزی را که نمی دانند»، منتها در «ما اضطروا الیه» و «ما اکره علیه» در مقام انطباق، جز بر فعل قابل انطباق نبود، اما در «ما لا یعلمون» می بینیم چیزی را که نمی دانند، یک دائره وسیعی دارد، هم شامل حکم می شود، برای اینکه حکم، چیزی است که آن را نمی دانند، هم شامل شبهات موضوعیه می شود، به لحاظ اینکه آنها هم چیزی هستند که «لا- یعلمون». پس اتحاد سیاق اقتضای این معنی را دارد که «ما» ی موصوله در جمیع فقره هایی که «ما» ی موصوله در آن بکار رفته، در همان معنای اصلی و معنای موضوع له خودش استعمال شده باشد و همینطور هم هست، در تمامی اینها در معنای حقیقی استعمال شده است، منتها در خارج آن، یک توسعه و تزییقی وجود دارد، در «ما لا یعلمون» توسعه وجود دارد، در «ما اضطروا الیه» و «ما اکره علیه» تزییق وجود دارد.

بعد می فرمایند: این شبیه این است که اگر ما در یک قضیه و یک جمله این دو عبارت را بکار ببریم، بگوییم: «ما یؤکل و ما یری»، آیا معنای این دو «ما» باهم فرق می کند؟ از نظر استعمال «ما» ی موصوله در معنای خودش در این جمله هیچ فرق نمی کند، «ما یؤکل» یعنی آنچه خورده می شود، ما یری آنچه که مرئی واقع می شود. بین «ما یؤکل» و «ما یری» از نظر استعمال «ما» ی موصوله هیچ فرقی قائل نشدیم، در عین اینکه خارجا می بینیم که مصادیق «ما یؤکل» خیلی محدود است، مأكولات، اشیاء محدودی هستند، اما مصادیق «ما یری» خیلی توسعه دارد و افراد زیادی را شامل می شود، اما چون مصادیق «ما یؤکل» محدود است، کسی نمی تواند این توهم را داشته باشد که وحدت سیاق اقتضاء می کند که همان مأكولات داخل در «ما یری» باشد و غیر مأكولات از «ما یری» خارج باشد. آیا جای این توهم هست؟ یا اینکه می گویند: هر دو آنها در همان معنای ابهامی

خودشان استعمال شده اند ولو اینکه انطباقهای آنها از نظر سعه و ضیق بینشان اختلاف است؟ می فرمایند: ما نحن فیه هم از همین قبیل است.

این بیان ایشان، بیان بسیار جالبی است و نتیجه این می شود که از راه وحدت سیاق کسی نمی تواند شبهات حکمیه را از «ما لا یعلمون» خارج بکند و در نتیجه در باب برائت در شبهات حکمیه ما نتوانیم به حدیث رفع استدلال داشته باشیم برای اینکه «ما لا یعلمون» اختصاص به شبهات موضوعیه داشته باشد و در شبهات حکمیه جریان پیدا نکند.

اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد و جواب آن

یک راه دیگری هم ذکر کرده اند که این بیان ایشان، جواب آن راه را هم می دهد. آن راه این است که گفته اند: ما مسلّم می دانیم که شبهات موضوعیه در «ما لا یعلمون» داخل است، اینطور نیست که امر بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه دائر باشد، بلکه دخول شبهات موضوعیه در «ما لا یعلمون» قطعی است، اما دخول شبهات حکمیه، محل بحث است. بعد این شخص می گوید: اگر شما بخواهید بگویید که هم شبهات حکمیه را و هم شبهات موضوعیه را می گیرد، هم حکم غیر معلوم و هم فعل غیر معلوم را شامل می شود «یلزم استعمال اللفظ فی معینین» و استعمال لفظ در دو معنی یا ممتنع است آنطوری که مرحوم محقق خراسانی معتقد است، یا اگر هم ممتنع نباشد، حداقل، غیر جایز است که لفظ را در استعمال واحد در دو معنی استعمال کنند.

جواب مرحوم محقق حائری (قدس سره الشریف) اینجا هم جاری است زیرا ما استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نمی کنیم بلکه اینجا مسأله، مسأله «ما» ی موصوله است و «ما» ی موصوله از مبهمات است و دائره سعه و ضیقش هم تابع این است که صله آن چه مقدار دلالت دارد، لذا «ما لا یعلمون» به همان معنای ابهامیش یعنی چیزهایی را که نمی دانند، حالا این ده مورد را شامل شود، صد مورد را شامل شود، کمتر و بیشتر را شامل شود، لازم نمی آید که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد باشد بلکه لفظ در معنای

ابهامی خودش استعمال شده است و به اندازه سعه دایره صله آن، این هم توسعه پیدا می کند. بعبارۀ آخری: سعه و ضیق آن، تابع سعه و ضیق صله است بدون اینکه تعدد استعمال و تعدد مستعمل فیه در کار باشد، شبیه همان ما یؤکل و ما یرائی که در کلام محقق حائری به عنوان مثال ذکر شده بود. پس اگر کسی بخواهد از راه استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد حدیث رفع را نسبت به فقره «ما لا یعلمون» از شبهات حکمیه کنار ببرد، به این بیان، این هم غیر صحیح است.

استفاده ثقل مرفوع از استعمال کلمه «رفع» و جواب آن

یک بیان دیگری هست که خیلی ضعیف است که کسی بگوید: کلمه رفع خودش این معنی را به ذهن انسان می آورد که خداوند روی امتنان و تفضل بر امت اسلامی، یک امور سنگینی را از این امت برداشته است که بواسطه استعمال کلمه رفع، ما احساس می کنیم که در مرفوع، یک سنگینی و ثقلتی وجود دارد، مثل اینکه تعبیر می کنند مثلاً مالیات برداشته شد، عوارض مثلاً- مهم فلا-ین شیء برداشته شد، پیداست که اینها یک امور سنگینی است که با کلمه رفع متناسب و ملائم است، لذا در شبهات حکمیه اگر بخواهیم بگوییم: حدیث رفع حکم را برمی دارد، حکم که ثقلت ندارد، حکم اصلاً به مکلف ارتباطی ندارد، حکم، کار مولی است، عمل مولی است، باید یک چیزی که به مکلف ارتباط دارد و در آن ثقلت هست برداشته شود، و این فقط با شبهات موضوعیه متناسب است.

لکن عرض کردم که این حرف، خیلی حرف غیر صحیحی است، اولاً اینکه شما می گوئید: فعل، ثقیل است، چه چیز فعل ثقیل است؟ وجود فعل او عدمه؟ شما که می خواهید بگویید: این شبهات موضوعیه را می گیرد، هم شبهات موضوعیه و جوبیه را می گیرد، هم شبهات موضوعیه تحریمیه را می گیرد، در شبهات موضوعیه و جوبیه، وجود الفعل مطرح است، در شبهات موضوعیه تحریمیه عدم الفعل مطرح است، پس اینکه شما می گوئید: فعل، ثقیل است، وجود الفعل، ثقیل است، عدم الفعل ثقیل است؟

هردوی آنها ثقیل است؟ این یک امر غیر صحیحی است. تازه اگر ثقالتی هم در کار است به اعتبار تکلیف، ثقیل است، امر واجب چون واجب است ثقالت دارد، لذا است که از تکلیف به تکلیف تعبیر می کنند، برای اینکه موجب ایقاع در کلفت و مشقت است. اگر تکلیف نباشد، الزام نباشد، تحریم و وجوب نباشد، هیچ گونه کلفت و ثقالتی در کار نیست، لذا اگر بخواهیم مسأله ثقالت را روی فعل هم تصور کنیم به اعتبار تکلیفی است که به آن توجه پیدا کرده است، نماز چون واجب است «و آنها لکبیره الا علی الخاشعین»، و الا لولا وجوبها، ثقالتی در آن وجود نداشت. خود این بیان که رفع با رفع یک امر ثقیلی متناسب است، متناسب با این است که حتما شبهات حکمیه داخل در حدیث رفع باشد نه اینکه متناسب با این باشد که ما شبهات حکمیه را بطور کلی از حدیث رفع خارج کنیم و بگوییم با کلمه رفع متناسب نیست.

پرسش:

۱ - جواب مرحوم امام(ره) و محقق حائری(ره) را از کلام محقق عراقی(ره) بیان کنید.

۲ - لازمه وحدت سیاق حدیث رفع طبق توسعه در معنای مای موصوله چیست؟

۳ - اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را در ما نحن فیه با جواب آن توضیح دهید.

۴ - آیا از استعمال کلمه «رفع»، ثقالت مرفوع آن استفاده می شود؟ چرا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال جمع بين حقيقت و مجاز از اسناد رفع به «ما لا يعلمون»

آخرين حرفى كه براى اثبات اين مطلب گفته شده كه «ما» ي موصوله در «ما لا يعلمون» شامل شبهات حكميه نمى شود و اين فقره، حكم مجهول را دلالت نمى كند، اين است كه مى گويند: شما به ما گفتيد كه اسناد رفع به «ما اكره عليه» و «ما اضطروا اليه» و امثال اين عناوين، يك اسناد مجازى است و يك مجاز در اسناد اينجا تحقق دارد. وقتى كه مى گوييد: «ما اضطروا اليه مرفوع، ما اكره عليه مرفوع»، اينها كه حقيقتا رفع نشده اند، اين همه افعال اكراهى تحقق دارد، اين همه افعال اضطرارى تحقق دارد، پس چطور مرفوعيت را به اين افعال نسبت مى دهيد؟ گفتيد: اين اسناد، اسناد مجازى است و مصحح

این اسناد هم مرفوعیت همه آثار است.

این شخص می گوید: شما تا به حال حدیث رفع را اینطور برای ما معنی کردید و اسناد را اسناد مجازی گرفتید، حالا ما می خواهیم از این طریق استفاده کنیم که در «ما لا یعلمون» اگر «ما» ی موصوله فعل باشد و تنها شبهات موضوعیه را دلالت بکند، اسناد رفع به «ما لا یعلمون» هم مثل عناوین دیگر، یک اسناد مجازی خواهد بود، و مصحح برای این ادعا و برای اسناد مجازی، همان مرفوعیت همه آثار است و در نتیجه، هیچ مشکلی در حدیث رفع پیش نمی آید. اسناد رفع به همه آنها مجازی است، مصحح هم همان مرفوعیت همه آثار است.

اما اگر بخواهیم در «ما لا یعلمون» توسعه قائل بشویم، بگوییم: هم حکم مجهول را شامل می شود و هم فعل مجهول را شامل می شود، هم شبهات حکمیه را دلالت دارد و هم شبهات موضوعیه را، لازمه اش این است که در اسناد رفع به «ما لا یعلمون» بگوییم:

هم حقیقت است و هم مجاز. مجاز است به لحاظ فعل مجهول و شبهات موضوعیه، حقیقت است به لحاظ اینکه در شبهات حکمیه اگر شارع بخواهد حکمی را بردارد، در اسناد رفع به حکم که عنوان مجازیتی در کار نیست زیرا وضع و رفع احکام به دست خود شارع است، شارع می تواند حکمی را وضع کند و می تواند حکمی را رفع کند، در آنجایی که حکم را رفع می کند آنجا حقیقتاً مسأله رفع مطرح است نه اینکه اسناد مجازی باشد.

اسناد مجازی در آنجایی است که حقیقتاً قابل رفع نیست، مثل فعل اکراهی. شارع «بما انه شارع» نمی تواند موضوع شرب خمر اکراهی را بردارد، لا محاله رفع باید با حکم شرب خمر، ارتباط پیدا کند، اما اگر شرب تنن مجهول الحرمه در «ما لا یعلمون» داخل باشد، رفع متعلق به حرمت شرب تنن مشکوک الحرمه، رفع حقیقی است، یک رفع ادعایی نیست که اسناد مجازی در کار باشد و مصحح ادعا لازم داشته باشد.

پس اگر «ما لا یعلمون» هم شبهات حکمیه و هم شبهات موضوعیه را شامل شد، لازم است که در اسناد رفع به خصوص همین فقره «ما لا یعلمون»، شما ملتزم شوید که با اینکه اسناد واحد است و تعددی در اسناد وجود ندارد، مع ذلک این اسناد واحد، هم حقیقت

است و هم مجاز. آیا می شود این معنی را پذیرفت که در اسناد واحد بگوییم: هم حقیقت است و هم مجاز؟ لازمه حرف شما یک چنین مطلبی است. اما اگر بگوییم که «ما لا یعلمون» اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، این هم مثل «ما اکره علیه» و «ما اضطرروا الیه» تمام اسنادشان اسناد مجازی است و لازم نمی آید که در اسناد واحد هم به تجوز ملترزم بشویم و هم به حقیقت ملترزم بشویم. آیا این آخرین حرف درست است یا نه؟

لازمه مبهم بودن معنای موصول در ما نحن فیه

ما طبق جواب مرحوم محقق حائری (مؤسس بزرگوار) که جواب متینی بود، اینجا هم باید مشی بکنیم، و آن این است که در «ما اکره علیه» که شما گفتید: مصداق خارجی اش منحصر به فعل است و همیشه اکراه بر یک عمل خارجی واقع می شود و معنی ندارد که «مکره علیه» عبارت از حکم باشد، اینجا که ما ملترزم می شویم به اینکه این اسناد، مجازی است به لحاظ این است که مصداق خارجی «ما» ی موصوله در «ما اکره علیه» فقط عبارت از فعل است، و انطباق قهریش بر فعل خواهد بود، آیا روی این حساب است که ما اسناد مجازی را در آنجا مرتکب می شویم که اگر کسی از ما سؤال کرد که چرا در «ما اکره علیه» شما ملترزم به اسناد مجازی می شوید، ما در جواب بگوییم که چون «ما اکره علیه» منطبق بر خصوص فعل است و فعل خارجی به نام شرب خمر، قابل رفع نیست حقیقتاً، پس باید اسناد رفع به شرب خمر اکراهی، یک اسناد مجازی باشد و مصحح این ادعا و این اسناد هم این باشد که شرب خمر اگر از روی اکراه واقع شد نه حرمتی دارد، نه حدی دارد و نه ملامت و توبیخی بر آن مترتب است؟ آیا مسأله اینطور است؟ اگر اینطور باشد با راهی که ما دیروز اختیار کردیم مغایرت پیدا می کند.

ما عرض کردیم که «ما اکره علیه» در فعل استعمال نشده است، «ما» موصوله است، موصولیت از مبهمات است و مبهمات اموری است که تعینش از طریق صله شان تحقق پیدا می کند و معنای «ما» ی موصوله آن است که از آن تعبیر به شیء می شود، یا در لغت فارسی «چیزی که اکراه بر او تحقق پیدا کرده». اگر ما کلمه شیء یا لغت مشابه «چیز» را

استعمال می کردیم، آیا این شیء در چه چیزی استعمال شده بود؟ مستعمل فیه این کلمه شیء، یک معنای محدودی بود؟ آیا شیء یعنی فعل؟ شیء که معنایش عبارت از فعل نیست، مستعمل فیه شیء عبارت از فعل نیست، ما گفتیم: معنای «ما اکره علیه یعنی شیء اکره علیه»، این شیء در فعل استعمال نشده، منتها «شیء اکره علیه» انطباق خارجی اش عبارت از فعلی است که متعلق اکراه واقع می شود، مثل این مثال: اگر شما گفتید: «رأیت انسانا» در حالی که مرئی شما عبارت از زید است، این معنایش این نیست که شما کلمه انسان را در زید استعمال کرده اید. اگر کلمه انسان در زید استعمال بشود، این استعمال مجازی است. «الانسان لم یوضع للدلالة علی زید و لم یوضع للدلالة علی عمرو». پس اگر گفتید: «رأیت انسانا» در حالی که مرئی شما عبارت از زید بود، این معنایش این نیست که شما کلمه انسان را در زید استعمال کرده اید، اگر یک چنین استعمالی تحقق پیدا کند، این لا محاله استعمال مجازی خواهد بود. شما انسان را در همان معنای خودش استعمال کرده اید، لکن به حسب واقع، بر زید انطباق پیدا می کند، انطباق بر زید غیر از این است که مستعمل فیه، عبارت از زید باشد، در ما نحن فیه هم همینطور است «ما اکره علیه» ولو اینکه جز بر فعل اکراهی انطباق پیدا نمی کند، اما معنای «ما اکره علیه» یعنی «شیء اکره علیه»، حالا که معنایش این شد پس چطور ما اسناد رفع را به «شیء اکره علیه» اسناد مجازی بدانیم؟ اگر فعل، مراد باشد اسناد مجازی خیلی روشن است، اما اگر همین معنای ابهامی موصولی مراد باشد این اسناد مجازی چگونه تحقق پیدا می کند؟

مبهم بودن معنای موصول و مجازی بودن اسناد رفع به «ما اکره علیه»

کأنّ یک قائلی اینجا از ما سؤال می کند، می گوید: شما از اول حدیث رفع تا اینجا، دو مطلب را گفتید، این دو مطلب چگونه جمع می شود؟ از یک طرف می گوئید: مستعمل فیه «ما اکره علیه»، فعل خارجی نیست، بلکه همان معنای ابهامی موصولی را دارد، از طرف دیگر می گوئید: اسناد رفع به «ما اکره علیه» اسناد مجازی است، بین این دو چطور جمع می شود؟ (در آن تقریراتی که از من نوشته شده است حالا یا من درست نگفته ام یا

مقرر درست نوشته است، جواب این مطلب روشن نشده است، اما جوابش این است که برای شما عرض می‌کنم) ما برای «ما اکره علیه» همان معنای موصولی ابهامی را نظر می‌گیریم و اصلاً کاری به فعل و انطباق این «ما» ی موصوله بر فعل نداریم، ولی نفس همین عنوان موصولی را وقتی در نظر بگیریم (چیزی که مکلف اکره بر آن شده را شارع برداشته است) این اگر بخواهد به طریق حقیقت باشد، معنایش این است که چیزی که مکلف اکره بر آن شده اصلاً وجود ندارد، اصلاً تحقق ندارد، در حالی که ما خارجاً می‌بینیم که «ما اکره علیه» کاملاً متحقق است و افراد و مصادیق فراوان دارد، پس طبق همین عنوان که شارع «ما اکره علیه» را رفع کرده، معنی رفع «ما اکره علیه» یعنی چیزی که اکره بر آن شده اصلاً در امت اسلامیة تحقق ندارد مثل اینکه اگر شارع به صورت رفع تکوینی می‌خواست مسأله را رفع کند، معنای رفع تکوینی «ما اکره علیه» یعنی چیز مکره علیه، در امت اسلامیة تحقق خارجی و تحقق عینی ندارد، در حالی که ما می‌بینیم این همه اشیاء و افعال «مکره علیه» وجود دارد، پس نفس همین عنوان «ما اکره علیه» نمی‌تواند حقیقتاً مرفوع باشد، نه به لحاظ انطباق بر فعل، به فعل کاری نداریم، مسأله را به همین نحو ابهام موصولیش در نظر می‌گیریم، می‌بینیم اگر بخواهد رفع، رفع حقیقی باشد معنایش این است که شیء مکره علیه اصلاً تحقق نداشته باشد، در حالی که تحقق دارد، لذا این موجب می‌شود که ما اسناد رفع را به «ما اکره علیه» یک اسناد مجازی بدانیم و مصحح این اسناد را هم همان طوری که عرض کردیم رفع جمیع الاثار و تمام الاثار قرار بدهیم.

پس این نتیجه را گرفتیم که در «ما اکره علیه» ولو اینکه منطبق علیه خارجی آن، عبارت از فعل است، اما اسناد رفع به لحاظ آن منطبق علیه نیست، بلکه اسناد رفع به همین عنوان ابهامی موصولی است، منتها با توجه به اینکه می‌بینیم شیء مکره علیه یک واقعیت تکوینی دارد و نمی‌شود رفع حقیقتاً به آن تعلق بگیرد، پس لا محاله رفعش رفع مجازی است، اسنادش اسناد مجازی است با آن مصحح.

اگر شما در «ما اکره علیه» این بیانی را که عرض کردیم، پذیرفتید که به نظر من راهی

است که چاره ای غیر از پذیرفتن آن وجود ندارد، می آیم سراغ «ما لا یعلمون»، این چیزی که این شخص مستدل به رخ ما کشید که آیا این «ما لا یعلمون» اختصاص به شبهات موضوعیه دارد یا عمومیت دارد؟ ما هم در جواب گفتیم: عمومیت دارد، هم شبهات موضوعیه را می گیرد، هم شبهات حکمیه را، او گفت: شما نمی توانید این حرف را بزنید، برای اینکه اگر این تعمیم را در «ما لا یعلمون» قائل بشوید لازم می آید که در اسناد رفع به «ما لا یعلمون» با اینکه اسناد واحد است بر این اسناد واحد هم مسأله حقیقت مطرح باشد هم مسأله مجاز، حقیقت بودن به لحاظ حکم مجهول و شبهات حکمیه و مجاز بودن به لحاظ فعل مجهول و شبهات موضوعیه.

معنای شمول «ما لا یعلمون» نسبت به شبهات موضوعیه و حکمیه

در جواب می گوئیم: گفتیم: «ما لا یعلمون» هم شبهات حکمیه را می گیرد و هم شبهات موضوعیه را می گیرد، این معنایش چنین نیست که هر دوی اینها مستعمل فیه هستند، مثل حرفی که دیروز آن شخص می زد که استعمال لفظ در اکثر از معنی تحقق پیدا کرده، نه، این معنایش این نیست که هم استعمال در شبهه حکمیه و هم استعمال در شبهه الموضوعیه، بلکه «ما لا یعلمون» در همان معنای ابهامی موصولی خودش استعمال شده است، چیزی را که نمی دانند، چیزی را که «لا- یعلمونه» این است معنای «ما لا یعلمون»، (نکته حساسش این است: نفس همین عنوان، اسنادش مجازی است ولو اینکه در شبهات حکمیه اگر مسأله رفع در کار بیاید، رفع حقیقت است، اما ما کاری به شبهات حکمیه به عنوان مستعمل فیه نداریم، آن چیزی که اینجا مطرح است «ما لا یعلمون» است.

سؤال این است: آیا «ما لا یعلمون» حقیقتا برداشته شده؟ اگر «ما لا یعلمون» حقیقتا بخواید برداشته شده باشد معنایش این است که چیزی که «لا یعلمون» اصلا وجود ندارد، در حالی که ما می دانیم که «ما لا یعلمون» وجود دارد و تحقق دارد، لذا نمی شود رفع متعلق به «ما لا- یعلمون» که با عنوان «ما لا یعلمون» تحقق دارد رفع حقیقی و تکوینی باشد، حتما باید رفعش مجازی باشد و اسنادش اسناد مجازی باشد ولو اینکه شارع اگر بخواید

یک حکم مجهولی را بردارد حقیقتاً برمی دارد، برای اینکه مسأله حکم مربوط به شارع است، وضع و رفع حکم به دست شارع است.

شارع همان طوری که حقیقتاً حکم را وضع می کند، حقیقتاً هم حکم را برمی دارد، اما حکم در عبارت نیست، مستعمل فیه، عبارت از حکم نیست، ولو اینکه «ما لا یعلمون» را هم شامل حکم می دانیم، هم شامل موضوع می دانیم اما نه به این معنی است که «ما لا یعلمون قد استعمل فی الحکم و الموضوع» تا شما بگویید که اگر در حکم و موضوع هر دو استعمال شده پس یکی اسنادش حقیقی است یکی هم اسنادش مجازی است، و چطور می شود شما در اسناد واحد بین حقیقت و مجاز جمع کنید؟ می گوییم: «ما لا یعلمون» در معنای موصولی ابهامی خودش استعمال شده است و در رابطه با آن معنای مستعمل فیه لا محاله رفعش ادعایی و اسنادش مجازی است، برای اینکه اگر بخواهد حقیقی باشد، معنایش این است که «ما لا یعلمون» وجود نداشته باشد، تحقق نداشته باشد در حالی که این همه «ما لا یعلمون» وجود دارد، چه در رابطه با شبهات حکمیه و چه در رابطه با شبهات موضوعیه.

پس نتیجتاً با اینکه «ما» ی موصوله در «ما لا یعلمون» بر شبهات حکمیه انطباق پیدا می کند و اگر شارع در یک موردی بخواهد در خصوص شبهه حکمیه رفعی داشته باشد، رفعش حقیقی است، اما در حدیث رفع، لا محاله رفعش مجازی است که نتیجه این می شود که ما هم مدعی هستیم که «ما لا یعلمون یشمل الشبهه الحکمیه» و هم مدعی هستیم که اسناد رفع به نفس این عنوان و به نفس مفهوم «ما لا یعلمون» یک اسناد مجازی است و این مطلب، بسیار مطلب دقیق و قابل توجهی است، ولو اینکه متأسفانه در آن تقریرات که از من نوشته اند، وجود ندارد که نمی دانم علت عدم ضبطش چه بوده، اما مطلب در اینجا خیلی قابل دقت است.

پس نتیجه بحثهای ما در «ما لا یعلمون» این شد که ما در باب براءت می توانیم به این فقره تمسک کنیم، هم شبهات حکمیه و هم شبهات موضوعیه را شامل می شود، بدون اینکه هیچ مشکلی در این راه وجود داشته باشد.

۱ - آخرین دلیل منکرین شمول «ما لا یعلمون» نسبت به شبهات حکمیه را با جوابش بیان کنید.

۲ - جمع بین مبهم بودن معنای موصول و مجازی بودن اسناد رفع به «ما اکره علیه» چیست؟

۳ - معنای شمول «ما لا یعلمون» را نسبت به شبهات موضوعیه و حکمیه بیان کنید.

۴ - اشکال جمع بین حقیقت و مجاز در «ما لا یعلمون» و جواب آن را بنویسید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث راجع به فقره «ما لا يعلمون» تمام شد و استدلال به حديث رفع برای براءت در این رابطه، يك استدلال صحيحی بود، چه در مورد شبهات حکمیه و چه در مورد شبهات موضوعیه. اما راجع به فقره های ديگر هم بعضی از بحثها وجود دارد که خوب است اينها هم به مناسبت بحث بشود.

معناي رفع خطا و نسيان در حديث رفع

راجع به خطا و نسيان که در روايت معروفه «رفع الخطأ و النسيان» ذکر شده است، يعنى بدون ماى موصوله. آيا به حسب ظاهر، مقصود چیست؟ اگر بخواهيم رفع را به

خود خطا و نسیان به صورت اسناد حقیقی نسبت بدهیم که این امر، غیر واقعی است. ما می بینیم که خطا و نسیان در امت اسلامی وجود دارد و اینطور نیست که عنوان خطا حقیقتاً رفع شده باشد، عنوان نسیان حقیقتاً رفع شده باشد. لذا اسناد رفع به خود خطا و نسیان به صورت اسناد حقیقی یک امر غیر صحیح و غیر واقعی است و اگر بخواهیم مسأله آثار را در اینجا مطرح کنیم، همان طوری که در «ما اکره علیه و ما اضطرروا الیه» مطرح می کردیم؛ این سؤال پیش می آید که موضوع آن آثار و آن چیزی که آثار بر آن بار شده است، چیست؟

اگر بگویید: عبارت از خود خطا و نسیان است یعنی آثار شرعی ای که خطا در موضوعش اخذ شده باشد، آثار شرعی ای که نسیان در موضوعش اخذ شده باشد؛ این معنا را در ضمن مباحث گذشته انکار کردیم.

گفتیم اگر در یک اثر شرعی، خطا موضوعیت داشته باشد مثل «و من قتل مؤمناً خطأ» که در قتل خطای دیه بر عاقله ثابت است، حدیث رفع که نمی تواند در مورد قتل خطای آن اثری که مترتب بر قتل خطای است، را بردارد. آن آثار به جای خودش محفوظ است و همین طور در مورد نسیان هم گفتیم: یک سری از آثار است که خود نسیان در موضوعش دخالت دارد مثل سجده سهو. سجده سهو یک حکم و جوبی است که مترتب بر کسی که در نماز سهواً زیاده یا نقصیه ای را انجام داده باشد. اینطور نیست که ما بتوانیم با حدیث رفع در مقابل آن دلیلی که وجوب سجده سهو را در مورد سهو و نسیان دلالت می کند، بایستیم.

سرّ این مطلب را قبلاً عرض کردیم، گفتیم: اگر خطا در یک موضوعی دخالت داشته باشد، معنایش این است که این مقتضی ثبوت آن حکم است، آن وقت خطائی که مقتضی ثبوت حکم دیه است در قتل خطائی، چطور می تواند مقتضی رفع حکم هم باشد که هم اقتضای ثبوت و هم اقتضای رفع در آن باشد؟ پس در رابطه با «رفع الخطأ و النسیان» چه کنیم نه رفع حقیقیش صحیح است و نه رفع ادعائی به لحاظ آثار مترتب بر خطا و نسیان صحیح است، پس چه باید گفت؟

اینجا باید بگوییم که ما اولاً یک مؤیدی داریم و آن این است که در بعضی از روایاتی که ائمه معصومین، فرمایش رسول خدا را نقل کرده اند، در کلمات آنها تعبیر به «ما اخطأوا» شده، همان طوری که مای موصوله در «ما اضطرروا الیه و ما اکرهوا علیه» وجود دارد و همینطور «ما لا یعلمون»، در آنجا هم به جای خطا «ما اخطأوا» تعبیر شده است که رفع به آن چیزی نسبت داده می شود که ذاتاً متعلق حکمی است لکن یک عنوان خطائی در رابطه با آن شیء تحقق دارد. بگوییم: این روایت از دو صورت خارج نیست: یا این است که فرموده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از اول مشتمل بر کلمه مای موصوله بوده، یعنی در آن روایت اولیه و نقل اولی رسول خدا واقعا به «ما اخطأوا و ما نسوا» و امثال ذلک تعبیر کرده اند یا اینکه بگوییم: این روایت معروفه که صدوق در خصال در ضمن خصال نه گانه بیان کرده و سندش هم صحیح است، ولو اینکه در آن کلمه خطا و نسیان ذکر شده، اما مراد از این خطا و نسیان، همان «ما اخطأوا و ما نسوا» است به شهادت آن روایات که نسبت به بیان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حداقل عنوان تبیین و تفسیری دارند ولو اینکه آنچه که از ایشان صادر شده همان خطا و نسیان بوده، لکن در کلام ائمه، فرمایش رسول خدا را معنی کرده اند و خطا را به «ما اخطأوا» و نسیان را به «ما نسوا» معنی کرده اند.

این مؤید بسیار خوبی است و دلیل بر این است که روایت به هر صورتی باشد، اینطور نیست که در رابطه با خطا و نسیان، خود خطا و نسیان مطرح باشد یا آثاری که خطا و نسیان برای آن آثار، موضوعیت داشته باشند بلکه اینها هم در ردیف «ما لا یعلمون و ما اضطرروا الیه و ما اکرهوا علیه» هستند. مراد همان «ما اخطأوا و ما نسوا» است.

استدلال به حدیث رفع برای صحت نماز با جزء منسی شده

باز شاهد دیگر، استدلال فقها در بعضی از موارد و فروع فقهی است. آدم ملاحظه می کند فقها به حدیث رفع استدلال کرده اند بر اینکه اگر انسان در نماز یک سجده را

فراموش بکند، موجب بطلان نماز نیست و برای صحت نماز به همین حدیث «رفع الخطأ و النسیان» استدلال کرده اند در حالی که اگر نسیان سجده واحده بخواهد به «رفع الخطأ و النسیان» ارتباط پیدا بکند، باید مقصود از نسیانش همان «ما نسوا» باشد.

می خواهند بگویند: آن سجده منسیه رفع شده، سجده منسیه، جزئیتش کنار رفته و حکم وضعیش که عبارت از جزئیت است، بواسطه نسیان کنار رفته لذا نمازی که فاقد یک سجده باشد «لاجل النسیان تكون صحیحه» و همین طور در رابطه با نسیان تشهد می بینیم به همین حدیث رفع نسبت به همین فقره «ما نسوا» تمسک می کنند. پس معنایش این است که می خواهند بگویند: «التشهد جزء للصلاه، التشهد موضوع للجزئیه» و چون فراموش شده، این حکم جزئیت که یک حکم شرعی وضعی است، در حال نسیان کنار می رود و در نتیجه نماز اتصاف به صحت پیدا می کند.

پس طبق این استدلال و آن تأیید روایتی و امثال ذلک می فهمیم که در رابطه با «رفع الخطأ و النسیان» هم همان مسأله «رفع ما اخطأوا و رفع ما نسوا» مطرح است و در ردیف آنها قرار می گیرد. و اسناد رفع هم به «ما نسوا» اسناد به لحاظ آثارش است منتها گاهی آثار، حکم تکلیفی است و گاهی عبارت از حکم وضعی است، مثل همین سجده منسیه و تشهد منسی. این راجع به خود معنای رفع الخطأ و النسیان.

نسیان اجزاء و شرائط در عبادات

در باب اجزاء عبادات به لحاظ اینکه عبادات مرکبه که دارای اجزاء و شرایط است، خیلی از اوقات بعضی از اجزایش مورد نسیان قرار می گیرد و نسیانا ترک می شود، این مسأله، یک بحث دامنه داری پیدا کرده که تکلیف در مورد نسیان اجزاء چیست؟ آیا ما می توانیم به استناد حدیث رفع، بگوییم: این عبادتی که فاقد جزء منسی است صحیح است، همان طوری که فقها در سجده منسیه و تشهد منسی به حدیث رفع تمسک کرده اند یا نمی توانیم؟ این بحثی است که در فقه هم خیلی دارای ثمره است و آثار زیادی بر آن مرتب شده و از اصولیین هم بزرگانی در بعضی از موارد شدیداً مخالفت کرده اند لذا

مناسب است که این بحث را تا حدی ادامه دهیم.

نسیان گاهی مربوط به موضوع حکم تکلیفی است و گاهی مربوط به خود حکم تکلیفی است. درباره کسی که فرض کنیم - نعوذ بالله - نسیانا شرب خمر می کند، دو جور نسیان تصور می شود: یک وقت است که فراموش کرده که اصلاً شرب خمر حرام است، قبلاً می دانسته که شرب خمر حرام است لکن بعد حرمت شرب خمر را فراموش کرد و در حال نسیان حرمت، «ارتکب شرب الخمر و شرب الخمر». گاهی از اوقات حکم را فراموش نکرده بلکه موضوع را فراموش کرده، سابقاً می دانست که این مایع، خمر است، اما یادش رفت، فراموش کرد که این مایع، خمر است و به لحاظ اینکه این «لیس بخمر قد شرب». همان طوری که در احکام تکلیفیه اینطور است در احکام وضعیه هم همین طور است: یک وقت یک کسی فراموش می کند که اصلاً تشهد، جزء نماز است، قبلاً می دانسته که تشهد، جزئیّت دارد، لکن بعد فراموش می کند، یک وقت می داند که تشهد، جزء نماز است، لکن عملاً خارجاً یادش می رود که تشهد را بخواند. نوع نسیانهائی که برای ما پیش می آید از این قبیل است که ما حکم را فراموش نمی کنیم، بلکه اتیان به جزء و تشهد، مورد نسیان واقع می شود و این دو فرض و دو بحث است که البته بحث نسیان جزء، دقیق تر و مبتلابه تر از فرض نسیان جزئیّت است. لکن ما ان شاء الله هر دو را بیان می کنیم تا بحث در حدیث رفع یک مقدار فقهی تر هم شده باشد.

پرسش:

- ۱ - معنای رفع خطا و نسیان در حدیث رفع را توضیح دهید.
- ۲ - تعبیر ائمه (علیهم السلام) به «ما اخطأوا و ما نسوا» بیانگر چیست؟
- ۳ - استدلال فقها به حدیث رفع برای صحت نمازی که جزء آن منسی شده باشد، مؤید چه مطلبی است؟
- ۴ - نسیان جزء و شرط در عبادات چند صورت دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

راجع به «رفع النسيان» گفتيم: مراد، همان «رفع ما نسوا» است. و در بعضی از نقلها هم راجع به خطا، همان «ما اخطأوا» تعبير شده است. در مورد نسيان هم عرض كرديم: درباره احكام تكليفيه، هيچ فرقى نيست بين اينكه نسيان به حكم يا به موضوع حكم متعلق شود.

در رابطه با شرب خمر، فرقى نمى كند چه حكم حرمت را فراموش كند و به لحاظ فراموشى حكم، مرتكب شرب خمر شود، و چه موضوع را فراموش كند، يعنى سابقا مى دانست كه «هذا المايح خمر و شربه شرب الخمر» لكن بعد فراموش كرد و عنوان شرب الخمر و خمریت منسى واقع شد. در هر دو صورت، چه نسيان متعلق به حكم باشد، و چه نسيان متعلق به موضوع باشد، حديث رفع دلالت مى كند و حكم را در مورد نسيان رفع

تصویر نسیان نسبت به احکام وضعیه

اما در باب احکام وضعیه مانند جزئیت و شرطیت، اینها هم دو صورت تصور می شود: یک وقت نسیان متعلق به اصل جزئیت جزء و شرطیت شرط می شود که جزئیت و شرطیت هم از احکام شرعیه هستند، لکن از احکام شرعیه وضعیه هستند نه تکلیفیه، بنابر تحقیق که احکام وضعیه خودشان استقلال به جعل دارند و تابع احکام تکلیفیه نیستند، بلکه اینها قسیم احکام تکلیفیه هستند. پس یک وقت مکلف در مقام اتیان به عبادتی که آن عبادت مرکب از اجزاء و شرائطی است مانند صلاه، جزئیت جزء را فراموش می کند و یک وقت شرطیت شرط را فراموش می کند که منسی، عبارت از حکم شرعی و جزئیت و شرطیت است، و گاهی از اوقات، جزئیت فراموش نمی شود، بلکه اتیان به جزء در خارج فراموش می شود. فراموش می کند که سوره را بخواند، یک سجده را فراموش می کند، تشهد را فراموش می کند که اتیان به جزء و شرط، مورد نسیان واقع می شود.

حالا- در این دو قسم که یکی، مسأله نسیان جزئیت و شرطیت است و یکی هم مسأله نسیان جزء و شرط است که اختلاف تعبیرشان بر همین مبنا است، از اولی، تعبیر به نسیان جزئیت و شرطیت می شود و از دومی، تعبیر به نسیان جزء و شرط می شود و هر کدام از این دو باید ان شاء الله مستقلاً بحث شود.

نسیان جزئیت و شرطیت

اما در رابطه با نسیان جزئیت و شرطیت، فرض کنید می دانست که تشهد جزو نماز است، لکن فراموش کرد که جزئیت برای نماز دارد و لا- محاله روی فراموشی، تشهد، سجده واجب و امثال ذلک ترک شد. با توجه به دو دلیلی که وجود دارد: ادله جزئیت اجزاء و ادله شرطیت شرائط که این دلیل فی نفسه اطلاق دارد، نه اینکه حالت ابهام و اجمال در

آن وجود داشته باشد، یعنی ما باشیم و دلیل جزئیت تشهد، جزئیت سوره و امثال ذلك، مقتضای اطلاق دلیل جزئیت، این است که در جمیع حالات این جزئیت در کار است، چه در حال التفات و عدم نسیان باشد و چه در حال غفلت و نسیان باشد، ادله جزئیت اجزاء و شرایط، اطلاق دارد و فی جمیع الحالات حکم به ثبوت می کند.

اما در مقابل ادله جزئیت و شرطیت، حدیث رفع در کار است، و همان طوری که قبلاً ذکر کردیم عنوان حدیث رفع در مقابل ادله احکام، عنوان حکومت است، یعنی حدیث رفع به عنوان یک دلیل حاکم بر ادله اولیه تقدم دارد. در همان مسأله شرب خمر اگر حرمت یا عنوان خمیریت فراموش شود، ما به استناد حدیث رفع می گوییم: در این دو مورد، نه حرمت و نه حد وجود ندارد، برای اینکه دلیل «رفع النسیان» به عنوان یک دلیل حاکم بر آن دلیل حرمت شرب خمر تقدم دارد و همچنین بر آن دلیلی که شرب خمر را موجب حد می داند تقدم دارد. درست است که آن ادله فی نفسه اطلاق دارد، اما حدیث رفع مراد واقعی از آن ادله و آن حرمت و ثبوت حد را تبیین می کند، می گوید که این اختصاص به غیر مورد نسیان دارد.

حکومت حدیث رفع بر ادله اعتبار جزئیت و شرطیت

عین همین معنایی که در رابطه با حکومت، نسبت به تکالیف و احکام تکلیفیه مطرح است در رابطه با دلیل جزئیت و شرطیت هم به همان ملاک و به همان معیار، مسأله حکومت مطرح است. آن دلیلی که می گوید: «التشهد جزء للصلاه» ظاهر دلیل، اطلاق است، حدیث رفع النسیان به عنوان تبیین و تفسیر، آن دلیل را توضیح می دهد، می گوید:

مقصود از این دلیل، اختصاص جزئیت به غیر حال نسیان است، اختصاص شرطیت به غیر حال نسیان است که اگر شرطیت، منسی واقع شد، دیگر دلیل شرطیت نمی تواند حکم بکند به اینکه شرطیتی در اینجا وجود دارد و تبعاً به این شرط اخلال حاصل شده است و در خارج رعایت نشده است.

نتیجتاً این دو دلیل که یکی، دلیل جزئیت جزء منسی، (جزء منسی یعنی همان

جزئیتش منسی است) و دلیل شرطیت وقتی که در کنار حدیث رفع واقع می شود باید حکم کنیم به این که جزئیت، جزئیت مطلقه نیست و شرطیت، شرطیت مطلقه نیست، این محدوده اش غیر حال نسیان و غیر حالی است که جزئیت و شرطیت منسی واقع شود، و روی این حساب دیگر راه برای ما باز می شود برای حکم به صحت مجموعه این عبادت که جزئیت یک جزئی منسی شده و شرطیت یک شرطی منسی واقع شده است.

البته در باب نماز ما یک حدیثی داریم به عنوان حدیث «لا- تعاد» که به اعتبار اشتمالش بر مستثنی و مستثنی منه، یک خصوصیتی را در باب نماز دلالت دارد، اما بحث ما اختصاص به نماز ندارد که حدیث «لا تعاد» درباره آن وارد شده باشد، و اگر هم ما مثال به نماز می زنیم، این با قطع نظر از حدیث «لا تعاد» است، که اگر حدیث «لا تعاد» هم نبود و ما بودیم و حدیث رفع، خود ما این را استفاده می کردیم. پس اینکه ما باب صلاه را مثال می زنیم، اولاً از باب مثال است، حکم، یک حکم کلی است، اختصاصی به باب صلاه ندارد، در باب صلاه هم با قطع نظر از حدیث «لا- تعاد» ما بحث می کنیم، و الا- به لحاظ حدیث «لا تعاد» می بینیم غیر از آن پنج چیزی که در حدیث «لا تعاد» استثنا شده در هیچ یک از موارد دیگر، مسأله اعاده نماز مطرح نیست، لکن بحث ما یک بحث کلی است. آن وقت در این بحث کلی می رسیم به این جهت که این عبادتی که در آن نسیان جزئیت وجود داشته و در نتیجه جزئی از آن واقع نشده است، آیا می توانیم به صحت آن حکم کنیم؟ می توانیم مسأله اجزاء را در این عبادت پیش بکشیم، بگوییم که اگر فرضاً تشهد را جزئیتش را فراموش کرد و تشهد را ترک کرد و نماز را بدون تشهد خواند بعد از اینکه نمازش تمام شد، بعد متذکر شد که تشهد، برای نماز جزئیت داشت و ما به استناد نسیان، جزئیت تشهد را ترک کردیم، آیا این نماز واقع شده بدون تشهد که سابقاً جزئیتش معلوم بود و در حال عبادت منسی واقع شد و بعد از تمامیت عبادت، متذکر شد، این صحت عبادت را از چه طریقی ثابت کنیم؟ بگوییم: همین عملی که اتیان شده است، با اینکه فاقد جزء بوده «مع ذلک یکون صحیحاً»؟ صحت معنایش این است که مآتی به باید با مأمور به منطبق باشد. عملی که در خارج اتیان شده اگر عنوان مأمور به بر آن منطبق است، «یکون

صحیحاً مجزیا» اما اگر عنوان مأموریه بر آن منطبق نباشد چطور می توانیم ما به صحت و اجزاء حکم کنیم؟

معنای امر به طبیعت مأموریه در باب عبادات

می گوئیم: ما از همین راه حکومت، یک قسمتش را درست کردیم، یک توضیحی هم کنار این می گذاریم تا همین مسأله انطباق مأموریه بر مآتی به تحقق پیدا می کند و آن این است: در باب عبادات (مخصوصاً) اینطور نیست که هر گروهی، یک امر خاصی داشته باشند، مثلاً آنهایی که نمازشان تمام است، یک امر خاصی به اینها توجه پیدا کرده به اقامه نماز تمام، آنهایی که مسافرنند یک امر دیگری به اینها توجه پیدا کرده به عنوان نماز قصر، آنهایی که عالمند یک امر خاص، آنهایی که جاهلند هکذا، آنهایی که ذاکر هستند یک امر خاصی به آنها متعلق شده و آنهایی که ناسی هستند یک امر مخصوصی (که خود این هم یک مشکله ای دارد که ان شاء الله عرض می کنیم). مسأله اصلاً این نیست، کما اینکه در باب اجماع در بحث اجزاء وقتی که بحث را مطرح کردیم آنجا ملاحظه کردید که ظاهر عبارات مرحوم آخوند و دیگران این است که ما سه جور امر داریم: امر واقعی اولی داریم، امر واقعی ثانوی یا به تعبیر دیگر اضطراری داریم و امر ظاهری داریم، لذا بحث کردند که آیا اتیان به مأموریه به امر واقعی ثانوی، مجزی از امر اولی هست یا نه؟ بحث کردند که آیا اتیان به مأموریه به امر ظاهری، مجزی از امر واقعی هست یا نه؟

ما آنجا عرض کردیم که اصلاً سه نوع امر نداریم، امری که وجود دارد همین است که به طبیعت و ماهیت صلاه متعلق شده است به عنوان «اقیموا الصلاه» یا «اقم الصلاه لدلوك الشمس الى غسق الليل» و معنای «اقیموا الصلاه» هم همان نماز خواندن است، نه یک معنای اضافی داشته باشد. این «اقیموا الصلاه» به همه متوجه است، منتها ادله دیگر می آید مأموریه را مشخص می کند و تقسیم می کند. امر به ماهیت صلاه متعلق است، آنکه نمازش نماز حاضر است، همین «اقیموا الصلاه» به او توجه دارد، آنکه مسافر است همین است، عالم همین است، جاهل همین است، ذاکر همین است، ناسی همینطور، قائم،

قاعد، مضطجع، مستلقی، حتی آن غرقایی که در حال غرق شدن است و شما برایش وظیفه صلاتی مشخص می کنید، همین «اقیموا الصلاه» به او توجه دارد، منتها ادله دیگر می آیند ماهیت مأموریه را نسبت به افراد مشخص می کنند. کسی که حاضر باشد، نمازش چهار رکعت است، کسی که مسافر است خود قرآن هم تعبیرش این است «و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاه»، نه اینکه یک امر مستقلی به مسافری متوجه می کند، همان «اقیموا الصلاه» است. خود قرآن می گوید که اگر عنوان مسافر پیدا کردید می توانید از نماز کم بکنید، یعنی چهار رکعت، دو رکعت شود، و همین طور مسأله قائم و قاعد و مضطجع، عالم و جاهل، ذاکر و ناسی، و همه اینها. بعضی جاها مثل کسی که عاریا نماز می خواند، این وظیفه رکوعی و سجودیش در آنجایی که ناظر محترمی وجود داشته باشد این است که با ایماء و اشاره رکوع و سجود کند، نه رکوع و سجود معمولی در نماز دیگران، پس نتیجتاً همه اینها زیر چتر «اقیموا الصلاه» قرار گرفته اند، منتها ادله دیگر برای هر کدام حدود و ثغور ماهیت و مأموریه را مشخص می کند، حاضر کذا، مسافر دو رکعت به جای چهار رکعت. وقتی که اینطور شد کسی که نمازش مسافر است همان «اقیموا الصلاه» ی را امثال می کند که حاضر هم همان را امثال کرده است، لذا کسی نمی تواند تردید کند که اگر نماز مسافر صحیحا واقع شد «و ثم صار حاضرا» نمازش مجزی نیست. کسی چنین حرفی نزده.

معنای رفع جزئیت و شرطیت به وسیله حدیث رفع

در ما نحن فیه هم مسأله همین طور است، وقتی شما گفتید: در مقابل ادله اجزاء و شرائط که به نحو اطلاق، جزئیت اجزاء و شرطیت شرائط را بیان می کنند، در مقابل این ادله، حدیث رفع به عنوان یک دلیل حاکم قرار گرفته و حکم می کند به اینکه اگر جزئیت جزئی به عنوان حکم وضعی شرعی منسی واقع شد، این جزئیت، مرفوع است، معنایش این است که این، جزئیت ندارد، این، نسبت به ناسی، شرطیت ندارد. وقتی که تشهدی که جزئیتش فراموش شده برای این ناسی جزئیت نداشته باشد، دیگر در رابطه با امثال

«اقیموا الصلاه» و اتیان مأمور به و انطباق مأمور به بر مآتی به ما چه نقصانی ملاحظه می کنیم؟ چه کمبودی را ما ملاحظه می کنیم؟ همان طوری که می گوید: مسافر لا- جناح علیه، که لا جناح به معنای وجوب است، واجب است نمازش را دو رکعت کند، یعنی نماز ظهر برای مسافر دو رکعت است، پس با دو رکعت، امثال «اقیموا الصلاه» تحقق پیدا کرد.

لذا در آنجا کسی مناقشه نکرده در اینکه نمازش تمام است یعنی صحیح است، ولو اینکه بعد از نماز برگردد به وطن خودش، حاضر هم شود، لکن چون نماز مسافر را صحیحا انجام داده امر «اقیموا الصلاه» ساقط شد.

در اینجا هم همین طور، یا باید مسأله حاکمیت را نسبت به حدیث «رفع الخطأ و النسیان» نپذیریم، یا اگر مسأله حاکمیت را پذیرفتیم، تشهدی که جزئیتش نسیان شده «لیس جزء بالاضافه الی الناسی» سجده ای که جزئیتش فراموش شده «لا یکون جزء للصلاه بالنسبه الی الناسی» و وقتی این، جزئیت ندارد، نماز این، مثلا- به جای ده جزء، هشت جزء است. و خود شارع هم مشخص کرده که ناسی مثلا نمازش هشت جزء است.

اینکه هشت جزء را آورد در مقابل «اقیموا الصلاه» ی که به او و دیگران توجه داشت، لذا طبق قاعده، مسأله اجزاء و صحت این عبادت و عدم لزوم اعاده و قضا، یک امر طبیعی است.

منتها ما که مثال را مکررا به صلاه می زنیم، شما هم چون روی فتاوی و یا غیر فتاوی دیده اید این را که تشهد منسی، موجب بطلان نماز نیست، سجده منسیه كذلك، این به ذهنتان، یک معنای نزدیکی می آید، اما اگر اصل مطلب را ملاحظه کنید، آن هم با قطع نظر از فتاوی و حدیث «لا تعاد» بالخصوص، به لحاظ اینکه بحث ما یک بحث عامی است نه مخصوص به نماز باشد، وقتی که کلی مطلب را ملاحظه کنیم، باید به این صورت برخورد کنیم و حکم کنیم به صحت که معنایش این است: اگر حدیث «لا تعاد» هم نباشد ما از حدیث رفع به ادله اجزاء و شرائط و اینکه همه اینها زیر چتر «اقیموا الصلاه» امثال می کنند و ادله شرائط و خصوصیات را به حسب حالات مختلف می کند لذا مسأله اجزاء یک امر منطقی و روی موازین و ضوابط برای ما توجیه می شود.

در نتیجه در این قسم از بحث ما که جزئیت منسی یا شرطیت منسی باشد، ما باید حکم کنیم که همان طوری که اگر حرمت شرب خمر، منسی شد، طبق حکومت حدیث رفع، حرمت، کنار می رود، همین طور اگر جزئیت و شرطیت هم فراموش شد روی حکومت حدیث رفع، جزئیت و شرطیت، کنار می رود و در نتیجه عمل، صحیحاً واقع می شود.

پرسش:

۱ - در نسیان احکام وضعیه چند صورت تصوّر می شود؟

۲ - حکم نسیان جزئیت و شرطیت عبادات را با توجه به حدیث رفع توضیح دهید.

۳ - معنای تعلق امر به طبیعت مأموریه را در باب عبادات توضیح دهید.

۴ - معنای رفع جزئیت و شرطیت به وسیله حدیث رفع چگونه است؟

ص: ۱۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شمول حدیث رفع نسبت به نسیان جزء و شرط در عبادت

در باب نسیان اجزاء و شرایط، گاهی منسی، عبارت از جزئیت و شرطیت است و گاهی عبارت از ذات جزء و ذات شرط است. راجع به نسیان جزئیت و شرطیت دیروز بحث کردیم. اما راجع به نسیان جزء مثل اینکه می داند سوره جزئیت دارد، لکن عملاً فراموش می کند سوره را انجام دهد، یا می داند که تشهد جزئیت دارد لکن عملاً اتیان به تشهد را فراموش می کند، و همین طور در باب شرائط: می داند که طهارت از خبث در لباس و بدن برای نماز شرطیت دارد، لکن ایجاد و تحصیل این شرط را برای نماز فراموش می کند، حدیث رفع چه نقشی در رابطه با نسیان جزء و شرط دارد؟

جواب این است که فرقی نمی کند، همان طوری که در نسیان جزئیت و نسیان شرطیت، گفتید: حدیث رفع بعنوان یک دلیل حاکم حکم می کند به اینکه عبادت این کسی که جزئیت و شرطیت را فراموش کرده صحیح است، در باب نسیان ذات جزء و ذات شرط هم مسأله، همین طور است، چه فرق می کند، اگر حدیث رفع، یک موردی را شامل بشود، لازمه شمولش، حکومت و توضیح و تبیین ادله اولیه است. نتیجه اینطور می شود: همان طوری که در «رفع ما لا- یعلمون» شما به این نتیجه رسیدید که «ما» ی موصوله در «ما لا- یعلمون» هم شبهات حکمیه را شامل می شود و هم شبهات موضوعیه را می گیرد و در هر دو مورد اقتضای براءت و رفع حکم می کند، در «رفع النسیان» هم روی آن راهی که ما طی کردیم که گفتیم: مقصود از نسیان یعنی «ما نسوا» نه خود عنوان نسیان و آثار مترتبه بر نسیان، و رفع در اینجا هم به همین «ما» ی موصوله اسناد پیدا کرده، اگر عنوان، «ما نسوا» شد، این «ما نسوا» هم مثل «ما لا- یعلمون» عمومیت دارد، هم حکم منسی را شامل می شود، جزئیت و شرطیت منسیه را دلالت می کند، هم جزء منسی و شرط منسی را شامل می شود، هم نسیان متعلق به حکم را شامل می شود و هم نسیان متعلق به موضوع را، بلکه روی بعضی از حرفهائی که قبلاً زده شده و ما نپذیرفتیم باید بگوییم که ظاهر سیاق اقتضاء می کند که همان طوری که «ما اکره علیه و ما اضطرروا الیه» عبارت از فعلی است که متعلق اکراه یا اضطرار باشد، در «ما نسوا» هم باید مسأله فعل، اولویت داشته باشد، «ما نسوا» یعنی فعلی که متعلق نسیان واقع شده است، شرط و جزئی که متعلق نسیان قرار گرفته است.

پس اگر کسی بخواهد «ما نسوا» را به بحث دیروز اختصاص بدهد و بگوید: به جزئیت منسیه اختصاص دارد و شامل جزء منسی واقع نمی شود، این حرف، خالی از وجه و خالی از دلیل است. بلکه لقائل روی آن هفت تایی گذشته، مطلب را عکس کند، و در ما نحن فیه ترجیح را نسبت به فعل بدهد، لکن ما همان طوری که در «ما لا یعلمون» مسأله عمومیت را قائل شدیم، در «ما نسوا» هم همان عمومیت را قائلیم و می گوییم: بین نسیان حکم و نسیان موضوع از نظر ظاهر دلیل، فرقی نیست.

پس نتیجه اینطور شد که اگر کسی در نماز، سوره را فراموش کرد، ما دیگر به دلیل دیگری نیاز نداریم، همین حدیث رفع وقتی که در کنار ادله جزئیت سوره واقع شد حکم می کند به اینکه اگر سوره فراموش شد، «یخرج من الجزئیه» و به عبارت دیگر: جزئیت برای آن کسی است که سوره را فراموش نکند، اما اگر فراموش شد، اصل اتیان به سوره سوره برای این ناسی لیس بجزء و اگر سوره برای این، جزئیت پیدا نکرد، دیگر در نماز او، نقصانی وجود ندارد، کمبودی پیدا نمی شود تا ما روی قاعده به بطلان عبادت او حکم کنیم.

لکن در اینجا دو سری اشکال وجود دارد: یک سری، مسائلی است که مرحوم محقق نائینی (قدس سره) ذکر کرده اند، و نتیجتاً معتقد شده اند که در صورت نسیان جزء و نسیان شرط نمی توان به استناد حدیث رفع حکم به صحت عبادت کرد. ایشان وجوه چندگانه ای را ذکر فرموده اند که بعداً ان شاء الله بیان می کنیم. اما با قطع نظر از بیانات ایشان، دو شبهه دیگر در اینجا وجود دارد که باید این دو شبهه بررسی بشود.

اشکال تمسک به حدیث رفع نسبت به عالم ذاکر

یک شبهه، این است که این کسی که اتیان به سوره را در خارج، نسیان کرده نسبت به اصل جزئیت که مشکلی ندارد، این عالم است به اینکه سوره جزئیت دارد و جزئیت هم فراموش او نشده، ذاکر هم هست، عالم ذاکر است، هم می داند که سوره، جزئیت دارد و هم بالفعل متوجه جزئیت سوره برای نماز است، لذا نسبت به عالم ذاکر شما چطور به حدیث رفع تمسک می کنید و می خواهید حکم کنید به اینکه عبادت فاقده سوره، یکون صحیحاً بالاضافه الیه؟ عبادت فاقده شرط منسی، تکون صحیحاً بالاضافه الیه؟ در حقیقت شما با یک عالم ذاکر مواجه هستید، و می خواهید از حدیث رفع در مورد عالم ذاکر استفاده صحت عبادت ناقص را بکنید، در حالی که هم عالم و هم ذاکر است.

لکن یک خلطی در این شبهه هست و آن این است که ما از صاحب این شبهه سؤال می کنیم که شما مسأله را در رابطه با حدیث رفع نسبت به فقره «ما لا یعلمون» مطرح

می کنید یا نسبت به فقره «ما نسوا»؟ اگر نسبت به فقره «ما لا یعلمون» می خواهید مطرح کنید، ما اینجا نمی خواهیم از این فقره استفاده کنیم. ما اینجا «ما لا یعلمون» ی نداریم که بخواهیم به حدیث رفع تمسک کنیم، فرض این است که جزئیت سوره برای این ناسی سوره، یکون معلوما و هیچ شبهه ای در رابطه با حکم ندارد، لذا پای فقره «ما لا یعلمون» را در اینجا باز نکنید، برای اینکه «ما لا- یعلمون» ی اینجا وجود ندارد، آنچه در اینجا مطرح است تنها فقره «ما نسوا» است که در روایت معروفه از آن به نسیان تعبیر شده است، ما هستیم و این جمله. اینکه شما می گوئید: «هذا الشخص ذاکر» ذاکر به چه چیز؟ «ذاکر للجزئیة» اما آنکه فراموش شده، ذات جزء است، ذات شرط است، نه اینکه جزئیت و شرطیت، منسی واقع شده باشد.

در حقیقت بحث ما روی همین عنوان است که «اذا كان ناسيا لاصل الجزء للاتيان بالجزء، لا يجاد الجزء» بعد از آنکه حدیث رفع اینجا را شامل می شود، نتیجه شمولش چیست؟ آیا غیر از این می تواند نتیجه ای داشته باشد که برای این کسی که جزء را فراموش کرده، اثر شرعی جزء که عبارت از جزئیت است را شارع رفع کند؟ مثل شبهات موضوعیه در موارد دیگر که شارع اثر شرعی که عبارت از حرمت و حدّ و امثال ذلک بود را رفع می کرد. اینجا سوره فراموش شده است. اثر شرعی سوره چیست؟ اثر شرعی عبارت از جزئیت است؟ پس لازم نیست که این جزئیت را فراموش کرده باشد.

همین که جزء را فراموش کرد و شارع گفت: من جزء را برداشتم، معنای برداشتن سوره یعنی جزئیت سوره، اثر شرعی سوره، آن حکم وضعی که شارع برای سوره وضع کرده و قرار داده، برای نسیان آن را برمی دارد. مثل آنجایی که کسی نسیانا شرب خمر می کند در حالی که می داند شرب الخمر حرام، لکن معنای رفع النسیان نسبت به آن کسی که موضوع را فراموش می کند معنایش این است که شارع اثر شرعی که عبارت از حرمت و حدّ و امثال ذلک باشد را برمی دارد. همان طوری که حرمت برای شرب خمر، یک حکم شرعی مجعول است و در صورت نسیان، شارع به حدیث رفع، رفع می کند، جزئیت هم برای سوره، یک حکم وضعی شرعی مجعول است و بواسطه نسیان جزء، شارع این حکم

نتیجتاً جمع بین این دو، خیلی روشن است که انسان، ذاکر حکم باشد، لکن موضوع و متعلق حکم را فراموش کند، می داند «شرب الخمر حرام، لکن نسی ان شرب هذا المایع یکون شرب الخمر» در ما نحن فیه هم می داند که «ان السوره جزء» که اگر در همان حال از او سؤال کنند که «هل السوره جزء ام لا؟» جواب می دهد: بله، «السوره جزء للصلاه» لکن حواسش پرت است، یادش می رود سوره را در خارج اتیان کند، ایجاد سوره متعلق نسیان او واقع می شود، اما نسبت به جزئیات آن هم علمش هم ذکرش بجای خودش محفوظ است.

پس نتیجتاً ما در جواب از این شبهه، این مطلب را عرض می کنیم که گویا شما فقره «رفع النسیان» را با تمسک به فقره «ما لا یعلمون» خلط کرده اید. ما نمی خواهیم تمسک به فقره «ما لا یعلمون» داشته باشیم تا چنین مطلبی پیش بیاید. ما تمسک به فقره «رفع النسیان» یا «رفع ما نسوا» داریم و عرض کردیم که «ما نسوا» هم شامل نسیان حکم می شود و هم شامل نسیان موضوع، و آیا می شود بین این دو تفکیک کنیم، بگوییم: در نسیان حکم، مسأله حکومت مطرح است، اما در نسیان موضوع، مسأله حکومت مطرح نیست؟ این یک حرفی است که به هیچ وجه قابل قبول نخواهد بود. بله؛ مرحوم محقق نائینی یک نوع شبهات و بیاناتی دارند که بعد از ان شاء الله عرض می کنیم.

اشکال عدم امکان توجه خطاب به ناسی به عنوان ناسی

اما شبهه دوم این است که می گویند: این کسی که سوره را فراموش کرده است لا محاله اگر بخواهد عبادتش صحیح باشد باید به این نحو باشد که یک امر به نماز نه جزئی غیر سوره، به این شخص توجه پیدا کند و این امرش یک امر خاصی باشد و مأمور بهش به جای ده جزء، نه جزء باشد و ما بگوییم که این اتیان به مأمور به «مطابق لما هو متوجه الیه» و لا محاله باید عملش صحیح باشد و مثلاً از نماز ده جزئی کفایت کند در حالی که اگر بخواهند برای این آدم یک امر خاصی آن هم به صورت خطاب مطرح کنند، طبیعتاً باید به

این صورت باشد که به این شخص بگویند: «ایها الناسی للسوره! اعلم أنّ السوره لا یکون جزء لصلاتک» در حالی که اگر به ناسی به عنوان ناسی بخواهند خطاب کنند سبب می شود که نسیان او مرتفع شود و تبدیل به ذکر پیدا کند. ناسی، غیر از جاهل است. جاهل «یکون متوجها الی جهله، متوجها الی عدم علمه» لذا اگر به جاهل بخواهند خطابی به عنوان «ایها الجاهل» متوجه کنند هیچ گونه مشکلی وجود ندارد، برای اینکه جاهل به جهل بسیط خصوصیتش این است که هم جاهل است و هم توجه به جهل خودش دارد، اما در مورد ناسی در آن حال نسیان، هیچ توجهی به نسیان خودش ندارد.

ناسی بعد از زوال النسیان، متوجه می شود که نسیانا سوره را ترک کرده و انجام نداده است، و اشکال این است که اگر بخواهند به ناسی فی حال النسیان خطابی به عنوان ایها الناسی متوجه کنند به مجردی که مولی به عبد ناسیش گفت: ایها الناسی، «یرتفع نسیانه» زوال نسیان می شود و دیگر عنوان نسیان تحقق ندارد برای اینکه ناسی در حال نسیان، متوجه نسیان خودش نیست بلکه بعدا به نسیان خودش توجه پیدا می کند، لذا شبهه این است که اگر بخواهند نماز ده جزئی مشتمل بر سوره را در مورد ناسی جزئی سوره مطرح بکنند و به صورت خطاب به ناسی بگویند: «ایها الناسی للسوره لا تکون السوره جزء لصلاتک» تا بگویند: ایها الناسی، زوال نسیان می شود و در حقیقت نمی شود چنین خطابی در هیچ موردی تحقق پیدا کند و در خارج واقع شود پس نتیجه می گیریم که نماز ناسی هم همان ده جزء است، آن هم داخل در دائره مأمور به دیگران است. در نتیجه این عملی که واقع شده، کمبود دارد و عمل ناقص نمی تواند اتصاف به صحت پیدا کند.

امکان توجه خطاب به ناسی از راه خطاب عام

لکن جواب این شبهه را در موارد مشابه هم ذکر کرده اند و آن این است که اگر بخواهند بین ناسی و غیر ناسی از نظر نه جزء و ده جزء فرق قائل شوند لازم نیست که این راه را طی کنند تا با این مشکل مواجه شوند بلکه راه های مختلف دیگری دارد که هیچ یک از این اشکالات هم در آن وارد نیست. یک راه این است که خطاب به همه بکنند، بگویند:

«ایها المؤمنون، ایها الناس» نماز همه تان عبارت از نه جزء است، مسأله سوره را هم مطرح نکنند، بعد به یک خطاب اضافی بگویند: آنهایی که ذاکر و متوجه سوره هستند بدانند که سوره هم در ردیف سایر اجزاء برایشان جزئیت دارد که در حقیقت خطاب اضافی در رابطه با جزئیت سوره اختصاص به ذاکرها داشته باشد، بگویند: «ایها الذاکرون للسوره! السوره یکون جزء لصلاتکم» نتیجه این می شود که ناسی آن هم نه به عنوان ناسی بلکه به عنوان عام، داخل در دلیل اول است که نماز را عبارت از نه جزء معرفی می کند و ذاکر به عنوان ذاکر، یک جزء اضافی برای او مطرح است و خطاب ایها الذاکر به ذاکر مانعی ندارد.

به ناسی نمی شود خطاب یا ایها الناسی توجه پیدا کند، اما نسبت به ذاکر، خطاب یا ایها الذاکر هیچ مسأله ای ندارد. راه های دیگری هم هست که بین ناسی و ذاکر تفکیک حاصل بشود، بدون اینکه مستلزم خطاب یا ایها الناسی باشد تا با توجه خطاب یا ایها الناسی، نسیان او رفع بشود.

در نتیجه این دو شبهه ای که در اینجا مطرح بود که حدیث رفع نمی تواند در مورد نسیان جزء و نسیان شرط، دلالت بر صحت عبادت داشته باشد، فعلا برطرف شد تا بعد، ان شاء الله کلام مرحوم محقق نائینی (ره) مطرح شود.

پرسش:

۱ - کیفیت شمول حدیث رفع نسبت به نسیان جزء و شرط را در عبادات توضیح دهید.

۲ - اشکال تمسک به حدیث رفع نسبت به عالم ذاکر را با جوابش بیان کنید.

۳ - اشکال عدم امکان توجه خطاب به ناسی به عنوان ناسی را تقریب کنید.

۴ - طریقه توجه خطاب به ناسی را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ادله نائینی(ره) بر عدم جواز تمسک به حدیث رفع در نسیان جزء و شرط

عرض کردیم که مرحوم محقق نائینی(قلده) می فرمایند: در مورد نسیان جزء و نسیان شرط ما نمی توانیم از راه تمسک به حدیث رفع، صحت عبادت را اثبات بکنیم و حدیث رفع در این مورد نمی تواند دلیل بر صحت عبادت باشد و پنج وجه و پنج دلیل برای این مطلب ذکر می فرمایند که این وجوه ان شاء الله باید ملاحظه بشود.

عدم امکان رفع معدوم

وجه اول این است که می فرمایند: در مورد نسیان جزء و شرط، معنای تعلق نسیان به

جزء، این است که جزء در خارج ایجاد نشده است و اتیان به جزء، تحقق پیدا نکرده است و همین طور در مورد نسیان شرط. معنای نسیان تشهد عدم اتیان به تشهد است، یعنی نماز، خالی از وجود تشهد منسی است، نماز، خالی از وجود سوره منسیه است. وقتی که معنای نسیان این شد، رفع در اینجا به چه چیزی متعلق بشود؟ معنای رفع، این است که شارع دور یک امر موجود و متحقق در خارج قلم بگیرد و بگوید: آثار وجود بر این، ترتب پیدا نمی کند. مثل اینکه کسی مکره بر شرب خمر بشود، معنای آن این است که شرب خمر با اینکه در خارج وجود پیدا کرده، لکن به لحاظ اینکه وجودش ناشی از اکراه بوده است، شارع دور این شرب خمر را قلم می گیرد و حکم می کند به اینکه این شرب خمر کأنه «لم يتحقق في الخارج». اما آنجایی که در خارج چیزی به وجود نیامده، سوره باید تحقق پیدا کند لکن لم يتحقق، تشهد باید تحقق پیدا کند لکن لاجل النسیان لم يتحقق في الخارج، چیزی که در خارج محقق نشده و وجود پیدا نکرده را چطور می توانیم رفع را به آن اسناد بدهیم برای اینکه حقیقت رفع، عبارت از برداشتن شیء موجود است.

لکن این وجه اول با بعضی از بیانات قبلی خود ایشان منافات دارد زیرا ایشان رفع را در حدیث رفع به معنای دفع می گرفت و می گفت: بین رفع و دفع، فرقی وجود ندارد.

و ثانیاً: در باب اکراه هم همین مسأله را با خود ایشان مطرح کردیم که اگر کسی نذر کند که از ماء فرات شرب بکند، لکن عن اکراه و عن اجبار، شرب از ماء فرات را ترک کرد، آنجا گفتیم: امور عدمیه داخل در حدیث رفع است و این طور نیست که حدیث رفع به امور وجودیه اختصاص داشته باشد و در همین مثال اکراه بر ترک شرب ماء فرات، همانجا با ایشان بحث کردیم و نتیجه این شد که از نظر حدیث رفع، فرقی بین اکراه بر فعل در موارد دیگر یا اکراه بر ترک در این مثال و موارد مشابه آن نیست.

و ثالثاً: (نکته مهم اینجاست) بر فرض که ما از حرفهای گذشته صرف نظر بکنیم، ولی روی این راهی که ما طی کردیم، معنای رفع النسیان «رفع ما نسوه» شد یعنی چیزی که متعلق نسیان واقع شده، و نسیان به آن تعلق گرفته است. آیا آنجایی که للنسیان سوره را ترک کرد، للنسیان تشهد را ترک کرد، این ماء موصوله «ما نسوه» چه چیزی را می گیرد؟

وجود تشهد و سوره را یا ترک تشهد و سوره را؟ پیداست که «ما نسوه» عبارت از فعل و ایجاد سوره است. نسیان متعلق به فعل، موجب ترک سوره می شود لذا می گوید: تشهد را فراموش کردم و انجام ندادم. پس فراموشی متعلق به وجود تشهد، متعلق به وجود سوره است و «ما نسوه هو وجود السوره التي تعلق به النسيان، وجود التشهد الذي تعلق به النسيان». پس بر فرضی که ما در حدیث رفع، مسأله اختصاص به امور وجودیه را مطرح کنیم و بگوییم: امور عدمیه از دایره حدیث رفع خارج است، مع ذلك در ما نحن فيه، «ما نسوه عبارة عن فعل التشهد، عبارة عن فعل السوره». لذا هیچ مشکلی در اسناد رفع به این فعل وجودی نیست. این یک دلیل ایشان با اشکال آن. بعضی از این دلایل هم لا ینبغی از مثل مرحوم محقق نائینی با آن تبحر و آن مرتبه بلندی که در فقه و اصول داشته اند، ذکر شود، ولی به هر حال ذکر شده است.

اختصاص حدیث رفع به آثار شرعیه

دلیل دومی که ذکر کرده اند، عبارت از این است که همان طوری که در باب استصحاب، استصحاب در رابطه با نفی و اثبات آثار شرعیه مطرح است، «لا- تنقض الیقین بالشک» فقط در محدوده آثار شرعیه است، و کاری به آثار عقلیه و عادی و حتی آثار شرعیه ای که به توسط لازم عقلی یا لازم عادی بار شده باشد ندارد «لا تنقض الیقین بالشک ناظر الی الاثار الشرعیه فقط» آن هم آثار شرعیه بلا- واسطه، همین معنا بعینه در حدیث رفع هم وجود دارد. رفع این عناوین تنها به لحاظ آثار شرعیه ای است که مترتب بر این عناوین است و لذا این سوره منسیه را که شما می خواهید به حدیث رفع رفعش بکنید، اثر سوره این است که اگر این سوره در نماز واقع بشود، مسأله اجزاء و صحت به دنبال آن تحقق پیدا می کند و اجزاء و صحت، لوازم عقلیه و آثار عقلیه یک عمل مرکب عبادی است. اگر یک عبادتی با تمام اجزاء و شرایط در خارج، تحقق پیدا بکند، این شارع نیست که به صحت هذه العباده حکم می کند بلکه عقل بعد از اینکه ملاحظه کرد این عمل عبادی با تمام شرایط و اجزایش در خارج واقع شده است و عنوان مأمور به کاملاً منطبق

بر مآتی به می باشد، «فالعقل يحكم بالاجزاء و بالكفایه و صحه العباده». در حقیقت، این مسائل، مسائل عقلی است و شما می خواهید بواسطه «رفع ما نسوه» این آثار عقلیه را بار بکنید و بگویید: اگر سوره ای منسی شد، «تصح العباده، تكفی العباده الفاقده للسوره المنسیه» در حالی که این کفایت، این صحت، این تمامیت، مسائل عقلی است و حدیث رفع مثل همان لا تنقض چیزی جز مسائل و آثار شرعیه را نمی تواند رفع کند.

ارتباط جزئیت و شرطیت به شارع

جواب این بیان از حرفهای ما روشن شد. بعد از آنکه ما «ما نسوه» را عبارت از خود سوره و وجود سوره و فعل سوره دانستیم، می گوییم: حدیث رفع مستقیماً دلالت بر صحت و اجزاء نمی کند بلکه حدیث رفع مقدمه این کار را فراهم می کند. جزئیت، یک مطلبی است که به خود شارع مربوط است و اثبات و نفی آن، به دست شارع است، منتها بحث است که وقتی که شارع می خواهد جزئیت را برای شیئی جعل کند، آیا بدون واسطه می تواند همین طور روی کرسی تشریح بنشیند و جعل جزئیت بکند یا اینکه جزئیت به اثبات منشأ انتزاع درست می شود، یعنی وقتی که شارع، مأمور به را مرکب از چند شیء قرار داد و امر خودش را متعلق به این مجموعه کرد، «ینترع من تعلق الامر بالمجموع المركب» اینکه اجزاء مرکب، در مأمور به جزئیت دارد؛ اما علی ای حال زمام اثبات و نفی جزئیت، دست شارع است یا مستقیماً بتواند جعل بکند و یا با جعل و رفع، منشأ انتزاع آن، این کار را انجام بدهد.

وقتی که جزئیت، دست شارع شد، ما در رابطه با رفع «ما نسوه» می گوییم: شارع سوره را برداشته یعنی اثر شرعی سوره را. اثر شرعی سوره، جزئیت است. شارع با حدیث رفع جزئیت را برمی دارد، جزئیت را که برداشت، عقل حکم می کند به اینکه نماز بدون سوره منسیه یصح و یکفی و هو مجز. اینها مسائل عقلی بعدی است اما آنچه حدیث رفع مستقیماً رفعش می کند، عبارت از حکم شرعی است منتها حکم شرعی در اینجا حکم شرعی وضعی است که ما از آن تعبیر به جزئیت و شرطیت و امثال ذلك می کنیم.

پس اینطور نیست که حدیث رفع بخواهد در مسأله اجزاء و تمامیت و صحت، مستقیماً دخالت بکند بلکه حدیث رفع در مقابل دلیل جزئیت که ظاهر آن، جزئیت مطلق است، به عنوان یک دلیل حاکم، حکم می کند که اگر جزء، فراموش شد، شرط، فراموش شد، جزء فراموش شده لیس بجزء للصلاه، شرط فراموش شده لیس بشرط للصلاه.

وقتی حدیث رفع، در مورد نسیان، نفی جزئیت و نفی شرطیت کرد، بعد دیگر خود عقل می فهمد که نماز بدون سوره نسبت به ناسی، یکون صحیحا.

مقتضای در مقام امتنان بودن حدیث رفع

اما دلیل سومی که ایشان از یک زاویه دیگری مطرح می کند، می گوید: بر فرض که ما مسأله اجزاء و صحت را به عنوان یک لازم عقلی که اشکال دوم ما روی این جهت بود، مطرح نکنیم و آن جهت را کنار بگذاریم و مسأله لازم عقلی را اینجا پیاده نکنیم ولی اشکال از ناحیه دیگر توجه پیدا می کند و آن این است که خود حدیث رفع در مقام امتنان است، اگر رفع بخواهد مستلزم یک شیء غیر امتنانی بشود، می فهمیم که حدیث رفع در اینجا نمی تواند نقشی داشته باشد. فرض کنیم جنبه عقلی آن را کنار بگذاریم، اثر سوره، تمامیت عبادت و صحت عبادت است. وقتی که سوره در نماز واقع شد، «تصیر الصلاه صحیحه و تتم الصلاه» پس اثر سوره، تمامیت و صحت و اجزا است. اگر رفع را به سوره نسبت بدهیم، می خواهیم بگوییم: این تمامیت است یا می خواهیم این تمامیت را بواسطه حدیث رفع برداریم؟ اثر سوره، صحه الصلاه است و حالا که رفع به سوره متعلق می شود، شما می خواهید بگویید: صحه الصلاه هست. پس حدیث رفع چه کار کرده است؟ می خواهید بگویید: حدیث رفع، صحت صلاه را برمی دارد، که این خلاف امتنان است. امتنان بودن حدیث رفع اقتضا می کند که تسهیلی به وجود بیاورد نه اینکه مشکل را اضافه بکند. با تعلق رفع به سوره که معنای آن رفع تمامیت و صحت است و لازمه رفع صحت، بطلان نماز است، آیا می توانید بگویید که حدیث رفع، دلالت بر بطلان نماز می کند؟

ایشان می فرمایند که به ما اشکال نکنید که چرا می فرمایید: حدیث رفع دلالت بر صحت نمی کند؟ زیرا ما در جواب می گوییم: دلالت بر صحت ندارد، نمی گوییم که حدیث رفع دلالت بر بطلان می کند و اگر بخواهیم مماشات کنیم، معنایش این است که ما متلزم بشویم به اینکه حدیث رفع مستقیماً رفع صحت می کند بلحاظ تعلق نسیان بالسوره و این جدا خلاف امتنان است.

جواب این حرف هم از گذشته روشن شد که اصلاً به چه مناسبت در اینجا مسأله تمامیت و صحت و اجزاء را می آورید و به حساب حدیث رفع می گذارید؟ حدیث رفع باید مستقیماً به رفع حکم شرعی متعلق بشود. حکم شرعی سوره هم جزئیت است منتها حکم وضعی است و حکم وضعی هم یک بخش از احکام شرعی است. لذا ما در حدیث رفع، خارج از مسأله اجزاء و صحت، رفعش را متوجه به آن چیزی می کنیم که در لسان شارع و در جوّ شرع سوره موضوع برای آن است. آن چیزی که سوره موضوع آن است، مسأله جزئیت است و حدیث رفع جزئیت را برمی دارد و رفع جزئیت در حال نسیان، یک مطلبی کاملاً موافق با امتنان است. موافق با امتنان است که حدیث رفع بگوید: این بیچاره ای که سوره را فراموش کرده است، سوره برای او، جزئیت ندارد، فلان شرط منسی لا یکون شرطاً.

عدم دخالت حدیث رفع در باب ارکان صلاه

دلیل چهارمی که ایشان ذکر می کنند (که بر حسب ظاهر، بد حرفی نیست) این است که اگر در نسیان اجزاء و شرائط پای حدیث رفع را در کار بیاورید، در باب نماز با ارکان نماز چه می کنید؟ اگر یک رکنی نسیاناً ترک شد، از نظر حدیث رفع که بین رکن و غیر رکن، فرقی نیست. «رفع ما نسوه» هم نسیان سوره را می گیرد و هم نسیان رکوع را شامل می شود. پس اگر از حدیث رفع در مورد نسیان جزء و شرط، بطلان استفاده نشود و دلالت بر صحت بکند، لازمه اش این است که در نسیان رکوع هم حدیث رفع بگوید که نماز صحیح است؛ در حالی که لازم رکنیت، بطلان است چه در صورت عمد و چه سهو و

نسیان. پس در مورد ارکان چگونه با حدیث رفع معامله می کنید؟

جواب ایشان این است که بله؛ اگر ما بودیم و در باب نماز حدیثی غیر از حدیث رفع وجود نداشت، حکم می کردیم نسیان سوره موجب بطلان نماز نیست، نسیان رکوع هم موجب بطلان نیست، لکن دلیل ما که منحصر به حدیث رفع نیست و از طرف دیگر، حدیث رفع هم یک حدیثی نیست که دلیل قائم شده باشد بر اینکه قابلیت تخصیص در آن وجود ندارد. درست است که در مقام امتنان، وارد شده است، اما اگر چیزی در مقام امتنان وارد شد، مستلزم این نیست که دیگر صلاحیت تقیید و تخصیص و امثال ذلک در آن وجود نداشته باشد. لذا می گوئیم: در مقابل حدیث رفع، یک حدیثی داریم به نام حدیث «لا تعاد» که مستثنی منه این حدیث «لا تعاد» با حدیث رفع، هیچ گونه تضاد و تعارضی ندارد، از آن چند چیزی که استثنا شده، تعبیر به ارکان می کنیم. حدیث «لا تعاد» نسبت به آن خمسۀ مستثنیات، مخصص حدیث رفع است یعنی حکم می کند به اینکه اگر رکوع نسیان هم ترک بشود، موجب بطلان نماز است. پس اگر ما در رابطه با معنای حدیث رفع، یک بحثی داشته باشیم، این ملازم با این نیست که بگوئیم: حدیث رفع اصلاً در محدوده خودش قرص و محکم است و هیچ مخصص و مقیدی در مورد حدیث رفع وجود ندارد. لذا در باب ارکان حدیث رفع به سبب حدیث «لا تعاد» تخصیص خورده، اما در غیر ارکان و در غیر باب نماز از سایر عبادات (زیرا گفتیم: حدیث رفع اختصاصی به بابی ندارد) مقتضای دلیل و حدیث رفع این است که نسیان جزء و نسیان شرط موجب بطلان عبادت نخواهد بود.

آخرین دلیلی که خیلی مهم نیست و مرحوم محقق نائینی به آن تمسک کرده اند، این است که فقها در کتابهای فقهی خودشان باید در مورد نسیان جزء و شرط به حدیث رفع تمسک کرده باشند، در حالی که اگر حدیث رفع قابلیت استدلال را داشت، می بایست در کلمات فقها این استدلال به چشم بخورد.

جواب ایشان این است: شما ندیده اید؛ لکن شیخ بزرگوار انصاری و فقهای قبل از شیخ، فاضلان علامه، محقق و بزرگان دیگری از فقها در موارد متعدد در مورد نسیان

جزء و شرط به حدیث رفع تمسک کرده اند و چنین نیست که تمسک نکرده باشند یا عدم تمسک آنها کاشف از عدم صلاحیت حدیث رفع برای این استدلال باشد.

پرسش:

۱ - دلیل اول محقق نائینی (ره) بر عدم جواز تمسک به حدیث رفع در مورد نسیان جزء و شرط را با جواب آن توضیح دهید.

۲ - جواب از اشکال اختصاص حدیث رفع به آثار شرعیه چیست؟

۳ - تمسک به در مقام امتنان بودن حدیث رفع را با جواب آن بیان کنید.

۴ - چرا حدیث رفع در باب ارکان صلاه نقشی ندارد؟

ص: ۱۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی شمول حدیث رفع نسبت به ترک واجب یا فعل حرام

در حدیث رفع بعضی از بحثهای دیگر باقی مانده است: یک بحث راجع به «رفع ما اکرهوا علیه» است. «ما اکرهوا» یک بحث راجع به تکالیف نفسیه دارد. اگر کسی مکره شود، علی فعل الحرام، یا علی ترک الواجب، آیا مشمول حدیث رفع است یا نه؟ و یک بحث در این جهت است که بر تکالیف غیر نفسیه، مکره شود، مثل اینکه مکره شود بر خواندن نماز با وجود مانع در نماز، مثلاً- نمازش را با لباس نجس بخواند - نجاست لباس از موانع نماز است - یا اینکه مکره شود بر اینکه جزئی را در نماز ترک کند یا اینکه شرطی را در نماز ترک کند که نماز به عنوان مثال است و الا حدیث رفع اختصاصی به باب نماز

در آن قسمت اول که بر تکالیف نفسیه، مکره شود مثلاً علی شرب الخمر، یا علی ترک الواجب مکره شود، آیا فی نفسه ولو بنحو اجمال اشکالی در آن هست؟ حدیث «رفع ما اکرهوا علیه» اکراه بر فعل محرم و یا ترک واجب را دلالت دارد یا نه؟ فرض کنید به باب وضعیات اختصاص دارد، مثلاً اگر کسی را مکره بر طلاق کردند، طلاق اکراهی باطل است؟ اگر کسی را مکره بر بیع کردند، بیع اکراهی باطل است؟ اما آیا در باب واجبات و محرمات، این «رفع ما اکرهوا علیه» نقشی ندارد؟

عدم شمول حدیث رفع، به ترک واجب یا فعل حرام نزد محقق عراقی (ره)

مرحوم محقق عراقی در کتاب تقریرات اصولشان به نام نهاییه الافکار می فرمایند:

حدیث رفع نسبت به ترک واجبات تکلیفیه و فعل محرمات تکلیفیه، هیچ گونه دلالتی ندارد زیرا در ماهیت کراهت، این معنا و این خصوصیت هست که طیب نفس بر طبق آن تحقق ندارد. رضایت، موافق با آن نیست، بر خلاف رضایت است، برخلاف طیب نفس است. کلمه اکراه، یعنی «حمل الانسان علی ما یکرهه» یعنی چیزی که مورد کراهت انسان است و هیچ گونه طیب نفسی در رابطه با آن شیء ندارد. لذا اگر کسی را بر ترک واجبی، مکره کردند، آیا ما می توانیم این حرف را بزنییم که صرف عدم طیب نفس در رابطه با ترک واجب، مجوز ترک واجب می شود. به صرف اینکه طیب نفس ندارد، واجب را ترک کند، او را مشمول حدیث رفع قرار بدهیم و حکم کنیم که در اینجا ترک واجب مانعی ندارد برای اینکه این ترک واجب در حال عدم طیب نفس است؟ آیا می شود ترک واجب به صرف عدم طیب نفس، جایز شود؟

بلی؛ اگر عنوان حرج پیدا کرد آنوقت با استناد به قاعده حرج، وجوب این واجب برداشته می شود، نه با استناد به حدیث «رفع ما اکرهوا علیه». «رفع ما اکرهوا علیه» یعنی چیزی که بر خلاف طیب نفس است. پس در حقیقت آن مورد که مسأله حرج در کار نباشد، بلا اشکال «ما اکرهوا علیه» آنجا را شامل نمی شود و آنجایی هم که مسأله حرج در

کار است نیازی به حدیث رفع وجود ندارد زیرا خود قاعده لا حرج: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، آنجا حاکمیت دارد و پیاده می شود.

اما در محرمات که اصلاً نباید «ما اکرهوا علیه» را پیش آورد، بلکه باید مسأله اضطرار مطرح شود. اگر پای اضطرار در کار آمد، این محرم به عنوان مضطربانه، اتصاف به حلیت پیدا می کند، و تا زمانی که به حد اضطرار نرسد، صرف عنوان اکراه بر فعل یک محرمی، موجب حلیت نیست. صرف اینکه کسی را بر شرب خمر مکره کنند «لا یجوز شرب الخمر». باید عنوان اضطرار در کار بیاید مثل اینکه گرفتار یک کسالتی شده است که راه علاج آن، منحصرأ شرب خمر است. اینجا عنوان اضطرار در کار است یا به سبب عطش فوق العاده جاننش در مخاطره است و حفظ جاننش توقف بر شرب خمر دارد. اینجا عنوان اضطرار مطرح است و به عنوان اضطرار این محرم، حلال می شود و الاً صرف اینکه یک کسی را اکراه بر یک امر محرمی کنند، این موجب حلیت آن نخواهد بود.

لکن یک جواب، بلکه جوابهایی از کلام ایشان هست، و بعضی مطالب دیگر هم در رابطه با این «رفع ما اکرهوا علیه» مطرح است.

استناد روایات و فتاوا به حدیث رفع در مورد ترک واجب یا فعل حرام

اما آن که به جواب ایشان مربوط است اولاً: ما هم در فتاوی و هم در روایات مواردی را داریم که این مسأله «رفع ما اکرهوا علیه» را نسبت به محرم و یا ترک واجب پیاده کرده اند و به همین حدیث رفع هم استناد شده است.

اما در فتوا مثل مسأله ای که در ماه رمضان مطرح است که اگر یک شوهری، زوجه صائمه خود را اکراه کرد بر جماع که یکی از محرمات بر صائمه است، خود زن راضی نیست لکن شوهر او را اکراه می کند به اینکه اگر موافقت نکنی مثلاً فلاخن ضرر را به تو متوجه می کنم، فقها فتوا می دهند که این زوجه صائمه اگر به اکراه حاضر شد برای جماع، «مع کونها صائمه» هیچ گونه کفاره ای بر او ترتب پیدا نمی کند، در حالی که اگر مسأله اکراه نباشد این موضوع برای کفاره خواهد بود. در ماه رمضان، جماع حرام است. اینجا هم

اکراه بر جماع محرم شده است و فتوا به استناد اکراه حکم می کند به اینکه کفاره ای بر این جماع ترتب پیدا نخواهد کرد. عنوانی که در فتوا ذکر شده است همین عنوان اکراه است:

«الزوجه المکرهه علی الجماع فی نهار شهر رمضان مع کونها صائمه».

و در باب مسائل مربوط به زنا می گویند: اگر کسی زن عقیفه ای را اکراه بر زنا کرد و در مقابل ترک، او را تهدید کرد به اینکه فلان ضرر نفسی، و مالی و عرضی و اجتماعی را به تو متوجه می کنم، این زنائی که عن اکراه صادر شده است، نسبت به زن نه محرمی واقع شده است، نه حدی بر این زنا ترتب پیدا می کند، برای اینکه در رابطه با زن، صرفاً اکراه در کار بوده است. این مثال روشنی برای اکراه بر امر محرم است. عنوان اکراه است، مکره علیه هم در فتوا همین عنوان زنا است که آثار زنای محرم بر عمل مکره، ترتب پیدا نکند.

در بعضی از روایات هست که ائمه فرموده اند: این چیزی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «رفع ما اکرها علیه» ناظر به آیه شریفه است. آیه شریفه همان آیه ای است که در قصه عمار بن یاسر واقع شده است که خود و پدر و مادرش در صدر اسلام گرفتار مشرکین شدند. پدر و مادر او از اینکه از خدا و رسول او، تبری پیدا کنند، امتناع کردند و لذا به دست مشرکین به قتل رسیدند اما خود عمار یاسر اظهار تبری کرد و در نتیجه از آن قتلی که متوجه پدر و مادرش شد، نجات پیدا کرد.

مفسرین در مورد آیه «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» می گویند: در رابطه با عمار وارد شده است و عمار به لحاظ اینکه مکره واقع شده، لکن قلبش مطمئن به ایمان بوده است، مستثنی قرار گرفته است. در این جریان، عمار بر چه چیزی اکراه شده است؟ بر تبری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و تبری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، یک مر محرمی است، لکن در عین حال عمار چون مکره بر این امر محرم شد، آیه شریفه صورت اکراه را استثنا کرد، و روایت می گوید: «رفع ما اکرها علیه» ناظر به این آیه «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» است. اگر حدیث رفع، اکراه بر محرم را شامل نشود، چطور این حدیث می تواند ناظر به این آیه شریفه باشد و چطور ارتباطی بین حدیث رفع و آیه «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» هست؟ در فتاوا و روایات که استدلال شده است. یا

بر طبق حدیث رفع، فتوا داده شده است، نسبت به اکراه بر مقدمات است.

عدم دلیل بر فرق بین محرمات و ترک واجبات نسبت به حدیث رفع

ثانیا باید در کلام ایشان دقت کرد، اینکه می فرماید: «ما اکرهوا علیه» شامل محرمات و ترک واجبات نمی شود، مگر در آنجایی که مسأله، مسأله حرجی باشد، که ظاهر کلام ایشان این است که «ما اکرهوا علیه» به طور کلی محرمات را نمی گیرد و محرمات باید در دایره «ما اضطرروا الیه» بیفتند، جوابش این است که این حرف را شما از کجا آورده اید که محرمات باید در دایره «ما اضطرروا الیه» بیفتند و ترک واجبات داخل در «ما اکرهوا علیه» باشد، آن هم در آنجایی که به حد حرج برسد، اگر به حد حرج نرسد نه؟ ما از ایشان توضیح می خواهیم.

اولا این تفصیل از کجا آمد که بین محرمات و ترک واجبات، تفصیل قائل شویم و در حقیقت تقسیم کنیم و محرمات را در عنوان «ما اضطرروا الیه» بیندازیم و ترک واجب را در عنوان «ما اکرهوا علیه» بیندازیم بعد یک قید حرجی هم در کنار آن بگذاریم و بگوییم که اگر یک قید حرجی هم در کنار آن گذاشته شد، دیگر در این رابطه، نیازی به «ما اکرهوا علیه» نداریم؟ اگر حدیث رفع هم نبود خود قاعده لا حرج اقتضاء می کرد که در مورد حرج ما حکم کنیم به نفی وجوب واجب حرجی. این تقسیم از کجا آمد؟ چه شاهی بر این تفصیل وجود دارد؟

تحقیق درباره متعلق حرج در ما نحن فیه

ثانیا: اینکه شما پای حرج را در کار آوردید، تا کلمه حرج جایی پیاده می شود آدم خیال می کند که مسأله حل شده است. چه چیزی باید در مورد اکراه حرجی باشد؟ مثلا کسی را اکراه کردند بر اینکه باید شرب خمر کنی و یا فلان واجب را ترک کنی، معنای اکراه این است که یک تهدید کلی هم همراه با این اکراه وجود دارد. اینجا شما می گویند:

حرجی باشد؟ آیا آن مکره علیه، حرجی باشد؟ یا آن ضرری که تهدید به آن ضرر شده

است؟ کدامیک از اینها را شما بیان می کنید؟ ترك الواجب حرجی باشد که این را هم برگردانیم به فعل الواجب. فعل الواجب مطرح نیست، اکراه بر ترك واجب است. ترك الواجب، حرجی باشد که شما می گوید: نیازی به حدیث رفع نیست و قاعده لا حرج در کار است. قاعده لا حرج در مواردی که حرجش واجب است، فعل الواجب باید حرجی باشد مثل آدمی که گرفتار کسالت شدید است، استعمال آب بر او، مشقت لا-تتحمل عاده دارد، اینجا چه چیز برای او حرجی است؟ ترك الوضوء حرجی است، یا فعل الوضوء؟ فعل الوضوء حرجی است. اتیان به واجب برای این شخص حرجی است و قاعده لا حرج و جوب این واجب را نفی می کند.

اما در ما نحن فیه که او بر فعل واجب، مکره نشده است، بلکه بر ترك واجب مکره شده است. اینکه شما می گوید: باید مقید به قید حرج کرد، چه چیزی را باید مقید به قید حرج کنیم؟ هر حرجی باشد یا فعل الحرجی باشد؟ فعل که مکره علیه نیست. ترك، مکره علیه است. ترك، حرجی است و معنای آن این است که وجوب را برمی دارد؟ «اذا كان الترك حرجيا هل يوجب حرجه الترك رفع الوجوب عن الفعل؟» این یک حرف معقولی است.

عدم ارتباط ضرر به قاعده لا حرج

فقط می ماند این مطلب: آن ضرری که تهدید شده علی فرض الترك به آن ضرر، آن ضرر دو جور است: یک وقت به آن شخص می گویند که اگر این واجب را ترك نکنی، یک پولی از تو می گیریم، اما یک وقت یک ضرری را متوجه این می کنند که این ضرر یک حرج فوق العاده و یک مشقتی است که به حسب عادت قابل تحمل نیست. پس اینکه شما محقق عراقی پای حرج را اینجا در کار آوردید که با وجود حرج، نیازی به قاعده و حدیث رفع نیست، ما نفهمیدیم که مقصود شما از حرج، چه حرجی است؟ برای ما روشن کنید. فعل الواجب حرجی است؟ که بحث در آنجایی نیست که فعل الواجب حرجی باشد، ترك الواجب حرجی است؟ اگر ترك واجب حرجی شد، وجوب از واجب برداشته

می شود، چون ترکش حرجی است برای اینکه غیر معقول است آن ضرری که او را تهدید کرده اند و گفته اند: اگر این ترک واجب را نکنی، آن ضرر را به تو متوجه می کنیم و فرض می کنیم آن ضرر مهم عادتاً غیر قابل تحمل است یعنی حرجی است. ضرر حرجی متوعده چه ربطی به قاعده لا حرج دارد؟

سؤال می کنیم: اگر گفتند: اگر این واجب را ترک نکنی ما این ضرر حرجی اعلیٰ الدرجه را به تو متوجه می کنیم، اینجا قاعده لا حرج چه می گوید؟ چه چیزی حرجی است که قاعده لا حرج بردارد؟ فعل الواجب؟ نه! ترک الواجب که معنا ندارد. ضرر متوعده اگر حرجی باشد چه ارتباطی به قاعده لا- حرج پیدا می کند؟ قاعده لا حرج مربوط به آنجایی است که یک تکلیفی حرجی باشد و جویبا کان او تحریمیا. اگر تکلیف وجوبی، حرجی است، قاعده لا حرج آن را برمی دارد، اگر تکلیف تحریمی حرجی است، قاعده لا حرج آن را برمی دارد. اما اگر ضرر متوعده به، «یکون امر حرجیا» این چه ارتباطی به قاعده لا حرج دارد که قاعده لا- حرج مربوط به تکلیف خدایی است. «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» نیامده بگوید: «لا یکون هناك ضرر متوعده به حرجیا» تکلیف باید عنوان لا حرجی پیدا کند.

لذا جدا اینجا در کلام ایشان خلطی واقع شده است. ارتباط بین «رفع ما اکرهوا علیه» و بین قاعده لا حرج به این کیفیتی که ایشان ذکر می فرمایند، یک امری است که اصلاً قابل تصور و قابل قبول نیست. بدون اینکه این تقسیمی که ایشان کرده است درست باشد که محرمات را در دائره «ما اضطرروا الیه» انداخته اند و ترک الواجب را با قید حرجی در «رفع ما اکرهوا علیه» انداخته اند «رفع ما اکرهوا علیه» هم اکراه بر فعل محرمات تکلیفیه را شامل می شود و هم اکراه بر ترک واجبات تکلیفیه را، لکن در عین حال یک محدودده ای دارد که محدودده اش را ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - کلام محقق عراقی (ره) را بر عدم شمول حدیث رفع نسبت به ترک واجب یا فعل حرام

ص: ۱۶۴

بیان کنید.

۲ - آیا بین فعل محرمات و ترک واجبات از نظر حدیث رفع، فرق وجود دارد؟ چرا؟

۳ - متعلق حرج در صورت اکراه به فعل محرم یا ترک واجب چیست؟

۴ - چرا قاعده لا حرج به باب ضرر ارتباطی ندارد؟

ص: ۱۶۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم: این مطلبی که مرحوم محقق عراقی (قدس سره) ذکر فرمودند که مسأله ترک واجبات و اتیان به محرمات را از دائره «ما اکرهوا علیه» خارج بدانیم و بگوییم: «ما اکرهوا علیه» شامل ترک واجبات تکلیفیه و اتیان به محرمات تکلیفیه نمی شود، این حرف تمامی نخواهد بود، بلکه ظاهر، این است که «ما اکرهوا علیه» به همان عنوان موصولی عامی که دارد شامل فعل محرمات و ترک واجبات هم می شود.

مراتب واجبات و محرمات نسبت به شمول حدیث رفع

لکن یک نکته ای در اینجا هست و آن این است که واجبات، مراتبی دارد، از نظر بالا

بودن، متوسط بودن و امثال ذلک. محرمات هم از نظر شدت و غلظت، دارای مراتبی است و لذاست که در باب معاصی ما گناهان کبیره داریم و گناهان صغیره داریم که از قرآن شریف هم این عنوان استفاده می شود. و در باب کبائر هم بعضی از روایاتش اکبر الکبائر را شرک بالله، قتل نفس محترمه و امثال ذلک، معرفی می کند، لذاست که بدون هیچ تردیدی مراتب اینها کاملاً مختلف است.

از طرف دیگر؛ در باب تقیه، یک مطلبی هست و آن این است که اولاً مجرای تقیه را مطرح می کند.

ثانیاً برای تقیه، مورد استثناء قائل می شود. امام مورد تعیین می کند، می فرماید: «التقیه فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله» هر چیزی که انسان اضطرار به آن پیدا کند، تقیه در آن جریان دارد و خداوند آن شیء مضطر الیه را محکوم به حلّیت کرده است، اما در جای دیگر قیدی از آن استفاده می شود می فرماید: «انما شرعت التقیه لیحقن بها الدماء» مشروعیت تقیه برای حفظ دم و حفظ دماء است، بعد نتیجه می گیرد: «فاذا بلغت الدم فلا تقیه» اما اگر کسی را اکراه کردند بر قتل نفسی، اینجا دیگر جای تقیه نیست، جای حدیث «رفع ما اکرهوا علیه و ما اضطرروا الیه» نیست، برای این که باید در آن عمل مکره علیه، مراتب مبعوضیت ملاحظه شود.

ترک واجبی که مکره علیه واقع می شود باید اهمیتش را ملاحظه کنیم و به قرینه همین محدودیتی که برای تقیه هست که البته اگر این هم نبود از دلیل خارج دیگر و اهتمامی که شارع به بعضی از مسائل داده، این را استفاده می کردیم که اگر کسی را اکراه کنند بر قتل نفس محترمه و بگویند: اگر این قتل واقع نشود، فلان ضرر مالی یا عرضی یا نفسی را به تو متوجه می کنیم، تو عید بر چنین ضرری، مجوز قتل نفس محترمه نخواهد شد، با اینکه اکراه در کار است، اکراه شدید هم در کار است.

حتی اگر تو عید به قتل نفس کنند، بگویند: اگر زید را نکشی، خودت را می کشیم، مع ذلک چنین اکراه با این تند و تیزی، مجوز قتل نفس محترمه و قتل انسان دیگر نخواهد بود.

لزوم مراعات اهمیت ترک واجبات یا فعل محرّمات نسبت به حدیث رفع

از اینجا ما این ضابطه را دست می آوریم که ضمن اینکه حدیث «رفع ما اکرهوا علیه» شامل ترک واجبات و فعل محرّمات می شود ولی در عین حال باید آن واجب و محرم را ملا-حظه کنند، مثلا- اگر کسی را اکراه کردند بر اینکه زنا یا به ذات البعل انجام دهد و تهدیدش کردند که اگر این مکره علیه واقع نشود فلان ضرر مالی غیر قابل تحمل را به تو وارد می کنیم، آیا این اکراه مجوّز زنا یا به ذات البعل می شود؟ آیا ما می توانیم به حدیث «رفع ما اکرهوا علیه» تمسک کنیم، چشمهای خودمان را ببندیم، بگوییم: زنا یا به ذات البعل، عمل محرمی است که «صار مکره علیه» و در مقابل ترکش هم یک ضرر مهم مالی غیر قابل تحمل توعیّد شده است، پس چه مانعی دارد که «رفع ما اکرهوا علیه» اینجا را شامل شود؟

ما می دانیم که زنا یا به ذات البعل به قدری از نظر شارع دارای اهمیت است و حرمت این معنی به قدری بالا است که شارع به این معانی و به این راه ها و امثال این و بلکه هیچ راهی راضی به این معنی نمی شود ولو اینکه حدیث رفع امتنان است، امتنان بر امت هم هست، اما لابد مصلحتی در امتنان وجود دارد، اما آیا مصلحت امتنانی رفع به اندازه ای است که در مقابل مفسده زنا یا به ذات البعل مقاومت داشته باشد و آن مفسده زنا یا به ذات البعل را بگیرد؟!!

مراعات اهمیت مکره علیه در باب حرج اکراه و اضطرار

نه تنها در باب اکراه اینطور است، در باب قاعده لا حرج هم با اهمیتی که قاعده لا حرج دارد، من سؤال می کنم: اگر کسی یک زنا یا به این زنا برای او حرام باشد را انجام ندهد، واقعا در یک حرج و مشقت شدید واقع می شود، آیا کسی می تواند اینجا بگوید: قاعده لا حرج به عنوان حکومت، در مقابل ادله اولیه و دلیل حرمت زنا می ایستد و حکم می کند به اینکه چون حرمت این زنا بر تو حرجی است پس «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»

حرمت این زنا را نفی می کند؟! برای اینکه شما در حرج واقع نشوید، شارع برای این زنا جعل حرمت نکرده است!!

مسائل حرج و اکراه و اضطرار و امثال اینها هم مسائل شخصی است، یعنی در قاعده لا حرج، معیار، حرج شخصی است. اگر وضو برای یک کسی حرجی باشد «لا يجب عليه الوضوء» ولو اینکه برای دیگران، هیچ حرجی نباشد، حرجیت نوعیه و غالبیه مطرح نیست. این عناوین، عناوین شخصیه است. هرکسی مکره شد، اکراه، اثر دارد، اما دیگری که مکره نیست نه. لذا آیا می شود تفوه به این معنی کرد که قاعده لا حرج با حکومتی که نسبت به ادله اولیه دارد اینجا می گوید که حرمت زنا برای شما حرجی است و حرمت زنا برداشته شده؟! اینجا دیگر مانعی برای زنا دیده نمی شود؟!!!

و همینطور بالاتر برود: در همین «ما اضطروا الیه» اگر کسی روی یک علاقه های شخصی کارش به جایی رسید که اگر با دختر فلاخن شخصیت ازدواج نکند، خوف حتی هلاکت نفس دارد، آیا در اینجا جایز است بگوییم: بدون رضایت پدر، بدون رضایت دختر، چه مانعی دارد برای اینکه خوف هلاکت نفس بالاترین مراتبش است؟! برای حفظ این معنی لابد باید بگوییم که اعتبار اذن پدر «یکون حرجیا و هو ساقط». اعتبار اذن دختر «یکون حرجیا و هو ساقط فیجوز ان یعقد علیها بدون اذن منها و لا من ایها» که اگر سؤال هم کردند چرا؟ بگوییم: قاعده «ما اضطروا الیه» یا قاعده حرج اقتضاء می کند که در این مورد اگر مسأله اذن معتبر باشد، اعتبار اذن، ایجاد حرج می کند، برای اینکه حرجی بوجود نیاید ما اعتبار اذن را در اینجا به قاعده لا حرج کنار می زنیم!! هم اذن پدر و هم اذن خود دختر!!! آیا می شود کسی یک چنین مسائلی را در رابطه با قاعده لا حرج و «ما اکرهوا علیه و ما اضطروا الیه» پیاده کند؟ یا اینکه آن چیزی که انسان هم از خارج استفاده می کند، و هم از روایت «فاذا بلغت التقیه الدم فلا تقیه» استفاده می کند این است که باید مقایسه شود، اندازه گیری شود، یک سنجشی تحقق پیدا کند مثلا یک وقت کسی را اکراه می کنند بر یک حرام غیر مهمی، اکراه می کنند بر ترک واجب غیر مهمی، اینجا اکراه، مجوز این ترک واجب است. می گویند: اگر زید به تو سلام کرد، حق نداری جواب سلام را بدهی،

اکراهش می کنند «علی ترک رد السلام مع کون رد السلام من الواجبات». اکراه در این مورد، مجوز ترک رد سلام هست.

دخالت تفاوت مکلفین نسبت به اضطرار به فعل حرام

حتی در مسأله شرب خمر هم باید یک نوع تفصیلی در کار آورد: یک وقت یک فرد عادی را آن هم در غیر ملاء عام اکراهش می کنند «علی شرب الخمر» می گویند: اگر شرب خمر نکنی، فلان ضرر مالی، جانی عرضی را به تو متوجه می کنیم، اینجا مانعی ندارد، اکراه در اینجا مجوز شرب خمر است، حدی هم بر آن بار نمی شود. اما اگر یک کسی که فعلش برای جامعه معیار است محرمانه اکراهش کردند، یک شخصیت علمی و اعتقادی جامعه را گفتند: مثلاً باید خدای نکرده بروی وسط خیابان، جلوی چشم جمعیت با توجه مردم، شرب خمر کنی و الا اگر این کار را انجام ندهی، فلان ضرر جانی، مالی، نفسی، عرضی را به تو متوجه می کنیم، اینجا همان اکراه بر شرب خمر است، اما شرب خمر علنی صادر از یک کسی که فعلش برای مردم، ملاءک است و مورد اعتقاد دینی مردم واقع است، این را نمی توانیم جایز بدانیم. یک نامه تهدیدآمیز بنویسند و به این مسائل تهدیدش کنند، آیا این تهدید، مجوز اتیان به شرب خمر به این کیفیت خواهد شد که بگوید: اکراه است، نامه تهدید نوشته اند، ظاهر نامه هم این است که این ضررهای توعیدی را انجام می دهند، من برای اینکه از این ضرر، رهایی پیدا کنم، چاره ای نیست باید در ملاء عام با این موقعیت علمی و شخصیت علمی - خدای نکرده - شرب خمر کنم!!

اینها مسائلی نیست که ما بتوانیم بواسطه حدیث رفع و قاعده لا حرج و امثال ذلک مجوزی برای اینها پیدا کنیم، باید مقایسه شود، باید سنجش شود که این عمل مکره علیه در رابطه با این ضرر چه نسبتی دارد. اگر اهمیتش بیش از مسأله توجه ضرر به انسان است، بواسطه حدیث رفع نمی توانیم مجوزی برای اتیان اینها پیدا کنیم. این نکته ای است که به حدیث رفع اختصاص ندارد، در قاعده لا حرج هم همین معنی هست. این باید به حسب موارد مختلفه و واجبات و محرمات مورد توجه و عنایت قرار بگیرد.

نتیجه بحث این شد که ما نه مثل محقق عراقی می توانیم حدیث رفع را از محرّمات و ترک واجبات نسبت به فقره «ما اکرهوا علیه» خارج بدانیم و نه می توانیم توسعه قائل شویم، چشم را ببندیم، بگوییم: اکره بر هر محرّمی که واقع شد «یصیر جائزا». هر ترک واجبی ولو بلغ ما بلغ به مجردی که اکره بر ترک واجب واقع شد «یصیر ترک الواجب جایزا و لا یترب علی التّرك اثر اصلا» بلکه موارد به این کیفیتی که عرض کردیم مختلف است. این راجع به اکره نسبت به تکالیف نفسیه.

نقش حدیث رفع نسبت به اجزاء و شرائط و موانع عبادت

اما در مورد اجزاء و شرائط و موانع عبادتی مثل صلاه، اینجا مسأله چطور است؟ مثال مانع را دیروز عرض کردیم، اگر کسی را اکره کردند بر اینکه باید نمازت را با لباس نجس بخوانی، مکره شد «علی ان یصلی فی ثوب متنجس» یا اکره بر ترک جزء: اگر کسی را اکره کردند به اینکه در نماز نباید سوره را بخوانی، یا اکره بر ترک شرط: اگر کسی را اکره کردند بر اینکه یکی از شرائط نماز را نباید رعایت کنی، حالا این نمازی خوانده با وجود مانع اکراهی یا ترک جزء که ترک جزء عن اکراه واقع شده یا ترک شرط که ترک شرط عن اکراه واقع شده است، آیا نمازش درست است یا نه؟

همان بحثی که ما در نسیان جزء و نسیان شرط، ذکر کردیم، در مورد اکره بر مانع هم مسأله، همین است، یعنی نماز، صحیح است، برای اینکه این را اکره کرده اند بر ایجاد مانع. ایجاد مانع، «ایقاع الصلاه فی الثوب المتنجس» است. می گوییم: اثر «ما اکرهوا علیه» برداشته می شود. اثر مانع چیست؟ مانعیت است. مانعیت چیست؟ «حکم وضعی مجعول للشارع». پس اگر این مکره شد «علی ان یصلی فی الثوب المتنجس» و به عبارت دیگر:

مکره شد «علی ایجاد المانع، رفع ما اکرهوا علیه» می گوید: اثر مانع برداشته می شود. اثر مانع چیست؟ مانعیت است. شارع روی مانع چه اثری بار کرده؟ اثری که روی مانع بار کرده همان مانعیت است. حدیث رفع می گوید: مانعیت در صورت اکره برداشته می شود. اگر نماز در ثوب متنجس خواند، مانعیتش هم بواسطه اکره برداشته شد، دیگر

چه کمبودی در این نماز وجود دارد و چه نقصانی در این عبادت تحقق دارد؟ نماز صحیح است، هیچ مشکلی هم در این رابطه نیست.

نقش حدیث رفع در صورت اکراه بر ترک جزء

اما اگر کسی را اکراه کردند بر ترک جزء، (فرق بین اکراه بر مانع و اکراه بر جزء و شرط همین است که در مانع، مکره علیه، ایجاد المانع است، اما در رابطه با جزء و شرط، مکره علیه، ترک جزء و شرط است.) او را اکراه می کنند به اینکه حق نداری در نماز، سوره بخوانی، نمازت باید فاقد سوره باشد، اکراهش کردند بر ترک سوره در نماز، یا اکراه در مقابل ترک شرط واقع شد، اینجا بینیم حدیث رفع چه کاری می تواند بکند؟ «ما اکره علیه» چیست؟ «ما اکره علیه، ترک السوره» است. ترک السوره چه اثر شرعی دارد؟ مگر شارع روی ترک السوره حکمی را جعل کرده است؟ آنکه شارع روی سوره جعل کرده، جزئیت است آن هم موضوعش وجود سوره است. «السوره الموجودة جزء للصلاه» اما این که اکراه بر وجود سوره نشده است بلکه اکراهش کرده اند علی ترک السوره. حدیث رفع می خواهد آثار ترک سوره را بردارد. آثار ترک سوره چیست؟ جزئیت است. جزئیت که اثر وجود سوره است.

اگر بگویید: اثر ترک سوره، بطلان نماز است، وجوب اعاده نماز است، وجوب اتیان به نماز ثانی است. می گوییم: اینها همه اش احکام عقلیه است، اینها به شارع ارتباطی ندارد. اگر کسی عمدا نمازش را بدون سوره خواند، چه کسی به او می گوید: لازم است که نمازت را اعاده کنی؟ همان کسی که قبل از این به او می گفت: باید نماز بخوانی. آن کسی که قبلا به او می گفت: باید نماز بخوانی، عقل بود. شارع فقط حکم جعل کرده است، اما اینکه من لازم است این حکم شارع را اطاعت کنم «هذا حکم عقلی». لذاست که شما در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» می گویید: امر «أَطِيعُوا اللَّهَ» نمی شود امر مولوی باشد زیرا تسلسل لازم می آید، امرش امر ارشادی است، ارشاد به حکم عقل می کند. عقل می گوید: اطاعت خدا، لازم است، پس اگر کسی سوره را عمدا در نماز ترک کرد، حکم می شود به وجوب اعاده.

این حاکم به وجوب اعاده، عقل است. عقل می گوید: عمل تو مطابق با دستور خدا نبوده، باید یک کاری کنی که عملت مطابق با دستور خداوند باشد و چون نبوده، بلند شو تکرار کن، بلند شو اعاده کن. لذا اینجا که کسی اکراه می شود علی ترک السوره، ما اینجا بی چاره ایم، بگوییم: حدیث رفع چه می کند؟! حدیث رفع باید اثر شرعی مکره علیه را بردارد. مکره علیه، ترک الجزء است. ترک الجزء، اثر شرعی ندارد، آنکه اثر شرعی است، جزئیت است آن هم مربوط به وجود سوره است نه مربوط به ترک سوره.

عدم ارتباط اکراه بر ترک جزء به حدیث رفع

پس اینجایی که علی ترک السوره اکراه می شود، بخواهیم بگوییم: جزئیت، برداشته شده، به چه ملاک؟ بخواهیم بگوییم: وجوب اعاده نماز برداشته شده، وجوب اعاده به حدیث رفع ارتباط ندارد، وجوب اعاده یک حکم عقلی است و حدیث رفع در رابطه با احکام عقلیه، هیچ نقشی نمی تواند داشته باشد، لذا حدیث رفع اینجا را نمی گیرد. ما از حدیث رفع نمی توانیم استفاده کنیم. باید اینجا دست به دامن حدیث «لا- تعاد» آن هم در خصوص باب نماز بزیم بگوییم: این نماز مثلثا درست است اگر حدیث «لا تعاد» اکراه را بگیرد. اما به خلاف مسأله نسیان که قبلا بحث کردیم، آنجا عرض کردیم که معنای حدیث رفع در رابطه با نسیان، رفع ما نسوا است و در آنجایی که نسیان جزء تحقق پیدا می کند، «ما نسوا» وجود الجزء است، لذا شما می گوید: السوره المنسیه، التشهد المنسی.

السوره المنسیه یعنی وجود السوره نه عدم السوره. «وجود السوره صار منسیا، وجود التشهد صار منسیا» لذا «ما نسوا» وجود سوره و وجود تشهد را می گرفت.

حدیث رفع می گفت که «رفع ما نسوا» آن اثر شرعی که روی «ما نسوا» بار شده کنار می رود. اثر شرعی که روی «ما نسوا» بار شده، جزئیت است، برای اینکه «ما نسوا» وجود جزئیت است، برای اینکه ما نسوا وجود جزء است، اما در اینجا مکره علیه، ترک الجزء است و ما نمی توانیم در این مسائل مسامحه کنیم. شارع اثر را روی سوره بار کرده نه روی عدم السوره، اثر را روی تشهد بار کرده نه روی عدم التشهد. لذا بین نسیان الجزء و نسیان

شرط و بین اکراه بر ترک جزء و اکراه بر ترک شرط، فرق وجود دارد، آنجا مشمول حدیث رفع است و حدیث رفع حکم به صحت عبادتی می کند که جزء یا شرطش منسی واقع شده باشد، اما نسبت به عبادتی که ترک جزء یا شرطش متعلق اکراه واقع شده باشد، حدیث رفع نمی تواند کمترین دلالتی داشته باشد.

پرسش:

۱ - آیا مراتب واجبات و محرمات نسبت به شمول حدیث رفع فرق می کند؟ چرا؟

۲ - آیا در باب حرج و اکراه و اضطرار، مراعات اهمیت امر حرجی و مکره علیه و مضطر الیه ضرورت دارد؟ توضیح دهید.

۳ - نقش حدیث رفع را نسبت به اجزاء و شرائط و موانع عبادت بیان کنید.

۴ - دلیل عدم ارتباط اکراه بر ترک جزء عبادت را به حدیث رفع توضیح دهید.

ص: ۱۷۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلوه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

درباره عناوین ثلاثه نسیان و اکراه و اضطرار، مباحثی ذکر شد، بعضی از مباحثش باقی مانده است و آن این است که اگر مورد این عناوین مسأله اسباب و مسببات باشد مثلا اکراه در مورد اینها چه نقشی می تواند داشته باشد؟ یک بحث در رابطه با اسباب و یک بحث در رابطه با مسببات است.

کاربرد حدیث رفع در مورد نسیان و اضطرار و اکراه بر اسباب

در رابطه با اسباب به این کیفیت که اگر کسی را فرضا اکراه کردند بر این که خانه خودش را بفروشد، روی خانه خودش انشاء معامله کند، در جای خودش ثابت شده

است که معامله اکراهی، نکاح اکراهی، طلاق اکراهی، عتق اکراهی و امثال ذلک باطل است، در اینجا اگر نسیان بخواهد تحقق پیدا کند، معنایش عدم معامله است.

در مورد اضطرار، به خاطر یک نکته که در حدیث رفع هست، نمی توانیم حکم به بطلان کنیم. مثل اینکه کسی مریض سختی دارد و راه علاج، تهیه پول است، راه تهیه پول هم فروش خانه شخصی است. مجبور و مضطر است به این که خانه شخصی خودش را بفروشد، با کمال علاقه و نیازی که به این خانه دارد، اما برای علاج مریضش، اضطرار به بیع این خانه پیدا می کند، اینجا نمی توانیم بگوییم که حدیث رفع به لحاظ «رفع ما اضطرروا الیه» حکم می کند به بطلان معامله خانه، برای اینکه این بطلان، خلاف امتنان است. امتنان در این جا اقتضای صحت این معامله را می کند. اگر حدیث رفع که در مقام امتنان وارد شده است بخواهد حکم به بطلان این معامله بکند، پس در حقیقت حدیث رفع راه را برای این بیچاره مسدود می کند، برای اینکه هیچ راهی غیر از فروش خانه ندارد، حدیث رفع هم حکم می کند به بطلان این بیع. لذا در مورد اضطرار باید حکم به صحت بکنیم برای اینکه اگر حدیث رفع جاری شود، جریان بر خلاف امتنان خواهد بود. این یک نوع مسأله نسیان، اکراه و اضطرار است.

یک نوع در باب اسباب که در کلام مرحوم محقق نائینی (ره) مطرح شده است این نوع است که کسی به طیب نفس خودش می خواهد خانه اش را بفروشد، در مقام معامله برمی آید لکن یکی از این عناوین: (نسیان یا اکراه یا اضطرار) موجب این می شود که یک خصوصیتی که در سببیت این معامله دخالت دارد، آن خصوصیت، واقع نشود مثل اینکه فرض کنیم در صحت عقد بیع، عربیت، معتبر است حالا نسیان یا اکراه و یا اضطرار فقط در محدوده همین شرط عربیت پیاده می شود. فراموش می کند که صیغه بیع را به عربی بخواند. فراموش می کند فلان خصوصیت را رعایت کند. یا اکراه می شود نه بر اصل معامله، اکراه می شود بر اینکه عقدی را که خودش می خواهد انجام بدهد با فقدان عربیت آن عقد را انجام بدهد. یا به این معنا اضطرار پیدا می کند، چون عربی بلد نیست مضطر به این می شود که معامله بیع را با صیغه فارسی اجرا کند، آیا در این موارد حکم چیست؟

عدم کارایی حدیث رفع در مورد اکراه و اضطرار و نسیان نسبت به اسباب نزد محقق نائینی (ره)

مرحوم محقق نائینی ضمن اینکه هر سه عنوان را در ردیف هم می داند، می فرماید که حدیث رفع در این جا نقشی نمی تواند داشته باشد برای اینکه آن عقدی که در خارج واقع شده است، فرض کنید عقد فارسی بوده و آن عقدی که فرضاً در حصول نقل و انتقال مؤثر است، عقد عربی است و نسیان سبب شده که عقد به فارسی واقع شود یا اکراه تعلق گرفته به اینکه عقد به فارسی واقع شود. ایشان می گوید: شما با حدیث رفع می خواهید چه بگویید؟ آیا می خواهید بگویید: این عقد فارسی چون عن اکراه واقع شده است، اثر ندارد؟! خوب، عن غیر اکراه هم واقع شده بود، اثر نداشت برای اینکه فرضاً عربیت در صیغه بیع اعتبار دارد. پس می خواهید این عقد موجود را بلا اثر کنید در حالی که این عقد موجود، اثری نداشت که حدیث رفع رافع آن اثر باشد. آنکه منشأ اثر بود، عقد عربی بود، عقد عربی هم که در خارج وقوع پیدا نکرده است. آنکه واقع شده، منشأ اثر نیست تا حدیث رفع اثرش را بردارد، و آنکه واقع نشده، اکراه به آن تعلق نگرفته است و اضطراری به آن متعلق نشده است. لذا در اینجا اگر کسی اکراه شد بر این که صیغه عقد بیع را به غیر عربی اجرا کند، حدیث رفع نمی تواند به این معامله غیر عربی، لباس صحت بپوشاند و حکم کند «بان هذه المعاملة صحیحه».

بعد در مورد نسیانش، یک دفع توهمی می کند. می فرماید: مورد بحث ما آنجایی نیست که شرطیت عربیت را نسیان کرده باشد، اگر اینجا بود که اساساً شرطیت عربیت، مورد نسیان واقع می شد، آنجا می توانستیم به حدیث رفع شرطیت را برداریم. مورد بحث ما آنجایی است که نسیان کرده که صیغه را عربی بخواند نه اینکه اصل شرطیت عربیت را به عنوان حکم شرعی وضعی فراموش کرده باشد. پس چون بحث ما در این قسم است لذا هیچ راهی برای صحت چنین معامله ای دیده نمی شود.

مطلبی که ما با مرحوم محقق نائینی داریم، البته بعد از حفظ این عنوان که این شیء

منسی، خود عقد نباشد، یک چیزی هم که مقوم در تحقق عقد است نباشد، مثل اینکه یک وقتی ایجاب، مورد نسیان واقع می شود. معامله و عقدی که مقوم به ایجاب و قبول است، اگر نسیانا ایجابش فراموش شد و ترک شد، ما دیگر نمی توانیم بحث کنیم در این که آیا این معامله، صحیح است یا باطل است؟ معامله ای واقع نشده است تا حکم به صحت یا بطلان شود. در یک فرض، اصلاً معامله واقع نشده است، در یک فرض هم یک قبول بلا ایجاب، واقع شده است. آیا می شود کسی یک قبول بلا ایجاب را به عنوان عقد البیع محکوم به صحت کند؟! لذا این فرض را باید کنار بگذاریم و مورد را از همان مواردی که مرحوم محقق نائینی مثال زده اند قرار بدهیم، بگوییم: عقدی کاملاً واقع شده است لکن فاقد بعضی از شرایط معتبر در صحت این عقد است مثل عنوان عربی بودن.

فرق بین مسأله اکراه و اضطرار و نسیان در باب اسباب

بعد از آنکه محط نزاع، یک چنین موردی است، آن وقت به محقق بزرگوار نائینی عرض کنیم که بین مسأله نسیان و بین مسأله اکراه و اضطرار هم شبیه اکراه، فرق وجود دارد. اگر نظرتان باشد ما در باب عبادات هم همین حرف را زدیم. اگر کسی در نماز، سوره را فراموش می کرد، اگر کسی در نماز، تشهد را فراموش می کرد، با قطع نظر از حدیث لا تعاد، عرض کردیم که ما از «رفع النسیان» که باطنش «رفع ما نسوا» است استفاده می کنیم که این نماز، درست است چرا؟ برای اینکه «ما نسوا» عبارت از ترک سوره نیست بلکه «ما نسوا» عبارت از فعل سوره است. نسیان، سبب ترک شده اما منسی، عبارت از ترک نیست. منسی، عبارت از فعل سوره است. «ما نسوا» فعل سوره را شامل می شود و چون رفع حقیقیش امکان ندارد، اثر، مرفوع خواهد شد. اثر سوره چیست؟ جزئیت است، اثر تشهد چیست؟ جزئیت است، «رفع ما نسوا» این جزئیت را برمی دارد. می گوید: در حال نسیان، «السوره لیست جزء للصلاه» عین همین تقریبی که ما در عبادات ذکر کردیم.

