



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دوره نگاران و دسترس خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر علمی

سیری کامل

اصول فقه

جلد دوم از دهم

تشریح روز پنجشنبه

موسسه امام

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
۳۱	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۲
۳۱	مشخصات کتاب
۳۲	اشاره
۳۶	مباحث اصول عملیه (اصاله الاشتغال)
۳۸	مقام اول؛ تردید بین متباینین
۳۸	درس دویست و بیست و پنجم
۳۸	اشاره
۳۸	مجرای اصاله الاشتغال
۳۹	معلوم بودن جنس تکلیف و مشخص نبودن نوع تکلیف
۴۱	مراد از علم به تکلیف در قاعده اشتغال
۴۲	حرمت مخالفت قطعیه علم اجمالی
۴۳	نظر محقق خوانساری (ره) و قمی (ره) در جواز مخالفت قطعیه علم اجمالی
۴۶	پرسش:
۴۷	درس دویست و بیست و ششم
۴۷	اشاره
۴۷	اماره بر تکلیف واقعی فعلی
۴۸	فروض مختلف در صورت قیام یقین حجت بر تکلیف
۴۹	علم به قیام حجت مطابق با واقع
۵۰	فرق میان اجتماع نقیضین قطعی و اجتماع نقیضین احتمالی
۵۱	علم به قیام دلیل معتبر شرعی یا عقلی بر تکلیف
۵۲	علم به قیام حجت بر تکلیف و عدم ترخیص از ناحیه مولا
۵۴	جواز مخالفت در صورت وجود حجت معتبره شرعی علی التکلیف
۵۵	پرسش:

۵۶	درس دویست و بیست و هفتم
۵۶	اشاره
۵۷	اشکال در ترخیص در ارتکاب همه یا ترک همه اطراف
۵۸	راه حلّ برای تجویز مخالفت و ترخیص در معصیت
۵۹	شرط استحقاق عقوبت در صورت مخالفت با تکلیف
۶۱	راه حل جمع میان حکم ظاهری و واقعی
۶۲	نسبت ترخیص در ارتکاب و شمول دلیل حرمت در یک مصداق
۶۴	پرسش:
۶۵	درس دویست و بیست و هشتم
۶۵	اشاره
۶۵	فرق اصاله الحلیه با اصاله البرائنه
۶۶	روایات مورد استناد در اصاله الحلیه
۶۸	مراد از کلّ شیء فیہ الحلال و الحرام
۶۹	فرق میان احتمالات در روایات
۷۰	مقصود از حتّی تعرف در روایات
۷۳	پرسش:
۷۴	درس دویست و بیست و نهم
۷۴	اشاره
۷۴	استدلال به روایت مسعده بن صدقه بر اصاله الحلیه
۷۶	اشکال در استدلال به روایت مسعده بن صدقه بر اصاله الحلیه
۷۶	تقدیم اصول دیگر در مصادیق روایت بر اصاله الاحتیاط
۸۱	نقش فهم عرفی در فهم از روایات
۸۲	پرسش:
۸۳	درس دویست و سی ام
۸۳	اشاره
۸۳	مفاد ادله ترخیص در اطراف علم اجمالی

- ۸۶ بیان صاحب جواهر(ره) در روایت مسعده بن صدقه
- ۸۸ استدلال شیخ انصاری(ره) بر عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی
- ۸۹ راه حل برای دفع تناقض در دلیل استصحاب
- ۹۰ مانع از جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی برمبنای شیخ(ره)
- ۹۱ پرسش:
- ۹۳ درس دویست و سی و یکم
- ۹۳ اشاره
- ۹۳ نظر شیخ(ره) در علت عدم جریان اصول عملیه مطلقاً در اطراف علم اجمالی
- ۹۴ مراد از یقین در دلیل استصحاب
- ۹۵ مراد شیخ انصاری(ره) از یقین در لا تنقض لا یقین بالشک
- ۹۷ عدم دلالت غایت بر حکم
- ۹۸ قدر جامع برای تناقض در استصحاب
- ۹۹ متعلق یقین لاحق برای نقض یقین سابق
- ۱۰۰ شمول شک به اطراف علم اجمالی
- ۱۰۲ پرسش:
- ۱۰۳ درس دویست و سی و دوم
- ۱۰۳ اشاره
- ۱۰۳ کلام محقق نائینی(ره) در تقسیم اصول عملیه
- ۱۰۵ مقصود از اصول تنزیلیه و فرق آنها با اصول غیر تنزیلیه
- ۱۰۶ مقصود از احراز تعبد و واقع در اصول تنزیلیه
- ۱۰۷ دلیل بر تنزیلی بودن استصحاب
- ۱۰۹ نقش مخالفت عملیه تکلیف واقعی در اصول غیر تنزیلیه
- ۱۱۰ پرسش:
- ۱۱۲ درس دویست و سی و سوم
- ۱۱۲ اشاره
- ۱۱۲ فرق امارات و اصول تنزیلیه

- ۱۱۲ ----- فرق امارات و اصول تنزیلیه در کلام محقق نائینی(ره)
- ۱۱۳ ----- استدلال استاد به تعبد به خلاف در ردّ محقق نائینی(ره)
- ۱۱۵ ----- تفکیک بین متلازمین عادیین و تفکیک بین متلازمین عقلیین
- ۱۱۶ ----- پاسخ محقق نائینی(ره) از اشکال تفکیک متلازمین شرعی، عقلی، عادی
- ۱۱۷ ----- فرق اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین
- ۱۱۸ ----- نقض استاد به فرق اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین
- ۱۱۹ ----- پرسش:
- ۱۲۰ ----- درس دویست و سی و چهارم
- ۱۲۰ ----- اشاره
- ۱۲۱ ----- جریان دو استصحاب متلازم در کلام مرحوم نائینی(ره)
- ۱۲۲ ----- نظر استاد در جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین
- ۱۲۳ ----- عدم سازش احراز تعبدی با احراز وجدانی به خلاف
- ۱۲۵ ----- تفکیک میان مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه
- ۱۲۶ ----- علیت تامه در صورت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه
- ۱۲۷ ----- ترخیص در بعض اطراف علم اجمالی از نظر عرف
- ۱۲۸ ----- پرسش:
- ۱۲۹ ----- درس دویست و سی و پنجم
- ۱۲۹ ----- اشاره
- ۱۳۰ ----- ترخیص در اطراف علم اجمالی از نظر مقام اثبات
- ۱۳۱ ----- استدلال به صحیحه عبد الله بن سنان
- ۱۳۲ ----- اشکال در ترخیص همه اطراف با استناد به صحیحۀ عبد الله بن سنان
- ۱۳۳ ----- دلالت روایت مسعده بن صدقه بر ترخیص بعض اطراف
- ۱۳۳ ----- اشکال بر استدلال به روایت مسعده بن صدقه و پاسخ استاد
- ۱۳۴ ----- جریان حکم و تحقق ملاک حکم در همه افراد؛ مستفاد از اطلاق و عموم
- ۱۳۵ ----- اثر تعلق قید به ماده یا هیئت
- ۱۳۷ ----- پرسش:

- درس دویست و سی و ششم ۱۳۸
- اشاره ۱۳۸
- حکم ترخیص ادله حلیت در بعض اطراف ۱۳۸
- استفاده تخییر از انضمام عقل با دلیل لفظی ۱۳۹
- شمول ادله حلیت به شبهات بدویه و اطراف علم اجمالی ۱۴۰
- کلام محقق یزدی(ره) در فرق میان مشتبہ الحلیه و ادله انقاد غریق ۱۴۱
- اشکال مرحوم نائینی(ره) و استفاده ترخیص از ادله حلیت ۱۴۳
- فرق میان حجیت دو اماره از باب طریقت و از راه سببیت ۱۴۳
- تقیید بر اطلاق در باب متزاحمین ۱۴۴
- پرسش: ۱۴۶
- درس دویست و سی و هفتم ۱۴۷
- اشاره ۱۴۷
- تخییر؛ مقتضای دلیل و کاشف یا مقتضای مدلول و منکشف ۱۴۷
- احتمالات در خروج مصادیق از تحت عام ۱۴۸
- ارتباط تخییر با حکم و شباهت آن به باب متزاحمین ۱۵۱
- کلام نائینی(ره) در عدم جریان تخییر در اصول عملیه نسبت به علم اجمالی ۱۵۱
- خصوصیات مورد برای حفظ حکم ظاهری ۱۵۳
- پرسش: ۱۵۴
- درس دویست و سی و هشتم ۱۵۵
- اشاره ۱۵۵
- اشکالات حضرت امام(ره) بر مرحوم نائینی(ره) در تخییر در اصول عملیه ۱۵۵
- فرق تخصیص افرادی و تخصیص احوالی ۱۵۶
- دلیل مقید در اطلاق و خروج افراد ۱۵۷
- عدم هیچکدام از اقسام تخییر در اطراف علم اجمالی ۱۵۸
- جریان اصول عملیه به نحو تخییر در اطراف علم اجمالی ۱۶۰
- پرسش: ۱۶۲

- درس دویست و سی و نهم ----- ۱۶۳
- اشاره ----- ۱۶۳
- تنبیهاست اشتغال ----- ۱۶۳
- فرق میان واجب معلق و واجب منجز ----- ۱۶۴
- اشتراک واجب منجز و معلق در اصل وجوب و فعلیت وجوب ----- ۱۶۴
- واجب مشروط بنا بر نظر مرحوم شیخ (ره) و مشهور ----- ۱۶۵
- عدم علم اجمالی به تکلیف فعلی با وجود شرط ----- ۱۶۷
- حکم عقل به لزوم اتیان مقدمه واجب مشروط ----- ۱۶۹
- پرسش: ----- ۱۷۱
- درس دویست و چهلم ----- ۱۷۲
- اشاره ----- ۱۷۲
- اضطرار به ارتکاب در اطراف علم اجمالی در شبهات تحریمی و وجوبیه ----- ۱۷۲
- مبانی مختلف در شرط بودن تکلیف با وجود اضطرار ----- ۱۷۴
- مراد مشهور از عدم الاضطرار، شرط و قید الفعلیه ----- ۱۷۶
- وظیفه مکلف در صورت شک در تکلیف با وجود اضطرار ----- ۱۷۷
- فرق میان ارتکاب اطراف علم اجمالی و شک در قدرت ----- ۱۷۸
- پرسش: ----- ۱۷۹
- درس دویست و چهل و یکم ----- ۱۸۰
- اشاره ----- ۱۸۰
- فرق تحقق اضطرار با شک در قدرت ----- ۱۸۱
- حکم اضطرار بواحد معین بعد تعلق تکلیف ----- ۱۸۲
- حکم اضطرار بواحد غیر معین، بعد تعلق تکلیف ----- ۱۸۴
- ارتکاب حرام واقعی در صورت اضطرار ----- ۱۸۵
- فرق میان اضطرار بواحد معین با اضطرار بواحد غیر معین ----- ۱۸۶
- پرسش: ----- ۱۸۷
- درس دویست و چهل و دوم ----- ۱۸۸

- ۱۸۸ اشاره
- ۱۸۸ تکثر مخاطب و عدم انحلال خطاب واحد به متعدد مبتلابه بودن مکلف از شرایط تنجّز علم اجمالی
- ۱۹۰ فعلیت تکلیف، شرط تأثیر علم اجمالی
- ۱۹۰ قول مشهور در انحلال خطاب واحد به خطابات متعدده
- ۱۹۱ آثار انحلال خطاب واحد به خطابات متعدده
- ۱۹۳ عدم اثر امر مولى به مکلف
- ۱۹۴ پرسش:
- ۱۹۵ درس دویست و چهل و سوم
- ۱۹۵ اشاره
- ۱۹۶ وظیفه مکلف شاک در قدرت بر تکلیف
- ۱۹۶ عدم تلازم میان خطاب متعدد و مخاطب متعدد
- ۱۹۸ ملاحظه نوع مخاطبین؛ مصحح خطاب واحد با مخاطب متعدد
- ۲۰۰ اشکال عموم حکم با وجود افراد عاصی و کافر
- ۲۰۱ عدم ممانعت از صحت دستور مولا با علم او به مخالفت اکثر
- ۲۰۲ پرسش:
- ۲۰۴ درس دویست و چهل و چهارم
- ۲۰۴ اشاره
- ۲۰۵ استهجان تکلیف مولا در مکلف با توجه به قدرت عادیه
- ۲۰۶ اثر ابتلائات و عدم ابتلائات شخصیه
- ۲۰۷ شک در خروج یک طرف از علم اجمالی
- ۲۰۸ شک در مفهوم عدم ابتلاء و حکم به وجوب احتیاط
- ۲۰۹ تشبیه مورد مبغوض مولا با مسأله شک در قدرت و حکم به احتیاط
- ۲۱۰ رد تشبیه مورد مبغوض مولا با مسأله شک در قدرت توسط استاد
- ۲۱۱ پرسش:
- ۲۱۳ درس دویست و چهل و پنجم
- ۲۱۳ اشاره

- ۲۱۴ ----- استدلال شیخ(ره) به اطلاق ادلهٔ محرمات در موارد شک در ابتلاء -
- ۲۱۵ ----- حکم عقل بعنوان دلیل مقید لثبی و مجمل در برابر اطلاق
- ۲۱۶ ----- اشکال محقق نائینی(ره) در رجوع به عموم در موارد قدر مشکوک
- ۲۱۷ ----- تقسیم احکام و مقتیبات عقلیه -
- ۲۱۸ ----- اشکال در عقلی ضروری بودن استهجان تکلیف در صورت عدم ابتلاء
- ۲۱۹ ----- پاسخ نائینی(ره) به ضروری بودن استهجان تکلیف در صورت عدم ابتلاء
- ۲۲۰ ----- پرسش:
- ۲۲۱ ----- درس دویست و چهل و ششم
- ۲۲۱ ----- اشاره
- ۲۲۱ ----- تمسک به اطلاق در مورد شک در شبهه مفهومیه
- ۲۲۲ ----- فرق مخصص عقلی ضروری و مخصص عقلی نظری
- ۲۲۳ ----- نظر استاد در فرق میان مخصص عقلی ضروری و مخصص عقلی نظری
- ۲۲۴ ----- جدایی مخصص لفظی از مخصص عقلی
- ۲۲۶ ----- شباهت مخصص عقلی با مخصص لفظی متصل
- ۲۲۷ ----- عدم شک در زائد در مخصص ذات مراتب
- ۲۲۸ ----- پرسش:
- ۲۲۹ ----- درس دویست و چهل و هفتم
- ۲۲۹ ----- اشاره
- ۲۲۹ ----- ابتلاء به معنای وجود محرک در نفس مکلف
- ۲۳۰ ----- صحت تمسک به اطلاق در مورد شک در وجود تقیید
- ۲۳۱ ----- لزوم تصریح مولی به محل ابتلا نبودن در موارد مقتضی
- ۲۳۳ ----- کلام محقق نائینی(ره) در تمسک به مطلقات
- ۲۳۴ ----- تفاوت نظر مرحوم آخوند(ره) و محقق نائینی(ره) در تمسک به مطلقات
- ۲۳۵ ----- پاسخ به شباهت مورد وجود مخصص عقلی و نظری با مخصصات متصله
- ۲۳۷ ----- پرسش:
- ۲۳۸ ----- درس دویست و چهل و هشتم

- ۲۳۸ اشاره
- ۲۳۸ شبهه غیر محصوره
- ۲۳۸ عدم جواز ترخیص در مخالفت با فرض اجمال مکلف به
- ۲۳۹ حکم عقل به حجیت اطلاق و شمول آن به معلوم بالاجمال
- ۲۴۰ استدلال شیخ انصاری (ره) بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره
- ۲۴۲ استدلال به اجماع بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره
- ۲۴۲ روایات مستفاد در شبهه غیر محصوره بر عدم وجوب احتیاط
- ۲۴۳ ارتباط وجود حلال و حرام در ماهیت با حکم به حلیت
- ۲۴۴ شبهه غیر محصوره تنها مورد صحیحۀ عبد الله بن سنان
- ۲۴۶ پرسش:
- ۲۴۷ درس دویست و چهل و نهم
- ۲۴۷ اشاره
- ۲۴۸ عدم شمول صحیحۀ عبد الله بن سنان به شبهات بدویه
- ۲۴۹ حکم عقلا به ارتکاب در شبهات محصوره و عدم آن در شبهات غیر محصوره
- ۲۴۹ استدلال شیخ به روایت ابی الجارود
- ۲۵۰ مناقشۀ استاد در استدلال به روایت ابی الجارود
- ۲۵۲ تقریب روایت ابی الجارود بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره
- ۲۵۳ حلیت مشکوک در شبهه غیر محصوره، در روایت ابی الجارود
- ۲۵۴ مراد از سوق در روایت ابی الجارود
- ۲۵۴ پرسش:
- ۲۵۶ درس دویست و پنجاهم
- ۲۵۶ اشاره
- ۲۵۶ دلیل محقق یزدی (ره) بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره
- ۲۵۷ معنای شبهه غیر محصوره
- ۲۵۸ عدم جمع بین موجبه جزئیۀ و سالیۀ کلیه
- ۲۵۹ خلط بین متعلق اطمینان با متعلق علم در کلام محقق یزدی (ره)

- ۲۶۱ - عدم حجّیت اماره با وجود علم به خلاف -
- ۲۶۳ - پرسش:
- ۲۶۴ - درس دویست و پنجاه و یکم -
- ۲۶۴ - اشاره -
- ۲۶۴ - ضابطهٔ شبههٔ غیر محصوره -
- ۲۶۵ - ضابطهٔ شبههٔ غیر محصوره از نظر دلیل اجماع -
- ۲۶۵ - لزوم مراجعه به عرف در فهم معنای شبههٔ غیر محصوره -
- ۲۶۶ - لزوم اکتفا بر قدر متیقن در دلیل اجماع -
- ۲۶۷ - ضابطهٔ شبههٔ غیر محصوره طبق روایات -
- ۲۶۹ - فرق بین روایات و اجماع از نظر ضابطیت شبهه غیر محصوره -
- ۲۷۰ - ضابطهٔ شبههٔ غیر محصوره از نظر محقق یزدی(ره) -
- ۲۷۱ - فرق بین روایات و دلیل محقق یزدی(ره) -
- ۲۷۲ - پرسش:
- ۲۷۳ - درس دویست و پنجاه و دوم -
- ۲۷۳ - اشاره -
- ۲۷۳ - ضابطهٔ محقق نائینی(ره) برای شبهه غیر محصوره -
- ۲۷۵ - عدم حرمت مخالف قطعیه در شبهه غیر محصوره از نظر محقق نائینی(ره) -
- ۲۷۷ - لزوم دخول شبهات محصوره در تعریف شبهه غیر محصوره -
- ۲۷۷ - عدم مانعیت جهل و عجز از فعلیت تکلیف -
- ۲۷۹ - وجود تمکن مکلف برای ترک منهی عنه در شبهات غیر محصوره -
- ۲۷۹ - لازمهٔ دقت در متعلقات احکام شرعیه -
- ۲۸۱ - پرسش:
- ۲۸۲ - درس دویست و پنجاه و سوم -
- ۲۸۲ - اشاره -
- ۲۸۲ - شک در محصوره بودن یا غیر محصوره بودن شبهه -
- ۲۸۳ - بررسی ادلهٔ عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره -

- ۲۸۵ وجود اجماع بر وجوب اجتناب در شبهات محصوره
- ۲۸۶ لزوم اخذ به قدر متیقن از دلیل اجماع
- ۲۸۷ بررسی مخصص عقلی از نظر حکم متصله یا منفصله بودن
- ۲۸۸ پرسش:
- ۲۹۰ درس دویست و پنجاه و چهارم
- ۲۹۰ اشاره
- ۲۹۰ مقتضای دلیل مرحوم یزدی(ره) در صورت شک در محصوره یا غیر محصوره
- ۲۹۱ عدم وجوب احتیاط در شبهه مصدقیه طبق دلیل محقق یزدی
- ۲۹۲ بررسی جواز و عدم جواز وضو با مایع مردد
- ۲۹۳ نتیجه روایات در بحث جواز وضو با مایع مردد
- ۲۹۴ نتیجه دلیل محقق یزدی(ره) در بحث جواز وضوی با مایع مردد
- ۲۹۵ نتیجه بیان محقق نائینی(ره) در مسألة جواز وضو با مایع مردد
- ۲۹۶ پرسش:
- ۲۹۸ درس دویست و پنجاه و پنجم
- ۲۹۸ اشاره
- ۲۹۸ حکم شبهه وجوبیه غیر محصوره
- ۲۹۹ دلیل عدم وجوب شبهه وجوبیه غیر محصوره
- ۳۰۰ عمومیت اماره عقلائیة نسبت به شبهات تحریمیه و وجوبیه
- ۳۰۰ حکم ملاقی با احد اطراف نجس معلوم بالاجمال و صور مختلف
- ۳۰۲ دلیل نجاست ملاقی با نجس
- ۳۰۴ استدلال شیخ انصاری(ره) برای نجاست ملاقی با نجس
- ۳۰۴ استدلال شیخ(ره) به روایت جابر برای اثبات نجاست ملاقی نجس
- ۳۰۵ پرسش:
- ۳۰۷ درس دویست و پنجاه و ششم
- ۳۰۷ اشاره
- ۳۰۷ حکم ملاقی با نجس و استدلال شیخ انصاری(ره)

- ۳۰۸ بررسی معنای ظاهر روایت
- ۳۰۸ عدم حرمت ملاقی حرام
- ۳۱۰ معنای تعلیل موجود در روایت
- ۳۱۱ عدم کاشفیت بیته دوم با وجود بیته اول
- ۳۱۲ کلام محقق خراسانی(ره) درباره ملاقی با نجس معلوم بالاجمال
- ۳۱۴ پرسش:
- ۳۱۵ درس دویست و پنجاه و هفتم
- ۳۱۵ اشاره
- ۳۱۵ تفصیل محقق خراسانی(ره) درباره حکم ملاقی با نجس معلوم بالاجمال
- ۳۱۶ تفصیل محقق خراسانی(ره) درباره ملاقی با نجس معلوم بالاجمال
- ۳۱۸ شرط تأثیر علم اجمالی در تنجز تکلیف
- ۳۲۰ عدم تکرار در کاشفیت علم اجمالی
- ۳۲۰ اشکال به تفصیل محقق خراسانی(ره) در عدم لزوم اجتناب از ملاقی
- ۳۲۲ ملاک قرار دادن معلوم و منکشف از نظر تقدم و تأخر
- ۳۲۳ پرسش:
- ۳۲۴ درس دویست و پنجاه و هشتم
- ۳۲۴ اشاره
- ۳۲۵ اشکال امام راحل(ره) به کلام محقق نائینی(ره)
- ۳۲۶ ملاک تقدم و تأخر علم اجمالی
- ۳۲۶ مرحله تنجز علم اجمالی و اثر آن
- ۳۲۷ ظرف تقدم علت بر معلول
- ۳۲۸ لزوم مراعات تقدم و تأخر خارجی نه رتبی
- ۳۲۹ مثال برای ملاک قرار دادن تقدم و تأخر خارجی
- ۳۳۰ خصوصیت مثال مذکور و عدم ارتباط آن به محل بحث
- ۳۳۲ پرسش:
- ۳۳۳ درس دویست و پنجاه و نهم

- ۳۳۳ اشاره
- ۳۳۳ حکم صورت سوم ملاقی نجس به علم اجمالی
- ۳۳۴ بررسی جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی در محل بحث
- ۳۳۴ تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی
- ۳۳۶ دلیل حکومت اصل جاری در سبب بر اصل جاری در مسبب
- ۳۳۸ عدم تقدّم اصل سببی غیر شرعی بر اصل مسببی
- ۳۴۰ پرسش:
- ۳۴۱ درس دویست و شصتم
- ۳۴۱ اشاره
- ۳۴۲ لازمه تبعیت حلیت و حرمت از طهارت و نجاست
- ۳۴۲ تعارض اصول ششگانه در محل بحث
- ۳۴۳ جریان اصاله الحلیه در ملاقی
- ۳۴۴ عدم وجود سببیت و مسببیت در باب طهارت
- ۳۴۵ عدم دلیل بر بودن حلیت از آثار طهارت
- ۳۴۶ عدم دلیل بر جریان اصاله الحلیه در اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره
- ۳۴۷ جریان اصاله الطهاره و اصاله الحلیه در ملاقی
- ۳۴۸ پرسش:
- ۳۵۰ درس دویست و شصت و یکم
- ۳۵۰ اشاره
- ۳۵۱ وارد شدن شبهه در صورت قبول کردن مقدمات آن در فرض سوم
- ۳۵۲ بررسی ورود شبهه در صورت حدوث ملاقات بعد از علم اجمالی
- ۳۵۲ ملاک مخالفت عملیه با تکلیف معلوم
- ۳۵۴ تبعیت طهارت از حلیت
- ۳۵۴ حکم فرض چهارم ملاقات با اطراف علم اجمالی
- ۳۵۶ شرط مانعیت خروج از ابتلا نسبت به تأثیر علم اجمالی
- ۳۵۷ پرسش:

۳۵۸	مقام ثانی؛ دوران امر بین اقل و اکثر
۳۵۸	درس دویست و شصت و دوم
۳۵۸	اشاره
۳۵۸	تعریف اقل و اکثر ارتباطی
۳۵۹	تعریف اقل و اکثر استقلالی
۳۶۰	خروج اقل و اکثر استقلالی از موارد علم اجمالی
۳۶۱	دخول اقل و اکثر ارتباطی در محل بحث
۳۶۲	خارج بودن عنوان مانعیت جزء از محل بحث
۳۶۲	مقدمه دوم؛ عمومیت مسأله اقل و اکثر ارتباطی
۳۶۵	خروج طبیعی و حصه طبیعی از محل بحث از نظر محقق عراقی(ره)
۳۶۵	عدم فرق بین جنس و نوع و بین طبیعی و افرادش
۳۶۶	خروج مثال محقق عراقی از محل بحث
۳۶۷	پرسش:
۳۶۹	درس دویست و شصت و سوم
۳۶۹	اشاره
۳۶۹	بررسی جریان اصل در صورت شک در جزئیت شیء
۳۷۰	تفصیل بین برائت عقلیه و شرعیه
۳۷۰	مرکب حقیقی و لازمه آن
۳۷۱	مرکبات اعتباریه و فرق آن با مرکبات حقیقیه
۳۷۳	مرکبات اعتباریه از نظر مقام اتیان با مقام امر
۳۷۴	رابطه امر متعلق به مرکب با اجزاء مرکب
۳۷۵	عدم وجوب غیرى مقدمات داخلیه در مرکب اعتباری
۳۷۶	مغایرت بین مرکب و اجزاء آن
۳۷۷	پرسش:
۳۷۸	درس دویست و شصت و چهارم
۳۷۸	اشاره

- ۳۷۸ اشتراک مرکب با اجزاء در تعلق امر
- ۳۷۹ تبعض امر نسبت به اجزای مرکب
- ۳۸۰ مقتضای مراجعه به وجدان در صورت تعلق امر به مرکب
- ۳۸۱ عدم ارتباط ما نحن فیه به بحث صحیح و اعم
- ۳۸۲ بررسی جریان براءت عقلیه در شک در جزئیت شیء
- ۳۸۳ عدم وجود علم اجمالی در اقل و اکثر
- ۳۸۵ پرسش:
- ۳۸۶ درس دویست و شصت و پنجم
- ۳۸۶ اشاره
- ۳۸۶ عدم تغایر دوران بین اقل و اکثر با دوران بین متباینین
- ۳۸۷ تشابه مرکبات اعتباریه با مرکبات حقیقیه
- ۳۸۸ معنای مرکب اعتباری در محل بحث
- ۳۸۹ لزوم احتیاط به جمع بین اقل و اکثر نه اتیان به اکثر
- ۳۹۰ معنای تباین بین اقل و اکثر از نظر صاحب حاشیه
- ۳۹۱ لزوم جمع بین اقل و اکثر برای حصول احتیاط
- ۳۹۲ فرق بین ماهیت لا بشرط قسمی با لا بشرط مقسمی
- ۳۹۳ عدم تغایر مقسم با اقسام خودش
- ۳۹۳ پرسش:
- ۳۹۴ درس دویست و شصت و ششم
- ۳۹۴ اشاره
- ۳۹۴ وجود تقابل عدم و ملکه بین ماهیت بشرط شیء و بشرط لا
- ۳۹۶ وجود قدر جامع در صورت تقابل عدم و ملکه
- ۳۹۶ معنای لا بشرط مقسمی
- ۳۹۷ قدر جامع بین ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا
- ۳۹۸ وجود تقابل واقعی بین عدم و ملکه و لازمه آن
- ۴۰۰ وجود قدر جامع بین متضادین

- ۴۰۰ جریان احتیاط عقلی در عدم و ملکه
- ۴۰۲ پرسش:
- ۴۰۳ درس دویست و شصت و هفتم
- ۴۰۳ اشاره
- ۴۰۳ عدم انحلال علم اجمالی در شک در اقل و اکثر ارتباطی
- ۴۰۴ عدم تصور اعدام متعدده برای یک شیء
- ۴۰۶ امکان تصور عقوبت برای ترک واجب غیری
- ۴۰۷ دو طریق ترک مأمور به از نظر اجرای برائت و ترتب عقوبت
- ۴۰۸ عدم ارتباط برائت عقلیه به مسأله عقوبت
- ۴۱۰ پرسش:
- ۴۱۱ درس دویست و شصت و هشتم
- ۴۱۱ اشاره
- ۴۱۱ اشکال اجرای برائت در اقل و اکثر ارتباطی با توجه به مراتب امثال
- ۴۱۳ مقتضای قاعده اشتغال یقینی و لزوم برائت یقینیه در مقام
- ۴۱۴ محدوده قاعده لزوم برائت یقینیه در صورت اشتغال یقینی
- ۴۱۵ تغایر علم اجمالی با علم تفصیلی در ما نحن فیه
- ۴۱۶ عدم وجود علم اجمالی در شک در اقل و اکثر ارتباطی
- ۴۱۷ عدم امکان اجرای برائت در صورت احتمال ارتباط جزء مشکوک با سایر اجزاء
- ۴۱۸ اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان در صورت شک در ارتباطیت
- ۴۱۹ پرسش:
- ۴۲۰ درس دویست و شصت و نهم
- ۴۲۰ اشاره
- ۴۲۰ لازمه تغایر اقل و اکثر نسبت به اجرای برائت
- ۴۲۱ فرق اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی از نظر اجرای برائت عقلیه
- ۴۲۲ عدم تغایر صوری اقل و اکثر
- ۴۲۳ لزوم خلف از اجرای برائت عقلیه در مقام از نظر محقق خراسانی

- ۴۲۵ لزوم محالیت از اجرای برائت در محل بحث از نظر محقق خراسانی
- ۴۲۶ امتناع انحلال علت به واسطه معلول
- ۴۲۶ پرسش:
- ۴۲۸ درس دویست و هفتادم
- ۴۲۸ اشاره
- ۴۲۸ مبنای اشکالات ثلاثه اجرای برائت
- ۴۲۹ انکار وجوب غیرى مقدمه واجب
- ۴۲۹ وجود علم تفصیلی و شک بدوی در محل بحث
- ۴۳۱ تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد و ارتباط آن به محل بحث
- ۴۳۲ کیفیت تصویر مصلحت در مأمور به
- ۴۳۳ لزوم احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی
- ۴۳۴ منشأ تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد
- ۴۳۵ پرسش:
- ۴۳۶ درس دویست و هفتاد و یکم
- ۴۳۶ اشاره
- ۴۳۶ عدم علم به تحقق مأمور به با اتیان به اقل
- ۴۳۷ راههای خروج از اراده جزافی نسبت به خداوند
- ۴۳۹ وجود مصلحت در شیء علت تعلق امر به آن
- ۴۴۱ عدم لزوم اتیان به مشکوک برای علم به حصول غرض مولا
- ۴۴۳ پرسش:
- ۴۴۴ درس دویست و هفتاد و دوم
- ۴۴۴ اشاره
- ۴۴۴ عدم حصول قصد تقرب با اتیان اقل
- ۴۴۵ لازمه شک در مقرزیت اقل
- ۴۴۶ عدم دلیل بر لزوم قصد تقرب
- ۴۴۶ خصوصیت عمل عبادی

- ۴۴۷ ----- عدم وجوب غیر اقل -----
- ۴۴۸ ----- نتیجه بحث اجرای برائت در باب اقل و اکثر ارتباطی -----
- ۴۵۰ ----- تفصیل بین علیت تامه علم اجمالی و اقتضای آن برای لزوم موافقت قطعی -----
- ۴۵۱ ----- پرسش: -----
- ۴۵۲ ----- درس دویست و هفتاد و سوم -----
- ۴۵۲ ----- اشاره -----
- ۴۵۲ ----- عدم جریان برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی -----
- ۴۵۴ ----- اشکال رفع وجوب نفسی اکثر با حدیث رفع -----
- ۴۵۵ ----- فرق بین اقل و اکثر از نظر اجرای برائت -----
- ۴۵۶ ----- عدم مجعولیت شرعی جامع بین اقل و اکثر -----
- ۴۵۷ ----- عدم جریان اصل در اقل به خاطر عدم فایده آن -----
- ۴۵۸ ----- کفایت فائده ما برای اجرای اصل -----
- ۴۵۹ ----- پرسش: -----
- ۴۶۰ ----- درس دویست و هفتاد و چهارم -----
- ۴۶۰ ----- اشاره -----
- ۴۶۰ ----- جریان برائت شرعی نسبت به اکثر -----
- ۴۶۱ ----- شرط جریان حدیث رفع (شرعی بودن مرفوع) -----
- ۴۶۲ ----- شرعی بودن جزئیت به اعتبار منشأ انتزاع -----
- ۴۶۳ ----- لزوم معارضه در صورت رفع منشأ انتزاع اکثر -----
- ۴۶۴ ----- طرح حدیث رفع نسبت به وجوب غیر جزء مشکوک -----
- ۴۶۵ ----- عقلی بودن وجوب مقدمه -----
- ۴۶۶ ----- لازمه سببیت شرعی (تأخر مسبب از سبب) -----
- ۴۶۷ ----- پرسش: -----
- ۴۶۹ ----- درس دویست و هفتاد و پنجم -----
- ۴۶۹ ----- اشاره -----
- ۴۶۹ ----- بررسی جریان حدیث رفع در رابطه با وجوب غیر مقدمی جزء مشکوک -----

- ۴۷۰ تشابه محل بحث به مسأله ملاقی و ملاقی -
- ۴۷۲ لازمه عدم جریان برائت عقلیه، عدم برائت شرعیه -
- ۴۷۳ فرق بین مقتضی بودن علم اجمالی و علت تامه بودن آن -
- ۴۷۴ کلام محقق اراکی (ره) نسبت به علت تامه علم اجمالی -
- ۴۷۶ تصوّر اطلاق و تقیید بین حدیث رفع و دلیل جزئیت جزء -
- ۴۷۷ پرسش:
- ۴۷۸ درس دویست و هفتاد و ششم -
- ۴۷۸ اشاره -
- ۴۷۸ مقتید بودن حدیث رفع نسبت به اطلاق دلیل جزئیت جزء -
- ۴۷۹ لزوم هم رتبه بودن مقتید و مطلق -
- ۴۸۰ عدم تصور تناقض بین دو شیء مقدّم و مؤخر -
- ۴۸۱ عدم هم رتبه بودن حکم ظاهری با حکم واقعی -
- ۴۸۲ بررسی معنای تأخر جهل از واقعیت -
- ۴۸۳ عدم قصور حکم واقعی از هم رتبه بودن با حکم ظاهری -
- ۴۸۴ پرسش:
- ۴۸۶ درس دویست و هفتاد و هفتم -
- ۴۸۶ اشاره -
- ۴۸۶ اقل و اکثر در مطلق و مشروط -
- ۴۸۶ اجرای برائت در دوران بین مطلق و مشروط، نوع و جنس و طبیعی و فرد -
- ۴۸۸ عدم جریان برائت عقلیه در مقام از نظر محقق خراسانی (ره) -
- ۴۸۹ دلیل مرحوم آخوند (ره) بر عدم جریان برائت در محل بحث -
- ۴۹۰ بررسی نسبت کلی طبیعی به افراد -
- ۴۹۱ تعدد حصص کلی طبیعی بر حسب تعدد افراد -
- ۴۹۲ حقیقت معنای کلی طبیعی -
- ۴۹۴ پرسش:
- ۴۹۵ درس دویست و هفتاد و هشتم -

- ۴۹۵ اشاره
- ۴۹۵ معنای «نسبه الطبیعی الی الافراد کنسبه الیاء الی الاولاد»
- ۴۹۶ بررسی جامع بین افراد طبیعی
- ۴۹۸ جریان برائت عقلیه در باب مطلق و مشروط، نوع و جنس و طبیعی و فرد
- ۴۹۹ کلام محقق نائینی(ره) در اجرای برائت در باب نوع و جنس
- ۵۰۰ مدار بودن عقل برای امور عقلیه
- ۵۰۰ عدم تغایر تمام انواع و اجناس با همدیگر
- ۵۰۱ لازمه احتیاط در صورت عدم جریان برائت عقلیه در نوع و جنس
- ۵۰۲ پرسش:
- ۵۰۳ درس دویست و هفتاد و نهم
- ۵۰۳ اشاره
- ۵۰۳ جریان برائت شرعیه و عقلیه در اقل و اکثر در شرایط طبق انحلال
- ۵۰۴ عدم جریان برائت شرعیه طبق قول به عدم انحلال در باب اقل و اکثر اجزاء
- ۵۰۵ عدم تفاوت بین شرایط با نوع و جنس از نظر اجرای برائت شرعیه
- ۵۰۶ مبحث اقل و اکثر در اسباب و محضلات
- ۵۰۷ مثال اقل و اکثر در سبب و محصل شرعی
- ۵۰۷ مثال اقل و اکثر در سبب و محصل عادی و عقلی
- ۵۰۸ تفصیل بین مستبب دفعی الحصول و تدریجی الحصول از نظر اجرای برائت
- ۵۰۹ خروج تفصیل محقق عراقی(ره) از محل بحث
- ۵۱۰ احتمالات دیگر محل بحث
- ۵۱۰ پرسش:
- ۵۱۲ درس دویست و هشتادم
- ۵۱۲ اشاره
- ۵۱۲ جریان قاعده اشتغال در اقل و اکثر در اسباب و محضلات
- ۵۱۳ مجرای قاعده اشتغال
- ۵۱۵ جریان برائت در مقام، طبق اثبات نهی از ضد عام

- ۵۱۶----- اتحاد مرکبات از نظر وجود و عدم
- ۵۱۸----- پرسش:
- ۵۱۹----- درس دویست و هشتاد و یکم
- ۵۱۹----- اشاره
- ۵۱۹----- جریان براءت، طبق اثبات نهی از ضد عام و تعدد اعدام
- ۵۲۰----- تبعیت نهی از ضد عام از امر، در سعه و ضیق
- ۵۲۱----- جریان قاعده اشتغال در مقام
- ۵۲۲----- تفصیل بین اقتضاء علم اجمالی و علیت تأمه آن برای وجوب احتیاط
- ۵۲۳----- تفصیل بین اسباب عقلیه و عادیه و اسباب شرعیه
- ۵۲۴----- توضیح اسباب و محضلات شرعیه
- ۵۲۷----- پرسش:
- ۵۲۸----- درس دویست و هشتاد و دوم
- ۵۲۸----- اشاره
- ۵۲۸----- اقل و اکثر در شبهات موضوعیه بررسی جریان براءت عقلیه در اسباب و محضلات شرعیه
- ۵۲۹----- بررسی جریان براءت شرعیه در اسباب و مسببات شرعیه
- ۵۳۰----- مقتضای حکومت عقل در اسباب و مسببات
- ۵۳۱----- لزوم احراز تمامیت سبب برای تحقق مسبب
- ۵۳۱----- عدم حجیت اصل مثبت در باب اصاله البرائه شرعی
- ۵۳۲----- اقل و اکثر در شبهات موضوعیه
- ۵۳۳----- مثال برای اقل و اکثر در شبهات موضوعیه
- ۵۳۵----- پرسش:
- ۵۳۶----- درس دویست و هشتاد و سوم
- ۵۳۶----- اشاره
- ۵۳۶----- مثالهای مرحوم شیخ(ره) برای اقل و اکثر ارتباطی در شبهات موضوعیه
- ۵۳۷----- مراد از ظهور در عبارت شیخ
- ۵۳۹----- عنوان اقل و اکثر استقلالی در شبهات موضوعیه

- ۵۴۰ اقوال موجود در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی
- ۵۴۰ اجرای براءت در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی
- ۵۴۱ عدم جریان براءت شرعیه در شبهات موضوعیه
- ۵۴۳ پرسش:
- ۵۴۴ درس دویست و هشتاد و چهارم
- ۵۴۴ اشاره
- ۵۴۴ دلیل تفصیل بین اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی از نظر اجرای براءت
- ۵۴۵ خصوصیت عام استغراقی از نظر انحلال حکم
- ۵۴۶ خصوصیت عام مجموعی از نظر انحلال حکم
- ۵۴۶ اجرای براءت در شبهه موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی
- ۵۴۷ مقتضای بررسی معنای بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان
- ۵۴۸ عدم اتمام حجّت با بیان کبرای قیاس فقط
- ۵۴۹ بررسی شبهه موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی
- ۵۵۰ بررسی وظیفه شاکّ در صورت تعلق حکم به طبیعت
- ۵۵۱ پرسش:
- ۵۵۲ درس دویست و هشتاد و پنجم
- ۵۵۲ اشاره
- ۵۵۲ وظیفه مکلف در صورت ترک جزء غفلتا
- ۵۵۳ اشتراک جزء بین حال توجه و غفلت از نظر مرحوم شیخ(ره)
- ۵۵۴ دلیل مرحوم شیخ(ره) بر بطلان عمل فاقد جزء در صورت غفلت
- ۵۵۵ بررسی کلام مرحوم شیخ(ره) از نظر مقام ثبوت و مقام اثبات
- ۵۵۶ بطلان ملازمه ثبوتی بین جزئیت جزء در حال عمد و غفلت
- ۵۵۶ طریقه شمول تکلیف نسبت به غافل
- ۵۵۷ اجرای اصله البرائت از وجوب جزء در حال غفلت
- ۵۵۸ پرسش:
- ۵۶۰ درس دویست و هشتاد و ششم

- ۵۶۰ - اشاره
- ۵۶۰ - رفع تکلیف از غافل در حال غفلت
- ۵۶۱ - وظیفه غافل از نظر میرزای شیرازی (ره)
- ۵۶۳ - طریقه شمول تکلیف نسبت به غافل از نظر مقرر کلام شیخ (ره)
- ۵۶۴ - لزوم تحریک و منبعث شدن از تکلیف
- ۵۶۵ - عدم ترتب فایده بر تکلیف مستقل نسبت به غافل
- ۵۶۷ - پرسش:
- ۵۶۸ - درس دویست و هشتاد و هفتم
- ۵۶۸ - اشاره
- ۵۶۸ - اجرای براءت در جزء منسی در عبادت
- ۵۶۹ - تفصیل بین نسیان فی بعض الوقت و مستوعب وقت از نظر اجرای براءت
- ۵۷۰ - تمسک به استصحاب در بعضی از موارد نسیان جزء
- ۵۷۱ - عدم مجال برای اجرای اصل با وجود اطلاق
- ۵۷۲ - بررسی تفصیل محقق نایینی (ره) در مورد عدم اجرای اصل با وجود اطلاق
- ۵۷۳ - بررسی مبانی موجود از نظر اجرای براءت و قاعده اشتغال
- ۵۷۵ - عدم اتصال زمان شک و یقین در استصحاب در محل بحث
- ۵۷۶ - پرسش:
- ۵۷۷ - درس دویست و هشتاد و هشتم
- ۵۷۷ - اشاره
- ۵۷۷ - اخلال به جزء در حال غفلت و نسیان
- ۵۷۸ - بررسی ادله اجتهادیه در محل بحث
- ۵۷۹ - مقتضای اطلاق دلیل مرکب
- ۵۸۰ - بررسی ادله وارده در باب صلاه از نظر اطلاق و عدم آن
- ۵۸۱ - بررسی ادله وارده در باب جزئیت اجزا
- ۵۸۱ - لازمه تبعیت حکم وضعی از حکم تکلیفی
- ۵۸۲ - ارشادی بودن ادله داله بر جزئیت اجزای عمل

- ۵۸۳ ----- عدم تفاوت اوامر ارشادیه و مولویه از نظر عدم توجه به غافل
- ۵۸۵ ----- پرسش:
- ۵۸۷ ----- درس دویست و هشتاد و نهم
- ۵۸۷ ----- اشاره
- ۵۸۷ ----- لازمه اطلاق دلیل جزئیت
- ۵۸۸ ----- تصوّر مولوی بودن و جوب اجزا
- ۵۸۹ ----- حکم عقلی ضروری و عقلی غیرضروری و خصوصیت آن
- ۵۹۱ ----- عدم تکلیف غافل از نظر حکم عقلی غیرضروری
- ۵۹۲ ----- عدم تفاوت بین احکام عقلیه ضروریه و غیرضروریه
- ۵۹۳ ----- لازمه قرار گرفتن حکم وضعی در طول حکم تکلیفی
- ۵۹۵ ----- پرسش:
- ۵۹۶ ----- درس دویست و نودم
- ۵۹۶ ----- اشاره
- ۵۹۶ ----- استفاده کردن اطلاق دلیل از ماده امر
- ۵۹۷ ----- تبعیت مصالح و مفاسد از اوامر و نواهی
- ۵۹۹ ----- تفکیک ماده و هیئت: اختصاص هیئت به غیرغافل و دخالت مطلقه تامه برای ماده
- ۶۰۰ ----- عدم لزوم تصوّر انحلال در خطابات عامه
- ۶۰۲ ----- وظیفه مکلف در موارد ابهام در جزئیت
- ۶۰۳ ----- بررسی مفاد حدیث رفع نسبت به جزء منسی
- ۶۰۴ ----- پرسش:
- ۶۰۵ ----- درس دویست و نود و یکم
- ۶۰۵ ----- اشاره
- ۶۰۵ ----- بررسی استمداد از حدیث رفع برای جبران جزء منسی
- ۶۰۶ ----- عدم تغایر مرکبات اعتباریه با اجزای آنها
- ۶۰۸ ----- بررسی معنای تخصیص و تقیید از نظر حقیقت و مجازیت
- ۶۰۸ ----- معنای تخصیص از نظر محققین، استعمال در معنای عمومی

- ۶۰۹ ----- فرق بین تخصیص و تقييد به دليل اولی و به دليل ثانوی
- ۶۱۰ ----- خصوصیت معنای کلمه رفع
- ۶۱۱ ----- معنای رفع خطا و نسيان
- ۶۱۲ ----- معنای تعلق رفع به منسی
- ۶۱۳ ----- پرسش:
- ۶۱۴ ----- درس دویست و نود و دوم
- ۶۱۴ ----- اشاره
- ۶۱۴ ----- مراد از تعلق رفع به نسيان، در حدیث رفع
- ۶۱۶ ----- مراد از رفع النسيان
- ۶۱۹ ----- متعلق نسيان: طبيعت یا وجود یا عدم
- ۶۲۰ ----- مراد از نسيان به وجود سوره یا به طبيعت سوره
- ۶۲۱ ----- پرسش:
- ۶۲۲ ----- درس دویست و نود و سوم
- ۶۲۲ ----- اشاره
- ۶۲۲ ----- اطلاق مقتضای دليل جزئیت
- ۶۲۳ ----- عدم قدرت حدیث رفع در برداشتن جزئیت در حال نسيان
- ۶۲۴ ----- نقد استاد بر مسأله عدم قدرت حدیث رفع در برداشتن جزئیت در حال نسيان
- ۶۲۵ ----- کلام دیگر مرحوم اراکی(ره) در هدف از رفع جزئیت
- ۶۲۶ ----- بیان مرحوم آخوند(ره) در رابطه با حدیث رفع
- ۶۲۷ ----- بیان استاد در مورد نظریه مرحوم آخوند(ره) درباره حدیث رفع
- ۶۲۹ ----- جواب مقایسه حدیث رفع با اطلاق دليل جزئیت
- ۶۲۹ ----- نفی جزئیت قبح عقاب بلا بیان در حال غفلت
- ۶۳۰ ----- پرسش:
- ۶۳۱ ----- درس دویست و نود و چهارم
- ۶۳۱ ----- اشاره
- ۶۳۱ ----- حکم زیاده عمدی و سهوی در مأمور به

- ۶۳۱ - امکان تصور نقیصه از نظر عقل و خصوصیت مرکبات اعتباریه
- ۶۳۳ - تصور زیاده در مأمور به از نظر عقل
- ۶۳۳ - نظر عرف در باب زیاده در مأمور به
- ۶۳۴ - کلام محقق اراکی (ره) در رابطه با زیاده در مأمور به
- ۶۳۴ - مقدمه اول: لزوم هم سنخ بودن زائد با مزید فیه
- ۶۳۶ - مقدمه دوم: لزوم حد داشتن مرکبات
- ۶۳۶ - مقدمه سوم: نحوه اعتبار اجزاء مرکب
- ۶۳۷ - فرق بین لحاظ عدم زیاده و لحاظ نکردن زیادی
- ۶۳۹ - پرسش:
- ۶۴۰ - درس دویست و نود و پنجم
- ۶۴۰ - اشاره
- ۶۴۰ - انواع تصوّر جزئیت در مقام اعتبار از نظر محقق اراکی (ره)
- ۶۴۱ - خصوصیت نوع سوم نسبت به دو نوع دیگر
- ۶۴۳ - عدم امکان تصور نوع دوم از انحاء تصور جزئیت
- ۶۴۴ - خروج مقام اعتبار از مقام تصوّر زیادی در مأمور به
- ۶۴۶ - پرسش:
- ۶۴۸ - فهرست مطالب
- ۶۸۸ - فهرست درسها
- ۶۹۴ - درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۲

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۱۲ / 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 ۱ 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

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۲

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث اصول عملیه (اصاله الاشتغال)

- مقام اول؛ تردید بین متباینین
- فرق امارات و اصول تنزیلیه
- تنبیهات اشتغال
- تکثر مخاطب و عدم انحلال خطاب واحد به متعدد
- شبهه غیر محصوره
- مقام ثانی؛ دوران امر بین اقل و اکثر
- اقل و اکثر در مطلق و مشروط
- اقل و اکثر در شبهات موضوعیه
- حکم زیاده عمدی و سهوی در مأمور به

مقام اول؛ تردید بین متباینین

درس دویست و بیست و پنجم

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه والسّٰلام 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.

مقام اول؛ تردید بین متباینین

مجرای اصاله الاشتغال

بحث درباره اصاله الاشتغال است. مورد اصاله الاشتغال و مجرای این اصل جایی است که ما علم به تکلیف و شک در مکلف به داشته باشیم و تردید ما در رابطه با مکلف به باشد، نه در رابطه با اصل تکلیف.

لذا فرموده اند: اینجا در دو مقام بحث واقع می شود؛ زیرا که مشکوک بودن مکلف به، و مردد بودن مکلف به، به دو صورت تصور می شود، و دو نوع است: یک وقت این است که مکلف به مردد بین متباینین، یا امور متباین است، که طرفین یا اطراف مورد شک و مورد تردید، اموری هستند که تباین وجودی دارند، یعنی وجودات متعدده هستند، و وجودین مستقلین هستند. اما یک وقت این است که احد طرفین، جزء طرف دیگر شناخته می شود، بر فرضی که تکلیف به طرف دیگر تعلق گرفته باشد، که اصطلاحاً از آن تعبیر می کنند به اقل و اکثر. فعلاً بحث ما در مقام اول است، آنجایی که تردید بین متباینین باشد، مثل نماز و نماز جمعه، و مثل تردد خمر، بین انائین، که هر انائی خودش یک

ص: ۷

وجود مستقل، و امر مستقلى هست. آیا در این مورد تکلیف چیست؟ اگر اصل التکلیف معلوم باشد، و شک در مکلف به باشد، اینجا تکلیف چیست؟ آیا احتیاط لازم است یعنی موافقت قطعیه و جوب دارد یا ندارد؟ بر فرضی که موافقت قطعیه و جوب نداشته باشد، آیا مخالفت قطعیه حرام است یا مخالفت قطعیه اش هم مانعی ندارد؟

ما یک قسمت از این بحث را در کتاب القطع در مسأله بحث در علم اجمالی ذکر کردیم، که آیا علم اجمالی علیت تامه دارد برای تنجز تکلیف یا مقتضی تنجز است؟ یا اصلاً اقتضای تنجز هم در آن وجود ندارد؟ و آیا علم اجمالی در رابطه با حرمت مخالفت قطعیه و در رابطه با وجوب موافقت قطعیه یکسان است یا بین این دو تا فرق می کند؟ نسبت به حرمت مخالفت قطعیه یک نوع تأثیر دارد، تأثیرش به نحو علیت است. اما نسبت به وجوب موافقت قطعیه تأثیرش به نحو اقتضا است. یک قسمت از این بحثها را در مسأله علم اجمالی که بر حسب تعرض مثل صاحب کفایه، و مثل مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامهما) در ذیل کتاب القطع واقع شده است، بحث کردیم.

در آنجا ما یک نوع تقسیم دیگری در اول کتاب القطع ذکر کردیم، که حالا دیگر مجالی برای تکرار آن بحث نیست. بعد از آن که معلوم شد محل نزاع ما مطلق تکلیف است، یعنی نزاع ما اختصاصی به تکالیف وجوبیه ندارد، اختصاصی به تکالیف تحریمیه ندارد، لذا عنوان بحث را ما العلم بالتکلیف قرار می دهیم. البته در معنای تکلیف یک نوع الزام مستتر است. وقتی که می گوییم: علم به تکلیف، آیا اقتضا می کند وجوب احتیاط را یا نه؟ یعنی علم به تکلیف لزومی. اما این تکلیف لزومی، وجوبی باشد، یا تحریمی باشد! فرقی نمی کند. بلکه ما می توانیم پا را فراتر بگذاریم بگوییم: گاهی از اوقات اصلاً نوع تکلیف هم برای ما روشن نیست. ما یک وقت می دانیم که تکلیف وجوبی است، لکن نمی دانیم که در روز جمعه مکلف به، نماز جمعه است یا نماز ظهر است؟ اینجا نوع تکلیف که عبارت از وجوب باشد، برای ما مشخص است، لکن واجب برای ما مردد است و متعلق تکلیف برای ما مجهول است. یا این که گاهی اصل حرمت را ما می دانیم، لکن نمی دانیم که این حرمت به فلان عمل تعلق گرفته است یا به یک عمل دیگری که مابین با این عمل و وجود مستقلى هست؟ اینجا عرض کردیم پا را بالاتر می گذاریم.

معلوم بودن جنس تکلیف و مشخص نبودن نوع تکلیف

یک فرض سومى هم در اینجا تصور می شود، و آن فرض سوم است که ما جنس

تکلیف را می دانیم، لکن نوع تکلیف برای ما مشخص نیست؛ همان طور که مکلف به برای ما مشخص نیست، نوع تکلیف هم مشخص نیست، تنها جنس تکلیف برای ما مشخص است. مثل این که ما می دانیم که اینجا یک تکلیف لزومی حتمی تحقق دارد، لکن نمی دانیم (از باب مثال) آیا این تکلیف لزومی عبارت از وجوب نماز جمعه است یا این تکلیف لزومی مثلاً عبارت از حرمت غضب است؟ یک طرفش مسأله وجوب مطرح است و یک طرف آن مسأله حرمت مطرح است، لکن نه مثل دوران بین محذورین. در دوران بین محذورین متعلق حرمت و وجوب، شیء واحد بود. ما نمی دانستیم که نماز جمعه واجب یا حرام است؟ اینجا امر دائر بین محذورین است و مربوط به اصاله التخییر است، که یک اصل دیگری است غیر از اصاله الاشتغال.