در معاملات در این مثالی که مرحوم محقق نائینی ذکر کرده اند کاملاً می توانیم این را پیاده کنیم. کسی که عربیت را در صیغه نسیان می کند، منسی، وجود العربیه است، «وجود

العربيه مرفوع» یعنی چه چیزی مرفوع است؟ اثرش است. اثر وجود عربیت چیست؟ شرطیت این عربیت برای صحت عقد است، مدخلیت این عربیت در صحت عقد است، لذا در مورد نسیان هیچ فرقی به نظر نمی رسد. همان طوری که در باب عبادات، نسیان جزء، نسیان شرط (غیر از نسیان جزئیت و نسیان شرطیت که آن مسلم بود) را موجب صحت عبادت می دانستیم، همان ملاک در باب معاملات هم وجود دارد. چه فرق است بین اینکه یک شرطی را در نماز فراموش کند و یا شرطیت عربیت را فراموش کند؟ ایجادش در خارج نه به عنوان حکم شرعی فراموش شود. لذا در مورد نسیان، مسأله، همان مسأله است و این حرفها و مغلطه های که شده است که آنکه در خارج واقع شده، عقد فارسی است، حدیث رفع اثر عقد فارسی را برمی دارد! عقد فارسی اثر ندارد که حدیث رفع بردارد، عقد عربی هم که در خارج تحقق پیدا نکرده تا اینکه محکوم به صحت شود، پس چه جوری با حدیث رفع حکم به صحت می کنیم؟! می گوییم: در حدیث رفع، همین عقد فارسی به لحاظ خلّوش از عربیت و به لحاظ اینکه عربیت، منسی واقع شده و حدیث رفع اقتضای می کند رفع شرطیت عربیت را، لذا حکم می کنیم به صحت. کما اینکه در باب عبادت حکم می کردیم به صحت. آیا بین عبادت و معامله در رابطه با نسیان جزء و شرط از نظر شما فرقی وجود دارد؟ ظاهر این است که چنین فرقی نیست. در باب نسیان این طور است.

شبهت اکراه بر اسباب به اکراه در باب عبادات

اما در باب اکراه، آن هم شبیه عبادات است. اگر کسی را اکراه کردند «علی ترک السوره فی صلاته» اکراه کردند علی ترک التشهد فی الصلاه ما دیروز گفتیم: اینجا حدیث رفع اقتضای صحت نمی کند، نه برای اینکه امور عدمیه، داخل در حدیث رفع نیست، بلکه برای اینکه بین نسیان و اکراه این فرق وجود دارد که در نسیان، منسی، عبارت از وجود جزء است، عبارت از وجود شرط است اما در باب اکراه، مکره علیه، ترک سوره و تشهد است و در لسان شارع اثری بر ترک سوره بار نشده است، اثری بر ترک تشهد بار نشده

است. آن که در لسان شارع بار شده است جزئیت روی خود سوره است، جزئیت روی خود تشهد است اما ترک سوره در یک دلیل از ادله شرعیه «لا یكون موضوعا للآثر، ترک التشهد هكذا»

دیروز عرض کردیم: اگر کسی بخواهد مسأله وجوب اعاده را مطرح کند، وجوب اعاده، حکم شرعی نیست بلکه حکم عقلی است. عقل می گوید: عملی که انجام می دهید باید مطابق با مامور به مولی باشد و اگر عمل تو مطابق با مامور به مولی نباشد، باید عملت را اعاده کنی. این "باید"، حکم عقل است نه اینکه مربوط به شارع باشد. آنکه به شارع مربوط است این است که نماز را واجب کند، اجزاء و شرائط و موانع نماز را هم بیان کند اما اینکه اگر کسی این اجزاء را رعایت نکرد نمازش باطل است و اعاده، واجب است این دیگر به شارع ارتباطی ندارد بلکه این مستقیماً به عقل مربوط است.

لذا در باب اکراه هم همان حرفی را که در باب عبادات می زدیم، می زنیم. در باب عبادات گفتیم: اگر کسی را اکراه بر ترک جزء یا ترک شرط کنند، حدیث رفع اقتضای صحت این عبادات را ندارد، عین همین حرف را در باب معامله هم می زنیم: اگر کسی را اکراه کردند علی ترک عرییت فی عقد بیع، دیگر به چه دلیلی حکم کنیم به اینکه این عقد، صحیح است و می تواند سبب، مؤثر در نقل و انتقال باشد؟ لذا همان طوری که در باب عبادات، بین نسیان و بین اکراه و امثال اکراه، فرق قائل می شدیم، عین همان مسأله در اینجا هم پیاده می شود و به محقق نائینی عرض می کنیم که نمی شود بین مسأله نسیان و مسأله اکراه، وحدت حکم قائل شد. حساب نسیان با حساب اکراه و اضطرار، دو حساب است.

تقسیم مسیبات از نظر محقق نائینی (ره)

مرحوم محقق نائینی در باب مسیبات می فرماید: ما دو جور مسیبات داریم: یک مسیباتی داریم که از امور اعتباریه است و اینها وضع و رفعشان به دست شارع است. اکثر معاملات، عقود و ایقاعات این جوری است. بیع در ملکیت، اثر می کند. ملکیت، یک

حکم وضعی مجعول شرعی است و لذا در بعضی از موارد شارع حکم به ملکیت نمی کند.

اگر کسی یک معامله باطلی انجام بدهد شارع به دنبال معامله باطل، حکم به ملکیت نمی کند. پس معلوم می شود عنان اختیار ملکیت، اثبات و نفی آن، دست شارع است.

زوجیت همین طور است، رقیه همین طور است، حریت همین طور است، مطلقه بودن همین طور است. اینها مسائلی است که تمام در دست شارع است ضمن اینکه یک واقعیت تکوینی هم ندارد. اینها یک امور اعتباریه است و به تعبیر فلسفی: ما بازای خارجی هم برای اینها وجود ندارد. ملکیت، یک وصله ای نیست که به مالک و یا مملوک چسبیده شود، صرفاً یک اعتبار عقلایی و شرعی است.

می فرماید: یک قسم از مسیبات، مسیباتی است که واقعیت تکوینی دارد و شارع از واقعیت تکوینی، پرده برداری کرده و کشف کرده است و اگر ما بودیم، هیچ وقت عقلمان به این مسائل نمی رسید و راهی برای استشفاف این واقعیت نداشتیم مثل مسأله طهاره.

ایشان می گوید: حتی طهارت از خبث، واقعیتی است که شارع از اینها پرده برداری کرده.

(حالا فرضاً چنین باشد)

تصور امکان اکراه بر مسبب و نقش حدیث رفع در آن

بعد می فرماید: در آن قسم اول که مسأله اکراه باشد، یک بحثی هست که اصلاً اکراه بر مسبب، یک امر واقع تصویری است یا نه؟! ملکیت، مکره علیه باشد، زوجیت، مکره علیه باشد؟ یک وقت مقصود از ملکیت، «بعث» و «اشتریت» است که سبب است و می شود متعلق اکراه واقع شود، اما ما مسبب را می گوئیم، ملکیت، مکره علیه واقع شود، زوجیت مکره علیه واقع شود. اگر فرضاً این در مقام تصور امکان پیدا کرد که اکراه به مسبب تعلق بگیرد، یک کسی را اکراه کنند به اینکه حتماً باید یک کاری کنی که این خانه ملک زید شود و نه «بعث» و «اشتریت» بگویی! حالا اگر فرض کردیم این معنا امکان پذیر شد، حدیث رفع اینجا خیلی روشن جلویش را می گیرد برای اینکه مکره علیه، یک چیزی است که خودش مجعول شرعی است. می فرماید: این دیگر مثل شرب خمر نیست که ما به حدیث

«رفع ما استکرها علیها» اثرش را برداریم، نه! این اکراه شده بر ملکیتی که خودش اثر شرعی است لذا حدیث رفع، رفعش می کند، حقیقتاً هم رفع می کند، دیگر رفعش ادعایی نیست، نیاز به اثر هم ندارد. نیاز به تقدیر هم ندارد. ملکیت اکراهی را شارع رفع می کند، زوجیت اکراهی را شارع نمی پذیرد. مسأله خیلی روشن است و هیچ مشکلی هم وجود ندارد اگر فرض شود که اکراه می تواند به مسبب تعلق بگیرد.

عدم کارایی حدیث رفع در مسببات مکشوفه به دست شارع

اما در آن قسم دوم که مسبب ما، یک واقعتی است که شارع از آن پرده برداری کرده، خودش جعل نکرده است، وضع و رفعش به دست او نیست مثلاً- فرض کنیم مسأله جنابت یا مسأله نجاست عبای متنجس به بول یا به دم یا خود بول و دم به این نحو باشد.

ثمره مسأله در این مثال ظاهر می شود اگر کسی را اکراه کردند بر جنابت مکره علیه، «فصار عقیب الاکراه جنبا» آیا حدیث رفع می گوید که چون این جنابت عن اکراه واقع شده «لا یجب علیه غسل الجنابه»؟! این جا مسأله مشکل می شود. اثر الجنابه، وجوب غسل است. آیا حدیث رفع حکم می کند به این که جنابت اکراهی «لا یترتب علیها وجوب الغسل»؟ می فرماید: گویا یک مشکلی هست که ما نمی توانیم بگوییم: این جنابت اکراهی غسل ندارد بلکه باید بگوییم: ادله وجوب غسل، اطلاق دارد هم جنابت اکراهی را می گیرد و هم جنابت اختیاری را می گیرد، لذا دنبال جنابت اکراهی هم وجوب غسل هست.

به ایشان عرض می شود که در همه موارد، ما یک چنین اطلاقی داریم. مگر دلیل حرمت شرب خمر از اطلاق، قصور دارد؟ دلیل حرمت خمر، هم در شرب خمر اختیاری و هم شرب خمر اکراهی اطلاق دارد. لکن گفتیم: حدیث رفع بر اطلاق ادله اولیه حاکم است لذا اگر در دلیل وجوب غسل هم شما یک اطلاقی ببینید روی مبنای شما باید به استناد حکومت حدیث رفع بر اطلاق دلیل وجوب غسل، حکم کنید که اگر یک جنابتی عن اکراه واقع شده «لا- یجب عقیبه الغسل» در حالی که هیچ فقیهی نمی تواند این حرف را

بزند که اگر جنابت اکراهی واقع شد عقیش غسل در کار نیست! پس این مشکل را چه جوری حل کنیم؟ دلیل وجوب غسل، اطلاق دارد، حدیث رفع، حاکم است، از آن طرف هم نمی شود گفت: در مورد جنابت اکراهیه، غسل، واجب نیست، پس این مشکل به نظر شما چه جوری حل می شود؟

انکار وجوب غسل جنابت

راه حل این است که ما اصلاً مسأله وجوب غسل را منکر شویم بگوییم: غسل واجب نیست و اگر غسل بخواهد واجب باشد باید به عنوان وجوب مقدمی واجب باشد.

ما در بحث واجب، وجوب مقدمه را انکار کردیم حتی وجوب غیري هم ندارد. آنچه هست این است که شارع می گوید: «لا صلاه الا بطهور» شرط صحت نماز، عدم الجنابه است. وجوبی در کار نیست. اگر نماز می خواهید بخوانید شرط این نماز، عدم الجنابه است. و اگر عدم الجنابه، شرط صحت نماز شد و به عبارت دیگر: طهور برای نماز، شرطیت پیدا کرد، این چه ربطی به اکراه بر جنابت دارد؟ اکراه بر جنابت، اثر جنابت را برمی دارد. جنابت، اثری ندارد. عدم النجابه در صحت نماز دخالت دارد. پس ضمن اینکه دلیل اکراه به حسب ظاهر در اینجا قصوری ندارد لکن در عین حال، همین جنابت اکراهیه، مانع از این است که نماز واقع شود برای اینکه شارع «لا صلاه الا بطهور» را ذکر کرده است.

پس نتیجه این شد: اگر ما برای جنابت، اثری به عنوان وجوب غسل، قائل شویم، راهی نیست برای اینکه این وجوب غسل را در مورد جنابت اکراهیه برداریم اما ما چنین اثری برایش قائل نیستیم. مقدمه واجب را واجب نمی دانیم. وجوب غیري هم در کار نیست. آنچه هست «لا صلاه الا بطهور» است.

او می گوید: طهارت از جنابت، شرط صحت نماز است و این هیچ ربطی به مسأله اکراه بر جنابت ندارد. «هذا تمام الكلام فی حدیث الرفع» که مباحثش تا حد امکان دنبال شد.

۱ - دلیل محقق نائینی (ره) بر عدم کارایی حدیث رفع در مورد اکراه و اضطرار و نسیان نسبت به اسباب را بیان کنید.

۲ - آیا بین مسأله اکراه و اضطرار و نسیان در باب اسباب فرق وجود دارد؟ توضیح دهید.

۳ - آیا اکراه بر اسباب به اکراه در باب عبادات شباهت دارد؟ توضیح دهید.

۴ - تقسیم مسببات را از نظر محقق نائینی (ره) بیان کنید.

۵ - توضیح دهید حدیث رفع در کدام یک از اقسام مسببات راه دارد؟

حدیث «کل شیء مطلق»

درس یکم و هفتاد و نهم

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصيِّلوه والسِّلام على سيِّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حدیث «کل شیء مطلق»

استدلال به حدیث «کل شیء مطلق» برای بحث براءت

بحث ما درباره ادله ای بود که قائلین به براءت به آن استدلال کرده بودند. یکی از روایات، حدیث رفع بود که بحث آن گذشت.

حدیث دوم، روایت شریفه ای است که صدوق(ره) به طور ارسال نقل می کند.

می فرماید: «قال الصادق(عليه السلام): كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» این حدیث ولو اینکه از نظر سند، مرسل است، لکن همان طوری که در مباحث فقهیه عرض کرده ایم: دو

ص: ۱۸۵

جور ارسال و دو نحو حدیث مرسل داریم: یک وقت به این نحو است که به صورت «روی» یا «عن بعض اصحابنا» یا «عن رجل» و امثال ذلک نقل می شود و در آنجایی که پای واسطه مطرح نیست به روایت نسبت داده می شود: «روی انه (علیه السلام) قال کذا» این نوع مرسلات، واجد شرایط حجیت نیست و در هیچ مسأله ای نمی شود مورد استناد واقع شود ولو اینکه حدیث از نظر دلالت کاملاً روشن باشد، اما وقتی سندش معتبر نیست، صلاحیت استدلال نسبت به آن وجود ندارد.

اما یک نوع مرسلات به این کیفیت است که می بینیم مثلاً با اینکه بین صدوق و امام صادق (علیه السلام) فاصله زیادی وجود دارد و امکان ندارد که صدوق یک مطلبی را بلاواسطه از امام صادق (علیه السلام) شنیده باشد و نقل کند، لکن در عین حال به قدری این وسائط و روات واسطه، مورد وثوق و اعتماد هستند که مثل صدوقی به خودش اجازه می دهد که بگوید: «قال الصادق (علیه السلام)» نه اینکه تعبیر کند به اینکه «روی عن الصادق» بلکه رسماً به کلمه «قال» این عبارت را به امام صادق (علیه السلام) نسبت بدهد.

این جور احادیث مرسله ظاهرش این است که معتبر است و صلاحیت استدلال دارد و در ما نحن فیه هم، مسأله به همین صورت است، روایت را وقتی انسان ملاحظه می کند می بیند صدوق فرموده: «قال الصادق (علیه السلام): کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی».

پس کسی نباید به این حدیث از نظر ارسال اشکال داشته باشد و روایت از ناحیه سند، مشکلی ندارد. و اما از نظر دلالت؛ با اینکه یک جمله کوتاهی بیشتر در این روایت ذکر نشده: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» باید دید این به چه نحو بر محل بحث ما دلالت می کند.

بررسی احتمالات در روایت «کل شیء مطلق» از نظر مقام ثبوت

قبل از آن که مقام اثبات و مقام ظهور را در این روایت ملاحظه کنیم، ابتداءً احتمالاتی که به حسب مقام ثبوت در این روایت جریان دارد را عرض کنیم و بعد ان شاء الله ببینیم که از نظر مقام اثبات و مقام استظهار، روایت در کدام یک از آن احتمالات ظهور دارد. پس

فعلا بحث مربوط به احتمالات در مقام ثبوت است.

مجرای این احتمالات و مورد احتمالات، تنها یک کلمه در این روایت نیست، بلکه سه تعبیر و سه لفظ در این روایت شریفه وارد شده است که در هر کدام از این سه لفظ، فی نفسه احتمالاتی جریان دارد: یکی کلمه «مطلق» است «کل شیء مطلق» و یکی کلمه «یرد»، «حتی یرد» آیا مقصود از این «یرد» چه چیز است؟ و یکی هم کلمه «نهی» که در ذیل روایت «حتی یرد فیه نهی» بود. این سه کلمه و سه عنوان است که هر کدام مجرا و مصبّ بیش از یک احتمال است.

احتمالات کلمه «مطلق» از نظر مقام ثبوت

اما کلمه «مطلق» به لحاظ اینکه در مقابل نهی وارد شده است و تقابل بین مطلق و بین نهی در روایت روشن است «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» پس مطلق در مقابل نهی است و چون در مقابل نهی است طبعاً معنای مطلق این می شود که مباح است «لیس بمنهی عنه بل هو مباح». مفاد کلمه مطلق، روی تقابل با نهی، عبارت از مباح خواهد بود. در این مباح سه احتمال جاری است که یک احتمال اینکه مقصود از مباح «یعنی مباح بالاباحه الشرعیه الواقعیه». احتمال دوم: «مباح بالاباحه الشرعیه الظاهریه». احتمال سوم: «مباح لا بالاباحه الشرعیه بل بالاباحه العقلیه» که توضیحش را ان شاء الله عرض می کنیم.

طبق احتمال اول، مفاد روایت این می شود که هر چیزی مباح است به اباحه واقعیه که خصوصیت اباحه واقعیه و همه احکام واقعیه، این است که احکام واقعیه روی اشیاء به عناوین اولیه خودشان ثابت شده است. وقتی که می گوئیم: «شرب الماء مباح» یعنی به همین عنوان اولی، بدون اینکه عنوان شکی در کار باشد و مسأله مشکوکیتی در کار باشد.

وقتی می گوئیم: «شرب الماء مباح یعنی بالاباحه الواقعیه» یعنی اباحه روی نفس عنوان شرب الماء ثابت شده است، حالا احتمال دارد که این «کل شیء مباح» هم معنایش این باشد یعنی تمام اشیاء به عناوین اولیه و عناوین اصلیه خودشان مباح هستند به اباحه واقعیه شرعیه «حتی یرد فیه نهی» مگر در آنهایی که نهی در آنها وارد شده است. و اما

آنهايي که خارج از دائره «يرد فيه نهی» هستند، اينها مباح هستند به اباحه واقعي روي نفس عناوين بدون اينکه عنوان مشکوکيت در ترتب حکم دخالت داشته باشد.

احتمال دوم در مقام ثبوت اين است که اين مباح را به همان اباحه شرعيه معنا کنيم لکن نه اباحه شرعيه واقعيه که روي اشياء به عناوين اوليه ثابت شده است، بلکه مقصود از اين اباحه، يک اباحه ظاهريه و حکم ظاهري باشد که خصوصيت حکم ظاهري اين است که در مورد شک يعنی مشکوک الحکم الواقعي جريان پيدا می کند، مثل اصالة الطهاره و اصالة الاباحه در باب براءت که اينها روي اشياء نه به عناوين اوليه، بلکه اشياء «بعنوان انها مشکوک الحکم الواقعي» ثابت شده اند کأنّ معنايش اين می شود که «کل شيء شك في حليته و حرمة واقعا فهو مباح بالاباحه الظاهريه الشرعيه».

ممکن است که مقصود از مطلق به معنای مباح، همين معنا باشد که اگر ما بخواهيم به روايت در مسأله براءت تمسک کنيم بايد روايت را همين طوري معنا کنيم. حالا- بينيم در مقام استظهار راهی داريم برای استظهار اين معنا يا نه؟ لکن مبنای استدلال ما به اين حديث در باب براءت بايد اين باشد که مطلق را به معنی مباح شرعی بگيريم و مقصود از مباح شرعی هم همان اباحه شرعيه ظاهريه شئي است که به حسب حکم واقعي برای انسان از نظر حليت و حرمت، مشکوک باشد حالا يا به شبهه حکميّه و يا به شبهه موضوعيه.

احتمال سومی که در کلمه مطلق به معنی مباح جريان دارد اين است که بگويم:

مقصود از مباح، اباحه شرعيه نيست بلکه مقصود از مباح، همان اباحه عقليه است. اباحه عقليه کدام است؟ همان طور که در کتاب رسائل و کفایه ملاحظه فرموده ايد يک نزاعی هست بين بزرگان که آیا اصل اوليه در اشياء - قبل از آن که شارع بيان حکم کند و قبل از آن که شارع اصلا جعل حکم روي شيء داشته باشد، قبل از آن که شارع در مقام جعل حکم برآيد که اين جا ما بايد فقط مراجعه به عقل کنيم - آیا عقل، اصل اوليه در اشياء را قبل جعل الحکم من الشارع، عبارت از اباحه می داند که اصل اولی از نظر حکم عقل، اباحه است؟ يا اينکه اصل اولی از نظر حکم عقل، حظر است؟ حظر به معنای ممنوعيت و عدم جواز

تصرف عقلی است. جماعتی قائل شده اند به اینکه اصل اولی، اباحه عقلیه است و جماعتی هم قائل شده اند که اصل اولی، حظر است و ممنوعیت به حسب نظر عقل. بعد احتمال بدهیم که این روایت که می گوید: «کل شیء مطلق» مقصود از این مطلق، همان اباحه عقلیه ای است که قبل ورود الشرع و قبل جعل الشارع از ناحیه عقل حکمی نسبت به موضوع مطرح است و بگوییم: روایت هم می خواهد همین معنا را دلالت بکند.

البته این احتمالش خیلی ضعیف است برای اینکه پیدا است که روایت دارد یک مسأله شرعی را بیان می کند و یک تعبد شرعی را مطرح می کند. اگر بخواهیم روایتی که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است و ظاهرش این است که یک مطلب مربوط به شارع را دارد بیان می کند، را روی یک مسأله عقلی پیاده کنیم و بگوییم: معنای «کل شیء مطلق» یعنی «کل شیء مباح بالاباحه العقلیه» در مقابل آنهایی که اصاله الحظر را در رابطه با اشیاء مطرح می کنند این بعید است. لکن حالا ما چون در مقام ثبوت و احتمال هستیم نه در مقام استظهار لذا از نظر ثبوت هم این احتمال جریان دارد. در نتیجه در رابطه با کلمه مطلق به معنای مباح، سه احتمال جریان پیدا کرد.

احتمالات در کلمه «یرد» از «حتی یرد فیه نهی»

و اما در رابطه با کلمه «یرد»، «حتی یرد فیه نهی» دو احتمال از نظر مصب روایت جریان دارد: یکی اینکه مقصود از ورود، همان جعل حکم باشد «حتی یرد» یعنی «حتی ینهی عنه الشارع، حتی یحکم الشارع بأنه منهی عنه، حتی یجعل الشارع له النهی»، که «یرد» به معنای همان وضع حکم و جعل حکم و انشاء حکم باشد.

یک احتمال این است که «یرد» به معنای «یصل» باشد، یعنی حکمی که به مکلف رسیده باشد و بیان شده باشد و در اختیار مکلف قرار گرفته باشد بطوری که اگر شارع نهی کرده باشد، لکن آن نهی در اختیار مکلف قرار داده نشده باشد، روی این احتمال دوم، «یرد» صدق نمی کند.

استدلال به این حدیث برای مسأله براءت یکی از مقدماتش همین است که این «یرد»

به معنای «یضع» نباشد، «یرد» یعنی «نهی الشارع یصل الی المكلف» برای اینکه استناد ما به برائت برای این است که می‌گوییم: نهی شارع اگر هم در مورد شرب توتون، واقعیت داشته است، لکن بیان نشده است و در اختیار مکلف قرار نگرفته است. پس اگر این حدیث بخوهد در این جهت مورد استدلال قرار بگیرد، باید از این دو احتمال «حتی یرد» آن احتمال دوم را در مقام استدلال استظهار کنیم تا به ظهور این حدیث برای قائلین به برائت استدلال شود. پس در کلمه «یرد» هم دو احتمال هست.

احتمالات جاریه در معنای کلمه نهی

و اما در کلمه نهی «حتی یرد فیه نهی» نهی متعلق به چه کسی باشد؟ این که می‌گویید:

یک نهی از شارع وارد شده باشد، نهی، متعلق لازم دارد و این نهی باید به یک چیزی متعلق بشود، منهی عنه چه باید باشد؟ دو احتمال هم در رابطه با منهی عنه وجود دارد:

یک احتمال این است که منهی عنه خود شیء باشد به عنوان اولی اش که اگر شیء به عنوان اولی، منهی عنه واقع شد، شرب توتون به همان عنوان شرب توتون منهی عنه واقع بشود، این غایت برای مطلق بودن است یعنی اگر شرب توتون به حسب واقع، متعلق نهی قرار گرفت، دیگر آن عنوان مطلق بودن (کل شیء مطلق) که مغنای به این غایت شده است، کنار می‌رود. پس یک احتمال این است که «حتی یرد فیه نهی» معنایش این باشد «حتی یرد فیه نهی» متعلق به شیء بعنوانه الاولی باشد.

احتمال دوم این است که منهی عنه، یک دائره وسیعی داشته باشد. منهی عنه شیء باشد یا بعنوان اولی و یا بعنوان کونه مشکوک الحکم که اگر یک جایی دیدیم که شارع نهی دارد یا چیزی که شبیه نهی است، لکن این نهی روی عنوان اولی شیء نرفته است، بلکه این نهی، متعلق به شیء است بعنوان کونه مشکوک الحکم، اینجا می‌گوییم: غایت برای «کل شیء مطلق» تحقق پیدا کرده است لذا مغنای باید کنار برود. فرض کنیم مثل ادله احتیاط. اگر ما فرض کردیم که ادله احتیاط سندا و دلایله تمام است (در حکم به وجوب احتیاط، عنوان احتیاط، نهی نیست لکن یک معنایی دارد که این هم مثل نهی است) اگر به

ما گفتند که برای شما واجب است که در شرب تنن بما انه مشکوک الحکم احتیاط کنید، معنایش این است که شما حق ندارید شرب توتون را مرتکب شوید.

اگر ادله احتیاط، سنداً و دلایله تمام بود و حکم کرد به اینکه در مسأله شرب توتون باید بعنوان انه مشکوک الحکم احتیاط کنید و ما از نهی در «حتی یرد فیه نهی» یک معنای وسیعی استفاده کردیم، گفتیم که نهی متعلق به شیء شود به عنوان اولی مثل آنجایی که دلیل روشن باشد مثل «شرب الخمر حرام»، این دیگر داخل در «حتی یرد فیه نهی» است اما یک مصداق دیگرش هم آنجایی است که نهی به عنوان اولی متعلق نشده است بلکه به عنوان کونه مشکوک الحکم متعلق شده است مثل همین ادله احتیاط، آن وقت معنایش این می شود: «کل شیء مطلق حتی یرد دلیل دال علی الحرمة بعنوانه الاولی او دلیل دال علی الاحتیاط فی ما اذا كان مشکوک الحکم». اگر «حتی یرد فیه نهی» را اینجوری معنا کنیم و از آن طرف، ادله احتیاط اخباریین را فرض کنیم سنداً و دلایله مشکلی ندارد دیگر با این حدیث، ما نمی توانیم در مقابل آنها بایستیم. آنها می گویند: ادله احتیاط هم روی این احتمال دوم در «حتی یرد فیه نهی» نهی، پس غایت حاصل است و غایت که حاصل شد، دیگر «کل شیء مطلق» نمی تواند پیاده بشود. اما به خلاف اینکه نهی را به آن احتمال اول معنا کنیم یعنی «نهی متعلق بالشیء بعنوانه الاولی» و ما در مورد شرب توتون، چنین نهی نداریم لذا «کل شیء مطلق» دلالت بر جواز می کند و ادله احتیاط، معارض با «کل شیء مطلق» واقع می شود نه اینکه ادله احتیاط بر این حدیث تقدم داشته باشد.

پرسش:

۱ - از میان روایات مرسله به کدام نوع روایت مرسله می توان اعتماد کرد؟

۲ - احتمالات جاریه در کلمه «مطلق» از نظر مقام ثبوت کدام است و طبق کدام احتمال می توان به این حدیث در بحث براءت تمسک کرد؟

۳ - احتمالات موجوده در کلمه «یرد» چیست و طبق کدام احتمال، قابل استدلال است؟

۴ - احتمالات جاریه در معنای منهی عنه را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

درباره حدیث «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» از نظر احتمالاتی که در مقام ثبوت جریان دارد، بحث می کردیم. گفتیم: در کلمه نهي، دو احتمال جریان دارد: يك احتمال این است که متعلق نهي، همان شيء باشد بعنوانه الاولی، به همان عنوانی که حکم واقعی به آن تعلق می گیرد. احتمال دیگر این است که متعلق نهي هم شيء باشد به عنوان اولی و هم شيء باشد به عنوان اینکه مشکوک الحکم و مجهول الحکم است.

اگر مقصود از نهي، آن احتمال اول باشد، معنایش این است که غایت برای حلیت و اباحه، همان وصول نهي است بعنوانه الاولی، پس معنایش این است که تا نهي بعنوان اولی شيء، از شارع صادر نشود و به مکلف نرسد، این شيء محکوم به اباحه و محکوم به

اطلاق است.

اگر یک چنین معنایی پیدا بشود، حدیث در ما نحن فیه قابل استدلال است و علاوه؛ با ادله احتیاط مقابله و معارضه می کند.

ورود ادله احتیاط بر حدیث «کل شیء مطلق»

اما اگر از نهی یک معنای وسیع تری بگیریم و بگوییم: «حتی یرد فیه نهی» یا بعنوان اولی شیء و یا بعنوان گونه مجهول الحکم، اگر حدیث را این گونه معنی کنیم، آن وقت اگر ادله وجوب احتیاط که مبنای اخباریین است از نظر سند و دلالت تمام باشد، این ادله احتیاط به عنوان یک دلیل وارد، بر حدیث مورد بحث ما تقدم پیدا می کند، برای اینکه ادله احتیاط داخل در غایت می شود، داخل در «حتی یرد فیه نهی» می شود چون که ادله احتیاط ولو اینکه چیزی را به عنوان اولی، محکوم به حکم نمی کند، لکن به عنوان مجهول الحکم احتیاط را واجب می کند.

همان طوری که در بحث قبل عرض کردیم: وجوب احتیاط، درباره شیء مشکوک الحرمه، عباره اخرای از نهی متعلق به آن شیء است. اگر در شرب توتون که از نظر حرمت، مشکوک است، گفتند: حتما احتیاط لازم است، و معنای لزوم احتیاط، اجتناب از شرب توتون است، این معنایش نهی متعلق به شرب توتون است، منتها نه بعنوان اولی، بلکه بعنوان اینکه حکم واقعی اولی آن، برای شما مشکوک است.

پس اگر آن احتمال دوم را در «حتی یرد فیه نهی» پیاده کنیم، لازم می آید که اگر ادله احتیاط سنداً و دلالتاً تمامیت داشته باشد بر حدیث «کل شیء مطلق» تقدم پیدا بکند.

برای اینکه ادله احتیاط داخل در غایت است و عنوان «یرد فیه نهی» در مورد ادله احتیاط پیاده می شود و با وجود ادله احتیاط، دیگر جا برای «کل شیء مطلق» باقی نمی ماند.

نتیجه بحث این شد که ما راجع به کلمه «مطلق» سه احتمال دادیم، راجع به کلمه «یرد» دو احتمال بود و راجع به «نهی» هم دو احتمال جریان پیدا می کرد.

اگر استدلال به این حدیث بخواهد تمام باشد فرع این است که از آن احتمالات ثلاثه ای که در رابطه با کلمه «مطلق» ذکر می کردیم، احتمالی مبنای استدلال باشد که مقصود از مطلق، همان اباحه ظاهریه ای باشد که ما در باب برائت بحث از همان اباحه را مطرح می کنیم. پس استدلال به حدیث در باب برائت مبتنی بر این است که مقصود از مطلق، همان اباحه ظاهریه باشد که یکی از آن احتمالات ثلاثه در رابطه با کلمه مطلق بود.

کما اینکه استدلال متوقف بر این است که مقصود از دو احتمالی که در «یرد» ذکر می کردیم، مقصود از ورود، جعل حکم و صدور حکم به تنهایی نباشد، بلکه مقصود از ورود در کلمه «یرد» عبارت از صدور و وصول حکم الی المکلف، بیان حکم الی المکلف باشد که قبل از آن که بیان بشود، نهی در کار نباشد و همان اباحه ظاهریه جریان پیدا نکند.

پس استدلال متوقف بر این است که مقصود از «یرد یعنی یصل الی المکلف نهی الشارع».

اما در رابطه با کلمه «نهی» هریک از دو احتمالی که ما ذکر کردیم، می تواند به عنوان مبنای استدلال صحیح باشد، منتها یکی از دو احتمال مسأله معارضه حدیث را با ادله احتیاط پیش می آورد و یکی از دو احتمال ادله احتیاط را وارد بر حدیث «کل شیء مطلق» می داند. در نتیجه اگر ما بخواهیم از این ادله، عدم وجوب احتیاط را استفاده کنیم باید آن احتمال اول در نهی را مبنای استدلال قرار بدهیم، اما اگر بخواهیم از این ادله، شبیه قاعده قبح عقاب بلا بیان را استفاده کنیم که با وجود ادله احتیاط، دیگر موردی برای دلیل برائت نباشد این مبنایش می تواند همان احتمال دوم در رابطه با کلمه نهی مطرح باشد.

این احتمالات را ما از نظر مقام ثبوت ایراد کردیم، حالا قبل از آنکه به مقام اثبات برسیم، یک بحث بسیار دقیق و بسیار علمی در اینجا در رابطه با همین مقام ثبوت مطرح است که این احتمالاتی که ما راجع به «مطلق» و «یرد» و «نهی» ذکر کردیم و این احتمالات از نظر مقام ثبوت، جریان داشت، آیا همه این احتمالات از نظر امکان، با هم مساوی هستند؟ یا اینکه بعضی از این احتمالات در مقام ثبوت، سر از امتناع درمی آورد، که اگر

در مقام ثبوت، سر از امتناع در آورد دیگر در مقام اثبات، این احتمال را باید کنار بگذاریم؟ در مقام اثبات روی احتمالی می شود تکیه کرد که ثبوتاً امتناع نداشته باشد، اما اگر امتناع ثبوتی پیدا کرد، نوبت به مقام اثبات نمی رسد. آیا ممکن است بعضی از این احتمالاتی که در این کلمات ذکر کردیم، از دایره امکان خارج باشد؟

امتناع ثبوتی بعضی از احتمالات حدیث «کل شیء مطلق»

مرحوم محقق اصفهانی کمپانی (قدس سره) - صاحب حاشیه بسیار دقیق و ارزشمند بر کفایه الاصول استادشان مرحوم آخوند خراسانی (قدس سره) - می فرماید که از این احتمالات، دو احتمال آن، امتناع ثبوتی دارد و در مقام ثبوت، معقول نیست که یک چنین احتمالی در کار باشد.

می فرماید: یکی از این دو احتمال این است (که فعلاً بحث ما روی همین یکی متمرکز است تا بعد ان شاء الله به آن احتمال بعدی برسیم) اگر ما در کلمه مطلق که به معنای مباح است، اباحه اش را اباحه واقعیه معنی کنیم، (البته اگر این طور معنا شد، دیگر این حدیث به مسأله استدلال بر براءت، هیچ ارتباطی پیدا نمی کند، لکن حالا حدیث را داریم معنی می کنیم) اگر مطلق به معنی مباح شد و مباح هم به معنی اباحه واقعیه شد و از طرف دیگر در «یرد»، «یرد» را به معنای همان صدور نهی از شارع چه به مکلف برسد و چه به مکلف نرسد، چه «وصل الی المكلف ام لم یصل الی المكلف» معنا کردیم، اگر ما بخواهیم بین این دو مطلب جمع کنیم، غیر معقول است که روایت را این طور معنا کنیم که هر چیزی مباح است به اباحه واقعیه که قطعاً وقتی که اباحه را واقعیه معنی کردیم، باید مباح روی اشیاء به عناوین اولیه باشد، برای اینکه احکام واقعیه و حتی اباحه واقعیه روی اشیاء به عناوین اولیه ثابت است.

وقتی می گوئیم: «شرب الماء مباح» یعنی شرب الماء به همین عنوان اولیه خودش که عبارت از شرب الماء است شارع حکم به اباحه شرعیه را روی آن جعل کرده. پس «کل شیء مطلق ای مباح باعتباره الواقعیه». تا اینجا معنایش این می شود که تمام اشیاء

و هر

شیئی به عنوان اولی خودش محکوم به اباحه شرعیه واقعیه است. این اباحه شرعیه واقعیه تا چه زمانی ادامه پیدا می کند؟ و تا کجا استمرار دارد؟ و غایت این اباحه واقعیه چیست؟ حدیث می گوید: غایت آن این است که شارع یک نهی روی آن جعل نکند. وقتی که یک حکم تحریمی و یک نهی از ناحیه شارع متعلق به آن شیء بشود، آن وقت «کل شیء مطلق» کنار می رود.

این معنی چه اشکالی دارد؟ اگر ما حدیث را این طور معنی کنیم، مقصود از مطلق، اباحه شرعیه واقعیه باشد و مقصود از «یرد» یعنی «یصدر من الشارع سواء وصل الی المکلف ام لم یصل» وصول، دخالت ندارد، آنکه دخالت دارد اصل صدور حکم نهی و جعل نهی است من قبل الشارع، اگر این طور معنی کنیم چه اشکالی دارد؟ ایشان می فرماید: اشکالش این است که وقتی ما «کل شیء مطلق» را عبارت از اباحه واقعیه شرعیه گرفتیم، اباحه شرعیه که بدون منشأ و بدون ملاک نمی شود، پس باید «کل شیء مطلق» معنایش این باشد که همه اشیا به عنوان اولیه شان نه در آنها اقتضای مصلحت وجود دارد، و نه در آنها اقتضای مفسده وجود دارد و روی این جهت که نه اقتضای مصلحت و نه اقتضای مفسده وجود دارد، شارع حکم به اباحه شرعیه واقعیه روی این اشیا خالی از اقتضای مصلحت و مفسده جعل کرده. این درست است اما «حتی یرد فیه نهی»، نهی در غیر این اشیا است یا روی همین اشیا نهی وارد می شود و از ناحیه شارع، نسبت به بعضی از این اشیا جعل حکم تحریمی می شود؟ مسلماً، آن منهی عنه داخل در این «کل شیء» است.

تناقض صدر و ذیل روایت طبق بعضی از احتمالات

نتیجه این می شود که بر حسب صدر روایت که مغتیا است، معنایش این است که تمامی اشیا، خالی از اقتضای مصلحت و مفسده هستند، و از طرف دیگر، همین اشیا، آنهایی که منهی عنه است به لحاظ اینکه نهی باید در موردی باشد که اقتضای مفسده در منهی عنه وجود داشته باشد، به لحاظ وجود اقتضای مفسده، شارع جعل حکم تحریمی

روی بعضی از این اشیاء کرده، لذا نتیجه این می شود که آنجائی که جعل حکم تحریمی می کند به لحاظ «کل شیء» اقتضای مصلحت و مفسده در آن نیست، و به لحاظ «حتی یرد فیه نهی» در آن اقتضای مفسده وجود دارد. آیا ولو در یک مورد می شود ما یک چنین جمعی داشته باشیم که شیء هم خالی از اقتضای مصلحت و مفسده باشد و در همان حال در آن اقتضای مفسده وجود داشته باشد؟ این یک امر غیر معقولی است.

بعد می فرمایند که کسی این شبهه را نکند و این احتمال را ندهد که شاید متعلق این اباحه و نهی، دو تا باشد، اباحه روی شیء به عنوان خودش رفته باشد، اما نهی روی شیء به عنوان دیگر رفته باشد، مثل اینکه در مسأله شرب الماء اگر این ماء، ماء غصبی باشد، اینجا ما دو عنوان می توانیم پیاده بکنیم، بگوییم: «شرب الماء بعنوانه» محکوم به اباحه است، «لکن بعنوان کونه غصبا و تصرفا فی مال الغیر»، محکوم به حرمت و منهی عنه است.

ایشان می فرماید: این خلاف ظاهر روایت است. ظاهر روایت این است که «مباح و منهی» هر دو متعلق به یک مطلب است، و نمی شود مباح را به عنوان اولی متعلق بگیرد، اما نهی را به یک عنوان دیگر متعلق بگیرد. ظاهر حدیث «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» این است که مباح و نهی هر دو به یک چیز متعلق است و نمی شود متعلق ها از هم جدا بشود.

توضیح حدیث «کل شیء مطلق» از نظر محقق اصفهانی (ره)

ایشان بعد اصل مطلب را توضیح می دهند و آن این است که اگر کسی بگوید: این «حتی یرد فیه نهی» به عنوان غایت مطرح نیست، نمی خواهد بگوید: اباحه، استمرار دارد تا زمانی که «یرد فیه نهی» که تا به حال هم روایت را ما این طور معنی می کردیم، اگر کسی بگوید: نه! بنای روایت این نیست، بلکه این «حتی یرد فیه نهی» به عنوان یک قید و به عنوان یک حدّ است برای موضوع که عبارت از شیء است، کأنّ می گوید: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی (یعنی لم یرد فیه نهی) فهو مباح» که دیگر معنای غایت و استمرار و

امثال ذلك نیست، این به صورت غایت نیست بلکه عند الواقع دارد موضوع را محدود و مقید می کند.

اگر کسی بگوید که ما حدیث را به این کیفیت معنی می کنیم، ایشان می فرماید که این هم آن اشکالی را که ما در رابطه با حدیث روی این احتمال مطرح کردیم، رفع نمی کند چه مقصود از حدّ و قید موضوع، این باشد که عنوان معرفت و مشیریت داشته باشد که در حقیقت اصلاً از قیدیت هم خارج می شود، فقط به عنوان یک راهنما و به عنوان مشیر و معرّف در موضوع دخالت و نقش دارد مثل «علیک بهذا الجالس مشیرا الی زراره» که در بعضی از تعبیرات وارد شده که عنوان الجالس، هیچ گونه دخالتی در لزوم پیروی از زراره و حجیت قول زراره ندارد. عنوان الجالس راهنمای به آن مقصد و مشیر به آن زراره ای است که باید به او مراجعه کرد.

ایشان می فرماید: چه دخالت این «حتی یرد فیه نهی» را در موضوع به عنوان معرفت و مشیریت بدانیم و چه دخالتش را به این عنوان بدانیم که مسأله اباحه با مسأله نهی، امران متضادان و قاعده کلی در باب متضادان، این است که «عدم احد الضدین مقدمه لوجود الضد الاخر»، اگر جسم بخواهد اتصاف به سواد پیدا بکند، مقدمه اش نبودن سفیدی است، این مقدمیت دارد برای ضد دیگر که عبارت از سواد است. بگوییم: مسأله اباحه با مسأله نهی، امران متضادان و روایت آمده عدم نهی که عبارت از احد الضدین است و عدم آن، برای ضد دیگر که عبارت از اباحه است مقدمیت دارد، این مقدمه را در موضوع آورده، کانّ اینطور گفته: «کل شیء لم یرد فیه نهی» این «لم یرد فیه نهی» عدم احد الضدین است، و این مقدمیت دارد برای مباحی که حالا می خواهد روی این موضوع بار بشود و در «کل شیء مطلق» این اباحه تثبیت شده.

عدم تمامیت مقدمیت عدم الضدین لوجود ضده الاخر

ایشان می فرماید: هر یک از این دو صورت را شما بخواهید تصور کنید و فرض کنید ما قبول نمی کنیم. اما این دومی که اصلاً ما مبنایش را قبول نداریم. اینکه عدم احد

الضدین بخواهد برای وجود ضد دیگر مقدمیت داشته باشد که همان بحثی است که در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد، مفصل بحث شده، ایشان می فرمایند: ما آنجا به صورت تحقیق گفتیم که این مسأله مقدمیت عدم احد الضدین لوجود ضده الاخر، یک امری نیست که مورد قبول ما باشد، و این مقدمیت را ما نمی پذیریم، پس چون این احتمال مبنا باطل است و بر خلاف آنچه که ما تحقیق کرده ایم، هست، آن را به صورت کلی کنار می گذاریم.

و اما آنکه به عنوان معرّف و مشیر مطرح باشد اشکالی که ایشان می کند این مطلب است که اگر مسأله به صورت عنوان معرف و مشیر شد، لازم می آید که روایت، یک مطلبی را بیان کرده باشد که نیاز به بیان نداشته باشد، در حقیقت روایت یک مطلب بدیهی را بیان کند، یک مطلبی که لولا این روایت هم نیاز به بیان نداشت و خود انسان این مطلب را می دانست و اینکه اگر عنوان معرّف و مشیر شد، معنایش این می شود که اشیاء علی قسمین، در بعضی ها نهی وارد شده، و در بعضی ها وارد نشده، در آن که نهی وارد نشده، مباح است، و در آنکه نهی وارد شده، غیر مباح است. این چه مشکلی را حل کرد؟ این روایت می خواهد یک مطلبی را به ما تفهیم کند که لولا- این روایت، ما آن مطلب را درک نمی کردیم، این یک مطلبی نیست که با شأن امام (علیه السلام) مناسب باشد، بفرماید که آن چیزی که نهی دارد، مباح نیست، آنکه نهی ندارد، مباح است، و فرض این است که مقصود از «یرد»، «یصل» نیست، بلکه مقصود از «یرد» همان صدور نهی من قبل الشارع است. اگر بگوییم: آنچه شارع نهی نکرده، مباح است، آنچه شارع نهی کرده، لیس بمباح، پس چه مطلب تازه ای را این روایت بیان کرده است؟

بنابر این «حتی یرد فیه نهی» چه به صورت غایت باشد که ظاهر روایت است و چه به صورت مدخلیت در موضوع و تأیید موضوع و تقیید موضوع باشد اعم از اینکه تهدید و تغییر به صورت معرّف و مشیر باشد یا به صورت مقدمیت عدم احد الضدین لوجود الضد الاخر، اینها هر دویشان مطلب ممتنع و غیر قابل قبولی است.

در نتیجه اگر ما «کل شیء مطلق» را به معنی اباحه واقعیه معنی کنیم و در «حتی یرد»

مقصود از ورود را همان جعل حکم و صدور حکم از ناحیه شارع معنی کنیم، چه وصول الی المكلف بشود یا نه، (ایشان می فرماید این صورت) امتناع ثبوتی دارد و چیزی که امتناع ثبوتی داشته باشد دیگر در مقام اثبات نمی تواند راه پیدا بکند، احتمالاتی در مقام اثبات راه پیدا می کند که از نظر ثبوت، امتناعی نداشته باشد.

آیا این بیان مرحوم محقق اصفهانی (قدس سره) در رابطه با امتناع این صورت، صحیح است یا اینکه مناقشه یا مناقشاتی در آن جریان دارد؟ دقت بفرمائید.

پرسش:

- ۱ - ادله احتیاط در چه صورتی بر حدیث «کل شیء مطلق» ورود دارد؟
- ۲ - شرط استدلال به حدیث «کل شیء مطلق» برای براءت را بیان کنید.
- ۳ - کدام یک از احتمالات حدیث «کل شیء مطلق» از نظر محقق اصفهانی (ره) امتناع ثبوتی دارد؟
- ۴ - حدیث «کل شیء مطلق» از نظر محقق اصفهانی (ره) توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

امتناع اباحه واقعيه از كلمه مطلق در حديث «كل شيء مطلق»

عرض کردیم که مرحوم محقق اصفهانی (ره) فرمودند: از بین احتمالاتی که در این روایت «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» جریان دارد، دو احتمال از نظر مقام ثبوت، ممتنع است و باید از بین احتمالات کنار گذاشته شود.

يك احتمال این بود که اگر مقصود از مطلق را اباحه واقعيه قرار بدهیم و بگوئیم: «كل شيء مطلق يعنى مباح بالاباحه الشرعيه الواقعيه» در مقابل اباحه عقلي و در مقابل اباحه ظاهري، و از طرفی هم در «حتى يرد» مقصود از ورود را همان صدور نهي از شارع قرار بدهیم، چه واصل الى المكلف باشد و چه واصل الى المكلف نباشد، «حتى يرد نهي»

معنایش این باشد که «حتی يتعلق به النهی واقعا»، و معنای حدیث این باشد که «کل شیء مباح بالاباحه الواقعيه حتی يتعلق به نهی واقعا» ایشان فرمودند که این ممتنع است برای اینکه لازمه مباح بودن به اباحه واقعيه، این است که در شیء نه اقتضای مصلحت باشد، و نه اقتضای مفسده، برای اینکه اباحه شرعیه باید با چنین ملاک و معیاری تحقق پیدا کند که اقتضای مصلحت و مفسده، هیچ کدام در «کل شیء مباح» وجود نداشته باشد، و از طرف دیگر وقتی ما غایت یعنی «حتی یرد نهی» را ملاحظه می کنیم و «حتی یرد نهی» را معنی می کنیم به «حتی يتعلق به نهی» از این نظر، تعلق نهی باید به ملاک اقتضای مفسده باشد تا نهی شرعی به او متعلق شود، پس مغتیا را که ملاحظه می کنیم معنایش این است که همه اشیا از نظر مفسده و مصلحت، لاقضاء هستند، غایت را که ملاحظه می کنیم بعضی از همان اشیا معنایش این است که در آن اقتضای مفسده وجود دارد. و چطور می شود این شیئی که «تعلق به نهی» از یک طرف، لاقضاء باشد «بالنسبه الی المصلحه و المفسده» و از طرف دیگر، اقتضای مفسده در آن وجود داشته باشد؟ جمع بین لاقضاء و اقتضاء، ممتنع و مستحیل است، بعد هم ذیلی داشت که عرض کردیم.

توسعه در مصالح و مفاسد مقتضی احکام

ما می توانیم در بیان ایشان مناقشه داشته باشیم، به این صورت که به ایشان عرض کنیم: اگر احکام و منها الاباحه، تابع مصالح و مفاسد در خصوص متعلقات این احکام باشد، این اشکال به ایشان وارد است، اگر ما گفتیم: تعلق نهی به لحاظ مفسده ای است که در خود منهی عنه وجود دارد و تعلق وجوب به لحاظ مصلحتی است که در خود متعلق وجوب، وجود دارد و در نتیجه در مورد اباحه باید این حرف را بزنیم که اباحه واقعيه در آنجائی است که این امر مباح این چیزی که اباحه به آن تعلق گرفته، نه در آن اقتضای مصلحت هست و نه اقتضای مفسده، اگر مسأله تبعیت احکام للمصالح و المفاسد را این طور معنی کنیم و در حقیقت محدود کنیم و بگوئیم: مصلحت و مفسده و در مورد اباحه هم عدم اقتضاء، اینها مسائلی است که تنها در رابطه با خود آن شیء حرام و واجب و مباح

و امثال ذلک باید ملاحظه شود، اگر اینطور محدود باشد، این اشکالی که شد و استحاله ای را که ادعا می فرمایند درست است.

اما اگر مسأله مصالح و مفاسد را یک قدری توسعه دهیم، بگوئیم که گاهی از اوقات در خود آن شیء متعلق حکم، مصلحتی وجود ندارد، یا در باب محرمات، مفسده ای وجود ندارد، یا در باب سایر احکام مثل احکام وضعیه که آن ملاکهای که ما فکر می کنیم، لازم نیست که آن ملاکها وجود داشته باشد بلکه یک مسائل اجتماعی کلی ثبوت این حکم را اقتضا می کند و لو اینکه در متعلق آن، هیچ مصلحتی وجود ندارد، یک مصالحی تحریم این فعل را اقتضا می کند و لو اینکه در خود فعل، هیچ مفسده لازم الاجتبابی وجود نداشته باشد، که این هم از نظر مقام تصور و ثبوت، مانعی ندارد و دلیلی قائم نشده بر اینکه احکام باید تابع مصالح و مفاسد در متعلقات باشد، بلکه گاهی بعضی از جهات خارجی و مصالح خارجی اقتضا می کند، جعل بعضی از احکام را.

مثال اینطوری زده شده، مثلاً در باب نجاسات، نجاسه البول، پیداست که لنجاسه متحققه فی البول، نجاسه المنی هکذا، اما وقتی آمدیم سراغ نجاسه الکافر، آن کافری که خیلی جهات بهداشتی و نظافت را بیشتر از یک مسلمان هم رعایت می کند و فرض کنید الان هم از حمام بیرون آمده، و کاملاً شستشو کرده، و هیچ گونه آلودگی ظاهری هم پیدا نکرده، اگر گفتیم: این کافر، نجس است، یا به عنوان اینکه «کل کافر نجس» و یا به عنوان مشرک که بگوئیم: قدر متیقن در نجاست کفار است، آیا این نجاستش روی چه ملاکی است؟ روی چه حسابی آن قدرتی که در نجاسات دیگر وجود دارد و منشأ حکم به نجاست آن نجاسات شده است، این جا هم وجود دارد؟ ما صددرصد می دانیم که آن قذارت وجود ندارد، الان همه جهات نظافت را کاملاً رعایت کرده است، مع ذلک روی چه ملاکی محکوم به کفر است؟ لابد شارع روی یک جهت اجتماعی که ملاحظه کرده، حکم را صادر کرده فرض کنیم جهت این بوده که نمی خواسته بین مسلمانها و آنها اختلاطی تحقق پیدا بکند لذا یک راهی برای جدائی اینها به عنوان نجاست کافر در پیش گرفته است تا مسلمانها خیلی در دست و بال این ها قرار نگیرند، با اینها مرتبط و مختلط

نشوند، مبدا تحت تأثیر افکار شرک و کفر آنها واقع بشوند.

امکان اجتماع زمينه امر و نهی در شیء واحد

عین همین مطالب در باب تحریم و اباحه و امثال ذلک هم قابل تصور است. اگر قابل تصور شد، استحاله ای که ایشان ذکر می فرماید با این مطلب کنار می رود، برای اینکه «کل شیء مطلق» را معنی می کنیم «کل شیء مباح بالاباحه الواقعيه». بفرمائید: معنای اباحه واقعيه این است که در آن شیء، اقتضای مصلحت و مفسده وجود ندارد. مانعی نیست، اما وقتی آمديم سراغ «حتی یرد فیه نهی» و معنی کردیم «حتی یتعلق به نهی»، نهی، دلیل بر این است که یک ملاکی در این نهی وجود دارد، اما اینکه ملاکش هم یک اقتضای مفسده ای است که در خود منهی عنه وجود دارد، آن دیگر ملازم با مسأله نهی نیست، ممکن است نهی شارع با توجه به همین معنی بوده که در ذات این شیء اقتضای مفسده و مصلحت وجود نداشته، لکن یک علة و جهات خارجیه و یک مصالح اجتماعیه اقتضا کرده که نهی به این شیء متعلق بشود که این شیء منهی عنه «بالنظر الی ذاته لیس فیه اقتضاء المصلحه و المفسده، اما بالنظر الی الجهات الخارجیه الی الی اشباهه» آن جهات خارجیه اقتضا کرده که شارع نهی خودش را به این شیء متعلق کند، همان طوری که در مسأله نجاست کفار و یا خصوص مشرکین، همین معنی موجب حکم به نجاست شده است، نه وجود یک قذارتی شبیه قذارتی که در نجاسات متعارفه وجود دارد.

پس در این موردی که «یتعلق به نهی» هم ممکن است نهی وجود داشته باشد و هم زمينه اباحه واقعيه در منهی عنه بحسب الذات به لحاظ اینکه اقتضاء مصلحت و مفسده در آن وجود ندارد، محقق باشد. پس این بیان ایشان روی این جهت که قائل به استحاله شدند، به نظر ما مورد مناقشه است و ناتمام می باشد.

و اما آن که در ذیل فرمودند: اگر کسی این «حتی یرد فیه نهی» را از عنوان غایت خارج کند، و این را به عنوان یک حدّ و قید در موضوع «کل شیء» وارد کند، این هم نمی شود، چه مدخلیتش در موضوع به صورت معرف و عنوان مشیر باشد، و چه مدخلیتش در

موضوع به عنوان مقدمیت عدم احد ضدین برای ثبوت ضد آخر باشد. می فرمودند: هر دوی آن ها درست نیست، یکی را فرمودند: ما مبناء قبول نداریم، یعنی مسأله مقدمیت عدم احد ضدین برای ضد دیگر، و دیگری را فرمودند: اگر بخواهیم روایت را این گونه معنی کنیم، لازمه اش این است که امام معصوم (علیه السلام) یک امری را بیان کرده باشد که ما یک چیز زائدی را با بیان امام نفهمیده باشیم، و اگر بیان هم نمی فرمودند همین مطلب برای ما روشن بود، برای اینکه می فرمایند: معنای روایت این می شود که چیزی که نهی در آن وارد نشده، مباح است و چیزی که نهی در آن وارد شده مباح نیست و این بیانی نیست که قبل از بیان این روایت، ما نفهمیده باشیم و احتیاج به بیان معصوم و احتیاج به تعبیدی که مفاد این روایت است، داشته باشد. آیا این بیان ایشان درست است یا نه؟

عدم تضاد احکام تکلیفیه باهم

در مسأله عدم احد الضدین برای ضد دیگر که قوام امر به شیء، مقتضی نهی از ضد، روی مسأله ازاله و نماز در مسجد بحث شده، با قطع نظر از این که آیا حرفهای آنجا درست است یا درست نیست؟ در ما نحن فیه آن مسأله نیست، برای اینکه مسأله ضدیتی که اینجا مطرح است، تضاد بین مسأله حرمت و مسأله اباحه است، در حالی که در مسأله اجتماع امر و نهی که مرحوم آخوند مقدماتی برای امتناع اجتماع ذکر می کردند و اولین مقدمه، اساس مسأله امتناع اجتماع امر و نهی بود، این را ذکر کردند که «لا ریب فی تضاد الاحکام بأسرها» فرمودند: نسبت بین این احکام خمسۀ تکلیفیه نسبت تضاد است، و خیلی هم به وضوح و ضرورت، این مطلب را ذکر کردند لکن ما آنجا عرض کردیم که اصلاً مسأله تضاد در بین امور اعتباریه، تحقق ندارد و بین احکام خمسۀ تکلیفیه، تضاد اصطلاحی و تضاد فلسفی وجود ندارد و علت اینکه یک شیء از طرف مولا نمی تواند هم واجب باشد و هم حرام باشد، این نیست که بین مسأله وجوب و حرمت، تضادی تحقق دارد.

تضاد، مربوط به امور واقعیه است، مربوط به امور تکوینیه است. تضاد بین سواد و

بیاض تحقق دارد که هردو از واقعیات هستند و هردو تکوینی هستند و لذاست که در باب سواد و بیاض به لحاظ تضادی که بین این دو واقعیت تکوینی تحقق دارد، امکان ندارد که سواد و بیاض در یک جا مجتمع بشود «فی آن واحد و لو من ناحیه شخصین». اگر زید بخواهد یک جسمی را ابیض قرار بدهد و عمرو بخواهد همان جسم را در همان حال، معروض سواد قرار بدهد، امکان ندارد اجتماع سواد و بیاض در آن واحد و در جسم واحد و لو از ناحیه افراد متعدد و علل مختلفه برای اینکه تضاد در رابطه با خود سواد و بیاض است و به علت موجه اش هیچ گونه ارتباطی ندارد، نه «من ناحیه شخص واحد» و نه «من ناحیه اشخاص متعدد لا یعقل ان يعرض جسم واحد فی آن واحد للسواد و البیاض».

اجتماع وجوب و حرمت در طبیعت واحده

اما در رابطه وجوب و تحریم، می شود نسبت به یک طبیعت، شما که می گوئید: حکم متعلق به طبیعت می شود، یک مولائی به عبدش بگوید که گوشت خوردن حرام است، مولای دیگر به عبدش بگوید: گوشت خوردن واجب است. حرمت و وجوب به چه چیزی متعلق شده؟ به طبیعت اکل اللحم. چطور طبیعه اکل اللحم فی آن واحد، هم معروض حرمت قرار گرفته و هم معروض وجوب قرار گرفته؟ این کاشف از این است که مسأله وجوب و حرمت به عنوان دو امر متضاد مطرح نیست، مثل سواد و بیاض نیست که نمی شود که جسم من ناحیه الشخصین در آن واحد اتصاف به سواد و بیاض پیدا کند، بالاخره آن تعریفی هم که برای تضاد شده است، موضوعش عبارت از امور تکوینی است و لذا در امور اعتباریه، مسأله تضاد مطرح نیست. شما می بینید یک معامله ای واقع می شود و عقلاء قائل به صحت این معامله هستند ولی شارع قائل به بطلان است. عقلاء که قائل به صحت هستند، آن مشتری را مالک می بینند و شارع که قائل به بطلان است، مشتری را غیر مالک می بیند. چطور شد که مسأله ملکیت و عدم ملکیت فی آن واحد در مشتری اجتماع پیدا کرد؟ این مشتری در آن واحد به نظر عقلاء، هم مالک است و هم غیر

مالک است به نظر شارع؟ چطور بین سلب و ایجاب روی ملکیت در آن واحد جمع شده است؟

این برای این است که در امور اعتباریه این تضادها و تناقضها و سلب و ایجابها شبیه امور تکوینیه نیست. این طور نیست که مثل امور تکوینیه دائره تضاد را بتوانیم در اینها پیاده کنیم، لذا در مسأله ازاله و صلاه که در بحث امر به شیء مقتضی نهی از ضد مطرح می شد، آنجا این واقعیت بود، دو تا عمل بود، یکی به نام ازاله، یکی به نام صلاه، لذا جای بحث بود که آیا عدم احد الضدین مقدمیت برای ضد آخر دارد یا نه؟ هرچه در آن مسأله گفته شود، به اینجا ارتباط ندارد. اینجا مسأله صلاه و ازاله نیست، مسأله حرمت و اباحه است، و حرمت و اباحه، دو حکم است و هر دو، امر اعتباری هستند و اصولاً مسأله تضاد در دائره اعتباریات مطرح نیست که ما توضیح بیشترش را در بحث اجتماع امر و نهی دادیم.

استفاده اباحه تعبیه از حدیث «کل شیء مطلق»

و اما آن فرمایش ایشان که اگر «حتی یرد نهی» را به صورت معرف و مشیر، قید برای موضوع قرار بدهیم، لازم می آید که این روایت، یک حرف تازه ای را بیان نکرده باشد و اگر بیان هم نمی کرد، خودمان استفاده می کردیم. می گوئیم: این فرمایش هم قابل مناقشه است. اگر روایت نبود، شما در باب اشیاء چه می گفتید؟ در باب اشیاء، قبل ورود الشرع، همان مسأله ای که اشاره کردیم که بعضی ها قائل به اباحه عقلیه هستند، و بعضی ها هم قائل به حظر هستند. اصاله الاباحه مورد نظر بعضی هاست و اصاله الحظر عقلی، مورد نظر بعض دیگر. لذا ما این حرف را می زنیم که این روایت، مطلب تازه ای را دلالت می کند و به عبارت دیگر: تعبیه را افاده و افهام می کند، عبارت از اباحه شرعیه است، برای اینکه مباح را روی این فرض داریم به معنای اباحه واقعیه شرعیه معنی می کنیم. اگر این روایت نبود، شما اباحه شرعیه واقعیه را از کجا استفاده می کردید؟

تازه؛ آن هم بحث عقلی است که آیا اصاله الاباحه است یا اصاله الحظر است؟ و بیشتر

از حکم عقل در رابطه با اباحه و حظر مطلبی نداشتیم، اما این روایت به عنوان شارع و به عنوان تعبد شرعی می گوید: «کل شیء مباح بالاباحه الواقعيه الشرعيه» حالا آن قید را هم در آن آوردیم و گفتیم: «کل شیء لم يتعلق به نهی یکون مباح فی الاباحه الواقعيه الشرعيه»، آیا این یک امر تازه ای نیست؟ یک امری نیست که نیاز به تعقل داشته باشد؟ روی این معنی می توانیم بگوئیم: روایت، مطلب تازه ای را افاده می کند و مطلب تازه اش حکم به اباحه شرعی واقعی است در مورد این موضوعی که مقید به «لم يتعلق به نهی» است، لذا بیانات ایشان در این فرض، قانع کننده نیست که ما قائل به استحاله بشویم.

پرسش:

۱ - دلیل امتناع اراده اباحه واقعيه از کلمه مطلق را در حدیث «کل شیء مطلق» از نظر محقق اصفهانی (ره) بیان کنید.

۲ - جواب استاد را از کلام محقق اصفهانی (ره) توضیح دهید.

۳ - آیا اجتماع زمینه امر و نهی در شیء واحد امکان دارد؟ شرح دهید.

۴ - آیا احکام تکلیفیه باهم تضاد دارند؟ چرا؟

۵ - از حدیث «کل شیء مطلق» چه مطلب تازه ای استفاده می شود؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در احتمالاتی بود که در روایت شریفه «کل شیء مطلق حتی یرد فيه نهی» جریان داشت. عرض کردیم که مرحوم محقق اصفهانی (ره) فرموده اند که از این احتمالات، دو احتمال از نظر مقام ثبوت، غیر ممکن است: یک احتمال ذکر شد با نتیجه ای که در بیان ایشان جریان داشت.

امتناع ارادة اباحة ظاهريه از «مطلق» در حدیث «کل شیء مطلق»

احتمال دوم: می فرمایند که اگر مقصود از کلمه «مطلق» را، اباحه ظاهریه معنا کنیم و مقصود از کلمه «یرد»، صدور نهی و تنجز نهی از ناحیه مولا باشد و فرقی نکند بین این که

این نهی به مکلف واصل بشود و یا واصل نشود، این احتمال هم ثبوتاً ممتنع است. برای علت امتناع، سه دلیل و یا سه وجه، ذکر فرموده اند که ظاهر این است که هر کدام از این سه وجه، خودش مستقلاً یک دلیل و یک علت برای اثبات مطلب ایشان است.

اما وجه اول؛ می فرمایند: این موضوعاتی که به عنوان حکم ظاهری مطرح می شود، نسبت به ما نحن فیه روی این احتمال باید لا- محاله یک قیدی در این موضوع مطرح باشد. به عبارت دیگر: اگر ما «کل شیء مطلق» را به معنای اباحه واقعیه معنا کنیم، دیگر در عنوان شیء، لازم نیست که یک قیدی حذف شود. «کل شیء مباح بالاباحه الواقعيه» معنایش این است که هر شیئی به همان عنوان اولی خودش، بدون اینکه یک قید زائدی در کار باشد، «مباح بالاباحه الواقعيه». اگر مباح و مطلق را به معنای اباحه ظاهریه معنا کردیم، باید یک قیدی در موضوع اضافه کنیم و بگوئیم: «کل شیء شک فی حکمه الواقعی فهو محکوم بالاباحه الظاهریه» برای این که نمی شود اباحه ظاهریه روی اشیاء به عناوین اولیه شان ثابت شود بلکه به عنوان «کونه مشکوک الحکم» شیء، موضوع برای اباحه ظاهریه است و نه تنها در اباحه این طور است بلکه در باب طهارت و قاعده طهارت هم همین است: وقتی می گوئیم: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» یعنی «کل شیء شک فی طهارته و نجاسته واقعا فهو محکوم بالطهاره الظاهره».

پس اگر معنای «مطلق» را اباحه گرفتیم و مقصود از اباحه را، اباحه ظاهریه قرار دادیم، باید معنای «کل شیء مطلق» این باشد که هر چیزی که شک در حلیت و حرمت واقعیه آن شود، به حسب ظاهر محکوم به اباحه است، و این درست است.

اما می آئیم سراغ غایت، اگر غایت، علم باشد، هیچ مشکلی در کار نیست که حکم ظاهری می تواند مغمیای به علم باشد، کما اینکه در نظائر این مسأله، همین طور است و قاعده طهارت، غایت را علم قرار داده و گفته: «کل شیء طاهر، حتی تعلم انه قدر». علم به قدارت، غایت برای حکم ظاهری است یعنی حکم ظاهری تا چه زمانی و تا چه شرایطی قابلیت استمرار دارد؟ تا زمانی که علم به خلافت حاصل شود. بعد از آن که علم به خلاف حاصل شد دیگر حکم ظاهری کنار می رود.

در ما نحن فيه ما که می گوئیم: «کل شیء مطلق حتی یرد» اگر «یرد» را به معنای ورود و وصول نهی معنا کنیم، یعنی شارع نهی داشته باشد و این نهی به مکلف رسیده باشد.

معنای رسیدن نهی به مکلف این است که مکلف علم به نهی پیدا کند. اگر «یرد» چنین معنایی داشته باشد که این می شود غایت برای حکم ظاهری قرار گیرد.

اشکال معنا کردن «یرد» به معنای صدور نهی

اما اگر «یرد» را (که این احتمال روی همین فرض است) به معنای صدور نهی من قبل المولی گرفتیم، اعم از این که نهی در اختیار مکلف واقع شده باشد و یا در اختیار مکلف واقع نشده باشد، آن وقت دچار اشکالی می شود که اشکالش این است که باید غایت حکم ظاهری همیشه علم به خلاف این حکم ظاهری باشد و نمی شود غایت حکم ظاهری، ورود نهی از ناحیه شارع باشد واقعا چه این نهی را مکلف بداند و یا نداند. چرا نمی شود این غایت باشد؟ برای این که مثلا در شرب توتون، وقتی من که مکلف هستم با آن مواجه می شوم، چنین شکی در حلیت و حرمت آن از نظر من مطرح نیست. اصلا مواجه شدن من با شرب توتون، با عنوان شیء مشکوک حلیته و حرمته است. حال اگر غایت این، یک چیزی باشد که به من مکلف، هیچ ارتباطی نداشته باشد، اگر غایت علم من باشد، هیچ مشکلی نیست و می گویند: این مشکوک تا زمانی حلال است که شما علم به حرمت پیدا نکرده باشید، اما اگر علم به حرمت حاصل شد دیگر این شیء برای ما حلیت ندارد.

اما اگر غایت را یک عنوانی قرار دادند که آن عنوان به من ارتباطی ندارد، گفته اند:

«حتی یرد» و «یرد» را معنا کردیم: «حتی یرد متعلقا للنهی واقعا» چه شمای مکلف بدانید و چه ندانید، پس الان این شیء با توجه به من مکلف، «شیء شک فی حلیته و حرمته» است، پس باید بگوئید: این مباح بالاباحه الظاهریه. از طرف دیگر همین قید «شک فی حلیته و حرمته یکون متعلقا بالنهی واقعا من الشارع». پس تعلق نهی، غایت این حلیت ظاهریه است، پس با توجه به نهی شارع لا یکون حلالا، نه حلالا واقعا، لا یکون حلالا ظاهرا.

پس غایت، غایت حلیت ظاهریه است و ما کلمه «مطلق» را به اباحه ظاهریه معنا

کردیم و بالنتیجه به تعبیر ایشان لازم می آید که حکم از موضوع خودش تخلف پیدا کرده باشد: الان این شرب توتون با این که مشکوک الحلیه و الحرمه است و با این که شرب توتون مشکوک الحلیه و الحرمه است باید عنوان اباحه ظاهریه داشته باشد، لکن چون به حسب واقع، «صار متعلقا للنهی من الشارع» اباحه ظاهریه وجود ندارد، غایت تحقق پیدا کرده، پس در نتیجه با این که در این موضوع، هیچ تغییری پیدا نشده و در رابطه با مکلف، هیچ تبدلی پیدا نکرده، این از حکم به اباحه ظاهریه خارج شود به خلاف آن جائی که غایت علم باشد، به مجرد این که مکلف عالم شد، تبدل پیدا می شود و تبدل می تواند غایت برای حکم ظاهری قرار گیرد. اما این جائی که در رابطه با مکلف، هیچ تبدلی پیدا نشده و خودبه خود به حسب واقع، متعلق نهی شارع بوده یا واقع شده و هیچ هم مکلف در جریان نهی مولا قرار نگرفته است، چه تبدلی در این موضوع پیدا شده است؟ الان هم «شیء مشکوک حلیته و حرمته» و از نظر مکلف هم وضع جدیدی برای او پیدا نشده است. پس باید بگوئیم: همین شیء مشکوک الحلیه و الحرمه، حکمش عبارت از اباحه ظاهریه است بدون اینکه تبدل وضعی پیدا شود، در نتیجه موضوع از حکم خودش جدا شد و تخلف پیدا کرد و تفکیک بین حکم و موضوع، مثل تفکیک بین علت و معلول است. همان طوری که نمی شود معلول را از علت جدا کرد، حکم را هم نمی شود از علت جدا کرد و در استحاله، این دو تا مانند هم هستند.

این بیان ایشان به حسب ظاهر، خوب است و از نظر علمی، قابل دقت است. ابتداء ما عرض می کنیم که اگر عنوان «حتی یرد فیه نهی» عنوان غایت باشد که در تعبیر ایشان هم تعبیر به غایت شده است، لکن در بحث دومی که ایشان بعدا ذکر می کنند، دو صورت تصویر کرده اند: یکی اینکه این «حتی» عنوان غایت داشته باشد و یکی اینکه این قید برای موضوع در «کل شیء مطلق» باشد.

تخلف حکم از موضوع در صورت قید موضوع بودن «حتی»

ما اولاً به ایشان عرض می کنیم؛ بر فرض که این بیان شما درست باشد، روی فرض

این است که «حتی» در روایت به عنوان غایت مطرح باشد، اما اگر «حتی» غایت نبود، بلکه در واقع بازگشت به قیدی در موضوع اباحه ظاهریه بود که معنای «کل شیء مطلق» وقتی که «حتی یرد فیه نهی» هم به عنوان قید موضوع مطرح باشد این می شود: «کل شیء شک فی حلیته و حرمته و لم یرد فیه نهی فهو مباح بالاباحه الظاهریه» دیگر «حتی» هم به عنوان غایت روی این احتمال مطرح نیست، این به صورت غایت است لکن در باطن، قید برای موضوع است. این احتمال را ایشان در وجه دوم هم مورد عنایت قرار داده اند.

ما اینجا به ایشان عرض می کنیم که اگر مسأله به صورت غایت مطرح نباشد بلکه به صورت قیدیت مطرح باشد باز هم تخلف حکم از موضوع لازم می آید، و یک عنوان دیگری تحقق پیدا می کند برای اینکه ما یک حکم بیشتر نداریم، غایت هم ندارد، یک موضوع مقید است و عنوان هم این جور است: «کل شیء شک فی حلیته و حرمته و لم یرد فیه نهی واقعا». «یرد» را هم همین جور معنا می کنیم «و لم یرد فیه نهی واقعا فهو مباح بالاباحه الظاهریه» آن وقت معنایش این می شود که در اباحه ظاهریه در موضوعش دو قید دخالت دارد: یک قید «شک فی حلیته و حرمته» و یک قید هم این که «لم یرد فیه نهی واقعا».

انتفاء موضوع مرکب با انتفاء قید آن

اگر در یک شیئی به حسب واقع، نهی وارد شود، دیگر تخلف حکم از موضوع، تحقق پیدا نکرده است بلکه اگر یکی از دو قید یک موضوع مرکب منتفی شود، لا محاله حکم، منتفی می شود نه به عنوان تخلف، بلکه به عنوان این که موضوع، مرکب و مقید به دو قید بوده و چیزی که مقید به دو قید بوده، اگر یکی از دو قید منتفی بشود، لا محاله مقید، منتفی می شود و مقید هم که منتفی شد، موضوع، تحقق ندارد و موضوع که تحقق نداشت، دیگر معنا ندارد که حکم مترتب بر این موضوع، تحقق داشته باشد.

و بالتلیجه اگر «حتی یرد فیه نهی» را نه به عنوان غایت، بلکه به عنوان قید دوم در موضوع اخذ کنیم، اینجا اگر یک قیدی مشکوک شد، لکن به حسب واقع، «ورد فیه نهی»

اینجا به لحاظ اینکه یک جزء و یک قید موضوع منتفی شده، موضوع منتفی می شود و هر کجا موضوع «با جمعه او ببعض جزائه او ببعض قیوده» منتفی بشود، حکم مترتب بر آن موضوع هم منتفی خواهد شد.

لکن عرض کردم: ایشان در وجه دوم، این احتمال را بر احتمال اول عطف کرده اند اما گفتیم: اینجا این حرف می آید که اگر «حتی یرد فیه نهی» به صورت غایت نباشد دیگر این بیان شما که تخلف حکم از موضوع بوده، نمی تواند تحقق پیدا بکند.

حال روی فرض غایت (که مبنای کلام ایشان بر غایت است) آیا تخلف حکم از موضوع مثل تخلف معلول از علت است؟ ما می دانیم که معلول نمی تواند متخلف از علت تامه شود. وقتی که بین علت و معلول در علت تامه مستحیل و ممتنع است، آیا حکم و موضوع هم همین عنوان را دارد؟

روی یک مبنا بله. اگر ما احکام را تابع خصوص مصالح و مفاسد در متعلقات بدانیم و بگوئیم: هر حکم وجودی تابع یک مصلحت لازمه الاستیفاء در خود آن فعل واجب است و هر حکم تحریمی تابع یک مفسده لازمه الاجتناب در خود آن شیء حرام است. اگر ما حق نداشته باشیم از این حد بیرون برویم و احکام را فقط و فقط تابع مصالح و مفاسد در خصوص متعلقات احکام بدانیم، این فرمایش ایشان درست است برای اینکه نسبت موضوع و حکم، همان نسبت بین علت و معلول خواهد شد. نماز، خودش علت تامه برای وجوب است و شرب خمر خودش علت تامه است برای حرمت است.

عدم لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس موضوعاتش

اما اگر همان بیان آن روز را در اینجا بیاوریم، جلوی حرف ایشان گرفته می شود که گاهی از اوقات، شارع مقدس یک سری احکام را دارد و کاری هم به متعلق احکام ندارد اما یک جهات خارجی و یک مسائل اجتماعی اقتضا می کند که شارع یک حکمی را جعل کند بدون اینکه در متعلق آن حکم، یک مصلحت و یک مفسده ای وجود داشته باشد، که اقتضای این حکم را کرده باشد. گفتیم: فرضاً مثل نجاست مشرکین و یا نجاست مطلق

کفار بنا بر قول آنهایی که مطلق کفار را نجس می دانند. منشأ نجاست کفار این نیست که یک قذارتی در آنها وجود دارد، شبیه قذارتی که در اعیان نجسه دیگر مثل بول، غائط، منی و امثال ذلک است، (به تعبیر برخی از بزرگان:) نجاست کفار، یک حکم سیاسی اسلامی است، نه یک حکم تابع مصلحت و مفسده در متعلق.

اگر ما دایره احکام را به این نحو توسعه دادیم، آن وقت سؤال ما این است که چه مانعی دارد که حکم از موضوع خودش، تخلف پیدا کند؟ اگر موضوع، علت تامه برای حکم نیست و گاهی علت حکم بعضی از عوامل و جهات خارجی دیگر است، بدون اینکه در متعلق، یک اقتضایی در رابطه با این حکم وجود داشته باشد، اگر این حرف را مطرح کردیم، دیگر مقایسه کردن تخلف حکم از موضوع را به تخلف معلول از علت، یک مقایسه غیر تمامی خواهد بود.

پس خلاصه اشکال به این وجه محقق اصفهانی (ره)، یکی این بود که این بیان ایشان اگر درست باشد، روی فرض واقعیت، درست است نه روی فرض قیدیت. و مناقشه دوم اینکه روی فرض واقعیت هم قطعاً درست نیست، و تخلف حکم از موضوع، مثل تخلف معلول از علت نخواهد بود. این وجه اولی بود که ایشان طبق این معنا ذکر کرده اند که ما از یک طرف مطلق را به معنی اباحه ظاهریه معنا کنیم و از طرف دیگر «یرد» را به معنای مطلق ورود، اعم از اینکه «وصل الی المکلف ام لم یصل الی المکلف» معنا کنیم. دو وجه دیگر هم در کلام ایشان هست که ان شاء الله بعد ملاحظه می کنیم.

پرسش:

۱ - دلیل امتناع اراده اباحه ظاهریه از کلمه «مطلق» در حدیث «کل شیء مطلق» را از نظر محقق اصفهانی (ره) توضیح دهید.

۲ - اشکال معنا کردن «یرد» به معنای صدور نهی از نظر محقق اصفهانی (ره) چیست؟

۳ - آیا اگر «حتی» قید موضوع باشد باز هم تخلف حکم از موضوع لازم می آید؟ چرا؟

۴ - جواب استاد را از کلام محقق اصفهانی (ره) توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که مرحوم محقق اصفهانی (ره) به چند وجه استدلال کرده اند که مقصود از مطلق در حدیث «کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی» را نمی توانیم اباحه واقعیه بدانیم و مقصود از «یرد» ورود نهی به حسب واقع است چه مکلف اطلاع پیدا کند و یا نکند. دلیل اول را با مناقشه ای که بر آن دلیل به نظر می رسید عرض کردیم.

لزوم احراز عدم ورود نهی برای ترتب اباحه

دلیل دوم ایشان، یک دلیل دقیق و مشکلی است. می فرماید: در «حتی یرد فیہ نهی» چه ورود نهی را به عنوان غایت بگیریم و چه به صورت قیدی در موضوع اخذ کنیم و

بگوئیم: معنای روایت این است: «کل شیء لم یرد فیه نهی فهو مباح، فهو مطلق»، شما این ورود نهی را در این روایت به هریک از دو نهی، معنی کنید، چه به صورت غایت و چه به صورت قیدیت، هر دو در این جهت مشترک هستند که اگر مغیبا یا مقید، بخواهد تحقق پیدا کند، باید شما احراز کنید. وقتی که می خواهید بگوئید: «کل شیء مطلق» باید عدم ورود نهی را احراز کنید. چه ورود نهی برای حکم مغیبا به صورت غایت باشد، باید عدم الغایه محرز شده باشد، و چه به صورت قید باشد، برای تقیید حکم در یک مقید، باید قیدش را احراز کرده باشید.

در نتیجه اگر بر طبق این روایت بخواهید حکم به اباحه ظاهریه را پیاده کنید، یک مقدمه لازم دارد و آن احراز عدم ورود نهی است، برای اینکه ورود نهی، غایتی است که حکم را از بین می برد و یا عدمش قیدیت دارد، پس شما نمی توانید در رابطه با غایت و قید با حالت شک برخورد کنید، باید عدم ورود نهی را به حسب واقع احراز کنید. «یرد» فرع این است که به این صورت معنی می شود.

وقتی که سراغ احراز می آئیم، اگر احراز در ما نحن فیه بخواهد به صورت وجدانی باشد و موارد دیگری که غایت وجود دارد یا قیدی وجود دارد در رابطه با احرازش در درجه اول، همان احراز وجدانی شرط است، وقتی که در آیه شریفه می فرماید: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ» و تبیین هم به معنای فجر واقعی است، آنجا اول چیزی که در رابطه با احراز فجر، مطرح است، احراز وجدانی فجر است. اگر احراز وجدانی نشد، آن وقت از راه استصحاب و امثال ذلک، نوبت به احراز تعبدی می رسد.

عدم امکان احراز وجدانی در حدیث «کل شیء مطلق»

در ما نحن فیه یک خصوصیتی وجود دارد که سبب می شود که اصلا احراز وجدانی جا نداشته باشد برای اینکه اگر شما احراز کردید که در رابطه با این شیء، نهی از شارع وارد نشده، اگر احراز کردید که در رابطه با شرب توتون نهی از شارع وارد نشده، پس دیگر شرب توتون «لیس شیئا شک فی حلیته و حرمته». شک در حلیت و حرمت، با

احراز وجدانی عدم ورود نهی از ناحیه شارع، باهم جمع نمی شود. پس این جا چه باید کرد؟ از یک طرف حکم، یعنی مغیا (یا مقید) عبارت از اباحه ظاهریه است، غایت هم عبارت است از «یرد فیه نهی» است. اگر عدم «یرد فیه نهی» را وجدانا احراز نکنیم، دیگر موضوع برای «کل شیء مباح» به اباحه ظاهریه باقی نمی ماند، برای اینکه مورد مباح به اباحه ظاهریه حتما شیء مشکوک الحلیه و الحرمه است، دیگر نمی توانیم در این تغییر بدهیم که حکم به اباحه ظاهریه، مثل اشیاء به عناوین اولیه ثابت نمی شود. بین اباحه ظاهریه و اباحه واقعی، همین فرق وجود دارد و اگر اباحه واقعی بود، روی اشیاء و عناوین اولیه شان ثابت می شد، اما در مورد و مجرای اباحه ظاهریه باید شیء از نظر حکم واقعی، مشکوک الحلیه و الحرمه باشد، پس چطور می شود از طرف مغیا، اباحه ظاهریه و موضوع اباحه ظاهریه، شیء مشکوک الحلیه و الحرمه باشد و از طرف دیگر بگوئیم:

شرط این اباحه ظاهریه این است که عدم ورود نهی را من ناحیه الشارع احراز کرده باشیم و در درجه اول احراز شما هم وجدانی باشد، یعنی یقین داشته باشی که از ناحیه شارع نهی وارد نشده؟ اگر یقین به این معنی تحقق پیدا کرد دیگر آن شیء از مشکوک الحلیه و الحرمه بودن خارج می شود.

علت اینکه ما در حلیت و حرمت شرب توتون شک داریم، این است که احتمال می دهیم که شارع روی این، نهی داشته باشد، منتها این نهی به ما نرسیده و در اختیار ما قرار نگرفته، اما اگر صددرصد بدانیم که از ناحیه شارع نهی در رابطه با شرب توتون وارد و صادر نشده، دیگر شرب توتون نمی تواند شیء مشکوک الحلیه و الحرمه باشد. لذا خصوصیت ما نحن فیه که اینجا را از موارد دیگر غایت، جدا می کند، این است که نمی توانیم عدم غایت را برای ترتیب حکم مغیا از راه وجدان احراز کنیم، و این سبب می شود که موضوع حکم ظاهری کنار برود، لذا باید دور احراز وجدانی را قلم بگیریم.

اشکال احراز تبعدی در حدیث «کل شیء مطلق»

اما معنای احراز تبعدی این است که عدم ورود نهی را از قبل شارع، از راه استصحاب

به دست بیاوریم، بگوئیم: یک زمانی بوده ولو قبل الاسلام که نهی از شارع مقدس اسلام، نسبت به این شرب توتون، صادر نشده بود، بعد از آنکه دین اسلام آمد، احکام اسلام یکی بعد از دیگری جعل شد، ما شک می کنیم که آیا نسبت به شرب توتون «ورد و صدر من الشارع نهی ام لم یرد و لم یصدر من الشارع نهی؟» استصحاب کنیم عدم ورود نهی را برای احراز عدم غایت که احراز عدم غایت را برای ترتیب حکم مغیا لازم داریم.

ایشان می فرماید وقتی که مطلب به اینجا می رسد و می خواهید عدم الغایه را از راه استصحاب عدم ورود نهی احراز کنید تا بعد بیائیم سراغ «کل شیء مطلق»، از شما سؤال می کنیم که این استصحاب عدم ورود نهی را، برای چه هدف و چه منظوری اجرا می کنید و می خواهید چه نتیجه ای از این استصحاب بگیرید؟

با توجه به کلمات ایشان، در جواب این سؤال، یکی از احتمالات چهارگانه را می توانید جواب بدهید: یکی اینکه در پاسخ ما بگوئید: ما عدم ورود نهی را استصحاب می کنیم برای اینکه می خواهیم بگوئیم: شرب توتون به حسب ظاهر، حرمتی ندارد.

می خواهیم بگوئیم: این شرب توتون مشکوک الحرمه الواقعیه، به حسب حکم ظاهری، لیس بحرام، بیشتر از این، نمی خواهیم. همین مقدار؛ می خواهیم بگوئیم: شرب تنن لیس بحرام، اما نه لیس بحرام واقعا، بل لیس بحرام ظاهرا، برای اینکه استصحاب یکی از اصول عملیه است و استصحابی که اصل عملی است، حکم واقعی را ثابت نمی کند. شما اگر با استصحاب، وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت ثابت کنید، معنایش این نیست که استصحاب، حکم واقعی نماز جمعه را برای شما روشن کرده است، بلکه معنایش این است که استصحاب می گوید: وظیفه ظاهری شما در عصر غیبت این است که نماز جمعه را بخوانید، اما حکم واقعی نماز جمعه در عصر غیبت چیست؟ استصحاب دیگر نمی تواند مبین حکم واقعی نماز جمعه در عصر غیبت باشد.

عدم احتیاج به حدیث با اجرا شدن استصحاب

حال اگر احتمال اول را ذکر کنید، و بگوئید: ما بیشتر از این لازم نداریم، دنبال مطلب

زائد هم نمی گردیم، ما می خواهیم همین شرب توتونی که شک در حلیت و حرمت واقعی آن داریم، از نظر ظاهر و حکم ظاهری برای ما حرام نباشد و استصحاب عدم ورود نهی را برای این هدف، جاری می کنیم. ایشان می فرماید: بحثی نیست، می توانید استصحاب را برای این هدف جاری کنید، و این هدف شما هم مترتب بر این استصحاب می شود، اما این، یک لازمی دارد. لازمش این است که دیگر شما نیازی به حدیث «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» ندارید. شما از راه استصحاب به هدف خودتان رسیدید.

شما می خواستید بگوئید: شرب توتون مشکوک الحرمه بحسب ظاهر لیس بحرام، استصحاب عدم ورود نهی که یک اصل عملی است و یکی از طرق بیان احکام ظاهریه است، عدم حرمت ظاهریه را برای شما بیان کرد، و دیگر چه احتیاجی به حدیث «کل شیء مطلق» دارید؟ به تعبیر ایشان: دیگر باید بگوئیم: استدلال، استدلال به حدیث نیست، این استدلال به استصحاب است و رسیدن به استصحاب به آن مدعائی که در باب برائت داریم. اگر در جواب سؤال ما، این احتمال اول را ذکر کنید، حکمش این است.

اما اگر بگوئید: مسأله با استصحاب تمام نمی شود، این استصحاب هم یک کمکی است، یک مقدمه ای است برای اینکه حدیث «کل شیء مطلق» را پیاده کنیم و بگوئیم:

حدیث، یک مطلب بالاتری را می گوید، منتها این مطلب بالاتر متوقف بر یک مقدمه ای است که ما آن مقدمه اش را با استصحاب درست می کنیم. تازه؛ استصحاب، تمام هدف ما را تأمین نمی کند. استصحاب یک مقدمه ای را برای رسیدن به حدیث درست می کند، اما هدف اصلی ما، آن چیزی است که حدیث بر آن دلالت دارد. خوب حدیث چه می گوید؟ استصحاب چه می گوید؟

حدیث، صرف عدم الحرمه را بیان نمی کند. حدیث، اباحه به صورت یک حکم اثباتی شرعی را بیان می کند، ولی چون مغیای به غایت است و اباحه متوقف بر عدم غایت است، عدم غایت را با استصحاب درست می کنیم و عدم ورود نهی را استصحاب می کنیم تا عدم الغایه محرز شود، بعد از آنکه عدم الغایه محرز شد، می آئیم سراغ یک حکم اثباتی به نام اباحه، و این یک چیز زائدی است که حدیث «کل شیء مطلق» بر آن دلالت می کند.

عدم دلالت حدیث بر اباحه ظاهریه و واقعیه

ایشان می فرماید: اگر چنین پاسخی به سؤال ما بدهید، خوب، بسم الله، بفرمائید ببینیم آیا حدیث، اباحه واقعیه را می گوید یا اباحه ظاهریه را می گوید؟ در حالی که ما گفتیم: هیچ کدامش را نمی تواند بگوید. دلالت بر اباحه واقعیه را در آن بحثهای قبلی گفتیم: حدیث نمی تواند داشته باشد، اباحه ظاهریه را هم در دلیل اولی که دیروز ذکر کردیم، ثابت کردیم که حدیث نمی تواند اباحه ظاهریه را دلالت داشته باشد، پس شما کدام را می خواهید؟ هر کدام را بخواهید، مواجه با محذور هستید. حدیث نمی تواند مفید اباحه واقعیه باشد، و نه می تواند مفید اباحه ظاهریه باشد. اباحه واقعیه را در دو بحث قبل گفتیم، اباحه ظاهریه را هم دلیل دیروز ما اقتضا کرد که حدیث نمی تواند دلالت داشته باشد.

اگر در جواب ما، یک حرف چهارمی بزنید؛ بگوئید که ما با این استصحاب عدم ورود نهی، می خواهیم یک اباحه عقلیه و عدم حظر عقلی را ثابت کنیم، ایشان می گوید: اصلا آن را از بحث باید کنار ببریم، برای این که اباحه عقلیه نه اثر شرعی و حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی است، در حالی که استصحاب و مطلق اصول عملیه، باید یا موضوع اثر شرعی باشد و یا خودش یک اثر شرعی باشد، لذا انسان نمی تواند استصحاب را در هر چیزی جاری کند.

پس هیچ یک از این پاسخهای چهارگانه شما نتوانست پاسخ صحیحی باشد. در نتیجه اگر بخواهید از یک طرف، پای حدیث را به عنوان دلیل مطرح کنید و از یک طرف با استصحاب عدم ورود نهی برای احراز عدم غایت پیش بیائید، به جایی نخواهید رسید و امکان جمع بین این مسائل وجود ندارد.

لازمه استقلال دلیل

این بیان لطیف و دقیقی بود که ایشان اینجا ذکر کردند که البته یک قسمتش لا ینبغی من

مثله اینکه این طوری در مقام استدلال، استدلال کند، برای اینکه کسی که در رابطه با یک مدعا و در رابطه با یک مطلب، سه دلیل اقامه می کند، معنای اینکه سه دلیل اقامه می کند، این است که هر کدام این دلیل ها استقلال دارند، بطوری که اگر دو دلیل دیگر در کار نبود یا فرضا مناقشه داشت، این دلیل بتواند به تنهایی مدعای مستدل را ثابت کند، پس معنی ندارد یک مستدلی بگوید: من برای این مدعا، سه دلیل دارم، یک دلیل را اول اقامه کند، بعد بیاید سراغ دلیل دوم، در ضمن دلیل دوم بگوید: ما این مطلب را در دلیل اول اثبات کردیم! در دلیل دوم که وارد شدید باید جوری فرض کنید که غیر از این دلیل دوم، دلیلی وجود ندارد.

به عبارت روشن تر: نمی شود پایه و مبنای صحت دلیل دوم، دلیل اول باشد و مع ذلک هر دو هم، دلیل باشد، هر دو هم دلیل مستقل باشند، لازمه استقلال و تمامیت، این است که هیچ کدام از این دو دلیل، به هم ارتباطی ندارد و ابتدائی هم در کار نیست ولی شما اینجا می آئید سراغ همین دلیل مورد بحثتان و می گوئید که ما در دلیل دیروز ثابت کردیم که اباحه ظاهریه نمی تواند مراد باشد. اگر ثابت کردید و تمام شد، پس این دلیل دوم امروزتان برای کدام مدعا مطرح شده است؟ دلیل دوم امروزتان هم که برای ابطال اباحه ظاهریه به صورت یک دلیل مستقل مطرح است، آن وقت شما در این دلیل می گوئید: ما در دلیل دیروز اباحه ظاهریه را ابطال کردیم. خوب اگر ابطال کردید پس چه نیازی به این دلیل دوم وجود داشت؟ و آیا دلیل دوم برای ابطال کدام حرف است و برای اثبات کدام مدعاست؟ دلیل دوم هم برای اثبات اباحه ظاهریه مطرح است، آن وقت شما در این دلیل، طوری بحث می کنید که دلیل دیروزتان بر ابطال اباحه ظاهریه به عنوان مبنا، مطرح می شود. لذاست که واقعا لاینبغی در مقام استدلال، کسی به این نحو استدلال کند و عنوان هم سه دلیل مستقل و سه وجه مستقل باشد. این یک اشکال مهمی که به کیفیت در کلام ایشان مطرح است.

و اما اشکالی که می تواند به اصل حرف مطرح باشد عبارت از این است که اگر ما آن مطلب را مسلّم نگرفتیم که روایت دلالت بر اباحه ظاهریه ندارد، برای اینکه یک چیزی

است که داریم در آن بحث می‌کنیم و هنوز به این نتیجه نرسیده ایم، خوب بحث این است که اگر مقصود از «مطلق» در «کل شیء مطلق» اباحه ظاهریه باشد و مقصود از «یرد» همان ورود النهی واقعا باشد، آیا این از نظر مقام ثبوت، امکان دارد یا نه؟ ما داشتیم این را بحث می‌کردیم و شما به حسب مقام ثبوت، امکان این معنی را قائل نبودید و داشتید بر استحاله و عدم امکان این معنی، دلیل اقامه می‌کردید در حالی که این دلیلتان نتوانست استحاله اباحه ظاهریه را بیان بکند.

عدم ارتباط احکام عقلیه با استصحاب

لکن چیزی که ما عرض می‌کنیم این است که از کلام شما استفاده می‌شود که اگر این روایت می‌توانست اباحه ظاهریه را دلالت کند، دیگر مشکلی برای ترتب اباحه ظاهریه وجود نداشت، فقط مشکل این است که روایت نمی‌تواند اباحه ظاهریه را دلالت داشته باشد، در حالی که خود این، محل اشکال است که ما از یک طرف بگوئیم: حدیث، اباحه ظاهریه را می‌گوید و استصحاب عدم ورود نهی را به عنوان مقدمه اباحه ظاهریه جاری کنیم.

می‌گوئیم: این معنی جایز نیست، برای اینکه استصحاب عدم ورود نهی، محدوده خودش را ثابت می‌کند، یعنی به حسب ظاهر، نهی وارد نشده چون استصحاب بیش از حکم ظاهری را دلالت ندارد، اما حالا که نهی وارد نشد، پس غایت، محقق نشده و چون غایت محقق نشده، مغیا که عبارت از اباحه ظاهریه است، تحقق دارد، این‌ها مسائلی است که دیگر به استصحاب ارتباطی ندارد. اینها حکم عقل است. عقل می‌گوید: در یک حکم مغیا به غایت اگر غایت تحقق نداشت، مغیا تحقق دارد. هذا حکم العقل. شما می‌خواهید با استصحاب به ضمیمه حکم عقل، «کل شیء مطلق» را پیاده کنید و بگوئید: با استصحاب، دیگر «لم یرد نهی و حیث انه لم یرد نهی، لم تتحقق الغایه و حیث انه لم تتحقق الغایه فالمغیا موجود». «حیث انه لم تتحقق الغایه فالمغیا موجود، هذا حکم عقلی»، و این حکم عقلی بر استصحاب نمی‌تواند ترتب پیدا کند.

پس اشکالی که به این وجه مرحوم محقق اصفهانی (ره) علاوه بر اینکه از نحوه استدلال منطقی خارج است، وارد است این است که از کلام ایشان استفاده می شود که اگر فرضاً حدیث از طریق استصحاب عدم ورود نهی، دلالت بر اباحه ظاهریه داشته باشد، ما می توانیم به اباحه ظاهریه برسیم، در حالی که ما معتقدیم که مانعی ندارد، حدیث دلالت بر اباحه ظاهریه بکند لکن از طریق استصحاب عدم ورود نهی، به این اباحه ظاهریه نمی توانیم برسیم مگر اینکه قائل به حجیت اصل مثبت بشویم و لوازم عقلی و عادی را هم در باب استصحاب، مترتب کنیم، «و هذا خلاف ما علیه المحققون من الاصولیین».

دلیل سوم ایشان که یک دلیل مختصری است که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - دلیل دوم محقق اصفهانی (ره) را در محل بحث بیان کنید.
- ۲ - چرا در صورت اجرای استصحاب، دیگر نیازی به حدیث «کل شیء مطلق نیست»؟
- ۳ - علت عدم دلالت حدیث بر اباحه ظاهریه و واقعیه را از نظر محقق اصفهانی (ره) بیان کنید.
- ۴ - دو اشکال استاد را بر بیان محقق اصفهانی (ره) توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ظهور روایت «كل شيء مطلق» در غایت بودن ورود نهی

بعض المحققين "محقق کمپانی(ره)" برای اثبات این مطلب که ما نمی توانیم مقصود از اباحه را در حدیث «كل شيء مطلق»، اباحه ظاهریه بگیریم و مقصود از ورود را در «حتی یرد» همان ورود واقعی نهی، چه به مکلف رسیده باشد و یا نه، بگیریم، دلیل سومی آورده اند به این صورت که ظاهر روایت این است که ورود نهی در «حتی یرد فیه نهی» به عنوان غایت مطرح است، آن هم غایت به این کیفیت که ممکن است این غایت در رابطه با بقاء، تحقق پیدا کند، یعنی اباحه ظاهریه این حکم مغیا استمرار دارد و دوام پیدا می کند تا زمانی که غایت تحقق پیدا کند، پس در حقیقت تحقق غایت، عنوان رادعیت دارد و

معنای رادعیت، این است که معیاً تا قبل از این غایت، استمرار دارد و وجوب این غایت، جلوی استمرار را می‌گیرد و نمی‌گذارد که بعد از تحقق غایت، این حکم ادامه پیدا کند.

ورود نهی واقعی به عنوان یک غایت واقعی است برای استمرار حکم ظاهری که عبارت از اباحه ظاهریه است.

ایشان می‌فرماید: اشکال این مطلب این است که اگر ورود نهی، به عنوان غایت مطرح باشد، معنایش این است که به حسب حدوث، نهی وارد نبوده، «حتی یرد فیه نهی» یعنی امکان ورود نهی به حسب بقاء، مطرح است و به حسب حدوث، «یرد فیه نهی» نیست، یعنی «لم یرد فیه نهی». اگر به حسب حدوث می‌دانید که «لم یرد فیه نهی» چطور حکم به اباحه ظاهریه می‌کنید در حالی که مورد اباحه ظاهریه، شرط در حلیت و حرمت واقعی است؟ اگر شما می‌دانید که به حسب حدوث، نهی در رابطه با این شیء، وارد نشده پس دیگر این شیء، مشکوک الحلیه و الحرمه نیست. اگر مشکوک الحلیه و الحرمه نباشد، نمی‌تواند موضوع برای حکم به اباحه ظاهریه واقع شود. پس شما چطور جمع می‌کنید و می‌گوئید: مسأله ورود نهی واقعی در رابطه با بقاء، مطرح است و در عین حال در رابطه با حدوث، شک در حلیت و حرمت داریم و روی این شک، روایت حکم به اباحه ظاهریه را پیاده کرده، در حالی که ورود نهی، مربوط به بقاء است و لازمه اش این است که نسبت به حدوث، نهی در کار نیست و اگر نسبت به حدوث، نهی در کار نباشد، دیگر نمی‌تواند مشکوک الحلیه و الحرمه باشد. پس چطور می‌توانیم بین اباحه ظاهریه جمع کنیم و معنای مطلق را مباح به اباحه ظاهریه بگیریم و از طرف دیگر «حتی یرد فیه نهی» را همان ورود نهی واقعی بدانیم، اعم از اینکه در اختیار مکلف واقع شده باشد یا واقع نشده باشد.

پس این هم یک دلیل که به حسب مقام ثبوت ممتنع است، این دو احتمال در حدیث مجتمعا وجود داشته باشد، که اباحه، اباحه ظاهریه و «یرد» همان ورود نهی واقعی باشد.

برگشت صفت شک به مکلف

جواب این مطلب این است که در مسأله شک در حلیت و حرمت، شک از اوصاف

مكلف است. مكلف - مجتهد یا غیر مجتهد - باید وجدانا ببیند که آیا شرب توتون، مشکوک الحلیه و الحرمة هست یا نه؟ اینطور نیست که شک مستند به این روایت باشد و از این روایت بخواهد اکتساب شک کند. قبل از این که به روایت مراجعه کنیم، فرض کنید شرب توتون را ملاحظه می کنید، می بینید مشکوک الحلیه و الحرمة است لذا با محاسبه قبلی و اینکه در مورد شرب توتون، شک وجود دارد می آییم سراغ حدیث «کل شیء مطلق»، آن وقت چه مانعی دارد که مقصود از شیء، هم مشکوک الحلیه و الحرمة باشد و مراد از مطلق هم همان مباح به اباحه ظاهریه باشد؟ لذا این دلیل هم مثل دو دلیل دیگر، نمی تواند امتناع ثبوتی این احتمال را ثابت بکند.

لکن این بحثهای یکی دو سه روزه، بحثهایی بود که فقط جنبه علمی داشت و الا استدلال ما به حدیث «کل شیء مطلق» برای براءت، بر غیر از این دو هم مبتنی است. این دو فرضی بود که مرحوم محقق اصفهانی امتناع ثبوتی آن را ادعا می فرمود، برای اینکه این دو فرضی که ایشان ادعای امتناع ثبوتی آن را ذکر کردند، هر دو در این جهت مشترک بودند که مقصود از «یرد» همان ورود واقعی نهی باشد، یعنی صدور نهی از قبل مولی چه مكلف اطلاع پیدا کرده باشد یا نکرده باشد.

استدلال به این حدیث برای براءت، مبتنی بر دو مطلب بود: یکی اینکه مقصود از مطلق، اباحه ظاهریه باشد، نه اباحه واقعی و نه آن حکم عقلی به نام اصالة الاباحه که در مقابل اصالة الحظر در اشیاء، بعضی ها قائلند به حسب حکم عقل، بگوئیم: «کل شیء مطلق ای مباح بالاباحه الظاهریه» و مقصود از «حتی یرد» ورود واقعی نهی نباشد، «حتی یصل النهی الی المكلف». اگر در روایت، این دو خصوصیت وجود داشته باشد: مباح ای اباحه ظاهریه و «یرد فیه نهی» یعنی «یصل فیه نهی الشارع الی المكلف» که البته لازمه وصول این است که هم نهی باشد و هم به مكلف رسیده باشد، لذا آنکه مبنای استدلال برای براءت است، غیر از آن دو احتمالی بود که بعضی المحققین ادعای استحالة ثبوتیش را فرمودند.

بعد از آنکه مبنای استدلال عبارت از این است و ما هم امکان همه احتمالات را به

حسب مقام ثبوت، ملاحظه کردیم، صرف احتمال و امکان برای استدلال کفایت نمی کند، باید استظهار باشد، یعنی مدعی بشویم که این روایت ظهور در این معنی دارد که مقصود از مطلق، اباحه ظاهریه است در مقابل اباحه واقعیه و در مقابل اباحه عقلیه که همان اصاله الاباحه در مقابل اصاله الحظر است و از طرفی هم «حتی یرد» معنایش «حتی یصل النهی الی المکلف» باشد. ما در مقام استظهار چگونه این دو مبنا و دو مقدمه را در حدیث استظهار کنیم؟

لازمه صدور «حتی یرد» از لسان امام معصوم

ما از طریق «حتی یرد» پیش می آئیم و می گوئیم: این «حتی یرد» را در این روایت اصولاً چه کسی بیان فرموده؟ کدام امام این روایت را بیان فرمود؟ اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این عبارت را می فرمودند، فرض کنید پنج سال قبل از رحلتشان می فرمودند: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، ما احتمال می دادیم که مقصود از ورود نهی، اصل ورود نهی من قبل الله تبارک و تعالی باشد، برای اینکه وحی منقطع نشده و تا آخر عمر رسول خدا استمرار داشته و ممکن بوده که نهی وارد و صادر بشود.

اما با توجه به اینکه این روایت از لسان مبارک امام صادق (علیه السلام) صادر شده، و امام صادق که می فرماید: «کل شیء مطلق حتی یرد» چطور می توانیم «یرد» را به معنای ورود نهی و تحقق نهی من قبل الله معنی کنیم؟ زمان امام صادق (علیه السلام) دیگر وحی وجود نداشته، آن چه که با زمان آنها مرتبط است، این است که اگر یک نهی بوده، آن نهی در اختیار دیگران قرار بگیرد و به اطلاع برسد، اما اصل صدور نهی، مربوط به قبل از زمان انقطاع وحی است. این معنی در زمان رسول خدا امکان داشت که اگر این روایت، روایت نبویه بود، این احتمال را در آن می دادیم که مقصود از «یرد»، همین «یتعلق النهی به» باشد، برای اینکه زمان برای اینکه احکام یکی پس از دیگری تحقق پیدا کند بوده، اما در زمان امام صادق (علیه السلام) یک حالت انتزاعیه ای برای ورود نهی معنی ندارد، ولو اینکه ورود را به این نحو معنی کنیم که نهی بوده و به مکلف نرسیده و این نهی به مکلف برسد.

این یک مطلبی است که حتی تا روز قیامت امکان تحقق دارد.

پس اول باید تکلیف «حتی یرد فیه نهی» را روشن می کنیم که آیا مقصود از ورود، ورود واقعی است یا مقصود از ورود، بیان و اعلام برای مکلف است، وصول الی المكلف است؟ اگر در «حتی یرد» معنای «حتی یصل» برایمان روشن شد، همین قرینه می شود که مقصود از مباح هم اباحه ظاهریه است، برای اینکه اگر غایت یک حکمی عبارت از علم شد، عبارت از بیان یک شیئی و یک حکمی شد، وقتی که غایت علم شد قرینه می شود بر اینکه معنی عبارت از حکم ظاهری است.

به عبارت دیگر: همان طوری که شما «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» را به قرینه «حتی تعلم» معنی می کنید: «کل شیء طاهر بالطهاره الظاهریه» و باز تحلیل می کنید و می گوئید: «کل شیء شک فی طهارته و نجاسته فهو طاهر بالطهاره الظاهریه حتی تعلم انه قدر»، همان طوری که این قاعده طهارت را به این کیفیت معنی می کنید، اگر در «کل شیء مطلق» آمدیم «حتی یرد» را به یک معنای منطبق بر علم به ورود نهی، معنی کردیم نه بر واقع ورود نهی، آن وقت آن هم معنایش این می شود یعنی: «حتی تعلم انه قد تعلق به نهی».

اگر غایت، «حتی تعلم» شد، پس در حکم معنی هم مقصود از مباح و مطلق، همان اباحه ظاهریه ای است که ما در باب براءت دنبال همین اباحه ظاهریه هستیم.

پس در مقام استظهار از این طرف نمی توانیم پیش بیائیم، و بگوئیم: «کل شیء مطلق» در اباحه ظاهریه ظهور دارد، چون لقائل ان يقول: از کجا شما چنین ظهوری را ادعا می کنید، بلکه از طریق «حتی یرد» وارد می شویم، «یرد» به معنای «تعلم» است و وقتی که غایت، علم شد مثل قاعده طهارت و قاعده حلیت «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» و اشباه ذلک همان طوری که در فرائد آمده است که در اینها یک لسان و یک سیاق و یک بیان وجود دارد، آن وقت نتیجه این می شود که ما بین آن دو چیزی که مبنای استدلال برای براءت است جمع می کنیم: یکی «یرد» به معنای «تعلم»، یکی هم «مباح» به معنای اباحه ظاهریه باشد.

اما اباحه عقليه را که از اول بايد انسان عذرش را بخواهد، برای اینکه این بیان امام است، امام معصوم دارد یک حکم شرعی را بیان می کند. ظاهر کلام امام صادق (علیه السلام)، بیان یک حکم شرعی است. حکم شرعی هم یا اباحه واقعيه است و یا اباحه ظاهريه، اما اصاله الاباحه عقليه، این دیگر متناسب با بیان معصوم نخواهد بود. لذا احتمال این که این روایت بخواهد مثل یک فیلسوفی یک حکم عقلی را بنام اصاله الاباحه العقليه بیان بکند از اول در کمال استبعاد است و باید عذرش خواسته شود، فقط مشکل همان اباحه واقعيه بود که به این طریقی که عرض کردیم، حدیث در اباحه ظاهريه ظهور پیدا می کند.

در احتمالاتی که درباره این حدیث ذکر می کردیم، سه احتمال روی کلمه «مطلق» جریان داشت و دو احتمال روی کلمه «حتی یرد» جریان داشت و دو احتمال هم روی کلمه «نهی» جریان داشت. استدلال ما برای براءت با آن دو مقدمه ای که عرض کردیم تمام می شود.

احتمالات وارده در کلمه نهی در «حتی یرد فیه نهی»

لکن یک مطلب باقی می ماند و آن این است که روی کلمه «نهی» که عرض کردیم: دو احتمال جریان دارد، یک احتمال که ظاهر روایت هم همین احتمال است که «حتی یرد فیه نهی» ظاهرش این است که این منهی عنه به این نهی، همان عنوان اولی شیء باشد، عنوان شرب توتون مثل عنوان شرب خمر که به عنوان اولی، محکوم به حرمت است و منهی عنه است. این «حتی یرد فیه نهی» یعنی «حتی یرد فی الشیء نهی متعلق به بعنوانه الاولی»

اما یک احتمال دیگر هم بود که این دو احتمال در نتیجه با هم فرق می کرد و آن این بود که مقصود از نهی متعلق به شیء، نهی متعلق به شیء به خصوص عنوان اولی نباشد، این را

هم شامل می شود، اما یک نهی دیگر هم داریم و آن این است که اگر نهی به شیء «بعنوان انه مجهول الحکم و بعنوان انه مشکوک الحکم» متعلق بشود، مثل ادله وجوب احتیاط، اگر ادله وجوب احتیاط در مورد شبهات بدویه تمام باشد معنای این ادله احتیاط این است که يجب الاحتیاط. يجب الاحتیاط یعنی چه؟ یعنی باید از شرب توتون اجتناب کنیم، اگر دلیل وجوب احتیاط در شبهات بدویه تمام باشد، معنایش این است که واجب است که ما از شرب توتون مشکوک الحکم اجتناب کنیم. اینجا نهی متعلق شده به شرب توتون لا بعنوانه الاولی، بل به عنوان اینکه شرب توتون مجهول الحکم است و در مورد مجهول الحکم باید احتیاط شود و معنای لزوم احتیاط، لزوم اجتناب از این مجهول الحکم است.

لازمه توسعه در معنای نهی

اگر ما دائره نهی در «حتی یرد فیه نهی» را وسیع بگیریم و بگوئیم که این اباحه ظاهریه که مخالف «کل شیء مطلق» است، تا زمانی ادامه دارد که پای نهی بکار بیاید، حالا کدام نهی؟ دیگر فرقی نمی کند، نهی متعلق به شیء به عنوان اولی باشد و یا نهی متعلق به شیء بعنوان کونه مجهول الحکم باشد. تا پای نهی در کار آمد، اباحه ظاهریه بساطش را جمع می کند و می رود.

اگر ما «حتی یرد فیه نهی» را به این احتمال ثانی معنی کنیم، آن وقت نتیجه اش این می شود که اگر مناقشه ای در اخبار احتیاط و ادله احتیاط فی نفسها نباشد، آن ادله بر این «کل شیء مطلق» تقدم دارد، برای اینکه خود «کل شیء مطلق» این معنی را دلالت دارد که اباحه ظاهریه تا زمانی موقعیت دارد که نهی نباشد، اما اگر نهی آمد، چه متعلق به شیء به عنوان اولی و چه متعلق به شیء به عنوان مجهول الحکم بشود، اباحه ظاهریه بساطش را جمع می کند.

در نتیجه اگر در «حتی یرد فیه نهی» آن احتمال دوم در باب نهی جریان پیدا کند، این حدیث «کل شیء مطلق» دیگر در مقابل ادله احتیاط نمی تواند بایستد، اما اگر احتمال اول در باب نهی در این حدیث «حتی یرد فیه نهی» باشد، معنایش این است که اباحه ظاهریه

زمانی بساط خودش را جمع می کند که نهی متعلق به شیء به عنوان اولی بیاید، اما اگر نهی متعلق به شیء به عنوان مجهول الحکم بیاید، باز هم اباحه ظاهریه در جای خودش محفوظ است.

لذا اگر «حتی یرد فیه نهی» را روی احتمال اول معنی کنیم، آن وقت این حدیث «کل شیء مطلق» دو خصوصیت پیدا می کند: هم صلاحیت استدلال برای براءت دارد و هم برای ایستادن در مقابل ادله احتیاط صلاحیت دارد، اما اگر نهی را به معنای دوم بگیریم، خود «کل شیء مطلق» می گوید: اگر نهی پیدا شود به هر عنوانی ولو به عنوان احتیاط، دیگر جا برای ما نیست، ما دیگر اینجا نمی توانیم موقعیتی داشته باشیم.

حالا کدام یک از این دو احتمال به حسب مقام استظهار و مقام اثبات بر دیگری ترجیح دارد؟ ظاهر، همان احتمال اول است. «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» یعنی نهی متعلق بالشیء بعنوانه الاولی، اما نهی متعلق بعنوان کونه مجهول الحکم، این بعد از آن که بیان هم شود، خیلی ها در فهمش شاید دچار اشکال می شوند. این قاعده برای این است که ظاهر روایت، چنین معنایی نیست، بلکه ظاهر روایت هم نهی متعلق به شیء به عنوان اولی است، آن وقت نتیجه این شد که این حدیث «کل شیء مطلق» اولاً از نظر سند قابل اعتبار است و ثانیاً از نظر دلالت، طوری می شود به آن استدلال کرد که در مقابل ادله احتیاط هم به عنوان دلیل معارض مطرح است، نه به عنوان دلیلی که محکوم دلیل احتیاط باشد و دیگر بساطش را جمع کند و برود. هذا تمام الکلام در این حدیث.

پرسش:

۱ - دلیل سوم محقق اصفهانی (ره) را با جواب آن توضیح دهید.

۲ - لازمه اینکه «حتی یرد» از لسان امام معصوم صادر شده باشد چیست؟

۳ - چرا اراده اباحه عقلیه در محل بحث بعید است؟

۴ - احتمال ظاهر در کلمه نهی در «حتی یرد فیه نهی» کدام است؟

۵ - لازمه توسعه در معنای نهی چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» در برائت

تمسک به حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» برای برائت

یکی از احادیثی که برای قول به برائت، مورد استدلال واقع شده است این حدیث معروف است که می فرماید: «الناس فی سعه ما لا یعلمون» یا «الناس فی سعه ما لا یعلمون».

اجمالاً دلالت این حدیث بر برائت، روشن است که کلمه «ما» را موصوله بدانیم و لفظ «سعه» را اضافه به «ما» موصوله قرار بدهیم و بگوئیم که مردم در رابطه با آنچه نمی دانند، در سعه هستند، «فی سعه ما لا یعلمون»، در وسعت هستند نسبت به آن چیزهایی که

برایشان مجهول است و احکامی که نسبت به آنها علم ندارند. هر حکمی را که نسبت به آن علمی ندارند، در رابطه با آن حکم، گرفتاری ندارند، شدت و ضیق برای مردم نیست.

و چه اینطور معنی کنیم که «ما» را مصدریۀ زمانیه در معنی «مادام» معنی کنیم که بگوئیم:

«الناس فی سعه» مردم در سعه هستند. تا چه زمانی بودن این مردم، در سعه ادامه دارد؟ جواب: «ما لا یعلمون»، یعنی «مادام لا یعلمون» تا زمانی که نمی دانند، تا زمانی که عدم العلم آنها ادامه دارد. حدیث را به هر یک از دو صورت معنی کنیم، اجمالا برای قائل به براءت قابل استدلال است.

لکن ما عرض کردیم که ادله براءت دو جور هستند: بعضی هایشان در مقابل دلیل وجوب احتیاط، محکوم خواهد بود اگر فی نفسه مناقشه ای در دلیل وجوب احتیاط نباشد، یعنی دلیل براءت، چیزی را دلالت می کند که با وجود دلیل احتیاط دیگر آن چیز تحقق ندارد و در حقیقت دلیل براءت، محکوم دلیل وجوب احتیاط است. اما بعضی از ادله براءت، یک مرتبه بالاتری را دلالت دارد، محکوم دلیل وجوب احتیاط نیست، بلکه مقابل با دلیل وجوب احتیاط است و به تعبیر دیگر: معارض دلیل وجوب احتیاط است، نه اینکه محکوم آن دلیل باشد.

حالا- اینجا بحث این است که «الناس فی سعه ما لا یعلمون» در رابطه با دلیل وجوب احتیاط چه موقعیتی دارد؟ آیا محکوم وجوب دلیل احتیاط است یا مقام بالاتری دارد و معارض با دلیل وجوب احتیاط است کدام یک از اینها است؟

نسبت بین حدیث سعه با ادله احتیاط از نظر محقق نائینی (ره)

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) فرموده است که این مبتنی بر این است که ما حدیث را چگونه بخوانیم؟ و یا به تعبیر دیگر آیا لفظ «ما» را در حدیث، موصوله بدانیم، یعنی حکمی را که مردم نمی دانند، تکلیفی را که برای مردم، غیر معلوم است، یا اینکه «ما» را مصدریۀ زمانیه بدانیم. بین این دو احتمال از نظر مفاد، فرق است، روی یک احتمال، حدیث با دلیل وجوب احتیاط معارض می شود، و روی یک احتمال، محکوم

دلیل وجوب احتیاط و مؤخر از دلیل وجوب احتیاط می شود.

بیانش به این صورت است که اگر لفظ «ما» را موصوله بدانیم و «ما» موصوله عبارت از آن حکم مجهول باشد، و کلمه «سعه» را اضافه به این «ما» موصوله بدانیم که طبعاً معنای حدیث این می شود که مردم در سعه هستند نسبت به حکم مجهول. اگر نمی دانند شرب توتون حرام است یا حلال، در رابطه با این حکم مجهول، در سعه هستند، ضیقی متوجه این ها نیست، لذا خود این عبارت دلالت بر این می کند که لا یجب الاحتیاط در آنجائی که حکمی مجهول باشد، برای اینکه احتیاط، یک ضیقی است و یک تحمیلی است و یک مشکلی است که به وجود می آید. اگر بخواهیم بگوئیم: چون شرب توتون حرمتش مشکوک و مجهول است شما باید احتیاط کنید، پیدا است که احتیاط، یک ضیق و تحمیلی است که متوجه به مردم می شود، اما اگر ما به مردم گفتیم که شما در رابطه با حرمت غیر معلومه، در آسایش و در سعه هستید، و تحمیل و تضییقی گریبان شما را نمی گیرد، این عباره اخرای از این است که بگوئیم: اگر که حکمی مجهول شد، «لا یجب علیکم فیه الاحتیاط» لازم نیست که شما زحمت احتیاط را به خودتان بدهید.

پس اگر کلمه «سعه» اضافه به «ما» بشود و «ما»، موصوله باشد و مراد از «ما» موصوله، آن حکم مجهول باشد، معنایش این است که مجهولیت حکم، ضیقی را برای شما بوجود نمی آورد یعنی «لا یجب علیکم الاحتیاط».

اگر معنای حدیث سعه، این شد، پس در مقابل ادله وجوب احتیاط به عنوان یک معارض، مطرح خواهد شد. ادله وجوب احتیاط می خواهد حکم به وجوب احتیاط کند یعنی در حقیقت ضیق و حرمتی را بر مکلف بوجود بیاورند و حدیث سعه، درست نقطه مقابل دلیل وجوب احتیاط است. در نتیجه اگر روایت به این کیفیت خوانده شود و به این نحو معنی بشود، دیگر حدیث سعه این طور نیست که محکوم دلیل وجوب احتیاط باشد، بلکه در ردیف دلیل وجوب احتیاط و به تعبیر علمی: معارض با دلیل وجوب احتیاط است نه حاکمیت و محکومیتی در کار باشد.

اما اگر روایت را این طور نخواند و «ما» را مصدریه زمانیه قرار دادید، طبعاً کلمه

«سعه» را به «ما» اضافه نمی کنید و می خوانید: «الناس فی سعه ما لا یعلمون» یعنی «مادام لا یعلمون»، «مادام لا یعلمون» مردم در سعه هستند. خوب اگر اینطور روایت را خواندیم، ایشان می فرماید: دلیل وجوب احتیاط روی این ترتیب، بر حدیث سعه، تقدم پیدا می کند، برای این که حدیث سعه می گوید: ظرف سعه و زمان سعه، زمانی است که «لا یعلمون» و دلیل وجوب احتیاط، مادامی که بیانی در کار نباشد، مادامی که تبیینی نباشد، می گوید: «انا بیان» و لازم نیست که خود حکم واقعی مبین بشود. دو نوع بیان تحقق دارد؛ یک بیان اینکه مولی بفرماید: شرب توتون حرام است، هذا بیان، یک بیان هم این است که مولی بگوید: در شبهه تحریمیه و در صورت جهل به حکم، بدان که باید احتیاط کنی، این هم یک نوع بیان است، و حدیث سعه می گوید: در صورت عدم الیابان، مردم در سعه هستند و ادله وجوب احتیاط می گوید: نحن بیان. شما بیان می خواهید، ما صلاحیت برای بیانیت داریم.

(البته این در کلام ایشان نیست ولی من توضیحا عرض می کنم) شبهه قاعده قبح عقاب بلا بیان در مقابل ادله وجوب احتیاط. اگر ادله وجوب احتیاط فی نفسها تمامیت داشته باشد و مناقشه ای در آن جریان نداشته باشد، آیا نسبت ادله وجوب احتیاط به قاعده قبح عقاب بلا بیان چه نسبتی است؟ قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: آنجائی که از ناحیه مولا، بیانی نباشد، عقاب مولا- قبیح است و ادله احتیاط می گوید: ما از طرف مولا آمدیم و حکم به وجوب احتیاط می کنیم و نحن الیابان. شما بیان لازم دارید و در ما صلاحیت بیانیت وجود دارد، لذا با وجود ادله احتیاط، کسی نمی تواند قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری بکند. ایشان می فرماید: اینجا هم همین طور است. اگر «الناس فی سعه ما لا یعلمون» خواندیم، یعنی مادام عدم العلم، ادله احتیاط به عنوان بیان، حاکم بر دلیل سعه خواهند بود.

پس خلاصه بیان مرحوم محقق نائینی این شد که اگر ما بخواهیم موقعیت حدیث سعه را ملاحظه کنیم، از نظر این که آیا حدیث سعه، شاخ به شاخ دلیل وجوب احتیاط است یا اینکه زمین خورده دلیل وجوب احتیاط است؟ اگر بخواهیم این معنی را به دست

بیاوریم، متفرع بر این است که این حدیث را چطور بخوانیم. اگر «ما» را موصوله بدانیم، معارضه تحقق دارد، اگر «ما» مصدریه زمانیه شد، این حدیث سعه لا محاله محکوم دلیل وجوب احتیاط است.

عدم تبدل شک به علم به واسطه احتیاط

آن قسمت اول بیان ایشان درست است. آنجائی که ایشان مسأله معارضه را بیان می فرمایند، هیچ اشکالی ندارد و مطلب به همان نحو است. اما این بحث دوم که «ما» مصدریه زمانیه باشد، حدیث سعه محکوم دلیل وجوب احتیاط و با آن تشبیهی که من عرض کردم مثل دلیل قاعده قبح عقاب بلا بیان در مقابل دلیل وجوب احتیاط که هیچ تردیدی ندارد که دلیل وجوب احتیاط، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان تقدم دارد، آیا این فرض دوم، قابل مناقشه نیست؟

ظاهر این است که مناقشه دارد، برای اینکه اگر کلمه «ما» را مصدریه زمانیه بگیریم و بگوئیم: «الناس فی سعه مادام لا یعلمون»، اگر بخواهد یک چیزی پیدا شود که بر حدیث سعه تقدم داشته باشد، باید «لا یعلمون» را از بین ببرد، اگر یک چیزی پیدا کنید که «لا یعلمون» را متبدل به «یعلمون» بکند، این می تواند بر حدیث سعه تقدم داشته باشد. اگر بر من واجب بود که در شرب توتون مشکوک الحرمه، احتیاط کنم، آیا وجوب احتیاط، از من رفع جهل می کند؟ وجوب احتیاط، غیر عالم را متبدل به عالم می کند؟ وجوب الاحتیاط، از چه راهی عدم العلم را به علم، مبدل می کند؟

علاوه بر این خود وجوب احتیاط مثل سایر اصول عملیه، مجری و موردشان شک است. ممکن نیست که یک اصل عملی که در مورد شک، جریان پیدا می کند، رافع شک انسان بشود، با اینکه مجرای اصل عملی، شک است، لکن نقش اصل عملی این باشد که از انسان، رفع شک بکند. این یک حرف غیر صحیح و غیر معقولی است.