اما اینجا مسأله این طور نیست. علم اجمالی ما به صورت «آما» است و این طور تعبیر می کنیم که «آما انّ صلاه الجمعه واجبه، و آما انّ الغضب حرام» اینجا ما اجمالاً می دانیم که یک تکلیف لزومی تحقق دارد، نمی دانیم که آن تکلیف لزومی وجوب متعلق به صلوات جمعه است یا حرمت متعلق به غضب است؟ این هم یکی از مصادیق قاعده اشتغال است، و از مواردی است که اصاله الاشتغال در آن پیاده می شود. کما این که در اصاله الاشتغال فرقی نیست بین این که شبهه، شبهه حکمیه باشد، یا این که شبهه، شبهه موضوعیه باشد. در مثال نماز جمعه که اول ذکر کردیم، که ما علم اجمالی داریم به این که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر. اینجا طبعاً شبهه، شبهه حکمیه است، یعنی نمی دانیم که وظیفه شرعی «فی عصر الغیبه ماذا؟ هل هو وجوب صلاه الجمعه، أو وجوب صلاه الظهر»؟ و گاهی هم شبهه، شبهه موضوعی است مثل تردد خمر بین انائین، که اینجا اشتباه در رابطه با حکم شرعی نیست، اشتباه در رابطه با یک امر خارجی است، که مشخص شارع نباید باشد، بلکه از طرق دیگر باید این معنا کشف بشود، که آیا این مایع موجود در اناء واقع در یمین خمر است یا مایع موجود در اناء واقع در یسار؟ بالاخره اینها موارد قاعده اشتغال است. حالا باید ملاحظه بکنیم، بینیم در تمام این مواردی که مجرای قاعده اشتغال است، اقتضای قاعده اشتغال این است که انسان باید همه جوانب را رعایت بکند، و لذا از آن تعبیر به قاعده احتیاط می شود؛ آیا در این موارد قاعده اشتغال و احتیاط جریان پیدا می کند یا نمی کند یا در مسأله تفصیل است؟ و بالاخره باید بحث بکنیم، که آیا مولا در اطراف علم اجمالی می تواند تریخیسی بدهد در بعض اطراف یا در جمیع اطراف یا نمی تواند تریخیص بدهد؟ یا در این مسأله هم باید بین

موارد، و بین فروض تفصیل قائل شد؟

مراد از علم به تکلیف در قاعده اشتغال

شما گفتید: مجرای قاعده اشتغال علم به تکلیف، و شک در مکلف به است. درباره این علم به تکلیف مقداری باید توضیح داده بشود، و فروضی که در اینجا تصور می شود باید ملاحظه بشود. شما علم به تکلیف دارید، و شک در مکلف به. این علم به تکلیف یعنی چه؟ چطور شما عالم به تکلیف هستید؟ و علم شما به تکلیف با چه خصوصیات متعلق شده است؟ اینجا (نظرم هست که ظاهراً در همان بحث علم اجمالی اشاره ای به این فرض شد) گاهی از اوقات مسأله این طور است، چون قاعده اشتغال اصلش یک قاعده عقلی است، لذا باید انسان خوب دقت بکند و با معیار عقل بسنجد، ببیند آیا این قاعده مقتضای عقل هست یا این که مقتضای عقل نیست؟ قاعده اشتغال، مثل اصله البرائه نیست، ما دو جور اصله البرائه داشتیم: یک برائت شرعیه داشتیم، و یک برائت عقلیه داشتیم. در برائت شرعیه ما می بایست روی آیات و روایات، و ادله شرعیه تکیه بکنیم، ببینیم از حدیث رفع چه استفاده می شود؟ از آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» چه مقدار استفاده می شود؟ آن تابع حضور ادله و تابع مفاد عرفی ادله بود.

اما برائت عقلی استناد به همان قاعده قبح عقاب بلا بیان داشت. در اصله الاشتغال از نظر اصل قاعده ما هرچه داریم و نداریم استناد به عقل دارد. «قاعده عقلیه محض» دیگر ارتباطی به روایت و ظاهر روایت و مفاد آیه ندارد. لذا باید خوب دقت بشود و با عقل ملاحظه بشود، ببینیم در کدام یک از این فروض قاعده اشتغال پیاده می شود، و کجا پیاده نمی شود، کجا را شارع می تواند ترخیص در مخالفت بدهد، و کجا را شارع نمی تواند ترخیص در مخالفت بدهد؟ اینها را باید با دقت عقلیه ملاحظه بکنیم. در علم به تکلیف، یک فرض این طور است، که آن تکلیفی که معلوم است برای انسان، یک تکلیف حتمی جدی مسلم از ناحیه مولا هست که ناشی از اراده جدیه قطعیه مولا شده است، به طوری که مولا هیچ گونه رضایت به مخالفت این تکلیف ندارد، و به هیچ وجه راضی به مخالفت این تکلیف نیست، حتی با فرض اجمال مکلف به، و مشخص نبودن مکلف به، و روشن نبودن مکلف به، هیچ گونه رضایتی به مخالفت این تکلیف ندارد.

گاهی از اوقات شما علم به یک چنین تکلیفی پیدا می کنید، علم به یک چنین وظیفه ای از ناحیه شارع پیدا می کنید. در مثالهای عرفی که نظرم هست، سابقاً هم این

مثال را به نظرم ذکر کردیم، مثال این است: فرض کنید که می دانید مولا، هیچ گونه رضایت به کشته شدن فرزندش ندارد، او روی علاقه شدیدی که بواسطه ابوت نسبت به این فرزند دارد، به هیچ وجه راضی به قتل او نیست، حتی در موردی که مشتبه باشد، حتی در موردی که مشخص نباشد، و روشن نباشد که «انّ هذا ابن للمولا». اگر شما علم به یک چنین تکلیف قطعی، و به یک چنین اراده جدیه از ناحیه مولا پیدا کردید، آیا در چنین موقعیتی اگر بین زید و عمرو، فرزند مولا مردد شد، یعنی بین دو نفر مردد شد، شما علم اجمالی دارید به این که یکی از این دو نفر فرزند مولا هست، در این جا با توجه به آن علم به اراده جدیه مولا هیچ تعقل می شود که قتل یکی از این دو تا ولو به نحو اجمال جایز باشد، یعنی آیا بین این دو تا جمع می شود که از طرف مولا- اراده حتمیه جدیه به حفظ فرزند، و بقای او متعلق شده باشد، و از طرف دیگر بگوییم: اینجا فرضاً شما لازم نیست که احتیاط بکنید، چون فرزند مولا مشخص نیست، و بین زید و عمرو مردد است، شما یکی از این دو تا را «یجوز لک ان تقتل»، تا چه برسد به این که بگوییم: هر دو جواز قتل دارد روی عدم تشخص و روی عدم تعیین فرزند مولا. شما در اینجا مسأله را حل بکنید، تا برسیم به این که افراد اطراف شبهه زیاد باشد، تا برسیم به آنجایی که حتی اطراف شبهه، غیر محصوره باشد.

حرمت مخالفت قطعی علم اجمالی

اینجا اگر مسأله و ملاک آن روشن شد، در مواردی که اطراف زیاد باشد حالا چه محصوره و چه غیر محصوره، آنجا دیگر مسأله روشن می شود. آیا در اینجا بین این دو مطلب امکان جمع هست؟ یعنی آیا کسی می تواند در اینجا ادعا بکند، بگوید: چون فرزند مولا- مشخص نیست، اینجا «یجوز لک مخالفه قطعی»، اصلاً مخالفت قطعی این علم به علت اجمالی بودنش هیچ مانعی ندارد. کسی می تواند این معنا را تصور بکند؟ و آیا حتی نسبت به مرحوم محقق خوانساری (اعلی الله مقامه) و همین طور محقق قمی، (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب قوانین، که این دو بزرگوار در حرمت مخالفت قطعی علم اجمالی مناقشه کرده اند، گفته اند: نه معلوم نیست که مخالفت قطعی علم اجمالی مانعی داشته باشد، و مسلم نیست برای ما حرمت مخالفت قطعی علم اجمالی. آیا به این دو بزرگوار ما می توانیم حتی نسبت بدهیم که در این موردی که ما فرض کردیم، در مقابل یکی دو مورد دیگری که مقامش پائین تر از این مورد اول است، آیا این مورد اول،

مسأله ای قابل تردید است؟ مولا می گوید: «آئی لا ارضی بقتل ولدی، و لو کان ولدی غیر مشخص» این طور کآن دارد می گوید. با این که ولد من مشخص نیست، مردد بین زید و عمرو است، معذک من راضی نیستم به این که ولد من کشته بشود، باید تحفظ بشود، باید مراقبت بشود تا ولد من محفوظ بماند. آیا در اینجا اگر کسی از مرحوم محقق قمی (ره) سؤال بکند، بگوید: مولا این طور تعبیر کرده است، که «آئی لا ارضی بقتل ولدی، و لو کان ولدی غیر مشخص» معذک شما می گوید: اینجا مخالفت قطعیه علم اجمالی حرام نیست؟ اینجا که ولد مردد بین زید و عمرو است، معلوم نیست که حرمت قتل در اینجا ثابت باشد؟ آیا به یک طلبه ای می شود یک چنین نسبتی داد؟ تا چه برسد به مقام شامخی که این دو بزرگوار، و این دو محقق دارند، که بواسطه همین مقام شامخ عنوان محقق به آنها گفته شده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): مکلف به شما که مردد است، شما علم به تکلیف دارید. اگر مولا یک چنین تعبیری کرد، آیا علم به تکلیف ندارید؟ چرا. آیا مکلف به برای شما مردد نیست؟ چرا. شما تحفظ بر این عنوان داشته باشید، «العلم بالتکلیف و شک فی المكلف به»، آیا اینجایی که مولا می گوید: «آئی لا ارضی بقتل ولدی و لو کان غیر مشخص» این ضابطه ای که در مجرای اصاله الاشتغال ذکر شده است، اینجا تحقق ندارد؟ شما عالم به تکلیف هستید، و شک در مکلف به دارید.

(سؤال... و پاسخ استاد): مکلف به این نیست. مکلف به عدم قتل الولد است، باشد ولی مکلف به دوتا نیست، مکلف به یک عنوان است، مکلف به عدم قتل الولد است، منتها (الولد) مردد است بین زید و عمرو. اینجا تعبیر می کند و لو کان ولدی غیر مشخص، این سبب نمی شود که مکلف به از تردید خارج شد، شما الان نمی دانید که زید ولد مولا است یا عمرو ولد مولا هست؟ برای شما فرقی نمی کند، شما شاک در این مطلب هستید.

پس شکی برای شما هست مسلم، این شک شما هم شک در مکلف به هست، از طرفی هم عالم به تکلیف هستید.

نظر محقق خوانساری (ره) و قمی (ره) در جواز مخالفت قطعیه علم اجمالی

آیا مثل مرحوم محقق خوانساری (ره) و محقق قمی (ره) که حرمت مخالفت قطعیه را مورد مناقشه قرار داده اند، و گفته اند: لعل مخالفت قطعیه در مورد علم اجمالی جایز باشد، آیا این مورد را هم می گیرد؟ این موردی که این قدر واضح است، و این قدر

روشن است که به هر طلبه ای بگویید: مثل دو دو تا چهارتا مسأله پیش او روشن است، آیا این قابل مناقشه است؟ یا این که باید مناقشه اینها را برای صور دیگر، و فروض دیگر بگذاریم. در این فرض اصلا راهی برای انسان باز نیست. نه تنها مخالفت قطعیه اش حرام است، حتی مولا- ترخیص در قتل یکی از این دوتا را هم نمی تواند صادر بکند. برای این که این اجتماع نقیضین است. ترخیص در قتل یکی با تعلق اراده حتمیه، و عدم رضایت به قتل الولد و لو کان غیر مشخص این دوتا باهم جمع نمی شود که از یک طرف بگوید:

بچه من علی ای حال باید محفوظ بماند، از یک طرف هم بگوید: مانعی ندارد که این زید را شما بکشید، در حالی که زید احتمال دارد که همان ولد مولا باشد؛ نه تنها مخالفت قطعیه اش حرام است، بلکه ترخیص در ارتکاب بعضی از اطراف هم در اینجا جایز نیست و بلکه بالاتر حتی اگر شبهه غیر محصوره باشد، در شبهه غیر محصوره که حالا بعدا هم «ان شاء الله» بحثش را می کنیم، در شبهه غیر محصوره، اگر ما یقین داریم ولد مولا در قم است اجمالا می دانیم که در این یک میلیون نفر، ولد مولا وجود دارد، و مولا- هم گفته است: که «آئی لا ارضی بقتل ولدی و لو کان غیر مشخص» آیا مولایی که یک چنین ابراز عدم رضایت می کند، و می گوید: با فرض اجمال و عدم تشخیص فرزند باید جانش محفوظ بماند تا سلامت او حفظ بشود، همین مولا در همین مورد شبهه غیر محصوره به نظر نمی رسد که حتی بتواند اجازه کشتن یک نفر از این یک میلیون نفر را بدهد، این دوتا باهم جمع نمی شوند. نمی تواند بگوید: بچه من بطور شبهه غیر محصوره مردد بین این یک میلیون نفر است، شما یک دانه از اینها را می توانی بکشی، و یجوز لک قتل واحد، این دوتا باهم جمع نمی شود، چرا؟ برای این که احتمال می دهیم که همان یکی تصادفا فرزند مولا- باشد. و اگر فرزند مولا- شد، بین این دوتا معنا قابل جمع نیست، که از یک طرف تجویز در قتل یکی صادر شود، و از طرف دیگر هم بگوید: «آئی لا ارضی بقتل ولدی و لو کان غیر مشخص».

لذا عرض کردیم که این را هم باید از مورد بحث بین محققین و دیگران خارج بکنیم، این یک مسأله واضح و روشن است، از تمام جهاتش؛ شبهه محصوره باشد، غیر محصوره باشد، موضوعیه باشد، حکمیه باشد، نه تنها مخالفت قطعیه اش حرمت مسلم دارد، بلکه موافقت قطعیه اش هم واجب است، و معنای وجوب موافقت قطعیه، همین عبارت اخیری از این است که مولا- نمی تواند ترخیصی در مخالفت ولو نسبت به بعضی از افراد و اطراف صادر بکند. بلکه باید احتیاط کامل رعایت بشود، «حفظا لولد المولا و

تحفظاً للتكليف الحتمى الجدى الصادر من المولا» پس روی منطبق عقل، و روی معیار عقلی، در این قسم بلااشکال قاعده اشتغال از همه جهات، هم از نظر حرمت مخالفت قطعیه، و هم از نظر وجوب موافقت قطعیه در آن جریان دارد، و کسی نمی تواند در اینجا مناقشه بکند.

اما صورت دوم که انشعاب به دو صورت پیدا می کند؛ صورت دوم این است که شما علم به تکلیف دارید، اما نه تکلیف فعلی حتمی جزمی، بلکه به تکلیفی که از روی قیام حجّت و اماره و مثل اینها ثابت شده است. شما در حقیقت علم به این معنا دارید، مثلاً در آنجایی که خمر مردد بین انائین است، شما می گوی: من اینجا علم به تکلیف دارم، این علم به تکلیف را معنا بکنید، چه جوری شما علم به تکلیف دارید؟ یعنی علم به تکلیف به همان نحوی که در صورت اولی ذکر کردیم؟ یعنی علم دارید به این که مولا-راضی نیست به این که قطره ای شما خمر بنوشید، ولو این که خمر مردد بین مایعین باشد، ولو غیر مشخص باشد. اگر این طور باشد، این فرض اول است، که گفتیم: حکمش قاعده اشتغال است با تمام ابعادش.

اما فرض دوم این است که شما این جوری علم به تکلیف دارید، که آیه شریفه ای که می گوید: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» این آیه شریفه یک اطلاقی دارد، اطلاقش این خمر موجود بین انائین را هم می گیرد. در حقیقت دلیل شما بر حرمت این خمر غیر مشخص و موجود بین انائین، این است که آیه شریفه اطلاقش این خمر را می گیرد، و الا آیه نگفته است که انما الخمر و لو كان غير مشخص، آیه شریفه یک اطلاقی را بیان کرده است، اطلاقش؛ هم مورد علم تفصیلی به خمر را شامل می شود و هم مورد علم اجمالی به خمر را شامل می شود. پس در حقیقت اگر گفتید: من اینجا علم به تکلیف دارم، این علم به تکلیف را باید معنا بکنید، یعنی چه علم به تکلیف دارید؟ علم به تکلیف شما واقعش این جوری است. علم دارید به این که دلیلی که دلالت بر حرمت شرب خمر می کند، این دلیل یک اطلاقی دارد، و اطلاقش مورد خمر معلوم بالاجمال را هم شامل می شود. آیا بالاتر از این است؟ البته اگر بالاتر شد ما حرفی نداریم، داخل در قسم اول می شود، لکن یک فرض اینجوری داریم.

علم به تکلیف ما در حقیقت بازگشت به شمول اطلاق است، علم به شمول عموم است، فرض کنید یک خبر واحد معتبر، خبر عادل، قائم شده است بر این که یا این عمل واجب است، یا آن عمل واجب است. یا مثلاً این جور یک خبر واحد معتبری قائم بر

وجود یک شیئی شده است، لکن شما الان خبر در اختیارتان نیست، نمی دانید که آن شیء در خبر واحد که دلالت بر وجوبش می کند، کدام شیء است؟ اینجا هم شما می گوئید: من علم به تکلیف دارم. چطور شما علم به تکلیف دارید؟ واقعه این است که شما علم به تکلیف ندارید، شما علم به این معنا دارید که یک خبر واحد معتبری قائم بر وجوب احد الشیئین شده است، و الا در حقیقت علم به تکلیف حتمی جدی وارد من قبل المولا، و لو كان متعلقه غیر مشخص یک چنین معنایی برای شما مطرح نیست. و اکثرا هم در موارد علم اجمالی، این فرض دوم واقع می شود، و الا همان فرض اول کمتر تحقق می کند. اینهایی را که ما تعبیر به علم اجمالی می کنیم، معمولا از قبیل همین قسم دوم است، که معنای علم به تکلیف آن علم به قیام الحجّه علی التکلیف است، علم به قیام دلیل معتبر علی التکلیف است، علم به وجود روایت معتبره علی التکلیف است.

در این موارد که ما به این صورت علم داریم، مطلب چه جوری است؟ اینجا هم مثل همان صورت اول قاعده اشتغال جریان پیدا می کند یا اینجا با صورت اول فرق دارد؟ و همان طور که اشاره کردم، همین صورت دوم هم منشعب به دو صورت می شود که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - مجرای اصاله الاشتغال را توضیح دهید.

۲ - در صورت معلوم بودن جنس تکلیف و مشخص نبودن نوع تکلیف وظیفه مکلف چیست؟

۳ - مراد از علم به تکلیف در قاعده اشتغال را بیان کنید.

۴ - ارتکاب مخالفت قطعیه علم اجمالی حرمت دارد یا جواز؟ توضیح دهید.

۵ - نظر محقق خوانساری (ره) و قمی (ره) در جواز مخالفت قطعیه علم اجمالی چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والى سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که در مورد علم به تکلیف و شک در مکلف به، که مورد و مجرای اصاله الاشتغال است، علم به تکلیف گاهی به این صورت است که ما علم به تکلیف فعلی جدی واقعی از مولا- داریم، و اینکه اراده حتمیه او به تحقق این مکلف به در خارج متعلق شده، و در هیچ حالی، و با هیچ کیفیتی، هیچ گونه رضایت به ترک آن ندارد. اگر علم اجمالی به تکلیف به این نحو شد، عرض کردیم که هم مخالفت قطعیه اش حرام است، و هم موافقت قطعیه اش واجب است. معنای وجوب موافقت قطعیه، این است که مولا- ترخیص در مخالفت ولو در رابطه با بعضی از اطراف نمی تواند بدهد، و آن مخالفتی که در این مورد از بعضی از بزرگان نقل شده، عرض کردیم، به هیچ وجه جای آن نیست.

اماره بر تکلیف واقعی فعلی

اما فرض دوم این بود که ما علم اجمالی به تکلیف واقعی فعلی من جمیع الجهات نداریم، بلکه ما علم به هیچ حجتی بر تکلیف نداریم، علم به یک اماره ای بر تکلیف

داریم، مثل اینکه می دانیم یک خبر واحد معتبری دلالت بر وجوب احد امرین کرده، با قطع نظر از مسأله علم که در روز جمعه است، فرضاً می دانیم که یک خبر واحد معتبری قائم شده بر اینکه در روز جمعه باید نمازی خوانده شود، و آن مردد بین جمعه و ظهر است. یا آن مثالی که دیروز در شبهه موضوعیه عرض کردیم، شما که علم اجمالی دارید به اینکه خمر مردد بین این دو مایع است، اینجا در حقیقت علم اجمالی شما به این معنا متعلق شده که می بینید دلیل حرمت خمر اطلاق دارد، و اطلاقش صورت علم اجمالی را هم شامل می شود، اطلاقش شامل صورت تردد بین المایعین هم هست، نه اینکه علم اجمالی دارید به اینکه مولا اراده اش تعلق گرفته به اینکه باید از خمر اجتناب شود، و لو کان غیر مشخص، و لو کان مرددا بین مایعین، نه یک اطلاقی در اینجا هست، و به تعبیر اصطلاحی اصاله الاطلاق در اینجا محکم است، اطلاق حرمت خمر، صورت تردد خمر بین مایعین را شامل می شود. پس یک وقت هم شما اینطوری علم دارید، که معلوم و متعلق علم شما، تکلیف واقعی حتمی مولا نیست، بلکه متعلق علم شما عبارت از یک حجت و دلیل و اماره ای است که قائم بر تکلیف شده است.

همانطوری که دیروز عرض کردم این هم دو صورت دارد. - حالا- این دو صورت به ضمیمه صورت دیروز مجموعاً سه تا فرض را تشکیل می دهد - یک صورت این است که شما ولو اینکه علم دارید به قیام حجت و به قیام دلیل، و لازمه حجت بر تکلیف این است که گاهی از اوقات حجت مطابقت با واقع دارد، و گاهی از اوقات حجت مخالف با واقع است، یعنی آن خبر واحدی که فرضاً دلالت می کند بر اینکه در روز جمعه یک نمازی واجب است مرددا بین الظهر و الجمعة، به حسب واقع از دو حال، خارج نیست:

یک وقت این خبر واحد، حجت بر تکلیف مطابقت با واقع دارد، یعنی در واقع هم همین معنا هست، خبر مطابق با واقع است. یک وقت نه، در عین اینکه این خبر حجت است و شما هم باید بر طبقش عمل کنید، لکن در عین حال کذب محض است، و هیچ گونه مطابقتی با واقع ندارد پس نتیجتاً اینجا دوتا احتمال پیش می آید.

فروض مختلف در صورت قیام یقین حجت بر تکلیف

این حجتی که یقیناً قائم بر تکلیف شده، «اما ان تکون مطابقه للواقع» این یک احتمال.

و «اما ان تکون مخالفه للواقع» این احتمال آخر. دو احتمال اینجا مطرح شد و دو فرض بوجود می آید: یک وقت شما عالم هستید به اینکه علاوه بر اصل علم به قیام حجت، یک

علم دیگری دارید به اینکه اگر این حجّت مطابقت با واقع داشته باشد، مولا به هیچ وجه دیگر دست از واقع بر نمی دارد، لکن روی فرض مطابقت، روی فرض مصادف بودن با واقع، شما یک وقت این معنا را می دانید، یک وقت نه این معنا برای شما روشن نیست، برای شما مسلم نیست که اگر این خبر واحد در آن مثالی که عرض کردیم، مطابق با واقع باشد، مولا روی واقع ایستاده، و واقع را اراده کرده، و به تمام معنا مطلوب برای مولا است.

پس این دو فرض روی این جهت پیش می آید. شما علم دارید به قیام الحجّه علی التکلیف، لکن چون در حجّت دوتا احتمال جریان دارد: «احتمال المطابقه و احتمال المخالفه» روی فرض احتمال مطابقتش دوتا حال پیدا می شود: یک وقت شما عالم هستید به اینکه علی فرض «کون هذا الخبر مطابقا للواقع» مولا گریبان شما را به هر حال می گیرد، به هیچ وجه حاضر نیست که از مرادش، و از متعلق اراده خودش رفع ید کند.

یک وقت این معنا را می دانید، یک وقت نه این معنا هم برای شما روشن نیست. شما هستید و فقط علم به قیام حجّتی بر تکلیف، و نمی دانید که اگر این حجّت مطابقت با واقع داشته باشد، مولا رفع ید نکرده، و هیچ گونه راضی نیست به اینکه علی فرض المخالفه، با تکلیفش مخالفت شود. حالا در این دو صورت از نظر قاعده اشتغال، و از نظر جواز عدم وجوب موافقت قطعی، بلکه جواز مخالفت قطعی، تکلیف چیست؟ باید ما حساب کنیم. عرض کردیم اینجا در این جهت بحث ما فعلا مسأله تعبد نیست، مسأله آیه و روایت هم نیست، مسأله ای است که باید با معیار عقل سنجیده شود، و بینیم عقل در این رابطه چه حکومتی دارد؟

علم به قیام حجّت مطابق با واقع

اما در قسم اول از این دو قسم اخیر، که شما علم به قیام حجّت دارید، و علاوه عالم هستید به اینکه اگر این حجّت مطابقت با واقع داشته باشد، مولا به تمام معنا روی تکلیف خودش ایستاده و به هیچ وجه راضی به مخالفت و ترک مکلف به نیست. این جا هم به نظر می رسد که مثل همان قسم اولی است که ما دیروز خواندیم، چرا؟ برای اینکه ما از یک طرف به قیام الحجّه عالم هستیم، در حجّیت حجّت تردید نیست. حالا این حجّت می خواهد حجّت شرعی باشد یا حجّت عقلیه باشد در این دیگر فرق نمی کند. بالاخره حجّیت این حجّت این مسلم است و ثابت شده. شما هم عالم هستید به اینکه حجّت قائم

بر تکلیف شده، خبر قائم معتبر دلالت کرده بر اینکه در روز جمعه یک نمازی مرددا بین الجمعة و الظهر واجب است. خبر واحد در جای خودش حجیتش ثابت شده، و هیچ قابل مناقشه نیست. اینجا ما معتقدیم که نه تنها بر شما لازم است که احتیاط کنید، هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را انجام دهید، به همان ملاکی که در قسم اول ذکر شد. برای اینکه چه فرق می کند که آن حجّتی که قائم بر تکلیف شده، علم وجدانی باشد یا حجّتی که قائم بر تکلیف شده، خبر واحد معتبر شرعی باشد؟ از نظر حجّیت و قیام الحجّه علی التکلیف بین این دو تا فرقی نمی کند.

لذا همان ملاکی که در قسم اول اقتضا می کرد جریان قاعده اشتغال و وجوب احتیاط را، همان ملاک در این فرض هم اقتضا می کند. آیا در اینجا مولا می تواند ترخیص در مخالفت نسبت به بعضی از اطراف بدهد؟ می تواند مولا بگوید: حالا شما لازم نیست بین نماز ظهر و نماز عصر جمع کنید؟ یکی از آنها را اگر اتیان کنید کافی است، دیگری را من به تو اجازه می دهم که ترک کنی؟ می گوییم: نمی شود. جمع بین این دو تا مطلبی که می خواهیم عرض کنیم، امکان پذیر نیست، چرا؟ برای اینکه شما از یک طرف می گوید:

این خبر واحد جوری است که اگر مطابقت با واقع داشته باشد، مولا به هیچ وجه راضی به مخالفت نیست. از طرفی هم می گوید: مولا گفته یکی از این دو نمازها را ترک کن. من الممكن آن نمازی را که من ترک کردم، همان نمازی باشد که به حسب واقع وجوب داشته و تکلیف مولا در رابطه با او بوده. فرض کنید من نماز جمعه را ترک کردم، به حسب واقع هم نماز جمعه واجب بوده، اینجا چه طور شما بین این دو مطلب جمع می کنید؟ از طرفی می گوید: تکلیف متعلّق به صلات جمعه طوری است که مولا- به هیچ وجه راضی به ترکش نیست، منتها اصلش برای شما معلوم نیست، اصلش را حجّت غیر علمی ثابت کرده است. لکن در حجّیتش تردید و مناقشه نیست. پس از یک طرف می گوید: «لو كانت صلاة الجمعة بحسب الواقع واجبه، لم يرضى المولى بتركها اصلا» از یک طرف هم لازمه ترخیص در مخالفت بعضی از اطراف، معنایش این است که می توانی تو نماز جمعه را ترک کنی، بین این دو تا چه طوری شما می توانید جمع کنید؟

فرق میان اجتماع نقیضین قطعی و اجتماع نقیضین احتمالی

منتها فرق این صورت با صورت دیروز این می شود که در قسم اول که دیروز بحث کردیم یک اجتماع نقیضین قطعی تحقق پیدا می کرد، اما در این فرض یک اجتماع

نقیضین احتمالی تحقق پیدا می کند. برای اینکه ما نمی دانیم که خبر واحد مطابقت با واقع دارد یا نه؟ و احتمال مخالفت خبر واحد با واقع جریان دارد، لکن در استحاله اجتماع نقیضین فرقی بین صورت قطع و شک نیست. آیا شما می توانید به خودتان اجازه دهید احتمال اجتماع نقیضین را؟ آیا اجتماع نقیضین ممتنع در صورت قطع به اجتماع نقیضین است یا اجتماع نقیضین ممتنع صورت احتمال را هم می گیرد؟ تمام ممتنعات اینطور است، که شما حتی احتمالش را نمی توانید بدهید، نه قطع به آنها ممتنع است. اگر شریک الباری امتناع پیدا کرد، معنایش این نیست که قطع به شریک الباری ممتنع است. این اگر امتناع پیدا کرد، نه شما یقین به شریک الباری می توانید داشته باشید، و نه احتمال وجود شریک الباری را می توانید بدهید. لذا در امور مستحیله که در رأس آنها مسأله اجتماع نقیضین قرار گرفته که اساس امور مستحیله را مسأله اجتماع نقیضین تأسیس کرده، هیچ فرقی نمی کند که شما بخواهید علم به اجتماع نقیضین داشته باشد یا احتمال اجتماع نقیضین بدهید؟ امر ممتنع نه قطع به او امکان دارد و نه احتمال او امکان دارد. و فرق بین این قسم و قسم دیروز فقط در همین معنا است، و الا در استحاله فرقی نمی کند.

به عبارت دیگر در قسم اول چون دو تا احتمال نبود، مناقضه قطعی بود. اما اینجا مسأله تناقض روی احتمال مصادفه و احتمال مطابقه پایه گذاری می شود، و در صورتی که آن طرف احتمال باشد که خبر واحدی که قائم شده به طور کلی مخالفت با واقع باشد، آنجا که دیگر جای اجتماع نقیضین نخواهد بود. ولی روی یک فرض و روی یک احتمال هم اگر اجتماع نقیضین پیاده شود، خود این هم مستحیل و ممتنع است. لذا روی نظر عقل به نظر می رسد که در این قسم دوم هم احتیاط به تمام معنا واجب است، نه مخالفت قطعی اش جایز است، و نه ترک موافقت قطعی جایز است، بلکه موافقت قطعی به تمام معنا واجب است.

علم به قیام دلیل معتبر شرعی یا عقلی بر تکلیف

اما صورت سوم این است که شما فقط عالم هستید به اینکه یک حجّتی و یک دلیل معتبر شرعی یا عقلی بر تکلیف قائم شده، همین مقدار. اما این معنا را نمی دانید که اگر این حجّت مطابقت با واقع داشته باشد، مولا روی تکلیف خودش ایستادگی دارد. نه، احتمال می دهید که مولا- روی بعضی از جهات و مصالح اگر هم این حجّت مطابقت با واقع داشته باشد، مولا از تکلیفش، روی بعضی از جهات دست برداشته، و روی بعضی

از مصالحی که در کار است. این جا بعد از آن که اصل فرض روشن شد، یک وقت ما اینجوری بحث می کنیم، که اگر از ناحیه مولا ترخیصی در مخالفت نسبت به بعضی از اطراف صادر نشود، یعنی ما باشیم و همین مقدار، از ناحیه مولا هیچ چیزی نیامده، هیچ تجویز و ترخیصی در مخالفت احتمالی که ارتکاب بعضی از اطراف باشد، نیامده، در این صورت وظیفه چیست؟ یک بحث هم در این رابطه است، که آیا مولا در اینجا حق ترخیص و حق تجویز دارد یا ندارد؟ و آیا ترخیصی که می تواند از ناحیه مولا- صادر شود، ترخیص در مخالفت احتمالی است یا اینکه نه خیلی مطلب بالا می رود حتی ترخیص در مخالفت قطعی هم مانعی ندارد؟ اینها را باید بحث کنیم.

علم به قیام حجت بر تکلیف و عدم ترخیص از ناحیه مولا

اما آن جهتش که اگر از ناحیه مولا ترخیصی نیامده، ما هستیم و علم به قیام حجتی بر تکلیف، و یقین هم نداریم که مولا به هیچ وجه راضی به مخالفت این تکلیف نیست، ترخیصی هم نیامده از طرف مولا. آیا در اینجا وظیفه ما چیست؟ در این حال با عدم ورود ترخیص، وظیفه این است که همان قاعده اشتغال جریان پیدا می کند. بعد از آن که مولا خبر واحد را بین خودش و بین شما حجت قرار داد، گفت: پشتوانه خبر واحد، این خبر واحد حجه بینی و بینه. حالا شما عالم شدید به اینکه این خبر واحد یک چیزی را در روز جمعه واجب کرده، مرددا بین صلاه الجمعة و بین صلاه الظهر. از طرفی هم نمی دانید که مولا رفع ید کرده از تکلیف خودش، چون تکلیفی از ناحیه مولا- صادر نشده. مطلب اضافه ای از ناحیه مولا- نیامده، آن که الا-ن هست «وجود هذا الخبر الذی هو حجه بین المولی و بین العبد» بدون اینکه دیگر از ناحیه مولا مطلبی صادر شده باشد. آیا در اینجا عقل حکم به وجوب احتیاط نمی کند؟ آیا در اینجا عقل توقف می کند؟ می گوید: چون برای ما روشن نشده که آنچه واجب است نماز جمعه است، یا نماز ظهر؟ لازم نیست که درگیر این خبر واحد باشیم.

به عبارت روشن تر با مراجعه به عقل سلیم، اگر از عقل پرسیم، مولا خبر واحد را گفته: حجه بینی و بینه، اما آیا فرق است بین آن خبر واحدی که روشن بگوید نماز جمعه واجب است، و بین آن خبر واحدی که مردد باشد مفادش بین وجوب نماز جمعه و نماز ظهر. آیا با مراجعه به عقل، عقل می گوید بین این دو تا فرق می کند؟ درست است مولا خبر واحد را حجت قرار داده، اما این برای آنجایی است که شما علم تفصیلی به قیام

حجّت داشته باشید. اما اگر علم اجمالی به قیام حجّت داشته باشید، نه، این خبر واحد را دیگر لازم نیست که شما مورد رعایت و ملاحظه قرار دهید. یا بعد از آن که ما مراجعه به عقل می‌کنیم، عقل می‌گوید: فرقی نمی‌کند، همانطوری که در اصل علم تفصیلی و علم اجمالی فرقی بین علم تفصیلی و علم اجمالی از نظر عقل نمی‌کرد، در اینجا هم فرقی نمی‌کند که این حجّت قائمه که شما علم به قیامش دارید، علم تفصیلی است به قیام حجّت داشته باشید یا علم اجمالی به قیام حجّت داشته باشید؟ بین این دو تا فرق نمی‌کند. لذا اگر از ناحیه مولا علاوه بر حجّیت خبر واحد یک ترخیصی در مخالفت صادر نشود، ظاهرش این است که قاعده اشتغال همینجا حاکم است، و احتیاط به معنای وجوب موافقت قطعیه را بر شما تکلیف می‌کند.

انما البحث در این است، که آیا در اینجا مولا- می‌تواند اجازه در مخالفت دهد ولو اینکه خودش خبر واحد را حجّت قرار داده؟ علاوه بر حجّیت، بیاید در مورد علم اجمالی ترخیص در مخالفت دهد. آیا در اینجا جایز است یا نه؟ ظاهرش این است که اینجا مانعی ندارد. برخلاف آن دو قسمی که ذکر کردیم که ترخیص مولا ولو در مخالفت احتمالیه مستلزم قطع به تناقض، یا احتمال تناقض بود، در اینجا مسأله ای پیش نمی‌آید، اینجا اشکالی وجود ندارد، چرا؟ برای خاطر اینکه هم از نظر ثبوت مانعی ندارد، هم از نظر اثبات مانعی ندارد. از نظر ثبوت مسأله به این صورت است، ما حساب می‌کنیم و می‌گوییم: چطور شد که مولا از یک طرف خبر واحد را معتبر کرده، و ممکن است این خبر واحد مصادف و مطابق با واقع باشد و از یک طرفی هم آمده مخالفت را تجویز می‌کند. چون ما آن علم دوم را نداریم که علی فرض المصادفه، مولا رفع ید از تکلیف خودش نکرده، چون این معنا برای ما معلوم نبوده و فرض ما این فرض است، می‌گوییم: مانعی ندارد، ممکن است مولی به حسب واقع تکلیفی داشته باشد، ممکن است این خبر واحد هم مصادف و مطابق با واقع باشد، لکن در عین حال روی یک مصلحت اهمی، و روی یک جهت مهمتری مولا- آمده از آن تکلیف واقعی خودش رفع ید کرده، از آن تکلیف واقعی دست برداشته و ترخیص و تجویز را صادر کرده و این مشابه دارد. اول ما مشابهش را ذکر کنیم تا بهتر روشن شود.

در شبهات بدویه و به طور کلی در مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی، یک راه مهم همین معنا بود. مولا آمده حدیثی به نام حدیث رفع جعل کرده، گفته: «رفع ما لا يعلمون»، «کل تکلیف مجهول» این مرفوع است. ما می‌آییم توی این شکها و جهلها

حساب می کنیم، می بینیم بعضی از اوقات که انسان شک در یک تکلیفی دارد، ولو اینکه خودش نمی داند، اما به حسب واقع این تکلیف در جای خودش ثابت است. فرض کنید شما شک در حرمت شرب توتون دارید، اگر به حسب واقع شرب توتون حرام باشد، اینجا بین آن حرمت واقعه و ترخیص در مخالفت که از حدیث رفع شما استفاده کردید، چه طوری جمع کردید؟ چه طوری جمع شد بین اینکه شرب توتون به حسب واقع حرام باشد، و به حسب حکم ظاهری محکوم به حلیت؟

جواز مخالفت در صورت وجود حجت معتبره شرعیه علی التکلیف

آنجا هم ما در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی به همین معنا اشاره کردیم که مولا ممکن است روی یک مصالح بالاتر، و روی اینکه دلش نمی خواهد دین اسلام یک دین ثقیل سنگین غیر دارای جاذبه باشد، نمی خواهد یک چنین معنایی در رابطه با دین مطرح شود. این دینی است که الی آخر زمان باید دوام پیدا کند، باید روی مبنای سهولت و سماحت پایه گذاری شود، روی یک مصلحت خیلی قوی تر و مهم تر، از آن حرمت مجهوله شرب توتون با اینکه در واقع در جای خودش محفوظ است، رفع ید می کند، و به مقتضای «رفع ما لا یعلمون» اجازه در مخالفت و ارتکاب در شبهات بدویه می دهد.

همان ملاکی را که شما در رابطه با شبهات بدویه فکر کردید و چاره ای هم ندارید که در آنجا مسأله را به همین صورتهای حل کنید، نظیرش را چرا نشود در ما نحن فیه پیاده کنیم؟ مولا از یک طرف خبر واحد را یک حجت معتبره شرعیه علی التکلیف قرار می دهد، لکن از طرفی هم ملاحظه می کند که این خبر واحد معتبر، اگر بخواهد در صورت علم اجمالی هم نقش داشته باشد، شاید یک محذوراتی، یا یک جهات دیگری به وجود بیاید. لذا چه مانع دارد که در خصوص صورت علم اجمالی، اجازه در مخالفت و ترخیص در مخالفت را صادر کند.

لذا به نظر می رسد که در اینجا ترخیص از ناحیه مولا هیچ گونه مانعی ندارد، به خلاف آن دو قسمی که دیروز ذکر کردیم. لکن درباره این ترخیص بعضی از مناقشات هست که باید ملاحظه کنیم، و علاوه بینیم که این ترخیص در ملاحظه با آن حجیت خبر واحد چه نقش دارد؟ یعنی از نظر مقام اثبات آیا حالت تقییدی در او به وجود می آورد؟ آیا حجیت خبر واحد را تقیید می کند؟ یا اینکه عنوانش هم عنوان تقیید نخواهد بود. بالاخره این دو مربوط به مولا است. یکی حجیت قرار دادن خبر واحد، و یکی ترخیص در مخالفت. اگر

این دو تا را باهم ملاحظه کنیم، چه حسابی بین این دو تا هست آیا مسألهٔ اطلاق و تقييد است یا اینکه نه يك مسألهٔ ديگري مطرح است؟ «ان شاء الله» این دو جهت را ملاحظه بفرمائید برای بحث بعد.

پرسش:

- ۱ - در صورت قیام اماره بر تکلیف واقعی فعلی، وظیفه چیست؟
- ۲ - فروض مختلف در صورت قیام یقین و حجت بر تکلیف را نام ببرید.
- ۳ - اگر علم به قیام حجت مطابق با واقع پیدا شد، تکلیف مکلف چیست؟
- ۴ - فرق میان اجتماع نقیضین قطعی و اجتماع نقیضین احتمالی را بیان کنید.
- ۵ - آیا مخالفت در صورت وجود حجت معتبره شرعیه علی التکلیف جایز است؟

ص: ۲۴

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.

در فرض سومی که دیروز بحث شد که آن فرض عبارت از این بود، که ما علم اجمالی به تکلیف نداریم، بلکه علم اجمالی به وجود یک حجّتی در تکلیف در کار است، و درعین حال نمی دانیم که اگر آن حجّت و اماره مطابق با واقع و مصادف با واقع باشد، مولا- روی تکلیف خودش ایستادگی دارد، احتمال می دهیم که در این حال روی یک جهتی، و روی یک مصلحتی مولا رفع ید کرده باشد. در اینجا گفتیم: تا مادامی که از ناحیه مولا ترخیصی صادر نشده باشد، بلکه ما باشیم و همان علم اجمالی به قیام حجّت، و دیگر از ناحیه مولا- تجویز مخالفت و ترخیص مخالفت صادر نشده باشد، اینجا لازمه حجّیت آن حجّت، و علم اجمالی به قیام حجّت، و جوب احتیاط است، لازمه اش رعایت همه اطراف است.

لکن بحث در این بود که آیا مولا- می تواند ترخیص در مخالفت دهد یا نمی تواند؟ و آیا مخالفتی را که مولا- می تواند ترخیص دهد، حتّی مخالفت قطعیه را هم شامل می شود؟ یعنی مولا می تواند ارتکاب همه اطراف شبهه تحریمیه را تجویز کند، می تواند مخالفت و

عدم اتیان به تمام اطراف شبهات وجوبیه را تجویز کند؟ مثلاً بگوید: در روز جمعه ولو اینکه اماره قائم شده بر اینکه یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر، لکن هردو را می‌توانید ترک کنید. و در مثل خمر مردد بین انائین بگوید: هردو را می‌توانی شرب کنی و ارتکاب هردو طرف جایز است؟ آیا می‌تواند مولا یک چنین ترخیصی دهد؟

اشکال در ترخیص در ارتکاب همه یا ترک همه اطراف

اصل ترخیصش را دیروز ما بحث کردیم، و مطلب روشن شد. اما این جهتش که ترخیص در ارتکاب همه اطراف در شبهات تحریمیه، و یا ترک همه اطراف در شبهات وجوبیه باشد، چون بحث ما اعم از وجوبیه و تحریمیه است، اینجا ربما یقال: به اینکه مولا نمی‌تواند چنین ترخیصی را بدهد، و حق تجویز چنین معنایی را ندارد، چرا؟ برای اینکه این ترخیص و تجویز، در حقیقت ترخیص و تجویز معصیت است. مولا اگر بگوید: هردو اناء را می‌توانی شرب کنی، با اینکه شما یقیناً می‌دانی خمری در اینجا وجود دارد، و اطلاق ادله حرمت خمر، خمر معلوم بالاجمال را هم شامل می‌شود که در حقیقت ما علم اجمالی به قیام حجت داریم، علم اجمالی به اصاله الاطلاق داریم.

می‌دانیم اطلاق حرمت شرب خمر، این خمر معلوم بالاجمال را هم شامل می‌شود.

گفته اند: اگر مولا ارتکاب هردو اناء را تجویز کند، این در حقیقت تجویز و ترخیص معصیت است. و در ترخیص معصیت دو اشکال وجود دارد و دو تالی فاسد دارد: یک اشکالش این است که معصیت قبیحه عقلاً، معصیه المولی این قبح عقلی دارد.

همانطوری که اطاعت المولی حسن عقلی دارد، معصیت المولی هم قبح عقلی دارد. و اگر مولا- بخواهد در یک موردی معصیت را تجویز کند، برگشتش به این می‌شود که ما هو قبیح عقلاً، از ناحیه مولا که حکیم علی الاطلاق است، تجویز شده، این با مقام حکمت مولا نمی‌سازد، و با حکیم بودن مولا سازگار نیست، که بیاید درباره یک امری که قبح عقلی مسلم دارد، تجویز و ترخیص صادر کند.

اشکال دوم تجویز المعصیه این است که این مستلزم تناقض است، تناقض در کار خود مولا، و در شأن خود مولا. برای اینکه مولا- از یک طرف می‌گوید: از خمر اجتناب کن، از یک طرف هم می‌گوید: نه مانعی ندارد ارتکاب کنی خمر را. این تناقض روشن است، که از یک طرف مکلف را در رابطه با شرب خمر تحذیر کند، و از طرف دیگر تجویز کند شرب خمر را. در خود وضع مولا و در خود اراده مولا یک تناقضی تحقق

پیدا می کند. لذا «تجویز المعصیه مستلزم للتناقض فی شأن المولی» پس چطور شما می توانید در همین مثال خمیری که ذکر شد بگویید: «يجوز للمولا أن یرخص ارتکاب جمیع الاطراف و کلا المایعین» این ترخیص در معصیت است، و این دو تالی فاسدی در آن تحقق دارد. ممکن است کسی بگوید آیا این حرف درست است یا نه و این بیان قابل قبول است یا نه؟

می گوییم، اولاً- همان مقایسه ای را که ما دیروز ذکر کردیم، به صورت نقض، جواب نقضی این می شود، و حلش را هم از راه حل در همان جا به دست می آوریم. می گوییم:

شما در شبهات بدویه می گوئید: مسأله چه طوری است؟ مولا در مسأله شرب توتون، اگر به حسب واقع شرب توتون حرام باشد، و خود مولا جعل حرمت برای شرب توتون کرده باشد، لکن به استناد حدیث رفع، و برطبق مفاد حدیث رفع، خود مولا ارتکاب شرب توتون را تجویز کرد. اینجا تجویز ارتکاب شرب توتون با حرام بودن واقعی شرب توتون، که به تعبیر شما از او تعبیر به معصیت می شود، مسأله چه طوری حل شده است؟ چطور مولا در اینجا معصیت را تجویز کرده؟ چطور ترخیص در مخالفت حرام واقعی از ناحیه مولا صادر شده؟ همین راه حلی که شما برای اینجا ذکر می کنید، در اینجا هم ما همین حرف را می زنیم. مسأله مسأله علم و جهل نیست، مسأله تجویز در مخالفت و ترخیص در معصیت است، شما در شبهات بدویه هر راه حلی را که پیدا کردید، ما هم اینجا همان راه حل را پیشنهاد می کنیم.

راه حل برای تجویز مخالفت و ترخیص در معصیت

راه حل آن این است که عنوان معصیت صرف مخالفت یک تکلیف واقعی نیست، نفس مخالفت یک تکلیف واقعی، موجب نمی شود که عنوان معصیت تحقق پیدا کند.

معصیت آنجایی است که مولا یک تکلیفی داشته باشد، و روی تکلیفش هم ایستادگی کند، و به هیچ وجه راضی نباشد به مخالفت این تکلیف، و ابداء رفع ید از این تکلیف نکرده باشد. اگر یک تکلیف قرص به تمام معنا بود، و مولا رفع ید نکرد، ما نمی توانیم در اینجا به هیچ وجه مخالفت کنیم، ولو اینکه علم هم نباشد، همانطوری که دیروز بعضی از دوستان شما ذکر می کردند. در صورت احتمالش هم اگر یک چنین موردی شما تصور کردید، یعنی یک جایی اینجوری بحث شد، شما احتمال می دهید یک تکلیفی را که در مثالهای عادی مثال دارد و جوری است که می دانید که مولا اینقدر روی این تکلیف

ایستاده که حتی در صورت احتمال هم راضی نیست به مخالفت این تکلیف. مثل اینکه فرض کنید مولا یک بچه کوچکی دارد، از فضای اتاق رفت بیرون و وارد حیات شد، شما احتمال می دهید که این بچه برود سر حوض بیفتد در حوض و غرق شود. اینجا مسأله چطور است؟ با اینکه صرف احتمال بیشتر نیست، ولی مسأله این است، که اگر مولا اینجوری به حفظ ولدش علاقه مند است که حاضر نیست حتی در صورت احتمال هم شما بی اعتنایی کنید؛ لذا اگر بچه افتاد در حوض و تلف شد، مولا می آید مؤاخذه می کند. هی شما بگو: آقا من که علم به تکلیف نداشتم، من شک داشتم، شبهه، شبهه موضوعیه بود، مثل خمر مردد، مثل مایعی که احتمال خمیریت در او جریان پیدا کند، آیا اینجا روی منطوق، این معنا از شما پذیرفته است؟ شما می توانی در مقابل مولا- بگویی من که علم به تکلیف نداشتم، من چه می دانستم که بچه توی حوض افتاده. مولا چه جواب می دهد؟ می گوید مگر تو احتمال نمی دادی؟ شما باید بگوئید: چرا. آیا می توانید بگوئید که با احتمال که تکلیف منجز نمی شود، احتمال که موجب تنجز تکلیف نیست، مولا به شما جواب می دهد: این تکلیف از آن تکلیفهایی است که حتی در صورت احتمال هم تو می دانستی که من راضی به مخالفتش نیستم، یعنی یک تکلیفی است که حتی در صورت احتمال هم باید رعایت شود.

پس این که ما در آن فرض اول و دوم اینقدر روی مسأله وجوب احتیاط تکیه داشتیم، نه تنها برای خاطر علم اجمالی بود، این یک خصوصیتی دارد که اگر احتمال هم در کار باشد، همین معنا پیش می آید. لذا بزرگان می گویند: بعضی از اوقات احتمال منجز است، همانطوری که علم موجب تنجیز است، گاهی احتمال هم موجب تنجیز است.

شرط استحقاق عقوبت در صورت مخالفت با تکلیف

اما در مواردی که معمولاً برائت جاری می شود، مثل شرب توتون. آن چه در اینجا تحقق پیدا کرده، مخالفت التکلیف الواقعی هست. ولی هر مخالفتی لا- یکون معصیه، هر مخالفتی لا- تکون قبیحه عقلا- آن مخالفتی معصیت است و موجب استحقاق عقوبت است و قبح عقلی بر او ترتب پیدا می کند که مولا از تکلیف به آن رفع ید نکرده باشد، مولا روی آن سماجت داشته باشد و ایستادگی کند. مخالفت چنین تکلیفی که مورد عنایت مولا باشد، و راضی به مخالفت نباشد، عنوان معصیت دارد، قبح عقلی دارد، استحقاق عقوبت دارد، و معنا هم ندارد که مولا در چنین شرائطی مخالفت را تجویز کند.

اما در مثل شرب توتون و امثال آن مسأله این نیست، فوqش این است که در واقع و لوح محفوظ شرب توتون حرام است. اما این حرمت حرمتی نیست که مولا- رویش پابرجا باشد، خود مولا به واسطه رعایت یک مصالح بالاتر، و رعایت یک جهات قوی تر، گفته «رفع ما لا يعلمون» من به شما اجازه می دهم که شرب توتون کنید در صورتی که شک در حرمت دارید، ولو به حسب واقع هم حرام باشد. می گوییم: پس شما چه می کنید اگر به حسب واقع حرام باشد؟ می گوید: من رفع ید می کنم از آن حرمت، برای خاطر یک مصلحت بالاتر در رابطه مثلا با کلی دین، و کلی قوانین دین. اگر این طور شد، آیا از حدیث رفع می توانیم انتزاع کنیم که این تجویز المعصیه است؟ کجای حدیث الرفع تجویز المعصیه است؟ کجای حدیث الرفع ما هو قبیح عقلا است؟ از کجای حدیث رفع دیگر مسأله تناقض و استلزام تناقض استفاده می شود؟ همین معنا را ما در اینجا هم پیاده می کنیم.

می گوییم: از مولا یک حجّتی و دلیلی آمده، و اطلاق آن دلیل اقتضا می کند که خمر موجود بین انائین هم حرام باشد. و اگر از ناحیه مولا ترخیصی نبود، عقل به ما می گفت احتیاط کنید، از هردو باید اجتناب کنید. اما حالا مولا می خواهد بگوید: نه من به تو اجازه می دهم که اجتناب نکنید، این تجویز ارتکاب هردو در رابطه با قیام حجّت بنام اصاله الاطلاق بر حرمت خمر در اطراف علم اجمالی، عینا مثل حدیث «رفع ما لا يعلمون» می ماند در رابطه با حرمت واقعه ای که برای شرب توتون در لوح محفوظ ثابت است. همانطوری که او اسمش تجویز المعصیه نیست، و تناقضی هم در آنجا شما نمی توانید ادعا کنید، اینجا هم همینطور است. می گوییم: لابد مولا تجویز کرده، یک مصلحت بالاتری را رعایت کرده، لابد رفع ید کرده از مقتضای اطلاق، برای خاطر یک جهت بالاتر. پس این کجایش تناقض است؟ کجایش ترخیص در معصیت قبیحه عند العقل است؟ لذا به نظر می رسد در عین اینکه ما با عدم وجود ترخیص احتیاط را لازم می دانیم، لکن در عین حال معتقدیم که مولا می تواند ترخیص در مخالفت دهد، آن هم مخالفت قطعی، یعنی ترخیص در ارتکاب همه اطراف در شبهات تحریمیه، و عدم اتیان به هیچ یک از اطراف در شبهات وجوبیه.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر مسأله تناقض بود که ما دیروز عرض کردیم در مسأله استحاله تناقض، فرقی نیست بین قطع به تناقض، یا احتمال به تناقض؟ در شبهات بدویه احتمال تناقض را چه طوری حل می کنید؟ صرف اینکه یکی ظاهری و یکی واقعی است،

مسأله ای را حل نمی کند، یعنی آیه و روایتی نیامده بگوید که «اذا كان احد الحكمين ظاهريا و الآخر واقعا» هیچ محذوری در او نیست؟ شما همانجا باید بنشینید حل کنید.

راه حل جمع میان حکم ظاهری و واقعی

جمع بین حکم ظاهری و واقعی به صرف اینکه احدهما ظاهری و الآخر واقعی حل نمی شود، باید اساسی حل شود، که چطور آنجا تناقضی تحقق ندارد؟ و چطور احتمال تناقض هم ندارد؟ شما نگوئید آنجا ما نمی دانیم که به حسب واقع شرب توتون حرام است. لکن وقتی احتمالش را دادید و از طرفی هم حکم ظاهری را مناقض با حکم واقعی فرض کردید، باید احتمال تناقض در آنجا بدهید، و احتمال تناقض هم مثل قطع به تناقض محال است، فرقی نمی کند در مسأله متناقضین همانطوری که دیروز عرض کردیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): گفتیم اینها فارق نمی شود، این تعبیرات مثل بیان موضوع است، مثل این می ماند که شما بگوئید: اینجا شبهه بدویه است، اینجا شبهه مقرونه به علم اجمالی است. من هم می دانم آنجا بدویه است و اینجا مقرونه است، لکن ملاکش را باید در نظر گرفت. در شبهات بدویه بین ترخیصی که از حدیث رفع استفاده می شود، و حکم واقعی علی تقدیر ثبوت، که شما احتمال ثبوتش را می دهید، بین این دو تا چه طوری رفع تناقض می شود؟ باید طوری باشد که احتمال هم در کار نباشد. یعنی چه نشده؟ معلوم نیست، یعنی شما احتمال ثبوتش را می دهید؟ علی فرض الثبوت که مناقض با این حدیث رفع است. پس احتمال متناقضین است. همین که شما می گوئید منجز نیست، معنایش این است که مولا رفع ید کرده، منتها کلمه تنجز را هی زیاد تکرار می کنید، همین که می گوئید منجز نیست، یعنی مولا رفع ید کرده از آن تکلیف، نخواسته که آن تکلیف در صورت احتمال ثابت شود، و الا در آن مثال ولد مولا که عرض کردیم، با اینکه شما علم هم ندارید، همانجا تکلیف منجز است. با اینکه علم هم ندارید. عنوان نفس محترمه به چه لحاظ؟ شما که یقین ندارید به این مسأله، اگر ببینی و یقین کنی بله؟ و الا بین احتمال غرق شدن ولد مولا و احتمال اینکه این مایع خمر باشد، چه فرق می کند؟ هر دو احتمال است و اینطور نیست که احتمالش هم غیر عقلایی باشد، هر دو احتمال عقلایی است. چطور شده که در اینجا برای شما لازم نیست، لکن در آنجا برای شما لزوم دارد؟

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر مولی از تکلیفش رفع ید کرد این تکلیف کانه لم یصدر

است، اگر کانه لم یصدر باشد دیگر بین مخالفت احتمالی و قطعی آن چه فرق می‌کند؟ اصلاً فرض عدم تشخص است، معنای علم اجمالی عدم تشخص است، معنای علم اجمالی تردید است. بالاخره اینجا مکلف به مشخص نیست، و ما علم نداریم که مولا- با عدم تشخص روی تکلیفش ایستادگی کرده، فقط یک اطلاقی در اینجا قائم است، یک خبر واحد معتبری قائم است، یک حجّتی از ناحیه مولا- قائم است، اما حالا بخواهیم قسم بخوریم که مولا «لم یرفع یده حتی مع عدم التشخص» نه احتمال می‌دهیم رفع ید کرده باشد، و اگر رفع ید کرد بین مخالفت احتمالی و مخالفت قطعی چه فرق می‌کند؟ برای اینکه معنای رفع ید یعنی «کانه لم یصدر التکلیف من المولی» اگر «لم یصدر التکلیف من المولی» شد، دیگر فرقی بین مخالفت قطعی و مخالفت احتمالی نیست.

پس همان جوابی را که ما در رابطه با حل شبهات بدویه در مقایسه با واقع و حکم واقعی می‌توانیم ذکر کنیم و چاره ای هم جز آن نداریم، اینجا هم همان مسأله پیاده می‌شود، طابق النعل بالنعل، فقط آنجا شبهه اش شبهه بدویه است اصطلاحاً، اینجا شبهه اش اصطلاحاً شبهه مقرونه به علم اجمالی است.

نسبت ترخیص در ارتکاب و شمول دلیل حرمت در یک مصداق

دو مطلب دیگر باقی مانده که یکی از آن دو را عرض می‌کنیم و مطلب دوم چون مفصل است برای بحث بعد «ان شاء الله».

مطلب اول این است، (بنابر ترتیب بحث) حالا- که مولا- می‌تواند ترخیص کند، مثل اینکه مولا- سراغ این مکلف آمد که همینطور متحیر ایستاده، نمی‌داند این اناء خمر است یا آن اناء خمر است؟ مولا به او گفت که من به تو اجازه دادم که هردو را ارتکاب کنی. ما هم گفتیم که این معنایش رفع ید از تکلیف است، مانعی هم ندارد ترخیص در معصیت هم نیست هیچ گونه قبح و استلزام تناقضی هم در او مطرح نیست، اینها را گفتیم.

بحث در این است که وقتی مولا- به او گفت که من به تو اجازه می‌دهم ارتکاب هردو اناء را، این تجویز المولی وقتی که مقایسه می‌شود با دلیل حرمت شرب خمر که آن هم از ناحیه مولا صادر شده، این دوتا دلیل باهم چه نسبتی دارند؟ یک جا مولا می‌گوید:

«حرمت علیک الخمر» و این «حرمت علیک الخمر» اطلاقی دارد. هم خمر معلوم بالتفصیل را می‌گیرد، و هم خمر معلوم بالاجمال را. حالا هم آمده می‌گوید: در مورد علم اجمالی من به تو اجازه مخالفت قطعی می‌دهم. چه نسبتی بین این اجازه مخالفت قطعی

در رابطه با دلیل تحریم خمر، وجود دارد؟ یعنی وقتی که این دوتا دلیل را ملاحظه می کنیم، باید بگوییم چه طوری باید بین این دوتا دلیل جمع کرد؟ و چه طوری باید توفیق بین این دوتا دلیل حاصل شود؟ آنچه که ابتدائاً توی ذهن می آید این است که کسی بگوید: این تجویز مخالفت قطعی در صورت علم اجمالی، تقیید می کند اطلاق دلیل حرمت خمر را، یعنی دلیل حرمت خمر نه اینکه اطلاق داشت، هم علم تفصیلی و هم علم اجمالی را می گرفت. بگوییم: این تجویز ارتکاب در صورت علم اجمالی، می آید اطلاق دلیل حرمت خمر را تقیید می کند، و او را مقیّد می کند به صورت علم تفصیلی به خمر، مثل اینکه از اول مولا اینجوری گفته: «حرمت علیک الخمر فی صورہ کون الخمر مشخصاً تفصیلاً» این ابتدائاً به ذهن می آید که در مقام توفیق بین او دو دلیل و جمع بین آنها، از مسأله تقیید و اطلاق استفاده کنیم، یعنی ادله مرخصه، مقیّد ادله ای باشد که دلالت بر حرمت می کند و اطلاق و عمومش شامل صورت علم اجمالی هم می شود، و در نتیجه با ادله ترخیص ما استفاده کنیم که آن ادله تکلیف صورت علم اجمالی را نمی گیرد. آیا این کار را بکنیم؟ یا اینکه نه لازمه بیان ما، و این راهی را که ما طی کردیم، یک مطلب دیگری است، و آن این است که ما نیایم دلیل مرخص را مقیّد اطلاق قرار دهیم، چرا؟ برای اینکه اگر مقیّد اطلاق قرار دادید، آنجایی که شما اعتق رقبه را با لا تعتق رقبه کافره تقیید می کنید، معنای تقیید چیست؟

معنای تقیید این است که از اول اراده مولا به عتق رقبه کافره تعلق نگرفته بود، معنای تقیید این است. اراده جدی مولا از اول محدود به رقبه مؤمنه بود، و اصلاً در رابطه با رقبه کافره اراده ای نداشته مولا، معنای تقیید و اطلاق این است. درحالی که این راهی را که ما طی کردیم، معنایش این نیست که مولا از اول تکلیفی نداشته، نه، مولا تکلیف داشته، لکن رفع ید از تکلیف کرده، فرق است بین رفع الید من التکلیف، و بین اینکه ما دلیل دوم را حاکی از این قرار دهیم که از اول مولا- در مورد علم اجمالی اصلاً اراده اش متعلق به حرمت شرب خمر نشده بود. به عبارت روشن تر، اگر شما مسأله اطلاق و تقیید را در اینجا پیاده کنید، معنایش این است که وقتی مولا اینجا مخالفت قطعی را تجویز کرد، ما می فهمیم که از اول اشتباه کردیم، خیال می کردیم که ادله حرمت خمر شامل معلوم بالاجمال هم می شود، درحالی که به حسب واقع از اول اینطور نبوده مطلب، و ادله حرمت خمر، خمر معلوم بالاجمال را نمی گرفته، منتها روی اطلاق لفظی ما تخیل شمول می کردیم.

اما ما این حرف را نمی‌زنیم، و این راهی را که طی کردیم یک چنین نتیجه‌ای نمی‌خواهیم از این راه بگیریم، ما می‌خواهیم اینجوری بگوییم: در عین اینکه مولا- ترخیص کرده، آن اطلاق هم سر جای خودش محفوظ است، یعنی اطلاق حرمت خمر و شمولش نسبت به مورد علم اجمالی از جهت جعل و وضع مولا هیچ جهتی و هیچ اشکالی در او نیست، منتها مولا روی رعایت یک مصلحت اهم، و مصلحت اقوایی رفع ید کرده از مقتضای اطلاق، نه اینکه ما این ترخیص مولا را دلیل بر این قرار دهیم که از اول در حقیقت یک اطلاق پوچی در کار بوده، یک اطلاق تخیلی در کار بوده، و از اول مولا- نسبت به خمر معلوم بالاجمال هیچ گونه تحریمی نداشته شما خیال می‌کردید که تحریم در کار بوده. لذا توفیق بین این دلیل مرخص و آن دلیلی که اطلاقش خمر معلوم بالاجمال را می‌گیرد، اقتضا ندارد که ما مسأله تقييد و اطلاق را در اینجا پیاده کنیم. بلکه باید همین معنا را بگوییم، که اطلاق سر جای خودش محفوظ، دلیل حرمت شرب خمر، خمر معلوم بالاجمال را می‌گیرد، لکن مولا لرعايت مصلحت اقوا رفع یده عن هذا الاطلاق، و الا- اطلاق، مجعول بوده و متعلق اراده بود، و تکلیف برطبق اطلاق تحقق گرفته است. این یک مطلب است مطلب دوم که «ان شاء الله» بعد.

پرسش:

- ۱- اشکال ترخیص در ارتکاب یا ترک همه اطراف چیست؟
- ۲- چه راه حلی برای تجویز مخالفت و ترخیص در معصیت وجود دارد؟
- ۳- شرط استحقاق عقوبت در صورت مخالفت با تکلیف را ذکر کنید.
- ۴- راه حل جمع میان حکم ظاهری و واقعی چیست؟
- ۵- نسبت ترخیص در ارتکاب و شمول دلیل حرمت در یک مصداق را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا و مولينا و نبينا أبى 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.

عرض کردیم در فرض سوم اگر دلیل مرخصی از ناحیه مولا صادر نشود، عقل حکم به وجوب احتیاط می کند. اما اگر دلیل مرخص صادر شود هیچ مانعی ندارد و عنوان ترخیص در معصیت تحقق پیدا نمی کند، و تناقضی در کار نیست. بحث این است که آیا دلیل مرخصی از ناحیه مولا در شریعت صادر شده یا صادر نشده؟ آیا در اطراف علم اجمالی به اکثر موارد علم اجمالی از قبیل همین قسم سوم که مسأله حجّت و اماره در کار است، یعنی علم به تکلیف واقعی تحقق ندارد، بلکه علم به قیام حجّت و اماره در کار است چون اکثر موارد علم اجمالی از قبیل همین قسم سوم است، آیا در این علم اجمالی های متعارف، دلیل مرخصی از ناحیه مولا صادر شده یا نه؟

فرق اصاله الحلیه با اصاله البرائنه

اینجا باید ملاحظه کنیم، تتبع کنیم، ربما يقال به این که در ادله اصاله الحلیه که شعبه ای از اصاله البرائنه است، اصاله البرائنه در مطلق شبهات وجوبیه و تحریمیه جریان دارد، اما

اصاله الحلیه، در خصوص شبهات تحریمیه جریان دارد. به اضافه این که اصاله الحلیه لسانش لسان جعل حلیت است، لسان اثبات حلیت است، لسان اذن در مخالفت است.

می گوید: «کل شیء لک حلال» جعل حلیت می کند.

گفته شده: در ادله اصاله الحلیه، از روایاتی می شود استفاده کنیم که در موارد علم اجمالی، شارع جعل حلیت کرده، شارع ترخیص در ارتکاب داده، شارع اذن در مخالفت داده است. در ادله اصاله الحلیه، به یک چنین روایاتی برخورد می کنیم، ما هم این روایات را ملاحظه می کنیم، روایاتی که مرحوم شیخ، و دیگران هم متعرض شده اند.

این روایت در وسائل هستند. سه تا روایت داریم، که تعبیرشان مثل هم است. این سه روایت به یک تعبیر هستند، منتهی با فرض این که دو تا از این سه تا روایت، در مورد خاص است، یعنی در مورد پنیر وارد شده، و یک روایت مورد ندارد، فقط یک ضابطه کلیه و قاعده کلیه ای را تعیین کرده است. امّا در افاده این ضابطه و در بیان آن ضابطه با دو روایت دیگر مشابه باهم هستند، حالا این سه تا روایت را می خوانیم بعد «ان شاء الله» بینیم معنای این سه تا روایت چیست؟

روایات مورد استناد در اصاله الحلیه

یکی روایت مرسله معاویه بن عمّار در جلد ۱۷ وسائل، ابواب الاطعمه المباحه، باب ۶۱ حدیث ۷، است که در این روایت اشکال سندی است به لحاظ ارسالی که در آن وجود دارد. مرسله معاویه بن عمّار عن رجل من اصحابنا ما نمی دانیم این رجل چه کسی است، «قال: كنت عند ابي جعفر (عليه السلام)» آن رجل می گوید: من خدمت امام باقر (صلوات الله علیه) بودم، «فسأله» یک کسی آمد و مسأله ای از امام باقر سؤال کرد، «فسأله رجل عن الجبن» پرسید: آیا پنیر، خوردنش جایز است یا خوردنش جایز نیست؟ «فقال ابو جعفر (عليه السلام)»، امام باقر فرمودند: «أنه لطعام يعجبني» اتفاقاً پنیر یک غذایی است که من خوشم می آید از آن، «يعجبني» و من علاقه به آن دارم. بعد فرمودند:

«و سأخبرك عن الجبن و غيره»، من هم در رابطه با پنیر و هم چیزهایی که مشابه با پنیر است، یک ضابطه کلی در اختیار تو می گذارم، ضابطه این است که می فرماید: «كل شیء فيه الحلال و الحرام، فهو لك حلال» هر چیزی که در آن چیز حلال و حرام باشد، عنوان «كل شیء فيه الحلال و الحرام» بر آن منطبق است، می فرماید: «فهو لك حلال حتی تعرف الحرام» تا این که حرام را مشخصاً بدانیم «فتدعه بعینه»، بعد خود او را بعینه ترک

کنید.

در این جا یک نکته ای را عرض کنیم، اصلا این مسأله پنیر چه بوده که مورد سؤال واقع می شده؟ روی چه توهمی سؤال از پنیر در این روایت شده؟ و از جواب امام هم استفاده می شود که پنیر ینقسم الی قسمین: قسم حلال و قسم حرام، و شما تا مادامی که مثلا آن قسم حرامش را مشخصا ندانی، لازم نیست که از پنیر اجتناب کنی، یعنی اگر به یک پنیری برخورد کردی که احتمال دادی از قسم حلال یا قسم حرام است، لازم نیست که از آن پنیر اجتناب شود. نه آن پنیر «لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» یا «فتدعه بعینه» پنیر حلال کدام است، پنیر حرام کدام است؟ این بحث را در باب نجاست میته فقهای ما بحث کرده اند، در کتاب الطهاره در بخش نجاست میته هم بحث شده است.

شما می دانید که پنیر ساختنش نیاز به یک چیزی دارد که عرفا از آن تعبیر می کنند به مایه پنیر، و در لسان فقه از این تعبیر بانفحه می شود. و این مایه پنیر یک جزئی است از اجزاء داخلی حیوان، که خشک شده آن رنگ زردی دارد، در بازار به فروش می رسد.

سؤال این است، یعنی منشأ توهم این است، که گاهی این حیوان خودش می میرد و بعد آن جزء مایه پنیر را از حیوان مرده می گیرند و از آن در ساختن پنیر استفاده می کنند، به اصطلاح فقهی انفحه که از میت گرفته می شود، از نظر فقهای غیر امامیه و فقهای اهل تسنن، این انفحه از میته مثل سایر اجزای میته، محکوم به نجاست بوده و می گفتند: اگر با انفحه از میته پنیری ساخته شود، این پنیر حرام است خوردنش. اما آن که با انفحه غیر میته مثل حیوانی که ذبح می شود، و بعد مایه پنیر را از شکمش بیرون می آورند، اگر از او ساخته شود این پنیر حلال است، اما اگر از میته ساخته شود، این حرام است.

تصادفا ظاهرا آن طوری که در ذهن من هم است، و من خودم نوشتم این مسأله را، تمام علماء شیعه ظاهرا خلاف این مطلب را می گویند، عقیده شان این است که دو جور پنیر نداریم اصلا، همانی هم که از انفحه میته ساخته می شود، حلال است، یعنی هیچ جای محکوم به نجاست نیست، اصلا این جزء محکوم به حرمت نیست، مثل بعضی از اجزای دیگر میته، که محکوم به نجاست نیست، این هم این طوری است، تصادفا فتوا از نظر علمای شیعه و مذهب اهل حق، عبارت از این است که ما دو جور پنیر نداریم، و لذا یک احتمال قوی در کار است که اصلا این روایت تقیته صادر شده، برای خاطر این که ما دو جور پنیر نداریم، می گوید: حلال و حرام، در مورد جبن اصلا مورد ندارد، مگر آن که روی تقیه در مورد جبن فقط تحقق داشته باشد، اما ضابطه کلیه را ما نمی توانیم رفع ید

کنیم.

پس این که چرا سؤال از پنیر در این روایات شده، مگر پنیر چه خصوصیتی دارد؟ به لحاظ این نکته ای است که عرض کردیم. سؤال در این روایت از پنیر بود، امام هم در جواب فرمود: من خوشم می آید از پنیر، بعد هم یک قاعده کلیه در مورد پنیر و غیر پنیر فرمودند که «کل شیء فیہ الحلال و الحرام فهو لک حلال» ببینید تعبیر به این صورت است «کل شیء فیہ الحلال و الحرام».

روایت دیگر که در همان باب ۶۱ ابواب اطعمه مباحه، بعنوان حدیث اول ذکر شده، حدیث نسبتاً مفصّلی است، لکن ذیلش عین همین روایت معاویه بن عمّار است، آنجا مسأله سؤال از پنیر است، امام هم در جواب به همین عبارت تعبیر می کند «کل شیء فیہ الحلال و الحرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام بعینه فتدعه» منتهی آن هم یک اشکال سندی دارد، که عبد الله بن سلیمان که راوی این روایت است، مجهول الحال است، معلوم نیست که وثاقتی داشته باشد، وضعش مشخص نیست، پس آن روایت اول مرسله بود، و این روایت دوم هم مجهوله است به لحاظ مجهول بودن عبد الله بن سلیمان. این دوتا روایت در مورد پنیر وارد شده، و این ضابطه کلیه را افاده کرده است.

اما روایت سوم: این روایت سوم در جلد دوازدهم وسائل است، ابواب ما یکتسب به، باب چهارم، حدیث اول، روایت عبد الله بن سنان است، یک سند بسیار خوبی دارد، نقل می کند عن ابی عبد الله (علیه السلام) در این روایت دیگر مسأله پنیر در آن مطرح نیست، فقط همان ضابطه کلیه را به همان نحوی که در روایات قبلی مطرح کرد، اینجا مطرح کرده است. امام صادق (صلوات الله علیه) در ذیل این روایت می فرماید: قال:

«کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال ابدا حتّی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه» این هم عبارت روایت عبد الله بن سنان است.

مراد از کل شیء فیہ الحلال و الحرام

حالا این سه تا روایت، که ضابطه کلیه و قاعده را بیان کرده اند «کل شیء فیہ الحلال و الحرام» و «کل شیء فیہ حلال و حرام» بالاخره اینها مثل هم می ماند، به این ترتیب قاعده را بیان کردند. آیا این قاعده معنایش چیست؟ «کل شیء» این شیء معنایش چیست؟ شیئی که در آن حلال و حرام باشد، منقسم به قسمین شود، یک احتمال دارد که البته معنای این روایت هم یک وقت با قطع نظر از آن حتّی تعرف است که غایت در روایت

است. یک وقت به ملاحظه آن غایت است، آن غایت هم از حقی تعریف است، آن هم بحث دارد که مقصود از حقی تعریف چیست؟ با قطع نظر از غایت، آیا مقصود از شیء چیست؟ «کل شیء فیہ الحلال و الحرام».

سه تا احتمال در کار است: یک احتمال این است که ما این شیء را به معنای طبیعت بگیریم، به معنای جنس بگیریم، بگوییم: اگر یک جنسی، یک طبیعتی درش حلال و حرام بود، معنایش این است که این طبیعت دوتا نوع داشته باشد، دوتا سنخ داشته باشد، یک نوعش حلال باشد و یک نوعش حرام باشد، مثل این که اگر شما جنس و طبیعت المایع را در نظر بگیرید، شیء را عبارت از مایع در نظر بگیرید، در مایع دو نوع وجود دارد:

یک نوع مایع حلال است، مثل آب و سرکه و امثال ذلک. یک نوع مایع حرام است مثل خمر و آن چیزهایی که مطابق با خمر است. این شیء که عبارت از مایع است، «فیہ الحلال و الحرام» روایت می گوید: «فهو لک حلال» حالا به غایت فعلا کاری نداریم، این یک احتمال در خود روایت است.

احتمال دوم این است که شیء را این طور معنا کنیم، که روی علم اجمالی پیاده شود، بگوییم: شما الان علم اجمالی دارید، که این دوتا مایع یکی شان خمر است، ما این طور بگوییم که شیء عبارت از مجموع المایعین است، مجموع المایعین فیہ «حلال و حرام».

می دانیم در مجموع این انائین و مجموع مایعینی که اینجا تحقق دارد، حلال و حرام فعلی وجود دارد، حلال و حرام واقعی وجود دارد، هم خمر وجود دارد، و هم مثلاً سرکه وجود دارد. شما شیء را مجموع المایعین قرار دهید، آن وقت معنای روایت این می شود که این مجموع برای تو حلال است، این مجموع برای تو مرخص فیہ است.

احتمال سوم این است که یک معنای عامی را در نظر بگیریم، که هم احتمال اول را شامل شود، و هم احتمال دوم را شامل شود. یک معنایی که هم طبیعت را بگیرد و هم مجموع الشیئین را که یکیش حلال است و یکیش حرام است، هر دو را بگیرد، یک معنای عام دلالت کند.

فرق میان احتمالات در روایات

فرق بین این سه احتمال را شما توجه فرمودید. اگر ما روایت را روی احتمال اول معنا کنیم، روایت می گوید: به باب علم اجمالی ارتباط پیدا نمی کند، روایت می خواهد این حرف را بزند، بگوید: پنییر مثلاً- دو نوع وجود دارد: نوع حرام و نوع حلال. اما الان

مبتلا به شما چیست؟ الان مبتلا به یک پنیری هستید که نمی دانید از نوع حلال است یا حرام؟ روایت می گوید: این پنیری که مردّد است بین این که فرد نوع حلال باشد، و بین این که فرد نوع حرام باشد، برای تو حلال است، یعنی روی احتمال اول، روایت ارتباط به شبهات بدویه پیدا می کند، و دیگر علم اجمالی را شامل نمی شود، از علم اجمالی اصطلاحاً تعبیر به شبهه مقرونه می شود، یعنی شبهه ای که مقرون به علم اجمالی است.

احتمال دوم را اگر ما بگیریم روایت شبهه مقرونه به اجمالی را می گیرد، درست نقطه مقابل احتمال اول است. اصلاً این در مورد علم اجمالی وارد شده، برای این که شما شیء را عبارت از مجموع الشیئین گرفتید، که شیء یکی حلال و یکی حرام است، ولی در غیر علم اجمالی تصوّر نمی شود. لذا احتمال دوم تنها در مورد علم اجمالی پیاده می شود.

اگر احتمال سوم را بگیریم، نتیجه اش این می شود که این روایات، هم شبهات بدویه را شامل می شود، و هم شبهات مقرونه به علم اجمالی را. در مورد هردو وارد شده، و ترخیص در مورد هردو مغایر این روایات خواهد بود. پس این احتمالات این نتیجه را دارد که چون این روایات، شبهات بدویه و هم شبهات مقرونه به علم اجمالی را می گیرد، در مورد هردو وارد شده، و ترخیص در مورد هردو مغایر این روایات خواهد بود. پس این احتمالات این نتیجه را دارد، که روی احتمال اول، خصوص شبهه بدویه و روی احتمال دوم شبهه مقرونه، و روی احتمال سوم کلنا الشبهتین را می گیرد. این به لحاظ «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال».

مقصود از حتّی تعرف در روایات

اما به لحاظ غایت چطور؟ روایت می گوید: «حتّی تعرف» تعرف به معنای تعلم، مراد از تعلم چیست؟ آیا علم تفصیلی یا علم اجمالی یا هردو است؟ یا این که نه، برحسب این احتمالات فرق می کند؟ می گوید: «حتّی تعرف الحرام»، معرفه الحرام ای العلم بالحرام. چه علمی مقصود از این روایت است؟ اگر ما احتمال اول را بگیریم که این روایات در خصوص شبهات بدویه پیاده شده باشد، ظاهرش این است که حتّی تعرف، هم علم تفصیلی را شامل می شود، و هم علم اجمالی را. برای این که علم اجمالی هم معرفه. کما أنّ العلم التفصیلی معرفه علم اجمالی هم معرفت است. پس بنا بر احتمال اول، مسأله علم اجمالی داخل در غایت می شود، یعنی دیگر ترخیصی در مورد علم اجمالی

صادر نشده، برای این که علم اجمالی در غایت داخل شده، و حتی تعرف الحرام منه بعینه داخل شده، و در غایت می خواهد دلالت بر لزوم اجتناب کند.

امّا اگر ما احتمال دوم را بگیریم، احتمال دوم معنیای ما عبارت از علم اجمالی بود، یعنی اصلاً مورد «کل شیء فیه حلال و حرام» عبارت از علم اجمالی بود، اگر معنی عبارت از مورد اجمالی باشد، غایت دیگر نمی شود علم اجمالی را شامل شود، حتماً باید غایت علم تفصیلی باشد، اگر گفتند: مورد علم اجمالی برای تو مجموع شیئین حلال است حتی تعرف، نمی شود این حتی تعرف خود این علم اجمالی را بگیرد، و غیر علم اجمالی هم معرفه، لکن چونکه این قانون معنی در علم اجمالی مطرح شده، حتماً باید غایت علم تفصیلی باشد، یعنی روایت روی این احتمال خیلی خوب دلالت می کند، این که در مورد علم اجمالی مجموع شیئین، که فیه حلال و حرام برای تو حلال است این مجموع، تا این که علم تفصیلی پیدا کنی، اگر علم تفصیلی پیدا کردی، این غیریت کنار می رود، امّا تا زمانی که این علم اجمالی خودش باقی است، این غیریت هم هست در کار. لذا روی احتمال دوم چاره ای نداریم که غایت را عبارت از علم تفصیلی بگیریم.

احتمال سوم چطور؟ این احتمال سوم، کأنّ یک مجموعه ای از احتمال اول و دوم بود. در احتمال دوم غایت اختصاص به علم تفصیلی داشت. حالا که ما می خواهیم هر دو را در اینجا بیاوریم، و هر دو احتمال را جمع کنیم، نتیجه این می شود که ما در غایت چه بگوییم، چاره ای نداریم جز این که غایت را خصوص علم تفصیلی قرار دهیم، مثل احتمال دوم، برای این که وقتی شما می خواهید جمع کنید بین احتمال اول و دوم، معنای جمع این است که علم اجمالی را بیاورید در معنی، علم اجمالی مقتضای احتمال دوم بود، و شما که می خواهید جمع کنید بین المطلبین و بین الاحتمالین، لازمه جمع بین احتمالین این است که علم اجمالی در معنی است، که اگر علم اجمالی در معنی شد، کیف میمکن که در غایت علم اجمالی هم باشد، هم در معنی باشد، هم در غایت است. چون پای علم اجمالی در معنی وارد است، چاره ای نداریم جز این که غایت را عبارت از علم تفصیلی قرار دهیم. لذا از نظر غایت بین احتمال دوم، و احتمال سوم هیچ فرقی نیست، روی هر دو غایت شما علم تفصیلی به حرمت دارید، منتهی روی احد احتمالین معنی خصوص صورت علم اجمالی است، روی احتمال اخیر معنی اعم از علم اجمالی و شبهات بدویه است.

اما این دو تا در معنا مشترک هستند، هم احتمال دوم و هم احتمال سوم، که مولا در

اطراف علم اجمالی ترخیص داده، مسأله ای که ما دنبالش هستیم، روی این دوتا احتمال این معنا را دلالت می کند، که مولا رخصت فی ابواب علم اجمالی، بمقتضای «کل شیء فیہ حلال و حرام» روی احتمال دوم و روی احتمال سوم.

منتهی مطلبی که اینجا باقی می ماند این است که آیا از بین این احتمالات ثلاثه، کدامیک رجحان دارد؟ کدام نزدیک تر و کدام بعیدتر است؟

ابتدائاً مخصوصاً با توجه به مسأله جن در ذهن می آید که همان احتمال اول نزدیک باشد، و انسان بهتر آن احتمال اول را بپسندد، و اگر این طور شد، دیگر این روایات به ما ارتباطی پیدا نمی کند، بلکه ارتباط به شبهات بدویه پیدا می کند.

لکن وقتی انسان اندکی دقت کند و خصوصیات را که در عنوان اخذ شده، ملاحظه کند، می بیند این خصوصیات با احتمال دوم و سوم بهتر می سازد، می گوید: «کل شیء فیہ حلال و حرام» یعنی الان مبتلا به شما شیء فیہ حلال و حرام است، الان محل ابتلاء شما شیء فیہ حلال و حرام است. در احتمال اول مبتلا به من شیء فیہ حلال و حرام به این معنا نیست، یک ماهیتی هست، له نوعان، نوع حلال و نوع حرام، و الان یک فرد مردد در کار است.

به عبارت روشن تر، علت این که احتمال دوم و سوم از احتمال اول هم نزدیکتر است، این است که در احتمال اول آن شیء مبتلا به «محمّل الحلیه و الحرمه» است. اما در احتمال دوم و سوم نه، آن شیء مبتلا به بالفعل درش حلال و حرام وجود دارد و ظاهر عبارت «کل شیء فیہ حلال و حرام» این است که مبتلا به شما بالفعل درش حلال و حرام باشد، چه مقدار در احتمال اول، مبتلا به من، بالفعل در آن حلال و حرام هست؟ مبتلا به من یک پنیر است، محتمل الحلیه و الحرمه، احتمال حلیت حرمت وجود دارد. اما در احتمال دوم و سوم، نفس حلیت و حرمت واقعیه وجود دارد. لذا به نظر می رسد که احتمال دوم و سوم اقرب از احتمال اول باشد.

نتیجه بحث تا اینجا این می شود، که این دو سه تا روایت، که یکی شان روایت صحیحه کامله بود و آن اشکالاتی هم که در مورد پنیر بود در این روایت وجود نداشت، چون این روایت در مورد پنیر چیزی قائل نشده بود، فقط قاعده کلیه بود، ظاهرش این است که در اطراف علم اجمالی این هم دلالت بر ترخیص و جعل حلیت کند. روایت دیگری هم در کار است آن را هم ملاحظه کنید، تا بعد ببینیم نتیجه در رابطه با این روایات اصاله الحلیه ترخیص در اطراف علم اجمالی است یا نه؟

- ۱ - فرق اصالة الحلیه با اصالة البرائه در چیست؟
- ۲ - به کدام روایات برای اصالة الحلیه استناد شده است، چرا؟
- ۳ - مراد از کلّ شیء فیة الحلال و الحرام در روایات چیست؟
- ۴ - فرق میان احتمالات سه گانه در روایات را توضیح دهید.
- ۵ - مقصود از حتّی تعرف در روایات را ذکر کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّـلـوه و السّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلي الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهـرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال به روایت مسعده بن صدقه بر اصاله الحليه

یکی از روایات دیگر که در مسأله اصاله الحليه به آن استناد شده و در جلد دوازدهم وسائل، ابواب ما یکتسب به، باب چهارم، حدیث چهارم، است روایت معروف مسعده بن صدقه است، «عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه، او خدع فبيع قهرا، او امرأه تحتك و هي اختك او رضيعتك، و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، او تقوم به اليه».

این روایت معروفی است که نه تنها در اینجا، بلکه در باب حجّیت بیّنه هم به آن تمسک می شود، و از آن روایاتی است که کلمه بیّنه در آن بکار رفته است. لکن فعلا ما به این جهت کاری نداریم، صدر این روایت چنین بود: «كل شيء هو لك حلال»، این روایت با آن سه روایت قبلی در این جهت فرق می کند که آن سه روایت قبلی موضوع را

«کل شیء فيه حلال و حرام» قرار دادند. لذا در «فيه حلال و حرام»، ما سه تا احتمال عرض کردیم که یک احتمال اختصاص به شبهه بدویه بود، و یک احتمال اختصاص به شبهه مقرونه به علم اجمالی بود، یک احتمال کلتا الشبهتين بود. اینجا تعبیر «کل شیء» است. منتها به لحاظ این که غایت را «حتی تعلم انه حرام» قرار داده است، آن غایت قرینه می شود بر این که مقصود از شیء، شیء غیر معلوم الحرمة است. و به عبارت دیگر؛ «شیء مشکوک الحلیه و الحرمة» است، در حقیقت کأنه این جور گفته شده: «کل شیء شك في حلیته و حرمته، فهو لك حلال حتی تعلم انه حرام»، این حلیت ادامه دارد، روی مشکوک الحرمة، تا عنوان مشکوک الحرمة زائل شود، و شك تبدل به علم به حرمت پیدا کند.

بنابراین معنا که در این روایت ذکر شده است، آیا این تعبیر اطراف علم اجمالی را می گیرد یا نه؟ شبهات بدویه که بلاشکال مشمول این عنوان هستند، حتما این عنوان بر مسأله شرب توتون و امثال شرب توتون در شبهات بدویه صادق است برای این که اینها شیء مشکوک الحلیه و الحرمة هستند. آیا در شبهات مقرونه به علم اجمالی هم این عنوان صادق است یا این عنوان صادق نیست؟ آنجا هم انسان می تواند بگوید: صادق است. برای این که هر یک از اطراف علم اجمالی مشکوک الحلیه و الحرمة است، و موضوع، مجموع الشیئین نیست، به خلاف روایات گذشته که ما روی دو احتمالش عنوان مجموع الشیئین را موضوع قرار می دادیم، برای این که می خواستیم فيه حلال و حرام را درست کنیم. اما اینجا کاری به مجموع نداریم، ما فيه حلال و حرام نداریم که مجبور شویم که مجموع الشیئین را تصور کنیم. هر یک از این دو انائی را که علم اجمالی به وجود خمر در یکی شان داریم، موضوع مستقلی هستند، هر انائی، شیء مستقلی است.

وقتی که هر انائی شیء مستقل شد، مشکوک الحلیه و الحرمة است. آیا اناء واقع در طرف یمین «لیس بمشکوک الحلیه و الحرمة»؟ چرا. اناء واقع در طرف یسار «لیس بمشکوک الحلیه و الحرمة»؟ چرا. اگر علم اجمالی و شبهه مقرونه داخل در «کل شیء لك حلال» شد، آن وقت ما استفاده می کنیم که این «حتی تعرف انه حرام»، دیگر معرفت تفصیلی خواهد بود، این علم که در غایت واقع شده است، حتما علم تفصیلی خواهد بود، چرا؟ برای این که مغیای آن علم اجمالی را هم گرفته است و اگر علم اجمالی در مغیا باشد، دیگر معنا ندارد که معرفت شامل علم اجمالی هم بشود، حتما باید علم تفصیلی را دلالت کند.

لذا اگر ما باشیم و صدر این روایت، خیلی مطلب روشن است، یعنی یک ترخیص کامل در اطراف علم اجمالی مثل همان ترخیصی که در شبهات بدویه هست، به یک عبارت هم وارد شده است، به یک نحو هم ترخیص صادر شده است، تحت یک ضابطه هم شبهه بدویه را مرخص فیه قرار داده است، و هم شبهه مقرونه به علم اجمالی را مرخص فیه قرار داده است، و این هم تأیید می کند همان جهتی را که ما عرض کردیم، که نحوه ترخیصشان هم یک نحو ترخیص است. همان طور که در شبهات بدویه ترخیص به معنای رفع ید از آن حکم واقعی است، ترخیص در اطراف علم اجمالی هم همین نحو ترخیص است، و به همین ملاک صادر شده است. لذا این روایت به لحاظ صدرش روایت بسیار خوبی است، و هیچ اشکالی در این نیست.

اشکال در استدلال به روایت مسعده بن صدقه بر اصاله الحلیه

لکن یک اشکال در این روایت است، که این روایت را موهون و سست می کنند، و آن این است، بعد از این که امام صادق (علیه السلام) - برحسب این روایت - این ضابطه کلیه را بیان کردند، مواردی را به عنوان مصادیق این قاعده، و مثال برای این قاعده بیان کردند، که این مصادیق و موارد، یکی دو تا هم نیست، چهارتا، پنج تا مورد مثال برایش ذکر فرمودند. اشکال این است؛ وقتی که ما این چهار پنج تا مورد را می بینیم، اگر در بعضی از آنها بشود توجیهی کرد، در اکثر این موارد مسأله حلیتی که در کار است، ربطی به این قاعده ندارد، یعنی علت حلیتش مسأله دیگری است، علت حلیت راه دیگری است، نه مسأله «کل شیء لک حلال». یکی یکی مثالهایی را که برحسب این روایت ذکر شده است، ما ملاحظه کنیم، ببینیم که آیا حلیت در این مثالها به عنوان این است که قاعده حلیت و «کل شیء لک حلال» در این جا پیاده شده است یا این که نه حلیت یک منشأ دیگری دارد، و یک امارات دیگری در کار است یا یک اصول دیگری در کار است که آن اصول تقدّم بر اصاله الحلیه دارد.

تقدیم اصول دیگر در مصادیق روایت بر اصاله الاحتیاط

ملاحظه فرمودید، که همه اصول در یک ردیف نیستند، مثلاً استصحاب با اصل برائت یا با اصل اباحه اگر در کار باشند، چه موافق و چه مخالف، استصحاب تقدم بر آنها دارد، که حالا در جای خودش ثابت شده است. حالا ملاک تقدم چیست؟ آن هم مورد بحث

است. ولی این مسلم است تقریباً که استصحاب مقدم بر اصاله الاباحه یا اصاله البرائه است، چه استصحاب موافق با آنها باشد یا مخالف؟ حالا مثالها را ملاحظه بکنید.

مثال اول می فرماید: «و ذلک مثل الثوب یکون علیک، قد اشتریته و هو سرقه»، یکی از مثالها این است، شما بازار رفتید و پارچه ای را خریده و آورید عبا یا قبا دوختید و بر دوش گرفتید. احتمال می دهید که این جنسی را که از این بزاز خریدید مال خودش نباشد، بلکه واقعه سرقت باشد. این دزدی شده، و حالا آمده به صورت معامله در اختیار شما قرار گرفته. شما اینجا احتمال سرقت می دهید، در نتیجه احتمال حرمت می دهید. احتمال حلیت هم می دهید که نه، سرقت نباشد، مال خود بزاز باشد. اما ملاک حلیت در اینجا چیست؟ به چه دلیلی این پارچه برای شما حلال است؟ روی کل قاعده «کل شیء لک حلال» یا این که روی مسأله ید؟ و این که ید اماره بر ملکیت است شرعاً و عند العقلاء، ید این معنا را حل کرده. این پارچه دست بزاز بوده، و ید اماره بر ملکیت است، هم شرعاً و هم عند العقلاء. ید مجوز تصرف شماست در این مال محتمل السرقه، ید ملاک است، نه قاعده «کل شیء لک حلال»، اگر قاعده «کل شیء لک حلال» هم نبود، مسأله همین بود، و ید تقدم بر اصاله الحلیه دارد، ید اماره است، و اصاله الحلیه اصل است. و در مقامی که اصل و اماره باشد، ولو این که مفادشان هم متطابق باهم باشد، لکن درعین حال اماره تقدم بر اصل دارد.

ما اینجا چه کنیم؟ اولین مثالی که در این روایت به عنوان قاعده حلیت زده شده، مثالی است که هیچ ارتباطی به قاعده حلیت ندارد. این مستند به ید و اماریت ید است، و تقدم اماره بر اصل است. این را چکار کنیم؟

مثال دوم «و المملوک عندک لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبیع قهراً» می گوید: یک مملوکی به عنوان عبد یا امه پیش شما هست. شما این را خریدید و با آن معامله ملکیت می کنید، لکن احتمال داده می شود که این به حسب واقع اصلاً حر باشد، حر بوده به چه صورتی در دست شما قرار گرفته؟ دوتا فرض را روایت ذکر می کند. یک فرض این است که این آمده، خودش اقرار کرده که بانه عبد لزید، با زید تبانی کرده اند، آمده اقرار کرده به این که من عبد زید هستم، زید هم او را به شما فروخته. یا این که نه، اصلاً خدع فبیع قهراً، یا این که یک آدم حری بوده این را گول زدند و به صورت قهر و زور او را فروختند، به طوری که نتوانسته از خودش دفاع بکند، و حتی مسأله حریتش را ابراز بکند، این احتمال جریان دارد. امام طبق این روایت می فرماید: اینجا «کل شیء لک

حلال» جاری نمی شود، درحالی که یا همان مسأله ید است، که اماره بر ملکیت است، بالاخره از دست کسی شما خریدید، از دست زید خریده شده، یا مسأله ید و اماریت ید بر ملکیت است یا نه، مسأله «اقرار العقلاء علی انفسهم جایز» است، خودش اقرار به عبودیت کرده، خودش اقرار به رقیت و مملوکیت کرده است. و اقرار کسی بآنه عبد مثلا- لزید این هم یکی از مصادیق «اقرار العقلاء علی انفسهم جایز» است.

این که شما در مواردی شنیدید که اقرار عبد به درد نمی خورد، این مال آن اقرارهایی است که به ضرر مولا تمام بشود، مثل این که تصادفا ما در بحث فقه در همین روزها همین بحث را داریم که اگر عبدی اقرار به لواط کرد، چهار بار هم اقرار کرد، ما اقرارش را نمی پذیریم چرا؟ برای این که این اقرار معنایش این است که این عبد کشته شود و اگر کشته شد ضربه مالی به مولا- می خورد. این اقرار، اقرار علی المولا- است، اقراری است که ضررش به مولا- متوجه می شود. اما اینجا که این مسأله نیست، این دارد اقرار می کند بآنه عبد للمولا- این صددرصد به نفع مولا است. لذا این اقرار پذیرفته است، در اقرار العقلاء دیگر شرطش این نیست که حتما حر باشد، می خواهد عاقل حر باشد یا عبد باشد، مشروط به این که اقرار بر ضررش خودش باشد فقط، و پای مولا در کار نیاید، و ضرری به مولا توجه پیدا نکند، این اقرار پذیرفته است. یکی از اقرارهای پذیرفته، همین است که اقرار کند بآنه عبد لزید، این صددرصد به ضرر خودش است و به نفع زید است. فرض این است که این چنین اقراری کرده، وقتی که می گوید: «لعله حراق قد باع نفسه» حر چطوری می تواند بیاید خودش را بفروشد؟ لابد اقرار به عبودیت می کند، اقرار به رقیت می کند. اگر اقرار به رقیت کرد، و شما خریدید، حالا- که می خواهید در او تصرف بکنید، این حلیت تصرف شما مستند به چیست؟ آیا مستند به قاعده «اقرار العقلاء علی انفسهم» است؟ چه ارتباطی به قاعده «کل شیء لک حلال» دارد و چطور این مورد، مثال برای قاعده «کل شیء لک حلال» قرار بگیرد؟ لذا در این دو مورد هم که «المملوک عندک لآنه حراق قد باع نفسه، أو خدع فبیع قهرا»، یا ید مطرح است، یا «اقرار العقلاء علی انفسهم جایز» مطرح است، و در حقیقت حلیت هیچ ارتباطی به قاعده حلیت پیدا نمی کند.

مثال دیگر در روایت «أو امرأه تحتک و هی اختک أو رضیعتک»، کسی زنی را گرفته، احتمال می دهد که این خواهر خواهر نسبی او باشد. فرض کنید پدرش در یک شهری زنی داشته است و دختری از او متولد شده، حال پسرش احتمال می دهد که این زنش، همان دختر باشد. یا این که نه احتمال می دهد که مسأله رضاع محرم در کار بوده، یعنی

این هم از شیر مادر استفاده کرده، به مقداری که نشر تحریم، و نشر حرمت کرده باشد.

اینجا با قطع نظر از روایت، مسأله چطوری است؟ در باب رضاع، استصحاب عدم تحقق رضاع در کار است. برای این که رضاع یک امر حادثی است، رضاع یک امری است که فرض کنید بعد از یک ماه، دو ماه، سه ماه بعد الولاده احتمالا تحقق پیدا کرده است. در آن روزهای اولی که این متولد شده که مسأله رضاع مطرح نبوده، بعد احتمالش می دهیم که از شیر مادر او استفاده کرده و خواهر رضاعی این شده. استصحاب عدم تحقق رضاع در اینجا تحقق دارد. و حلیت مستند به همین استصحاب عدم تحقق رضاع است. دیگر نوبت به قاعده «کل شیء لک حلال» نمی رسد، استصحاب عدم تحقق رضاع در اینجا مسأله را حل می کند. پس در رضاعش روشن است.

اما آنجایی که احتمال می دهد که این خواهر نسبی او باشد، که از همان هنگامی که نطفه او منعقد شده، به عنوان خواهر نسبی، نطفه اش منعقد شده، آیا اینجا هم استصحابی جریان دارد یا استصحابی جریان ندارد؟ مرحوم آخوند(ره) در این قبیل از موارد استصحاب جاری می کنند، مثل استصحاب عدم قرشیت مرأه که مکرر در مباحث مختلف بحث شده، مرحوم آخوند استصحاب عدم قرشیت را جاری می کند، روی مبنای ایشان باید اینجا هم استصحاب عدم اختیاریت جاری بشود. برای این که بین قرشیت و بین اختیاریت هیچ فرق نمی کند. همان طور که مرأه در آن هنگام انعقاد نطفه اش اگر اخت باشد اتصاف به اختیاریت دارد، اگر قرشی هم باشد در همان حال، اتصاف به قرشیت دارد. زمانی بر مرأه نگذشته که ما یقین به عدم قرشیت، یا یقین به عدم اختیاریت داشته باشیم. لکن مرحوم آخوند این استصحاب را جاری می دانسته اند، لذا روی مبنای ایشان اینجا هم این استصحاب عدم اختیاریت جریان دارد. اما ما این مبنا را نپذیرفتیم، و گفتیم: استصحاب عدم قرشیت بلحاظ نداشتن حالت سابقه متیقنه، جریان ندارد.

روی مبنای ما اینجا چطور است؟ اصلا مسأله از نظر فقهی چطور است؟ اگر کسی می خواهد حالا ابتدائا یک زنی را بگیرد، لکن احتمال می دهد که این محرمش باشد، بلحاظ همان احتمالی که دادیم پدرش در یک شهری زوجه ای داشته است، و ممکن که این فرزند پدر باشد از زوجه دیگر، آیا در اینجا از نظر فقهی ابتدائا ازدواج جایز است یا ازدواج جایز نیست؟ برای این که ازدواج جایز، در مورد اجنبیه است، و «هذه لم یحرز کونها اجنبیه» انسان می تواند با زن اجنبی ازدواج بکند، با زن غیر محرم ازدواج بکند. و چون این احراز نشده اجنبیه بودنش، لذا من ابتدائا به ذهنم می آید(البته این را باید

مراجعه کرد) که اصلاً ازدواج در این صورت جایز نباشد، جایز نیست کسی با زنی که احتمال بدهد «آنها اخت له» ازدواج بکند. حالا بر فرضی که جایز باشد، و جوازش را هم ما مستند به همین قاعده «کل شیء لک حلال» بدانیم، نتیجه این می شود که تنها این یک مورد، آن هم نه بر مبنای مرحوم آخوند، روی مبنای آنهایی که استصحاب عدم اختیاری را جاری نمی دانند، مصداق «کل شیء لک حلال» باشد. اما بقیه موارد دیگر، و حتی همین مورد روی مبنای مرحوم آخوند، مصداق این قاعده کلیه و ضابطه کلیه نیستند. در اینجا این اشکال پیش می آید که آیا درست است از مثل امام (علیه السلام) یک ضابطه کلیه ای را مطرح کنند، و بعد برای این که ضابطه کلیه، موارد متعددی را بعنوان مثال و مصداق بیان کنند، که تمام این موارد یا اکثر این موارد مصداق برای این ضابطه نباشد؟ این یک وهن مهم در روایت ایجاد می کند برای این که انسان فکر می کند یک چنین تعبیری شایسته مقام امام نیست، بلکه مادون الامام یک طلبه فاضل هم یک چنین تعبیری نمی کند، تا چه برسد به امام که یک ضابطه کلی به این صورت مطرح کنند بعد هم مواردی را ذکر بفرماید که اینها اکثراً هیچ ارتباطی به این ضابطه و قاعده ندارد.

لذا روایت مسعده بن صدقه با این که صدر این روایت، خیلی از نظر دلالت روشن بود، مع ذلک در این روایت این وهن مهم پیدا شده، بطوری که انسان نمی تواند به این روایت استناد بکند. در دنبال روایت هم دارند «والاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک، أو تقوم به البینه» که آنهم خودش یک بحث دیگری دارد که بین یستبین أو تقوم به البینه، چه فرقی هست؟ که در باب بینه باید بر آن بحث بشود.

چهارتا روایت دیروز و امروز ما در این باب خواندیم. روایت مسعده بن صدقه را که روایت امروز بود، ملاحظه فرمودید که این اشکال در آن بود. دوتا روایت دیروز هم از نظر سند مورد اشکال بود. یکی مرسله معاویه بن عمار بود، یکی روایت عبد الله بن سلیمان که اینها هم از نظر سند مورد مناقشه بودند، یک اشکال دیگری هم در آنها بود که اشاره کردیم و آن این است که آن دوتا روایت در مورد پنیر وارد شده بود، و ظاهر آن دو روایت این بود، که اگر پنیر را انفحه از میته قرار داده باشند، حرام است، منتهی در مورد مشکوک بودن، و لو فی صوره العلم الاجمالی، مانعی ندارد. این تقریباً این معنا را تأیید می کرد، که انفحه از میته موجب حرمت پنیر خواهد بود، درحالی که دیروز عرض کردیم که فتوای فقهای شیعه این معنا نیست، فقهای شیعه می گویند: فرقی نمی کند، ما اصلاً دو جور پنیر نداریم که یک قسم حلال باشد و یک قسم حرام باشد. نه، تمام پنیرها

حلال است، حتی آن پنیری که از میته در آن قرار داده باشند، و شما علم تفصیلی داشته باشید به این که از انفحة میته ساخته شده باشد، مع ذلک حلال است، این فتوای فقهای شیعه است.

لذا به ذهن می آید که آن دو تا روایت علاوه بر این که از لحاظ سند گرفتار اشکال بودند، از لحاظ صدور تقیه هم این معنا در آنها هست. برای این که روایت تأیید این معنا را دارد که «أن فی لبن قسمین»، قسم حلال دارد و قسم حرام دارد، و قسم حرامش همانی است که انفحة از میته در آن باشد، در حالی که مذهب اهل حق غیر از این معناست. پس آن دو تا روایت هم کنار می رود. یک روایت برای ما باقی می ماند، که روایت عبد الله بن سنان است، که این هم از نظر سند روایت صحیحی است، و هم به لحاظ این که در مورد مسأله پنیر وارد نشده بود، بلکه فقط یک ضابطه کلیه ای را دلالت می کرد، بدون این که مسأله پنیر در آن مطرح باشد، همان قاعده کلیه «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال ابدًا» که از همه آن اشکالات هیچکدام در آن وجود ندارد.

در بیان احتمالات هم همان طور که دیروز عرض کردیم، آن احتمال اول بعید بود، امر دایر بین احتمال دوم و احتمال سوم بود. و در هر دو احتمال پای علم اجمالی در کار بود، یعنی در صورت علم اجمالی دلالت بر حلیت می کرد، منتهی روی احتمال دوم بالخصوص در مورد علم اجمالی وارد شده بود، و روی احتمال سوم، هم شبهه بدویه را می گرفت، و هم شبهه مقرونه به علم اجمالی را شامل می شد. لفاصل أن یقول که همین یک روایت برای ما کفایت می کند. ما در وجود ترخیص، بیشتر از یک روایت نیاز نداریم.

روایتی که هیچ اشکال سندی و اشکال دلالی در آن مطرح نباشد، کافیت می گوئیم:

درست است، لکن یک مشکله اینجا هست. این مشکله اصلاً مسیر حرفها را عوض می کند، و آن این است که ما گفتیم: در اطراف علم اجمالی ترخیص شارع هیچ منافاتی با آن تکلیف معلوم بالاجمال ندارد، این عدم منافات روی حکم چه کسی بود؟ روی حکم عقل. گفتیم: عقل می گوید: منافاتی ندارد. از یک طرف شما علم اجمالی به تکلیف داشته باشید، از یک طرف هم شارع ترخیص در ارتکاب همه اطراف بدهد، بگوید هر دو مایع را شما می توانید ارتکاب بکنید اینها همه مسلم.

نقش فهم عرفی در فهم از روایات

اما مسأله این است، وقتی که ما با روایت سروکار پیدا می کنیم، در فهم مفاد روایت،

و در آنچه که روایت می‌خواهد بر آن دلالت بکند، دیگر مسأله عقل مطرح نیست، اینجا مسأله عرف مطرح است. برای این که روایت را باید عرف معنا کند، قرآن را باید عرف معنا بکند، اینجا دیگر جای عقل نیست، اینجا فهم عرف، و فهم عقلا متبع است. لذا روایت عبد الله بن سنان را روی معیار و میزان عقلی پیاده نمی‌کنیم، روایت عبد الله بن سنان را باید در بازار معنا بکنیم، ببینیم در بازار روایت عبد الله بن سنان را چگونه معنی می‌کنند. وقتی که روایت را در بازار می‌بریم، بازاری نمی‌پذیرد که شارع بتواند در تمام اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد، آن دیگر فهم عرفی دارد، فهم عقلایی دارد، نه فهم عقلی. اگر ملاک در مفاد روایات هم دقت‌های عقلیه بود، همین جا مسأله تمام بود. روایتی است دلالت کرده بر ترخیص در همه اطراف، عقل که می‌گوید: مانعی ندارد ترخیص در همه اطراف. اما روایت را عقل نباید معنا بکند، روایت را باید عرف معنا بکند. وقتی که مراجعه به عرف می‌کنیم، می‌گوییم: ایها العرف یقیناً می‌دانیم اینجا خمر حرام موجود است، آیا شارع می‌تواند بگوید: بخور مانعی ندارد هر دویش را ارتکاب بکن؟ عرف می‌گوید: نه، ما سر در نمی‌آوریم. ما اسم این را ترخیص در معصیت می‌گذاریم، ما این را مناقض با آن تکلیف معلوم بالاجمال می‌بینیم و چون این ترخیص در معصیت و ترخیص در معصیت جایز نیست، پس روایت عبد الله بن سنان معنایش این نیست که شما استفاده کردید، روایت عبد الله بن سنان مال شبهات بدویه است، باید فقط در شبهات بدویه پیاده شود. اما در شبهات مقرونه به علم اجمالی، چون مستلزم تناقض عند العرف است، عرف از روایت عبد الله استفاده ترخیص نمی‌کند، و ما هم متأسفانه مجبوریم که در فهم مفاد روایات، نظر عرف را ملاک و معیار قرار بدهیم.