اگر سؤال کنیم که شما کجا احتیاط را واجب می کنی؟ کجا شما به عنوان دلیل وجوب احتیاط وارد می شوید؟ می گوئید: من آنجائی وارد می شوم که حکم به حرمت واقعیه

برایم مجهول باشد. من در صورت جهل به حرمت، حکم به وجوب احتیاط می‌کنم. پس وجوب احتیاطی که در مورد جهل به حرمت وارد می‌شود و مجرایش جهل به حرمت است، آیا می‌تواند به عنوان بیان و علم مطرح باشد؟ این خودش می‌گوید: من در صورت عدم علم، حکم به وجوب احتیاط می‌کنم. آیا چنین چیزی ممکن است که وجوب احتیاط در مورد عدم العلم، عدم العلم را به علم مبدل بکند؟

لذا اگر ما همین احتمال دوم را هم در روایت بدهیم که «فی سعه ما لا یعلمون» باشد باید چیزی بیاید که «لا یعلمون» را بردارد تا بر حدیث سعه، تقدم پیدا کند، و دلیل وجوب احتیاط نمی‌تواند «لا یعلمون» را بردارد و به جایش «یعلمون» را بنشانند تا بر دلیل سعه حاکمیت داشته باشد، لذا روی این احتمال دوم هم مسأله، مسأله حاکمیت نیست بلکه همان مسأله معارضه مطرح است.

علت تقدم ادله وجوب احتیاط بر قاعده قبح عقاب بلا بیان

در باب قاعده قبح عقاب بلا بیان در مقابل دلیل وجوب احتیاط که بلا اشکال دلیل وجوب احتیاط بر قاعده قبح عقاب بلا بیان تقدم دارد، چگونه این مشکل را حل می‌کنیم؟ در آنجا نکته ای هست. نکته اش این است؛ عقاب بلا بیان معنایش فقط بیان نسبت به تکلیف نیست، اینکه می‌گوید: بدون بیان، عقاب قبیح است، آیا مقصود از بیان، چیست؟ در ذهن ما همه اش این است یعنی بیان تکلیف، در حالی که به این اختصاص ندارد. عقاب بلا بیان یعنی بیانی که مصحح عقاب است. بیان مصحح عقاب، دو جور بیان است: اگر شارع بگوید: «شرب التتن حرام» این یک بیان مصحح عقاب است، و اگر نگوید شرب توتون حرام است، لکن بگوید: در مورد جهل به حرمت، باید احتیاط کنی، این احتیاط لزومی مجعول من قبل الشارع، مصحح عقاب است و این بیانی است که مولی می‌تواند به استناد این بیان، مکلف را عقاب بکند. آیا اگر شارع احتیاط را واجب کند، نمی‌تواند به استناد ایجاب احتیاط، مکلف را عقاب کند؟

پس دو مطلب است؛ یک وقت می‌خواهیم اسم ایجاب الاحتیاط را علم به تکلیف

بگذاریم، اینجا ایجاب احتیاط، انسان را عالم به تکلیف نمی کند بلکه بالاتر؛ ایجاب احتیاط، مورد جهل به تکلیف است و معنی ندارد یک حکمی که موردش جهل است، رافع جهل باشد. پس حکمی که در ظرف جهل، جعل شده نقشش این باشد که جهل را برطرف کند و غیر عالم را متبدل به عالم کند، غیر معقول است. پس اگر کسی بخواهد بگوید: ایجاب احتیاط، بیان تکلیف است و علم به تکلیف را برای انسان اقتضا می کند، این صحیح نیست. اما اگر کسی بگوید که ایجاب احتیاط، مصحح عقاب مولا است، یعنی اگر مولا- ایجاب احتیاط کرد و مکلف رعایت نکرد، مولا می تواند به استناد ایجاب احتیاط، مکلف را عقاب کند، لذا معنای قاعده قبح عقاب بلا بیان فقط بیان تکلیف نیست، بیان، یعنی بیانی که مصحح عقاب است، بیانی که به دنبالش مولا می تواند عقاب کند. اگر چنین بیانی نباشد، عقاب بدون چنین بیانی، قبیح است. اما اگر مولا ایجاب احتیاط کرد، ایجاب احتیاط، «بیان مصحح للعقوبه من قبل المولی».

فرق بین حدیث سعه با قاعده قبح عقاب بلا بیان

پس با اینکه این مطلب را در توضیح بیان مرحوم محقق نائینی عرض کردیم، لکن در مقام مناقشه به ایشان عرض می کنیم که بین ما نحن فیه و بین قاعده قبح عقاب بلا بیان فرق می کند: قاعده قبح عقاب در مقابل دلیل وجوب احتیاط کاملاً محکوم است اما «الناس فی سعه ما لا یعلمون» نسبت به دلیل وجوب احتیاط، لیس بمحکوم، پس این تفصیل مرحوم محقق نائینی (ره) بین «ما» موصوله و «ما» مصدریه زمانیه قابل مناقشه به نظر می رسد و ظاهر این است که علی کلاً التحقیقین و علی کلتا القرائتین، حدیث سعه، محکوم دلیل وجوب احتیاط نیست بلکه در ردیف همان دلیل وجوب احتیاط و به عنوان معارض با دلیل وجوب احتیاط مطرح است.

مرحوم محقق خراسانی (ره) از یک ناحیه دیگر یک تفصیل دیگری ذکر کرده اند و آن این است که بنا بر اینکه دلیل وجوب احتیاط تمام باشد آیا وجوب احتیاط چه نحو وجوبی است؟ آیا احتیاط به عنوان یک واجب طریقی مطرح است؟ یا به عنوان یک

واجب نفسی مثل سایر واجبات نفسیه مطرح است؟ و هر کدام از این دو احتمال، یک توجیه و تقریبی دارد و مرحوم آخوند دو نتیجه بر این دو ثمره بار کرده و فرموده: اگر وجوب احتیاط را طریقی بدانیم، در رابطه با حدیث سعه، یک مطلب مطرح است و اگر وجوب احتیاط را نفسی بدانیم، یک مطلب دیگر.

پس تفصیل مرحوم محقق نائینی (ره) مبتنی بر دو قرائت در حدیث سعه بود، اما تفصیل مرحوم محقق خراسانی (ره) مبتنی بر دو احتمالی است که در رابطه با وجوب احتیاط، بنابر اینکه ادله اش تمام باشد مطرح است که آیا وجوب احتیاط به نحو وجوب طریقی است یا به نحو وجوب نفسی؟

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» برای براءت را بیان کنید.

۲ - نسبت بین حدیث سعه با ادله احتیاط از نظر محقق نائینی (ره) چیست؟

۳ - اشکال استاد را بر کلام محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۴ - علت تقدّم ادله وجوب احتیاط بر قاعده قبح عقاب بلا بیان را شرح دهید.

۵ - فرق بین حدیث سعه با قاعده قبح عقاب بلا بیان چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصلوة والسيّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی وجوب طریقی احتیاط

بحث در این بود که آیا حدیث سعه: «الناس فی سعه ما لا- يعلمون»، معارض با ادله احتیاط است و یا محکوم ادله احتیاط است؟ یک تفصیلی را مرحوم محقق نائینی (ره) ذکر فرمودند که با مناقشه ای که در آن جریان داشت، ملاحظه فرمودید.

مرحوم محقق خراسانی (ره) تفصیل دیگری ذکر فرموده اند به این صورت که ما باید در ادله وجوب احتیاط بررسی و دقت کنیم و ببینیم که وجوب احتیاط به چه نحو و به چه کیفیت است؟ آیا وجوب احتیاط به عنوان یک وجوب طریقی مطرح است یا به عنوان یک وجوب نفسی مطرح است؟

معنای وجوب طریقی این است که احتیاط را که شارع واجب کرده، نه برای خود احتیاط است و نه برای مصلحتی است که در خود احتیاط وجود دارد. آن مصلحت ملزمه ای که در سایر واجبات هست، در مورد احتیاط به آن صورت نیست، بلکه شارع احتیاط را واجب کرده و این را طریق برای احکام واقعیه، (حرمت مجهول و وجوب مجهول) قرار داده و در حقیقت هدف شارع این نیست که احتیاط تحقق پیدا کند، بلکه هدف شارع این است که اگر شرب توتون حرام باشد، حرام تحقق پیدا نکند، این وجوب احتیاط برای تحفظ بر آن حرمت محتمله است که اگر شرب توتون به حسب واقع، حرام باشد، مکلف در فعل حرام واقع نشود.

روی این احتمال که وجوب احتیاط، وجوب طریقی باشد، ثواب و عقابی هم بر خود این وجوب احتیاط، موافقه و مخالفه ترتب پیدا نمی کند، بحیثی که اگر کسی وجوب احتیاط را مخالفت کرد و شرب توتون را مرتکب شد، لکن به حسب واقع، این شرب توتون حرام نبود، اینجا شارع این مکلف را مؤاخذه نمی کند بر اینکه ولو اینکه شرب توتون حرام نبوده و تو مرتکب حرام نشدی، لکن چون مخالفت با وجوب احتیاط تحقق پیدا کرده، استحقاق عقوبت در کار است. نه! این حرفها نیست. وجوب احتیاط برای تحفظ بر آن حرمت مشکوکه است که اگر او شرب توتون را مرتکب شد، بر فرض وجوب احتیاط و اینکه به حسب واقع، شرب توتون حرام بود، شارع می تواند او را بر مخالفت حرام، عقاب کند، اما اگر بحسب واقع، حرمت نداشت ولو اینکه این مخالفت با وجوب احتیاط کرده، مع ذلک روی این احتمال هیچ گونه استحقاق عقوبتی ندارد.

پس یک احتمال در مسأله وجوب احتیاط، این است که وجوب احتیاط به عنوان یک وجوب طریقی مطرح باشد، و معنای طریقی، این است که خودش موضوعیت ندارد، فقط راه است برای حفظ واقع، برای تحفظ بر واقع و ملاک هم همان واقع است.

بررسی وجوب نفسی احتیاط

اما احتمال دوم این است که بگوئیم: شارع برای خود احتیاط هم اصالت قائل است،

حالا به هر دلیلی یا از باب این که اگر کسی در موارد مشکوکه، احتیاط کند، دیگر اجتناب در موارد معلومه برای او سهولت پیدا می کند، مثلاً- از باب تنظیر بگوئیم: در باب صوم، (این گونه ای که کتاب الله دلالت دارد) این صوم یک نردبانی است برای رسیدن به تقوا، اما معنایش این نیست که خود این نردبان، دیگر اصالتی نداشته باشد، ثواب و عقابی نداشته باشد، بلکه خودش واجب نفسی است، اصالت هم دارد، لکن «لعلکم تتقون» بر آن هم مترتب است. شبیه این را در باب دلیل وجوب احتیاط بگوئیم، بگوئیم: وجوب احتیاط نه برای این است که خودش هیچ کاره است و طریق الی الواقع است، بلکه خودش هم حساب دارد، شارع مثل کلاس اول و دوم می خواهد از راه وجوب احتیاط، یک تمرینی در رابطه با محرّمات معلومه حاصل بشود، حالا به هر دلیلی.

از باب احتمال می گوئیم: اگر وجوب احتیاط خودش یک واجب نفسی باشد به طوری که بر مخالفت و موافقتش هم ثواب و عقاب مترتب بشود، اگر کسی در شرب توتون مجهول با دلیل وجوب احتیاط، مخالفت کرد يستحق العقوبه، چه به حسب واقع، شرب توتون حرام باشد و یا به حسب واقع حرام نباشد. به این می گوئیم: وجوب احتیاط به نحو وجوب نفسی.

معارضه بین ادله وجوب احتیاط با حدیث سعه

مرحوم آخوند(ره) می فرمایند که در این مسأله که آیا ادله وجوب احتیاط با «الناس فی سعه ما لا یعلمون» معارض است و یا حاکم است؟ بین این دو احتمال تفصیل وجود دارد: اگر ما وجوب احتیاط را به عنوان یک وجوب طریقی، معنی کنیم و قرار بدهیم، اینجا مسأله، مسأله معارضه است، برای اینکه در همان نقطه ای که دلیل وجوب احتیاطا حذر دارد، حدیث سعه حرف مخالف دارد، در حقیقت مجرا و موردشان واحد است و هر کدام هم یک حرفی غیر از دیگری می زنند، برای اینکه حدیث سعه می گوید که از ناحیه حرمت مجهوله شرب توتون، شما در ضیق واقع نمی شوید، شما در سعه هستید، خیالت راحت باشد که معنایش این است که اگر این شرب توتون به حسب واقع حرام

بود، گریبان تو گرفته نمی شود، حدیث سعه این معنی را دلالت دارد و دلیل وجوب احتیاط بنا بر اینکه وجوب احتیاط وجوب طریقی باشد، می گوید: من آمده ام برای اینکه بر این حرمت مجهوله تحفظ بشود، و اگر بر آن تحفظ نکنی، گریبان تو گرفته می شود.

پس هردو روی حرمت مجهوله انگشت می گذارند، حدیث سعه می گوید: از ناحیه این حرمت مجهوله، شما در سعه هستید و گریبان شما را نمی گیرند و دلیل وجوب احتیاط می گوید: در همین رابطه باید احتیاط کنید و گریبان شما را می گیرند بطوری که اگر احتیاط نکردی و به حسب واقع، حرام بود، استحقاق عقوبت بر مخالفت حرام پیدا می کنید «و هذا معنی المعارضة» معنای معارضه همین است که در مورد واحد و در موضوع واحد، دو دلیل اثبات و نفی داشته باشند، دو دلیل ضد هم را بگویند، این می گوید: از ناحیه حرمت مجهوله، خیالت راحت، آن می گوید: نخییر!! از ناحیه حرمت مجهوله نمی تواند خیال تو راحت باشد بلکه باید احتیاط کنی که مخالفتی با آن حرمت مجهوله تحقق پیدا نکند. در نتیجه اگر وجوب احتیاط به عنوان وجوب طریقی مطرح باشد، بین حدیث سعه و بین دلیل وجوب احتیاط معارضه در کار است.

حکومت ادله وجوب احتیاط بر حدیث سعه

اما اگر وجوب احتیاط را به عنوان یک وجوب نفسی گرفتیم و خودش ثواب و عقاب داشت و خودش حساب مستقل داشت، اینجا حدیث سعه محکوم دلیل وجوب احتیاط است، برای اینکه حدیث سعه می گوید: تا زمانی که علم به تکلیف حاصل نشود، شما در سعه هستید و دلیل احتیاط می گوید: «انا تکلیف و انا حاکم بوجوب الاحتیاط» و وجوب احتیاط هم خودش تکلیف مستقلی است و ثواب و عقاب دارد. پس من که آمدم و حکم به وجوب احتیاط می کنم و وجوب هم وجوب نفسی است و خودش ثواب و عقاب دارد.

اگر علم به من پیدا نکنید «انت فی سعه» اما بعد از آنکه علم پیدا کردید با آمدن من دلیل وجوب احتیاط و عالم شدن به وجوب احتیاط، دیگر «ما لا- يعلمون» تحقق ندارد. درست است که نسبت به حکم واقعی اولی، عدم العلم محفوظ است، اما فرض این است که غیر

از آن، یک حکم دیگری هست، وجوب احتیاط مطرح است، وجوب احتیاط هم نفسیت دارد، شما هم عالم به وجوب احتیاط هستید، پس دیگر حرف حسابی شما در حدیث سعه چیست؟ می گوید: با وجود دلیل وجوب احتیاط به این کیفیت، حدیث سعه کان بساطش را باید جمع کند و کنار برود و محکوم دلیل وجوب احتیاط است. لذا ایشان نتیجه می گیرد که اگر ما وجوب احتیاط را به عنوان یک وجوب نفسی معنی و مطرح کنیم، دیگر پای معارضه در کار نیست، ولو این مسأله محکومیت حدیث سعه و حاکمیت دلیل وجوب احتیاط است.

احتمال تعارض ادله وجوب نفسی احتیاط با حدیث سعه

این بیان را مرحوم محقق خراسانی مطرح کرده اند و به حسب ظاهر هم بیان خوبی است و ناشی از دقت در مسأله است لکن در عین حال قابل مناقشه است. مناقشه اش این است که در آن فرض اول، قبول داریم که اگر وجوب احتیاط به نحو وجوب طریقی باشد، بین دلیل احتیاط و حدیث سعه، معارضه وجود دارد. این حرف درست است، اما بحث در این فرض دوم است که اگر ما وجوب احتیاط را به عنوان وجوب نفسی گرفتیم، آیا با همین بیان ایشان به عنوان حاکمیت دلیل احتیاط، باید مطلب را بپذیریم، یا لقائل ان يقول که در همین جا هم مسأله معارضه در کار است؟ چرا؟ برای این که درست است که ما وجوب احتیاط را روی این احتمال، وجوب نفسی می دانیم و خودش هم ثواب و عقاب دارد، اما احتیاط مثل براءت، موردش عبارت از شک در تکلیف است. اگر کسی شاگ در تکلیف نباشد که موردی برای دلیل وجوب احتیاط تحقق پیدا نمی کند. دلیل وجوب احتیاط هم کان می گوید: «اذا شککت فی حرمة شرب التتن و حلیته یجب علیک الاحتیاط»، چنین حرفی را دلیل وجوب احتیاط می زند، آن وقت با توجه به مورد دلیل وجوب احتیاط، اینجا ما همین حرف را می زنیم، می گوئیم که ما هستیم و شرب توتون و شک در حلیت و حرمت شرب توتون، در این مورد و در همین جا بالخصوص ما دو نوع دلیل داریم: یک دلیل می گوید: «فی هذا الطرف و هذه الشرائط انت فی سعه»، یعنی برو

راحت بخواب، هیچ گونه مشکلی از ناحیه حرمت مشکوکه شرب توتون، برای تو پیش نمی آید، ادله وجوب احتیاط هم در همین مورد می گوید: با شک در حرمت شرب توتون، بدان که تکلیف، گریبان تو را می گیرد ولو آن تکلیف، وجوب احتیاط است.

به عبارت دیگر: اینطور نیست که وجوب احتیاط مثل وجوب صلاه و وجوب صوم باشد که اینها هر کدام استقلال دارند، و هیچ ربطی هم به هم ندارند. وجوب احتیاط ولو نفسی باشد، «له ارتباط بالحرمة المشکوکه فی شرب التتن» موردش عبارت از همین حرمت مشکوکه است و مثلاً- وجوب مشکوکه، نیامده که احتیاط مثل یک عنوانی به نام صلاه را محکوم به وجوب کند، خود عنوان احتیاط در ماهیت و مفهومش توجه به تکلیف دیگر مطرح است و اگر اینطور شد، دلیل وجوب احتیاط وقتی که کنار حرمت مجهوله شرب توتون قرار می گیرد، معنایش این است که «ایها المکلف انت لاجل شکک فی الحرمة» احتیاط گریبان گیر توست. او می گوید: «لاجل شکک فی الحرمة انت فی سعه» و این می گوید: «لاجل شکک فی الحرمة انت مبتلی و لست فی سعه» و نگو: «ما علی الاحتیاط» ولو اینکه وجوب احتیاط هم نفسی باشد، خودش هم ثواب و عقاب داشته باشد اما ارتباطی که با آن تکلیف مشکوک و حرمت مشکوکه دارد نمی تواند کنار برود.

پس نتیجه اینطور شد ولو اینکه وجوب احتیاط، نفسی باشد، ولی در ماهیت و مفهوم احتیاط، توجه به تکلیف مشکوک دیگری مطرح است. پس معنایش این می شود که در مورد شک در حرمت، دلیل سعه می گوید: «انت فی سعه» و دلیل وجوب احتیاط می گوید: «لست فی سعه بل یجب علیک الاحتیاط» و موردشان دوتا نیست، دو تا موضوع نیست که این ها از همدیگر جدا بشوند «بل فی مورد واحد و لاجل شک واحد» و به علت همان شک، دلیل سعه می گوید: «انت فی سعه» و دلیل احتیاط هم می گوید: «لست فی سعه بل یجب علیک الاحتیاط». لذا اگر وجوب احتیاط را هم یک واجب نفسی بگیریم، اینطور نیست که دلیل وجوب احتیاط حاکم باشد.

بله؛ اگر وجوب احتیاط، یک احتیاط به معنای مستقلی بود مثل صلاه و صوم که هیچ گونه ارتباطی به هم ندارند، اینجا این بیان مرحوم محقق خراسانی قابل قبول بود.

علاوه؛ یک اشکال دیگر و لطیف تری هم این جا در کار است و آن این است، (این یک قاعده کلی است که این را همه جا باید مدنظر داشته باشید) اگر بین دو دلیل، معارضه باشد، در معارضه یا تساقط است، یا تخییر و ترجیح است، طبعاً یکی از دو دلیل متعارض کنار می رود، بطور کلی کالعدم واقع می شود در غیر تعارض به عموم و خصوص من وجه که آن هم در ماده اجتماع، پیش می آید رجوع می شود. پس در دلیلی متعارضین، اگر تساقط گفتیم، هر دو زمین می خورند، اگر ترجیح و تخییر مطرح شد، آن دلیلی که کنار گذاشته شده می گوئیم: بطور کلی سقوط می کند و «یصیر وجوده کالعدم»، مثل این که اصلاً چنین دلیلی وجود نداشته است. اما اگر دو دلیل؛ یکی به عنوان حاکم و دیگری به عنوان محکوم مطرح بود، لازمه حکومت و تقدم دلیل حاکم بر دلیل محکوم بساطش را جمع کند «و یصیر کالعدم» بلکه دلیل محکوم باید یک موردی پیدا کند که خارج از این موردی باشد که دلیل حاکم بر آن حکومت پیدا کرده است.

به عبارت دیگر: معنی ندارد که دلیل حاکم، دلیل محکوم را به طور کلی ریشه کن کند، بلکه دلیل محکوم را در یک وادی دیگری قرار می دهد، و یک مورد دیگری برای دلیل محکوم پیش می آید، مثل این که در این مثال معروف می گوئید: «لا شک لکثیر الشک» و می گوئید: این بر ادله شکوک در باب نماز حکومت دارد. معنای حکومت این نیست که ادله شکوک بساطش را جمع کند، بلکه معنای حکومت این است که ادله شکوک نباید در مورد کثیر الشک، دخالت کند اما در غیر مورد کثیر الشک، ادله شکوک در باب نماز به قوت خودش باقی است. پس لازمه حکومت این است که دلیل محکوم در غیر آن موردی که دلیل حاکم بر آن حکومت دارد، خودش نقش داشته باشد.

لذا اینجا به مرحوم آخوند(قدس سره) عرض می کنیم: شما که روی این احتمال دوم که وجوب احتیاط، وجوب نفسی باشد، فرمودید که دلیل وجوب احتیاط بر دلیل سعه حاکم خواهد بود، با قطع نظر از آن اشکال اولی که ما کردیم، این سؤال را از ایشان می کنیم

که اگر دلیل وجوب احتیاط بر دلیل سعه حاکم شود، پس شما بگویید: بعد از این حکومت و بعد از تقدم دلیل احتیاط بر حدیث سعه، دیگر موردی برای حدیث سعه باقی می ماند.

یک جایی را می توانید پیدا کنید که بگوئیم: حدیث سعه اینجا را شامل می شود ولی خارج از دائره حکومت است؟ همان طوری که در ادله شکوک با توجه به «لا-شک لکنثیر الشک» می گفتیم که مورد باقی در تحت ادله شکوک، غیر از کثیر الشک است، آنجا دیگر مسأله حاکمیت مطرح نیست. شما که می گوئید: دلیل وجوب احتیاط حاکم است، پس موردی که برای دلیل محکوم باقی می ماند، کجاست؟ هر کجا که حدیث سعه بخواهد پیاده شود، دلیل وجوب احتیاط سر درمی آورد. کجاست که دلیل وجوب احتیاط، نیست و دلیل سعه را پیاده بکنیم بلا وجود حاکم؟ هرچه شما فکر کنید ولو یک مورد نمی توانید پیدا کنید که بگوئید: اینجا حدیث سعه پیاده می شود بدون اینکه دلیل حاکمی به عنوان دلیل وجوب احتیاط مطرح باشد. خود این مطلب که دلیل محکوم، بلا مورد باقی می ماند، یکی از خواص تعارض است، و لازمه تعارض، چنین مطلبی است و الا- اگر مسأله معارضه نبود و مسأله حاکمیت و محکومیت بود، باید برای دلیل محکوم ولو یک مورد بلا دلیل حاکم در آن پیاده شود و ما هرچه فکر می کنیم که یک جایی حدیث سعه پیاده شود و دلیل وجوب احتیاط آنجا سبز نشده باشد، نمی توانیم پیدا کنیم و چون مطلب این طور است، این از علائم تعارض است، همان مسأله معارضه ای است که بین دلیل وجوب احتیاط و دلیل سعه تحقق دارد. پس نتیجه این شد که نه تفصیل مرحوم محقق نائینی و نه تفصیل مرحوم محقق خراسانی، هیچ کدام جریان ندارد بلکه حدیث سعه به عنوان معارض با دلیل وجوب احتیاط مطرح است، نه به عنوان محکوم دلیل وجوب احتیاط.

پرسش:

۱ - تفصیل مرحوم آخوند را در محل بحث توضیح دهید.

۲ - اگر وجوب احتیاط نفسی باشد آیا احتمال تعارض ادله وجوب احتیاط با حدیث سعه هست؟

۳ - معنای حکومت و لازمه آن را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال به حدیث «ما حجب الله» بر براءت

یکی از روایاتی که در باب براءت، مورد استدلال واقع شده است، این روایت معروفه است که می فرماید: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» آنچه را که خداوند حاجب شده از اطلاع بر بعضی امور برای بندگان، برداشته شده و موضوع از بندگان است.

تقدم حدیث حجب بر ادله احتیاط

اگر در استدلال به این روایت بر براءت، مناقشه ای نباشد و دلالتش را بپذیریم، در آن

جهت دوم، دیگر بحثی ندارد که این روایت، محکوم ادله احتیاط نخواهد بود، برای این که اگر خداوند تکلیف مجهول و مشکوک را رفع کرده باشد، شبیه آنچه که در حدیث رفع «رفع ما لا یعلمون» ذکر شد که گفتیم: تکلیف مجهول، به مقتضای حدیث رفع، رفع شده است، و اگر رفع شده باشد، دیگر نمی شود به دنبال آن، احتیاط، واجب باشد، احتیاط موردش جهل به تکلیف است، آن هم جهلی که منشأ اثر است. اگر حدیث بگویید: این تکلیف مجهول ولو بحسب واقع، ثابت باشد، خداوند آن را برداشته، «رفع عنهم و وضع عنهم» پس دیگر معنی ندارد که در رابطه با تکلیف مجهول، احتیاط واجب شود، ولو این که ما وجوب احتیاط را، وجوب طریقی ندانیم که معمولاً- وجوب احتیاط به عنوان وجوب طریقی مطرح است، بلکه اگر وجوب نفسی هم بدانیم باز در مقابل ادله احتیاط واقع می شود.

پس این طور نیست که اگر دلالت این حدیث تام باشد، در مقابل ادله احتیاط محکوم واقع شود، و ادله احتیاط، بر این حدیث، تقدم پیدا کند، بلکه این حدیث، درست نقطه مقابل ادله احتیاط، اقتضای عدم وجوب احتیاط را دارد و در این جهت بحث نیست. اما جهت اولش مورد بحث است که آیا این حدیث به این بحث ما مرتبط است؟ به این چیزی که در باب برائت محل بحث است و جماعتی قائل به برائت شده اند و جمعیتی قائل به وجوب احتیاط، آیا این حدیث به محل بحث ما ارتباط دارد؟

تشبیه حدیث حجب به حدیث ما سکت الله

لقائل ان یقول کما قیل، به این که این حدیث به بحث ما ارتباط ندارد؟ با این توضیح که بگوئیم در بعضی از روایات دیگر، این عنوان، مطرح شده است که خداوند نسبت به بعضی از احکام، سکوت کرده است و تبیینی نسبت به آنها نیست، حالا چرا بیان نشده اند؟ روی هر ملاکی، و روی هر علتی، آیا تسهیل و توسعه بر امت بوده و به ملاک توسعه و تسهیل، تبیینی نسبت به آنها واقع نشده و یا این که یک مانع از بیان وجود داشته است و به علت وجود آن مانع، که ما نمی دانیم، تبیین تحقق پیدا نکرده؟ به هر حال روایت می گوید

که «اسکتوا عما سکت الله عنه» احکامی را که خداوند اصلاً بیان نکرده، روی هر علت و هر ملاکی، شما کاری به آنها نداشته باشید، شما هم در مقابل آن ها ساکت باشید و فکر نکنید که چنین حکمی، وجود دارد. «اسکتوا عما سکت الله عنه» همان طوری که خداوند بیان نفرموده و کآن این ها را نادیده فرض کرده است، شما هم نادیده فرض کنید و وجود این ها را کالعدم بدانید.

مورد «اسکتوا عما سکت الله عنه» با ما نحن فیه فرق می کند: ما نحن فیه (مسأله براءت) مربوط به مواردی است که چه بسا خداوند مثلاً آنها را بیان کرده، حتی در لسان خود خدا و ائمه هدی (علیهم السلام) هم بیان شده است و شاید تعدد بیان هم داشته باشد، لکن به علت مخالفت هائی که با اسلام می شده است چه از ناحیه دشمنان و چه از ناحیه غاصبان حکومت، این احکام بیان شده، به دست ما نرسیده است و ما هرچند در کتاب های روانی خودمان فحص کردیم، روایتی که دلالت بر این حکم کند، ملاحظه نشد. محل بحث ما در باب براءت، احکامی نیست که خداوند آنها را بیان نکرده باشد، بلکه احکامی که اگر هم بیان شده باشد، به دست ما نرسیده است، روی مخالفت ها، روی ظلم ظالمین و مخالفت با ائمه معصومین (علیهم السلام) تلاش زیادی شده برای اینکه مقال ائمه در اختیار مردم قرار نگیرد. ما در چنین جایی می خواهیم دست به دامن اصاله البرائه بزنیم و از حدیث و آیه و روایت اصاله البرائه را استفاده کنیم.

فرق بین حدیث حجب و حدیث رفع

لذا مناقشه در این حدیث این است که مناقشه کننده می گوید: بین این حدیث و حدیث رفع، فرق وجود دارد. در حدیث رفع می گوید: «رفع ما لا یعلمون» اما علت عدم علم، چه باشد؟ هرچه باشد، ما نحن فیه هم عدم العلم است ولو به هر علتی علم در اختیار ما واقع نشده باشد، اما در این حدیث، یک خصوصیتی برای مانع و حاجب ذکر شده است که این خصوصیت نمی گذارد حدیث بر ما تطبیق پیدا کند و آن این است که می فرماید:

«ما حجب الله علمه» چیزی را که خداوند نگذاشته که شما علم به آن پیدا کنید، تکلیفی را

که خداوند علمش را از شما و از بندگان، حاجب شده. این اسناد حجب «الی الله تبارک و تعالی» یک قرینه ای می شود که حدیث را از سیاق حدیث رفع خارج کند و داخل در سیاق «اسکتوا عما سکت الله عنه» قرار بدهد و اگر این شبهه و این احتمال در حدیث آمد، دیگر از مسأله براءت مورد بحث ما خارج می شود.

آیا این شبهه بر استدلال به حدیث وارد است یا نه؟ با توجه به چند نکته، این شبهه وارد نیست.

اسناد افعال اختیاریه انسان به خداوند

یک نکته این است که در جای خودش در مسأله جبر و تفویض (که ما در بعضی از بحث ها، مفصل آن را در جلسات متعدد ذکر کردیم) ثابت شده که این افعال اختیاریه عبادیه همان طوری که اسنادش به خود انسان ها جایز است، به یک معنی هم قابل اسناد به الله تبارک و تعالی است، برای این که انسانها اگرچه با اراده خودشان، این افعال را انجام می دهند، اما این طور نیست که نیرو و قدرت مستقلی در انجام این امر از خود داشته باشند و بالاترین مسأله ای که در افعال اختیاریه انسان ها باید مورد دقت قرار گیرد، این است که وجود فاعل، نقش مؤثری در حصول فعل دارد و اگر فاعل، وجود نداشته باشد، معنی ندارد که این فعل از این فاعل، تحقق پیدا کند، در حالی که وجود فاعل در اختیار خود فاعل نیست. ما که دائما فریاد استقلال اراده می زنیم، معنایش این نیست که - به اصطلاح علمی: - می توانیم همه موانع را از ناحیه خودمان جلوگیری کنیم و سد کنیم.

وجود خود فاعل در اختیار خود فاعل نیست. این ممکن الوجود است، و مرتبط به علت است و بلکه بالا-تر؛ عین الربط بالعله است. پس چیزی که خودش ممکن الوجود است و وجودش در اختیار خودش نیست، بلکه عین ارتباط به علت و خداوند تبارک و تعالی است، چگونه می تواند ادعای استقلال در فعل داشته باشد؟ استقلال، یعنی همه مسائل در اختیار خود فاعل باشد، تمام عوامل مؤثره و جهات دخیله، در اختیار فاعل باشد، در حالی که ما می بینیم کثیری از آنها در اختیار فاعل نیست و حداقل وجود خود فاعل است

که ممکن الوجود است و ممکن الوجود، فی کل آن، نیاز به علت دارد و ممکن نیست استقلال داشته باشد و ارتباط به علت نداشته باشد.

لذا این فعلی که از انسان صادر می شود، اینطور نیست که انسان در صدور این فعل، یک استقلال کاملی برای خودش تصور کند، ضمن اینکه صحت اسناد دارد، اقوم و اقعده می گوید، اما «لا یستقل بذلک، بحول الله و قوته اقوم و اقعده، لا اقوم مستقلا و اقعده مستقلا» لذاست که در آیه شریفه همان طوری که بزرگان هم اشاره فرموده اند می فرماید:

«وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» ضمن اینکه خودش اسناد رمی را می دهد مع ذلك استقلال او را در رمی، نفی می کند. با اینکه «رمیت» درست است و خود خداوند «إِذْ رَمَيْتَ» می فرماید و معنای «إِذْ رَمَيْتَ» این نیست که «اذ رمیت تخیلا»، «إِذْ رَمَيْتَ» یعنی حقیقه، در عین این که حقیقه «رمیت»، لکن خیال نشود که استقلال در رمی بوده «ما رمیت و لکن الله رمی».

خصوصیت افعال ارادیه انسان

اینها از خصوصیات افعال ارادیه ای است که از انسانها صادر می شود در عین اینکه اختیاریت و ارادیت محفوظ است، و مسأله جبر در کار نیست، تفویض هم در کار نیست، بلکه امر بین الامرین و یک حالت متوسطه بین الحالتین تحقق دارد.

البته این هم از کرامات ائمه معصومین (علیهم السلام) است، که در زمانی که مسأله اختیاریت افعال انسانها مطرح بوده و جمع زیادی قائل به جبر بوده اند و برخی قائل به تفویض بوده اند، بیانی کرده اند در یک جمله کوتاه که این جمله هنوز هم شاید به عمق واقعیش افرادی مثل صدر المتألهین ها بتوانند برسند، نه هر کسی شایستگی درک این مطلب را داشته باشد. ائمه (علیهم السلام) با اینکه فیلسوف نبوده اند، مع ذلك ببینید یک جمله کوتاهی را در این رابطه بیان کرده اند که حقیقت فلسفه، اقتضای همین معنی را می کند.

به هر حال؛ یک نکته ای که عرض کردم باید به آن توجه کرد این است که در «ما حجبت الله علمه» گرچه این حجب به خداوند تبارک و تعالی نسبت داده شده اما این قرینه بر این

نیست که این هم مثل «ما سکت الله عنه» است.

بلکه همین مسائلی که در باب برائت مورد بحث ماست که اگر بیانی هم از ائمه (علیهم السلام) رسیده باشد، به علت دشمنی دشمنان و حکومت های غاصبانه و مخالفت هائی که با ائمه (علیهم السلام) در طول تاریخ و با پیروان آنها می شده، عمل آنها سبب شده است که بیانات ائمه در اختیار ما قرار نگیرد.

در حقیقت حاجب و مانع، آن مسائل بوده، اما در عین حال اسنادش به این کیفیت به خداوند تبارک و تعالی، مفهوم ندارد. «ما حجب الله علمه» غیر از «ما سکت الله عنه» است. «ما سکت الله» خداوند سکوت کرده. سکوت به خداوند تبارک و تعالی اختصاص داشته است، و کسی در سکوت نقشی ندارد.

آیا معنای «ما حجب الله علمه» هم این است و یا اینکه همین حجب هائی که تحقق پیدا کرده است، به یک معنی، قابلیت اسناد الی الله تبارک و تعالی را دارد و معنای «ما حجب الله» نه «ما حجب الله مستقلا و بلا واسطه» بلکه در حقیقت معنایش این است: «ما حجب الخلفاء و الظالمون» ولی آنها که استقلال نداشتند، آنها که نمی توانستند در مقابل قدرت الهیه، خودشان این معنی را انجام بدهند، قدرت و نیرو و وجود و امکان همه آنها از ناحیه خداوند تبارک و تعالی است، از باب مثال مثل پدری که ثروتی را در اختیار پسرش بگذارد، و او برود این ثروت را مثلا در کارهای غیر صحیح مصرف و هزینه کند.

پسر این کار را کرده است اما اگر اقدار و تمکین پدر نبود، امکان نداشت که چنین مسأله ای از او تحقق پیدا کند، اما این اقدار و تمکین معنایش این نیست که مثلا- توبیخی متوجه پدر شود. پدر ثروت را در اختیار او گذاشت، چه بسا نصیحت و موعظه کرد و ارشاد و راهنمایی کرد، لکن او از یک طرف به راهنمایی پدر گوش نداد و از طرفی ثروت را در غیر طریق صحیح مصرف کرد. توبیخ، متوجه خود فرزند است، اما در عین حال، استقلالی هم در رابطه با این فعل، برای او وجود نداشته است. اگر ثروت پدر نبود، امکان نداشت که چنین مسائلی تحقق پیدا کند. در ما نحن فیه به عنوان توضیح و تقریر، انسان می تواند چنین چیزی را پیاده کند.

یک مؤیدی برایش ذکر کنیم که ما نحن فیه را از «اسکتوا عما سکت الله عنه» جدا کند.

مؤیدش این تعبیر «فهو موضوع عنهم» است. همان طور که در باب حدیث رفع ذکر کردیم، کلمه «وضع و موضوع» با این که به «علی» متعدی می شود، «وضع علیه یعنی اثبت علیه»، بر او ثابت کرد و به عهده او گذاشت، اما «وضع عنه» مثل «رفع عنه» می ماند، لذا در باب حدیث رفع هم با این که اصل حدیث به صورت معروفش، کلمه «رفع عن امتی» تعبیر شده است، لکن در بعضی از روایاتی که این حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نقل کرده بودند، با کلمه «وضع» تعبیر شده بود: «وضع عن امتی» برای این که بین این دو تعبیر، فرقی وجود ندارد چه «رفع عن امتی» و چه «وضع عن امتی» که اگر «وضع» به «عن» متعدی شود معنایش برداشتن و اسقاط است نه اینکه اثبات باشد.

لذا در اینجا کسی می تواند بگوید: «موضوع عنهم» آنچه را که شما نمی دانید، تکلیفی را که شما نمی دانید، از شما برداشته شده است، که معنایش این است: ضمن این که خداوند بیان کرده است، لکن چون به گوش شما نرسیده است، از شما برداشته شده است و الا اگر خداوند از اول بیان نکرده بود یعنی این تکلیف را جعل نفرموده بود و این تکلیف را خداوند اصلاً انشاء نکرده بود، تکلیفی که جعل نشده است، معنی ندارد که بگوئیم:

«مرفوع عن الامه»، «موضوع عن الامه». معنای مرفوعیت و موضوعیت، این است که این تکلیف، یک مرتبه اثباتی دارد، منتها به علت این که در اختیار شما قرار نگرفته است، تحمیلی بر شما نمی کند. بین دو مطلب، جمع می کند هم اثبات تکلیف علی فرض ثبوت و هم اینکه از ناحیه این تکلیف، تحمیلی به شما توجه پیدا نمی کند. هم در حدیث رفع چنین مفادی تحقق دارد و هم در ما نحن فیه به لحاظ «فهو موضوع عنهم» که عبارت اخرای از «مرفوع عنهم» است چنین دلالتی وجود دارد.

پس کسی بگوید: اگر معنای «موضوع عنهم» این است که تکلیف اثباتاً تحقق دارد، لکن تحمیلی بر شما نمی خواهد داشته باشد، اگر از کلمه «موضوع عنهم» چنین معنایی

استفاده بشود، این قرینه می شود بر اینکه مقصود از «ما حجب الله علمه» آن معنایی نیست که ابتداء به ذهن انسان می آید. با ملاحظه این عبارت، ابتداء به ذهن می آید که خداوند نخواسته که برای عباد در رابطه با این تکالیف، آگاهی وجود داشته باشد، نه اینکه ایادی ظلمه و امثال ذلك نقشی در این مسأله داشته باشند. کأنّ این ظهور «فهو موضوع عنهم» در این که اصل جعل تکلیف من ناحیه الله، علی فرض التکلیف بوده و تکلیف، اثباتاً تحقق دارد، لکن در عین حال نمی خواهد بر شما تحمیلی داشته باشد. همان عنوان امتنانی که در حدیث رفع مطرح می کردید، در اینجا وجود دارد. اگر از کلمه «فهو موضوع عنهم» چنین معنی و ظهوری را استفاده کردیم، این قرینه می شود بر اینکه «ما حجب الله علمه» معنایش «سکت الله» نیست، بلکه معنایش همین مسأله مورد بحث ما در باب پرائت است.

عدم اسناد افعال قبیحه به خداوند

لکن این نکته هم به ذهن می آید که درست است، ضمن اینکه اسناد افعال به خداوند تبارک و تعالی با این علتی که ما ذکر کردیم، یک اسناد صحیحی است و ضمن اینکه هر تحسین و توبیخ متوجه همین فاعل بالمباشره است، اگر کسی مسجد بسازد، این سازنده، تحسین می شود ولو اینکه در این امر، استقلال نداشته باشد، و اگر کسی خدای نکرده معصیتی کرد، این معصیت کننده توبیخ می شود ولو اینکه استقلالی به آن معنایی که عرض کردیم در معصیت ندارد، اما در عین حال بنا این نبوده که حتی در مقام تعبیر، افعال غیرحسنة را به خداوند تبارک و تعالی اسناد بدهند، یا حداقل افعال مباحه مانعی ندارد، اما خدای نکرده یک فعل زشتی ولو اینکه توبیخش متوجه فاعل است، و از حدّ فاعل هم تجاوز نمی کند، اما اسنادش الی الله تبارک و تعالی، یک امر غیر معهود است در تعبیرات و در کلمات.

لذا در ما نحن فیه هم این حرف را بزنیم، چیزی که منشأ خفا و منشأ جهل و منشأ عدم علمش، انگیزه مخالفت با ائمه (علیهم السلام) بوده که در ظلمه و غاصبین حکومت و

امثال اینها بوده است و عمل آنها سبب شده است که بعضی از احکام برای ما مخفی مانده است، اگر این خفاء و حجب را به خداوند تبارک و تعالی نسبت بدهیم، یک امر، غیر معهود در نسبت های کتاب و سنت است. در آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» آن رمی، یک رمی مطلوبی است، یک رمی محبوب خداوند تبارک و تعالی است ولو اینکه خدای نکرده یک معنای زشتی هم باشد، از نظر فلسفی، هیچ فرقی نمی کند در «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» و ملاک در هر دو، یکی است، و بنا این نبوده که در غیر از افعال حسنه ولو به همین صورت، اسنادی به خداوند تبارک و تعالی داده شود، «و حجب الله عمله» از همین قبیل است. پس این قرینه می شود بر این که «حجب الله علمه» هم مثل همان روایت «اسکتوا عما سکت الله عنه» است و نمی تواند به بحث براءت ارتباطی پیدا کند. با توجه به این نکته، بعید نیست که کسی در این جا این حرف را مطرح کند.

پرسش:

- ۱ - علت تقدّم حدیث حجب بر ادله احتیاط چیست؟
- ۲ - اشکال به استدلال به حدیث حجب را با جواب آن بیان کنید.
- ۳ - فرق بین حدیث حجب و حدیث رفع چیست؟
- ۴ - خصوصیت افعال ارادیه انسان را توضیح دهید.
- ۵ - مقتضای کلمه «موضوع عنهم» در فهم معنای حدیث چیست؟

استدلال به روایت «کل شیء لک حلال» بر براءت

درس یکصد و هشتاد و هشتم

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استدلال به روایت «کل شیء لک حلال» بر براءت

استدلال به روایت «کل شیء لک حلال» برای براءت

روایتی که مورد استدلال قائلین به براءت واقع شده، این روایت شریفه است که می فرماید: «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه». مرحوم محقق خراسانی (قدس سره) فرموده اند: استدلال به این روایت برای براءت، هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیه مانعی ندارد.

ما عرض می کنیم که اگر این روایت، مانند روایتی بود که در قاعده طهارت وارد شده

ص: ۲۵۸

است، هیچ اشکالی در این مطلب مرحوم محقق خراسانی (قدس سره) وجود نداشت زیرا در دلیل قاعده طهارت، دو خصوصیت وجود دارد؛ یکی اینکه می فرماید: «کل شیء طاهر» دیگر: «شیء» را مقید به «فیه نجس و طاهر» نمی کند بلکه مطلقاً «کل شیء طاهر»، و در غایت هم، همین مسأله علم را غایت قرار می دهد، «حتی تعلم انه قدر»، لذا ما از این دلیل قاعده طهارت، هم در شبهات حکمیه در مسأله طهارت و نجاست استفاده می کنیم و هم در شبهات موضوعیه، در رابطه با شک در طهارت و نجاست از آن استفاده می کنیم.

فرق بین روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء طاهر»

اما در ما نحن فیه، یک قیدی اضافه شده که ما نحن فیه را حداقل از نظر تعبیر، از تعبیر در قاعده طهارت، جدا کرده و آن این است که در غایت، این مطلب ذکر شده: «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه». این کلمه «بعینه» ما نحن فیه را از تعبیر در قاعده طهارت، جدا کرده اما از نظر «کل شیء» هر دو متساویند، نه در آنجا قید «فیه طاهر او نجس» وجود دارد و نه در این روایتی که فعلاً مورد استدلال ما هست، البته این تعبیر در روایت بعدی که ما روی آن بحث می کنیم وجود دارد: «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه» اما در روایت فعلی مورد بحث ما، «فیه حرام و حلال» ندارد که ما از غایت استفاده می کنیم، مقصود از این «شیء» شیئی است که «شکّ فی حلیته و حرمته» چون غایت را علم قرار داده و «تعرف» به عنوان غایت مطرح است، می فهمیم که معنیاً، صورت عدم معرفت است، یعنی صورت شکّ در حلیت و حرمت، همان طوری که در قاعده طهارت هم همین طور است: «کل شیء طاهر» یعنی «شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر حتی تعلم انه قدر».

آن خصوصیتی که با نبود این کلمه «بعینه» وجود داشت و آن خصوصیت این بود که هم شبهات حکمیه را شامل می شد و هم شبهات موضوعیه را شامل می شد، (عین همان چیزی که در قاعده طهارت مطرح است) آیا وجود کلمه «بعینه» سبب می شود که این خصوصیت از این روایت گرفته شود و دیگر ما نتوانیم به این روایت در شبهات حکمیه

تمسک کنیم و یا اینکه همان طوری که مرحوم محقق خراسانی (قدس سره) فرموده اند با وجود کلمه «بعینه»، مطلب تغییر نمی کند؟ اگر کلمه «بعینه» نبود، چطور روایت، هم در شبهات حکمیه دلالت بر اصاله الحلیه داشت و هم در شبهات موضوعیه؟ وجود کلمه «بعینه» به نظر مرحوم محقق خراسانی (قدس سره) ایجاد فرق نمی کند، بلکه همین عمومیت نسبت به شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه (که هر دو محل بحث ما هست، لکن تکیه ما بیشتر روی شبهات حکمیه است) باقی است و هیچ فرقی ایجاد نشده است.

تأکیدی بودن عنوان «بعینه» برای «تعرف»

امام بزرگوار (قدس سره) برای محقق خراسانی (قدس سره) یک مؤیدی ذکر فرموده اند و آن این است که این «بعینه» عنوانش، عنوان تأکید است و تأکید خود معرفت و خود علم است، «حتی تعرف بعینه» یعنی یک معرفت حقیقی، یک معرفت کامل و معرفت علمی، مثل «جاء زید بعینه» یعنی کسی تردید نکند در اینکه جایی عبارت از زید بوده، بلکه خودش، با همه خصوصیات که در او وجود دارد، آمده است. ایشان می فرماید: این کلمه «بعینه» تأکید معرفت است، یعنی «حتی تعرف کان بعین المعرفة و بالیقین و العلم الکامل، انه حرام» و اگر تأکید برای معرفت شد، چیزی را اضافه نمی کند، مطلبی را تغییر نمی دهد، وجود و عدمش در مفاد روایت، یکسان خواهد بود. آن وقت نتیجه این می شود؛ همان طوری که با نبود کلمه «بعینه» در شبهات حکمیه، استدلال به این روایت، هیچ مانعی نداشت، حالا هم که کلمه «بعینه» وجود دارد، مطلب تازه ای را دلالت ندارد و وجود این کلمه، سبب نمی شود که شبهات حکمیه از مفاد حدیث خارج شود.

عدم ارتباط «بعینه» به «تعرف»

لکن به حسب جنبه ادبی، «حتی تعرف انه حرام بعینه» مخصوصاً با این ضمیری که در «بعینه» وجود دارد، نمی تواند مربوط به معرفت باشد، کان اینطوری می شود: «حتی

تعرف انه بعينه» یعنی بدانید که این شیء خودش، «بعینه» مربوط به اسم «انه» است، تأکید برای اوست و به حسب ظاهر نمی تواند به «تعرف» ارتباط داشته باشد بلکه به آن مجعول «تعرف انه» ارتباط دارد یعنی خود آن شیء حرام، نه اینکه معنا این باشد یعنی «تعرف بمعرفه کامله، تعرف بعین المعرفه»، این با تعبیر ادبی در روایت نمی سازد. «بعینه» متعلق به «انه» است و ضمیرش هم با ضمیر «انه» یکی است و «بعینه» معنایش این است بدانید که این شیء، خود این شیء حرام است. کآن به دانستن ارتباطی ندارد، بلکه به معلوم ارتباط دارد نه به علم و معرفت.

با توجه به این که «بعینه» متعلق به ضمیر در «انه» است، آیا وجود «بعینه» تغییری در مفاد روایت ایجاد می کند و یا تغییری ایجاد نمی کند؟

ظاهر این است که تغییر ایجاد می کند، برای اینکه این، در حقیقت یک قید احترازی می شود نه یک تأکید به آن صورتی که ایشان بیان فرمودند، یعنی در حقیقت ما در اینجا دو چیز داریم؛ یکی اینکه یک وقت می دانیم که این شیء خودش حرام است مثل اینکه می دانیم «هذا خمر» خمر هم که حرمتش مسلم است اما وقتی فهمیدیم که «هذا خمر» اینجا این تعبیر درست است، می فهمیم که «هذا بعینه و بشخصه یكون حراما و انه خمر قطعا و معلوم خمریته» آن وقت این احتراز از چیست؟ کجا را می خواهد خارج کند؟ آنجائی را که ما علم به این نداریم که «هذا حرام» اما می دانیم که حرامی وجود دارد، اما «هذا حرام و هذا الشیء بعینه حرام» این دیگر برای ما مجهول و غیر معلوم است.

عدم ارتباط حدیث به شبهات حکمیه

نتیجه این می شود که اگر بخواهیم روایت را در شبهات حکمیه پیاده کنیم در شبهات حکمیه، قبل از آن که انسان علم به حرمت پیدا کند، یک مشکوک الحلیه و الحرمه وجود دارد، بعد از آن هم که انسان عالم به حرمت شد، یک عنوان کلی، حرمتش برای انسان معلوم می شود، اما آن که در آن، پای عین و شخص مطرح است، شبهات موضوعیه است.

در شبهات موضوعیه قبل از آنکه برای انسان مشخص بشود که «هذا المایع خمر» انسان

شک دارد» فی خمریه هذا المایع و حلیته» و غایت این است که ظاهر می شود که «هذا الشیء بعینه حرام» یعنی ظاهر می شود که این شیء خارجی «بشخصه و بعینه خمر و یکون محرما».

پس نتیجه در شبهات موضوعیه چون پای خارج در کار است و شبهه و اشتباه در موضوع خارجی است، قبل از آنکه غایت حاصل بشود، ما هستیم و شک، «فی ان هذا المایع خمر او خل» اما بعد از آنکه غایت حاصل شد، آن وقت «نعرف ان هذا بعینه یکون حراما».

وقتی فهمیدیم که «هذا الشیء خمر» و غایت تحقق پیدا کرد، غایت ما، علم «بان هذا الشیء الخارجی بعینه و بشخصه حرام و خمر» است، اما در شبهات حکمیه چه بسا در خارج فرض کنید اصلا موضوعی هم فعلا وجود ندارد. شما می خواهید فتوا بدهید، حالا کاری ندارید به اینکه این موضوع در خارج وجود دارد یا نه. قبل از آنکه غایت حاصل شود، شما شک در این دارید که آیا حکم کلی فلان شیء مثل شرب توتون، عبارت از حلیت است و یا عبارت از حرمت؟ می گوئیم تا زمان شک و بقای شک، این حلال است و غایتش این است که علم پیدا کنید که شرب توتون حرام است ولو اینکه مصداق مشخص خارجی، الان مطرح نیست دیگر اینجا کلمه «بعینه» مطرح نیست.

وقتی شما علم پیدا کردید به اینکه شرب توتون کلی محکوم به حرمت کلیه است، در شبهات حکمیه، این غایت حاصل است.

اما در شبهات موضوعیه است که شما روی یک موضوع خارجی، انگشت می گذارید و دلیل می گوید: همین موضوع خارجی تا زمانی که شک در حلیت و حرمتش وجود دارد، محکوم به حلیت است، اما اگر غایت حاصل شد، غایت این است که بدانید این موجود خارجی «بعینه و بشخصه یکون خمر او حراما» این دیگر می تواند به عنوان غایت در شبهات موضوعیه مطرح شود، اما در شبهات حکمیه با کلمه «بعینه» به این نحوی که ما کلمه «بعینه» را معنی کردیم، نمی تواند مناسبتی با شبهات حکمیه داشته باشد.

لکن یک احتمال دیگری امام بزرگوار (قدس سره) در این حدیث ذکر کرده اند که اصلاً مسأله را از شبهات بدویه، چه حکمیه باشد و چه موضوعیه، خارج می کند و آن این است که بگوئیم: اصلاً روایت «کل شیء لک حلال» با روایتی که بعداً ان شاء الله بحث می کنیم که دارد «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»، در هر دو اینها به تعبیر ایشان، یک وزان و یک سیاق وجود دارد، ولو اینکه در این روایت، «فیه حلال و حرام» نیست، و در روایت بعدی «فیه حرام و حلال» وجود دارد، لکن این سبب فرق نمی شود.

و اگر فرق نداشت، نتیجه این می شود که در روایت «کل شیء فیه حلال و حرام» البته آنجا این بحث هست به احتمال قوی که آن مربوط به شبهات مقرونه به علم اجمالی است، آنجائی که پای علم اجمالی وجود دارد، مثل اینکه دو مایع در اینجا وجود دارد، یکی را به نحو اجمال می دانیم که خمر است و دیگری خلّ است، لکن تمیز و تشخیص بین خمر و خلّ وجود ندارد، آن وقت گفته شده که «کل شیء فیه حلال و حرام» اینجائی که می دانید هم حلالی وجود دارد و هم حرامی وجود دارد، بر حسب این روایت، تا زمانی که حرام را از حلال، مشخصاً و معیناً نشناسید، برای شما حلال است، یعنی در حقیقت این روایت «کل شیء فیه حلال و حرام» یک دلیل مرخص است در رابطه با شبهه محصوره و اطراف علم اجمالی، می خواهد در اطراف علم اجمالی حکم به ترخیص کند که این یکی از مباحثی است که در کتاب الاشتغال کاملاً مورد بحث است که آیا اصولاً یک دلیل شرعی می تواند در اطراف علم اجمالی یک ترخیص و اباحه ای را قائل شود؟ و بر فرضی که بتواند، آیا نسبت به همه اطراف علم اجمالی می تواند ترخیص بدهد؟ که اصلاً بر حسب روایت، احتیاط در اطراف علم اجمالی نه تنها لازم نیست، بلکه حتی کأنّ در مخالفت قطعیه علم اجمالی هم ترخیص بدهد که این بحث هائی است که در کتاب الاشتغال ان شاء الله مطرح می شود.

اگر کسی فرضاً بگوید: در اطراف علم اجمالی یک روایتی نمی تواند ترخیص قائل

شود، بینیم آیا ظاهر روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» همین ترخیص در اطراف علم اجمالی است و یا لقائل ان یقول که همان «کل شیء فیہ حلال و حرام» هم نسبت به شبهات بدویّه در کتاب البرائه که مورد بحث ما هست، یک نوع دلالتی دارد (که این را فی الجمله در روایت فردا ان شاء الله عرض می کنیم) آن که الان مورد بحث است این است که آیا «کل شیء لک حلال» با «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال، من واد واحد» و دارای یک وزن و دارای یک سیاق هستند که اگر ما در «کل شیء فیہ حلال و حرام» گفتیم:

اختصاص به شبهات مقرونه به علم اجمالی دارد و شبهاتی را که در باب برائت مورد بحث است، اصلا شامل نمی شود، آن شبهات در باب برائت شبهه ای است که علم اجمالی همراه آن نیست، مگر شبهه حکمیّه آن، که علم اجمالی وجود دارد، شما شک دارید که شرب توتون حلال است یا حرام و علم اجمالی وجود ندارد و در شبهه موضوعیّه آن هم، باز علم اجمالی نیست، شما شک دارید «ان هذا المایع الواحد خمر او خل» بدون اینکه علم اجمالی در کار باشد.

آیا «کل شیء لک حلال» با «کل شیء فیہ حلال و حرام» یک منطوق و یک مفاد دارد همان طوری که امام بزرگوار (قدس سره) احتمالا این معنی را ذکر می فرمایند؟ یا اینکه اینها با هم فرق می کند؟

اختصاص «کل شیء فیہ حلال و حرام» به شبهات موضوعیه

همان طوری که ما عرض کردیم: در «کل شیء لک حلال» از طریق غایت استفاده می کنیم که مقصود از این «شیء» «شیء شکّ فی حلیته و حرمته» است. حلال و حرام که مطرح است، شکّ در حلیت و حرمت مطرح است به خلاف «کل شیء فیہ حلال» یعنی «فیہ حلال قطعا» و حرام یعنی «حرام قطعا» و معنای «کل شیء فیہ حلال و حرام» این نیست که «فیہ الشکّ فی الحلیه و الحرمه» بلکه «کل شیء فیہ حلال» یعنی حلال مسلّم و «حرام» یعنی حرام مسلّم و این به شبهات مقرونه به علم اجمالی می خورد که ما یقین داریم دو مایع در اینجا وجود دارد، یکی خمر است و حرام مسلّم، یکی خل است و حلال

مسلم، لکن تمیز و تشخیصی بین این دو وجود ندارد.

نتیجه بحث این شد که درست است که ما نمی پذیریم «کل شیء لک حلال و حرام» داخل در وادی اشتغال و شبهات محصوره و مقرونه به علم اجمالی است، بلکه این مربوط به باب براءت است، این مقدار را می پذیریم، اما اینکه مثل مرحوم آخوند بخواهیم قائل شویم که این هم شبهات حکمیه را می گیرد و هم شبهات موضوعیه را، اگر کلمه «بعینه» وجود نداشت، این تعمیم را قائل می شدیم، اما با وجود کلمه «بعینه»، دیگر نمی توانیم آن مطلبی را که در باب دلیل قاعده طهارت قائل هستیم، در «کل شیء لک حلال» هم قائل شویم. اگر کلمه «بعینه» نبود، مانعی از التزام به این معنی نبود، اما وجود این کلمه، دائره دلالت و مفاد را محدود می کند و منحصر می کند به شبهات موضوعیه که آن هم بعض مدعای قائلین به براءت است لکن عمده مدعای آنها مربوط به شبهات حکمیه است.

پرسش:

۱ - فرق بین روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء طاهر» چیست؟

۲ - کلام امام راحل را نسبت به کلمه «بعینه» با جواب آن توضیح دهید.

۳ - کلام امام راحل را نسبت به تساوی روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء فیه حلال و حرام» از نظر سیاق بیان کنید.

۴ - آیا روایت «کل شیء فیه حلال و حرام» به شبهات موضوعیه اختصاص دارد؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

استدلال به روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» بر براءت

عرض کردیم که روایت دیگری هست که این هم احیاناً در باب براءت مورد استدلال واقع شده است، و آن این روایت است که می فرماید: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه». در این روایت از دو جهت بحث است:

یک بحث این است که آیا این روایت، شبهات حکمیه را در باب براءت می تواند شامل شود یا نه؟

بحث دوم این است که اگر شبهات حکمیه را شامل نشد و به شبهات موضوعیه

اختصاص پیدا کرد، آیا کدام یک از شبهات موضوعیه را دلالت می کند؟ آیا آن شبهه موضوعیه ای که در باب براءت مورد بحث است که از آن تعبیر به شبهه بدویه می شود و آن، جائی است که یک مایعی بیشتر وجود نداشته باشد و مردد بین الخمر و الخل باشد، را شامل می شود؟ یا اختصاص دارد به شبهات موضوعیه در اطراف علم اجمالی، مثل آنجائی که علم اجمالی داریم به اینکه این دو مایع موجود، یکی خمر است و دیگری خل است و بین اینها تمیز و تشخیص وجود ندارد. اگر بنا شد روایت این مطلب اخیر را دلالت کند و موردش این مسأله اخیر باشد، دیگر هیچ گونه به باب براءت ارتباط پیدا نمی کند، نه به شبهه حکمیه و نه به شبهه موضوعیه در باب براءت. پس بحث در این روایت در دو مقام است؛

مقام اول این است که بینیم آیا اصولاً این روایت مثل آن روایاتی است که ما در باب براءت استدلال می کردیم مثل «الناس فی سعه ما لا یعلمون» یا «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» و بالاتر از همه، حدیث رفع که در بین روایات است که به آن برای براءت، استدلال می شود که معروف ترین روایت است. آیا این «کل شیء فیه حلال و حرام» اصولاً شامل شبهات حکمیه می شود یا نه؟ این به یک معنی محل خلاف واقع شده است.

بعضی از محققین قائل شده اند به این که مانعی ندارد که با همین تعبیری که در روایت هست، ما جوری مسأله را پیاده کنیم که شبهات حکمیه را هم شامل شود.

عدم شمول روایت «کل شیء فیه حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه

قبل از اینکه بیان ایشان را عرض کنیم، دو قرینه در این روایت داریم که آن دو قرینه اقتضا می کند که این روایت نتواند اصولاً شبهات حکمیه را شامل شود.

یک قرینه که با روایت دیروز باهم مشترک هستند کلمه «بعینه» است که ما دیروز هم از این کلمه «بعینه» استظهار کردیم که مسأله روی خارج پیاده می شود و این تأکید برای علم و معرفت نیست، که این را دیروز عرض کردیم.

اما خصوصیت دومی که تنها در این روایت هست و خیلی برای روایت ظهور ایجاد

می‌کند در اینکه مسأله را روی شبهه موضوعیه پیاده کند، این است که موضوع این روایت، شیئی است که در آن حلال و حرام هست. بالاخره نمی‌شود که یک شیء، هم محکوم به حلیت باشد و هم محکوم به حرمت باشد، لابد باید بگوئیم: یک نوعی که در آن نوع، حلال و حرام موجود است، این نوع، یک سنخش محکوم به حلیت است، و یک سنخش محکوم به حرمت. اگر جنس هم تعبیر کنید و مطلب را روی نوع پیاده کنید باز مانعی ندارد. دو نوع وجود دارد؛ یک نوع حلال است، و یک نوع حرام است، و ظاهرش هم این است که «فیه حلال و فیه حرام» یعنی حرام بالفعل و حلال بالفعل، وجود دارد.

کسی نمی‌تواند اینطور معنی کند که «فیه حلال و حرام» معنایش این است که «فیه احتمال الحلیه و احتمال الحرمة». این با ظاهر «فیه حلال و حرام» مغایرت دارد. ظاهر این است که این انقسام، یک انقسام فعلی است و حلال به حسب واقع تحقق دارد، و حرام هم به حسب واقع تحقق دارد، و چیزی که موجب شک شده است، همین انقسام فعلی است، یعنی وجود حلال و وجود حرام، باعث این شده است که برای شما شکی در کار است که اگر وجود حلال و وجود حرام نبود، چنین شکی برای شما پیدا نمی‌شد.

این معنی در شبهات موضوعیه درست است، شما الان شک می‌کنید که «هذا المایع خمر او خل» همه خصوصیات که عرض کردیم اینجا تحقق دارد، «مایع فیه نوعان» حلال دارد که عبارت از خلّ باشد، حرام هم دارد که عبارت از خمر است، و همین وجود قسمین سبب شده که شما در این مایع خارجی، شک در حلیت و حرمت داشته باشید که اگر از شما پرسند که چرا شک دارید در این که این مایع خارجی حلال است یا حرام؟ شما برای پاسخ به این سؤال، می‌گوئید: برای اینکه من می‌دانم یک مایعی به نام خمر، حرام است و یک مایعی به نام خل، حلال است، و چون نمی‌دانم که این مایع خارجی مصداق خمر است و یا مصداق خلّ است لذا برای من تردید پیدا شده است که «آنّه حلال ام حرام». نتیجه شک شما در اینکه «هذا المایع حلال او حرام»، وجود همان دو قسم حلال و حرام برای مایع است، که اگر فرضاً همه مایعات حرام بود، شما شکی نسبت به این مایع نداشتید، و اگر همه مایعات حلال بود، شما شکی نسبت به حلیت این مایع نداشتید. آنچه

که موجب و منشأ برای شک شما شده است، وجود دو قسم واقعی حلال و حرام در رابطه با مایع است «المایع اذا كان خمرا فهو حرام و اذا كان خلا فهو حلال».

پس این روایت که می گوید: «کل شیء فیہ حلال و حرام»، اولاً- ناظر به این است که این «فیہ حلال و حرام» معنایش این نیست که در یک شیء، شما احتمال حلیت و احتمال حرمت بدهید. کلمه احتمال در این روایت مطرح نیست. «کل شیء فیہ حلال» یعنی حلال واقعی معلوم بنوعه و حرام واقعی معروف و معلوم بنوعه» و همین سبب شک شده است که شما در این شیء خارجی، شک کنید که آیا از مصادیق حلال است و یا از مصادیق حرام است.

اما در مسأله شرب توتون در شبهات حکمیه آن چیزی که سبب شده است که شما در حرمت شرب توتون شک کنید و تردید برای شما پیدا شود، مسأله دیگری مطرح نیست، شما می بینید که یک نصی که دلالت بر جواز کند، ندارید، نصی هم که دلالت بر حرمت کند، ندارید.

به عبارت دیگر: آیا منشأ شک شما در حرمت شرب توتون (کما این که بعضی از محققین می گویند) این است که در رابطه با شرب، یک شرب حلالی داریم به نام شرب الماء و یک شرب حرامی داریم به نام شرب الخمر که در شرب هم حلال و حرام وجود دارد، لذا سؤال این است: علت این که من در حرمت شرب توتون، شک کردم این است که در شرب، دو نوع وجود دارد: یکی «شرب الماء حلال» وجود دارد و یک «شرب الخمر حرام» وجود دارد؟ یا اینکه اگر همه انواع شرب ها غیر از شرب توتون محکوم به حرمت بودند، باز هم شرب توتون برای شما مشکوک الحلیه و مشکوک الحرمه بود و اگر همه شرب ها، غیر شرب توتون، محکوم به حلیت بودند باز هم شرب توتون روی ملاک خودش که یا منشأ شک، عدم نص است یا اجمال نص است و یا تعارض نصین است که در شبهات حکمیه یکی از این سه تا وجود دارد: یا منشأ، عدم النص است، یا منشأ، اجمال النص، یا منشأ، تعارض نصین یا نصوص وارده در مسأله است.

در نتیجه این «کل شیء فیہ حلال و حرام» دو نکته را دلالت می کند؛ یکی اینکه «فیہ

حلال بالفعل و حرام بالفعل» و دیگر اینکه منشأ شک شما در رابطه با این چیزی که مورد تردید شماست، همان وجود قسمین است، بطوری که اگر قسمین نبود، در مسأله خمر و خلّ اگر اینطور نبود که خمر، حرام است و خلّ حلال است، چه وقت برای ما در شبهه موضوعیه، شک در حلیت و حرمت پیدا می شد؟ منشأ شک ما در حلیت و حرمت، وجود حلیت خمر به حسب کلی و حلیت خلّ به نحو اطلاق و به نحو کلی است. لذا این روایت با این ترتیبی که عرض کردیم به شبهه موضوعیه اختصاص دارد و در باب شبهات حکمیه نمی تواند، پیاده بشود.

احتمال شمول روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه

لکن بعض المحققین روی همان تنظیری که به حسب ظاهر آوردند، فرموده اند:

ممکن است که بگوئیم: دایره این روایت، شبهه حکمیه را هم شامل می شود، به همان کیفیتی که عرض کردم البته مثال ایشان چیز دیگری است. می فرماید: در باب لحم مثال می زنیم: «اللحم فیہ حلال و هو لحم الغنم و فیہ حرام» که مثال ایشان لحم الارنب است.

پس می توانیم بگوئیم: «اللحم فیہ حلال و حرام»، آن وقت روایت دلالت کند بر این که عنوان سومی که نه غنم هست و نه ارنب هست، یک حیوانی هست که ما شک داریم در اینکه حلال گوشت است یا حرام گوشت، مثال می زند به حمار مثلاً، اگر شک کردیم که آیا حرام است یا حلال است؟ چه مانعی دارد که این روایت را به همین صورت پیاده کنیم، بگوئیم: همان طوری که در شبهه موضوعیه، شما مایع حرام داشتید، و مایع حلال داشتید و این مایع خارجی، بین حلال و حرام مردد است، در شبهه حکمیه هم ما نظیر این را درست کنیم و بگوئیم: «اللحم اذا كان صاحب اللحم غنما فهو حلال و اذا كان صاحب اللحم ارنبا فهو حرام، و اذا كان صاحب اللحم حمارا، مردد بین الحلیه و الحرمة»، پس روایت می گوید که «هو لك حلال حتی تعرف انه حرام».

جواب ایشان، همان نکته ای است که به آن اشاره شد. شما که در حلیت و حرمت لحم حمیر، تردید و شک پیدا می کنید، منشأ شک شما چیست؟ آیا چون در لحم، حلال و

حرام وجود دارد، شما در حلیت و حرمت لحم حمیر شک می کنید یا اینکه اگر فرض کنید همه گوشت ها حلال بودند، باز هم ما در لحم حمیر روی عدم النص یا اجمال النص یا تعارض النصین شک می کردیم و اگر همه، حلال بودند یا حرام، شکی در این مسأله ایجاد نمی کرد؟

منشأ شک در شبهات حکمیه

معنای روایت فقط این نیست که حلال و حرام فعلی تحقق داشته باشد. آن که عرف استفاده می کند این است که منشأ شک، وجود حلال و حرام باشد و غیر از شبهه موضوعیه، در شبهات حکمیه این معنی را نمی بینیم که منشأ شک، وجود حلال و حرام باشد و الا باید بگوئیم: علت اینکه شما در حلیت و حرمت شرب توتون شک می کنید این است که شرب الماء، حلال است و شرب الخمر حرام است، و ارتباطی بین اینها وجود دارد که چون شرب الماء، حلال است و شرب الخمر حرام است، لذا ما شک می کنیم در این که آیا شرب توتون حلال است یا حرام و هیچ ارتباطی بین اینها وجود ندارد. اما در شبهه موضوعیه این حرف درست است که اگر خمر، حرام نباشد و خلّ، حلال نباشد، در این مایع مردد بین خمر و خلّ، دیگر احتمال حلیت و حرمت و شک در حلیت و حرمت نمی تواند جریان پیدا کند. لذا به نظر می رسد که این روایت با دو قرینه، از شبهه حکمیه دور است.

فرق بین روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام»

اما روایتی که دیروز خواندیم، تنها با یک قرینه، به شبهه حکمیه ارتباط پیدا نمی کند، در این روایت دو قرینه هست و در آن روایت، یک قرینه وجود دارد. و حال که شبهه موضوعیه شد، تازه مسأله تمام نمی شود، آیا شبهه موضوعیه بدویه را هم، این روایت دلالت دارد؟ یا این که اصلاً متأسفانه همین مثالی را هم که ما برای توضیح می زنیم، این هم از روایت خارج است و باید جائی را بیاوریم که مسأله علم اجمالی مطرح باشد و

شبهه، شبهه مقرونه به علم اجمالی باشد، برای اینکه ظاهر عبارت این است که «کل شیء فیہ حلال و حرام» نه این که قسم حلال به حسب واقع، سر جای خودش وجود دارد و قسم حرام هم به حسب واقع، سر جای خودش وجود دارد، بلکه ظاهر این است که همین الاذن و در همین حادثه و جریان مبتلی به، بالفعل هم حلال هست و هم حرام هست. همین الاذن و در همین جریان مورد ابتلای شما هم حلال بالفعل هست و هم حرام بالفعل، و این تنها با شبهه مقرونه به علم اجمالی انطباق پیدا می کند، مثل آنجائی که دو مایع وجود دارد و شما می دانید که یکی از این دو مایع، خمر است و دیگری خل است، و هر دوی آنها هم وجود دارد لکن تمیز و تشخیصی در کار نیست، این جا می توانیم بگوئیم که هم حلال بالفعل در همین واقعه مورد ابتلا- وجود دارد و هم حرام بالفعل در همین واقعه مورد ابتلا- وجود دارد، منتها مفاد روایت (حالا مفادش قابل اخذ باشد یا نباشد، این را باید در کتاب اشتغال و در مباحث اصاله الاحتیاط مطرح کنیم) این است که تا زمانی که حرام از حلال مشخص نشود، همین عدم تمیز و عدم تشخیص، اقتضا می کند که حرام غیر معین برای شما حلال باشد، مگر اینکه حرام را تشخیص بدهید.

پس ضمن اینکه روایت شبهه موضوعیه را دلالت دارد، با روایت دیروز در این جهت بینشان فرق وجود دارد. در روایت دیروز هم ما شبهه موضوعیه را مطرح می کردیم با قرینه کلمه «بعینه» اما می گفتیم: شبهه موضوعیه در باب براءت، یعنی شبهه موضوعیه بدویه، یعنی آنجائی که علم اجمالی وجود نداشته باشد، اما این روایت علاوه بر شبهه موضوعیه، با این خصوصیت «فیہ حلال و حرام» ظهور در این دارد که در نفس همین واقعه مبتلی بها هم حلال بالفعل وجود دارد و هم حرام بالفعل وجود دارد. پس بین این روایت با روایت دیروز هم از این نظر فرق هست، کما این که در روایت دیروز هم امام بزرگوار (قدس سره) احتمال می دادند که مربوط به شبهات مقرونه به علم اجمالی باشد، لکن آنجا را ما نپذیرفتیم اما ظاهر این روایت، همان شبهات مقرونه به علم اجمالی است در نتیجه به هیچ وجه قابلیت استدلال در باب براءت ندارد. هذا تمام الکلام در روایاتی که در باب براءت مورد استدلال واقع شده اند.

- ۱ - علت عدم شمول روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه چیست؟
- ۲ - کلام بعض المحققین را در شمول روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه بیان کنید.
- ۳ - جواب استاد از شمول روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه چیست؟
- ۴ - فرق بین روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّٰيبين الطّٰاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال به اجماع و عقل بر براءت

بعد از آیات و روایاتی که در باب براءت، مورد استدلال واقع شده بود، استدلال به اجماع شده است. اگر مقصود از استدلال به اجماع، این باشد که همه علماء اعم از اخباریین و اصولیین، اتفاق بر براءت دارند، این یک مسأله غیر مطابق للواقع است، برای این که بین اصولیین و اخباریین، اختلاف تحقق دارد و مهم در باب براءت هم همین مسأله است که آیا دلیلی بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیة بدویه، داریم یا نه؟ قائلین به براءت می گویند: دلیلی نداریم، اما قائلین به احتیاط که عبارت از جمله مهمی از

ص: ۲۷۴

اخباریین هستند، قائلند که در شبهات بدویه دلیل بر وجوب احتیاط وجود دارد. پس ما نمی توانیم از نظر صغری و از نظر موضوع، یک اتفاقی درست کنیم، بعد از آن که چنین اختلاف فاحشی وجود دارد و در هر جهتی هم، جماعت زیادی قرار گرفته اند، و این طور نیست که اخباریین از نظر کم و کیف، در یک قَلت و سطح پائینی واقع شده باشند، لذا اصلا اصل دعوای اتفاق یا احتمال اتفاق، موضوعا تحقق ندارد و چنین اتفاقی در کار نیست.

اگر از باب فرض، اتفاقی هم وجود داشته باشد، معمولا اجماع در مسائلی از رأی معصوم (علیه السلام) کاشفیت دارد و اصالت برای اجماع هست که منابع و مدارک دیگری در مسأله وجود نداشته باشد. مسأله ای که این همه آیات و روایات، دلالت بر آن می کند، اگر اجماعی هم فرضا تحقق داشته باشد به احتمال قوی، مدرک و مستند آن، همین آیات و روایات و مثلا حکم عقل است، و با چنین وضعی، دیگر برای اجماع در مقابل آیات و روایات، اصالت و استقلالی نمی تواند وجود داشته باشد و به تعبیر اصطلاحی: این اجماع، اجماع مدرکی خواهد بود و اجماع مدرکی فاقد حجیت است، و کاشفیت از رأی معصوم در آن وجود ندارد.

در نتیجه تمسک به اجماع، برای قول به براءت نه موضوعا صحیح است و نه علی فرض تحقق الاجماع، حجیتی برای این اجماع هست و نمی تواند حکایت از رأی معصوم (علیه السلام) داشته باشد، لذا باید دور اجماع را در مسأله براءت خط کشید. اگر اخباریین هم بخواهند به اجماع تمسک کنند، برای آنها هم مفید نخواهد بود، برای این که نه صغرای اجماع تحقق دارد و نه وجه حجیت در چنین اجماعی علی فرض الثبوت، وجود ندارد، لذا باید اجماع را به طور کلی در این سنخ مسائل، کنار بگذاریم.

تمسک به حکم عقل در باب براءت

آخرین دلیل در باب براءت، عبارت از حکم عقل است. حکم عقل، همان مسأله قبح عقاب بلا بیان است. در اینجا باید در سه جهت و سه مرحله بحث شود؛

یک مرحله این که آیا مقصود از این قاعده چیست؟ و آیا این یک قاعده مستقله ای است در احکام عقلیه که یکی از احکام عقلیه مستقله، همین است که بر مولا قبیح است که بعد خودش را در صورت عدم الیاب، عقاب و مؤاخذه کند و حتی اگر بخواهد تویخی از ناحیه مولا وجود داشته باشد؟

بحث دوم این است که یک قاعده عقلی دیگری هست به نام قاعده دفع ضرر محتمل، ببینیم آیا بین آن قاعده، با این قاعده قبح عقاب بلا بیان، تصادمی وجود دارد، کآن تعارضی بین این ها وجود دارد و یا اینکه بین اینها اختلاف مورد در کار است که قاعده قبح عقاب بلا بیان در یک مورد خاصی جریان پیدا می کند، و قاعده دفع ضرر محتمل در یک مورد دیگری جریان دارد و بین این ها هیچ گونه اصطکاک و تصادمی وجود ندارد؟

بحث سوم این است که اگر در مقابل قاعده قبح عقاب بلا بیان، ادله احتیاط واقع شود و ما فرضا در خود ادله احتیاط و روایات داله بر احتیاط سنداً یا دلاله، مناقشه ای نداشته باشیم، یعنی فرض کنیم که روایات احتیاط کاملاً می تواند دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات بدویه داشته باشد، آیا قاعده قبح عقاب بلا بیان در مقابله با ادله احتیاط چه موقعیتی دارد؟ آیا محکوم روایات احتیاط است و یا معارض با ادله احتیاط است؟ همان طوری که در بعضی از ادله گذشته، این جهت را بحث می کردیم و می گفتیم: فلان روایت بعد از آن که دلالت بر براءت می کند، آیا طوری دلالت بر براءت دارد که مقابله و معارضه با ادله احتیاط پیدا می کند، یا اینکه محکوم دلیل وجوب احتیاط است و با وجود دلیل حاکم، نوبتی به او نمی رسد؟ پس در باب قاعده قبح عقاب بلا بیان در این سه جهت باید بحث بشود.

بررسی قاعده «قبح عقاب بلا بیان»

اما در جهت اول که اصلاً خود این قاعده چیست و موردش و حدّ و حدودش چیست؟ گفته شده است که اگر مولا تکلیفی داشته باشد، لکن این تکلیف را برای مکلف، بیان نکرده باشد و یا اگر بیان کرده، بیان به مکلف نرسیده و واصل الی المكلف نشده است،

و عدم وصولش هم استناد به مکلف نداشته است، مکلف، سعی و تلاش کرده در اینکه اطلاع بر تکلیف مولا پیدا کند و مظان وجود بیان برای تکلیف را کاملاً بررسی و تفحص کرده، لکن هرچه تفحص و گردش کرد، اثری از تکلیف مولا در اختیار مکلف واقع نشد، آیا در اینجا چنین تکلیفی با چنین شرائطی، اگر مخالفت شود، (معنی مخالفت این است که غرض مولا در خارج تحقق پیدا نکرد، غرض مولا در خارج حاصل نشد) در مقابل عدم حصول غرض مولا در خارج با اینکه منشأ عدم حصول غرض مولا چیزی نیست که به مکلف ارتباط داشته باشد، مسأله ای نیست که در آن مسامحه و بی مبالاتی مکلف نقش داشته باشد، آیا در اینجا عقل می تواند بگوید که اثرات سوء عدم حصول غرض مولا، گریبان مکلف را می گیرد و این مکلف است که می شود زیر سؤال قرار بگیرد و این مکلف است که در مقابل عدم حصول غرض مولا می تواند او را عقاب کند؟ آیا چنین عقابی و چنین مؤاخذه ای در چنین شرائطی، از نظر عقل محکوم به قبح نیست؟

پیدا است که بعد از آنکه به عقل مراجعه می کنیم، عقل به استقلال حکم می کند «بان هذا المعنى قبيح» برای اینکه مکلف چه تقصیری داشته در اینکه غرض مولا حاصل نشده است؟ تکلیفی از ناحیه مولا بوده، لکن این تکلیف برای مکلف بیان نشده است، یا اگر بیان شده، واصل الی المكلف نشده است، و مکلف هم در عدم وصول، هیچ گونه نقشی نداشته است و هیچ گونه دخالتی در این معنی نداشته، بلکه سعی کامل، جدیت کامل کرده بر اینکه اطلاع بر تکلیف مولا پیدا کند و به هر جایی و هر فردی که مثلاً از تکالیف مولا مطلع هست، مراجعه کرده و سؤال کرده، و جواب مثبتی برای ثبوت تکلیف از ناحیه مولا نشینده، آیا در این صورت، عقل حکم نمی کند به اینکه عقاب بر مخالفت چنین تکلیفی قبیح است؟

پس مقصود از این کلمه «عقاب بلا بیان» عدم بیان نیست بلکه مقصود «بلا بیان واصل الی المكلف» است و الا بیان غیر واصل، همان حکم عدم بیان را دارد و مقصود از بلا بیان، یعنی بلا بیان واصل.

این مسأله، یک مسأله ای نیست که کسی در آن مخالفت کند و در اول بحث گفتیم و

بعدها هم ان شاء الله عرض می کنیم که حتی اخباریین هم این را قبول دارند، و این طور نیست که آنها قاعده قبح عقاب بلا بیان را انکار کنند. این یک مسأله عقلی است و هر کسی به عقل خودش مراجعه کند، با این حکم عقل مواجه خواهد شد. این مسأله، روشن است.

کلام محقق اصفهانی (ره) در تمسک به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»

لکن بعض المحققین (صاحب حاشیه دقیق بر کفایه، مرحوم محقق اصفهانی که سیزده سال تمام در درس مرحوم آخوند، صاحب کفایه، شرکت کرده و حتی قسمتی از حواشی را در همان زمان حیات استادشان نوشته اند، بطوری که تعبیر به «قوله دام ظلّه» دلالت بر این معنی می کند) یک مطلبی اینجا ذکر کرده اند که یک مقدار مقصود واقعی ایشان از عبارت، مشکل به نظر می رسد، لکن با تأمل زیاد در صدر و ذیل کلام ایشان، از کلام ایشان دو مطلب استفاده می شود:

یک مطلب این است که ما وقتی در باب براءت بحث می کنیم از اینکه آیا در شبهات حکمیه، براءت جاری می شود یا نه؟ آن محور اصلی و نقطه اصلی بحث ما در باب براءت، یک چیزی است که مربوط به خود مکلف است، یعنی در حقیقت، یک شأنی از شئون مکلف را ما در بحث براءت مورد بحث قرار می دهیم و آن این است که اگر مکلفی احتمال بدهد که فلان چیز حرام است، (شرب توتون حرام است یا حلال) و هرچه هم گردش کرد، دلیلی بر حرمت شرب توتون در مظانّی که باید دلیل بر حرمت وجود داشته باشد، پیدا نکرد، اینجا می خواهیم بگوئیم: «هذا المكلف اذا شرب التتن لا يستحق عقوبه»، در حقیقت، می خواهیم یک شأنی از شئون خود مکلف را به عنوان عدم استحقاق عقوبت، مطرح کنیم و می خواهیم این را در مقابل عاصی قرار بدهیم. وقتی که مسأله عصیان مطرح می شود، مخالفت با تکلیف مبین مولا مطرح می شود و آنجا بحث در این است که «العاصی يستحق العقوبه»، اینجا می خواهیم بگوئیم: او «لا- يستحق العقوبه»، پس در حقیقت داریم در شأنی از شئون مکلف و در خصوصیتی از خصوصیات مکلف، بحث می کنیم و مسأله از این حدود تجاوز نمی کند. این یک نکته که باید به آن توجه بشود.

نکته دوم این است که (ایشان اینجا بیشتر تعبیر به عقلا می کنند، لکن مقصودشان از عقلا، در اصطلاح فقهی و اصولی، وقتی کلمه عقلا- را بکار می بریم، می گوئیم: بنای عقلا مثلا بر عمل به خبر ثقه است، مقصود از عقلا، عبارت از آنهایی نیست که فقط زیر احکام عقلیه زندگی می کنند که کار عقلا، معمولا مقصود عرف است و همین عقلانی که در زندگی اجتماعیشان یک سری بناهایی دارند، مثلا می گوئیم: حجیت ظواهر، یک مسأله عقلانی است، این به عقل ارتباطی ندارد، اما عقلا برای حفظ زندگی اجتماعی خودشان، برای تفهیم و تفهم روی ظواهر کلمات و ظواهر الفاظ تکیه می کنند. ما معمولا در فقه و اصول وقتی تعبیر به عقلا- می کنیم در حقیقت مقصود ما همان عرف و جامعه است. لکن اینجا در کلام ایشان مقصود از عقلا یعنی آنهایی که زیر حکومت عقل و چتر احکام عقلیه قرار گرفته اند، و روی معیارها و موازین عقلی کار می کنند و ایشان کاری به آن مسائل عقلانی دیگر ندارد) ایشان می فرماید: ما به عقلا (به این معنی) که مراجعه می کنیم، می بینیم یکی از احکام عقلیه عملیه که بین عقلا جزو مسلمیات است، مسأله قبح ظلم است. این عنوان ظلم «من ایّ شخص تحقق و من ایّ احد حصل» از نظر عقل و عقلا محکوم به قبح است.

بعد می فرمایند که روی مسأله قبح ظلم که پیش می آئیم، دایره قبح ظلم را وسیع می کنیم که واقعا هم وسیع هست، حساب می کنیم در برخوردهای بین مولا و عبد و تکالیفی که از مولا، نسبت به عبد صادر می شود به این نتیجه می رسیم که اگر یک مکلفی «عند تمامیه الحجّه من قبل المولی علی التکلیف» آنجائی که حجت تامّ از ناحیه مولا بر تکلیف قائم شده و هیچ نقصی از نظر حجیت مطرح نیست، اگر عبد مخالفت کرد، این مخالفت عبد، هتک احترام مولا- و در حقیقت ظلم به مولاست، و به علت اینکه ظلم بر مولاست، «یکون هذا العمل قبیحا لان الظلم من ایّ احد بالنسبه الی ایّ شخص» تحقق پیدا کند، محکوم به قبح است. عبد عاصی، «ظالم علی المولی، قد وقع منه الظلم علی المولی» لذا عمل قبیح مرتکب شده است. این از این طرف.

از آن طرف هم می آئیم سراغ این معنی، اگر یک مولائی «عند عدم تمامیه الحجّه علی

المكلف من قبله» یک مولائی از نظر تکلیف، حجت را بر عبد اتمام نکرده، یا اینکه تکلیف را نگفته است و یا اگر گفته، بدون اینکه عبد تقصیری داشته باشد، «لم یصل هذا التکلیف الی العبد» اگر مولائی عند عدم تمامیه الحجه بخواهد در مقابل مخالفت چنین تکلیفی، عبد را عقوبت کند، این هم قبیح است «لانه ظلم من المولی علی العبد». همان طوری که در مسأله عصیان، ظلم از عبد نسبت به مولا است، این طرف هم ظلم از مولا نسبت به عبد است و فرق نمی کند ظلم از هر کسی تحقق پیدا کند، محکوم به قبح است، لذا خدای نکرده نمی شود کسی عنوان ظالم را درباره خداوند اطلاق کند. «ان الله لیس بظلام للعبد» (ای لیس بظالم للعبد اصلا).

عدم تطبیق مدعای اصولیین با دلیشان

در نتیجه مسأله عصیان، داخل در همان قاعده قبح ظلمی است که «من ناحیه العبد بالاضافه الی المولی» تحقق پیدا کرد و از آن طرف، قبح در صورت عدم تمامیت حجت من ناحیه المولی تحقق دارد.

این مطلب را به آن مطلب اول ضمیمه کنیم. مطلب اول این بود که ما در محدوده عبد، صحبت می کنیم نه در محدوده مولا. آنکه ایشان می خواهند ذکر کنند این است؛ این که شما می گوئید: عقاب بلا بیان قبیح است، این در حقیقت یک دلیلی است که «لا ینطبق علی المدعی» این با مدعا تطبیق نمی کند، برای اینکه مدعای شما «شأن من شؤون العبد» و دلیل شما «عمل مربوط الی المولی». شما می خواهید بگویید: این، استحقاق عقوبت ندارد و دلیل می آورید که عقاب از ناحیه او قبیح است. اینها درست باهم تطبیق نمی کند.

آنکه در باب برائت، محور اصلی است، مسأله استحقاق و عدم استحقاق عبد است، شأن من شؤون العبد است نه مسأله اینکه عقاب از ناحیه مولا قبیح است یا نه؟ می فرماید: این هم درست است، نمی خواهیم بگوئیم: عقاب از ناحیه مولا قبیح نیست، اما کآن این بر مدعای شما تطبیق کامل ندارد.

اگر بخواهید یک چیزی کاملاً بر مدعای شما منطبق بشود، باید این حرف را بزنید که

شما که در صورت معصیت می گفتید: «هذا ظلم من العبد على المولى قبيح»، لازمه قبحش هم فرض کنید استحقاق عقوبت است. وقتی که روی همین میزان، پیش برویم، باید اینطوری حرف بزنیم که فی صوره الشك در حلیت و حرمت شرب توتون و عدم تمامیه الحجه من قبل المولى، آیا این عمل عبد، اینکه خارجا، شرب توتون را مرتکب می شود، «هذا ظلم على المولى»؟ اگر ظلم بر مولا باشد، يستحق العقوبه و امر قبيح را مرتکب شده است. باید بگوئیم: «هذا ليس بظلم على المولى، و لا يكون عملا قبيحا».

پس وقتی که حکم عقل را در مسأله براءت به آن نحوی که باید بر مدعا منطبق بشود بررسی می کنیم، باید مسأله لازم و ملزوم و تلازم ها کنار برود و به صورت دلالت مطابقه انطباق بر مدعا پیدا کند، باید اینجوری تعبیر کنیم که «اذا ارتكب العبد المشتبه ليس هذا ظلما على المولى فلا يكون قبيحا»، عقل اینطوری می گوید و به این کیفیت، باید استناد به حکم عقل بشود. اما قاعده قبح عقاب بلا بیان خودش اولاً مربوط به مولا است و ثانياً اصالت ندارد، برای اینکه عقاب بلا بیان، همان مصداق ظلمی است که از ناحیه مولا نسبت به عبد واقع می شود.

پس ملاحظه خصوصیات کلام ایشان، صدرا و ذیلا این است که باید در باب براءت حکم عقل را روی همان محور اصلی و مدعا پیاده کنیم و حکم عقل را باید در رابطه با خود عبد و شؤون عبد پیاده کنیم. شأنی که اینجا متصور است مسأله ظلم العبد على المولى است، این هم در مشتبه تحقق ندارد و عقاب بلا بیان هم کأنّ یک قاعده ای نیست غیر از مسأله قبح ظلم منتها در یک محدوده خاصی. مولا اگر بخواهد بدون بیان، عقاب کند «هذا ظلم من المولى على العبد» و ظلم هیچ کس بر هیچ کس جایز نیست، نه عبد بر مولا و نه مولا بر عبد و نه عبد بر عبید دیگر. این بیانی است که ایشان دارند، دقت بفرمائید تا بعد ببینیم آیا مناقشه ای در این بیان هست یا نیست؟

پرسش:

۱ - آیا در باب براءت می توان به اجماع استدلال کرد؟ چرا؟

ص: ۲۸۱

۲ - منظور از تمسک به حکم عقل در باب براءت چیست؟

۳ - قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را شرح دهید.

۴ - کلام محقق اصفهانی (ره) را در تمسک به قاعده «قبح عقاب بلا بیان» توضیح دهید.

ص: ۲۸۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم فرعیت قاعده «قبح عقاب بلا بیان» از مسأله قبح ظلم

مطلبی که مرحوم محقق اصفهانی (قدس سره) در رابطه با قاعده قبح عقاب بلا بیان بیان فرموده اند، مورد اشکال و مناقشه امام بزرگوار (قدس سره) واقع شده است و دو اشکال به این مطلب، دارند؛

یک اشکال این است که اگر ما بخواهیم مسأله قبح عقاب بلا بیان را از متفرعات و از شئون مسأله قبح ظلم قرار دهیم، ظاهر این است که اینطور نیست، بلکه این مسأله خودش یک ملاک دیگری دارد. مسأله وجوب اطاعت روی یک ملاک خاصی است و استحقاق عقوبت بر مخالفت، روی یک حساب خاص دیگری، غیر از مسأله قبح ظلم

است. مسأله و جوب اطاعت، روی این پایه و این مبنا است که عقل، شکر منعم و اطاعت منعم را لازم می‌داند، و تخلف از اوامر و نواهی او را موجب استحقاق عقوبت می‌داند، و این خود یک مسأله مستقل عقلی است، و کاری به مسأله قبح ظلم ندارد.

به عبارت دیگر: اگر یک عبادی مخالفت مولا- کرد، آیا استحقاق عقوبتش روی مبنای ظلم بر مولا-ست و یا روی مبنای مخالفت منعم است؟ ظاهر این است که روی این مبنا باشد، البته قبح ظلم در جای خودش مسلم است، نه اینکه بخواهیم همه مسائل را زیر چتر قبح ظلم بیاوریم، اما اینکه به ذهن عقلا هم این معنی ظهور نمی‌کند، مسأله مولویت و عبودیت، یک مسأله است، و مسأله ظلم، یک مسأله دیگر است.

پس اولاً اگر بخواهیم این باب را از مصادیق مسأله قبح ظلم بیرون بیاوریم و بگوئیم:

«مخالفة العبد بالاضافه الى المولى لانه ظلم، قبیح»، اینطور نیست، این برای این است که مخالفت با منعم و با مکان مولویت مولا- یک امر قبیحی است، همان طور که ظلم هم از نظر عقل محکوم به قبح است. پس اشکال اول به این برگشت که اگر بخواهیم ما نحن فیه را از مصادیق ظلم قرار بدهیم، خلاف آن چیزی است که ما در مورد حکم عقل به دست آورده ایم.

مقصود قائلین به برائت

اشکال دوم این است که ایشان می‌فرمایند: اگر ما بخواهیم این راهی را که مرحوم محقق اصفهانی طی کرده اند، طی کنیم و از اشکال اول هم صرف نظر کنیم، این راهی نیست که ما را به آن مقصود کاملمان برساند. آنچه که قائل به برائت، در باب برائت به دنبال آن می‌گردد و می‌خواهد به آن برسد، مطلب خیلی روشنی است، او می‌خواهد که اگر شرب توتون مشکوک الحرمه را مرتکب شد، بداند که دنبال این، از ناحیه مولا، هیچ گونه توبیخ و عقابی وجود ندارد، یعنی با ارتکاب شرب توتون مشکوک الحلیه و الحرمه، دیگر فکرش ناراحت نشود، با یک اطمینان خاطر و با یک طمأنینه قلبی از نظر عقوبت مولا بتواند آن را مرتکب شود. قائل به برائت دنبال چنین چیزی است.

اگر این را در قالب اصطلاح بریزیم، باید تعبیر کنیم که قائل به برائت دنبال تحصیل مؤمن از عقوبت است، می خواهد چیزی که خیال او را در رابطه با عقوبت، راحت کند و دیگر تزلزلی از این ناحیه نداشته باشد، به دست آورد. ببینید آیا این راه مرحوم محقق اصفهانی چنین چیزی را می تواند برای انسان تحصیل کند؟

راه ایشان بالا-خره به این رسید که اگر یک عبدی، یک تکلیفی را که مولا حجتی بر آن اقامه نکرده است را مخالفت کرد، مخالفت چنین تکلیفی که «لم تقم الحجه علیه من قبل المولی، لیس ظلما علی المولی» حال که ظلم نشد، بیشتر از این نتیجه نمی دهد که من ناحیه الظلم، استحقاق عقوبت ندارد، اما از ناحیه دیگر چطور؟ اگر عقاب بلا بیان بر مولا قبیح نباشد، از آن ناحیه، مسأله عقاب مطرح است. شما بیشتر از این که نتوانستید ثابت کنید که در چنین شرائطی، «لا ینطبق علی المخالفه عنوان الظلم» لا ینطبق، حال آنکه لا ینطبق، «لا ینطبق العقوبه من هذا الناحیه» آیا همین جا مطلب قائلین به برائت تمام می شود؟ اگر از ناحیه ظلم، استحقاق عقوبت نداشته باشد «لانه لیس بظلم» آیا فکر نمی کند که مولا بتواند عقاب بکند «من دون بیان»؟ اگر عقاب بلا بیان بر مولا قبیح نباشد، آیا این کسی که شرب توتون را مرتکب شده، می تواند با خیال راحت به بستر خواب برود؟ می تواند با اطمینان از عدم عقوبت، شرب توتون مشکوک را مرتکب شود؟

بیان مرحوم محقق اصفهانی، یک بعد مطلب را ثابت کرد: «هذا لا ینطبق العقوبه لاجل عدم کونه ظلما»، اما حالا که «من هذه الناحیه» استحقاق ندارد، آیا مولا نمی تواند همین طور عقوبت کند یا می تواند؟ اگر مولا بتواند بلا بیان عقوبتی داشته باشد، پس دیگر با چه خیال راحتی، عبد می تواند شرب توتون را مرتکب شود؟

نتیجه این شد که حداقل برای تمامیت و تکمیل راه و رسیدن به مقصد، به قاعده قبح عقاب بلا بیان نیاز داریم تا خیال او راحت شود. وقتی فهمید که قبیح است که مولا- در صورت عدم اقامه حجت معتبره، عقاب کند «و المولی لا یرتکب القبیح بوجه» دیگر با خیال راحت می تواند شرب توتون را مرتکب شود، و الا اگر این قاعده را کنار بگذاریم در حقیقت، نصف راه را طی کرده ایم و نصف راه مانده و هدفی که قائلین به برائت دنبال

می کنند را نمی توانند از طریق بیان مرحوم محقق اصفهانی به آن برسند.

در نتیجه؛ ما به قاعده قبح عقاب بلا بیان نیاز داریم و این قاعده هم خودش یک قاعده مستقلة ای است و از احکام مستقلة عقلیه است و اینطور نیست که این قاعده زیر چتر مسأله قبح ظلم باشد بلکه خودش یکی از قواعد مستقلة عقلیه است و تمامیتش جای بحث نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد:) همان عقلی که حکم می کند به اینکه اطاعت منعم واجب است، در همان مسیر حکم می کند به اینکه مخالفت منعم، موجب استحقاق عقوبت است، در همان مسیر چنین حکمی دارد و مسأله بر پایه قبح ظلم نیست، که اگر فرض کنیم که ظلم هم قبیح نبود، همین مسائل وجوب اطاعت منعم و استحقاق عقوبت بر مخالفت، باز در جای خودش ثابت بود. پس مسأله عقلیه تنها در محدوده اطاعت نیست، در مخالفتش هم حکم عقل تحقق دارد.

عرض کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان در سه مرحله باید بحث بشود، مرحله اول تمام شد.

مقایسه بین قاعده «قبح عقاب بلا بیان» با وجوب دفع ضرر محتمل

اما مرحله دوم که مسأله ملاحظه قاعده قبح عقاب بلا بیان، با قاعده دفع ضرر محتمل است، این را باید به بحث از ادله اخباریین موکول کنیم. اخباریین به قاعده لزوم دفع ضرر محتمل تمسک کرده اند، همان طوری که قائلین به براءت فی الجمله به قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک کرده اند. اخباریین هم در دلیل عقلشان به قاعده لزوم دفع ضرر محتمل تمسک کردند. ما ان شاء الله اول باید آن قاعده را درست معنی کنیم و ببینیم که محدوده این قاعده چیست؟ و روی چه ملاکی آن قاعده تحقق دارد؟ و بعد ببینیم که آیا بین آن قاعده با قاعده قبح عقاب بلا بیان یک اصطکاک و تعارضی وجود دارد یا اینکه هر کدام یک مورد مستقلى دارند و هیچ گونه با هم منافاتی ندارد و قاعده لزوم دفع ضرر محتمل به مسأله براءت و مجرای براءت ارتباطی ندارد؟ که توضیحش را ان شاء الله

نسبت بین قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» با ادله احتیاط

اما مرحله سوم این بود که ادله احتیاط در شبهات بدویه اگر فرض کردیم آن ادله احتیاط سنداً و دلالتاً در محل بحث ما یعنی شبهات بدویه آن هم بیشتر حکمیه نام باشد، آیا قاعده قبیح عقاب بلا بیان در ملاحظه و مقایسه با ادله احتیاط، چه موقعیتی دارد، آیا محکوم ادله احتیاط است؟ یعنی با وجود ادله احتیاط، قاعده قبیح عقاب بلا بیان جریان ندارد و یا اینکه بین قاعده و بین ادله احتیاط، معارضه تحقق دارد؟

این مطلب را که هم در اول بحث براءت و هم در ضمن بحث ها، عرض کردیم که مقصود از بیان در عقاب بلا بیان ولو اینکه بیان واصل است اما مقصود، بیان تکلیف مشخصاً نیست، اگر مولا- به صورت ایجاب احتیاط هم بیان قطعی را کرده باشد، کافی است یعنی خلاصه باید مولا یک بیانی داشته باشد که نسبت به تکالیفش، (چه تکالیف مشخصه و چه تکالیف مجهوله) وضع را روشن بکند. اگر مناقشه ای در ادله احتیاط نباشد، وضع را روشن می کند، مثلاً مولا که می گوید «اخوک دینک فاحتط لدینک» با قطع نظر از دلالتش) ما از این استفاده کردیم که در شبهات غیر مقرونه به علم اجمالی هم باید احتیاط کرد، این «فاحتط لدینک، بیان من قبل المولی و وصل هذا البیان الینا» منتها مستقیماً بیان تکلیف نیست، یک حکمی را بیان کرده و یک موضوعی را واجب کرده که معنایش این است که اگر تکلیف به حسب واقع وجود داشته باشد، باید بر آن تکلیف تحفظ شود، باید آن تکلیف رعایت بشود، همان طوری که در مورد علم اجمالی، خود عقل این حکم را می کند.

وقتی شما علم اجمالی دارید که یکی از این ده ظرف خمر است، با اینکه یک مایع خمر، بیشتر نیست و در مقابل، نه مایع غیر خمر وجود دارد، لکن عقل می گوید: چون شما علم دارید به وجود خمر، من الزام می کنم که باید تحفظ داشته باشی، یعنی حق نداری به یکی از این ده مایع دست بزنی و دست درازی کنی «لاجل التحفظ علی الخمر

الواقعی المعلوم بالاجمال». این حکمی است که عقل می کند و نیاز هم ندارد که یک دلیل شرعی دلالت بر این معنی داشته باشد. نظیر این را شارع می تواند در مواردی که علم اجمالی وجود ندارد، بیان بکند و خیلی روشن بگوید: در موارد شک در حکم، باید احتیاط کنی، باید در حرمت مشکوک از حرام مشکوک، اجتناب کنی، مثلاً واجب مشکوک را باید رعایت کنی. اگر مولا- چنین بیانی داشته باشد، آیا قاعده قبح عقاب بلا بیان می تواند معارض دلیل وجوب احتیاط واقع شود؟ و یا دلیل وجوب احتیاط، بیان و مع وجود هذا البیان، دیگر جا برای قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود ندارد؟

تقدم ادله احتیاط بر ادله براءت

واقع مسأله، همین است که اگر ادله احتیاط تمام باشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان محکوم است و ما در اول بحث براءت، عرض کردیم که اصلاً نمی توانیم بگوئیم که ما با اخباریین در قاعده قبح عقاب بلا بیان دعوا داریم، یعنی اخباریین نمی توانند قاعده قبح عقاب بلا بیان را منکر شوند، مگر آنها خدای نکرده فاقد عقلند؟! مگر عقلشان یک نوع درک خاصی، غیر از درک عقل اصولی دارد؟! مسأله همه اش روی این تمرکز پیدا می کند که آیا روایات و ادله احتیاط از نظر سند و دلالت، این مقدار توان دارند که در شبهات حکمی بدویه هم، حکم به وجوب احتیاط کنند؟ آنها می گویند بله، به نظر ما، چنین صلاحیت و توانی در آنها وجود دارد، اما ما بیشتر روی ادله احتیاط از نظر عدم تمامیت تکیه می کنیم. گرچه بعضی از ادله ای که ما برای براءت اقامه کردیم از آیات و روایات، با ادله احتیاط معارض بودند یعنی اگر ادله احتیاط هم تمام بود، حاکمیتی بر آن ادله براءت نداشت، بلکه به عنوان یک معارض با دلیل براءت مطرح بود، اما در عین حال، عمده بحث ما با اخباریین به ادله احتیاط رجوع می کند که آیا ادله احتیاط، قابلیت و صلاحیت ایجاب احتیاط در موارد براءت را دارد یا ندارد؟

در نتیجه قاعده قبح عقاب بلا بیان چیزی نیست که یک آدم عاقلی بتواند آن را انکار کند و اخباریین هم منکر این معنی نیستند، منتها ادله احتیاط، حاکم بر قاعده است که ما

باید بعداً در ضمن ادله اخباریین، ادله احتیاط را ان شاء الله بررسی کنیم. هذا تمام الکلام در ادله قائلین به براءت، بعداً ان شاء الله ادله اخباریین را بررسی خواهیم کرد.

پرسش:

۱ - آیا قاعده «قبح عقاب بلا بیان» از متفرعات مسأله قبح ظلم است؟ توضیح دهید.

۲ - چرا کلام محقق اصفهانی (ره) مقصود قائلین به براءت را تأمین نمی کند؟

۳ - نسبت بین قاعده «قبح عقاب بلا بیان» با ادله احتیاط را بیان کنید.

ص: ۲۸۹

ادله اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات تحریمیہ

درس یکصد و نود و دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ادله اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات تحریمیہ

اخباریین به ادله متعدده ای تمسک کرده اند، و از کتاب نیز به آیاتی و از سنت به طوائفی از روایات و همین طور به دلیل عقل تمسک کرده اند و تمسک به اجماع در کلمات آنها مطرح نیست. از کتاب به سه طایفه از آیات تمسک کرده اند.

استدلال به آیات امره به تقوا

یک طایفه، آیاتی است که در آنها امر به تقوا شده و مخصوصا با اضافه ای که در بعضی

ص: ۲۹۰

از آنها وجود دارد و آن این است که خداوند فرموده: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» که به صورت مفعول مطلق امر کرده به تقوا و آن هم حق تقوای از خدا، یعنی درجهٔ اعلائی از تقوا. اینها به آیات آمره به تقوا استدلال کرده اند که یکی از مصادیق تقوا و حداقل مصادیق تقوای کامل که در آیاتی مطرح است، این است که انسان در مقابلهٔ با شبهات، از آنها اجتناب کند.

وقتی که احتمال می دهد که شرب توتون حرام است ولو اینکه دلیلی بر حرمت پیدا نکرده و تفحص کامل هم انجام گرفته، لکن در عین حال احتمال حرمت که از بین نرفته است و با وجود احتمال حرمت، معنای تقوا و یا تقوای کامل، این است که انسان از شبهات، اجتناب کند، از محتمل الحرمه ها اجتناب داشته باشد، تا «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» رعایت و امتثال شده باشد. آیا این استدلال درست است یا نه؟ سه جواب از این استدلال داده شده است.

منافات نداشتن اجرای بَرَأَت با تقوا

یک جواب این است که آیا اصولیین که در مقابل شما قائل به بَرَأَت و عدم وجوب اجتناب هستند و بعد از آنکه از اینها سؤال می کنیم که چرا شما اجتناب را واجب نمی دانید؟ می گویند: خود روایات و خود عقل، خود آیات به ما گفته اند که «لا یجب الاحتیاط»، خودشان فرمودند: «الناس فی سعه ما لا یعلمون»، خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «رفع عن امتی ما لا یعلمون» و این هم در مقام امتنان است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید که خداوند بر امت من منت گذاشته است و تفضلاً «ما لا یعلمون» را رفع کرده است. یا روایت دیگر: «کل شیء لک حلال» یا «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی».

اگر انسان به استناد و به اتکای این ادله که دلالت بر اباحه می کنند، دلالت بر رفع می کنند، دلالت بر سعه دارند، در شبهات تحریمه، اجتناب نکند آیا مخالفتی با تقوا تحقق پیدا کرده است؟ یعنی باید بگوئیم: چنین کسی مقام تقوا را رعایت نکرده و رعایت تقوا این است که انسان همه چیز را بر خودش حرام کند؟ خداوند آنهایی که طیبات از

رزق را تحریم می کنند و آنهایی که زینۀ الله را محکوم به حرمت می کنند، تویخ می کند و این یک اشتباهی است که انسان خیال می کند که هر چیزی را بی مقدمه و بدون دلیل، محکوم به حرمت کند. این تقوا شناخته نمی شود. تقوا یعنی رعایت حدود الهی، آنچه را که خداوند حرام کرده، انسان حرام بداند، و آنچه را که خداوند حلال کرده، انسان حلال بداند، نه اینکه محللات الهی را اگر انسان تحریم کرد، این یک نوع و یک مرحله ای از تقوا شناخته شود لذا قائل به برائت که به استناد ادله اباحه و ادله برائت، شبهات تحریمیه را مرتکب می شود، هیچ گونه منافاتی با تقوا ندارد بلکه به عقیده من، تقوا اقتضا می کند که قائل به اباحه و قائل به حرمت شود.

ارشادی بودن امر «اتقوا الله»

جواب دوم که از اینها داده شده این است که اصولاً «اتقوا الله» که واقعه عبارت از تقوا است و هیئت امر، عارض بر این ماده شده، و معنای عروض هیئت بر ماده این است که با قطع نظر از هیئت، قبل از عروض هیئت، باید یک واقعیتی برای ماده وجود داشته باشد که در بعضی از موارد به لحاظ خصوصیتی که در ماده وجود دارد، آن هیئت را که عارض بر ماده می شود و ما تعبیر به امر متعلق به آن ماده می کنیم، مجبوریم که آن امر را امر ارشادی بگیریم، نه امر مولوی که خودش مستقلاً ثواب و عقابی داشته باشد، و الا یک تعبیر فاسده ای لازم می آید، مثلاً در آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ»، در «أَطِيعُوا اللَّهَ» می گویند: امرش، امر ارشادی است، برای اینکه ماده و متعلق این هیئت، خودش اطاعه الله است، و اطاعه الله یعنی انجام دستورات الهی، یعنی قبل از «أَطِيعُوا اللَّهَ» یک دستوراتی وجود داشته، امر به نماز وجود داشته، امر به روزه وجود داشته است.

پس ما در اینجا در حقیقت با دو امر مواجه هستیم: اول امری متعلق به صلاه شود، تا موضوع برای اطاعه الله تحقق پیدا کند، با قطع نظر از «اطیعوا»، هنوز امر در خود ماده متعلق به عنوان اطاعت نشده. ماده با قطع نظر از تقید امر به «اطیعوا» (این ماده) اطاعه الله است. اطاعه الله یعنی موافقت با دستور خداوند. پس خداوند باید یک دستوری به نام

«اقیموا الصلاه» داده باشد بعد به دنبال «اقیموا الصلوه»، اطاعت «اقیموا الصلوه» مطرح است. حالا- یک امری هم روی عنوان اطاعت آمده. اگر آن امر بخواهد مولوی باشد، حداقل باید در این راه ملتزم شویم به اینکه دو ثواب و عقاب وجود دارد: یکی در رابطه با «اقیموا الصلوه» است که اگر «أَطِيعُوا اللَّهَ» هم نبود، خود «اقیموا الصلوه» امری است از ناحیه خداوند متعلق به اقامه نماز که موافقت و مخالفتش ثواب و عقاب دارد. حالا- که «أَطِيعُوا اللَّهَ» می آید اگر امر متعلق به اطاعت هم یک امر مولوی باشد که خصیصه امر مولوی، این است که موافقت و مخالفتش ثواب و عقاب دارد، پس «أَطِيعُوا اللَّهَ» هم اگر امرش، امر مولوی شد «له ثواب و عقاب» پس نتیجه این می شود که اگر کسی در خارج نمازش را خواند، دو موافقت با امر کرده: یکی امر «اقیموا الصلوه» یکی هم امر «أَطِيعُوا اللَّهَ»، و اگر خدای نکرده، نماز نخواند با دو امر مخالفت تحقق پیدا شده است: یکی مخالفت با «اقیموا الصلوه» و یکی هم مخالفت با «أَطِيعُوا اللَّهَ». در آن فرض موافقت باید بگوئیم: دو استحقاق مثبت دارد و در این فرض مخالفت باید بگوئیم: دو استحقاق عقوبت دارد، «و هذا لا يقال به احد».

پس باید بگوئیم: «اقیموا الصلوه» امرش امر مولوی است و ثواب و عقاب دارد و «أَطِيعُوا اللَّهَ» امرش، امر ارشادی است و در حقیقت شما را ارشاد می کند به اینکه «اقیموا الصلاه» را رعایت کنید، «اقیموا الصلاه» را امتثال کنید. اگر امتثال کردید، در همان موافقت «اقیموا الصلاه» استحقاق مثبت دارید و اگر مخالفت شد، همان مخالفت «اقیموا الصلاه» استحقاق عقوبت می آورد و الا «أَطِيعُوا اللَّهَ» خودش ثواب و عقابی بر موافقت و مخالفتش تحقق پیدا نمی کند.

بررسی حقیقت تقوا

اگر اینطور شد، در باب «أَطِيعُوا اللَّهَ» که مسأله خیلی روشن است، در باب «اتقوا الله» هم نظیر همین حرف گفته شده که در «اتقوا الله» هیئت افعال که عارض بر ماده تقوا شده، اول باید ماده را با قطع نظر از هیئت بررسی کنیم، اول باید تقوا را بررسی کنیم، بعد هیئت

«اتقوا» به عنوان هیئت افعال، عارض بر ماده شود. وقتی سراغ ماده با قطع نظر از هیئت و بررسی کردن خود تقوا می آئیم، همان جوری که در «أَطِيعُوا اللَّهَ» وقتی خود ماده اطاعت را می خواستیم بررسی کنیم، می دیدیم که اطاعت در آنجائی است که یک امر قبلی وجود داشته باشد، امر «اقیموا الصلاه» باشد تا عنوان اطاعت تحقق پیدا کند، اینجا هم باید تقوائی با قطع نظر از «اتقوا» که هیئت عارضه بر ماده تقوا است، خود این ماده را بررسی کنیم. ما معنی التقوی؟ تقوا چیست و کجا تحقق پیدا می کند؟ می بینیم تقوا در رابطه با آنجائی است که پای حرمت در کار است. خود موضوع تقوا و عنوان تقوا جایش آنجائی است که یک تکلیف معلوم بالتفصیل یا بالاجمال در رابطه با حرمت وجود داشته باشد، تا تقوا تحقق پیدا کند و الا با آب خوردن تنها که لا یتحقق التقوی. اگر تقوائی بخواهد تحقق پیدا کند باید یک دستوری، یک تکلیفی در رابطه با حرمت، متعلق به یک شیء یا به نحو معلوم بالتفصیل یا به نحو معلوم بالاجمال در کار باشد، تا زمینه تقوا در کار بیاید، تازه موضوع تقوا که با علم اجمالی یا تفصیلی به حرمت، تحقق پیدا می کند، دیگر نیازی به امر به تقوا ندارد، الا به نحو ارشاد، همان طوری که با وجود «اقیموا الصلاه» اطاعت «اقیموا الصلاه» از راه حکم عقل ثابت است و «اطیعوا» فقط جنبه ارشادی دارد.

در باب «اتقوا الله» هم مسأله، چنین است، شما اول تقوا را درست کنید، موضوعش را بررسی کنید، که فقط در رابطه با حرمت است البته در رابطه با واجبات هم هست، ولی بحث ما فعلا در رابطه با محرمات است. پس باید یک حرمتی، یک تکلیف حرمت، برای شما محرز باشد، یا بالتفصیل یا بالاجمال که به استناد به آن تکلیف، موضوع تقوا تحقق پیدا کند و وقتی که تکلیفی در کار است، دیگر نیازی به «اتقوا الله» دیده نمی شود مگر به عنوان ارشاد. به عنوان ارشاد بگویند: «اتقوا الله» مانعی ندارد و الا همان تالی فاسدی که در «اطیعوا الله» عرض کردیم که اگر بخواهد امرش مولوی باشد، باید دو استحقاق عقوبت و دو استحقاق مثبت مطرح باشد، اینجا همان اشکال پیش می آید.

حالا اگر کسی تقوا را در همان معلوم الحرمه ها رعایت کرد، مثلا «لا تشرب الخمر» را رعایت کرد، آیا شما می گوئید که این شخص، دو تکلیف را رعایت کرده: یکی دلیل

«لا- تشرب الخمر» را، و یکی هم «اتقوا الله» در قرآن را، پس دو تکلیف را رعایت کرده که اگر ترک شرب خمرش، برای رعایت حکم خدا باشد که در این صورت استحقاق مثبت در کار است، آیا دو استحقاق مثبت در کار است؟ و در صورت مخالفت، دو استحقاق عقوبت در کار است؟ پیداست که نمی شود کسی ملتزم به این حرفها شود، لذا خصوصیتی در «اتقوا الله و اطیعوا الله» و امثال ذلک هست که سبب می شود که امرش، امر ارشادی باشد، و اگر امر ارشادی شد، باز از یک جهت دیگر شبیه «أَطِيعُوا اللَّهَ»

می شود. در «أَطِيعُوا اللَّهَ» اطاعت، اگر اطاعت اوامر و جوبیه باشد، این امر «اطیعوا» اسناد به لزوم اطاعت اوامر و جوبیه است، اما اگر اطاعت اوامر استحبابیه باشد، نماز شب می خواند، او هم امر استحبابی متعلق به نماز شب را اطاعت کرده، این هم وقتی افتاد در دائره «أَطِيعُوا اللَّهَ» لازمه ارشادی بودن این است که اگر مسند الیه اش یک امر استحبابی باشد، این هم ارشاد به همان امر استحبابی می کند.

در «اتقوا الله» با قطع نظر از جواب اول، این حرف را می زنیم. در جواب اول گفتیم:

اصلا اینجا مخالفتی در باب تقوا وجود ندارد. در جواب دوم می گوئیم که شما اول موضوع تقوا را بررسی بکن، اگر تقوا با اجتناب از معلوم الحرمه است، این اجتناب از معلوم الحرمه لازم است، و «اتقوا الله» هم لزوماً به اجتناب از معلوم الحرمه ارشاد می کند، و اگر اجتناب از محتمل الحرمه هم اسمش تقوا شد، اجتناب از محتمل الحرمه، رجحان دارد، یک استحباب دارد، وقتی که استحباب داشت «اتقوا الله» هم ارشادش در رابطه با محتمل الحرمه امر استحبابی دارد، لذا «اتقوا الله» در همه خصوصیات و شؤون، شبیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» می شود.

باز هم عرض کنم: فقط امر «أَطِيعُوا اللَّهَ» ارشادی است و الا «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» امرش، امر مولوی است و علت اینکه در آیه شریفه، کلمه «اطیعوا» تکرار شده لعل نکته اش همین باشد که بین «أَطِيعُوا اللَّهَ» و «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» فرق وجود دارد: «أَطِيعُوا اللَّهَ» امرش امر ارشادی است، اما «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» یک حکم الهی مولوی است، و متعلق به اطاعت الرسول است، ولی خدا دارد اطاعت رسول و اولی الامر را برای دیگران، واجب می کند

لذا در اولی الامرش، دیگر کلمه «اطیعوا» تکرار نشده، چون سنخ اطاعت اولی الامر، همان سنخ اطاعت رسول است و اطاعت ائمه به نحو واجب مولوی مطرح است. پس بحثی که در «أَطِيعُوا اللَّهَ» از نظر ارشادی بودن مطرح است فقط در همین محدوده «أَطِيعُوا اللَّهَ»

است.

عدم تطبیق دلیل اخباریین با مدعیان

جواب سومی که از استدلال به این آیات داده شده این است که فرض کنیم از هر دو جواب قبلی گذشتیم و حرفهای شما اخباریین را پذیرفتیم، ولی دو مطلب اینجا هست که اگر اینها را به هم ضمیمه کنیم، بطلان استدلال شما روشن می شود؛

یک مطلب این است که ما با شما اخباریین تنها در یک جا دعوا داریم، آن هم شبهه تحریمیة حکمیة، (البته شبهه بدویة محل بحث است) در مثل شرب توتون، که شرب توتون دو خصوصیت دارد؛ یکی اینکه شبهه اش، شبهه تحریمیة است، در مقابل شبهه وجوبیه و دیگر اینکه شبهه اش شبهه حکمیة است، در مقابل شبهه موضوعیة تحریمیة و آن این است که یک مایعی در اینجا وجود داشته باشد، لکن شما تردید دارید در اینکه این مایع خمر یا خل است. اخباریین تنها در مورد شبهه حکمیة تحریمیة قائل به احتیاط هستند، اما در شبهه موضوعیة تحریمیة نه!، در شبهات وجوبیه به طور کلی، اعم از حکمیة و موضوعیة، قائل به احتیاط نیستند، پس فقط در یک مورد، (شبهه حکمیة تحریمیة) قائل به احتیاط هستند و ایجاب احتیاطشان از این مورد، تجاوز نمی کند و در غیر این مورد، قائل به وجوب احتیاط نیستند.

مطلب دوم این است که لحن آیاتی که امر به تقوا می کند، حالا- یا مطلق تقوا یا «حق تقاته» لحنش یک جوری است که مثل سایر عموماتی نیست که قابل تخصیص باشد، مثل خود «أَطِيعُوا اللَّهَ» مثلا از این بعدش، آیا «أَطِيعُوا اللَّهَ» قابل تخصیص است؟ انسان بگوید: اطاعت خدا واجب است الا در فلان مورد و فلان مورد. «أَطِيعُوا اللَّهَ» دیگر قابل تخصیص نیست. ظاهر این است که «اتقوا الله» هم یک لحنی دارد که این لحن و سیاق،

آبی از تخصیص است. نمی توانیم بگوئیم: تقوا لازم است الا در فلان مورد. دیگر الا ندارد. بیان، یک بیانی است که با استثنا و تخصیص و تحدید نمی سازد.

وقتی که اینطور شد ما دو مطلب را کنار هم می گذاریم و می گوئیم: از یک طرف، شما احتیاط را در خصوص شبهات حکمیة تحریمیه مطرح می کنید، به آیه که مراجعه می کنیم روی آیه که شبهة حکمیة تحریمیه نوشته است، روی آیه هم شبهة حکمیة تحریمیه هست و هم شبهة موضوعیه تحریمیه هم شبهات وجوبیه، چه حکمیة و چه موضوعیه اش، پس شما چطوری بین این ها جمع می کنید؟ از یک طرف، به آیه استدلال می کنید، آیه هم سیاق و لحنش آبی از تخصیص است، از طرف دیگر هم از بین شبهات فقط در یک مورد قائل به وجوب احتیاط هستید. بین اینها چطوری جمع می شود؟

اگر آیه دلالت بر لزوم تقوا می کند لازمه اش این است که در تمام شبهات قائل به وجوب احتیاط بشوید و اگر بگوئید: آنها را به تخصیص خارج می کنیم، اولاً که عرض کردیم: سیاق و لحنش یک جوری نیست که با تخصیص و تقید بسازد، و ثانیاً شاید تخصیص اکثر شود برای اینکه از بین چهار مورد شبهه، (دو تا مربوط به حکمیة، دو تا هم مربوط به موضوعیه) فقط یک مورد را شما قائل به احتیاط هستید، اما سه مورد دیگر را شما هم مثل اصولیین، قائل به براءت هستید، پس چطور بین این مسائل شما جمع می کنید؟ نتیجه این می شود که اگر ما بخواهیم مفاد آیه را و اینکه آیه قابلیت تخصیص ندارد حفظ کنیم باید بگوئیم: آیه اصلاً ارتباطی به مسأله شبهات ندارد، نه شبهة تحریمیه را دلالت دارد، و نه شبهة وجوبیه، نه موضوعیه و نه حکمیة، بلکه به آن مواردی اختصاص دارد که تکلیف برای مکلف محرز باشد، یا از طریق علم تفصیلی و یا از طریق علم اجمالی. فبالنتیجه استدلال به این نوع از آیات برای مدعا که عبارت از احتیاط در خصوص شبهة حکمیة تحریمیه باشد، استدلالی غیر صحیح است.

پرسش:

۱ - کیفیت استدلال اخباریین را به آیات آمره به تقوا برای وجوب احتیاط بیان کنید.

۲ - آیا اجرای براءت با تقوا منافات دارد؟ چرا؟

۳ - چرا امر «اتقوا الله» ارشادی است؟

۴ - آیا دلیل اخباریین در استدلال به آیات با مدعایشان تطبیق دارد؟ توضیح دهید.

ص: ۲۹۸

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

آیات ناهیه از اتباع غیر علم بر وجوب احتیاط

استدلال به آیات ناهیه از اتباع غیر علم برای وجوب احتیاط

یک قسم از آیاتی که مورد استدلال اخباریین واقع شده، آیاتی است که از اتباع و پیروی از غیر علم، نهی می کند(البته مقصود از علم یعنی آن که یک حجت شرعیه ای برای آن وجود نداشته باشد) به این تقریر که اخباریین می گویند: شما قائلین به اباحه، مصداق این آیه شریفه هستید، شما متابعت از غیر علم می کنید مثل آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» که در بعضی از مناسبت های گذشته، درباره آن بحث شد.