لذا این مشکل سر راه ما وجود دارد و سبب می‌شود که روایت عبد الله بن سنان هم نتواند آن چیزی را که از نظر عقل تجویز شده، دلالت بر او داشته و دلالت بر ترخیص کند. دقت بفرمایید، شاید در این باره توضیح مختصری ان شاء الله عرض کنم.

پرسش:

- ۱ - چگونه به روایت مسعده بن صدقه بر اصاله الحلیه استدلال شده است؟
- ۲ - اشکال در استدلال به روایت مسعده بن صدقه بر اصاله الحلیه را توضیح دهید.
- ۳ - چگونه تقدیم اصول دیگر بر اصاله الاحتیاط را در مصادیق روایت مسعده بیان کنید.
- ۴ - نقش فهم عرفی در فهم از روایات تا چه حد 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.

بحث در این بود که در بین روایات اصاله الحلیه آنهایی که ارتباط با علم اجمالی دارد، تنها یک روایت معتبره صحیحه السند، و تقریبا از نظر دلالت هم خوب، داشتیم و آن روایت عبد الله بن سنان بود، که مفاد این روایت، ترخیص در اطراف علم اجمالی به حرمت بود. اگر شما علم اجمالی به حرمت داشته باشید، روایت عبد الله بن سنان همه اطراف را ترخیص و تحلیل می کرد. بحث هم این بود که آیا یک روایت می تواند در این مرحله نقشی داشته باشد یا نه؟

مفاد ادله ترخیص در اطراف علم اجمالی

یک اشکالی سابق ذکر کردیم و آن این بود که مسأله ما در اساس ولو این که مسأله عقلی است، و با ملاحظه عقل معلوم شد که ترخیص در اطراف علم اجمالی مانعی ندارد. ولی دلیل بر ترخیص، دلیل شرعی. شارع باید در ضمن آیه و یا روایت، ترخیص را افهام و اعلام بکند، آیه و روایت مفادش باید از عرف و عقلا گرفته شود. شما که بحث

می‌کنید «ظواهر القرآن حجه» بعد ظاهر را معنا می‌کنید، یعنی «ما يفهمه عرف العرب من الكلمات و الجملات» آن ظهوری که این آیه و روایت در نزد عرف دارد آن ظهور متبع است، آن ظهور حجیت دارد. مفاد ادله ترخیص باید از عرف گرفته شود، و باید آیه و روایت را عرف معنا بکنند. ما وقتی که مراجعه به عرف می‌کنیم، می‌گوییم: ايتها العرف شارع یک جایی گفته: «الخمير حرام» بعد روایتی هم از امام صادق (علیه السلام) آمده است که سندش هم صحیح است، می‌گوید: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لك حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدع». آیا شما از این روایت عبد الله بن سنان استفاده می‌کنید که من در این موردی که علم اجمالی به حرمت دارم، برطبق این روایت شارع می‌خواهد ارتکاب خمر مردد بین انائین را ترخیص بدهد و تجویز کند، و از آن حرمت خمر رفع ید کند، «فی صوره علم الاجمالی» آیا از «کل شیء فیہ حلال و حرام» یک چنین معنایی استفاده می‌کنیم؟ عرف ابای از این معنا دارد، عرف می‌گوید: من استفاده نمی‌کنم. می‌گوییم: چرا؟ آیا لفظ قصور دارد؟ می‌گوید: نه من چون این معنا را ترخیص در معصیت می‌دانم، و مستلزم تناقض می‌دانم، لذا از «کل شیء فیہ حلال و حرام» چنین استفاده ای نمی‌کنم. این روایت نمی‌خواهد این حرف را بزند، نمی‌خواهد این مفاد را داشته باشد. عرف این جور می‌گوید. هی شما بگو: از نظر عقل مانعی ندارد، ترخیص در اطراف علم اجمالی، ترخیص در معصیت نیست، و این ترخیص با آن تحریم خمر، بینشان مناقضه تحقق ندارد. این معنایش رفع ید از مصلحت اقوی و مصلحت اتم است.

عرف می‌گوید: من این چیزها را درک نمی‌کنم، من این مسائل را نمی‌فهمم. امام صادق (علیه السلام) این جمله را برای اصحابشان گفته‌اند. می‌خواستند مطلبی را از این راه تفهیم کنند، و ملاک در فهم هم، فهم اصحاب است. فهم اصحاب، یعنی همان فهم بازار، همان فهم عرف، همان فهم عقلا. لذا ما نمی‌توانیم یک چنین چیزی را از این روایت استفاده بکنیم. آیا روایتی که این جهت در آن وجود دارد. ما می‌توانیم این روایت را به عنوان مقابل علم، و دلیل مرخص در اطراف علم اجمالی قرار بدهیم؟ این مطلبی بود که آن روز ذکر کردیم.

ممکن است شما یک حرف صنعتی هم اینجا بزنید (این حرف قبلی حرف عرفی بود) که آن هم نتیجه اش، همان نتیجه خواهد شد.

(سؤال... و پاسخ استاد): معنا می‌کند، می‌گوید: این عبارت این را نمی‌خواهد بگوید.

برای خاطر این که این یک مطلبی است که ما نمی‌توانیم بپذیریم. چون برای ما قابل

پذیرش نیست، لذا این عبارت این حرف را نمی زند، این یک چیز دیگر را می خواهد بگوید، و این معنای ظاهر روایت است. معنای فهم عرف همین است.

حالا- مطلبی که به صورت صناعت می شود در اینجا پیاده کرد، این است که کسی ممکن است از این راه وارد بشود؛ ما گفتیم: در روایاتی که این تعبیر وارد شده است، که سه تا روایت این تعبیر در آن بود. «کل شیء فیه حلال و حرام»، نه «کل شیء لک حلال» که در روایت مسعده بن صدقه وارد شده بود؛ آن سه تا روایت که از جمله همین روایت عبد الله بن سنان است، تعبیرش این جوری بود «کل شیء فیه حلال و حرام» ما گفتیم: سه تا احتمال در این هست. یک احتمال شبهه بدویه، یک احتمال شبهه مقرونه به علم اجمالی، احتمال سوم هر دو. منتها می خواستیم بگوییم: که احتمال اول ابعداً و ضعیف تر از دو احتمال دیگر است. اینجا لقائل ان یقول: به این که ما این ابعداً را قبول نداریم.

«کل شیء فیه حلال و حرام» همان طور که با علم اجمالی می سازد که شما مجموع انائین را یک شیء فرض کنید و در آن حلال و حرامی تصور نکنید، همان طور هم احتمال دارد که «کل شیء» مقصود طبیعت باشد، و «فیه حلال و حرام» یعنی یک نوع حلال و یک نوع حرام است که منطبق بر شبهه بدویه بشود. اگر بگوییم: نه این ظهور ندارد، لکن به عنوان یکی از احتمالات ثلاثه مطرح است یا نه؟ و ما نمی پذیریم که این ابعداً از دو احتمال دیگر باشد. اگر به عنوان یکی از احتمالات ثلاثه، و در ردیف آنها مطرح شد، شما دیگر دلیل مرخص ندارید، چرا؟ برای این که دلیل مرخصتان روایت عبد الله بن سنان است، روایت عبد الله بن سنان هم ممکن است شبهات بدویه را بگوید، دیگر چه دلیلی دارید بر این که در اطراف علم اجمالی ترخیص صادر شده است؟ باید شما این احتمال شبهه بدویه را به کلی از بین ببرید، ابعداً و مرجوحیت را ثابت کنید، تا بتوانید بگویید: روایت عبد الله بن سنان در اطراف علم اجمالی ترخیص داده است.

اما اگر کسی بگوید: نه ما این معنا را نمی پذیریم، و شاید یک مؤیدی هم از این طرف ذکر کند، و آن مؤید این است که بخواهیم شیء در «کل شیء» را عبارت از مجموع الشیثین قرار بدهیم، لعل این امر بعیدی باشد. اما به خلاف این که مقصود از شیء را ما طبیعت قرار دهیم. اگر شیء را بگویید و اراده طبیعت بشود، چه بعدی در آن هست؟ «کل طبیعه فیها حلال و حرام» این طبیعت برای تو حلال است، «حتی تعرف»، آن نوع حرامش را. اما به خلاف این که ما بخواهیم مجموع انائین را به عنوان یک شیء واحد فرض بکنیم، و بگوییم: «فیه حلال» به اعتبار یک اناء، و «فیه حرام» به اعتبار اناء دیگر. اصلاً

ممکن است کسی اولویت را این طرف قرار بدهد. بر فرضی هم که اولویت نباشد، در یک ردیف بودن احتمالات، مسأله را خراب می کند. یک احتمال این است که روایت عبد الله بن سنان، شبهه بدویه را فقط دلالت داشته باشد، که احتمال اول از آن احتمالات ثلاثه بود. طبق این احتمال دیگر چطور شما می توانید برای اطراف علم اجمالی به این روایت با این که تنها روایت در ادله اصاله الحلیه از این نظر است، استناد بکنید؟ لذا این هم یک راهی می شود برای این که ما بتوانیم واقعا به روایت عبد الله بن سنان اعتماد کنیم.

برای این مسأله مهم که ترخیص در اطراف علم اجمالی، ترخیص در همه اطرافش است، چون مقتضای روایت عبد الله بن سنان ترخیص در همه اطراف است.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنجا هم فعلیت به این معنا دارد. بالاخره طبیعتی اگر در آن حلال و حرام باشد، برای شما حلال و حرام است، یعنی دو نوع یکی به نام حلیت و حرمت برای شما موجود است. الان برای شما حرام است، ولو این که الان در اختیار شما بالفعل خمیری نیست. اما این طور نیست که شما بگویید: من الان مکلف به حرمت شرب خمیر نیستم.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنها کنار رفتند. ما روی همین روایت بحث کردیم.

تعبیرشان یکی است، یعنی این روایت حالا چون سندش ضعیف است این طور نیست که مفادش هم با این فرق بکند. نه آن روایت مسعده بن صدقه بود، شما اشتباه می کنید، فقط یک فرقی این بود که این وارد در مورد پنیر نشده بود، اشکالات تقیه و اینها هم در این روایت نبود.

اما تعبیری که در این روایت شده بود، عین تعبیری است که در این دو تا روایت شده بود، هیچ فرقی نداشت. به خلاف روایت مسعده بن صدقه، که تعبیرش غیر از این تعبیر بود.

بیان صاحب جواهر (ره) در روایت مسعده بن صدقه

«اضعف الی ذلک» این که صاحب جواهر هم یک بیانی در رابطه با این روایت دارد، این طور که نقل شده، حالا خود من هم ندیدم جواهر در کجا شاید هم در همان مسأله پنیر اینها عنوان کرده باشد. از ایشان نقل شده که فرموده: کسی که عمل به این روایت کرده باشد و اخذ به مضمون این روایت کرده باشد، «نادر بین الاصحاب». اصلا عمل به این روایت را اسناد به نادر از اصحاب می دهد، یعنی اصحاب دیگر به این روایت عمل

نکرده اند. این مطلب هم مقداری روایت را سست می کند، روایت را موهون می کند.

روایتی که مشهور برطبق آن عمل نکرده باشند، و به فرمایش ایشان ندور داشته باشد عامل به این روایت، چطور می شود به عنوان یک دلیل مرخص در اطراف علم اجمالی ما به آن استناد بکنیم؟ پس نتیجه این طور شد که ادله اصاله الحلیه، آنهایی که می شد ارتباط به علم اجمالی داشته باشد، هیچ کدام نتوانست ترخیصی بر اطراف علم اجمالی ثابت بکند. ممکن است شما بفرمایید: ادله مرخصه منحصر به ادله اصاله الحلیه نیست، ادله اصاله البرائت چطور است؟ چون اصاله البرائت غیر از اصاله الحلیه است.

در اصاله البرائت جنبه نفی هست «رفع ما لا- یعلمون»، ضیقی بر مردم نسبت به «ما یعلمون و ما لا- یعلمون» قرار نداده است، بگویید: همین برای ما کافی است. در همین مثال خمر مردد بین انائین، یا در شبهات تکلیفیه یعنی شبهات حکمیه، چرا ما به «رفع ما لا یعلمون» تمسک نکنیم؟ چرا به «الناس فی سعه ما لم یعلمون» یا «فی سعه فی ما لم یعلمون» تمسک نکنیم؟ ولو این که ادله اصاله الحلیه با تعبیری که در آن هست و با خصوصیات دیگر نتواند اینجا را شامل بشود؟ اما ادله اصاله البرائت چطور؟

لذا همان حرفی که زدیم اینجا پیاده می شود، یعنی همان طور که نظر عرف و فهم عرف در مفاد «کل شیء فی حلال و حرام» جریان دارد و متبع است، در معنای حدیث رفع هم متبع است، یعنی به عبارت روشن تر ما به عرف این مسأله را می گوئیم: شارع در یک مورد خمر را حرام کرده، در ضمن حدیث رفع هم می فرماید: «رفع ما لا یعلمون». ما اینجا علم اجمالی داریم به این که خمر بین انائین موجود است. آیا «رفع ما لا- یعلمون» اینجا را شامل می شود؟ آیا ما می توانیم به حدیث رفع تمسک بکنیم و از آن ترخیص استفاده بکنیم و بگوییم: «حیث ان الخمر غیر معلوم تفصیلا فحدیث الرفع یشمل هذا المایع». می گوئیم: نه. چرا؟ برای این که می گوید: من از «ما لا یعلمون» استفاده نمی کنم آن موردی را که حتی شما علم اجمالی داشته باشید. من از «ما لا یعلمون» استفاده نمی کنم اینجایی که شما علم اجمالی بوجود خمر دارید، تا رفع «ما لا یعلمون» شامل آن بشود.

اینجا دیگر کلمه بعینه و امثال ذلک نیست که احتمالاتی در آن بیاید. در این «ما لا یعلمون» عرف می گوید: آیا خمر در اینجا معلوم است یا غیر معلوم؟ اگر خمر را در اینجا غیر معلوم بگیرد، «رفع ما لا- یعلمون» شامل آن می شود. اما اگر خمر در اینجا معلوم شد، یکی از اینها خمر است. خمر معلوم است منتها مشخص نیست. اینجا دیگر ما نمی توانیم به «رفع ما لا- یعلمون» تمسک بکنیم.

لذا عرف از «رفع ما لا يعلمون» و همین طور از «الناس فی سعه ما لم يعلمون» این معنا را استفاده نمی کند، این مورد را از موارد ثبوت علم می بیند، نه از موارد عدم العلم و الجهل، یعنی در حقیقت علم اجمالی کأنّ یک اضافه ای به علم دارد، یک اضافه ای به جهل دارد. عرف در اینجا آن اضافه به علمش را مورد تکیه قرار می دهد، و این را مشمول «ما لا يعلمون» نمی بیند. لذا در ذهن ما هم بعید است که ما به «رفع ما لا يعلمون» تمسک بکنیم، و بگوییم: با وجود علم اجمالی به خمر حدیث رفع دلالت بر رفع می کند.

این نظر عرف است در این باب. پس ادله برائت هم نقشی ندارد.

یک چیز دیگر اینجا باقی مانده است و آن مسأله استصحاب است. فرض کنید که علم اجمالی داریم به این که یکی از این دو ظرف خمر است، درحالی که حالت سابقه در هر دو حلّیت بوده است. لقائل ان یقول: ما دلیل مرخص را «لا- تنقض الیقین بالشک» قرار می دهیم، بلحاظ این که در هر دو اثناء استصحاب عدم خمریت و بقاء حلّیت جاری می شود، و حکم به حلّیت می کند. «لا- تنقض الیقین بالشک» نسبت به این اثناء طرف یمین جاری است و حاکم به حلّیت. نسبت به اثناء طرف یسار هم جریان پیدا می کند و حکم به حلّیت می کند. چه مانعی دارد که ما همین «لا تنقض الیقین بالشک» را دلیل مرخص در اطراف این قبیل از علم اجمالی هایی که حالت سابقه غیر محرمه دارد، حالت سابقه غیر وجوبیه دارد، قرار بدهیم؟ و هکذا.

استدلال شیخ انصاری (ره) بر عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی

در این صورت با همین مسأله ای که مکرر به آن اشاره کردیم، ارتباط پیدا می کند. و آن این است که اختلافی در کلمات شیخ انصاری (علیه الرحمه)، در خود رسائل استفاده می شود. شیخ عقیده شان این است که در اطراف علم اجمالی، اصول و مخصوصا استصحاب که یک خصوصیتی در آن هست که در ضمن بحث اشاره می کنم «ان شاء الله»، جریان ندارد. منتها چرا استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود؟ اینجا کلام شیخ مختلف است. کلام شیخ در کتاب اشتغال علی ما هو ظاهر کلام ایشان است، و در کتاب استصحاب علی ما هو صریح کلام ایشان است. کلام شیخ در این دو رساله، رساله اشتغال و رساله استصحاب، این است که علت این که استصحاب در اطراف علم اجمالی جریان پیدا نمی کند، این است که اگر بخواهد دلیل لا تنقض موارد علم اجمالی را شامل بشود، در خود دلیل، تناقض بوجود می آید. خود «لا تنقض الیقین بالشک» با جمله

بعدي مناقضه پيدا مي كند. بيان ذلك، شيخ مي فرمايد: در دليل استصحاب كآن دوتا حكم را شارع جعل کرده است: يك حكم «لا- تنقض اليقين بالشك» نهي از نقض يقين به شك است. حكم دوم مي فرمايد: «و لكن انقضه بيقين الاخر، ايجاب النقص بيقين اخر». دوتا حكم «انقض اليقين بالشك» و مفاد «لا تنقض اليقين بالشك»، پس «ايجاب نقض هذا اليقين بيقين آخر». اين مفاد انقضه بيقين آخر كه به صيغه امر وارد شده است.

پس در دليل استصحاب تعرض به دو حكم شده است. مرحوم شيخ مي فرمايد: در اين مثالي كه من عرض كردم، همين جايي كه شما علم اجمالي به خمريت داريد، در حالي كه حالت سابقه در هردو خلليت بوده است. مرحوم شيخ مي فرمايد: اگر شما روي اين دوتا اناء بخواهيد «لا تنقض اليقين بالشك» را پياده بكنيد، بگوييد: اين اناء سابقا خل بوده است، و الان خمريت آن مشكوك است «لا تنقض اليقين بالشك» مي گويد: بر حالت خلليت اثر بار بكن. اناء طرف يسار هم همين طور است. پس نتيجه چه مي شود؟ نتيجه اين مي شود كه «لا تنقض اليقين» هردو اناء را محكوم به خلليت مي كند. ايشان مي گويد:

اين درست، لكن مطلب كه اينجا تمام نمي شود. اين انقضه بيقين آخر را شما چكار مي كنيد؟ مگر شما علاوه بر اين دو يقين به خلليت، يك يقين به خمريت پيدا نكرديد؟ يعني يك يقين به خلاف سابق تحقق دارد، يك يقين بر ضد حالت سابقه تحقق دارد. اين يقين بر ضد حالت سابقه را هم انقضه بيقين آخر، مي گويد: واجب است. پس آن يقين سابق را به اين يقين بر ضد حالت سابقه كه در احد الانائين است، بايد نقض بكنيد. لازمه اين كه آن يقين به اين يقين نقض بشود، اين است كه احد الانائين حرام است، اگر احد الانائين حرام شد، «لا تنقض اليقين بالشك» كه مي گفت: هردو حرام است.

راه حل برای دفع تناقض در دليل استصحاب

نتيجه اين مي شود كه شارع دوتا جمله پشت سر هم فرموده باشد، جمله اول بگويد:

هردو اناء حلال است، و جمله دوم بگويد: احد الانائين حرام است. «هذا هو التناقض».

چه كنيم براي اين كه اين تناقض پيش نيايد؟ يك راه بيشتتر نداريم آن راه اين است كه بگوييم: «لا- تنقض اليقين بالشك» اصلا افراد علم اجمالي را نمي گيرد، اصلا به علم اجمالي كاري ندارد، اين مال شبهات بدويه است، مال آنجاهايي است كه پاي علم اجمالي در كار نباشد، و اين ربطی به موارد علم اجمالي ندارد. عقیده شيخ در اين دو رساله، اين است كه علت عدم جريان استصحاب مخصوصا كه اين دوتا حكم در آن ذكر

شده است، همین تناقض در دلیل «لا تنقض» است، که فرار از تناقض اقتضا می کند که بگوییم: «لا تنقض» موارد علم اجمالی را نمی گیرد، اگر مبنا این شد، دوتا خصوصیت در این مبنا هست: یک خصوصیت این است که روی این مبنا مرحوم شیخ مانع از ترخیص در اطراف علم اجمالی را، یک مسأله اثباتی قرار داده است. یعنی دلیل قصور دارد، مقام اثبات نمی تواند چنین ترخیصی را دلالت داشته باشد. به عبارت روشن تر روی این مبنا، اگر از مرحوم شیخ پرسیم شما می گوید که اصولاً در اطراف علم اجمالی ترخیص از نظر عقل جایز نیست؟ شیخ می فرماید: نه، بلکه من می گویم: «لا تنقض و لکن انقضه» نمی تواند دلالت بر ترخیص بکند، برای این که مستلزم تناقض است. اما اگر شما یک دلیلی فرضا پیدا کردید که مستلزم تناقض نبود، هیچ مانعی ندارد.

مانع از جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی بر مبنای شیخ (ره)

روی این مبنا مانع از جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی، یک مانع اثباتی است، مانع دلالتی است. کما این که یک خصوصیت دیگر هم در این مبنا هست، و آن این است که روی این مبنا فرق نمی کند عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی بین این که مقتضای علم اجمالی حرمت باشد و یا مقتضای آن حلیت باشد؟ یا اگر عکس شد مطلب.

مثل این که ما دوتا ظرف داریم، هر دو حالت سابقه اش نجاست بوده است، لکن حالا علم اجمالی به طهارت یکی پیدا کردیم، حالت سابقه در هر دو نجاست بوده است، لکن یقین کردیم یکی از آنها اتصال به کتر پیدا کرده است و ظاهر شده است، اما نمی دانیم کدام است؟ روی این مبنای شیخ اینجا هم شما به استصحاب نمی توانید تمسک بکنید، چرا؟ برای این که اگر دوتا استصحاب اینجا جاری کردید، این دوتا استصحاب می گوید، از هر دو اجتناب بکن. در حالی که «انقضه بیقین آخر» چون شما یقین به طهارت یکی پیدا کردید، می گوید: لازم نیست که از آن یکی که ظاهر است اجتناب بکنید، این می گوید: از هر دو اجتناب کن، آن می گوید: از یکی اجتناب کردن لازم نیست و این هم تناقض است.

تناقض همه اش این نیست که در طرف علم اجمالی مسأله تکلیف مطرح باشد. اگر عکسش هم شد باز مسأله تناقض پیش می آید.

لذا روی این مبنای شیخ فرقی نمی کند، که تکلیف، یعنی آن که گریبان گیر انسان است، در ناحیه علم باشد، یا در ناحیه اطراف علم اجمالی و حالتها سابقه باشد. علی کلا التقدیرین این تناقض در دلیل استصحاب تحقق پیدا می کند. اما از کلام مرحوم شیخ

در کتاب القطع و همین طور در بعضی جاهای دیگر از رسائل، استفاده می شود که علت عدم (جریان استصحاب مثلا که آن بهترین مصداق است) جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی یک جهتی نیست که مربوط به مقام اثبات دلالت باشد. بلکه یک جهتی است مربوط به مقام ثبوت و در حقیقت در آن جهت عقلی با ما مخالفت دارد، و آن این است که ایشان می فرمایند: تریخیص در اطراف علم اجمالی مستلزم معصیت است، مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است که به تعبیر مرحوم شیخ اکثرا این جور تعبیر می کند. تریخیص در اطراف علم اجمالی، مستلزم مخالفت قطعیه عملیه آن تکلیف معلوم بالاجمال است.

این معنای این است که ایشان مانع را مربوط به مقام ثبوت می داند، یعنی همان حرفی که ما زدیم و بحث کردیم که آیا تریخیص اسمش تریخیص در معصیت است یا نه؟ ایشان اسمش را تریخیص در معصیت نمی داند. اگر کسی این مبنای مرحوم شیخ را بپذیرد، علاوه بر این که مانع را در رابطه با مقام ثبوت قرار داده است، یک خصوصیت دیگر هم دارد و آن این است که آن دو مثالی که ما زدیم روی این مبنا بینشان فرق دارد. اگر در مسأله انائین حالت سابقه خلعت باشد، و علم اجمالی به خمر پیدا کردید اینجا، استصحاب دوتا جواز ارتکاب، مستلزم مخالفت عملیه تکلیف معلوم بالاجمال است؛ اما در این مثال دوم چطور؟ اگر شما این دوتا انا را که حالت سابقه هردو نجاست بود، و بعد علم اجمالی به طهارت احد الانائین پیدا کردید، در دوتا استصحاب نجاست کردید و از هردو اجتناب کردید، کجا خراب می شود؟ مخالفت تکلیف نشده است. برای این که علم اجمالی شما علم اجمالی به طهارت است. علم اجمالی به طهارت که تکلیف آور و الزام آور نیست. خیلی چیزها حلال است انسان نمی خورد. حرام است که گریبان انسان را می گیرد.

لذا این مثال دوم روی این مبنای دوم مرحوم شیخ دیگر مانعی از جریان استصحاب نباید در اطراف علم اجمالی باشد. دوتا استصحاب بقای نجاست جریان پیدا می کند، و هیچ مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال هم لازم نمی آید. این دوتا مبنای مال مرحوم شیخ را ملاحظه بکنیم ولو این که روی یک مبنایش بحث کردیم، اما روی مبنای دیگر که مربوط به مقام اثبات است، یک مقدار باید «ان شاء الله» بحث بشود.

پرسش:

۱ - مفاد ادله تریخیص در اطراف علم اجمالی چیست؟

ص: ۶۰

۲ - بیان صاحب جواهر(ره) در روایت مسعده بن صدقه و اشکال آنرا بیان کنید.

۳ - استدلال شیخ انصاری(ره) بر عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی را ذکر کنید.

۴ - چه راه حلی برای دفع تناقض در دلیل استصحاب وجود دارد؟

۵ - توضیح دهید چه چیزی مانع از جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی بر مبنای شیخ(ره) است؟

ص: ۶۱

بسم الله الرحمن الرحيم

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

عرض کردیم که از کلمات مرحوم شیخ (ره) نظرات مختلف استفاده می شود، در بعضی از جاها تصریح دارند به این که علت عدم جریان اصول عملیه مطلقا در اطراف علم اجمالی، این است که جریان اصول مستلزم مخالفت قطعیه عملیه است و در حقیقت ترخیص در معصیت است، و ترخیص در معصیت، ثبوتا ممتنع است و عقلا- غیر مجاز است، ربطی به مقام اثبات و دلالت ندارد، یعنی عقل این معنا را تجویز نمی کند.

نظر شیخ (ره) در علت عدم جریان اصول عملیه مطلقا در اطراف علم اجمالی

از بعضی از کلمات ایشان استفاده می شود که علت عدم جریان، در رابطه با مقام اثبات و مقام دلالت است، یعنی اگر دلیل استصحاب بخواهد علم اجمالی را شامل بشود، در خود دلیل تناقض لازم می آید، در جهت اثبات تناقض لازم می آید. ولی اگر فرضا به یک عبارت دیگری شارع استصحاب را بیان می کرد که تناقضی در مفاد آن دلیل تحقق پیدا نمی کرد، مانعی نداشت که اطراف علم اجمالی را شامل شود، دیگر اشکالی از

این جهت در این معنا نبود که استصحاب هم در اطراف علم اجمالی جریان پیدا کند.

چون مانع مربوط به مقام اثبات است، یعنی دلیل یک خصوصیتی دارد که اگر بخواهد علم اجمالی را بگیرد، از نظر مقام دلالت تناقض پیدا می کند. لکن ممکن بود به یک عبارت دیگری شارع بیان بکند که اشکالی به مقام دلالت نباشد و از طرف دیگر شامل علم اجمالی هم بشود، معنای مانع اثباتی یک چنین مطلبی است. اما بخلاف مانع ثبوتی، اگر چیزی ثبوتاً گیر داشته باشد، دیگر در هیچ قالبی نمی شود درستش کرد، و به هیچ صورتی نمی توان آنرا ارائه کرد. برای خاطر این که مقام ثبوتش محل اشکال و محل منع است.

و اما تناقض در دلیل استصحاب را توضیح دادیم که شیخ می فرماید: در دلیل استصحاب دوتا حکم بیان شده. یکی «لا تنقض الیقین بالشک» و یکی هم «انقضه بیقین آخر» اگر «لا-تنقض الیقین بالشک» علم اجمالی را بگیرد، و در اطراف علم اجمالی هم لا تنقض جاری بشود، پس با «انقضه بیقین آخر» چه کنیم؟ یعنی لا تنقض می گوید: مثلاً هر دو ظرف طاهر است، «انقضه بیقین آخر» می گوید: یکی نجس است. آن وقت چطور می شود در دلیل واحد، هم حکم به نجاست یکی شده باشد، و هم حکم به طهارت هر دو شده باشد؟ این تناقض است. این را توضیحش را عرض کردیم.

جواب این است: اگر مانع را مرحوم شیخ جهت ثبوتی می دانند، ما این را مفصل بحث کردیم که ترخیص در اطراف علم اجمالی، اسمش ترخیص در معصیت نیست، بر هر مخالفت تکلیفی که عنوان معصیت منطبق نمی شود، آن مخالفتی عنوان معصیت دارد که شارع از تکلیف خودش رفع ید نکرده باشد، و روی تکلیف خودش ایستاده باشد. اما اگر از تکلیف رفع ید کرد، روی یک مصلحت و جهتی، مخالفت چنین تکلیفی لا تسمی معصیه و اگر معصیت نشد، دیگر ترخیص، ترخیص در معصیت نیست، و از نظر مقام ثبوت اشکالی تصور نمی شود، که بحثش را ما مفصل کردیم.

مراد از یقین در دلیل استصحاب

و اما از نظر مقام اثبات که عمده بحث امروز ما است. شیخ فرمود: اگر لا تنقض علم اجمالی را بگیرد، تناقض بین دو حکمی که در دلیل استصحاب واقع شده تحقق پیدا می کند ما اول باید این مسأله را ملاحظه بکنیم، ببینیم آیا در دلیل استصحاب ولو این که صورتاً شما با دوتا حکم برخورد می کنید، یک «لا تنقض الیقین بالشک» دارید، یک

«انقضه یقین آخر» دارید، و در بادی نظر فکر می شود که اینها دو حکم مستقل مجعول در دلیل استصحاب است. آیا واقع مطلب هم همین است؟ ما اینجا دوتا حکم مجعول داریم، دوتا حکم مرتبط به شارع داریم. یکی «لا تنقض الیقین بالشک» است و یکی «انقضه یقین آخر» است.

برای این که به واقع این مطلب درست برسیم، سؤال می کنیم آیا این یقینی که در دلیل استصحاب ذکر شده، این همان یقین وجدانی صددرصد است که شما می گوید: حجت معتبره عقلا؟ یا این که این یقین یک معنای عامی را دارد، مقصود از یقین حجت معتبره است. حالا می خواهد این حجت معتبره یقین باشد یا حجت معتبره مثلا بینه باشد؟ یک بحثی در باب استصحاب هست، بعدا هم «ان شاء الله» آنرا بحث می کنیم و آن این است که اگر یک بینه ای قائم شد بر این که عبای من در صبح نجس بوده بینه حجت شرعا. ظهر من شک دارم در این که نجاستش باقی است یا نه؟ اینجا استصحاب جریان پیدا می کند یا نه؟ اگر یقین در دلیل استصحاب، یقین قطعی صددرصد باشد، اینجا دیگر جای جریان استصحاب نیست. شما کی یقین سابق دارید؟ شما یک بینه ای بر نجاست عبا در اول صبح دارید. اما آنهایی که می گوید: یقین در دلیل استصحاب، بمعنای مطلق حجت معتبره است، هم یقین صددرصد را شامل می شود، و هم سایر حجج معتبره را شامل می شود. لازمه اش این است که دلیل استصحاب در اینجا هم جریان پیدا نکند. اول صبح بینه قائم شد بر نجاست ثوب، ظهر شک دارید که این نجاست بر طرف شده، یا نه؟

مراد شیخ انصاری (ره) از یقین در لا تنقض الیقین بالشک

تحقیق در این مسأله در باب استصحاب است، لکن ما اینجا روی هر دو فرضش بحث می کنیم، و روی هر دو احتمال از مرحوم شیخ سؤال می کنیم. اگر شیخ بفرماید که مقصود از یقین در «لا تنقض الیقین بالشک» یقین قطعی صددرصد است، همانی که در کتاب القطع مطرح است. همانی که حجت معتبره عقلی است، در این فرض این «انقضه یقین آخر» یعنی چه؟ «انقضه یقین آخر» معنایش این است که اعمال علی طبق یقین لا-حق، انقضه یقین آخر. صبح شما یقین به نجاست داشتید، حالا یقین به طهارت دارید، این انقضه یقین آخر، می گوید: «اعمل علی طبق هذا الیقین» از مرحوم شیخ سؤال می کنیم، که هذا الیقین مگر قطع نیست؟ مگر شما در کتاب القطع نفرودید: شارع نفیا و اثباتا روی قطع نمی تواند دخالت بکند؟ شارع نمی تواند بگوید: القطع حجت، برای این که

حجیت ذاتی آن است. نمی تواند بگوید: القطع لیست بحجّه برای این که معنای القطع لیست بحجّه، این است که بگوییم: الاربعه لیست بزوجه. شما که خودتان در کتاب القطع بما یاد دادید که شارع در باب قطع، هیچ گونه نفی و اثباتی نمی تواند داشته باشد، نه نفی حجیت بکند و نه اثبات حجیت بکند.

بعد از آنکه در کتاب القطع یک چنین مسأله ای مسلم شد، این اعمال علی طبق یقین لاحق یعنی چه؟ شما می خواهید بگویید: حکم شرعی است و مثل «لا تنقض الیقین بالشک» می باشد. شارع یقین لاحق را می خواهد حجّت قرار بدهد. شارع نمی تواند یقین را حجّت قرار بدهد. حجیت برای قطع، یک حکم مجعول شرعی نمی تواند قرار بگیرد.

همان طور که خودتان در کتاب القطع فرمودید. پس چطور می تواند انقضه بیقین آخر هم حکم مجعول شرعی و مفاد دلیل شرعی باشد؟ اگر ما بگوییم: لا تنقض شامل علم اجمالی می شود، لازم می آید تناقض بین الحکمین، حکمینی ما نداریم تا این که تناقض لازم بیاید. یک حکم روی این مبنا در دلیل استصحاب است، «لا تنقض الیقین بالشک» شما بفرمایید: پس این انقضه بیقین آخر اینجا چه نقشی دارد؟ حالا که یقین نمی تواند مجعول شرعی قرار بگیرد، حالا که شارع نمی تواند ما را ملزم بکند به این که عمل کن علی طبق یقین لاحق، این به شرع مربوط نیست. عقل ما را الزام می کند بر این که بر طبق قطع عمل بکنیم. پس این انقضه بیقین آخر در دلیل استصحاب چه نقشی دارد؟ روی این مبنا که مقصود از یقین قطع و یقین وجدانی باشد.

جواب این است که ما روی این مبنا مجبوریم که این انقضه بیقین آخر را، نه بعنوان یک حکم ثانی با آن معامله بکنیم، بلکه این را غایت برای حکم اول قرار بدهیم، یعنی این جور بگوییم: کأن شارع این طور فرموده: «لا تنقض الیقین بالشک الی ان یجیء یقین آخر» یعنی شارع می گوید: این لا تنقضی که من برای شما جعل می کنم، ادامه دارد، و استمرار دارد تا این که یک یقین دیگری بیاید، وقتی که یقین دیگر آمد، لا تنقض بساطش را جمع می کند، کنار می رود، دیگر مورد برای لا تنقض وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): حالا که این طور شد که این انقضه بیقین آخر، یک حکم مستقلی در ردیف «لا تنقض الیقین بالشک» نیست، بلکه غایت و چیزی است که منتهای حکم اول را می خواهد دلالت بکند، پس در حقیقت شارع در دلیل استصحاب یک حکم دارد. اگر یک حکم داشته باشد، و این یک حکم شامل اطراف علم اجمالی بشود، دیگر تناقض بین کدام دو تا حکم لازم می آید؟ ما دو تا حکم نداریم که بینشان تناقض باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنچه توی ذهن شماست که بین غایت و مغیا تناقض لازم می آید، شما از غایت هم استفاده حکم می کنید. و الا اگر غایت حکمی نباشد، و غایت حکمی را دلالت نکند، دیگر چه تناقضی اینجا لازم می آید، چه تناقضی تحقق پیدا می کند؟ علاوه صریح کلام مرحوم شیخ، تناقض بین الحکمین است. ایشان تصریح به این معنا دارد.

عدم دلالت غایت بر حکم

اینجا چون غایت یقین است، امتناع دارد که در مورد غایت حکم وجود داشته باشد، غایت نمی شود در اینجا دلالت بر حکم بکند، برای خاطر این که حکم در مورد یقین نفیا و اثباتا ممتنع است. این در صورتی که مراد مرحوم شیخ از یقین، یقین وجدانی باشد.

حال اگر مرحوم شیخ بفرماید: مراد من حجت معتبره است، «لا تنقض الیقین بالشک» در حقیقت به این برگشت می کند، «لا تنقض الحجّه المعتره بلا حجه» شک بمعنای لا- حجت است، یقین بمعنای حجت معتبره است. آن وقت به این برگشت می کند که «لا- تنقض الحجّه المعتره بلا حجه، بل انقضها بحجّه المعتره اخری» اینجوری باید یقین را در این روایات معنا بکنیم. اگر ما این جوری معنا کردیم، باز می گوییم: این انقضه بیقین آخر، ولو این که شما یقین را بمعنای حجت معتبره معنا کردید، لکن یکی از مصادیق حجت معتبره، همان یقین صددرصد است. شما یقین صددرصد را که نمی توانید خارج بکنید.

تمام تلاش شما این بود که بینه و امثال بینه را هم باید ملحق به یقین بکنید. اما نمی توانید کاری بکنید که یقین صددرصد از مفاد دلیل استصحاب بیرون برود. این انقضها بحجّه معتبره، یک مصداق روشن این حجت معتبره، عبارت از یقین صددرصد است. نسبت به این مصداق شارع چطور می تواند جعل حکم بکند؟ چطور شارع می تواند حکمی بنام وجوب نقض به دنبال لا تنقض پیاده بکند؟

نتیجه این می شود که نسبت به یقین، باید بگوییم: این انقضها بیقین آخر حکم مستقل نیست، و استمرار «لا- تنقض الیقین بالشک» را افاده می کند. اما نسبت به مثل بینه، شارع می تواند بگوید: بینه بر نجاست را، با بینه بر طهارت نقض بکن، این یک حکم مجعول شرعی است. این مثل قطع نیست که دیگر شارع در نفی و اثباتش نتواند دخالتی داشته باشد، می تواند بگوید: بینه بر نجاست با بینه بر طهارت نقض می شود. البته در ذهن شما چنین نباشد که چه ترجیحی دارد؟ فرض این است که زمانها مختلف است، بینه بر

نجاست در اول صبح قائم شده، بینة بر طهارت، طهارت در ظهر را دلالت می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): اشکالش این بود که مطلقا شارع نمی تواند در آن دخالت بکند.

اینجا ایشان خواستند یک دفع توهمی بکنند، اگر شارع بگوید: بینة بر نجاست را با بینة بر طهارت نقض کن. چه ترجیحی دارد بینة طهارت نسبت به بینة بر نجاست؟ ما گفتیم: باهم منافاتی ندارد، آن بینة بر نجاست صبح قائم شده، این بینة بر طهارت ظهر قائم شده. لذا بر این بینة از نظر حکم ظهر، باید طهارت را مترتب کرد. اگر مقصود از یقین هم قطع باشد و هم بینة و اشباه بینة، بینة را ما فقط بعنوان یک مصداق از حجتهای شرعیه مثال می زنیم، لکن می گوییم: این انقضه بیقین آخر می خواهد هر دو یعنی قطع و بینة را بگوید. نسبت به یقین که می رسد این «انقضه لیس حکما بل بیان لاستمرار حکم لا تنقض الیقین بالشک» نسبت به بینة که می رسد، عنوان حکم مجعول ثانوی دارد. «انقض الیقین بینه اخی» یک حکم مجعول شرعی ثانوی.

قدر جامع برای تناقض در استصحاب

از اینجا می فهمیم که شما نمی توانید برای انقض قدر جامعی درست کنید که هم یقین و هم بینة را بگیرد. چرا؟ برای این که قدر جامع ندارد اینجا. اگر انقض بیقین متعلق بشود، لازمه اش عدم الحکم است، یعنی شارع حکمی ندارد. و اگر به بینة متعلق بشود، لازمه اش وجود الحکم است. آیا می شود انقض را ما جوری معنا کنیم که هم با عدم الحکم و هم با وجود الحکم بسازد. مثل کسی که سؤال بکند، که این انقض در لا تنقض الیقین بالشک که در دنبالش واقع شده، چه می خواهد بگوید؟ بگویید: این انقض هم حکم نیست، هم حکم هست. حکم نیست بلحاظ تعلقش به یقین وجدانی، حکم هست بلحاظ تعلقش به بینة. آیا می شود ما یک چنین معنایی برای انقضه بیقین آخر بکنیم؟ چون پای یقین مطرح است، و یقین وجدانی را نمی توانیم از انقضه بیقین آخر بلا- اشکال خارج بکنیم، چاره ای نداریم جز این که بگوییم: انقض لیس بحکم. اگر انقض حکم نشد، پس دیگر در دلیل استصحاب حکمینی وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): عرض کردم شما خیال می کنید از غایت حکم استفاده می شود. پس بفرمایید: داخل در غایت نیست کما این که توضیح می دهیم، در جواب دیگر توضیح می دهیم که داخل در غایت نیست اصلا، بلکه این داخل در مغیا است» لا

تنقض الیقین بالشک» اطراف علم اجمالی را می گیرد، بدون این که در دلیل هیچ گونه تخالف و تناقضی باشد. مثل این که شما فرض کردید که حتما باید تناقضی را ما دست و پا بکنیم، باید یک کاری بکنیم که این تناقض در دلیل استصحاب حتما وجود داشته باشد، نه، چنین نیست. ما باید لا- تنقض الیقین بالشک را به ملا-حظه انقضه بیقین آخر، بینیم مفادش چیست؟ بالاخره چه می شود از این تعبیر شایع در باب استصحاب استفاده کرد.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما مثل این که یک جهت را درست توجه نکردید. اگر بگوییم: انقضه بیقین آخر یعنی لا تنقضه بطور کلی، بینه را می گیرد، این معنایش این نیست که حتما درباره انقض ما باید یک جعل حکمی را مرتکب بشویم، نه، ما می خواهیم استصحاب را در مورد بینه از لا تنقض استفاده بکنیم. اما ما مجبور نیستیم حالا که پای بینه در کار آمد، بگوییم: دلیل استصحاب هردو جهتش را دلالت می کند؟ هم می گوید: بینه سابق را با شک نقض نکن، و هم می گوید: بینه سابق را با بینه لاحق نقض بکن. لزومی ندارد ما این را از دلیل استصحاب استفاده بکنیم. این مثل آن ادله ای می شود که در آن اصلا کلمه انقضه بیقین آخر نیست. کما این که در خیلی روایات استصحاب هم این ذیل را ندارد. لکن در بعضی از روایاتش هم لا تنقض دارد، انه تنقضه بیقین آخر، و امثال این تعبيرات. پس اگر دلیل استصحاب بینه را گرفت، فقط لا تنقض الیقین بالشک بینه را می گیرد، می گوید: در مورد بینه هم استصحاب بکنید. اما این که این بینه به بینه دیگر نقض بشود، آن را از عموم دلیل حجیت بینه ما استفاده می کنیم، دیگر چه لزومی دارد به انقضه بیقین آخر ما تمسک بکنیم؟

متعلق یقین لاحق برای نقض یقین سابق

یک اشکال دیگری بطور کلی بمرحوم شیخ وارد است، حالا ما از این حرفهایی که در انقضه بیقین آخر زدیم، که این یا قطع است و یا مصداقش قطع است، و شارع نمی تواند در اینجا جعل حکم بکند، این حرفها را در این اشکال دوم نادیده و ناشنیده فرض می کنیم. شما فرض کنید که انقضه بیقین آخر می تواند، حتی در مورد یقین صددرصد، شارع حکم به لزوم نقض بکند، بگوید مانعی هم ندارد، لکن مسأله این است؛ این که شارع می فرماید: انقضه بیقین آخر، یقین دیگری که می خواهد نقض بکند یقین اول را، به چه باید متعلق شده باشد؟ به نفس ما تعلق به الیقین السابق، بدون لحاظ زمان. زمانش را

کنار بگذارید، چون اگر زمان را در باب استصحاب بخواهیم برایش حساب باز کنیم، اصلاً قضیه متیقنه و مشکوکه ما در هیچ استصحابی اتحاد ندارد. برای این که شما یقین داشتید که عبا صبح نجس است، حالا شک به طهارت دارید، به صبح چه ارتباطی دارد؟ این بهترین مصداق استصحاب است. در استصحاب هم که می گوید: قضیه متیقنه و مشکوکه باید متحد باشد. چه اتحادی دارند؟ «انی کنت علی یقین من طهاره ثوبی» و الان شک در نجاست دارم، قضیه متیقنه مال سابق است، قضیه مشکوکه مربوط به وضع فعلی است.

عرض کردم در باب استصحاب، زمان را باید کنار بگذاریم. اما زمان که کنار رفت، قضیه متیقنه و مشکوکه ما، به تمام معنا باید متحد باشد، یعنی شک بنفس ما تعلق به یقین متعلق شده باشد، یقین شما به طهارت عبا زردتان است، شک هم به بقای طهارت همین عبا زرد متعلق است. همان طور که در شک این طور است، در انقضه یقین آخر این یقین آخر به چه متعلق شده باشد؟ یقین آخر هم باید به نفس ما تعلق به یقین السابق متعلق شده باشد، به عین ما تعلق به یقین السابق متعلق شده باشد، با قطع نظر از زمان. شما صبح یقین داشتید به طهارت هذا العبا، و ظهر یقین کردید به نجاست هذا العبا. این یقین است که باید نقض بکند یقین قبلی را، بلحاظ تأخرش، بلحاظ این که مربوط به زمان بعد است، خوب نقض می کند یقین قبلی را. اما اگر یقین لا-حق با یک چیزی دیگری متعلق شد من صبح یقین داشتم به طهارت هذا العبا، حالا- یقین دارم به نجاست هذا العبا، ارتباطی باهم ندارد. پس این انقضه بیقین آخر، معنایش این است، یقین آخر متعلق بعین ما تعلق به یقین السابق، آیا غیر از این شما از دلیل استصحاب استفاده می کنید؟

شمول شک به اطراف علم اجمالی

شک هم همین طور است، در لا-تنقض یقین بالشک. به مرحوم شیخ عرض می کنیم، «لا تنقض یقین بالشک» اطراف علم اجمالی را می گیرد. چطور می گیرد؟ برای این که این دو تا انایی که الان علم به نجاست یکیشان پیدا شده، و حالت سابقه هردو طهارت است، می گوئیم: اینجا دو تا لا تنقض پیاده می شود. یک لا تنقض در اناء طرف راست، می گوید:

«هذا الاناء کان طاهراً یقیناً»، و الان شک در نجاستش است. یک لا تنقض روی این اناء مشخص واقع در طرف راست جریان پیدا می کند. یک لا تنقض هم روی انای مشخص

واقع در طرف چپ جریان پیدا می کند، به این صورت که می گوئیم: «هذا الاناء كان طاهرا سابقا يقينا»، و الان مشکوک است که نجاست دارد یا نه؟ لا- تنقض الیقین بالشک می گوید: «هذا الاناء طاهر»، لا تنقض اول هم می گفت: «اناء الیقین طاهر». پس نتیجه این طور شد، که دوتا لا تنقض است. یکی می گوید: «الاناء المشخص الواقع فی طرف الیقین طاهر». یکی می گوید: «الاناء المشخص الواقع فی طرف اليسار طاهر»، انقضه بیقین آخر شما، بلحاظ علم اجمالی کدام یقین را در اینجا دارید که جلو این استصحابها را بگیرد؟ اگر بخواهید یقینی داشته باشید که جلوی این استصحابات را بگیرد، باید یقین شما متعلق به ما تعلق به الیقین السابق باشد، یقین سابقتان به اناء طرف یقین تعلق گرفته بود. آیا حالا شما یقینی بر خلافش دارید؟ نه؛ یقین سابقتان به اناء واقع در طرف یسار متعلق شده بود، حالا کدام یقین برخلاف این است که می خواهید نقضش کنید؟ باید یک یقینی برخلاف این یقین داشته باشید.

شما می گوئید: «و الله كان اناء الواقع فی طرف الیقین طاهرا» الان هم می گوئید:

«و الله يكون نجسا»؟ نه می گوئید: «و الله كان اناء الواقع فی طرف اليسار طاهرا» الان چه یقینی جلو این را بگیرد؟ در حقیقت آن یقینهای شما با تمام مشخصات بود، الان یقینی به خلاف آن ندارید، یعنی قضایا باهم فرق کرده قضایای متیقنه از هم جدا شده، هذا الاناء طاهر و هذا الاناء طاهر، چه ارتباطی دارد به این که بگوئید: احدهما لا علی التعین نجس؟ اینها متیقنهاش فرق می کند. متیقنها جدا می شود، نه بلحاظ زمان فقط که بگوئید: در باب استصحاب مسألة زمان مطرح نیست، نه آن را ما هم قبول داریم. غیر از مسألة زمان باید متیقن مشکوک در لا تنقض، و دوتا متیقنها در انقضه بیقین آخر یکی باشد. درحالی که اینجا یکی نیست، اینجا دوتا یقین متعلق به اناء مشخص یقین و یسار است، یک یقین هم متعلق به احدهمای لا علی السبیل التعین است. آیا متیقن مشخص، با متیقن لا علی السبیل التعین یکی هستند؟ یا دوتا هستند، دوتا هستند دوتا که شدند انقضه بیقین آخر اینجا را نمی گیرد. برای این که معنای انقضه بیقین آخر، یعنی «انقضه بیقین آخر متعلق بعین ما تعلق به الیقین السابق» و اینجا ما نداریم یقین آخر متعلق بعین ما تعلق بیقین السابق. یقین سابق به دو مشخص متعلق شده. یقین لاحق به احدهما لا علی سبیل التعین متعلق شده. پس چکنیم؟

بگوئید: لا تنقض علم اجمالی را می گیرد، انقضه بیقین آخر هم با آن مخالفتی ندارد.

عرض کردم دلیلی نیامده که ما حتما باید در اینجا مسألة تناقض را بپذیریم، «لا تنقض

اليقين بالشك» اطراف علم اجمالی را با این بیان می گیرد، و انقضه بيقين آخر ولو این که یک حکم مجعول ثانوی مستقل شرعی هم باشد، اینجا را شامل نمی شود، برای این که مقصود از يقين، يقين متعلق به ما تعلق به اليقين السابق است، و ما در علم اجمالی يقين متعلق به ما تعلق به اليقين السابق نداریم. پس نتیجه این طور شد، که بیان مرحوم شیخ (ره) در رابطه با این که دلیل استصحاب، اگر بخواهد اطراف علم اجمالی را شامل بشود، در آن تناقض لازم می آید، ابدا تناقضی در کار نیست. با این دو بیانی که ملاحظه فرمودید.

پرسش:

- ۱ - نظر مرحوم شیخ (ره) در علت عدم جریان اصول عملیه مطلقا در اطراف علم اجمالی چیست؟
- ۲ - مراد شیخ (ره) از يقين در لا تنقض لا يقين بالشك را توضیح دهید.
- ۳ - توضیح دهید چرا غایت بر حکم دلالت نمی کند؟
- ۴ - قدر جامع برای تناقض در استصحاب را بیان کنید.
- ۵ - متعلق يقين لاحق برای نقض يقين سابق و شمول شك به اطراف علم اجمالی چیست؟

ص: ۷۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می کند یا نه؟ اگر جریان پیدا کرد، معنایش این است که شارع در ضمن اصول عملیه ترخیص در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال داده، و این ترخیص به نظر ما ترخیص در معصیت نبود.

عرض کردیم که کلمات مرحوم شیخ مختلف بود؛ ایشان در بعضی از موارد منشأ عدم جریان را لزوم مخالفت عملیه می دانستند، و در بعضی از رساله هایشان مثل استصحاب، منشأ را لزوم تناقض در ادله اصول می دانستند. لکن ظاهر کلامشان این بود که اصول عملیه در این جهت یکنواخت هستند، و فرقی بین اصول عملیه قائل نبودند.

کلام محقق نائینی(ره) در تقسیم اصول عملیه

اما مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) تصریح می فرمایند: اصول عملیه دو نوع است، و منشأ عدم جریان این اصول در اطراف علم اجمالی مختلف است.

خلاصه بیان ایشان چنین است که می فرماید: ما دوجور اصل عملی داریم: یک اصل

عملی تنزیلی داریم، و به تعبیر دیگر اصل عملی محرز داریم، و یک اصل عملی غیر تنزیلی و غیر محرز داریم. پس «الاصول العملیه علی قسمین، اصول تنزیلیه و اصول غیر تنزیلیه» که عرض می‌کنیم مراد ایشان چیست؟ ایشان می‌فرماید: این اصول تنزیلیه با اصول غیر تنزیلیه ولو این که در این جهت مشترک هستند که هیچ کدام در اطراف علم اجمالی جریان پیدا نمی‌کنند، لکن ملاک عدم جریانشان فرق می‌کند، و روی همین فرق یک آثار عملی هم گاهی بر آن ترتب پیدا می‌کند. سپس می‌فرماید: ملاک عدم جریان اصول عملیه غیر تنزیلیه، لزوم مخالفت عملیه است. هر کجا مستلزم مخالفت عملی شد، این اصل غیر تنزیلی جریان پیدا نمی‌کند. و هر کجا جریان اصل غیر تنزیلی مستلزم مخالفت عملیه نشد، جریان پیدا می‌کند.