لکن جواب از استدلال به این آیه روشن است زیرا اصولیین که قائلین به اباحه و برائت هستند و عملاً، مانعی از ارتکاب شرب توتون (مثلاً) نمی بینند، و ارتکاب شبهه تحریمیه را مباح می دانند، اولاً اینها اباحه ای که می گویند، اباحه ظاهریه است، نه اباحه واقعیه. خودشان اباحه ظاهریه را در صورت جهل به حرمت واقعیه مطرح می کنند. پس اباحه، نه به عنوان یک حکم واقعی مطرح است، بلکه به عنوان یک حکم ظاهری مطرح است، و این حکم ظاهری هم از روی یک حجت شرعیه و عقلیه پیدا شده است، یعنی با تمسک به «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» و امثال این از آیات و روایات، اینها قائل به این حکم ظاهری اباحه هستند نه در صورت علم به حرمت واقعیه، و کجای این داخل در «لا تقف ما لیس لک به علم» است؟ مگر اینها قائل به اباحه واقعیه هستند؟ اینها اباحه ظاهریه را مطرح می کنند، آن هم از روی دلیل و حجت و از آیات و روایات و حتی حکم عقل، به تقریبی که گذشت، پس داخل در این عنوان نیستند.

تشابه بین اخباری و اصولی در اجرای احتیاط و برائت

و اگر شما بگوئید: داخل هستند، می گوئیم: شما اخباریین هم داخل هستید. شما به چه مجوزی در مورد مشتبه الحرمه، حکم به وجوب احتیاط می کنید؟ حکم به وجوب احتیاط شما، با حکم به اباحه اصولیین چه فرق می کند؟ اگر حکم این ها به اباحه، مصداق «لا تقف ما لیس لک به علم» است، حکم شما هم به وجوب احتیاط، با اینکه حکم واقعی مجهول، عبارت از حرمت است، این هم مصداق «لا تقف ما لیس لک به علم» است.

چطور می شود که حکم شما مصداق این آیه نیست، اما قول به اباحه و برائت، به استناد ادله شرعیه، مصداق «لا تقف ما لیس لک به علم» است؟

و اگر کسی بگوید که بین اخباری و اصولی، یک فرق عملی وجود دارد و آن این است که اخباری وقتی که به شبهه تحریمیه می رسد، عملاً مرتکب نمی شود، و مرتکب نشدن که اشکالی ندارد. انسان خیلی از مباحات را مرتکب نمی شود. پس عمل اخباری بر عدم ارتکاب در شبهات تحریمیه است و عدم ارتکاب، مسئولیتی ندارد، مشکلی در کار

نیست، اما اصولیین به شبهات تحریمیه که می‌رسند، عملاً مرتکب می‌شوند، این ارتکاب جای سؤال است که شما با اینکه احتمال حرمت شرب توتون را می‌دهید، چرا مرتکب می‌شوید؟ پس عملاً- فرق اخباریین و اصولیین این است که اصولیین مرتکب می‌شوند و ارتکاب جای سؤال است، که چرا مرتکب می‌شوید؟ و آنها مرتکب نمی‌شوند، مرتکب نشدن، جای سؤال نیست. بالاتر از این نیست که مباح است، حالا کسی مباح را مرتکب نشود از او سؤال نمی‌شود که چرا مباح را مرتکب نمی‌شود؟ لذا در مقام عمل بین اخباری و اصولی، این فرق وجود دارد.

جواب این است که بله، عمل همین است که شما می‌گوئید، ولی اشکال در رساله است؛ اخباری در رساله اش می‌نویسد که «یجب الاحتیاط فی الشبهات الحکمیة التحریمیة»، اصولی می‌نویسد: «لا- یجب الاحتیاط». این هردو، مورد سؤال است. از اصولی می‌پرسند: چرا «لا- یجب الاحتیاط»؟ باید دلیل اقامه کند، اگر دلیل اقامه نکرد، «لا تقف ما لیس لک به علم» شاملش می‌شود. از اخباری هم همین سؤال می‌شود که چرا در رساله نوشتی: «یجب الاحتیاط»؟ این وجوب احتیاط رساله ای، مورد سؤال است.

مسأله تنها مربوط به مقام عمل نیست که شما بگوئید: اخباری مرتکب نمی‌شود. این طور نیست که مرتکب نشدن، جای بحث نیست و اصولی مرتکب می‌شود و در آن جای سؤال است، نه! قبل از عمل، مسأله فتوا مطرح است. مسأله نظر و رساله مطرح است. او در رساله می‌نویسد که احتیاط در شبهات تحریمیه واجب است و او می‌گوید: نه، احتیاط در شبهات تحریمیه، واجب نیست. هردو یکسان هستند. هردو جای سؤال دارند. از اصولی پرسند: چرا نوشتی «لا- یجب الاحتیاط»؟ باید حجت داشته باشد. از اخباری هم می‌پرسند که چرا نوشتی «یجب الاحتیاط»؟ او هم باید حجت داشته باشد.

پس اینکه ما بخواهیم یک امتیازی برای اخباریین در رابطه با آیه «لا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» درست کنیم، هیچ امتیازی وجود ندارد، بلکه اینها یکسان هستند، اگر قولشان، قول به غیر علم است، هردو یکسان هستند، اگر مستند به حجت شرعیه و عقلیه است، هردو مثل هم هستند. پس اخباری نمی‌تواند اصولی را متهم کند به اینکه شما فقط

مشمول آیه «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هستید. یا هیچ کدام نیستند و یا هر دو (فرضاً) مشمول هستند، بدون اینکه این استدلال به نفع اخباری بتواند تمام شود. این هم یک قسم از آیات.

استدلال به آیات ناهیه از القای در تهلکه برای وجوب احتیاط

قسم سوم که آخرین قسم از آیاتی است که مورد استدلال اخباریین واقع شده است، آیاتی است که نهی می کند عن الالقاء فی التهلهکه، مثل آیه شریفه معروفه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». اینها کَانَ اینطوری استدلال می کنند که شما یک وقت توجه ندارید به اینکه ممکن است شرب توتون حرام باشد، اگر با عدم توجه به احتمال حرمت شرب توتون، مرتکب شرب توتون بشوید، این آیه شریفه به شما کاری ندارد، «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» دیگر گریبان شما را نمی گیرد، اما فرض این است که شما التفات به حکم واقعی شرب توتون دارید و احتمال حرمت واقعه را در رابطه با شرب توتون می دهید، با وجود توجه و التفات و احتمال به حرمت واقعه، مع ذلک شرب توتون را مرتکب می شوید، این مصداق القاء در تهلهکه است، و آیه شریفه عن الالقاء فی التهلهکه نهی می کند. این یک استدلالی است که سر و صورت خوبی دارد، مع ذلک جوابهای متعددی از این استدلال مطرح است.

عدم وجود تهلهکه با وجود مجوز شرعی

یک جوابش این است که بله، اگر ما وقتی که کنار شرب توتون ایستاده ایم، احتمال حرمت هم می دهیم، یک دلیل و پشتوانه ای که به ما اجازه ارتکاب مشتبه الحرمه را ندهد، نداشته باشیم، اینجا القاء نفس در تهلهکه است، اما وقتی ما کنار شرب توتون ایستاده ایم و دست دراز می کنیم برای شرب توتون، از ما سؤال می کنند که به چه مجوزی برای ارتکاب شرب توتون آماده ای؟ اگر ما به ادله ای که ترخیص از ناحیه شارع را دلالت دارد مثل حدیث رفع، حدیث سعه، حدیث «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» اتکاء و استناد

بکنیم، آیا باز هم القاء در تهلکه است؟ اگر سؤال کنند: چرا مرتکب می شوید؟ می گوئیم:

خود شارع فرموده: «رفع ما لا يعلمون»، خود شارع فرموده: «الناس فی سعه ما لا يعلمون»، خود شارع فرموده: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، خود عقل حکم کرده به اینکه عقاب بلا بیان قبیح است.

اگر کسی به استناد این جهات شرعی و عقلی شرب توتون را، مرتکب شود اسم این هم القاء در تهلکه است و یا موضوع عنوان القاء در تهلکه اینجا تحقق ندارد؟ انسان به استناد ترخیص شارع که ترخیص هم در خود همین مورد است، (در شبهه تحریمیه) مثل «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» که اینطور نیست که همه شبهات را بگیرد بلکه به شبهه تحریمیه اختصاص دارد، در خصوص شبهه تحریمیه چنین توسعه و ترخیصی از ناحیه شارع صادر شده و به استناد این ترخیص، اگر کسی مرتکب بشود آیا باز هم القاء در تهلکه است و یا اینکه موضوع سرراغ مواردی می رود که ترخیصی در کار نیست، مثل اطراف علم اجمالی. در اطراف علم اجمالی، آنجا فرضا القاء در تهلکه است، یعنی احتمال عقوبت مطرح است، علم به تکلیف وجود دارد، مرخص و مجوزی هم از ناحیه شارع مطرح نیست، آنجا جای القاء در تهلکه هست، نه در شبهه تحریمیه بدویه که ادله مرخصه و مجوزه فراوان وجود دارد. این یک جواب.

ارشادی بودن نهی در «لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه»

جواب دوم شبیه مطلبی بود که در جواب از استدلال به «اتقوا الله حق تقاته» دیروز عرض کردیم و تشبیه کردیم به آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» که گفتیم: امر، امر ارشادی است، برای اینکه موضوع و ماده را باید با قطع نظر از امر ملاحظه کرد، اول تقوا به عنوان ماده برای هیئت «اتقوا الله» باید مطرح باشد تا امر به آن تعلق بگیرد و در خود ماده تقوا، وجود یک امر و نهی مطرح است، و چیزی که در موضوع نیاز به یک امر و نهی دارد، دیگر نمی شود یک امر دومی به آن تعلق بگیرد مگر به صورت ارشاد، به عنوان امر ارشادی.

نظیر این مطلب اینجا هم مطرح است. در «لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه» «لا تلقوا» نهی

است، هیئت لا تفعل است، این هیئت عارض بر ماده شده، ماده اش عبارت از القاء در تهلکه است، پس باید با قطع نظر از این نهی، یک عنوان القاء در تهلکه هم مطرح باشد، تهلکه هم که به معنای عذاب و عقاب است. القاء در عقاب کجا مطرح است؟ باید یک امر روشن و منجزی، یک نهی روشن و منجزی وجود پیدا کند، تا مخالفت آن امر و یا نهی، مستلزم عقاب و تهلکه باشد، و الا بدون امر و نهی که مسأله تهلکه و مسأله عقوبت مطرح نیست.

پس در خود عنوان القاء در تهلکه با قطع نظر از اینکه نهی «لا تُلْقُوا» و «لا تفعل» عارض بر این ماده شده و با قطع نظر از عروض هیئت بر این ماده، ما اول باید القاء در تهلکه را مطرح کنیم و ببینیم جایش کجاست. جای القاء در تهلکه، مخالفت امر معلوم است چه معلوم بالتفصیل و یا معلوم بالاجمال، و الا آنجائی که امر معلومی در کار نیست آنجا تهلکه ای وجود ندارد و حداقل اول الکلام است. دیگر بالاتر از این نیست که آنجا تردید داریم در اینکه القاء در تهلکه تحقق دارد یا نه. برای اثبات موضوع یک حکم، نمی شود به خود آن حکم تمسک کرد. انسان باید موضوع حکم را خارج از دائره حکم، از طریق دیگر احراز کند.

پس القاء در تهلکه، با قطع نظر از نهی «لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» است و با قطع نظر از آن، معنایش این است که یک امر و نهی هست، یک عذاب و عقابی بر مخالفتش مترتب است، و اگر امر و نهی هست، عذاب و عقوبت هم بر مخالفتش مترتب است، پس دیگر نمی شود «لا تُلْقُوا» یک نفی مولوی جدیدی باشد، بطوری که اگر کسی امر و نهی را مخالفت کند، دو استحقاق عقوبت داشته باشد: یک استحقاق عقوبت بر مخالفت آن امر و نهی، یک استحقاق عقوبت هم بر مخالفت «لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». همان طوری که در «أَطِيعُوا اللَّهَ» گفتیم، اگر کسی «اقیموا الصلوه» را اطاعت کرد، دو تا استحقاق مثبت ندارد و اگر مخالفت کرد، دو استحقاق عقوبت ندارد، اینجا هم اگر کسی القاء در تهلکه کرد، معنایش این نیست که دو استحقاق عقوبت دارد: یکی برای مخالفت «لا تُلْقُوا» یکی هم برای مخالفت آن امر و نهی که بر مخالفتش، تهلکه و عذاب و عقاب تحقق دارد.

پس برای فرار از این اشکال ناچاریم ملتزم شویم که همان طوری که امر «اتقوا الله»، یک امر ارشادی است نهی از القاء فی التهلکه هم باید یک نهی ارشادی باشد، و نهی ارشادی، نمی تواند مورد استدلال قرار بگیرد، این تابع مرشد الیهش است، اگر مرشد الیهش محرم باشد، این هم ارشاد به همان امر محرم و اجتناب از آن می کند، و اگر مرشد الیهش یک امر مرجوح و غیر محرم باشد، طبعاً نهی این هم یک نهی تنزیلی و اباحتی خواهد بود و دیگر نمی تواند دلالت بر حرمت داشته باشد.

معنای واقعی «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» با ملاحظه سیاق آیه

آخرین مطلب (که باید به آن خیلی توجه کرد چون خیلی از موارد به آیه «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» تمسک شده است حتی در همین مسائل اخیر ما، انقلاب و پیروزی انقلاب هم خیلی از نابخردها به همین آیه تمسک می کردند برای اینکه این مسائل را کنار بگذارید، مبارزات حرام است، «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»، از طریق این آیه بعضی ها مردم را فریب دادند.) این آیه بر خلاف آن چیزی که ابتداء در ذهن آدم می آید و در برخورد اول، فکر می کند که معنای این آیه، این است، دلالت دارد. معنای این آیه، درست، مخالف با این چیزی است که در ذهن می آید. این آیه در سیاق آیات جهاد واقع شده است، خداوند می فرماید که خودتان را آماده کنید برای جهاد و از بذل جان و مال، دریغ نداشته باشید، بعد دنبال این می فرماید که اگر از زیر بار جهاد فرار کنید، اگر از بذل جان و مال برای حفظ اسلام و موقعیت اسلام، امتناع کنید، با دست خودتان، خودتان را در تهلکه قرار داده اید. یعنی اگر کوتاهی کنید، اگر آمادگی کامل نداشته باشید، اگر «اعدوا لهم ما استطعتم من قوه» را رعایت نکنید، بدانید که محکوم قدرتها و ابرقدرتها واقع خواهید شد و به دست خودتان، خودتان را به نیستی و نابودی و تباهی کشانده اید.

به سیاق آیه که در سوره بقره است، مراجعه کنید خیلی جالب است. «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» دیگر مستمسکی برای فرار از مسئولیت و گوشه نشینی و انزوا نیست. این دنباله ترغیب است بر مجاهده و مبارزه که می گوید: با تمام قوا، با تمام نیرو، با تمام

امکانات، آماده برای جهاد و مبارزه باشید، برای اینکه در تهلکه نیفتید، یعنی اگر در جهاد، مبارزه، سستی به خرج بدهید و مردم و خودتان را از این راه، کنار بزنید، سبب می شود که شما به دست خودتان، خودتان را در تهلکه قرار داده اید.

پس معنای واقعی آیه خلاف آن چیزی است که تا حالا در ذهنهای ما آمده و در برخورد اولیه با این آیه، فکر می کنیم، و الا همین «لا- تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» را بعضی ها در جریان کربلا هم مستمسک قرار دادند و کَانَ يَكُ اعْتِرَاضِي به حادثه کربلا دارند که اگر امام حسین (علیه السلام) می دانست که در این راه کشته می شود، یکی از اشکالات، «لا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» بود، در حالی که «لا- تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» محرک به جهاد و مبارزه با غاصبین حکومت که علیه اسلام و شخصیت های واقعی اسلام قیام کرده بودند، می باشد.

بالاخره معنای آیه این است و اصلا ربطی به عقوبت اخرویه و تکالیف الهیه و قبح عقاب بلا بیان و امثال ذلک ندارد.

اصلا این یک مطلب دیگری می گوید که به باب برائت مربوط نیست، این مربوط به باب جهاد و تحریص و ترغیب بر مسأله جهاد است و نتیجه و مفادش ضد آن چیزی است که ابتداء به نظر می رسد.

لذا این موجب می شود که انسان در مسائل مخصوصا مسائل قرآنی، اگر یک تکه از آیه ای به نظرش رسید، فوری اظهار نظر نکند، قبل و بعد آیه را دقت کند، ارتباط آیه را با آیات قبل و بعد در نظر بگیرد و چه بسا این ارتباط انسان را به مراد خداوند تعالی ارشاد کند. فبالنتیجه استدلال اخباریین به اقسام ثلاثه از آیات کتاب الله، ناتمام است و باقی می ماند استدلالشان به روایت و به حکم عقل که بیان خواهیم کرد.

پرسش:

۱ - کیفیت استدلال به آیات ناهیه از اتباع غیر علم برای وجوب احتیاط را با جواب آن، بیان کنید.

۲ - کیفیت استدلال به آیات ناهیه از القاء در تهلكه برای وجوب احتیاط چگونه است؟

۳ - دو جواب استاد را از استدلال به آیه تهلكه بیان کنید.

۴ - معنای «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» با ملاحظه سیاق آیه چیست؟

ص: ۳۰۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استدلال به روايات آمره به ارجاع غير معلوم ها به معصومين

بحث در ادله اخباريين بود که چند طایفه را ذکر کرده اند که این طایفه از روايات به طور کلی نمی توانند مورد استدلال اخباريين واقع شوند.

یک طایفه از روايات رواياتی است که می گویند: در مواردی که مطلبی برای شما غیر معلوم است، علم آن را الی الله و رسوله (صلی الله علیه و آله) و همین طور به ائمه (علیهم السلام) رد کنید، در چیزی که برای شما روشن نیست و غیر معلوم است، اظهار نظر نکنید، علمش را رد کنید الی اهله و اهلش هم خدا و رسول و ائمه (علیهم السلام) هستند.

پیدا است که این هم صلاحیت استدلال ندارد، برای همان جهتی که عرض کردیم که

اولا- اصولیین حکم واقعی را مطرح نمی کنند. عنوان جهل به حکم واقعی، در مورد حکم ظاهری دخالت دارد و خودشان می گویند که شرب توتون به عنوان حکم واقعی برای ما مجهول است و ما هیچ نظری در این رابطه نمی توانیم داشته باشیم لکن به استناد این که روایات و آیات و حکم عقل در موارد جهل به حکم واقعی، برائت و اباحه را دلالت دارد، آن هم به یک حکم ظاهری، ما حکم به اباحه می کنیم.

آیا در مورد چنین اباحه ای که اولاً ظاهریه است و ثانیاً مستند به آیات و روایات است، کسی می تواند ادعا کند که اصولیین در مورد شک، بدون رجوع به کتاب و سنت، خودشان اظهار نظر کرده اند و حکم به اباحه را پیاده کرده اند؟ پیداست که این حرف، غیر صحیح است و ناتمام است.

استدلال به روایات آمره به توقف عند الشبهه برای وجوب احتیاط

طایفه دیگر از روایات، روایاتی است که مفادش این است که عند الشبهات باید توقف شود، این ها هم باز دو طایفه هستند: یک طایفه شان همین مسأله توقف و وقوف عند الشبهه را مطرح می کند، بدون اینکه مشتمل بر ذکر نکته و علت باشد، اما طایفه دیگر از همین ادله، حکم می کنند به وقوف عند الشبهه و نکته و علت را هم بیان می کند، لذا آنها را هم می شود دو طایفه فرض کنیم.

اما آن طایفه ای که مسأله وقوف عند الشبهه را دلالت دارد و حکم را تحت این عنوان، پیاده می کند، در این طایفه هم باز تعبیرات مختلفی مشاهده می شود: یک تعبیر مثلاً «لا ورع» بالاتر از وقوف عند الشبهه و یا «اورع الناس من وقف عند الشبهات».

پیداست که این تعبیرات «اورع الناس من وقف عند الشبهات» یا «لا ورع مثل وقوف عند الشبهات» یک حکم لزومی را دلالت ندارد، و مراتب ورع را دارد بیان می کند و به عنوان افعال التفضیل، عالی ترین مراتب ورع را بیان می کند. «اورع الناس من وقف عند الشبهات» درست است، لکن آیا اورعیت به این مقدار، ضرورت دارد؟ پیداست که این امر، واجب و لازم نیست، اما اگر کسی بخواهد یک ورع کامل و یک ورع به مرتبه عالیه

داشته باشد، «اورع الناس من وقف عند الشبهات». این یک مرحله کمالیه است اما آیا تفصیل این مرحله کمالیه لزوم دارد؟ خود تعبیر، دلیل بر عدم لزوم آن است. پیداست که اصل الورع، همان اجتناب از محرّمات است، همان اتیان به واجبات است که در لسان روایات است. اصلاً حقیقت ورع یک چیزی جز این که انسان از محرّمات اجتناب کند و در مقابل اتیان واجبات خاضع باشد، مطلبی بالاتر از این نیست، اما اورعیت یا «لا ورع مثل الوقوف عند الشبهه» پیداست که یک مرحله کمالیه ورع را مطرح می کند، و هیچ دلیلی بر لزوم این مرحله کمالیه ورع، قائم نشده بلکه مقتضای استحباب و رسیدن به مراتب عالی، عبارت از این است.

پس این تعبیر «اورع الناس من وقف عند الشبهات» خودش دال بر این است که لازم نیست انسان «عند الشبهات» وقوف کند و حتی «وقوف عند الشبهه» در اصل ماهیت ورع نقش ندارد بلکه در اورعیت نقش دارد، در مرحله کمالیه ورع می تواند نقش داشته باشد.

باز در این جا به بعضی از روایات و به بعضی از کلمات ائمه معصومین (علیهم السلام) برخورد می کنیم از جمله بیان امیر المؤمنین (علیه السلام) خطاب به مالک اشتر در رابطه با اختیار قاضی و اینکه بعد از آن که به مصر رسیدی و حکومت را در دست گرفته ای، چه قاضی را اختیار بکن. از جمله خصوصیات که امیر المؤمنین (علیه السلام) برای قاضی در آن عهدنامه مالک اشتر بیان می فرماید، این است «و اوقفهم عند الشبهات». وقوف عند الشبهات، هم نه، بلکه آن کسی که وقوفش عند الشبهات از دیگران بیشتر و شدیدتر و کامل تر است. پیداست که این مسأله، اولاً به عنوان قاضی مطرح است و ثانیاً به عنوان یک حکم لزومی هم در قاضی مطرح نیست برای اینکه شرایط معتبره در قاضی دو جور است: یک شرایطی است که در اصل قاضی و اتصافش به قضا معتبر است که بدون آن شرایط، اصلاً شرعاً نمی تواند قاضی باشد مثل اینکه مجتهد نباشد، عدالت نداشته باشد و یا بنا بر مشهور، رجولیت نداشته باشد، اینها شرایطی است که در اصل مسأله قضا دخالت دارد، اما یک شرایطی هم به عنوان آداب و مستحبات مطرح است، از جمله همین معنا و شاهدش عرض کردیم در خودش است که می گوید: «اوقفهم عند الشبهات» یعنی اگر دو

قاضی را ملا-حظه کردیم، دیدیم که هر دوی آنها «عند الشبهات» وقوف دارند و شبهات را ترک می کنند، لکن یکی شان جلوتر از دیگری است و دقیق تر و متوجه تر به این مسأله است او را اختیار کن. پیداست اوقفیت دیگر مثل اجتهاد و عدالت و رجولیت و امثال ذلک، فرع برای اصل مسأله قضاوت نیست بلکه به عنوان یک عمل مستحب و یک جهت مستحب در انتخاب قاضی و اختیار قاضی، دخالت دارد.

آیا از این بیان، کسی به ذهنش می آید که امیر المؤمنین (علیه السلام) به مالک اشتر در اوصاف قاضی که خیلی از اوصاف دیگرش هم جنبه استحبابی دارد، می فرماید که «اوقفهم عند الشبهات» را اختیار کن، این دلیل بر این است که حرف اخباریین در شبهات حکمیة تحریمیة، یک حرف درستی است؟ آیا می شود تناسبی بین مدعی و دلیل وجود داشته باشد.

اختصاص بعضی از روایات به شبهات موضوعیه

همین طور در بین این طایفه روایات، بعضی از روایات هست که انسان موردش را که ملاحظه می کند، مربوط به مسأله شبهه موضوعیه است در حالی که وجهه نظر اخباری در مخالفت با اصولی روی مسأله شبهات حکمیة است، نه شبهات موضوعیه، و الا- ظاهرا خود اخباریین هم در شبهات موضوعیه قائل به وجوب احتیاط و وجوب اجتناب نیستند. عمده مخالفت اخباریین با اصولیین مربوط به شبهات حکمیة است ولو اینکه بحث شبهه موضوعیه هم خودش مطرح است، لکن در این بحث ظاهرا اخباری به عنوان یک مخالف در شبهه موضوعیه مطرح نخواهد بود.

بعضی روایاتش هم که انسان عبارت آنها را که ملا-حظه می کند می بیند مربوط به مسائل فرعی و فقهی که مورد بحث ماست، نیست بلکه مربوط به مسائل اعتقادی و کفر و ایمان و امثال ذلک است مثل اینکه در بعضی از روایات این عبارت وارد شده است: «لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا» اگر مردم در موقع جهل و در مورد عدم علم و آگاهی، بایستند و حالت انکار برای آنها پیش نیاید، در اینها عنوان کفر پیدا

نمی شود که اصلاً باید روایات را از ما نحن فیه خارج کنیم برای اینکه مربوط به کفر و انکار قلبی و امثال ذلک است. نمی توانیم بگوئیم: چون در این عبارت، یک کلمه جهلی واقع شده است و یک کلمه «وقفوا» وارد شده است، این بر ما نحن فیه انطباق پیدا می کند، به لحاظ اینکه در شرب توتون، جهل در کار است و هم اخباریین حکم به وجوب وقوف می کنند. چگونه این روایت ارتباطی به مسأله شرب توتون پیدا می کند؟ این مسأله فرعی است و حکم فقهی است که مورد بحث است و جهل و عدم نهی راجع به جنبه فقهی این مسأله مطرح است و این چه ارتباطی دارد به این که عنوان «کفروا و جهلوا» و امثال ذلک را اینجا بتوانیم پیاده کنیم؟ لذا وجوب وقوف از روایاتی که تحت این مقوله مطرح اند، حتی یک روایت در ما نحن فیه، استفاده نمی شود که از یک طرف موردش ما نحن فیه باشد و از طرف دیگر دلالت بر وجوب وقوف داشته باشد. در بین روایات این طایفه حتی به یک روایت نمی توانیم برخورد کنیم.

استدلال به «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه»

اما قسم دیگر یا طایفه دیگر، روایاتی است که مسأله وقوف را به ضمیمه یک علتی بیان کرده، مثل همین تعبیر معروف که در بعضی از روایات هست: «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» اگر کسی «عند الشبهات» وقوف کند، «خیر». این «خیر» به معنای افعال التفضیل نیست، «خیر» به معنای تعین است، همان طوری که از سابق در ذهن من است که مرحوم شیخ انصاری (قدس سره) در رسائل اشاره می کند به این که کلمه «خیر» در خیلی از موارد به معنای تعین بکار می رود مثل آن روایت معروفه از امام صادق (علیه السلام) که اگر من یک روز از ماه رمضان را افطار کنم بهتر از این است که «اضرب عنقی» که در بعضی از روایاتش تعبیر به «خیر» شده است. «الوقوف عند الشبهه خیر» یعنی تعین دارد «من الاقتحام فی الهلکه».

با ملاحظه اینکه در بحث اصولی و فقهی نوعاً یک مسأله ثواب و عقاب اخروی مطرح است، نه مسائل دیگری که مربوط به این دنیا است، پیداست که باید مقصود از

«هلکة» عقوبت باشد «خیر من الاقتحام فی الهلکة ای فی العقاب» لذا کأن این طور استدلال می کنند که از روایت استفاده می شود که در شبهات یا باید وقوف کرد و یا باید آماده عذاب و عقاب اخروی بود و این تعیین دارد. وقوف، متعین است برای اینکه اقتحام در عذاب و عقاب تحقق پیدا نکند.

به نظر بدوی می آید که استدلال به این سنخ از روایات، یک استدلال خوبی است لکن واقعش این است که نمی شود به این روایت در ما نحن فیه استدلال کنیم برای اینکه در این روایت آن چه که مهم است، مسأله «خیر» در روایت است. به عبارت دیگر: حکمی که در این روایت مطرح است، عبارت از این است که وقوف، در مقابل اقتحام در هلاکت، تعیین دارد. روایت این را می گوید. حکمی را بیان می کند و آن حکم «تعین الوقوف عند الشبهة» است. لکن قبل از آنکه ما به این تعیین برسیم و به «خیر» برسیم و به تعبیر دیگر:

قبل از آن که به حکم در روایت برسیم، اول باید موضوعش را خودمان تهیه کنیم، دوران امر را خودمان درست کنیم و بعد عند دوران الامر سراغ روایت بیاییم. روایت می گوید:

این وقوف را بگیر، و آن اقتحام در هلاکت را رها کن، اما خود روایت نسبت به وقوف عند الشبهة موضوعا و نسبت به اقتحام «فی الهلکة» موضوعا، نقشی ندارد. روایت فقط حکمی را بیان کرده است، مثل اینکه شما بگوئید: «زید مقدم علی عمرو» اما زید و عمرو به شما ارتباطی ندارد و شما فقط تقدم زید بر عمرو را بیان کرده اید. روایت هم می گوید:

«عند دوران الامر بین الوقوف عند الشبهة و بین الاقتحام فی الهلکة لا بد من الاخذ بالوقوف عند الشبهة».

پس قبل از این که سراغ روایت بیاییم، اول باید یک شبهه ای را درست کنیم تا «وقوف عند الشبهة» داشته باشیم و دوران امر بین وقوف عند الشبهة و بین هجوم آوردن و وارد شدن بر عذاب و عقاب باشد. آیا در شرب توتون این معنا هست؟ سراغ شرب توتون که می آئیم می بینیم شبهه هست، وقوف عند الشبهة هست، اما مسأله اقتحام در هلاکت در شرب توتون، از کجا آمده است؟ شما می خواهید بگوئید: در خود این روایت، هلاکت وجود دارد و خود این روایت، موضوع اقتحام در هلاکت را مطرح می کند ولی روایت

نمی تواند این کار را بکند. روایت بین دو مطلب (الوقوف، الاقتحام) ترجیح قائل شده و گفته: وقوف نسبت به اقتحام، تعین دارد، اما اقتحام کجاست؟ دیگر روایت نمی تواند بیان کند که کجا اقتحام در هلاکت وجود دارد، همان طوری که روایت نسبت به شبهه و وقوف عند الشبهه، نمی تواند موضوعش را بیان کند. فقط روایت آمده «خیر» را بیان کند، خیرش هم به معنای تعین است، همان طوری که شما گفتید. اما این دو مطلب باید با قطع نظر از روایت محرز باشد و دوران امر بین این دو مطلب، باید با قطع نظر از روایت مطرح باشد. سراغ شرب توتون که می آئیم می بینیم «الوقوف عند الشبهه» را داریم اما «الاقتحام فی الهلکه» را از کجا بیاوریم؟ با وجود این که عقاب بلا بیان قبیح است، و این همه ادله آیات و روایات داشتیم، مسأله اقتحام در هلاکت از کجا می تواند مطرح باشد؟

پس جای این روایت، آن شبهاتی است که با قطع نظر از این روایت، مسأله اقتحام در هلاکت مطرح است مثل شبهات محصوره و مقرونه به علم اجمالی. در شبهات مقرونه به علم اجمالی با قطع نظر از این روایت، هم مشتبه داریم و هم اقتحام در هلاکت وجود دارد و روایت می گوید: «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» و اگر بخواهیم این مسأله را در شبهات بدویه پیاده کنیم، آنجا بعضی از موارد هست مثل شبهات بدویه ای که در آن فحص نشده باشد چون بعد از ان شاء الله می گوئیم که یکی از خصوصیات که در جریان براءت در خصوص شبهات حکمیه معتبر است، مسأله فحص است و این طور نیست که تا کسی با شرب توتون مواجه بشود و در حلیت و حرمت شک کند، اصاله البرائه و اصاله الاباحه جاری کند. اول باید کاملاً وسائل الشیعه را بررسی کند و روایت را بررسی کند، اگر بطور کامل از وجود دلیلی بر حرمت مأیوس شد، آن وقت نوبت به براءت می رسد، لذا در شبهات بدویه هم ما می توانیم اقتحام در هلاکت را درست کنیم، لکن قبل از آنکه فحص در کار باشد و الا بعد از فحص، دورانی بین وقوف و بین الاقتحام فی الهلکه وجود ندارد.

لذا این طایفه به نظر ما طایفه خوبی است و بر خلاف آنچه که اخباریین فکر می کنند که ظاهراً می شود به این طایفه استدلال کرد، به هیچ وجهی نمی شود به این طایفه برای ما

نحن فيه استدلال کرد. باز طوایف دیگری از روایات تحت عناوین دیگری وجود دارد که آنها را بعد از ان شاء الله بررسی می کنیم.

پرسش:

۱ - کیفیت استدلال اخباریین برای وجوب احتیاط به روایات آمره به ارجاع غیر معلوم ها به معصومین را بیان کنید.

۲ - روایات آمره به توقف عند الشبهه چند قسم است؟

۳ - کدام دسته از روایات وقوف عند الشبهه به شبهات موضوعیه اختصاص دارند؟

۴ - جواب از استدلال به «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» چیست؟

ص: ۳۱۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استدلال به روايات آمره به احتياط و جواب آن

يك طایفه از روایاتی که مورد استدلال اخباریین قرار گرفته، روایاتی است که در آنها عنوان احتیاط و امر به احتیاط مطرح است.

این روایات، دو جواب دارد: یک جواب تفصیلی که تا حدی مربوط به تک تک این روایات است و یک جواب اجمالی که مربوط به مجموعه این روایات آمره به احتیاط است.

اما جواب تفصیلی متوقف بر این است فی الجمله تک تک این روایات و تعبیراتی که در آن شده و قرائنی که در آن وجود دارد و خصوصیات که در مورد آنها هست، ملاحظه

بررسی روایت «اخوک دینک فاحتط لدینک»

بعضی از این روایات تعبیرش این است مثل همین روایت معروفه «اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت» دین تو، برادر توست و برای دین، احتیاط کن، که دو قرینه در آن وجود دارد: یک قرینه بسیار قوی است و یکی هم قرینه لا بتلک القوه.

اما آن که به عنوان قرینه قویه مطرح است، این تعبیر «بما شئت» است که احتیاط و مراتب احتیاط و مقدار احتیاط را به مشیت خود انسان، معلق می کند و تابع مشیت خود انسان قرار می دهد «فاحتط لدینک بما شئت» و پیدا است اگر احتیاط به عنوان یک امر واجبی مطرح بود، امر واجب، تابع مشیت مکلف نیست. مکلف باید نماز بخواند، چه میل داشته باشد و چه میل نداشته باشد و باید روزه بگیرد چه میل داشته باشد و چه بر خلاف میل مکلف باشد. پس این که می فرماید «فاحتط لدینک بما شئت»، کاشف از این است که این امر، امر وجوبی نیست و الا نمی شد متعلق امر وجوبی تابع مشیت خود مکلف باشد. این یک قرینه قویه ای است که «فاحتط» نمی تواند ظهور در وجوب داشته باشد.

و اما قرینه دوم؛ اینکه به عنوان مقدمه، دین را به صورت برادر مطرح می کند: «اخوک دینک»، این مقدمه برای «فاحتط لدینک» است.

لذا با (فاء) تفریع هم مسأله احتیاط را بر این متفرع کرده. این تفریع و مقدمه، حاکی از این است که یک ارشادی در این مسأله وجود دارد، یعنی این مسأله را به صورت یک استدلال مطرح می کند و پیدا است که یک امر واجب، نیازی به این مقدمات ندارد بلکه بیان این مقدمه به عنوان یک امر مستحب و یک امر راجح، متناسب است، نه به عنوان یک تکلیف وجوبی و الزامی. لکن عرض کردم که «ما شئت» در قرینیت، از قرینیت این مقدمه و تفریع امر به احتیاط در این مقدمه، اقواست. به هر حال، از این، هیچ استفاده و وجوب نمی شود.

مورد دوم، (این روایات نوعاً در جلد ۱۸ در ابواب صفات قاضی اکثرش در باب ۱۲ و بعضی هایش هم در باب ۹ و امثال اینها مطرح است) یک روایاتی مکاتبه ای است که کسی به نام عبد الله خدمت موسی بن جعفر (علیهما السلام) نامه ای می نویسد و سؤال می کند که وقت نماز مغرب و وقت افطار در ماه رمضان چه وقتی است؟ امام بر حسب این روایت، در جواب نامه، این طور مرقوم می فرماید: «اری لک ان تعتبر حتی تذهب الحمره و تأخذ بالحائطه لدینک» می فرماید: نظر من این است که برای نماز و افطار منتظر بمانید تا ذهاب حمره مشرقیه تحقق پیدا کند و اخذ کنید «بالحائطه لدینک» به چیزی که مقتضای احتیاط در رابطه با دین است. مقتضای احتیاط این است که یک مقدار برای افطار و نماز تأخیر تحقق بیفتد. یعنی به استتار قرص، اکتفا نشود بلکه ذهاب حمره مشرقیه تحقق پیدا کند.

اخباریین به صورت ظاهر این عبارت تکیه کرده اند و گفته اند: از این استفاده می شود که در امور مربوط به دین، لازم است که احتیاط شود و اخذ شود «بالحائطه لدینک» در حالی که وقتی که انسان به مورد این روایت توجه می کند، یک راوی به عنوان جاهل به حکم شرعی، از امام معصوم (علیه السلام) سؤال کرده و پیداست که اگر شرایط، یک شرایط طبیعی و عادی و خالی از تقیه بود، معنا ندارد که امام معصوم در جواب از سؤال از یک حکم شرعی، مسأله احتیاط را مطرح کند. احتیاط مربوط به جاهل به حکم شرعی است. پس چه شده که امام (علیه السلام) مسأله احتیاط را در جواب از این سائل و سؤال مطرح کرده اند؟ پیداست که این جا یک جنبه تقیه رعایت شده چون فقهای اهل تسنن و فقهای عامه قائلند به اینکه به مجرد استتار شمس و استتار قرص، جایز است هم افطار و هم نماز مغرب. آن برادرانی که در عمره در ماه رمضان مشرف بودند، نقل می کردند که به مجردی که استتار قرص تحقق پیدا می کرد از یک طرف، صدای مؤذن بلند می شد و از طرفی هم جمع زیادی در مسجد الحرام و مسجد النبی مشغول افطار می شدند. البته در

بین فقهای ما هم کسانی هستند که این نظریه را دارند، اما مشهور، چنین نیست.

برحسب این روایت، امام (علیه السلام) دیده اند که جواب، جواب مکاتبه ای است و ممکن است مکتوب در اختیار دیگران واقع شود، پس امام نمی توانسته اند مطلب را صریح بیان کنند و بفرمایند وقت مغرب، ذهاب حمره مشرقیه است و وقت افطار، ذهاب حمره مشرقیه است و از طرف دیگر، نمی خواسته اند که برای سائل، انحرافی پیش بیاید لذا راه چاره را منحصر در این دیده اند که حکم واقعی را در قالب احتیاط و به صورت احتیاط در جواب نامه مطرح کند که دیگر اشکالی و خوفی در آن وجود ندارد که امام بفرماید که انسان خوب است در مسأله دین به مقتضای احتیاط اخذ کند. احتیاط هم اقتضا می کند که انسان نماز مغرب و افطار در ماه رمضان را یک مقداری تأخیر بیندازد.

پس در نتیجه این «تأخذ بالحائطه لدینک» یک قالب صوری بوده برای بیان حکم واقعی.

امام حکم واقعی را زیر عنوان «الاحذ بالحائطه لدینک» بیان کرده اند و الا مسأله انتظار تا ذهاب حمره، به عنوان احتیاط مطرح نیست، بلکه به عنوان حکم واقعی و بیان حکم واقعی است.

نتیجه؛ آیا این «تأخذ بالحائطه لدینک» که در یک قالب صوری برای بیان حکم واقعی در مورد روایت، واقع شده می تواند به عنوان یک حکم کلی شرعی مطرح باشد که در هر کجا شبهه ای وجود دارد و جهلی وجود دارد و شکی وجود دارد، حکم کلی اسلام، وجوب احتیاط است؟ آیا این روایت با این کیفیت و به این تقریبی که ملاحظه فرمودید، می تواند دلالت بر چنین معنایی داشته باشد؟ پیدا است که با توجه به خصوصیات مورد روایت، ما نمی توانیم چنین مطلبی را استفاده کنیم. این هم یک روایت که از نظر مورد، خصوصیت دارد.

بررسی روایت عبد الرحمن بن حجاج

روایت دیگر که بیشتر حرف دارد، این روایت است که (این ها را مرحوم شیخ در رسائل علی ما بیالی ذکر کرده اند) یک راوی به نام عبد الرحمن بن حجاج می گوید که من

از ابو الحسن (علیه السلام) سؤال کردم از یک مسأله، مسأله این بود که دو نفر محرم که هر دوی آنها در حال احرام بودند، به صورت مشترک یک صیدی را صید کردند با اینکه صید از محرمان مهمه در حال احرام است و از محرماتی است که کفاره دارد، لکن دو نفری یک حیوانی را صید کردند به طوری که هر دویشان در قتل این حیوان، عامل مؤثر بودند.

سؤال این است که این کفاره ای که در قتل صید در حال احرام مترتب است، یک کفاره بر این دو نفر به صورت اشتراک، واجب است و یک کفاره را این دو محرم بدهند یا اینکه این، مثل این می ماند که هر کدام یک صیدی را مستقلاً صید کرده اند و باید هر کدام یک کفاره تامّ و مستقلاً را پردازند؟ این سؤالی است که عبد الرحمن بن حجاج از ابو الحسن (علیه السلام) می کند. امام در جواب بر حسب این روایت می فرمایند: هر کدامشان یک کفاره مستقلاً دارند و این طور نیست که بر دو تایی، یک کفاره واجب باشد.

عبد الرحمن بن الحجاج این جواب را از امام گرفت، و بعد خدمت امام عرض می کند که بعضی ها این مسأله را از من سؤال کردند یعنی قبل از این که من خدمت شما برسم و من جواب نداشتم و نتوانستم جوابی به آنها بدهم. عبد الرحمن بن حجاج، به دنبال این حرف، این روایت را از امام (علیه السلام) نقل می کند که امام فرمود: «اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدرُوا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا و تعلموا» وقتی که چنین جریانی برای شما پیش می آید «اذا اصبتم بمثل هذا» وظیفه شما احتیاط است تا بروید سؤال کنید و بعد مطلب را بدانید.

اخبارین به همین جمله تمسک می کنند که قبل از سؤال و قبل از علم، این روایت می گوید: «اذا اصبتم بمثل هذا فعلیکم بالاحتیاط» و باید این احتیاط مرعی واقع شود «حتی تسألوا و تعلموا».

پس این دلالت بر وجوب احتیاط قبل از سؤال و قبل از علم می کند. این جوری به این روایت استدلال می کنند در حالی که وقتی ما در این روایت، دقت کنیم اولاً- احتمالاً-تی در این روایت وجود دارد «اذا اصبتم بمثل هذا» آیا مقصود از مشار الیه از کلمه هذای اسم اشاره، چیست؟

عبد الرحمن بن حجاج دو جریان داشت: یکی سؤال از امام (علیه السلام) بود و یکی هم به دنبال سؤال، جریانی را نقل کرد، بعد از آن که جواب سؤال را از امام شنید، گفت: این مسأله را از من سؤال کردند و من بلد نبودم و نفهمیدم و نمی دانستم که چگونه جواب بدهم. آیا این «هذا» در «اذا اصبتم بمثل هذا» ناظر به همان اصل جریان که دو نفر، یک صیدی را در حال احرام به قتل رساندند، آیا کفاره اش، دو کفاره است و یا یک کفاره مشترک است، هذا اشاره به آن مورد سؤال اول است یعنی امام می خواهد این جوری بفرماید: اگر چنین مسأله ای برای شما اتفاق افتاد و چنین جریانی پیش آمد و شما حکمش را نمی دانستید، لازم است که احتیاط کنید «حتی تسألوا و تعلموا».

احتمال دیگر این است که مشارالیه به کلمه «هذا» چیزی است که مربوط به آن جریانی است که عبد الرحمن بن حجاج ذکر کرد و آن جریان این بود که گفت: این مسأله را از من پرسیدند و من ندانستم که چه چیزی در جواب آنها بگویم و آن وقت امام (علیه السلام) می خواهد بفرماید که اگر چنین جریانی برای شما پیش آمد یعنی از شما چنین مسأله ای را سؤال کردند، در حالی که شما جواب آن سؤال را بلد نبودید، «فعلیکم بالاحتیاط» که روی این احتمال، باز چند احتمال در «علیکم بالاحتیاط» جریان دارد. اگر از شما سؤال کردند و شما جواب را بلد نبودید یعنی چه «علیکم بالاحتیاط»؟ آیا معنای «فعلیکم بالاحتیاط» این است که وقتی مسأله ای را نمی دانید، چیزی در جواب نگوئید، «علیکم بالاحتیاط»، بگوئید: ما بلد نیستیم و هیچ طرفش را در مقام جواب، انتخاب و اختیار نکنید؟ آیا مقصود این است؟ این یک احتمال است.

احتمال دیگر این است که «علیکم بالاحتیاط» یعنی فتوای به احتیاط بدهید. «فعلیکم بالاحتیاط» یعنی در جواب سؤال سائل که خود شما جواب را بلد نیستید، برای اینکه آن سائل، بلا جواب نماند، شما فتوای به احتیاط بدهید و بگوئید: «ایها السائل یجب علیک الاحتیاط». این هم یک احتمال در این روایت است.

خصوصیات دیگر روایت عبد الرحمن بن حجاج

با توجه به بعضی از خصوصیات دیگری که در این روایت وجود دارد که یک خصوصیت این است که اولاً: مورد این سؤال و این مسأله مبتلی بها وقتی بوده که تمکن از علم وجود داشته و دسترسی به امام معصوم امکان داشته و لذا خود عبد الرحمن بن الحجاج آمده از امام (علیه السلام) سؤال کرده و لذاست که خود امام (علیه السلام) می فرماید: «حتی تسألوا و تعلموا» معلوم می شود که راه سؤال و راه تحصیل علم باز بوده.

اگر ما این خصوصیت را در این روایت ملاحظه کنیم بطور کلی روایت از محل بحث ما خارج می شود برای اینکه محل بحث ما شبهه حکمیه ای است که کاملاً فحص شده و هیچ راهی هم برای سؤال و علم وجود ندارد و یأس کامل از ظفر به دلیل و حجت در کار است. ما این جا داریم با اخباریین بحث می کنیم، اما در مورد روایت که راه سؤال و تحصیل علم باز است و امکان دارد علم با سؤال، حاصل شود اگر در چنین جایی فرضاً احتیاط واجب باشد، این ارتباطی به مورد سؤال ما و مورد بحث ما نمی تواند داشته باشد.

باز خصوصیت دیگری که در مورد این روایت وجود دارد، این است که مورد این روایت از نظر محل سؤال (که دو نفر یک صیدی را در حال احرام به قتل برسانند) شبهه و جوبیه است و امر هم دائر بین اقل و اکثر است و اقل و اکثرش هم غیر ارتباطی است برای آنکه مسلماً برای هر کدام از این دو نفر، نصف کفاره لازم است و آن مقداری که محل شک و محل تردید سائل بوده است، نصف دیگر کفاره بوده که آیا بر هر کدام، کفاره کامل لازم است و یا مشترکاً یک کفاره هم بپردازند، کافی است؟ وقتی که این تحلیل شود، معنایش این است که نسبت به نصف کفاره به عنوان قدر متیقن، علم وجود دارد و نسبت به نصف دیگر، شبهه در کار است و شبهه اش، شبهه و جوبیه است و اقل و اکثر است، و اقل و اکثرش هم مثل باب نماز ارتباطی نیست بلکه اقل و اکثر غیر ارتباطی است.

اگر کسی بگوید که مورد روایت، چنین شبهه ای است و این چه ارتباطی به ما نحن فیه دارد که اولاً مسأله اقل و اکثر مطرح نیست و ثانیاً شبهه، شبهه و جوبیه نیست بلکه شبهه

تحریمیه است و به تعبیر دیگر: در شبهات وجوبیه، خود اخباریین هم قائل به وجوب احتیاط نیستند، لذا اگر فرضاً این روایت در شبهه وجوبیه دلالت بر وجوب احتیاط داشته باشد، خود اخباریین هم در شبهات وجوبیه احتیاط را لازم نمی دانند بلکه فقط در شبهه تحریمیه و آن هم حکمیه اش، نه موضوعیه، مسأله وجوب احتیاط را مطرح کرده اند. پس اگر این روایت فرضاً هم دلالت بر وجوب احتیاط کند، نمی شود در ما نحن فیه از آن استفاده شود.

باز اگر ما «علیکم بالاحتیاط» را این جوری معنا کردیم که ظاهرش هم همین است «علیکم بالاحتیاط» معنایش این است که اگر مسأله ای را از شما سؤال کردند و شما جواب آن مسأله را بلد نبودید، بر شماست احتیاط، یعنی بر شماست که سکوت کنید یا بگوئید که من حکم این مسأله را بلد نیستم، نه اینکه معنای «علیکم بالاحتیاط» یعنی بر شماست که در مقام جواب از سؤال، فتوای به احتیاط بدهید. بلد نبودن، موجب فتوای به احتیاط نیست بلکه بلد نبودن موجب سقوط از جواب است و یا اظهار اینکه من جواب مسأله شما را بلد نیستم که معنای «علیکم بالاحتیاط» یعنی احتیاط کنید و بی جهت فتوا ندهید و بی جهت حکمی را به عنوان حکم خدا بیان نکنید در حالی که حکم خدا برای شما مجهول است.

اگر معنای روایات «علیکم بالاحتیاط» این شد، اخباریین نمی توانند از این معنا به نفع خودشان استفاده کنند برای اینکه آنها نمی توانند به اصولیین بگویند: شما ای که قائل به اباحه ظاهریه هستید، شما دارید حکم خدا را همین طور کورکورانه مطرح می کنید، همان طوری که در جواب از «لا- تقف ما لیس لک به علم» یا در جواب از روایاتی که نهی از فتوای به غیر علم می کرد، در مورد استدلال اخباریین عرض کردیم: این طور نیست که اصولیین بدون مستند شرعی و عقلی، مسأله براءت و اباحه ظاهریه را مطرح کنند. این ها به استناد آیات و حدیث رفع و «کل شیء مطلق» و قاعدة قبح عقاب بلا بیان و امثال آن، از ادله عقلیه و نقلیه، مسأله براءت و اباحه را در شبهات حکمیه مطرح کردند.

پس اگر معنای «علیکم بالاحتیاط» این باشد یعنی چیزی را که نمی دانید، در مقام

جواب، نگوئید. این را نمی شود بر اصولین تطبیق کرد. آنها به استناد مدارک و ادله علمیه، مسأله اباحه و برائت را مطرح می کنند.

این پاسخهایی بود که از موارد خاصه روایات وارده در احتیاط به این صورت داده شد و یک جوابهای اجمالی هم در رابطه با مجموعه روایات احتیاط مطرح است که اگر ما از خصوصیات امروز که ذکر کردیم صرف نظر کنیم باز این جواب ها به عنوان جواب خوب مطرح است که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - جواب از استدلال به روایت «اخوک دینک فاحتط لدینک» را برای وجوب احتیاط بیان کنید.

۲ - جواب از استدلال به روایت «تأخذ بالحائطه لدینک» چیست؟

۳ - جواب از استدلال به روایت عبد الرحمن بن حجاج را برای وجوب احتیاط بیان کنید.

۴ - احتمالات جاریه و خصوصیات روایت عبد الرحمن بن حجاج را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استدلال به روايات تثليث امور برای وجوب احتياط

آخرين طایفه از طوایف روایاتی که مورد استدلال اخباریین قرار گرفته، این طایفه است که تحت عنوان تثلیث امور و تقسیم امور به ثلاثه انواع وارد شده است. (عرض کردیم: معمولا روایات در جلد ۱۸ وسائل چاپ جدید ابواب صفات قاضی بیشتر در باب ۱۲ ذکر شده) این روایاتی که دلالت بر تثلیث امور می کند با بیانات مختلفی وارد شده است. بعضی از این روایات مسأله را به این عبارت و به این تعبیر مطرح کرده اند که امام (علیه السلام) می فرماید: «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك» که این تثلیث امور را هم در همین رابطه با حلال و حرام، که در شبهات تحریمیه مورد بحث ماست، مطرح

ص: ۳۲۵

کرده است. بعد دنبالش می فرماید: «و من ترک ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان به» یا «منه اترک» به شبهات که می رسد، این حکم را بار می کند و می فرماید؛ اگر کسی شبهات را ترک کند و مواظب خودش باشد و در رابطه با شبهات، اقدام و اقتحامی نداشته باشد، اثرش این است که نسبت به معاصی معلومه و محرمات مستبان، اترک خواهد بود یعنی جنبه ترکش، قوت پیدا می کند و آسان تر می تواند محرمات را ترک کند.

پس حکمی که برای ترک مشتبهات بار کرده این است که اثر ترک مشتبهات این است که نسبت به ترک محرمات روشن، انسان اترک خواهد بود یعنی خیلی سهل و آسان می تواند آنها را ترک کند. بعد در دنبال این روایات این عبارت است که می فرماید: «و المعاصی حمی الله» گناهان و معصیت ها و محرمات، حریم خداوند تبارک و تعالی هستند و اگر کسی شبهات را مرتکب شود، معنایش این است که در حول محرمات وارد شده و اگر کسی در حول محرمات وارد شود، نزدیک می شود به اینکه داخل در خود محرمات شود. نظیر این مطلب، یک روایات نبویه است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده که ایشان فرموده اند: «ان لكل ملك حمی» هر سلطان و ملکی، دارای حریمی است. بعد نظیر همان مطلب را بیان کرده اند که معاصی، حریم خداوند تبارک و تعالی است و تشبیه کرده اند به اینکه اگر یک چوپانی گوسفندان خودش را در نزدیکی یک حریمی بچرانند، احتمال قوی دارد و نزدیک است که گوسفندها حریم را رعایت نکنند و در ما نحن فیه وارد معاصی خدا شوند.

این دو روایت و نظائر این دو روایت، که مسأله را به این صورت مطرح کرده اند مخصوصا با تعبیر به «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک» مسأله را از نظر تطبیق بر ما نحن فیه کاملا روشن می کند چون ما نحن فیه هم حرام مشتبه است و شبهة تحریمیه حکمیه است.

بررسی معنای روایات دال بر تثلیث امور

گرچه از این نظر، این دو روایت و امثال این دو روایت که مسأله را به این نحو مطرح

کرده اند، تطبیقشان روشن است اما بحث این است که بالاخره در مورد شبهات، این دو روایت چه حکمی را بار کرده اند؟ آیا به صورت یک حکمی الزامی گفته اند: شما باید شبهات را ترک کنید که حکم الزامی در مورد شبهات، در این دو روایت و امثال این دو روایت، وارد شده باشد؟

می بینیم اینطور نیست منتها اثری که بر آن بار کرده اند، این است که اگر انسان شبهات را ترک کند «و من ترک ما اشتبه علیه من الاثم» یک اثرش روی محرّمات معلومه ظاهر می شود، اثرش این است که انسان در مقابل محرّمات معلومه، خیلی سهل و آسان می تواند محرّمات معلومه را ترک کند. آیا خود این، یک حکم لزومی است؟ یک حکمی است که به نحو وجوب مطرح است که انسان باید کاری انجام دهد که نتیجه آن کار، تسهیل در ترک محرّمات معلومه باشد؟ آیا این به عنوان یک امر مستحب و راجح مطرح است و یا به صورت یک امر وجوبی مطرح است که یکی از واجبات شرعی بر انسان این است که انسان کاری کند که وقتی به محرّمات واقعه می رسد به صورت سهل و آسان بتواند محرّمات واقعه را ترک کند؟

پیدا است که این مسأله نمی تواند به صورت یک حکم لزومی مطرح باشد. این حکم استحبابی است نه حکم لزومی و ما می توانیم این را در قالب یک بیان دیگری مطرح کنیم و آن این است که بگوییم: اخباری که در شبهات تحریمیه قائل به وجوب احتیاط می شود، واقع این وجوب احتیاط چیست؟ در مقابل اخباری که می گوید: من احتیاط را واجب می کنم، می گوئیم: با توجه به ایجاب احتیاط، اگر کسی شرب توتون را مرتکب شد، آیا به مجرد ارتکاب، استحقاق عقوبت دارد یا اینکه علی فرض کون شرب التتن حراما واقعا، بنابر قول اخباریین، استحقاق عقوبت دارد کما اینکه در احتیاطاتی که در اطراف علم اجمالی و شبهات محصوره هم مطرح است، همین است، اگر کسی علم اجمالی پیدا کرد به اینکه یکی از این دو مایع، خمر است، شما می گوئید: عقلا احتیاط واجب است. معنای وجوب احتیاط چیست؟ اگر یکی از این دو مایع را شرب کرد و به حسب واقع، لم یکن خمر، باز استحقاق عقوبت دارد؟ یا اینکه فقط از طریق تجری،

مشکل دارد و الا این شخص که عمل حرامی را مرتکب نشده، عقل به او گفته که باید احتیاط کنی و معنای احتیاط این است که اگر یک مایعی را شرب کردی و به حسب واقع، خمر بود، مولا می تواند تو را عقاب کند اما اگر یک مایع را شرب کردی و به حسب واقع لم یکن خمر باز هم استحقاق عقوبت بر ارتکاب محرم یا بر مخالفت وجوب احتیاط دارد که بگوئیم: درست است که این مایعی که شرب کرده اید به حسب واقع، خمر نبوده، لکن چون حکم به وجوب احتیاط مخالفت شده، یک استحقاق عقوبتی در اینجا مطرح است؟ پیداست که مسأله این طور نیست.

معنای وجوب احتیاط در شبهه حکمیة تحریمیه

در شبهه حکمیة تحریمیه که اخباریین حکم به وجوب احتیاط می کنند، معنای وجوب احتیاط این است که اگر شرب توتون را مرتکب شدید و «کان بحسب الواقع حراما» مولا می تواند تو را عقاب کند اما اگر به حسب واقع «لم یکن حراما» هیچ مسأله ای جز یک عنوان تجری وجود ندارد. پس استحقاق عقوبتی که اخباری قائل است، برای همین مشتبه قائل است آن هم «لا بنحو الاطلاق بل عند المصادفه للواقع و عند کون شرب التتن محرما واقعا» اخباری چنین مطلبی را ذکر می کند، اما این دو سه روایتی که می گوید:

«من ترک ما اشتبه علیه من الاثم» دیگر در خود این مسأله مشتبه، هیچ مشکلی وجود ندارد. اثر ترک مشتبه، این نیست که حرام واقعی عند کون المشتبه محرما، ترک شده باشد بلکه اثر ترک مشتبه این است که انسان نسبت به محرمت دیگری که معلوم و مستبان است، آسان تر می تواند ترک کند. پس اثر را در رابطه با خود این نمی بیند بلکه اثر را در رابطه با محرمت معلومه می بیند، در حالی که اخباریین می خواهند اثر را در رابطه با خود این مشتبه بار کنند، نه در رابطه با محرمت معلومه دیگر. پس این دو روایت نمی تواند بر مدعای اخباری تطبیق داشته باشد. مدعای اخباری در رابطه با خود مشتبه مطرح است، اما مفاد این روایات، اثر را در رابطه با محرمت معلومه دیگر بار می کند. پس معلوم می شود که بین مدعا و دلیل، هیچ گونه توافق و تطابقی وجود ندارد.

اما روایت سوم که در رابطه با تثلیث امور است، همان مقبوله معروفه عمر بن حنظله است. مقبوله عمر بن حنظله در خبرین متعارضین وارد شده که اگر دو خبر مختلف و متعارض از ناحیه ائمه (علیهم السلام) روایت شد، کدامش را بگیریم؟ در درجه اول می فرماید: «خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر فان المجمع علیه لا ریب فیه» که ما در بحث شهرت فتوائیه، مفصل در رابطه با «خذ بما اشتهر بین اصحابک» مقبوله عمر بن حنظله را معنا کردیم و از روایات مشکله است در این رابطه ای که ما در شهرت فتوائیه بحث کردیم.

بعد به مناسبت اینکه امام می فرماید: «المجمع علیه لا ریب فیه» خود امام اضافه می فرماید: «انما الامور ثلاثه امر بین ریشه فیتبع و امر بین غیبه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله و رسوله» این را امام صادق (علیه السلام) که این مقبوله از ایشان روایات شده، فرموده اند. بعد امام صادق برای تأیید کلام خودشان به قول رسول الله (صلی الله علیه و آله) استشهد می کنند و می فرماید: «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) انما الامور ثلاثه حلال بین و حرام بین» اینجا مسأله حلال و حرام در نزد امام صادق نسبت به کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مطرح است «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك» بعد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تفریع می کند و می فرماید: «فمن ترک الشبهات» از هلاکت نجات پیدا می کند «من حیث لا یعلم».

این هم باز یک طرز بیان برای تثلیث امور است که امام صادق از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می کند. بعد امام صادق بر حسب سؤال عمر بن حنظله که سؤالاتی از وجود مرجحات برای خبرین متعارضین می کند، مسأله موافقت کتاب و مخالفت عامه و امثال ذلك را مطرح می کنند. آخرین سؤال ابن حنظله این است که می گوید: اگر این دو خبر متعارض در تمام این مرجحاتی که شما فرمودید، متماثل بودند یعنی هیچ کدامشان بر دیگری ترجیح نداشت، اینجا تکلیف چیست؟ اینجا امام بر حسب روایت می فرماید:

وقتی مسأله به اینجا رسید «فارجه حتی تلقی امامک» مسأله را تأخیر بینداز و در مسأله، نظری نده تا امام خودت را ملاقات کنی، بعد هم علت ذکر می کند: «فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه».

پس در مقبوله ابن حنظله سه مورد با سه تعبیر در این رابطه وارد شده: اما آن مطلب اولی که خود امام صادق (علیه السلام) بیان می کند، آن جزو یکی از طوائف روایاتی است که ظاهراً به عنوان طایفه دوم، ما جوابش را ذکر کردیم چون طایفه اول روایاتی بود که افتای به غیر علم را تحریم می کرد.

طایفه دوم، روایاتی بود که می فرمود: علم در امور مشکله را باید رد کنید الی الله و رسوله (صلی الله علیه و آله). این قسمت اولی که امام صادق (علیه السلام) بیان می کنند، داخل در آن طایفه ثانیه است و ما جوابش را اینجا عرض کردیم که مقصود این است که اگر یک امر مشکلی پیش آمد، بدون اطلاع و بدون سند و بدون مدرک، یک حکمی و یک فتوایی را نسبت به آن امر مشکل صادر نکنید.

اگر امر مشکل است و به نحو کلی فاقد مدرک است «لا بد و ان یرد علمه الی الله و الرسول» و آنجا عرض کردیم که اصولیین که در شبهات تحریمیه فتوای به اباحه می دهد، اولاً- اباحه ای که مفتی به اینهاست، اباحه ظاهریه است، نه اباحه واقعیه. اینها نسبت به حکم واقعی هیچ گونه نظر و فتوا و حکمی ندارند و تازه، این اباحه ظاهریه هم بلا دلیل و بلا مستند نیست و اگر سؤال کنید: «ما الدلیل علی هذه الاباحه الظاهریه؟» روایت «کل شیء لک حلال» را ذکر می کنند، «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» را ذکر می کنند. پس در حقیقت این اباحه ظاهریه، مستند به یک حجت شرعیه است و حتی استناد به حکم عقل ندارد.

عقل فقط عقاب را تعبیر می کند اما حکم به اباحه نمی کند. حکم به اباحه نیاز به دلیل دارد و دلیل اینها همین قبیل روایاتی است که ذکر شد. در نتیجه این فخره اولایی که در تعبیر خود امام صادق هست داخل در آن طایفه دوم است که ما به این نحوی که عرض کردیم، جوابش را ذکر کردیم.

و اما آنچه را که امام صادق(علیه السلام) در این مقبوله از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) نقل می فرماید: «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک» و اگر کسی شبهات را ترک کند «نجی من المحرمات» و به هیچ وجه داخل در هلاکت نمی شود، این قسمت هم داخل در همین روایتی است که امروز بحث کردیم که اثر عدم اقدام و اقتحام در شبهات را روی محرمت معلومه می بیند در حالی که اخباریین روی خودش تکیه می کنند. آنها کاری به محرمت معلومه ندارند. آنها می گویند: شرب توتون چون مشکوک الحرمه است، باید اجتناب شود و اگر اجتناب نشود و به حسب واقع، حرام باشد، به عنوان خودش، مسأله استحقاق عقوبت مطرح است. پس آنچه را که اخباری ادعا می کند، یک مطلبی است در رابطه با خود شبهات اما این عبارت، اثر را روی محرمت معلومه ظاهر می کند و ما گفتیم: همین دلیل بر این است که مسأله به صورت استحباب مطرح است برای اینکه ما دو حکم نداریم که به یک حکم، محرمت را ترک کنیم و به یک حکم یک راهی را پیش بگیریم که ترک محرمت برای ما آسان باشد. این دیگر یک وظیفه لزومیه نیست. این می تواند به عنوان وظیفه استحبابیه مطرح باشد و الا اینکه واجب باشد بر ما که نسبت به محرمت، چنین راهی پیش بگیریم، دلیل بر لزوم این، قائم نشده است.

و اما آنچه که در ذیل مقبوله عمر بن حنظله هست که بعد از آنکه که تساوی خیرین متعارضین را در رابطه با همه مرجحات و اینکه هیچ کدام مرجحی بر دیگری ندارد فرض می کند آنجا می فرماید: «اذا كان ذلک فارجه حتى تلقى امامک» یعنی مطلب را به تأخیر بیندازد تا امامت را ملاقات کنی. پیداست که این مورد، مورد تمکن از این است که انسان بتواند علم پیدا کند و خدمت امام برسد و مشکل را حل کند در حالی که بحث ما در شبهات تحریمیه آنجائی است که دیگر همه درها به روی انسان بسته شده و هیچ راه امیدی برای انسان نیست و آنچه که روایت و مدرک محتمل در قضیه وجود داشته را انسان فحص کرده و چیزی دستش نیامده است. اگر امام در مورد روایت ابن حنظله

بفرماید: تأخیر بینداز «حتی تلقی امامک» آیا معنایش این است که در مورد ما هم مسأله لزوم عقلی مطرح است؟ غایت در اینجا امکان تحقق پیدا ندارد. پس لزوم تأخیر در مقبوله، نمی تواند منطبق بر شبهه حکمیه در محل بحث ما باشد.

علاوه؛ متأسفانه این مقبوله ابن حنظله در خود این حکم به تأخیر هم دچار معارض است و بعضی از روایات وارده در علاج متعارضین، مسأله تأخیر را مطرح نکرده اند، بلکه به جای تأخیر، مسأله تخییر را مطرح کرده اند و گفته اند: اگر خبرین متعارضین با اصطلاح علمی اش متکافیء من جمیع الجهات و بالاضافه الی جمیع الجهات شد، تصل النوبه الی التخییر نه اینکه باید تأخیر بیندازد «حتی تلقی امامک» لذا در خود این حکم هم برای مقبوله ابن حنظله معارضی وجود دارد.

علاوه؛ یک مطلبی دیگری هست که بنا بود در ذیل بحث دیروز این مطلب را عرض کنیم و من فراموش کردم لکن این مطلب در ذیل همین بحث هم قابل طرح است که ان شاء الله فردا عرض می کنیم و در نتیجه استدلال به روایات به این صورتی که عرض شد همه اش قابل مناقشه است و اخباریین نمی توانند برای وجوب احتیاط به این روایات استدلال کنند. این جواب مشترکی است که ان شاء الله عرض می کنیم و بحث استدلال به روایات تمام می شود.

پرسش:

- ۱ - کیفیت استدلال اخباریین به روایات داله بر تثلیث امور برای وجوب احتیاط را توضیح دهید.
- ۲ - معنای روایات داله بر تثلیث امور چیست؟
- ۳ - معنای وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمیه چیست و چرا مدعای اخباریین با دلیلشان تطبیق ندارد؟
- ۴ - استدلال به مقبوله ابن حنظله را برای وجوب احتیاط با جواب آن بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ملاحظه فرمودید که چه روایاتی که در رابطه امر به احتیاط وارد شده و چه به عنوان وقوف عند الشبهة وارد شده است، با قرائنی که عرض کردیم، دلالت بر مدعای اخباریین نداشت برای این که در آنها قرائنی وجود داشت که آن قرائن هدایت می کرد به اینکه امرشان، امر استحبابی است و یا در موردی هستند که پای احتمال عقوبت در کار است و احتمال عقوبت در موردی است که حکم، تنجز پیدا کرده باشد و صرف احتمال تکلیف، ملازم با احتمال عقاب نیست لذا وقتی که می گوید: «فان الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکه» معلوم می شود که مورد، مورد تنجز حکم و ثبوت به علم اجمالی یا اگر علم اجمالی نیست و شبهه بدویه است، شبهه بدویه قبل الفحص است، قبل از آن که به

دنبال دلیل گشته باشد و از ظفر به دلیل، مأیوس شده باشد.

جواب از روایات فرضی دال بر وجوب احتیاط و توقف

اگر فرض کنیم در بین این روایات، یک عنوان امر به احتیاط به صورت مطلق داشته باشیم و یا در روایاتی که امر به وقوف عند الشبهه می کنند، اگر هیچ گونه قرینه ای وجود نداشته باشد بر این که اختصاص دارد به صورتی که حکم، منجز شده باشد، فرض کنیم در بین روایات، همین عنوان «احتط عند الشبهه» باشد، بدون هیچ قرینه ای یا «قف عند الشبهه» بدون هیچ تحلیلی که مورد را مشخص کند، اگر فرض کنیم در بین روایات، چنین عناوینی خالی از قرائنی که عرض کردیم، وجود داشته باشد، آیا اخباری می تواند استدلال کند؟ اگر روایت صحیحی ای بود که می گفت: «قف عند الشبهه» یا «احتط فی الشبهات» بدون آن قرینه «بما شئت» و امثال ذلک، اگر فرضاً چنین چیزهایی داشته باشیم، ما دو جواب کلی داریم:

مقتضای حکم عقل در باب احتیاط و توقف

یک جواب این است که مسأله احتیاط و مسأله وقوف عند الشبهه، یک موضوعی است که قبل از مراجعه به دلیل شرعی، خود عقل درباره آن حکم می کند، یعنی اگر این روایات «احتط» یا «قف عند الشبهه» را هم نداشتیم، مثل سایر مسائلی نیست که اگر به عقل مراجعه کنیم، عقل هیچ حکمی درباره آنها نداشته باشد. کثیری از مستحبات و واجبات ما، مسائل تعبدیه هستند و عقل مستقلاً و مستقیماً، درکی نسبت به آنها ندارد. اما یک سری از امور است که عقل قبل از مراجعه به شرع، خودش درباره آنها حکم دارد. مثل مسأله «اطيعوا الله» که قبل از آن که شما به «اطيعوا الله» مراجعه کنید، عقل مستقلاً حکم می کرد به اینکه اطاعه الله، یک امر لازمی است و بشر باید از خداوند تبارک و تعالی اطاعت کند و روی همین جهت، شما امر «اطيعوا الله» را یک امر ارشادی قرار دادید.

(عرض کردیم: غیر از «اطيعوا الرسول» که آن حکم عقل نیست بلکه تعبد شرعی است)

«اطيعوا الله» امرش، امر ارشادی است برای اینکه خود عقل با قطع نظر از «اطيعوا الله» حکم می کرد به لزوم اطاعت خداوند خالق و منعم. پس امر «اطيعوا الله» ارشاد به همان حکم عقل است و یک چیز تازه ای را به وجود نیاورده است.

در مسأله احتیاط اگر قبل از مراجعه به این روایات هم به عقل مراجعه کنیم و بگوییم:

ایها العقل! شما در رابطه با احتیاط در شبهات، چه حکمی می کنید و چه نظری دارید؟ عقل می گوید که من تفصیل می دهم: اگر در موردی باشد که تکلیف به واسطه علم اجمالی، منجز شده باشد و یا اینکه شبهه بدویه قبل الفحص باشد، حکم می کنم به لزوم احتیاط اما اگر شبهه بدویه بعد الفحص باشد، عقل می گوید: من به رجحان احتیاط، نه به لزوم احتیاط حکم می کنم. پس عقل، قبل از مراجعه به شرع و قبل از ورود دلیل شرعی در رابطه با حکم احتیاط، خودش حکم احتیاط را مشخص کرده است و در مواردی، احتیاط را لازم می داند و در مواردی، احتیاط را راجح می داند.

ارشادی بودن اخبار دال بر لزوم احتیاط و توقف

لذا با توجه به این حکم عقل و به این مسبوقیت حکم شارع به حکم عقل، بعد از آن که با دلیل «احتط فی الشبهات» یا «قف عند الشبهه» مواجه می شویم، آیا به نظر نمی رسد که این هم ارشاد الی ما حکم به العقل است؟ آیا این روایات فرضیه زائد بر حکم عقل، یک چیز دیگری را دلالت دارد؟ (عرض کردیم که ما خیلی دست بالا گرفتیم که اگر چنین روایاتی داشته باشیم که دیگر بالاتر از این تصور نمی شود) آیا با ملاحظه این روایات، یک حکم تبعدی شرعی به نظر می رسد؟ یا ظاهر این است که مثل «اطيعوا الله»، ارشاد الی ما حکم به العقل است؟ یک حکم مولوی به نام وجوب احتیاط و یا وجوب توقف عند الشبهات وجود ندارد. این ارشاد می کند به همان نظر عقل و در اوامر ارشادیه، از نظر وجوب و استحباب، تابع مرشد الیه خودش است مثل «اطيعوا الله» که «اطيعوا الله» وقتی در قالب اطاعت «اقیموا الصلوه» بخواهد پیاده شود، اطاعت «اقیموا الصلوه» را به عنوان تابع برای این حکم وجوبی، ایجاب می کند و همین «اطيعوا الله» وقتی در کنار دلیل

استحباب نماز شب قرار می گیرد، معنایش این نیست که «یجب اطاعه الله بالاتیان بصلوه اللیل» بلکه معنایش این است که همان طوری که نماز شب به عنوان یک مستحب مطرح است، شما هم به عنوان مستحب با نماز شب برخورد کنید.

پس «اطیعوا الله» اگر عنوانش، عنوان ارشاد شد، تابع مرشدالیه خودش است. اگر مرشدالیه اش اطاعت در یک تکلیف لزومی باشد، همان طور که عقل مستقلا حکم به لزوم اطاعت می کند، «اطیعوا الله» هم ارشاد به همین حکم لزومی عقلی است اما در مورد مستحبات، از نظر عقل، جز رجحانی وجود ندارد لذا «اطیعوا الله» هم ارشاد به رجحان عقل است، نه حکم لزومی که در این جا وجود ندارد.

در ما نحن فیه هم مطلب همین است و می گوئیم: بعد از آن که این روایات دالیه بر امر به احتیاط و امر به وقوف عند الشبهه عنوانش، عنوان امر ارشادی شد، این هم تابع مرشد الیه اش است و اگر مرشدالیه، یک احتیاط لزومی باشد مثل موارد علم اجمالی و یا شبهات قبل الفحص، این هم ارشاد به همان لزوم احتیاط دارد اما اگر مرشدالیه اش، یک حکم رجحان و استحباب عقلی باشد، مثل موارد شبهات بدویه بعد الفحص، اینجا هم امر به احتیاط و امر به وقوف عند الشبهه بیش از ارشاد به امر استحبابی، نمی تواند زائد بر این دلالتی داشته باشد.

ما در درجه اول، چنین جوابی می دهیم و آن هم موضوعش، موضوع فرضی است یعنی باید یک امر به احتیاطی باشد و در خودش قرینه بر استحباب نباشد، یک امر به وقوف عند الشبهه وجود داشته باشد، دیگر در آن کلمه «خیر من الاقتحام فی الهلکه» که مسأله را در موارد ثبوت احتمال عقوبت و علم اجمالی یا شبهه قبل الفحص، متمحض می کند اینطور نباشد بلکه فرض کردیم که این مسائل داخلی و قرائن داخلی وجود ندارد.

ابای اخبار احتیاط و توقف از تخصیص و تقیید

اگر شما این جواب ارشادی بودن این اوامر را پذیرفتید، همین جا مسأله خاتمه پیدا می کند. اما اگر کسی سماجت کرد و گفت: ارشادی بودن، خلاف ظاهر امر است. امری که

در لسان روایات وارد شده، ظهور در مولویت دارد که معنای مولویت این است که کاری به حکم عقل ندارد بلکه خود شارع «بما انه شارع و بما انه حاکم حکم بوجوب الاحتیاط، حکم بوجوب التوقف عند الشبهات» اگر کسی سماجت کرد و مسأله را از ارشادیت در دایره مولویت آورد، ما یک جواب دیگری برای او داریم و آن جواب این است که شما این را می پذیرید که درست است که مطلقاً قابل تقیید است، و نوعاً عمومات قابل تخصیص است، اما بعضی از لسان روایات و ادله شرعی، به نحوی است که از آنها استفاده می شود که جای مخصص و مقید در آنها وجود ندارد و به تعبیر اصطلاحی: لسانشان، آبی از تخصیص و تقیید است، ابا دارد از این که بخواهد تبصره بخورد و برایش مورد استثنا پیش بیاید.

آیا می شود که این روایات بگویند که بر شما لازم است احتیاط کنید فی الشبهات، الا فی بعض الشبهات که آنجا احتیاط با اینکه احتیاط است، اما لزوم ندارد؟! یا بگوییم واجب است که عند الشبهات توقف کنیم الا فی بعض الشبهات که در بعضی از شبهات با این که هیچ عنوانی غیر از مسأله و قوف عند الشبهه مثل سایر شبهات در آن وجود ندارد مع ذلك لازم نیست که شما در آن شبهه و قوف داشته باشید؟! می شود این حرف را زد و یا این که نمی شود روی این معنا سماجت کرد که لسان این تعبیرات و عبارات و عناوین، آبی از تخصیص است، مخصوصاً وقتی که مقدمه «اخوک دینک فاحتط لدینک» بگوییم:

با اینکه دین، برادر توست و لازمه برادری، مثلاً وجوب احتیاط است، اما بعضی جاها یا اصلاً برادری نیست و یا اگر برادری هم هست، لازم نیست که شما رعایت این برادری را بکنید؟! آیا می شود به این تعبیرات چنین تقیید و تبصره ای وارد شود؟

پیدا است که سیاق این تعبیرات، آبی از تخصیص است و اگر سیاقش آبی از تخصیص شد، ما به این صورت جواب می دهیم: با توجه به این معنا که مدعای اخباریین تنها وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه است که در مدعای آنها دو خصوصیت دخالت دارد: اولاً: شبهه، شبهه حکمیه باشد نه شبهه موضوعیه برای اینکه اخباریین در شبهات موضوعیه که یک مایعی مردد بین خمر و خل باشد، نمی گویند: احتیاط واجب

است، اما در شبهات حکمیه، آن هم شبهات حکمیه تحریمیه و الا اگر شبهه حکمیه وجوبیه باشد که کسی احتمال بدهد مثلاً دعا عند رؤیه الحلال یكون واجبا، آیا شبهه ای پیدا شود که «هل يجب الدعا عند رؤیه الحلال ام لا؟» این شبهه حکمیه وجوبیه، اخباری می گوید: در اینجا لازم نیست که شما احتیاط کنید. آن احتیاطی که ما می گوئیم در مثالهایی مثل شرب توتون که در آن احتمال حرمت جریان دارد و شبهه، شبهه تحریمیه است، ما قائل به وجوب احتیاط هستیم.

پس با توجه به اینکه اخباریین در مطلق شبهات یعنی اعم از حکمیه و موضوعیه و اعم از وجوبیه و تحریمیه، قائل به وجوب احتیاط نیست، بلکه در خصوص شبهه حکمیه تحریمیه، قائل به وجوب احتیاط است، آن وقت می گوئیم که اگر یک روایتی گفت که بر شما واجب است در شبهات احتیاط کنید، اینجا ما چه کار کنیم؟ اگر بخواهیم بر مدعای اخباری، تطبیق بدهیم، او احتیاط را در مطلق شبهات واجب نمی داند و اگر بخواهیم تقیید کنیم، لسان این روایات، آبی از تقیید و تبصره است. پس اینجا چه کنیم که استدلال تمام شود؟

حمل کردن روایات احتیاط و توقف بر استحباب

برای حل مشکل روایات آمره به احتیاط، تنها راه این است که این ها حمل بر استحباب شوند، و غیر از این، راه چاره ای برای این روایات نمی توانید پیدا کنید. اگر اینها دالّ بر وجوب شدند یا باید مطلقاً قائل به وجوب احتیاط شوید که «لم یقل به احد حتی الاخباری» و یا تبعیض کنید که معنایش این است که مخصصی برای این روایات و مقیدی پیدا کنید در حالی که لسان اینها لسانی است که با تقیید و تخصیص سازگار نیست.

نتیجه در جواب دوم اگر کسی پافشاری کرد که امر متعلق به احتیاط یا وقوف عند الشبهه، یک امر مولوی است نه امر ارشادی، ما می گوئیم: قرینه داریم بر این که این امر مولوی لا محاله باید امر استحبابی باشد و به هیچ وجه نمی شود این امر، امر وجوبی باشد

و اگر امر استحبابی شد، ما هم مخالف با رجحان احتیاط در شبهات تحریمیه نیستیم.

اصولیین با این که قائل به اباحه هستند، اما از استحباب احتیاط و رجحان احتیاط، در همین شبهات حکمیه تحریمیه هیچ گونه ابا و امتناعی ندارند.

در نتیجه اگر آن قرائنی را که عرض کردیم و از آنها استفاده کردیم، در روایات وجود نداشته باشد، این دو جوابی که امروز عرض کردیم که اولاً: استظهار ارشادی بودن این اوامر است با آن مؤیدی که ذکر شد و ثانیاً: اگر کسی پافشاری بر مولویت داشته باشد، به این قرینه ای که عرض کردیم باید امر، امر مولوی استحبابی باشد و هیچ کدامش (نه امر ارشادی و نه مولوی استحبابی) نمی تواند برای اخباریین بعد از نظر مدعایشان نفی داشته باشد. هذا تمام الکلام در استدلال اخباریین به روایات که عمده مستند این ها همین روایات بود از دو نظر: یکی به لحاظ تکثری که در این روایات وجود داشت که روی هم رفته شش یا هفت طایفه در بین این روایات ملاحظه کردید و دیگر اینکه مذاق اخباریین، تکیه به روایات است و عمده اینها در مسائل روی روایات تکیه می کنند و استدلال به روایات دارند و شما ملاحظه فرمودید که این استدلال هم بحمد الله ناتمام بود و نتوانستند از طریق روایات، مسأله وجوب احتیاط را ثابت کنند.

حال یک دلیل دیگر برای اینها باقی مانده به نام دلیل عقل که دلیل عقل چند تقریب دارد و از چند طریق می شود تقریر شود که جواب بعضی از طریش هم یک قدری دقیق و مشکل است که ان شاء الله در فرصت بعدی این دلیل را ملاحظه خواهیم کرد.

پرسش:

۱ - اگر روایاتی از باب فرض دال بر وجوب احتیاط و توقف بود جواب آن چیست؟

۲ - با توجه به حکم عقل در باب احتیاط، اخبار دال بر لزوم احتیاط و توقف را چگونه توجیه می کنید؟

۳ - چرا اخبار احتیاط و توقف، آبی از تخصیص و تقیید است؟

۴ - روایات احتیاط و توقف را در چه صورتی باید حمل بر استحباب کرد؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّیلموه و السّیلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبى القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تمسک به اصاله الحظر بر وجوب احتیاط

تمسک به اصاله الحظر در اشیاء برای وجوب احتیاط

اخباریون که در شبهات حکمیة تحریمیة قائل به وجوب احتیاط هستند، علاوه بر آیات و روایاتی که ملاحظه فرمودید، به دلیل سومی هم تمسک کردند و آن عبارت از دلیل عقل است که این دلیل عقل را از چند طریق و به چند تقریب می شود بیان کرد که یک یک این وجوه باید ان شاء الله ملاحظه شود.

یک وجهش این است که می گویند: یک مسأله ای از سابق و شاید در علم کلام هم

مطرح بوده که در اشیاء غیر ضروریه، (آنهایی که ضروریه است مثل نفس کشیدن و غذا خوردن و آشامیدن و امثال ذلک، آنها خارج هستند) اصل، اقتضای ممنوعیت می کند و به تعبیر اینها، عقل حکم به حظر می کند و می گوید: تا زمانی که شارع که خالق انسان است و انسان و سایر موجودات، ملک حقیقی خالق و باری تعالی هستند و تا زمانی که شارع اجازه تصرف به انسان ندهد ولو در رابطه با خود انسان، او حق تصرف ندارد. این مملوک علی الاطلاق است، و مملوک، به همان تعبیری که قرآن درباره او فرموده، «لا یقدر علی شیء». اگر در مملوک اعتباری «لا یقدر علی شیء» باشد، در مملوک حقیقی، در مقابل مالک حقیقی، به طریق اولی، حق هیچ گونه تصرفی ولو در رابطه با خودش را ندارد. فقط اشیاء ضروریه خارج از بحث هستند.

پس تا زمانی که شارع به صراحت، ترخیصی و تجویزی نسبت به یک تصرفی، نداشته باشد، انسان روی قاعده اصاله الحظر، حق ندارد دستش را دراز کند برای شرب توتون و از آن استفاده کند. این تصرف در ملک غیر است و مثلاً «لا یجوز لاحد ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه» لذا در این شبهه حکمیة تحریمیة، چون دلیلی بر جواز و ترخیص از ناحیه شارع صادر نشده، انسان نمی تواند شرب توتون و امثال آن را مرتکب شود. این تصرف در ملک خداوند است و نیاز به اذن و ترخیص دارد. اینها از این راه، مسأله وجوب اجتناب را در شبهات حکمیة مطرح می کنند.

اختلافی بودن اصاله الحظر در اشیاء

این تقریب، چندان تقریب مورد اعتنا و مهمی نیست، برای اینکه اولاً- خود این مسأله ولو به صورت یک مسأله کلامیه هم باشد، یک مسأله اختلافی است. در مقابل اصاله الحظر، جماعتی از عقلا و آنهایی که واجد قوه عقل هستند، قائل به اصاله الاباحه شده اند و گفته اند: وقتی که خداوند انسان را خلق کرد، تمامی افعال و حرکات و سکانات برای او مباح است، مگر آن تصرفاتی که خود شارع بیان کند و بفرماید حرام است، لذا حرمت، نیاز به بیان دارد، و اما ترخیص و اذن، مورد نیاز نیست. اجمالاً این مسأله، مسأله خلافیه و

جماعتی قائل شده اند به اینکه قبل ورود الشرع، مقتضای حکم عقل، اباحه تصرف است «الا ما ورد الدلیل علی خلافه» بله جماعتی هم قائل به اصالة الحظر شده اند.

علاوه؛ موضوع این مسأله در ما نحن فیه تحقق ندارد، برای اینکه اصولیین که قائل به جواز تصرف هستند، معتقدند که آیات و روایات دلالت بر اباحه شرعیه کرده. آیات و روایات اذن در ترخیص در تصرف را داده مثل «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» یا حدیث رفع، یا آیات بنابر اینکه دلالت و استدلال به آیات تمام باشد، به عبارت دیگر:

اصولیین به استناد تجویز شارع، شرب توتون و امثال آن را جایز الار تکاب می دانند نه صرف این که حتی اگر دلیل شرعی هم بر اباحه قائم نشده باشد و یا حداقل به عنوان حدیث رفع و «رفع ما لا یعلمون» مسأله حرمت مجهوله کنار نرفته باشد، باز هم اصولیین قائل به اباحه و براءت هستند. مسأله چنین نیست، اینها هم به استناد همین ادله، مسأله اباحه را قائل هستند. لذا تقریب دلیل عقل به این کیفیت به عنوان یک دلیل قرص و محکم نمی تواند باشد.

تمسک به وجوب دفع ضرر محتمل برای اثبات وجوب احتیاط

اما برای دلیل عقل، دو تقریب دیگر هست که آنها قابل دقت و بحث است و شاید تقریب آخری، خیلی قابل بحث باشد. یک تقریب، همین مطلبی بود که در ضمن بحثهای گذشته هم به آن اشاره می شد که ما یک قاعده عقلیه داریم به نام لزوم دفع ضرر محتمل، یعنی عقل حکم می کند به اینکه اگر در یک مورد، احتمال ضرر وجود داشت، باید آنجا احتیاط کنید، باید جلوی پیاده شدن ضرر محتمل را بگیرید.

توضیح این قاعده این است که مقصود از ضرری که در این قاعده، مورد استناد و استدلال واقع شده، عبارت از عقاب است و به عبارت دیگر: عبارت از ضرر اخروی است، اما اگر مقصود از ضرر، اعم از ضرر اخروی و دنیوی باشد و یا مقصود از ضرر، خصوص ضرر دنیوی باشد، اینجا اصلاً ممکن است کسی در این حکم عقل مناقشه کند و بگوید که چه دلیلی داریم که ضرر دنیوی دفعش واجب است، حتی در صورتی که

ضرر دنیوی متیقن باشد و یا مورد اطمینان باشد، تا چه برسد به آنجائی که فقط یک احتمالی در باب این ضرر مطرح است و عنوانش، عنوان ضرر محتمل است نه ضرر مورد اطمینان و نه ضرر مقطوع و معلوم. از نظر حکم عقل، اگر در یک جا انسان احتمال یک ضرر دنیوی بدهد آیا لازم است که عقلاً جلوی این ضرر دنیوی را بگیرد؟

هیچ دلیل شرعی دلالت بر این مطلب نمی کند حتی در موارد ضررهای مقطوع هم شاید چنین باشد، لذاست که در مثل مسأله دخانیات، مسأله سیگار و امثال آن، اگر از ضررهای جسمی اش صرف نظر کردیم که آن هم محل بحث است، آیا کسی که سیگار می کشد، باید بگوئیم که او با اینکه حکم عقل به لزوم دفع ضرر دارد، مرتب مخالفت می کند، برای اینکه ضرر مالی اش دیگر حداقل مقطوع است، اما ضرر جسمی اش، آن هم محتمل است. اگر کسی بخواهد با مسأله سیگار به استناد حکم عقل، از این طریق وارد شود که بگوید: این مستلزم یک ضرر مالی مقطوع و یک ضرر جانی محتمل است «فیجب الاجتناب عنه» که در نتیجه، یک حکم شرعی مسلّم وجود داشته باشد و ما حکم به وجوب شرعی اجتناب کنیم، مسأله به این صورت نیست. ضررهای مالی معلوم هم چه بسا دفعش لازم نیست تا چه رسد به ضرر محتمل.

علاوه؛ اینجا یک مطلب دیگری هست و آن این است که آیا در محرمات حتی محرمات معلومه، محرمات مسلّمه، همیشه پای ضرر دنیوی مطرح هست، آن هم لابد ضررهای شخصی دنیوی؟ خیلی از محرمات است که هیچ گونه ضرر دنیوی برای شخص ندارد. اگر به شخصی بگویند: «لا تأکل مال الیتیم» اکل مال الیتیم که «لا یكون فيه ضرر علی الآکل» آن هم ضرر شخصی، ابداً مفسده شخصی بر شخص آکل ندارد. در باب غضب این همه روایات راجع به اهمیت حرمت غضب وارد شده، اگر کسی مال کسی را خدای نکرده غضب کند، از نظر غاصب، هیچ مفسده ای وجود ندارد جز اینکه غاصب به یک مال کلان غصبی رسیده، یک مال یتیم را اکل کرده. بیشتر اینها مفاسد اجتماعی دارد نه مفاسد شخصی. اگر بنا شود هر کسی هر چیزی که به دستش برسد تصرف کند، فرقی بین مال خودش و مال غیر نباشد، نظم اجتماع به هم می خورد، یک مفسده اجتماعی دارد

و الا برای شخص غاصب از نظر دنیوی، هیچ ضرری متوجه ندارد.

لذا اگر بخواهیم بگوئیم در همهٔ محرمات، یک ضرر محتمل وجود دارد، راهی برای اثبات این معنی از نظر ضرر دنیوی نداریم، برای اثباتش طریقی وجود ندارد. اینکه می گوئیم: محرمات، تابع مفسد است، مقصود از مفسد، اعم از مفسد اجتماعی و مفسد شخصی است. بله؛ شرب مسکر، مفسد شخصی دارد. برخی از محرمات مشتمل بر مفسد شخصی هستند اما جمله ای از محرمات هم، فاقد مفسد شخصی هستند، بلکه در آنها مفسد اجتماعی وجود دارد و مفسد اجتماعی مربوط به جامعه است، نه اینکه مربوط به شخص باشد، لذا این آدمی که کنار شبههٔ حکمیة تحریمیه و شرب توتون ایستاده، شما می خواهید بگوئید: چون احتمال حرمت می دهد، پس احتمال ضرر دنیوی می دهد، می گوئیم: نه، ملازمه وجود ندارد و ممکن است شبههٔ حکمیة تحریمیه اگر به حسب واقع حرام باشد، حرمتش ناشی از یک مفسد اجتماعی باشد، و الا مفسد شخصی نیست. کسی که خدای نکرده زنا می کند، چیزی جز نفع شخصی برای زانی وجود ندارد، اما از نظر اجتماع، در آن مسألهٔ مفسد وجود دارد، و الا-بالاضافه الی شخص الزانی نه تنها مفسد ندارد بلکه کمال مصلحت هم برای شخص زانی وجود دارد. پس اینکه بگوئیم: هر کجا احتمال حرمت وجود پیدا کرد و شبههٔ تحریمیه تحقق پیدا کرد، آنجا پای ضرر محتمل در کار است، مسأله اینطور نیست.

نتیجه؛ اگر ما قاعدهٔ لزوم دفع ضرر محتمل را، ضررش را به نحوی معنی کنیم که پای ضرر دنیوی هم در این قاعده باز شود، آن وقت جوابش این است که ما این قاعده را از اساس قبول نداریم. شما دارید به یک حکم عقلی تمسک می کنید. ما می گوئیم: از نظر حکم عقل چه دلیلی داریم بر اینکه هر کجا پای ضرر محتمل در کار آمد، دفعش لازم است، به طوری که انسان این طوری فکر کند که مثلا- یک مقصدی دارد، برای رسیدن به این مقصد، دو طریق وجود دارد، اگر از این طریق بخواهد به مقصد برسد، قطعا ضرری به او توجه پیدا نمی کند، اما اگر از طریق دیگر بخواهد به مقصد برسد، احتمال دارد که آنجا یک مقداری ضرر دنیوی به او توجه پیدا کند. آیا عقل حکم می کند به اینکه در

پیمودن آن راهی که احتمال ضرر وجود دارد، جایز نیست و حق ندارد این کار را بکند؟ یا اینکه حداقل چنین حکم عقل، مشکوک است. برای ما مسلم نیست که عقل دارای چنین حکمی نسبت به ضررهای دنیوی باشد.

اما اگر ضرر، ضرر اخروی شد، عنوان، عنوان عقاب شد، به لحاظ اینکه ضرر اخروی، یک ضرر بسیار مهمی است و تمام سعی انسان برای فرار از عقوبت اخرویه است، عقل می گوید که دفع عقوبت محتمله و عقاب محتمل لازم است. هر کجا که شما احتمال عقوبت دادید، نمی شود که احتمال عقوبت با ضررهای دنیوی قابل تدارک و قابل جبران که با مرور زمان طبعاً از بین می رود، مقایسه شود.

مقایسه قاعده قبح عقاب بلا بیان با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

پس تقریب دوم اخباریین این مسأله است که می گویند: عقل حکم می کند به لزوم دفع ضرر محتمل، و مقصود از ضرر هم عقوبت محتمل است. بعد به اینها اشکال می شود که مگر شما اخباریین قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارید؟ شما تمام مسائل را در محدوده عقاب و عقوبت آوردید و گفتید: اگر عقوبت محتمله شد، لازم است که عقوبت محتمله جلوگیری شود، شما اخباریین قاعده قبح عقاب بلا بیان را منکر هستید؟ کانّ ما می آئیم از راه قاعده قبح عقاب بلا بیان، موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را برمی داریم.

آیا شما اخباریین در مقابل قاعده قبح عقاب بلا بیان، چه عکس العملی نشان می دهید؟

اخباریین در این استدلال می گویند: ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول داریم و می پذیریم و هیچ تردیدی در این قاعده نداریم، لکن آیا مقصود از عقاب بلا بیان، بیان باید بیان شرعی باشد یا اگر بیان عقلی هم باشد، جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را می گیرد؟ پیدا است که اینکه عقل حکم می کند به اینکه عقاب بلا بیان قبیح است، مقصود از این بیان، اختصاص به بیان شرعی ندارد، حتی اگر خود عقل بیان کند، مثل اینکه در اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره خود عقل به عنوان یک بیان مطرح است، آنجا می گوید: اگر شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یا این مایع خمر است و یا آن مایع خمر

است، من عقل حکم می کنم به اینکه باید از خمر معلوم فی البین اجتناب شود و به تعبیر دیگر: عقل حکم می کند به اینکه این تکلیف به «لا تشرب الخمر» در اینجا علی کلاً التقدیرین تنجّز پیدا کرده است.

به عبارت دیگر: اگر شما یک طرف را مرتکب شوید و همان طرف مصادفاً للخمر در آمد، مولا می تواند شما را عقوبت کند. چه کسی این حرف را می زند؟ این حرف را عقل می زند، چون عقل بیان دارد، لذا در اطراف علم اجمالی، قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی تواند جریان پیدا کند، برای اینکه در اطراف علم اجمالی بیان وجود دارد و بیانش هم عبارت از خود حکم عقل است و لازم نیست که ما در اطراف علم اجمالی یک بیان شرعی داشته باشیم.

پس اخباریین می گویند که ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول داریم، لکن مقصود از بیان، خصوص بیان شرعی نیست، بلکه بیان عقلی هم در رابطه با عقاب، جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را می گیرد.

بعد می گویند: حالا که شما بیان عقلی را پذیرفتید، یک بیان عقلی، قاعده لزوم دفع ضرر محتمل است. عقل می گوید که هر کجا احتمال عقوبت در کار آمد، من به عنوان عقل، حکم می کنم به اینکه واجب است این عقوبت محتمله را دفع کنید و گرفتار عقاب محتمل نشوید. پس در حقیقت نظر اخباریین این است که آنچه در مواجهه با شبهه حکمیة تحریمیه مطرح است، قاعده لزوم دفع ضرر محتمل است و قاعده قبح عقاب بلا بیان، چون موضوعش عبارت از عقاب بلا بیان است و «حکم العقل بلزوم دفع العقاب المحتمل بیان»، شبیه آنچه که در اطراف علم اجمالی مطرح و پیاده می شود، لذا در مواجهه با شرب توتون، با احتمال حرمت، «لیس الا-قاعده دفع الضرر المحتمل» و قاعده قبح عقاب بلا بیان هم یک حکم عقلی است و مربوط به آنجائی است که عقاب، نه بیانی از طرف شارع داشته باشد و نه بیانی از طرف عقل وجود داشته باشد. لذا کان اخباریین می گویند که به ما اعتراض نکنید که ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را نمی پذیریم، نه! ما قبول داریم، لکن موضوعش آنجائی است که نه بیان شرعی بر عقوبت وجود داشته باشد و نه

بیان عقلی، و ما در مواجهه با شرب توتون می گوئیم: بیان عقلی وجود دارد و آن عبارت از قاعده دفع ضرر محتمل است.

این تقریب برای استدلال به حکم عقل برای اخباریین، یک تقریبی است که تقریباً جالب است، حالا ببینیم که با این تقریب چگونه باید برخورد شود؟ این یکی از جاهای بسیار دقیق و مشکل است که چگونه باید با مسأله قاعده قبح عقاب بلا بیان و با مسأله قاعده لزوم دفع ضرر محتمل در مورد شبهات حکمیة تحریمیه برخورد شود که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - وجه اول تمسک اخباریین را به دلیل عقل با جواب آن بیان کنید.
- ۲ - وجه دوم تمسک اخباریین به دلیل عقل را برای وجوب احتیاط توضیح دهید.
- ۳ - جواب از تمسک به وجوب دفع ضرر محتمل برای اثبات وجوب احتیاط چیست؟
- ۴ - مقایسه قاعده قبح عقاب بلا بیان را با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل از نظر اخباریین توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نسبت بين قاعدة دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلايان از نظر اخباريين

عرض کردیم که تقریب دوم از دلیل عقل برای اخباریین، قاعدة لزوم دفع ضرر محتمل است، با توجه به اینکه مقصود از ضرر، همان ضرر اخروی و عقوبت اخرویه است. می گویند هر کجا احتمال عقوبت مطرح باشد، عقل حکم به لزوم دفع ضرر محتمل می کند.

از اینها سؤال شده بود که نسبت به قاعدة قبح عقاب بلايان، نظر شما چیست؟ آیا این قاعدة را نمی پذیرید و اگر می پذیرید، قاعدة قبح عقاب بلايان در مقابل قاعدة دفع ضرر محتمل چه موقعیتی دارد؟

اینها در جواب، چنین گفته اند که ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول داریم و تردیدی در این قاعده نیست، لکن مقصود از بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان، اعم از بیان شرعی و بیان عقلی است. اگر یک بیان عقلی هم وجود داشته باشد، دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا نمی کند. می گویند: ما معتقدیم که قاعده لزوم دفع ضرر محتمل، یک بیان عقلی است و موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان را از بین می برد و موردی را برای آن قاعده باقی نمی گذارد. به تعبیر خودشان: قاعده لزوم دفع ضرر محتمل، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان، ورود دارد. این می گوید: در مورد عدم البیان، عقاب، قبح است، قاعده لزوم دفع ضرر می گوید: «انا بیان و العقاب لیس عقابا بلا بیان». این خلاصه نظریه اخباریین در رابطه با این قاعده است.

ورود قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده دفع ضرر محتمل

این مطلب، وقتی که به دست اصولیین رسیده، آنها ادعای عکس کرده اند و گفته اند که شما می گوئید: قاعده دفع ضرر محتمل، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان ورود دارد، ولی ما عکس آنرا معتقدیم. ما معتقدیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان، بر قاعده لزوم دفع ضرر محتمل ورود دارد برای آنکه موضوع قاعده دفع ضرر محتمل، آنجائی است که احتمال عقوبت در کار باشد، عقوبت محتمله وجود داشته باشد و ما به کمک قاعده قبح عقاب بلا بیان، حکم می کنیم به اینکه در مورد شبهه حکمیة تحریمیه، احتمال عقوبت نیست تا قاعده دفع ضرر محتمل جریان پیدا نکند. پس در حقیقت عکس آنچه را که اخباریین می گویند که قاعده دفع ضرر را بر قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد می دانند، اصولیین عکس این را ذکر می کنند و می گویند: قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند و احتمال عقوبت از بین می رود. با از بین رفتن احتمال عقوبت، دیگر وجوب دفع ضرر محتمل، موضوع برای قائلین به براءت است.

اینجا دو قاعده وجود دارد: یکی قاعده قبح عقاب بلا بیان و یکی هم قاعده لزوم دفع ضرر محتمل. اخباریین معتقدند که قاعده لزوم دفع ضرر، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان

ورود دارد و اصولیین عکس آن را معتقد هستند و ظاهر این است که دلیلی بر هیچ کدام وجود ندارد برای اینکه هر کدام، مجرد یک ادعائی است. حال اینجا چه باید کرد؟

اینجا مقدمه باید به یکی دو مطلب توجه کنیم و بعد بیائیم سراغ این دو قاعده: یک مطلب این است که این دو قاعده را همه پذیرفته اند، هم اخباریین و هم اصولیین، اصل دو قاعده مورد پذیرش هردو گروه است، منتها اختلاف در تقدّم و تأخّر یکی نسبت به دیگری مطرح است. این دو قاعده حیث اینکه دو قاعده عقلیه قطعیه است و از نظر قاعده، نمی تواند بینشان تعارضی وجود داشته باشد، همیشه عنوان تعارض، حتی در مورد ادله شرعیه در جایی مطرح است که دو دلیل از هر جهت قطعی نباشند. اگر ما دو روایت داشته باشیم، هردو مقطوع الصدور و هردو مقطوع الدلاله، در جهات مختلفه هم هیچ فرقی بینشان وجود نداشته باشد، آیا امکان دارد دو روایت قطعی من جمیع الجهات من الصدور و جهه الصدور و الدلاله و المفاد، مع ذلك بینشان تعارض وجود داشته باشد؟ عنوان تعارض در جایی مطرح است که یک مسأله غیر قطعیه وجود داشته باشد و الا بین دو مسأله قطعیه امکان ندارد که تعارض مطرح باشد.

پس این دو قاعده یک وقت اصلش مورد پذیرش نیست. کسی می گوید: من قبول ندارم که عقل حکم کند به لزوم دفع ضرر محتمل، آن یک بحثی است، اما آن کسی که معتقد است، عقل چنین می پندارد و این حکم را ادراک می کند بلا تردید، می گوید: آیا معنی دارد که دو قاعده عقلیه قطعیه در همان جوّ قاعده ای شان با هم تعارض و تنافی داشته باشد؟ این یک مطلب غیر معقولی است. لذا بین خود این دو قاعده بعد از پذیرش هردو و عقلی بودن و قطعی بودن هردو، معنی ندارد که معارضه ای وجود داشته باشد.

این یک مطلب.

عدم ارتباط صدق کبری قیاس به صغرای قیاس

مطلب دیگر این است که این دو به عنوان قاعده و به عنوان کبری مطرح است.

چیزهایی که عنوان کبرویت دارند، در صدق این کبری، لازم نیست که ولو یک صغرائی

هم برایش وجود داشته باشد. صدق و کذب در رابطه با کبری هیچ ارتباطی به این ندارد که یک صغرائی برای این کبری وجود داشته باشد، حتی کبریاتی مسلم هستند که صغری هم برای آنها وجود ندارد، لکن علی فرض وجود الصغری آن کبری بر آن انطباق پیدا می کند. پس اگر ما هم بگوئیم: «کل متغیر حادث»، حالا که ما قائل این معنی نیستیم که اصلا متغیری وجود دارد یا ندارد، عالم متغیر هست یا متغیر نیست، چه شما عالم را متغیر بدانید و چه عالم را متغیر ندانید، «کل متغیر حادث» در صدق و صحتش توفیقی بر این ندارد که کبرائی به نام «العالم متغیر» داشته باشد. فرضا اگر کسی در تغیر عالم تردید کند، ملازم نیست که در «کل متغیر حادث» تردید داشته باشد. لذا ملاک در صحت و در صدق یک کبری این نیست که اولاً کبرائی داشته باشد و یا اگر صغرائی دارد، محل بحث نباشد که این صغری، صغرای این کبری هست یا نیست؟ این هم یک نکته است که باید به آن توجه کرد.

نکته دیگر که قبلا باید به آن توجه کنیم این است که ما وقتی که سراغ این قاعده های عقلیه می آئیم، چه اصولیین به سراغ قاعده قبح عقاب بلا بیان می روند و چه اخباریین که سراغ قاعده لزوم دفع ضرر محتمل می روند، اینها باید اول صغرای این قاعده را درست کنند و با توجه به صغری، سراغ این کبریات بروند، و الا- همین طوری که قاعده قبح عقاب بلا بیان قابل استفاده نیست. لابد باید اصولی بگوید: در مورد شرب توتون مشکوک الحرمه، اگر مولا بخواهد با شک در حرمت، عقاب کند، «هذا عقاب بلا بیان»، این به عنوان صغری، بعد هم بگوید: «و العقاب بلا بیان قبیح من المولی الحکیم و من الله تبارک و تعالی» آن وقت نتیجه بگیرد پس ارتکاب شرب توتون مشکوک الحرمه مانعی ندارد.

اخباری هم که سراغ قاعده لزوم دفع ضرر محتمل می آید او هم باید یک صغرائی ترتیب بدهد و در نتیجه قیاسی تشکیل دهد، بگوید: در شرب توتون مشکوک الحرمه، احتمال عقوبت و احتمال عقاب جریان دارد و عقل می گوید: هر کجا عقوبت محتمله وجود دارد، لازم الدفع است، پس در مثل شرب توتون باید احتیاط و اجتناب شود تا گرفتار عقوبت محتمله نشوید.

این مقدمات را که روی هم می‌ریزیم، اول به این معنی می‌رسیم یعنی یک قدم جلو می‌رویم و آن این است که ابتداء خیال می‌کردیم که بین قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده لزوم دفع ضرر محتمل، یک نوع عدم التیام و اختلافی هست در حالی که بین قاعدتین، هیچ گونه مخالفتی نیست و اصلا بین قاعدتین، بعد از آنکه دو قاعده عقلیه قطعیه مسلمه است، امکان ندارد بین دو قاعده عقلیه مسلمه، اختلافی وجود داشته باشد. اصلا تعارضی ولو تعارض در بادی نظر امکان ندارد وجود پیدا کند.

پس آن قدمی که ما جلو می‌رویم این است که آنچه که مشکل در مسأله است، این است که این دو قیاسی را که اخباریین با اصولیین تشکیل می‌دهند و نتیجه قیاس هر کدام، به نفع خودشان است، اخباریین قیاس تشکیل می‌دهند و نتیجه اش این است که باید از شرب توتون مشکوک الحرمه اجتناب شود، اصولیین قیاس تشکیل می‌دهند و نتیجه می‌دهد که شرب توتون مشکوک الحرمه «لا- یجب الاجتناب عنه و یجوز ارتکابه» در حقیقت تعارض بین این دو قیاس است که نتیجه شان باهم اختلاف دارد، آن نتیجه اش جواز شرب توتون، و این نتیجه اش لزوم اجتناب از شرب توتون است. این دو قیاسها با هم غیر قابل اجتماع هستند. این دو قیاسی که هر کدام صغری و کبرائی دارند، قابل جمع نیستند، و الا این دو قاعده با قطع نظر از صغری فی نفسه ما عرض کردیم: صدق کبری متوقف نیست بر اینکه صغرائی داشته باشد ولو اینکه اصلا صغرائی هم برای «کل متغیر حادث» وجود نداشته باشد، در عالم کبرویت و کلیت کبری، هیچ گونه شک و تردیدی در «کل متغیر حادث» وجود ندارد.

پس نتیجه بحث این شد که ما مسأله تعارض را از کبریین بیرون می‌آوریم. در کبریین هیچ گونه تعارضی وجود ندارد. این تعارض بین دو قیاس حاصل می‌شود. یک قیاس نتیجه جواز ارتکاب، یک قیاس هم نتیجه، عدم جواز ارتکاب می‌دهد. اشکال در یکی از دو قیاس است. اینجا باید سرّ مطلب را بررسی و رسیدگی کرد.

حال که مسأله از قاعدتین گذشت و به قیاسین رسید، (یعنی مرکب از صغری و کبری) ببینیم که در کدامشان یک نقصی وجود دارد و به عبارت دیگر در کدامشان یک حالت تأخری نسبت به دیگری وجود دارد. می‌آئیم سراغ این قیاسی که اصولیین تشکیل می‌دهند که صغرای این قیاس، قبح عقاب بلا بیان است، این صغرایش چیست؟ می‌گوئیم: باید ثابت شود که در شرب توتون، بیانی وجود ندارد. اینجا به تعبیر اصطلاحی یک مسأله وجدانی است. می‌گویند: شما بروید منابع، مأخذ و مدارکی که بیان‌کننده احکام شرعیه است را ملاحظه کنید، ببینید آیا در مورد شرب توتون، بیانی در رابطه با حکم شرعی وجود دارد یا نه؟ این فقط همین مقدمه را لازم دارد، همین صغری را لازم دارد و برای رسیدن به این صغری، یک فحص کامل لازم است و مجتهد باید تمام منابع را بررسی کند و ببیند که آیا در مورد شرب توتون، نسبت به آن حرمت احتمالیه بیانی وجود دارد و یا اینکه بیانی وجود ندارد؟

بعد از آنکه وقت زیادی را صرف می‌کند و در این رابطه، فحص کامل انجام می‌گیرد، وقتی که از او سؤال می‌کنند که آیا شما در مورد شرب توتون به چه چیزی رسیدید؟ رسیدید به اینکه بیانی نسبت به حرمت از ناحیه شارع صادر و واصل شده باشد؟ او در جواب می‌گوید که من با فحص کامل این را یافتم، (یک صغرای وجدانی) می‌گوید: من یافتم که بیانی از ناحیه شارع در رابطه با این حرمت احتمالیه و حرمت مشکوک وجود ندارد. لذا وقتی که اصولی می‌خواهد قیاس خودش را تشکیل بدهد، فقط نیاز به فحص کامل برای وجود بیان و عدم وجود بیان لازم دارد. وقتی که هیچ بیانی وجود ندارد و فحص هم کامل بود، بدون زحمت و بدون هیچ مسأله‌ای و بدون هیچ گونه تغییری قیاس خودش را تشکیل می‌دهد و به این صورت می‌گوید: شرب توتون «لم یصل و لم یرد فی حرمته بیان من الشارع» بلافاصله کبرای قبح عقاب بلا بیان را به آن ضمیمه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که پس اگر مولا در مقابل ارتکاب شرب توتون مشکوک الحرمه، بخواید

عقاب کند، این عقابی است که محکوم به قبیح است و «لا یصدر القبیح من المولی الحکیم و من الله تبارک و تعالی».

در نتیجه؛ بعد از آنکه ملاحظه کردیم که تعارض بین قیاسین در بین قاعدتین است، حال باز یک قدم دیگر پیش رفتیم و آن قدم این است که قیاسی را که اصولی ترتیب می دهد، یک قیاسی است مرکب از یک صغرای وجدانی و یک کبرائی که به مقتضای برهان عقلی ثابت است، نتیجه قیاسی که او تشکیل می دهد، دارای یک نتیجه روشنی است، اما مطلب، اینجا تمام نمی شود، باید برویم سراغ قیاسی که اخباری تشکیل می دهد. اخباری می گوید: این شرب توتون مشکوک الحرمه، فیه احتمال العقوبه و دفع ضرر محتمل لازم است. ما در رابطه با همان صغری، با او بحث داریم. اینکه شما می گوئید: در این شرب توتون مشکوک الحرمه، احتمال عقوبت هست، این جای سؤال است، می گوئیم: این احتمال عقوبت از کجا آمده؟ شما به چه دلیل می گوئید: اینجا احتمال عقوبت هست؟ او باید مواردی که پای احتمال عقوبت در کار است، را توجیه کند، به خلاف آن صغرائی که اصولی ترتیب می داد که صغرایش مبتنی بر یک مسأله وجدانی بود، می گفت: شب و روز من گشتم و دلیلی بر حرمت شرب توتون پیدا نکردم، اما او وقتی مدعی می شود که در شرب توتون احتمال عقوبت هست، مورد سؤال است:

چرا احتمال عقوبت هست؟ از او سؤال می کنیم که اگر شبهه بدویة قبل الفحص باشد، احتمال عقوبت مسلم تحقق دارد، اگر فحص کامل نباشد، احتمال عقوبت تحقق دارد، اگر اطراف علم اجمالی و شبهه مقرونه به علم اجمالی باشد، احتمال عقوبت به لحاظ اینکه علم اجمالی به تکلیف داریم، وجود دارد، و یا بالاتر، در همین شبهه بدویه ای که فحص کامل در موردش تحقق پیدا کرده، اگر ما قاعده ای به نام قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی داشتیم و در حقیقت عقاب بلا بیان قبیح نبود، باز احتمال عقوبت در شرب توتونی که در رابطه با حکمش فحص کامل شده، جریان داشت و باز اگر فرض می کردیم که در عین اینکه عقاب بلا بیان قبیح است لکن نعوذ بالله می گفتیم: مانعی ندارد که خداوند تبارک و تعالی یک امر قبیحی را مرتکب شود و با اینکه عقاب بلا بیان قبیح است، مع ذلک بلا بیان

عقوبت کند، باز مانعی نداشت، مسأله احتمال عقوبت مطرح بود، اما بعد از آنکه می بینیم هیچ یک از موارد احتمال العقوبه در ما نحن فیه تحقق ندارد و هنوز به کبری نرسیده و صدق کبری هم متوقف بر ضمیمه صغری نیست، در همین عالم صغری، ما الان معطل هستیم.

عدم دلیل برای اثبات صغرای قیاس اخباری

به عبارت روشن تر: اخباری در همان ایستگاه صغری، متوقف است، اما اصولی پاسخ گوست. به اخباری می گوئیم: شما می گوئید: در شرب توتون مشکوک الحرمه احتمال عقوبت هست. چرا احتمال عقوبت هست؟ منشأ احتمال عقوبت چیست؟ ملاک احتمال عقوبت چیست؟ احتمال عقوبت ملاک لازم دارد، مثل خود عقوبت است که نیاز به ملاک و منشأ دارد. احتمال عقوبت هم نیاز به ملاک و منشأ دارد. هنوز به کبری نرسیده، هنوز مسأله تشکیل قیاس و تطبیق کبری بر صغری، پیش نیامده، اصولی در همان مرحله صغری پاسخ گوست و اخباری نمی تواند جواب بدهد. او می گوید: من وسائل را گشتم و دیدم که بیانی در رابطه با شرب توتون وجود ندارد، جواب مثبت است. اما از اخباری سؤال می کنیم: شما که می گوئید: فی شرب التتن احتمال العقوبه در همین عالم صغری، (به کبری هم کاری نداریم) چه قاعده دفع ضرر محتمل باشد و چه نباشد، نفس همین صغری «ان فی شرب التتن احتمال العقوبه» چرا؟ به چه دلیل در شرب توتون، احتمال عقوبت وجود دارد؟ احتمال عقوبت نیاز به ملاک دارد.

اگر اینطوری جواب بدهد که احتمال عقوبت، ملازم با احتمال حرمت است. اینجا اول الکلام است. اینکه نزاع بین اخباری و اصولی است که ما بگوئیم: احتمال عقوبت ملازم با احتمال حرمت است. هذا اول الکلام. اصولی می گوید: احتمال حرمت، هیچ گونه ملازمه ای با احتمال عقوبت ندارد، لذا او باید برای اصل وجود احتمال عقوبت در مورد شبهه حکمیة تحریمیه دلیل اقامه کند، بیان منشأ و بیان ملاک داشته باشد و در مقام سؤال از ملاک و منشأ برای اینکه اثبات کند در مورد شرب توتون مشکوک الحرمه

احتمال العقوبه، وجود دارد، راهی برای اثبات صغری ولو اینکه فرض کنیم کبرائی هم وجود نداشته باشد، ندارد. نفس همین معنی که بگوید: «ان فی شرب التتن بما انه مشکوک الحرمه، احتمال العقوبه»، این نیاز به دلیل دارد و هیچ دلیلی جز اینکه بگوید: بین احتمال حرمت و احتمال عقوبت، ملازمه وجود دارد، ندارد، در حالی که این، عین مدعی است.

اصولی این ملازمه را منکر است و اخباری مدعی است و باید بر این ملازمه اقامه دلیل بکند که هر کجا احتمال حکم بود، پشت سر او احتمال عقوبت هم وجود دارد.

در نتیجه؛ وقتی که ما تعارض را از کبریین به قیاسین کشانیم، ملاحظه کردید که در مقام تشکیل قیاس، اصولی بدون مؤنه و بدون ادعا می تواند مدعای خودش را ثابت کند و پاسخگوی سؤال باشد، اما اخباری در همین مسأله صغری، لنگ است و نمی تواند دلیلی بر اثبات صغری داشته باشد و الا بین الکبریین هیچ گونه معارضه ای وجود ندارد.

پرسش:

۱ - نسبت بین قاعده دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلا بیان از نظر اخباریین چیست؟

۲ - چرا قاعده قبح عقاب بلا بیان از نظر اصولیین بر قاعده دفع ضرر محتمل ورود دارد؟

۳ - آیا قواعد عقلی باهم تعارض دارند؟ توضیح دهید.

۴ - نتیجه بررسی قیاس اخباری و اصولی را در محل بحث توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

عدم جریان اصل برائت در اطراف علم اجمالی

عرض کردیم که دلیل عقلی که مورد استدلال اخباریین واقع شده، چند وجه در آن جریان دارد که دو تقریب را با جواب آنها ذکر کردیم.

اما تقریب سوم به عنوان دلیل عقل عبارت از این است که اخباریین می گویند: ما مقدمه می دانیم که در مواردی که علم اجمالی به یک تکلیف لزومی تعلق بگیرد، سبب می شود که آن تکلیف، تنجز پیدا کند در هر طرفی از دو طرف یا اطراف، علم اجمالی باشد و همان طوری که علم تفصیلی، منجز است، علم اجمالی نیز موجب تنجز آن تکلیف لزومی معلوم بالاجمال است و روی همین جهت، در اطراف علم اجمالی، دیگر اصل

برائت و یا اصول دیگری که نافی تکلیف باشد و این تکلیف لزومی را بخواهد بردارد (مثل استصحاب عدم تکلیف) جریان پیدا نمی کند. پس اگر علم اجمالی پیدا کرد به اینکه یا نماز ظهر واجب است و یا نماز جمعه، آن تکلیف لزومی معلوم فی البین علی کل تقدیر، تنجز پیدا می کند و در هیچ یک از نماز ظهر و جمعه، نه اصالة البرائة عن الوجوب جاری می شود و نه استصحاب عدم وجوب، جریان پیدا می کند. این خاصیت علم اجمالی است.

علم اجمالی به وجود تکالیف لزومیه در شریعت

حال اینها روی همین ملاک و مقدمه، می گویند که ما یک علم اجمالی داریم به اینکه یک تکالیف لزومیه زیادی در شریعت اسلامیة تحقق دارد. معلوم بالاجمال ما تکالیف لزومیه کثیره است و لازمه این علم اجمالی این است که ما در هر کجا احتمال تکلیف لزومی بدهیم، به مقتضای علم اجمالی آن تکلیف لزومی را رعایت کنیم و به تعبیر دیگر احتیاط کنیم. علم اجمالی مقتضای لزوم احتیاط است و اشتغال یقینی اقتضا می کند فراغ یقینی را و باید علم پیدا کنیم که همه تکالیف رعایت شده است و مخالفت تحقق پیدا نکرده است. حالا شما اصولیین اگر بخواهید در شبهات حکمیة تحریمیة، اصالة البرائة جاری کنید این برگشتش به این است که شما در اطراف علم اجمالی بخواهید از اصالة البرائة استفاده کنید. در علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه، شما نمی توانید در هیچ کدام از آنها اصالة البرائة جاری کنید و نمی توانید استصحاب عدم وجوب را نسبت به هر کدام یا یکی از آنها جاری کنید برای اینکه طرفیت و بودن در دائره علم اجمالی، مانعیت از این دارد.

حالا که ما علم اجمالی کبیری داریم و آن ثبوت تکالیف الزامیة کثیره در شریعت مطهره است، این علم اجمالی اقتضای لزوم احتیاط می کند. پس اگر ما با شرب توتون مواجه شدیم، اگر احتمال حرمت ندهیم، از دائره علم اجمالی خارج است، اما اگر احتمال حرمت جریان داشته که فرض ما روی این احتمال است، دیگر به چه ملاکی اصالة البرائة

در شرب توتون جاری کنیم؟ این طرف علم اجمالی است و علم اجمالی هم منجز تکلیف است علی تقدیر و بالاضافه الی کل طرف من اطراف العلم الاجمالی، پس در حقیقت شبهه حکمیة تحریمیه بما انه من اطراف علم اجمالی است، نمی شود در آن اصل براءت جاری شود و اگر این طرفیت علم اجمالی نبود، اصاله البرائه مانعی نداشت، لکن ما موردی نداریم که خارج از دایره علم اجمالی باشد و این مسأله منجزیت علم اجمالی هم مثل اصل منجزیت علم تفصیلی، یک مسأله عقلی است و حاکم به این معنا عقل است.

اینها این دلیل را به این تقریب به عنوان وجه سوم از دلیل عقل مطرح می کنند.

این بیان اینها به چه صورت قابل جواب است؟ چون اینها در مدعا و تقریب دلیل، معلوم بالاجمال را مطلق تکالیف لزومیه قرار دادند که هم شامل تکالیف وجوبیه می شود و هم شامل تکالیف تحریمیه می شود.

لزوم احتیاط در تمام شبهات وجوبیه و تحریمیه

ابتداء یک جواب نقضی از این استدلال داده می شود و آن این است که اگر معلوم بالاجمال شما مطلق تکالیف لزومیه، اعم از وجوبیه و تحریمیه است، پس شما باید در تمام شبهات حکمیة وجوبیه هم به مقتضای همین علم اجمالی کبیر، قائل به احتیاط و لزوم رعایت علم اجمالی بشوید، در حالی که شما اخباریین تنها دایره احتیاط را در شبهات تحریمیه مطرح می کنید و الا در شبهات وجوبیه، موافق با اصولیین هستید. کانّ به اینها گفته می شود: همان جوابی که شما در مورد شبهات وجوبیه ذکر می کنید، ما همان جواب را در مورد شبهات تحریمیه ذکر می کنیم. چرا شما آنجا قائل به جریان براءت هستید و از چه طریقی اصاله البرائه را جاری می دانید، ما هم از همان طریق، اصاله البرائه را در شبهات تحریمیه جاری می دانیم.

کما اینکه اگر اینها این دلیل را در رابطه با خصوص تکالیف تحریمیه مطرح کنند، حال ما کاری به تکالیف وجوبیه نداریم، بحث ما با شما در تکالیف تحریمیه است و این دلیل را روی همین محرّمات پیدا می کنیم، می گوئیم: اگر شما به همین صورت، دلیل را

پایه کردید، آن وقت یک ماده نقض دیگری به شما توجه پیدا می کند و آن شبهات موضوعیه تحریمیه است. در شبهات موضوعیه (بعدا ان شاء الله بحش را عرض می کنیم که) خود اخباریین هم قائل به وجوب احتیاط نیستند بلکه تنها در شبهات حکمیه تحریمیه قائل به وجوب احتیاط هستند. می گوییم: مقتضای علم اجمالی به ثبوت تکالیف لزومیه تحریمیه این است که شما هر کجا احتمال حرمت بدهید، احتمال تکلیف تحریمی لزومی بدهید، باید احتیاط کنید چه منشأش آن سه عاملی باشد که در شبهات حکمیه وجود دارد، «من عدم النص او تعارض النصین و امثال ذلک» یا منشأش اشتباه در امر خارجی و در جهت تکوینی این شیء باشد، علی ای حال هر کجا که احتمال تکلیف لزومی در رابطه با تحریم در کار بود، مقتضای علم اجمالی، رعایت احتیاط است.

لکن این جواب، جواب نقضی است که نسبت به اینها داده می شود. عمده این است که برای اینها جواب حلی در نظر بگیریم.