اما در اصول تنزیلیه، مطلقاً در اطراف علم اجمالی جریان پیدا نمی‌کند؛ چه می‌خواهد جریانش مستلزم مخالفت قطعی باشد، و چه می‌خواهد جریانش مستلزم مخالفت قطعی نباشد. مثلاً می‌فرماید: یکی از اصول تنزیلیه، استصحاب است، و یکی از اصول غیر تنزیلیه، اصاله الطهاره است. پس «اصاله الطهاره اصل غیر تنزیلی و الاستصحاب من الاصول التنزیلیه». مثلاً در اطراف علم اجمالی، شما علم اجمالی دارید به این که این دو انائی که اینجا وجود دارد، حالت سابقه اش نجاست است و علم اجمالی به طهارت پیدا کردید. اگر بخواهید دو استصحاب بقای نجاست جاری کنید، در استصحاب بقای نجاست که مخالفت عملیه با تکلیفی نیست. نتیجه این می‌شود که شما از این دو اناء اجتناب می‌کنید. آیا اجتناب از این دو اناء، تکلیفی را به هم زده؟ با تکلیف معلومی مخالفت شده؟ با این که اینجا مخالفت عملیه تحقق ندارد. در اینجا که حالت سابقه انائین نجاست است، دو تا استصحاب اگر بخواهید جاری بکنید، با هیچ تکلیف معلومی مخالفت نشده، ولی چون استصحاب به نظر ایشان از اصول تنزیلیه است، و اصول تنزیلیه مطلقاً در اطراف علم اجمالی جریان ندارد، ولو این که مستلزم مخالفت عملیه نباشد، لذا در این مثال استصحاب جریان پیدا نمی‌کند.

اما اگر مسأله «اصاله الطهاره» مطرح باشد، «اصاله الطهاره» در آنجایی در اطراف علم اجمالی جریان پیدا نمی‌کند که جریانش مستلزم مخالفت عملیه قطعی باشد. اما اگر فرض کردیم در یک جایی «اصاله الطهاره» جاری می‌شود، و مستلزم مخالفت عملیه نیست، ایشان می‌فرماید: مانعی از جریان «اصاله الطهاره» ما نمی‌بینیم. این خلاصه بیان ایشان بود که با توضیح و تعلیلی هم که ذکر می‌کنم، مدعای ایشان روشن می‌شود. مدعای

محقق نائینی (ره) این است: «الاصول العملیه علی قسمین، تنزیلی و غیر تنزیلی، اما الاصول العملیه التنزیلیه، فلا تجری فی اطراف علم الاجمالی مطلقاً»، می خواهد مخالفت عملیه باشد یا نه؟ و اما اصول عملیه غیر تنزیلیه، تنها در اطراف علم اجمالی در موردی جریان پیدا نمی کند که مستلزم مخالفت عملیه باشد.

مقصود از اصول تنزیلیه و فرق آنها با اصول غیر تنزیلیه

اولاً- مقصود ایشان از اصول تنزیلیه چیست؟ و ثانیاً فرق بین اصول تنزیلیه و غیر تنزیلیه چیست؟ اصل تنزیلی همان طور که از کلامشان استفاده می شود، این است که شارع مفاد این اصل را نازل منزله واقع قرار داده باشد. به این صورت که شارع می فرماید: شما دو احتمال می دهید: یک احتمال مطابق با این اصل و یک احتمال مخالف با این اصل. با آن احتمال مطابق اصل، معامله واقع کن، و احتمال مقابل را نادیده بگیر و احتمال مخالف را الغاء کن، مثل این که تو احتمال مخالف نداری، مثل این که وجدانا احتمال مغایر با مفاد اصل در کار نیست. مثلاً استصحاب اصل تنزیلی است، شما که اول صبح به نجاست عبا یقین داشتی، حالا- موقع ظهر شک می کنی در بقا و عدم بقای نجاست، پس شما دو احتمال می دهید: یک احتمال بقاء النجاسه است، یک احتمال عدم بقاء النجاسه است. احتمال بقای نجاست که مطابق با استصحاب است، شارع می گوید:

بنا بگذار که این احتمال همان واقع است. این طرف همان واقع است. و اما احتمال عدم بقای نجاست را، این را «افرضه کالعدم»، فرض کن که چنین احتمالی نمی داری، و چنین احتمال عدم بقای حالت سابقه در تو وجود نداشت. معنای اصل تنزیلی نازل کردن مفاد اصل منزله واقع، و قرار دادن احتمال مخالف اصل را در محیط شریعت یک امری کالعدم، یک امری کأنه غیر موجود و کأنه غیر متحقق، مثل این که شما از اول احتمال عدم بقای نجاست را نمی دادید، منتها یک وقت تکویناً احتمال عدم بقای نجاست داده نمی شود، یک وقت شارع تعبداً می گوید: این احتمال را کنار بگذار، این احتمال را نادیده بگیر، و این را کأنه غیر متحقق فرض بکن، این معنای اصل تنزیلی است.

اما اصل غیر تنزیلی این است که شارع مطابق با احد احتمالین یک حکمی جعل می کند، بدون این که بگوید: این را نازل منزله واقع فرض کن، بدون این که بگوید:

احتمال مقابلش را کالعدم قرار بده، نه، به واقع کاری ندارد. یک حکم ظاهری مجعول در مورد شک در طهارت از ناحیه شارع صادر می شود، و هیچ هم نمی گوید: این احتمال

طهارت را نازل منزله واقع قرار بده. لذا استصحاب را ایشان یکی از اصول تنزیله می دانند، بعد باید با ایشان بحث بکنیم. «اصاله الطهاره»، «اصاله الاباحه» و امثال ذلك را از اصول غیر تنزیله می دانند و از کلامشان استفاده می شود که غیر از استصحاب هم، ما اصل تنزیلی داریم. شاید قاعده تجاوز و فراغ این طور باشد. اگر قاعده تجاوز و فراغ را ما به عنوان یک اصل تلقی کردیم، آن هم به استصحاب می خورد، یعنی در تنزیلی بودن هم ردیف استصحاب است، نه اینکه هم ردیف با «اصاله الاباحه» و «اصاله الطهاره» باشد.

بین اصل تنزیلی و غیر تنزیلی چرا باید فرق باشد؟ چرا لازمه تنزیلی بودن اصل، این است که مطلقا در اطراف علم اجمالی جاری نشود؟ اما اصل غیر تنزیلی فقط در صورت لزوم مخالفت عملیه جاری نشود، چه فرقی است بین اصل تنزیلی و اصل غیر تنزیلی؟ ایشان می فرماید: فرض کنید دو ظرف که حالت سابقه شان طهارت است، و ما علم اجمالی به نجاست یکی پیدا کردیم، در اینجا می خواهد دوتا اصل تنزیلی به نام استصحاب، در این دو اناء جاری بشود، وقتی این دوتا اصل تنزیلی جاری شد، معنایش چیست؟ معنایش این است که در این اناء احتمال طهارت را نازل منزله واقع کن، یعنی «كأنك احرزت الواقع و الواقع هو الطهاره»، منتها این احراز تعبیدی است نه احراز وجدانی. وقتی که در اناء طرف یمین «لا تنقض یقین بالشک» جاری می شود، و لا- تنقض هم اصل تنزیلی است، می گوید: «نزله منزله الواقع، و اجعله انه طاهر كأنه فی الواقع»، یعنی در محیط شرع، شارع كأنه گفته: طاهر واقعا. این اناء دیگر هم همین طور، استصحاب در آن جریان پیدا می کند. آن هم كأنه طهارت واقعیه در آن پیاده می شود. آن وقت از یک طرف شارع در مقام تعبد بگوید: «انت محرز للطهاره فی الانائین، از یک طرف دیگر شما وجدانا می دانید یکی نجس است. آیا این احراز طهارت تعبیدی واقعیه، نسبت به هر دو اناء می تواند اجتماع پیدا بکند با احراز وجدانی به نجاست احد الانائین که لازمه علم اجمالی و معنای آن است؟ برای این که علم اجمالی احراز وجدانی است.

آن یقین وجدانی شماست، منتها علی سبیل الاجمال.

مقصود از احراز تعبد و واقع در اصول تنزیله

پس در حقیقت ایشان می فرماید: اینجا ما دو مطلب داریم: یکی احراز وجدانی نجاست احد الانائین، یکی احراز تعبیدی طهاره الانائین. بین احراز تعبیدی و احراز

وجدانی، نمی شود این طور مغایرت باشد، نمی شود این طور تناقض و عدم امکان اجتماع در کار باشد. برای این که هر چه تعبد دایره اش وسیع باشد، نمی تواند وجدان را کنار بگذارد، نمی تواند احراز وجدانی را نادیده بگیرد. لذا اصول تنزیلیه چون معنایش احراز تعبد و واقع است، و این با احراز وجدانی نمی سازد، ما نمی توانیم بگوییم: اصول تنزیلیه در اطراف علم اجمالی جاری است. اما در «اصاله الطهاره» احرازی نیست، واقعی در آن نیست، یک حکم مجعول ظاهری است، بدون این که مسأله تنزیل و احراز در آن باشد. پس ما حکم ظاهری غیر تنزیلی و غیر محرز، را با واقع مقایسه می کنیم، اگر دیدیم که مخالفت عملیه برای واقع دارد، جلویش را می گیریم. اما اگر یکجایی مخالفت عملیه با آن واقع نداشت، اینجا چه منافاتی بین این دو اصل و بین آن واقع در کار است؟ چه عدم امکان اجتماعی بین علم اجمالی، و بین اصلین تصور می شود؟ لذا در اصول غیر تنزیلیه فقط باید مراقب باشیم که مخالفت با واقع از آن زائیده نشود. اما در اصول تنزیلیه مسأله فرق نمی کند، چه مخالفت عملیه باشد و چه نباشد، نفس آن احراز الواقع به صورت تعبد، نمی تواند با مسأله احراز وجدانی و علم وجدانی اجتماع پیدا بکند، این خلاصه بیان مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در مسأله اصاله الاشتغال که مورد بحث ما است.

ما دو حرف با ایشان داریم: یک مسأله صغروی است، و آن این است که آیا استصحاب که ایشان به عنوان واضح ترین مثال برای اصول تنزیلیه ذکر می فرماید، اصل تنزیلی هست یا نه؟ بحث دوم این است که بر فرضی که استصحاب اصل تنزیلی باشد، آیا این فرقی که ایشان به صورت ضابطه کلی بین اصل تنزیلی و اصل غیر تنزیلی ذکر کردند، واقعیت دارد یا واقعیت ندارد؟ ما این دو مطلب را باید بررسی بکنیم.

دلیل بر تنزیلی بودن استصحاب

اما مطلب اول، آیا استصحاب اصل تنزیلی است؟ می گوییم: به چه دلیل؟ شما دلیل استصحاب را ملا-حظه کنید. دلیل استصحاب با دلیل «اصاله الطهاره» چه فرق می کند؟ «اصاله الطهاره» می گوید: «کل شیء طاهر»، شما معنا می کنید یعنی «کل شیء شک فی طهارته و نجاسه فهو طاهر ظاهر»، یعنی چه فهو طاهر؟ یعنی عملا- بنای بر طهارت بگذار، یعنی در لباس مشکوک الطهاره نماز بخوان، در لباس مشکوک الطهاره با رطوبت با آن تماس بگیر. غیر از یک بنای عملی و ترکیب آثار طهارت در دلیل اصاله الطهاره ما

چیزی ملاحظه نمی کنیم، پس دلیل استصحاب با این دلیل چه فرق می کند؟ دلیل استصحاب با دلیل «اصاله الطهاره» از نظر بیان چه فرقی دارد؟ به عبارت دیگر این تنزیلی بودن و غیر تنزیلی بودن را، ما باید از راه دلیل و نحوه مفاد دلیل استفاده بکنیم.

دلیل هایشان باید لسانهای مختلف داشته باشد، دلیل باید مسأله اصل را به صورت تنزیل بیان بکند. دلیل استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» است. «لا- تنقض الیقین بالشک» معنایش چیست؟ آیا معنای «لا تنقض الیقین بالشک» این است، یعنی تفرض نفسک فی حال الشک متیقنی می خواهد بگوید: اول ظهر که شما شک در بقای نجاست دارید، تو خودت را متیقن ببین، آیا این معنای «لا تنقض الیقین بالشک» است یا این که این نقض و عدم نقض هم مربوط به عمل است؟ یعنی اگر یقین به نجاست داشتی، حالا شک در بقای نجاست داری، همان آثار نجاست را بار بکن، همان آثار متیقن را بار بکن.

اگر گفت که آثار متیقن را بار بکن عملاً، و در مقام عمل در این لباس مشکوک النجاسة که حالت سابقه نجاست دارد نماز نخوان، معنایش این است «انت متیقن فی جو الشریعه، انت متیقن فی عالم التبعید، الق الشک فی عدم البقاء»، عرض کردم که «لا تنقض الیقین بالشک» چون روایت است، روایت را باید عرف معنا بکند، روایت را باید بازار معنا بکند، از کجای «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده می شود که شک این طور بگوید:

شک مسبوق به یقین این به منزله الیقین، و شما در این شک باید احتمال مطابقتش را نازل منزله واقع قرار بدهید، و احتمال مخالف را الغاء بکنی و کالعدم فرض بکنی.

(سؤال... و پاسخ استاد): این که می گوید: نقض نکن، و نقض و عدم نقض فعل اختیاری مکلف است، چه چیزی در اختیار مکلف است؟ آنچه در اختیار مکلف است، عمل است، «لا تنقض الیقین بالشک» یعنی عملاً آن حالت سابقه را الان هم ترتیب اثر بده. اگر حالت سابقه نجاست است، آثار نجاست را بار بکن، در این لباس نماز نخوان، با دست مرطوب با این لباس تماس نگیر.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما روی لا تنقض بحث می کنیم، دلیل استصحاب هم لا تنقض است، غیر از لا تنقض همه ادله اش باطل است، دلیل استصحاب روایات است و همین روایت لا تنقض، ادله دیگر از بنای عقلا، اماره، اجماع،... همه باطل است، دلیل استصحاب «لا- تنقض الیقین بالشک» است. آیا خود این بیان «لا تنقض الیقین بالشک» معنایش این است که روی حساب شما می گوئیم: شک وجود دارد و الا در عالم تبعد شکی نیست.

پس در عالم تعبد شما به وجود حالت سابقه، متیقن هستی، این معنای «لا تنقض الیقین بالشک» است، با این که معنای ظاهرش این است که موضوع را مفروض قرار داده، یقین موجود، شک موجود. این دوتا موجود، اینها حالات نفسانی مکلف است.

لکن یک چیزی مربوط به عمل مکلف است، و آن این است که می تواند از نظر عمل همان آثار حالت سابقه را بار بکند، می تواند از نظر عمل خلاف آثار حالت سابقه را بار کند. آن که در اختیار مکلف است، نقض عملی است، او ترتیب اثر دادن و عدم ترتیب اثر دادن است. لذا از دلیل استصحاب به هیچ صورت تنزیلی بودن به این معنایی که مراد ایشان است، نمی توانیم استفاده بکنیم. البته توضیح بیشتر این مطلب را در باب استصحاب ذکر می کنیم، و آنجا باید با ایشان حساب کنیم که آیا استصحاب اصل تنزیلی است یا نه؟

(سؤال... و پاسخ استاد): نهی بودن چه دلالتی بر تنزیل دارد؟ نه نهی دال بر تنزیل است، نه امر دال بر تنزیل است. اتفاقا نهی دلیل بر این است که به عمل المكلف تعلق گرفته، و خود این نهی هم یکی از مؤیدات ما است، یعنی مربوط به مقام عمل است، نمی خواهد بگوید: فرض نفسک متیقنا، فرض نفسک متیقنا یعنی چه؟ عملا آثار حالت سابقه را بار بکن. نهی خودش دلیل بر این است که مسأله مستقیم به عمل تحقق گرفته، و به جهات مربوط به عمل متعلق است، و خود این یکی از مؤیدات ما است. سلمنا که استصحاب یک اصل تنزیلی است، این بیان ایشان را ما باید بررسی بکنیم که بین اصول تنزیلیه، و غیر تنزیلیه فرق وجود دارد. و فرقی هم به همان بیانی که ایشان ذکر کردند، که اصول تنزیلیه معنایش احراز واقع است به صورت تعبد، و دوتا احراز تعبدی با یک احراز وجدانی برخلاف سازگار نیست.

نقش مخالفت عملیه تکلیف واقعی در اصول غیر تنزیلیه

اما در اصول غیر تنزیلیه، چون این مسأله مطرح نیست، فقط روی همان مخالفت عملیه تکلیف واقعی تکیه می شود. این را مقداری بررسی بکنیم، ما می گوئیم: اگر مسأله به تعبد مربوط است، شارع می گوید: تعبدا احتمال خلاف را الغاء بکن، تعبدا خودت را متیقن فرض بکن، این چه منافاتی دارد با این که یک انسان یک علم وجدانی به خلاف داشته باشد؟ اگر شارع یک موجودی را که شما دارید با چشم می بینید، گفت: در عالم تعبد آثار عدم را برایش بار بکن، این چه مانعی دارد؟ اگر از باب مثال گفت: کسی که

مرتد شد، مرتدی که احد ابوینش در حین انعقاد نطفه اش، مسلمان بود، با این که شما دارید در خیابان می بینید این مرتد را، علم تفصیلی وجدانی به حیات این مرتد داری، لکن شارع می گوید: تعبد این را مرده فرض کنید، بروید اموالش را تقسیم کنید، اگر زنش می خواهد شوهر دیگری بگیرد مانعی ندارد. من شما را متعبد می کنم به این که این موجود را معدوم فرض کن، این زنده را مرده فرض بکن، چه مانعی دارد؟

می گوید: ما علم تفصیلی اینجا داریم، ما می بینیم که این مرتد در خیابان مشغول راه رفتن است و حیاتش محفوظ است. اما در عین حال شارع می فرماید: افرضه میته در عالم تعبد این مرده است، اموال او تقسیم، زنش می تواند شوهر جدید مثلا بعد از عده اختیار بکنند. بین این مسأله تعبدی و این مسأله وجدانی با این که شما علم تفصیلی به خلاف دارید، چطور جمع می کنید؟ در اصول تنزیله که مسأله بالاتر از این نیست؟ شما علم اجمالی به نجاست احد الانائین داشته باشید. شارع می گوید: در عالم تعبد، شما نسبت به هر دو محرز الطهاره هستید، و من شما را متعبد می کنم بآن طاهر، کأنه الواقع، چه منافاتی اینها باهم دارد؟ مسأله تعبد با وجدان، همه نوعش قابل اجتماع و قابل سازش است. در علم تفصیلیش قابل سازش است، تا چه برسد به علم اجمالی. پس این که می گوید: احراز تعبدی در دو طرف علم اجمالی با وجود احراز وجدانی قابل جمع نیستند، این بیان را نمی توانیم از ایشان بپذیریم.

شما خودتان در مسائل فقهیه به مواردی برخورد می کنید که مسأله ملازمه شرعیه در کار است به حسب واقع، ملازمه اش هم شرعی است، ولی خود شارع بین متلازمین شرعی، گاهی تفکیک و جدایی می اندازد، و چون این مطلب یک مطلبی است که خود مرحوم نائینی (ره) این نکته را در کتاب الاستصحاب به آن توجه فرمودند، و خواستند جوابی از این مطلب بدهند، «ان شاء الله» توضیح هم برای اصل، و هم جوابی را که ایشان ذکر کردند، و هم این که آیا این جواب تمام است یا ناتمام؟ «ان شاء الله» عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی (ره) در تقسیم اصول عملیه را توضیح دهید.

۲ - مقصود از اصول تنزیله و فرق آنها با اصول غیر تنزیله را بیان کنید.

۳ - مقصود از احراز تعبد و واقع در اصول تنزیله چیست؟

۴ - دلیل بر تنزیلی بودن استصحاب را ذکر کنید.

۵ - نقش مخالفت عملیه تکلیف واقعی در اصول غیر تنزیلیه چیست؟

ص: ۸۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

فرق امارات و اصول تنزيليه

بحث در تفصیلی بود که مرحوم محقق نائینی (ره) درباره اصولی که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می کند، قائل بودند. ایشان می فرمودند: اگر اصل از اصول تنزیلیه باشد، در اطراف علم اجمالی مطلقاً جریان پیدا نمی کند؛ اما اگر از اصول غیر تنزیلیه باشد، تنها در صورتی جریان ندارد، که مستلزم مخالفت عملیه باشد و اگر مستلزم مخالفت عملیه نباشد، مانعی ندارد.

فرق امارات و اصول تنزیلیه در کلام محقق نائینی (ره)

ایشان برای دلیل بر این مطلب فرمودند: اصول تنزیلیه، یا به تعبیر دیگر، اصول محرزه، برای تعبد به واقع و برای احراز واقع آمده، یعنی لسان ادله این اصول، می گوید:

از این دو طرف احتمال، از این دو طرف شک که مجرای اصل عملی شک است، آن

طرف را که مطابق با این اصل است، به عنوان واقع با آن برخورد بکن، و طرف مقابل او را کالعدم قرار بده، مثل این که در عالم تعبد اصلاً تو شاک نیستی، بلکه کأنّ واقع را ملاحظه می کنی. ما نکته ای برای توضیح بیان ایشان عرض می کنیم، کسی نگوید: پس اصول تنزیله اماره شدند، حکم امارات بر آنها بار شد، با امارات هم معامله واقع می شود. فرق این دو در این است که امارات کاشفیت از واقع دارند، کشفی هم که در آنها وجود دارد، مورد تأیید شارع واقع شده است. اما در اصول تنزیله، هیچ گونه کاشفیتی وجود ندارد، این طور نیست که شما طریق به واقع داشته باشید، بلکه روی احد الطرفین بناگذاری می کنید بر این که آن واقع است و معامله واقع با آن می کنید، آن را نازل منزله واقع می کنید، بدون این که راهی به واقع داشته باشید و بدون این که اینجا کاشفی و طریقی در رابطه با واقع وجود داشته باشد.

خلاصه بیان مرحوم محقق نائینی(ره) درباره این که چرا اصول تنزیله در اطراف علم اجمالی مطلقاً جریان پیدا نمی کند، همین بود که احراز تعبدی با احراز وجدانی به خلاف نمی سازد. شما بخواهید احراز بکنی تعبداً طهارت این دو اناء را، و استصحاب طهارت بخواهد بگوید: با این دو اناء معامله طهارت واقعیه بشود، این نمی سازد، با این که شما وجدانا علم دارید به این که یکی از اینها نجس است، و عالم هستید به خلاف این تعبد، جمع بین احراز تعبدی و احراز وجدانی به خلاف نمی شود.

استدلال استاد به تعبد به خلاف در ردّ محقق نائینی(ره)

ما عرض کردیم چرا نمی شود؟ ما مواردی داریم که خود شارع حتی در مورد علم تفصیلی که دیگر بهترین مصداق احراز وجدانی است، ما را متعبد به خلاف می کند، به ما می گوید: آثار خلاف را بار بکن، بنا بگذار بر غیر این که معلوم به تفصیل شماست، مثل مرتد که دیروز عرض کردیم. خود مرحوم نائینی(ره) در کتاب استصحاب، در مسأله تعارض استصحابین، ان قلت را مطرح کرده، که این ان قلت تقریباً به همین بیان ما برمی گردد، و بعد در مقام جواب برآمده، و از این حرف جوابی ذکر کرده اند. ما خلاصه آن ان قلت با جوابی را که ایشان ذکر کردند ملاحظه می کنیم ان شاء الله، ببینیم جواب ایشان درست است یا نه؟

در ان قلت می فرمایند: تعبد گاهی از اوقات آنقدر دایره اش وسیع است و گستردگی دارد که حتی بین دو امری که ملازمه شرعی دارد، مع ذلک تفکیک می کند. با این که

ملازمه، ملازمه خود شرعی است، شارع یک چنین مطلبی را به عنوان حکم واقعی بیان کرده، لکن تعبد به مفاد اصل گاهی بین متلازمین شرعیین تفکیک می کند و گاهی بین متلازمین عادیین تفکیک می کند و گاهی بین متلازمین عقلیین تفکیک می کند. دو مسأله ای که بینشان تلازم عقلی است و تلازمشان هم قابل مناقشه و قابل ایراد نیست، مع ذلك تعبد بین این دو تا ایجاد مفارقت می کند. مثلاً در جایی که تعبد ایجاد تفکیک می کند بین متلازمین شرعیین. دو مطلبی که به حسب واقع تلازم شرعی دارند، تعبد می آید اینها را از هم جدا می کند، اگر یک مایعی مردد باشد بین البول و الماء، احتمال می دهید که این مایع بول باشد و احتمال می دهید که این مایع ماء باشد، حال اگر کسی با این مایع مردد بین البول و الماء وضو گرفت. بعد از وضو فکر می کند آیا این وضو صحیح است، یا باطل است؟ اینجا دوتا استصحاب جریان پیدا می کند: یک استصحاب این است که وضو تحقق پیدا کرد یا نه؟ استصحاب بقای حدث جریان پیدا می کند، برای این که شما نمی دانید که با این وضو آیا حدث قبل الوضوء زائل شد یا زائل نشد؟ استصحاب بقای حدث از این نظر جریان پیدا می کند. از طرف دیگر هم شما تردید دارید که این مواضع وضوء که با این مایع مردد بین البول و الماء، غسلات و مسحات نسبت به او واقع شده، چون احتمال بولیت در این مایع جریان داشت و لازمه بولیت نجاست دست و پا و سر و صورت شماست، اینجا استصحاب طهارت مواضع وضو را جاری می کنید، می گوید:

قبل از این که با این مایع سروکار پیدا کنیم، این مواضع وضو طاهر بود، حالا شک داریم که این طهارت از بین رفته یا نرفته؟ استصحاب می کنیم بقای طهارت اعضا و مواضع وضو را. پس از یک سو استصحاب بقای حدث جاری می شود، و عدم تحقق طهارت معنوی. و از یک سو استصحاب بقای طهارت مواضع وضو جریان پیدا می کند.

نتیجه این طور می شود که شما از نظر اعضای وضو محکوم به طهارت هستید، اما وضو هم ندارید. حالا که می خواهید وضو بگیرید مجدداً، دیگر لازم نیست مواضع وضو را تطهیر بکنید، مواضع وضو محکوم به طهارت است. درحالی که این تفکیک بین دو ملازم شرعی است، تفکیک بین المتلازمین شرعیین است. برای این که به حسب واقع اگر این مایع بول بوده، هم وضو حاصل نشده، و هم مواضع وضو نجس است. و اگر این مایع ماء بوده، هم وضو حاصل شده، و هم مواضع وضو پاک است. حالا شما آمدید تفکیک کردید، گفتید: نه؛ مواضع وضو پاک، اما وضو غیر محقق. اینجا دوتا استصحاب که عبارت از تعبد شرعی است، آمده بین المتلازمین شرعیین تفکیک کرده، و مانعی هم

تفکیک بین متلازمین عادیین و تفکیک بین متلازمین عقلیین

اما مثال تفکیک بین المتلازمین العادیین. اینها را در باب استصحاب لابد ملاحظه فرمودید. در کتاب رسائل و کفایه و امثال ذلك گفتید: اگر ما استصحاب حیات زید را جاری بکنیم، چه آثاری بر حیات بار می شود؟ آن آثار شرعی ای که روی خود حیات زید بار شده باشد. آن وقت می گفتید: اگر یک اثر شرعی روی حیات زید بار شده، روی نبات لحيه زید بار شده. زید مثلا آن موقع که شما دیدید پانزده سالش بود، حالا بیست سال است، یعنی شک دارید که آیا زید زنده است یا نه؟ اگر زنده باشد، عادتا نبات لحيه برای او حاصل شده. شما استصحاب حیات زید را جاری می کنید، آثار حیات را بار می کنید، آثار حیات این است که اموالش را کسی نمی تواند تقسیم بکند، زوجه اش را کسی نمی تواند نکاح بکند و هكذا. اگر یک اثری روی نبات لحيه او بار شده باشد، مثل این که شما نذر کردید، که اگر زید نبات لحيه برای او باشد، هزار تومان صدقه بدهید. در رابطه با این اثر چه کار باید کرد؟ شما در باب استصحاب خواندید، در رابطه با این اثر، استصحاب عدم جریان پیدا می کند، برای این که زید در پانزده سالگی که نبات لحيه نداشت، حالا شک دارید که نبات لحيه تحقق پیدا کرده یا نه؟ استصحاب عدم نبات لحيه جاری می شود، و حکم می کند به این که آن صدقه هزار تومان لزوم ندارد. از یک طرف استصحاب حیات، از یک طرف استصحاب عدم نبات لحيه، درحالی که بین این دو تلازم عادی وجود دارد. «اذا كان حيا تكون حياته ملازمه عاده لنباه لحيه»، لکن شما نسبت به حیات، استصحاب وجود، اما نسبت به نبات لحيه، استصحاب عدم نبات لحيه را جاری می کنید. این تفکیک بین متلازمین عادیین است.

تفکیک بین دو متلازم عقلی به این صورت است، مثل موارد استصحاب کلی و فرد.

فرض کنید در استصحاب کلی قسم دوم، یک فردی در اینجا موجود شده، مرددا بین طویل المده و قصیر المده، لکن نمی دانید که این فرد آیا طویل المده یا قصیر المده است، آنجا شما چه می گوئید؟ می گوئید: استصحاب کلی جریان دارد، آثار کلی برایش بار می شود، هر اثری که روی کلی مردد بین قصیر و طویل است، آن اثر بار می شود. اگر یک اثری روی طویل المده بالخصوص بار شده باشد شرعا، آن اثر را شما بار می کنید یا نه؟ آن اثر را شما بار نمی کنید. برای این که در رابطه با آن اثر شما استصحاب عدم

حدوث فرد طویل المده را جاری می کنید. چون اثر خاص است، استصحاب عدم حدوث فرد طویل المده، نفی می کند اثر شرعی مترتب بر حدوث و بقای این فرد را، در حالی که استصحاب بقای کلی، حکم می کند بان الکلی باقی. اگر کلی بخواهد بقا داشته باشد، مگر امکان دارد که در غیر ضمن فرد طویل المده بقا داشته باشد؟ کلی بدون فرد که نمی شود. کلی عقلا باید در ضمن فرد تحقق پیدا نکند. شما از یک طرف استصحاب بقای کلی را در رابطه با اثر مترتب بر کلی جاری می کنید، و از یک طرف استصحاب عدم حدوث فرد طویل را در رابطه با اثر خاص مترتب بر فرد طویل جاری می کنید، درحالی که اگر کلی بخواهد باقی باشد، عقلا غیر از این راه ندارد که حتما باید در ضمن فرد طویل باشد، تا بقا داشته باشد. اینجا دو استصحاب جاری می کنید، و بین المتلازمین العقلین تفکیک قائل می شوید.

پاسخ محقق نائینی (ره) از اشکال تفکیک متلازمین شرعی، عقلی، عادی

پس خلاصه حرف ان قلت این است که تعبد خودش یک عالم مستقلی است، و همه کار هم می کند. بین متلازمین شرعی، عقلی، عادی تفکیک می کند. چه مانعی دارد که در موارد علم اجمالی، در عین این که شما علم اجمالی به خلاف دارید، مع ذلک تعبد بگوید: هم هذه الاناء طاهر، و هم ذاك الاناء طاهر، ولو این که علم اجمالی به نجاست یکی داشته باشیم. این خلاصه اشکالی است که مرحوم نائینی (ره) آنجا مطرح می کنند.

بعد ایشان می خواهند جواب بدهند و در مقام جواب می خواهند به این نتیجه برسند که بین علم اجمالی محل بحث ما که ایشان می فرمایند: اصول تنزیلیه در هیچ یک از اطرافش جریان ندارد، و بین این مثالهایی که در ان قلت ذکر شده، و تعبد ایجاد تفکیک کرده بین المتلازمین مطلقا، بین این دو تا فرق است، یعنی در این مواردی که ان قلت می گوید:

ایشان می فرمایند: ما هم قبول داریم. اما لازمه اش این نیست که در اطراف علم اجمالی هم ما این مسأله را بپذیریم. اینجا یک خصوصیتی دارد، و یک فرقی بین علم اجمالی و بین آن موارد وجود دارد که اینجا اصول تنزیلیه نمی تواند جریان پیدا نکند. استصحاب اینجا نمی شود جاری بشود، ولی در این مثالهایی که می خواهد بین متلازمین ایجاد تفکیک نکند، استصحاب می تواند جاری بشود.

خلاصه بیان ایشان این است که می فرمایند: این تعبد به مفاد دو استصحاب و به مؤدای دو اصل یک وقت به این صورت است که این دو تا اصل روی یک مطلب اتفاق

دارند، و روی یک امر این دو تا اصل متفق هستند، آن امر چیست؟ و آن این است که یک چیزی را که شما تفصیلاً می دانید هست، دو اصل متفقا می گویند: نه نیست. یا یک چیزی را که تفصیلاً می دانید نیست، این دو اصل متفقا می گویند: هست. یک وقت این طوری است، که هر دو اصل یک فریاد دارند، یک حرف دارند، و اینها متفق هستند، برای این که با معلوم تفصیلی شما ثبوتاً او نفیاً، آنها مخالفت داشته باشند، یعنی اگر شما علم تفصیلی به ثبوت دارید، اینها اتفاق بر نفی دارند. و اگر علم تفصیلی به نفی دارید، این دو اصل متفق بر اثبات هستند. اما یک وقت این طور نیست، مسأله این نیست که این دو تا اصل یک اتفاقی دارند، مسأله این است که شما دو استصحاب را پهلوی هم می گذارید، این دو تا هیچ اتفاقی هم باهم ندارند. فقط خارجاً علم اجمالی داری به این که یکی از این دو تا مخالفت با واقع است، همین مقدار. علم اجمالی به کذب یکی از این دو تا داریم.

ایشان می فرماید: اینها دو تا عنوان است. فرق بین اطراف علم اجمالی، و بین این مثالهایی که در ان قلت ذکر شد، همین جهت است. در اطراف علم اجمالی شما می خواهید دو تا استصحاب طهارت جاری بکنید. طهارت هذه الاناء، و طهارت ذاك الاناء. کأن این دو استصحاب اتفاق دارند علی طهاره کلا الانائین، از این طرف شما می دانید که یکی از این دو اناء نجس است. آن وقت ایشان اینجا تعبیر می کنند، کلمه اchiedما را می آورد، یعنی که شما عالم هستید تفصیلاً بان اchiedما نجس، این دو تا استصحاب طهارت، اتفاق دارند علی نفی آن چیزی که شما علم تفصیلی به ثبوتش دارید. شما علم تفصیلی به ثبوت نجاست دارید، این دو تا استصحاب طهارت، اتفاق بر نفی آن دارند. یا بالعکس، اگر حالت سابقه این دو تا ظرف نجاست باشد، و شما علم اجمالی به طهارت پیدا کنید، اینجا وقتی که دو تا استصحاب نجاست جاری می شود، اینها اتفاق دارد بر نفی آن که شما علم تفصیلی به ثبوتش دارید، و هو طهارت اchiedما، این عنوان، طهارت و اchiedما این احراز وجدانی نسبت به او است، و این دو استصحاب نجاست متفق هستند بر نفی این طهارتی که معلوم به تفصیل برای شما است.

فرق اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین

اما در این مثالهایی که در تفکیک بین متلازمین زده شد، مسأله این طور نیست. شما ببینید یک استصحاب در بقای طهارت اعضای وضو جاری می کنید، یک استصحاب هم در بقای حدث و عدم طهارت معنوی جاری می کنید، این دو تا استصحاب بر چه توافق

کردند؟ دو استصحاب دو موضوع می گوید. یکی مربوط به طهارت خبیثه و اعضای وضو است، یکی مربوط به طهارت حدیثه و تحقق و عدم تحقق طهارت وضوئی است. منتها شما یک علم اجمالی دارید به این که یکی از این دو تا استصحابها دروغ است، علم اجمالی به کذب احد الاستصحابین دارید، نه این که یک مطلبی به تفصیل برای شما معلوم باشد، و این دو استصحاب بخواهند آنرا نفی بکنند. پس خلاصه فرقی که ایشان بین ما نحن فیه که اطراف علم اجمالی است، و بین این مواردی که در ان قلت در رابطه با تفکیک بین متلازمین ذکر کرده است، قائل است این است که در آنجا هر دو اتفاق دارند علی نفی ما علم بثبوت تفصیلا، او ثبوت ما علم تفصیلا نفیه. اما در این مثالها دو تا زبان دارند، دو تا حرف دارند، ربطی به هم ندارند، اعضای وضو چه ارتباطی با مسأله حدث و بقای حدث و عدم بقای حدث دارد؟ منتها شما یک علم اجمالی به کذب یکی از این دو تا استصحابها دارید. آیا بیان ایشان تمام است و این بیان می تواند یک فارقی بین ما نحن فیه و بین آن مسائلی که در ان قلت ذکر شد، باشد؟

نقض استاد به فرق اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین

اولا ما یک نقضی به ایشان می کنیم، تا بعد به جواب حلی مسأله برسیم. نقض این است که در اطراف علم اجمالی، چون ما همه اش مثال را طهارت الانائین و نجاسه الانائین ذکر کردیم، خیال شده که علم اجمالی فقط محدود به همین چیزهاست، درحالی که در شروع بحث اشتغال گفتیم: یکی از مواردی که قاعده اشتغال در آن جریان پیدا می کند، آنجایی است که شما علم به جنس تکلیف داشته باشید، نه به نوع تکلیف. ندانید که یک وجوبی هست مردد بین جمعه و ظهر، ندانید که یک خمیری است مردد بین این اناء و آن اناء، آنها هم یک قسم هستند. اما یک قسمت هم این است، اگر شما علم اجمالی پیدا کردید به این که «اما هذه العمل واجب و اما ذاك العمل حرام»، این هم یکی از موارد علم اجمالی است، یکی از موارد قاعده اشتغال است. مرحوم نائینی (ره) که می گویند: اصول تنزیلیه جریان پیدا نمی کند، اینجا هم می خواهند بگویند: جریان پیدا نمی کند. درحالی که اینجا دو تا استصحاب داریم که هیچ باهم ارتباط ندارد: یکی استصحاب عدم وجوب هذه العمل، یکی استصحاب عدم حرمة هذه العمل. اینها هم دو لسان دارند، اینها هم دو زبان دارند. سؤال این است که بین این مورد و بین مسأله وضو با مایع مردد بین البول و الماء چه فرقی می کند؟ سؤال می کنیم، بین این مورد اشتغال

بالخصوص و مسأله وضو با مایع مردد بین البول و الماء چه فرقی می کند؟ در آن استصحاب طهارت اعضاء، در استصحاب بقاء الحدث، ربطی به هم ندارند. اینجا هم استصحاب عدم وجوب هذا، چه ارتباطی دارد با استصحاب عدم حرمة هذا؟ مثل دوتا ظرف نیست که دوتا استصحاب طهارت جاری بشود، یا دو استصحاب نجاست جاری بشود. نه اینها هم دوتا زبان دارند، دوتا لسان دارند و روی هیچ مسأله هم بینشان اتفاق نیست، عدم وجوب هذا، با عدم حرمة هذا، هیچ بینشان مناسبت و ارتباطی نیست. این نقضی بود.

و اما جواب حلی این است که ولو این که حالا یک چنین فرقی هم ایشان می خواهند ذکر بکنند، حالا دقت بکنیم ببینیم آیا این فرق فارق هم است یا این که نه فقط عنوانش این است که این دو استصحابها در اینجا یک چیز می گویند: یعنی هر دویش استصحاب طهارت است؟ اما آنجا یکی بقاء الحدث و عدم النجاسة مواضع الموضوع است؟ اما در اساس مطلب بینشان فرق نیست، ولو این که در این جهت از نظر این که اتفاق دارند، یعنی لسانهایشان یکی است، یا لسانهایشان مختلف است، بینشان فرق وجود دارد. دقت بفرمایید که انشاء الله این را هم عرض کنیم و از این بحث نتیجه گیری کنیم.

پرسش:

- ۱ - فرق امارات و اصول تنزیلیه در کلام محقق نائینی (ره) را بیان کنید.
- ۲ - استدلال استاد به تعبد به خلاف در ردّ محقق نائینی (ره) را ذکر کنید.
- ۳ - چگونگی تفکیک بین متلازمین شرعی و عادی و عقلی را توضیح دهید.
- ۴ - پاسخ محقق نائینی (ره) از اشکال تفکیک متلازمین شرعی، عقلی، عادی چیست؟
- ۵ - فرق اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین در چیست؟
- ۶ - نقض استاد به فرق اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

عرض کردیم که محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در بحث استصحاب در مسأله تعارض استصحابین بین ما نحن فیه و بین مواردی که استصحاب تفکیک بین متلازمین می کند، فرق می گذارند.

یکی از مثالهای تفکیک بین متلازمین این بود که اگر کسی با یک مایع مردد بین البول و الماء وضو گرفت، پس از وضو دو شک برای این شخص در کار است: یکی این که آیا وضو تحقق پیدا کرد یا تحقق پیدا نکرد؟ و دیگر این که آیا مواضع وضو که قبلاً طاهر بود، طهارت خودش را از دست داد یا از دست نداد؟

منشأ این معنا این مسأله است که اگر مایع بول باشد، هم وضو حاصل نشده و هم مواضع وضو نجاست پیدا کرده و متنجس شده است. و اگر مایع ماء بوده هم وضو تحقق پیدا کرده و هم طهارت قبله مواضع وضو از بین نرفته، و متبدل به نجاست نشده است.

اینجا دوتا استصحاب جاری می شود، و در جریان این دوتا استصحاب مرحوم نائینی (ره) مناقشه ای ندارند.

پس دو استصحاب هست: یکی استصحاب بقای طهارت مواضع وضو و دیگری استصحاب حدث و عدم تحقق طهارت معنویه، درحالی که به حسب واقع متلازم با یکدیگر هستند، و نمی شود بین اینها شرعا تفکیکی حاصل بشود، لکن این دو تا استصحاب را که لازمه اش تفکیک بین متلازمین است، ایشان جاری می دانند و فرموده اند: بین این استصحاب و بین استصحابی که در ما نحن فیه مسأله علم اجمالی می خواهد جریان پیدا کند، فرق می کند. مثل شخصی که مردد بین دو انائین باشد. ایشان می گویند: اگر بخواهد در اینجا دو تا استصحاب جریان پیدا بکند که نتیجه اش این است که با علم اجمالی به نجاست مغایرتی در کار است، این دو تا استصحابها جریان پیدا نمی کنند، این دو استصحاب در ما نحن فیه اتفاق دارند روی یک مطلب، هر دو می خواهند طهارت را ثابت بکنند، هر دو اثبات طهارت می کنند. درحالی که ما می دانیم طهارت در هر دو وجود ندارد و یکی از این دو نجس است. تعبیرشان این طور است که این دو تا استصحاب در ما نحن فیه اتفاق دارند «علی نفی ما علم تفصیلا ثبوتیه أو علی ثبوت ما علم تفصیلا نفیه». تصادفا همین مثال را می فرمایند که شما در دو استصحاب طهارت را جاری می کنید و می گویند: هذین الانائین ظاهر هستند، این مخالف با آن چیزی است که شما علم تفصیلی به او دارید، و هو نجاست احدهما، این نجاست احدهما که مورد تردید و مورد شک نیست.

این دو تا استصحاب کأنّ در این ما علم تفصیلا ثبوتیه أو نفیه، متفق باهم است. اما به خلاف مسأله وضو گرفتن با مایع مردد بین البول و الماء. آنجا دو تا استصحاب روی یک مسأله اتفاق ندارند، استصحاب طهارت مواضع وضو، چه ارتباطی با استصحاب بقای حدث دارد؟ آنچه در کار است، این است که شما علم اجمالی دارید به این که یکی از این دو استصحابها مخالف با واقع است، یعنی اگر مایع ماء بوده است، پس استصحاب بقای حدث دروغ است. و اگر مایع بول بوده، پس استصحاب بقای طهارت اعضای وضو دروغ است. فقط یک چنین مسأله علم اجمالی در کار است. پس بین آنجا و اینجا ایشان می خواهند این فرق را بگذارند و بگویند: ما که در اطراف علم اجمالی اصول را جاری نمی کنیم، در این قبیل از موارد است. اما آنجایی که مثل تفکیک بین متلازمین باشد، مسأله ای نیست که هر دو تا استصحاب جریان پیدا بکند.

عمده بحث با ایشان، فرق بین این دو است. آیا همین مقدار فرق می تواند فارق باشد.

بعد از آن که ما یک مسأله را اینجا مسلم مورد توجه قرار بدهیم، که این دو استصحاب طهارت که جریان پیدا می کند، دو مصداق از «لا تنقض الیقین بالشک» است، دو فرد از عنوان کلی استصحاب است، ولو این که این طهارت را می گوید، آن هم طهارت را می گوید، اما طهارت هذا الاناء، چه ارتباطی به ذاک الاناء دارد؟ طهارت هذا الاناء خودش یک مسأله مستقلی است، و طهارت اناء دیگر، مسأله دیگری است، یک حکم دیگری دارد و استصحاب دیگری در آن جریان پیدا می کند. پس به مجرد این که ما در هر دوی اینها استصحاب طهارت جاری می کنیم، این سبب نمی شود که اینها را به صورت کأن یک استصحاب ببینیم، یعنی فرق است بین دو استصحابی که هر کدام طهارت یک اناء را ثابت می کند و بین یک استصحابی که در مفادش طهارت و اناء باشد، طهارت مجموع الانائین باشد.

اگر ما یک استصحاب می داشتیم، یک فرد از «لا تنقض الیقین بالشک» در این جا پیاده می شد، و آن فرد مفادش این بود که مجموع الانائین طاهر. اینجا می توانستیم بگوییم: ما علم تفصیلی به خلاف داریم، ما یقین داریم که مجموع الانائین لیس بطاهر. چطور می شود این استصحابی که مفادش طهارت المجموع است، جریان پیدا کند؟ اما فرض این است که ما دوتا استصحاب داریم، منتها نتیجه اش طهارت است، مضاف به اناء یمین، آن نتیجه اش طهارت است، مضاف به اناء یسار، اما دوتا استصحاب هستند. وقتی که مسأله علم اجمالی به نجاست را با این دوتا استصحاب به عنوان دوتا استصحاب مقایسه می کنیم، آیا بیش از این است که ما علم اجمالی به کذب احد الاستصحابین داریم، همان طور که در مسأله وضو به مایع مردد بین بول و ماء هم همین است؛ منتها فرقیان این است که آنجا استصحاب، یکی روی طهارت و مواضع الوضوء جریان پیدا می کند، یکی هم روی بقاء الحدث المعنوی جریان پیدا می کند.

آیا مجرد این فرق باعث دو قسم شدن می شود؟ آنهم فرق به این مهمی که ما بگوییم:

در ما نحن فیه هیچ یک از اصول حق جریان ندارد، اما در وضو به مایع مردد بین البول و الماء هردو جاری می شود و هیچ اشکال ندارد. ما چه طور بین این دوتا یک فرق خیلی اساسی و مهم، بگذاریم. علاوه این که ایشان در آنجا علم تفصیلی تعبیر می کنند،

می‌گویند: این اصلان که در همین مورد علم اجمالی، «یتفقان علی نفی ما علم تفصیلا ثبوتیه» ما علم تفصیلی اینجا نداریم، آن که هست، علم اجمالی است. شما بخواهید روی عنوان احدهما علم تفصیلی را درست کنید، بگویید: عنوان نجاست احدهما، معلوم به تفصیلی است. تمام علم اجمالی‌ها به یک چنین علم تفصیلی برمی‌گردد، تمام علم اجمالی‌ها را می‌شود به علم تفصیلی این سبکی ما برگردانیم. علم تفصیلی در کار نیست، هرکجا پای احدهما مطرح شد، ولو این که یک عنوان به آن اضافه شود، «نجاسته احدهما، طهاره احدهما، خمریه احدهما» این سبب نمی‌شود که عنوان علم تفصیلی تحقق پیدا نکند. علم اجمالی به علت وجود همین عنوان احدهما است. چطور ما در نحن فیه می‌توانیم بگوییم: این دوتا استصحاب چون متفق هستند بر نفی یک معلوم التفصیل ثبوتی، لذا نمی‌شود دو استصحاب جاری بشود؟ اما در مسأله وضو به مایع مردد، هیچ مانعی ندارد.

ما کمترین فرق بین این دوتا مورد نمی‌بینیم، به لحاظ این که در هر دو مسأله، دوتا استصحاب وجود دارد. و در هر دو مسأله هم مسأله علم اجمالی به کذب احد الاستصحابین است. هم در ما نحن فیه این طور است و هم در مسأله وضو با مایع مردد بین البول و الماء. پس اگر شما در آنجا قائل به جریان استصحابین شدید، در ما نحن فیه هم چاره‌ای ندارید و لازمه این بیان این است که در اینجا هم شما مانعی از جریان استصحابین نبینید.

عدم سازش احراز تعبدی با احراز وجدانی به خلاف

تا اینجا مرحوم نائینی (ره) می‌خواست بین اصول تنزیلیه و یا به تعبیر دیگر، اصول محرزه و بین غیر اصول تنزیلیه و غیر اصول محرزه، (که غیر اصول تنزیلیه، مثل اصالة الاباحه، مثل اصالة الطهاره)، از نظر جریان در اطراف علم اجمالی فرق بگذارد و بفرماید: اصول تنزیلیه مطلقا جریان ندارد، برای همین بیانی که ما را به اینجا کشاند که احراز تعبدی سازش ندارد با احراز وجدانی به خلاف، که خود ایشان در مسأله تفکیک بین متلازمین، یا در آن مثالی که ما عرض کردیم که گاهی از اوقات شارع ما را متعبد می‌کند به نبود یک چیزی که یقین وجدانی به ثبوتش داریم، ما از احراز یقینی بالاتر نداریم؛ ولی چه مانعی دارد که شارع ما را متعبد به عدم آن بکند. ما یقین وجدانی به حیات مرتد داریم، مرتد فطری. اما شارع ما را متعبد به مرگ او می‌کند، و دستور می‌دهد

که آثار عدم حیات بر او بار بشود، و «کأنه بارتداده عرض له الموت و یترتب علیه آثار الموت». پس ما در بحث با مرحوم نائینی به اینجا رسیدیم که بین اصول تنزیلیه بنا بر این که ما اصل تنزیلی و این تقسیم را از ایشان پذیریم و بگوییم: استصحاب یکی از موارد اصول تنزیلیه است؛ با غیر آن فرق است. ولی ما تفصیل در ما نحن فیه را نمی پذیریم که در اطراف علم اجمالی از نظر جریان اصل، بین اصول تنزیلیه و اصول غیر تنزیلیه فرق باشد. فرقی هم به این کیفیت که اصول تنزیلیه مطلقاً جریان پیدا نکند، ولو مخالفت علمیه در کار نباشد. اما اصول غیر تنزیلیه تنها در یک صورت جریان پیدا نکند، و آن صورتی است که مستلزم مخالفت عملیه و ترخیص در معصیت باشد.

تا اینجا به صورت نتیجه گیری از بحثهای گذشته، که زمینه ای برای شروع در دنباله بحث ما می شود، به عنوان این که مطلب مخلوط به هم نشود، عرض می کنیم که این مسأله مهمی است که انسان گم نشود و بداند که کجا می رود، و دنبال چه مسأله ای است، و نتیجه چه بوده است؟ پس ما به اینجا رسیدیم که یک حرفی مرحوم شیخ زده بود، که ایشان در بعضی از جاها علت عدم جریان اصول علمیه را تناقض در ادله اصول قرار داد.

ما با ایشان تقریباً تسویه حساب کردیم، و گفتیم: مسأله تناقض در ادله اصول مطرح نیست. بین اصول تنزیلیه، و غیر تنزیلیه هیچ فرق نمی کند. یا نباید هیچ کدام مطلقاً جریان پیدا بکند، یا در خصوص همان صورت استلزام مخالفت علمیه مطلقاً نباید به جریان پیدا بکند.

بحث ما در اطراف علم اجمالی است، اگر در موردی که علم اجمالی متعلق به یک تکلیف فعلی حتمی لا یرضی المولا بترکه، است، اینجا به هیچ وجه، نه تنها مخالفت این علم اجمالی جایز نیست، حتی مولا در ارتکاب به بعضی از اطراف هم به هیچ وجه نمی تواند ترخیصی قائل بشود. ولو این که شبهه، شبهه غیر محصوره باشد که ما بحثش را کردیم. اینجا ما اگر این را بخواهیم در یک قالب دیگری همین صورت علم اجمالی را در بیاوریم، باید به این صورت مسأله را تمام کنیم، برای این که عناوین موجب انحراف نشود. بگوییم: در این قسم از علم اجمالی که معلوم بالاجمال ما، یک تکلیف فعلی حتمی لا یرضی المولا بترکه بآی وجه من الوجوه است، علم اجمالی ما، علت تامه برای حرمت مخالفت قطعیه و علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه است، یعنی چنین علم اجمالی هم از نظر حرمت مخالفت قطعیه، علّیت تامه دارد و هم از نظر وجوب موافقت قطعیه، علّیت تامه دارد. و چون این علّیت تامه به مقتضای حکم عقل است و عقل در این

باره هیچ گونه تردیدی ندارد، بلکه به صورت قطع برای علم اجمالی است در این صورت دو علیت تامه قائل است، اینجا اگر ما یک دلیل شرعی دال بر ترخیص هم داشته باشیم، باید این دلیل شرعی را کنار بگذاریم. برای این که دلیل شرعی نمی تواند با عقل قطعی مخالفت داشته باشد. عقل قطعی هم اگر در مقابلش یک دلیل شرعی بود، باید آن دلیل شرعی توجیه بشود، آن دلیل شرعی حمل برخلاف ظاهر بشود. و الا چطور می تواند یک دلیل شرعی برخلاف حکم عقلی قطعی دلالت داشته باشد؟

لذا در این قسم از علم اجمالی، اصلا ما سراغ دلیل مرخص نمی رویم. برای خاطر این که دلیل مرخص در این فرض، اصلا قابل تصور و تعقل نیست. علم اجمالی علیت تامه هم برای حرمت مخالفت قطعیه دارد، و هم برای وجوب موافقت قطعیه. عناوین که عوض می شود موجب اشتباه نشود. وجوب موافقت قطعیه، معنایش این است که ترخیص در بعضی هم جایز نیست، ارتکاب بعضی هم جایز نیست بلکه باید به طور کلی جوری تکلیف رعایت بشود که علم به موافقت و قطع به موافقت حاصل بشود. پس در این قبیل از علم اجمالی، دوتا علیت تامه بلا اشکال مطرح است.

تفکیک میان مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه

اما در آن قبیل که محل بحث ما بود، که ما علم اجمالی به یک تکلیف فعلی حتمی «لا یرضی المولا بترکه» ابدا و اصلا نداریم، بلکه معلوم بالاجمال ما یک تکلیفی است که از روی اطلاق ثابت شده، یک تکلیفی است که از روی عموم ثابت شده، یک تکلیفی است که از راه خبر واحد ثابت شده، یک تکلیفی است که از راه بینه ثابت شده است. ما تکلیف را از این راهها پیدا کردیم و معلوم بالتکلیف ما، همین معناست. در اینجا چه عرض کردیم؟ اینجا بین مخالفت قطعیه، و موافقت قطعیه باید تفکیک کنیم. از نظر مخالفت قطعیه که عبارت دیگری از ترخیص فی جمیع الاطراف است. کلمه ترخیص فی جمیع الاطراف، عبارت اخری از مخالفت قطعیه است. اینجا بحث ما به اینجا رسید که ما یکوقت روی مبنای عقل می خواهیم مشی بکنیم، روی مبنای عقل در این قبیل از علم اجمالی، ترخیص ولو فی جمیع الاطراف هیچ مانعی ندارد و این اسمش ترخیص در معصیت نیست. برای خاطر این که ممکن است که مولا اول یک تکلیفی داشته باشد، اما برای خاطر یک مصلحت اهم، و یک مصلحت اقوی، رفع ید از آن تکلیف کرده باشد.