انحلال علم اجمالی و انواع آن

برای جواب حلی، یک راهی باز است که نیاز به توضیح دارد و آن راه این است که در مواردی که علم اجمالی تحقق دارد، گاهی اموری پیش می آید که موجب می شود که این علم اجمالی انحلال پیدا کند و از بین برود و اثر تنجیزی خودش را از دست بدهد منتها دو گونه انحلال داریم؛

یک انحلال، انحلال حقیقی است که معنای انحلال حقیقی این است که اصلا موضوع آن علم اجمالی منتفی شده است یعنی حقیقه یک جهتی پیش می آید که آن علم اجمالی واقعیتش را از دست می دهد و از بین می رود و به عبارت روشن تر: علم اجمالی، مثل علم تفصیلی است. یکی از اوصاف نفسانیه انسان است و یکی از اموری است که قائم به نفس است و این امر قائم به نفس تا زمانی که باشد، واقعیت دارد، وقتی که موضوعش از بین رفت و دیگر قیام به نفس نداشت، منعدم می شود. هر کجا که انحلال حقیقی تحقق داشته باشد، معنایش این است که حقیقه، واقعا، وجدانا آن علم اجمالی از بین می رود.

اما یک نوع انحلالی داریم که از آن به انحلال حکمی تعبیر می شود. معنای انحلال حکمی این است که آن علم اجمالی که قائم به نفس است، از بین نرفته است و هنوز هم قائم به نفس است، لکن اثرش را از دست می دهد، روی یک جهتی، منجزیت را از دست می دهد و الا- خودش به قوت خودش باقی است اما یصیر بلااثر و بدون آن یکون منجزا که حالا در ضمن بحث هایی که عرض می کنیم که بحث های خیلی دقیق و جالبی است، مثال هایش هم روشن می شود.

پس یک مسأله کلی هست و آن مسأله انحلال علم اجمالی است چه به انحلال حقیقی و یا به انحلال حکمی. اگر ما در مقابل این دلیل عقلی اخباریین به این کیفیتی که عرض کردیم، بتوانیم یک طریقی برای انحلال حقیقی و یا انحلال حکمی علم اجمالی پیدا کنیم، جواب حلی از دلیل عقلی اخباریین داده می شود و اما اگر نتوانیم دلیلی برای انحلال حقیقی و یا حکمی علم اجمالی پیدا کنیم، آن جواب نقضی نمی تواند جواب از استدلال این ها باشد، آن فقط به عنوان جواب نقضی مطرح است. پس ما برای انحلال باید به دنبال پیدا کردن طریق باشیم.

بررسی موارد انحلال علم اجمالی

اول باید در رابطه با انحلال، یک بحث کلی مطرح شود که کجا انحلال هست؟ کجا انحلال نیست؟ کجا انحلالش حقیقی است؟ کجا انحلالش حکمی است؟ و بعدا بر مورد بحث و محل بحث تطبیق داده شود.

در مورد علم اجمالی گاهی از اوقات بعد از علم اجمالی، یک علم تفصیلی پیدا می شود، در حالی که متعلق و معلوم این علم تفصیلی، همان معلوم بالاجمال است یعنی نه تنها مغایرتی بین معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل نیست، بلکه احتمال مغایرت هم وجود ندارد. معلوم بالتفصیل منطبق بر همان معلوم بالاجمال است، لکن این طور بوده که اول علم اجمالی در کار بوده است، لکن بعد، علم تفصیلی جانشین علم اجمالی شده است مثل اینکه شما علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یکی از این دو مایع که یکی در طرف

یمین واقع است و یکی در طرف یسار واقع است، خمر است که دیگر هیچ تردیدی فی خمریه احد هذین المایعین نداریم، حالا علم اجمالی پیدا شد، بعد به واسطه تحقیق و یا به واسطه علل دیگر، تفصیلا برای شما مشخص شد که همان خمر معلوم بالاجمال قبلی، عبارت از همین مایعی است که در طرف یمین واقع شده است یعنی نه تنها یقین به خمریت این مایع واقع در طرف یمین داریم، بلکه یقین داریم به اینکه آن خمر معلوم بالاجمال که برای شما نکته ابهام داشت، همان خمر، الان مایع موجود در اناء واقع در طرف یمین است. مثلا با تحقیقات، آثار و علائم و بو و رنگ و امثال ذلک، برای شما یقین پیدا شد که آن خمر معلوم بالاجمال، همین مایع واقع در طرف یمین.

پس تردیدی نیست در این که ابتدا شما علم تفصیلی نداشتید و ابتداء علمتان، علم اجمالی بود و شاید مثلا تا یکی دو ساعت هم این علم اجمالی شما محقق و ثابت بود و البته لازمه آن علم اجمالی شما هم این بود که روی منجزیت علم اجمالی از کلامایعین اجتناب کنید لکن الان آنچه که در صفحه نفس شما وجود دارد و آن صفتی که به نفس شما قیام دارد عبارت از یک علم تفصیلی لیس الا است. شما الان تفصیلا عالم هستید به اینکه آن خمر، عبارت از خصوص این مایع واقع در طرف یمین است یعنی الان این طور نیست که شما هم علم اجمالی داشته باشید و هم علم تفصیلی. اول علم اجمالی داشتید و علم اجمالی شما به واسطه تفحص و تحقیق و امثال ذلک صار متبدلا الی العلم التفصیلی و الان که شما علم تفصیلی پیدا کردید به اینکه این مایع طرف یمین خمر است، نسبت به آن مایع طرف یسار چه عالم به عدم خمریت باشید و چه شک در خمریت داشته باشید، نسبت به آن، دیگر دلیلی بر لزوم اجتناب از آن مایع ندارید.

اینجا مثال روشن انحلال حقیقی علم اجمالی است که معنای انحلال حقیقی، یعنی زوال آن علم اجمالی اول و جایگزین شدن علم تفصیلی و حالا دیگر سروکار با این علم تفصیلی است و باید از آن معلوم بالتفصیل اجتناب کرد و در آن اناء دیگر فرضا اگر مشکوک الخمریه هم باشد دیگر اصاله الاباحه و اصاله البرائه جریان پیدا می کند. پس یک مورد که قطعا علم اجمالی انحلال پیدا می کند و اثر منجزیت علی کل تقدیر خودش را از

دست می دهد آنجایی است که موضوع علم اجمالی زائل شود و حقیقت علم اجمالی انحلال پیدا کند و جای آن، یک علم تفصیلی و مثلاً یک شک بدوی نسبت به طرف دیگر بیاید. علم تفصیلی به مایع طرف یمین و شک بدوی نسبت به مایع طرف یسار است. این یک مورد.

انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر به صغیر

مورد دوم که آنجا هم انحلال، انحلال حقیقی است لکن علم اجمالی به علم تفصیلی انحلال پیدا نمی کند، بلکه علم اجمالی در یک دایره وسیعی انحلال پیدا می کند به انحلال حقیقی، به یک علم اجمالی در دایره محدودی، علم اجمالی کبیر، انحلال پیدا می کند به یک علم اجمالی صغیر آن هم به انحلال حقیقی. مثالی که برای این زده شده این است که یک گله گوسفندی که مشتمل بر گوسفندهای سفید رنگ و سیاه رنگ است و مجموعاً تعداد اینها صدتا است، در ابتداء علم اجمالی پیدا کردیم که در بین مجموعه این گله صد گوسفندی، پنج گوسفند مغصوب و مسروق وجود دارد. این شبهه اش، شبهه غیر محصوره نیست. پنج گوسفند در بین صد گوسفند، شبهه محصوره است و لازمه علم اجمالی این است که از مجموعه این گله، اجتناب شود و در رابطه با همه این گله، احتیاط را رعایت کنیم.

این علم اجمالی بود و بود تا اینکه بر اثر یک قرائنی برای شما روشن شد که آن پنج گوسفند مغصوب و یا مسروق، رنگشان سفید بوده است. تا به حال برای شما معلوم نبود اما حالا برایتان معلوم شد که گوسفندهای مغصوبه همه سفید رنگ بودند. الان چه تغییر و تحولی پیدا می شود؟ تغییر و تحول به این گونه است که آن علم اجمالی در دایره همه گله که مرکب از سفید رنگ و سیاه رنگ بودند، زال و انعدم و انهدم، آن علم اجمالی رفت و حالا جایش یک علم اجمالی جدیدی آمده و آن علم اجمالی عبارت از این است که همان پنج گوسفند معلوم به علم اجمالی اول، این خصوصیت را دارد که در دایره گوسفندان سفید رنگ محدود است، نه اینکه در مجموعه گله به طور توسعه و پراکنده

وجود داشته باشد. پس آن که الان با توجه به اطلاعات جدیدتان تکوینا برای شما وجود دارد علم اجمالی به وجود پنج گوسفند مغصوب در بین گوسفندان سفید رنگ در مجموعه گله است، نه در بین صد گوسفند مرکب از سفید رنگ و سیاه رنگ. اینجا علم اجمالی کبیر شما انحلال پیدا کرده به یک علم اجمالی صغیری که دیگر اثر منجزیت مطلقه را از دست داده است و در حقیقت مات رحمه الله، آن باید کنار برود و آن که الان موجود است و حیات دارد و منشأ اثر و منشأ تنجز است، علم اجمالی به وجود پنج گوسفند سفید رنگ در بین گوسفندان سفید رنگ است. لذا این علم اجمالی در محدوده کم خودش، اثر تنجیزی دارد و دیگر آن گوسفندان سیاه رنگ که داخل در دایره علم اجمالی کبیر بودند، کنار می روند و دیگر علم اجمالی نمی تواند روی آنها اثر داشته باشد.

اینجا هم مسأله انحلال، انحلال حقیقی است یعنی با آمدن علم اجمالی صغیر، موضوع علم اجمالی کبیر منتفی شد و حقیقه از بین رفت و زال و انعدم و الان یک علم اجمالی صغیری حیات دارد و منشأ اثر است. این دو مورد برای انحلال حقیقی، تا بعد دنباله این مواردی هم هست.

پرسش:

۱ - تقریب سوم دلیل عقلی اخباریین را برای وجوب احتیاط بیان کنید.

۲ - جواب نقضی از دلیل عقلی اخباریین چیست؟

۳ - جواب حلی از دلیل عقلی اخباریین را توضیح دهید.

۴ - انواع انحلال علم اجمالی را با مثال توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰى لوه و السّٰى لام على سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّٰىبین الطّٰىهرین المعصومین و لعنه الله على أعدائهم أجمعین، من الآن الى قیام یوم الدّین.

بحث در موارد و صورتی بود که برای علم اجمالی، انحلال پیدا می شود. توجه دارید که این یک بحث کلی و مفیدی است و بعد ان شاء الله از آن استفاده می شود. دو صورت را دیروز ذکر کردیم که آن دو صورت هم انحلال تحقق داشت، و هم انحلال بلا اشکال انحلال حقیقی بود، یعنی حقیقه علم اجمالی انعدام پیدا می کرد و زائل می شد.

کیفیت انحلال علم اجمالی در قسم سوم

حال یک مورد سومی هست که این مورد سوم، مصادیق فراوانی دارد و اصل انحلال در این قسم، محل اشکال نیست، لکن نزاع در این واقع شده است که آیا انحلال علم

اجمالی، انحلال حقیقی است یا انحلال حکمی؟ آیا واقعا علم اجمالی زوال و انعدام پیدا می کند و یا اینکه با وجود علم اجمالی، اثر علم اجمالی از بین می رود؟

این مورد، آنجائی است که ما یک علم اجمالی (چه اطرافش زیاد باشد یا کم، هیچ فرقی نمی کند) داریم به یک تکلیف لزومی، چه آن تکلیف لزومی، تکلیف وجوبی باشد و یا تکلیف تحریمی باشد، لکن به دنبال این علم اجمالی نسبت به بعضی از اطراف علم اجمالی، یک حجتی بر یک تکلیف لزومی، شبیه همان تکلیف لزومی وجود دارد، لکن ما احتمال می دهیم که این تکلیف لزومی که حجتی برایش قائم شده است، غیر از آن تکلیف معلوم بالاجمال است.

در این دو فرضی که دیروز بحث کردیم، هر دو فرض در این جهت مشترک بودند که آن چیزی که موجب انحلال علم اجمالی می شد، یک علم تفصیلی و یا علم اجمالی بود که متعلقش همان متعلق علم اجمالی اول بود، مثلا در صورت اولی که دیروز ذکر کردیم، گفتیم: علم اجمالی داریم به اینکه احد هذین المایعین خمر، بعد علم تفصیلی پیدا می کنیم به این که آن خمر معلوم بالاجمال در همین اثناء واقع در طرف یمین است که در حقیقت بین معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل، اتحاد وجود دارد و هیچ گونه مغایرتی در کار نیست و یا در آن صورت دومی که بحث کردیم، گفتیم: علم اجمالی داریم به اینکه در مجموعه گله، پنج گوسفند مغصوب وجود دارد، بعد علم اجمالی پیدا کردیم به اینکه همان پنج گوسفند مغصوب، تنها در مورد حیوانات سفید رنگ است که معلوم بالاجمال دومان همان معلوم بالاجمال اول است.

به عبارت دیگر: این طور نیست که ما در این علم اجمالی دوم، علم اجمالی پیدا کرده باشیم که در بین گوسفندهای سفید رنگ، پنج گوسفند مغصوب وجود دارد و ممکن است که این پنج گوسفند مغصوب در بین حیوانات سفید رنگ، غیر از آن پنج گوسفند مغصوب موجود در جمیع اجزای گله است. این چنین احتمالی وجود ندارد و ما می دانیم که جز پنج گوسفند مغصوب در این گله وجود ندارد. اول، دایره علم اجمالی ما نسبت به مجموع گله وسیع بود، بعد به واسطه قرائن و شواهد خارجی بدست آوردیم که همان

پنج گوسفند مغضوب، سفید رنگ هستند که در بین گوسفندهای سفید وجود دارند، اما در بین گوسفندهای غیر سفید رنگ، احتمال وجود یک حیوان مغضوب هم داده نمی شد.

خصوصیت فرض سوم انحلال علم اجمالی

اما در این فرضی که امروز به صورت کلی مطرح می شود، این است که بین آن معلوم بالاجمال و بین آن چیزی که یک حجتی برایش قائم شده است (حال یا یک حجت تفصیلیه و یا حجت اجمالیه و یا اماره غیر مفیده للقطع و یا یک اصلی که یک حکمی را شبیه همان حکم معلوم بالاجمال، اثبات می کند) دلیلی نداریم بر اینکه بین معلومهای اینها و معلوم بالاجمال با آن که حجتی بر آن قائم شده، بین اینها اتحاد وجود دارد، ممکن است (ولو فقط بحسب احتمال) بین اینها مغایرتی وجود داشته باشد، مثل اینکه ما علم اجمالی داریم بخرمیه احد هذین المایعین بعد علم تفصیلی پیدا می کنیم به این که این مایع طرف راست خمر است لکن احتمال می دهیم که آن خمر معلوم بالاجمال غیر از این خمر واقع در اناء در طرف یمن باشد که در حقیقت، یک خمر معلوم بالتفصیل وجود دارد و یک خمر معلوم بالاجمال وجود دارد و احتمال می دهیم که دوتا امر باشد، خمر معلوم بالتفصیل غیر از خمر معلوم بالاجمال باشد و عرض کردم که این یک دایره وسیعی دارد و ثمراتی بر این صورت مترتب است: از جمله همین مسأله معروفه و عرض کردیم بحث، بحث کلی است.

فرض کنید در نماز جمعه و نماز ظهر یک علم اجمالی دارید به اینکه یکی از این دو واجب است. اما اگر مسأله دیگری نبود، لازمه علم اجمالی این بود که شما هر دو را باید اتیان کنید روی اصاله الاشتغال و اصاله الاحتیاط، لکن حالا یک اماره ای، یک خبر واحد معتبری قائم شد بر این که نماز جمعه واجب است، خبر واحد که برای انسان افاده قطع نمی کند و فقط در رابطه با مفاد خودش عنوان حجیت و منجزیت دارد. شما اینجا چه کار می کنید؟ اگر بخواهید خبر واحد معتبر را بگیرید، لقائل ان يقول که با اخذ خبر واحد

معتبر، مسأله حل نمی شود برای اینکه خبر واحد ممکن ان یكون مخالفا للواقع و اگر مخالف بود نتیجه نماز ظهر واجب بوده و شما هم که علم اجمالی داشتید به اینکه یا ظهر واجب است و یا جمعه واجب است، شما چه حقی دارید که علم اجمالی را رها کنید و تنها طبق خبر واحد اخذ کنید؟ از نظر شبهه، شبهه این معنا در کار است.

و بالا-تر؛ اگر خبر واحد هم نباشد، یک استصحابی وجوب نماز جمعه را اقتضا می کند، نماز جمعه در عصر حضور واجب بوده و فرض کنیم استصحاب وجوب نماز جمعه جریان پیدا می کند و حکم می کند به اینکه همان طوری که نماز جمعه در عصر حضور واجب بوده است، در عصر غیبت هم واجب است، اما اثر استصحاب این است که اگر نماز جمعه برحسب واقع واجب باشد، با جریان استصحاب، آن وجوب واقعی، تنجز پیدا می کند، اما دیگر درون استصحاب این نیست که نماز جمعه به حسب واقع واجب است. ممکن است که نماز جمعه برحسب واقع، واجب باشد و با استصحاب بر شما منجز می شود. اما اگر نماز جمعه به حسب واقع واجب نباشد و نماز ظهر واجب باشد، شما چه عذری دارید که با اینکه استصحاب جاری می شود مع ذلک نماز ظهر را ترک کنید در حالی که مقتضای علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه این بوده که شما هر دو نماز را بخوانید و رعایت احتیاط را با اتیان بتلک الصلاتین انجام دهید.

همین طور؛ موارد زیادی برای این قسم سوم وجود دارد که ما اولاً یک علم اجمالی داریم و ثانياً جای یک علم تفصیلی و یا یک علم اجمالی در دایره محدودتر و یا یک اماره شرعیه و یا یک اصل شرعی که اینها درست است که با علم اجمالی همسان و هماهنگ هستند یعنی معلوم بالتفصیل شما، اگر حکم وجوبی است، معلوم بالاجمال هم همان است، اماره هم بر همان قائم شده است، اصل عملی هم همان حکم وجوبی را دلالت می کند، اما مسأله ای که هست، این است که بین معلوم بالتفصیل و معلوم بالاجمال، بین علم اجمالی صغیر با معلوم به علم اجمالی کبیر، بین آن که یک اماره شرعیه بر آن قائم شده با آن معلوم بالاجمال ما احتمال مغایرت داده می شود، مثل همین مثال نماز ظهر و جمعه که اگر اماره ای قائم شد و یا یک اصلی قائم شد، حیث اینکه در اماره و اصل، احتمال

مخالفت واقع جریان دارد، لذا شما با قیام اماره و یا اصل نمی دانید که این همان معلوم بالاجمال است و احتمال می دهید که این، غیر از آن معلوم بالاجمال باشد.

آیا در چنین مواردی که مواردی زیادی در این قسم داخل است که مورد بحث ماست، اولاً- انحلال هست یا نه؟ و ثانياً انحلالش، انحلال حقیقی است و یا اینکه انحلالش، انحلالی حکمی است؟

از مجموعه کلمات و بیانات بزرگان و محققین از اصولیین مثل مرحوم محقق عراقی، مرحوم محقق اصفهانی و امام بزرگوار (رحمه الله علیهم)، استفاده می شود که اصل انحلال، جای تردید نیست لکن اشکال و اختلاف در این جهت است که آیا انحلالش، انحلال حکمی است یعنی اصل علم اجمالی زائل نمی شود لکن نیرو و اثر علم اجمالی، در آن اطرافی که از علم اجمالی دوم و یا از اماره و اصل خارج هستند، گرفته می شود و از بعضی از این بزرگان استفاده می شود که انحلالش، انحلال حقیقی است و با عروض این مسائل، آن علم اجمالی اول حقیقه منعدم و زائل می شود. بحث مهم همین است که بسیار بحث دقیق و با اهمیت است که باید این بحث دنبال شود.

انحلال حکمی علم اجمالی قسم سوم از نظر محقق عراقی (ره)

مرحوم شیخ ضیاء الدین محقق عراقی، استاد خیلی مهمی که ما دیده ایم و داشته ایم معتقدند که انحلال در این قبیل از موارد، انحلال حکمی است. بیانات ایشان مشکل است مخصوصاً اگر کتاب خود ایشان را انسان ملاحظه کند به نام مقالات الاصول که خیلی عباراتش پیچیده است اما مقررین بحث ایشان که بهترین مقرر هم مرحوم شیخ محمد تقی بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) صاحب نهاییه الافکار بوده، ایشان با یک قلم نسبتاً روانی مطالب ایشان را تقریر کرده اند.

مقدمه یک مطلبی را ایشان ذکر می کند که البته در لابلای کلام است اما به صورت مقدمه باید به این مطلب توجه کرد و آن این است که تنجز حکم یا به واسطه علم است، اعم از اجمال و تفصیل و یا به واسطه قیام اماره شرعیه معتبره است و یا به واسطه اصل

عملی است که استصحابی اقتضا کند آن حکم را و آن حکم تنجز پیدا می کند. می فرماید:

تنجز حکم قابل تعدد نیست یعنی نمی شود یک حکم، دوبار تنجز پیدا کند و از دو طریق تنجز پیدا کند. حکم به واسطه یک جهت و به واسطه وجود یک حجت، اعم از قطع و غیر قطع، بعد از آن که تنجز پیدا کرد دیگر قابل این نیست که ثانیاً هم تنجز پیدا کند. حکم قابلیت و صلاحیت تعدد تنجز را ندارد و وقتی حکم منجز شد، معنای تنجزش این است «یترتب علی مخالفته استحقاق العقوبه».

اینطوری که مرحوم محقق خراسانی (ره) برای حکم مراتبی را ذکر می کنند، آخرین مرتبه حکم، مرتبه تنجز است که معنای مرتبه تنجز، یعنی حکم به حد و به مرتبه ای رسیده که دیگر اگر کسی مخالفت کند، چوب و کتک در کار است، استحقاق عقوبت بر مخالفت آن مترتب است یعنی آخرین مرتبه حکم، عبارت از مرتبه تنجز و وصول به این مرتبه است. حالا که به این مرتبه رسید دیگر دوباره به این مرتبه نمی رسد. حکم وقتی که به مرتبه تنجز رسید، دیگر تمام شد، حال از طریق دیگر برای مرتبه دوم، نفس همین حکم در نفس همین واقعه به مرتبه تنجز برسد، این شاید یک امر غیر معقول باشد. اگر ما این را هم قبول نکنیم لا محاله غیر واقعیت درباره آن تطبیق می شود و احتمال عدم معقولیت در مورد آن جریان دارد. این به عنوان یک مقدمه بود.

معنای تنجز تکلیف

مطلب دیگری که در کلام ایشان ذکر می شود که به این هم به عنوان مقدمه باید توجه کرد تا بعد در موردی که ایشان ذکر می فرماید تطبیق کنید این است: در مورد علم اجمالی که ما در اصول بحث کردیم، در کتاب القمع روی این مسأله بحث کردیم که «العلم الاجمالی منجز کالعلم التفصیلی». در علم تفصیلی به لحاظ اینکه در متعلقش هیچ گونه تردد و تعددی وجود ندارد، آنجا معنای منجزیت، یک معنای روشنی است. اما وقتی سراغ علم اجمالی می آئیم وقتی می گوئیم: شما اگر علم اجمالی پیدا کردید به این که یا نماز ظهر و یا نماز جمعه واجب است، این علم اجمالی شما منجز است، معنای منجزیت

این است که اگر این معلوم بالاجمال شما در هر یک از این دو طرف، تحقق پیدا کرد به عنوان یک مؤثر تامّ و یک مؤثر مستقل، این علم اجمالی بتواند تأثیر و نقش داشته باشد.

در آنجائی که شما باشید و همین علم اجمالی به وجوب نماز ظهر و جمعه، دیگر اماره ای و اصلی و امثال ذلک وجود نداشته باشد، ما می بینیم این شرط تنجیز علم اجمالی در این جا وجود دارد. وقتی که شما عالم هستید به اینکه یکی از این دو نماز واجب است، هیچ مسأله ای نیست، نماز ظهر باشد این علم اجمالی به عنوان یک مؤثر تامّ و مستقل، نماز ظهر را به شما تحمیل می کند، نماز جمعه هم باشد، مطلب همین است. علم اجمالی را با هر طرف مقایسه کنید، نسبتش مساوی است و نسبت به هر طرف هم مسأله تأثیر تامّ استقلالی اش، در جای خودش محفوظ است. ایشان می فرماید: همه جا باید این شرط در منجزیت علم اجمالی رعایت شود که اگر بخواهد اثر کند، باید بتواند به عنوان یک مؤثر تامّ مستقل پیاده شود.

امتناع تکرار در تنجیز تکلیف

حال که این دو مقدمه روشن شد، می آئیم سراغ ما نحن فیه، در اینجایی که شما علم اجمالی دارید به اینکه یا نماز ظهر واجب است و یا نماز جمعه، لکن یک اماره معتبره شرعیه حکم می کند به اینکه خصوص نماز جمعه واجب است، ایشان می فرماید؛ ما وقتی سراغ نماز جمعه می آئیم می بینیم که علم اجمالی در این جا اثری ندارد برای اینکه یک حجت شرعیه معتبره نسبت به نماز جمعه، مسأله وجوب را پیدا کرده و با وجود حجت شرعیه معتبره ای که دلالت بر وجوب خصوص نماز جمعه می کند، دیگر حنای علم اجمالی از نظر نماز جمعه، رنگی ندارد و نمی تواند به عنوان یک مؤثر تامّ و مستقل در مورد نماز جمعه پیاده شود با اینکه این حجت شرعیه علم هم نیست بلکه بالاتر، اگر یک اصلی هم باشد، مسأله همین است.

اگر یک مثال دیگری فرض می کردیم که یک علم اجمالی صغیری در کار بود، در مقابل علم اجمالی کبیر، همه این فروض در این جهت یکسان و مساوی هستند که جلوی

تأثیر علم اجمالی را در خصوص این طرفی که یک حجت شرعی و امثال ذلک بر ثبوت همان وجوب است را می گیرد. (عرض کردم: از نظر تکلیف باید همان وجوب باشد یعنی معلوم بالاجمال با آن که حجت شرعی بر آن قائم شده، از نظر سنخ تکلیف، مغایرتی نداشته باشند. اگر معلوم بالاجمال وجوب است، حجت شرعی هم بر وجوب قائم شده باشد. همین طور اصلی هم که جریان پیدا می کند باید مفاد آن اصل، با آن حکم وجوبی موافق باشد یعنی این طور نباشد که یکی وجوب باشد و یکی استحباب، یکی وجوب باشد و یکی غیر وجوب.)

ایشان می فرماید: وجود یک دلیل خاص در مورد یکی از این دو طرف علم اجمالی، اثرش این است که جلوی تأثیر علم اجمالی را در رابطه با همین طرفی که دلیل خاص بر آن قائم شده است، می گیرد. وقتی که جلوی تأثیر در این طرف را گرفت، مثل یک آدم ضعیفی که اگر یکی به او حمله کرد، دیگران هم می آیند سراغ او و به حمله می کنند، وقتی که علم اجمالی بیچاره از تأثیر نسبت به این طرف خارج شد، دیگر نسبت به طرف دیگر که در این مثالی که عرض کردیم، عبارت از نماز ظهر است، نسبت به آن هم از صلاحیت تأثیر خارج می شود برای اینکه آن الان مثل یک مشکوک به شک بدوی است و دیگر طرفیت برای علم اجمالی ندارد و از اول، نماز ظهر به عنوان طرف علم اجمالی مؤثر مطرح بود اما حالا - که اثر علم اجمالی نسبت به نماز جمعه گرفته شد، دیگر نسبت به نماز ظهر هم به عنوان اینکه مشکوک به شک بدوی است، علم اجمالی نمی تواند اثری داشته باشد و چون علم اجمالی نمی تواند مؤثر باشد، لذا در نماز ظهر ما استحباب عدم وجوب را جاری می کنیم، اصالة البراءة من وجوب صلاة الظهر را جاری می کنیم.

خلاصه بیان ایشان که در ذیل کلامش است و به آن تصریح می فرماید این است که الان که یک حجت شرعی بر وجوب نماز جمعه قائم می شود مثل یک خبر عادل معتبر، این طور نیست که شما علم اجمالی را به تعبیر ایشان وجدانا از دست داده باشید، لکن این علم اجمالی مثل حاکم معزول است و با این که هست اما لیس له اثر برای اینکه در نماز جمعه که نتوانست نفوذ کند چون خبر واحد معتبر، مسأله وجوب نماز جمعه را مطرح

کرد، نماز ظهر هم بعد از آن که علم اجمالی از منجزیت خارج شد، به واسطه استصحاب عدم وجوب و یا اصالة البراءة من الوجوب محکوم به عدم وجوب می شود و در نتیجه وجوب نماز جمعه مستند به خیر زراره است، عدم وجوب نماز ظهر مستند به اصالة البراءة است و علم اجمالی هم هست و این معنای انحلال حکمی است یعنی با اینکه علم اجمالی وجود دارد لکنه لیس له اثر این نتوانسته است که اثر بگذارد نه در ناحیه اثبات برای اینکه خبر واحد معتبر مسأله آن را روشن کرده است و نه در این طرف برای این که اصالة البراءة وجوب نماز ظهر را نفی کرده.

بیان ایشان و همین طور بعضی از بیانات دیگر درباره انحلال حکمی هست و بیاناتی هم در رابطه انحلال حقیقی هست که چون این بحث هم از نظر علمی دقیق است و هم از نظر عملی بعدا ان شاء الله دنبال می کنیم.

پرسش:

۱ - قسم سوم از اقسام انحلال علم اجمالی را توضیح دهید.

۲ - خصوصیت قسم سوم انحلال علم اجمالی چیست؟

۳ - کلام محقق عراقی (ره) را نسبت به قسم سوم از اقسام انحلال علم اجمالی توضیح دهید.

۴ - دو مقدمه ای که در کلام محقق عراقی (ره) در قسم سوم از اقسام انحلال علم اجمالی ذکر شده، چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

انحلال حکمی

عرض کردیم، در مواردی که علم اجمالی هست، لکن بعد از علم اجمالی، یک علم تفصیلی و یا علم اجمالی صغیر و یا یک اماره معتبره و یا یک اصل شرعی بر ثبوت یک حکمی، مشابه با آن حکم معلوم بالاجمال قائم می شود، و احتمال داده می شود که این حکم دوم، غیر از حکم معلوم بالاجمال باشد، آیا در این موارد، اولاً- انحلال هست یا نه و ثانیاً حقیقی است یا حکمی؟ بیانی را از مرحوم محقق عراقی نقل کردیم که ایشان در ذیل کلامشان تصریح می فرمایند که انحلال، انحلال حکمی است نه حقیقی. آیا این بیان

در رابطه با این که انحلال حقیقی است یا حکمی؟ یک بحثی را در ذیل کلام کسانی که انحلال را انحلال حقیقی می دانند مثل امام بزرگوار(ره) که این نظریه را قائل هستند، عرض می کنیم، لذا الان به این معنا نمی پردازیم و در ذیل تقریب انحلال حقیقی ان شاء الله این مسأله را بررسی می کنیم.

بررسی کلام محقق عراقی(ره) با توجه به شرطیت تنجز علم اجمالی

لکن به محقق عراقی عرض می کنیم: شما که می فرمایید: انحلال، حقیقی نیست و حکمی است، و معنای انحلال حکمی این است که علم اجمالی با اینکه وجود دارد، با اینکه منعدم نشده، لکن یک موجود بلا اثر است و دیگر آن اثر قبلی خودش را از دست می دهد، و در نتیجه اگر علم اجمالی دارد به اینکه یا ظهر واجب است و یا جمعه، فرض کنیم که یک حجت شرعیه و یک خبر صحیح معتبری قائم شد بر اینکه نماز جمعه واجب است، ایشان فرمودند که این علم اجمالی، نه در مورد نماز جمعه اثری دارد، زیرا که تنجز حکمش به واسطه خبر صحیح معتبر تحقق پیدا کرده و نه در مورد طرف دیگر که عبارت از صلاه ظهر است، آنجا هم اثر ندارد و روی عدم تأثیرش، اصل نافی یعنی اصاله عدم الوجوب، اصاله البرائه من الوجوب جریان پیدا می کند.

سؤال ما از مرحوم محقق عراقی این است که ما ان شاء الله در بحث اشتغال این معنا را ذکر می کنیم که شرط منجزیت علم اجمالی این است که آن تکلیفی که به سبب هذا العلم معلوم شده، یک تکلیف فعلی مطلق باشد، یعنی علم اجمالی به این تعلق گرفته است که یک وجوبی در این جا وجود دارد که خداوند تبارک و تعالی به هیچ وجه راضی نیست به اینکه علی ای تقدیر این تکلیف مخالفت شود یعنی «سواء كان متعلقا بالظهر ام متعلقا بالجمعه» علم اجمالی به چنین تکلیفی، منجز و گریبان گیر است و علت منجزیتش هم حکم عقل است که می گوید: بعد از آن که شما می دانید اول زوال روز جمعه، یک تکلیف لزومی الهی گریبان تو را گرفته است و این تکلیف(به تعبیر مرحوم آخوند) من جمیع

الجهات فعلیت دارد، یعنی مولا- به هیچ وجه و به هیچ طریقی راضی نیست که این تکلیف مخالفت شود، سواء اینکه این تکلیف به نماز ظهر متعلق شده باشد و یا به نماز جمعه، در منجزیت علم اجمالی، چنین خصوصیتی در رابطه با آن تکلیف معلوم بالاجمال شرط است که توضیحش را در باب اشتغال ان شاء الله عرض می کنیم.

این آدمی که علم اجمالی داشت و علم اجمالی او به چنین تکلیفی متعلق شد و معلوم بالاجمال او، تکلیفی است که لا یرضی المولی بترکه اصلا، به هیچ وجه مولا راضی به ترک آن نیست، به هرچه متعلق شده باشد چه به ظهر و یا به جمعه، وقتی که شما چنین علم اجمالی دارید و با این دید به این تکلیف نگاه می کنید، و فرض هم این است که این علم اجمالی قبل از مسأله قیام یک حجت معتبر، برای شما حاصل شده است، حالا با وجود این علم اجمالی به یک حجت شرعی ای برخورد کردید که آن حجت شرعی می گوید: نماز جمعه واجب است. سؤال این است که آیا آمدن و قیام یک حجت معتبره بر وجوب نماز جمعه، چه نقشی دارد که علم اجمالی با آن عظمت و با آن قدرت را از قدرت خودش کنار ببرد؟

عدم منتفی شدن اثر علم اجمالی به واسطه قیام حجت معتبره

شما که نمی گوئید: با آمدن حجت معتبره، علم اجمالی زائل شد. اگر انحلال حقیقی را می گفتید، معنای انحلال حقیقی این است که وقتی حجت معتبره آمد، زال العلم الاجمالی، و علت از بین رفت و علت منجزه که از بین رفت، معلولش هم از بین می رود.

اما معنای انحلال حکمی این است که علم اجمالی با قیام حجت معتبره بر وجوب نماز جمعه، از بین نرفته است و منعدم نشده است، و بعد از آن که منعدم نشده، شما به چه مناسب آن را از تأثیر خودش در رابطه با نماز ظهر کنار می برید و می گوئید: قبل از اینکه حجت معتبره قائم شود، ما نمی توانستیم یک اصل نافی تکلیف در مورد نماز ظهر جاری کنیم اما حالا که یک حجت معتبره بر وجوب نماز جمعه قائم شد، دیگر هیچ مانعی ندارد که شما استصحاب عدم وجوب را درباره نماز ظهر و اصالة البرائه را درباره نماز ظهر

جاری کنید و در نتیجه نماز ظهر را نخوانید و به همان چیزی که حجت معتبره بر وجوبش قائم شده است، اکتفاء کنید؟

آیا قیام حجت معتبره چه نقشی دارد که علم اجمالی با این اهمیت را که متعلق به یک تکلیف فعلی مطلق من جمیع الجهات شده و معنایش این است که مولا راضی نیست به اینکه این تکلیف به هیچ وجه مخالفت شود، چه این تکلیف متعلق به نماز جمعه باشد و یا متعلق به نماز ظهر باشد، این قیام حجت معتبره چه نقشی دارد و چه نیرویی دارد که علم اجمالی با آن علیت و با آن تأثیر را با وجود علم اجمالی از تأثیر می اندازد؟ این یک مطلبی نیست که قابل قبول باشد، اگر علم اجمالی هست، لازمه علم اجمالی این است که شما هر دو نماز را بخوانید، منتها در رابطه با نماز جمعه کأنّ یک دلیلی بالاتری هم دارید، یک حجت معتبره هم بر وجوب نماز جمعه قائم شده است، اما قیام حجت معتبره، بیش از این نقش ندارد که وجوب نماز جمعه را نزدیک کند، نه اینکه وجوب را از نماز ظهر کنار ببرد به طوری که ما بگوئیم: اگر حجت معتبره قائم نمی شد، واجب بود که هر دو نماز را بخوانیم، اما حالا که حجت معتبره قائم شده، در عین اینکه علم اجمالی هم موضوعاً باقی است مع ذلک نماز ظهر را کنار بگذاریم و شما به همان اصل نافی و استصحاب عدم وجوب، تمسک کنید. این یک مطلبی است که به هیچ وجه قابل قبول نیست.

بله؛ اگر کسی بگوید: موضوع علم اجمالی منعدم می شود و انحلال حقیقی را ادعا و ثابت کند، مسأله روشن است اما با عدم انحلال حقیقی جا برای این حرف نیست.

(سؤال... و جواب استاد): بحث روی فرض این است که علم اجمالی هست، حالا که علم اجمالی هست، با آن خصوصیتی که شما در بحث اشتغال در باب منجزیت علم اجمالی قائلید، هیچ کس نمی تواند در منجزیت علم اجمالی مناقشه کند، آن وقت سؤال این است که آیا با قیام حجت معتبره، علم اجمالی از بین می رود؟ نه.

(سؤال... و جواب استاد): در حجت شرعی، مسأله مظنه اعتبار ندارد. در خبر واحد معتبر، حتی اگر سر سوزنی هم برای شما مظنه پیدا نشود، آن خبر برای شما معتبر است.

مسأله حجت معتبره برای این نیست که افاده مظنه می کند و تازه بحث که اختصاص به

حجت معتبره ندارد بلکه حتی اگر یک استصحابی هم وجوب نماز جمعه را اقتضا کند، خود ایشان همین جا را هم تصریح می کند. پس معنایش این است که وجود یک استصحاب که وجوب نماز جمعه را اقتضا می کند، همین استصحاب کفایت می کند که علم اجمالی را از اثر بیندازد. چرا؟ وجود اصل در یک طرف علم اجمالی که علم اجمالی با تمام خصوصیات معتبره در منجزیت را از اثر ساقط کند، چه نقشی دارد؟

به عبارت دیگر؛ آیا الان که یک حجت معتبره قائم شده، بنابراین قول شما می گوئید:

همین الان هم در مسأله علم اجمالی، هیچ تغییری به وجود نیامده، علم اجمالی «قبل قیام الحجه کان متعلقا بالتکلیف الفعلی المطلق» علم اجمالی بعد قیام الحجه هم همان است و هیچ تغییری در موضوع علم اجمالی حاصل نشده است. لذا سؤال این است که اگر تغییری حاصل نشده، همان ملاکی که برای منجزیت علم اجمالی قبل قیام الحجه وجود داشت، همان ملاک هم برای منجزیت بعد قیام الحجه وجود دارد، یعنی اگر شما به استناد علم اجمالی، نماز ظهر را ترک کنید و واجب واقعی عبارت از نماز ظهر باشد، مولا می تواند شما را مؤاخذه کند و بگوید که چرا نماز ظهر را ترک کردی؟ مگر شما علم اجمالی نداشتید؟ مگر علم اجمالی شما متعلق به یک تکلیف فعلی مطلق من جمیع الجهات نبود؟ می گوید: بله، بود. پس «لم ترک صلاہ الظہر؟» آیا می تواند جواب بدهد که چون یک حجتی بر وجوب نماز جمعه قائم شده بود؟ مگر قیام حجت، موضوع علم اجمالی را از بین می برد؟

پس اگر شما انحلال حکمی را قائل شوید، ظاهر این است که ملاک در علم اجمالی، قبل قیام الحجه و بعد قیام الحجه، یکی است و در هر دو فرض، وجود دارد لذا همان طور که قبل قیام الحجه، حق نداشتید نماز ظهر را ترک کنید، حالا هم که حجت بر وجوب نماز جمعه قائم شده، حق ندارید نماز ظهر را ترک کنید برای اینکه داخل در دائره معلوم بالاجمال است و علم اجمالی شما هم به قوت خود باقی است؟

اگر بگویید: علم اجمالی چون قائم به نفس است، وضع و رفعش به دست شارع نیست، اما شارع می تواند سر دو راهی، حجت قرار بدهد که این راه را انتخاب کند.

می‌گوییم: شاید همین احتمال را بدهیم اما آن مبنای کلام ایشان این است که علم اجمالی هست، به همان صورت قبلی هم هست نه اینکه از نظر علم و معلوم و خصوصیات علم، تغییری پیدا شده باشد، با همان صورت قبلی باقی است لکن باقی است به بقایایی که لا- اثر له. می‌گوییم: این لا- اثر از کجا آمد؟ وقتی همان ملاک منجزیت قبلی در آن وجود دارد، چرا شما می‌گویید: لا اثر له؟ اثر حسابی اش نسبت به وجوب نماز ظهر است که نماز ظهر را با وجود چنین علم اجمالی، نمی‌تواند ترک کند. این یک تقریبی است که مرحوم محقق عراقی فرموده اند.

تقریب بیان محقق اصفهانی (ره) در متعلق علم اجمالی

مرحوم محقق اصفهانی صاحب حاشیه معروفه بر کفایه، مرحوم کمپانی (اعلی الله مقامه الشریف) یک تقریبی دارند که تقریب ایشان هم بر دو پایه استوار است: یک پایه اش همان پایه ای بود که در کلام مرحوم محقق عراقی مطرح بود و آن این است که تکلیف واحد، در مرحله تنجز، تعدد ندارد یعنی یک تکلیف، دو مرتبه تنجز پیدا نمی‌کند، به دو عامل، تنجز پیدا نمی‌کند. تکلیف واحد، له تنجز واحد و غیر متعدد که این را در بیان مرحوم محقق عراقی هم ملاحظه فرمودید.

اما مطلب جدیدی که در کلام مرحوم محقق عراقی مطرح است، عبارت از این است که می‌فرماید: این آدمی که ابتداء علم اجمالی پیدا می‌کند به این که یا نماز ظهر در روز جمعه واجب است و یا نماز جمعه، همین جا باید یک مقدار تحلیل داشته باشیم. اولاً- بینیم معلوم بالاجمال او چیست؟ علم اجمالی او به چه چیزی تعلق گرفته است؟ واقع مطلب این است که اینجا دو احتمال در کار است، بینیم کدامش واقعیت دارد.

متعلق علم اجمالی

یک احتمال این است که معلوم بالاجمال این شخص، عبارت از احدهمای مردد باشد. معنای احدهمای مردد این است که پای خصوصیت فردیه مطرح است لکن این

خصوصیت فردیه مشخص نیست، و معلوم نیست که «هذه الخصوصية ام تلك الخصوصية» اما این خصوصیت در معلوم بالاجمال دخالت دارد. و به عبارت دیگر: علم به آن خصوصیت هم متعلق شده است منتها چون آن خصوصیت، مشخص نیست از آن به نحو تردید تعبیر می کنیم به احدهمای مردد.

احتمال دوم این است که بگوئیم: در دایره معلوم بالاجمال اصلاً پای خصوصیت مطرح نیست، بلکه معلوم بالاجمال - به تعبیر ایشان - چیزی است که خارج از نماز جمعه و ظهر نیست، اما هیچ یک از دو خصوصیت جمعه و ظهر ولو به نحو تردید هم در معلوم بالاجمال نقش ندارد. پس این آدمی که علم اجمالی پیدا می کند به این که «اما صلاة الظهر واجبه و اما صلاة الجمعة واجبه» به نظر ایشان، این خصوصیت جمعه بودن و خصوصیت ظهر بودن ولو به نحو مردد، داخل در دایره معلوم بالاجمال نیست، یعنی کلاً آن که واجب است و علم به آن تعلق گرفته، یک نمازی است که وقتی آن نماز می خواهد پیدا شود و در خارج تحقق پیدا کند، خارج از ظهر و جمعه نیست، اما خصوصیت جمعه بودن، خصوصیت ظهر بودن، ولو به نحو تردید، در دایره متعلق علم اجمالی و معلوم بالاجمال داخل نیست. لذا می فرماید: چون مسأله منجزیت علم اجمالی، در همان محدوده معلوم بالاجمال است و منجزیتش سر سوزنی از دایره معلوم بالاجمال، تجاوز نمی کند، لذا در این جایی که شما علم اجمالی به این صورت پیدا کردید، اگر ما بخواهیم به تعبیر صحیح بگوئیم نمی توانیم بگوئیم: علم اجمالی نماز جمعه را به شما تحمیل می کند، نمی توانیم بگوئیم: علم اجمالی نماز ظهر را به شما تحمیل می کند، بلکه علم اجمالی یک وجوب و واجبی را به شما تحمیل می کند که این کلاً یک حالت ابهامی و اطلاقی دارد اما وقتی در مقام عمل شما بخواهید عمل کنید، یا فردش نماز ظهر است و یا فردش نماز جمعه.

به عبارت دیگر، علم اجمالی به طور مستقیم نمی گوید: نماز ظهر بخوانید و یا نماز جمعه، بلکه همان معلوم بالاجمال لیس الا را بر شما منجز می کند، منتها به تعبیر ایشان این دیگر جبلی و طبیعی است و وقتی واجب معلوم بالاجمال می خواهد در خارج تحقق پیدا کند، یا در قیافه نماز جمعه است و یا در قیافه نماز ظهر.

نتیجه بیان ایشان این است که می فرماید: ما وقتی که سراغ نماز ظهر می آئیم، با توجه به اینکه عنوان ظهريت، از دایره معلوم بالاجمال خارج است، باید بگوئیم: در نماز ظهر، احتمال منجزیت تحقق دارد، در نماز جمعه احتمال تنجز تحقق دارد و ریشه این احتمال هم مسأله علم اجمالی است. این حساب علم اجمالی است.

خصوصیت حجت معتبره در کنار علم اجمالی

وقتی که در کنار این علم اجمالی، یک حجت معتبره بر وجوب خصوص نماز جمعه، قائم می شود در این حجت معتبره، دو مزیت وجود دارد:

یک مزیت این است که روی خصوصیت، تکیه می کند برای اینکه خبر واحد معتبر وقتی می گوید: روز جمعه، نماز جمعه واجب است، پس معلوم می شود روی خصوصیت نماز جمعه تکیه دارد، همان خصوصیتی که علم اجمالی نسبت به آن هیچ نقشی نداشت و خارج از دایره معلوم بالاجمال بود، همین خصوصیت با قیام حجت معتبره، رویش تکیه می شود، عنوان خصوصی نماز جمعه بر حسب روایت معتبره، محکوم به وجوب است.

مزیت دوم این است که چون حجت تنها در خصوص نماز جمعه قائم شده است، دیگر لزوم اتیان به نماز جمعه برای احتمال تنجز نیست بلکه برای منجزیت فعلیه و مسلمة نماز جمعه است به خلاف علم اجمالی که روی احتمال تنجز در رابطه با دو طرف تکیه می کردیم، اما قیام حجت معتبره مسأله احتمال را کنار می برد و مسأله منجزیت مسلمه را در اینجا پیاده می کند.

پس ما در اینجا الان دو چیز داریم: یک؛ علم اجمالی که پیاده شدنش در مورد نماز جمعه با استناد به احتمال تنجز است، آن هم روی خصوصیت نماز جمعه تکیه ندارد، و در مقابل، یک حجت معتبره ای داریم که این دو خصوصیت را در مقابل علم اجمالی داراست: یکی اینکه روی خصوصیت تکیه کرده، و دیگر اینکه بر مبنای تنجز مسلم، این حجت معتبر پیاده می شود و آن وقت بین این حجت و بین علم اجمالی مقایسه می کنیم،

در مقام مقایسه به این نتیجه می‌رسیم که علم اجمالی نمی‌تواند هیچ‌گونه با این حجت معتبره مزاحمت و معارضه‌ای داشته باشد برای اینکه این حجت معتبره حرفه‌ای می‌زند، مطالبی را می‌گوید که علم اجمالی آن مطالب را نمی‌گفت، نه اینکه نفی می‌کرد، اصلاً تعرض و ذکری نسبت به آن مسائل نداشت. پس در مقام مقایسه و معارضه بین این دو، باید بگوئیم: حجت معتبره تقدم دارد «لأنها متصدیه لیان ما لا یكون العلم الاجمالي متصدیا لیانها» چیزی را که آن علم اجمالی نمی‌گفت، مطلبی را دلالت دارد که علم اجمالی دلالت نداشت، لذا نتیجه می‌گیریم که با این که علم اجمالی وجوداً منعدم و زائل نشده، اما وجود این حجت معتبره سبب می‌شود که علم اجمالی نتواند در این مورد هیچ نقشی داشته باشد، برای این که این مطالبی را دارد که آن هیچ‌گونه دلالتی بر این مطالب نمی‌کرد.

نتیجه این حرف این است که ما قائل به انحلال حکمی شویم که معنای انحلال حکمی این است که علم اجمالی با این که موضوعاً باقی است، اما به علت این که یک حجتی آمده و مطالب اضافه‌ای دارد و علم اجمالی هم نافی آن مطالب نیست لذا باید اخذ به حجت معتبره در مورد نماز جمعه داشته باشیم و طبعاً شبیه همان حرف مرحوم محقق عراقی بگوئیم: در نماز ظهر هم دیگر اصول نافی می‌تواند جریان پیدا کند.

این یک مطلبی است که دقیق‌تر از مطلب مرحوم محقق عراقی است. حال دقت بفرمائید ببینیم که این مطلب صحیح است و یا قابل مناقشه است؟

پرسش:

۱ - اشکال استاد را بر کلام محقق عراقی (ره) با توجه به شرطیت تنجز علم اجمالی بیان کنید.

۲ - آیا اثر علم اجمالی به واسطه قیام حجت معتبره منتفی می‌شود؟ چرا؟

۳ - بیان محقق اصفهانی (ره) را در متعلق علم اجمالی توضیح دهید.

۴ - نتیجه بیان محقق اصفهانی (ره) درباره علم اجمالی چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

این بیانی که مرحوم محقق اصفهانی (قدس سره) در تقریب انحلال حکمی بیان فرمودند، که تکیه عمده آن بیان، روی این بود که حجت متوجه خصوصیت است و محدوده تنجز علم اجمالی، همان عنوان مبهم آن است بدون خصوصیت، و لذا در رابطه با خصوصیت صلاه جمعه، حجت هیچ گونه معارضی ندارد، و چون معارضی ندارد، تکلیف به واسطه همین حجت، تنجز پیدا می کند و عام با این حجت، در رابطه با تنجز، نمی تواند معارضه ای داشته باشد، و برای تکلیف واحد هم دو مرتبه تنجز وجود ندارد.

با قطع نظر از این که انحلال با تقریبی که ان شاء الله بعد ذکر می شود، ممکن است انحلال حقیقی باشد، و نوبت به این حرفها نرسد، لکن با فرض اینکه ما انحلال حقیقی در

اینجا نداریم، این معنا را مفروض بگیریم، آیا بیان ایشان تمام است یا نه؟ چند اشکال به بیان ایشان متوجه است:

دخالت خصوصیت در معلوم بالاجمال

یک اشکال مربوط به مبنای فرمایش ایشان است که در اینجائی که علم اجمالی به وجوب نماز جمعه و یا نماز ظهر متعلق می شود، آیا در معلوم بالاجمال پای خصوصیت مطرح نیست؟ و عنوان احدهمای مردد وجود ندارد، و به تعبیر ایشان: معلوم بالاجمال این عنوان است، وجوب ما لا یخرج من الطرفین، اما این صحبت خصوصیت در دایره معلوم بالاجمال مطرح نیست. آیا وجدانا این چنین است؟

وجدانا یک مکلفی که روز جمعه علم اجمالی پیدا می کند به اینکه یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر واجب است، آیا این عنوان ظهریت، و عنوان جمعه به صورت مردد متعلق علم اجمالی نیست؟ مثل آنجائی است که علم اجمالی دارد به اینکه یکی از دو نماز غیر متخصص به خصوصیت عنوان، واجب است، آیا مثل این می ماند؟ یا اینکه وجدانا این خصوصیت به نحو تردید در معلوم بالاجمال نقش دارد، به طوری که اگر از او سؤال شود که علم اجمالی شما به چه چیزی تعلق گرفته است، بدون معطلی و بدون اینکه مسأله واسطه و چیزی در کار باشد، می گوید: علم اجمالی من به این متعلق است که یا نماز جمعه با خصوصیت جمعه بودن واجب است و یا نماز ظهر با تخصص به عنوان ظهریت واجب است، که این تخصص و خصوصیتها، داخل در دایره معلوم بالاجمال است نه اینکه خارج از متعلق علم اجمالی باشد. پس این چه فرمایشی است که ایشان می فرماید که در معلوم بالاجمال هیچ خصوصیتی مطرح نیست؟

همه جا همین طور است. اگر یک قتلی واقع شود، علم اجمالی پیدا بکند به اینکه قاتل، یا زید است و یا عمرو است، آیا این خصوصیت زیدیت، و خصوصیت عمرویت به نحو تردید در معلوم بالاجمال داخل نیست یا اینکه وجدانا در معلوم بالاجمال داخل است؟ می گویند: قتلی واقع شده است، قاتل مردد بین شخصین است و آن شخصین زید

و عمرو، پس معلوم می شود خصوصیت فردیت زید، و خصوصیت فردیت عمرو، داخل در دایره معلوم بالاجمال است، و این حرفی است که انسان نمی تواند بپذیرد که این خصوصیتها به طوری کلی از متعلق علم اجمالی بیرون باشد.

پس مبنای فرمایش ایشان که بر اخراج خصوصیتین از متعلق علم اجمالی است، باطل است بشهادة الوجدان. وجدان شاهد است به اینکه در موارد علم اجمالی این چنینی پای خصوصیت در کار است، البته گاهی ما علم اجمالی هایی هم داریم، مثل اینکه انسان علم اجمالی دارد به اینکه یک وجوبی گریبان او را گرفته است، آنهم از دو عنوان بیرون نیست، لکن هیچ یک از دو عنوان را هم نمی داند و آن دو عنوان را هیچ تشخیص نمی دهد، اما این از بحث ما خارج است. بحث ما مسأله علم اجمالی به وجوب نماز جمعه و یا نماز ظهر است و در اینجاها خصوصیات در متعلق علم اجمالی دخالت دارد، لذا مبنای کلام ایشان به این صورت قابل قبول نیست.

در کلام ایشان این معنا ذکر شده بود که این هم متفرع بر امر قبلی بود که در اطراف علم اجمالی چون پای خصوصیت در کار نیست، در مقام اطاعت ولو اینکه به تعبیر ایشان جبلت و طبع اقتضا می کند که هر دو خصوصیت را اتیان کند اما در هریک از دو خصوصیت، احتمال تنجز وجود دارد، خودشان خارج از دایره علم اجمالی هستند، حال اگر ما از جواب اول صرف نظر کردیم و فرمایش ایشان را پذیرفتیم و پای مسأله احتمال تنجز و انطباق احتمال در هر یک از دو خصوصیت پیش آمد، همه این ها را قبول کردیم، سؤال این است که همه این فرمایشهای شما درباره علم اجمالی در ما نحن فیه درست، اما وقتی که می آئیم سراغ اماره ای که قائم شده است بر وجوب نماز جمعه، شما می فرمائید:

آنجا دیگر تنجز احتمالی وجود ندارد، آنجا یک تنجز مسلّمی وجود دارد.

خلط بین تنجز و حجیت در کلام محقق اصفهانی (ره)

جواب ایشان این است که بین تنجز و حجیت، کأنّ خلطی شده است. اماره ای که قائم می شود بر وجوب نماز جمعه و صددرصد هم این اماره حجت است، و از نظر حجیت

اماره، تردیدی وجود ندارد، اما آن که حجت است و مسلم است خود اماره است، اما معنای حجیت چیست؟ معنای حجیت این طوری که از اول بحث کتاب القطع ملاحظه کردیم و مکرر در مکرر معنای حجیت را مطرح می کردیم، حتی فی باب القطع که دارای یک حجیت ذاتیه مسلم است، در باب قطع هم همین حرف را می زدیم و می گفتیم: معنای حجیت این است که اگر این قطع شما مطابق با واقع باشد، آن واقع، تنجز پیدا می کند و اگر قطع شما مخالف با واقع باشد، معذرت مطرح است، یعنی این قطع برای شما یک عذری خواهد بود، و مولا نمی تواند به واسطه وجود قطع، شما را بر مخالفت واقع عقوبت کند.

در نتیجه وقتی یک قطعی در یک جائی تحقق پیدا می کند، باید این حرف را بزنیم و بگوئیم: «حجیه هذا القطع مسلمه» دیگر در این تعلیق نیست، اما در منجزیتش تعلیق هست «منجزیه القطع اذا كان القطع موافقا للواقع، و معذریته اذا كان القطع مخالفا للواقع».

پس ما اگر یک قطعی را ملاحظه کردیم، نمی توانیم بگوئیم: هذا القطع منجز بدون هیچ تعلیقی بلکه باید بگوئیم: «منجز اذا كان موافقا، معذر اذا كان مخالفا اما حجه» و در حجیتش تعلیقی وجود ندارد.

در حجت‌های شرعیه هم مسأله همین است، وقتی که یک خبر واحد معتبر قائم شد بر اینکه نماز جمعه واجب است، در حالی که شما علم اجمالی دارید به اینکه یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر، وقتی که سراغ خبر واحد می آئیم، عنوان حجیتش خالی از تعلیق است، اما عنوان منجزیتش چطور؟

به عبارت دیگر: در مورد خبر واحد، احتمال تنجیز وجود دارد و یا صددرصد مسأله تنجیز است و چاره ای نیست جز اینکه بگوئیم: احتمال تنجیز وجود دارد برای اینکه تنجیز، معلق بر مصادفت و موافقت با واقع است و موافقت واقع، یک امر احتمالی است.

ما نمی دانیم این خبر، مطابقت با واقع دارد یا ندارد. پس با قیام حجت شرعیه معتبره، یک تنجیز مسلمی وجود ندارد، یک تنجیز احتمالی، تنجیز علی تقدیر الموافقه للواقع وجود دارد. نتیجه این می شود که این نماز جمعه را چه شما به عنوان طرف علم اجمالی حساب کنید، در آن یک تنجیز احتمالی وجود دارد، و چه به عنوان قیام حجت شرعیه بر وجوبش

هم که ملاحظه کنید، باز هم در آن یک احتمال تنجیز و تنجیز احتمالی وجود دارد.

پس اینکه ایشان می فرماید: بین علم اجمالی و این حجت معتبره، این فرق وجود دارد که در آن جا احتمال تنجیز هست، اما در اینجا تنجیز مسلّم است، ما فرقی بین این دو ملاحظه نکردیم. در قیام حجت معتبره هم یک تنجیز احتمالی هست، در علم اجمالی هم به فرمایش شما یک تنجیز احتمالی هست، لذا وجهی ندارد که ما خبر واحد را بر علم اجمالی مقدم بداریم به عنوان اینکه این تنجیزش، تنجیز مسلّم است و آن تنجیزش، تنجیز احتمالی است بلکه روی هردو عنوان، هم علم اجمالی و هم حجت شرعی معتبره، مسأله تنجیز احتمالی در کار است و فعلاً هیچ کدام بر دیگری نمی تواند تقدمی داشته باشد.

(سؤال... و جواب استاد): شما باید مسأله را در نماز جمعه ای که «قامت الحجه علی وجوبها» پیاده کنید، بینیم بین این نماز جمعه در رابطه با خبر واحد و در رابطه با علم اجمالی، چه فرقی وجود دارد. از نظر علم اجمالی تنجیزش احتمالی است و از نظر قیام حجت معتبره هم تنجیزش احتمالی است. ما بخواهیم تنجیز ناشی از حجت معتبره را بر تنجیز ناشی از علم اجمالی ترجیح دهیم، وجهی برای این ترجیح ملاحظه نمی شود و از نظر علم اجمالی، احتمالی است، و از نظر قیام حجت معتبره هم احتمالی، است. پس کدام بر دیگری ترجیح دارد؟ چرا ما حجت معتبره را بر علم اجمالی ترجیح بدهیم؟

پس مسأله را روی همان موردی که حجت معتبره بر آن قائم شده، در مقابل با حجت و مقایسه با علم اجمالی بحث می کنیم و به نظر ما و واقع، بعد از آن جواب اول و قطع نظر از جواب اول، هیچ فرقی بین این دو به نظر نمی رسد، پس چرا تنجیز به واسطه قیام حجت، بر تنجیز به واسطه علم اجمالی رجحان داشته باشد؟ فرقی بین این تنجیزین ملاحظه نمی شود.

تساوی اماره با علم اجمالی از نظر تنجیز اصل تکلیف

یک جوابی هم مرحوم سیدنا الاستاذ الاعظم امام بزرگوار (ره) از مرحوم محقق

اصفهان‌ی ذکر کرده اند که خلاصهٔ جواب ایشان به این برمی گردد که در حقیقت ایشان می خواهند حجت را هم به علم اجمالی تشبیه کنند، به این بیان که می فرماید: خیلی خوب، کانّ ما فرمایش اول ایشان را پذیرفتیم که خصوصیت ها از دایرهٔ معلوم بالاجمال بیرون است. ما خصوصیت ها را کنار می گذاریم و می گوئیم: علم اجمالی (به تعبیر مرحوم محقق اصفهان‌ی) به وجوب ما لا- یخرج عن الطرفين است، یک چیزی که خارج از این دوتا نیست، بدون اینکه عنوان خصوصیت در معلوم بالاجمال دخالتی داشته باشد، ایشان می فرماید؛ ما این حرف را قبول می کنیم، علم اجمالی هم همان طوری که ایشان اشاره کردند، در همان محدودهٔ خودش تنجیز می کند و خارج از دایرهٔ متعلق و معلوم به اجمال، دیگر علم اجمالی در خارج از آن محدوده هیچ نقشی ندارد، در نتیجه تکلیفی که به واسطهٔ علم اجمالی در این جا منجز می شود، همین «وجوب ما لا یخرج عن احد الطرفين» (صلاه الجمعة و صلاه الظهر) است، به نحو کلی بدون اینکه از این اجمال سر سوزنی هم تجاوز و تعددی کند.

در حجت معتبره وقتی که خبر واحد بر وجوب صلاه الجمعة، قائم می شود، این به عنوان خاص دلالت بر حکم می کند می گوید: «صلاه الجمعة بوصف کونها صلاه الجمعة واجبه» خصوصیت، اقتضای تعین و لزومش را دارد.

لکن کانّ بحث این است که اینجائی که خبر واحد بر لزوم خصوصیت، قائم است، کانّ دو مرحله را باید طی کند: یک مرحله این که اصل لزوم را به گردن انسان بار کند، مرحله دوم لزوم مضاف به خصوصیت. به طور کلی وقتی که خبر واحد معتبر، با قطع نظر از علم اجمالی، بر وجوب نماز جمعه قائم می شود، دو کار انجام می شود: یکی اینکه اصل یک تکلیف لزومی را به عهدهٔ انسان می گذارد، یکی اینکه آن تکلیف لزومی را متوجه عنوان خاص می کند که آن خصوصیت، نماز جمعه است و نمی شود که حجت معتبره این مرحلهٔ اولی از این دو مرحله را نادیده بگیرد. آیا چنین چیزی می شود؟ یا اینکه مرحلهٔ دوم متفرع بر مرحلهٔ اول است و تا زمانی که نسبت به اصل وجوب، مطلبی را تثبیت نکند، کانّ نوبت به خصوصیت نمی رسد.

لذا سؤال می شود که در رابطه با اصل وجوب، چه چیزی سبب تنجز این وجوب شده است؟ بین معلوم بالاجمال و بین آن که قامت الاماره علی وجوبه، در این مرحله اولی که فرقی وجود ندارد، فرقی در مرحله دوم است که اماره خصوصیت را دلالت می کند اما علم اجمالی ناظر به خصوصیت نیست، اما در مرحله اول، آن که این تکلیف وجوبی را عند زوال روز جمعه بر انسان منجز می کند، چیست؟ شما می گوئید که اماره است.

می گوئیم: در رابطه با اصل تکلیف، اماره با علم اجمالی چه فرقی می کند؟ در این مرحله، «ما الفرق بین الاماره و بین العلم الاجمالی؟» بلکه چه بسا ما می توانیم حکم کنیم به اینکه چون زمان علم اجمالی بر قیام اماره تقدم دارد، (این طور نیست که بعد الاماره علم اجمالی پیدا شده باشد، علم اجمالی بود، بعد حدوث العلم الاجمالی یک حجت معتبره ای بر وجوب نماز جمعه آمد) لذا از نظر زمانی، علم اجمالی بر اماره معتبره تقدم دارد و چون تقدم دارد، منجزیت اصل وجوب به واسطه علم اجمالی حاصل می شود و نتیجه در نماز جمعه ظاهر نمی شود.

نتیجه در نماز عصر ظاهر می شود که اگر ما منجزیت اصل وجوب را در نماز جمعه مستند به علم اجمالی کردیم حیث اینکه خود مدعای ایشان هم این است که علم اجمالی منعدم نشده است و لذا انحلال را انحلال حکمی می داند، نه انحلال حقیقی، و هر کسی که بگوید: انحلال حقیقی نیست، معنایش این است که علم اجمالی همان طوری که حادث شده، بقاء هم علم اجمالی وجود دارد و این طور نیست که عنوان علم اجمالی زائل شده باشد. نتیجه در اصل وجوب نماز جمعه با قطع نظر از خصوصیت، تکلیف به واسطه علم اجمالی، تنجز پیدا کرده و لازمه تنجز تکلیف به استناد علم اجمالی این است که اگر در ناحیه ظهر هم این تکلیف وجود داشته باشد، گریبان مکلف را می گیرد برای اینکه این تقریب برای انحلال و همین طور تقریبهای دیگر همه همشان این است که علم اجمالی را از اثر و تأثیر جدا کنند.

ایشان به این تقریب می خواست جدا کند که درباره نماز جمعه علم اجمالی نقش ندارد و وقتی در نماز جمعه نقش نداشت، دیگر در نماز ظهر هم اصول نافیه حکم می کند به عدم وجوب نماز ظهر، اما با بیانی که امام بزرگوار می فرمایند، که در رابطه با اصل تکلیف و اصل حکم لزومی، لذا ان نقول به اینکه علم اجمالی روی تقدم زمانی دیگر نوبت نمی دهد به آن اماره قائمه بر وجوب نماز جمعه بلکه در رابطه با وجوب، خودش عنوان منجزیت را برای خودش حفظ می کند و لازمه منجزیت در نماز جمعه این است که در رابطه با نماز ظهر هم منجزیتش محفوظ باشد. بنابراین انحلال حکمی به این نحوی که ایشان ذکر کردند نمی تواند دلیلی بر اثبات داشته باشد.

تا این جا مسأله انحلال حکمی را رد کردیم. حال نوبت به انحلال حقیقی می رسد.

بینیم راهی برای انحلال حقیقی وجود دارد یا نه؟ اگر ما انحلال حقیقی را قائل شدیم، دیگر مسأله، هیچ اشکالی ندارد. اما اگر انحلال حقیقی نتوانست ثابت شود، انحلال حکمی هم که ثابت نشد، آن وقت نتیجه این می شود که شما که علم اجمالی دارید به اینکه یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر، اگر یک خبر واحد معتبری هم بر وجوب نماز جمعه قائم شود، مع ذلك شما باید هر دو نماز را بخوانید و هیچ فرقی نمی کند که خبر واحد معتبر بر وجوب نماز جمعه قائم شود و یا نشود، فی تلك الصورتین باید احتیاط کرد و بین الصلاتین جمع کرد. انحلال حقیقی را ان شاء الله ملاحظه می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال استاد در دخالت خصوصیت در معلوم بالاجمال را بر بیان محقق اصفهانی (ره) توضیح دهید.

۲ - خلط بین تنجز و حجیت را در کلام محقق اصفهانی (ره) بیان کنید.

۳ - جواب امام راحل (ره) از کلام محقق اصفهانی (ره) در تساوی اماره با علم اجمالی از نظر تنجز اصل تکلیف چیست؟

۴ - از نظر امام (ره) فرق بین علم اجمالی و اماره در کدام مرحله است؟ توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

انحلال حقیقی

راجع به انحلال حکمی، چند تقریب بود که با اشکالاتی که بر تقریباتها وارد بود ملاحظه فرمودید. حال برای انحلال حقیقی، دو تقریب هست که یک تقریب از امام بزرگوار(ره) است که خودشان هم اختیار فرموده اند، یک تقریب هم از مرحوم محقق اصفهانی است، که البته ایشان برای انحلال حکمی هم یک تقریبی ذکر کرده اند، ولی معنای ذکر تقریب، این نیست که هر دو را انتخاب کرده اند. یک تقریب برای انحلال حکمی بود و یک تقریب هم برای انحلال حقیقی ذکر کرده اند.

اما تقریبی که محقق اصفهانی ذکر کرده اند، عبارت از این است که می فرمایند: معلوم بالاجمال ما، در عنوان خاصی تعین ندارد، اما معلوم بالتفصیل عنوان دارد، و لازم است که بگوییم: لاعنوان، منطبق بر همین معلوم بالتفصیلی می شود که دارای عنوان است.

مثال می زنند که اگر ما علم اجمالی داشته باشیم، به اینکه مثلا ده هزار واجب در شریعت داریم، و بعد هم مثلا بر ده هزار واجب، امارات معتبره قائم شود، حال آن جنبه عدم افاده علمش به کنار، فرق معلوم بالاجمال با «ما قامت الاماره علی وجوبها» این است که در معلوم بالاجمال، هیچ گونه تعینی نیست. شما اجمالا می دانید که ده هزار واجب وجود دارد، اما عناوین آن واجب ها معلوم نیست، خصوصیاتش چه چیزی است؟ برای شما در رابطه با علم اجمالی، مشخص نیست و تعینی ندارد. اما وقتی که امارات معتبره بر وجوب ده هزار واجب، قائم می شود، اینها که دیگر به نحو لا تعین نیست، اینها واجبات را معین و مشخص می کنند، عنوان این واجبات، معلوم و مشخص است، آن وقت ایشان می فرماید که ما باید اینجا نتیجه بگیریم، که آن ده هزار واجب معلوم بالاجمال لا متعین، یک انطباق قهری پیدا می کند بر همین واجبات متعینه ای که مفاد امارات است. چرا انطباق پیدا می کند؟

می فرماید: برای اینکه اگر بخواهد انطباق پیدا نکند، اینها یا باید اختلاف در عدد داشته باشند، یعنی معلوم بالاجمال مثلا پانزده هزار واجب باشد و مفاد امارات، ده هزار واجب باشد، از نظر عدد و از نظر مقدار، به این کیفیت بین اینها اختلاف وجود داشته باشد، و یا باید این حرف را بزیمیم که این امارات نمی تواند برای تنجز واقعیات نقش داشته باشد، و یا باید یک حرف سومی بزیمیم و آن این است که بگوییم: غیر واقعیات به سبب امارات، تنجز پیدا می کند، در حالی که هیچ یک از این سه مطلب، وجود ندارد. اولاً- مقدار معلوم بالاجمال با مقداری که اماره بر وجوبش قائم شده، اتحاد در عدد و مقدار دارد، فرض اینجاست، و همین طور آن دو جهت دیگر هم باطل است اگر بخواهیم بگوییم که

امارات برای تنجز واقعیات نقشی ندارند، فرض این است که این امارات حجیت شرعیه دارند و معنای حجت شرعیه، قسمت مهمش مسأله منجزیت است، همان منجزیت واقع و همان حکم واقعی، و یا باید این حرف سوم را بگوییم که این هم باطل است، که اماره، حکمی را می تواند منجز کند، ولو اینکه آن حکم برخلاف واقع باشد، این هم که با معنای تنجز سازگار نیست. منجزیت، معنایش این است «ای فی صوره المطابقه» و واقع به واسطه اماره تنجز پیدا می کند، و معنا ندارد که غیر واقع به واسطه اماره، ولو حجت شرعیه باشد، تنجزی داشته باشد.

لذا ایشان می فرماید: حالا- که ما نمی توانیم به این حرفها ملتزم شویم، از یک طرف مقدار و تعداد، واحد است و از طرف دیگر، امارات واقع را منجز می کنند و از طرف دیگر غیر واقع نمی تواند به امارات تنجز پیدا کند، نتیجه این می شود که همان انطباق قهری حاصل شود و معنای انطباق قهری، زوال موضوع علم اجمالی است و اگر علم اجمالی زائل شد، «یکون الانحلال حقیقیا». معنای انحلال حقیقی همین است که دیگر عنوان علم اجمالی و موضوعش منعدم شود. پس ایشان انحلال حقیقی را روی این تقریب با انطباق قهری، نتیجه می گیرد.

لزوم احراز اتحاد معلوم بالتفصیل، با معلوم بالاجمال در انحلال حقیقی

لکن تنها یک اشکال به کلام ایشان وارد است، و آن این است که حتی اگر ما به جای قیام اماره، علم تفصیلی هم فرض کنیم، اگر علم اجمالی بخواهد انحلال حقیقی پیدا کند، یک مطلب دیگری لازم است و آن این است که بدانیم و احراز کنیم که این مفاد اماره و یا معلوم بالتفصیل، همان معلوم بالاجمال است نه از نظر مقدار، مقدار ملاک نیست، باید بدانیم که این همان است و الا اگر مسأله احراز نشود، چرا انطباق حاصل شود؟ در این مثالی که ما بعد در کلام امام بزرگوار(ره) عرض می کنیم، فرض کنید علم اجمالی دارد به این که این جا خمیری وجود دارد و یک علم تفصیلی هم پیدا می کند به اینکه انا واقع در طرف یمین، خمر است، اما احتمال می دهد که این خمر معلوم بالتفصیل، غیر از آن خمر

به عبارت روشن تر: وقتی که علم اجمالی دارد به این که احد الانائین خمر است، معنایش این نیست که یک علم اجمالی هم دارد به اینکه اناء دیگر لیس بخمر، نه! آنچه که برای او محرز است، همین مقدار است که احد الانائین خمر و من الممكن که اناء دیگر هم خمر باشد. حالا اگر علم تفصیلی پیدا کرد به اینکه اناء واقع در طرف یمین تفصیلا خمر است، ما چرا بگوییم: معلوم بالاجمال بر این انطباق پیدا می کند. اگر این قید را هم به آن اضافه کنیم که علم تفصیلی دارد به این که اناء واقع در طرف یمین، همان خمر معلوم بالاجمال است، این انحلال حقیقی است. اما اگر این مطلب احراز نشود، با اینکه علم تفصیلی دارد بان اناء الیمین خمر، لکن احتمال می دهد که آن خمر معلوم بالاجمال، غیر از این خمر معلوم بالتفصیل باشد. ما اینجا به چه مناسبت مسأله انحلال حقیقی را روی بیان مرحوم محقق اصفهانی پیاده کنیم؟

پس به ایشان عرض می شود: اینکه شما می فرمایید: انطباق، قهری است و الا لازم می آید که یکی از توالی فاسده ثلاثه را ملترم شویم، ما می گوییم: نه! این انطباق قهری، یک قید دیگر لازم دارد، باید احراز شود که «ما قامت الاماره علی وجوبه» و حتی بالاتر، «ما علم تفصیلا بوجوبه» این وجوبهای معلوم بالتفصیل، همان وجوبهای معلوم بالاجمال است. اگر این معنا احراز شد، آن وقت این به آن صورت اولی برمی گردد که ما وقتی که بحث انحلال را مطرح کردیم، سه صورت بیان کردیم، صورت اول گفتیم که انحلال حقیقی است، صورت دوم هم انحلال حقیقی است، و این بحث های دو سه روز ما مربوط به صورت سوم بود که خصوصیتی که در صورت سوم وجود داشت و آن را از صورت اول و دوم، جدا می کرد، این بود که ما نمی دانیم که این معلوم بالتفصیل همان معلوم بالاجمال است و احتمال می دهیم که بین معلوم بالتفصیل و معلوم بالاجمال، مغایرت وجود داشته باشد. اگر مغایرت بود، ولو احتمالا، چرا علم اجمالی حقیقه زائل شود و انحلال حقیقی تحقق پیدا کند؟ اگر احتمال دادید که این متعین با آن لا متعین، مغایر است و دو چیز هستند، چرا انطباق قهری است؟

علت قهری بودن انطباق، علاوه بر آن مسائلی که شما ذکر کردید، یک نکته مهم تر هم هست، باید بدانید که دو چیز نیست، اما اگر احتمال هم بدهید دو چیز است و این متعینی که از طریق علم تفصیلی یا قیام اماره تعین پیدا کرده، با لامتعینی که علم اجمالی در آن نقش داشته مغایر است، با این احتمال دو تا بودن، چه جور ادعا می کنید که انطباق قهری است؟ پس با توجه به ملاکی که در کلام ایشان آمده، این اشکال به ایشان وارد است.

ملاک انحلال حقیقی علم اجمالی از نظر امام(ره)

و اما بیان امام بزرگوار، یک ملاک و میزان خاصی دارد. ایشان می فرمایند: ما درست این را بررسی کنیم که ملاک و میزان در انحلال حقیقی چیست؟ اصلاً معنای انحلال حقیقی و معیار در انحلال حقیقی چیست؟ این را باید بررسی کنیم. این ملاکهایی که در این کلمات ذکر می شود که مقدار، یکی باشد، مثلاً احتمال انطباق داده شود و امثال ذلک، برای انحلال حقیقی، اینها ملاک نیست، ملاک انحلالی حقیقی این است که مسأله علم اجمالی مانند علم تفصیلی، یک صفت قائمه به نفس انسانی است و یک چیزی است که ارتباط به عالم نفس انسانی دارد و نوعاً هم به صورت قضیه منفصله حقیقیه است و گاهی هم به صورت مانعه الخلو است.

منفصله حقیقیه این است که نه امکان اجتماع وجود دارد و نه امکان خلو وجود دارد مثل اینکه فرضاً در باب وجوب نماز در زوال روز جمعه، به نحو قضیه منطقیه می گوئیم:

«اما صلاه الجمعة واجبه، و اما صلاه الظهر واجبه» که این اگر به صورت منفصله حقیقیه باشد، معنایش این است که نه هر دو نماز واجب است و نه اینکه هیچ یک از دو نماز، واجب نباشد مطرح است، بلکه یک نماز واجب است و حتماً هم آن یکی وجوب دارد، و غیر از آن یکی وجوب ندارد، منتها آن یکی، مردد است بین اینکه نماز جمعه است و یا نماز ظهر. این معنای علم اجمالی و قطع وجدانی اجمالی است، که معنای اجمال این است که آن قضیه ای که متعلق علم است که حتماً باید علم به قضیه تعلق بگیرد، یک قضیه منفصله حقیقیه است و گاهی هم در بعضی از موارد به صورت مانعه الخلو مطرح

معنای انحلال حقیقی در تقریب امام(ره)

ایشان می گویند که معنای انحلال حقیقی این است که وقتی انسان به نفس خود مراجعه می کند، می بیند که با آمدن این علم تفصیلی جدید، دیگر این علم اجمالی نیست، این صفت قائمه به نفس انسانی وجود ندارد. اگر دید که وجود ندارد، باید بگوید که انحلال حقیقی است، اما اگر دید که وجود دارد دیگر جایی برای انحلال حقیقی مطرح نیست.

شما که علم اجمالی دارید به اینکه «اما صلاه الجمع و اجبه و اما صلاه الظهر واجبه» اگر فرضاً یک علم تفصیلی برای شما پیدا شد، (این جا بهتر است که همان مثالی که در کلام ایشان مطرح است را بیاوریم) مثلاً علم اجمالی داریم «بأن احد هذین المایعین خمر»، بعد یک علم تفصیلی پیدا می کنید به اینکه انا واقع در طرف یمین، خمر است، هیچ یقینی هم ندارید به اینکه این خمر معلوم بالتفصیل، همان خمر معلوم بالاجمال است بلکه احتمال مغایرت هم می دهید، اما با اینکه احتمال مغایرت داده می شود، مع ذلک مسأله از لحاظ نفس انسانی به این کیفیت است که قبل از آن که این علم تفصیلی تحقق پیدا کند، ما قضیه را به صورت منفصله مطرح می کردیم و می گفتیم: «اما هذا الاناء خمر و اما ذاک الاناء خمر» اما بعد از آن که علم تفصیلی آمد به اینکه انا واقع در طرف یمین خمر است، این اماها کنار می رود. این جا تحول پیدا می کند به یک قضیه قطعی و یک قضیه مشکوک. وقتی نگاه می کنیم به انا واقع در طرف یمین، می گوئیم: «هذا خمر» می پرسند که احتمالاً؟ می گوئیم: نه، قطعاً و بدون هیچ تردید، «هذا خمر». وقتی که نگاه می کنیم به انا واقع در طرف یسار، می بینیم که عنوان مشکوکیت است، و می گوئیم: «هذا مشکوک الخمریه» و در نتیجه آن قضیه اما، اما که قبل از این علم تفصیلی تحقق داشت، وجدانا می بینیم که دیگر در نفس تحقق ندارد.

قبل از اینکه علم تفصیلی بیاید به هر دو انا با یک دید مساوی نگاه می کردیم و

می گفتیم: «اما هذا خمر و اما ذلك الخمر» اما بعد از آن که علم تفصیلی آمد و اصلا هم نمی دانیم که این معلوم بالتفصیل همان معلوم بالاجمال است، اگر بدانیم که بحثی نیست.

در نتیجه احتمال می دهیم که معلوم بالتفصیل ما، غیر از آن معلوم بالاجمال باشد، لکن این احتمال مغایرت، سبب نمی شود که عنوان علم اجمالی بقاء قائم به نفس انسان باشد یعنی با آمدن علم تفصیلی وقتی که به نفس خودمان مراجعه می کنیم، می بینیم که دیگر علم اجمالی نیست، آن که در نفس ما هست، دو حالت است: یکی علم تفصیلی متعلق به اناء یمین، که از آن به قضیه بتیه تعبیر می کنیم و یکی شک متعلق به خمریت اناء یسار، که به عنوان یک قضیه مشکوکه مطرح است.

پس خلاصه بیان ایشان و نقطه حساس بیان ایشان این است که ایشان معیار در انحلال حقیقی را این قرار می دهند که معنای انحلال حقیقی این است که علم اجمالی نباشد، و بودن و نبودن علم اجمالی، مربوط به ملاحظه صفحه نفس است، عالم نفس انسانی باید ملاحظه شود، بینیم که علم اجمالی بعد از آمدن علم تفصیلی، به این کیفیتی که عرض کردیم، هست یا نیست. ما وقتی به نفس خودمان مراجعه می کنیم، می بینیم که بعد از آمدن چنین علم تفصیلی، دیگر دو علم نداریم، بلکه حالت فعلی مسأله، روی علم تفصیلی به یک قضیه و شک در رابطه با قضیه دیگر است «و هذا معنی الانحلال الحقیقی». این بیان ایشان است در رابطه با انحلال حقیقی. حال یک قسم از بحث راجع به کلام ایشان است و یک قسمت هم نتیجه گیری در اصل مسأله است. ما تقریب سوم استدلال اخباریین به دلیل عقل را بررسی می کردیم و به اینجا منتهی شدیم، لذا باید این حرفها به عنوان یک نتیجه در مقابل تقریب سوم دلیل عقل اخباریین مورد استفاده واقع شود. که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - انحلال حقیقی علم اجمالی را از نظر محقق اصفهانی (ره) توضیح دهید.

۲ - اشکال استاد را بر کلام محقق اصفهانی (ره) در لزوم احراز اتحاد معلوم بالتفصیل با

معلوم بالاجمال در انحلال حقیقی بیان کنید.

۳ - ملاک انحلال حقیقی علم اجمالی را از نظر امام (ره) توضیح دهید.

۴ - معنای انحلال حقیقی را در تقریب امام (ره) بیان کنید.

ص: ۳۹۸

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ملاك انحلال حقيقي علم اجمالی

مطلبی که امام بزرگوار (قدس سره) در رابطه با معیار و میزان انحلال حقیقی بیان فرمودند، مطلب تمامی است، و آن این است که معیار در انحلال حقیقی، این نیست که معلوم بالتفصیل با معلوم بالاجمال، اتحاد داشته باشند، یعنی علم تفصیلی به همان متعلق علم اجمالی تعلق بگیرد، یا اگر به جای علم تفصیلی، یک علم اجمالی صغیر و در دایره محدودتری وجود داشته باشد، لازم نیست که معلوم بالاجمال در آن دایره محدود صغیر، عین همان معلوم بالاجمال کبیر باشد. در انحلال، احراز این معنا ضرورت ندارد بلکه ملاک در انحلال حقیقی، این است که انسان به صفحه نفس، به آنجائی که جای علم

است و مراجعه کند و ببیند که آیا با آمدن این علم تفصیلی، باز هم علم اجمالی وجود دارد؟ (و به تعبیر ایشان مثلاً یک قضیه منفصله حقیقه وجود دارد؟) یا اینکه با آمدن علم تفصیلی و یا علم اجمالی صغیر، دو قضیه پیدا می‌کنیم: یک قضیه قطعی، و یک قضیه مشکوک؟

پیدا است که در جمیع موارد، حتی آنجاهائی که اول، علم اجمالی وجود ندارد، اگر در یک محلی علم اجمالی وجود ندارد، بلکه شما علم تفصیلی دارید به اینکه این ظرف واقع در طرف یمن، خمر است، ظرف واقع در طرف یسار، برای شما مشکوک است، اینجا اگر شما دو تا را روی هم بریزید، به یک علم اجمالی تبدیل پیدا می‌کند، همین جایی که ابتداء علم تفصیلی و مشکوک به شک بدوی وجود دارد، وقتی که با هم مخلوط شود، یعنی روی هم رفته ملاحظه شود، ما می‌توانیم تعبیر کنیم به یک معلوم بالاجمال و علم اجمالی. اما واقعه این است که علم اجمالی وجود ندارد، آن چه که در نفس انسانی تحقق دارد، نسبت به اناء واقع در طرف یمن، یک علم تفصیلی است و نسبت به اناء واقع در طرف یسار، یک شک و قضیه مشکوک فیها. پس در بحث ما با آمدن علم تفصیلی که قبلاً علم اجمالی وجود داشته است، می‌بینیم که دیگر علم اجمالی در کار نیست و صفحه نفس از علم اجمالی خالی است، بلکه در صفحه نفس دو قضیه وجود دارد: یک قضیه معلومه بالتفصیل، و یک قضیه مشکوک.

عدم جریان ملاک امام(ره) برای انحلال حقیقی در تمام فرضها

عرض کردیم: این فرمایش ایشان، در رابطه با معیار و میزان در انحلال حقیقی است که اصلاً معنای انحلال حقیقی، چنین معنایی است، بسیار بیان خوبی است. اما این، همه فروض مورد بحث ما را شامل نمی‌شود. ولو اینکه بیان ایشان در مسأله براءت و استدلال اخباریین، همان طوری که ان شاء الله عرض می‌کنیم، پیاده می‌شود، اما چون بحث ما، یک بحث کلی بود، و به آن جایی که در دنبال علم اجمالی، علم تفصیلی و یا علم اجمالی در محدوده کوچک تر وجود داشته باشد، اختصاص نداشت بلکه بحث ما همان طوری

که در خیلی از جاها مثال می زدیم و در کلماتی هم که ملاحظه کردید، مثال زده می شد، یکی از مواردش آنجائی است که به دنبال علم اجمالی، حجت شرعیه علی احد الطرفين قائم شود، حال چه در موضوعات باشد، و چه در احکام. در موضوعات مثل اینکه شما علم اجمالی دارید به اینکه یکی از این دو اناء خمر است، به دنبال علم اجمالی شما، یک بینه ای قائم شد بر اینکه این اناء واقع در طرف یمین، خمر است، و حجیت بینه هم مشروط بر این نیست که برای کسی علم پیدا شود، اطمینان پیدا شود حتی مظنه هم لازم نیست که برای کسی پیدا شود. حال این بینه ای که قائم شد بر این که این اناء واقع در طرف یمین، خمر است، آیا ملاک انحلال حقیقی در این جا هم تحقق دارد؟ یعنی با آمدن بینه، آن حالت نفسانی تبدل و دگرگونی پیدا می کند؟ یا با آمدن بینه، هیچ تحول و تغییری در نفس از نظر قیام علم اجمالی، به وجود نمی آید؟

(سؤال... و پاسخ استاد:) درست است که حجت قائم شده، اما اثر این حجت این است که شما باید «ما قامت الحجة علیه» را رعایت کنید، اما بینه که نمی آید شهادت بدهد که «هذا خمر و ذاك ليس بخمر». بینه می گوید که اناء واقع در طرف یمین خمر است. لازمه حجیت بینه این است که شما با آن، معامله خمر کنید. اما ما می خواهیم یک مطلب بالاتری عرض کنیم، و آن این است که بعد قیام البینه، آیا نسبت به اناء دیگر شما چه حق دارید که اصاله الاباحه و اصاله البرائه را جاری کنید؟ اگر علم اجمالی شما به قوت خودش باقی است، اقتضا می کند که شما از کلا الانائین باید اجتناب کنید.

پس قیام حجت، معنایش این است که «هذا خمر تعبدا و يجب الاجتناب عنه» اما بحث در این است که «هل يجب الاجتناب من الاناء الاخراج لا؟» اگر انحلال حقیقی باشد، معنایش این است که «لا- يجب الاجتناب من الاناء الاخر» مثل سایر شبهات موضوعیه ای که همراه علم اجمالی نباشد، مثل آنجائی که یک ظرف وجود دارد و شما شک می کنید «فی انه خمر او غير خمر؟» اینجا اصاله الاباحه اقتضا می کند که حکم کنیم به مباح بودن آن. در این اناء واقع در طرف یسار، که طرف علم اجمالی بوده و اگر بینه قائم نمی شد، قطعاً اجتناب از هر دو اناء لازم بود، حال بینه ای قائم شده و می گوید: این اناء

خمر و يجب الاجتناب عنه، اما بحث این است که «لم لا- يجب الاجتناب عن الاناء الاخر؟» اگر انحلالی در کار باشد، باید بگوئیم: «لا- يجب الاجتناب عن الاناء الاخر» اما اگر انحلالی نبود و علم اجمالی به قوت خودش باقی بود، و به تعبیر ایشان، در لوح نفس، علم اجمالی زائل نشده، آن وقت به چه دلیل بگوئیم: از اناء دیگر اجتناب واجب نیست؟

و همین طور در شبهات حکمیه اش، مثل اینکه شما علم اجمالی دارید که در روز جمعه، یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر، اگر شما باشید و همین علم اجمالی، برای شما احتیاط لازم است و باید هم نماز جمعه بخوانید و هم نماز ظهر. حال شما به دنبال این علم اجمالی بررسی کردید و دیدید که روایت یا روایات معتبره ای حکم می کند به اینکه نماز جمعه واجب است. مفاد این روایات این است که «يجب الاتيان بصلاه الظهر».

شما چرا به علاوه بر نماز جمعه، نماز ظهر را نخوانید؟ هر کدام به یک ملاک است. یکی به ملاک قیام حجت معتبره و روایت صحیح و دیگری هم به ملاک طرفیت علم اجمالی، و اینکه طرف علم اجمالی قرار گرفته است.

اختصاص ملاک مذکور در بیان امام(ره) به دو مورد

پس بیان ایشان در رابطه با کلی معیار و میزان انحلال، بیان بسیار صحیح و منطقی است. اما این بیان در همه فروض مسأله جریان پیدا نمی کند، فقط در دو مورد جاری است: یکی: علم تفصیلی عقیب علم اجمالی و یکی: علم اجمالی محدود است بعد از علم اجمالی کبیر، مثل آن مثالی که عرض کردیم که اگر شما علم اجمالی دارید به اینکه در مجموعه این قطیعه، پنج گوسفند مسروق و مغصوب وجود دارد، بعد به دنبال این علم اجمالی، علم اجمالی پیدا کردید که در گوسفندهای سفید رنگ، پنج گوسفند مغصوب وجود دارد و احتمال هم می دهید که این گوسفندهای مغصوب، غیر از آن گوسفندهای مغصوب در معلوم بالاجمال به علم اجمالی اول باشد، برای اینکه خصیصه این بحث و نقطه حساس این بحث این است که نمی دانیم که این معلوم بالاجمال دوم، همان معلوم بالاجمال اول است، و احتمال می دهیم این غیر از او باشد، البته احتمال اتحاد هم

می دهیم، اما علم به اتحاد نداریم. به خلاف آن دو صورت اولی که انحلالش را انحلال حقیقی مسلم می دانستیم، و کسی هم در آن مخالفت نمی کرد. آنجا جایی بود که معلوم بالتفصیل، و یا معلوم بالاجمال در محدوده صغیر را می دانستیم که با آن معلوم بالاجمال اول اتحاد دارد اما در این جا علم به اتحاد نداریم، یعنی اگر از ما سؤال کنند: این پنج گوسفندی که در خصوص گوسفندان سفید، یقین دارید که اینها مغضوب هستند، آیا اینها همان پنج گوسفندی است که در مجموعه گله گوسفند، علم به مغضوبیتش دارید؟ جواب می دهید، که نه، احتمال می دهیم که همان باشد، و احتمال هم می دهیم که یک چیز زائدی باشد، که روی این احتمال، ده گوسفند مغضوب در گله وجود دارد، لکن احتمالاً.

لکن بیان امام بزرگوار در همین مورد هم درست است. همین جایی که علم اجمالی دارید به اینکه در خصوص گوسفندهای سفید، پنج گوسفند مغضوب وجود دارد، بعد از این علم اجمالی در این دایره صغیر و محدود، اگر شما به نفس خودتان مراجعه کنید، می بینید دو علم اجمالی ندارید، با آمدن این علم اجمالی محدود و در دایره صغیر، شما یک علم اجمالی مربوط به گوسفندهای سفید رنگ دارید و در رابطه با گوسفندهای سیاه رنگ، دیگر هیچ علم اجمالی ندارید، لذا با آمدن علم اجمالی دوم، دیگر «یزول العلم الاجمالی الاول عن لوح النفس و صفحه النفس» ولو اینکه مسأله اتحاد برای شما معلوم نیست و نمی دانید که این همان است و این معلوم بالاجمال صغیر، با آن معلوم بالاجمال کبیر متحد است، یعنی در عین اینکه اتحاد برای شما معلوم نیست، اما زوال علم اجمالی اول، و جانشینی علم اجمالی دوم، و یک شک بدوی نسبت به گوسفندهای سیاه رنگ، یک امر وجدانی برای انسان است.

لذا اصل بیان ایشان در دو مورد، مسلم است. آن جایی که به دنبال علم اجمالی، یا یک علم تفصیلی بیاید و یا یک علم اجمالی در دایره محدودی بیاید، این جا وجدانا آن علم اجمالی اول زائل می شود، اما اگر به جای علم تفصیلی و علم اجمالی، یک بینه در موضوعات خارجی و یا یک خبر واحد معتبر در رابطه با احکام و بالاتر اگر یک اصل شرعی وجوب نماز جمعه را اقتضا کند، شما علم اجمالی دارید، لکن مقتضای

استصحاب هم وجوب نماز جمعه است. آیا این استصحابی که وجوب نماز جمعه را، اقتضا می کند، موجب انحلال حقیقی علم اجمالی شماس است؟ آیا این بینه (در آن مثالی که عرض کردیم) با اینکه حجیت بینه هیچ قید و شرطی ندارد، نه افاده علم و نه مظنه و نه اطمینان، هیچ در آن مطرح نیست، آیا با آمدن بینه باز هم علم اجمالی از لوح نفس شما زائل می شود؟ و بالاتر آیا با جریان یک استصحاب که وجوب نماز جمعه را اقتضا می کند، آن علم اجمالی به وجوب نماز جمعه یا ظهر از نفس شما زائل می شود؟ پیداست که در این موارد ولو اینکه آن معیاری که ایشان فرمودند درست است و باید هم پذیرفت، اما معیار در اینجاها تحقق ندارد.

اگر بگویید: با آمدن بینه، در این طرف نمی توان اصل نافی جاری کرد، اما در آن طرف می توان جاری کرد.

می گوئیم: در موردی که بینه قائم شد، بینه بیان کرد اما در غیر مورد بینه به چه دلیلی می توانید بحث کنید. این فرع این است که انحلال باشد. اگر ما قائل به انحلال شدیم، شما می گوئید: در طرف دیگر فقط یک مسأله شکی است و طرفیت علم اجمالی نیست و هر کجا یک شکی باشد و طرف علم اجمالی نباشد، اصل جریان پیدا می کند. اما آنجایی که شک است و طرف علم اجمالی است و علم اجمالی زائل نشده، شما به چه مجوزی حق دارید اصل جاری کنید؟

(سؤال... و جواب استاد): انحلال، یک مسأله وجدانی است. انحلال به معنای زوال علم اجمالی عن لوح النفس است. آیا با قیام خبر واحد بر وجوب یکی از دو چیزی که شما علم اجمالی به وجوبش دارید، علم اجمالیتان زائل می شود یا نه؟ الان که استصحاب قائم شد بر اینکه نماز جمعه واجب است، آیا با جریان استصحاب، علم اجمالی شما زائل شد؟ مگر استصحاب چه نقشی دارد در این که علم اجمالی را از بین ببرد؟ اگر علم اجمالی تان زائل نشد، چه حقی دارید که نماز ظهر را نخوانید؟ نماز ظهر طرف علم اجمالی است و لازمه طرفیت، این بود که هم نماز جمعه بخوانید و هم نماز ظهر، منتها یک خبر واحد معتبر صحیح جامع الشرائط و یا یک اصلی گفت که فقط نماز جمعه

واجب است، ما از کجای این استفاده کنیم که «لا یجب علینا صلاه الظهر»، بعد از آنکه مسأله اتیان به نماز ظهر به عنوان طرف دوم علم اجمالی برای ما لزوم داشت؟

وجدانی بودن احراز انحلال علم اجمالی

پس بعد از آن که ما این معیار را پذیرفتیم، در وجود و عدم وجود معیار، تعبد نقش ندارد، هذمه مسأله وجدانیه، در آن علم تفصیلی و علم اجمالی صغیر، وجدانا می بینیم که علم اجمالی اولی ما از بین رفت و این طور نیست که ما دو علم اجمالی داشته باشیم. اما در این جایی که غیر از علم تفصیلا او اجمالا، یک حجت شرعیه و یا یک اصل معتبری قائم می شود، وجدانا علم اجمالی هست. لذا ما یا باید در اینجا انحلال را به طور کلی منع کنیم و بگوئیم: انحلالی وجود ندارد و این بینه و خبر واحد هم چیز تازه ای را ایجاد نمی کند.

اگر بینه و خبر واحد هم نبود، مقتضای علم اجمالی اتیان به هر دو نماز و یا اجتناب عن کلا المایعین بود و یا اگر کسی بخواهد انحلال را بگوید، باید یک انحلال حکمی درست کند و با توجه به آن ادله ای که برای انحلال حکمی اقامه شد و جوابهایی که ما از آن ادله در رابطه با انحلال حکمی دادیم، جایی برای انحلال حکمی وجود ندارد، لذا با وجود علم اجمالی و بقائش به قوت خودش، اثرش محفوظ است و لازمه محفوظ بودن اثر، این است که انحلالی نیست، «لا- حقیقه کما هو محسوس وجدانا و لا حکما» برای اینکه آن ادله ای که برای انحلال حکمی ذکر کردند، آن ادله نمی توانستند انحلال حکمی را برای ما ثابت بکنند.

این اعتراضی که به کلام امام (ره) ذکر شد، در رابطه با کلی مسأله انحلال و عدم انحلال است، اما محل بحث ما در تقریب سوم اخباریین بود برای دلیل عقل و ما برای جواب آن دلیل، این مراحل را طی کردیم و این مباحث را بحث کردیم.

اخباریین می گفتند که ما علم اجمالی داریم به اینکه مثلا محرماتی (مثلا ده هزار محرم) در شریعت وجود دارد و لازمه این علم اجمالی این است که هر کجا که احتمال حرمت داده می شود ولو شبهه بدویه که محل بحث ماست، به مقتضای این علم اجمالی،

احتیاط کنیم، یعنی در شبهات بدویه هم حق ارتکاب نداریم.

عدم لزوم احتیاط در تمام موارد مشبه

جواب اینها این است که ما نحن فیه شبیه همان مثالی است که ما در باب گله غنم ذکر کردیم به این کیفیت که درست است که ما علم اجمالی داریم به اینکه محرّماتی در شریعت وجود دارد، اما یک علم اجمالی صغیری هم در کار است که این علم اجمالی صغیر، آن علم اجمالی کبیر را منحل می کند، و آن این است که این مواردی که ما حجت شرعی بر محرم داریم، (فرض کنید روایاتی که دلالت بر حرمت اموری می کند)، ما یقین داریم که تک تک این روایات را اگر رویش انگشت بگذاریم، هیچ یقینی وجود ندارد و یقین داریم که در دایره این روایات معتبره شرعی، محرّماتی به اندازه آن محرّمات معلوم بالاجمال کبیر وجود دارد. حالا اگر ده هزار محرم را فی الجمله می دانید، می دانید که در این روایاتی که در وسائل در باب محرّمات مطرح است، مفاد این روایات ده هزار محرم واقعی است، اما حالا کدامش دلالت و مطابقت با واقع دارد، آن برای شما محرز نیست.

عین آن گله گوسفند و خصوص گوسفندان سفید رنگ که ما می دانیم، که در این روایات ده هزار محرم واقعی است، اجمالا هم می دانیم ده هزار محرم هست، اما احتمال می دهیم که بیش از ده هزار محرم وجود داشته باشد، و احتمال هم می دهیم (که عمده همین است) که این ده هزار محرمی که در دایره این روایات معتبره محصور و موجود است، همه آن منطبق بر آن محرّمات معلومه بالاجمال کبیر نباشد.

لکن روی همان ملاک و معیاری که امام بزرگوار در انحلال حقیقی بیان کردند، ولو اینکه شما چنین احتمالی را بدهید، ولی مانعی ندارد مثلا الان که شما کنار این روایات قرار می گیرید، علم اجمالی دارید که ده هزار محرم در بین این روایات به حسب مطابقه للواقع هست، و این معنایش این است که شما باید هرچه را که روایت معتبر بر حرمتش قائم می شود، در محدوده روایات معتبره، فحص کنید. اما از دایره روایات که پا را بیرون می گذاریم، می آئیم سراغ شبهات بدویه ای که یک روایت هم بر آنها قائم نشده، آیا در بین

این شبهات بدویه بینکم و بین وجدانکم شما یک علم اجمالی دارید به اینکه محرمات واقعه وجود دارد؟ یعنی اگر صد شبهه بدویه خارج از دایره روایات داشته باشید، آیا اجمالا یقین دارید که در بین این صدتا، ده تا حرمت واقعه وجود دارد؟ یا اینکه بعد از مراجعه به نفس می بینیم که در بین این شبهات، حتی ما علم نداریم به اینکه یک محرم واقعی وجود داشته باشد، حتی فرض کنیم به صورت شبهه غیر محصوره هم ما چنین علمی نداریم.

در نتیجه در جواب از اخباریین گفته می شود که آن علم اجمالی کبیر شما انحلال پیدا می کند به یک علم اجمالی صغیر، اما نه به نفس قیام خبر واحد در محدوده محرماتی که خبر واحد معتبر دلالت بر حرمتش کرده است. وقتی آن علم اجمالی کبیر انحلال پیدا کرد و در شبهات بدویه هم هیچ گونه علم اجمالی وجود نداشت، پس این دلیل سوم شما نمی تواند اقتضای وجوب احتیاط را در این شبهات بدویه داشته باشد. پس خلاصه جواب سوم از دلیل اخباریین با این مراحل که گذشت، عبارت از همین انحلال حقیقی بدون تردید است.

پرسش:

- ۱ - ملاک انحلال حقیقی علم اجمالی را از نظر امام(ره) بیان کنید.
- ۲ - علت عدم جریان ملاک امام(ره) برای انحلال حقیقی در تمام فروض محل بحث چیست؟
- ۳ - ملاکی که در کلام امام(ره) ذکر شده است به کجا اختصاص دارد؟
- ۴ - جواب تقریب سوم دلیل عقلی اخباریین نسبت به لزوم احتیاط در تمام موارد مشتبه چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تنبیهات بحث برائت

بررسی جریان برائت در شبهات موضوعیه

بعد از آن که تقریباً اساس بحث در باب برائت تمام شد، اموری به عنوان تنبیهات مطرح است.

اولین امر، مسأله شبهه موضوعیه است. ببینیم همان طوری که در شبهات حکمیه، (وجوبیه اش که محل اتفاق بود و تحریمیه مورد اختلاف بین اصولیین و اخباریین بود) برائت عقلی و برائت نقلی، جریان داشت، آیا در شبهات موضوعیه، برائت جریان دارد یا

ص: ۴۰۸

نه؟ که منشأ شک و شبهه، مربوط به شارع نیست، مربوط به نبودن نص و یا اجمال نص، و یا مربوط به تعارض نصین یا نصوص نیست، بلکه اشتباه در یک جهت خارجی، واقع شده و در حقیقت در یک موضوع تکوینی، شبهه واقع شده است، مثلاً آیا این مایع خارجی از مصادیق طبیعت خمر است و یا از مصادیق طبیعت خل است؟ و رفع این شبهه به شارع بما هو شارع هیچ ارتباطی ندارد به خلاف شبهات حکمیه که رفعش به شارع ارتباط دارد. این یکی از مباحث مهمی است که در باب براءت مطرح می شود، و نفی و اثبات هم در این مسأله، فراوان است. حال کدام یک از اینهاست؟

اقسام تعلق تکلیف به طبیعت

ما برای رسیدن به این که آیا در شبهات موضوعیه براءت جاری می شود یا نه؟ باید اقسام و انواع تعلق تکلیف (وجوب یا تحریم) را به طبیعت ملاحظه کنیم، و لعل شبهات موضوعیه این اقسام و احکام فرق داشته باشد و این طور نباشد که در همه شبهات موضوعیه، یک حکم جریان پیدا کند. لعل به اعتبار اختلاف نحوه تعلق احکام، بین شبهات موضوعی آنها، از نظر جریان و عدم جریان براءت، فرق وجود داشته باشد. لذا اول باید این معنی بررسی شود، و بعد سراغ شبهات موضوعیه این اقسام بیائیم. حال نحوه تعلق حکم به طبیعت، اقسامی دارد:

تعلق تکلیف به طبیعت بنحو عام استغراقی

یک قسم این است که حکم به طبیعت، به نحو عام استغراقی توجه پیدا کرده باشد.

توجه دارید که در این تقسیم و اقسام، مسأله مطلق و عام هر دو باهم متداخل هستند. مثلاً یک وقت حکم اعم از وجوب یا تحریم، به طبیعت متعلق شده، به نحو عام استغراقی، که خصیصه و خصوصیت عام استغراقی این است که هر یک از افراد طبیعت، یک حکم مستقلی دارد، و به لحاظ اینکه حکمش مستقل است، خودش هم دارای اطاعت مستقل و دارای مخالفت مستقله است، مثل اینکه مولا به تعدد افراد، احکام متعدده صادر کرده.

می خواسته بگوید: «اکرم زیدا العالم مستقلا، اکرم عمروا العالم مستقلا، اکرم بکرا العالم مستقلا» لکن همه اینها را در تعبیر «اکرم کل عالم» جمع کرده که هر عالمی به تنهایی اکرامش وجوب دارد و وجوب اکرامش هم «له اطاعه مستقله، و عصیان مستقل». اگر زید را اکرام کرد، و عمرو عالم را اکرام نکرد، در عام استغراقی این طور است که نسبت به اکرام زید عالم، اطاعت محقق شده و نسبت به اکرام عمرو عالم که انجام نشده، مخالفت تحقق پیدا کرده است.

پس این مسأله نه اینکه در دایره الفاظ عموم مطرح باشد، در باب نواهی مثل «لا تشرب الخمر» نیز این چنین است که ما می بینیم که هر خمیری یک حکم مستقلی نسبت به حرمت شربش مطرح است، و اینطور نیست که بین افراد خمر، ارتباطی وجود داشته باشد، بلکه کل فرد من افراد طبیعه الخمر، کَانَ یک لا تشربی دارد و هر کدام را موافقت کند، اطاعت نسبت به آن تحقق پیدا کرده، و خدای نکرده هر کدام را که مخالفت کند، نسبت به او مخالفت و عصیان تحقق پیدا کرده است.

پس اینجائی که ما عنوان عام استغراقی را مطرح می کنیم، در ذهن نرود که این به الفاظ عموم اختصاص دارد، به «اکرم کل عالم» اختصاص دارد، این معنا در باب مطلق و حکم نفی متعلق به طبیعت هم مصادیق زیاد دارد، که کل فرد من افراد طبیعه، حرمت شرب دارد و حرمت شربش هم مستقل است، و ارتباطی هم بین افراد از این نظر وجود ندارد.

نتیجه در باب احکام وجوبیه و گاهی در باب احکام تحریمیه اینطور است که «الحکم یتعدد بتعدد افراد طبیعه، و لکل حکم اطاعه مستقله و عصیان مستقل» و اصلا هیچ ارتباطی هم بین این اطاعت ها و عصیانها وجود ندارد. گاهی حکم این جوری است.

تعلق تکلیف به طبیعت بنحو عام مجموعی

نحوه دوم و قسم دوم، تقریبا نقطه مقابل این قسم اول است، و به تعبیر اصطلاحی، تعلق حکم به افراد طبیعت به نحو عام مجموعی است. خصوصیت عام مجموعی در مقابل عام استغراقی این است که در عام مجموعی، تعدد حکم، مطرح نیست.

یک حکم

بیشتر وجود ندارد مثل اینکه مولا بگوید: «اکرم مجموع العلماء» و ما بدانیم که غرض مولا به اکرام مجموع به عنوان یک مسأله و یک امر، متعلق شده، به طوری که اگر مجموع العلماء اکرام شوند، این تکلیف موافقت و اطاعت شده، بموافقه واحده و اطاعه واحده و اگر مجموع، اکرام نشوند، در ناحیه نفی، دو صورت دارد: یک صورت این است که هیچ یک از علما اکرام نشود و یک صورت این است که بعضی هایشان اکرام شوند، غیر از بقیه، لکن در هیچ یک از این دو صورت، موافقت و اطاعت تحقق پیدا نکرده است مثل اقل و اکثر ارتباطی در باب اجزای مرکبات می ماند.

اگر کسی عمداً یک جزء نماز را اخلاص کند، ولو اینکه جزء غیر رکنی هم باشد، «کأنه لم یصل اصلاً، لم یأت بهذه العباده و بالمأمور بها» چون بین اجزای مرکب، ارتباط تحقق دارد، در عامّ مجموعی هم همین است، ارتباط بین این مجموعه تحقق دارد، و غرض مولا به عنوان یک هدف و یک غرض، به اکرام مجموع متعلق است. اگر این مجموع اکرام شود، به عنوان یک شیء مأمور به حاصل شده است، و اگر این مجموع اکرام نشود، چه هیچ کدام اکرام نشود، و یا بعضی اکرام شود، غیر از بقیه، این مأمور به تحقق پیدا نکرده است. پس لا محاله این امر مخالفت شده است.

در ناحیه محرماتش هم تقریباً همین است، اگر یک جائی فرض کردیم که تحریم مولا- به این کیفیت است که غرض مولا متعلق به این است که جمیع طبیعت ترک شود، غرض به این متعلق است که همه افراد این طبیعت منهی عنه، ترک شود و اگر تمام افراد ترک شدند، این غرض مولا- که غرض واحد است، حاصل شده اما اگر تمام افراد طبیعت ترک نشدند، چه تمام افراد طبیعت در خارج ایجاد بشوند، و یا بعضی ایجاد بشوند، و بعضی ترک شوند، «لم یحصل غرض المولی» پس همان طوری که در ناحیه وجوب، غرض به ایجاد جمیع افراد طبیعت متعلق است، در قسمت نهی و حکم تحریمی هم غرض به ترک همه افراد طبیعت به عنوان یک غرض متعلق است، اگر همه افراد ترک شدند، غرض مولا- حاصل است و اما اگر همه ترک نشدند سواء اینکه همه اتیان بشوند و یا بعضی ایجاد شوند غیر از بقیه، سر سوزنی غرض مولا حاصل نشده است.

پس در اینجا که تعلق حکم به نحو عام مجموعی است که به محدوده الفاظ عموم هم انحصار ندارد، ممکن است یک نهی متعلق به طبیعتی باشد، و ما از خارج احراز کنیم که غرض مولا از تعلق نهی به این طبیعت به نحو عام مجموعی است، یعنی می‌خواهد هیچ یک از افراد طبیعت در خارج تحقق پیدا نکند، به خلاف مثل «لا تشرب الخمر» در مثال گذشته که «کل فرد من افراد الخمر له حکم اطاعه و له عصیان». ما این اقسام را برای شبهات موضوعیشان مطرح می‌کنیم. این دو قسم.

تعلق حکم به طبیعت بنحو صرف الوجود

قسم سوم این است که متعلق حکم، صرف الوجود طبیعت باشد. فرق بین این کلمه صرف الوجود با کلمه اولین فرد، این است که در صرف الوجود اگر چند فرد همزمان و مقارن باهم تحقق پیدا بکنند، بر همه آنها صدق می‌کند که اینها عدم الطبیعه را نقض کرده اند و دیواره عدم و سدّ عدم را شکسته اند. اگر یک طبیعتی پنج فردش در آن واحد، وجود پیدا کرد، چه چیزی سبب شده که این عدم الطبیعه نقض و شکسته شود؟ ما نمی‌توانیم دست روی یکی از این افراد بخصوص بگذاریم. اگر تقدم و تأخری مطرح باشد، پیدا است که فرد متقدم به عنوان ناقض العدم، مطرح است اما در این فرضی که متقدم و متأخر نیست و همزمان و مقارن باهم با یک تقارن حقیقی، تحقق پیدا کرده اند ما نمی‌توانیم نقض العدم را به یکی از اینها بالخصوص نسبت بدهیم بلکه عنوان نقض العدم صفت همه اینهاست، همه اینها اتصاف به عنوان نقض عدم و شکستن سدّ عدم دارند. لذا ما از اینها به صرف وجود طبیعت، تعبیر می‌کنیم. از نظر صرف الوجودی در اینها تعدد نیست، اما از نظر فردیت، تعدد وجود دارد.

پس اگر پنج فرد طبیعت در آن واحد، و در زمان واحد، وجود پیدا کرد، اینجا وقتی که مسأله فردیت طبیعت مطرح است باید بگوئیم: افراد متعدده وجود پیدا کرده اند، تعدد افراد ولو با تقارن، ولو همزمان و باهم، اما اگر بخواهیم بگوئیم: صرف الوجود طبیعت تحقق پیدا کرده، دیگر از نظر صرف الوجود تعددی نداریم، ناقض العدم تحقق پیدا کرد.

آیا متعددا؟ خیر. تعددی در نقض عدم، وجود ندارد. تعدد در خصوصیات فردیه و شخصیه وجود دارد، نه از نظر نقض عدم. لذا یکی از فرقه‌های بین صرف الوجود و فرد الطبیعه، همین است، که در صرف الوجود، لا یتحقق الوجود و لا یقبل التعدد، اما در فرد ولو همزمان باهم وجود پیدا کرده باشند، عنوان تعدد مطرح است، و مقارنت زمانی با تعدد از جهت فرد و خصوصیات فردیه منافات ندارد.

حالا- که فرق این دو باهم روشن شد گاهی از اوقات حکم به عنوان قسم سوم (چه حکم وجوبی و چه حکم تحریمی) متعلق می شود به صرف الوجود طبیعت، به این معنا که در باب حکم الوجودی، صرف الوجود مطلوب مولا-ست و متعلق غرض مولا-ست و در باب احکام تحریمیه، صرف الوجود مبغوض مولا-ست، نه مثل عام استغراقی است که کل فرد مبغوض مولا باشد نه مثل عام استغراقی است که مجموع من حیث المجموع مبغوضیتی برای مولا داشته باشد، بلکه آن که مبغوض مولا-ست، کان یک حالت برزخی است، و صرف الوجود طبیعت مبغوض مولا-ست که اگر مکلف، این عبد مأمور، یک فرد از طبیعت را ایجاد کرد، مبغوض مولا حاصل شده است. اگر فرد دوم را در زمان دوم ایجاد کرد، به هیچ وجه مبغوض مولا نیست. اما اگر این دو فرد را همزمان باهم و فی آن واحد ایجاد کرد، باز مبغوض مولا حاصل شده، آن هم نه دو مبغوض مثل عام استغراقی بلکه یک مبغوض مولا. مبغوض، صرف الوجود طبیعت بوده و صرف الوجود به اولین وجود تحقق پیدا می کند، حالا اولین وجود در قالب یک فرد باشد، صرف الوجود است و در قالب ده فرد باشد، باز صرف الوجود است.

نتیجه این می شود که فرد دوم در مقایسه با فرد اول، اگر همزمان با فرد اول ایجاد شد، مجموعشان به عنوان یک مبغوض تحقق پیدا کرده است اما اگر متأخر از فرد اول ایجاد شد، چون دیگر عنوان صرف الوجود و ناقص العدم ندارد، زیرا که عنوان ناقصیت به واسطه اولین وجود، تحقق پیدا کرد، دیگر فرد دوم ایجاد شده در زمان دوم، هیچ گونه مبغوضیتی برای مولا ندارد.

پس چه در تکالیف وجوبیه و چه در تکالیف تحریمیه، غرض مولا (مبغوضا یا

محبوباً) به همان صرف الوجود یعنی اولین وجود طبیعت متعلق است، اولین وجود، یک فرد باشد یا ده فرد باشد، بدون اینکه هیچ گونه تعددی در حکم یا در مبغوضیت و محبوبیت مطرح باشد، به همان اولین وجود، اطاعت یا عصیان تحقق پیدا می کند.

تعلق حکم به طبیعت بنحو نفس الطبیعه

قسم چهارم، آن است که حکم به خود طبیعت متعلق شود. متعلق حکم، نفس الطبیعه است یعنی عنوان افراد. این سه قسمی که تا به حال گفتیم، در یک جهتی مشترک بودند، و آن جهت این بود که پای افراد در دایره متعلق حکم وارد است و دخالت دارد، حالا یا به نحو عام استغراقی و یا به نحو عام مجموعی، یا به نحو صرف الوجود، بالاخره وجود بدون فرد نمی تواند تحقق پیدا کند، این سه قسم در این معنا مشترک بودند. اما در قسم چهارم اصلاً افراد در دایره متعلق وارد نیستند بلکه حکم به طبیعت تعلق دارد لذا در ناحیه احکام و جوبیه اگر یک حکم و جوبی به طبیعتی متعلق شد، آن مأمور به با ایجاد طبیعت در ضمن ولو یک فرد، تحقق پیدا می کند، به امثال و اطاعت حاصل می شود، و اگر در رابطه با احکام و جوبیه بخواهد مخالفت تحقق پیدا کند، مخالفت حکم و جوبیه متعلق به طبیعت به این است که مکلف حتی یک فرد از آن افراد طبیعت را در خارج ایجاد نکند.

اگر هیچ یک از افراد طبیعت در خارج ایجاد نشد، این مخالفت است، و مخالفتش هم تعدد ندارد.

وقتی حکم متعلق به طبیعت شد یا به این است که این مکلف فردی از افراد طبیعت را ایجاد می کند و یا نمی کند، اگر ایجاد کرد، اطاعت تحقق پیدا می کند، اگر ایجاد نکرد، مخالفت تحقق پیدا می کند، دیگر تعددی نه برای حکم وجود دارد و نه برای اطاعت تحقق دارد، نه برای معصیت تحقق دارد، ضمن اینکه لازم نیست که همه افراد هم در خارج اتیان شوند.

البته در باب نواهی مرحوم آخوند و دیگران می فرمودند: «الطبیعه توجد بوجود فرد ما و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد»، ما تبعاً للامام (قدس سره) این حرف را نپذیرفتیم و

آن جا از نظر فلسفی و عقلی یک تحقیقی در این رابطه بیان شد. لکن این معنا از نظر عقلانی مورد قبول است که اگر یک حکم تحریمی متعلق به یک طبیعتی شود، عقلا می گویند که موافقت این حکم تحریمی به این است که همه افراد طبیعت در خارج ترک شوند، اما اینکه این را به صورت یک ضابطه فلسفی بگویند (این طوری که مرحوم آخوند در آورده اند) با تحقیقات و ذکر مثالهایی و توجیحات دقیقی این را نفی کردیم. اما در جنبه عرفی این مسأله نمی شود تردید کرد که اگر یک حکم تحریمی به یک طبیعتی متعلق شد، معنایش این نیست که انسان در مقام امتثال، یک فرد از آن طبیعت را ترک کند، بلکه عقلا و عرف استفاده می کنند که امتثال حکم تحریمی متعلق به یک طبیعت، به این است که انسان همه افراد این طبیعت را ترک کند.

پس بین حکم وجوبی متعلق به طبیعت با حکم تحریمی متعلق به طبیعت، این فرق وجود دارد که در حکم وجوبی متعلق به طبیعت، ایجاد یک فرد از افراد طبیعت، کافی است، اما در حکم تحریمی متعلق به طبیعت، نه تنها ترک یک فرد کافی نیست، ترک اکثر افراد هم کافی نیست، بلکه باید همه افراد طبیعت ترک شود تا عنوان موافقت و اطاعت تحقق پیدا کرده باشد.

این اجمالی از بیان اقسام اربعه تعلق احکام به متعلقاتشان. حال نسبت به هر کدام از نظر شبهه موضوعیه، باید ان شاء الله بحث کنیم.

پرسش:

۱ - اقسام چهارگانه تعلق تکلیف به طبیعت را با مثال توضیح دهید.

۲ - فرق بین عام مجموعی را با عام استغراقی بیان کنید.

۳ - نقطه اشتراک سه قسم اول از اقسام تعلق تکلیف به طبیعت در چیست؟

۴ - فرق بین صرف الوجود با اولین فرد چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلاه و الصّلاه على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی شبهه موضوعیه در صورت تعلق تکلیف به نحو عام استغراقی

بحث در شبهه موضوعیه بود. مقدمه عرض کردیم که تعلق حکم به طبیعت یا عموم، دارای اقسام چهارگانه است و باید شبهه موضوعیه هر قسمی را مستقلاً ملاحظه کنیم.

اما قسم اول که شاید قسمت مهم شبهات موضوعیه از این قسم باشد، عبارت از آنجائی است که تکلیف، چه تکلیف وجوبی و چه تکلیف تحریمی، به نحو عام استغراقی متعلق به طبیعت شده و معنای تعلق به نحو عام استغراقی این بود که هر فردی، خودش مستقلاً دارای حکمی است و دارای اطاعت و معصیت، و در حقیقت این حکم، انحلال و تعدد پیدا می کند به تعدد افراد، به نحوی که کانّ کل فرد، از نظر حکم و موافقت و مخالفت

حال در مثل چنین تکلیفی در مورد شبهات موضوعیه اش، به چه نحو باید برخورد کرد؟ اگر مولا گفت: «اکرم کل عالم» به نحو عام استغراقی که خود اکرام هر عالم، اطاعت و عصیان مستقل دارد حال اگر در زید شک کردیم که «هل هو عالم او لیس بعالم» و فرض کنیم به جایی هم نرسیدیم، و نتوانستیم عالمیت زید را احراز کنیم، یا عدم عالمیتش را احراز کنیم، آیا این زید مشکوک العالمیه، با توجه به «اکرم کل عالم» اکرامش واجب است و یا واجب نیست؟ و یا در باب تکالیف تحریمیه اگر فرض کردیم «لا تشرب الخمر» از این قسم است، که شرب هر خمری مستقلاً حرام است، و مستقلاً هم اطاعت و عصیان دارد، آیا اگر در مایعی شک کردیم به عنوان شبهه موضوعیه، که «هل هو خمر او لیس بخمر؟» آیا از این مایع مشکوک الخمریه باید اجتناب کرد، یا اینکه در شبهه موضوعیه، برائت جریان پیدا می کند؟

منشأ اشکال جریان برائت در شبهه موضوعیه در عام استغراقی

این محل بحث و محل داد و قال است و چیزی که سبب شده که در این جا مسأله برائت، (چه برائت شرعیه، چه برائت عقلیه: قاعده قبح عقاب بلا بیان) جریانش در شبهه موضوعیه مورد مناقشه وارد شود، عبارت از این مطلب است که گفته اند: آن بیانی که ارتباط به شارع دارد، و لازم است از قبل شارع علی فرض الحرمة، آن بیان صادر شود، بیان صادر شده و علاوه بر صدور، واصل الی المکلف است که مکلف بداند که شارع «لا تشرب الخمر» را بیان کرده و در اختیار او قرار گرفته باشد و یا در مثال «اکرم کل عالم» وظیفه مولا این بوده که اولاً حکمی به نام وجوب اکرام کل عالم صادر کند، و بعد هم به اختیار عبد و در ابتلاء او قرار دهد و فرض این است که این معنا تمام شده و از ناحیه مولا هیچ گونه کمبودی در رابطه با صدور و ایصال حکم الی المکلف وجود ندارد. اگر بیان کامل است، بیان واصل است، دیگر چه معنا دارد که قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا جاری شود؟

بله؛ در شبهات حکمیه که منشأ شک یا نبود دلیل و یا اجمال دلیل و یا تعارض دو دلیل و یا چند دلیل بوده، آنجا مسأله شک و شبهه ارتباط به شارع دارد. شارع باید این شبهه را ازاله کند و شارع باید از مکلف درباره حرمت شرب توتون رفع شک داشته باشد، اما آنجائی که اشتباه در رابطه با امر تکوینی و خارجی است، مکلف نمی داند که «هذا المایع خمر او لیس بخمر» مکلف نمی داند که «زید عالم او لیس بعالم» نه برای اینکه در معنای علم یک ابهامی است بلکه در تطبیق عنوان عالم بر زید ابهام هست، می داند که قم رفته و ده سال مانده اما آیا درس هم خوانده است و یا اینکه ملاحظه کرده که یک فرصت خوبی است برای لم دادن و استراحت کردن! این وظیفه شارع نیست که این شرط را ازاله کند، و این شبهه را برطرف کند. شارع می گوید: من گفتم: «اکرم کل عالم» و معنای علم هم برای شما روشن است، و دستور من هم به شما رسیده و دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان روی چه ملاکی در اینجا جاری شود؟

و همین طور برائت نقلیه، مثل حدیث رفع، به عنوان «رفع ما لا یعلمون» چیزهایی را که نمی دانند، رفع شده، خود سیاق تعبیر اقتضا می کند یعنی چیزهایی که شارع باید بیان کند، و وضع کند، اگر وضع نکرده باشد، اگر تبیینی در کار نباشد، این مرفوع است. پس در حقیقت «رفع» در مقابل «وضع» است یعنی چیزی که وضعش به دست شارع است، در صورت جهل، شارع آن را رفع می کند. چه چیزی وضعش به دست شارع است؟ حکم وضعش به دست شارع است، اما شبهه موضوعیه «هذا خمر و ذاک لیس بخمر» این که دیگر وضع و رفعش به شارع ارتباط ندارد حتی به فقیه و مجتهد هم مربوط نیست، او هم حق ندارد در تشخیص موضوعات دخالت کند، و اگر دخالت هم کرد لیس قوله بحجه.

اگر یک مجتهدی گفت: «هذا المایع خمر» لکن شما می دانید که لیس بخمر، ولو مرجع تقلید شما هم باشد، لا یجب علیک این که در تشخیص موضوع، از او تبعیت کنید، و نظر او را در رابطه با موضوعات اخذ کنید.