کما این که در شبهات بدویه، شبهاتی که پای علم اجمالی مطرح نیست، وقتی که شارع

همه شبهات بدویه را حلال می کند، آیا در موارد این شبهات بدویه، ولو نسبت به بعضی از اینها، حکم واقعی وجود ندارد؟ آن حرام را با این حلیت ظاهریه چه جوری جمع می کنید؟ مولا حرمت واقعیه شرب توتون را برداشته، برای یک مصلحت مهم تر، ولو این که آن مصلحت مهم تر تسهیل بر امت باشد. دین را به عنوان یک دین سمحه و سهله نشان داده باشد که خود این یک مسأله بسیار اساسی است.

همان طور که در آنجا شما مسأله را به این صورت پیاده می کنید، ما در موارد علم اجمالی هم به همین ملاک، و روی همین حساب مسأله را پیاده می کنیم. می گوییم: چه مانعی دارد که شارع لمصلحه اقوا و اهم و اتم، در اطراف علم اجمالی ترخیص داده باشد، از نظر عقل مانعی نیست. لکن گفتیم: این یک گرفتاری عرفی دارد، یعنی شارع وقتی که می خواهد ترخیص بدهد، باید از راه روایت این ترخیص را به ما تفهیم کند، از راه لفظ این ترخیص را به ما تفهیم کند. وقتی که پای روایت در کار می آید، اینجا دیگر حساب عقل کنار می رود. روایت را باید عرف معنا کند، روایت را باید عقلا درک بکنند، متبع در فهم روایات فهم عقلا و بازار است، از عقلا که ما مسأله را می پرسیم: آیا می شود شارع در اطراف علم اجمالی نسبت به هر دو طرف ترخیصی صادر بکنند؟ برای عقلای دیگر آن مسأله عقلی هضم نشده، برای آنها روشن نیست. آنها فکر می کنند که اسم ترخیص در همه اطراف، معصیت است، اسمش ترخیص در یک امر قبیحی است، اسمش یک مخالفت با آن تکلیف اولیه است. لذا اینجا حساب عقلا به مناسبت این که پای الفاظ مطرح است، از حساب عقل جدا می شود.

نتیجه این می شود که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه که عبارت از ترخیص فی جمیع الاطراف است، اگر با منطق عقل وارد بشویم، علّیت تامه ندارد. بلکه صرف المقتضی است، یعنی اگر شارع ترخیص بکند، ولو فی جمیع الاطراف هیچ مانعی ندارد. اما از نظر عقلا علّیت تامه پیدا می کند. لذا اگر از ما سؤال کردند در این قسم دوم علم اجمالی که آیا اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه، علّیت تامه دارد یا ندارد؟ باید جواب بگوییم: اگر روی منطق عقل بخواهید سؤال بکنید، این علّیت تامه ندارد. اما اگر روی منطق عقلا و عرف بخواهید مسأله را تمام کنید، علّیت تامه دارد. این در رابطه با حرمت مخالفت قطعیه.

علّیت تامه در صورت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه

آنوقت یک بحث می ماند که این بحث اتفاقاً بحث بسیار مهم و جالبی است و آن این است که در این قسم دوم از علم اجمالی، که پای اطلاق و عموم و اماره و حجّت معتبر در کار است، آیا نسبت به وجوب موافقت قطعیه مسأله چه جوری است؟ آیا علم اجمالی علیّت تامه دارد برای وجوب موافقت قطعیه یا این که مجرد الاقتضاء، و صرف المقتضی است، یعنی مقتضی برای وجوب موافقت قطعیه است. این عبارت ها آدم را منحرف می کند، اگر عبارتش را بخواهیم عوض کنیم، بگوییم: آیا ترخیص در بعضی از اطراف علم اجمالی فقط، در همه اطراف این جایز است یا نه؟ ببینید این دوتا عبارت یک معنا را می دهد، اما فاصله مفهومی این دو خیلی زیاد است. آیا ترخیص در بعضی از اطراف علم اجمالی مانعی دارد، یا نه؟ عبارت دومی که همین معنا را دلالت می کند، این است که آیا علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه است یا این که فقط یک مقتضی است، اگر دلیل مرخصی در مقابل نباشد، موافقت قطعیه واجب است. اما اگر دلیل مرخصی در مقابل آمد، موافقت قطعیه لزوم ندارد، فقط همان حرمت مخالفت قطعیه است.

در این مسأله ما روی منطق عقل نمی خواهیم بحث کنیم. چرا؟ برای این که آن عقلی که مخالفت قطعیه را حرام نمی دانست، به طریق اولی مخالفت قطعیه را واجب نمی دانست. باز به عبارت دیگر آن عقلی که ترخیص در همه اطراف را جایز می داند که معنای مخالفت قطعیه بود، ترخیص در بعضی از اطراف را به طریق اولی جایز می داند.

او می گفت: من ترخیص در همه اطراف را هم جایز می دانم، تا چه برسد به ترخیص در بعضی از اطراف. لذا از نظر عقل مسأله ای نیست. او ارتکاب همه اش را جایز می دانست، بعضش را دیگر به طریق اولی. فقط مسأله اینجا روی عرف پیاده می شود.

ترخیص در بعض اطراف علم اجمالی از نظر عرف

آیا عرفی که ترخیص در همه اطراف را جایز نمی دانست، عنوان او را ترخیص در معصیت می دید، آیا ترخیص در بعضی از اطراف را هم جایز نمی داند؟ عرف می گوید:

آیا در موارد علم اجمالی، مولا- حق دارد بگوید: تنها دست به طرف یکی از این اطراف علم اجمالی دراز کنید؟ آیا عرف چنین حرفی می زند؟ می گوید: همان طور که من ترخیص در جمیع اطراف را جایز نمی دانستم، ترخیص در بعض هم جایز نمی دانم؟ یا این که نه انصافاً و وجداناً عرف بین این دوتا فرق قائل است؟ ترخیص در جمیع را به

لحاظ این که ترخیص در معصیت می دید، می گفت: جایز نیست. اما ترخیص در بعضی از نظر عرف هیچ مانعی ندارد. آیا عرف می گوید: حالا- که شارع گفته است خمر حرام است، اگر اینجا بیست تا ظرف است که شما علم اجمالی دارید به این که یکی خمر است، شارع دیگر حق ندارد بگوید: حتی یکی از این ظرفهای بیست گانه را می توانی ارتکاب بکنی؟ عقلا چنین حرفی را نمی زنند. عقلا- بین ترخیص در اطراف به طور کلی، و ترخیص در بعضی از طرفه قائل هستند. لذا حکم از نظر عرف مثل همان حکم عقل است، منتها عقل بالا-تر می گفت که عرف دیگر مساعد نبود. اما در اینجا عرف و عقل متحد هستند که ترخیص در بعضی مانعی ندارد. ولی مانع نداشتن، معنایش این نیست که دلیل مرخص هم داریم! خیلی چیزها از نظر عقلا و عقل مانعی ندارد، ولی وقوع هم ندارد؟

لذا این مسأله مهم در اینجا به دو عبارت مطرح است، علم اجمالی با علت تامه برای وجوب موافقت قطعی، و یا به تعبیر دیگر، ترخیص در بعضی اطراف آیا جایز است یا نه و علیت تامه دارد یا نه؟ ترخیص جایز است یا نه؟ بعد از آن که ثبوت از نظر عقل و از نظر عقلا، ترخیص در بعضی جایز است و مانعی ندارد، بحث در مقام اثبات واقع می شود.

آیا در ادله شرعی در روایاتی که از ناحیه مولا رسیده است، ترخیص در بعضی از اطراف علم اجمالی که به حسب مقام ثبوت، متفق علیه عقل و عرف است، به حسب مقام اثبات ترخیص داریم یا نه؟ اگر ترخیص ثابت شد، معنایش این است که دیگر علم اجمالی، علت تامه برای وجوب موافقت قطعی نیست. آن که مورد بحث بعدی ما قرار می گیرد، ملاحظه ادله شرعی از نظر دلالت اثباتی، و ترخیص در بعضی از اطراف علم اجمالی است.

پرسش:

- ۱ - چگونه جریان دو استصحاب متلازم را در کلام مرحوم نائینی (ره) بیان کنید.
- ۲ - نظر استاد در فرق میان جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین چیست؟
- ۳ - چرا احراز تعبدی با احراز وجدانی به خلاف سازش ندارد؟
- ۴ - تفکیک میان مخالفت قطعی و موافقت قطعی به چه صورت است؟
- ۵ - در صورت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعی با علت تامه حکم چیست؟
- ۶ - آیا ترخیص در بعضی اطراف علم اجمالی از نظر عرف جایز است؟

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 ترخیص در اطراف علم اجمالی در آن قسم دوم علم اجمالی، که علم اجمالی به یک تکلیفی که از راه اطلاق ثابت شده باشد، یا از راه عموم ثابت شده باشد، یا از راه یک اماره معتبره مثل خبر واحد ثابت شده باشد، تعلق بگیرد، در اطراف چنین علم اجمالی، اگر بخواهد مولا- ترخیص بدهد و ارتکاب را از نظر عقل مطلقا تجویز کند، مانعی ندارد. هم ترخیص و هم در جمیع الاطراف، و هم ترخیص در بعض الاطراف، لکن از نظر عقلا در این جهت تفصیل است.

اگر ترخیص فی جمیع الاطراف باشد، عقلا تجویز نمی کنند، اسم این را ترخیص در معصیت می گذارند.

ترخیص در معصیت محکوم به قبح است و علاوه غیر معقول. اما اگر ترخیص در ارتکاب بعضی از اطراف باشد، اینجا عقل و عقلا هر دو متفق هستند که هیچ گونه مانعی ندارد، و از ناحیه مولا در ترخیص در مخالفت احتمالی، تالی فاسدی ترتب پیدا نمی کند، لکن این از نظر مقام ثبوت بود.

آیا از نظر مقام اثبات، دلیلی بر ترخیص بعضی از اطراف وارد شده است یا نه؟ برای این که هر چیزی که ثبوتاً ممکن باشد و استحاله نداشته باشد، دلیل بر این نیست که اثباتاً هم وقوع پیدا کرده است. اگر ترخیص در بعضی از اطراف مانعی نداشته باشد، صرف عدم المانع کفایت نمی کند، باید از نظر مقام اثبات دلیل بر این معنا وجود داشته باشد. و الا اگر دلیلی نباشد، همان علم اجمالی نقش تعیین کننده دارد، و حکم به لزوم احتیاط می کند کما این که مکرر عرض کردیم. پس فعلاً بحث ما متمرکز در این جهت است که آیا از نظر مقام اثبات، در بین ادله و روایات، یک دلیل داریم که دلالت بر ترخیص بعضی از اطراف بکند یا نداریم؟ بحث ما متمرکز در این جهت است.

ما غیر از آن چهار روایتی که قبلاً ملاحظه فرمودید، و مقداری به مناسبت ترخیص همه اطراف در آن روایات بحث کردیم، روایت دیگری در این رابطه نداریم. لذا باید باز یک مرور دیگری به آن روایات بکنیم، ببینیم آیا از آن روایات ترخیص در بعضی از اطراف، استفاده می شود یا نه؟

اگر نظرتان باشد ما چهارتا روایت در این باب داشتیم. یکی مرسله معاویه بن عمار بود؛ یکی روایت عبد الله بن سنان بود؛ یکی روایت عبد الله بن سلیمان بود؛ یکی هم روایت مسعده بن صدقه. این چهار روایت تعبیرشان متفاوت بود. به این صورت که در سه تا از این روایات یک نحو تعبیر شده بود، و یک روایت یک تعبیر دیگر داشت. سه تا روایت تعبیرشان این جوری بود. «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال» که شیء را موصوف به فیه حلال و حرام کرده بود. نگفته بود «کل شیء هو لک حلال» گفته بود: «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال». اما یک روایت که آن هم روایت مسعده بن صدقه بود، تنها روایتی بود که این تعبیر در آن ذکر شده بود که می گفت: «کل شیء هو لک حلال» نه «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال» نه «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام». این یک جهت در آن روایات.

جهت دیگری که ما عرض کردیم این بود که از این روایات سه تا مورد اشکال و مورد مناقشه است، یا مناقشه سندی دارد، مثل روایت معاویه بن عمار، که روایت مرسله است و مخدوش است. یکی روایت عبد الله بن سلیمان بود، که به علت این که خود عبد الله بن سلیمان مجهول بود، این روایت از نظر سند ضعیف شناخته می شد. عبد الله

بن سلیمان از نظر کتب رجالیه مجهول است. بر فرض که در روایت مسعده بن صدقه، در سندش مناقشه نکنیم، چون خود مسعده بن صدقه این طور از سابق در ذهنم است یک قدری از نظر رجالی مورد ان قلت است، لکن از نظر متن خلل دارد. برای خاطر این که یک قاعده کلیه به نام «کل شیء هو لک حلال» بیان کرده، و برای این قاعده کلیه پنج شش تا مثال ذکر کرده، که همه این مثالها، یا حداقل به استثنای یکی از مثالها، هیچ کدامش مصداق این قاعده نیستند؛ همه یا مربوط به قاعده ید یا مربوط به قاعده اقرار است، یا مربوط به استصحاب عدم تحقق رضاع است، و امثال ذلک. پنج تای از این مثالها به مفاد «کل شیء لک حلال» که اصاله الحلیه است، هیچ گونه ارتباطی ندارد. و بنابر مبنای مرحوم آخوند، مثال ششم هم مربوط به باب استصحاب است، نه به اصاله الحلیه.

بنابراین روایت از نظر متن مخدوش است. آیا ممکن است روایتی، قاعده ای را ذکر بکند، و برای این قاعده پنج، شش مصداق ذکر بکند که هیچ کدام از اینها، یا پنج تای از اینها لااقل، هیچ ارتباطی به این قاعده نداشته باشند، و مصادیق قواعد دیگر، و ضوابط دیگر باشند. لذا آن دو تا روایت برای خاطر ضعف سند، و این روایت بخاطر خدشه در متن قابل استناد نخواهند بود.

استدلال به صحیحہ عبد اللہ بن سنان

تنها یک روایت است که نه از نظر متن خللی در آن وجود دارد، و نه از نظر سند مورد مناقشه است، و آن صحیحہ عبد اللہ بن سنان بود. صحیحہ عبد اللہ بن سنان از آن سه تا روایتی بود که می فرمود: «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال». ما در احتمالات ثلاثه ای که در این تعبیر ذکر کردیم که دو تا از آن احتمالات نتیجه اش این بود که علم اجمالی را هم شامل می شد، و این دو تا احتمال هم مورد تقویت قرار گرفت. و این در صورتی بود که ما این عبارت را طوری معنا کنیم که «کل شیء فیه حلال و حرام» اطراف علم اجمالی را هم بگیرد. اگر می خواست فقط علم اجمالی را بگیرد، می بایست شیء را این طور معنا کنیم، بگوییم: این دو تا ظرفی که اینجا وجود دارد، این دو تا مایعی که وجود دارد، و شما علم اجمالی به خمیرت یکی از این دو مایع دارید، اگر بخواهد مصداق «کل شیء فیه حلال و حرام» قرار بگیرد، باید شیء را چه جوری معنا کنیم؟ شیئی که می خواهد هم حلال بالفعل در آن وجود داشته باشد، هم حرام بالفعل در آن وجود داشته باشد. مجبور بودیم که شیء را عبارت از مجموع المایعین بگیریم، بگوییم: مجموع

الانائین، مجموع المایعین شیء، فیه حلال به اعتبار این که یکی خمر نیست، و حرام به اعتبار این که یکی خمر است. هم حلال در این مجموع وجود دارد، هم حرام در این مجموع وجود دارد. و الا- اگر بخواهیم شیء را خصوص این مایع بگیریم، مایع طرف چپ، این فیه حلال و حرام نیست. خصوص مایع طرف یمین بگیریم، این فیه حلال و حرام نیست. پس باید مجموع بگیریم، مجموع را «شیء فیه حلال و حرام» بگیریم تا روایت عبد الله بن سنان بر اطراف علم اجمالی انطباق پیدا بکند.

اشکال در ترخیص همه اطراف با استناد به صحیحہ عبد الله بن سنان

لکن اگر ما این کار را کردیم، نتیجه چه می شود؟ آیا این روایت در آن جهتی که ما در رابطه با آن جهت بحث می کنیم، می شود نتیجه بخش باشد؟ جواب این است که نه، برای خاطر این که اگر روایت را این جور معنا کردید، اگر شیء را عبارت از مجموع الشیثین گرفتید، این ضمیر فهو لک حلال به مجموع الشیثین برمی گردد، معنایش این است این مجموع الشیثین برای تو حلال است، و این ترخیص در جمیع است، این ترخیص در همه اطراف است. ما گفتیم: ترخیص در همه اطراف، مورد قبول عقلا نیست، مورد قبول عرف نیست. عرف نمی تواند از روایت یک چنین چیزی را استفاده کند. پس اینجا ما با مشکلی مواجه می شویم. برای این که روایتی که ممکن الاستدلال بها منحصرًا صحیحہ عبد الله بن سنان است، و صحیحہ عبد الله بن سنان «تدل علی الترخیص فی جمیع الاطراف» و عقلا- نمی پذیرند. دلیل بر ترخیص بعضی از اطراف را از کجا بیاوریم؟ چه دلیلی داریم بر این که شارع مقدس ترخیص در بعضی از اطراف داده است؟ این روایت می گوید: و هو الترخیص فی المجموع. نمی توانیم آن را تأویل بکنیم. برای این که هو، مرجع ضمیر شیء است. شیء، هم مجموع المایعین است، روایت به دلالت قوی مجموع المایعین را حلال می کند. اصلاً صحبت از ابعاض نیست. صحبت از این مجموع و حکم المجموع است، می گوید: این مجموع حلال است. روایت عبد الله بن سنان یک چنین مفادی دارد، و این مفاد قابل قبول نیست، عقلا نمی پذیرند. و ما دلیل دیگری که دلالت بر ترخیص در بعضی از اطراف داشته باشد، نداریم.

لکن ما این جهت را به صورت جواب دوم و حرف دوم در این مسأله مطرح می کنیم:

اگر کسی روایت مسعده بن صدقه را به عنوان آن اشکالی که از نظر متن، ما مورد مناقشه قرار دادیم، مورد مناقشه قرار نداد. فرضاً گفت: روایت مسعده بن صدقه قابل استناد

است، قابل استدلال است. روایت مسعده بن صدقه عبارتش «کل شیء فیه حلال و حرام» نیست، آن عبارتش غیر از آن چهار روایت است، این روایت یک تعبیر خاصی دارد، می فرماید: «کل شیء هو لک حلال» نه «کل شیء فیه حلال و حرام»، «کل شیء هو لک حلال» که ما به قرینه «حتی تعرف» که به عنوان غایت مطرح شده است، در شیء این صفت را خودمان اضافه می کنیم، یعنی «کل شیء لم یعرف حرمته» و به تعبیر دیگر «کل شیء شک فی حلیته و حرمته» مثل قیدی که شما در قاعده طهارت دارید.

دلالت روایت مسعده بن صدقه بر ترخیص بعض اطراف

«کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر»، معنایش این است که «کل شیء شک فی طهارته و نجاسته فهو لک طاهر» و شاهد شما این غایت «حتی تعلم انه قدر» است. روایت مسعده بن صدقه تنها روایتی است که این جمله در آن ذکر شده است. حال اگر ما از مناقشات سندی و متنی صرف نظر کردیم، آیا این روایت در این بحث مورد نظر ما، می تواند نقشی داشته باشد و دلالت بر ترخیص بعضی از اطراف بکند یا نمی تواند؟ این که دیگر مجموع را موضوع قرار نداده است، این هر شیئی را، هر طرفی از اطراف علم اجمالی را، خودش مستقلاً موضوع قرار داده است. می گوید: اناء طرف یمین شیء شک فی حلیته و حرمته فهو لک حلال مستقلاً. اناء طرف راست هم همین طور است. آیا از این تعبیر و از این روایت، ترخیص در بعض ما می توانیم استفاده بکنیم یا نه؟

اشکال بر استدلال به روایت مسعده بن صدقه و پاسخ استاد

لقائل ان يقول: که شما نمی توانید از این روایت هم استفاده کنید، همان طور که از روایت عبد الله بن سنان نمی توانستید استفاده کنید. چرا؟ برای خاطر این که این روایت ما دو طرف علم اجمالی دارد، چه چیزی را می خواهد محکوم به حلیت بکند؟ می خواهد بگوید: هم اناء طرف راست حلال است، و هم اناء طرف چپ؟ این همان ترخیص در جمع شد، ترخیص در جمع غیر عقلایی بود. این را که نمی توان مفاد «کل شیء هو لک حلال» حساب کرد. می خواهد خصوص اناء طرف یمین را بگوید: حلال است، اناء طرف یمین چه خصوصیتی در مقابل اناء طرف یسار دارد؟ چه مزیتی دارد که کل شیء لک حلال اناء طرف یمین را بگیرد، اما اناء طرف یسار را نگیرد؟ اگر عکس بخواهید بکنید، آن هم همین طور، بخواهد اناء طرف یسار را بگیرد و حکم به حلیت بکند، این

ترجیح بدون مرجح است، تخصیص من غیر مزیه است. پس هر دو که نشد، یمین و یسار هم بالخصوص که ترجیح من غیر مرجح است. یک احتمال دیگر در اینجا هست و آن این است که بگوید: احدهما حلال، به عنوان احدهما. احدهما که واقعیت ندارد. شیء در «کل شیء»، در اینجا دوتا هست. اناء طرف یمین و اناء طرف یسار. آیا غیر از این دوتا ما یک واقعیت سومی به نام احدهما داریم؟ آیا سه تا مصداق برای «کل شیء هو لک حلال» در اینجا است که ما دوتا مصداقش را برای خاطر آن محذور کنار بگذاریم، اما مصداق سوم چون محذور ندارد، اخذ نکنیم، آیا کل شیء هو لک حلال اینجا سه تا مصداق دارد؟ منتها می گوئیم: یمین بالخصوص نه، این فرد برود کنار. یسار بالخصوص نه، این فرد هم کنار برود؛ اما یک فرد سومی بنام احدهما حلال باشد، ما سه تا فرض در اینجا نداریم. آن که واقعیت است، آن که حقیقت است دوتا شیء و دوتا مصداق برای شیء اینجا وجود دارد. «شیء شک فی حلیته و حرمته» دوتا است، که این برای مزید توضیح است، و آن این است که ما مطلق شیء را نمی خواهیم حلال بکنیم، شیء شک فی حلیته و حرمته. آیا شیء موصوف بآن شک فی حلیته و حرمته در مایعین دوتا هست یا سه تا هست؟ ما سه تا شیء شک فی حلیته و حرمته داریم یا دوتا شیء شک فی حلیته و حرمته داریم؟ یکی اناء طرف یمین، یکی اناء طرف یسار.

پس اگر مستشکل این جور می گوید، اگر فرضاً روایت مسعده بن صدقه را بخواهید در اینجا پیاده بکنید، چه جوری پیاده می کنید؟ مجموع، یعنی کلا الشیئین ترخیص در جمیع است، یمین و یسار بالخصوص ترجیح من غیر مرجح است، احدهما که یک چیز اعتباری خالی از واقعیت است. پس اگر روایت مسعده بن صدقه هم محکم باشد، باز شما نمی توانید ترخیص در بعض اطراف را استفاده کنید. این اشکالی است که به حسب ظاهر یک اشکال قوی است. لکن خواسته اند از این اشکال تخلص پیدا بکنند، و در حقیقت راهی پیدا بکنند که این روایت مسعده بن صدقه یک ترخیص در بعضی از اطراف استفاده بشود. یکی از راههایی که دنبال شده است، راهی است که متوقف بر یک مقدمه است، که امروز مقدمه اش را عرض کنیم و نتیجه اش موکول به بعد بشود.

جریان حکم و تحقق ملاک حکم در همه افراد؛ استفاد از اطلاق و عموم

مقدمه این است، گاهی از اوقات ما وقتی که برخورد به یک دلیل لفظی مثل یک اطلاق و عموم می کنیم، می بینیم مستقیماً نمی شود از این اطلاق و عموم استفاده کرد. با

مراجعه به عقل گاهی انسان می تواند استفاده نکند. در حقیقت استفاده مستقیم راهش برای انسان مسدود است، اما به ضمیمه حکم عقل امکان استفاده هست. پس وقتی عمومی در یک جا وارد شد، و اطلاقی در یک جا به چشم می خورد، ما دو مطلب از این عموم و اطلاقی استفاده می کنیم. مثلاً- وقتی که مولا «اکرم العلماء» گفت یا وقتی که مولا اعتق رقبه گفت، ما دو مطلب استفاده می کنیم: یک مطلب این است که این حکم و جوب اکرام نسبت به تمام افراد علما جاری و ساری است، این حکم عام است. زید عالم و جوب اکرام دارد، عمرو عالم و جوب اکرام دارد، الی سایر افراد عام. مطلب دومی که استفاده می کنیم؛ این است که ملاک این حکم در تمام افراد تحقق دارد، همان طور که اصل الحکم در تمامی افراد عام تحقق دارد، ملاک حکم هم در همه وجود دارد. هم در زید ملاک و جوب اکرام هست، و هم در عمرو عالم ملاک و جوب اکرام است، و هم در سایر افراد علما ملاک و جوب اکرام است.

اثر تعلق قید به ماده یا هیئت

در اطلاقی هم همین طور است. وقتی که مولا- اعتق رقبه می گوید، هم استفاده می کنیم که این وجوب اعتق ساری است در تمام افراد رقبه، من دون فرق بین المؤمنه و الکافره.

و هم استفاده می کنیم در هر رقبه ای آن هم مؤمنه باشد یا کافره، ملاک حکم وجود دارد، ملاک و جوب اعتق در تمام افراد رقبه محقق است. در این صورت می گویند: اگر یک قیدی در کار آمد، اگر یک مخصّصی در کار آمد، این قید دوتا حالت می تواند پیدا کند، و دو صورت در آن تصور می شود: یک وقت قید به ماده می خورد و اطلاقی ماده را می گیرد که مقصود از ماده، متعلق حکم است. یک وقت قید به ماده ارتباط ندارد، جلوی اطلاقی حکم را می گیرد، جلوی اطلاقی هیئت را می گیرد. این دوتا باهم فرق می کند، و نتیجه، نتیجه مختلفی خواهد بود. اگر یک قیدی آمد دایره متعلق حکم را مضیق کرد، معنایش این می شود که افرادی که خارج از این دایره هستند، دیگر نه حکم در آنها وجود دارد، و نه ملاک حکم در آن وجود دارد. اگر مولا- گفت: «اکرم العلماء»، بعد در ضمن یک دلیل مخصّصی گفت: «لا تکرّم الفساق من العلماء»، شما این دلیل را وقتی که مخصّص آن عام قرار می دهید، نتیجه چه می شود؟

نتیجه این تخصیص این می شود، که یک قیدی از ناحیه مخصّص به اکرم العلماء وارد می شود، یعنی این جوری می شود «اکرم العلماء غیر الفساق». حکم روی این عنوان آمده

است، مثل این که اگر از اول مولا یک چنین چیزی می گفت، اگر از اول مولا می گفت:

«اکرم العلماء غیر الفساق» آیا شما در رابطه با عالم فاسق باز می گفتید: حکمی وجود دارد؟ باز استکشاف می کردید که ملاک حکم وجود دارد؟ نه. اگر از اول مقیدا مولا مسأله را مطرح می کرد و پیاده می کرد. حالا هم که به صورت تخصیص پیاده شده، این عنوان را به متعلق می دهد، اکرم العلماء بعد از تخصیص بلا تکرم الفساق من العلماء عنوانش این می شود، اکرم العلماء غیر الفساق، یعنی شما از تخصیص استفاده می کنید در عالم فاسق نه حکم و خوب اکرام تحقق دارد، و نه ملاک و خوب اکرام تحقق دارد. معنای قیدی که به ماده می خورد تضییق ماده است، و تضییق ماده معنایش این است که دایره حکم و ملاک را به محدوده خودش اختصاص می دهد، دیگر در خارج از این دایره نه حکم وجود دارد و نه ملاک وجود دارد. پس قیدی که به ماده می خورد، یک چنین نقشی دارد.

نتیجه اگر شما عالم فاسق را اکرام کردید، یک کار لغوی کردید. نه حکم داشته و نه ملاک داشته هیچکدام.

اما گاهی از اوقات قید به ماده نمی خورد، اطلاق، حکم را مقید می کند، و الا ماده به اطلاق خودش باقی است، ماده به سعه خودش باقی است. مثل این که مولا گفته: «انقذ الغریق» این «انقذ الغریق» ماده و هیئه اطلاق دارد. یک حکمی است، این حکم هم اطلاق دارد. معنایش این است که ملاک و خوب انقاذ در تمام افرادی که عنوان غریق به آنها منطبق می شود، وجود دارد. لکن این اطلاق یک قیدی دارد، اطلاق هیئت. و آن در جایی است که اگر شما گرفتار دوتا غریق شدید در عرض هم، بدون این که اهم و مهمی در کار باشد، مشغول غرق شدن و هلاک شدن هستند. آیا اینجا «انقذ الغریق» پیاده می شود یا نمی شود؟ به اطلاق و خوب انقاذ قید می خورد. برای این که اگر «انقذ الغریق» بگوید: هر دوی اینها را انقاذ بکن، این تکلیف بما لا یطاق است. «انقذ الغریق» با این که در تمام غریقها ملاک و خوب انقاذ تحقق دارد، لکن اینجا اگر بخواهد هیئت که مفادش و خوب است، پیاده بشود، یلزم منه المحال. لذا اطلاق هیئت اینجا مقید می شود. اما حالا که اطلاق هیئت مقید شد، ماده هم مضیق شده است؟ ملاک ماده هم از اینجا بیرون رفته یا ملاک در اینجا موجود است؟ چون ملاک در اینجا موجود است.

در اینجا حرفی را که اول زدیم، که اگر شما بخواهید مستقیما به دلیل مراجعه کنید، دلیل «انقذ الغریق» اینجا پیاده نمی شود. «انقذ الغریق» بخواهد بگوید: هر دو را انقاذ بکن، تکلیف به محال است. بخواهد بگوید: زید را انقاذ کن، ترجیح من غیر مرجح است.

بخواهد بگوید: عمرو را انقاذ کن، ترجیح من غیر مرجح است. به دلیل نمی شود مستقیماً مراجعه کرد. لکن همین «انقاذ الغریق» را به کمک عقل در اینجا به او مراجعه می کنیم.

عقل می بیند که ملاک در هردو وجود دارد. دلیل اینجا بیچاره است و نمی تواند دلالت بر حکم به وجوب انقاذ بکند، دلیل از نظر مقام دلالت بیچاره شده است لذا عقل به کمک دلیل می آید. می گوید: چون ملاک در اینجا وجود دارد، و تو هم نمی توانی «انقاذ الغریق» را نسبت به هردو پیاده کنی، و نسبت به یکی دون دیگری ترجیح من غیر مرجح است، من با توجه به «انقاذ الغریق»، در اینجا تخییر را پیاده می کنم، می گویم: تو مخیری، می خواهی زید را انقاذ کن، می خواهی عمرو را انقاذ کن. این تخییر را که دلیل نگفته است؟ عقل هم اگر «انقاذ الغریق» نبود یک چنین حرفی نمی زد. این دوتا به کمک هم یک چنین تخییری را در اینجا پیاده کردند، یعنی لولا «انقاذ الغریق» چنین مسأله ای نبود، لولا عقل هم در این جا مسأله ای نبود به نام تخییر. اما عقل با توجه به «انقاذ الغریق»، به لحاظ این که ماده که عبارت از انقاذ الغریق است، تمام الملاک در آن وجود دارد، و قید مربوط به اطلاق هیئت است، در اینجا حکم به تخییر می کند.

پس نتیجه این طور شد که گاهی از اوقات ما در رابطه با یک دلیل لفظی مستقیماً نمی توانیم چیزی از آن استفاده بکنیم، اما به ضمیمه حکم عقل یک چنین معنایی قابل استفاده است. بعد ایشان در ما نحن فیه این حرف را پیاده کنند که نحوه پیاده شدنش را «ان شاء الله» عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - ترخیص در اطراف علم اجمالی از نظر مقام اثبات به چه صورت است؟
- ۲ - اشکال در ترخیص همه اطراف با استناد به صحیحه عبد الله بن سنان را توضیح دهید.
- ۳ - اشکال بر استدلال به روایت مسعده بن صدقه و پاسخ استاد را بیان کنید.
- ۴ - مقصود از اینکه استفاد از اطلاق و عموم، جریان حکم و تحقق ملاک حکم در همه افراد است؛ یعنی چه؟
- ۵ - اثر تعلق قید به ماده یا هیئت را 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.

حکم ترخیص ادله حلیت در بعضی اطراف

بحث در این بود که آیا ادله حلیت «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف الحرام» یا «انه حرام بعینه» بنا بر اینکه به لسان حجّت شرعی باشند، در اطراف علم اجمالی، نسبت به بعضی از اطراف می توانند دلیل مرخص باشند یا نمی توانند؟ اشکالی شده بود در این که نمی توانند. جوابی از آن اشکال داده شد، به این که گاهی دلیل لفظی مستقیماً نمی تواند مورد مراجعه واقع شود، لکن به کمک عقل و به ضمیمه عقل، می شود از دلیل لفظی استفاده کرد.

تفصیل مثالش را هم دیروز عرض کردیم، مثالش هم دلیل «انقاذ الغریق» است. در آنجایی که دو غریق ما داشته باشیم، و فرضاً اهم و مهمی هم در بین نیست، لکن قدرت نداریم که هر دوی آنها را انقاذ کنیم، لکن قدرت انقاذ یکی وجود دارد، ما اگر دلیل را بخواهیم ملاحظه کنیم، دلیل می گوید: چون قدرت انقاذ بر هر دو وجود ندارد «لا يجب عليك»، نسبت به انقاذ یکی هم دلیل دیگر نمی تواند دلالت داشته باشد برای همان

اشکال، که یکی معین، ترجیح من غیر مرجح است، و یکی غیر معین، یک امر اعتباری و غیر واقعی است. پس «انقذ الغریق» در اینجا چه نقشی دارد؟ گفته شد: چون این قید به اطلاق هیئت متعلق است، ماده ملاک این عمومیت را دارد، در تمام انقازها ملاک وجوب انقاز هست، در تمام افراد این ملاک هست. حتی نسبت به هردو که شما قدرت بر جمع بین انقازین ندارید، باز هم ملاک وجود دارد، لکن حکم وجود ندارد. هیأت که مفادش وجوب است، و مفادش الزام و حکم است، نمی تواند به شما بگوید: هردو غریق بایستی انقاز شود!! برای این که شما قدرت بر امتثال ندارید، نمی توانید هردو را باهم انقاز نمائید. پس اشکال در ناحیه اطلاق حکم است به لحاظ این که این اطلاق به صورت عدم قدرت بر امتثال مقید شده است.

استفاده تخییر از انضمام عقل با دلیل لفظی

اما از ناحیه ماده هیچ مسأله ای وجود ندارد، ملاک در هردو وجود دارد؛ لذا عقل حکم می کند نه این که خودش حکم به تخییر بکند، وقتی که عقل را ضمیمه کردیم به «انقذ الغریق» از ضم عقل به دلیل لفظی، ما استفاده تخییر می کنیم.

آن وقت گفته شد: این معنی را در ما نحن فیه پیاده می کنیم. عین همین مسأله ای که شما در «انقذ الغریق» در مورد غریقین پیاده کردید، ما در «کل شیء هو لک حلال» در مورد علم اجمالی پیاده می کنیم، به این صورت، می گوئیم: اگر «کل شیء هو لک حلال» بخواهد تمام اطراف علم اجمالی را بگیرد و تمام اطراف را شامل بشود، این مستلزم ترخیص در معصیت است. مثل عدم قدرت بر انقاز غریقین، منتهی آن مربوط به عدم قدرت بود، و این مربوط به ترخیص در معصیت است.

اگر «کل شیء هو لک حلال» هردو طرف را بگیرد، برای خاطر این تالی فاسد نمی شود. اگر که نشد، آیا ملاک حلیت در مشتبه الحلیه در این بعض اطراف وجود ندارد؟ شارع روی چه ملاکی گفته: مشتبه الحلیه حلال است؟ روی چه ملاکی مشکوک الحلیه را محکوم به حلیت کرده است؟ هر ملاکی باشد در اطراف علم اجمالی این ملاک محقق است.

این مایع موجود در طرف یمین که مردد است بین «آه خمر، او المایع الآخر، الواقع فی طرف الیسار». آیا این مایع «لیس بمشکوک الخمریه»؟ چرا. آن مایع «لیس به مشکوک الخمریه»؟ بله.

البته اینجا یک حرفی است که بعداً هم صحبت می‌کنیم «ان شاء الله». اصلاً کسی ممکن است بگوید: ادله اصول به هیچ وجه اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرد، مقداری سابق اشاره کردیم، حالا روی این بحث نداریم. ما روی این بحث داریم که «کل شیء هو لک حلال» همان طور که شبهات بدویه را شامل می‌شود، و شبهات بدویه مصادیق این ضابطه کلیه هستند، اطراف علم اجمالی هم تک تک این طور هستند، اناء واقع در طرف یمین این طور است، و اناء واقع در طرف یسار این طور است. پس ملائک حکم شارع به حلیت در مشکوک الحلیه، در هر دو طرف وجود دارد. همان طور که ملائک انقاذ غریق در کلا الغریقین وجود داشت، اینجا هم ملائک در هر دو طرف وجود دارد. منتهی شما نمی‌توانید از هر دو استفاده کنید، نمی‌توانید دو حلیت را در اطراف علم اجمالی پیاده کنید. برای این که ترخیص در معصیت است. مثل آنجایی که نمی‌توانستید دو تا غریق را انقاذ کنید، از باب عدم قدرت، فرق نمی‌کند. آنجا علت عدم وجود حکم این بود که شما قدرت بر جمع نداشتید، اما اینجا علت عدم جریان دو تا اتصاله الحلیه این است که موجب ترخیص در معصیت است. لکن حالا که هر دو جاری نشد، درحالی که ملائک هم در هر دو وجود دارد و تحقق دارد، اینجا همان عقلی که ما به دلیل لفظی ضمیمه می‌کردیم و با کمک عقل استفاده تخییر می‌کردیم، همان عقل هم اینجا به عینه همان حکم را می‌کند. چطور در انقاذ غریقینی که قادر بر امتثال نیستید، عقل از راه دلیل لفظی حکم به تخییر را ثابت می‌کند، اما در ما نحن فیه ثابت نمی‌کند؟ آنجا یک دلیل ما «انقذ الغریق» است، اینجا «کل شیء لک حلال» است. آنجا جمع بین انقاذ غریقین نمی‌شود، اینجا هم جمع بین دو تا اتصاله الحلیه نمی‌شود؛ برای این که مستلزم ترخیص در معصیت است.

پس همان طور که آنجا مسأله تخییر با کمک عقل ثابت است، مسأله تخییر در اینجا هم ثابت بشود. نتیجه این می‌شود که «کل شیء هو لک حلال» به این طریق درباره بعضی از اطراف علم اجمالی دلالت بر ترخیص می‌کند. ما ترخیص در بعض از اطراف را به این صورت استفاده می‌کنیم.

(سؤال... و جواب استاد): صحبت شما دو تا جواب دارد: یکی این که اولاً «کل شیء لک حلال» امر نیست تا ارشادی باشد یا مولوی؟ ثانیاً بحث ما در امر نیست، بحث ما در حکم شارع است. حکم شارع گاهی به صورت امر است، گاهی به صورت حکم به

حلیت در مشتبه الحلیه است. هر دویش حکم شارع است. امر حکم و «کل شیء لک حلال» هم حکم. این حکم ظاهری فی مورد مشتبه الحلیه، و آن هم حکم متعلق به انقاز الغریق.

کلام محقق یزدی (ره) در فرق میان مشتبه الحلیه و ادله انقاز غریق

آیا این راهی که ذکر شده، این راه تمام است یا نه؟ در اینجا فرقی بین ما نحن فیه، و بین «انقذ الغریق» ذکر شده است، که این فرق را مرحوم محقق یزدی (ره) مؤسس حوزه علمیه قم در کتاب درر الحکم ذکر کرده اند، ببینیم این فرق تمام است یا نه؟ اگر فرق تمام شد، این بیان به طور کلی کنار می رود و از این راه که دیگر ما نمی توانیم ترخیص در بعضی از اطراف استفاده کنیم. فرقی که ایشان ذکر می فرمایند؛ عبارت از این مطلب است، ایشان می فرمایند: در «انقذ الغریق»، درست است هر دو ملاک دارد، در اینجایی که پای غریقین مطرح است، علاوه بر این که هر دو ملاک دارد، ما یک قطعی هم اینجا داریم، و آن این است که اگر شما علی طبق احد الاقتضائین، و احد الملاکین رفتار بکنید، هیچ مسأله ای بوجود نمی آید. شما اگر از این دو تا غریق یکی را انقاز کنید، آیا شبهه ای در کار است؟ یک چیزی در مقابل وجود ملاک در انقاز هر دو غریق هست که ممکن است مزاحم با این ملاک باشد؟ نه، در انقذ الغریق ما هستیم و دو تا غریق، و وجود الملاک فی انقاز کلیهما، اگر یکی از اینها را انقاز کردیم، اگر جری عملی بر طبق احد الملاکین تحقق پیدا کرد، (که اینها الفاظی است که آدم را منحرف می کند). یعنی اگر یکی از این دو تا را انقاز کردیم، آیا مسأله ای بوجود می آید ولو احتمالاً؟ هر دو ملاک داشتند، نتوانستید هر دو را انقاز کنید، یکی را انقاز کردید، دست شما درد نکند، در مقابل این ملاک و جری علی طبق هذا الملاک مسأله ای نیست. آیا در ما نحن فیه هم مسأله این طور است؟

درست است که ملاک اصاله الحلیه و یا به تعبیر دیگر، حکم شارع به حلیت، در هر دو طرف علم اجمالی وجود دارد، هم ملاک حلیت در این اناء وجود دارد، هم در آن اناء ملاک حلیت وجود دارد. در هر دو آنها هم نمی شود «لأنه ترخیص فی المعصیه»، اما حالا که شما می خواهید یک اصاله الحلیه را در یکی از این دو اناء پیاده کنید، یقین دارید که هیچ مسأله ای بوجود نمی آید؟ یا احتمال می دهید که علم اجمالی راضی به این کار نباشد؟ آن علم اجمالی که مقتضی وجوب احتیاط است، آن علم اجمالی که فقط در

مقابل ترخیص شارع خضوع می کند، اما لو لا الترخیص، حکم می کند به این که باید احتیاط تحقق پیدا کند و از همه اطراف اجتناب پیدا شود، آیا در مقابل این علم اجمالی، باز هم می توانیم روی ملاک اصاله الحلیه در این اناء واقع در طرف یمین تکیه کنیم؟ یا این که اینجا با آنجا فرق می کند؟ آنجا اگر شما احد الغریقین را انقاذ می کردید، در مقابل انقاذ او چه چیزی می توانست مقاومت کند؟ کار بسیار خوبی بود، مسأله به همان جا ختم می شود. یعنی طرف حساب ما همان وجود ملاک فی انقاذ کلا الغریقین بود.

در اینجا ما با دوتا مطلب مواجه هستیم: یکی «وجود ملاک اصاله الحلیه فی کل من الطرفين» یکی هم علم اجمالی که در مقابل است، و علم اجمالی اقتضای وجوب احتیاط و لزوم مراعات دارد. آیا شما در اینجا قاطع به این مطلب هستید که اگر اصاله الحلیه را در یک طرف اعمال کردید، هیچ مسأله ای در کار نیست؟ یا احتمال قوی می دهید که اینجا علم اجمالی محکم است؟ یعنی شارع راضی نیست که شما دست از علم اجمالی بردارید، و یک طرف را حتی به عنوان بعض الاطراف مرتکب بشوید؟ اما در مسأله انقاذ غریق جای این حرف نبود، کسی بگوید من چون قدرت ندارم دوتا غریق را انقاذ کنم، احتمال می دهم که مولا راضی نباشد، که یکی از آنها هم انقاذ بشود؟ جای این حرفها در آنجا نیست. اما در ما نحن فیه جای این حرف وجود دارد.

در حقیقت فارق بین اینجا و آنجا این است، که ما در آنجا قاطع هستیم به این که اگر احد الغریقین انقاذ بشود، هیچ اشکالی ندارد. اما اینجا احتمال می دهیم نظر شارع این بوده که ما روی همان مقتضای علم اجمالی مشی کنیم. (این اضافه ای است که من عرض می کنم) و دلیل هم در خصوص علم اجمالی وارد نشده، تا شما بگویید: اگر ما این دلیل را در مجموع بخواهیم پیاده کنیم نه در بعضی، یلزم لغویه دلیل الشرعی. نه؛ دلیل به صورت «کل شیء هو لک حلال» است. مصداق روشن این دلیل هم شبهات بدویه است، منتها ما می گوییم: به حسب اطلاق و به حسب ظاهر عنوان، شامل علم اجمالی هم می شود. اگر دلیل منحصر در مورد علم اجمالی وارد شده بود، ما مجبور بودیم بگوییم:

این ترخیص در بعضی را هم اگر نخواهد دلالت داشته باشد، «یلزم لغویه الدلیل». اما این مسأله هم در کار نیست، لذا ما اینجا قاطع نیستیم که اگر اصاله الحلیه در بعضی از اطراف جریان پیدا کند، این مورد رضایت شارع است، درحالی که احتمال می دهیم نظر شارع این باشد که ما علی طبق العلم مشی کنیم، یعنی احتیاط و لزوم مراعات علم اجمالی در کار باشد. این بیان را با توضیحی که عرض کردم، ایشان مختصر ذکر کردند، این جوابی

است که فرق بین مقامین را درست می کند.

اشکال مرحوم نائینی(ره) و استفاده ترخیص از ادله حلیت

پس چه کنیم تا اینجا که به جایی نرسیدیم. «کل شیء هو لک حلال» نتوانست در بعضی از اطراف علم اجمالی به عنوان دلیل مرخص پیاده شود. آیا راه دیگری هست یا نه؟ مرحوم نائینی(ره) ان قلت خیلی مفصّلی اینجا ذکر کرده اند، و یک قلت خیلی مفصل تر. ان قلت ایشان در صدد این معناست که یک راهی پیدا کند که «کل شیء هو لک حلال» به صورت ترخیص در بعض اطراف پیاده شود، بیان ایشان در این ان قلت، شبیه بیان گذشته است، منتها طرز ورود و خروج و نحوه تقریبش تقریباً فرق می کند، و الا خیلی شبیه همان راهی است که ذکر کردیم و جواب دادیم.

ایشان در ان قلت می گویند: این که ما گفتیم: در اطراف علم اجمالی این طور نیست که در همه اطرافش اصل جاری بشود، این موجب این معنا نیست که بخواهیم بگوییم: در بعضی از اطراف هم جریان ندارد؟ نه، در بعضی از اطراف می تواند جریان پیدا کند.

وقتی که ادله اصول را مثل همین دلیل اصاله الحلیه را در مورد اطراف علم اجمالی ملاحظه می کنیم، و البته فرض هم این است که این ادله شامل علم اجمالی می شود، برای این که اگر کسی بگوید: این ادله از اول «کل شیء هو لک حلال» اختصاص به شبهات بدویه دارد، ما دیگر بحثی با این مطلب نداریم، لکن بحث روی این فرض است، و روی قبول این مطلب است، که ما «کل شیء هو لک حلال» را همان طور که در شبهات بدویه پیاده می کنیم، ظاهرش این است که اطراف علم اجمالی را هم می گیرد.

فرق میان حجیت دو اماره از باب طریقت و از راه سببیت

از نظر اثبات و دلالت قصوری در «کل شیء هو لک حلال» وجود ندارد. وقتی که مبنا این طور شد، ایشان می فرمایند: دو اصاله الحلیه در مورد دو طرف علم اجمالی که ریشه اش «کل شیء هو لک حلال» است، نه این که هر دو پشتوانه دارد، یعنی وقتی ما روی اناء واقع در طرف یمین انگشت می گذاریم، می خواهیم اصاله الحلیه را بیاوریم، می گویند: پشتوانه این اصاله الحلیه چیست؟ می گوئیم: «کل شیء هو لک حلال». روی اناء واقع در طرف یسار هم همین طور. چون این دو تا اصاله الحلیه ها پشتوانه دارد، و هر کدام دلیلش «کل شیء هو لک حلال» است، منتها نمی تواند این دو تا مجموعاً جریان

پیدا بکند تا اصل عملیه پشتوانه دار می شود مثل دو اماره متعارض. منتها همانطوری که در کفایه ملاحظه فرمودید، در دو اماره متعارض اگر حجیت اماره از باب طریقت باشد، قاعده چه اقتضا دارد؟ سقوطهما عن الحجیه رأساً. مرحوم آخوند(ره) در بحث تعادل و ترجیح این مسأله را عنوان کردند. اگر دو تا اماره حجیتش از باب طریقت شد، قاعده در تعارض طریقتین اقتضای تساقط می کند. اما اگر حجیت دو اماره از باب سببیت شد، به این معنا که وجود اماره خودش ایجاد مصلحت می کند، و مؤثر در تحقق مصلحت است، نه این که صرفاً به صورت یک آینه کاشفیت و طریقت داشته باشد، قاعده اقتضای تخییر می کند، می خواهی به این اماره اخذ کن، می خواهی به آن اماره اخذ کن، چون هم این اماره احداث مصلحت کرده است، هم آن اماره احداث مصلحت کرده، مسأله به صورت طریقت نیست که ما بگوییم: یکی دروغ می گوید و ما را به واقع نرسانده، لذا هر دو کنار بروند. پس قاعده در تعارض امارتین بنا بر سببیت، مقتضای تخییر است.

می گوید: ان قلت: این دو اصاله الاباحه با پشتوانه «کل شیء هو لک حلال» که در هر کدام وجود دارد، تعارض این دو تا اصاله الاباحه عین تعارض امارتین من باب سببیت است. همان طور که حکم در آنجا تخییر است، و باز بالاتر همان طور که در متزاحمین قاعده اقتضای تخییر می کند در همین فرض تساوی که فعلاً مورد نظر ماست، اینجا هم قاعده اقتضای تخییر می کند. منتها می گوید: در تخییر در متزاحمین و امارتین و همین طور ما نحن فیه، دو تا مسلک وجود دارد، دو تا راه برای تخییر وجود دارد، و دو تا قول در آن هست: یک قول این است که اصلاً عقل کاری به حکم و دلیل شارع کاری ندارد.

در همین مورد خودش مستقلاً روی کرسی حکم تخییر را پیاده می کند. حتّی در همان «انقذ الغریق» بعضی ها چنین می گویند. یک مسلک در باب متزاحمین این است «العقل یحکم مستقلاً بالتخییر» بعد از آن که کار به دلیل شرعی ندارد، می بیند دلیل شرعی نمی تواند در اینجا پیاده بشود، مسأله تخییر را خودش حکم می کند.

تقیید بر اطلاق در باب متزاحمین

اما راه دوم در باب متزاحمین و مسلک دوم این است، که ما اطلاق دلیل را قید می زنیم، یعنی می گوییم: «انقذ الغریق»، زید غریق را شامل می شود، در صورتی که عمرو را انقاذ نکند، این قید به او می خورد. و عمرو را شامل می شود در صورتی که زید را انقاذ نکند. در آنجایی که ما یک غریق داشته باشیم، «انقذ الغریق» هیچ قید و شرطی ندارد. اما

اینجایی که دوتا غریق قابل انقاذ به طور مجموع داریم، این «انقاذ الغریقها» به عقل مربوط نیست که بیاید مستقلا حکم به تخییر بکند، خود «انقاذ الغریق» زید مقید به عدم انقاذ عمرو می شود و انقاذ الغریق عمرو مقید به عدم انقاذ زید می شود. نتیجه این می شود که اگر عمرو را انقاذ نکردی، زید را انقاذ کن، اگر زید را انقاذ نکردی عمرو را انقاذ کن، و «هذا معنی التخییر». اما این تخییر از تقیید آن اطلاق استفاده شده، نه تخییری است که مستقلا عقل حکم به او کرده باشد. می گوید: ان قلت این دوتا مسلک در باب تخییر در متزاحمین وجود دارد، و بعد هم می گوید: ما ترجیح می دهیم که مسلک حق همین مسلک باشد، نه این که مستقلا عقل خودش حکم به تخییر بکند، برای این که اگر ما بخواهیم این مسلک را بگیریم، معنایش این است که ما در مورد غریقین اصلا دور «انقاذ الغریق» خط بکشیم.

ممکن است از ما سؤال کنند چرا دور «انقاذ الغریق» خط می کشی؟ شما بگویید:

امکان اجتماع ندارد، می گوئیم: مگر شما نمی گوئید: الضرورات تتقدر بقدرها؟ بیاید به اندازه ضرورت دور «انقاذ الغریق» را خط بکشید. ضرورت می گوید: اطلاق «انقاذ الغریق» قابل پیاده شدن نیست. اما اگر اطلاق را در مورد غریقین مقید کردید، گفتید: انقاذ زید مشروط به عدم انقاذ عمرو، انقاذ عمرو مشروط به عدم انقاذ زید، دیگر چه داعی دارید که «انقاذ الغریق» را به طور کلی از غریقین بیرون ببرید؟ لذا ان قلت می گوید:

مسلک حق، همین مسلک است که به اندازه ضرورت در دلیل تصرف بکند، و دلیل همین مقدار اگر در آن تصرف بشود، کفایت می کند. آن وقت عین همین مسأله را در «کل شیء هو لک حلال» پیاده می کند. می گوید: «کل شیء هو لک حلال» را چه داعی دارید در اطراف علم اجمالی به صورت کلی از صحنه خارج بکنید؟ آن که در مقابل شما هست این است که ترخیص در معصیت نباشد. ترخیص در معصیت در مقابل حلیت هر دو مشتبه است، اما چه مانعی دارد که بگویید: «هذا المشتبه حلال» به شرطی که کاری با دیگری نداشته باشی!! و این دیگری هم حلال است، به شرطی که کاری با این اولی نداشته باشی! که «کل شیء هو لک حلال» هم به صورت تقیید همان طور که در «انقاذ الغریق» پیاده می کردید، اینجا هم پیاده بکنید به اندازه ضرورت «کل شیء هو لک حلال» را کنار بگذارید. ضرورت می گوید: هر دو نمی شود، اما حالا که هر دو نشد، چرا هر کدام مقیدا به عدم دیگری «کل شیء هو لک حلال» در آن جاری نشود؟ لذا ان قلت می گوید:

ما خیلی روشن همان طور که «انقاذ الغریق» را به صورت حکم مقید در هر دو غریق پیاده

می‌کنیم، اینجا هم «کل شیء هو لک حلال» را در اطراف علم اجمالی به صورت حلیت مقیدۀ به عدم ارتکاب دیگری پیاده می‌کنیم. اناء طرف یمین حلال، مشروط به عدم ارتکاب یسار. اناء طرف یسار حلال، مشروط به عدم ارتکاب اناء یمین. و هذا معنای ترخیص در بعضی از اطراف است.

مرحوم نائینی (ره) جوابی از این ان قلت داده‌اند، که جواب را «ان شاء الله» مطالعه دقیق می‌فرمایید، تا ببینیم که آن جواب درست است یا درست نیست؟

پرسش:

- ۱ - حکم ترخیص ادله حلیت در بعض اطراف را بطور مختصر بیان کنید.
- ۲ - استفاده تخییر از انضمام عقل با دلیل لفظی چگونه ممکن است.
- ۳ - کلام محقق یزدی (ره) در فرق میان مشتبہ الحلیه و ادله انقاز غریق را ذکر کنید.
- ۴ - اشکال مرحوم نائینی (ره) و استفاده ترخیص از ادله حلیت را توضیح دهید.
- ۵ - فرق میان حجیت دو اماره از باب طریقت و از راه سببیت در چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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 که مرحوم نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در ضمن یک ان قلت، راهی برای تخییر باز کردند و از آن راه خواسته اند استفاده کنند که ترخیص در بعض اطراف در علم اجمالی مانعی ندارد، یعنی اصول عملیه مثلاً «اصاله الحلیه» بتواند در بعضی از اطراف جاری بشود، که در ضمن ان قلت، این مطلب را دیروز عرض کردیم.