لذا در مسأله شبهه موضوعیه، این شبهه خیلی قوی است که اگر ما بخواهیم برائت جاری کنیم، یا باید از طریق قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد و یا از طریق دلیل شرعی که در

رأسش حدیث رفع واقع شده است و هیچ کدام از اینها دلالت ندارد بر اینکه در شبهه موضوعیه او بگوید: عقاب قبیح است، این هم بگوید: شارع آن را رفع کرده. وضعش به دست شارع نیست تا اینکه رفعش در اختیار او باشد. لذاست که کثیری یا حداقل جماعتی از محققین از آنهایی که در شبهات حکمی، قائل به جریان برائت هستند، در شبهات موضوعیه گفته اند: نمی شود قائل به برائت شویم.

آیا واقع مسأله همین طور است و یا اینکه یک نکته ای در اینجا وجود دارد که آن نکته یک مقدار مغفول عنه واقع شده و اگر آن نکته مورد توجه واقع شود، باید در شبهات موضوعیه هم قائل به جریان برائت بشویم.

اختصاص قاعده قبح عقاب بلا بیان به صورت عدم تنجز تکلیف

اما نکته ای که در اینجا وجود دارد، این است که مسأله قبح عقاب بلا بیان، مربوط به آنجائی است که تکلیف، تنجز پیدا نکرده باشد. اگر تکلیف تنجز پیدا کرد دیگر جای قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست. حال بحث در این است که کجا تکلیف، تنجز پیدا می کند؟ در موارد غیر شبهه موضوعیه اگر مولا گفت: «لا تشرب الخمر» این کبرای کلی را مولا برای شما بیان کرد و این بیان مولا هم به شما رسید، «وصل بیانیه الی المکلف» حال اگر شما در یک موردی قطع پیدا کردید، «بأن هذا المایع لیس بخمر» آیا در اینجا تکلیف «لا تشرب الخمر» می تواند بر شما تنجز پیدا کند؟ با اینکه بیان از قبل مولا تام است، و بیان هم به شما رسیده است و هیچ گونه حالت انتظاری در رابطه با بیان مولا وجود ندارد و آنچه که باید و لازم بوده که مولا بیان کند و در اختیار بگذارد، تحقق پیدا کرده است، مع ذلک چرا تکلیف بر شما تنجز ندارد؟

این برای یک نکته ای است و آن نکته این است که صرف اطلاع و علم به کبری، کفایت نمی کند برای اینکه گریبان انسان را بگیرد، بلکه کبری برای وصول به نتیجه، نیاز به صغری دارد و باید یک صغری در کنار این کبری و قبل از این کبری، تحقق پیدا کند تا ضم این صغری به کبری، آن نتیجه مطلوب را داشته باشد، حتی در مواردی که شما علم به

خمريت داريد و علمتان هم به حسب واقع، مطابق با واقع است، آنجا هم مسأله كبرى به تنهائى گريبان انسان را نمى گيرد. دائم بگوئيد: من عالم هستم به اينكه خمر حرام است، چه ارتباطى به اين واقعه مبتلى بها پيدا كند؟ اگر بخواهد به اين واقعه مبتلى بها مرتبط باشد، بايد اول يك صغرايى بيان كنيد و بگوئيد: «هذا خمر و كل خمر يجب الاجتناب عنه» لذا نتيجه بگيريد كه اين واقعه مبتلى بها كه عبارت از شرب هذا است، «يجب الاجتناب عنه».

در آن جائي كه شما عالم به خمريت هستيد، صغرى و كبرى را به همين صورت ترتيب مى دهيد، چون آنجائي كه انسان عالم به خمريت است، با توجه به اينكه علمش، علم طريقي است و نوعاً قطع طريقي مورد توجه و التفات نيست، وقتى انسان به زيد در كوچه برخورد كند، به رفيقش مى گويد: «هذا زيد» نمى گويد: «هذا مقطوع الزيديه» بلكه مى گويد: «هذا زيد» و ديگر بحثى ندارد.

پس اگر علم پيدا كرد بخمريه هذا المايح كاملاً صغرى و كبرى متشكل مى شوند و قياس تحقق پيدا مى كند: «هذا خمر، و كل خمر يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه».

در عكس اين مسأله؛ آنجائي كه علم به عدم خمريت داشته باشيد، ولو اينكه علم شما مخالف با واقع است، شما نمى توانيد صغرايى به نام هذا خمر تشكيل دهيد. مى گوئيد:

«هذا ليس بخمر» و كبراي كل خمر ديگر انطباق بر موضوع و بر اين صغرى پيدا نمى كند.

پس با اينكه در هردو صورت، بياني كه مى بايست از قبل مولا با تمام خصوصيات صادر شود، بدون كم و كسر، صادر شده است و در اختيار شما هم قرار گرفته است، اما در رابطه با همين بيان، اگر صغرايى شما «هذا خمر» باشد، آنجائي كه علم به خمريت اين مايح پيدا كنيد، كبراي «كل خمر يجب الاجتناب عنه» هم به دنبال اين صغرى، حكم مى كند به لزوم اجتناب از اين مايح. اما در عكسش شما عالم شديد به عدم خمريت و مى گوئيد:

«هذا ليس بخمر»، ديگر چگونه كبراي «كل خمر يجب الاجتناب عنه»، اينجا ارتباط با اين «هذا ليس بخمر» پيدا كند؟

وقتی که این دو تا مشخص شد، در ما نحن فیه که مسأله شبهه موضوعیه است، شما وقتی که با توجه به این مایع می خواهید صغری تشکیل دهید، آیا غیر از این راه دارید که بگوئید: «هذا مشکوک الخمریه» و در موردی که انسان در خمریت یک مایعی شک دارد، نه می تواند بگوید: «هذا خمر» و نه می تواند بگوید: «هذا لیس بخمر» چاره ای ندارد جز اینکه بگوید: «هذا مشکوک الخمریه».

وقتی صغرای شما به صورت «هذا مشکوک الخمریه»، تحقق پیدا می کند، چه کبرایی را می توانید منطبق بر این صغری، قرار بدهید؟ آیا می توانید بگوئید: «کل مشکوک الخمریه يجب الاجتناب عنه؟» کدام دلیلی گفته: «کل مشکوک الخمریه يجب الاجتناب عنه؟» دلیلی که شارع گفته و به شما هم رسیده، «کل خمر يجب الاجتناب عنه» است نه «کل مشکوک الخمریه يجب الاجتناب عنه».

پس با این بیانی که عرض کردیم، دو نکته را خدمت شما عرض کردیم: یک نکته این است که مجرد بیان کبری، مسأله را تمام نمی کند و شاهدش صورت علم به خلاف است که بیان من قبل المولی تام است و هیچ گونه استحقاق عقوبتی در صورت علم به خلاف نمی تواند تحقق داشته باشد. و نکته دوم اینکه در آن دو قیاس، صورت علم به خمریت، یا علم به عدم خمریت، در خود صغری، عنوان علم اخذ نمی شود، وقتی که انسان در قطع طریقی قاطع شد به این که الان روز است، وقتی از او می پرسند، جواب می دهد که الان روز است نه اینکه جواب می دهد که الان مقطوع الیومیه است.

اما در مسأله شک، این حساب را ندارد. در مسأله شک، پای مشکوکیت مطرح است، باید بگوید: «هذا مشکوک الخمریه»، نمی تواند بگوید: «هذا خمر او لیس بخمر». وقتی «هذا مشکوک الخمریه» شد، باید کبری بر این صغری تطبیق کند، و ما کبرایی نداریم که بگوید: «کل مشکوک الخمریه يجب الاجتناب عنه». آن کبری واصله من قبل الشارع، «کل خمر يجب الاجتناب عنه» است.

و از اینجا این نتیجه را می‌گیریم که یک مطلبی زائد بر حرفهای گذشته در رابطه با قاعده قبح عقاب بلا بیان است زیرا آنچه تا به حال درباره این قاعده در بحثهای مناسب بحث می‌کردیم، این بود که باید بیانی باشد و اصل من قبل المولی باشد، روی این وصول هم در بحث های گذشته تکیه شد.

حال کانّ یک مطلب اضافه ای در این قاعده وجود دارد و آن این است که عقاب بلا بیان یعنی عقاب بلا حجت و مقصود از حجت، وجود صغری و کبری است. عنوان حجت بر صغری و کبرایی که دارای نتیجه قیاسی هستند، انطباق پیدا می‌کند، نه صرف اینکه مولا بیان کرده باشد و نه اینکه بیان مولا به مکلف رسیده باشد، بلکه یک امر سومی هم مطرح است، و آن این است که مکلف باید بتواند یک صغری و کبرایی ترتیب بدهد که کبرایش را از قبل مولا شنیده شده باشد و صادر شده باشد و صغری هم با توجه به شرایط خودش، وجود داشته باشد.

اگر این صغری و کبری، تحقق پیدا کرد و قیاس تشکیل شد، آن وقت نتیجه می‌دهد و الا- در مثل شک در خمیریت، نمی‌توانیم صغری و کبرایی تشکیل بدهیم. مولا گفته: «کل خمر حرام»، من شک دارم فی خمیره هذا المایع. با توجه به شک من و کبرای کلی صادر از قبل مولا، چه حجت مرکبه از کبری و صغری می‌توانم تشکیل بدهم؟ یک صغری و کبرای غیر مرتبط، «هذا مشکوک الخمریه و کل خمر حرام» داریم و این کبری نمی‌تواند بر صغری منطبق شود، و حیث اینکه حجت با توجه به این معنا، تمام نیست، دیگر چه مانعی از قاعده قبح عقاب بلا بیان هست که معنای بلا بیان یعنی بلا حجت، نه حجت شرعیه مثل امارات و مانند آن، حجتی که مقصود قیاس است و مرکب از صغری و کبرایی که انطباق حکم مولا- را بر همین موضوع صغری نتیجه می‌دهد. پس با این بیانی که عرض شد، جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان در مورد شبهات موضوعیه، تا حدی روشن خواهد بود.

شبهه این را می توانیم در حدیث رفع هم پیاده کنیم و بگوئیم: سلّمنا که حدیث رفع دلالت ندارد، اما دلالت که ندارد، خلافش را که دلالت نمی کند. فرض بفرمائید حدیث رفع از اینکه شبهات موضوعیه را شامل شود، قاصر است نه اینکه حدیث رفع دلالت می کند بر اینکه در اینجا رفع وجود ندارد، که مناقضه ای بین حدیث رفع و بین قاعده قبح عقاب بلایان با این ترتیبی که ما تقریب کردیم، لازم بیاید.

آن که در جریان اصاله البرائه در شبهات موضوعیه مبنای شبهه است، عمده از قاعده قبح عقاب بلایان است، روی تخیل اینکه دیگر مولا چه کند؟ مولا که دیگر وظیفه ندارد که بیاید سراغ مکلف و بگوید: «ایها المکلف هذا المایع خمر» آنچه که وظیفه اش بوده، بیان کبری بوده و این کبری هم در اختیار مکلف واقع شده. آن چه که اساس شبهه در عدم جریان براءت عقلیه است، این معناست، لکن با توضیحی که عرض کردیم که مقصود از بلایان یعنی بلاقیام قیاس و حجه منطقیه که کبرای این حجت باید از طرف مولا باشد، لکن بلا حجه صدق می کند بر اینکه صغری نباشد.

در حقیقت فرق بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمی، مثل شرب توتون بعد از آن که هر دوی آنها در بلا حجه مشترک هستند در این است که در شبهات حکمی، نقصان قیاس، استناد به کبری دارد، اما در شبهات موضوعیه، نقصان قیاس، استناد به صغری دارد. لکن از نظر عدم نتیجه، هیچ فرقی نمی کند که یک اشکالی در صغری وجود داشته باشد و یا اشکالی در کبری وجود داشته باشد. در هر کدام که اشکالی وجود داشته باشد، آن حجت و قیاس نمی تواند تشکیل شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر کسی بخواهد روی همان معنایی که از حدیث رفع شد، بگوید: حدیث رفع در اینجا ساکت است، بحثی نیست، سکوت حدیث رفع با قاعده قبح عقاب بلایان منافاتی ندارد. بله؛ اگر حدیث رفع، با قاعده قبح عقاب بلایان معارض باشد، مسأله است، اما اگر حدیث رفع متعرض نباشد و کآن ساکت باشد، هیچ مشکلی به

وجود نمی آید.

پرسش:

۱ - منشأ اشکال جریان براءت در شبهه موضوعیه در عام استغراقی در کجاست؟

۲ - چرا قاعده قبح عقاب بلا بیان به صورت عدم تنجیز تکلیف اختصاص دارد؟

۳ - علت عدم تطبیق صغرا بر کبرا در شبهه موضوعیه چیست؟

۴ - معنای بیان را در قاعده قبح عقاب بلا بیان توضیح دهید.

۵ - چرا بین حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان مناقضه ای وجود ندارد؟

ص: ۴۲۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم ۱۳۷۵/۱/۲۸

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تنبیه اول: برائت در شبهه موضوعیه در عام مجموعی

در شبهه موضوعیه قسم اول، چه آنجائی که شبهه وجوبیه باشد و یا تحریمیه باشد، به ملاک اینکه هر فردی، یک حکم مستقلی دارد، و برای آن حکم، اطاعت و عصیان مستقلی وجود دارد، لذا در فرد مشکوک چون شک، شک در تکلیف است، اصاله البرائت جریان پیدا می کند. و شبهه ای در ذهن می آمد که با کیفیتی که دیروز عرض کردیم، مندفع است.

اما در قسم دوم، آنجائی که تعلیق حکم به نحو عموم مجموعی باشد، عام مجموعی،

متعلق حکم باشد، که تعلق حکم به نحو عام مجموعی، به این کیفیت است که حکم به حسب تعدد افراد، متعدد نمی شود، بلکه «لا یكون الا حکم واحد متعلق بعنوان واحد، و هو مجموع الافراد» اینجا اگر حکم، حکم وجوبی باشد، و شبهه موضوعیه، شبهه موضوعیه وجوبیه باشد، مثل اینکه بگویید: «اکرم مجموع العلماء» که یک تکلیف وجوبی به نحو عام مجموعی متوجه عبد کند، اگر این حکم مولا بخواهد موافقت و اطاعت شود، متوقف بر این است که مجموع العلماء اکرام شود، به طوری که اگر یک فرد از این مجموع، اکرام نشود، هیچ گونه اطاعت و موافقتی تحقق پیدا نکرده است.

حال در چنین موقعیتی اگر شک کردیم که زید عالم و داخل مجموع العلماء باید اکرام شود، یا «زید لیس بعالم» و از این عنوان خارج است و وجوب اکرام ندارد، آیا می توانیم در اینجا و در این شبهه موضوعیه، براءت اجرا کنیم و یا اینکه اینجا یک عنوان دیگری پیدا کرده، که به مقتضای آن عنوان، مجبوریم که این فرد مشکوک العالمیه را هم اکرام کنیم که این عنوان، همان عنوان شک در محصل است به این کیفیت که شما یک مأمور به دارید و باید تحقق این مأمور به را در خارج احراز کنید، مأمور به شما یک چیز است و «هو اکرام مجموع العلماء»، باید احراز کنید که این مأمور به در خارج تحقق پیدا کرد، به خلاف آن قسمت اولی که گذشت.

در «اکرم کل عالم»، اگر شک می کردید در اینکه «زید عالم ام لا» به لحاظ اینکه هر عالم، یک حکم مستقلی داشت، و یک اطاعت و معصیت مستقلی داشت، شما شک می کردید که آیا زید، دارای این حکم مستقل هست یا نه؟ اصاله البرائه جریان پیدا می کرد.

اما در اینجا افراد، دارای حکم مستقل نیستند، یک حکم در کار است و متعلق این حکم هم اکرام مجموع العلماء است و شما باید احراز کنید که اکرام مجموع العلماء تحقق پیدا کرده و اگر زید مشکوک العالمیه اکرام نشود، شما با عدم اکرام زید مشکوک العالمیه، نمی دانید که اکرام مجموع العلماء تحقق پیدا کرد یا نه؟ لذا برای احراز این عنوان، لازم است که آن فرد مشکوک العالمیه هم اکرام شود تا این عنوان تحقق پیدا کند.

اینجا تذکر یک نکته ای لازم است و آن نکته این است که در عام مجموعی وقتی که یک فرد، مشکوک العالمیه شد، در حقیقت مثل دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی است، مثل اینکه شما در باب نماز شک کنید که آیا علاوه بر آن اجزای معلومه، سوره هم جزئیت دارد یا نه؟ در اقل و اکثر ارتباطی معروف، قیل و قال زیادی واقع شده است که آیا برائت، جریان پیدا می کند و یا جریان پیدا نمی کند؟ آیا ما نحن فیه هم مشمول همان نزاع در باب اقل و اکثر ارتباطی است، یا این که ما نحن فیه غیر از آن بحث است؟

ظاهر این است که فرق می کند، در آن اقل و اکثر ارتباطی، شبهه، شبهه حکمیه است یعنی شما نمی دانید که آیا شارع سوره را در ردیف سایر اجزاء، جزء برای نماز قرار داده یا نه؟ لذا چون شبهه، شبهه حکمیه است افرادی در آنجا قائل شده اند به اینکه اصاله البرائت روی معیارهایی که بعدا عرض می کنیم، جریان دارد. اما در ما نحن فیه ولو اینکه مسأله اقل و اکثر ارتباطی است، اما اقل و اکثر ارتباطی در شبهه موضوعیه است، نه شبهه حکمیه. شما شک دارید «هل زید عالم او لیس بعالم؟» و اگر عالم باشد، این وجوب اکرام برای مجموع العلماء به عنوان جزئیت است، نه مستقلا. لذا ممکن است کسی در اقل و اکثر ارتباطی معروف، قائل به برائت بشود کما اینکه بعضی از محققین و بزرگان قائل هستند، اما در اینجا راهی برای جریان برائت وجود ندارد. مولا یک عنوان «اکرام مجموع العلماء» را واجب کرده، و هم وجوب و هم حکم و هم متعلق به عنوان واحد است و مکلف هم اطلاع بر این حکم پیدا کرده است و اشتغال ذمه یقینی نسبت به این حکم پیدا کرده و اشتغال ذمه یقینی برائت یقینیه را اقتضا می کند و برائت یقینیه به این حاصل می شود که آن فرد مشکوک العالمیه هم اکرام شود، برای اینکه با عدم اکرام او نمی داند که «اکرام مجموع العلماء» آیا به عنوان یک مکلف به واحد تحقق پیدا کرد و یا نه؟ در حالی که باید تحقق مأموریه در خارج مسلما احراز شود. این در باب تکالیف وجوبیه قسم دوم عام مجموعی بود.

اما اگر شبهه، شبهه تحریمیه باشد؛ در تحریمیه، موقعی که قسم دوم را مطرح کردیم، یک تصویری از قسم دوم بیان کردم، لکن به دو نحو می شود این قسم دوم را تصویر کرد.

آن تصویری که من عرض کردم به این کیفیت بود که در ناحیه حرمت، شبیه مسأله وجوب را مطرح کنیم و بگوییم: همان طوری که وجوب، متعلق به اکرام مجموع است، در ناحیه نهی هم طلب، متعلق به ترک المجموع است.

یعنی مولا- می خواهد که این مجموع، ترک شود، این مجموع در خارج تحقق پیدا نکند. اگر ما این جوری تصویر کردیم، شبیه همین مسأله ای که در شبهه موضوعیه وجوبیه مطرح کردیم، پیاده می شود.

اما تصویر دومش این است که مسأله را در ناحیه طلب و ترک پیاده نکنیم، و بگوییم:

همان طوری که این مجموع در ناحیه وجوب، به عنوان مطلوب واحد و تکلیف واحد، مطلوب مولا است، در ناحیه تحریم هم این وجود مجموع، مبعوض مولا است، یعنی مولا می خواهد که این مجموع، تحقق پیدا نکند، مثلاً همان طوری که می گفت: «اکرام مجموع العلماء»، در ناحیه مقابل هم بگوید: «لا تکرّم مجموع الفساق».

آنچه که متعلق به نهی است و مبعوض مولا است، «اکرام مجموع الفساق» است، اما اگر از دویت فاسق، صد نفرشان اکرام شود، مبعوض مولا تحقق پیدا نکرده است. آنچه که مولا از آن متزجر است و نسبت به آن بغض مولا مطرح است، این است که مجموع فساق اکرام بشوند. این، مبعوض مولا است و اگر مبعوض مولا- این شد، اگر در ما نحن فیه در یک فردی شک داریم که «هل هو فاسق او لیس بفاسق؟» چه مانعی دارد که انسان آن را اکرام کند؟ برای این که نه تنها مشکوکش مانعی ندارد، معلومش هم مانعی ندارد. اگر بدانید که «زید فاسق»، باز هم مانعی ندارد که اکرام شود، آن که مبعوض مولا است این است که مجموعه فساق اکرام شود و الا دو ثلث فساق هم اکرام شوند، از نظر مولا هیچ مشکلی وجود ندارد.

اگر قسم دوم را به این نحو ترسیم و تصویر کنیم، باید بگوییم که نه تنها در شبهه موضوعیه، بلکه در آنجائی که انسان قاطع هم هست «بان زیدا فاسق» می تواند زید را اکرام کند و فقط باید سعی کند که «اکرام مجموع الفساق» در خارج، تحقق پیدا نکند. اگر این در خارج تحقق پیدا کرد، مخالفت با تکلیف تحریمی مولا تحقق پیدا کرده است. لذا اکرام مشکوک الفسق هیچ مانعی ندارد، الا در یک صورت روی این بیانی که عرض کردیم اشکال دارد.

باید این جوری فرض کنیم که ما نود و نه عالم محرز العالمیه داریم، و یک عالم مشکوک العالمیه داریم و اگر شما نود و نه تا را اکرام کنید، نمی دانید که با ترک اکرام آن مشکوک العالمیه، آیا این نهی موافقت می شود یا نه، همین که مشکوک العالمیه جدای از معلوم العالمیه ها قرار بگیرد و شما همه آن معلوم الفسق ها را اکرام کردید، فقط باقی مانده یک مشکوک الفسق و این جا اگر شما این مشکوک الفسق را اکرام کنید، دیگر احراز نکرده اید که این «لا تکرّم مجموع الفساق» موافقت شده و دیگر احراز موافقت در این رابطه ندارید، و الا- اگر حتی یک نفر از آن معلوم الفسق ها اکرام نشود، همین کفایت می کند در این که شما یقین دارید که «اکرام مجموع الفساق لم يتحقق في الخارج» ولو با ترک اکرام یک نفر معلوم الفسق. در نتیجه اگر ما قسم ثانی را به این نحوی که امروز عرض کردم، ترسیم و تصویر کنیم، در شبهه موضوعیه تحریمیه اش هیچ گونه اجتنابی لازم نیست، مگر در این فرضی که ذکر کردیم که علم به موافقت، توقف به اجتناب از این مشکوک الفسق دارد، و الا اگر مشکوک الفسق هم اکرام شود، مخالفت آن تکلیف تحقق پیدا می کند. این هم یک صورت.

تصور شبهه موضوعیه در صورت تعلق تکلیف به صرف الوجود طبیعت

صورت سوم، مسأله صرف الوجود بود چه در رابطه با تکالیف وجوبیه و چه در رابطه

با تکالیف تحریمیه، متعلق وجوب، صرف الوجود طبیعت است و متعلق تحریم هم صرف الوجود طبیعت است. در ناحیه وجوبش مسأله این طور است که تکلیفی به صرف الوجود یک طبیعتی، متعلق شده که تصور شبهه موضوعیه اش به این کیفیت است که حال که صرف الوجود طبیعت مأموریه است آیا من می توانم یک فردی را که شک در فردیت او برای این طبیعت دارم، در مقام امتثال و در مقام موافقت، اکتفا کنم و یا اینکه نه؟

اینجا شک در مصداقیت و فردیت، ملازم با این است که شک کنیم که آیا صرف الوجود طبیعت، تحقق پیدا کرد و یا صرف الوجود طبیعت، تحقق پیدا نکرد؟ و بعد از آنکه اشتغال ذمه به تکلیف یقینی است، در مقام موافقت تکلیف وجوبی، باید احراز کنیم که آن متعلق تکلیف در خارج محقق شده و احراز این، متوقف بر این است که بدانیم «هذا الفرد صرف الوجود لهذه الطبیعه» است، و الا با شک در مصداقیت و فردیت، چطور می توانید اکتفای به این فرد مشکوک الفردیه کنید؟ لذا در این شبهه موضوعیه باید بگوییم که باید احتیاط کرد و معنای احتیاط، عدم اکتفای به این مورد شبهه موضوعیه است که فردیتش برای طبیعت مأموریهها که صرف الوجودش مأموریه است، برای شما مشکوک است.

و در ناحیه تکلیف تحریمی همین صرف الوجود، اگر صرف الوجود، حرام شد، صرف الوجود مبغوض مولا شد، اینجا با اولین فرد مواجه شدیم و نمی دانیم آیا این برای طبیعت منهی عنها فردیت دارد یا ندارد؟ این مثل همان شبهه موضوعیه در قسم اول می شود. در قسم اول شبهه موضوعیه اش اگر شک می کردیم که «هذا المایع خمر او خل» در رابطه با عام استغراقی، همان بحث دیروز بود که ما عرض کردیم: اصاله البرائه در آن جریان پیدا می کند، ولو اینکه حکم به نحو عموم استغراقی به این طبیعت تعلق گرفته است، اما مصداقیت این فرد، برای شما مشکوک است و شما نمی دانید که «هذا المایع مصداق لطبیعه الخمر ام مصداق لطبیعه الخل؟»

پس در اینجائی که صرف الوجود یک طبیعتی، منهی عنه و مبغوض واقع می شود، برای همان اول بار اگر یک فرد مشکوک الفردیه در خارج به دست شما وجود پیدا کند،

«حيث انه لا يعلم انه صرف وجود للطبيعه ام لا مانع من ارتكابه» چه مانعی تصور می شود از اینکه مکلف او را مرتکب شود، و در رابطه با او هیچ گونه اجتناب و احتیاطی نداشته باشد؟ کما اینکه در قسم اخير هم مسأله همین طور است.

بررسی شبهه موضوعیه در صورت تعلق حکم به نفس طبیعت

قسم اخير این بود که حکم به نفس طبیعت متعلق شود، نه عنوان استغراق است و نه مجموع است و نه صرف الوجود است، حکم به خود طبیعت متعلق شود که در مباحث گذشته خلافاً با مرحوم آخوند بحث کردیم که مانعی ندارد خود ماهیت و طبیعت، متعلق حکم واقع شود. اگر طبیعت، متعلق حکم واقع شد، در ناحیه شبهه موضوعیه وجوبیه اش باز مسأله باید این جوری تصویر شود که اگر ما بخواهیم یک فردی که فردیتش برای طبیعت مشکوک است را اتیان کنیم نمی دانیم که «هذا فرد للطبيعه ام مصداق للطبيعه اخري؟» آیا در مقام تعلق تکلیف وجوبی به یک طبیعت، می شود انسان در امتثال و موافقتش به یک وجودی که فردیت آن وجود برای طبیعت مأمور بها مشکوک است، اکتفا کند؟ نمی دانیم «هذه صلاه ام ليس بصلاه؟» آیا می شود به یک چنین چیزی که صلاتیتش مشکوک است و فردیتش برای عنوان صلاه غیر محرز است، در مقام امتثال امر «اقموا الصلاه» اکتفا کنیم؟ لذا باید بگوییم که شبهه موضوعیه وجوبیه، در تعلق حکم به طبیعت، برای امتثال و موافقت تکلیف متعلق به طبیعت کفایت نمی کند.

و در آن طرفش که یک تکلیف تحریمی به طبیعت متعلق شود، تعلق تکلیف تحریمی به طبیعت، چه مقدار کاربرد دارد و چه مقدار می تواند تأثیر داشته باشد؟ تأثیر تعلق تکلیف تحریمی به طبیعت این است که هر فردی را که شما احراز کردید که «انه فرد للطبيعه»، از آن اجتناب کنید. اما اگر یک چیزی را شک دارید که مصداق برای طبیعت منهی عنها هست و یا مصداق برای طبیعت منهی عنها نیست، روی چه ملاکی حکم کنیم به اینکه اجتناب از او لازم است؟ و در مسأله «لا تشرب الخمر» و امثال ذلك هم معمولاً همین است نه به نحو عام استغراقی، بلکه به نحو تعلق حکم به خود طبیعت است، طبیعه

شرب الخمر منهي عنها است. پس هر فردی که احراز شد «انه مصداق لطیعه شرب الخمر، یجب الاجتناب عنه» اما مایعی که مردد است بین خمر و خل و مصداقیتش برای طبیعت خمر، مشکوک است دیگر «لا تشرب الخمر» نمی تواند شما را تحریک کند به اینکه باید از چنین مایعی اجتناب کنید، بلکه مقتضای اصاله البرائه این است که در چنین موردی، ارتکاب شرب این مایع مشکوک مانعی ندارد.

فتحصل از جمیع مباحثی که در رابطه با شبهه موضوعیه گفتیم، اینکه شبهات موضوعیه به لحاظ اینکه داخل در کدام قسم از اقسام اربعه است و موردش کدام قسم از این اقسام اربعه است و آیا شبهه وجوبیه است یا تحریمیه با توجه به مواردش جواب گفت که ملاحظه کردید که به اختلاف موارد، فرق می کرد. باید با توجه به مواردش جواب گفت، نه اینکه به طور کلی بگویید: شبهه موضوعیه، کذا و کذا. این در رابطه با تنبیه اول.

پرسش:

- ۱ - آیا در شبهه موضوعیه در عام مجموعی برائت جاری می شود؟ توضیح دهید.
- ۲ - شباهت شبهه موضوعیه عام مجموعی به اقل و اکثر ارتباطی را بیان کنید.
- ۳ - آیا در شبهه موضوعیه عام مجموعی برائت جاری می شود؟ توضیح دهید.
- ۴ - کیفیت تصور شبهه موضوعیه در صورت تعلق تکلیف به صرف الوجود طبیعت را با مثال شرح دهید.
- ۵ - حکم شبهه موضوعیه تعلق حکم به نفس طبیعت را از نظر اجرای برائت بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم ۱۳۷۵/۲/۱

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تنبیه دوم برائت: محبوبیت احتیاط محبوبیت احتیاط علی کل حال

یکی از تنبیّهات در باب برائت این است که با اینکه ما در شبّهات حکمیّه و همین طور در مواردی از شبّهات موضوعیّه، قائل به برائت شدیم لکن در عین حال اگر کسی بخواهد در مواردی که برائت جریان دارد، عملاً احتیاط کند، و محتمل الوجوب را به سبب احتمال وجوب و محبوبیت برای مولا اتیان کند، و محتمل الحرّمه را به عنوان احتمال مبعوض بودن برای مولا و احتمال اینکه به حسب واقع، «لعله یکون حراماً» ترک کند،

ص: ۴۳۳

پیدا است که از نظر عقل، یک امر مستحسن و امر راجحی است. در عین اینکه عقل حکم می کند به حکم عقاب بلا بیان، لکن در عین حال می گوید که «رعایه محتمل التکلیف او التکلیف المحتمل» یک امر راجحی است و امری است که در باب عبودیت و مولویت، مطلوب و مستحسن است و بین موارد هم هیچ فرق نمی کند، واجب، حرام، واجب عبادی، توصلی، شبهه حکمیه موضوعیه، در محرمات هکذا، این معنا در همه موارد ساری و جاری است و در بین محققین کسی با این معنا مخالفت نکرده جز مرحوم محقق نائینی (ره) در بعضی از موارد با یک قیود و شرایطی این معنا را مطرح فرموده اند.

تفصیل محقق نائینی (ره) بین موارد احتیاط از نظر حسن

مرحوم محقق نائینی می فرمایند: در موارد حجت شرعیه در آنجائی که انسان با قطع نظر از حجت، علم اجمالی دارد به اینکه مثلا- یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر، به طوری که اگر حجت شرعیه نبود، مقتضای علم اجمالی این بود که هم نماز ظهر بخواند و هم نماز جمعه، لکن فرض کردیم، که یک روایت صحیحه معتبره ای که یا موجب انحلال حقیقی علم اجمالی است و یا موجب انحلال حکمی علم اجمالی است، قائم شد بر اینکه در روز جمعه، نماز جمعه واجب است، «قامت الاماره الشرعیه» بر این که تکلیف در یک طرف تحقق دارد و آن نماز جمعه است. ایشان می فرمایند: احتیاط در اینجا اولاً خصوصیتش این است که باید بین دو طرف، جمع شود به خلاف مثلا موارد اقل و اکثر ارتباطی که اگر کسی شک کرد که سوره جزئیت دارد یا نه؟ اگر بخواهد احتیاط کند، لازم نیست که دو نماز بخواند، بلکه یک نماز مع السوره، به عنوان احتیاط مطرح است و در نتیجه احتیاط، در آنجا مستلزم تکرار عمل نیست، اما به خلاف نماز جمعه و نماز ظهر، که اگر کسی بخواهد احتیاط کند، باید دو نماز بخواند، نماز تکرار شود، یکی به عنوان نماز جمعه، و یکی به عنوان نماز ظهر.

می فرمایند در اینجائی که این دو خصوصیت وجود دارد: اولاً احتیاط مستلزم تکرار عمل و نماز است و ثانياً اماره شرعیه قائم شد بر اینکه نماز جمعه واجب است، اگر کسی

به این صورت بخواند احتیاط کند، که اول نماز جمعه ای که «قامت الاماره علی وجوبها» را بخواند و بعد نماز ظهر را بخواند، مانعی ندارد. اما اگر بخواند عکس کند، یعنی اول نماز ظهر را بخواند و سپس نماز جمعه ای که اماره بر وجوبش بالخصوص قائم شده را بخواند، این جایز نیست. احتیاط به این کیفیت که در مقام اجراء، اول آن چیزی که «لم تقم الحجه علی وجوبه» را در مقام عمل مقدم بدارد، و بعد «ما قامت الحجه علی وجوبه» را بخواند، جایز نیست. چرا؟ دو دلیل بر این معنا اقامه می کنند.

معنای حجیت شرعی از نظر محقق نائینی(ره)

یک دلیلش این است(همان طوری که در موارد دیگر هم فرمودند) که معنای حجیت اماره شرعیه مثل خبر واحد، این است که شارع می گوید: در عالم تعبد، با این اماره، معامله علم کن، و احتمال خلافش را کنار بگذار، و فرض کن که احتمال خلافی کان در تو وجود ندارد، که در حقیقت معنای حجیت اماره، القای احتمال خلاف در عالم تعبد و تشریح است، یعنی شارع می گوید که خودت را تعبداً عالم فرض کن ولو اینکه تکویناً عالم نیستی، و قطعی نداری، اما خودت را باید عالم فرض کنی. و اگر کسی عالم شد به اینکه نماز جمعه فرضاً واجب است دیگر معنا دارد که اول بلند شود نماز ظهر بخواند.

اگر کسی علم تکوینی و حقیقی پیدا کرد به اینکه واجب در روز جمعه، نماز جمعه است، آیا معنا دارد که قبل از نماز جمعه، نماز ظهر بخواند، شارع هم که با قیام اماره می گوید که من، تو را در عالم تشریح، عالم می دانم یعنی همان عملی که عالم انجام می دهد، تو با قیام اماره، همان عمل را انجام بده، فحیث اینکه «لا يجوز للعالم ان یصلی صلاه الظهر قبل صلاه الجمعه، من قامت الاماره عنده علی وجوب صلاه الجمعه» آن هم همین است، و معنا ندارد که قبل از نماز جمعه، بلند شود نماز ظهر را بخواند.

کأنه بعد به ایشان اشکال می شود که لازمه بیان شما این است که بعد از نماز جمعه هم حق ندارد بخواند، برای اینکه اگر کسی واقعا علم پیدا کرد به اینکه نماز جمعه در روز جمعه واجب است، نماز ظهر را نه قبل می تواند بخواند و نه بعد می تواند بخواند، پس

شما چرا می گوئید: بعد می تواند با وجود قیام اماره، نماز ظهر را بخواند؟

ایشان می فرماید که این برای این است که بعد از آنکه نماز جمعه را خواند، فکر می کند که آیا واقعا آن تکلیف الهی روز جمعه، به واسطه خواندن نماز جمعه، امتثال شد؟ می بیند که یقین ندارد به اینکه تکلیف واقعی امتثال شده است، لذا در این موقعیت، بعد از خواندن نماز جمعه، خودش را شاگ در این می بیند که آیا وظیفه واقعی انجام شده یا نه؟ البته تکلیفی ندارد برای اینکه بر طبق اماره، عمل کرده و اماره، حجه شرعی، اماره که واقعا انسان را عالم نمی کند، بالاخره بعد صلاه الجمعه هنوز هم خودش را شاگ و متحیر می بیند، لذا ما در این موقعیت، به او اجازه می دهیم که نماز ظهر را بخواند اما نه قبل از نماز جمعه. این یک دلیلی است که ایشان اقامه کرده اند، حال ما این دلیل را بررسی کنیم تا به دلیل بعدی ایشان برسیم.

عدم حصول علم تبعدی از حجیت اماره

اولا- این یک مسأله مبنایی است که آیا معنای حجیت اماره، این است که «القول احتمال الخلاف، و افرض نفسک عالما فی عالم التبعید»؟ گفتیم که در باب حجیت امارات، این حرفها نیست. حجیت معنای خودش را دارد و معنایش منجزیت و معذرت است. شارع می بیند که نوعا راه علم مسدود است، لذا چیزی را به عنوان خبر ثقه و یا خبر عادل، حجت شرعی قرار می دهد، اما معنایش این نیست که این حجت، همان قطع و همان یقین است بلکه معنایش این است که شارع می خواهد بگوید: حجت، منحصر به یقینی که حجیت ذاتیه دارد نیست، برای جهات و رعایت مسائلی، ما خبر ثقه را برای شما همانند قطعی که عقلا منجز و معذر است، منجز و معذر شرعی قرار دادیم. کجای معنای این، القای احتمال خلاف است؟ کجای معنای این، این است که خبر واحد، در عالم تبعد علم است؟ نه خیر علم نیست، لکن اثر علم را دارد.

حجیت علم، ذاتی است، حجیت خبر واحد، مجعول است و نیاز به جعل شرعی دارد، و اگر شارع حجیت را برای خبر واحد جعل نمی کرد، روی همان مسأله اول و ضابطه کلی

که در اصالت حرمت تعبد به ظن بحث کردیم و گذشتیم، باید بگوئیم: لیس بحجه تا زمانی که دلیل بر حجیت قائم نشده، اما حالا که دلیل قائم شد، مفاد دلیل چیست؟ عقلا با خبر ثقه چه معامله ای می کنند؟ آیا عقلا خبر ثقه را علم قرار می دهند، و بر طبقش عمل می کنند، یا در حجیت، مانند علم قرار می دهند؟ شارع هم به همین کیفیت و با همین دید به خبر واحد نگاه کرده. نه عقلا خبر واحد را علم می دانند و تلقی می کنند، و نه شارع چنین حسابی برای خبر واحد باز کرده است.

پس اولاً- دلیل اول ایشان مبتنی بر مبنای خودشان در باب حجیت امارات شرعیه است و ما مکرر این معنا را با ایشان بحث کردیم و این مبنا را نپذیرفتیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر چیزی منجز و معذر شد آیا معنایش این است که هذا قطع و یا معنایش این است که منجزیت و معذرت از آثار قطع نیست، «القطع حجه، خبر الواحد حجه، الاستصحاب هم حجه». همه اینها در حجیت و منجزیت و معذرت، مشترک هستند. همان طوری که معنای حجیت استصحاب این نیست که استصحاب، خبر واحد است. اگر شارع استصحاب را حجت قرار داد، معنایش این نیست که استصحاب، خبر واحد شد. همین طور هم وقتی خبر واحد را حجت قرار داد، معنایش این نیست که خبر واحد، قطع است. قطع سر جای خودش «تصف بالحجیه الذاتیه» این ها هم به وسیله جعل شارع، همان حجیت را پیدا کرده اند. در حقیقت اشتراکشان با قطع، اشتراک در اثر است نه اشتراک در ذات. نه خبر واحد قطع است و نه استصحاب، خبر واحد است. هر سه هم موضوع برای حجیت هستند. «القطع حجه خبر الواحد حجه، الاستصحاب هم حجه» اما ربطی بین اینها وجود ندارد، فقط اشتراک در حجیت است و اینکه این دوتای اخیر، حجیتشان مجعول است اما قطع حجیت مجعوله ندارد، و حجیت ذاتیه برای او ثابت است.

عدم فرق بین قبل از علم تعبدی و بعد از آن از نظر احتیاط

ثانیا: اگر معنای حجیت خبر واحد فرضا القای احتمال خلاف بود، یعنی این که او در

عالم تعبد، یکون عالما، در عالم تشریح این شخصی که «قامت عنده الاماره یکون قاطعا» اگر عالم و قاطع شد، دیگر چرا شما تفصیل می دهید و می فرمائید اگر اول بخواند نماز ظهر را بخواند، بعد نماز جمعه، جایز نیست، اما اگر اول بخواند نماز جمعه بخواند و بعد نماز ظهر را بخواند، جایز است؟ اگر در عالم تعبد، به وجوب نماز جمعه عالم شد و با دید علم، به وجوب نماز جمعه نگاه می کند، نه قبلش می تواند نماز ظهر را بخواند و نه بعدش می تواند نماز ظهر را بخواند. این تفکیک و تفصیل بین قبل و بعد است و بعد از صحت مبنای ایشان، این یک تفکیکی است که غیر قابل قبول است. اگر او عالم است، عالم نه قبل می تواند بخواند و نه بعد می تواند بخواند.

تفصیل بین بنای بر احتیاط و عدم بنای بر احتیاط

جواب سوم این است که اگر ما از این حرف هم بگذریم، این که شما می فرمائید که بعد از خواندن نماز جمعه «یری نفسه شاکا» در این که آیا مأمور به واقعی تحقق پیدا کرده یا نه؟ لذا یجوز له اینکه به عنوان احتیاط، نماز ظهر را بخواند، می گوئیم: بر فرض که آن اشکالات را صرف نظر کنیم، همین جا هم باید تفصیل بدهیم به این کیفیت که بگوئیم:

موقعی که نماز جمعه را شروع کرد، آیا بنا داشت که بعد از نماز جمعه، نماز ظهر را بخواند یا نه؟

باید بین این صورت که بنا داشت نماز ظهر را بخواند و بین صورتی که موقعی که شروع به نماز جمعه کرد، بنا نداشت که نماز ظهر را بخواند، لکن بعد از آن که نماز جمعه خواند، یک مقدار فکر کرد و گفت: بهتر این است که نماز ظهر را هم بخوانیم، روی بیان ایشان باید بین این دو صورت، تفصیل قائل شویم و بگوئیم: اگر هنگام شروع به نماز جمعه بنا داشت که نماز ظهر را بعد بخواند، این احتیاط جایز نیست، و به حیثیت نماز جمعه و اماره لطمه می زند. اما اگر در هنگام خواندن نماز جمعه، فقط بنا داشت که نماز جمعه بخواند و تبعیت از اماره کند، رعایت حجیت اماره را داشته باشد، لذا نماز جمعه را خواند با این نیت و تمام شد، لکن بعد به فکر افتاد که نماز ظهر را احتیاطا بخواند، روی

فرمایش ایشان ما باید اینجا را قائل به جواز شویم، که در حقیقت در این موردی که آن محقق احتیاط را که خواندن نماز ظهر است، بعد انجام می دهد، باید در اینجا تفصیل قائل شویم (بر فرضی که فرمایشات ایشان پذیرفته شود) و بگوئیم: «ان کان بانیا من اول الامر علی الاتیان بصلاه الظهر بعد صلاه الجمعة لا- يجوز هذا الاحتیاط اما ان لم یکن بانیا بل کان بانیا علی الاتیان بمفاد الاماره و اتی بمفاد الاماره ثم بدا له ان یحتاط» برای او نظر جدید روی احتیاط پیدا شد، فقط اینجا باید حکم به رجحان احتیاط و حسن احتیاط کنیم.

در نتیجه تفصیلی که بر فرض قبول فرمایشات ایشان باید انسان داشته باشد، تفصیل بین نماز ظهر قبل و نماز ظهر بعد نیست بلکه در همان نماز ظهر بعد، بین دو صورتش باید تفصیل قائل شد: «بین ما اذا کان بانیا و بین ما اذا لم یکن بانیا». آنجائی که بانی بوده بر اینکه نماز ظهر را هم بخواند، روی فرمایش ایشان، این احتیاط در حقیقت هتک حیثیت اماره است. اما آنجائی که هیچ بنایی نداشته «ثم بدا له» ایشان تنها اینجا را باید قائل به رجحان احتیاط و حسن احتیاط شود. لذا دلیل اولشان علاوه بر مبنایی بودن، این اشکالات به آن توجه دارد و اما دلیل دومی هم دارند که البته این دلیل، یک دلیل مفصلی است و تفصیلش را هم در باب اصل احتیاط در باب علم اجمالی ذکر کردیم، لکن بعدا اشاره اجمالی ای می کنیم، با اشکالی که باز به همین دلیل دوم وارد است.

پرسش:

- ۱ - تفصیل محقق نائینی (ره) بین موارد احتیاط را بیان کنید.
- ۲ - معنای حجیت شرعی را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.
- ۳ - اشکال استاد به محقق نائینی (ره) در معنای حجیت اماره چیست؟
- ۴ - آیا قبل از علم تبعیدی و بعد از آن از نظر احتیاط فرق وجود دارد؟
- ۵ - تفصیلی که لازمه کلام محقق نائینی (ره) است بین بنای بر احتیاط و عدم بنای بر احتیاط را شرح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم ۱۳۷۵/۲/۲

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم جواز عدول به مرتبه لاحقه با وجود مرتبه سابقه از مراتب امثال

عرض کردیم که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) فرمودند: احتیاط در مواردی حسن دارد که اماره شرعیه بر خلافش قائم نشده باشد، و به نماز جمعه و نماز ظهر مثال زدند در صورتی که فرض کنیم اماره ای مثل خبر واحد معتبر بر وجوب نماز جمعه قائم شده باشد و دو دلیل اقامه کردند. دلیل اول را دیروز ملاحظه فرمودید.

اما دلیل دومشان مطلبی است که تفصیلش را در کتاب القطع هم ذکر کرده اند و در بحث ما هم مورد تعرض قرار گرفت. خلاصه فرمایش ایشان این است که می فرماید:

امثال دارای چهار مرتبه است، و این مراتب به این نحو است که «لا ينتقل الى المرتبه

اللاحقه الا في صورة عدم التمكن من المرتبه السابقه» تا تمکن از هر مرتبه ای وجود داشته باشد، نوبت به مرحله لاحقه نمی رسد.

مرتبه اول، امثال تفصیلی است که مقصود از امثال تفصیلی، اعم از این است که علم تفصیلی باشد و یا ظن خاص معتبر تفصیلی وجود داشته باشد. در هر دو مورد، امثال تفصیلی در رتبه اول مراتب امثال است، و تا زمانی که این میسور باشد و برای مکلف امکان داشته باشد، امثال از این مرتبه، تنزل پیدا نمی کند و به مرتبه دوم منتقل نمی شود.

مرتبه دوم، امثال علمی اجمالی است، مثل احتیاط در موارد علم اجمالی، که این هم یک مرتبه ای از امثال است، لکن رتبه اش از امثال تفصیلی متأخر است.

مرتبه سوم، امثال ظنی به غیر ظن خاص، یعنی ظن مطلق، حال چه حجیت داشته باشد و چه نداشته باشد، که اگر برای کسی امثال تفصیلی مقدور نبود، امثال اجمالی هم برای او مقدور نبود، در مرتبه سوم، امثال ظنی مطرح است.

اگر امثال ظنی هم امکان نداشت، به لحاظ اینکه نسبت به این حکم و تکلیفی که در مقام امثال اوست، ظنی وجود ندارد، آخرین مرحله، عبارت از امثال احتمالی است مثل اینکه کسی احتمال تکلیفی را می دهد، حال چه به صورت شبهه حکمیه، و یا به صورت شبهه موضوعیه، مثل اینکه کسی احتمال می دهد که «خرج منه المنی و صار جنبا» فقط همین احتمال است، حتی مظنه هم وجود ندارد. اینجا اگر بخواهد امثال کند، عنوان امثالش، امثال احتمالی خواهد بود یعنی غسل جنابت انجام بدهد به احتمال کونه مأوربه، به احتمال کونه جنبا و مکلفا بغسل الجنابه.

می فرمایند: این مراتب اربعه برای امثال وجود دارد و در ما نحن فیه، بحث در رابطه با مرتبه دوم و مرتبه اولی است برای اینکه مکلفی که «قامت الاماره عنده علی وجوب صلاه الجمعه یتمکن من الامثال التفصیلی»، همان متعلق اماره را بگیرد، و مفاد اماره را عمل کند، و امثال تفصیلی روشنی برای او محقق است، و در این صورت، حق ندارد امثال اجمالی کند مثل اینکه مجتهدی فرضاً احتمال می دهد که اگر روایت وارده در نماز جمعه و نماز ظهر را بررسی کند، بالاخره به یکی از دو طرف می رسد که در روز جمعه

فرضا یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر، فرضاً احد طرفین بر حسب روایات بر او مشخص می شود، حال مجتهد بگوید که ما چه داعی داریم که وقت زیاد و فکر زیاد صرف کنیم برای اینکه ببینیم نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر بلکه در مقام عمل، بین هردو جمع می کنیم هم نماز جمعه می خوانیم و هم نماز ظهر. می فرماید: اگر تمکن از امتثال تفصیلی دارد، باید همان امتثال تفصیلی را اختیار کند و حق ندارد دست به دامن احتیاط و امتثال علمی اجمالی بزند.

در نتیجه این مدعای ایشان در بحث ما بر حسب دلیل، ثابت می شود که «من قامت عنده الاماره علی وجوب صلاه الجمعه» دیگر وجهی ندارد که قیام اماره را کالعدم فرض کند و از طریق احتیاط و جمع بین صلاتین، امتثال علمی اجمالی تحقق پیدا کند. آن در مرتبه دوم است و انتقال به مرحله دوم، «فی صوره عدم التمكن من المرتبه الاولى» است، «لذا لا يجوز ان ينتقل فی مقامنا هذا الی المرتبه و المرحلة الثانيه». این دلیلی است که ایشان اقامه کرده اند.

عدم نقصان امتثال علمی اجمالی

در رابطه با اصل مبنای ایشان، اشکالی به ایشان هست که آیا امتثال علمی اجمالی در رتبه متأخره از امتثال تفصیلی است حتی از امتثال علمی تفصیلی، اگر کسی مثلاً بداند که اگر دنبال کند، برایش یقین تفصیلی پیدا می شود به اینکه مثلاً یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر، مع ذلك می گوید: ما هیچ داعی نداریم دنبال کنیم تا علم تفصیلی برآیمان پیدا شود، ما از اول بین هردو مطلب جمع می کنیم احتیاط می کنیم و هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می خوانیم، این به حسب قاعده هیچ مشکلی ندارد، برای اینکه در امتثال علمی اجمالی از نظر خصوصیات معتبره در امتثال، هیچ کمبودی وجود ندارد.

بله؛ ممکن است گاهی از اوقات کسی مشکل صغرائی پیدا کند کما اینکه سابقاً بحث کردیم، بگوید: اگر کسی بخواهد در باب عبادات احتیاط کند به جمع بین صلاتین، مثلاً لطمه ای به قصد قربت وارد می شود، لطمه ای به قصد وجه (بنابراین که اعتبار داشته

باشد) وارد می شود. لکن این مشکل صغرائی است یعنی اگر لطمه ای به قصد قربت وارد شود، معنایش این است که احتیاط، امکان ندارد و نباید بین این دو مسأله خلط شود. یک وقت کسی معتقد است که در بعضی از موارد به علت بعضی از خصوصیات، نمی شود احتیاط کرد، مثل کسی که معتقد است که اگر انسان دو نماز بخواند در رابطه با تکلیف، رعایت قصد قربت نمی شود، او برای هر نماز باید به عنوان احتمال مقربیت شروع کند، احتمال مقربیت هم فرضاً باقی نیست. اگر این حرف را بزنیم، معنایش عدم امکان احتیاط است ولی حالا بحث در امکان و عدم امکان نداریم، می گوییم: احتیاط در آنجائی که ممکن است، «لو فرض کونه ممکنا» که حتی با تعبیر «لو فرض» این معنا را مطرح کنیم، احتیاط در عبادت که مستلزم تکرار عبادت است، «لو فرض کونه احتیاطا» و معنای اینکه احتیاط است یعنی جامع همه خصوصیات معتبره در عبادت عبادت هست، اگر جامعیتش را فرض کردید به چه دلیل بگوییم: این امثال، از امثال تفصیلی تأخر دارد؟ مگر چه کمبودی در این امثال وجود دارد که شما این را در رتبه متأخره قرار می دهید و امثال تفصیلی را در رتبه متقدمه و اولین مرتبه قرار می دهید؟

حکم عقل در مقام امثال

آنچه که عقل در مقام امثال، حاکم است این است که باید همه خصوصیات معتبره در مأمور به سواء کان عبادیا او غیر عبادی، وجود داشته باشد و شما هم احراز کنید که مأمور به همه خصوصیات را واجد است. آیا در این احراز، بین امثال تفصیلی و بین امثال علمی اجمالی، فرق وجود دارد؟ همان طور که در امثال تفصیلی، مکلف احراز می کند که مأمور به را با همه خصوصیات در خارج ایجاد کرده، در امثال علمی اجمالی هم بعد از آنکه نماز جمعه و نماز ظهر را با خصوصیات، انجام داد، احراز می کند که مأمور به مولا در روز جمعه، با تمام شرائط و خصوصیات تحقق پیدا کرد. پس چرا رتبه امثال تفصیلی را بر امثال علمی اجمالی متقدم قرار بدهیم؟ چه کسی حکم کرده به این تقدم و تأخر؟ ملاک امثال از نظر عقل در هر دو یکسان است و هیچ کمبودی در امثال علمی

این مبنا را در بحث کتاب القطع و در بحث علم اجمالی، مفصل با ایشان بحث کردیم.

پس اولاً این مبنا مورد قبول نیست.

اخصیت دلیل محقق نائینی (ره) از مدعا

ثانیاً فرض کنیم که این مبنا درست و صحیح است، این مبنا کاربردش همین مقدار است که اگر کسی از اول با وجود اینکه اماره قائم شده بر وجوب نماز جمعه، بنا بگذارد بر اینکه هر دو نماز را بخواند، این دلیل ایشان برای این مورد خوب است. اما فرض دیگری وجود دارد و آن این است که اگر از اول بنا نداشت که دو نماز را بخواند، بنا داشت بر موافقت همان که اماره دلالت داشت، و نماز جمعه را خواند، موافقت اماره هم حاصل شد، و دیگر هیچ وظیفه ای ندارد، اما پیش خودش فکر می کند که شاید نماز ظهر واجب باشد، آیا الآن در این شرائط دیگر چه امثالی می تواند مطرح باشد؟ آدمی که نماز جمعه اش را خوانده است و موافقت اماره حاصل شده و احتمال می دهد که شاید در روز جمعه، نماز ظهر، واجب واقعی باشد، و دیگر وظیفه ای هم ندارد که نماز ظهر را بخواند لکن می گوید: حیف است که وظیفه واقعی نماز را در روز جمعه احراز نکند، در این شرائط، دیگر امر بین تفصیلی و اجمالی و امثال ذلک دائر نیست، در این شرائط مکلف است و احتمال وجوب نماز ظهر، یک امثال احتمالی مطرح است که آخرین مرحله امثال در کلام ایشان است. آیا اگر مکلف بخواهد این امثال احتمالی را رعایت کند، باید جلوی او را بگیریم؟ به چه مجوزی جلوی چنین فکر و برنامه ای را بگیریم؟ یا باید به او بگوییم بارک الله! تو احتمال می دهی که نماز ظهر واجب است و وظیفه ای هم نداری، لکن احتمال تکلیف و دنبالش امثال احتمالی است مثل همان مثالی که در شبهات موضوعیه عرض کردیم که کسی بدون هیچ قرینه ای و بینه ای و اماره و شاهدهی فقط احتمال جنابت می دهد و احتمالاً غسل جنابتی را هم انجام می دهد، بدون اینکه بر او واجب باشد. او هم نماز ظهر را می خواند به احتمال اینکه تکلیف واقعی، متعلق به نماز

ظهر شده باشد. وقتی که نتوانستید جلوی این امثال احتمالی را بگیرید، وقتی که این امثال احتمالی، کنار آن امثال تفصیلی واقع می شود، نتیجه اش عبارت از احتیاط است، نتیجه اش عبارت از امثال علمی اجمالی است و چرا حکم کنیم به عدم جواز این، ولو روی مبنای خود شما که برای امثال، مراتبی را ذکر کردید و دلیلی بر این مراتب وجود ندارد؟

پس اولاً- مبنای ایشان محل مناقشه است و ثانیاً اگر مبنا را بپذیریم، این تمام فروض مدعای ایشان را نمی تواند ثابت کند و فقط بعضی از فروض را می تواند اثبات کند.

در نتیجه در اصل بحث که ما مدعی بودیم که «الاحتیاط حسن علی کل حال» بدون قید و بدون شرط، شرطی که مرحوم محقق نائینی ذکر فرمودند، نتوانست دخالت داشته باشد و مؤیدش هم همین است که شما در اول کتابهای رساله (عربی یا فارسی) می بینید تعبیر این است که «یجب علی کل مکلف ان یکون مجتهدا او مقلدا او محتاطا»، مسأله احتیاط در ردیف اجتهاد و تقلید است که همه می توانند احتیاط را داشته باشند، ولو اینکه مجتهد بتواند بشود، مقلد بتواند بشود، لکن راه سوم را به عنوان احتیاط می تواند انتخاب کند و از راه اجتهاد و تقلید اعراض کند، و فرقی هم بین تکرار و عدم تکرار به همان کیفیتی که اشاره شد، نیست.

حسن احتیاط و مسأله اختلال نظام

آخرین مطلبی که در اینجا باقی مانده این است که بعضی ها گفته اند که ما مجبوریم یک قید دیگری به مسأله حسن احتیاط وارد کنیم. حسن احتیاط را نمی شود بدون قید و شرط مطرح کرد. آن قید این است که احتیاط تا زمانی حسن دارد که مستلزم اختلال نظام و اخلال به نظام نشود، یعنی موجب این نشود که زندگی انسان فلج شود و برنامه زندگی به طور کلی از بین برود که اگر کسی بخواهد دامنه احتیاط را اینقدر توسعه بدهد که زندگی او به طور کلی فلج شود، دیگر نمی توانیم حکم به رجحان و حکم به حسن چنین احتیاطی داشته باشیم.

این حرف، حرف خوبی است، مسألهٔ اخلاص و اختلال نظام چیزی است که مبعوض شارع است و شما می بینید این همه تسهیلاتی که در دین مقدس اسلام، در جهات مختلفه، طهارت، نجاست، حلیت و حرمت، و امثال ذلک وارد شده، یک قسمت مهمش برای این است که اختلال نظام لازم نیاید. کسی که در چیزی شک در طهارت دارد اگر قاعده ای به نام قاعده طهارت نبود و لازم بود که انسان به احتمال نجاست، ترتیب اثر بدهد، باید یک شبانه روز کنار حوض مدرسهٔ فیضیه «کما یفعله بعض الوسواسیین» مشغول تطهیر لباسهای خودش باشد تا اطمینانی به طهارت لباس حاصل کند. معمولاً اینها برای این است که اختلال در نظام زندگی و وضع افراد پیش نیاید و شارع میل ندارد که چنین معنایی تحقق پیدا کند.

تشابه محل بحث به بحث اجتماع امر و نهی

اما مسأله این است که ما اینجا دو عنوان داریم و این عنوانها در عالم تعلق حکم و تعلق تکلیف، هیچ گونه ارتباطی به هم ندارند، ولو اینکه احیاناً بین اینها اتحاد وجودی حاصل شود. فرض کنید شبیه آن چیزی که محققین در مسألهٔ اجتماع امر و نهی ذکر می کنند.

می گویند: امر به طبیعت صلاه متعلق است، «و لا یتجاوز الامر عن متعلقه» حتی سر سوزنی، نهی هم به طبیعت غضب متعلق است «و لا یتجاوز عن متعلقه ولو بمقدار یسیر»، اما اگر در یک جا مسأله غضب و صلاه با هم اتحاد وجودی پیدا کردند، سبب نمی شود که در مقام تعلق حکم هم بین اینها اختلاطی به وجود بیاید. صلاه در دار مغصوبه بعنوان انها صلاه حرام است و به عنوان انه تصرف فی دار الغیر حرام است، اما واجب، نماز است لا شیء آخر و حرام، تصرف در مال غیر است و لا شیء آخر، و اتحاد وجودی موجب تلاقی در مقام تعلق حکم نمی شود که توضیح مفصلش را در اجتماع امر و نهی بیان کردیم.

در ما نحن فیه هم مسأله این طور است، احتیاط به عنوان احتیاط و بدون قید و شرط، یکون مستحسناً و راجحاً، در این مرحله، هیچ قید و شرطی ندارد، مسألهٔ اختلال و اخلاص

نظام هم مبعوض است و در مرحله تعلق حکم به حرمت، هیچ قید و شرطی ندارد. حال اگر احیاناً در خارج که خارج از مقام تعلق حکم است، بین این دو تلاقی پیدا شود، بین اینها اتحاد وجودی پیدا شود، اتحاد وجودی نه سبب می شود که ما در متعلق رجحان احتیاط، قیدی را وارد کنیم و نه سبب می شود که در متعلق بغض، نسبت به اختلال نظام، قیدی وارد شود. آن به اطلاق خودش، رجحان دارد و این هم به اطلاق خودش مبعوض است و عین مسأله صلاه و غضب می ماند. پس صرف اینکه اختلال نظام، مبعوض است و احتیاط، گاهی با اختلال نظام، اتحاد وجودی پیدا می کند، سبب نمی شود که در حکم به رجحان احتیاط، قیدی را وارد کنیم. لذا این قید هم نمی تواند در رابطه با حسن احتیاط مطرح باشد بلکه احتیاط به عنوان خودش، «یکون راجحاً فی جمیع الحالات و فی کل المقامات و من دون قید و لا شرط».

پرسش:

۱ - دلیل دوم محقق نائینی (ره) را در عدم جواز عدول به مرتبه لاحقه با وجود مرتبه سابقه توضیح دهید.

۲ - اشکال استاد را به کلام محقق نائینی (ره) در عدم نقصان امثال علمی اجمالی بیان کنید.

۳ - مقتضای حکم عقل در مقام امثال چیست؟

۴ - چرا دلیل محقق نائینی (ره) از مدعایشان اخص است؟

۵ - آیا حسن احتیاط، مشروط به عدم اختلال نظام است؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جریان براءت با فقدان اصل حاکم

یکی از تنبیهات باب براءت، این مطلب است که اصاله البرائه، چه شرعی و چه عقلی، در مواردی جریان پیدا می کند که اصلی حاکم (چه موضوعی و چه حکمی) بر اصاله البرائه نباشد و الا- در مواردی که اصل حاکم و یا نسبت به براءت عقلیه وارد، جریان پیدا کند، نوبتی به اصاله البرائه نخواهد رسید، برای اینکه براءت عقلیه، متقوم به عدم الیّان است، قبح عقاب بلا بیان.

محور در براءت عقلیه، نبودن بیان از ناحیه مولا در رابطه با تکلیف است لذا اگر بیانی

به هر نوع و به هر قسم از ناحیه مولا برای ثبوت تکلیف وجود داشته باشد، دیگر این عنوان و محور در برائت عقلیه نمی تواند وجود داشته باشد، چه آن بیان، علم باشد، تفصیلاً یا اجمالاً، و یا اماره معتبره شرعیه باشد. خود شارع اگر امضاء یا تأسیس اماره ای را معتبر کرد، مثلاً گفت: «صدق العادل»، گفت «اذا اخبر العادل» به اینکه فلائن چیزی که مشکوک الحرمه است، یکون حراماً، دیگر بیان از طرف مولا، کامل است و مجالی برای قبح عقاب بلا بیان نیست. و همین طور اگر اصل شرعی باشد، از طریق استصحاب، حکم و تکلیفی ثابت شود، استصحابی را که خود شارع حجت قرار داده «و لا تنقض الیقین بالشک» حجیت استصحاب را بیان فرموده، این استصحاب اگر دلالت بر سقوط تکلیفی کرد، دلالت بر حرمت شیء مشکوک الحرمه کرد، «کان البیان من قبل المولی علی التکلیف تاماً» و با وجود تمامیت بیان، دیگر قبح عقاب بلا بیان نمی تواند جریان پیدا کند.

بیان تکلیف و روشن شدن تکلیف به هر کیفیت و به هر نحوی، راه را برای اصاله البرائه عقلیه می بندند و همین طور در اصاله البرائه نقلیه که مهمترین دلیلش روایت معروف رفع است، «رفع ما لا یعلمون» تکلیفی را که امت نبویه نمی دانند، مرفوع است و ما عرض کردیم که مقصود از «ما لا یعلمون» عبارت از علم نیست، «ما لا یعلمون» یعنی تکلیفی که لا حجه للمولی بر آن تکلیف، تکلیفی که حجتی بر ثبوت آن تکلیف نباشد، نه اینکه مقصود، علم اصطلاحی باشد، «رفع ما لا یعلمون» یعنی «رفع التکلیف الذی لا حجه للمولی علی العبد» در رابطه با آن تکلیف، حال عباد عالم باشد، مولا حجت دارد، اماره معتبره شرعیه قائم بر تکلیف شده باشد، «للمولی علی العبد حجه علی التکلیف» حتی اگر اصل عملی مثل استصحاب، دلالت بر ثبوت تکلیف داشته باشد، مولا به همین استصحاب، استناد می کند، این استصحاب با آن پشتوانه «لا تنقض الیقین بالشک» حجتی است للمولی علی العبد.

پس در حدیث رفع هم مرفوع، عبارت از تکلیفی است که «لم تقم الحجه علیه و اذا قامت الحجه علی التکلیف ایه حجه کانت»، مجالی برای جریان حدیث رفع نیست. لذا در خیلی از موارد هست که به هیچ وجه نوبت به اصاله البرائه نمی رسد و فرقی هم

بین

شبهات موضوعیه و حکمیه نیست. در شبهات موضوعیه اگر استصحابی در رابطه با موضوع، جریان پیدا کرد، مثل اینکه این مایعی که الاذن شک دارید فی انه خمر او خلّ؟، حالت سابقه اش عبارت از خمریت باشد، یعنی دیروز قطعا خمر بوده، لکن امروز مشکوک است که آیا تحول به سرکه پیدا کرده یا اینکه آن خمریت به قوت خودش باقی است، اینجا نمی توانیم اصاله الاباحه و اصاله البرائه جاری کنیم بلکه اینجا استصحاب خمریت جریان پیدا می کند چون حالت سابقه متیقنه خمریت در کار است، استصحاب جریان پیدا می کند و معنای استصحاب جاری در موضوع این است که احکام شرعی مترتبه بر آن موضوع بار شود، لذا با استصحاب خمریت، هم حکم می کنیم به حرمت شرب این مایع مشکوک و هم حکم می کنیم به نجاست آن، برای اینکه خمر هم محکوم به حرمت است و هم محکوم به نجاست است.

و همین طور موارد دیگر شبیه این که با جریان استصحاب و نظائر استصحاب، نمی توانیم اصاله البرائه و اصاله الاباحه را جاری کنیم. اگر یک زنی مشکوک شد که آیا زوجه شما هست یا نه؟ نمی توانیم بگوئیم: چون شک در زوجیت هست، اصاله الاباحه و اصاله البرائه می گویند: دیگر نظر به او مانعی ندارد، و لیس بحرام و حتی وطیش لیس بحرام. نه! اینجا در رتبه سابقه، استصحاب عدم زوجیت جریان پیدا می کند، چون زوجیت مشکوک است و قطعا حالت سابقه متیقنه اش معمولا عدم زوجیت است، و استصحاب عدم زوجیت جریان پیدا می کند و اثر عدم زوجیت، عدم جواز نظر و عدم جواز وطی و امثال ذلک است. از این قبیل موارد زیاد است.

تقدم استصحاب بر اصاله البرائه

لکن اینجا یک نکته ای هست که اگر بنا شود که استصحاب بر اصاله البرائه تقدم داشته باشد، چون روی این بیانی که عرض کردیم، در آن طرف قصه هم می خواهیم همین را بگوئیم که اگر استصحابی اقتضای عدم تکلیف کرد، باز باید سراغ استصحاب رفت نه سراغ اصاله البرائه.

به عبارت دیگر: استصحاب با اینکه اصل عملی است، اینطور نیست که در رتبه اصاله البرائه باشد و نکته اش هم همین است که در اصاله البرائه روی عنوان «ما لا- يعلمون» تکیه شده است اما در استصحاب روی نقض یقین بالشک تکیه شده است. استصحاب، موضوع برائت شرعیه را از بین می برد، اما حدیث رفع، موضوع «لا تنقض یقین بالشک» را از بین نمی برد که این تحقیق بیشتری دارد که در بحث خودش ان شاء الله متعرض می شویم.

اجمالاً این معنی هست که با وجود استصحاب، چه مفاد استصحاب با مفاد اصاله البرائه مخالف باشد (یعنی استصحاب مثبت حکم است و اصاله البرائه نافی حکم است) و چه مفاد استصحاب با اصاله البرائه یکی باشد، هر دویشان در نتیجه یکسان هستند، (همان طوری که اصاله البرائه تکلیف را نفی می کند، مجرای استصحاب هم عبارت از عدم التکلیف، عدم جعل الحرمة، عدم جعل الوجوب در شبهات و جوبیه است) با جریان استصحاب، مجالی برای اصاله البرائه نیست.

لزوم فقدان مورد برای اصاله البرائه در صورت تقدم استصحاب

آن وقت این یک مشکلی تولید می کند که اگر مسأله اینطور باشد که هر کجا پای استصحاب (چه موافق و چه مخالف) در کار باشد، اصاله البرائه باید بساطش را جمع کند و برود، اگر مسأله اینطور است دیگر برای اصاله البرائه خیلی کم مورد باقی می ماند، یعنی جائی که ما هیچ گونه استصحابی نداشته باشیم لا نفیا و لا اثباتاً، این بسیار مورد کمی است، و بلکه به یک ترتیبی اصلاً مورد برای اصاله البرائه باقی نمی ماند، برای اینکه از باب مثال همین شرب توتون که در شبهات تحریمیه مثال می زنیم و می گفتیم: بنابر قول اصولیین، مجرای اصاله البرائه و اصاله الاباحه است، در همین شرب توتون این بحث پیش می آید که آیا شرب توتون در شریعت سابقه، دارای حکمی بوده یا نه؟

اگر در شریعت سابقه، حکم مشخصی داشته و شما الان شک دارید که آن حکم شریعت سابقه، در اسلام باقی است یا باقی نیست؟ همان حکم شریعت سابقه را

استصحاب کنید لذا در باب استصحاب، یکی از بحثهایی که مطرح است، این است که انسان می تواند در مورد شك، حکم شریعت سابقه را استصحاب کند، برای اینکه معنای اینکه دین اسلام، ناسخ همه ادیان گذشته است، این نیست که جمیع احکام گذشته را نسخ کرده، خود اسلام می فرماید: «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم»، در باب نماز، حضرت عیسی (علیه السلام) می فرماید: «و اوصانی بالصلاه و الزکاه ما دمت حیًا»، معنای نسخ، این نیست که همه احکام شرایع سابقه در دین اسلام، نقض شده، بلکه معنای نسخ، این است که جمله معتدبه و قسمت مهمی از احکام گذشته، نسخ شده و قسمت مهمی هم به قوت خودش باقی است.

حال اگر شما فرض کنید که حکم شرب توتون را در شریعت عیسی می دانید، و می دانید که در شریعت عیسی، شرب توتون حرام بوده، و الان که شك دارید، استصحاب بقای حرمت را جاری کنید و اگر می دانید که در شریعت عیسی، حلال بوده، استصحاب حلیت را جاری کنید و مجالی برای اصالة البرائه نیست و اگر شما نمی دانید که شرب توتون در شریعت عیسی (علیه السلام) محکوم به چه حکمی بوده و راهی هم برای استکشاف این معنی ندارید، اینجا بحث پیش می آید که شما شك دارید که آیا در دین اسلام، جعل حرمت برای شرب توتون امضاء و یا تأسیس شده یا نه؟ استصحاب عدم را جاری کنید، بگوئید که اصل، این است که جعل حرمتی امضاء و یا تأسیس برای شرب توتون نشده و به کمک این استصحاب، مسأله تمام می شود، و دیگر چه موردی باقی می ماند که بخواهید به اصالة البرائه تمسک کنید؟ اصالة البرائه متأخر از استصحاب است و هر کجا استصحاب پیاده شود، دیگر جا برای اصالة البرائه نیست، پس کجا می توانید جایی را پیدا کنید که از حیطة جریان استصحاب نفی یا اثباتا خارج باشد؟ جایی پیدا نمی شود.

مگر اینکه بگوئید: در شرایع گذشته به علت نبودن موضوعات مستحدث، حکمی برای آن نفی یا اثباتا وجود نداشته، بگوئیم: اصلا توتون یک امر حادثی است، و اینطور نیست که سابقه داشته باشد و در شرایع گذشته حکمی برای آن بوده باشد، به لحاظ اینکه

نفس الموضوع، موضوع مستحدثی است و سابقه حکم نفی و یا اثباتی نداشته، بگوئیم:

در اینجا استصحاب جریان ندارد، لکن همین هم محل اشکال است برای اینکه به لحاظ ابدیت و استمراری که در اسلام هست، بالاخره حکم موضوعات را تا روز قیامت مشخص کرده ولو اینکه موضوعات در صدر اسلام و در زمان نزول قرآن، اصلاً وجود و تحقق نداشته اند. اگر اینطور شد، باز استصحاب عدم جعل حرمت روی شرب توتون جریان پیدا می کند.

آخرین راه حل این است که کسی در استصحاب عدم، از نظر اصل جریان استصحاب عدم، مناقشه ای داشته باشد کما اینکه در باب استصحاب بعضی از محققین روی این معنی مناقشه دارند و استصحابات عدمیه را جاری نمی دانند، اما اگر نظریه مشهور را اخذ کنیم و استصحابات عدمیه را مثل استصحابات وجودیه جاری بدانیم، آن وقت این شبهه و این اشکال مطرح است که جایی را پیدا کنید که اصاله البرائه بدون استصحاب با خیال راحت بخواهد جریان پیدا کند، همیشه در مورد اصاله البرائه، استصحاب موافق و یا استصحاب مخالف وجود دارد، این شبهه ای است در این مسأله.

مقتضای اصل در صورت شک در قابلیت داشتن حیوانی برای تزکیه

اصل تنبیه مورد بحث امروز ما همین بود، لکن به مناسبت این تنبیه، مسأله ای را در اینجا مطرح کرده اند که مسأله بسیار مشکلی است، ولی چون مطرح شده و فوایدی بر خصوصیاتش مترتب است، ما هم ان شاء الله این بحث را فی الجمله عرض می کنیم و آن این است که اگر در حیوانی به صورت شبهه حکمیه، شک داشته باشیم که آیا این حیوان، حلال گوشت است و بعد التزکیه، حلیت لحم و طهارت لحم دارد و یا بعد التزکیه، حلیت و طهارت ندارد؟ حال چرا ما این گونه شک می کنیم؟ منشأ شک ما این است که می بینیم حیوانات فی الشریعه علی قسمین: در بعضی از حیوانات، قابلیت تزکیه وجود دارد و در بعضی از حیوانات، قابلیت تزکیه وجود ندارد. معمولاً حیوانات حرام گوشت کثیرشان اینطورند که اصلاً قابلیت تزکیه ندارند، یعنی اگر شما شرائط تزکیه را هم رعایت کنید،

بسم الله بگوئید، علی القبله باشید، آلت هم حدید باشد، مع ذلك «لا یؤثر هذه الامور فیه شیئا» این را تغییر نمی دهد نه حلالش می کند و نه طاهر، در عین اینکه همه این مسائل با کمال رعایت جهات، رعایت شده است. اما در بعضی از حیوانات دیگر وقتی که این مسائل در مورد آنها پیاده می شود می بینیم به دنبالش مسأله طهارت، حلیت اکل لحم و امثال اینها مترتب است. از اینجا کشف می کنیم که در بعضی از حیوانات، صلاحیت و قابلیت تزکیه وجود دارد و بعضی از حیوانات، فاقد این صلاحیت و قابلیت هستند.

حال اگر ما به حیوانی برخورد کردیم، گاهی از اوقات پیش می آید فرض کنید حیوان حلال گوشتی با حرام گوشتی، قابل تزکیه ای با غیر قابل تزکیه ای، ارتباط پیدا می کنند و از اینها بچه ای متولد می شود و متحیر می مانیم، که آیا این بچه مثل آن طرف قابل تزکیه است و یا مثل آن طرف غیر قابل تزکیه است؟ لذا شک می کنیم در قابلیت تزکیه این بچه متولد از این دو حیوانی که یکی قابل تزکیه است و دیگری قابل تزکیه نیست. این بچه متولد، مشکوک است که آیا قابلیت تزکیه دارد یا نه؟ حال که قابلیت تزکیه اش مشکوک شد، در نتیجه شک می کنیم که اگر آن خصوصیات تزکیه در مورد این بچه پیاده شود، آیا اثر حلیت و طهارت به دنبالش هست یا نه؟

اینجا ربما یقال (و ارتباطش با بحث ما از همین نظر است) که شما نه می توانید در رابطه با گوشت این بچه، اصاله الحلیه جاری کنید و نه می توانید در رابطه با گوشت این بچه، اصاله الطهاره جاری کنید، برای اینکه شک در حلیت و حرمت و طهارت و نجاست، مسبب از این است که این بچه، قابلیت تزکیه دارد و یا ندارد، و استصحاب عدم قابلیت تزکیه در این بچه جریان پیدا کند. بحث ما روی این مسأله استصحاب عدم قابلیت تزکیه است که آیا این استصحاب می تواند جریان پیدا کند و یا نمی تواند جریان پیدا کند؟ حرفهائی که در این رابطه مطرح شده، اینها را ملاحظه کنید.

پرسش:

۱ - چرا اصاله البرائه در صورت فقدان اصل حاکم، جاری می شود؟

ص: ۴۵۴

۲ - دلیل تقدم استصحاب بر اصاله البرائه چیست؟

۳ - اشكال لزوم فقدان مورد برای اصاله البرائه در صورت تقدم استصحاب را توضیح دهید.

۴ - ارتباط مسأله شك در قابلیت داشتن حیوان برای ترکیه به محل بحث چیست؟

ص: ۴۵۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّیلموه و السّیلام علی سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین، من الآن الی قیام یوم الدّین.

استصحاب عدم قابلیت تزکیه حیوان مشکوک التزکیه

گفتیم: به دنبال آن ضابطه کلیه که اصاله البرائه در موردی جریان پیدا می کند که اصل حاکمی چه موافق باشد و چه مخالف، جریان نداشته باشد، بحث در این واقع شده که اگر حیوانی مورد شک واقع شد که آیا قابلیت تزکیه دارد و یا قابلیت تزکیه ندارد، به لحاظ اینکه مثلاً این حیوان «تولّد من حیوانین احدهما قابل للتزکیه و الاخر غیر قابل» حال بچه ای که از چنین دو حیوانی متولد شده، قطعاً از نظر قابلیت تزکیه، مورد شک است، لذا بحث در این واقع شده که آیا روی عدم قابلیت تزکیه، می شود استصحابی جریان پیدا کند و از طریق استصحاب، ثابت شود که قابلیت تزکیه ندارد و در نتیجه اگر صورت تزکیه هم

در موردش پیاده شود، لا یكون طاهرا و لا حالالا، پس دیگر اصاله الحلیه، اصاله البرائه و اصاله الطهاره نمی تواند جریان پیدا کند؟

آیا استصحاب عدم قابلیت، جریان پیدا می کند و یا بر اصاله الحلیه و اصاله البرائه و اصاله الطهاره حاکم باشد؟ یا اینکه استصحاب عدم قابلیت نمی تواند جریان پیدا کند؟ این مورد بحث و مناقشه واقع شده است.

در استصحاب عدم قابلیت، یک بحث مهم این است که ما در استصحاب به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک»، حالت سابقه متیقنه و حالت لاحقیه مشکوک که لازم داریم. و به عبارت دیگر: قضیه متیقنه و قضیه مشکوک که لازم داریم و باید این دو قضیه متحد باشند و اختلافشان تنها در رابطه با زمان باشد.

با توجه به این خصوصیت که در استصحاب حالت سابقه متیقنه لازم است، آیا در اینجا و نظایر اینجا که یکی از مواردی که نظیر اینجا است، مسأله استصحاب عدم قرشیت مرأه است، اگر زنی مشکوک شد که هل هی قرشیه تا حیض و حملش، شصت سال ادامه پیدا کند و یا غیر قرشیه تا اینکه بیش از پنجاه سال نتواند حائض شود، آیا استصحاب عدم قرشیت، جریان پیدا می کند یا نه؟ ما این بحث را ذکر کردیم اما اینجا هم متناسب است که فی الجمله بحث شود.

بعضی از بزرگان مثل مرحوم محقق حائری مؤسس و بنیانگذار حوزه علمیه قم (ره)، یک تصویر و توجیهی را بیان کرده اند برای اینکه ما بتوانیم یک حالت سابقه متیقنه در اینجا درست کنیم و الا ابتداء و در بادی نظر، چه وقت این زن، غیر قرشیه بوده تا استصحاب عدم قرشیتش جاری شود؟ این زن، من حین الولاده کانت مشکوکة القرشیه، این حیوان در مثال مورد بحث ما من حین الولاده، شک در قابلیت ترکیه و عدم قابلیتش مطرح بوده است.

اینطور نیست که برهه ای از زمان بر حیوان گذشته و در آن برهه، قطعاً غیر قابل ترکیه بوده و ما حالا شک کنیم که تا استصحاب عدم قابلیت را جاری کنیم و همین طور زن از نظر قرشیت.

مرحوم محقق حائری مسأله را به این کیفیت تصویر کرده اند، مقدمه می فرمایند که ما در باب عوارض و لوازم، دو جور لازم و عارض داریم: یک لازم و عارضی است که معروضش عبارت از خود ماهیت است و در مقام تعبیر هم ما از آن، تعبیر به لازم الماهیه می کنیم و برای مثال، از زوجیت نسبت به اربعه به عنوان لازم ماهیت تعبیر می کنیم، چرا؟ برای اینکه می گوئیم: درست است که ماهیت بدون وجود، یک واقعیت و اصالتی ندارد، حقیقتی برای ماهیت با قطع نظر از وجود خارجی و وجود ذهنی تحقق ندارد، لکن در عین حال، زوجیت لازمه ماهیت اربعه است و معنای لازم ماهیت این است که اگر ما فرض کنیم ولو با کلمه «لو» مثل آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» که معنای آن، این است که امتناع دارد در آسمان و زمین الهه ای غیر از خداوند وجود داشته باشد. لازم ماهیت معنایش این است که اگر ما ولو فرض کنیم که این ماهیت با قطع نظر از وجودین، (وجود ذهنی و وجود خارجی) دارای تقرری بود، اگر دارای ثبوتی بود، اگر دارای تحقق بود، در همان عالم غیر وجودین، مسأله زوجیت به عنوان عارض و لازم ماهیت مطرح بود. درست است که ما غیر از وجودین، تحقق و تقرری برای ماهیت نمی دانیم و سراغ نداریم، اما ارتباط زوجیت با اربعه به این کیفیت است که اگر قبلا- ثبوتی امکان داشت که برای ماهیت وجود داشته باشد، در همان عالم هم بین زوجیت و اربعه، ارتباط لازم و ملزومی برقرار بود. این یک مورد.

از نوع دوم به عوارض الوجود تعبیر می شود که معروض، عبارت از وجود ماهیت است نه خود ماهیت. عوارض الوجود غیر عوارض الماهیه است. این عوارض وجود هم دو جور هستند: گاهی به صورت عرض لازم لا- ینفک است، گاهی هم به صورت عرض مفارق است که گاهی می تواند وجود داشته باشد و گاهی هم می تواند انفکاک داشته باشد.

مسأله ایضیت برای جسم این چنین است که بیاض، عارض ماهیت جسم نمی شود، بیاض عارض وجود جسم است، آن هم وجود خارجی آن، حتی وجود ذهنی جسم هم

معروض برای بیاض نیست. این جسم موجود فی الخارج است که بیاض بر او عارض می شود، بیاض هم به صورت عرض مفارق است، یعنی اینطور نیست که همیشه همراه جسم باشد، گاهی بیاض می رود، به جای او سواد می نشیند. عرض مفارق است اما معروضش، ماهیت جسم نیست، بلکه وجود جسم است آن هم وجود خارجی جسم.

گاهی همین به صورت لازم لاینفک است، مثل مسأله قرشیت برای زن. زن اگر قرشی شد، من حین الولاده قرشیه الی آخر عمرها، دیگر مسأله قرشیت قابل انفکاک نیست.

مسأله قابلیت تزکیه هم در ما نحن فیه اینطور است که اگر حیوان قابلیت تزکیه پیدا کرد، اینطور نیست که قابلیت، مثل بیاض در رفت و آمد باشد، این قابلیت، قابلیت دائمی است و به صورت لازم غیر مفارق مطرح است، اما ملزومش، ماهیت حیوان نیست.

ماهیت حیوان کجا و قابلیت تزکیه کجا؟ و حتی حیوان موجود در ذهن هم قابلیت تزکیه ندارد. این مربوط به حیوانی است که کان موجودا فی الخارج. حیوان موجود فی الخارج، اگر قابل تزکیه هست، همیشه قابل تزکیه هست و اگر قابلیت تزکیه ندارد، من حین الولاده الی آخر العمر، این عدم قابلیت در آن محفوظ است.

پس ایشان می فرمایند: «العوارض علی قسمین: قسم يعرض الماهیه و قسم يعرض الوجود» و مسأله قرشیت و قابلیت تزکیه از این قسم دوم است.

توجیه محقق حائری (ره) برای اثبات حالت سابقه برای اصل عدم ازلی

حال که این مقدمه را ایشان بیان کردند، می فرمایند که حالت سابقه متیقنه برای استصحاب عدم قرشیت و برای استصحاب عدم قابلیت به این کیفیت است که ما می دانیم که مسأله ماهیت، یک مسأله ای است که ماهیت، در عالم ماهیت کان بر وجود تقدم دارد، لذا می گوئیم الماهیه موجوده، ماهیت را موضوع قرار می دهیم و موجوده را محمول قرار می دهیم.

وقتی که کان ظرف زمانی ماهیت در رتبه متقدمه بر وجود ماهیت شد، مسأله را اینطور تقریر می کنیم، می گوئیم: هذه المرأه اما مشار الیه بهذه، وجود المرأه نیست،

می‌گوییم: ماهیه هذه المرأه، قبل از آنکه وجود پیدا کند، ماهیت این زن قبل تلبسها بالوجود لم تكن قرشیه، برای اینکه قرشیت ربطی به ماهیت ندارد، قرشیت مربوط به وجود است، از قبل الوجود می‌گوئیم: «ماهیه هذه المرأه قبل وجودها لم تكن قرشیه» بعد از آنکه این ماهیت وجود پیدا کرد و تلبس به وجود خارجی شد، آن وقت شك می‌کنیم که آیا این ماهیت «بعد تلبسها بالوجود الخارجی هل اتصفت بالقرشیه ام لم تتصف بالقرشیه» همان حالت سابقه متیقنه عدم قرشیت را با استصحاب، ابقا می‌کنیم و حکم می‌کنیم به اینکه «هذه الماهیه بعد وجودها لم تكن قرشیه». به این کیفیت عدم قرشیت را از طریق استصحاب ثابت می‌کنیم.

و همین طور در باب عدم قابلیت هم به همین کیفیت استصحاب را جاری می‌کنیم، و می‌گوئیم: «ماهیه هذا الحيوان قبل وجودها لم تكن قابله للتركیه» برای اینکه قابلیت به ماهیت ارتباط ندارد، قابلیت از عوارض وجود حیوان است، آن هم وجود خارجی حیوان که حتی در وجود ذهنی اش هم این قابلیت مطرح نیست، بگوییم: «ماهیه هذا الحيوان قبل وجودها لم تكن متصفه بالقابليه للتركیه» بعد از آنکه این ماهیت وجود پیدا کرد، شك می‌کنیم که این عدم قابلیت قبل الوجود در زمان ماهیت، آیا بقا دارد و یا بقا ندارد؟ عدم قابلیت ترکیه را استصحاب می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که حیوان بعد ما وجد، همان عدم قابلیتش باقی است، همان عدم قابلیتش ادامه دارد. وقتی که عدم قابلیت، محرز شد، دیگر جا برای اصاله الحلیه، اصاله الطهاره، اصاله البرائه و امثال ذلك باقی نمی‌ماند.

این راهی است که مرحوم محقق حائری هم در استصحاب عدم قرشیت ذکر کرده اند و هم در اینجا ذکر کرده اند. ما با ایشان دو بحث داریم؛ یک بحث اینکه بینیم این استصحاب به این کیفیتی که ایشان توجیه کردند، آیا حالت سابقه متیقنه دارد و یا حالت سابقه متیقنه ندارد؟ بحث عمده ما با ایشان همین بحث است، و بحث دومی هم داریم که چون مختصر است ابتداء عرض می‌کنیم، و بعد ان شاء الله به آن بحث مهمی که با ایشان هست می‌پردازیم و آن این است:

ما می گوئیم: بر فرض که استصحاب عدم قابلیت، جریان پیدا کند، و قبول کنیم که حالت متیقن سابقه هم دارد و استصحاب عدم قابلیت، جریان پیدا می کند، لکن این استصحاب عدم قابلیت نه می تواند حرمت این حیوان را ثابت کند، و نه می تواند نجاست این حیوان را ثابت کند. اگر بتواند حرمت و نجاست را ثابت کند، بساط اصاله الحلیه و اصاله الطهاره جمع می شود. اما اگر در استصحاب، اشکالی بود و به لحاظ آن اشکال، نتوانست مسئله حرمت این حیوان را بعد از ذبح، ثابت کند، دیگر در مقابل اصاله الحلیه چه مانع و رادعی وجود دارد؟ اگر نتوانست نجاست این حیوان را ثابت کند، در مقابل اصاله الطهاره چیزی نیست که بساط اصاله الطهاره را جمع کند.

حال چرا استصحاب عدم قابلیت بر فرض هم که جاری شود، و این توجیه مرحوم محقق حائری مورد قبول واقع شود، نمی تواند حرمت و نجاست را ثابت کند؟ برای اینکه مسئله حرمت و نجاست در شرع روی غیر مزکی بار شده. (این نکته دقیقی است) شارع نگفته که حیوان غیر قابل تزکیه یکون حراما، نگفته: حیوان غیر قابل تزکیه یکون نجسا بلکه شارع عنوان کلی دارد، می فرماید: حیوان غیر مزکی، (نه غیر قابل تزکیه) یکون حراما. فرض کنیم آیه شریفه ای که دارد «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» همانطوری که بعضی ها معتقدند می گویند مقصود از میده در آیه شریفه ای غیر المزکی، پس حرمت روی عنوان غیر مزکی بار شده است. غیر مزکی یعنی حیوانی که یکی از شرائط و خصوصیات معتبره در تزکیه، در آن وجود نداشته باشد. فری اوداج اربعه نشده باشد و یا ذابحش غیر مسلمان باشد، یا بسم الله گفته نشده باشد و یا خصوصیات دیگر، و یا قابلیت تزکیه نداشته باشد. قابلیت تزکیه در ردیف سایر خصوصیات است که در تزکیه معتبر است و حتی احتمال این هست که اصلا قابلیت تزکیه مثل همان خصوصیات پنجگانه دیگر در ماهیت تزکیه دخالت داشته باشد، یا به عنوان اینکه تزکیه یک امر مرکب از شش چیز است و یا به عنوان اینکه تزکیه، یک امر متحصّل از شش چیز است، یا به عنوان اینکه

تزکیه، از مجموعه امور شش گانه انتزاع می شود و یا مسأله قابلیت تزکیه، یک امر خارج از تزکیه است، لکن در تأثیر تزکیه، نقش دارد به طوری که اگر قابلیت، وجود نداشته باشد ولو همه خصوصیات هم وجود داشته باشد «لا یكون مؤثرا فی الحلیه او الطهاره».

پس مسأله این است که حرمت و نجاست روی عدم قابلیت تزکیه نرفته، حرمت و نجاست روی غیر مزکی رفته و در باب استصحاب به طور کلی اگر شما بخواهید یک موضوعی را نفی و اثباتا با استصحاب، نفی و اثبات کنید، باید نفی و اثبات روی خود موضوعی که موضوع برای حکم در لسان دلیل شرعی واقع شده باشد، مثلا- در این مثالی که دیروز می زدیم اگر این مایع، حالت سابقه اش خمیریت است، شما استصحاب خمیریت می کنید برای اینکه الخمر حرام، شما همین موضوع برای حرمت را به استصحاب خمیریت ثابت می کنید، در ناحیه عدمش هم همین طور است، اگر استصحاب عدم خمیریت را جاری کردید، این موضوع الخمر حرام را با استصحاب عدم خمیریت برمی دارید و کنار می زنید.

عدم اعتبار اصل مثبت

بطور کلی در استصحابات جاریه در موضوعات، این خصوصیت معتبر است که آن موضوعی که به استصحاب، نفی و اثبات می شود، باید خودش متعلق حکم شرعی واقع شده باشد، اما اگر موضوع، یک چیزی است که ملازم با آن چیزی است که با استصحاب ثابت می شود یا لازم و ملزوم است و یا حتی از لوازم عادیّه اوست، شما در باب استصحاب گفتید: چنین استصحابی جاری نمی شود و از چنین استصحاب به عنوان اصل مثبت تعبیر می کنید.

در ما نحن فیه جواب دوم مرحوم محقق حائری که ما اول ذکر کردیم، این است که می گوئیم: سلّمنا، استصحاب عدم قابلیت تزکیه جریان پیدا می کند، اما در دلیل شرعی، مسأله حرمت و نجاست روی عدم قابلیت بار نشده، آنکه در دلیل شرعی مسأله حرمت و نجاست روی آن بار شده، عدم کون الحيوان مزکی، است. این «حرمت علیکم المیته»

روی این تفسیر، ای غیر المزکی. پس موضوع دلیل شرعی، غیر المزکی است، و مجرای استصحاب شما عدم قابلیت تزکیه است. شما فقط باید برای چسباندن این دو مطلب به هم، پای عقل را در بین بیاورید، و بگویید: اگر یک حیوانی قابلیت تزکیه نداشته باشد، به لحاظ اینکه قابلیت تزکیه در تزکیه دخالت دارد ولو به هر صورت، (یا جزئیت یا امثال ذلک از احتمالاتی که بحث کردیم) پس آن حیوان، غیر مزکی است. می گوئیم: این را از کجا می آورید؟ می گوئید: عقل می گوید که شارع گفته که فرضاً تزکیه، مرکب از این شش چیز است، «ان انتفی الجزء انتفی الكل» ولی این دیگر به شارع مربوط نیست، هذا حکم عقلی.

شما با استصحاب عدم قابلیت، انتفاء جزء را ثابت می کنید، اما به دنبال این انتفاء جزء، انتفاء کل تحقق دارد، «هذه مسأله عقلیه» و در باب استصحاب نمی شود دست به دامن مسائل عقلیه و نتایج و اتاجات عقلیه زد. باید استصحاب مثل یک تیری که مستقیماً به هدف اصابت می کند، روی نفس همان موضوع شرعی نفیاً یا اثباتاً جریان پیدا کند و در ما نحن فیه مجرای استصحاب با موضوع دلیل شرعی، دوتا است. استصحاب شما فرضاً روی عدم قابلیت جریان پیدا می کند، اما موضوع حکم شما، عدم قابلیت نیست، موضوع حکم شما غیر المزکی است که اگر قابلیت هم داشته باشد، لکن فری اوداج اربعه نشده باشد، باز حرام است، اگر فری اوداج شده باشد، و بسم الله گفته نشده باشد، باز هم حرام است. موضوع واحد، عنوان غیر المزکی است، و فرض این است که شما فعلاً در این بحث نمی خواهید روی عنوان غیر مزکی استصحابی داشته باشید. مجرای استصحاب شما عدم القابلیه است و با استصحاب عدم القابلیه، عنوان غیر مزکی ثابت نمی شود مگر بر رأی آنهایی که اصل مثبت را حجت می دانند و در بحث استصحاب، همه محققین مثل شیخ انصاری، مرحوم محقق خراسانی و دیگران، قائل به حجیت اصول مثبت نیستند.

پس جواب کوتاه از مرحوم محقق حائری این شد که اگر استصحاب هم جاری شود، این استصحاب بی فایده است و چون استصحاب، بی فایده است، اصاله الحلیه به قوت خودش باقی است، اصاله الطهاره هم بعد از ذبح هذا الحيوان به قوت خودش باقی است و

بساط اصالة الحليه و اصالة الطهاره با اين استصحاب جمع نمى شود.

پرسش:

- ۱ - تقسيم عوارض را در كلام محقق حائرى توضيح دهيد.
- ۲ - توجيه محقق حائرى برائ اثبات حالت سابقه برائ اصل عدم ازلى را بيان كنيد.
- ۳ - اشكال استاد را به كلام محقق حائرى بنويسيد.
- ۴ - دليل بى فايده بودن اجرائ استصحاب عدم قابليت تركيبه چيست؟

ص: ۴۶۴

بسم الله الرحمن الرحيم ۱۳۷۵/۲/۱۱

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شک در قابلیت تزکیه حیوان

بحث در این بود که یکی از اموری که در تزکیه حیوان اعتبار دارد، مسأله قابلیت حیوان برای تزکیه است که در بعضی از حیوانات این قابلیت وجود دارد و با رعایت سایر امور معتبره در تزکیه، مزکی می شوند و در بعضی از حیوانات این قابلیت وجود ندارد و اگر سایر امور معتبره در تزکیه هم رعایت شود، مزکی نخواهند بود. حال اگر در حیوانی تردید کردیم که قابلیت تزکیه دارد و یا قابلیت تزکیه ندارد، آیا می توانیم در مورد چنین حیوانی از راه استصحاب عدم قابلیت تزکیه، عدم قابلیت را احراز کنیم و در نتیجه عنوان حرمت و نجاست بر این حیوان مترتب شود، چون قابلیت تزکیه ندارد؟

عرض کردیم که مرحوم محقق حائری (قدس سره) استصحاب عدم قابلیت و عدم قرشیت مرأه و نظایر اینها را جاری دانسته اند، به اعتبار اینکه این قابلیت از عوارض وجود خارجی حیوان است و ربطی به ماهیت حیوان ندارد. مسأله قرشیت از لوازم وجود خارجی انسان است و ربطی به ماهیت انسان ندارد. و فرموده اند که ما به ماهیت حیوان، به ماهیت این مرأه اشاره می کنیم و می گوئیم: «هذه الماهیه لم تكن قبل وجودها قابله للترکیه و لا متصفه بالقرشیه» بعد از آنکه این ماهیت وجود پیدا کرد، شک می کنیم که آیا اتصاف، تحقق پیدا کرد یا نه؟ استصحاب عدم قابلیت و عدم اتصاف به قرشیت را جاری می کنیم.

در جواب ایشان، اشکالی قبلا ذکر شد که اگر استصحاب دارای شرائط جریان هم باشد و حالت سابقه متیقنه هم در آن باشد، به لحاظ اینکه یکی از اصول مثبت است، از این طریق، جریان پیدا نمی کند.

اما جواب مهم، اصل جریان استصحاب است، با قطع نظر از مثبت بودن آیا این استصحاب یک حالت سابقه متیقنه دارد و یا حالت سابقه متیقنه ندارد؟

برای توضیح این مطلب ناچاریم صوری که در این رابطه در بادی نظر تصور می شود، را عرض کنیم و ببینیم با توجه به این صور، آیا فلان صورت امکان دارد و یا ندارد؟ و بر فرض امکان، آیا استصحاب در آن جریان پیدا می کند یا نه؟ لذا این صور را با دقت ان شاء الله ملاحظه بفرمائید، به لحاظ اینکه اینجا یک عنوان عدمی مطرح است هم در مسأله قرشیت چون می خواهیم استصحاب عدم قرشیت را جاری کنیم و هم در ما نحن فیه چون می خواهیم استصحاب عدم قابلیت را جاری کنیم و در نتیجه، عنوان غیر مزکی، عنوان عدم التزکیه تحقق پیدا بکند. پس اینجا یک عنوان و یک قید عدمی مطرح است (عدم القرشیه، عدم القابلیه) که نتیجه اش عدم التزکیه است.

صور اخذ قید عدمی در موضوع حکم شرعی

اصولا مواردی که پای قید عدمی مطرح است، اخذ قید عدمی در موضوع دلیل شرعی

و در موضوع حکم شرعی دارای مواردی است، که در ما نحن فیه مسأله حرمت و نجاست است که عارض بر غیر مزکی می شود و در مسأله قرشیت و عدم قرشیت حکمش این است که بعد از پنجاه سال، عنوان یائسه پیدا می کند، به خلاف قرشی که عنوان یائسه بودن بعد از شصت سال در او تحقق پیدا می کند. به هر حال؛ ابتداء، برای دخالت دادن امر عدمی در موضوع حکم شرعی و در موضوع دلیل شرعی، فرعها و صورتی تصور می شود:

اخذ قید عدمی به صورت سالبه بسیط در موضوع دلیل شرعی

یک صورت این است که اخذ عنوان عدمی به صورت قضیه سالبه به سلب بسیط باشد مفاد لیس تامه. همان طوری که در نحو ملاحظه فرموده اید در مورد کان، کان تامه داریم و کان ناقصه داریم. کان تامه آن است که مفادش تحقق فاعل است، وجود فاعل است مثل «کان زید ای تحقق زید، ای وجد زید» و در مقابل، کان ناقصه هست که نیاز به اسم و خبر دارد، مثل «کان زید جالسا» که هم نیاز به اسم دارد و هم نیاز به خبر. در لیس هم همینطور است، لیس ای داریم که مفادش نفی اصل تحقق است و از او تعبیر به لیس تامه می کنیم. و لیس ناقصه داریم که مفادش، نفی ثبوت محمول برای موضوع است، نفی ثبوت خبر برای اسم است که لیس ناقصه نیاز به اسم و خبر دارد.

پس در این صورت اول، قید عدمی که در موضوع حکم شرعی اخذ شده در بادی نظر و در مقام تصویر، ممکن است اخذش به صورت لیس تامه باشد، مثل اینکه می گوئیم:

«لیس زید» یا «لیس زید بموجود» که معنایش این است که اصلا موضوعی وجود ندارد، زیدی تحقق ندارد. لیس تامه در مقابل کان تامه است. کان تامه اصل تحقق و وجود را دلالت می کند، و لیس تامه در مقابلش عدم الموضوع و نفی الاسم را دلالت می کند، اصلا زیدی نیست، زیدی تحقق ندارد و وجود ندارد. این یک احتمال فی نفسه.

در موضوع حکم شرعی به نام حرمت و نجاست که روی مثلا عنوان میته آمده، آیه شریفه می فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» و ما میته را به معنای غیر مزکی معنا کنیم، آیا

غیر مزکایش می شود یک غیر و لیس ای باشد که معنایش این است که اصلا حیوانی وجود ندارد؟ معنای عدم تحقق تزکیه این باشد که اصلا حیوانی نیست تا اینکه اتصاف به تزکیه داشته باشد. آیا ما می توانیم «حُرْمَتُ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ»، بنابر این که میته معنایش غیر مزکی باشد (یعنی عنوان عدمی، غیر مزکی در معنای میته دخالت داشته باشد) غیرش را به نحو لیس تامه معنا کنیم که معنای لیس تامه این است که چیزی اصلا وجود ندارد؟ لیس زید یعنی چیزی به عنوان زید، تحقق و ثبوتی ندارد.

پیدا است که در «حُرْمَتُ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ» تحریم باید روی امر متحققی بار شود. میته باید وجود خارجی داشته باشد تا اینکه عنوان حرمت روی آن بیاید و الا- اگر وجودی در خارج نیست و تحققی نیست، چه معنی دارد که ما «حُرْمَتُ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ» را به این نحو معنا کنیم؟ پس این به عنوان تصور، مانعی ندارد، لکن نمی تواند واقعیت پیدا کند.

اخذ قید عدمی به صورت سالبه محصله در موضوع حکم شرعی

قسم دوم این است که ما این عنوان عدمی را به صورت قضیه سالبه محصله قرار دهیم. قضایای سالبه معروفه دو جور است: یک نوع قضایای سالبه محصله ای است که با انتفاء موضوع هم صادق است، مثل اینکه بگوئید: «لیس زید بقائم» که این تعبیرش با «زید لیس بقائم» فرق می کند. «زید لیس بقائم» از سالبه های محصله ای است که در آن، فرض وجود موضوع به نام زید شده است، اما در سالبه محصله ای که با انتفاء موضوع صادق است، معمولا کلمه سلب و حرف سلب روی اصل قضیه بار می شود: «لیس زید بقائم» که این هم می سازد با اینکه زید باشد و اتصاف به قیام نداشته باشد و هم می سازد با اینکه زیدی نباشد تا اتصاف به قیام داشته باشد. در حقیقت می خواهد بگوید: «زید قائم» تحقق ندارد، حال تحقق نداشتنش آیا با انتفاء محمول در این قضیه است و یا با انتفاء موضوع در این قضیه؟ با هر دو سازگار است.

اگر قید عدمی در موضوع حکم شرعی به نحو سالبه محصله صادق با انتفاء موضوع باشد، این هم امر مستحیلی است و نمی شود حرمت شرعی روی چنین قضیه ای بار شود

که حتی با نبود موضوع، سازگار است. پس چه چیزی اتصاف به حرمت می تواند داشته باشد؟ چه چیزی اتصاف به نجاست دارد؟ باید موجودی اتصاف به حرمت و اتصاف به نجاست پیدا کند، «الدم الموجود نجس، الخمر الموجود یحرم شربه» و الا خمر اذا لم یوجد، نمی توانیم بگوئیم: یحرم. چه چیزی اتصاف به حرمت و نجاست مخصوصا می تواند داشته باشد؟ چیز موجود. در مقام تصور در بادی نظر سالبه محصله صادقه با انتفاء موضوع، امکان دارد اما در مقام واقعیت به عنوان موضوع برای حکم به حرمت و نجاست، نمی تواند واقع شود.

قسم سوم سالبه محصله

اما قسم سوم عبارت از سالبه محصله ای است که در آن وجود موضوع لحاظ شده باشد، که در مقام تعبیر از این نوع سالبه های محصله، معمولا حرف سلب را در بین مبتدا و خبر، اسم و خبر قرار می دهند، نه اینکه در صدر جمله بیاورند، می گویند: «زید لیس بقائم»، در ما نحن فیه می گویند: «هذا الحيوان لا یكون مزکی، هذه المرأه لا تكون قرشیه».

این فرض از نظر اینکه صلاحیت دارد در موضوع حکم شرعی به عنوان حرمت و نجاست واقع شود، مانعی ندارد تا بینیم آیا استصحاب جریان دارد یا نه؟ اما در این مرحله، هیچ مشکلی ندارد، سالبه محصله ای که در آن وجود موضوع، لحاظ شده باشد و با حفظ موضوع، سلب محمول شده باشد، می تواند موضوع برای حکم به حرمت و نجاست واقع شود، حال باید حالت سابقه اش را ملاحظه کنیم.

اخذ قید عدمی به صورت موجبه معدوله در موضوع دلیل شرعی

قسم چهارم، قضایائی است که از آنها به موجبه معدوله تعبیر می کنند. موجبه معدوله عبارت از قضایائی است که حرف سلب، برای سلب محمول از موضوع نیست، بلکه حرف سلب جزو محمول است و داخل در محمول است، مثل تعبیراتی که در فارسی خودمان داریم، وقتی که می گوئیم: «زید، نادان است»، (است) برای قضایای موجبه

است، در حالی که ما اینجا می‌گوئیم: نادان است. (نا) که حرف سلب است داخل در عنوان محمول است. نادان که باطنش امر عدمی است در قیافه امر وجودی مطرح شده و به صورت قضیه موجه حمل بر زید شده، لذاست که رابطش را عبارت از کلمه (است) قرار می‌دهیم. فرق است بین اینکه بگوئیم: «زید نادان است» و بین اینکه بگوئیم: «زید دانا نیست». اینها باهم فرق می‌کنند. «زید نادان است» قضیه موجه که اصطلاحاً از آن به معدوله تعبیر می‌شود، اما «زید دانا نیست»، قضیه سالبه محصله است و بین اینها فرق است. «زید نادان است» از نظر محتوا هم افاده این معنی را می‌کند که این نادانی کانّ ملازم با زید است، اما اگر بگوئیم: «زید دانا نیست»، معنایش این نیست که عدم دانائی همیشه با زید هست و ملازم با زید است.

اینها مسائلی است که در تعبیرات خودمان هم مطرح است و موارد استعمالش هم باهم فرق می‌کند. زید نادان است با زید دانا نیست بینهما فرق، هم از نظر ایجاب و سلب بین این دو فرق است و هم از نظر مفاد، بین این دو فرق هست. «زید دانا نیست» می‌سازد با اینکه یک مرحله و یا بعضی از موارد، فقدان مسأله دانائی باشد، اما اگر گفتیم: نادان است مثل اینکه این نادانی همراه اوست و او را رها نمی‌کند و کانّ علی الدوام ملازم با زید است.

پس گاهی از اوقات عنوان عدمی در قیافه قضیه موجه است لکن عنوان موجهه معدوله را پیدا می‌کند و این می‌تواند موضوع برای حکم به حرمت و حلیت واقع شود، برای اینکه «زید، نادان است» با «زید قائم است»، در جمیع خصوصیات که در قضیه موجهه «زید قائم» شما مسأله را مطرح می‌کنید که از جمله قضایائی که در رابطه با قضایای موجه مطرح است، قاعده فرعیت است که قاعده فرعیت همان است که می‌گوئید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اگر محمولی را برای موضوعی بخواهید ثابت کنید، این فرع این است که موضوع، تحقق داشته باشد، موضوع ثبوت داشته باشد تا بتوانید این محمول را بر آن بار کنید. در قضیه «زید نادان است» هم همین است، نمی‌شود بدون زید، عنوان نادانی را بر زید بار کرد و اثبات کرد. همان خصوصیتی که در «زید قائم» مطرح است در «زید نادان است» هم همین خصوصیات مطرح است و

باید زید، حتما وجود داشته باشد تا عنوان نادانی بشود به صورت قضیه موجبه بر او حمل شود. این هم از نظر موضوعیت برای حکم به حلیت و حرمت مانعی ندارد، لکن باید حالت سابقه اش را بعدا بررسی کنیم. این چهار نوع.

اخذ قید عدمی در موضوع دلیل شرعی به صورت موجبه سالبه المحمول

نوع پنجم، چیزی است که از آن به قضیه موجبه سالبه المحمول، تعبیر می کنند. در اصطلاح منطق اینجور از آن تعبیر می کنند که قضیه موجبه است لکن محمولش سالبه است، نه سلب است بلکه محمول، سالبه است. محمولش سالبه است یعنی چه؟ یعنی محمول در این قضیه موجبه، قضیه سالبه است، نه اینکه امر سلبی مثل نادان، قضیه سالبه، محمول در مجموع این قضیه موجبه است، مثل اینکه (تعبیر صحیح این است) بگوئیم:

«زید هو الذی لیس بقائم» زید، موضوع است و «هو الذی لیس بقائم» به عنوان قضیه سالبه، مجموع این قضیه سالبه، حمل بر زید شده، بر زید بار شده، لذا قاعده فرعیت هم در اینجا جریان پیدا می کند. شما می خواهید قضیه سالبه را بر زید حمل کنید و بر موضوع حمل کنید و بر موضوع اثبات کنید، لذا «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» در اینجا هم جریان پیدا می کند و حیث اینکه در اینجا هم یک موضوع موجود و موضوع ثابتی در آن فرض شده، این هم می تواند موضوع برای حکم شرعی به حلیت و به حرمت و به نجاست واقع شود، لکن از نظر حالت سابقه بعد باید ملاحظه کنیم.

اخذ قید عدمی در محمول به صورت صفت

قسم ششم این است که قید عدمی در محمول، به عنوان حرف سلب و قضیه سالبه، اخذ نشده باشد بلکه به عنوان صفتی برای موضوع اخذ شده باشد مثل اینکه بگوئیم: «زید الغیر القائم» که البته کلمه الف و لام را روی «غیر» برای شدت ارتباط عرض می کنیم و الا- الف و لام روی کلمه غیر در نمی آید ولی برای اینکه روشن شود می گوئیم: «زید الغیر القائم کذا و کذا» که عنوان غیر قائم به صورت صفت برای موصوف که عبارت از زید

است، اخذ شده. در ما نحن فيه مثلاً بگوئیم: «الحيوان المتصف بأنه غير المزكي كذا و كذا» این صورت وصفی عنوان عدمی را برای حیوان در موضوع حکم اخذ کنیم.

در این هم شبیه قاعده فرعی جریان دارد، برای اینکه مسأله توصیف، فرع این است که موصوف، تحقق داشته باشد. اگر ما موصوفی را متصف به امری کنیم، سواء اینکه آن امر، وجودی باشد و یا آن امر، عدمی باشد، نفس توصیف، دلیل بر این است که موصوف، تحقق دارد، موصوف، ثابت است و این موصوف ثابت در حال اتصاف به این وصف، موضوع برای حکم شرعی به نجاست و حرمت قرار گرفته. پس ولو اینکه اینجا ما قضیه نداریم، برای اینکه صفت و موصوف از نظر نحوی عنوانش، عنوان قضیه نیست، برای اینکه قضیه، «ما یصح السکوت علیها» است و عنوان صفت و موصوف «لا یصح السکوت علیها» اما در عین حال خود عنوان صفت و موصوف، ملازم با این است که موصوف باید مفروض الثبوت و محرز الثبوت باشد، بعد در مقام توصیف، اتصاف به امر وجودی داشته باشد مثل «زید القائم» یا اتصاف به امر عدمی داشته باشد مثل «زید الغیر القائم» هر دو چه «زید القائم» و چه «زید الغیر القائم»، در این، مشترک هستند که باید زید، وجود داشته باشد و ثبوت داشته باشد منتها صفتها فرق می کند، گاه صفت وجودی به نام قائم مطرح است و گاه صفت عدمی به نام غیر قائم مطرح است. این هم می تواند موضوع برای حکم شرعی واقع شود اگر حالت سابقه داشته باشد.

اخذ قید عدمی در موضوع مرکب از امر عدمی و وجودی

هفتمین صورت این است که موضوع ما در رابطه با امر عدمی، نه عنوان قضیه سالبه باشد، نه قضیه موجبه معدوله باشد، نه قضیه سالبه المحمول باشد و نه عنوان صفت و موصوف که خارج از دایره قضیه است، باشد، بلکه یک امر هفتمی اینجا متصور است و آن این است که موضوع ما امر مرکبی باشد و این مرکب دارای دو جزء باشد: یک جزئش عبارت از مرأه، جزء دیگر عبارت از غیر قرشیت باشد، یک جزئش عبارت از حیوان، جزء دیگرش عبارت از غیر المزکی باشد که موضوع، «امر مرکب من جزئین احدهما

عبارۀ عن الحيوان او المرأه و الاخر عبارۀ عن غير القرشيه و غير المزكي». اين هم مي تواند به اين صورت و به اين نحو، موضوع براي حكم شرعي واقع شود، لكن به لحاظ اينكه يك جزء موضوع كه عبارت از حيوان يا مرأه است، بايد محرز الوجود و محرز الثبوت باشد، ديگر نمي تواند موضوع مركب با نبود حيوان، تحقق داشته باشد، موضوع مركب با نبود مرأه، تحقق داشته باشد. پس از نظر صلاحيت وقوعش موضوعا للحكم، باز مانعي در آن تصور نمي شود.

نتيجه اين صورتهائي كه عرض كرديم اين شد كه بعضي از اين صور كه با نبودن موضوع، سازش و ملائمت داشت، نمي توانستند موضوع براي «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ»

واقع شود اما صور متعددي بود كه صلاحيت موضوعيت براي «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ»

داشت. ببينيم آيا اين صوري كه صلاحيت داشت، مي توانيم در آنها استصحاب عدم قابليت را جاري كنيم يا نه؟ ان شاء الله عرض مي كنيم.

پرسش:

- ۱ - كيفيت اخذ قيد عدمي به صورت سالبه بسيط در موضوع دليل شرعي را توضيح دهيد.
- ۲ - نحوه اخذ قيد عدمي به صورت سالبه محصله در موضوع حكم شرعي چگونه است؟
- ۳ - كيفيت اخذ قيد عدمي به صورت موجهه معدوله در موضوع دليل شرعي را بيان كنيد.
- ۴ - اخذ قيد عدمي در موضوع دليل شرعي به صورت موجهه سالبه المحمول را توضيح دهيد.
- ۵ - چگونه اخذ قيد عدمي در محمول به صورت صفت را شرح دهيد.
- ۶ - كيفيت اخذ قيد عدمي در موضوع مركب از امر عدمي و وجودي را بيان كنيد.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خروج صوری که عنوان سلب با نبودن موضوع سازگار است از محل بحث

در رابطه با قید عدمی که در موضوعی اخذ می شود، صور و فروضی متصور است که مجموعاً هفت صورت ملاحظه شد. از این صور هفتگانه آنهایی که مسأله سلب و مسأله قید عدمی با نبود موضوع، امکان داشته باشد، مثل سالبه محصله ای که با انتفاء موضوع هم صادق است مثل «لیس زید بقائم» که منافات ندارد که زید نباشد تا اینکه اتصاف به قیام پیدا کند، به این کیفیت و اشباه این نمی تواند موضوع برای حکم به نجاست و حرمت قرار بگیرد.

مسأله حرمت (که مقصود از حرمت، حرمت افعال متعلقه به این شیء حرام است)

نیاز به این دارد که موضوع موجودی داشته باشد و همین طور مسأله نجاست. پس اگر معنای میته در آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» امر عدمی باشد، یعنی حیوان غیر مزکی، لا محاله باید حیوان موجود و محقق در کار باشد تا بگوییم: اکل این حیوان، حرام است و این حیوان، نجس است و اگر رطوبت با آن ملاقات شود، نجاستش سرایت می کند و سایر احکام نجاست. پس آن صورتهایی که عنوان سلب و سالبه با نبود موضوع، سازگار است را باید اصلا از دائره بحث خارج کرد.

اما آن صوری که روی قاعده فرعیت و روی صفت و موصوف، نیاز به این داشت که موضوع محقق وجود داشته باشد و یا موضوع محقق به عنوان اینکه قضیه، موجه است، (حالا ولو معدوله المحمول باشد، سالبه المحمول باشد و امثال ذلك) اینها می تواند موضوع برای حکم به حرمت و نجاست واقع شوند، لکن بحث در این است که آیا در این قبیل از صور و موارد ما می توانیم استصحاب عدم ازلی جاری کنیم؟ می توانیم حالت سابقه متیقنه ای درست کنیم و به وسیله استصحاب، و در زمان شک، این معنی را استفاده کنیم؟

لزوم اتحاد بین قضیه مشکوکه و متیقنه در باب استصحاب

قبلا- لازم است نکته ای را عرض کنیم؛ در باب استصحاب و جریان استصحاب، یکی از چیزهایی که به عنوان رکن در باب استصحاب مطرح است این است که باید بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه کاملا اتحاد وجود داشته باشد و اختلافشان فقط در رابطه با زمان است، اما از نظر موضوع، از نظر محمول، از نظر کیفیت قضیه، باید کاملا بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه اتحاد در کار باشد، و الا- اگر اتفاق نباشد، عنوان نقض که در «لا- تنقض الیقین بالشک» ذکر شده، تحقق پیدا نمی کند. یقین به نجاست عبا، با شک در نجاست قبا، قابل نقض نیست. آن موضوعش عبارت از عبا است و این، موضوعش عبارت از قبا است. باید موضوع و محمول و قضیتین در تمام خصوصیات و در ثواب و عقاب یکسان باشد تا عنوان نقض صدق کند و با دلیل «لا تنقض» استصحاب جریان پیدا کند، لذا باید

این اتحاد قضیتین را در موارد جریان استصحاب کاملاً مورد نظر و ملاحظه قرار دهیم.

با توجه به این نکته در ما نحن فیه وقتی که ما شک می‌کنیم که این مرأه ای که متولد شد، «هل تكون قرشیه ام لا تكون قرشیه؟» اینجا مسأله قرشیت و غیر قرشیت چه در ناحیه ایجاب و چه در ناحیه سلبی، مسأله ای است که با وجود موصوف و حفظ موضوع، همراه است. ما چه بگوییم: «هذه المرأه قرشیه» این موجب ای است که اقتضای ثبوت موضوع را دارد و چه بگوییم: «هذه المرأه لیس بقرشیه» حتی به نحو سالبه محصله، این سالبه محصله ای نیست که با انتفاء موضوع، سازگار باشد بلکه این سالبه محصله ای است که در آن، وجود موضوع، فرض شده و حفظ موضوع در آن فرض شده، لذا اگر یک استصحابی بخواهد در این رابطه جریان پیدا کند، سؤال می‌شود که آیا قضیه متیقنه شما چه قضیه ای است؟ لابد باید بگویید که قضیه متیقنه ما قضیه سالبه محصله ای است که با انتفاء موضوع هم صادق است، یعنی این زن قبل از آنکه نطفه او منعقد شود لم تکن قرشیه، اما به چه کیفیت؟ به کیفیت که نبود تا اینکه اتصاف به قرشیت پیدا کند یعنی سالبه محصله با انتفاء موضوع.

پس در حقیقت ما دو سالبه محصله داریم: یکی سالبه محصله مشکوکه که در این سالبه محصله مشکوکه، وجود موضوع و ثبوت موضوع، مفروغ عنه است و یک قضیه سالبه متیقنه داریم که عبارت از سالبه محصله با انتفاء موضوع است. صرف اینکه هر دو سالبه محصله هستند لکن یکی شان با ثبوت موضوع و حفظ موضوع، مطرح است و دیگری لا محاله با انتفاء موضوع مطرح است، صرف اینکه در قیافه و شکل ظاهری مسأله سالبه، این دو یکسانند، ما نمی‌توانیم بگوییم که اتحاد قضیتین تحقق دارد، نمی‌توانیم بگوییم: بین قضیه متیقنه ما با قضیه مشکوکه ما چه فرقی وجود ندارد. هر دو قضیه سالبه محصله است. هر دو در ما نحن فیه عنوانش این است: «هذا الحيوان لا يكون قابلاً للترکيه»، آنگاه وقتی «هذا الحيوان لا يكون قابلاً للترکيه» بصورت قضیه مشکوکه مطرح می‌شود، معنایش این است که «هذا الحيوان المتحقق في الخارج» مشکوک است که آیا قابلیت تذکيه دارد یا نه؟ اما همین قضیه وقتی که به عنوان قضیه متیقنه مطرح است،

معنای «هذا الحيوان لا يكون قابلاً للتركيه» این است که حیوانی نیست تا اینکه قابلیت تذکيه داشته باشد. آیا به صرف اینکه این دو قضیه از نظر ظاهر، چهره و قیافه شان یکسان است لکن در یکیشان مسأله انتفاء موضوع مطرح است و در دیگری ثبوت موضوع و احراز موضوع، مطرح است می توانیم بگوییم که قضیتین مشکوکه و متیقنه متحد هستند و آن اتحاد بین قضیتین که در تمامی موارد استصحاب معتبر است، در اینجا تحقق دارد پس بتوانیم استصحاب عدم قابلیت حیوان را در ما نحن فیه و استصحاب عدم قرشیت مرأه را در مرأه ای که مشکوکه القرشیه است، جاری کنیم؟

عدم وجود اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه در محل بحث

ظاهر این است که به هیچ وجه چنین اتحادی وجود ندارد و بین این دو نوع سالبه فرق است ولو اینکه چهره ظاهری و قیافه قضیه در هر دو یکسان باشد و این فرمایشی که مرحوم محقق حائری بیان فرمودند که ما اشاره می کنیم به ماهیت مرأه، قبل از آن که مرأه وجود پیدا کند، می گوییم: «هذه المرأه لم تكن قرشیه و بعد ما صارت موجوده نشك فی قرشیتها»، پس استصحاب عدم قرشیت را می کنیم، این هم با بیان خود ایشان منافات دارد و هم با تحقیق فلاسفه محقق منافات دارد. ماهیت مرأه مثلاً قبل وجودها لیست بشیء حال که شما آن را مشارالیه قرار می دهید و می گوئید: هذه الماهیه، ماهیه هذه المرأه، ماهیت قبل از وجود، تحقیقی ندارد و اصالتی ندارد، ثبوتی ندارد که شما بخواهید مشارالیه قرار بدهید. و اما با حرف خود ایشان منافات دارد، خود شما تصریح کردید که مسأله قرشیت از عوارض وجود است، نه هر وجود، وجود ذهنی هم اختصاص به قرشیت و غیر قرشیت ندارد، بلکه این تنها وجود خارجی مرأه است که «قد يتصف بالقرشیه و قد يتصف بغير القرشیه».

اگر چیزی از عوارض وجود شد، قبل از آنکه وجود تحقق پیدا کند، نبودش به عنوان سالبه به انتفاء موضوع است. اینطور نیست که موضوعی هست. می گوییم: «هذه لم تكن قرشیه» هذه قبل الوجود معنی ندارد که قرشی باشد «كان القرشیه من عوارض الوجود» و

چیزی که مربوط به وجود و عارض وجود است، قبل الوجود، عنوان سالبه به انتفاء موضوع است. جسم بعد از آنکه وجود پیدا کرد، «یمكن ان يكون ابيض و يمكن ان يكون اسود» و الا قبل از آنکه اسم وجود پیدا بکند، عنوان ابيضیت و اسودیت منتفی است، اما نه برای اینکه موضوع دارد و منتفی است بلکه برای اینکه وجودی نیست تا اینکه مسأله ابيضیت و اسودیت مطرح باشد.

فبالنتیجه؛ در این صور و مواردی که مسأله قید عدمی در موضوع حکم شرعی حرمت و نجاست به نحوی اخذ شده که با حفظ موضوع مطرح است، این از نظر تعلق حکم، مشکلی ندارد، اما اشکال از نظر استصحاب است. ما از چه راهی نبود این قید را اثبات کنیم مثلاً عنوان غیر مزکی و غیر قابل للتذکيه، و غیر قرشیت و امثال ذلک را؟ هیچ راهی برای استصحاب نداریم، برای اینکه هیچ گونه اتحادی بین قضیتین وجود ندارد و در جریان استصحاب، معتبر است که قضیتین در تمام خصوصیات متحد باشند و فقط اضطرابشان از نظر زمان است، و الا از سایر جهات، بین اینها نباید هیچ فرقی وجود داشته باشد.

(س:...) (پاسخ استاد:) ماهیت چیزی نیست که تقدم داشته باشد. وجود عارض ماهیت است آن جوری که بياض عارض جسم است، یعنی اول باید ماهیت، به عنوان یک معروض تحقق داشته باشد و وجود عارضش شود، آن تعبیر به عارض، غیر از این عرضی است که در مقابل جوهر مطرح می کنند و الا-واقعیت مسأله این است که آنچه که اصالت دارد، آنچه که می تواند مشارالیه واقع شود، آنچه که واقعیت دارد، لیس الا-الوجود، و الا ماهیت قبل الوجود، اینطور نیست که واقعیتی داشته باشد و بعد ما مسأله وجود را مثل عرضی که عارض جسم می شود، عارض ماهیت کنیم.

در بین آن صوری که عرض کردیم، صورت اخیرش یک قدری با مشکل مواجه است. صورت اخیر این بود که موضوع حکم شرعی حرمت و نجاست را عبارت از امر مرکبی فرض کنیم که نه عنوان قضیه است که در آن امر باشد و حتی قضیه سالبه هم نیست و به عنوان صفت و موصوف هم مطرح نیست، بلکه موضوع ما «مرکب من جزئین

احدهما الحيوان و الثانی غیر المزکی». اگر ما موضوع را مرکب فرض کردیم، آیا اینجا جای تو هم استصحاب هست؟

عدم جریان استصحاب با فرض مرکب بودن موضوع در محل بحث

شاید در بادی نظر به ذهن بیاید که اینجا دیگر مانعی ندارد، برای اینکه اگر مرکب شد، همان حرف معروف و مشهور پیاده می شود، و در موضوع مرکب می توانیم یک جزئش را به وجدان، احراز کنیم و جزء دیگر را از طریق اصل و استصحاب احراز کنیم و کآن بین این دو جزء هم هیچ مسأله ارتباط و تقیدی وجود ندارد. الحيوان و غیر المزکی و عدم التذکیه، این دو موضوع شده برای حرمت در آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» اگر فرضاً چنین معنایی داشته باشد، آن وقت بگوییم: اینجا وقتی که ما می خواهیم استصحاب عدم قابلیت تذکیه را کنیم، (روز اول ما اشکالی به این استصحاب عدم قابلیت تذکیه کردیم که استصحاب عدم قابلیت تذکیه برای اثبات عدم تذکیه، عنوان اصل مثبت پیدا می کند، حالا این اشکال را کنار بگذاریم، و کاری به این اشکال نداریم) فرض کنیم استصحاب عدم قابلیت تذکیه مستقیماً همان عدم التذکیه را ثابت می کند و اشکال مثبتیت در اینجا مطرح نیست. کسی بگوید که معنای میده، عبارت از حیوان و عدم التذکیه است، عدم التذکیه اش را از راه استصحاب عدم قابلیت تذکیه استفاده می کنیم (و دیگر این عدم قابلیت هم به حیوان وصل نیست که عنوان صفتی یا قضیه موجهه و یا سالبه محصله با حفظ موضوع باشد، این عناوین هم وجود ندارد). پس حالا حیوان بودن این حیوان وجدانا برای ما محرز است و شک در قابلیت تذکیه داریم و استصحاب عدم قابلیت تذکیه را (نه عدم قابلیت تذکیه هذا الحيوان را) جاری می کنیم و در نتیجه، دو جزء موضوع تحقق پیدا می کند و در نتیجه موضوع «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» تحقق پیدا می کند.

اگر کسی به این طریق بخواهد استصحاب عدم قابلیت تذکیه را جاری کند که دیگر پای حیوان و اضافه به حیوان و ارتباط با حیوان که نیاز به قضیه متیقنه ای که در آن حیوان، محرز باشد، ندارد، فقط متیقن ما، عدم القابلیه للتذکیه است، مشکوک ما هم عدم القابلیه

للتذکيه، پس استصحاب عدم قابليت را جارى کنيم. روى اين فرض اخير(فرض هفتم) که مسأله ترکیب مطرح است، چه اشکالی برای جریان استصحاب وجود دارد؟

می گوییم: اینجا هم اشکال وجود دارد، برای اینکه در این جاهایی که موضوع، مرکب است و مرکب از دو جزء است، شما اصل تصویرتان در این دو جزء مرکب چگونه است؟ شما که می گویید: موضوع، مرکب است، در جاهای دیگر، مسأله، روشن است. نماز مرکب از ده جزء است، اگر بخواهد نماز تحقق پیدا کند باید این اجزاء ترکیبیه نماز با خصوصیاتش تحقق پیدا کند تا این مرکب مأموریه در خارج محقق شود، اما اینجایی که موضوع، مرکبی را موضوع برای حرمت و نجاست قرار می دهد، از شما سؤال می کنیم که جزء اولش چیست؟ می گویید: حیوان. جزء دوم چیست؟ عدم التذکيه. عدم تذکيه چه چیزی؟ اگر بخواهیم مسأله را به عنوان جزء دوم همین موضوع، مطرح کنیم، آیا این جزء دوم که شما می گویید: عدم التذکيه یعنی کلی عدم التذکيه؟ یعنی اگر یک حیوانی اینجا بود لکن جای دیگری مسأله عدم التذکيه بود، این موضوع مرکب، حاضر شده است؟ اینجا این حیوان و عدم التذکيه در جای دیگر، شما که می گویید: بین این دو جزء، ارتباط لازم نیست وجود داشته باشد، نفس هذین الجزئین، الجزء الاول، هذا الحيوان، الجزء الثاني، عدم التذکيه، عدم تذکيه چه چیزی؟ جای سؤال هست یا نه؟

اگر بگویید: مطلق عدم تذکيه ولو اینکه عدم تذکيه اضافه به حیوان دیگری داشته باشد که وجود این حیوان با عدم تذکيه حیوان دیگر، موضوع برای حکم به حرمت در این رابطه است، اینکه قابل تصویر نیست و کسی نمی تواند مسأله را به این صورت مطرح کند. لذا وقتی که ما سراغ جزء دوم به نام عدم تذکيه می آیم باید لا محاله عدم تذکيه، ارتباطی به حیوان داشته باشد، اضافه ای به حیوان داشته باشد و نمی توانیم بگوییم: عدم التذکيه بطور مطلق، باید بگوییم: الحيوان و عدم تذکيه هذا الحيوان، نه عدم التذکيه بنحو مطلق و بنحو کلی. عدم التذکيه که به عنوان جزء موضوع مرکب مطرح است لا محاله و بدون هیچ گونه تردیدی باید اضافه ای به آن جزء اول و حیوان داشته باشد، الحيوان و عدم تذکيه هذا الحيوان. وقتی که مسأله اینطور شد، باز همان اشکال پیش می آید که عدم تذکيه

هذا الحيوان، اگر قضیه متیقنه سالبه دارد، قضیه متیقنه سالبه محصله با اتفاق موضوع دارد و الا زمانی بر ما نگذشته که «هذا الحيوان كان متيقنا عدم التذكية بالاضافه اليه» بلکه در زمانی که موضوع وجود نداشته، عنوان عدم التذكية تحقق داشته.

لزوم ارتباط بين دو جزء موضوع مرکب

پس اینکه به نظر می رسد که اگر موضوع به عنوان دو جزء بشود کلاً دیگر لازم نیست بین این دو جزء، ارتباط باشد، مسأله اینطور نیست، اگر موضوع مرکب شد به صورت قید و شرط و امثال ذلك مطرح نشد لا محاله باید این مسأله عدمی و جزء عدمی، یک ارتباط اضافی به آن جزء اول پیدا کند. نمی توانیم بگوییم: موضوع برای حرمت، عبارت از حیوان و عدم التذكية است. عدم تذکيه چه چیزی؟ عدم التذکيه حیوانات دیگر یا عدم تذکيه هذا الحيوان؟ چون لا محاله اضافه به هذا الحيوان مطرح است باز همان اشکال می آید که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه شما فاقد اتحاد است و یا به تعبیر دیگر: حالت سابقه متیقنه برای خود این قضیه مشکوکه وجود ندارد، لذا روی این صورت هم شما نمی توانید استصحاب را جاری کنید.

برگشتیم به اصل بحثمان که می خواستیم جلوی اصاله البرائه و اصاله الاباحه را در حیوانی که شک در قابلیت و عدم قابلیتش داریم با استصحاب عدم قابلیت به عنوان یک اصل حاکم در مقابل اصاله البرائه و اصاله الاباحه بگیریم ولی با این تقریبی که ملاحظه فرمودید، استصحاب عدم قابلیت جریان ندارد. وقتی که استصحاب عدم قابلیت جریان نداشت، اصاله الاباحه و اصاله البرائه به قوت خودش باقی است. این هم تمام الکلام در این تنبیه.

پرسش:

- ۱ - چرا صوری که عنوان سلب با نبودن موضوع سازگار است از محل بحث خارج است؟
- ۲ - لزوم اتحاد بين قضیه مشکوکه و متیقنه در باب استصحاب کدام صورت را از محل بحث

خارج می کند؟ توضیح دهید.

۳- دو اشکال استاد را بر مرحوم حائری در جریان استصحاب عدم قرشیت بیان کنید.

۴- اگر موضوع استصحاب، مرکب از امر وجودی و عدمی شد، آیا استصحاب جاری می شود؟ چرا؟

ص: ۴۸۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰى لموه و السّٰى لام على سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّٰىبین الطّٰىهرین المعصومین و لعنه الله على أعدائهم أجمعین، من الآن الى قیام یوم الدّین.

بررسی اخبار من بلغ

آخرین تنبیه در باب برائت در رابطه با اخبار «من بلغ» است. روایاتی داریم که این روایات را صاحب وسایل در مقدمه کتاب وسایل تحت یک عنوان، مطرح کرده است.

عنوانی که ایشان ذکر کرده اند این است که اگر فرضاً روایت ضعیفه ای دلالت کند بر اینکه ثواب بر عملی مترتب می شود، به وسیله همین بلوغ روایت ولو اینکه ضعیف است، این روایات می گویند که ثواب به او داده می شود ولو اینکه این روایت، واقعیّتی نداشته باشد و امام معصومی این روایت را فرموده باشد.

روایاتی در این عنوان هست که البته در خود این روایات «من بلغ» طبق قاعده، باید

روایت یا روایات صحیحه وجود داشته باشد که خود اینها از نظر سند مشکلی نداشته باشند و به عبارت دیگر (بعدا ان شاء الله بحث می کنیم که مفاد اخبار «من بلغ» چیست) اگر فرض کنیم مفاد این اخبار این است که لازم نیست که روایت مستحبات، روایت صحیحه باشد، اگر یک روایت غیر معتبره هم داللت بر استحباب امری کرد، به لحاظ اینکه مفادش حکم استحبابی است، روایت غیر معتبره هم معتبره می شود. اگر فرض کنیم که مفاد اخبار «من بلغ» حتی چنین معنایی هم هست، اما لازمه اش این نیست که خود این اخبار «من بلغ» روایات غیر معتبره باشد، لا محاله باید خود اینها، روایت یا روایات معتبره باشند که به استناد این روایات معتبره، چنین مطلبی را ملترزم شویم.

وقتی که به این روایات مراجعه می شود، در این روایات هم سند صحیح وجود دارد و هم سند حسن وجود دارد. از جمله روایات صحیحه اش یک روایتی است که مربوط به هشام بن سالم است که این مطلب را با سند صحیح از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «من بلغه عن النبی (صلی الله علیه و آله) شیء من الثواب» برای او از رسول خدا نقل شد (حالا بلوغ اگر معنای عامی هم داشته باشد، لکن مصداق روشن و ظاهرش به نحو روایت است) اگر از رسول خدا برای کسی روایت شد «شیء من الثواب» که معنایش این است که بر فلان عمل، فلان مقدار ثواب مترتب است، روایت هم از رسول خداست، بعد می فرمایند: «فعمل» آن کسی که این معنا برایش روایت شده است، انجام داد این عمل را «طلب قول النبی» برای اینکه قول نبی را دنبال کرده باشد و به فرمایش رسول جامه عمل پوشیده باشد و در نتیجه ثوابی که به او وعده داده شده است، برسد، روایت هم می گوید:

در این شرایط، به او ثواب داده می شود «و ان كان رسول الله (صلی الله علیه و آله) لم يقله» ولو اینکه این روایت به حسب واقع، دروغ باشد و رسول خدا درباره این عمل، چنین ثوابی نفرموده باشند لکن به همین مقدار که ترتب چنین ثوابی را بر چنین عملی، به رسول خدا نسبت داده و از رسول خدا روایت شده، کسی که عمل کند به منظور رسیدن به آن ثواب، خداوند این ثواب را به او عنایت می کند. اما در بعضی از تعبیرات روایات دیگر دارد: «فعمل التماس ذلك الثواب» بجای کلمه طلب، کلمه التماس را ذکر کرده است «طلب التماس»

ذلك الثواب» این ثواب به او داده می شود ولو اینکه روایت هم به حسب واقع، مجهول و کذب باشد.

بحث از این روایات که به اخبار «من بلغ» تعبیر می شود در مفاد این روایات است که این روایات چه می گویند؟ مجموعه این روایات چه مفادی دارند؟ و به اصطلاح کاربرد این روایات تا چه مقدار است؟ و این روایات چه معنایی را دنبال می کنند؟ احتمالات متعددی در معنای این روایات وجود دارد.

استفاده استحباب از اخبار من بلغ طبق نظریه محقق خراسانی

یک قول مربوط به محقق خراسانی، صاحب کفایه است که ایشان بعد از آنکه در مفاد این اخبار، بحث می کند نتیجه می گیرد که این اخبار در حقیقت می خواهد لباس استحباب به این عمل این چنینی ببوشاند و از این طریق، نفس این عمل کذایی را مستحب کند، آن هم نه به عنوان ثانوی بلکه به عنوان اولی، این روایات حکم به استحباب چنین عملی را می کنند، منتها فرقی با روایات دیگری که در باب مستحبات وارد شده است این است که روایات دیگری که مستحبات را بیان می کنند، یک عمل را بیان می کنند، دلیل استحباب صلاه اللیل، صلاه اللیل را مستحب می کنند، دلیل استحباب مثلاً نافله ظهر، نافله ظهر را مستحب قرار می دهد، معمولاً ادله مستحبات مثل ادله واجبات، هر کدام در مقام بیان یک واجب و یا یک مستحب هستند، اما اخبار «من بلغ» روی این تفسیری که مرحوم محقق خراسانی از این روایات می کند، روایاتی هستند که به صورت کلی، هر عملی را که «بلغه علیه ثواب یکون مستحبا» مثل اینکه فرض کنید اخبار «من بلغ» چنین معنایی را دلالت می کنند، می گویند: «یستحب کل عمل بلغه عن النبی ثواب علیه» که به صورت عام و به صورت کلی، هر عملی را که «بلغه عن النبی او عن الامام ثواب علیه» خود همان عمل مستحب است، بعنوانه مستحب است مثل همان جایی که دلیل خاص بر استحبابش قائم شده باشد.

این «بلغه ثواب علیه» حتی عنوان بلوغ هم داخل در دایره مستحب نیست که اگر از ما

سؤال کنند که «ما هو المستحب؟» بگوییم: «هذا العمل المقيد ببلوغ الثواب عليه» نه! «هذا العمل مستحب» منتها مسأله بلوغ ثواب به صورت حيث تعلیلی مطرح است، نه به صورت حيث تقيیدی مطرح باشد مثل وقتی که شما می گویید: «الماء المتغير نجس»، ماء، نجس است منتها تغیر یکی از اوصاف ثلاثه ماء، (رنگ یا بو یا طعم) به سبب عین نجاست، اگر ماء کزی وجود داشت لکن به اندازه ای خون در آن ریختند که رنگش تغییر کرد، اینجا چه چیزی نجس می شود؟ آنکه معروض نجاست است چه چیزی است؟ معروض نجاست، ماء است «الماء نجس» منتها علت عروض نجاست برای ماء، مسأله تغیر است. در ماء قلیل اگر ملاقات با نجاست کند، ملاقات، علت نجاست ماء قلیل است، اما در ماء کر، این تغیر، علت برای نجاست است، اما در هر دو فرد آنکه معروض برای نجاست است، همین ماء است، یعنی این آب نجس است. دیگر در موضوع نجاست، غیر هذا الماء چیزی نقش ندارد. عنوان تغیر یا ملاقات به صورت حيث تعلیلی در عروض نجاست برای ماء نقش دارد.

مرحوم آخوند هم عقیده شان این است که در اینجایی که «بلغ ثواب علی عمل» بلوغ ثواب، علت می شود که خود این عمل، اتصاف به استحباب پیدا کند «و یصیر مستحبا».

علت استحباب عمل، بلوغ الثواب علیه است نه اینکه بلوغ الثواب علیه داخل در دایره مستحب باشد و به صورت حيث تقيیدی نقش داشته باشد، نقشش به صورت حيث تعلیلی است نه تقيیدی.

نتیجه می فرمایند که اخبار «من بلغ» مثل سایر روایاتی است که دلالت بر استحباب مستحبات می کنند، منتها آنها دلالت بر استحباب هر مستحبی بالخصوص دارند، اما اخبار «من بلغ» به يك استحباب عام همه این اعمال این چنینی را محکوم به استحباب می کنند.

دخالت داشتن التماس ثواب یا طلب قول النبی در استحباب

کأنّ از ایشان سؤال می شود: این تعبیری که در این دو روایت شده است، یکی در

روایت صحیح هاشم بن سالم که تعبیر این بود «فعمل» یا «طلب قول النبی» قید «طلب قول النبی» آیا در دایره استحباب نقش ندارد؟ یا در روایت دیگر که به جای طلب، «التماس ذلك الثواب» تعبیر می کرد، آیا این در دایره مستحب، نقش ندارد؟

ایشان جواب می فرمایند که نه! بلکه این داعی به عمل است یعنی در حقیقت این طور است که انسان مستحبی را انجام می دهد. در سایر مستحبات هم این چنین است. یک وقت انسان مستحب را بعنوان انه مستحب انجام می دهد، یک وقت مستحب را روی بعضی از اغراض نفسانیه و جهات نفسانیه انجام می دهد که اگر استحباب هم نداشت، آن را انجام می داد فرض کنید مثل شستن دست قبل از خوردن طعام. یک وقت کسی این دست را قبل از خوردن طعام به عنوان استحباب، غسل می کند و یک وقت این است که اگر استحباب هم نداشت، روی جنبه نظافت و بهداشت، این کار را می کرد. در اینجایی که به عنوان استحباب انجام ندهد، ثواب مستحب بر او ترتب پیدا نمی کند برای اینکه در مستحبات هم مثل واجبات عبادیه، قصد قربت اعتبار دارد.

مرحوم آخوند می فرماید: «عمل طلب ذلك الثواب» معنایش این است که می خواهد خارج کند آن کسی را که این عمل را انجام می دهد، اما نه برای اینکه «بلغه ثواب علیه» بلکه برای اغراض نفسانی و جهات نفسانی این عمل را انجام می دهد. اگر عمل را برای اغراض نفسانی انجام دهد نه برای اینکه «بلغه ثواب علیه» پیداست که «لا یترب علیه ثواب». پس اینکه می فرماید: «فعمل طلب ذلك الثواب» این «طلب ذلك الثواب» در استحباب، مدخلیت دارد اما در دائره مستحب، وارد نیست. دائره مستحب، نفس این عملی است که «بلغه ثواب علیه» اما مستحب وقتی که یک عملی شد، حتی در مستحبات خاصه نه در مستحبی که با عموم اخبار «من بلغ» استحبابش ثابت می شود، پیداست که ترتب ثواب در آنجایی است که به داعی استحباب انجام بگیرد.

پس خلاصه نظریه مرحوم محقق خراسانی با توضیحی که من عرض کردم، این شد که اخبار «من بلغ» در ردیف اخبار مستحبات است منتها فرقیان این است که اخبار مستحبات، مستحبات خاصه را دلالت می کند، اما اخبار «من بلغ»، استحباب کلی برای

«کل عمل بلغه عن الامام او عن النبی ثواب علیه» بیان می کنند. آیا فرمایش ایشان تمام است یا نه؟

عدم ذکر استحباب در روایات من بلغ

یک اشکال به ایشان وارد است و آن این است که ما صدر و ذیل این روایات را که ملاحظه می کنیم، می بینیم کلمه استحباب در هیچ کجای این روایات به کار نرفته است.

اگر اینجوری تعبیر می کرد که «یستحب کل عمل بلغه عن النبی ثواب علیه» که حتی تعبیر به «یستحب» در این روایات می شد، مانعی نبود که فرمایش مرحوم محقق خراسانی را بپذیریم.

اما در هیچ یک از این روایات تعبیر به استحباب و «یستحب» نشده است و آنچه که در این روایات تعبیر شده است، روی عنوان ثواب تکیه شده است «بلغه عن النبی شیء من الثواب» بعد هم «فعمل طلب ذلک الثواب» آن ثواب به او می شود گرچه رسول خدا نفرموده باشد. تکیه این روایات روی عنوان ثواب است لذا باید اینجا سؤال کنیم: آیا در هر کجا ثوابی تحقق داشته باشد، ملازم با استحباب آن چیزی است که یترتب علیه الثواب؟ آیا مسأله ثواب با استحباب ملازمه دارد؟

اگر چنین ملازمه ای ثابت شود، ما از طریق این ملازمه و ثبوت ثواب، مسأله استحباب را به دست می آوریم اما اگر گفتیم که مسأله ثواب، اوسع از مسأله استحباب است، «کل مستحب یترتب علیه الثواب اما لیس کل ما یترتب علیه الثواب بمستحب» اینطور نیست که بین ثواب و استحباب، ملازمه ای تحقق داشته باشد، در غیر مسأله واجبات و ترک محرمات، اگر این حرف را زدیم، از مرحوم محقق خراسانی سؤال می کنیم با اینکه در این روایات هیچ صحبتی از استحباب نشده و روی عنوان ثواب تکیه کرده است، شما از کجای این روایات استحباب را استفاده می کنید؟ مگر اینکه همان مسأله ترتب ثواب شما باشد نه مسأله استحباب. به هر حال آیا واقعا ملازمه هست یا خیر؟

ما گاهی برای اثبات ثواب، ملازمه نداریم که از طریق ثبوت ثواب، مسأله استحباب به صورت یک حکم شرعی مطرح شود، بلکه ممکن است خداوند در بعضی از موارد، ثواب عنایت کند بدون اینکه استجابی در کار باشد، مثل بعضی از مواردی که انسان یک سری احتیاطات را انجام می دهد نمی توانیم بگوییم: این احتیاط حتی استحباب دارد. در بحث اول از تنبیهات براءت، مسأله رجحان احتیاط را ذکر کردیم اما معنای رجحان احتیاط این نیست که استحباب شرعی در کار باشد مثلاً اگر کسی حالت سابقه طهارت دارد، لکن احتمال می دهد که صار جنبا، اما هیچ قرینه ای از جنابت وجود ندارد، اگر بخواهد غسل جنابت احتمالی و احتیاطی انجام دهد، چه بسا رجحان دارد این معنا که یقین پیدا کند به عدم جنابت اما آیا این احتیاط به عنوان مستحب شرعی مطرح است و یا اگر احتیاط رجحان دارد، برای تحقق احکام واقعیه است ولو اینکه به حسب ظاهر هم هیچ وظیفه ای در رابطه با غسل جنابت ندارد. پس ما نمی توانیم بگوییم که هر کجا که قصد رجا و مسأله ثواب به دنبال آن مطرح است، مسأله استحباب هم مطرح است. حتی در مستحبات خاصه اگر یک روایت صحیحه ای وارد شد که فلان عمل، فلان مقدار ثواب دارد، آیا ما می توانیم از نفس ترتب ثواب، استفاده کنیم که استحباب شرعی در این رابطه مطرح است؟ یا اینکه مستحب باید از راه خودش ثابت شود؟ باید امری باشد که محمول بر استحباب و تعبیر به یستحب باشد که در خیلی از روایت نسبت به مستحبات چنین تعبیری شده است. لذا همین اشکال به مرحوم آخوند وارد است که ما عنوان استحباب را در این روایات نمی توانیم پیدا کنیم.

نظر محقق نائینی درباره اخبار من بلغ

نظر مرحوم محقق نائینی این است که اخبار «من بلغ» یک هدف خاصی دارند، این که ما این همه با ادله حجیت خبر واحد، در رابطه با اینکه مخبر در خبر واحد باید ثقة باشد یا

بالا-تر، عدالت داشته باشد بحث کردیم، اخبار «من بلغ» آمده این حرف را بزنند که شرایطی که در حجیت خبر ثقه راجع به واجبات و محرمات وجود دارد، در باب مستحبات، معتبر نیست و لازم نیست که روایت داله بر استحباب یک چیزی، روایش ثقه باشد تا چه برسد به عدالت، بلکه اگر یک راوی ضعیف به تمام معنا هم باشد «هی حجه». پس در حقیقت، خبر واحد را باید تقسیم کرد: اگر خبر واحد در رابطه با واجبات و محرمات باشد، آن خصوصیتی که شما در حجیت خبر واحد ذکر کردید، در آن معتبر است، اما اگر خبر واحد در رابطه با مستحبات باشد آن خصوصیات لا یعتبر فیه، بلکه خبر ضعیف در رابطه با مستحبات حجیت دارد و اصلاً اخبار «من بلغ» می خواهد این معنا را افاده و دلالت کند.

ایشان می فرماید: این تعبیری که بزرگان ما در این مسأله ذکر کرده اند و عنوانی که به این مسأله داده اند که حتی در رساله ها نوشته شده است به عنوان تسامح در ادله سنن، همین حرف ما را می زند، در ادله سنن یعنی روایاتی که دلالت بر مستحبات می کند در آن روایات تسامح، یعنی کاری ندارید به اینکه راوی آن ثقه است یا خیر، عدالت دارد یا خیر، باید اغماض کنید و چشم ببوشید از اینکه این راوی دارای خصوصیات عدالت هست یا نه. این عنوان با همین استفاده ای که ما از اخبار «من بلغ» می کنیم، متناسب است.

نسبت بین اخبار من بلغ و ادله حجیت خبر واحد

بعد یک اشکالی خودشان می کنند و جواب می دهند. اشکال این است که ما وقتی نسبت بین ادله حجیت خبر ثقه و بین اخبار «من بلغ» را ملاحظه می کنیم، می بینیم که نسبت عموم و خصوص من وجه است. یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق. ادله حجیت خبر ثقه می گوید که وثاقت راوی «فی کل خبر معتبر» می خواهد این خبر، دلالت بر وجوب کند، می خواهد دلالت بر حرمت کند و می خواهد دلالت بر استحباب داشته باشد مثلاً مفهوم آیه نبأ، «ان جاءکم عادلاً نبأ لا یجب التفحص»، هر نبأی را شامل می شود، نبأی که دلالت بر وجوب و حرام و استحباب کند. این روایات «من بلغ» هم اطلاق و عموم دارد. خود اصل روایت و متن روایت می گوید ولو اینکه رسول خدا

نفرموده باشد، همین که «من بلغ ثواب علیه»، این مبلغ چه کسی باشد؟ مبلغ چه ثقه باشد و چه غیر ثقه باشد، ضعیف باشد یا غیر ضعیف، دیگر ندارد «من بلغ من مبلغ عادل، من مبلغ ثقه»، و این بر مطلق روایت صادق است «ولو لم یکن المبلغ عادلاً و ثقه». پس «من بلغ» هم خبر ثقه را می گیرد و هم غیر خبر ثقه را می گیرد، مفهوم آیه نبأ هم روایت واجب و حرام را شامل می شد و هم روایت مستحب را شامل می شد. در نتیجه یک ماده افتراق برای مفهوم آیه نبأ هست و آن روایاتی است که دلالت بر واجب و حرام می کند و یک ماده افتراق برای اخبار «من بلغ»، آنجایی است که مبلغ لم یکن عادلاً و لا ثقه، که اخبار «من بلغ» شامل می شود لکن مفهوم آیه نبأ این مورد را شامل نمی شود و ماده اجتماع عبارت از مستحباتی است که خبر ثقه دلالت بر استحباب آن مستحب داشته باشد. و بعد از آنکه نسبت بین اخبار «من بلغ» و ادله حجیت خبر واحد، یک نسبت عموم و خصوص من وجه است، شما چه حق دارید که همه موارد را در اختیار اخبار «من بلغ» قرار دهید و ادله حجیت خبر واحد را کنار بزنید؟ نسبت اگر عموم و خصوص من وجه شد، تعارض تحقق پیدا می کند. ماده اجتماعش صورت روایت ضعیف است.

حکومت اخبار من بلغ بر ادله حجیت خبر واحد

ایشان در جواب، دو مطلب را ذکر می فرمایند: اولاً مسأله تعارض را مطرح نکنید زیرا در اینجا مسأله حاکم و محکوم مطرح است و در مسأله حکومت اینطوری که محققین می گویند، بین دلیل حاکم و دلیل محکوم، نسبت سنجی نمی شود ولو اینکه نسبت دلیل حاکم با دلیل محکوم، عموم و خصوص من وجه باشد، مع ذلک دلیل حاکم بر دلیل محکوم، تقدم دارد و ما معتقدیم که اخبار «من بلغ» نسبت به ادله حجیت خبر واحد، عنوان حکومت و شرح و تفسیر دارد و چون عنوانش حاکمیت است، دیگر بین دلیل حاکم و محکوم، نسبت سنجی معنا ندارد.

راه دومی که ذکر می فرمایند این است که فرض کنیم که مسأله حکومت وجود ندارد، بلکه همان مسأله تعارض است، لکن در متعارضین عامین من وجه، گاهی یک

خصوصیت وجود دارد که آن خصوصیت، ایجاب می کند که این ماده اجتماع را در اختیار یک دلیل قرار دهیم و در ما نحن فیه این گونه است که اگر بخواهیم ماده اجتماع را در اختیار ادله حجیت خبر واحد بگذاریم و در نتیجه بگوییم که روایت ضعیف در مستحبات، حجیت ندارد، دیگر وجود و عدم اخبار «من بلغ» یکسان می شود و دیگر فایده ای برای اخبار «من بلغ» باقی نمی ماند برای اینکه اگر مبلغ، واجد شرایط حجیت باشد که همان ادله حجیت خبر واحد کافی است که حجیت این روایت را ثابت کند لذا برای اینکه اخبار «من بلغ» بلا فایده نباشد و بر اینها اثری مترتب شود، ناچاریم ماده اجتماع را در اختیار اخبار «من بلغ» بگذاریم و اگر کسی سؤال کند: پس ادله حجیت خبر واحد چه فایده ای دارد؟ می گوییم: ادله حجیت خبر واحد در واجبات و محرمات دارای اثر و دارای نقش است. شما هم کلام ایشان را با دقت مطالعه بفرمایید و ببینید قابل جواب هست یا خیر؟

پرسش:

- ۱ - نظریه محقق خراسانی را در رابطه با اخبار من بلغ بیان کنید.
- ۲ - اشکال استاد را بر کلام محقق خراسانی توضیح دهید.
- ۳ - نظریه محقق نائینی را درباره اخبار من بلغ توضیح دهید.
- ۴ - نسبت بین اخبار من بلغ و ادله حجیت خبر واحد را از نظر محقق نائینی بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مطلبی که مرحوم نائینی (ره) در رابطه با مفاد اخبار «من بلغ» ذکر فرمودند از جهاتی قابل بحث و قابل ملاحظه است.

اولین جهت، این است که ایشان فرمودند: اخبار «من بلغ» در مفاد بیان حجّیت مطلق اخباری است که در رابطه با مستحبات وارد شده است و می گوید: خبری که دلالت بر استحباب امری داشته باشد، حجت است و فرقی نمی کند که مخبر و راوی، ثقه و عادل باشد و یا اینکه وثاقت و عدالت نداشته باشد. نتیجه اینطور می شود که اخبار «من بلغ» هم در یک محدوده خاصی دلالت بر حجّیت هر خبری را دارد و آن شرایطی که در حجّیت روایات وارده در واجبات و محرمات وجود دارد، دیگر اینجا معتبر نیست. آیا می شود ما

هم از اخبار «من بلغ» چنین معنایی را استفاده کنیم؟ از چه راهی استفاده این معنا امکان دارد؟

عدم دلالت اخبار «من بلغ» بر حجیت مطلق خبر در باب مستحبات

اخبار «من بلغ» دلالت بر حجیت هر خبری که در مستحبات وارد شده ندارد ولو حجیت اماره را روی مبنای خود ایشان معنا کنیم که می فرمودند: معنای حجیت خبر واحد، این است که احتمال خلافش را القا کن و مؤدای این اماره را فرض کن که واقع است و کأن واقعیت چنین است. اگر معنای حجیت اماره، القای احتمال خلاف باشد در مثل «صدق العادل» این با القای احتمال خلاف مناسب دارد وقتی که شارع بفرماید:

«صدّق العادل» یعنی با قول عادل، معامله واقع را داشته باش، این با احتمال الخلاف می سازد اما در اخبار «من بلغ» کجایش چنین معنایی را دلالت دارد که اگر خبر ضعیفی هم دلالت کرد بر استحباب یک امری، «الق احتمال الخلاف»؟ بلکه در اخبار «من بلغ» اصلاً روی احتمال کذب این روایات تکیه شده است می گوید: «کان رسول الله (صلی الله علیه و آله) لم یقله» خود این روایات روی احتمال کذب این روایت وارد شده که آنچه می گوید دروغ باشد و رسول خدا چنین چیزی را نفرموده باشد. آیا «الق احتمال الخلاف» با تکیه بر احتمال خلاف می سازد که از یک طرف بگوید: احتمال خلاف را رها کن و از طرف دیگر خودش احتمال خلاف را مطرح کند و روی این احتمال خلاف تکیه کند؟

پس اگر ما معنای حجیت اماره را به آن کیفیتی که خود ایشان در جاهای مختلف معنا می کردند و می فرمودند: معنای حجیت اماره القای احتمال خلاف است بگیریم، این «الق احتمال الخلاف» با «صدق العادل» می سازد و «صدّق العادل» را می شود کسی به این وضع معنا کند اما در اخبار «من بلغ» که نمی گوید: قول این مبلغ را تصدیق کن، می گوید: اگر بر طبق قول این مبلغ، رفتار کردی با وجود احتمال این که مبلغ دروغ می گوید و رسول خدا چنین چیزی را نفرموده است، مع ذلک خداوند از راه لطف و تفضّل، این ثواب را به شما خواهد داد. آیا این معنایش «الق احتمال الخلاف» است؟ پیداست که این دو مطلب، هیچ

ربطی به هم ندارد.

معنای اخبار «من بلغ» طبق نظریه معروف در باب حجیت

و اگر معنای حجیت اماره را مثل ایشان معنا نکنیم و بگوییم: معنای حجیت اماره، منجزیت و معذرت است، اگر اماره، مطابق با واقع باشد، منجز است و اگر مخالف شد یکن معذرا، آیا می توانیم اخبار «من بلغ» را بر حجیت به این معنای صحیح حمل کنیم؟ اخبار «من بلغ» می تواند بگوید که همان حجیتی که خبر زراره در باب وجوب نماز جمعه دارد که معنای حجیتش این است که اگر خبر زراره مطابق با واقع باشد، واقع گریبان تو را می گیرد و اگر نباشد، فقط برای تو عذری وجود دارد، آیا عین این معنا را در روایات وارد در مستحب می توانیم پیاده کنیم و بگوییم: اخبار «من بلغ» می گوید که اگر این روایات وارد مطابق با واقع باشد، حکم مستحبی است یترب علیه الثواب و اگر مخالف شد تو معذوری؟ در موارد مخالفت حجّت، اگر مخالف با واقع باشد، مطلبی وجود ندارد و فقط یک عذری است لکن عذر هم در باب مستحبات معنا ندارد.

در نتیجه لازمه بیان ایشان این است که اگر روایات «من بلغ» دلالت بر حجیت خبر ضعیف وارد در باب استحباب داشته باشد، لازمه حجیت این است که اگر روایت مخالف با واقع باشد، هیچ مسأله ای وجود ندارد و ثواب هم دیگر وجود ندارد. به چه مناسبت ثواب وجود داشته باشد؟ معنای حجیت این است که اگر راست گفت، منجز است، اما اگر دروغ هم گفت، ثواب در کار است؟ این که در معنای حجیت اخذ نشده است در حالی که عمده نظر اخبار «من بلغ» همین صورت است که این خبر ضعیفی که دلالت بر استحباب می کند، اگر بر حسب واقع، باطل و کذب باشد، مع ذلک ثواب هست و به قول مرحوم آخوند، استحباب هم هست، حالا ما استحبابش را از ایشان نپذیرفتیم اما ترتب ثواب را که دیگر نمی توان به لحاظ مفاد اخبار «من بلغ» انکار کرد.

پس اگر فقط مفاد روایات «من بلغ» حجیت روایات ضعیف در باب مستحبات باشد، لازمه اش این است که در صورت مخالفت، هیچ اثری بر این روایات ترتب پیدا نکند، در

حالی که هدف اصلی اخبار «من بلغ» این است که اگر مخالف هم باشد، یا استحباب و یا حداقل همان ترتب ثواب به قوت خودش باقی است و معنای حجیت چنین معنایی نیست که در صورت مخالفت، حکمی داشته باشد، ثوابی داشته باشد و ترتب ثواب در کار باشد.

لذا اگر بخواهیم مفاد اخبار «من بلغ» را چنین معنایی قرار بدهیم، جدا با مفاد اخبار «من بلغ» هیچ سنخیتی ندارد و هیچ ارتباطی با مفاد اخبار «من بلغ» نمی تواند داشته باشد چه حجیت را به معنای القای احتمال خلاف معنا کنیم که خود ایشان معنا می کردند و چه حجیت را به معنای منجزیت و معذرت بگیریم که ما معنا می کردیم. علی کلاً التقديرین، بعید است که اخبار «من بلغ» افاده چنین معنایی داشته باشد بلکه این اخبار هدف دیگری را تعقیب می کنند.

اساس اشکال به مرحوم محقق نائینی (ره) همین مطلب بود و اشکالات بعدی اشکالات فرضی است یعنی اگر ما از این اشکال اول صرف نظر کنیم و بپذیریم که اخبار «من بلغ» در مقام افاده حجیت هر خبری است، در باب مستحبات می خواهد واجد شرایط حجیت باشد وثاقت و عدالت در کار باشد و یا وثاقت و عدالت در کار نباشد، اگر ما از این اشکال اول صرف نظر کنیم، آن وقت اشکالات دیگر به کلام ایشان وارد است.

اختصاص بحث تخصیص عام به باب متخالفین

بعد از قطع نظر از اشکال اساسی، اولین اشکال این است بر فرض که اخبار «من بلغ» دلالت بر حجیت بکند، ایشان می فرمود: این مخصیص ادله حجیت خبر ثقه و خبر عادل است. اینجا یک بحثی است که مسأله تخصیص مربوط به جایی است که مورد تخصیص با عام از نظر حکم، متخالف باشند. یک دلیل می گوید: «اکرم کل عالم» و یک دلیل می گوید: «لا تکرّم زیدا العالم» که حکم در مورد زید عالم، مغایر با حکم در «اکرم العلماء» است لذا شما در اینجا مسأله تخصیص عام را مطرح می کنید و می گوید: آن «اکرم العلماء» به واسطه «لا تکرّم زیدا العالم» تخصیص می خورد. لکن در ما نحن فیه چنین

تنافی وجود ندارد که ما مسأله تخصیص را مطرح کنیم زیرا دلیل حجیت خبر واحد، می گوید: «صدق العادل» به عبارت دیگر می گوید: «خبر الثقة و خبر العادل حجه مطلقاً».

این دلیل حجیت خبر ثقة است. اخبار «من بلغ» به فرمایش ایشان می گوید که در مستحبات هم خبر ثقة حجت است و هم خبر غیر ثقة. مگر این با ادله حجیت خبر واحد منافات داشت؟ ادله حجیت خبر واحد که مفهوم ندارد، ادله حجیت خبر واحد به عبارت روشن «صدق العادل» است. «صدق العادل یعنی قول العادل حجه» اخبار «من بلغ» می گوید که قول غیر عادل هم حجت است منتها در مستحبات، آیا این دو باهم منافات دارد که مسأله تخصیص و عام و تخصیص عموم در کار باشد؟ این ربطی به دلیل حجیت خبر عادل ندارد.

در بین ادله ای که ما داشتیم، یک آیه ای داشتیم به نام آیه نبأ. این آیه منطوقی داشت که «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» یعنی بر قول فاسق ترتیب اثر ندهید. اولاً- که استدلال به این آیه برای حجیت خبر عادل، ناتمام بود همان طوری که ملاحظه کردید. ثانیاً این منطوق تنها در این آیه است. پس خوب بود که ایشان بین دلیل اخبار «من بلغ» با منطوق آیه نبأ نسبت سنجی داشته باشد نه نسبت سنجی بین اخبار «من بلغ» و ادله حجیت خبر واحد.

حجیت خبر واحد، حکم اثباتی است و اخبار «من بلغ» هم یک حکم اثباتی است. او محدوده دایره حکم اثباتی اش مخصوص خبر عادل است و این به خبر عادل محدود نیست و در باب مستحبات توسعه قائل است و می گوید: «سواء كان عادلاً او غير عادل» به نظر شما «یکون قوله حجه».

مفهوم آیه نبأ می گوید که «ان جاءكم عادل نبأ» لازم نیست تبیین کنید، اخبار «من بلغ» می گوید که در باب مستحبات چه عادل باشد و چه غیر عادل «لا- يجب التبیین». آیا بین این اخبار با مفهوم آیه نبأ که دلیل بر حجیت خبر واحد است، یک نوع معارضه ای تحقق دارد تا مسأله تخصیص عام مطرح بشود؟ مسأله تخصیص در حقیقت مال جایی است که در ایجاب و سلب باهم اختلاف داشته باشند او «اکرم العلماء» می گوید و این می گوید:

«لا يجب اکرام زید العالم» یا بالعکس اما اگر او گفت: «اکرم العلماء» و این هم گفت: «اکرم

زیدا العادل» اینجا که دیگر مسأله تخصیص مطرح نیست، هر دو مثبتین هستند و بینشان هیچ گونه مغایرتی در کار نیست.

ایشان در اول کلامشان می فرمایند: ان قلت: نسبت بین اخبار «من بلغ» و ادله حجیت خبر واحد، عموم و خصوص من وجه است، این یک ماده اجتماع دارد و دو ماده افتراق.

ماده افتراق ادله حجیت خبر عادل، خبر عادلی است که در باب واجبات و مستحبات و محرمات وارد شده باشد، ماده افتراق اخبار «من بلغ» مستحبی است که در باب خبر عادل ثابت شده باشد و ماده اجتماعشان مستحبی است که با خبر ضعیف ثابت شده باشد. دلیل حجیت خبر واحد حجیت چنین خبری را نفی می کند و دلیل اخبار «من بلغ» بنا بر فرض ایشان، حجیت چنین خبری را اثبات می کند لذا نسبت، عموم و خصوص من وجه است و در ماده اجتماع، تعارض هست، چرا شما در ماده اجتماع، اخبار «من بلغ» را مقدم می دارید؟

ایشان در جواب فرمودند که اولاً ما قبول نداریم که مسأله معارضه در کار باشد بلکه عنوان، عنوان حکومت است و در تقدم دلیل حاکم بر محکوم، دیگر نسبت سنجی نمی شود که آیا عموم و خصوص مطلق است و یا عموم و خصوص من وجه است؟ حتی اگر عموم و خصوص من وجه هم باشد، باز دلیل حاکم تقدم دارد.

عدم نظارت اخبار «من بلغ» به ادله حجیت خبر واحد

حال این را ما بررسی کنیم و بگوییم: حکومت این هم مثل اصل مسأله ای که شما در باره اخبار «من بلغ» می فرمودید که مفادش حجیت است، عنوان حکومت، نسبت به دلیل محکوم، عنوان نظارت است و باید نسبت به دلیل محکوم، تعرضی داشته باشد، باید «اذا شککت فابن علی الاكثر» باشد، بعد دلیل بگوید: «لا شك لكثير الشك». اگر حکمی بر شك در شریعت بار نشده، دیگر «لا شك لكثير الشك» نمی تواند مطرح باشد. پس پیدا است که «لا شك لكثير الشك» به عنوان تفسیر و شرح ادله شکوکی است که در نماز یا احوال و ابعاد نماز وارد شده است، می خواهد بگوید: آن احکام شکوک در مورد کثیر

الشکک ترتب ندارد. این لسانش، لسان تشریح است. اما در اخبار «من بلغ» کجایش چنین معنایی را دلالت دارد؟ این همه شما روایات «من بلغ» را خواندید و مطالعه کردید و دقت کردید، اصلا در ذهنتان آمد که این روایات «من بلغ» ناظر به ادله حجیت خبر واحد است و در حقیقت در مقام تفسیر و توضیح ادله حجیت خبر واحد است؟ آیا چنین معنایی در ذهن آمد؟ چنین ضرورتی را شما احساس کردید حتی لو فرضنا که اصلا ما ادله ای به نام ادله حجیت خبر واحد نمی داشتیم؟ اگر فرضا این ادله حجیت خبر واحد اصلا موضوع نداشت، آیا باید اخبار «من بلغ» را کنار بگذاریم و بگوییم: حالا که ادله حجیت خبر واحد وجود ندارد، دیگر اخبار «من بلغ» چه معنایی می تواند داشته باشد؟ یا معنای اخبار «من بلغ» به قوت خودش باقی است چه ادله ای به نام ادله حجیت خبر واحد وجود داشته باشد و یا وجود نداشته باشد و این کاشف از این است که عنوان حکومت در اخبار «من بلغ» به هیچ وجه تحقق ندارد.

و اما جواب دومی که ایشان از ان قلت داده اند، فرموده اند: ما فرض می کنیم که مسأله حکومت نیست و مسأله معارضه هست، لکن در متعارضین بالعموم و الخصوص من وجه در ما نحن فیه مجبوریم ماده اجتماع که آن خبر ضعیفی است که برای مستحبی وارد شده است را در اخبار «من بلغ» داخل کنیم برای اینکه اگر در ادله حجیت خبر واحد داخل کردیم، دیگر اخبار «من بلغ» سرش بی کلاه می ماند، دیگر موردی برای آنها باقی نمی ماند، لذا برای اینکه برای اخبار «من بلغ» موردی محفوظ بماند، ناچاریم که ماده اجتماع را داخل در اخبار «من بلغ» قرار دهیم ولو اینکه مسأله حکومت در کار نباشد و صرفا همان مسائل معارضه مطرح باشد. آیا این فرمایش ایشان درست است؟

اولا- شمایی که می گویید: عام و خاص من وجه یعنی چه؟ اگر ما ماده اجتماع را به اخبار «من بلغ» ندهیم، اخبار «من بلغ» بلامورد می ماند، پس ماده اجتماعش کجاست؟ ماده افتراقش کجاست؟ ماده افتراق که سر جای خودش باقی است. چیزی که در ذهن ایشان شبهه ایجاد کرده است این است که ماده افتراقش خبر واحد ثقه ای است که دلالت بر مستحب می کند و ایشان می گوید: ما نیازی به اخبار «من بلغ» نداریم و خود ادله

حجیت خبر واحد این معنا را دلالت می کند.

عدم دلیل بر تأخر اخبار «من بلغ» از ادله حجیت خبر واحد

جواب ایشان این است که آیا دلیلی بر شما قائم شده است که اخبار «من بلغ» در طول ادله حجیت خبر واحد است؟ آیا می توانید این را از خارج بدست آورید یا اینکه نه؟

لنا ان نقول به نظر شما اخبار «من بلغ» در ردیف ادله حجیت خبر واحد است و در ادله حجیت خبر واحد، (ادله فراوانی وجود داشت) اگر ما این ادله را بپذیریم، همه در عرض هم هستند، آن ادله، اول هست و دلیل دوم بساطش را جمع کند، دلیل دوم هم در ردیف دلیل اول است. اگر با اخبار «من بلغ» این جوری مشی کنیم که به قول شما مفاد اخبار «من بلغ» حجیت خبر است، لکن در ماده اجتماع، قیل و قال کرده اند، فقط فرض کنیم ماده افتراق برای اخبار «من بلغ» باقی ماند، نتیجه این می شود که «هذه الاخبار دلیل علی حجه خبر الثقة فی المستحبات.» مگر این مشکلی دارد که اخبار «من بلغ» روی مبنای شما دلیل بر حجیت خبر ثقه در مستحبات بشود و در ردیف خبر حجیت واحد قرار بگیرد منتها آنها در یک سطح وسیعی دلالت بر حجیت می کنند و این دلالت بر حجیت خبر ثقه در باب مستحبات داشته باشد؟

اما در ضمن مطالب ایشان این مطلب هست که اخبار «من بلغ» در یک رتبه متأخره واقع شده و چون در یک رتبه متأخره واقع شده است، اگر بگوییم: مفادش حجیت خبر ثقه در باب مستحبات است، یک چیز بی ارزشی خواهد شد. سؤال این است که وقوعش در رتبه متأخره از کجا؟ روی مبنای شما باید این اخبار «من بلغ» را هم در بحث حجیت خبر واحد در ردیف آن ادله بیاوریم منتها بگوییم: این در یک محدوده خاصی دلالت بر حجیت خبر ثقه می کند.

پس اینکه ماده اجتماع را در اختیار اخبار «من بلغ» قرار بدهیم به عذر اینکه اگر در اختیار آنها نباشد، یلزم ان یکون بلا مورد، درست نیست بلکه موردش همان ماده افتراق خودش است و هیچ دلیلی هم بر تأخر رتبه اخبار «من بلغ» از سایر ادله حجیت خبر واحد

نداریم.

لکن عرض کردیم این اشکالات اخیر بنابر این بود که ما از آن اشکال اول صرف نظر کنیم و الا عمده اشکالی که به ایشان وارد است، این است که لسان اخبار «من بلغ»، لسان جعل حجیت برای خبر در باب مستحبات اعم از ثقه و غیر ثقه نیست. پس معنا کردن اخبار «من بلغ» به این نحو هم غیر تام به نظر می رسد.

خلاصه اقوال در اخبار «من بلغ»

تا اینجا نسبت به اخبار من بلغ یک قول مرحوم آخوند(ره) داشتند، که از اخبار من بلغ، استحباب عمل را به عنوان یک قاعده فقهیه استفاده کردند، یعنی کأنّ می خواستند بگویند: اخبار من بلغ در این عبارت خلاصه می شود که «کل عمل بلغ انه ذو ثواب، فذاک العمل مستحب»، مثل همان دلیلی که می گوید: صلاه اللیل مستحب است، منتها آن روی عنوان صلاه اللیل است، این روی یک عنوان کلی است، که ما از آن به قاعده تعبیر می کنیم، اما قاعده فقیه، مثل «کلما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده». اینجا هم بگوییم:

«کل عمل بلغ انه ذو ثواب فهو ای ذاک العمل بنفسه مستحب شرعی» این بیان مرحوم آخوند بود.

مرحوم آقای نائینی(ره) این احتمال مرحوم آخوند را ذکر کردند اما مختارشان یک قاعده در مسأله اصولیه بود، و آن این بود که مفاد اخبار من بلغ این است، یعنی «کل خبر دلّ علی استحباب شیء فذاک الخبر حجّه للمجتهد، حجّه للمکلف» و مجتهد می تواند به آن خبر استناد کند، و از راه خبر، فتوای به استحباب بدهد، نه این که اخبار من بلغ دلالت بر استحباب داشته باشد. پس نظریه ایشان در اخبار من بلغ، یک قاعده اصولیه مثل همان قاعده حجیت خبر ثقه است منتها خبر ثقه در باب واجبات و مستحبات است و مقید به ثقه است اما این در خصوص مستحبات و از نظر تقید به ثقه هم اطلاق دارد، فرقی نیست بین این که ثقه باشد، یا نباشد.

اما واقع مطلب چیست؟ این اخبار من بلغ چه می گوید؟ در حقیقت یک مشکله ای

ص: ۵۰۱

است که این اخبار من بلغ چه نقشی دارد؟ «هل هی قاعده فقهیه؟ او قاعده اصولیه؟» یا این که یک احتمال دیگری در کار است؟

تَحْفَظَ بر مصالح موجود در مستحبات

اینجا یک بیانی سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) در مفاد اخبار من بلغ دارند که بیان ایشان از آن حرفهای گذشته به ذهن نزدیکتر می رسد.

می فرمایند: اخبار من بلغ نمی خواهد هر روایتی را در باب مستحبات حجت بکند، و نمی خواهد هر عملی را که «بلغ آنه ذو ثواب» مستحب بکند آنطور که مرحوم آخوند استفاده کردند بلکه یک هدف دیگری دارد و یک غرض دیگری را دنبال می کند، و آن این است که شارع مقدس برای مستحبات، یک ارزش و اهمیت خاصی قائل شده، و علاقه اش به این تعلق گرفته که این مستحبات، از مردم فوت نشود، و این طور نباشد که این مصالح عظیمه ای که در باب مستحبات، آن هم با کثرت مستحبات وجود دارد، از دست مکلفین فوت شود.

از طرف دیگر ملاحظه کرده که در باب مستحبات، داعی به نقل خیلی وجود نداشته.

در باب واجبات و در باب محرمات، داعی نقل فراوان بوده و اشخاصی که متعهد بودند که این واجبات و محرمات را از ائمه (علیه السلام) بگیرند و در اختیار نسلهای بعدی بگذارند، اما در باب مستحبات به لحاظ این که یک احکام استجابیه است، خیلی مورد عنایت واقع نشده است لذا چه بسا روایات ضعیفه دلالت بر استحباب مستحبات می کند. لذا شارع مقدس نه برای این که آن روایات ضعیفه را حجت قرار بدهد، و نه برای این که هر عملی را که روایت ضعیف دلالت بر استحبابش می کند مستحب بکند، بلکه برای این که این مصالح مستحبات، و مزایایی که در مستحبات وجود دارد، از دست مکلفین بیرون نرود، و مکلفین محروم نمانند، یک عنایت و یک تفضلی در این رابطه اعمال کرده، و آن این است که فرموده: هر کسی ولو یک روایت ضعیفی در نزد او قائم بشود بر این که فلان عمل ثواب دارد، و او آن عمل را برای خاطر رسیدن به آن ثواب انجام بدهد، ما عنایتا این

ثواب را به او می دهیم. اما نه برای این که مستحب است بلکه برای این که آن مستحبات واقعه از بین نرود و مستحباتی که دارای مزایای بسیار زیادی است از مکلف فوت نشود.

و ما نظیر این را در شرعیات ملاحظه می کنیم مثلا- روایت شده: هر کسی که یک قدم به طرف زیارت حضرت امام حسین (علیه السلام) بردارد، خداوند برای هر قدمی، چه مقدار اجر و ثواب مترتب کرده یا هر کسی که برای زیارت بیت الله الحرام قدمی بردارد، خداوند برای هر قدم، چه مقدار ثواب معین کرده است. اینجا ابتداء این معنا به نظر مشکل می آید که چرا قدمها ثواب داشته باشد؟ مگر این قدمها جنبه مقدمه ای ندارد؟ مگر شما نمی گوید: ثواب بر مقدمه بار نمی شود؟ مگر شما نمی گوید: مقدمات، محبوبیت و رجحان ندارد؟ آن که فضیلت دارد، زیارت الحسین (علیه السلام) است، پس چرا برای این مقدمات، این مقدار ثواب قائل شده اند؟ آن که اهمیت دارد، حج بیت الله الحرام است اما رفتن به سوی حج که جنبه مقدمی دارد و روی قواعد اولیه، هیچ رجحان و ثواب و مزیتی نباید داشته باشد؟ شارع مقدس برای این که اهمیت زیارت بیت الله و زیارت قبر الحسین (علیه السلام) محفوظ بماند، و مردم را بر این عمل مستحب، یا مثلا در آنجا واجب، تحریص و ترغیب بکند، از راه عنایت و لطف، نه از روی قاعده، نه از روی ضابطه، برای این مقدمات، ثوابهای زیادی را قائل شده، که مردم با توجه به ثوابهای این مقدمات، به ذی المقدمه برسند. یعنی آن که هدف شارع است، تحقق آن ذی المقدمه است، تحقق حج بیت الله است، تحقق زیارت قبر الحسین (علیه السلام) است.

وقتی که در آنجا مسأله به این صورت است، چرا در اخبار من بلغ ما یک چنین معنایی را ملتزم نشویم؟ می گوییم: اخبار من بلغ هم، نه دلالت بر حجیت خبر ضعیف می کند، نه دلالت بر استحباب عملی که بلغ آنه ذو ثواب می کند بلکه خداوند به لحاظ این که مستحبات واقعه از مکلف فوت نشود، در حقیقت یک راه حیل ای را ذکر کرده، و آن این است که عنایتا و تفصلا در این موارد، ثوابهایی قائل شده، تا وقتی که مکلف با یک روایت ضعیفه برخورد می کند، دیگر دچار تردید نشود و پیش خودش فکر نکند که آیا این راست می گوید، دروغ می گوید؟ این مستحب است، مستحب نیست؟ اگر انجام بدهیم

ثواب دارد، یا یک عمل لغو است؟ طبعاً در مواردی که انسان دچار تردید باشد، دیگر داعی برای انجام آن مستحب احتمالی پیدا نمی‌کند. لذا خداوند تبارک و تعالی برای تحفظ بر آن مستحبات واقعیّه، یک چنین عنایتی را نسبت به بندگانش کرده است. اما از این مفاد نه استحباب عمل استفاده می‌شود، و نه قاعده اصولیه ای که ما از آن تعبیر بکنیم به حجیه مطلق الخبر فی باب المستحبات.

این یک معنایی است که ایشان در مفاد اخبار من بلغ فرموده‌اند، و اگر انسان حرفها را از ذهنش دور بکند، و فقط در رابطه با خود این اخبار بیندیشد، به نظر می‌رسد که این بیان ایشان به مراتب بر آن بیانات گذشته رجحان دارد. هذا تمام الکلام فی اخبار من بلغ.

پرسش:

۱ - اشکال اساسی استاد بر کلام محقق نائینی (ره) در اخبار من بلغ چیست؟

۲ - معنای اخبار «من بلغ» طبق نظریه معروف در باب حجیت چیست؟

۳ - آیا اخبار «من بلغ» می‌تواند مخصص ادله حجیت خبر واحد باشد؟ چرا؟

۴ - اخبار «من بلغ» بر ادله حجیت خبر واحد حاکم است یا نه؟ توضیح دهید.

۵ - آیا اخبار «من بلغ» از ادله حجیت خبر واحد، متأخر است؟ چرا؟

۶ - کلام امام راحل (ره) راجع به اخبار من بلغ چیست؟

قابل توجه عزیزانی که از این مجموعه بهره برداری نموده اند

استاد بزرگوار با آغاز سال تحصیلی ۱۳۷۶-۱۳۷۵ ادامه مباحث اصول را آغاز کردند ولی متأسفانه به علت معالجه بیماری، مدتی درس متوقف گردید و پس از پایان یافتن دوران معالجه، فقط دروس خارج فقه آن استاد بزرگوار ادامه یافت و حوزه علمیه از ادامه دروس خارج اصول آن بزرگوار محروم گردید. لذا برای کامل شدن مباحث اصول، ادامه بحث را از دروس دوره قبل استفاده نموده و در اختیار طلاب و فضلاء محترم قرار داده ایم.

مباحث اصول عملیه

اصاله التخییر

اشاره

- دوران امر بین محذورین

- ادله براءت نقلی

ص: ۵۰۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دوران امر بین محذورین

وظیفه مکلف در دوران امر بین محذورین

بحث در «اصاله البرائه» تمام شد. یکی از اصول دیگر به نام «اصاله التخییر» است که بحث آن در دوران بین المحذورین است. اول ببینیم مورد این اصل کجاست، و بعد ببینیم این اصل، چه دلیلی دارد، و از چه راهی ثابت می شود؟

اگر ما علم اجمالی داشته باشیم به این که یک عمل یا واجب است و یا حرام، و دلیل دیگری که خصوصیت را تعیین کند، برای ما قائم نشده است، دلیل بر خصوص وجوب

قائم نشده است، دلیل بر خصوص تحریم قائم نشده است، لکن اجمالا می دانیم که حکم آن از این دو خارج نیست: یا این به حسب واقع و حکم واقعی، حرام است، و یا به حسب حکم واقعی، واجب است، و احتمال سوم هم جریان ندارد.

اینجا تاره این طور است که این واقعه، یک واقعه واحده است، یعنی یک مطلبی است که اگر واجب باشد، یک مرتبه باید تحقق پیدا بکند و اگر هم حرام باشد، باز در رابطه با همان یک مرتبه است. مثلا شما شک دارید که روزه نیمه شعبان همین امسال ۱۴۰۴ آیا برای شما واجب است یا برای شما حرام است؟ و منشأ شک این باشد که شما می دانید در این رابطه، یک نذری در کار هست و یا منع مثلا والد است. شما می دانید در رابطه با این نیمه شعبان، یکی از این دو مطلب وجود دارد: یا نذر کرده اید روزه این نیمه شعبان را، و به سبب نذر بر شما واجب شده است، یا این که مسأله نذر نبوده است، والد شما مثلا شما را از روزه آن روز منع کرده، بنابراین که این منع موجب حرمت بشود. مقصود این است که یک عمل است، قابل تکرار هم نیست، در هر سال و ماه و هفته و روز هم تکرار نمی شود.

روزه نیمه شعبان سنه ۱۴۰۴، مردد است بین این که بر شما واجب باشد، چون احتمال می دهید که نذری متعلق به این صوم شده باشد، یا بر شما فرضا حرام باشد، به واسطه یک جهتی که موجب حرمت شده باشد، و هرچه هم که فکر می کنید نمی دانید واقع آن را تشخیص بدهید. همین مقدار می دانید که در رابطه با این روزه، شما یک وظیفه الزامی دارید، نمی دانید آن وظیفه الزامی به صورت وجوب یا وظیفه الزامی به صورت ترک است؟

اما یک وقت است که واقعه، تعدد دارد، تکرر پیدا می کند، هر روز هر هفته، هر ماه هر سال، قابل تکرر است. مثل این که کسی در باب نماز جمعه بگوید: نماز جمعه بین وجوب و حرمت مردد است چون بعضی ها مثلا قائل به تحریم شده اند، چون خیال می کنند که نماز جمعه از مناصب خاصه امام معصوم است. و بعضی قائل به وجوب آن هستند. اینجا واقعه تکرر دارد، یعنی نماز جمعه، در هر هفته واقع می شود. اگر قائل به وجوب شدیم، باید در هر هفته انجام بگیرد، و اگر قائل به حرمت شدیم، باید در هر هفته

ترک بشود. پس یک واقعه قابل تعدد، و قابل تکرار است.

مخالفت قطعی در فرض واقعه واحده یا متعدده در دوران بین محذورین

جهت دیگر این است در اینجایی که امر بین وجوب و حرمت دائر می شود، در وقایع متعدده مثل نماز جمعه، امکان مخالفت قطعی وجود دارد. اگر کسی یک هفته انجام بدهد و یک هفته ترک بکند، مخالفت قطعی تحقق دارد چون واقعه، متعدد است و امکان دارد در یک هفته انجام بگیرد، و در هفته دیگر ترک بشود، لذا مخالفت قطعی در اینجا امکان پذیر است.

اما در آنجایی که واقعه واحده باشد آیا امکان مخالفت قطعی دارد یا نه؟ اگر وجوب و حرمت هر دو توصلی باشد و مسأله عبادیت در آن مطرح نباشد، امکان مخالفت قطعی وجود ندارد برای این که این مکلف «اما ان یکون فاعلا و اما ان یکون تارکا» اگر فاعل باشد، مخالفت وجوب حاصل نشده است، و اگر تارک باشد، مخالفت حرمت تحقق پیدا نکرده است. پس اگر وجوب توصلی باشد و حرمت هم توصلی باشد، امکان مخالفت قطعی وجود ندارد.

اما اگر فرض کردیم که هر دو اینها تعبّدی بودند، یا یکی از آنها تعبّدی بود مثل این که وجوب تعبّدی بود و حرمت توصلی بود، چون که در باب محرمات هم نوعا حرمتها عنوان توصلیت دارد اینجا امکان مخالفت قطعی مطرح است. در همین صومی که مثال زدیم اگر وجوبش وجوب تعبّدی باشد، و حرمتش علی تقدیر ثبوتها، فرضا توصلی باشد، اینجا مخالفت قطعی اش به این صورت است که کسی در روز نیمه شعبان بدون این که قصد قربت بکند، روزه بگیرد. اگر بدون قصد قربت، روزه گرفت، مخالفت قطعی کلا التکلیفین حاصل شده است برای این که اگر تکلیف، وجوبی بوده است، قصد قربت رعایت نشده است، و اگر تکلیف، تحریمی بوده است، منهی عنه در خارج تحقق پیدا کرده است. پس در آنجایی که هر دو توصلی باشند، امکان مخالفت قطعی جریان ندارد، و اگر هر دو، یا یکی تعبّدی بودند، امکان مخالفت قطعی هست.

با توجه به فرضی که ملاحظه فرمودید، ما قدر متیقن مسأله را فعلا مطرح می کنیم و حکمش را ملاحظه می کنیم بعد بینیم حکم نسبت به سایر فرض مسأله چیست؟

قدر متیقن، آنجایی است که اولاً واقعه واحده باشد، تکرر و تعدد در آن نباشد که امکان مخالفت قطعی در آن وجود داشته باشد و از طرفی هم وجوب و حرمت، هر دو عنوان توصلی داشته باشند. اگر واجب توصلی باشد معنایش این است که موافقت به صرف العمل حاصل شده است، و اگر حرمتش حرمت توصلی است معنایش این است که موافقت به صرف الترتیب حاصل شده است، و به صرف الفعل، مخالفت تحقق پیدا کرده است. اگر چنین وضعی برای مکلف پیش آمد که علم اجمالی به وجوب یا حرمت دارد، (در واقعه واحده امکان مخالفت قطعی وجود ندارد، طبعاً امکان موافقت قطعی هم وجود ندارد) آیا در این شرایط و با توجه به این خصوصیات، عقل می گوید مکلف چه کند؟

حکم عقل در صورت دوران بین محذورین

بعد از آن که انسان به عقل مراجعه می کند، ظاهر این است که عقل حکم به تخییر می کند. باید در معنای این حکم به تخییر دقت کرد. این که عقل حکم به تخییر می کند، این طور به نظر بدوی می رسد که عقل هم حکم به وجوب را کنار می زند و هم حکم به حرمت را کنار می زند، و به جای آنها حکم به تخییر را پیاده می کند، تا شما بگویید: عقل چه کاره است که در مقابل وجوب، یا تحریم شرعی، حکم تخییر را پیاده بکند؟ و در حقیقت آن حکم معلوم بالاجمال را زیر پا بگذارد؟ در حالی که معنای تخییر عقلی این نیست بلکه معنایش این است که عقل با توجه به خصوصیات مورد، با توجه به این که شما علم اجمالی به وجوب یا حرمت دارید، و با توجه به این که واقعه، «واقعه واحده» و مسأله مخالفت و موافقت قطعی در آن امکان پذیر نیست، عقل می گوید: از نظر مقام عمل آنچه که من درک می کنم، این است که مکلف در برابر وجوب و حرمت، «یکون مخیراً».

معنای تخییر عقلی این است.

نکته دیگر در خصوصیت محل نزاع این است که مسأله را آنجایی باید فرض کنیم که هیچ یک از دو طرف قصه، از یک اهمیت مسلّمه، یا محتمله برخوردار نباشد. باید بین دو طرف، تساوی محض باشد؛ بطوری که حتی احتمال اهمیت هم در یک طرف جریان پیدا نکند، تا چه رسد به آنجایی که علم به اهمیت یک طرف داشته باشید. انسان در کجا می تواند مثلا علم به اهمیت یک طرف پیدا بکند؟

فرض کنید کسی را گرفته اند که مردد بین این است که «أَنَّهُ نَبِيٌّ أَوْ سَابُّ النَّبِيِّ» اگر نبی باشد، واجب الحفظ است، اگر سَابُّ نبی باشد، مهدور الدم است. پیداست که سَابُّ نبی ولو این که مهدور الدم است، اما این یک مسأله عادی است، یک مسأله معمولی است به خلاف نبی که یک موجود خاص واجب الحفظ، غیر معمولی و غیر طبیعی است. پس محل نزاع آنجایی است که هیچ گونه اهمیتی، نه بطور مسلّم، و نه بطور محتمل، در هیچ یک از دو طرف وجود ندارد، تساوی محض، و استواء کامل اینجا هست، آیا عقل حکم به تخییر نمی کند؟ آیا وظیفه عقلی در رابطه این علم اجمالی به وجوب یا حرمت، غیر از مسأله تخییر است؟ پس اگر عقل در اینجا تخییر را نمی گوید چه می گوید؟ غیر از ادراک تخییر از ناحیه عقل، هیچ مطلبی وجود ندارد.

کلام محقق نائینی(ره) در مجرای اصله التخییر و جواب آن

در عین حال مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) فرموده اند: اینجا جای تخییر نیست، تخییر در جایی است که ملاک در هر یک از دو طرف، وجود داشته باشد، مثل این که مولا گفته: «انقذ الغریق» حالا شما با دو غریق مواجه شده اید، می بینید اگر بخواهید هردو را انقاذ بکنید، برای شما غیر ممکن است. اینجا یک انقذ الغریق هست و با انقاذ غریقین مواجه هستیم که امکان ندارد. ایشان می گوید: اینجا عقل حکم به تخییر می کند برای این که ملاک، در هردو وجود دارد، یعنی ملاک وجوب انقاذ هم در زید غریق وجود دارد، و هم ملاک در عمرو وجود دارد، به دلیل این که اگر شما قدرت می داشتید، می بایست هردو را انقاذ بکنید، و هیچ چاره ای غیر از انقاذ کلا الغریقین نبود.

اما حالا- که قدرت ندارید، حالا- که امکان امتثال نسبت به هر دو غریق وجود ندارد، عقل اینجا حکم به تخییر می کند. و اصطلاحاً شما اسم اینجا را تخییر بین متزاحمین، می گذارید. مرحوم نائینی (ره) می فرماید: تخییر مال اینجا است اما در ما نحن فیه چرا و به چه ملاکی؟

جواب این است که آیا آیه و روایتی وارد شده است که تخییر به باب متزاحمین اختصاص دارد یا این که تخییر در باب متزاحمین، هم یک مسأله عقلی است؟ عقل در باب متزاحمین حکم به تخییر می کند و همان عقل در دوران بین المحذورین حکم به تخییر می کند. مگر باید از نظر عقل حکم به تخییر در تمام موارد یکسان باشد؟ عقل هم در آنجا حکم به تخییر می کند، هم در اینجا حکم به تخییر می کند. آنجا به عنوان تزاحم، حکم به تخییر می کند، اینجا هم به لحاظ این که شما علم اجمالی به وجوب یا تحریم دارید و موافقت هر دو حکم و کذا مخالفت هر دو حکم، برای شما امکان ندارد، در مقام عمل، عقل مکلف را مخیر می بیند. پس آیه و روایتی نیامده است بر این که ملا-ک و مورد حکم عقل به تخییر، تنها یک ملاک است، یک مورد است بلکه هم آنجا مسأله تخییر پیاده می شود، هم اینجا مسأله تخییر پیاده می شود.

شاهدش مراجعه هر کس به عقل خودش است. آیا در این موردی که عرض کردیم، بعد از آن که به عقل مراجعه بکنید، عقل می گوید: من اینجا نظر ندارم؟ سکوت را اختیار می کند یا نظر می دهد؟ آیا نظری که در اینجا ابراز می کند، غیر از تخییر عملی است؟ می گوید: یک طرف وجوب است، یک طرف حرمت است، نه اهمیت مسلم در کار است، نه اهمیت محتمل در کار است، واقعه هم واقعه واحده است، جز این که تو در مقام عمل، در اخذ به وجوب یا در اخذ به حرمت، مخیر باشی، راه دیگری در اینجا تصور نمی شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما اینجا علم اجمالی دارید به این که مولا- یک تکلیف الزامی دارد. این علم اجمالی به تکلیف الزامی منجز است منتها خصوصیت این تکلیف الزامی برای شما غیر مشخص است، یک طرف آن نوع الوجوب است، یک طرفش نوع الحرمه است و چون ترجیحی در کار نیست، و مزیتی تحقق ندارد، عقل حکم به تخییر

عملی می کند، می گوید: تو در مقام عمل، و در مقام رعایت، می توانی جانب وجوب را بگیری، و در نتیجه فاعل این فعل باشی، می توانی جانب حرمت را بگیری، و در نتیجه تارک این فعل باشی. معنای تخییر عقلی غیر از این مقدار نیست، ما در باب تخییر عقلی در دوران بین المحذورین بالاتر از این را ادعا نمی کنیم.

کلام محقق عراقی (ره) در مجرای اصاله التخییر و جواب آن

یک بیان مختصری هم مرحوم محقق اراکی دارد که سنخ همین حرف مرحوم محقق نائینی است منتها به یک صورت دیگری. ایشان می فرمایند: مسأله تخییر، چه تخییر شرعی باشد، مثل خصال کفارات در مورد کسی که روزه ماه رمضان را افطار کرده باشد که آنجا تخییرش، تخییر شرعی است و چه تخییر عقلی، مثل باب متزاحمین که اشاره کردیم. ایشان می فرمایند: جای تخییر مطلقا آنجایی است که مکلف بتواند هر دو طرف، یا همه اطراف را رها بکند و اصلا به این تخییر، اعتنا نکند و آن را کنار بگذارد، مثل این که در مورد خصال کفارات، همه را ترک بکند، یا در مورد انقاذ غریقین، یک راه هم برای مکلف هست و آن این که هر دو را ترک بکند، اصلا اعتنا نکند نه به انقاذ زید غریق و نه عمرو غریق.

ایشان می گوید: مورد تخییر باید یک جایی باشد که مکلف بتواند دور همه اطراف یا طرفین خط قرمز بکشد و هیچ اعتنا نکند، منتها دلیل تخییر می آید مکلف را به مقتضای وظیفه تحریک می کند و دستور می دهد که یکی از اینها را انجام بدهد، دیگر جانب ترک مطلق را انتخاب نکند، بلکه از خصال کفارات یکی را ایجاد بکند، و از انقاذ غریقین، یکی را در خارج محقق بکند. اما در ما نحن فیه مسأله این طور نیست. در دوران بین المحذورین، اگر ما تخییر هم نگوئیم، آیا مکلف می تواند کاری بکند که تخییر بطور کلی ترک بشود یعنی نه فاعل باشد و نه تارک باشد؟ نه؛ لذا ما نحن فیه جای تخییر نخواهد بود.

همان اشکالی که به مرحوم نائینی عرض شد، به ایشان هم توجه پیدا می کند، یعنی عرض می کنیم: آن دو موردی که شما گفتید: ما تخییر را قبول داریم، انحصار تخییر را به

آن دو مورد از کجا می‌گویید؟ آیا آیه و روایتی به این خصوصیت وارد شده است که تخییر را منحصر به مواردی بکند که مکلف بتواند همه اطرافش را ترک بکند؟ و اگر آیه و روایتی بر انحصار قائم نشده است، می‌گوییم: همان طور که در خصال کفارات، یک تخییر شرعی وجود دارد، همان طور که در باب متزاحمین و انقاذ غریقین، یک تخییر عقلی وجود دارد، همین طور در دوران بین محذورین هم یک تخییر عقلی وجود دارد، و لازم نیست که در تخییر مسأله به صورتی باشد که مکلف بتواند هر دو طرف را ترک بکند. اینها نقشی در حکم عقل به تخییر ندارد.

ملاحظه کنید که تخییر در دوران بین محذورین، همان مطلبی بود که عرض کردم. عقل دو طرف را می‌بیند، تساوی را ملاحظه می‌کند، عدم ترجیح را در نظر می‌گیرد، عدم تمکن از موافقت و مخالفت قطعی را در نظر می‌گیرد، و در نتیجه می‌گوید: مکلف در مقام عمل، وظیفه‌ای غیر از تخییر نمی‌تواند داشته باشد. پس «اصاله التخییر» که از عقل نشأت گرفته است، و حاکم به آن اصل، عقل است، در مورد محل نزاع بر حسب ظاهر، مطلب صحیحی به نظر می‌رسد.

پرسش:

- ۱ - فروض مسأله دوران بین محذورین را بیان کنید.
- ۲ - در کدام صورت از فروض دوران بین محذورین، امکان مخالفت قطعی وجود دارد؟
- ۳ - حکم عقل در صورت دوران بین محذورین چیست؟ توضیح دهید.
- ۴ - کلام محقق نائینی (ره) و محقق اراکی (ره) در مجرای اصاله التخییر با جواب استاد را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان برائت عقلیه در دوران بین المحذورین

در دوران بین محذورین که علم اجمالی در کار است به این که یا یک تکلیف وجوبی و یا یک تکلیف تحریمی تحقق دارد؟ آیا برائت عقلیه که از راه قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند، جریان دارد یا ندارد؟ و اگر جریان ندارد، منشأ و علت عدم جریان کدام است؟

در اینجا آنطور که انسان ابتدائاً فکر می کند، علم اجمالی دارد به این که وجوب یا تحریم تحقق دارد. آیا این علم اجمالی که بیان من المولی، و در رأس بیانها علم است، چه مقدار نقش دارد؟ آیا اگر تکلیف واقعی به حسب واقع وجوب باشد، این علم اجمالی به

وجوب یا حرمت، بیان بر آن وجوب واقعی است؟ در سایر موارد علم اجمالی، مطلب روشن است. شما اگر علم اجمالی داشتید به این که در روز جمعه، یا نماز جمعه وجوب دارد، و یا نماز ظهر وجوب دارد!! اینجا چه وجوب واقعی متعلق به ظهر باشد، و چه وجوب واقعی متعلق به جمعه باشد، این علم اجمالی خودش بیان است، و روی همین جهت منجز هم هست، و معنای منجزیت آن این است که تکلیف واقعی به هر صورتی باشد در اینجا پیاده می شود، و لذا بر مکلف احتیاط واجب است.

اگر دلیل دیگر یا حدیثی، در کار نباشد، فقط علم اجمالی به اینکه یا نماز ظهر واجب است و یا نماز جمعه واجب است داشته باشیم، باید احتیاط کنیم و بین الصلاتین جمع بکنیم هم جمعه و هم ظهر. در این مورد علم اجمالی بیان بر تکلیف واقعی است، ولو این که آن تکلیف واقعی معلوم نیست که مکلف به آن چیست؟ ولی در عین حال بیان است و منجز. آیا در دوران بین محذورین هم مسأله این طور است؟ شما علم اجمالی دارید به این که این یا واجب است یا حرام. اگر به حسب واقع وجوب در کار باشد، آیا این علم اجمالی بآنه واجب أو حرام این بیان بر وجوب است یا اگر به حسب واقع حرام باشد، این علم اجمالی بیان بر حرمت است؟ و اصلاً ما می توانیم بگوییم: علم اجمالی هم بیان بر وجوب است و هم بیان بر حرمت است؟ یا این که اینجا مسأله تفکیک می شود. یک جنس پیدا می شود، و یک نوع پیدا می شود. شما در رابطه با این که، یک الزامی در اینجا تحقق دارد، یک تکلیف لزومی در اینجا محقق است که شما نسبت به آن بیان دارید. اما نسبت به نوع تکلیف، نسبت به خصوصیت وجوب، و نسبت به خصوصیت حرمت، چه بیانی بر شما قائم شده است؟ و چه چیزی می تواند عنوان بیان نسبت به خصوصیت وجوب و یا خصوصیت حرمت داشته باشد؟ لذا اینجا مسأله تفکیک می شود. نسبت به کلی الزام، شما نمی توانید «اصاله البرائه» جاری بکنید. اما نسبت به خصوصیت وجوب، چرا نتوانید «اصاله البرائه» جاری بکنید؟ نسبت به خصوصیت تحریم، چرا نتوانید «اصاله البرائه» جاری بکنید، این خصوصیت مجهول است. و این «اصاله البرائه» نقش دارد، اثر بر او ترتب پیدا می کند، و منشأ اثر است. منشأ اثر به این کیفیت که اگر حکم واقعی

و جوب باشد، خداوند نمی تواند شما را در مقابل آن حکم واقعی مخالفت شده، عقوبت بکند. و اگر حکم واقعی هم حرمت باشد به همین گونه.

پس اینجا مسأله به این صورت است که در علم اجمالی به جوب یا حرمت، به خلاف علم اجمالی به جوب متعلق به صلات جمعه، یا به صلات ظهر است. آنجا شما یقیناً می دانید یک تکلیف و جوبی غیر از جائز المخالفه وجود دارد، علم شما بیان است.

هم بیان بر نوع است و هم بیان بر جنس است. اما در اینجا علم اجمالی شما نمی تواند بیان بر نوع باشد، شما نمی دانید که جوب یا حرمت در کار است. این نمی تواند بیان بشود، و الا اگر ما بخواهیم این علم اجمالی را موجب بیان بدانیم، لازمه اش این است که هیچ کجا در عالم براءت جاری نشود، چرا؟ برای این که در شرب توتون هم شما علم اجمالی دارید به این که یا حرام است یا مباح است؟ مگر در شرب توتون چنین نیست؟ آنجا هم علم اجمالی دارید، به این که یا حرام است، یا مباح است؟ فرق نمی کند.

بیان بودن علم اجمالی

اگر شما بخواهید علم اجمالی را موجب بیان بودن بدانید، بگویید: اینجایی که متعلق به جوب و حرمت است، بیان. بیان برای کدام؟ برای هر کدام. اگر جوب باشد به حسب واقع، بیان بر جوب است. اگر حرمت باشد به حسب واقع، بیان بر حرمت است. چه فرق می کند بین اینجا، و بین آنجایی که علم اجمالی به حرمت و یا اباحه دارید؟ مگر اباحه «لیس حکما من الاحکام الخمسه» طرف علم اجمالی هم واقع شده است. منتها اباحه چیزی است که استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد، اما کاری به اباحه نداریم. ما کار به این داریم که علم اجمالی یک طرف آن حرمت است. و شما می گوئید: اگر یک تکلیف الزامی طرف علم اجمالی قرار گرفت، علم اجمالی بیان له. اگر بیان شد پس به حسب واقع اگر حرمتی تحقق داشته باشد، مولا می تواند شما را در مقابل آن عقوبت بکند؟ برای این که حرمت طرف علم اجمالی بود، و علم اجمالی هم نسبت به هر طرف صالح للبیانیه است.

پس کجا شما در عالم، براءت را جاری می کنید؟ از اینجا کشف می کنیم که صرف این که

یک تکلیفی طرف علم اجمالی قرار می‌گیرد، سبب نمی‌شود که علم اجمالی نسبت به آن عنوان بیانیه داشته باشد! و وجدانا هم همین‌طور است. شما که در دوران بین‌محدورین علم اجمالی به وجوب و حرمت دارید، اگر از شما سؤال بکنند آیا نسبت به خصوصیت وجوب، بیانی هست؟ شما می‌توانید بگویید: بله، برای خاطر این که طرف علم اجمالی هست. نسبت به خصوصیت تحریم، آیا بیانی هست؟ شما می‌توانید بگویید: بله، برای این که طرف علم اجمالی هست. یا چه موقع نسبت به خصوصیت وجوب بیان در کار است؟ چه موقع نسبت به خصوصیت تحریم بیان در کار است؟ آن که مسلم است، کلی و اجمال یک تکلیف الزامی است، و به تعبیر منطقی، جنس برای شما بیان شده است و روشن است. اما فصل و خصوصیات فصلی، و جهات ممیزه نوعی در رابطه با آنها هیچ بیانی وجود ندارد. اگر بیان وجود نداشته باشد، پس قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می‌کند.

ما می‌گوییم: «الوجوب بخصوصه یکون بلا- بیان فیکبح العقاب علیه، و الحرمة بخصوصها تكون بلا بیان فیکبح العقاب علی مخالفتها» شما بگویید: آن الزامی که جنبه جنسی دارد، و نسبت به او می‌گویید: بیان تمام است، حالا اثر تمامیت بیان نسبت به آن جنس که عبارت از کلی الزام است، چیست؟ می‌گوییم: واقع آن این است که آن اصلا در اینجا اثر ندارد، چرا؟ برای این که کلی الزام را شما نمی‌توانید موافقت کنید. چطور می‌توانید شما در مقابل کلی الزام یک موافقتی داشته باشید؟ برای این که یک طرف آن فعل است، و یک طرف آن ترک، و شما نمی‌توانید هم فاعل باشید، و هم تارک باشید. پس در نتیجه آن الزام جنسی که بیان نسبت به او تمام است، هیچ نقشی نمی‌تواند داشته باشد، و نسبت به آن خصوصیت نوعیه که بیان تمام نیست، اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می‌کند، و لازمه جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان، این است که شما به استناد این قاعده، مؤمن از عقوبت پیدا می‌کنید، یعنی اگر این عمل روز قیامت معلوم شد که واجب است، و به شما گفتند: «لم خالفت الواجب»؟ شما در مقابل قاعده قبح عقاب بلا بیان را به عنوان پاسخ در اختیار می‌گذارید. می‌گویید: برای این که بیانی نداشت، «و

العقاب علیها کان عقاباً بلا بیان». این حرفی است که خود انسان در این رابطه فکر می کند.

لکن تعجب این است که بزرگان، و محققین مثل مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه در همین بحث و مثل مرحوم محقق نائینی (ره) و مثل مرحوم محقق اراکی (ره) همه اینها متفقند بر این که «اصاله البرائه العقلیه» (برائت شرعی بحث دیگری دارد فعلاً ما روی برائت عقلی بحث می کنیم) جریان پیدا نمی کند. منتها هر کدام یک دلیل خاصی ذکر کرده اند، و از یک طریق خاصی این مسأله را پیاده کرده اند.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسأله دوران بین محذورین اصلاً موضوعش آنجایی است که مخالفت قطعیه امکان ندارد، موافقت قطعیه هم امکان ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): معنایش این است، برای برائت شرعی نفی حکم نمی کند. در قاعده قبح عقاب بلا بیان اصلاً مسأله نفی تکلیف مطرح نیست. قاعده قبح عقاب بلا بیان فقط عقوبت را تقبیح می کند. یعنی نتیجه می گیریم که اگر این عمل روز قیامت واجب بود، مولا- حق ندارد بر مخالفت آن عقوبت بکند. و اگر روز قیامت حرام بود، مولا حق ندارد بر مخالفت آن عقوبت بکند.

کلام مرحوم آخوند (ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان

اما بیانی که مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه دارند، ایشان بر کلمه علم اجمالی تکیه کرده اند و می فرمایند: چرا قاعده قبح عقاب بلا- بیان اینجا جاری بشود؟ «فانه لا قصور فی البیان ههنا» بیان اینجا چه قصوری در آن هست؟ دیگر از علم بالاتر بیان می خواهید؟ بیان علمی در اینجا تحقق دارد، و در علم هم که فرق نمی کند علم تفصیلی باشد یا علم اجمالی باشد. لذا می فرماید: بیان هیچ قصور ندارد. و از طرف دیگر، ایشان می گویند: موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه هم که امکان پذیر نیست، موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه هم که قطعاً محقق است. یکی از خصوصیات دوران بین محذورین این است که لا محاله موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه تحقق دارد، و موافقت و مخالفت قطعیه در آن امکان ناپذیر است.

عرض کردیم این بیان ما جواب خوبی به مرحوم محقق خراسانی می تواند بدهد. این که شما می گوئید: «فانه لا قصور فی البیان ههنا، آیا نسبت به جنس تکلیف قصوری در بیان تحقق ندارد؟ یا حتی نسبت به نوع تکلیف هم قصور در بیان تحقق ندارد؟ اگر نسبت به جنس بگوئید، ما نمی خواهیم نسبت به جنس برائت عقلیه جاری بکنیم. ما نمی خواهیم نفی و اصل الالزام را در اینجا داشته باشیم. منتها عرض کردیم که بیان در رابطه با جنس، اصلاً نتیجه ندارد. برای این که مکلف قدرت بر امتثال ندارد، مکلف نمی تواند رعایت جنس الزام را بکند. و یک طوری عمل واقع بشود که این الزامی که بیان در رابطه با او هست، رعایت و موافقت شده باشد. و اما در رابطه با نوع تکلیف، و خصوصیت و جوب و خصوصیت تحریم، چطور شما می توانید ادعا بکنید که «لا- قصور فی البیان»؟ نه خیلی هم قصور در بیان تحقق دارد، و ما نباید هر کجا کلمه علم اجمالی پیاده شد، و عنوان علم اجمالی مطرح شد، بگوئیم: دیگر بیان تمام است. باید ببینیم که علم اجمالی به چه چیزی متعلق شده است؟ اگر علم اجمالی به وجوب مردّد بین نماز جمعه یا نماز ظهر متعلق شد، این بیان تمام است. اگر علم اجمالی به «حرمه هذا المایع» یا «ذاک المایع» متعلق شد، بیان تمام است. اما در اینجا به هیچ کیفیتی ما نمی توانیم بیان را تمام بدانیم، برای این که خصوصیت به هیچ وجه برای ما روشن نیست، و وجدانا هم مسأله این طور است، و با عدم بیان در رابطه با خصوصیت، قاعده قبح عقاب بلا بیان بلا اشکال جریان پیدا می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنجا برای شما تکلیف مشخص کرده است. شما می دانید که یک تکلیف الزامی به نام وجوب دارید، و آن تکلیف الزامی هم قابل امتثال و قابل موافقت است. همین جا هم اگر آن جنس الزامی ما امکان موافقت می داشت، و قدرت بر امتثال در رابطه با او پیدا می شد، باز ما آنجا هم این معنا را قائل می شدیم. اما می بینیم در رابطه با جنس الزام، روی عدم قدرت بر امتثال، علم اجمالی ما بلا اثر است. و در رابطه با خصوصیت نوعیه، علم اجمالی صلاحیت بیانیت ندارد، و وجدانا هم همین طور است که نمی تواند. چطور علم اجمالی می تواند بیان بر وجوب، یا بیان بر حرمت باشد؟ و الاّ

همان تالی فاسدی که عرض کردم، بسیار دلیل محکمی است، در هیچ کجا شما نمی توانید «اصاله البرائه» جاری بکنید. برای این که در تمام موارد «اصاله البرائه» یک علم اجمالی وجود دارد، منتها ولو به این که بعضی از اطرافش تکلیف غیر الزامی باشد.

بیان مرحوم نائینی (ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان

اما بیان محقق نائینی (ره) چنین است که می فرماید: ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را برای چه چیزی می خواهیم؟ برای این که یک مؤمنی، و وسیله تأمینی در رابطه با عقاب و عقوبت داشته باشیم، و از عقوبت، قاعده قبح عقاب بلا بیان مورد نیاز است. چرا در شرب توتون ما این قاعده را جاری می کنیم؟ می خواهیم اگر شرب توتون به حسب واقع حرام باشد، ما مؤمن از عقوبت داشته باشیم، و این قاعده قبح عقاب بلا بیان را سندی برای ارتکاب شرب توتون قرار بدهیم. پس قاعده قبح عقاب بلا بیان، به عنوان یک مؤمن از عقوبت مطرح است. بعد ایشان می فرماید: در دوران بین محذورین، که مثلاً تخییر جریان پیدا می کند روی مبنای تخییر، دیگر چه نیازی ما به مؤمنی به نام قاعده قبح عقاب بلا بیان داریم؟ وقتی که تخییر مطرح است، خود این تخییر مؤمن است و خود همین تخییر وضع را برای انسان روشن می کند، دیگر چه نیازی به قاعده قبح عقاب بلا بیان هست؟

کلام مرحوم عراقی (ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان

کلام محقق اراکی (ره) هم مقداری با این کلام فرق دارد، منتها ایشان این طور تعبیر می کند، می گوید: مسأله تخییر، در رتبه قبل از قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند، لذا دیگر نوبت نمی رسد به قاعده قبح عقاب بلا بیان. و به قول مرحوم نائینی، دیگر با وجود مؤمن، مؤمن دیگری معنا ندارد و مورد لزوم نیست. آیا بیان اینها به این کیفیت قابل قبول است یا نه؟ این دوتا بیان در حقیقت یک مطلب را می خواهند بگویند، ولو این که بین آنها یک مختصر فرق وجود دارد، و آن مطلب این است که، آیا در این

اصاله التخییر که دیروز ذکر کردیم، نیازی به قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود دارد یا ندارد؟ به نظر این دو بزرگوار هیچ نیازی نیست، بلکه به نظر محقق اراکی تخییر در رتبه متقدمه بر قاعده قبح عقاب بلا بیان است. این را ما باید بررسی بکنیم.

پاسخ استاد در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان

واقع مطلب این است که ما نیاز داریم، و نیاز ما هم به قاعده قبح عقاب بلا بیان، در رتبه متقدم بر تخییر است، یعنی به عکس آن مطلب و نقطه مقابل آنچه را که مرحوم محقق اراکی بیان می کنند. یعنی در دوران بین المحذورین اول باید قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا بکند، بعد نوبت به مسأله تخییر عقلی و حکم عقل به تخییر برسد، چرا؟ برای این که، اگر از شما سؤال کنیم که روی چه پایه ای عقل حکم به تخییر می کند؟ چرا در دوران بین محذورین عقل حاکم به تخییر است؟ آیا بدون طی کردن مراحل این حکم به تخییر پیاده می شود؟ یا با توجه به یک مقدمات و مراحل این حکم به تخییر پیاده می شود؟ به نظر ما یکی از مراحل که در رتبه متقدمه بر تخییر وجود دارد، همین قاعده قبح عقاب بلا بیان است، یعنی عقل اول این قاعده را ملاحظه می کند، می بیند و جواب «بخصوصه یقبح العقاب علی مخالفته و الحرمه بخصوصها یقبح العقاب علی مخالفتها» پس می ماند با کلی الزام و جنس الزام، و عدم قدرت مکلف بر امتثال جنس و کلی الزام، «انت مخیر بین الفعل و الترك» تو می توانی هم فاعل باشی عملاً، و هم تارک باشی عملاً.

اما اگر ما فرض کردیم که این قاعده قبح عقاب بلا بیان تمام نیست اصلاً، یعنی مولا می تواند در مقابل تکلیف مجهول عقوبت بکند و فرض کنیم که این معنا در کار است و این قاعده عقلیه تمام نیست. آیا با وجود صحت عقوبت مولا بر مخالفت تکلیف مجهول، باز هم مسأله تخییر در اینجا پیاده می شود؟ باز هم عقل حکم به تخییر می کند؟ یا این که معلوم نیست دیگر با توجه به صحت عقاب بر مخالفت تکلیف مجهول، حکم به تخییری در اینجا باشد؟

البته در این مطلب مقداری می شود تأمل کرد، و آن تأمل این است که آن تکلیف

مجهول، اگر تکلیف واحد باشد، باید تنها طرف توجه عقل قرار بگیرد. اما اگر یک احتمال آن وجوب بود، و یک احتمال آن حرمت آن بود، لقائل ان يقول: ولو این که عقاب بر مخالفت تکلیف مجهول هم جایز باشد، اما چون تکلیف مجهول برای ما روشن نیست، خصوصیت وجوبی یا خصوصیت تحریمی آن برای ما مشخص نیست، باز ممکن است کسی مسأله تخییر عقلی را در اینجا پیاده بکند.

این مطلبی است که تا حدی دقیق است، روی آن فکر کنید تا دوباره اشاره ای «ان شاء الله» به این مطلب می شود، که آیا در «اصاله التخییر عقلی» در دوران بین محدورین، اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان قبلا پیاده نشود، «اصاله التخییر عقلی» جریان پیدا می کند یا این که اگر آن قاعده قبلا نباشد، دیگر جا برای «اصاله التخییر» نخواهد بود.

پرسش:

۱ - آیا برائت عقلیه در دوران بین المحدورین جاری است؟

۲ - علم اجمالی در چه صورتی بیان محسوب می شود؟

۳ - کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان را توضیح دهید.

۴ - کلام مرحوم عراقی(ره) و نائینی(ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان چیست؟

۵ - استاد چه پاسخی به مرحوم نائینی(ره) و عراقی(ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان می دهند؟

ص: ۵۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصي لموه والسّلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ادله برائت نقلی

حکم عقل به تخییر در دوران بین المحذورین

بحث در این بود که در دوران بین محذورین ما قائل به تخییر عقلی هستیم، به همان معنایی که ملاحظه فرمودید. آیا در اینجا نیازی هم به قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود دارد یا نه؟ و اگر این قاعده عقلیه قبح عقاب بلا بیان وجود نداشته باشد، آیا عقل حکم به تخییر می کند یا حکم به تخییرش بر مبنای قاعده قبح عقاب بلا بیان خواهد بود؟ کلمات بزرگان را ملاحظه فرمودید، که روی هم رفته استفاده می شد، که در دوران بین محذورین قاعده

قبیح عقاب بلا بیان یا مورد ندارد، یا نیازی به آن قاعده نیست، و یا ادله تخییر، قبل از دلیل قبیح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند. حالا می خواستیم ببینیم واقع مطلب کدام است؟

آیا قاعده قبیح عقاب بلا بیان، اگر وجود نداشت که فرض عدم وجود این قاعده به این بازگشت می کند که مثلا در همین دوران بین محدورین، اگر حکم واقعی الهی فرضا وجوب باشد، خداوند می تواند در مقابل این وجوب، عقاب کند ولو این که برای شما خصوصیت وجوب معلوم نیست. چون معنای این که قاعده قبیح عقاب بلا بیان وجود نداشته باشد، یک چنین معنایی است.

اگر در مثل شرب توتون، گفتیم: قاعده قبیح عقاب بلا بیان فرضا وجود ندارد، معنایش این است که در برابر حرمت مجهوله شرب توتون، اگر مخالفت شد، عقوبت مانعی ندارد، و خداوند می تواند مؤاخذه بکند. اینجا هم باید یک چنین حرفی را بزنیم. اگر این حرف اینجا پیاده شد، و قاعده قبیح عقاب بلا بیان نبود، روی چه حسابی عقل حکم به تخییر می کند و علت حکم عقل به تخییر چیست؟

باز به عبارت روشن تر، این تخییری را که در دوران بین محدورین عقل حکم می کند، معنایش چیست؟ معنایش این است که شما می توانید در اینجا فاعل باشی و می توانی تارک باشی. اگر فاعل بودی و حکم به حسب واقع حرمت بود، آیا لازمه این تخییر این نیست که عقوبتی تحقق ندارد؟ یا این که با فرض وجود عقوبت «اصاله التخییر» مطرح است؟

معنای این که عقل حکم به تخییر می کند، این است که هر طرف را که شما انتخاب بکنید، «لا یترب علیه عقوبه و لا یلزم منه» یک گرفتاری. این در چه صورتی است؟ این در صورتی است که قاعده قبیح عقاب بلا بیان وجود داشته باشد، و با توجه به این قاعده است که عقل در ما نحن فیه حکم به تخییر می کند. می گوید: «اذا كان هذا الامر في الواقع واجب» من چون عقوبت بلا بیان را تقبیح می کنم، مولا حق ندارد تو را عقوبت بکند. و «اذا كان في الواقع محرما» باز چون عقاب بلا بیان را قبیح می دانم، مولا حق ندارد تو را عقوبت بکند.

ایشان در دنباله می گوید: «فانت مخیر بین الفعل و الترك» و الا با نبود این قاعده چطور می تواند تخییر در اینجا مطرح بشود؟ و با این معنایی که برای تخییر عرض می کنیم، با نبودن این قاعده چطور می تواند تخییر به این معنا در اینجا مطرح بشود؟ صرف یک تخییر عملی نیست، تخییر به ضمیمه نبودن عقاب در هر یک از دو طرف تخییر است، و الا نه صرف این که شما در مقام عمل چون وجوب رجحانی بر حرمت ندارد، حرمت هم رجحانی بر وجوب ندارد، واقعه هم واقعه واحد است، شما در مقام عمل مخیر هستید.

اما اگر عمل من مخالف با واقع شد چه؟ اگر من فاعل بودم و این شیء به حسب واقع حرام بود، تکلیف من چیست؟ اگر تارک بودم و بعد به حسب واقع واجب بود، تکلیف چیست؟ پیدا هست که تخییری که ما در اینجا پیاده می کنیم، تخییر این چنینی است، چنین تخییری چطور می تواند با قطع نظر از قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد؟ و چطور با این بیاناتی که این بزرگان می فرمایند، در اینجا مسأله تخییر را پیاده بکنیم؟ آن چه به نظر می رسد این است که مبنای تخییر عقلی در اینجا همان قاعده قبح عقاب بلا بیان است، و لولا آن قاعده، تخییر مورد طلب و مطلوب در باب «اصاله التخییر»، پیاده می شود. لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان، نه تنها مورد نیاز است، بلکه در رتبه متقدمه در «اصاله التخییر» است، و قبل از «اصاله التخییر»، به عنوان مبنای «اصاله التخییر» مطرح است.

(سؤال... و پاسخ استاد): این چه قاعده ای است، عدم تمکن از موافقت قطعی، ثانیاً شما که می خواهید این حرف را بزنید باز یک مبنای دیگری بر «اصاله التخییر» درست کنید. چرا این قاعده قبح عقاب بلا بیان با این وضوح را ما کنار بگذاریم، و روزه مشکوک بگیریم؟ این قاعده مبنای «اصاله التخییر» است، آیا دلیلی قائم شده بر این که این قاعده نباید مبنای «اصاله التخییر» قرار بگیرد؟

(سؤال... و پاسخ استاد): اضطرار معنایش این است که موافقت و مخالفت قطعی امکان ندارد، نداشته باشد. اما چرا عقوبت در کار نباشد؟ شما به مسأله موافقت و مخالفت

قطعی کاری نداشته باشید. سؤال من این است، که اگر این شیء به حسب واقع واجب بود، و شما هم به مقتضای «اصاله التخییر»، جانب ترک را گرفته بودید، آیا «اصاله التخییر» می خواهد اینجا بار عقاب را از دوش شما بردارد یا نمی خواهد بردارد؟ «اصاله التخییر» هم برای این آمده است که وظیفه عمل شما را معین بکند، دیگر کاری به عقوبت ندارد. آیا این است؟ یا «اصاله التخییر» که حکم به تخییر می کند می خواهد بگوید: هر طرفی را که شما انتخاب کردید، بدان که هیچ تالی فاسدی ندارد، هیچ اثر عقوبتی بر آن ترتب پیدا نمی کند. عقل در چه صورتی می تواند این معنا را بگوید؟ اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان فرضا یک قاعده دروغی بود، قاعده بی اساسی بود، اینجا از کجا عقل حکم می کند به این که اگر این شیء در واقع واجب باشد، و شما ترک بکنید عقوبت ندارد؟ می گویم عمل را درست می کند، نبودن عقوبت چرا؟

(سؤال... و پاسخ استاد): پس شما باید بگویید: تخییری که در این جا مطرح است، تخییر به معنای نبودن عقوبت بر مخالفت است. تخییر به معنای نبودن عقوبت بر مخالفت، جز با قاعده قبح عقاب بلا بیان از هیچ راه دیگر نمی شود درست کرد.

(سؤال... و پاسخ استاد): اضطرار چیست؟ یک مسأله عقلی را ما داریم بحث می کنیم، اگر این شیء در واقع واجب بوده است شما چه موقع اضطرار به ترک داشتید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): این شیء در واقع واجب بوده است، شما هم همیشه تارک بودید. آیا این مثل آن کسی است که دست و پایش را می گیرند و ترک می کنند؟ چه موقع شما اضطرار به ترک داشتید؟ پس مسأله نبودن مرجح است. می گویند: جانب وجوب ترجیحی ندارد بر جانب حرمت. جانب حرمت هم ترجیحی ندارد بر جانب وجوب. و الا اضطرار که در اینجا مطرح نیست. معنای اضطرار این است که انسان مجبور باشد به این که حتما فعل را انجام بدهد، و الا اگر این طور باشد، همان حرف که سابق بیان کردیم، می آید، پس شما هم در همه افعال اضطرار دارید. اصلا شما مضطربید و نماز هم بیخود می خوانید. برای این که شما یا باید نماز بخوانید یا نخوانید، از این دو حالت که خارج نیست. شما که می گویند: اضطرار است، پس ترک بکنید نماز را. این اضطرار درست

نمی‌کند. اگر این شیء در واقع واجب باشد، شما کی اضطراری به ترک دارید؟ و اگر در واقع حرام باشد، کی اضطرار به فعل دارید شما؟ نه می‌توانید تارک باشید. همه حرفها روی عدم مزیت دور می‌زند. عرض کردم آن تخییری را که ما در اینجا می‌خواهیم، باید بگوییم، معنای تخییر را بررسی بکنیم، مطلب روشن است. معنای تخییر این نیست که شما در مقام عمل چون مرجحی نیست یک طرف را انتخاب کن. مهبیای چوب خوردن بعدی هم باش، این که نیست. معنای تخییر یعنی با اطمینان خاطر یک طرف را بگیر و برو و هیچ تالی فاسدی هم ندارد. آیا جز با قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌تواند این معنا حل بشود؟

(سؤال... و پاسخ استاد): قاعده قبح عقاب بلا بیان، فقط نفی عقوبت می‌کند، اما در مقابل آن الزام، با معلوم بالاجمال چه باید کرد؟ این یک مطلب اضافی است این را عقل حکم می‌کند، می‌گوید: شما مخیرید.

پس تخییر به همان معنایی که عرض کردیم، آنچه روی این مسأله فکر شد، نمی‌تواند مبنای او قاعده قبح عقاب بلا بیان نباشد، بلکه عقل با توجه به حکم خودش به قبح عقاب بلا بیان مسأله تخییر را در اینجا پیاده می‌کند. لذا در برابر مرحوم محقق خراسانی که فرمودند: اصلاً مجالی اینجا برای قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست، و همین طور در برابر محقق نائینی که فرمودند: مؤمن در اینجا وجود دارد، و همین طور در برابر مرحوم محقق اراکی که تخییر را در رتبه متقدمه بر قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌دانسته‌اند، معلوم شد که هیچ کدام از اینها به نظر ما لا اقل جور در نمی‌آید، بلکه «اصاله التخییر» مبنایش قاعده قبح عقاب بلا بیان است. این در رابطه با براءت عقلی.

ادله براءت نقلی

اما براءت نقلی چطور؟ براءت نقلی همان طور که در بحث براءت ملاحظه فرمودید، لسان ادله براءت نقلیه مختلف است. بعضی ها لسانشان، لسان رفع است، مثل حدیث رفع «رفع عن امتی ما لا یعلمون» بعضی از ادله براءت نقلی این لسان را دارد. بعضی لسان اثباتی

دارند، مثل «کلّ شیء لک حلال حتی تعرف أنّه حرام» اینها را باید ملاحظه بکنیم.

اما حدیث رفع آیا در اینجا جریان پیدا می کند یا نمی کند؟ ما عالم هستیم اجمالاً به این که این شیء یا واجب و یا حرام است. آیا اینجا می توانیم به «رفع ما لا یعلمون» تمسک بکنیم؟ به آن بیانی که ما در قاعده قبح عقاب بلا بیان عرض کردیم، اینجا هم مانعی ندارد که شما تمسک بکنید. برای این که کلی الزام، و جنس الزام، ولو این که برای شما معلوم است، اما آن الزام جنسی که یک طرف آن احتمال وجوب است، و یک طرف آن احتمال حرمت است، این اثر ندارد، اثر نمی تواند بر آن اثر بار بشود. (اینجا یک نکته ای را عرض بکنم برای این که یک وقت اشتباه نشود). علت این که می گوییم: آن الزام جنسی معلوم اثر ندارد، صرف این نیست که یک طرف وجوب است، و یک طرف حرمت است. علت، تمرکز وجوب و حرمت در شیء واحد است. و الاّ یک مثالی برای شما عرض بکنیم، شما اگر علم اجمالی داشته باشید به این که یا این عمل واجب است، و یا عمل دیگر حرام است. که متعلق وجوب و حرمت دو تا شیء شد. علم اجمالی داری یا این واجب است یا آن حرام است. اینجا علم اجمالی نقش دارد، علم اجمالی می گوید: هم باید این را انجام بدهی، و هم باید او را ترک بکنی عمل دوم را.

با این که در اینجا هم خصوصیت وجوب و حرمت برای ما مجهول است، و فقط جنس الزام برای ما معلوم است. اما معلوم بودن جنس به این کیفیت است که ما می توانیم این جنس معلوم را رعایت بکنیم، می توانیم موافقت قطعی در مقابل او داشته باشیم، می توانیم مخالفت قطعی در مقابل او داشته باشیم. اگر امکان موافقت قطعی، و مخالفت قطعی مطرح شد، همان علم اجمالی به جنس نقش دارد. نتیجه آن علم اجمالی وجوب انجام فعل اول، و ترک فعل دوم خواهد بود. اما در ما نحن فیه که می گوییم: علم اجمالی به جنس، و علم به جنس الزام اثر ندارد، چون اثری نمی تواند بر آن ترتب پیدا بکند. نه این قدرت بر موافقت قطعی دارد، و نه قدرت بر مخالفت قطعی دارد. و موافقت احتمالی هم یک مسأله ای است که قهراً محقق است، نه این که موافقت احتمالی هم در اختیار خود شخص باشد. لذا از نظر تعلق علم به جنس اثری در کار نیست. نوع الوجوب و نوع

الحرمة می ماند. آیا «نوع الوجوب مشکوک أم معلوم»؟ مشکوک، حدیث رفع جاری می شود. «نوع الحرمة مشکوک أم معلوم؟» مشکوک، حدیث رفع جاری می شود. مانعی ندارد که هم حدیث رفع خصوصیت وجوب را رفع بکند، و هم خصوصیت حرمت را رفع بکند. برای خاطر این که کلتا الخصوصیتین برای ما مشکوک است.

لکن یک سؤالی در اینجا هست و یک توضیحی که از این توضیح یک جواب از مرحوم محقق نائینی (علیه الرحمه) در همین رابطه ظاهر می شود، و آن این است که ما اینجا می خواهیم حدیث رفع را، رافع حرمت مجهوله، و وجوب مجهول قرار بدهیم، آیا در حقیقت یک مصداق حدیث رفع در این جا پیاده شده است؟ یا این که نه ما دو نوبت از حدیث رفع استفاده کردیم؟ در حقیقت دو مرتبه به سراغ حدیث رفع رفتیم؟ کدامیک از اینها هست؟ ما مدعی هستیم و می گوئیم: شما دو مرتبه به سراغ حدیث رفع رفته اید. اول فکر کردید که «انّ هذا حرام أم لیس بحرام»؟ حدیث رفع گفته: «الحرمة مجهولة فیه مرفوع» این یک تمسک. مرتبه دوم برای وجوب مجهول به سراغ حدیث رفع می رویم، می گوئیم: «الوجوب مجهول»، حدیث رفع می گوید: «فهو مرفوع»، این طور نیست که مسأله وجوب و حرمت را ما مخلوط به هم بکنیم، و یک نوبت به حدیث رفع تمسک بکنیم، و به عنوان یک مصداق از حدیث رفع، حدیث رفع را در اینجا پیاده بکنیم، نه ربطی به هم ندارند. دو تا حکم است دو تا خصوصیت است، دو نوع است. هر کدام آن متعلق جهالت است، یک مصداق برای حدیث رفع در مورد او پیاده می شود. «الحرمة مجهولة فیه مرفوع» یک قسمت و «الوجوب مجهول فیه مرفوع» یک مصداق دیگر.

بیان محقق نائینی (ره) در عدم تمسک به حدیث رفع در قابل وضع و رفع

در اینجا مرحوم محقق نائینی (ره) می فرمایند: شما به حدیث رفع نمی توانید تمسک بکنید، چرا؟ برای این که جای تمسک به حدیث رفع آنجایی است که این شیئی را که شما می خواهید به حدیث رفع رفعش بکنید، این هم قابلیت رفع داشته باشد و هم قابلیت وضع داشته باشد. شما که در شرب توتون برای حرمت مجهوله به حدیث رفع تمسک

می کنید، حرمت در مورد شرب توتون امکان وضع دارد. اما در ما نحن فیه شما که می خواهید برای رفع وجوب و حرمت به حدیث رفع تمسک بکنید، آیا وجوب و حرمت قابلیت وضع دارد؟ شارع می تواند در اینجا وجوب و حرمت را در مورد فعل واحد وضع بکند؟ چون محل نزاع ما حتی واقعه واحده است، ما هنوز به مثل نماز جمعه که وقایع متعدده است نرسیدیم. یک عمل مردد بین الوجوب و الحرمة است. ایشان می فرماید: آیا شارع می تواند در مورد یک عمل، مسأله وجوب و حرمت را چه بنحو تعیین یا تخییر جعل بکند یا نه؟

چون این معنا معقول نیست، چیزی که قابلیت وضع نداشته باشد، این قابلیت رفع هم ندارد. همیشه جای تمسک به حدیث رفع یک چنین معنایی است که امکان رفع و امکان وضع هر دو وجود داشته باشد. و چون در ما نحن فیه امکان وضع وجود ندارد، پس رفعش هم به حدیث رفع نمی شود کرد.

پاسخ استاد به بیان محقق نائینی (ره) در عدم تمسک به حدیث رفع

عرض کردیم که جواب این بیان هم همان است که ما برای نفی وجوب و حرمت، یک وقت به عنوان یک مصداق و مره واحده به حدیث رفع تمسک می کنیم، شما بگویید:

وقتی که برای رفع وجوب و حرمت تمسک می کنید، باید وضع وجوب و حرمت هم امکان داشته باشد. اما ما عرض کردیم که هر کدام از اینها یک حساب مستقل و جدا دارد.

شما باید حساب بکنید. برای رفع وجوب، به حدیث رفع تمسک می کنید. برای رفع حرمت به عنوان مره ثانیه به حدیث رفع تمسک می کنید. و حالا- که تمسک شما در دو نوبت و در دو مرتبه شد، در هر مرتبه ای امکان وضع وجود دارد، وقتی که برای رفع حرمت به حدیث رفع تمسک می کند، آیا وضع الحرمة امکان ندارد یا امکان دارد؟ بعد که برای رفع الوجوب مستقلا به حدیث رفع تمسک می کنید، آیا وضع الوجوب امکان ندارد؟ ایشان کأن وجوب و حرمت را مثل دو طرف احتمال، به این صورت قرار داده اند، که یک مرتبه ما به حدیث رفع برای نفی این دو تا مراجعه می کنیم. در حالی که وجوب

خودش حکم مستقلى است، و حرمت هم حکم مستقل است، و شما در ذهنتان نيايد که پس درباره شرب توتون هم آنها هم دو طرف دارد، بايد دو مرتبه به حديث تمسک کرد.

ما در باب شرب توتون هم برای نفی حرمت تمسک می کنیم همین مقدار. و الا احتمال ديگرش نيازی به حديث رفع ندارد، و موضوعی برای حديث رفع در طرف ديگر آن وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر شامل هزار تا شد بر هر هزار تا بايد امکان رفع و وضع وجود داشته باشد، يعنى هزار تا امکان رفع و وضع وجود داشته باشد. اینجا هم شما دو مرتبه به حديث تمسک می کنید، دو تا امکان رفع و وضع بايد وجود داشته باشد. نسبت به وجوب به تنهایی امکان رفع و وضع هست، نسبت به حرمت به تنهایی هم امکان رفع و وضع وجود دارد. لذا به نظر می رسد همان طور که قاعده قبح عقاب بلا بيان در اینجا جاری است، حديث رفع هم جاری است. منتها فرق این دو برایتان روشن شد. اگر حديث رفع نباشد، این طور نیست که ضربه ای به «اصاله التخییر» بخورد. چون «اصاله التخییر» اصل عقلى است، و آن که مبنای اصل عقلى است، حکم خود عقل به قبح عقاب بلا بيان است. پس با این که هر دو جاری می شود، یکی به عنوان مبنای «اصاله التخییر» است، ديگرى هم به عنوان این که اینجا می تواند جریان پیدا بکند، اما لو فرض که جریان پیدا نکرد، ضربه ای به «اصاله التخییر» عقلى وارد نمی آید.

نوع دوم برائت عقلى کلام مرحوم محقق نائینی (عليه الرحمه) را ملاحظه بفرمایید، ایشان علقى را ذکر می کنند که بفرمایند: «اصاله الاباحه» که نوع دوم دليل برائت نقلی است، در اینجا جریان پیدا نمی کند، بیانات ایشان را ملاحظه بکنید، تا ببینیم که قابل اشکال هست یا نه؟

پرسش:

۱ - حکم عقل به تخیر در دوران بین المحذورین را توضیح دهید.

۲ - ارتباط قاعده قبح عقاب بلا بيان و اصاله التخییر به چه صورت است؟

۳- برای براءت نقلی به چه ادله ای تمسک شده است؟

۴- محقق نائینی (ره) در عدم تمسک به حدیث رفع در قابل وضع و رفع چه دلیلی دارند؟

۵- پاسخ استاد به بیان محقق نائینی (ره) در عدم تمسک به حدیث رفع چیست؟

ص: ۵۳۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلوه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اصاله الاباحه

عرض كرديم كه در براءت عقلي ما دو دليل داريم، كه اينها داراي دو لسان هستند: يك دليل عبارت از حديث رفع است كه ديروز ملاحظه فرموديد كه حديث رفع مي تواند در ما نحن فيه جريان پيدا كند، و در دوران بين محذورين مانعي از جريان حديث رفع نيست. براي اين كه خصوصيت وجوب و خصوصيت حرمت چنين است كه دو مجهول است، دو جهالت در كار است، و دو نوبت به حديث رفع تمسك مي شود. اما نوع دوم از دليل بر براءت نقلي كه از آن به «اصاله الاباحه» تعبير مي شود. (حالا ولو اينكه بعد ما در اين

ص: ۵۳۶

تعبیر مناقشه ای داریم) روایت «کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام» می باشد. این در حقیقت یک معنای اثباتی را دلالت می کند، به خلاف حدیث رفع که دلالت بر رفع می کند، دلالت بر عدم می کند، و یک معنای نفی را دلالت می کند.

بحث این است که این «اصاله الاباحه» در ما نحن فیه جریان پیدا می کند یا نه؟ ما که علم اجمالی به وجوب و یا حرمت داریم، و اصطلاحاً از این جمله به دوران بین محذورین تعبیر می کنند، آیا در دوران بین محذورین «اصاله الاباحه» که از راه «کل شیء لک حلال» ثابت می شود، جریان دارد یا ندارد؟

ادله محقق نائینی (ره) بر عدم جریان اصاله الاباحه در دوران بین محذورین

مرحوم نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) چند امر و چند وجه ذکر نموده است، بر این که «اصاله الاباحه» در ما نحن فیه جریان ندارد. ما باید این وجوهی که در کلام ایشان ذکر شده است، را ملاحظه کنیم و بینیم بالاخره «اصاله الاباحه» در ما نحن فیه هست یا نه؟

ایشان می فرماید: امر اول این است که «کل شیء لک حلال» و «اصاله الاباحه» در موردی جاری است که امر دائر بین حلیت و حرمت باشد، یک طرف حرمت و یک طرف حلیت.

مثل این که شما در شرب توتون بخواهید «اصاله الاباحه» جاری بکنید. یک طرف آن احتمال حرمت است، و طرف دیگر احتمال حلیت، اینجا مانعی ندارد شما «کل شیء لک حلال» را جاری بکنید.

اما در دوران بین محذورین یک طرف حرمت است، و یک طرف وجوب است، نه این که یک طرف حلیت باشد که معنای حلیت مجرد عدم حرمت است، بلکه آن طرف احتمال، عبارت از خصوص وجوب است «یحتمل الحرمة و یحتمل الوجوب» آیا در اینجا هم «کل شیء لک حلال» جریان پیدا می کند؟ «کل شیء لک حلال» در دوران بین حلیت و حرمت است. اما بحث در دوران بین وجوب و حرمت است، و این هیچ ارتباطی به «کل شیء لک حلال» نمی تواند داشته باشد.

وجه دوم را می فرمایند: (این کأَنّ یک مسأله مبنایی است) ادله «اصاله الاباحه» اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، و شبهات حکمیه را شامل نمی شود، در حالی که ما در دوران بین محدورین بحثی در شبهات موضوعیه نداریم. شبهه ما در حقیقت شبهه حکمیه است، نمی دانیم آیا خصوصیت وجوب در اینجا تحقق دارد یا خصوصیت حرمت تحقق دارد؟ چون «کل شیء لک حلال» اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، لذا در اینجا جریان پیدا نمی کند.

جواب این است که ما در همان «اصاله الاباحه» و در «کل شیء لک حلال» ذکر کردیم، ولو این که در لسان بعضی از روایات آن «کل شیء فیہ حلال و حرام» است، معذک اختصاصی به شبهات موضوعیه ندارد، و در شبهات حکمیه هم جریان پیدا می کند. (این در حقیقت یک امری است که مبتنی بر آن بحث سابق است در باب براءت و در استدلال به «کل شیء لک حلال»).

و اما وجه سومی که ایشان ذکر می فرماید، این است: شما از یک طرف می خواهید «اصاله الاباحه» جاری کنید، و مقصودتان از «اصاله الاباحه» این است که هم وجوب و هم حرمت را نفی کنید. در حالی که کلی و جنس الزام برای شما معلوم است، این طور نیست که هیچ گونه علمی برای شما وجود نداشته باشد؟ شما عالم هستید به این که یک تکلیف الزامی در اینجا تحقق دارد. منتها نمی دانید آن تکلیف الزامی تحریمی است یا تکلیف الزامی وجوبی است؟ اما اصل وجود یک تکلیف الزامی برای شما معلوم است. و اگر بخواهید در چنین مورد «اصاله الاباحه» جاری کنید، به تعبیر ایشان این «اصاله الاباحه» به مدلول مطابقی مناقض با این علم به کلی الزام است، یعنی بین این دو تا جمع نمی شود، که شما از یک طرف علم به اصل تکلیف الزامی داشته باشید، و از طرف دیگر در رابطه با وجوب و حرمت «اصاله الاباحه» جاری بکنید.

بعد ایشان در توضیح می فرماید: علت مناقضه این است که مفاد «اصاله الاباحه»

ترخیص در فعل و ترک است، «اصاله الاباحه» می گوید: هم می توانی فعل را انجام بدهی و هم می توانی ترک را انجام بدهی. چیزی که مدلول مطابقی آن ترخیص در فعل و ترک است، با علم به یک تکلیف الزامی و جنس الزام چه طور جمع می شود؟ اگر شما بگویید:

این علم اجمالی در دوران بین محذورین نقشی ندارد، نمی تواند منجز باشد، برای این که اینجا نه موافقت قطعی امکان دارد، و نه مخالفت قطعی امکان دارد. آن وقت علم اجمالی که منجز نیست، چه مانعی دارد که ما یک «اصاله الاباحه» بر خلاف این علم اجمالی درست کنیم؟ ایشان می فرماید: مانعش این است که این علم وجدانا حاصل است، ولو این که اثر ندارد، ولو این که عامل مؤثر در تنجز تکلیف نیست. به لحاظ این که موافقت و مخالفت قطعی هیچ کدام امکان پذیر نیست. اما حالا که تأثیر تنجیری نداشت، آیا وجدانا این علم وجود ندارد یا این علم وجود دارد؟ حالا که علم وجدانا وجود دارد، شما چطور در مقابل این علم یک «اصاله الاباحه» می آورید که هم ترخیص در فعل دارد و ترخیص در ترک دارد؟ از یک طرف علم به تکلیف الزامی، و از یک طرف الرخصه بالفعل و الترتک، فکیف یجتمعان؟ این دوتا باهم چه جوری جمع می شوند؟ لذا با وجود علم به تکلیف الزامی ما باید جلوی «اصاله الاباحه» را بگیریم، و بگوییم: «اصاله الاباحه» در اینجا جریان پیدا نمی کند. این هم وجه سومی است که ایشان بیان کردند.

تفاوت اصاله الاباحه و اصاله الحلیه

اولا یک مطلب را ما بررسی کنیم. ما می بینیم در باب براءت که از حدیث «کل شیء لک حلال» استفاده می شود؛ گاهی تعبیر به «اصاله الاباحه» می کنند، و گاهی تعبیر به «اصاله الحلیه» می کنند، این دوتا باهم فرق می کنند. «اصاله الاباحه»؛ یکی از احکام خمسہ تکلیفیه است، اباحه به معنای تساوی فعل و ترک است. همان طور که اباحه در مقابل وجوب و حرمت است، همان طور در مقابل استحباب و کراهت هم هست. یک حکم پنجمی است که در مقابل آن چهار حکم دیگر قرار گرفته است. اباحه نه با وجوب می سازد، و نه با حرمت، و نه با استحباب، و نه با کراهت. «حکم خامس یعبیر عنه

بالاباحه». اگر اباحه یک چنین معنای پیدا کرد «اصاله الاباحه» از راه کدام دلیل ثابت شده است؟ «کل شیء لک حلال» آن حلال در مقابل حرمت است فقط. حلال، یعنی غیر حرام، یعنی «اذا دار الامر بین الحرمة و غیر الحرمة» اینجا مسأله حلیت مطرح است. مسأله جواز ارتکاب فعل مطرح است. اگر این طور شد، آن وقت «اصاله الاباحه» از کجای این دلیل استفاده می شود؟ اباحه ای که یک حکم خاصه در مقابل چهار حکم دیگر، اباحه همان طور که در مقابل حرمت است، در مقابل وجوب هم قرار گرفته است، از کجای «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام»، «اصاله الاباحه» استفاده می شود؟ لذا آن که به نظر می رسد، این است که ما عنوان «اصاله الاباحه» را کنار بگذاریم. و همان که خود دلیل بر آن دلالت می کند «کل شیء لک حلال»، «اصاله الحلیه» را مطرح کنید «اصاله الحلیه» از «کل شیء لک حلال» استفاده می شود. اما «اصاله الاباحه» هیچ مدرکی و دلیلی به این عنوان را که به معنای واقعی بتواند تعیین کند، وجود ندارد. این یک مطلبی که بود که تذکر آن لازم بود.

(سؤال... و پاسخ استاد): بر فرض که ما اسم آن را حکم نگذاریم، بحث ما در این است که این یک امری است مغایر با چهارتای دیگر، یعنی اباحه تنها در مقابل حرمت واقع نشده است، همان طور که در مقابل حرمت قرار گرفته است، در مقابل وجوب هم قرار گرفته است، در مقابل استحباب و کراهت هم قرار گرفته است؛ ولو این که به قول شما واقع آن حکم هم نباشد. اما «امر مغایر للاحکام الاربعه و مقابل للاحکام الاربعه کلا» نه این که تنها مقابل یکی از احکام اربعه قرار گرفته باشد.

تناقض در کلام محقق نائینی (ره) در مورد اصاله الاباحه

اما مطلب دیگر مناقضه ای است که در کلام مرحوم محقق نائینی ملاحظه می شود این را خوب دقت بکنید. ایشان در دلیل اولشان می فرمودند: «کل شیء لک حلال» دوران بین محدورین را نمی گیرد؛ ما نحن فیه را شامل نمی شود. در امر اول این طور گفتند: برای این که «کل شیء لک حلال» مال آنجایی است که طرف حرمت، حلیت باشد، نه طرف، حرمت وجوب باشد. در دلیل سوم و وجه سوم وقتی که می خواستند بین علم اجمالی و

«اصاله الاباحه» مناقضه درست کنند، فرمودند: «اصاله الاباحه بمدلولها المطابقي مناقض للعلم اجمالی» بیانشان این بود که می فرمودند: برای این که اباحه معنایش رخصت در فعل و رخصت در ترک است. رخصت در فعل و ترک چطور با علم اجمالی به کلی و بجنس الزام می تواند اجتماع پیدا کند؟ «اصاله الاباحه» معنایش رخصت در فعل و رخصت در ترک است. رخصت در فعل جایش کجا هست؟ و رخصت در ترک در چه موردی است؟ آیا دلیلی که دلالت بر رخصت در فعل می کند، کجا باید پیاده بشود؟ و دلیلی که دلالت بر رخصت در ترک می کند کجا باید پیاده بشود؟

اگر ما شک داشته باشیم که آیا دعای عند الرؤیه الهلال وجوب دارد یا ندارد؟ می خواهیم در اینجا دلیل رخصت را پیاده بکنیم. دلیل رخصت را به کدام بعد می توانیم پیاده بکنیم؟ آیا ما اینجا دلیل می خواهیم اقامه کنیم برای این که شما می توانید دعا عند الرؤیه الهلال داشته باشید؟ این که مورد شک نبود. کسی تردیدی نداشت که دعا عند الرؤیه الهلال مانعی ندارد؟ پس رخصتی که در اینجا پیاده می شود، در رابطه با بعد ترک است، یعنی وقتی که شما شک دارید در این که دعا عند الرؤیه الهلال واجب أم لا؟ دلیل رخصت پیاده می شود، دلیل رخصت ناظر به ترک است، یعنی می توانید دعا عند الرؤیه الهلال را ترک کنید، می توانید نادیده بگیرید دعای عند الرؤیه الهلال را. اما اینجا معنا دارد که ما بگوییم: دلیل رخصت ناظر به فعل هم هست؟ شما می توانید دعای عند الرؤیه الهلال بخوانید، این که یک مسأله مسلمی بود، این که یک مسأله ای مشکوکی نبود که نیاز به دلیل رخصت داشته باشد؟ آن که برای ما مشکوک بود، این بود که آیا ما رخصت در ترک داریم یا نداریم؟ می توانیم دعا عند الرؤیه الهلال را ترک کنیم یا نه؟ دلیل رخصت اینجا پیاده می شود، و به شما اجازه ترک می دهد.