در قلت این راه را می خواهند مسدود کنند و جوابی مفصل به ان قلت داده اند.

تخییر؛ مقتضای دلیل و کاشف یا مقتضای مدلول و منکشف

خلاصه جواب ایشان این است که می فرماید: مواردی که تخییر در آن موارد ثابت است، غیر از مواردی است که دلیل خاص در تخییر دارد. مواردی که دلیل خاص بر تخییر دارد، مثل تخییر در کفارات و خصال کفارات در افطار ماه رمضان، دلیل خاص دارد و بحثی هم ندارد، به ما هم ارتباطی ندارد. اما آن مواردی که دلیل خاص قائم بر تخییر نشده است، و ما در حقیقت با استمداد و کمک و امثال اینها می خواهیم یک

تخیری درست بکنیم، ایشان می فرماید: «لا- تخلوا عن احد امرین»، از یکی از این دو قسم و دو صورت بیرون نیست: یک صورت این است که خود دلیل حکم، و به تعبیر ایشان کاشف، بما انه دلیل و کاشف از آن استفاده تخیر در مقام عمل می شود، کاری به مدلول نداریم، کاری به مجعول نداریم، کاری به این نداریم که این دلیل چه چیزی را جعل کرده، و مجعول در این دلیل چیست؟ مجعول در رابطه با تخیر نقش ندارد. دلیل، اقتضای تخیر می کند، مثبت حکم اقتضای تخیر می کند. گاهی این طور است، خود ایشان مفصل مثالش را ذکر کرده اند که ما هم ذکر می کنیم «ان شاء الله».

گاهی هم در دلیل هیچ اقتضای تخیر نیست، بلکه آنچه در ضمن این دلیل جعل شده، و آنچه را که از راه این دلیل کاشف، انکشاف پیدا کرده است، آن مدلول، آن مجعول، آن منکشف، اقتضای تخیر می کند. پس گاهی تخیر مقتضای دلیل و کاشف است، و گاهی تخیر مقتضای مدلول و منکشف است.

احتمالات در خروج مصادیق از تحت عام

اما آنجایی که دلیل اقتضای تخیر بکند، کاری به مجعول و منکشف نداریم، یعنی تخیر در رابطه با مقام دلالت است، در رابطه با مقام اثبات است. ایشان می فرماید: مثلاً یک دلیل عامی به نام «اکرم العلماء» فرضاً وارد می شود، و ما یقین می کنیم که زید عالم و عمرو عالم، اجمالاً از این دلیل «اکرم العلماء» خارج شدند. اجمالاً دلیل مخصوص این معنا را برای ما روشن کرده که زید عالم و کذا عمرو عالم هر دو خارج از «اکرم العلماء» هستند، لکن تردید ما در این جهت است که آیا خروج زید و خروج عمرو به نحو اطلاق است؟ یعنی زید مطلقاً از «اکرم العلماء» خارج شده است؟ عمرو هم مطلقاً از «اکرم العلماء» خارج شده است؟ خروج مطلق برای زید و خروج مطلق برای عمرو. آیا مسأله این طور است؟ این یک طرف احتمال.

طرف دوم احتمال این است که خروج هر کدام از اینها مشروط به دخول دیگری باشد، یعنی عدم اکرام زید که معنای خروج است، در صورتی است که شما عمرو را اکرام کرده باشید، یعنی حکم عام را روی آن بار کرده باشید. و کذا عدم اکرام عمرو در صورتی است که اکرام زید محقق شده باشد. خروج هریک از این دو تا مشروط به بقاء دیگری در تحت عام باشد. ما این تعبیر را آوردیم برای این که این تعبیر روشن تر مسأله را می فهماند، لکن تعبیر در کلام محقق نائینی (ره) چنین است که می فرماید: یک

تخصیصی در رابطه با زید و عمرو هست، لکن نمی دانیم این تخصیص، افرادی و احوالی هر دو هست؟ یا این که این تخصیص، تخصیص احوالی است فقط؟ که اصلاً عام، تخصیص افرادی نداشته باشد. اگر خروج زید و عمرو به نحو اطلاق باشد، به آن کیفیتی که من عرض کردم، معنایش این است که عام هم از نظر افراد تخصیص خورده است، زید و عمرو و هم از نظر احوال تخصیص خورده است، یعنی زید چه عمرو اکرام بشود و چه نشود. عمرو چه زید اکرام بشود و یا نشود. اما به خلاف آن فرض دیگر، آنجایی که خروج هر کدام از اینها به صورت مقید باشد. به قول ایشان تخصیص افرادی برای عام مطرح نیست، برای این که نمی توانیم بگوییم: زید خارج از عام است، نمی توانیم بگوییم: عمرو خارج از عام است. بعضی از حالات خارج شده است. زید در حال اکرام، عمرو خارج از «اکرم العلماء» است. عمرو در حال اکرام، زید خارج از «اکرم العلماء» است. پس تخصیص که در اینجا مطرح است، این تخصیص احوالی فقط است.

اما به خلاف آن احتمال اول، که هم تخصیص افرادی است، افرادی که شد، لا محاله احوالی هم خواهد بود. اگر فرد خارج شد، اگر موصوف خارج شد، صفت هم دنبال او خارج خواهد بود.

پس بالاخره در دلیل مخصّصی که زید و عمرو را اخراج کرده، چنین تردیدی هست، که آیا زید و عمرو مطلقاً از «اکرم العلماء» خارج شده اند؟ یا این که نه خروج هر کدام در صورت دخول دیگری است، عدم اکرام عمرو در صورت اکرام زید، و عدم اکرام زید در صورت اکرام عمرو. اگر مخصّص ما یک چنین اجمالی پیدا بکنند، ما با توجه به دلیل «اکرم العلماء» و توجه به این که در مقدار تخصیص باید به اندازه قدر متیقّن در مقابل عام دلیل مخصّص نقش داشته باشد.

این را من عرض می کنم مثلاً- در عام و خاص خواندید که اگر مخصّص مردد بین اقل و اکثر مفهومی باشد، نسبت به اقل حجّیت دارد. اما نسبت به اکثر، عام به قوت خود باقی است. این معنایش این است که دلیل مخصّص درباره قدر متیقّن خودش می تواند نقش داشته باشد، در مقابل عام. اما آن چه خارج از قدر متیقّن است، عموم «اکرم العلماء» و دلیل عام به قوت خودش باقی است. این معنا را که شما توجه کردید، حالا- اینجا قدر متیقّن چیست؟ این دوتا احتمالی که شما درباره خروج زید و عمرو می دهید که یکی خروجشان خروج مطلق باشد، و به تعبیر ایشان تخصیص افرادی، و احوالی هر دو باشد.

اما یکی خروجشان خروج مقید، و تخصیص، تخصیص احوالی است فقط. اینجا قدر

متیقن این است که شما تخصیص را تخصیص احوالی بدانید، خروج را خروج مقید بدانید. برای این که در زائد بر مورد شما نمی دانید خروجی تحقق پیدا کرده است، یا نه؟ به عبارت روشن تر اگر عمرو را اکرام بکنید، یقین دارید زید از «اکرم العلماء» خارج است. اما اگر عمرو را اکرام نکردید، دیگر چه دلیلی دارید بر این که زید از «اکرم العلماء» خارج است؟

یک صورتش متیقن است، اگر عمرو را اکرام کردید، زید مسلماً از «اکرم العلماء» خارج است، یعنی لازم نیست اکرام بشود. اما اگر عمرو را اکرام نکردید، دیگر یقین ندارید که زید از «اکرم العلماء» خارج شده است. در عکسش هم همین مسأله، درباره عمرو هم که شما مسأله را مطرح می کنید، اگر عدم اکرام عمرو در صورت اکرام زید باشد، شما یقین دارید به این که این عمرو خارج شده است، و این اکرام نکردن مانعی ندارد. اما اگر زید را اکرام نکردید، می خواهید عمرو را اکرام نکنید، چه مجوزی بر این عدم اکرام دارید در مقابل عموم «اکرم العلماء»، و در مقابل دلیل عام قوی؟ لذا می فرماید: چون در باب تخصیص باید قدر متیقن گرفته شود، و قدر متیقن در مقابل عام عنوان مخصّصیت دارد، اینجا هم قدر متیقن با اجمال دلیل مخصّص این می شود، هر کدام از اینها را می توانی اکرام نکنید، اما در صورتی که دیگری را اکرام بکنید، در صورتی که حکم عام درباره دیگری پیاده بشود، بیشتر از این شما در مقابل «اکرم العلماء» به عنوان دلیل مخصّص ندارید.

پس وقتی که مجموعشان را ملاحظه کردیم، دلیل عام با این دلیل مخصّصی که به این نحو اجمال دارد، نتیجه این شد که برای شما یک تخییر وجود دارد، نمی توانید از این تخییر کنار بروید. یا باید زید را اکرام کنید، یا عمرو را. شما مخیر بین اکرام زید و بین اکرام عمرو هستید.

این تخییر اینجا زاییده می شود، این تخییر بوجود می آید. اما این تخییر از کجا پیش آمده؟

ما به مفاد «اکرم العلماء» کار نداریم، به مفاد دلیل مخصّص کاری نداریم. به دلالتشان کار داریم، به دلایلتشان کار داریم. این دلایلتش به آن نحو است، و این دلایلتش به نحو اجمال است، اجمال دلیل مخصّص وقتی که در مقابل عام قرار می گیرد، از نظر جمع بین این دو تا به حسب مقام دلالت، یک تخییری در مقام عمل بوجود می آید، که شما مخیر می شوید بین اکرام زید و عمرو. این تخییر از نوع اول است.

اما تخییر از نوع دوم که به مقام دلالت ارتباط ندارد، به حکم ارتباط دارد، به مجعول و مدلول ارتباط دارد. ایشان می فرماید: باب متزاحمین از این قبیل است. مثال «انقذ الغریق» در مورد غریقین که شما قدرت بر امتثال ندارید. دلیل چه اقتضای تخییر می کند؟ دلیل حکمی را جعل کرده است، یک تکلیفی را به دوش شما گذاشته است. توجه به آن تکلیف برای شما تخییر را بوجود می آورد؛ برای این که شما تکلیف را حساب می کنید، می بینید قدرت بر امتثال این تکلیف در مورد هر دو غریق ندارید. دو غریق را نمی توانید انقاذ بکنید، در دو غریق نمی توانید تکلیف را رعایت بکنید، و قدرت هم شرط تکلیف است. اینجا مسأله تخییر پیاده می شود، بلحاظ این که مثلاً ملاک در هر دو وجود دارد، اهم و مهمی هم در کار نیست، مسأله دیگری هم در اینجا مطرح نیست، اینجا عقل، حکم به تخییر می کند، عقل در رابطه با تکلیف حکم به تخییر می کند. و این به مقام دلالت «انقذ الغریق» ارتباط ندارد. مربوط به مدلول است، مربوط به تکلیفی است که «انقذ الغریق» این تکلیف را آورده است، که ما از آن تعبیر به مدلول می کنیم. در مدلول با این موقعیت به مقتضای حکم عقل تخییر است.

پس ایشان می فرماید این دو نوع تخییر را داریم که یکی برحسب اقتضای دلیل و کاشف است، و دیگری برحسب اقتضای مجعول و مدلول و منکشف است. بحث در این است که آیا ادله اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می تواند به یکی از این دو نحو تخییر، تخییر را ثابت کند؟ اگر بتواند به یکی از این دو نحو تخییر را ثابت کند، همان ترخیص در بعضی از اطراف استفاده می شود. اما اگر نتوانست ثابت کند، معنایش این است که ادله اصول عملیه همان طوری که در تمامی اطراف جریان پیدا نمی کند، نسبت به بعضی از اطراف هم نمی تواند نقش داشته باشد.

کلام نائینی (ره) در عدم جریان تخییر در اصول عملیه نسبت به علم اجمالی

مرحوم نائینی (ره) می فرماید: هیچ یک از این دو قسم، تخییر را در مورد اصول عملیه نسبت به علم اجمالی نمی توانیم پیاده بکنیم، چرا؟ برای این که اما قسم اول که تخییر در رابطه با مقام دلالت بود، در رابطه با مقام دلالت بود. ایشان می فرماید: در ادله اصول عملیه، اجمالی به صورت تعیین در تمام موارد خودش، وجود ندارد و در تمام مصادیق

خودش، اقتضای حلیت می کند. در دلیل «اصاله الحلیه» چه اجمالی وجود دارد؟ و از چه راهی درباره دلالت ما تخییر را استفاده بکنیم؟ ایشان می فرماید: قسم اول از تخییر در ادله اصول مطرح نیست. برای این که آن تخییر بواسطه برخورد یک دلیل مجمل با دلیل مثل عام و مبین پیش می آمد. جمع بین یک مبین و مجمل آن تخییر را اقتضا می کرد. اما ما در اینجا دلیل مجملی نداریم و «اصاله الحلیه» هم می گوید: «کل شیء هو لک حلال». چه اجمالی در این دلیل وجود دارد؟ در مقابل دلیل عام «کل شیء هو لک حلال» یک دلیل مجملی نداریم که جمع بین این دو تا اقتضای تخییر بکند. ما هستیم و این «کل شیء هو لک حلال». این را چطور به صورت تخییر قسم اول بخواهیم مطرح بکنیم؟ معنا ندارد تخییر قسم اول در اینجا پیاده بشود. چرا تخییر قسم دوم پیاده نشود؟

قسم دوم که مربوط به مجعول و مدلول بود. در حقیقت آن قسم دوم تقریباً نزدیک بما نحن فیه است، یعنی همان طور که «انقذ الغریق» یک دلیل است، ولی در مورد غریقین و تزاحم، مسأله تخییر پیاده می شد. اینجا چرا تخییر نباشد؟ ایشان در تعلیل عدم جریان تخییر، قسم دوم مسأله را می فرمایند: از یک طرف اولاً بینیم مفاد اصول عملیه و ادله اصول عملیه، چیست؟ و به تعبیر دیگر، مجعول در ادله اینها چیست؟ چون قسم دوم تخییر در رابطه با مجعول بود. بینیم مجعول در ادله اصول عملیه چیست؟ ایشان می فرماید: آن که در ادله و اصول عملیه بطور کلی جعل شده، این است که شارع حکم کرده به این که شما عمل خودتان را مطابق با مؤدای اصل بکنید. اما این یک قید اضافه دارد، در اصول محرزہ شما علاوه بر این که عمل خودتان را تطبیق بر مؤدای اصل می دهید، یک اضافه ای هم در اصول تنزیلیه و محرزہ هست، و آن این است که آن مؤدای را بما آنه الواقع فرض می کنیم.

اما در اصول غیر محرزہ، بما آنه الواقع هم در آن مطرح نیست. اما این جهت کاری فعلاً به این مسأله ندارد، بما آنه الواقع باشد، یا لا- بما آنه الواقع باشد. و فرقی را که ما بین اصول تنزیلیه و غیر تنزیلیه ذکر کردیم، به اینجا مربوط نیست. لکن همه اصول عملیه در این جهت شرکت دارند که مفاد و مدلول دلیلشان این است، که شارع حکم کرده به این که من و شما عمل خودمان را تطبیق بر مؤدای اصل بکنیم. اگر استصحاب نجاست جاری شد، عملاً معامله نجاست بکنیم. اگر «اصاله الحلیه» جریان پیدا کرد، عملاً معامله طهارت بشود، هر اصلی هر مفادی داشته باشد. لکن این حکم شارع در صورتی است که مرتبه حکم ظاهری را شما حفظ کرده باشید، همه جا شارع چنین حکمی نمی کند، همه

جا شارع اصل را پیاده نمی کند. در مواردی که مرتبه حکم ظاهری و موقعیت حکم ظاهری منحفظ است، اصل پیاده می شود.

خصوصیات مورد برای حفظ حکم ظاهری

در کجا مرتبه حکم ظاهری منحفظ است؟ ایشان می فرمایند: چند خصوصیت باید باشد، تا اصلا حکم ظاهری قابل پیاده شدن باشد: یکی این که شما جاهل به واقع باشید.

دیگر این که شارع امکان داشته باشد که شما را متعبد به مؤدای این اصل بکند، یعنی در مواردی که امکان ندارد، باز جای جریان اصل نیست. سوم که هو العمده؛ جایی است که مخالفت عملیه لازم نیاید. اما آنجایی که مخالفت عملیه لازم می آید، دیگر مرتبه حکم ظاهری به هیچ وجه منحفظ نیست.

پس نتیجه این طور شد که مدلول ادله اصول حکم شارع به تطبیق العمل علی المؤد الاصول فی مواردی که این سه جهت در آن وجود داشته باشد و حیث این که در اطراف علم اجمالی این حکم شارع اگر بخواهد پیاده بشود، مخالفت عملیه لازم می آید. برای این که فرض ما آنجایی است که نمی تواند در همه اطراف ترخیص پیاده بشود، برای مخالفت عملیه. در نتیجه شرائط جریان ادله اصول، اصلا در اطراف علم اجمالی به این صورت وجود ندارد، برای این که اگر بخواهد پیاده بشود، یلزم المخالفه القطعیه. و یکی از شرائط جریان اصل، این بود که مستلزم مخالفت عملیه نباشد. بعد می فرماید: نه این که شما خیال بکنید که ما می گوئیم: ممتنع است که در اطراف علم اجمالی مسأله تخییر، و ترخیص در بعضی از اطراف پیاده بشود؟ نه، ما ممتنع نمی دانیم. ما ثبوت این معنا را جایز می دانیم. ولی هر چیزی که از نظر مقام ثبوت جایز و ممکن شد، این طور نیست که از نظر اثبات هم وقوع داشته باشد و ما آن نقص و کمبودی را که در اینجا روی آن عنایت داریم، این است که از نظر مقام اثبات دست ما کوتاه است. ما راهی نداریم که ترخیص در بعضی از اطراف را از آن استفاده بکنیم. برای این که نه از قبیل قسم اول تخییر است، و نه از قبیل قسم دوم، و ما دیگر غیر از این دو قسم، قسم سومی برای تخییر اصلا تصوّر نمی کنیم. و ما نحن فیه از هیچ کدام از این دو نوع نخواهد بود.

بنابراین تخییری که ان قلت در اینجا بیان کرد، ایشان می فرماید: با این بیان ما، این تخییر و ترخیص در بعضی از اطراف کنار می رود. این بیان مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه) است.

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) با توجه به کلام مرحوم محقق نائینی (ره) چند اشکال مهم بر کلام ایشان دارند، که این اشکالات را «ان شاء الله» عرض می کنیم، بعد از این بحث نتیجه گیری می کنیم.

پرسش:

- ۱ - آیا تخییر؛ مقتضای دلیل و کاشف است یا مقتضای مدلول و منکشف؟ توضیح دهید.
- ۲ - احتمالات در خروج مصادیق از تحت عام را بیان کنید.
- ۳ - کلام مرحوم نائینی (ره) در عدم جریان تخییر در اصول عملیه نسبت به علم اجمالی چیست؟
- ۴ - خصوصیات مورد برای حفظ حکم ظاهری را ذکر کنید.

ص: ۱۲۳

اشاره

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 مرحوم نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در جواب ان قلت راه تخییر را در ما نحن فيه به طور کلی مسدود کردند، و فرمودند: ما بیشتر از دو نوع تخییر در غیر مواردی که دلیل خاص بر تخییر قائم است، نداریم: یکی تخییری که به اقتضای دلیل و کاشف تحقق پیدا می کند، و یکی تخییری که به اقتضای مدلول و مجعول و منکشف تحقق پیدا می کند. و ادله اصول عملیه در اطراف علم اجمالی منطبق با هیچ کدام از دو قسم تخییر نیست، و چون انطباق ندارد، لذا تخییر در ما نحن فيه منتفی خواهد بود.

اشکالات حضرت امام(ره) بر مرحوم نائینی(ره) در تخییر در اصول عملیه

اینجا همان طور که اشاره شد، اشکالات متعددی از ناحیه سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مدّ ظلّه العالی) به مرحوم نائینی(ره) شده است: یک اشکال این است، می فرمایند: شما در قسم اول گفتید: تخییر به اقتضای دلیل و کاشف تحقق پیدا کرده، نه به اقتضای مجعول و مدلول. و تصریح به این معنا هم در عبارت ایشان شده، در مثال «اکرم العلماء» و

خروج زید و عمرو و تردد خروج بین این که آیا به نحو اطلاق است یا فی بعض الحالات است؟ ایشان در ذیل آن مثال تصریح می کنند، به این که ما اینجا از ناحیه مجعول هیچ گونه مسأله ای به نام تخییر نداریم. برای این که هم دلیل عام ما، یک حکم تعینی را دلالت دارد، و هم دلیل خاص ما، یک حکم تعینی را دلالت دارد.

پس از نظر حکم و این که حکم مجعول در هر دو دلیل به نحو تعین تحقق دارد، تردیدی نیست. اما از نظر دلیل، مسأله روشن نیست. در اینجا ایشان می فرمایند: در دلیل عام، ما مسأله را قبول داریم، در «اکرم العلماء» تخییر نیست، هر عالمی به نحو تعین، دلالت بر وجوب اکرامش می کند؛ اما در دلیل مخصّص که مجعول در دلیل مخصّص به نحو تعین است یا نمی دانید چه چیزی در دلیل مخصّص جعل شده و مدلول دلیل مخصّص چیست؟ - عبارت ایشان صریح در این مطلب است - شما می گوئید: مجعول در دلیل خاص و عام، هر دو به نحو تعین است. اگر در دلیل خاص مجعول به نحو تعین است، پس دیگر شما چه تردیدی در اینجا دارید؟ برای این که اگر شما این معنا را احراز کردید که در دلیل خاص، مجعول به نحو تعین جعل شده، این عباره آخری از این است که یقین دارید که زید و عمرو فی جمیع الحالات خارج شده اند.

فرق تخصیص افرادی و تخصیص احوالی

اگر زید و عمرو فی بعض الحالات خارج شده باشند، این معنایش تخییر است. شما یک وقت شک دارید در این که تخییر است، یا تعین است؟ این حرف در رابطه با مجعول است. یک وقت یقین دارید که در دلیل خاص هم مثل دلیل عام، حکم به نحو تعین جعل شده، لازمه این که در دلیل خاص، حکم به نحو تعین جعل شده باشد، این است که زید و عمرو فی جمیع الحالات خارج شده باشند. و به تعبیر خود مرحوم نائینی (ره) تخصیص باید هم افرادی و هم احوالی باشد. برای این که دو شق بیشتر نیست. اگر تعین است معنایش این است که تخصیص افرادی و احوالی است و اگر تخییر است، معنایش این است که تخصیص احوالی فقط است، یعنی خروج هر کدام، مقتید به دخول دیگری و ورود دیگری است. عدم اکرام هر کدام مقتید به اکرام دیگری، و به اجرای حکم عام در مورد دیگری است.

شما که اینجا می گوئید: مجعول ما همان طور که در دلیل عام به نحو تعین است، در دلیل خاص هم به نحو تعین است، پس لازمه اش این است که شما می دانید که تخصیص

هم افرادی است، و هم احوالی. اگر این معنا را می دانید، دیگر تردیدی ندارید، زمینه ای برای تخییر نیست. شما علم دارید به این که تخییر وجود ندارد، علم دارید به این که مفاد دلیل خاص هم تعیین را دلالت دارد که معنای تعیین، همان خروج مطلق زید و عمرو بدون قید و شرط باشد.

پس اگر شما ملترم شدید به این که تردید داریم در مسأله، معنایش این است که نمی دانید که در دلیل خاص چه حکمی جعل شده؟ آیا مجعول، حکم تعیینی است یا این که مجعول حکم تخییری است؟ پس این قسم اول نشد، این دیگر به دلیل و کاشف ارتباط پیدا نکرد، این به مجعول ارتباط پیدا کرد، به مدلول ارتباط پیدا کرد، به مفاد دلیل خاص ارتباط پیدا کرد، که آیا مفادش حکم تعیینی است یا مفادش حکم تخییری؟ این یک اشکال.

اشکال دوم در این قسم دوم تخییر در کلام ایشان است که ایشان می گفت: سخن از دلیل پیش نیاورید، هر چه هست مربوط به مدلول و مجعول است. مثال به باب متزاحمین می زدید، که مثال معروف «انقذ الغریق» است و «انقذ الغریق» در مورد دو غریق است.

ایشان می فرمایند: آیا در قسم دوم که شما می گوئید، دلیل مطرح نیست، اینجا هم حساب دلیل مطرح است؟ چطور حساب دلیل مطرح است؟ برای این که اگر از عقل پرسیم که چرا شما در اینجا حکم به تخییر می کنید؟ عقل از ما می پرسد که مگر اینجا مسأله ای وجود دارد؟ می گوئیم: بله. می گوئید: آن مسأله چیست؟ می گوئیم: احتمال می دهیم در اینجا انقذ اصلا وجوب نداشته باشد، در اینجایی که دو غریق هست، و ما قدرت بر انقذ کلیهما نداریم، اصلا احتمال می دهیم که انقذ غریق اینجا وجوب نداشته باشد، عقل به ما چه چیزی می گوید؟ می گوید: اطلاق «انقذ الغریق» چه می شود؟ اولین مسأله ای که در اینجا مطرح است، در تراحم بین غریقین، اطلاق «انقذ الغریق» است، و الا- اگر «انقذ الغریق» اطلاق نداشته باشد، و صورت غریقین را شامل نشود، و اختصاص داشته باشد به آنجایی که تنها شما مواجه با یک غریق شوید، هر کجا با یک غریق مواجه شدید، «انقذ الغریق» هست. اما آنجایی که پای دو غریق در کار است، نه، اصلا «انقذ الغریق» آنجا نیست. اگر چنین مسأله ای باشد، باز هم تراحم است یا باز هم تخییر است؟

دلیل مقید در اطلاق و خروج افراد

پس اولین مسأله ای هم که در اینجا اساس قرار می گیرد، مسأله اطلاق در «اکرم

العلماء» است. در قسم اول مسأله عموم مطرح بود، اینجا مسأله اطلاق مطرح است. آنجا دلیل مخصّص دلیل لفظی بود که زید و عمرو را اخراج می کرد، و خروجش مردّد بین خروج مطلق و مقید بود، اینجا دلیل مقید عبارت از حکم عقل است، عقل می گوید: اگر تو قدرت می داشتی که هردو را انقاز کنی، برحسب اطلاق هردو را باید انقاز کنی، لکن چون قدرت نداری که هردو را انقاز کنی، انقاز کلا الغریقین بر تو واجب نیست. پس اطلاق اینجا مقید شد. منتها همان طور که در زید و عمرو دلیل مخصّص به قول ایشان، مردد بین خروج مطلق و خروج مقید بود، اینجا هم همین مسأله است، و آن مسأله این است، حالایی که ما قدرت نداریم بر انقاز کلا الغریقین، آیا کلا الغریقین مطلقاً خارج است؟ ولو این که من قدرت بر انقاز یکی داشته باشم؟ یا این که نه اخراج کلا الغریقین از اطلاق «انقذ الغریق»، مال آنجایی است که اگر شما قدرت بر هیچ کدام نداشته باشید، هیچ کدام را نباید انقاز کنید؟ اما اگر قدرت بر انقاز داشته باشید، عدم انقاز هر کدام مقید به انقاز دیگری خواهد شد. مثل عدم اکرام زید که مقید به اکرام عمرو بود، اینجا هم عدم انقاز کل واحد من الغریقین، مقید به انقاز دیگری است. ما الفرق بین «انقذ الغریق» و بین «اکرم العلمایی» که ایشان در قسم اول ذکر کردند؟ «انقذ الغریق» هم طابق النعل بالنعل روی همان «اکرم العلماء» پیاده می شود، منتها با یک فرقهایی که فارق نیست، آنجا عموم است، اینجا اطلاق است، آنجا مخصصش دلیل لفظی است، اینجا مخصصش حکم عقل است، در صورتی که قدرت بر امتثال هردو نداشته باشید، هردو برای شما لزوم ندارد.

این دو اشکال را ایشان در رابطه با اصل بیان مرحوم نائینی (ره) بیان فرمودند.

عدم هیچکدام از اقسام تخییر در اطراف علم اجمالی

اما نتیجه ای که ایشان گرفتند، این بود که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، نه از قبیل قسم اول تخییر و نه از قبیل قسم دوم تخییر است. ایشان هردو را منع می کنند، می فرمایند: ما می توانیم اصول عملیه را از قبیل «اکرم العلماء» قرار بدهیم، و می توانیم از قبیل قسم دوم قرار بدهیم. و البته ترجیح با این است که از قبیل قسم دوم قرار بدهیم.

بیان ایشان چنین است که می فرمایند: ادله اصول عملیه مثل «اکرم العلماء» دلیل عامی هستند، مخصوصاً با این که در دلیل «اصاله الحلیه» حتی کلمه «کل» به کار رفته، «کل شیء هو لک حلال، حتّی تعرف أنّه حرام بعینه»، این دلیل عام است. اطراف علم اجمالی را هم بعمومه می گیرد، مثل «اکرم العلماء» که زید و عمرو را بعمومه می گرفت. لکن در

مقابل این «کل شیء لک حلال» ما یک دلیل مخصّصی داریم، و آن دلیل مخصّص ما مردد است، بین این که اطراف علم اجمالی را به طور کلی از «کل شیء لک حلال» خارج کند، حتی در یک طرف هم شما نتوانید «اصاله الحلیه» را پیاده کنید یا این که نه «اصاله الحلیه» در هریک از دو طرف جریان پیدا نمی کند، به شرطی که در طرف دیگر جریان پیدا کند؟ همان طوری که در خروج زید و عمرو شما مردد بودید بین این که مطلقا خارج است، یا خروج هرکدام مشروط به دخول دیگری است، عین همین عبارت را شما می توانید اینجا پیاده کنید. آیا اطراف علم اجمالی که از مصادیق «کل شیء لک حلال» است، و ما مسلّم می دانیم در اطراف علم اجمالی تخصیص خورده، این طور نیست که بتواند هم این مشتبه و آن مشتبه هر دو را شامل شود؟ این را می دانیم. لکن میزان و مقدار خروج را نمی دانیم که چه مقدار است، آیا این دو که از دلیل «کل شیء لک حلال» بیرون آمدند، مطلقا بیرون آمدند؟ بدون هیچ قید و شرطی؟ تا معنایش این باشد که شما در هیچ یک از دو طرف نمی توانید «اصاله الحلیه» را پیاده کنید؟ یا این که نه، بیرون آمدن هریک از دو مشتبه از عموم «کل شیء لک حلال» مشروط به بودن دیگری در تحت این عموم است؟ و مشروط به دخول دیگری در تحت این عموم است؟ در اینجا هم همین حرف را بگویید: حیث این که ما در مقام تخصیص باید اکتفای بر قدر متیقّن کنیم در مقابل دلیل عام، قدر متیقّن این است که خروج هرکدام مقید به دخول دیگری باشد، یعنی قدر متیقّن این است که ما از عموم درباره این دو به کلی رفع ید نکرده باشیم، بلکه فی بعض الحالات رفع ید کرده باشیم، «اذا تردد بین جمیع الحالات و بعض الحالات» این بعض الحالات به صورت قدر متیقّن است.

در این صورت پس چرا شما گفتید: قسم اول تخییر در مورد اصول عملیه در اطراف علم اجمالی پیاده نمی شود؟ و مهم تر قسم دوم است. ایشان می فرمایند: این را دیگر کأنّ نمی توانیم انکار کنیم. این مطلب مسلّمی است که ادله اصول عملیه در اطراف علم اجمالی عین دلیل «انقذ الغریق» نسبت به غریقین می ماند، هیچ فرقی بین این دو نیست، حتی مخصّص هم در هر دو، مسأله عقلی است. «انقذ الغریق» اطلاقی داشت، «کل شیء لک حلال» بالاتر عمومش را دارد، اطلاق و عموم برای ما فرقی نمی کند. «انقذ الغریق» در مورد غریقین روی عدم قدرت مکلف بر انقاذ کلا الغریقین، اطلاق «انقذ الغریق» مقید شده بود. اینجا هم «کل شیء لک حلال» در مورد علم اجمالی اگر بخواهد هر دو طرف را شامل شود، چون عرف، ترخیص در معصیت را جایز نمی بیند، می گوید: اینجا نمی شود

«کل شیء لک حلال» را نسبت به کلا الطرفين پیاده کنید، اینجا تخصیص خورده است.

اما چه مقدار تخصیص خورده؟ همان طور که در «انقذ الغریق» شما می گفتید: ملاک حکم در انقاذ کلا الغریقین وجود دارد، (چون در قسم ثانی دیگر ما روی مقام دلالت تکیه نمی کنیم، روی مقام مدلول تکیه می کنیم)، می گفتید: در این دو غریق یکی به نام زید و یکی به نام عمرو، نمی توانیم بگوییم: ملاک انقاذ و وجوب انقاذ در آنها وجود ندارد. در مشتبهین در اطراف علم اجمالی از نظر ملاک «اصاله الحلیه» آیا می توانید بگویید: ملاک تحقق ندارد؟! این اناء واقع در طرف یمین، مشتبه الحلیه نیست؟! اناء واقع در طرف یسار مشتبه الحلیه نیست؟! همان طور وجود الملاک فی انقاذ کلا الغریقین موجب این معنا بود که شما حکم به تخییر را از ناحیه عقل صادر کنید، اینجا هم وجود ملاک «اصاله الحلیه» در هر دو مشتبه در اطراف علم اجمالی اقتضا می کند که «اصاله الحلیه» را، بنحو تخییر، نه به نحوی که هر دو خارج شود برای خاطر این که ترخیص در معصیت لازم می آید. لذا ایشان می فرماید: هیچ فرقی بین ما نحن فیه، و بین متراحمین که مسأله انقاذ غریق باشد، وجود ندارد.

جریان اصول عملیه به نحو تخییر در اطراف علم اجمالی

ما که می خواهیم این بحث را کنار بگذاریم، آیا ترخیص در بعض اطراف علم اجمالی جایز است یا نه؟ به عبارت دیگر؛ آیا اصول عملیه به نحو تخییر در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می کند یا نه؟

عرض کردیم در میان آن چهار روایت، روایت واحده ای که در آن «کل شیء لک حلال» بود که در هر یک از دو طرف علم اجمالی مستقلا می خواست «اصاله الحلیه» را پیاده کند، و به عبارت دیگر دو «اصاله الحلیه» در اطراف علم اجمالی داشته باشیم، روایت مسعده بن صدقه بود، که از نظر متن اضطراب و خدشه داشت و در نتیجه نشد ما به روایت مسعده بن صدقه تمسک کنیم.

و اما سه روایت دیگر که در بین این سه روایت صحیحه عبد الله بن سنان هم وجود داشت، تعبیرشان این بود: «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال» و ما گفتیم: اگر این «کل شیء» را بخواهیم در اطراف علم اجمالی پیاده کنیم، باید مجموع الشیئین را شیء واحد قرار بدهیم. و اگر مجموع الشیئین، شیء واحد شد، نتیجه دیگری هم شما از آن استفاده می کنید، و آن این است که یک «اصاله الحلیه» در اطراف علم اجمالی است. روی

تعبیر «کل شیء فیہ حلال و حرام» که شما می خواهید مجموع شیئین را شیء واحد فرض کنید، و بگویید: در آن حلال و حرام وجود دارد، درباره علم اجمالی چند «اصاله الحلیه» جاری می شود؟ یک «اصاله الحلیه». موضوعش مجموع الاشیاء است، و «اصاله الحلیه» که بخواهد روی مجموع شیئین وارد شود، ترخیص در معصیت بود، این که از نظر عقلا و عرف ممتنع بود.

در اینجا این سؤال پیش می آید، که آیا «کل شیء فیہ حلال و حرام» در رابطه با اطراف علم اجمالی چه نقشی دارد؟ جواب این است: اصلا اطراف علم اجمالی «شیء فیہ حلال و حرام» نیست، اصلا مصداق «اصاله الحلیه» نیست. آنچه که مصداق «اصاله الحلیه» است، ترخیص در معصیت در دنبالش است. آنچه که شما می خواهید «اصاله الحلیه» را در آن جاری کنید، مصداق «اصاله الحلیه» نیست، موضوع «اصاله الحلیه»، «شیء فیہ حلال و حرام» است، و «شیء فیہ حلال و حرام»، مجموع الاطراف است، مجموع المشتبهین است. در مجموع المشتبهین هم یک «اصاله الحلیه» می خواهد جاری شود، این «اصاله الحلیه» هم مستلزم ترخیص در معصیت است. آن وقت در اطراف علم اجمالی این اناء واقع در طرف یمین «هل هو شیء فیہ حلال و حرام»؟ چون معنای «فیہ حلال و حرام» این نیست که «فیہ احتمال الحلال و احتمال الحرام»، بلکه «فیہ حلال» یعنی «فیہ حلال قطعا»، و «فیہ حرام» یعنی «فیہ حرام قطعا». پس از ادله «اصاله الحلیه» آن که می تواند به درد بخورد، روایت مسعده بن صدقه بود، که فاقد حجیت بود. و این سه تا روایت که صحیحہ عبد الله بن سنان در میان آنها است، موضوع را «کل شیء فیہ حلال و حرام» قرار داده و اطراف علم اجمالی «لیس شیئا فیہ حلال و حرام»، اصلا موضوع برای «اصاله الحلیه» نیست، مصداق برای «اصاله الحلیه» نیست. این در رابطه با «اصاله الحلیه».

اگر شما بگویید: اصول عملیه که منحصر به اینها نیست، مهمترین اصول عملیه، استصحاب است. استصحاب چطور؟ در بحث استصحاب، ولو این که آن روز هم اشاره ای به این مطلب شد و مسأله ای هم در این رابطه مطرح شد، صحبت کردیم که این یقین و شک که در دلیل «لا- تنقض یقین بالشک» قرار گرفته، آیا مقصود یقین و شک وجدانی است؟ یا مقصود از یقین، حجّت معتبره است؟ ولو این که یقین نباشد و بینه باشد ولو این که سایر امارات برایش قائم شده باشد؟

در بحث استصحاب که رسیدیم با قرائن و شواهدی، این معنا را به اثبات می رسانیم،

که یقین و شک در دلیل «لا- تنقض الیقین بالشک» مقصود حجّت معتبره، و شک یعنی لا- حجّت، «لا- تنقض الیقین بالشک» یعنی «لا تنقض الحجّه بلا حجّه» در این معنا خلاصه می شود، و مفادش چنین چیزی است. اگر مفادش این شد، ما چه استفاده ای می خواهیم کنیم؟ ما می خواهیم استفاده کنیم که اگر مقصود از یقین، حجّت شد، «لا تنقض الحجّه بلا حجّه» اصلاً اطراف علم اجمالی را نمی گیرد. برای خاطر این که علم اجمالی هم خودش یک حجّت معتبره است. داخل در مصداق یقین به این معنایی است که ما ذکر کردیم، و در این انائینی که الان علم اجمالی وجود دارد، اینجا حجّت معتبره تحقق دارد، و وقتی که حجّت معتبره تحقق داشت، دیگر معنا ندارد که استصحاب در اطراف آن جریان پیدا کند. لذا دلیل استصحاب هم با این بیانی که اثباتش «ان شاء الله» در بحث استصحاب است، اصلاً در اطراف علم اجمالی به طور کلی پیاده نمی شود.

در نتیجه؛ در اطراف علم اجمالی ترخیص در همه اطراف عقلا- مانعی ندارد، عرفاً و از نظر عقلاً جایز نیست، و دلیل شرعی نمی تواند این مطلبی را که عقلا- برایشان قابل قبول نیست، اثبات بکند، یعنی عقلاً از دلیل شرعی چنین استفاده ای را نمی کنند. اما ترخیص در بعضی از اطراف، نه عقلاً اشکال دارد، و نه عرفاً اشکال دارد، لکن این از نظر مقام ثبوت بود. اما از نظر مقام اثبات دلیلی نداریم که دلالت بر ترخیص در بعضی از اطراف کند. با این که امکان عقلی و عرفی در ترخیص در بعضی از اطراف وجود دارد، لکن از نظر مقام اثبات دست ما به جایی بند نیست.

هذا تمام الکلام در این مسأله ای که خیلی طول کشید، و بعد تنبیهات مسأله اشتغال است «ان شاء الله».

پرسش:

۱- اشکالات حضرت امام (ره) بر محقق نائینی (ره) در جریان تخییر در اصول عملیه چیست؟

۲- فرق تخصیص افرادی و تخصیص احوالی را ذکر کنید.

۳- دلیل مقید در اطلاق و چگونگی خروج افراد را بیان کنید.

۴- در اطراف علم اجمالی چه موقع هیچکدام از اقسام تخییر جاری نمی شود؟

۵- جریان اصول عملیه به نحو تخییر در اطراف علم اجمالی را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلموه و السّٰلام على سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله على أعدائهم أجمعین، من الآن الى قیام یوم الدّین.

تنبیّات اشتغال

بعد از آن که اصل بحث درباره علم اجمالی از نظر علّیت و اقتضا و شؤون این دو بحث شد، تنبیهاتی مرحوم آخوند ذکر می فرمایند. گرچه مطلب اولی را که می خواهیم عرض کنیم، ایشان قبل از شروع در تنبیهات به دو سطر بیان کردند، ولی این هم شاید شایسته باشد که به عنوان تنبیه مطرح شود، و آن این است که آیا علم اجمالی در آنجایی که اطرافش تدریجی باشد، (نه این که بالفعل تحقق داشته باشد) همان نقشی را دارد که در اطراف فعل غیر تدریجی دارد؟ یا این که این تدریجیت مانع از تأثیر علم اجمالی است، و نقشی را که علم اجمالی در اطراف فعلی دارد، در اطراف تدریجی نخواهد داشت؟ لکن مثال برای این مسأله چیست؟ و در چه مواردی تدریجیت تحقق دارد؟

در باب استصحاب وقتی که به استصحاب امور تدریجی می رسند، مسأله زمان و امور متدرجّه در وجود را مطرح می کنند، مثل سیلان دم، جریان ماء، که اینها تدریجا

تحقق پیدا می کند. آنجا مثالش روشن است. اما در اطراف علم اجمالی چطور مسأله تدریجیت پیاده می شود؟

فرق میان واجب معلق و واجب منجز

از عبارت مرحوم آخوند(ره) این معنا استفاده می شود، که ایشان به این صورت تصویر کردند، که اگر امر دائر باشد بین واجب معلق و واجب منجز، آن هم ظاهر این است که نه در یک شیء، به این صورت که ما علم اجمالی داریم به این که یا این عمل و این شیء به طور واجب منجز واجب است؟ و یا شیء دیگر و عمل دیگر به طور واجب معلق واجب است؟ شما در فرق بین واجب منجز و معلق در جلد اول آن جایی که اقسام واجب را برایتان بحث می کردند، در بحث مقدمه واجب، فرق بین واجب معلق و منجز را به این صورت بیان کردند، که در واجب معلق و منجز، در هر دو ما وجوب فعلی داریم، تکلیف فعلی داریم، لکن در واجب منجز، مکلف به ما امر فعلی است، اما در واجب معلق، مکلف به امر استقبالی است، مثالی که برای واجب معلق در آنجا زده شده بود، حج بود برای بعد الاستطاعه. کسی که در ماه مثلا رجب مستطیع شد، یا الان که مثلا مقدمات حج فراهم است، مستطیع است. این الان حج برایش وجوب دارد. و لذا برایش واجب است که مقدماتش را تهیه کند. اما مکلف به که عبارت از حج است، در زمان خاصی تحقق پیدا می کند، در استقبال تحقق پیدا می کند، در موسم باید تحقق پیدا کند.

الان معقول نیست که حج واقع شود شرعا. پس برای مستطیع حج وجوب فعلی دارد، لکن واجب که عبارت از حج باشد «یکون امرا استقبالیاً»، متوقف بر زمان خاصی است، که زمان خاص در آینده تحقق پیدا می کند، ذی حجه در آینده تحقق پیدا می کند.

اشتراک واجب منجز و معلق در اصل وجوب و فعلیت وجوب

پس واجب منجز و معلق هر دو در اصل وجوب و فعلیت وجوب مشترک هستند، لکن واجب در واجب منجز، یعنی مکلف به فعلیت دارد. اما در واجب معلق «امر استقبالی».

حال اگر این معنا را در اطراف علم اجمالی پیاده کردیم، یک علم اجمالی این طوری پیدا کردیم، مثل این که کسی یقین کرد، یا فلاں شیء همین حالا- برایش واجب است، یا فلاں شیء بعد از یک ماه برایش واجب می شود، لکن همین الان وجوب دارد. اگر چنین

علم اجمالی پیدا کرد «بأنّ اّمّا هذه الشیء واجب بنحو الواجب المنجز و اّمّا ذاك الشیء واجب بنحو الواجب المعلق»، اگر اینجا چنین علم اجمالی پیدا کرد، این علم اجمالی با علم اجمالی به این که یا نماز جمعه واجب است، یا نماز ظهر چه فرق می کند؟ این علم اجمالی با علم اجمالی به این که یا این اداء خمر است، یا اداء دیگر، چه فرق می کند؟ اگر شما می خواهید علم به تکلیف فعلی متعلق شده باشد، همان طور که در واجب منجز تکلیف فعلی است، در واجب معلق هم فعلی است. اختلاف بین این دو تا مربوط به واجب است، نه مربوط به تکلیف باشد، مربوط به مکلف به است. کسی که مستطیع شد، حج برایش واجب است، فرض کنید ادای دینش هم واجب است. هر دو تکلیف فعلیت دارد، هم اداء الدین، یعنی دینهایی که به مردم دارد، اداء الدین برایش واجب است و هم چون مستطیع شده حج واجب است، در هر دو هم وجوب فعلیت دارد. لکن اداء الدین مسأله ای است که همین حالا باید تحقق پیدا کند، اما حج در آینده باید تحقق پیدا کند.

حالا- اگر این مثال را آوردیم و درباره علم اجمالی پیاده کردیم، گفتیم: «صار عالما اّمّا بوجوب اداء الدین فعلا، و اّمّا بوجوب الحج فی موسمه» آیا از نظر حرفهایی که درباره علم اجمالی زدیم فرقی می کند؟ مطلب طوری می شود که دیگر بگوییم: در چنین علم اجمالی احتیاط واجب نیست و لزوم مراعات ندارد؟ یا این که کمترین فرقی بین آن مثالهایی که تا به حال می زدیم و بین این مثال نمی توانیم تصور کنیم، هر حکمی درباره آن علم اجمالیها گفته شد، در این علم اجمالی هم می گوییم؟

از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که تدریجیت اطراف، فقط همین یک مورد را دارد، یعنی دوران امر بین معلق و منجز است. لذا در دنبالش می گوید: تکلیف همان طور که «یمكن ان يتعلّق بامر حالی، یصح ان يتعلّق بامر استقبالی»، ایشان این مطلب را در دنبال تدریجیه الاطراف می گوید. معلوم می شود که مثال تدریجیت از نظر مرحوم آخوند همین مورد است که امر دائر بین معلق و منجز باشد.

واجب مشروط بنا بر نظر مرحوم شیخ (ره) و مشهور

آیا ما می توانیم مورد دیگری اضافه کنیم که عبارت مرحوم آخوند شاملش نمی شود؟ و آن این است که اگر امر دائر شود بین این که یا این شیء وجوب مطلق داشته باشد، یا شیء دیگر واجب مشروط باشد. شما فرق بین واجب مطلق و واجب مشروط را در بحث واجب مطلق و واجب مشروط ملاحظه کردید. در واجب مطلق، تکلیف فعلیت

دارد، مشروط به شرط نیست، تکلیف همین الان محقق است. اما در واجب مشروط آن طور که مشهور قائل هستند، نه آن طور که مرحوم شیخ قائل بود. مشهور در مثل «ان جاءك زيد فاکرمه»، می گویند: جزایی که معلق به شک شده، مفاد هیئت «اکرمه» است، وجوب الا-کرام معلق بر مجیء زید است، نه این که اکرام مقید به مجیء زید باشد. مجیء زیدی که به عنوان قید در این شرط در قضیه شرطیه مطرح است، مربوط به هیئت «اکرم» است، یعنی مربوط به مفاد جزاست. اگر از شما پرسند جزای در «ان جاءك زيد فاکرمه» چیست؟ شما نمی توانید بگویید: جزاء اکرام است. بلکه جزاء وجوب متعلق به اکرام است، حکم، جزاء قرار گرفته است. لذا مشهور در واجب مشروط عقیده شان این بود که قید به هیئت می خورد، یعنی در حکم تعلیق است، در وجوب تعلیق است. و معنای این که تعلیق در وجوب باشد، این است که قبل از مجیء زید اصلاً وجوبی تحقق ندارد، «ان جاءك زيد فاکرمه» می گوید: اگر مجیء محقق شد، آن وقت وجوب اکرام تحقق پیدا می کند، آن وقت وجوب اکرام فعلیت پیدا می کند.

پس قبل از آن که مجیء زید محقق شود، فعلیتی برای وجوب اکرام تحقق ندارد. لذا واجب مشروط آن است که «قبل تحقق الشرط لا- یکون هناك تکلیف و لا یکون هناك فعلیه التکلیف»، الان مکلف به نماز مغرب و عشاء نیستیم، چون وجوب نماز مغرب و عشاء معلق به غروب شمس است «و حیث لم یتحقق الغروب لا- یکون الوجوب بمتحقق». لذاست که واجب معلق و منجز را که بحث قبلی بود، باید از مصادیق واجب مطلق قرار دهیم. برای این که در واجب مشروط اصلاً تکلیف فعلیت ندارد، قید و شرط ارتباط به اصل الحکم دارد.

آن چه که می خواستیم مطرح کنیم این است، آیا مسأله تدریجیت را می شود بین واجب مطلق و مشروط تصوّر کرد؟ به این معنا که یا فلان شیء الان واجب است به نحو واجب مطلق، یا فلان شیء واجب است به نحو واجب مشروط، که هنوز شرطش هم نیامده، هنوز شرطش تحقق پیدا نکرده. آیا چنین مثالی نمی توانیم برای تدریجیت اطراف بزنیم؟ همان طور که از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود، فقط مسأله معلق و منجز مطرح است؟ یا این که نه، واجب مطلق و مشروط را هم می شود اینجا مطرح کرد؟

ظاهر این است که این هم می شود. برای این که بعد از آن که شما علم اجمالی دارید به این که تکلیفی به این صورت در کار است، یا الان باید این شیء انجام شود به نحو واجب مطلق، یا شیء دیگر مثلاً دو ساعت بعد به نحو واجب مشروط. آیا آن عقلی که

درباره علم اجمالی به آن صورتی که مفصل بحث کردیم، علم اجمالی را مقتضی احتیاط می‌دید، منتها عقل برای ترخیص هم منعی قائل نبود، اما از نظر مقام اثبات، دلیل مرخصی که بتواند ترخیص را پیاده کند، نداشتیم. برای این که یا ترخیص در جمیع الاطراف بود و عرف زیر بار نمی‌رفت. در ترخیص در بعضی الاطراف هم دلیل معتبری دلالت بر ترخیص در بعضی اطراف نکرده. پس نتیجه همان حکم عقل به لزوم احتیاط در جای خودش محفوظ ماند. آیا عقلی که در آنجا حکم به لزوم احتیاط می‌کند، در اینجا حکم به لزوم احتیاط نمی‌کند؟ کسی ممکن است این معنا در ذهنش بیاید، بگوید: چون یک طرف تکلیف معلق و مشروط است، و تکلیف قبل تحقق الشرط فعلیت ندارد، پس حالا یک علم اجمالی به یک تکلیف فعلی در رابطه با همه اطراف وجود ندارد؟ برای این که اگر تکلیف به نحو واجب مطلق باشد، الا-ن فعلیت دارد. اما اگر از قبیل «ان جاءك زيد فاکرمه» شد، مشروط به شرطش است، معلق بر شرط است، و شرط هم که تحقق پیدا نکرده است.

عدم علم اجمالی به تکلیف فعلی با وجود شرط

اگر کسی این حرف را بزند و بگوید: در یک طرف قضیه چون جنبه تعلیق و شرط وجود دارد، پس شما علم اجمالی به تکلیف فعلی متعلق به هر طرف ندارید، اگر طرف واجب مطلق باشد، فعلیت دارد. اما اگر طرف واجب مشروط شد، هنوز شرط حاصل نشده، پس تکلیف فعلی نیست، در نتیجه این علم اجمالی هیچ اثری ندارد. نتیجه این حرف این است که با این که شما می‌دانید که یا این شیء به نحو واجب مطلق واجب است، و یا این شیء به نحو واجب مشروط واجب است، لازمه این شبهه این است که علم شما کالعدم است، مثل کسی است که اصلاً چنین علمی ندارد، همان طور که جاهل در شبهات بدویه اجرای براءت می‌کند، هم وجوب این را از بین می‌برد، و هم در موقع شرط، وجوب آن مشروط را، چون اینجا هم علم اجمالی «وجود کالعدم» است، لذا اینجا مثل همان شبهات بدویه است و دوتا «اصاله البرائه» جریان پیدا می‌کند و هیچ گونه معارضه ای هم بین این دو «اصاله البرائه» تحقق ندارد. آیا بیننا و بین عقولنا می‌توانیم چنین حرفی بزنیم؟! بگوییم: کسی که علم اجمالی این سبکی دارد، «وجود هذه العلم کالعدم»، با این که می‌داند خداوند اینجا تکلیفی یا الان یا یک ساعت دیگر دارد، مع ذلک بگوییم: حالا را که حساب می‌کنی که تکلیفی در کار نیست، بعد هم شاید مثلاً

مقدمات آن مکلف به بعدی فراهم نباشد، این هم برای این است که می‌گوییم: در ذهن کسی نیاید که صبر می‌کنیم یک ساعت دیگر که رسید آن وقت علم اجمالی به تکلیف فعلی می‌شود، نه، این ثمره اش در آنجا ظاهر می‌شود، که اگر آن تکلیف مشروط بعدی یک مقدماتی دارد که این مقدمات را حالا می‌شود تهیه کرد، ولی «فی ظرفه» نمی‌شود تهیه کرد. آیا بینا و بین عقولنا، اینجا علم اجمالی نقش ندارد؟! آن عقلی که درباره علم اجمالی به آن نحو حکم به لزوم احتیاط می‌کرد، در اینجا حکم به لزوم احتیاط نمی‌کند؟!

ظاهر این است که این هم یکی از موارد است. مسأله منحصر به واجب معلق و منجز نیست که از عبارت مرحوم آخوند استفاده می‌شود. بلکه در واجب مطلق و مشروط هم مسأله این است.