پس در شبهات وجوبیه اگر دلیل بر رخصت قائم شد، معنای دلیل بر رخصت اجازه ترک است. در شبهات تحریمیه چطور؟ اگر من شک دارم که شرب توتون حلال أم حرام؟ اینجا وقتی که دلیل رخصت می خواهد پیاده بشود، آیا معنایش این است که شما می توانید شرب توتون را ترک کنی؟ ترک کردن شرب توتون، و جایز بودن ترک شرب

توتون که نیاز به دلیل رخصت ندارد. من از اول می دانستم که این ترک شرب توتون مانعی ندارد. آن که برای من مشکوک بود، آن که نیاز به دلیل رخصت دارد، ارتکاب شرب توتون و جانب فعل شرب توتون است، نه بعد ترک شرب توتون. ترک شرب توتون «جوازه کان امر مسلما معلوما» و هیچ نیازی به دلیل رخصت ندارد. پس نتیجه چه شد؟

نتیجه این شد که رخصت در فعل در آنجایی است که مسأله حرمت مطرح باشد، و رخصت در ترک، در آنجایی است که مسأله وجوب مطرح باشد. اگر رخصت در فعل این معنا را پیدا کرد، و رخصت در ترک هم این معنا را پیدا کرد، پس اگر ما بین این دو تا را جمع کردیم، گفتیم: رخصت در فعل و ترک. این رخصت در فعل و ترک جایش کجا هست که هم در ناحیه فعل بخواهد رخصت بدهد، و هم در ناحیه ترک بخواهد رخصت بدهد؟ آیا جز دوران بین محذورین که امر آن دائر بین وجوب و حرمت است، شما یک مورد دیگری را پیدا می کنید که مسأله رخصت در فعل را و رخصت در ترک هر دو در آنجا پیاده شود؟ همانجایی که فقط احتمال وجوب مطرح است، آنجا رخصت در ترک پیاده می شود، آنجایی که احتمال حرمت مطرح است، فقط رخصت در فعل پیاده می شود. اما آنجایی که هم رخصت در فعل و هم رخصت در ترک هر دو می خواهد پیاده شود، طبعاً باید جایی باشد که هم مسأله وجوب محتمل باشد، و هم مسأله حرمت. آن وقت نتیجه چه شد؟ نتیجه این می شود که ایشان در وجه سوم که «اصاله الاباحه» را به معنای رخصت در فعل و رخصت در ترک معنا می کند، لازمه اش این است که مورد «اصاله الاباحه» انحصار به دوران بین محذورین پیدا کند. در حالی که در وجه اول ایشان می گفت: «اصاله الاباحه» در دوران بین محذورین جریان ندارد، و «اصاله الاباحه» شامل مورد دوران بین محذورین نمی شود.

پس مناقضه و تهافت بین این دو کلام ایشان کاملاً روشن است. در وجه اول صریحاً دوران بین محذورین را از شمول ادله «اصاله الاباحه» ایشان بر کنار می داند، در وجه سوم «اصاله الاباحه» را جوری معنا می کند به معنی الرخصه فی فعل و الرخصه فی الترك، که این معنا جز با دوران بین محذورین قابل انطباق نیست، یعنی اصلاً «اصاله الاباحه» به این

معنا را ما نمی توانیم در شبهات وجوبیه دیگر جاری کنیم، نمی توانیم در شبهات تحریمیّه مثل شرب توتون جاری کنیم. برای این که در شبهات وجوبیه تنها رخصت در ترک مطرح است، و در شبهات تحریمیّه، تنها رخصت در فعل مطرح است. اما در جایی که «اصاله الاباحه» بخواهد هم رخصت در فعل و هم رخصت در ترک بدهد، جز مسأله دوران بین محذورین مورد دیگری نمی تواند این «اصاله الاباحه» پیاده بشود. پس بین این دو کلام یک مناقضه و تهافت روشنی به نظر می رسد.

پاسخ استاد به تناقض کلام محقق نائینی(ره) در اصاله الاباحه

از اینجا ما پی به یک مطلب دیگری هم می بریم. اگر «اصاله الاباحه» به معنای رخصت در فعل و ترک شد، و به موارد دوران بین محذورین انحصار پیدا کرد، می توانیم بگوییم:

این «اصاله الاباحه» با علم اجمالی بوجود حرمت مناقضه دارد؟ اصلا موردش مورد علم اجمالی است. جایش انحصار به اینجا دارد، یعنی در مورد علم اجمالی بوجوب و حرمت، «اصاله الاباحه» جعل شده است. اگر در خصوص این مورد، «اصاله الاباحه» را شارع جعل کرده است، روی بیان خود ایشان و لازمه بیان خود ایشان، چطور می توانیم بگوییم: که این «اصاله الاباحه» با علم اجمالی منافات دارد؟ یعنی از طرفی، بگوییم: مورد «اصاله الاباحه» علم اجمالی است، و از طرفی دیگر هم بگوییم: بین «اصاله الاباحه» و علم اجمالی جمع نمی شود. چطور می شود این دو تا حرف را انسان ملتزم شود؟ پس باید راه حلی فکر کرد. راه حل آن این است که بگوییم: بین «اصاله الاباحه» و علم اجمالی مناقضه نیست، چرا مناقضه باشد؟ شما می گویند: اینجا یک تکلیف الزامی واقعیت دارد، این تکلیف، واقعیت داشته باشد؛ مگر این اباحه ای که ما درست کردیم، اباحه واقعی می خواهیم درست بکنیم تا با این حکم واقعی منافات داشته باشد؟ نه؛ ما اباحه ظاهریه می خواهیم درست کنیم، و این اباحه ظاهریه با یک تکلیف الزامی واقعی قابل جمع است.

شما بگویید: علم در کار باشد. علمی که اثر ندارد و نقشی ندارد، این نمی تواند فارق بین ما نحن فیه و بین شرب توتون باشد. شرب توتون اگر به حسب واقع حرمت داشت،

چطور شما آن حرمت واقعی را با اباحه ظاهریه جمع می کنید؟

تشابه اصاله الاباحه با جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی

این همان بحثی است که ما در جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی بیان کردیم. همان جمعی که بین حکم ظاهری و بین حکم واقعی در مورد شرب توتون شما ملتزم به آن می شوید، در ما نحن فیه هم همان حرف را می زنیم، می گوئیم: بین اباحه ظاهریه که به قول ایشان به معنای رخصت در فعل و ترک است، و بین آن تکلیف الزامی و جنس الزامی واقعی هیچ گونه منافاتی وجود ندارد، دلیلش همان دلیل جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی است. لکن اینها در رابطه با بیانات مرحوم محقق نائینی(ره) بود.

اما در واقع مطلب به حرف اول ایشان برمی گردد، آن هم به این صورت که ما اصلا «اصاله الاباحه» نداریم. این «اصاله الاباحه» به این صورتی که ایشان بحث می کردند یک چیز تخیلی بود. دلیلی بر «اصاله الاباحه» قائم نشده است. آن چه که دلیل بر آن قائم شده است، مسأله «اصاله الحلیه» است. دلیل آن هم «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدع»، اگر ما «اصاله الاباحه» نداشته باشیم، و واقعا هم نداریم، تنها «اصاله الحلیه» مطرح می باشد، در واقع با قطع نظر از مناقضات و حرفهای دیگر، به صحت حرف اول ایشان برمی گردیم، منتها دیگر عنوان «اصاله الاباحه» را کنار می گذاریم و جای آن «اصاله الحلیه» را مطرح می کنیم، واقعا این است که دلیل «اصاله الحلیه» مال آنجایی است که طرف حرمت، حلیت باشد. «کل شیء لک حلال» مخصوصا در بعضی از روایاتش دارد «کل شیء فیه حلال و حرام» آن وقت یک چنین لحنی را ما در ما نحن فیه نسبت به وجوب نمی توانیم پیاده کنیم.

ما در آنجا وقتی که به «اصاله الحلیه» تمسک می کردیم، گفتیم: این تنها در شبهات تحریمیه جریان پیدا می کند، اما شبهات وجوبیه را ما دیگر از «کل شیء لک حلال» نمی توانیم استفاده کنیم، مگر این که عدم قول به فصل و امثال ذلک را کسی مطرح کند، و الا مستقیما در یک شبهه وجوبیه که نمی دانیم «دعا عند الرویه الهلال هل یكون الواجب أم

لا؟ ما می توانیم دلیل را «کلّ شیء حتی تعرف انه حرام» قرار بدهیم؟ همان طور که در شبهات وجوبیه محضه «کل شیء لک حلال» نمی تواند جریان پیدا کند، در دوران بین محذورین هم پای وجوب مطرح است، علاوه بر حرمت، به نظر می رسد که «کل شیء لک حلال» جاری نمی شود. لکن عرض کردیم با تغییر دادن عنوان «اصاله الاباحه» را به «اصاله الحلیه» و با این که «اصاله الحلیه» را به آن سبکی که ایشان معنا می کنند، معنا نکنیم.

بحث در این است که آیا استصحاب در دوران بین محذورین جاری می شود که ما هم استصحاب عدم وجوب را جاری کنیم و هم استصحاب عدم حرمت را یا نه؟

پرسش:

- ۱ - ادله محقق نائینی (ره) بر عدم جریان اصاله الاباحه چیست؟
- ۲ - عدم جریان اصاله الاباحه در شبهات حکمیه و پاسخ استاد را بیان کنید.
- ۳ - چه تفاوتی میان اصاله الاباحه و اصاله الحلیه وجود دارد؟
- ۴ - تناقض کلام محقق نائینی (ره) در اصاله الاباحه و پاسخ استاد چیست؟
- ۵ - تشابه اصاله الاباحه با جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی در چه چیزی است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبى القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استصحاب در دوران بین محذورین

جریان استصحاب وجوب و حرمت در دوران بین محذورین

آیا در دوران بین محذورین، استصحاب جریان پیدا می کند یا نه؟ ما می توانیم این طور بگوییم: چون وجوب محتمل مسبوق به عدم است، و حرمت محتمل مسبوق به عدم، لذا دوتا استصحاب جاری بکنیم. هم استصحاب عدم وجوب جاری بشود و هم استصحاب عدم حرمت. محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) این طور می فرماید:

استصحاب از اصول تنزیلیه است، لازمه این که استصحاب از اصول تنزیلیه باشد، این

است که جریان این دو تا استصحاب با علم اجمالی به وجوب یا حرمت، در دوران بین محذورین منافات داشته باشد.

مقصود ایشان این است که در استصحاب صرف این معنا نیست که شما حالت لاحق را از نظر عمل مثل حالت سابقه قرار می دهید! بلکه باید یک بناگذاری قلبی و التزامی داشته باشید، به این که مؤدای استصحاب در زمان لاحق، همان واقع است. پس اگر شما استصحاب طهارت ثوب را جاری می کنید، اگر استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری می کنید، معنایش این نیست که تنها عملاً شما نماز جمعه بخوانید. معنایش این نیست که با این ثوبی که استصحاب طهارت در آن جاری شده است، شما عملاً معامله طهارت نکنید! نه، بالاتر از اینها هست، در استصحاب وجوب نماز جمعه علاوه بر این که شما باید نماز جمعه را بخوانید، باید یک بنای قلبی هم بگذارید، بر این که وجوب نماز جمعه، همان واقعی است که در باب صلات جمعه است. در استصحاب طهارت باید بنا بگذارید التزاماً و قلباً، بر این که طهارت ثوب در این زمانی که ما استصحاب را جاری می کنیم، همان واقعی است که در ثوب وجود دارد.

بیان محقق نائینی (ره) در تنزیلی بودن استصحاب

معنای اصل تنزیلی یک چنین معنایی هست، یعنی اصلی که شما باید مفاد این اصل را نازل منزله واقع کنید، و از نظر قلب و التزام، بنا بگذارید علی آنه هو الواقع. ایشان می فرمایند: چون استصحاب یک چنین خصوصیتی دارد که یکی از مصادیق اصول تنزیلیه شناخته می شود، حالا اگر شما بخواهید دو تا استصحاب به این کیفیت در ما نحن فیه اجرا کنید، استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت در دوران بین محذورین. لازمه استصحاب عدم وجوب، این است که شما بنای قلبی بگذارید بر این که حکم واقعی غیر از وجوب است و استصحاب عدم حرمت معنایش این است که بنای قلبی بگذارید بر این که حرمت واقعی حرمت نیست. حالا شما دو بنا پیدا کردید: هم بنا گذاشتید بر این که حکم واقعی وجوب نیست و هم بنا گذاشتید بر این که حکم واقعی

حرمت نیست. از طرفی شما علم اجمالی دارید؛ ولو این که موافقت عملیه علم اجمالی شما امکان پذیر نیست، برای موافقت عملیه قطعیه اش، راهی نیست، کما این که مخالفت عملیه قطعیه اش هم امکان ندارد. اما از نظر موافقت التزامیه، آیا این علم اجمالی نقش ندارد؟ آیا امکان دارد که شما مخالفت التزامیه داشته باشید؟ مخالفت علمیه امکان ندارد.

اما مخالفت التزامیه اش به این است که بنا بگذارید که «لیس بواجب و لا بحرام»؟ در حالی که موافقت التزامیه واجب است، یعنی لازمه علم اجمالی این است که شما یک بنای قلبی داشته باشید بر این که حکم در این مورد یا وجوب است و یا حرمت.

به عبارت روشن تر لازمه علم اجمالی و لزوم موافقت التزامیه اش، این است که شما بنا بگذارید بر این که یک حکم لزومی در اینجا هست. این بناگذاری بر این که یک حکم لزومی در اینجا هست، با آن دوتا بنایی که در استصحاب و در دنبال استصحاب پیدا می شود، اینها چطور باهم جمع می شود؟ از یک طرف علی طبق استصحابین بنا می گذارید که «لا وجوب هنا و لا حرمة»، از طرفی روی علم اجمالی است و بر طبق موافقت التزامیه، شما باید ملتزم بشوید به این که یک حکم الزامی در اینجا تحقق دارد.

پس بین این دوتا جمع نمی شود، اعتقاد به وجود حکم الزامی در ما نحن فیه، با بناگذاری بر این که به حسب واقع هیچ الزامی وجود ندارد، نه وجوبی تحقق دارد، و نه حرمتی تحقق دارد، این دوتا باهم جمع نمی شود. این بیان مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است.

ردّ استاد بر محقق نائینی (ره) در تنزیلی بودن استصحاب

جوابی که ما از ایشان می توانیم بدهیم، در حقیقت دوتا جواب مبنایی است، یعنی دو تا مطلب را ایشان در اینجا مبنا قرار دادند، که ما هیچ کدام از آن دوتا را نمی پذیریم: یک مطلب این است که ایشان استصحاب را از اصول تنزیلیه قرار داده اند. می گوییم: این را شما از کجا استفاده کردید؟ از کجای «لا تنقض الیقین بالشک» یک اصل تنزیلی استفاده می شود؟ کجای ادله استصحاب دلالت می کند بر این که شما باید بنا بگذارید قلبا و التزاما

بأنّ الواقع هنا بقای حالت سابقه است؟ همان بقای متیقّن شما در زمان لاحق است؟ این از کجای «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده می شود؟ بله در بین ادله استصحاب که ادله استصحاب تنها روایاتی است که دلالت بر حجّیت استصحاب می کند، چون ادله دیگر استصحاب همه مخدوش و قابل مناقشه است. روایاتی که دلالت بر استصحاب می کند، در یکی از آن روایات که مربوط به زراره است، و در مورد شک در نماز بین رکعت سه و چهار واقع شده است، امام می فرماید: «قام فاضاف الیه آخری فینی علیه» این کلمه یبنی علیه، تنها در همین روایت زراره ذکر شده است. لکن بینیم مراد از یبنی علیه چیست؟ آیا مقصود از یبنی علیه، یعنی یبنی علیه قلبا و یبنی علیه اعتقادا؟ تا این که شما بگویید:

مقصود از استصحاب یک اصل تنزیلی است؟ یا اینکه یبنی علیه، یعنی یبنی علیه عملا.

مثل این که بگوییم: اگر شما در نماز جمعه و در بقای وجوب شک کردید، بنای بر وجوب بگذار، آیا عرف از این بنا بر وجوب گذاشتن، غیر از این استفاده می کند؟ یعنی بخوان نماز جمعه را، یعنی شرکت کن در نماز جمعه. اما بنا بر وجوب گذاشتن، معنایش این نیست که قلبا معتقد بشو «بأنّها واجبه و أنّ وجوبها عین الواقع» و همان واقعی است که در نماز جمعه وجوب دارد. کلمه یبنی علیه، یک معنای عرفی دارد، و عرف هیچ بنای اعتقادی و بنای قلبی را از آن استفاده نمی کند، بلکه همان بنای عملی و ترتیب آثار در مقام عمل خواهد بود. لذا ما این مبنا را از ایشان نمی پذیریم، و البته توضیح بیشترش را باید در باب استصحاب «ان شاء الله» مطرح کنیم که استصحاب این طوری که مرحوم محقق نائینی قرص به عنوان یکی از اصول تنزیلیه قرار داده اند او را، نه مسأله به این صورت نیست.

عدم لزوم موافقت التزامیه در احکام

مطلب دومی هم که گفتیم: مبنایی است. بر فرض که بیان محقق نائینی (ره) را درباره اصل تنزیلی بپذیریم. لکن حرف دوم را ما قبول نداریم که اصلا این موافقت التزامیه در احکام لزوم داشته باشد. در کتاب القطع این معنا مطرح است و مورد بحث واقع شده

ص: ۵۴۹

است، که آیا هر تکلیفی از تکالیف الهیه دارای دو نوع موافقت و دو نوع مخالفت است؟ «لکلّ تکلیف موافقتان و مخالفتان»؟ یا این که نه هر تکلیفی یک موافقت و یک مخالفت بیشتر ندارد، و آن هم موافقت عملیه و مخالفت عملیه خواهد بود؟ که توضیحش را در کتاب القطع همان طور که محقق خراسانی (ره) در کفایه مطرح کردند، آنجا ذکر کردیم.

نتیجه این می شود، که اگر ما استصحاب را از اصول تنزیلیه ندانیم، و از طرفی هم آن علم اجمالی به وجوب یا حرمت، موافقت التزامیه اش لزوم نداشته باشد، چه مانعی دارد که در دوران بین محذورین، ما دوتا استصحاب جاری بکنیم؟ شما می گوئید: ما علم داریم، با وجود علم چطور می شود دوتا استصحابی که نتیجه اش مخالفت با این علم است، جریان پیدا بکند؟ دیروز ما جواب آن را عرض کردیم که این علم با سایر علمها فرق می کند.

اینجا چون اثر تنجز ندارد، موافقت و مخالفت قطعی در آن امکان ندارد، مثل سایر علوم اجمالیه نیست. اینجا ما هستیم و یک واقع معلوم بالاجمال، و دوتا حکم ظاهری که بر اثر استصحاب این دوتا حکم ثابت می شود، و گفتیم: همان طور که در موارد دیگر شما برای جمع بین حکم واقعی و بین حکم ظاهری راهی را مسلم در نظر گرفته اید، و توفیق بین حکم ظاهری و حکم واقعی را درست کردید، اینجا هم همان ملاک را دارد، اینجا هم از همان قبیل است. چه مانعی دارد که دوتا استصحاب به عنوان حکم ظاهری جریان پیدا کند، در حالی که به حسب واقع حکم یکی از وجوب یا حرمت باشد؟ نظیر همان اصاله الاباحه ای که دیروز بحث کردیم، و این جهت آن را هم مورد بحث قرار دادیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): از حالت شک بیرون نرفته است، در اطراف علم اجمالی شک تحقق دارد. اینجا عرض کردم که اشکال این است که شما دوتا را روی هم می ریزید. ما استصحاب عدم وجوب را که می خواهیم جاری بکنیم، «الوجوب بما هو وجوب هل هو مشکوک أم معلوم»؟ مشکوک. استصحاب عدم وجوب جریان پیدا می کند. در مجموع هم ما یک استصحاب نداریم، دوتا استصحاب داریم، دو مرتبه «لا- تنقض الیقین بالشک» در اینجا پیاده می شود، هر کدام آن هم قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه دارد. این طور نیست که ما دوتا را روی هم به عنوان یک استصحاب بخواهیم حساب کنیم

(سؤال... و پاسخ استاد): عدم وجوب و عدم حرمت است، نه وجوب و حرمت، یعنی قبل از آن که این مورد حکمی داشته باشد، قبل از آن که متعلق حکمی قرار بگیرد، «لم یکن واجب و لا حراما»، بعد از آن که متعلق حکم واقع شد، نمی دانیم آن حکم متعلق به آن آیا وجوب است یا حکم متعلق به آن حرمت است؟ استصحابی که ما جاری می کنیم، استصحاب عدم الوجوب و عدم الحرمة است، نه استصحاب وجوب و حرمت که در ذهن شما هست. عنوان چه چیزی معلوم است؟ همین که شما یک علم اجمالی دارید، دیگر بیشتر از این که نیست.

نظر استاد در علت عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی

اگر نظرتان باشد، شاید مکرر این معنا را عرض کرده باشیم که آیا علت عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی مسأله لزوم مخالفت قطعیه است؟ اگر این باشد، در ما نحن فیه هیچ مانعی ندارد. برای این که اینجا مخالفت قطعیه در کار نیست، اینجا مخالفت قطعیه امکان ندارد. کما این که موافقت قطعیه هم در اینجا امکان ندارد. اما یک راه دیگری در کار است که ما بگوییم: علت عدم جریان اصل عملی در اطراف علم اجمالی، تناقض در خود ادله اصول است. به این بیان که بگوییم: آن روایتی که می گوید: «لا- تنقض الیقین بالشک»، تنها متعرض «لا- تنقض الیقین بالشک» نیست. این یک حکم وجوبی هم در دنبالش هست «و لکن انقضه بیقین آخر» همان طور که حالت سابقه نباید نقض به شک شود، و یقین متعلق به حالت سابقه، نباید نقض به شک شود، از طرف دیگر لازم است که به یک یقین دیگری نقض شود. اگر یک یقینی برخلاف یقین سابق پیش آمد، یک یقینی در این مقابل یقین سابق تحقق پیدا کرد، واجب است که ما آن یقین سابق را نقض بکنیم و تشبث به یقین فعلی داشته باشیم.

گفته شده است: در اطراف علم اجمالی اگر از طرفی شما می خواهید استصحاب بکنید، بگویید: این شیء سابقا واجب نبوده است، حالا هم لیس بواجب. سابقا حرام نبوده است، حالا هم لیس بحرام. این «لا تنقض الیقین بالشک» تقریبا کأن رعایت شده

است. اما این «انقضه یقین آخر» را چکار می کنید؟ مگر شما یقین ندارید که آن حالت سابقه در یکی از این دو تا نقض شده است؟ مگر یقین ندارید که یا وجوب و یا حرمت در زمان لا-حق مسلم است؟ پس اینجا از طرفی بخواهید «لا تنقض الیقین بالشک» را در هر دو پیاده کنید و دو تا استصحاب عدم جاری کنید. و از طرفی «انقضه یقین آخر» را پیاده کنید که معنایش این است که خصوص وجوب یا حرمت، متیقن است. لذا چون جمع بین این دو تا نمی شود و امکان ندارد که ما به مناسبت «لا تنقض» دو تا استصحاب جاری بکنیم. بمناسبت «انقض» جلوی یکی از اینها را بگیریم. چون جمع بین این دو تا نمی شود، و به تعبیر علمی در خود «لا-تنقض و انقض» تناقض تحقق پیدا می کند، پس اصول عملیه باید علم اجمالی را قلم بگیرد، یعنی در اطراف علم اجمالی اصلا اصل جاری نمی شود، و دیگر کاری به مخالفت عملیه و موافقت عملیه نداشته باشید. پس این هم در حقیقت روی این مبنا دور می زند که اگر عدم جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی در ارتباط با مخالفت قطعیه علمیه باشد، در ما نحن هیچ مانعی ندارد، برای این که مخالفت قطعیه تحقق پیدا نمی کند. اما اگر علت عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی، لزوم تناقض در ادله خود اصول عملیه باشد، لازمه اش این است که ما در اینجا هم ولو این که مخالفت عملیه تحقق ندارد، معذک استصحاب را جاری نکنیم.

تا اینجا بحث ما راجع به آن فرض اولی بود که قدر متیقن در مورد بحث بود. قدر متیقن آنجایی بود که واقعه واحده باشد، و هیچ مزیت قطعی و یا مزیت احتمالی وجود نداشته باشد.

جریان اصاله التخییر عقلی در واقعه واحده با وجود مزیت

فرض دوم در واقعه واحده که اصلا واقعه تعدد ندارد؛ لکن پای مزیت در کار است.

مزیت هم یک وقت مزیت قطعی است، و یک وقت هم مزیت احتمالی است. آیا در اینجا هم «اصاله التخییر» عقلی جریان پیدا می کند یا نه؟ اینجا دو صورت دارد: یک صورتش این است که این مزیت و این رجحان، یک وقت یک رجحانی است که آنقدر اهمیت

دارد، که حتی در شبهات بدویه اش هم کسی حق ندارد که مرتکب بشود، در شبهه بدویه اش هم کسی حق ارتکاب ندارد روی اهمیتی که در اینجا وجود دارد. مثلاً شما در این که این مایع اگر مردد بین خمر و خل باشد، «اصاله الحلیه» را جاری می کنید، صحیح هم هست، شبهه هم شبهه بدویه است. حالا یک مثالی برای شبهه بدویه بزینم به یک نحو دیگری بینیم آنجا هم «اصاله الحلیه» جاری می شود؟ اگر فرض کنید یک زنی مردد بود بین این که مادر انسان است و یا زوجه انسان. «اذا كانت امّیا، یحرم وطیها و اذا كانت زوجه یحل وطیها» آیا اینجا هم جای «اصاله الحلیه» است؟ کسی هم می تواند اینجا مسأله «اصاله الحلیه» را پیاده بکند؟ یا این که مسأله مادر بودن آنقدر اهمیت دارد که با این که شبهه، شبهه بدویه است، و در شبهات بدویه «اصاله الحلیه» جریان پیدا می کند، اما اینجا دیگر جای «اصاله الحلیه» نخواهد بود، اینجا جای این حرفها نیست.

این مثال در دوران بین محذورین چگونه است؟ همین مثال را فرض کنیم که یک مرأه ای مردد بین این است که مادر باشد، «حتی یحرم وطیها» و بین این که زوجه ای باشد که شوهر قسم خورده «علی وطیها» که به علت حلف وطی او وجوب پیدا کرده است.

اینجا دوران بین حرمت و وجوب است «اذا كانت أمّا یحرم وطیها، و اذا كانت زوجه یجب وطیها بمقتضی الحلف». اینجا هم آیا ما اصاله التخییر پیاده بکنیم یا این که وقتی دو طرف قصه را ما هم مقایسه می کنیم، می بینیم قابل مقایسه نیست. حالا کسی که یک زوجه ای را که قسم خورده بر این که وطی بکند، وطی نکند. آسمان به زمین نمی آید. اما وطی الامم، این یک موضوعی نیست که کوچک شناخته شود. لذا «حرمه وطی الامم مع وجوب وطی زوجه» قابل مقایسه نیست. اهمیتی که آن حرمت دارد، و مزیتی که آن حرمت دارد، این اقتضا می کند که ما همان را اخذ بکنیم، یعنی جانب اهم را بگیریم، و جانب ذی المزیه را اخذ بکنیم، و اینجا دیگر وجهی ندارد بگوییم: دوران بین محذورین است، یک طرف آن وجوب و یک طرف آن هم حرمت، در دوران بین محذورین عقل حکم به تخییر می کند.

خیر؛ اینجا هیچ حکم به تخییر نمی کند، بلکه آن ذات المزیه از نظر عقل تعین پیدا می کند، و باید آن مورد اعتنا واقع بشود.

پس خلاصه این صورت از فرض دوم این شد که گاهی اهمیت و مزیت به حدی می رسد، که اگر شبهه، شبهه بدویه هم باشد، انسان نمی تواند ارتکاب بکند، تا چه برسد به این که طرف علم اجمالی قرار بگیرد. اگر این طور شد، در دوران بین محدورین که علم اجمالی وجود دارد، حتما باید جانب آن ذو المزیه و ذو الاهمیه گرفته بشود، یعنی در مثال ما باید جانب حرمت را بگیریم.

اما صورت دوم آنجایی است که اهمیت و مزیتی هست فی الجمله، اما مزیت آنقدر نقش ندارد که اگر به صورت شبهه بدویه هم باشد، ما مجبور بشویم که این مزیت را به آن ترتیب اثر بدهیم. آیا در اینجا اصاله التخییر جریان پیدا می کند یا نه؟ آنطور که مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه بیان می کند، اینجا دوران امر بین تعیین و تخییر است، و در دوران امر بین تعیین و تخییر، عقل حکم به اشتغال می کند، و لازمه حکم به اشتغال، این است که جانب همان ذو المزیه و ذو الاهمیه باید گرفته بشود. بیان محقق خراسانی را ملاحظه فرمایید، ببینیم آیا این بیان ایشان باید اخذ بشود یا این که اینجا مانعی از جریان اصاله التخییر وجود ندارد؟

پرسش:

- ۱ - آیا استصحاب وجوب و حرمت در دوران بین محدورین جاری است؟
- ۲ - بیان محقق نائینی (ره) در تنزیلی بودن استصحاب را توضیح دهید.
- ۳ - ردّ استاد بر محقق نائینی (ره) در تنزیلی بودن استصحاب را بیان کنید.
- ۴ - آیا موافقت التزامیه در احکام لازم است؟
- ۵ - نظر استاد در علت عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی چیست؟
- ۶ - آیا اصاله التخییر عقلی در واقعه واحده با وجود مزیت جاری است؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دوران بين وجوب و حرمت و عدم مزيت مورد دارای اهميت

عرض کردیم که در دوران بين وجوب و حرمت يك وقت مزيتی در احد الطرفين محققا يا محتملا وجود دارد، که این دو صورت دارد: تاره مزيت به اندازه ای اهميت دارد که حتّی در شبهات بدويه که پای علم اجمالی در کار نیست، و تنها شبهه بدويه مطرح است، باید به آن مزيت و به آن اهميت، ترتيب اثر داده بشود. الان بحث در این است که اگر مزيت دارای چنین اهميتی نباشد که حتّی در شبهات بدويه لزوم رعایت داشته باشد، در اینجا چه باید گفت؟ مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه می فرماید: این جا یکی از مصادیق دوران بين تعیین و تخيير است، و در دوران بين تعیین و تخيير، عقل حکم به

اشتغال می کند، حکم به احتیاط می کند، و معنای احتیاط این است که همان خصوص معین اختیار بشود.

مثلا اگر ما واجبی داشته باشیم، مردد بین تعیین و تخییر باشد، نمی دانیم آیا دو عدل دارد یا تنها یک شیء محکوم به وجوب است؟ اینجا عقل حکم به اشتغال می کند، به این معنا که می گوید: آن خصوص معین باید اخذ بشود. لذا این نکته را توجه کنید، در موارد احتیاط که می گویند: گاهی احتیاط در اتیان یک شیء است، گاهی احتیاط در ترک یک شیء است گاهی احتیاط در جمع بین فعلین است گاهی احتیاط در جمع بین ترکیب است، یک شق دیگری هم باید اضافه بشود؛ گاهی مقتضای احتیاط اخذ به معین است، که این خودش یک عنوان دیگری هست غیر از عناوین فعل و ترک، جمع بین فعلین و جمع بین ترکیب. و این عنوان در مسأله دوران بین تعیین و تخییر است که اینجا لازمه اشتغال و لازمه احتیاط این است که ما خصوص آن معین را در مقام امتثال تکلیف وجوبی اخذ نکنیم، و آن عدل دیگر را که احتمال می دهیم طرف واجب تخییری باشد، آن را دیگر در مقام امتثال اکتفای به آن نکنیم، نگوئیم: اگر آن عدل را هم یک کسی اتیان کرد، به تنهایی این در مقام امتثال کفایت می کند. لذا در دوران بین تعیین و تخییر قاعده اقتضای اشتغال می کند، و این خود یک مسأله مهمه اصولیه است، و تصادفا مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه اصلا این مسأله را متعرض نشده اند. و حق این بود که خود این مسأله دوران بین تعیین و تخییر را به صورت یک مسأله مستقله مورد بحث قرار بدهند. لکن اینجا همین اشاره را کرده اند که اگر ما در جانب وجوب یا در جانب حرمت، احتمال بدهیم یا یقینا یک مزیتی باشد، لکن نمی دانیم که این مزیت چه مقدار مورد اعتنا و مورد ترتیب اثر است، ایشان می فرمایند: این مصداق مسأله دوران بین تعیین و تخییر است، و در دوران بین تعیین و تخییر احتیاط عقلی و اشتغال، حکم می کند به این که آن ذو المزیه اخذ بشود و آن ذو الایمیه اخذ بشود، این بیان ایشان است.

لکن مثل این که واقع مطلب این طور نیست، یعنی ما قبول داریم که در دوران بین تعیین و تخییر، عقل حکم به احتیاط می کند، و لازمه احتیاط در آنجا، همان اخذ به معین

است، این را قبول داریم.

اشکال در این است که آیا ما نحن فیه صغرای مسأله دوران بین تعیین و تخییر هست یا ما نحن فیه، مصداق این مسأله نخواهد بود؟ به نظر می رسد که مصداق مسأله دوران بین تعیین تخییر نخواهد بود، چرا؟ ما چرا در دوران بین تعیین و تخییر حکم به اشتغال می کنیم؟ علت حکم به احتیاط و اشتغال چیست؟ علت این است که می گوئیم: یک تکلیف وجوبی از ناحیه شارع گریبان ما را گرفته، منتهی نمی دانیم که این تکلیف به این فعل به صورت واجب تعیینی تعلق گرفته است یا به صورت واجب تخییری تعلق به این فعل گرفته است؟ و به عبارت دیگر نمی دانیم که ما در مقام امتثال، حتما موظفیم این محتمل التعیّن را اتیان بکنیم یا در مقام امتثال ما مخیریم بین این که این طرف اتیان بشود، یا عدل و طرف دیگر را انسان اتیان بکنند. پس یک تکلیف منجز گریبان مکلف را گرفته، و تردید مکلف از نظر تعیین و تخییر، برگشت به مقام امتثال می کند که آیا در مقام امتثال این تکلیف حتما باید محتمل التعیّن اخذ بشود یا مکلف مخیر است؟

اینجا عقل می گوید: اشتغال یقینی براءت یقینه لازم دارد، و اگر در مقام امتثال اکتفای به عدل دیگر بشود، شما احراز نکردید که این تکلیف مولا-انجام گرفته، و موافقت این تکلیف حاصل شده و باید این معنا احراز بشود، و احرازش جز از طریق اتیان به محتمل الایهمیه، راه دیگری برایش تصور نمی شود. علت این که ما در دوران بین تعیین و تخییر مسأله اشتغال را پیاده می کنیم این معنا هست. حالا- بینیم این معنا در ما نحن فیه قابل پیاده شدن است؟ شما که اینجا تکلیف منجزی ندارید، علم اجمالی شما یک طرفش وجوب است، یک طرفش حرمت است، نه موافقت قطعیه امکان پذیر است، نه مخالفت قطعیه امکان پذیر است. موافقت و مخالفت احتمالی هم علی جمیع التقادیر حاصل است. پس شما اینجا یک تکلیف منجزی ندارید که بگویید: این تکلیف منجز گریبان ما را گرفته، و ما در مقام امتثال مردد هستیم بین این که آن محتمل التعیّن را اخذ بکنیم یا عدل دیگر را در مقام امتثال انجام بدهیم؟ اینجا این مسائل وجود ندارد. یک تکلیف منجز لازم الامتثال در اینجا تحقق ندارد. فقط شما هستید و صرف وجود یک مزیت احتمالی و یا یک مزیت

قطعی در احد طرفین، منتهی نمی دانید که روی این مزیت آیا تکیه شده، و یا تکیه نشده است؟ اینجا چه دلیلی دارد که ما حتما باید جانب ذو المزیه را اخذ بکنیم؟ که اگر جانب ذو المزیه وجوب باشد، حتما باید طرف وجوب اخذ بشود و اگر جانب ذو المزیه حرمت باشد حتما باید حرمت اخذ بشود. بالاخره بین ما نحن فیه و بین مسأله تعیین و تخییر و دوران بین تعیین و تخییر کمال فرق وجود دارد، و آن اصاله الاشتغالی که در آن مسأله محکم است، به هیچ وجه نمی شود در ما نحن فیه پیاده بشود. لذا به نظر می رسد که اینجا هم مثل اصل مسأله ما است، یعنی آن چیزی که در اینجا جریان پیدا می کند، همان اصالت التخییر عقلی است، که در اصل مسأله دوران بین محذورین این اصالت التخییر محکم خواهد بود.

(سؤال... و پاسخ استاد) ما نمی دانیم ذی المزیه مورد اعتنا هست یا نه؟ و شاهدش هم این است که در شبهات بدویه، هیچ اثری بر وجود آن بار نشده است. شما مطلب را به فرض دیروز برنگردانید. اگر آن فرض باشد البته گفتیم: باید ذی المزیه اخذ بشود. فقط صرف یک مزیتی است که نمی دانیم روی این مزیت تکیه شده، یا تکیه نشده است؟ آیا در اینجا عقل حکم به تخییر نمی کند؟ اینجا مسأله دوران بین و تخییر پیاده می شود؟

دوران بین محذورین در صورت تعدد واقعه

تا اینجا بحث ما در واقعه واحده بود. اما در آنجایی که واقعه متعدد باشد، اگر کسی علم اجمالی داشت به این که «صلاه الجمعه اما واجبه و اما محرمه» جمعه، واقعه متعدده و متکثره است. یک وقت بحث در اولین نماز جمعه داریم، در اولین جمعه ای که بعد از علم اجمالی تحقق پیدا می کند و پیش می آید. در اولین جمعه که مسأله ای نیست، این همان دوران بین محذورین است، حکم آن همان حکم واقعه واحده است، یعنی در اولین جمعه، مکلف جز تخییر بین فعل و ترک ندارد، مثل همان جایی که واقعه از اول کانت واحده. اشکال در جمعه های بعدی است، در جمعه دوم و سوم الی آخر. اشکال هم از این نظر است که آیا در هر جمعه ای این تخییر وجود دارد؟ یعنی هر جمعه ای را ما خودمان

واقعه مستقله فرض بکنیم و هر جمعه ای را بگوییم: امر دائر بین محذورین است، و اصالت التخییر جاری می شود؟ تا نتیجه این باشد که ممکن است مکلف در این جمعه، فعل نماز جمعه را اختیار کند، هفته دیگر ترک نماز جمعه را، هفته سوم فعل نماز جمعه را، که «فی کل اسبوع» و در هر جمعه ای که تحقق پیدا می کند، مثل این که یک واقعه مستقله ای است که امر دائر بین محذورین است و اصالت التخییر در آن جریان پیدا می کند، آیا چنین است؟ اگر این طور باشد، اسمش می شود تخییر استمراری، معنای تخییر استمراری این است، که «فی کل جمعه مخیر» همان طور که جمعه اول تخییر دارد، جمعه دوم هم دارد، سوم هم دارد.

تخییر بدوی یا استمراری در واقعه متعدده

اما یک احتمال دیگری اینجا مطرح است و آن این است که در جمعه اول آن طرفی را که اختیار کرد، همیشه باید همان طرف را اختیار بکند. به عبارت دیگر تخییرش، تخییر بدوی می شود، یعنی تنها در اولین جمعه مخیر بین فعل و ترک است. لکن هر طرفی را که اختیار کرد، باید الی آخر العمر همان طرف را ادامه بدهد. پس آنی که در اینجا می تواند محل بحث باشد، این است که آیا تخییر، تخییر بدوی یا تخییر استمراری است؟

اینجا با آنجایی که واقعه واحده باشد، چه فرقی دارد؟ چه فرق می کند بین آنجایی که واقعه متعدد باشد یا واحد باشد؟ کل جمعه تکلیف مستقلی دارد، علم اجمالی کأنّ مستقلی دارد. امر هم دائر بین محذورین است، در دوران بین محذورین هم عقل حکم به تخییر می کند. چه خصوصیتی در این وقایع متعدده شما تصور می کنید و چه امتیازی در کار است؟ شما بینید در اولین جمعه علم اجمالی دارید به این که نماز جمعه یا واجب است یا حرام؟ لکن چون واقعه متعدد است، از این علم اجمالی شما دو علم اجمالی دیگر متولد می شود، که می شود سه تا علم اجمالی. آن دو تا علم اجمالی دیگر به این صورت است، که شما در همین جمعه اول، همان طور که علم اجمالی دارید به این که نماز جمعه یا واجب است یا حرام است، آیا شما علم اجمالی دارید به این که نماز جمعه این هفته

و جوب دارد، و نماز جمعۀ هفته آینده حرام است؟ شما یک چنین علم اجمالی ندارید.

علم اجمالی دارید به این که یا نماز جمعۀ اولین جمعه واجب، و یا نماز جمعۀ دومین جمعه حرام. و همین طور یک علم اجمالی سوم دارید. علم اجمالی دارید به این که یا نماز جمعۀ اول حرام، و یا نماز جمعۀ دوم واجب. وجدانا این دو تا علم اجمالی در دنبال علم اجمالی اول وجود دارد؟ شما بگویید: اثر و نقش این دو تا علم اجمالی چیست؟ ما می گوییم: فرق این دو تا علم اجمالی با علم اجمالی اول این است، که علم اجمالی اول، نه موافقت قطعی دارد، و نه مخالفت قطعی. همان طور در دوران بین محذورین مطلب این طور است. اما این دو تا علم اجمالی متولد از علم اجمالی اول، اینها هر کدامشان موافقت و مخالفت قطعی دارند، تک تک که حساب کنید.

لزوم مخالفت قطعی در صورت تخییر استمراری

برای این که وقتی شما علم اجمالی داشتید به این که یا نماز جمعه امروز واجب است، و یا هفته آینده حرام است، نمی توانید این علم اجمالی را مخالفت کنید، چرا؟ امروز نخوانید، هفته دیگر بخوانید. این مخالفت قطعی علم اجمالی دوم است. و همین طور علم اجمالی سوم هم مخالفت قطعی دارد. برای این که وقتی که شما عالم شدید به این که یا امروز حرام است، و یا هفته دیگر واجب، این فی نفسه مخالفت قطعی دارد. به این که امروز را شما اتیان کنید و هفته دیگر را ترک بکنید. یک مخالفت قطعی علم اجمالی دوم تحقق پیدا می کند. پس نتیجه این دو علم اجمالی متولد از علم اجمالی اول، دارای موافقت قطعی هستند. لکن یک مسأله دیگر اینجا مطرح است و آن این است، که در عین این که هر کدام موافقت قطعی دارند، موافقت قطعی هر کدام مخالفت قطعی دیگری است، یعنی موافقت قطعی علم اجمالی دوم، این مخالف قطعی علم اجمالی سوم است، و موافقت قطعی علم اجمالی سوم، این موافقت قطعی علم اجمالی دوم است.

پس نتیجه این طور می شود، که ما گرفتار دو تا علم اجمالی هستیم که هر دو موافقت قطعی و مخالفت قطعی دارد، و موافقت قطعی هر کدام عین مخالفت قطعی دیگر است.

ما باید ببینیم در دوران بین مخالفت قطعی و موافقت قطعی، کدام یک از اینها مزیتی بر دیگری دارند؟ اگر بین موافقت و مخالفت هیچ مزیتی نشد، نتیجه تخییر می شود، آن هم تخییر ابدی، تخییر استمراری. اما اگر کسی جانب مخالفت قطعی را ترجیح بر جانب موافقت قطعی داد، لازمه اش این است که تخییر در اینجا بدوی باشد، و دیگر مسأله مخالفت قطعی را نگذاریم تحقق پیدا نکند. بنابر ترجیح مخالفت بر موافقت ببینید اگر ترجیحی بود، اینجا تخییر بدوی خواهد بود، و اگر ترجیحی نبود اینجا تخییر استمراری خواهد بود. کلام محقق نائینی (ره) را در این رابطه ملاحظه بفرمائید.

پرسش:

- ۱ - در مورد دوران بین وجوب و حرمت و عدم مزیت دارای اهمیت، چه باید کرد؟
- ۲ - حکم دوران بین محذورین در صورت تعدد واقعه را توضیح دهید.
- ۳ - چه تفاوتی در صورت اختیار تخییر بدوی یا استمراری در واقعه متعدده وجود دارد؟
- ۴ - آیا در صورت تخییر استمراری مخالفت قطعی لازم است؟

ص: ۵۶۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تخیر بدوی یا استمراری

تعريف تخیر بدوی و استمراری و فرق میان آنها

عرض کردیم در آنجایی که واقعه متعدد باشد و تکرّر داشته باشد، هیچ تردیدی نیست در این که در اولین واقعه، تخیر بین فعل و ترک تحقق دارد، در اولین جمعه که مواجه با نماز جمعه می شود. البته روی این فرض که علم اجمالی داشته باشیم به این که «صلاه الجمعه اما واجبه و اما محرمه» در اولین جمعه ای که مصادف می شود، بلا اشکال این تخیر بین فعل و ترک است.

ص: ۵۶۲

لکن بحث در این است که تخییر بدوی یا تخییر استمراری است؟ معنای تخییر بدوی این است که در همین ابتدا و در اولین جمعه مخیر است، لکن آنچه را که اختیار کرد باید همان را ادامه بدهد. اگر جانب فعل را اختیار کرد، همیشه جانب فعل را در وقایع بعدی انجام بدهد، و اگر جانب ترک را اختیار کرد همین ترک را ادامه بدهد. اما معنای تخییر استمراری این است که در هر هفته این تخییر برای او ثابت است، خود این تخییر ادامه دارد و خود این تخییر استمرار دارد. نظیر همین مطلبی که در مجتهدین متساویین قائل هستند. آنجا هم این معنا مورد اختلاف است که کسی که ابتدا می خواهد تقلید بکند، اگر مواجه با دو مجتهدی باشد که اینها در تمام خصوصیات متساویند، این مقلد له ان یقلد این مجتهد را، و له ان یقلد مجتهد دیگر را. لکن باز همین بحث در آنجا هم مطرح است که این تخییر در ابتدای امر است، لکن هر کدام را که اختیار کرد باید تا ابد طبق فتاوی او رفتار بکند یا این که این تخییر همیشه برای او ثابت است یک هفته در نماز جمعه به قول این مجتهد رفتار می کند، هفته دیگر به قول مجتهد دیگر باز هفته سوم هم هکذا. همیشه برای او تخییر ثابت است؟

آنجا هم این مسأله مورد بحث است که آیا تخییر در رجوع به مجتهدین متساویین، تخییر بدوی او تخییر استمراری؟ در ما نحن فیه هم که پای علم اجمالی در کار است و دوران بین محذورین است اینجا هم در وقایع متعدده این اشکال پیش آمده که آیا تخییر بدوی است یا استمراری؟

اساس دوران بین محذورین؛ عدم امکان موافقت قطعی و مخالفت قطعی

در اینجا که وقایع تعدد پیدا می کند، سه تا علم اجمالی داریم: یک علم اجمالی که به اصطلاح ریشه و مادر خواهد بود، علم اجمالی به وجوب یا حرمت نماز جمعه است، این علم اجمالی اولیة ما خواهد بود. لکن گفتیم: از این علم اجمالی مادر، دو علم اجمالی ملازم تولد پیدا می کند که آن دو تا علم اجمالی ملازم باهم هستند و بینشان تفکیک امکان ندارد، و آن این است که شمایی که علم اجمالی دارید به این که نماز جمعه یا واجب است

یا حرام است، اگر گفتید: ما نماز جمعه این هفته را با هفته آینده ملاحظه می کنیم، علت این ملاحظه این است که در اینجا همان طور که عرض می کنیم، پای مخالفت قطعی مطرح می شود، یعنی حیث دوران امر بین محذورین، اساس دوران بین محذورین روی دو مسأله است: یکی عدم امکان موافقت قطعی، و یکی عدم امکان مخالفت قطعی و روی همین جهت هم هست که می گویند: الامر دائر بین محذورین، یعنی نمی شود کاری کرد، نمی شود راه پیدا کرد برای مخالفت قطعی، و نمی شود برای موافقت قطعی راه پیدا کرد.

در اینجا که واقعه تعدد پیدا می کند، می خواهیم این طور بگوییم: شما که علم اجمالی دارید به این که نماز جمعه یا واجب است یا حرام است آیا نمی توانید بگویید: من علم اجمالی دارم به این که نماز جمعه در این هفته واجب است و یا در هفته آینده حرام است.

آن که در ذهن شما آمده این است که اگر ما باشیم و همین علم اجمالی، این چه بسا قابل مناقشه است، علم اجمالی نداریم به این که این هفته واجب است، و یا هفته آینده حرام است، ممکن است عکس باشد.

اما فرض ما این است که دو علم اجمالی است و این دو علم اجمالی ملازم با یکدیگر است، و نمی شود آنها را از هم جدا کرد، یعنی شما که علم اجمالی دارید به این که نماز جمعه، واجب یا حرام است، دوتا علم اجمالی دنبال آن هست و این هم وجدانی است. یا نماز جمعه این هفته واجب و هفته آینده حرام است، و یا نماز جمعه این هفته حرام و نماز جمعه هفته آینده واجب. در ذهن شما چنین خطوط نکند که این یک علم اجمالی است؛ نه، این دوتا علم اجمالی است. برای خاطر این که علم اجمالی ما، در اینجا دو طرف بیشتر ندارد. البته علم اجمالی در شبهات سه طرفه، چهار طرفه، پنج طرفه وجود دارد، ولی در همان جا هم مسأله بین دو طرف است، یعنی شما که علم اجمالی دارید که در بین این صدتا کاسه و ظرفی که وجود دارد، یکی از اینها خمر است، اینجا با این که طرف شبهه شما صدتا ظرف است، لکن تردید در علم اجمالی از دوتا بالاتر نمی شود، یعنی شما سراغ هر ظرفی که می آید، می گویند: احتمال می دهیم این خمر باشد، این یک طرف.

احتمال می دهیم خمر نباشد و یا به تعبیر دیگر احتمال می دهیم این حرام باشد، احتمال

می‌دهم که حرام نباشد. آن که اساس علم اجمالی را تشکیل می‌دهد، همین تردید بین حلیت و حرمت و خمیریت و خلّیت است. با این که اطراف علم اجمالی هم صد تا ظرف است، منتهی روی هر ظرفی که شما انگشت می‌گذارید، این طرف حلیت و حرمت به عنوان دو تا طرف در اینجا محتمل است.

در ما نحن فیه هم تصور نکنید که ما یک علم اجمالی داریم، منتهی این علم اجمالی این طور است؛ یا این هفته واجب و هفته آخر حرام، که این یک طرف علم اجمالی باشد و یا این هفته حرام و هفته آینده واجب. نه، این واقعهش دوتا علم اجمالی است، منتهی دو تای ملازم است. اگر یکی بود، ما می‌توانستیم بگوییم: متولد از علم اجمالی مادر نشده است.

فرض کنید اگر فقط علم اجمالی به وجوب این هفته و یا حرمت هفته آینده باشد، لقائل ان یقول: ما این علم اجمالی را نداریم. کی گفته: حجّ یا این هفته واجب است و یا هفته آینده حرام است؟ نه ممکن است عکس باشد. پس اگر یک علم اجمالی مطرح بود، «لقائل أن یمنع وجود هذا العلم الاجمالي» اما بعد از آنکه دوتای ملازم شد، ما می‌بینیم وجدانا این دوتا علم اجمالی وجود دارد. علم اجمالی به وجوب این هفته و یا حرمت در هفته آینده. و علم اجمالی به حرمت این هفته، و یا وجوب در هفته آینده. آن چه اشکال را حل می‌کند، توجه به ملازمه این دو علم اجمالی، و عدم انفکاک این دو علم اجمالی یکی از دیگری هست.

(سؤال... و پاسخ استاد) هنوز عمل نشده، اول ما تصورش را بکنیم بعد به اثرش برسیم، ابتدا بحث موضوعش را بکنیم، اما این علم اجمالی اثرش چیست؟ اثرش را عرض می‌کنیم. اول خودش را تعقل بکنیم که ما چنین دوتا علم اجمالی داریم، بعد سراغ نتیجه این دوتا علم اجمالی بیائیم ببینیم چه خواهد بود؟

(سؤال... و پاسخ استاد) یک ماهیت است. اشکال این است که وقایع متعدد است، و هر واقعه ای هم تکلیف مستقل دارد، یعنی مثل اقل و اکثر ارتباطی نیست. اینجا واقعه مستقله ای است در عین این که متعدد است.

لذا روی این نکته است که برای ما این دو تا علم اجمالی پیدا می شود، و الا- اگر اقل و اکثر ارتباطی بود، و یا واقع تکرر نداشت، چنین علم اجمالی برای ما پیدا نمی شد. اما با توجه به این جهات، دو علم اجمالی پیدا شده است. تا اینجا از نظر این که این دو تا علم اجمالی هست؛ حالا نقش این دو تا علم اجمالی چیست؟ این دو تا علم اجمالی در عین این که باهم ملازمند، این جهت در بینشان وجود دارد که موافقت قطعی هر کدام، مخالفت قطعی دیگری هست. مثلا- اگر اول را این طور فرض کردیم که شما علم اجمالی دارید به این که یا این هفته واجب است و یا هفته دیگر حرام است. شما بخواهید موافقت قطعی را انجام بدهید، موافقت قطعی اش به این است، که این هفته بخوانید، هفته دیگر ترک بکنید. خود این علم اجمالی فی نفسه، موافقت قطعی اش حاصل شده است. اما همین موافقت قطعی، مخالفت قطعی علم اجمالی دوم است. برای این که علم اجمالی دوم این بود که یا این هفته حرام است، در حالی که شما خواندید و یا هفته آینده واجب است، در حالی که شما هفته آینده ترک کردید. پس با وجود ملازمه بین این دو علم اجمالی، موافقت قطعی هر کدام عین مخالفت قطعی دیگری خواهد بود. اگر بخواهید موافقت قطعی را راجع به علم اجمالی دوم بگیرید، می بینید عین مخالفت قطعی علم اجمالی اول است. پس ما دو تا علم اجمالی ملازم داریم که هر کدام ضمن این که موافقت قطعی دارد و مخالفت قطعی دارد، موافقت قطعی هر کدام، عین مخالفت قطعی دیگری خواهد بود. تا اینجا که تصورش روشن است.

(سؤال... و پاسخ استاد) مگر تصور نکردیم، مخالفت قطعی، یعنی وجود دو تا علم اجمالی، وقتی که ما دو تا علم اجمالی را تصور کردیم، ملازمه می کنیم که هر کدام یک موافقت قطعی دارد، علم اجمالی به این که این هفته واجب و هفته آینده حرام. شما این هفته بخوانید هفته آینده ترک کنید، این موافقت قطعی این علم اجمالی است ولی همین موافقت قطعی، مخالفت قطعی علم اجمالی دوم است، برای این که علم اجمالی دوم

معنایش این است که این هفته حرام، و هفته آینده واجب باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد) فرض چیست؟ چه کسی گفته: وظیفه شما تخییر است؟ ما داریم حکم وقایع متعدده را می خوانیم، بحث این است که اینجا حکم تخییر است یا نیست. مگر ما یک وحی منزل داریم که هر کجا دوران بین محذورین است، حکمش تخییر است؟ ما سه صورت برای مسأله دوران بین محذورین درست کردیم هر صورتش را داریم حکمش را می خوانیم. چه کسی گفته: حکم در ما نحن فیه تخییر است؟ آن که تخییر بدوی بود، بحث در استمرارش است.

ترجیح یا عدم ترجیح میان مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه

پس مسأله اینطور شد، بعد از آنی که ما وجود دوتا علم اجمالی را غیر از علم اجمالی اصلی تصور کردیم، و ملاحظه کردیم که هر یک از این دو علم اجمالی یک موافقت قطعیه و یک مخالفت قطعیه دارد و باز ملاحظه کردیم که موافقت قطعیه هر کدام، عین مخالفت قطعیه دیگر است. این مراحل که طی شد، اینجا جای این بحث پیش می آید، که آیا در مقایسه مخالفت قطعیه با موافقت قطعیه، ترجیحی وجود دارد؟ این یک بحث کلی است. وقتی مخالفت قطعیه هر تکلیفی را با موافقت قطعیه اش ملاحظه بکنیم، آیا حیث مخالفت قطعیه اش مهم تر از حیث موافقت قطعیه اش است یا این که نه، این دوتا در عرض هم هستند؟ تکلیف همان حسابی که برای مخالفت قطعیه اش باز شده، برای موافقت قطعیه هم باز شده است.

بعضیها نظرشان این است که مخالفت قطعیه برای حرمت، علیت تامه دارد، یعنی بین مخالفت قطعیه و حرمت هیچ جدایی نمی شود. علت تامه برای حرمت، خود مخالفت قطعیه است. اما در مقابل موافقت قطعیه علیت تامه برای وجوب ندارد، علت تامه مقتضی وجوب است. ممکن است یک دلیلی در اینجا پیدا بشود، و آن دلیل بگوید: در فلان مورد «لا یلزم الموافقه القطعیه» اما در مورد مخالفت قطعیه، چنین دلیلی نمی تواند قائم بشود، او علیت تامه دارد برای حرمت، و نمی شود معلول را از علت جدا کرد،

نمی شود یک جایی مخالفت قطعیه باشد و حرام نباشد. اما می شود یک جا موافقت قطعیه باشد و وجوب نداشته باشد به لحاظ این که موافقت قطعیه مقتضی وجوب است و مقتضی در صورتی مؤثر است که مانع نداشته باشد اما اگر مانع در کار آمد، این جلوی تأثیر و مقتضی را می گیرد.

لزوم تخییر بدوی در صورت عدم تحقق مخالفت قطعیه

اگر ما این مبنا را اختیار بکنیم، لازمه اش این است که در ما نحن فیه، در دوران بین مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه، فقط سعی ما این باشد که مخالفت قطعیه حاصل نشود؛ می خواهد موافقت قطعیه حاصل بشود یا نه؟ باید تکیه روی عدم تحقق مخالفت قطعیه بکنیم، و روی موافقت قطعیه خیلی حسابی باز نکنیم. اگر این مبنا را اختیار کردیم، لازمه اش در ما نحن فیه این می شود که تخییر بدوی باشد، چرا؟ برای این که در تخییر بدوی که معنایش این است که آنچه را که در اولین جمعه اختیار کرد، تا آخر هم همان را اختیار بکند، هیچ گونه مخالفت قطعیه تحقق پیدا نکرده، و سعی هم این است که مخالفت قطعیه تحقق پیدا نکند، موافقت قطعیه حاصل بشود یا نه؟ مهم نیست.

پس لازمه ترجیح مخالفت قطعیه بر موافقت قطعیه، این است که تخییر در مقام تخییر بدوی باشد. برای این که اگر روز اول فرض کنید نماز جمعه فعلش را اختیار کرد، و الی آخر العمر نماز جمعه را خواند، مخالفت قطعیه به هیچ وجه تحقق پیدا نکرده است.

اما اگر هفته اول نماز جمعه را خواند، و هفته دوم روی استمراری بودن تخییر ترک کرد، یعلم بالمخالفه و تحقق المخالفة القطعیه. پس اگر ما در مقایسه مخالفت با موافقت، ترجیحی برای مخالفت قطعیه قائل شدیم، لازمه اش این است که تخییر در مقام، یک تخییر بدوی و غیر استمراری باشد.

و اما اگر ما این حرف را اختیار نکردیم، ما گفتیم: بین مخالفت و موافقت قطعیه هیچ فرق نمی کند. و ما برای هر دو مسأله علیت تامه را مطرح کردیم، گفتیم: همان طور که مخالفت قطعیه علیت تامه دارد برای حرمت، موافقت قطعیه هم علیت تامه برای وجوب

دارد، نه این که موافقت قطعی مقتضی و خوب باشد. به عبارت دیگر همان طور که مخالفت قطعی یک قبح لازم الاجتناب دارد و علت تامه برای این قبح لازم الاجتناب است، موافقت قطعی هم یک حسن لازم الارتکاب دارد و علیت تام دارد برای حسن لازم الارتکاب. اگر این حرف را زدیم، لازمه اش این است که در ما نحن فیه ما تخییر را تخییر استمراری بگیریم، چرا؟ برای این که در ضمن این تخییر استمراری، ولو این که مخالفت قطعی احیانا تحقق پیدا می کند، لکن در عین تحقق مخالفت قطعی، موافقت قطعی هم پیدا می شود، چرا؟ برای خاطر این که ما عرض کردیم که این دوتا علم اجمالی دوم، موافقت قطعی هر کدامش، عین مخالفت قطعی دیگری است.

پس اگر پای مخالفت قطعی باز شد، تبعاً پای موافقت قطعی هم باز می شود و حیث این که بین این دوتا رجحانی وجود ندارد، و ترجیحی احدهما بر دیگری ندارد، بلکه هر دو نسبت به حسن و قبحی که دارند، علیت تامه دارند، لذا اینجا تخییر می شود، تخییر استمراری، یعنی مانعی ندارد شما این هفته فرضاً نماز جمعه را انجام بدهید، هفته دیگر هم ترک نکنید برای این که مخالفت قطعی پیدا شد، اما موافقت قطعی هم تحقق پیدا کرد و هیچ کدام رجحانی بر دیگری ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) کسی که دفع المفسده را اولی من جلب المنفعه می داند، او در وقایع متعدده آن حرف را نمی زند، این حرف برای اساس این بحث است که در دوران بین محذورین، ایشان تصور کرده که همیشه جانب حرمت بر جانب وجوب ترجیح دارد، یعنی در حقیقت داخل می شود در آن فرض دوم ما، که یکی از حکمین، اهمیت داشته باشد نسبت به حکم دیگر، و در خیال ایشان است که همیشه جانب حرمت ترجیح دارد بر جانب وجوب. پس اولاً این حرفی نیست در این فرضی که ما در او واقع هستیم دخالت داشته باشد، او در اصل مسأله این حرف را می زند، و به طور کلی در دوران بین محذورین می خواهد جانب حرمت را بر جانب وجوب ترجیح بدهد. علاوه جوابش را مرحوم آخوند(ره) ذکر کردند که دفع المفسده اولی من جلب المنفعه، این یک قاعده کلی نیست، باید ببینیم مفسده چه مقدار است، و منفعت چه مقدار است؟ و الاً اگر این حرف

درست باشد، لازمه اش این است که کوچکترین محرمات در شریعت، بر بزرگترین واجبات در شریعت عند الدوران ترجیح داشته باشد. برای خاطر این که این دفع المفسده است، آن جلب المنفعه. پس این بحث هم درست نیست و هم به اینجا ارتباطی ندارد، نتیجه این طور شد.

حالا واقع مطلب کدام است؟ آیا در مقایسه بین مخالفت و موافقت، در یکی شان مسأله علّیت تامه، و در دیگری مسأله اقتضا مطرح است؟ یا این که نه واقعهش این است که در هر دو علّیت تامه مطرح است. مخالفت قطعیه علت تامه قبح و حرمت است، موافقت قطعیه هم علّیت تامه برای حسن و وجوب دارد، واقعهش همین است، ما نمی توانیم بین مخالفت و موافقت فرقی قائل بشویم. و لذا نتیجه در ما نحن فیه این می شود که تخییر، تخییر استمراری باشد. در وقایع متعدده، تخییر به صورت استمرار است.

مرحوم محقق نائینی (ره) در رابطه با استمراری بودن تخییر بیانی دارند که بینیم آیا راهی را که ایشان طی کردند، راه صحیحی هست یا ناتمام است؟

پرسش:

- ۱ - تخییر بدوی و استمراری را تعریف کرده و فرق میان آنها را بیان کنید.
- ۲ - اساس دوران بین محذورین؛ عدم امکان موافقت قطعیه و عدم امکان مخالفت قطعیه است، یعنی چه؟
- ۳ - نقش دو علم اجمالی در موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه را توضیح دهید.
- ۴ - آیا تخییر بدوی در صورت عدم تحقق مخالفت قطعیه لازم است؟
- ۵ - کدامیک از مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه بر دیگری ترجیح دارند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان محقق نائینی(ره) در دوران بین محذورین در وقایع متعدده

مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) در اینجا در دوران بین محذورین، که واقعه متعدد باشد کلامی دارند که خلاصه کلام ایشان عبارت از این است که می فرماید:

مخالفت قطعیه در باب تمامی تکالیف، حرمت شرعیه ندارد، یعنی شارع به عنوان مخالفت قطعیه یک حکم تحریمی ندارد، کما این که در باب اطاعت هم، یعنی موافقت قطعیه یک حکم وجوبی شرعی مولوی ما نداریم. بلکه هردو ارتباط به عقل دارد، و جزء مستقلات عقلیه است. قبح مخالفت قطعیه، و حسن موافقت قطعیه، جزء مستقلات عقلیه است.

مستقلات عقلیه دو نوع است: یک نوع مستقلات عقلیه است که در دنبالش یک حکم شرعی وجود دارد، و به تعبیر ایشان مستطیع حکم مولوی است. مثل حکمی که عقل در باب ظلم می کند. این حکم عقل به قبح ظلم، با این که این یکی از مستقلات عقلیه است، لکن در دنبالش یک حکم شرعی مولوی به نام حرمت وجود دارد، بطوری که اگر کسی ظلم بکند، فعل حراما شرعیا.

اما بعضی از مستقلات عقلیه چنین نیست، مثل همین قبح مخالفت قطعی. قبح مخالفت قطعی با این که مثل قبح ظلم می ماند در اینکه هر دو از مستقلات عقلیه است، لکن قبح مخالفت قطعی، مستطیع یک حکم شرعی تحریمی نیست، این طور نیست که اینجا روی قاعده ملازمه ما یک حکم تحریمی شرعی داشته باشیم، و علتش هم روشن است کسی که فرض کنید یک تکلیف وجوبی را مخالفت می کند، (مثلا- نماز نمی خواند) اینجا دوتا تکلیف را مخالفت نکرده است: مثلاً یکی «اقیموا الصلاه» که وجوب مخالفت شده باشد، یکی هم حرمت مخالفت قطعی تکلیف وجوبی مخالفت شده باشد، که دوتا استحقاق عقوبت، و دوتا مخالفت برای تکلیف مولوی در کار باشد، نه مسأله به این صورت نیست.

حکم عقل به مخالفت تکلیف متنجز

لذا باید بگوییم: قبح مخالفت عقلیه، ملازم با یک حکم شرعی مولوی نیست، این فقط یکی از مستقلات عقلیه است، و به شرع هم ارتباط پیدا نمی کند.

بعد ایشان می فرماید: وقتی که تمام حساب در باب مخالفت قطعی با عقل ارتباط پیدا کرد، کسی جز عقل در این باب نقشی ندارد، می گوییم: بعد از آن که ما مراجعه به عقل می کنیم، عقل حکم به قبح کدام مخالفت می کند و به قبح کدام مخالفت استقلال دارد؟ ایشان در اینجا می فرماید: آن مخالفت تکلیف متنجز، و الا- صرف مخالفه التکلیف، ولو این که تکلیف به مرحله تنجز نرسیده باشد، از نظر عقل محکوم به قبح نیست، باید یک تکلیف متنجز به تمام معنا واجد شرائطی ما داشته باشیم و مخالفت را در رابطه با چنین

تکلیف ملاحظه بکنیم، آن وقت است که مخالفت چنین تکلیفی، محکوم به قبح است. و الا- صرف «مخالفة التکلیف بما هو مخالفة التکلیف»، محکوم به قبح نیست، و عقل استقلال به قبح آن ندارد.

بعد می فرماید: حالا که این طور شد، ما می بینیم در دوران بین محذورین با این که وقایع متعدد است، آیا این تعدد وقایع، مسأله را تغییر داده است؟ دوران امر بین محذورین را عوض کرده است؟ یا این که نه حالا هم که وقایع متعدد است، حالا هم که هر جمعه ای نماز جمعه مطرح است، باز هم مسأله همین است؟ هر جمعه ای دوران امر بین محذورین است، و مخالفت تکلیفش، مخالفت تکلیف غیر منجز است. و چون مخالفت تکلیف غیر منجز است، اینجا «لا- یكون قبیحا عقلا لا- یكون محکوما بالقبح».

در نتیجه بین وحده الواقعة و بین تعدد الواقعة چه فرق می کند؟ ملاک در همه اینها دوران بین محذورین است، و این عنوان است که نمی گذارد تکلیف تنجز پیدا بکند، و مخالفت مخالفت تکلیف منجز بشود.

لذا ایشان تخییر را تخییر استمراری می داند، یعنی در هر جمعه ای اختیار محفوظ است. می خواهد نماز جمعه را اتیان بکند، و می خواهد نماز جمعه را ترک بکند. برای این که هر جمعه ای عنوانش دوران بین محذورین است، و مخالفت تکلیفش، مخالفت تکلیف غیر منجز است، و قبحی در اینجا تصور نمی شود. بیان ایشان برای اثبات تخییر استمراری، با مدعای ما یکی است. منتها راهی را که ایشان طی کرده این راه است، راهی را که ما طی کردیم راهی بود که دیروز ذکر شد.

(سؤال... و پاسخ استاد): ایشان می گوید: هر واقعه ای و هر هفته ای مستقل است.

عنوانش هم عنوان دوران بین محذورین است.

این بیان ایشان با این که عنوان بحث را، عنوان مطلق المخالفة قرار ندادند. ایشان تصریح به مخالفت قطعی می کند، می فرماید: مخالفت قطعی حرمت شرعی ندارد، بلکه یکی از مستقلات عقلیه است که در دنبالش یک حکم مولوی هم تحقق ندارد. بعد هم می فرماید: این در آنجایی است که در رابطه با تکلیف منجز ما فرض بکنیم. اما اگر

تکلیفی تنجز نداشت، مثل دوران بین محذورین، اینجا مخالفت قبیح نیست. کدام مخالفت؟ مخالفت قطعی یا مخالفت احتمالی؟

عنوان بحث شما، مخالفت قطعی بود. آن که از مستقلات عقلیه است و قبح آن قابل تردید و انکار نیست، آن مسأله مخالفت قطعی است. آن وقت سؤال می شود که در دوران بین محذورین، ما اصلا مخالفت قطعی نداریم که حکم بکنیم که «انها قبیحه أم لا»؟ بگوییم: این چون مخالفت تکلیف غیر متنجز است، قبح ندارد. نه؛ ما اصلا مخالفت قطعی در دوران بین محذورین نداریم. اگر ما هر واقعه ای را خودش را بسنجیم، و آن طور که ما عرض کردیم سه تا علم اجمالی نداشته باشیم، بلکه فی کلّ جمعه، یک علم اجمالی مردد بین وجوب و حرمت در کار باشد، که کلام ایشان هم تقریبا ناظر به همین معنا هست، اینجا مخالفت قطعی اش کدام است که ما بحث کنیم که «هل هی قبیحه أو لیس بقبیحه»؟ «هل حرام شرعا أو لیس بحرام شرعا»؟

آنچه در اینجا هست مسأله مخالفت احتمالی است، که راهی غیر از مخالفت احتمالی و موافقت احتمالی وجود ندارد. لذا اگر کلمه مخالفت را ایشان مطلق گذاشته بودند، می شد یک توجیهاتی انسان بیاورد؛ اما وقتی که ایشان مسأله را عنوان می کند، تصریح به مخالفت قطعی می فرماید، و کلمه قطعی را در دنبال مخالفت می آورد، اینجا ما کجا مخالفت قطعی داریم که حرفهای ایشان در این مخالفت قطعی پیاده بشود؟ لذا نوبت نمی رسد یعنی موضوعی محقق نیست تا ما ببینیم «هل هی قبیحه أو لیس بقبیحه»؟ و اما اگر ایشان هم بخواهد مثل ما سه تا علم اجمالی درست بکند، آن طور که دیروز بیان کردیم. یک علم اجمالی مادر درست بکند، و دو تا علم اجمالی متولد از این علم اجمالی مادر درست بکند، روی بیانی که ما عرض کردیم، این دو تا علم اجمالی متولد اینها مخالفت قطعی دارند.

لکن اگر ما از آن حیثی که در بحث قبل ذکر کردیم صرف نظر بکنیم که مخالفت قطعی هر کدام عین موافقت قطعی دیگر است، و لذا گفتیم: باید ببینیم ترجیح وجود دارد یا ندارد؟ اگر از این حرف ما صرف نظر کردیم، و روی نفس مخالفت قطعی تکیه کردیم

و گفتیم: شما که علم اجمالی دارید به این که مثلاً نماز جمعه، یا امروز واجب است و یا هفته آینده حرام است، این مخالفت قطعیه اش به این حاصل می شود که امروز را شما ترک نکنید، و هفته آینده را اتیان نکنید. اگر تا همین جا مطلب تمام می شد و این نبود که این مخالفت قطعیه عین موافقت قطعیه علم اجمالی سوم است، چه نقصی در قبح این مخالفت قطعیه بود؟ یعنی اینجا چرا تکلیف منجز نشده باشد؟ چرا این مخالفت قطعیه قبیح نباشد؟ مگر این مخالفت قطعیه با مخالفت قطعیه در سایر موارد علم اجمالی فرق می کند؟ همان طور که در سایر موارد علم اجمالی مخالفت قطعیه اش قبیح، این هم مثل آنها.

پس نقصی از این نظر وجود ندارد. ما نمی توانیم بگوییم: در ذات مخالفت قطعیه اینجا یک کمبودی هست، که آن کمبود جلوی قبح آن را گرفته است. چه کمبودی در اینجا هست؟

(سؤال... و پاسخ استاد): مخالفت قطعیه این است که این هفته نخواند و هفته آینده بخواند.

(سؤال... و پاسخ استاد): اشکالات را منحصر به اینجا نکنید، و الا شما هم که پنج تا ظرف مایع دارید علم اجمالی دارید به این که یکی خمر است، بعد از خوردن یکی که مخالفت قطعیه حاصل نمی شود، باید پنج تا را بخورید ولو در پنج روز، آن وقت مخالفت قطعیه حاصل می شود.

علت انتخاب تخییر استمراری توسط استاد

می خواهیم ببینیم که مخالفت قطعیه اینجا چه کمبودی دارد که اینجا بگوییم: محکوم به قبح نیست، اما در سایر موارد محکوم به قبح است؟

عرض کردم که فقط آن اشکال در کار است، که این مخالفت قطعیه عین موافقت قطعیه علم اجمالی سوم است، یعنی امر دایر می شود بین این که مخالفت قطعیه علم اجمالی دوم حاصل می شود، یا موافقت قطعیه علم اجمالی سوم، و آن طور که در بحث

قبل عرض کردیم، چون مسأله مخالفت ترجیح بر موافقت ندارد، همان طور که مخالفت علیت تامه برای قبح لازم الاجتناب، این هم علیت تامه برای حسن لازم الارتکاب دارد، ما قائل به تخییر استمراری شدیم. اما اگر این حرف را کنار بگذاریم، و روی خود مخالفت قطعیه بما هی، تکیه کنیم، هیچ نقضی در قبح این مخالفت ما تصور نمی کنیم.

نتیجه این شد که کلام مرحوم محقق نائینی (ره) اگر در رابطه با همان علم اجمالی اول باشد که آنجا اصلاً مخالفت قطعیه وجود ندارد.

اگر کسی علم اجمالی دوم و سوم را قبول نکرد، دیگر علم اجمالی اول هیچ گاه مخالفت قطعیه ندارد. اما اگر پذیرفت، این مخالفت قطعیه پیدا می کند، لکن هیچ جهتی ندارد که ما از حکم به قبح آن صرف نظر بکنیم. بین این مخالفت قطعیه و سایر علمهای اجمالی که درباره آنها مخالفت قطعیه مطرح می شود، چه فرقی وجود دارد؟ هیچ فرقی ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما در هر هفته ای یک تکلیف مستقل دارید. در هر هفته ای یک دوران بین محذورین مطرح است و اگر علم اجمالی دوم و سوم کنار گذاشته شود، معنایش این است که این هفته ها را نباید باهم مخلوط کنید، دیگر حق ندارید این هفته را با هفته آینده بسنجید. این هفته خودش واقعه، همین طور که ایشان هم تصریح می کند، می گوید: تعدد واقعه مطلب را عوض نمی کند، عنوان دوران امر بین محذورین، کأنّ در هر هفته ای یک مصداق پیدا می کند، و هر هفته ای باید حکم همان هفته را ملاحظه کرد، دیگر نمی توان این هفته را با هفته آینده و هفته آینده را با این هفته طرف حساب قرار داد.

مگر با بیانی که ما عرض کردیم که مربوط به علم اجمالی دوم و سوم است.

(سؤال... و پاسخ استاد): به موافقت قطعیه، علم اجمالی سوم داریم. شما که یک هفته ترک می کنید و یک هفته اتیان می کنید، این مخالفت قطعیه یک علم اجمالی است و موافقت قطعیه یک علم اجمالی دیگر. و الا اگر از این دو تا صرف نظر بکنید، شما با چه چیزی موافقت قطعیه کرده اید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): تکلیف واقعی اصلاً معنا ندارد شما که یک هفته تارک

هستید و یک هفته فاعل هستید، اصلاً معقول نیست که بگویید: ما تکلیف واقعی قطعی به موافقت داریم. شما یک هفته ترک کردید، یک هفته اتیان کردید. کسی که یک هفته فاعل است و یک هفته تارک. چطور می تواند بگوید: من با تکلیف واقعی یقیناً موافقت کردم؟ برای این که ممکن است تکلیف واقعی فعل بوده است، و شما یک هفته ترک کردید. ممکن است که ترک بوده است، و شما در یک هفته فاعل بودید.

پس نتیجه این طور شد که این راهی را که ایشان ذکر می فرمایند، ولو این که نتیجتاً همان حرف ما را می خواهند ذکر بکنند، یعنی ایشان از این بیان می خواهند استفاده تخییر استمراری کنند، و ما هم همان تخییر استمراری را عرض کردیم. لکن این راه به نظر ما تمام نیست، و راه همان بود که دیروز شما ملاحظه فرمودید.

مقصود از اصاله التخییر در عنوان دوران بین محذورین

اما راجع به این عنوان دوران بین محذورین، که اصاله التخییر عقلی مشهور و معروف این است که در دوران بین محذورین پیاده می شود، مراد از این کلمه دوران بین محذورین، این است که، یعنی یک جایی که نه انسان راه برای موافقت قطعی داشته باشد، و نه راه برای مخالفت قطعی داشته باشد. عنوان دوران بین محذورین اصطلاحاً در اینجا گفته می شود، که نه موافقت قطعی ممکن است و نه مخالفت قطعی ممکن است. و این در آنجایی است که این وجوب و حرمتی را که شما علم اجمالی به ثبوت یکی از این دو تا دارید، این وجوب و حرمت هر دو توصلی باشد، یعنی قصد قربت بر آن مدخلیت نداشته باشد، که وجوب علی تقدیر ثبوتی است، یعنی قصد قربت در آن معتبر است. و حرمت هم علی تقدیر الثبوت این تعبیدی است.

برای حرمت تعبیدی مثالش را می توانیم فرض کنیم جایی که ترکی به صورت تعبید، وجوب پیدا بکند، مثل باب صوم، آن چه مطلوب شارع است، این نیست که شما مفطرات همانند اکل و شرب و امثال ذلک را ترک بکنید، این تنها مطلوب نیست. آن چه مطلوب است، ترک اینها هست مقروناً بقصد القربه، و تؤام با قصد قربت. که در حقیقت ترک تؤام

با قصد قربت، مطلوب شارع است. حال اگر وجوب محتمل، وجوب تعبدی باشد، و حرمت محتمله هم حرمت تعبدی باشد. اصطلاحاً ما به آن دوران بین محذورین نمی‌گوییم، چرا؟ برای این که اینجا موافقت قطعیه امکان ندارد، نمی‌شود هم فاعل باشد بقصد القربه، و هم تارک باشد بقصد القربه. اما مخالفت قطعیه اش امکان دارد. مخالفت قطعیه اش این است اگر شما فاعل شدید «لا بقصد القربه» این مخالفت قطعیه است. اگر تارک شدید «لا بقصد القربه» این مخالفت قطعیه است. چون در اینجا مخالفت قطعیه امکان پذیر است، لذا اصطلاحاً این را دوران بین محذورین نمی‌گویند. اما حکمش چیست؟ حکمش با دوران بین محذورین اینجا هیچ فرقی نمی‌کند، چرا؟ برای خاطر این که موافقت قطعیه برای شما امکان ندارد.

دو راه برای مخالفت قطعیه وجود دارد: یکی فعل «لا بقصد القربه»، یکی ترک «لا بقصد القربه» است. شما این دو تا مخالفت قطعیه‌ها را به علت این که حرام است، باید کنار بگذارید. اما عملاً چه کنید؟ عملاً مخیرید بین این که فاعل باشید، «مع قصد القربه» یا تارک باشید «مع قصد القربه» برای این که جانب وجوب بر جانب حرمت ترجیح ندارد، و جانب حرمت هم بر جانب وجوب ترجیح ندارد.

شما موافقت قطعیه که غیر ممکن است، مخالفت قطعیه را هم کنار بگذارید، دست به دامن موافقت احتمالیه می‌زنید، در موافقت احتمالیه چون احد الحکمین ترجیحی بر حکم دیگر ندارد، لذا شما مخیر بین فعل و ترک هستید. منتها مخیر به این صورت، که یا فاعل باشید «مع قصد القربه» یا تارک باشید «مع قصد القربه» برای این که در غیر این صورت مخالفت قطعیه تحقق پیدا می‌کند، در حالی که راه فرار از مخالفت قطعیه برای شما امکان دارد، این در آنجایی که هردو تعبدی باشد. اما اگر یکی بصورت معین تعبدی بود. مثل این که وجوب علی تقدیر ثبوتی، وجوب تعبدی بود. اما حرمت علی تقدیر ثبوتی، یک حرمت معمولی توصلی بود، بدون این که قصد قربتی دیگر در ناحیه حرمت دخالت داشته باشد. اینجا هم باز مخالفت قطعیه برای شما امکان پذیر است. به چه صورت؟

به این صورت که شما فعل را انجام بدهید «لا بقصد القربه» این قطعاً مخالفت شده است. برای این که اگر وجوب بوده است، وجوب تعبّدی بوده است، و شما قصد قربت را رعایت نکردید، پس مخالفت شده است. و اگر حرام هم بوده است، شما فاعل بودید و مخالفت حرام محقق شده است. و فرض هم این است که در ناحیه حرمت آن هیچ قصد قربتی مطرح نبوده است. چون مخالفت قطعیه اش امکان پذیر است، باید دور آن مخالفت قطعیه را قلم گرفت، یعنی فعل لا بقصد القربه این مخالفه قطعیه محرم، این کنار. حالا- که کنار رفت، مسأله چیست؟ می گوییم: ولو این که این اسمش دوران بین محذورین نیست، برای این که دوران بین محذورین، جایش آنجایی است که مخالفت قطعیه هم امکان پذیر نباشد. ولی در عین این که دوران بین محذورین نیست، وظیفه شما تخییر است. اگر می خواهید جانب فعل را اختیار بکنید، با قصد قربت باشد و اگر می خواهید جانب ترک را اختیار بکنید، آن دیگر قصد قربت نمی خواهد. برای خاطر این که جانب وجوبش تعبّدی بود، و جانب حرمتش توصلی. پس در مقام عمل برای شما تخییر مطرح است، منتها طرفین تخییر به این صورت است: «امّا فعل مع قصد التقرب، و امّا الترك بدون قید» بدون اعتبار قصد تقرب. پس این دو فرضی که ذکر کردیم از عنوان دوران بین محذورین خارج است، لکن حکمش در مقام عمل به همین کیفیتی که ملاحظه فرمودید، عبارت از تخییر است.

وجود یک وجوب یا حرمت تعبّدی غیر معین

صورت دیگر که آخرین صورت است، چنین است که شما علم اجمالی به وجوب و حرمت دارید؛ اگر هردو توصلی باشد، که این اصل دوران بین محذورین است و حکمش را گفتیم. اگر هردو تعبّدی باشد، گفتیم: از دوران بین محذورین نیست و حکمش را گفتیم. اگر یکی معین تعبّدی باشد دون دیگری معین، حکم این را هم گفتیم.

فقط یک فرض می ماند و آن این است، که شما یقین دارید یکی از وجوب و حرمت تعبّدی است، اما کدامش هست نمی دانید. لکن یکی لا علی التعمین، تعبّدی است، و

دیگری لا- علی التعین، توصلی است. یکی لا- علی التعین که شما نمی توانید مشخص بکنید، می گوئید: احتمال دارد که وجوبش تعبدی و حرمتش توصلی باشد و احتمال دارد که وجوبش توصلی و حرمتش تعبدی، هر دو احتمال برای شما وجود دارد. «احدهما لا علی التعین تعبدی، و احدهما لا علی التعین توصلی» این چه صورتی دارد؟

ظاهرش این است که این مورد از دوران بین محذورین است، یعنی داخل در مسأله اصلی ما خواهد بود، چرا؟ برای این که آنجایی است که نه شما می توانید کاری بکنید، که موافقت قطعی حاصل بشود، و نه کاری می توانید انجام دهید که مخالفت قطعی حاصل بشود. در این دو فرضی که اخیراً گفتیم، مخالفت قطعی اش امکان پذیر بود. اما در این جایی که پای احدهمای لا علی التعین مطرح است، اینجا چطور می شود که یک کاری بکنید که شما علم به مخالفت داشته باشید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): آن مخالفت احتمالی می شود، برای این که احتمال می دهید.

شما ببینید اگر فعل و ترک را بدون قصد قربت انجام دادید؛ احتمال می دهید که تکلیف به حسب واقع وجوب بوده است، و وجوبش هم توصلی بوده است، شما موافقت کردید.

ترکش هم همین طور شما احتمال می دهید که حکم به حسب واقع حرمت بوده است، و حرمت هم تعبدی یا توصلی بوده است. شما یقین به مخالفت نمی توانید پیدا بکنید، هر جوری رفتار بکنید. فعل را بقصد القربه، ترک را به قصد القربه، فعل را لا بقصد القربه، ترک را لا بقصد القربه، هر راهی را شما طی بکنید احتمال موافقت با آن تکلیف واقعی در آن وجود دارد و یقین نمی توانید به مخالفت پیدا بکنید. کما این که یقین به موافقت هم پیدا نمی شود. اینجا اصطلاحاً به اصل مسأله ما برمی گردد، که مسأله دوران بین محذورین است، و همان اصاله التخییری که در دوران بین محذورین مطرح شد، اینجا هم به عنوان یک مصداق از دوران بین محذورین پیاده می شود.

هذا تمام الکلام، هم در اصاله البرائة که یکی از اصول عملیه اربعه بود، و هم در اصاله التخییر، که اصل دوم از اصول عملیه که تا اینجا تمام شد. اصل سوم به نام اصاله الاشتغال و اصل چهارم به نام استصحاب برای بعد ان شاء الله.

- ۱ - بیان محقق نائینی (ره) در دوران بین محذورین در وقایع متعدده چیست؟
- ۲ - حکم عقل به مخالفت تکلیف منتجز را توضیح دهید.
- ۳ - علت انتخاب تخییر استمراری توسط استاد را بیان کنید.
- ۴ - مقصود از عنوان اصاله التخییر در دوران بین محذورین را با مثال ذکر کنید.
- ۵ - حکم دوران در صورت وجود یک وجوب یا حرمت تعبدی غیر معین چیست؟

فهرست مطالب

مباحث اصول عملیه ۵

اصل برائت ۵

درس یکصد و پنجاه و ششم ۷

احتمال چهارم در آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ...» جمع بین همه احتمالات ۸

عدم امکان جمع بین مفعول مطلق و مفعول به ۹

جمع بین مفعول مطلق و مفعول به بالتسامح ۱۱

فرق بین وجوب و تحریم از نظر معنای مصدری و اسم مصدری ۱۲

درس یکصد و پنجاه و هفتم ۱۴

عدم امکان جمع بین متباینین ولو تسامحا ۱۴

رفع شبهه به استعمال موصولات در معنای عام خودشان ۱۶

عدم انحلال در معنای مای موصوله ۱۷

اشکال در نحوه ارتباط فعل «لا یکلف» با مای موصوله ۱۸

درس یکصد و پنجاه و هشتم ۲۱

خلاصه بیان محقق عراقی (ره) درباره آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» ۲۱

تباین بین معانی حرفیه ۲۳

عدم امکان تمسک به اطلاق آیه از نظر محقق عراقی (ره) ۲۵

عدم امکان تمسک به اطلاق آیه از نظر محقق عراقی (ره) ۲۷

درس یکصد و پنجاه و نهم ۲۹

امکان استدلال به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» برای برائت ۲۹

بررسی امکان استدلال به آیه طبق احتمال چهارم ۳۰

شرط تمسک به اطلاق ۳۱

عدم امکان تمسک به اطلاق آیه در ما نحن فیه ۳۲

بررسی امکان استدلال به آیه در مقابل اخباریین ۳۳

محکومیت آیه در مقابل ادله احتیاط از نظر محقق عراقی (ره) ۳۵

ص: ۵۸۵

درس یکصد و شصتم ۳۷

عدم استقلال وجوب احتیاط ۳۸

لازمه وجوب نفسی احتیاط ۳۹

تمسک به روایات برای اثبات براءت (حدیث رفع) ۴۰

اعتبار فهم عرف در فهم کلمات شارع ۴۲

معنای رفع و دفع از نظر عرف ۴۳

درس یکصد و شصت و یکم ۴۵

تساوی معنای رفع و دفع از نظر محقق نائینی (ره) ۴۶

وجود نسبت عام و خاص مطلق بین رفع و دفع ۴۷

تغایر مفهوم رفع و دفع از نظر عرف ۴۸

لحاظ زمان در معنای رفع و دفع ۴۸

استعمال کلمه «وضع» به جای «رفع» در روایات ۴۹

تشریحی بودن رفع در حدیث رفع ۵۰

معنای مجاز در کلمه و مجاز در اسناد ۵۲

درس یکصد و شصت و دوم ۵۴

بررسی مجاز در اسناد در حدیث رفع ۵۴

حقیقی بودن اسناد رفع از نظر محقق نائینی (ره) ۵۵

کیفیت انشای حکم در حدیث رفع نزد محقق نائینی (ره) ۵۷

عدم تحقق انشای احکام از طریق معصومین ۵۸

عدم فرق بین انشائی بودن و اخباری بودن جمله در نیاز به تقدیر ۶۰

درس یکصد و شصت و سوم ۶۲

تشریحی بودن رفع نزد محقق نائینی (ره) ۶۲

توجیه حدیث رفع به تقدیر گرفتن مؤاخذه ۶۳

تکوینی بودن مؤاخذه و عدم ارتباط رفع آن به تشریح ۶۵

عدم مصحح بودن مؤاخذه برای اسناد رفع به نفس امور نه گانه ۶۶

استشهاد به حدیث رفع برای رفع غیر مؤاخذه در روایات ۶۶

تقدیر گرفتن اثر ظاهر در هر کدام از امور نه گانه ۶۸

ص: ۵۸۶

ملازمه بین رفع اثر ظاهر و اثبات اثر غیر ظاهر ۶۹

درس یکصد و شصت و چهارم ۷۱

مؤید مرفوع بودن همه آثار در حدیث رفع ۷۲

اختصاص حدیث رفع به امور وجودیه نزد محقق نائینی (ره) ۷۳

مثال برای عدم مرفوع بودن امر عدمی ۷۳

دلیل محقق نائینی (ره) بر اختصاص حدیث رفع به امور وجودیه ۷۵

درس یکصد و شصت و پنجم ۷۷

عدم فرق در رفع ادعایی بین امر وجودی و امر عدمی ۷۸

تناقض ادعایی بودن معنای رفع و رفع موضوعیت اشیاء برای حکم شرعی ۷۹

عدم استفاده شدن رفع موضوعیت از حدیث رفع ۸۰

فرق بین عدم مطلق و عدم مضاف در ما نحن فیه ۸۲

درس یکصد و شصت و هشتم ۸۴

فرق بین عدم مضاف و عدم مطلق ۸۴

توسعه در معنای حدیث رفع با ادعایی دانستن رفع ۸۵

ترتیب احکام شرعیه بر امور عدمیه ۸۶

رفع آثار امور عدمیه به کمک حدیث رفع ۸۸

درس یکصد و شصت و نهم ۹۱

نسبت حدیث رفع با احکام متعلق به خطأ و نسیان و مانند آن ۹۱

سنخیت بین عناوین اشیاء با رفع ۹۲

اختصاص حدیث رفع به احکام اشیاء به عنوان اولیه ۹۵

معنای امتنان بر همهٔ امت در حدیث رفع ۹۶

نسبت حدیث رفع با «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» ۹۷

درس یکصد و شصت و هشتم ۹۹

نحوهٔ حکومت حدیث رفع بر ادلهٔ واقعیه بنظر محقق نائینی (ره) ۱۰۰

شمول حدیث رفع نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه ۱۰۲

تعلق ضرر به موضوع در قاعدهٔ لا حرج ۱۰۳

امکان تعلق نسیان به حکم ۱۰۴

ص: ۵۸۷

درس یکصد و شصت و نهم ۱۰۶

شمول «ما لا یعلمون» نسبت به شبهات حکمیه ۱۰۶

مقتضای وحدت سیاق در حدیث رفع ۱۰۷

مقتضای وحدت سیاق حدیث رفع با ملاحظه همه فقرات آن ۱۰۸

تعدد سیاق حدیث رفع نزد محقق عراقی (ره) ۱۰۹

لازمه اسناد عدم العلم به حکم ۱۱۰

فعل جوانحی بودن طیره و حسد و وسوسه در تفکر در خلق ۱۱۲

درس یکصد و هفتادم ۱۱۴

امکان تعلق جهل به شیء به اعتبار مجهولیت نوع آن ۱۱۵

لازمه سعه معنای ما موصوله ۱۱۶

لازمه وحدت سیاق حدیث رفع طبق توسعه در معنای «ما» ۱۱۸

اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد و جواب آن ۱۱۹

استفاده ثقل مرفوع از استعمال کلمه «رفع» و جواب آن ۱۲۰

درس یکصد و هفتاد و یکم ۱۲۲

اشکال جمع بین حقیقت و مجاز از اسناد رفع به «ما لا یعلمون» ۱۲۲

لازمه مبهم بودن معنای موصول در ما نحن فیه ۱۲۴

مبهم بودن معنای موصول و مجازی بودن اسناد رفع به «ما اکره علیه» ۱۲۵

معنای شمول «ما لا یعلمون» نسبت به شبهات موضوعیه و حکمیه ۱۲۷

درس یکصد و هفتاد و دوم ۱۳۰

معنای رفع خطا و نسیان در حدیث رفع ۱۳۰

تعبیر ائمه (علیهم السلام) به «ما اخطأوا و ما نسوا» ۱۳۲

استدلال به حدیث رفع برای صحت نماز با جزء منسی شده ۱۳۲

نسیان اجزاء و شرائط در عبادات ۱۳۳

درس یکصد و هفتاد و سوم ۱۳۵

تصوّر نسیان نسبت به احکام وضعیه ۱۳۶

نسیان جزئیت و شرطیت ۱۳۶

حکومت حدیث رفع بر ادله اعتبار جزئیت و شرطیت ۱۳۷

ص: ۵۸۸

معنای امر به طبیعت مأموریه در باب عبادات ۱۳۹

معنای رفع جزئیت و شرطیت به وسیله حدیث رفع ۱۴۰

درس یکصد و هفتاد و چهارم ۱۴۳

شمول حدیث رفع نسبت به نسیان جزء و شرط در عبادت ۱۴۳

اشکال تمسک به حدیث رفع نسبت به عالم ذاکر ۱۴۵

اشکال عدم امکان توجه خطاب به ناسی به عنوان ناسی ۱۴۷

امکان توجه خطاب به ناسی از راه خطاب عام ۱۴۸

درس یکصد و هفتاد و پنجم ۱۵۰

ادله نائینی (ره) بر عدم جواز تمسک به حدیث رفع در نسیان جزء و شرط ۱۵۰

عدم امکان رفع معدوم ۱۵۰

اختصاص حدیث رفع به آثار شرعیه ۱۵۲

ارتباط جزئیت و شرطیت به شارع ۱۵۳

مقتضای در مقام امتنان بودن حدیث رفع ۱۵۴

عدم دخالت حدیث رفع در باب ارکان صلاه ۱۵۵

درس یکصد و هفتاد و ششم ۱۵۸

بررسی شمول حدیث رفع نسبت به ترک واجب یا فعل حرام ۱۵۸

عدم شمول حدیث رفع، به ترک واجب یا فعل حرام نزد محقق عراقی (ره) ۱۵۹

استناد روایات و فتاوا به حدیث رفع در مورد ترک واجب یا فعل حرام ۱۶۰

عدم دلیل بر فرق بین محرمات و ترک واجبات نسبت به حدیث رفع ۱۶۲

تحقیق درباره متعلق حرج در ما نحن فیه ۱۶۲

عدم ارتباط ضرر به قاعده لا حرج ۱۶۳

درس یکصد و هفتاد و هفتم ۱۶۶

مراتب واجبات و محرمات نسبت به شمول حدیث رفع ۱۶۶

لزوم مراعات اهمیت ترک واجبات یا فعل محرمات نسبت به حدیث رفع ۱۶۸

مراعات اهمیت مکروه علیه در باب حرج اکراه و اضطرار ۱۶۸

دخالت تفاوت مکلفین نسبت به اضطرار به فعل حرام ۱۷۰

نقش حدیث رفع نسبت به اجزاء و شرائط و موانع عبادت ۱۷۱

ص: ۵۸۹

نقش حدیث رفع در صورت اکراه بر ترک جزء ۱۷۲

عدم ارتباط اکراه بر ترک جزء به حدیث رفع ۱۷۳

درس یکصد و هفتاد و هشتم ۱۷۵

کاربرد حدیث رفع در مورد نسیان و اضطرار و اکراه بر اسباب ۱۷۵

عدم کارایی حدیث رفع در مورد اکراه و اضطرار و نسیان نسبت به اسباب ۱۷۷

نزد محقق نائینی (ره) ۱۷۷

فرق بین مسأله اکراه و اضطرار و نسیان در باب اسباب ۱۷۸

شبهت اکراه بر اسباب به اکراه در باب عبادات ۱۷۹

تقسیم مسیبات از نظر محقق نائینی (ره) ۱۸۰

تصور امکان اکراه بر مسبب و نقش حدیث رفع در آن ۱۸۱

عدم کارایی حدیث رفع در مسیبات مکشوفه به دست شارع ۱۸۲

انکار وجوب غسل جنابت ۱۸۳

درس یکصد و هفتاد و نهم ۱۸۵

حدیث «کل شیء مطلق» ۱۸۵

استدلال به حدیث «کل شیء مطلق» برای بحث براءت ۱۸۵

بررسی احتمالات در روایت «کل شیء مطلق» از نظر مقام ثبوت ۱۸۶

احتمالات کلمه «مطلق» از نظر مقام ثبوت ۱۸۷

احتمالات در کلمه «یرد» از «حتی یرد فیه نهی» ۱۸۹

احتمالات جاریه در معنای کلمه نهی ۱۹۰

درس یکصد و هشتادم ۱۹۲

ورود ادله احتیاط بر حدیث «کل شیء مطلق» ۱۹۳

شرط استدلال به حدیث «کل شیء مطلق» برای براءت ۱۹۴

امتناع ثبوتی بعضی از احتمالات حدیث «کل شیء مطلق» ۱۹۵

تناقض صدر و ذیل روایت طبق بعضی از احتمالات ۱۹۶

توضیح حدیث «کل شیء مطلق» از نظر محقق اصفهانی (ره) ۱۹۷

عدم تمامیت مقدمیت عدم الضدین لوجود ضده الآخر ۱۹۸

درس یکصد و هشتاد و یکم ۲۰۱

ص: ۵۹۰

امتناع اباحه و اقعیه از کلمه مطلق در حدیث «کل شیء مطلق» ۲۰۱

توسعه در مصالح و مفسد مقتضی احکام ۲۰۲

امکان اجتماع زمینه امر و نهی در شیء واحد ۲۰۴

عدم تضاد احکام تکلیفیه باهم ۲۰۵

اجتماع وجوب و حرمت در طبیعت واحده ۲۰۶

استفاده اباحه تعبدیه از حدیث «کل شیء مطلق» ۲۰۷

درس یکصد و هشتاد و دوم ۲۰۹

امتناع اراده اباحه ظاهریه از «مطلق» در حدیث «کل شیء مطلق» ۲۰۹

اشکال معنا کردن «برد» به معنای صدور نهی ۲۱۱

تخلف حکم از موضوع در صورت قید موضوع بودن «حتی» ۲۱۲

انتفاء موضوع مرکب با انتفاء قید آن ۲۱۳

عدم لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفسد نفس موضوعاتش ۲۱۴

درس یکصد و هشتاد و سوم ۲۱۶

لزوم احراز عدم ورود نهی برای ترتب اباحه ۲۱۶

عدم امکان احراز وجدانی در حدیث «کل شیء مطلق» ۲۱۷

اشکال احراز تعبدی در حدیث «کل شیء مطلق» ۲۱۸

عدم احتیاج به حدیث با اجرا شدن استصحاب ۲۱۹

عدم دلالت حدیث بر اباحه ظاهریه و اقعیه ۲۲۱

لازمه استقلال دلیل ۲۲۱

عدم ارتباط احکام عقلیه با استصحاب ۲۲۳

درس یکصد و هشتاد و چهارم ۲۲۵

ظهور روایت «کل شیء مطلق» در غایت بودن ورود نهی ۲۲۵

برگشت صفت شک به مکلف ۲۲۶

لازمه صدور «حتی یرد» از لسان امام معصوم ۲۲۸

استبعاد اراده اباحه عقلیه ۲۳۰

احتمالات وارده در کلمه نهی در «حتی یرد فیه نهی» ۲۳۰

لازمه توسعه در معنای نهی ۲۳۱

ص: ۵۹۱

درس یکصد و هشتاد و پنجم ۲۳۳

حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» در براءت ۲۳۳

تمسک به حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» برای براءت ۲۳۳

نسبت بین حدیث سعه با ادله احتیاط از نظر محقق نائینی (ره) ۲۳۴

عدم تبدل شک به علم به واسطه احتیاط ۲۳۷

علت تقدّم ادله وجوب احتیاط بر قاعده قبح عقاب بلا بیان ۲۳۸

فرق بین حدیث سعه با قاعده قبح عقاب بلا بیان ۲۳۹

درس یکصد و هشتاد و ششم ۲۴۱

بررسی وجوب طریقی احتیاط ۲۴۱

بررسی وجوب نفسی احتیاط ۲۴۲

معارضه بین ادله وجوب احتیاط با حدیث سعه ۲۴۳

حکومت ادله وجوب احتیاط بر حدیث سعه ۲۴۴

احتمال تعارض ادله وجوب نفسی احتیاط با حدیث سعه ۲۴۵

معدوم نشدن دلیل محکوم به واسطه دلیل حاکم ۲۴۷

درس یکصد و هشتاد و هفتم ۲۴۹

استدلال به حدیث «ما حجب الله» بر براءت ۲۴۹

تقدّم حدیث حجب بر ادله احتیاط ۲۴۹

تشبیه حدیث حجب به حدیث ما سکت الله ۲۵۰

فرق بین حدیث حجب و حدیث رفع ۲۵۱

اسناد افعال اختیاریه انسان به خداوند ۲۵۲

خصوصیت افعال ارادیه انسان ۲۵۳

مقتضای کلمه «موضوع عنهم» در فهم معنای حدیث ۲۵۵

عدم اسناد افعال قبیحه به خداوند ۲۵۶

درس یکصد و هشتاد و هشتم ۲۵۸

استدلال به روایت «کل شیء لک حلال» بر برائت ۲۵۸

استدلال به روایت «کل شیء لک حلال» برای برائت ۲۵۸

فرق بین روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء طاهر» ۲۵۹

ص: ۵۹۲

تأکیدی بودن عنوان «بعینه» برای «تعرف» ۲۶۰

عدم ارتباط «بعینه» به «تعرف» ۲۶۰

عدم ارتباط حدیث به شبهات حکمیه ۲۶۱

تساوی سیاق روایت «کل شیء لک حلال» با «کل شیء فیہ حلال و حرام» ۲۶۳

اختصاص «کل شیء فیہ حلال و حرام» به شبهات موضوعیه ۲۶۴

درس یکصد و هشتاد و نهم ۲۶۶

استدلال به روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» بر براءت ۲۶۶

عدم شمول روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه ۲۶۷

احتمال شمول روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» نسبت به شبهات حکمیه ۲۷۰

منشأ شک در شبهات حکمیه ۲۷۱

فرق بین روایت «کل شیء لک حلال» با روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» ۲۷۱

درس یکصد و نودم ۲۷۴

استدلال به اجماع و عقل بر براءت ۲۷۴

تمسک به حکم عقل در باب براءت ۲۷۵

بررسی قاعده «قبح عقاب بلا بیان» ۲۷۶

کلام محقق اصفهانی (ره) در تمسک به قاعده «قبح عقاب بلا بیان» ۲۷۸

عدم تطبیق مدعای اصولیین با دلیشان ۲۸۰

درس یکصد و نود و یکم ۲۸۳

عدم فرعیت قاعده «قبح عقاب بلا بیان» از مسأله قبح ظلم ۲۸۳

مقصود قائلین به براءت ۲۸۴

مقایسه بین قاعده «قبح عقاب بلا بیان» با وجوب دفع ضرر محتمل ۲۸۶

نسبت بین قاعده «قبح عقاب بلا بیان» با ادله احتیاط ۲۸۷

تقدم ادله احتیاط بر ادله برائت ۲۸۸

درس یکصد و نود و دوم ۲۹۰

ادله اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات تحریمیة ۲۹۰

استدلال به آیات آمره به تقوا ۲۹۰

منافات نداشتن اجرای برائت با تقوا ۲۹۱

ص: ۵۹۳

ارشادی بودن امر «اتقوا الله» ۲۹۲

بررسی حقیقت تقوا ۲۹۳

عدم تطبیق دلیل اخباریین با مدعایشان ۲۹۶

درس یکصد و نود و سوم ۲۹۹

آیات ناهیه از اتباع غیر علم بر وجوب احتیاط ۲۹۹

استدلال به آیات ناهیه از اتباع غیر علم برای وجوب احتیاط ۲۹۹

تشابه بین اخباری و اصولی در اجرای احتیاط و براءت ۳۰۰

استدلال به آیات ناهیه از القای در تهلكه برای وجوب احتیاط ۳۰۲

عدم وجود تهلكه با وجود مجوز شرعی ۳۰۲

ارشادی بودن نهی در «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» ۳۰۳

معنای واقعی «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» با ملاحظه سیاق آیه ۳۰۵

درس یکصد و نود و چهارم ۳۰۸

استدلال به روایات آمره به ارجاع غیر معلوم ها به معصومین ۳۰۸

استدلال به روایات آمره به توقف عند الشبهه برای وجوب احتیاط ۳۰۹

اختصاص بعضی از روایات به شبهات موضوعیه ۳۱۱

استدلال به «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلكه» ۳۱۲

درس یکصد و نود و پنجم ۳۱۶

استدلال به روایات آمره به احتیاط و جواب آن ۳۱۶

بررسی روایت «اخوك دينك فاحتط لدينك» ۳۱۷

بررسی مکاتبه عبد الله از موسی بن جعفر (علیه السلام) ۳۱۸

بررسی روایت عبد الرحمن بن حجاج ۳۱۹

احتمالات جاریه در روایت عبد الرحمن بن حجاج ۳۲۱

خصوصیات دیگر روایت عبد الرحمن بن حجاج ۳۲۲

درس یکصد و نود و ششم ۳۲۵

استدلال به روایات تثلیث امور برای وجوب احتیاط ۳۲۵

بررسی معنای روایات دالّ بر تثلیث امور ۳۲۶

معنای وجوب احتیاط در شبهه حکمیّه تحریمیه ۳۲۸

ص: ۵۹۴

استدلال به مقبوله ابن حنظله برای وجوب احتیاط ۳۲۹

بررسی مقبوله ابن حنظله ۳۳۱

درس یکصد و نود و هفتم ۳۳۳

جواب از روایات فرضی دال بر وجوب احتیاط و توقف ۳۳۴

مقتضای حکم عقل در باب احتیاط و توقف ۳۳۴

ارشادی بودن اخبار دال بر لزوم احتیاط و توقف ۳۳۵

ابای اخبار احتیاط و توقف از تخصیص و تقیید ۳۳۶

حمل کردن روایات احتیاط و توقف بر استحباب ۳۳۸

درس یکصد و نود و هشتم ۳۴۰

تمسک به اصالة الحظر بر وجوب احتیاط ۳۴۰

تمسک به اصالة الحظر در اشیاء برای وجوب احتیاط ۳۴۰

اختلافی بودن اصالة الحظر در اشیاء ۳۴۱

تمسک به وجوب دفع ضرر محتمل برای اثبات وجوب احتیاط ۳۴۲

مقایسه قاعده قبح عقاب بلا بیان با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل ۳۴۵

درس یکصد و نود و نهم ۳۴۸

نسبت بین قاعده دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلا بیان از نظر اخباریین ۳۴۸

ورود قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده دفع ضرر محتمل ۳۴۹

عدم ارتباط صدق کبرای قیاس به صغرای قیاس ۳۵۰

عدم تعارض قواعد عقلی باهم ۳۵۲

بررسی قیاس اخباری و اصولی در محل بحث ۳۵۳

عدم دلیل برای اثبات صغرای قیاس اخباری ۳۵۵

درس دویستم ۳۵۷

عدم جریان اصل براءت در اطراف علم اجمالی ۳۵۷

علم اجمالی به وجود تکالیف لزومیه در شریعت ۳۵۸

لزوم احتیاط در تمام شبهات وجوبیه و تحریمیه ۳۵۹

انحلال علم اجمالی و انواع آن ۳۶۰

بررسی موارد انحلال علم اجمالی ۳۶۱

ص: ۵۹۵

انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر به صغیر ۳۶۳

درس دویست و یکم ۳۶۵

کیفیت انحلال علم اجمالی در قسم سوم ۳۶۵

خصوصیت فرض سوم انحلال علم اجمالی ۳۶۷

انحلال حکمی علم اجمالی قسم سوم از نظر محقق عراقی (ره) ۳۶۹

معنای تنجز تکلیف ۳۷۰

امتناع تکرار در تنجز تکلیف ۳۷۱

درس دویست و دوم ۳۷۴

انحلال حکمی ۳۷۴

بررسی کلام محقق عراقی (ره) با توجه به شرطیت تنجز علم اجمالی ۳۷۵

عدم منتفی شدن اثر علم اجمالی به واسطه قیام حجت معتبره ۳۷۶

تقریب بیان محقق اصفهانی (ره) در متعلق علم اجمالی ۳۷۹

متعلق علم اجمالی ۳۷۹

خصوصیت حجت معتبره در کنار علم اجمالی ۳۸۱

درس دویست و سوم ۳۸۳

دخالت خصوصیت در معلوم بالاجمال ۳۸۴

خلط بین تنجز و حجیت در کلام محقق اصفهانی (ره) ۳۸۵

تساوی اماره با علم اجمالی از نظر تنجز اصل تکلیف ۳۸۷

فرق بین علم اجمالی و اماره ۳۸۹

درس دویست و چهارم ۳۹۱

انحلال حقیقی ۳۹۱

تقریب انحلال حقیقی علم اجمالی از نظر محقق اصفهانی (ره) ۳۹۲

لزوم احراز اتحاد معلوم بالتفصیل، با معلوم بالاجمال در انحلال حقیقی ۳۹۲

ملاک انحلال حقیقی علم اجمالی از نظر امام (ره) ۳۹۵

معنای انحلال حقیقی در تقریب امام (ره) ۳۹۶

درس دویست و پنجم ۳۹۹

ملاک انحلال حقیقی علم اجمالی ۳۹۹

ص: ۵۹۶

عدم جریان ملاک امام(ره) برای انحلال حقیقی در تمام فرضها ۴۰۰

اختصاص ملاک مذکور در بیان امام(ره) به دو مورد ۴۰۲

وجدانی بودن احراز انحلال علم اجمالی ۴۰۵

عدم لزوم احتیاط در تمام موارد مشتبّه ۴۰۶

درس دویست و ششم ۴۰۸

تنیّهات بحث برائت ۴۰۸

بررسی جریان برائت در شبّهات موضوعیه ۴۰۸

اقسام تعلق تکلیف به طبیعت ۴۰۹

تعلق تکلیف به طبیعت بنحو عام استغراقی ۴۰۹

تعلق تکلیف به طبیعت بنحو عام مجموعی ۴۱۰

تعلق حکم به طبیعت بنحو صرف الوجود ۴۱۲

تعلق حکم به طبیعت بنحو نفس الطبیعه ۴۱۴

درس دویست و هفتم ۴۱۶

بررسی شبّه موضوعیه در صورت تعلق تکلیف به نحو عام استغراقی ۴۱۶

منشأ اشکال جریان برائت در شبّه موضوعیه در عام استغراقی ۴۱۷

اختصاص قاعده قبح عقاب بلا بیان به صورت عدم تنجز تکلیف ۴۱۹

عدم تطبیق صغرا بر کبرای مشکوک در شبّه موضوعیه ۴۲۱

معنای بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان ۴۲۲

عدم مناقضه بین حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان ۴۲۳

درس دویست و هشتم ۴۲۵

تنبیه اول: براءت در شبهه موضوعیه در عام مجموعی ۴۲۵

شبهات شبهه موضوعیه عام مجموعی به اقل و اکثر ارتباطی ۴۲۷

کیفیت تصور شبهه موضوعیه تحریمیه در عام مجموعی ۴۲۸

اجرای براءت در شبهه موضوعیه عام مجموعی ۴۲۹

تصور شبهه موضوعیه در صورت تعلق تکلیف به صرف الوجود طبیعت ۴۲۹

بررسی شبهه موضوعیه در صورت تعلق حکم به نفس طبیعت ۴۳۱

درس دویست و نهم ۴۳۳

ص: ۵۹۷

تنبيه دوم برائت: محبوبيت احتياط ۴۳۳

محبوبيت احتياط على كل حال ۴۳۳

تفصيل محقق نائيني (ره) بين موارد احتياط از نظر حسن ۴۳۴

معناى حجيت شرعيه از نظر محقق نائيني (ره) ۴۳۵

عدم حصول علم تبعدى از حجيت اماره ۴۳۶

عدم فرق بين قبل از علم تبعدى و بعد از آن از نظر احتياط ۴۳۷

تفصيل بين بناى بر احتياط و عدم بناى بر احتياط ۴۳۸

درس دويست و دهم ۴۴۰

عدم جواز عدول به مرتبه لاحقه با وجود مرتبه سابقه از مراتب امثال ۴۴۰

عدم نقصان امثال علمى اجمالى ۴۴۲

حكم عقل در مقام امثال ۴۴۳

اخصيت دليل محقق نائيني (ره) از مدعا ۴۴۴

حسن احتياط و مسأله اختلال نظام ۴۴۵

تشابه محل بحث به بحث اجتماع امر و نهى ۴۴۶

درس دويست و يازدهم ۴۴۸

جريان برائت با فقدان اصل حاكم ۴۴۸

تقدم استصحاب بر اصاله البرائه ۴۵۰

لزوم فقدان مورد برای اصاله البرائه در صورت تقدم استصحاب ۴۵۱

مقتضای اصل در صورت شك در قابليت داشتن حيوانى برای تزكيه ۴۵۳

درس دويست و دوازدهم ۴۵۶

استصحاب عدم قابلیت تزکیه حیوان مشکوک التزکیه ۴۵۶

تقسیم عوارض به عارض وجود و عارض ماهیت ۴۵۸

توجیه محقق حائری (ره) برای اثبات حالت سابقه برای اصل عدم ازلی ۴۵۹

بی فایده بودن اجرای استصحاب عدم قابلیت تزکیه ۴۶۱

عدم اعتبار اصل مثبت ۴۶۲

درس دویست و سیزدهم ۴۶۵

شک در قابلیت تزکیه حیوان ۴۶۵

ص: ۵۹۸

صور اخذ قید عدمی در موضوع حکم شرعی ۴۶۶

اخذ قید عدمی به صورت سالبه بسیط در موضوع دلیل شرعی ۴۶۷

اخذ قید عدمی به صورت سالبه محصله در موضوع حکم شرعی ۴۶۸

قسم سوم سالبه محصله ۴۶۹

اخذ قید عدمی به صورت موجبه معدوله در موضوع دلیل شرعی ۴۶۹

اخذ قید عدمی در موضوع دلیل شرعی به صورت موجبه سالبه المحمول ۴۷۱

اخذ قید عدمی در محمول به صورت صفت ۴۷۱

اخذ قید عدمی در موضوع مرکب از امر عدمی و وجودی ۴۷۲

درس دویست و چهاردهم ۴۷۴

خروج صوری که عنوان سلب با نبودن موضوع سازگار است از محل بحث ۴۷۴

لزوم اتحاد بین قضیه مشکوکه و متیقنه در باب استصحاب ۴۷۵

عدم وجود اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه در محل بحث ۴۷۷

عدم جریان استصحاب با فرض مرکب بودن موضوع در محل بحث ۴۷۹

لزوم ارتباط بین دو جزء موضوع مرکب ۴۸۱

درس دویست و پانزدهم ۴۸۳

بررسی اخبار من بلغ ۴۸۳

استفاده استصحاب از اخبار من بلغ طبق نظریه محقق خراسانی ۴۸۵

دخالت داشتن التماس ثواب یا طلب قول النبی در استصحاب ۴۸۶

عدم ذکر استصحاب در روایات من بلغ ۴۸۸

عدم وجود ملازمه بین ثواب و استصحاب ۴۸۹

نظر محقق نائینی درباره اخبار من بلغ ۴۸۹

نسبت بین اخبار من بلغ و ادله حجیت خبر واحد ۴۹۰

حکومت اخبار من بلغ بر ادله حجیت خبر واحد ۴۹۱

درس دویست و شانزدهم ۴۹۳

عدم دلالت اخبار «من بلغ» بر حجیت مطلق خبر در باب مستحبات ۴۹۴

معنای اخبار «من بلغ» طبق نظریه معروف در باب حجیت ۴۹۵

اختصاص بحث تخصیص عام به باب متخالفین ۴۹۶

ص: ۵۹۹

عدم نظارت اخبار «من بلغ» به ادله حجیت خبر واحد ۴۹۸

عدم دلیل بر تأخر اخبار «من بلغ» از ادله حجیت خبر واحد ۵۰۰

خلاصه اقوال در اخبار «من بلغ» ۵۰۱

تحفظ بر مصالح موجود در مستحبات ۵۰۲

قابل توجه عزیزانی که از این مجموعه بهره برداری نموده اند ۵۰۵

مباحث اصول عملیه ۵۰۷

اصاله التخییر ۵۰۷

دوران امر بین محذورین ۵۰۹

درس دویست و هفدهم ۵۰۹

وظیفه مکلف در دوران امر بین محذورین ۵۰۹

مخالفت قطعی در فرض واقعه واحده یا متعدده در دوران بین محذورین ۵۱۱

حکم عقل در صورت دوران بین محذورین ۵۱۲

کلام محقق نائینی (ره) در مجرای اصاله التخییر و جواب آن ۵۱۳

کلام محقق عراقی (ره) در مجرای اصاله التخییر و جواب آن ۵۱۵

درس دویست و هیجدهم ۵۱۷

جریان برائت عقلیه در دوران بین المحذورین ۵۱۷

بیان بودن علم اجمالی ۵۱۹

کلام مرحوم آخوند (ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان ۵۲۱

بیان مرحوم نائینی (ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان ۵۲۳

کلام مرحوم عراقی (ره) در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان ۵۲۳

پاسخ استاد در عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان ۵۲۴

درس دویست و نوزدهم ۵۲۶

ادله براءت نقلی ۵۲۶

حکم عقل به تخییر در دوران بین المحذورین ۵۲۶

قاعده قبح عقاب بلا بیان و اصاله التخییر ۵۲۸

ادله براءت نقلی ۵۳۰

بیان محقق نائینی (ره) در عدم تمسک به حدیث رفع در قابل وضع و رفع ۵۳۲

ص: ۶۰۰

پاسخ استاد به بیان محقق نائینی (ره) در عدم تمسک به حدیث رفع ۵۳۳

درس دویست و بیستم ۵۳۶

اصاله الاباحه ۵۳۶

ادله محقق نائینی (ره) بر عدم جریان اصاله الاباحه در دوران بین محذورین ۵۳۷

عدم جریان اصاله الاباحه در شبهات حکمیه و پاسخ استاد ۵۳۸

تفاوت اصاله الاباحه و اصاله الحلیه ۵۳۹

تناقض در کلام محقق نائینی (ره) در مورد اصاله الاباحه ۵۴۰

پاسخ استاد به تناقض کلام محقق نائینی (ره) در اصاله الاباحه ۵۴۳

تشابه اصاله الاباحه با جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی ۵۴۴

درس دویست و بیست و یکم ۵۴۶

استصحاب در دوران بین محذورین ۵۴۶

جریان استصحاب وجوب و حرمت در دوران بین محذورین ۵۴۶

بیان محقق نائینی (ره) در تنزیلی بودن استصحاب ۵۴۷

رد استاد بر محقق نائینی (ره) در تنزیلی بودن استصحاب ۵۴۸

عدم لزوم موافقت التزامیه در احکام ۵۴۹

نظر استاد در علت عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی ۵۵۱

جریان اصاله التخییر عقلی در واقعه واحده با وجود مزیت ۵۵۲

درس دویست و بیست و دوم ۵۵۵

دوران بین وجوب و حرمت و عدم مزیت مورد دارای اهمیت ۵۵۵

دوران بین محذورین در صورت تعدد واقعه ۵۵۸

تخیر بدوی یا استمراری در واقعهٔ متعدده ۵۵۹

لزوم مخالفت قطعیه در صورت تخیر استمراری ۵۶۰

درس دویست و بیست و سوم ۵۶۲

تخیر بدوی یا استمراری ۵۶۲

تعریف تخیر بدوی و استمراری و فرق میان آنها ۵۶۲

اساس دوران بین محذورین؛ عدم امکان موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه ۵۶۳

نقش دو علم اجمالی در موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه ۵۶۶

ص: ۶۰۱

ترجیح یا عدم ترجیح میان مخالفت قطعی و موافقت قطعی ۵۶۷

لزوم تخییر بدوی در صورت عدم تحقق مخالفت قطعی ۵۶۸

درس دویست و بیست و چهارم ۵۷۱

بیان محقق نائینی(ره) در دوران بین محذورین در وقایع متعدده ۵۷۱

حکم عقل به مخالفت تکلیف متنجز ۵۷۲

علت انتخاب تخییر استمراری توسط استاد ۵۷۵

مقصود از اصاله التخییر در عنوان دوران بین محذورین ۵۷۷

وجود یک وجوب یا حرمت تبعدی غیر معین ۵۷۹

ص: ۶۰۲

فهرست دروسها

مباحث اصول عملیه ۵

اصل برائت ۵

درس یکصد و پنجاه و ششم ۷

درس یکصد و پنجاه و هفتم ۱۴

درس یکصد و پنجاه و هشتم ۲۱

درس یکصد و پنجاه و نهم ۲۹

درس یکصد و شصتم ۳۷

درس یکصد و شصت و یکم ۴۵

درس یکصد و شصت و دوم ۵۴

درس یکصد و شصت و سوم ۶۲

درس یکصد و شصت و چهارم ۷۱

درس یکصد و شصت و پنجم ۷۷

درس یکصد و شصت و ششم ۸۴

درس یکصد و شصت و هفتم ۹۱

درس یکصد و شصت و هشتم ۹۹

درس یکصد و شصت و نهم ۱۰۶

درس یکصد و هفتادم ۱۱۴

درس یکصد و هفتاد و یکم ۱۲۲

درس یکصد و هفتاد و دوم ۱۳۰

درس یکصد و هفتاد و سوم ۱۳۵

درس یکصد و هفتاد و چهارم ۱۴۳

درس یکصد و هفتاد و پنجم ۱۵۰

درس یکصد و هفتاد و ششم ۱۵۸

درس یکصد و هفتاد و هفتم ۱۶۶

درس یکصد و هفتاد و هشتم ۱۷۵

درس یکصد و هفتاد و نهم ۱۸۵

ص: ۶۰۳

حدیث «کل شیء مطلق» ۱۸۵

درس یکصد و هشتادم ۱۹۲

درس یکصد و هشتاد و یکم ۲۰۱

درس یکصد و هشتاد و دوم ۲۰۹

درس یکصد و هشتاد و سوم ۲۱۶

درس یکصد و هشتاد و چهارم ۲۲۵

درس یکصد و هشتاد و پنجم ۲۳۳

حدیث «الناس فی سعه ما لا یعلمون» در براءت ۲۳۳

درس یکصد و هشتاد و ششم ۲۴۱

درس یکصد و هشتاد و هفتم ۲۴۹

استدلال به حدیث «ما حجب الله» بر براءت ۲۴۹

درس یکصد و هشتاد و هشتم ۲۵۸

استدلال به روایت «کل شیء لك حلال» بر براءت ۲۵۸

درس یکصد و هشتاد و نهم ۲۶۶

استدلال به روایت «کل شیء فیہ حلال و حرام» بر براءت ۲۶۶

درس یکصد و نودم ۲۷۴

استدلال به اجماع و عقل بر براءت ۲۷۴

درس یکصد و نود و یکم ۲۸۳

درس یکصد و نود و دوم ۲۹۰

ادله اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه ۲۹۰

درس یکصد و نود و سوم ۲۹۹

آیات ناهیه از اتباع غیر علم بر وجوب احتیاط ۲۹۹

درس یکصد و نود و چهارم ۳۰۸

درس یکصد و نود و پنجم ۳۱۶

درس یکصد و نود و ششم ۳۲۵

درس یکصد و نود و هفتم ۳۳۳

درس یکصد و نود و هشتم ۳۴۰

ص: ۶۰۴

تمسك به اصالة الحظر بر وجوب احتياط ۳۴۰

درس يكصد و نود و نهم ۳۴۸

درس دويستم ۳۵۷

درس دويست و يكم ۳۶۵

درس دويست و دوم ۳۷۴

انحلال حكمي ۳۷۴

درس دويست و سوم ۳۸۳

درس دويست و چهارم ۳۹۱

انحلال حقيقي ۳۹۱

درس دويست و پنجم ۳۹۹

درس دويست و ششم ۴۰۸

تنبیهات بحث براءت ۴۰۸

درس دويست و هفتم ۴۱۶

درس دويست و هشتم ۴۲۵

تنبیه اول: براءت در شبهه موضوعیه در عام مجموعی ۴۲۵

درس دويست و نهم ۴۳۳

تنبیه دوم براءت: محبوبيت احتياط ۴۳۳

درس دويست و دهم ۴۴۰

درس دويست و يازدهم ۴۴۸

جریان براءت با فقدان اصل حاکم ۴۴۸

درس دویست و دوازدهم ۴۵۶

درس دویست و سیزدهم ۴۶۵

درس دویست و چهاردهم ۴۷۴

درس دویست و پانزدهم ۴۸۳

درس دویست و شانزدهم ۴۹۳

مباحث اصول عملیه ۵۰۷

اصاله التخییر ۵۰۷

ص: ۶۰۵

درس دویست و هفدهم ۵۰۹

دوران امر بین محذورین ۵۰۹

درس دویست و هیجدهم ۵۱۷

درس دویست و نوزدهم ۵۲۶

ادله براءت نقلی ۵۲۶

درس دویست و بیستم ۵۳۶

اصاله الاباحه ۵۳۶

درس دویست و یکم ۵۴۶

استصحاب در دوران بین محذورین ۵۴۶

درس دویست و بیست و دوم ۵۵۵

درس دویست و بیست و سوم ۵۶۲

تخیر بدوی یا استمراری ۵۶۲

درس دویست و بیست و چهارم ۵۷۱

«و الحمد لله رب العالمین»

ص: ۶۰۶

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید 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