شما بگویید: یک طرف غیر فعلی است، می‌گوییم: باشد. ما حرفی در باب مقدمه واجب زدیم که آن حرف این بود که اگر ما واجب مشروطی داشته باشیم، مثلا مولا گفت:

اول شب باید بالای بام بروی، به نحو واجب مشروط. «اذا غربت الشمس يجب عليك الكون على السطح» به نحو واجب مشروط. حالا دو ساعت به غروب مانده، اگر شما حالا بخواهید اقدام کنید بر تهیه سلم و نردبان، چون روز است برایتان امکان دارد. اما وقتی غروب شد، دکانها می‌بندند و دیگر تهیه نردبان امکان ندارد. اینجا سؤالی مطرح می‌شود، مولا به صورت واجب مشروط گفته: «اذا غربت الشمس يجب عليك الكون على السطح» کون علی السطح بدون نصب سلم نمی‌شود، شما الان دو ساعت مانده به غروب، سؤال: «هل يجب عليك تحصيل السلم ام لا؟» انسان ابتدئا در ذهنش می‌آید که نه. برای این که وجوب نصب سلم، وجوب مقدمی است، و وجوب مقدمی تابع وجوب ذی المقدمه است. چطور می‌شود هنوز ذی المقدمه وجوب پیدا نکرده، مقدمه وجوب پیدا کند؟ الان چرا تحصيل سلم واجب باشد؟ مگر کون علی السطح واجب است که تهیه و نصب سلم وجوب پیدا کند؟ در ذهن می‌آید که نه. صبر می‌کنید تا غروب، غروب هم که شد، می‌گویید: متأسفانه مولا باید تکلیفش را بردارد، چرا؟ برای این که وقتی غروب شد، بدون سلم که نمی‌شود کون علی السطح تحقق پیدا کند؟ در نتیجه با تکلیف مولا- این طور لعب کند، بازی کند و آنرا از بین ببرد. بگویید: قبل الغروب که ذی المقدمه واجب نبود، «فكيف يجب المقدمه»؟ بعد الغروب هم که ذی المقدمه می‌خواهد واجب باشد، من قدرت ندارم بر کون علی السطح، «لعدم وجود السلم و عدم امکان تحصيله»، در نتیجه باید از مولا عذرخواهی کنیم که تکلیفش را بردارد. درحالی که شما از دو ساعت

به غروب هر دو مسأله برایتان روشن بود. هم می دانستید که مولا یک تکلیف مشروط به غروب شمس دارد، و هم می دانستید بعد از آن که غروب شمس تحقق پیدا بکند، برای شما تحصیل سلم امکان ناپذیر است. اما الان برایتان روشن و ممکن است.

حکم عقل به لزوم اتیان مقدمه واجب مشروط

سؤال: عقل در اینجا چه حکم می کند؟ بیننا و بین عقولنا اگر قرار بگیریم، عقل در اینجا حکم می کند به این که باید دو ساعت به غروب مانده، بروید سلم را تحصیل کنید.

و اگر بخواهیم نکته این مطلب را خیلی روشن کنیم، در بحث مقدمه واجب عرض کردیم که نکته اش این است که ما از طرف عقل مأمور هستیم به این که غرض مولا را تحصیل کنیم، ولو این که مولا در بعضی از موارد روی عدم اطلاع، امر هم نداشته باشد. مثال روشن این است: مولا در منزل نیست، بچه اش افتاده در حوض، شما می دانید که اگر مولا بود و اطلاع پیدا می کرد، امر مؤکدی صادر می کرد. اما حالا نیست، اطلاع ندارد، آیا عیدی می تواند بگوید: چون ما امری از ناحیه مولا نداریم، روی چه جهتی برویم بچه مولا را از هلاکت نجات بدهیم؟ اینجا حکم عقل است. عقل می گوید: غرض مولا يتعلق بحفظ ولده، یک غرض بسیار مهمی است که برای عبد صحیح نیست که این غرض مولا را نادیده بگیرد. حالا خودش نیست تا امر کند، اطلاع ندارد تا امر کند، این مسأله دیگر است.

همین عقلی که در این مورد با وجود اینکه امر اصلا تحقق ندارد، حکم می کند به این که «یلزم علی العبد» از باب همان قواعد و قوانین مولویت و عبودیت، این که بچه مولا را از مرگ نجات بدهد، در مثال ما دیگر به طریق اولی حکم می کند، می گوید: تو که می دانستی مولا تکلیفی اول غروب دارد، می دانستی که اول غروب تحصیل سلم امکان پذیر نیست. دو ساعت به غروب برایت امکان داشت تحصیل سلم «بسهوله و غیر عسر»، آیا اینجا عذری و مجوزی از ناحیه عقل برای مخالفت می تواند کسی بتراشد؟ بگوید:

قبل الغروب که ذی المقدمه واجب نیست «حتی تجب مقدمته»، بعد الغروب هم که تکلیف به غیر مقدور است، و تکلیف به غیر مقدور «لا یجب اطاعته»؟ پس تکلیف مولا به طور کلی کنار برود؟ نمی شود این حرفها را زد.

اینجا هم در ما نحن فیه مسأله چنین است. شما وقتی علم اجمالی دارید به این که مولا یا یک تکلیف فعلی دارد، و یا یک تکلیف مشروط به شرطی که بعدا تحقق پیدا

می‌کند، آیا عقلا ما می‌توانیم این علم اجمالی را نادیده بگیریم؟ و همین حرف را بزنی که چون آن معلوم ما یک تکلیف فعلی علی‌کل حال نیست، بلکه یک طرفش فعلیت دارد، و یک طرفش مشروط به شرطی است که هنوز حاصل نشده، در نتیجه علم اجمالی «وجوده کالعدم»؟ و هیچ فرقی بین این عالم به علم اجمالی، و کسی که علم اجمالی را ندارد، بگوییم: فرقی نمی‌کند، همان طور که او می‌تواند به «اصاله البرائه فی کلا الطرفين» متشبه شود، این هم با این که علم اجمالی به این خوبی دارد مع ذلک بیاید «اصاله البرائه» را در رابطه با هر دو حکم مطلق و مشروط جاری کند. انصافاً و از نظر عقل مسأله این طور نیست.

لذا فرض تدریجیت را ما در دو صورت به این نحوی که عرض کردیم، یکی مسأله معلق و منجز، و یکی هم مسأله مطلق و مشروط در هر دو قابل پیاده شدن است، و علم اجمالی در هر دو مؤثر است.

تنبیه دوم این است که اگر کسی اضطرار پیدا کرد، فرض کنید در شبهات تحریمیه مثالش روشنتر است و الا در شبهات وجوبیه هم تصور می‌شود. در شبهات تحریمیه اگر کسی اضطرار پیدا کرد، به این که یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود. مثل این که اضطرار پیدا کرد «الی شرب احد الانائین»، اینجا یک وقت اضطرار پیدا می‌کند به یک طرف معین بالخصوص، مثل این که اضطرار پیدا می‌کند به آن اثناء واقع در طرف یمین روی یک جهت. یک وقت اضطرار به احد الاطراف پیدا می‌کند، اضطرار دارد یکی از این دو مایع را بخورد، هیچ خصوصیتی هم برای یمین و یسار وجود ندارد. اولی اضطرار به طرف معین از آن تعبیر می‌شود. دومی اضطرار به واحد غیر معین.

این اضطرار یک وقت قبل از آن است که اصلاً مولا تکلیف صادر کرده باشد که تکلیف مولا و صدور تکلیف مولا بعد الاضطرار است. اما یک وقت تکلیف صادر شده، لکن این علم به تکلیف پیدا نکرده. یک وقت قبل تعلق تکلیف اضطرار پیدا می‌کند، یک وقت بعد تعلق تکلیف، و قبل العلم بالتکلیف. یک وقت بعد تعلق تکلیف و بعد العلم بالتکلیف.

با این که مولا «اجتنب عن الخمر» گفته، او هم می‌داند «اجتنب عن الخمر» را مع ذلک برای حفظ نفسش اضطرار پیدا می‌کند به شرب احد الانائین. آیا در این موارد، اضطرار جلوی تأثیر علم اجمالی را می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ یا بین این موارد از نظر عقل تفصیل وجود دارد؟ «ان شاء الله» برای بحث بعد.

- ۱ - فرق میان واجب معلق و واجب منجز در چیست؟
- ۲ - آیا واجب منجز و معلق در اصل وجوب و فعلیت وجوب مشترک هستند؟
- ۳ - واجب مشروط بنا بر نظر مرحوم شیخ (ره) و مشهور و مرحوم آخوند (ره) را بیان کنید.
- ۴ - حکم عقل به لزوم اتیان مقدمه واجب مشروط را با ذکر مثال توضیح دهید.

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.

اضطرار به ارتكاب در اطراف علم اجمالی در شبهات تحریمیه و وجوبیه

اگر در اطراف علم اجمالی در شبهات تحریمیه، اضطرار به ارتكاب پیدا شد، یا در شبهات وجوبیه، یعنی در علم اجمالی بوجوب، اگر اضطرار به ترك پیدا شد، - ما برای تسهیل، مسأله علم اجمالی متعلق به تحریم را مثال می زنیم، برای این که به اذهان نزدیکتر است. - اگر اضطرار به ترك در وجوب یا اضطرار به ارتكاب در تحریم پیدا شد، يك وقت اضطرار به يك طرف معین است، و يك وقت اضطرار الی واحد غیر معین است. در هر دو صورت يك وقت اضطرار قبل از تعلق تکلیف و صدور الحکم من ناحیه المولا است. يك وقت بعد «صدور الحکم، لكن قبل تعلق العلم بالحکم»، هنوز علم به حکم پیدا نکرده و علم اجمالی برایش پیدا نشده اضطرار برایش تحقق پیدا کرد. يك وقت هم بعد تعلق تکلیف و بعد العلم به تکلیف اضطرار پیدا می شود. پس در هر دو، یعنی چه اضطرار بواحد معین، و چه اضطرار بواحد غیر معین، این فروض و صور تصور می شود.

بحث این است که بینیم اضطرار در این صور چه نقشی دارد؟ آیا جلوی تأثیر علم اجمالی و اقتضای علم اجمالی را می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ یا بین این صور فرق است؟

همین طور بین اضطرار به طرف معین و طرف غیر معین فرق می‌کند یا نه؟ اینها را باید ملاحظه کنیم.

اول اضطرار بواحد معین را مورد بحث قرار می‌دهیم. چنانچه شخصی علم اجمالی پیدا کرد به این که احد الانائین نجس است، احد الانائین خمر است. و اضطرار پیدا کرد به ارتکاب اناء واقع در طرف یمین. در اینجا چه حکمی در کار است؟ آن صور را باید ملاحظه بکنیم. دو صورتش یک حکم دارد، و یک صورتش حکم دیگر دارد. اگر اضطرار قبل از آنی باشد که مولا- تکلیفی در رابطه با خمر مطرح کرده باشد. هنوز مولا- خمر را تحریم نکرده، هنوز نهی از ناحیه مولا صادر نشده، این اضطرار پیدا کرده به این که اناء طرف یمین را ارتکاب بکند. بعد که اضطرار تحقق پیدا کرد، حکم از ناحیه مولا صادر می‌شود که «الخمر حرام». اینجا باز گفتیم: دو صورتش یک حکم دارد. یک وقت قبل تعلق العلم بتکلیف است، یک وقت قبل تعلق اصل تکلیف است.

فرض ما در جایی است که قبل تعلق تکلیف باشد، آن فرضش هم مشابه با این است و حکمش با این یکسان است، اینجا با توجه به دو مطلب: از یکسو اضطرار دارد الی الارتکاب اناء الیمین، از یک سو هم تکلیف مولا آمده، و این علم اجمالی دارد به این که احد الانائین خمر است. ما در این بحث نداریم که آن اناء مضطرا لیه، جواز ارتکاب دارد.

برای این که اگر اناء مضطرا لیه علم تفصیلی به خمریتش هم بود، علم تفصیلی به تعلق تکلیف به آن اناء یمین بود «رفع ما اضطروا الیه» ارتکابش را تجویز می‌کرد، نسبت به طرف مضطرا لیه مسأله ای نیست. بحث در این است که آیا طرف دیگر به علت این که طرف علم اجمالی قرار گرفته، و حالا هم تکلیف از مولا صادر شده، وجوب اجتناب دارد یا طرف دیگر وجوب اجتناب ندارد؟ آن که محل بحث است وجوب اجتناب و عدم اجتناب از طرف دیگر است. ظاهر این است که در اینجا اجتناب واجب نیست، از طرف دیگر لازم نیست اجتناب بشود، یعنی علم اجمالی آنجا نقشی ندارد، علم اجمالی تأثیری در این معنا نمی‌کند که نسبت به طرف دیگر یک موافقت احتمالیه تحقق پیدا بکند، چرا؟

ما اصل اضطرار را با تکالیف اولیه، بینیم چه حسابی دارد، و اضطرار با تکالیف اولیه چه می‌کند؟ بعد روی علم اجمالی مسأله اضطرار را پیاده کنیم.

در اینجا دو تا مبنا وجود دارد: یک مبنا این است که عدم اضطرار، از قیود و شرایط تکلیف است، از حدود تکلیف است، همان مسأله معروف که مشهور هم این معنا را قائلند که می گویند: هر تکلیفی یک شرائط عامه دارد، یعنی تکلیف نسبت به این شرائط عامه بصورت واجب مشروط است، که در حقیقت نسبت به این شرائط تمام تکالیف عالم عنوان واجب مشروط پیدا می کند. منتها نه این که در اصل الحکم تقیید و اشتراکی باشد، در فعلیت حکم تقیید و اشتراک است. مثلاً شما می گوید: قدرت شرط تکلیف است. این قدرتی را که شما شرط تکلیف می دانید، این علمی را که شرط تکلیف می دانید، شرط برای کدام مرتبه و مرحله ای از تکلیف است؟ در انشاء التکلیف که چنین شرطی نکرده اند؟ نگفته اند: که «اقیموا الصلوه ان کنت قادرا» نگفته «اقیموا الصلوه ان کنت عالما» در انشاء و اصل تقنین این شرایط مطرح نیست. در انشاء، تکلیف بنحو واجب مطلق است، اما وقتی به مرحله فعلیت می رسد، وقتی به مرحله بعث و زجر می رسد، وقتی به مرحله ای می رسد که این تکلیف می خواهد گریبان مکلف را بگیرد، اینجا است که قدرت لازم است، اینجا است که علم لازم است، اینجا است که عدم اضطرار لازم است. این شرایط را مشهور در رابطه با تکالیف بنحو واجب مشروط قرار داده اند، منتها در مرحله فعلیت تکلیف، وقتی که شما می گوید: هر تکلیفی مشروط به شرایط عامه است، که از اینها تعبیر به شرایط عامه می شود، این همان مرحله فعلیت تکالیف است، نه اصل تقنین و اصل الحکم باشد. یک مبنا همین مبنا مشهور است که می گویند: یکی از شرایط فعلیت هر تکلیفی، این است که مکلف اضطرار بفعل در تحریمات، و اضطرار به ترک در واجبات نداشته باشد. اضطرار که در کار آمد، مسأله فعلیت تکلیف منتفی می شود.

اما مبنا دیگری در کار است، که این مبنا را سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) اختیار فرمودند، روی این مبنا هم خیلی پافشاری دارند، و تحقیقش را ما در بعضی از همین مسائل آینده نزدیک «ان شاء الله» عرض می کنیم، لکن اصل مبنا را اینجا باید مطرح بکنیم. مبنا ایشان این است که این شرایطی را که بعنوان شرایط عامه تکلیف اینها قرار می دهند، نه؛ اینها شرایط تکلیف نیستند، حتی شرایط فعلیت تکلیف هم نیستند.

بلکه نبودن هریک از این شرایط بصورت یک عذر عقلی است، که مانع می شود از این

که مولا بتواند در برابر تکلیف احتجاج بر عبد کند. اگر مولا مثلاً یک دستور برای عیدش صادر کرد، گفت: عید من فردا به مسافرت برود. در این دستور هیچ فرق نمی کند بین آن کسی که قدرت بر مسافرت دارد، و کسی که قدرت بر مسافرت ندارد. منتها فرقی این است فردا صبح که می شود مولا- می بیند که نه تایی از این عید به مسافرت رفته اند، لکن یکیشان تخلف کرده است. مولا سؤال می کند «لم تخلفت» عبد می گوید: من قدرت نداشتم، بصورت واقعیه است. مولا این عذر را در برابر مخالفت تکلیف می پذیرد، نمی گوید: تکلیف شامل حالت نبوده، نمی گوید: تکلیف در مورد این نبوده، چون تکلیف عام بوده. منتها در برابر مخالفت تکلیف، کان معذورا، این عذر از کجا آمد؟ از ناحیه عقل آمد. عقل می گوید: غیر قادر معذور در مخالفت است. ببینید تعبیر عقل در این رابطه این است، نمی گوید: چون قادر نیست مکلف نیست، مشهور اینجوری می گویند.

ما حتی در تعبیرات خودمان هم می گوئیم: چون قادر نبوده «هو معذور فی المخالفه» فرق است بین عدم کونه مکلفا، و بین کونه معذورا فی مخالفه التکلیف. این دو تا مبنا اختلافشان روی همین مسأله است. مبنای اول می گوید: «العاجز غیر مکلف بتکلیف الفعلی» اصلاً تکلیف درباره او فعلیت پیدا نکرده. مبنای دوم می گوید: نه تکلیف درباره او هم فعلی است، منتها به علت عذر، معذور در مخالفت است. و معنای معذوریت در مخالفت، این است که مولا حق ندارد احتجاج بکند، مولا، حالا که فهمید عبد غیر قادر است، نمی تواند بگوید: مگر تو مشمول تکلیف من نبودی؟ مگر تکلیف لزومی از ناحیه من صادر نشد؟ این جور احتجاجات برای مولا- صحیح نیست. برای خاطر این که یک عذر موجه عقلی دارد، و به مولا- اجازه چنین احتجاجی را نمی دهد. پس در اینجا دو تا مبنا هست: یکی این که عدم الاضطرار که بحث ما نحن فیه است، من قیود فعلیت التکلیف. مبنای دوم این است که، «الاضطرار عذر فی مخالفه التکلیف»، و به عبارت دیگر؛ عدم الاضطرار بنابر مشهور شرط فعلیت تکلیف است، بنابر مبنای استاد شرط تکلیف فعلی قابل للاحتجاج است، با این قید. تکلیف فعلی اگر بخواهد برای مولا صلاحیت احتجاج داشته باشد، و مولا بوجود آن تکلیف احتجاج بر عبد بکند، شرطش عدم الاضطرار است، این اختلاف دو تا مبنا.

در ما نحن فیه مسأله چطور پیاده می شود؟ اگر ما مبنای مشهور را اختیار کردیم، که عدم الاضطرار را شرط فعلیت تکلیف می گیرد. اینجا اضطرار قبل التعلق التکلیف بوده، یا اگر بعد التعلق التکلیف بوده، قبل العلم بالتکلیف بوده، در این شرایط اضطرار تحقق

پیدا کرده. حالا اضطرار پیدا کرد الی اناء الیمین، بعد تکلیف مولا آمد، یا علم به تکلیف مولا پیدا کرد، چون هر دو صورت یک حکم را دارد. «اصل التکلیف او العلم بالتکلیف».

حالا این تکلیفی که آمده، شما علم اجمالی به چه چیزی دارید که می خواهد این علم اجمالی شما تأثیر در وجوب احتیاط بکند؟ در کتاب القطع، حتی در باب علم تفصیلی، می گفتیم: علم تفصیلی در صورتی نقش دارد که علم تفصیلی شما به تکلیف فعلی متعلق باشد. اما اگر علم تفصیلی به یک تکلیف انشائی پیدا کردید، این علم تفصیلی اثر ندارد.

پس همان طور که در باب علم تفصیلی این طور است، در باب علم اجمالی هم همین طور است. اگر علم اجمالی به یک تکلیف فعلی تعلق گرفت، اینجا علم اجمالی شما منجز است، علم اجمالی شما تأثیر در وجوب احتیاط و لزوم مراعات می کند.

مراد مشهور از عدم الاضطرار، شرط و قید الفعلیه

می خواهیم بینیم با اضطرار قبلی، آیا شما الان علم اجمالی به یک تکلیف فعلی دارید؟ یا این که نه شما احتمال می دهید که خمر در همان اناء یمینی باشد، خمر در اناء مضطرا لیه باشد. و اگر در اناء مضطرا لیه شد، بواسطه اضطرار فعلیت پیدا نکرده است.

چون مشهور می گویند: «عدم الاضطرار شرط الفعلیه، عدم الاضطرار قید الفعلیه». شما که نمی دانید این قید الان تحقق دارد یا ندارد؟ شما احتمال می دهید این خمر در اناء یمین باشد، و اگر در اناء یمین باشد، تکلیف در رابطه با او فعلیت پیدا نکرده، برای این که عدم الاضطرار یکی از قیود تکلیف است، عدم الاضطرار یکی از شرایط تکلیف است. با وجود این احتمال، آیا شما علم اجمالی متعلق به تکلیف فعلی نسبت به کلا الطرفین دارید؟ یا این که شما اینجا متحیر ایستاده اید؟ می گوید: اگر این تکلیف روی اناء یمین رفته باشد، لیس بفعلیه. اگر روی اناء واقع در طرف یسار رفته باشد، هو فعلی. پس احتمال یک تکلیف فعلی برای شما هست، نه علم به یک تکلیف فعلی ولو بنحو اجمال.

پس معلوم شد که روی مبنای مشهور چون ما علم به تحقق شرط نداریم و احتمال می دهیم که خمر همان اناء مضطرا لیه باشد. و اگر او باشد «التکلیف لیس بفعلی» روی این جهت علم اجمالی به تکلیف فعلی در کار نیست. چطور این علم اجمالی می تواند نقش داشته باشد؟ روی مبنای سیدنا الاستاذ هم همین جور است، منتها عرض کردیم یک قیدی اضافه می شود. بر مبنای ایشان در اصل مسأله علم اجمالی، کدام علم اجمالی مؤثر است؟ کدام علم اجمالی منجز است؟ علم اجمالی به تکلیف فعلی؟ ولو قابلیت احتجاج

هم نداشته باشد؟ آیا این علم اجمالی مؤثر است؟ اگر شما علم تفصیلی هم پیدا بکنید به یک تکلیف فعلی غیر قابل للاحتجاج فایده ندارد. تا چه برسد به علم اجمالی. پس باید علم اجمالی شما متعلق بشود به یک تکلیف فعلی قابل للاحتجاج. این عنوان باید معلوم بالاجمال شما باشد، و این عنوان در این مسأله اضطراری که ما فرض می کنیم، عنوان محتمل است، نه معلوم بالاجمال. چرا؟ برای این که اگر خمر در اناء یمنی باشد، ما دیگر تکلیف فعلی قابل للاحتجاج نداریم. اگر در اناء یسار باشد، تکلیف فعلی قابل للاحتجاج داریم. پس شما احتمال می دهید یک تکلیف فعلی قابل للاحتجاج باشد، و احتمال که نمی تواند نقش داشته باشد. باید علم داشته باشید به یک تکلیف فعلی قابل للاحتجاج، ولو علم اجمالی. و شما در این فرض از اضطرار، چنین علم اجمالی برایتان وجود ندارد.

وظیفه مکلف در صورت شک در تکلیف با وجود اضطرار

یک اشکالی در اینجا هست. این اشکال مبتنی بر یک مسأله ای است که در باب قدرت مطرح است، و آن مسأله این است؛ مولا یک تکلیفی را صادر کرد، اینجا مکلف سه حالت دارد: یک وقت می داند که قدرت بر انجام این تکلیف را دارد. یک وقت می داند که قدرت بر انجام این تکلیف را ندارد، و عاجز از انجام این تکلیف است. اما اگر مکلف شک داشت، با یک تکلیفی از ناحیه مولا مواجه شد، اما هرچه حساب می کند نمی داند که آیا قدرت دارد بر این که این تکلیف را انجام بدهد یا نه؟ اینجا تکلیف چیست؟ در مورد شک در قدرت، تکلیف چیست؟ تصادفا همه ظاهرا در اینجا قائل شده اند به این که لازم است این تکلیف را اتیان بکنند، به صرف شک در قدرت نمی تواند در مقابل تکلیف صادر من قبل المولا از خودش عدم موافقت نشان بدهد، باید دنبال آن برود. اگر مواجه شد با این که قدرت دارد، باید کار را به آخر برساند. اما الان که ایستاده و شاک در این است: «هل له قدره ام لیس له قدره؟» دیگر حق ندارد «اصاله البرائه» و امثال اینها را اینجا پیاده بکند و برای خودش مستمسکی درست بکند در مخالفت تکلیف مولا.

پس نتیجه این طور شد، که در مورد شک در قدرت، اصطلاحا احتیاط لازم است.

لقائل ان يقول: این مسأله اضطراری که شما در اینجا مطرح کردید، و خواستید بعلت این اضطرار نسبت به طرف دیگر هم بگویید: مکلف وظیفه ندارد، بین این دو تا مسأله چه فرق می کند؟ چطور شما در مسأله شک در قدرت احتیاط را لازم می دانید؟ ولی در مسأله اضطرار می گوید: نه؛ علم اجمالی بدون خاصیت است. ممکن است در ذهن شما

بیاید چه ارتباطی این دو باهم دارد؟ ارتباطش خیلی روشن است. ارتباطش به این کیفیت است که شما در مسأله شك در قدرت، شك هستید در این که قدرت بر انجام تکلیف دارید یا نه؟ در مسأله اضطرار هم، چون اضطرار بواحد معین است، و معلوم نیست که آن واحد معین خمر باشد، شما هم اینجا شك دارید در این که آیا اضطرار به همان متعلق تکلیف تعلق گرفته یا اضطرار بخوردن آب تعلق گرفته؟ برای این که اضطرار به خمر معلوم نیست. شما مضطربید این اناء طرف یمین را ارتکاب بکنید، علی ای حال، یعنی «سواء كان هذا الاناء خمرًا، ام كان هذا الاناء ماء» آن که مضطربیه است، ارتکاب اناء واقع در طرف یمین است. هرچه می خواهد درش باشد «سواء كان هو الخمر او الماء» پس چون این طور است، شما فکر می کنید، که آیا این اضطرار به متعلق تکلیف تعلق گرفته؟ «علی تقدیر کون ما فی الاناء خمرًا» یا بغیر متعلق تکلیف تعلق گرفته؟ «علی تقدیر کون ما فی الاناء ماء» پس آنجا شك در قدرت دارید، اینجا هم شك دارید در این که اضطرار به متعلق تکلیف تعلق گرفته یا نه؟ پس چه شد که در مسأله شك در قدرت، شما لزوم احتیاط را پیاده می کنید؟ اما در ما نحن فیه می گوئید: علم اجمالی وجوده کالعدم، هیچ اثری بر آن ترتب پیدا نمی کند.

فرق میان ارتکاب اطراف علم اجمالی و شك در قدرت

لکن در مقام جواب از این شبهه، می شود این طور بگوئیم: بین ما نحن فیه، و بین مسأله قدرت یک فرقی وجود دارد، و آن این است که در مسأله قدرت، ما اصلا شك داریم در این که قید آن تکلیف فعلی (بنابر مشهور) یا تکلیف فعلی قابل للاحتجاج بناء علی مبنا الاستاذ، آیا آن قیدش تحقق دارد یا ندارد؟ تکلیف قدرت می خواسته. حالا یا فعلیتش قدرت می خواسته؟ یا صلاحیت للاحتجاجش قدرت می خواسته؟ شما شك دارید در این که آیا این قید تحقق دارد یا ندارد؟ می گوئیم: به مجرد شك در این معنا، شما معذور در مخالفت این تکلیف نیستید در مسأله شك در قدرت. اما در ما نحن فیه، ما می دانیم که اضطرار تحقق پیدا کرده است. اصل تحقق الاضطرار در ما نحن فیه معلوم است، ما تردیدی نداریم در این که اضطرار در کار است، منتها تردید ما در مضطربیه است، که آیا مضطربیه همان متعلق تکلیف است؟ یا مضطربیه غیر متعلق تکلیف است؟ این فرق را می توانیم بین ما نحن فیه، و بین مسأله قدرت به این صورت بگذاریم، که آنجا ما اصلا شك داریم که آیا قادر هستیم یا نیستیم؟ آیا به تعبیر سیدنا الاستاذ، در مقابل

تکلیف، و مخالفت تکلیف عذری برای ما هست یا نه؟ با شک در عذر، با شک در معذوریت، ما چطور می توانیم در مقابل تکلیف مولا مخالفت بکنیم؟ اما اینجا ما یقین داریم که این اضطرار تحقق دارد، یقین داریم که اضطرار حدث لنا و عرض لنا، منتها متعلق این اضطرار برای ما روشن نیست که آیا متعلق این اضطرار همان متعلق تکلیف است؟ یا مضطرالیه ما غیر متعلق تکلیف است؟

آیا این فرق به این صورتی که عرض کردیم ولو این که وجود دارد، و یک چنین فرقی مسلم هست، این فرق فارق ام غیر فارق؟ دقت فرمایید تا ببینیم آیا این فرق به این کیفیت صلاحیت فارقت دارد یا ندارد؟

پرسش:

۱ - در صورت اضطرار به ارتکاب در اطراف علم اجمالی در شبهات تحریمیه و در شبهات وجوبیه، وظیفه چیست؟

۲ - مبانی مختلف را در شرط بودن تکلیف با وجود اضطرار را ذکر کنید.

۳ - مراد مشهور از «عدم الاضطرار شرط و قید الفعلیه» را توضیح دهید.

۴ - وظیفه مکلف در صورت شک در تکلیف با وجود اضطرار چیست؟

۵ - فرق میان ارتکاب در اطراف علم اجمالی و شک در قدرت 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.

بحث در اضطرار بواحد معین قبل تعلق تکلیف، یا قبل تعلق العلم بالتکلیف بود.

عرض کردیم که بنا بر هردو مبنا در رابطه با آن شرایط عامه نسبت به تکالیف اینجا علم اجمالی نمی تواند تأثیر در تنجیز داشته باشد. چه ما مسأله عدم اضطرار را از حدود و قیود تکلیف بدانیم، همان طور که مشهور قائلند؟ یا اضطرار را بصورت یک عذر عقلی برای مخالفت تکلیف بدانیم، همان طور که سیدنا الاستاذ قائل بوده اند.

لکن در اینجا شبهه ای شده بود، و ما نحن فیه به مسأله شک در قدرت در غیر علم اجمالی تنظیر شده بود. آنجایی که شما علم تفصیلی بتوجه یک تکلیف دارید، لکن شک دارید در این که می توانید آن تکلیف را انجام بدهید یا نمی توانید؟ در مسأله شک در قدرت، ظاهراً همه قائل به وجود احتیاط هستند، و گفته اند: مجرد شک در قدرت نمی تواند «اصاله البرائه» را جاری بکند، و به اسناد «اصاله البرائه» تکلیف مولا مخالفت بشود. شبهه در این بود، که بین ما نحن فیه و مسأله شک در قدرت چه فرق می کند؟ چطور در مسأله شک در قدرت احتیاط لزوم دارد؟ اما در اینجایی که اضطرار به یک

طرف معین تعلق گرفته است، و ما احتمال می دهیم که آن طرف معین متعلق تکلیف باشد، و احتمال هم می دهیم که متعلق تکلیف نباشد، اضطراب بشرب اناء یمین متعلق شده، اما اناء یمین معلوم نیست که محتوی خمر باشد؟ معلوم نیست که تکلیف در این رابطه وجود داشته باشد. پس در حقیقت شما شک در این معنا دارید، که آیا این تکلیف متوجه به اضطراب و به متعلقش شده، یا متعلق نشده؟ همان طور که در شک در قدرت احتیاط لازم است، اینجا هم باید روی قاعده احتیاط لازم باشد.

فرق تحقق اضطراب با شک در قدرت

فرق این دو را دیروز ذکر کردیم، لکن بحث در فارقت آن فرق بود. ظاهر این است که آن فرق فارق است چرا؟ برای این که در مسأله شک در قدرت مخصوصاً روی مبنای استاد، نمی دانیم در مقابل مخالفت تکلیف، آیا عذری وجود دارد یا ندارد؟ شک در اصل تحقق عذر داریم، شک در عنوانی که موجب عذر می شود، داریم. اما اینجا ما شک نداریم در این که اضطراب آمده، یا نیامده؟ اینجا مسأله شک در اضطراب را مطرح می کردیم، کسی در یک جایی شک بکند، که آیا اضطراب تحقق دارد یا ندارد؟ این شک در اضطراب، مشابه شک در قدرت است. اما در ما نحن فیه ما شک در اضطراب نداریم. ما یقیناً می دانیم که اضطراب تحقق دارد. اصل تحقق الاضطراب برای ما مسلم است، منتها اگر اضطراب بغیر متعلق تکلیف تعلق گرفته باشد، این اضطراب نقشی ندارد. اگر انسان مضطر به شرب الماء شد، اگر مایع موجود در اناء یمین که مضطرا لیه ماء باشد، این اضطراب اثر جدیدی نکرده است. اما اگر مایع موجود در اناء یمین خمر شد، اضطراب هم مسلم است، باز هم ما بگوییم: اینجا عذری در کار نیست؟ باز هم این اضطراب محقق را مثل قدرت مشکوکه به حساب بیاوریم؟ اینجا اضطراب محقق است، منتها علی احد احتمالین بلا-نقش است، و روی احتمال دیگر عذری است در مخالفت تکلیف مولا. اما در مسأله شک در قدرت، ما اصلاً نمی دانیم عذری هست یا نیست؟ آیا عجزی تحقق دارد یا ندارد؟ عدم توانائی بر انجام تکلیف مولا که معذر است برای انسان، تحقق دارد یا ندارد؟ لذا آن که مشابه با مسأله شک در قدرت است، شک در اضطراب است، و در ما نحن فیه شک در اضطراب مطرح نیست، اضطراب مسلم است، لکن در مضطرا لیه یک تردید وجود دارد، که آیا مضطرا لیه، متعلق تکلیف است یا مضطرا لیه لیس بمتعلق للتکلیف؟

(سؤال... و پاسخ استاد): هر اضطرابی معذر است. کلمه معذر را معنا کنیم، معذر

یعنی در آنجایی که تکلیف هست. هر اضطرابی معذرت تکلیف است. آنجا تکلیفی نیست تا این که اضطراب نقش داشته باشد. اضطراب را شما وقتی که در رابطه با تکلیف مطرح کنید، معذرت است، و اضطراب هم اینجا مسلم است. اما در مسأله شک در قدرت، یک تکلیفی هست. در مقابل نمی دانید که اصلاً معذرتی وجود دارد، یا ندارد؟ اگر شما عاجز باشید، معذرت دارید. و بر فرض این که شما شک در عجز دارید، شک در تحقق معذرت دارید.

اما اینجا اضطراب مسلم است.

(سؤال... و پاسخ استاد): عذر مشکوک است، یعنی عذری در مقابل تکلیف، آن فرض دیگرش اصلاً تکلیفی نیست تا عذر باشد یا نباشد. اگر مضطرابیه متعلق تکلیف نباشد، عذر در مقابل چه؟ آنجا اثری برای این اضطراب نیست. ما کاری نداریم که هر کجا اضطراب وجود داشته باشد مؤثر باشد؟ مسأله این است که این اضطرابی که به اناء الیمین متعلق شده، اگر اناء الیمین ماضی باشد، اضطرابش بلا اثر. اما اگر خمر شد، این اضطراب در مقابل آن عذر مسلم است، بخلاف مسأله شک در قدرت. در مسأله شک در قدرت تکلیف مسلم است، شک در اصل وجود ما یتحقق به العذر است. اینجا عقل می گوید: در مقابل تکلیف باید عذر حسابی داشته باشید، عذر محرز داشته باشید، همین که بگوید:

من شک دارم که عاجزم یا قادرم، این مجوز مخالفت تکلیف مولا نمی شود. اما اگر اینجا مضطرابیه خمر شد، باز هم می گوئیم: این اضطراب اثری ندارد؟ پس نتیجه این طور شد که این مقایسه بلا وجه است، اگر ما در شک در قدرت مسأله احتیاط را پیاده کردیم، لازمه اش این نیست که در اینجا هم مسأله احتیاط را پیاده کنیم. لذا روی هر دو مبنا در اضطراب به واحد معین که قبل التعلق تکلیف یا بعد التعلق تکلیف و قبل العلم باشد، به همین فرضی که ملا-حظه فرمودید، «لا- یجب الاحتیاط و الاجتناب عن الاخر».

حکم اضطراب بواحد معین بعد تعلق تکلیف

اما در همین فرض اگر اضطراب بواحد معین، بعد تعلق تکلیف، و بعد العلم به تکلیف باشد، یعنی در حقیقت اضطراب بعد از علم اجمالی پیدا بشود. مثلاً شما هستید و این دو ظرف، علم اجمالی پیدا کردید بانّ احدهما خمر، هیچ اضطرابی هم در کار نیست. لکن یک ساعت بعد، اضطراب پیدا کردید به این که اناء الیمین را شما شرب بکنید. در اینجا مسأله چطور است؟ ظاهر این است که احتیاط واجب است. ما که تعبیر به وجوب احتیاط می کنیم، یعنی اجتناب از طرف دیگر لزوم دارد، و الاّ آن مضطرابیه که تردیدی در

جواز ارتکاب، و جواز شربش نیست. بحث در لزوم اجتناب و عدم لزوم اجتناب از طرف دیگر است. اینجا می‌گوییم: بر شما لازم است از طرف دیگر اجتناب بکنید، چرا؟ برای این که علم اجمالی قبلا آمده، تکلیف را منجز کرده، موافقت قطعی را واجب کرده، حالا بعد از آن که همه این مسائل پیاده شده، برای شما یک اضطراری پیدا شد. آیا زمانی که عقل حکم به وجوب موافقت قطعی می‌کند، اگر اضطرار به ارتکاب یک طرف پیدا شد، عقل ارتکاب طرف آخر را تجویز می‌کند؟ می‌گوید: حالا که اناء یمین بعلت اضطرار جایز شد، اناء یسار هم ملحق به اناء یمین؟ آیا این طور است؟ یا عقل می‌گوید: نه؛ این اضطرار موافقت قطعی را از بین می‌برد؟ اما حالا که موافقت قطعی واجب نشد، چرا بکلی مسأله موافقت از بین برود؟

لااقل در این موقعیت، موافقت احتمالی لزوم دارد، یعنی در حقیقت عقل می‌گوید: از هر دو اینها باید اجتناب کنید. این حکم عقل مثل حکم شرع می‌ماند. اگر شارع می‌گفت:

از هر دو اجتناب کن لکن اضطرار می‌آمد جواز ارتکاب برای یکی صادر می‌کرد، آیا این سبب می‌شد که دیگری هم جواز ارتکاب داشته باشد؟ نه؛ ملازمه ای نیست. عقل هم همین حرف را می‌زند، کأنّ می‌گوید: «يجب عليك الاجتناب عن كلا الا انین». منتها یکی به علت اضطرار عنوان مستثنی پیدا کرد، اما در دیگری چه مجوزی برای ارتکاب و مخالفت وجود دارد؟

پس اینجا بلحاظ این که علم اجمالی قبلا آمده، اثر تنجیزی بر آن بار شده، وجوب موافقت قطعی ترتب پیدا کرده، بعد از این که تمام این مسائل پیاده شده، حالا یک اضطراری به ارتکاب اناء یمین پیدا شد. این اضطرار فقط در ظرف خودش می‌تواند نقش داشته باشد، نسبت به متعلق خودش اثر دارد. اما نسبت به طرف دیگر که حکمش قبلا معلوم شده، علم اجمالی روی آن اثر گذاشته و عقل حکم به لزوم اجتناب او را صادر کرده، این اضطرار سبب نمی‌شود که حکم از روی دیگری کنار برود. لذا در اضطرار بواحد معین، اگر بعد از تعلق تکلیف و بعد العلم به تکلیف باشد، با مراجعه به عقل انسان این جور استفاده می‌کند، که اجتناب از طرف دیگر که ما تعبیر به موافقت احتمالی می‌کنیم، لزوم دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): چطور از بین می‌رود، اضطرار که علم اجمالی را از بین نمی‌برد؟ علم اجمالی یعنی چه؟ علم اجمالی به این که یا این است و یا آن، حالا که اضطرار آمد، علم تفصیلی می‌شود، کجا منحل می‌شود؟

این راجع به اضطرار بواحد معین. اما اگر اضطرار به واحد غیر معین شد. این اضطرار دارد که احد الانائین را ارتکاب بکند، احد غیر معین، اختیار هم با خودش است. اناء یمین بر یسار ترجیح ندارد، و اناء یسار بر یمین ترجیح ندارد. یک عطشی برایش پیدا شده او را مشرف بر هلاکت کرده، باید یکی از این دو اناء را شرب بکند من دون رجحان. در اضطرار بواحد غیر معین، تکلیف چیست؟ یکی را انتخاب کرده و شرب کرد، آیا از دیگری باید اجتناب بکند یا نه؟ بله، چرا؟ برای خاطر یک نکته، که این نکته فارق بین اضطرار بواحد معین و اضطرار بواحد غیر معین است. و آن نکته این است که اضطرار بواحد غیر معین با آن تکلیف معلوم بالاجمال که از ناحیه مولا آمده، هیچ گونه معارضه ای ندارد، هیچ گونه مزاحمتی ندارد. بعبارت روشن تر، این که ما گفتیم: در باب اضطرار دو مبنا وجود دارد: یک مبنا این که عدم الاضطرار قید برای تکلیف باشد، یک مبنا این که اضطرار یک عذر عقلی باشد. این دو مبنا در کجا است؟ در آنجایی که اضطرار بمتعلق تکلیف تعلق بگیرد، اضطرار به خمر تعلق بگیرد، اضطرار به مبعوض مولا متعلق بشود. و به عبارت دیگر بین تکلیف، و بین اضطرار مزاحمت باشد، مزاحمت هم معنایش این است، که مکلف در بادی نظر این جور می گوید: با تکلیف خدا چه کنم؟ با اضطرار چکنم این معنای مزاحمت است ولو این که حالا اضطرار تقدم دارد. اما در موردی که هر دو در یک جا ورود می کند، و در یک معروض تحقق پیدا می کنند. اما اگر شما مکلف به اجتناب از خمرید، لکن اضطراری به شرب الماء پیدا کردید، اینها چه ارتباطی باهم دارد؟

در اضطرار به واحد غیر معین مسأله چنین است. شما مضطر به شرب خمر نشدید، شما مضطر به شرب احد الانائین شدید. بطوری که اگر شما علم تفصیلی به خمر پیدا می کردید، لازم بود برای رفع اضطرار از اناء غیر خمر استفاده کنید، مسأله اضطرار به واحد غیر معین به این صورت است. اما در اضطرار بواحد معین این طور نبود. شما علی ای حال مضطر به اناء یمین بودید، «سواء كان هو الخمر او الماء» آنجا مزاحمت ایجاد می شد برای خاطر این که «یمكن ان يكون اناء یمین خمر» و درعین حال من مضطر به شرب او هستم. باز روشن تر، اگر آنجا علم تفصیلی هم پیدا می کردید به این که اناء یمین خمر است، باز هم مجبور بودید اناء یمین را شرب کنید، فرض این بود. در اضطرار

بواحد معین فرض این است. اما در اضطرار بواحد غیر معین، که همان تخییر است، معنایش این است که انسان رفع اضطرار را باحد الانائین می تواند بکند. اگر اینجا شما علم تفصیلی پیدا می کنید، فرضا به این که اناء یمین خمر است، باز هم می توانید رفع اضطرار را به اناء یمین بکنید؟ یا حتما باید رفع اضطرار، به اناء یسار تحقق پیدا بکند؟

ارتکاب حرام واقعی در صورت اضطرار

پس عمده در این مسأله این است، که بین اضطرار عارض، و بین تکلیف، هیچ گونه مزاحمتی تحقق ندارد، یعنی «میکن ان یكون تکلیف المولا فعليا صالحا للاحتجاج» و درعین حال اضطراری به ارتکاب یک طرف هم شما داشته باشید. بله در اینجا یک مسأله مطرح است، و آن این است که شما که علم غیب ندارید؟ اضطرار به ارتکاب یکی هم دارید. حالا تصادفا دست کردید اناء طرف یمین را برای ارتکاب، و برای شرب، و تصادفا بحسب واقع خمر بود، می گوئیم: مانعی ندارد. اینجا در حقیقت اضطرار نقشی نداشته، جهل شما در این معنا نقش داشته. برای این که اگر شما عالم می شدید بان اناء الیمین خمر اصلا عقل به شما اجازه نمی داد که دست بطرف اناء یمین دراز بکنید، عقل می گفت: اناء یمین لزوم اجتناب ندارد، بعلت این که تکلیف مولا به آن متعلق است، اناء یسار هم بعنوان اضطرار بواحد غیر معین، رافع اضطرار است. پس اگر شما آن انائی را که ارتکاب کردید مصادف با خمر واقعی، و متعلق تکلیف واقعی بود، می گوئیم: مانعی ندارد، لکن علت عدم مانعیت مسأله اضطرار نیست، مسأله اضطرار هیچ گونه عذری در مقابل تکلیف مولا- نخواهد بود، بلکه آنجا مسأله جهل و عدم تشخیص شما مطرح است.

بطوری که اگر مسأله جهل مرتفع می شد و کنار می رفت، و شما می دانستید که آن خمر است، ابدا به شما اجازه ارتکاب او داده نمی شد.

در نتیجه در اضطرار بواحد غیر معین، قاعده اقتضای احتیاط می کند. برای این که در مقابل تکلیف مولا شما چه دارید؟ چه چیزی بعنوان قید تکلیف مولا مطرح باشد؟ چیست که بعنوان عذری برای مخالفت تکلیف مولا مطرح باشد؟ اضطرار باحد الاطراف، مزاحمتی با تکلیف ندارد، منافاتی ندارد. اما بخلاف اضطرار بواحد معین، که روی فرض مصادفه، اضطرار بجنک تکلیف واقعی می رفت. ولی بشهادت این که اگر علم تفصیلی هم پیدا می کردید در آن فرض به این که اناء یمین خمر است، باز هم مرتکب می شدید. اما در ما نحن فیه اگر علم تفصیلی برای شما پیدا می شد، حق ارتکاب

اناء یمین را نداشتید. این خلاصه مسائل در باب اضطرار بود، لکن از مرحوم آخوند همان طور که در کفایه ملاحظه فرمودید، تعجب است که می فرماید: هم در اضطرار بواحد معین، هم در اضطرار بواحد غیر معین، در اضطرار بواحد معینش هم فرقی بین آنجایی که قبل تعلق التکلیف باشد، بعد تعلق التکلیف باشد، قبل العلم باشد، بعد العلم باشد، جمیع این فروضی را که از دیروز تا امروز ما بحث کردیم، و نتیجه بحث این شد، که در اضطرار بواحد غیر معین، مطلقاً احتیاط واجب است، و در واحد معین هم در یک فرض احتیاط، اما در دو فرض دیگرش «لا یجب الاحتیاط». ایشان تمامی این فروض را می فرماید: «لا یجب الاحتیاط» حکم به عدم احتیاط در تمامی این فروض در کتاب کفایه می فرماید.

فرق میان اضطرار بواحد معین با اضطرار بواحد غیر معین

بعد مثل این که خود ایشان توجه پیدا می کنند که بین اضطرار بواحد معین، با اضطرار بواحد غیر معین مثل این که یک فرقی وجود دارد. لذا در حاشیه کفایه فرق را بیان می کنند، لکن بعکس این مطلبی که ما ذکر کردیم، یعنی در اضطرار بواحد غیر معین می فرماید: احتیاط واجب نیست، اما در اضطرار بواحد معین می فرماید: احتیاط واجب است. و دلیلی هم اقامه می کنند که تقریباً عین مدعا است. می فرماید: در اضطرار بواحد معین، علم اجمالی منجز است. مانعی از تأثیر علم اجمالی در تنجیز دیده نمی شود. اما در اضطرار بواحد غیر معین علم اجمالی مؤثر نیست. این عین مدعا است، باید دلیل اقامه بشود. چرا در آنجا مؤثر است؟ و چرا در اینجا مؤثر نیست؟ با این که روی موازینی که دیروز و امروز ملاحظه کردیم، دیدیم مطلب عکس است. در اضطرار بواحد غیر معین، هیچ مانعی از تأثیر علم اجمالی وجود ندارد، برای خاطر این که این اضطرار مزاحمتی با آن تکلیف ندارد، مخالفتی با آن تکلیف ندارد، و نمی تواند عذری در مقابل آن تکلیف باشد. اما بخلاف اضطرار بواحد معین، آنجا امکان دارد که روی متعلق تکلیف پیاده شده باشد. و اگر روی متعلق تکلیف پیاده شد، اضطرار بجنک تکلیف می رود، عذر در مقابل مخالفت تکلیف است.

علی ای حال آنچه به نظر می رسد و با عقل ما محاسبه می شود، به همین کیفیت است.

اما مرحوم آخوند(ره) در متن، هیچ فرقی از آن نظر نمی گذارند، در حاشیه هم برعکس آن جهتی که عرض شد، فرق قائلند.

- ۱ - فرق تحقق اضطرار با شك در قدرت را بطور اختصار ذکر کنید.
- ۲ - حکم اضطرار بواحد معین و بواحد غیر معین بعد تعلق التکلیف چیست؟
- ۳ - ارتکاب حرام واقعی در صورت اضطرار به چه صورت است؟
- ۴ - فرق میان اضطرار بواحد معین با اضطرار بواحد غیر معین در چیست؟

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.

تکثر مخاطب و عدم انحلال خطاب واحد به متعدد مبتلابه بودن مکلف از شرائط تنجز علم اجمالی

معروف بین متأخرین از بزرگان اصولیین از جمله مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) این است که یکی از شرائط منجزیت علم اجمالی این است که باید هر دو طرف یا اطراف، مبتلا- به مکلف باشد، به این معنا که به حسب عادت، مکلف بتواند آن را انجام بدهد، یا آن را ترک کند، در شرائطی باشد که ارتباط با مکلف داشته باشد، امکان ارتکاب در تحریمیات باشد؛ آن هم نه امکان عقلی، بلکه امکان بحسب العاده.

لذا این مسأله را بر این معنا تفریح کردند که شما اگر علم اجمالی داشته باشید به این که یا مایعی که در نزد شما است، نجس است، یا مایعی که در فلان کشور دور افتاده است، و به حسب عادت دسترسی به آن مایع امکان ندارد. اگر چنین علم اجمالی پیدا کردید، این علم اجمالی «لا یكون منجزاً» و نتیجه عدم منجزیتش این است که از مایعی که

در اختیار شماست، دیگر لازم نیست که اجتناب کنید، با این که طرف علم اجمالی است.

لکن به علت این که آن طرف دیگر از محلّ ابتلاء مکلف و شما بیرون است و شرط منجزیت علم اجمالی این است که هر دو طرف مبتلا به عادی مکلف باشد، لذا علم اجمالی نقشی در این صورت ندارد، و اثر لزوم مراعات بر آن مترتب نمی شود. و به تعبیر دیگر؛ گفته اند: همان طور که در متعلق تکلیف در باب نواهی و همین طور اوامر، - نواهی اش از باب مثال است - یک قدرت عقلیه به نظر عقل اعتبار دارد، به حیثی که اگر در متعلق تکلیف، مکلف قدرت عقلیه ای نداشته باشد، این تکلیف از نظر عقل جایز و صحیح نیست. همان طور که از نظر عقل قدرتی به نام قدرت عقلیه شرط است، از نظر عرف و عقلا هم قدرتی به نام قدرت عادی دخالت دارد. مثلا اگر مولا - در غیر مورد علم اجمالی - الان به شما بگوید: من شما را نهی می کنم از خمری که مثلا در کاخ سفید آمریکا وجود دارد، یا در کاخ کرملین وجود دارد، من شما را از این خمر نهی می کنم.

طلبة مدرسه فیضیه را نهی کند از خمری که در آمریکا و شوروی وجود دارد، اینجا عقلا می گویند: این مستهجن است، عرف می گوید: این تکلیف، تکلیف مستهجنی است، و علت استهجان این تکلیف یک نکته و مسأله است، و آن این است که شما پیش خودتان فکر می کنید، که غرض مولا - از این زجر چه بوده است؟ غرض مولا - از توجه دادن این تکلیف به من چه بوده است؟ آیا غرضش این نیست که «شرب هذا الخمر» ترک شود؟ آیا غرضش این نیست که منهی عنه در خارج تحقق پیدا نکند؟! غرض مولا در باب نواهی چنین مطلبی است.

می گوئیم: این غرض خودبه خود حاصل است، اگر تکلیف به این غرض هم نکند، تحقق دارد. برای این که من کجا و خمر موجود در اقصی نقاط عالم کجا؟ عادتاً قدرتی برای ارتکاب این خمر وجود ندارد، عادتاً مکلف دسترسی به این خمر ندارد. خودبه خود مکلف به واسطه عدم قدرت عادی، تارک منهی عنه است، و غرض مولا - بدون تکلیف هم حاصل است، پس اصلا چه وجهی داشته است که مولا نهی کرده است؟ «هذا النهی یکون مستهجنا، هذا التکلیف یکون بلا وجه» در همان مورد علم تفصیلی اش هم این طور است. این در رابطه با علم تفصیلی است. مولا بخواهد یک تکلیف روشن با این خصوصیات به شما متوجه کند، شما خودتان حکم به استهجانش می کنید «بما انکم من العرف و العقلاء» و این که عقلا چنین مسأله ای را درک می کنند و چنین حساب استهجان برای این تکلیف باز می کنند.

اگر در مورد علم تفصیلی مسأله این طور شد، آن وقت این اشتراط در مورد علم اجمالی هم روشن می شود. برای خاطر این که شرط تأثیر علم اجمالی این است که تکلیف به هر طرفی که متعلق شود، و در هر جانبی که تحقق داشته باشد، بتواند فعلیت داشته باشد، بتواند گریبان مکلف را بگیرد، بتواند تکلیف صحیح باشد. درحالی که بعد از آن که شما علم اجمالی پیدا کردید به این که یا مایع نزد شما خمر است، یا آن مایعی که در اقصی نقاط عالم وجود دارد، خمر است، اینجا شما علم اجمالی به یک تکلیف صحیح قابل پیاده شدن در هر دو طرف ندارید. برای این که اگر متعلق تکلیف، مایع در نزد شما باشد، این تکلیف غیر مستهجن است. اما اگر متعلق تکلیف مایع موجود در اقصی نقاط باشد، این تکلیف مستهجن و غیر صحیح است.

پس در حقیقت شما در رابطه با یک تکلیف فعلی غیر مستهجن، علم اجمالی ندارید، بلکه فقط شکی برایتان هست، و آن این است که این مایع موجود در نزد من که محل ابتلاء من است، و مقدر عادی من است، آیا این مایع «خمر ام لا؟»، شما شک دارید مثل شبهات بدویه، مثل شبهات موضوعیّه بدویه، همان طور که آنجا شک در تکلیف است و مسأله علم اجمالی مطرح نیست، اینجا هم مسأله علم اجمالی نمی تواند تأثیر داشته باشد.

این مطلبی است که هم در رسایل و هم در کفایه و کتب مشابیه ملاحظه فرمودید. لکن در بحث پریروز در طرح هر دو مبنا، عرض کردیم که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) در مقابل مشهور مبنایی دارند، مبنای ایشان در اینجا باید توضیح داده بشود، و بعد از توضیح آن مبنا، در مسأله ابتلاء، نتیجه می گیریم، که آیا شرط تأثیر علم اجمالی این هست که هر دو طرف مورد ابتلاء مکلف باشد یا این که نه؟ اگر بعضی از اطراف هم از محل ابتلاء خارج بود، مع ذلک علم اجمالی منجز است، علم اجمالی اثر دارد. و جواب این استهجانی را که تقریر کردیم، آن وقت روشن می شود. پس باید این مبنا اینجا توضیح داده بشود.

قول مشهور در انحلال خطاب واحد به خطابات متعدده

برای توضیح این مبنا این حرف را ما باید بررسی کنیم، و آن این است که ظاهر مشهور که مبنای دیگر را اتخاذ کرده اند، این است که خطابات شرعیّه - اساس این مطلب

است - مثل «اقیموا الصلوه و اتوا الزکاه و اجتنب عن الخمر» و امثال ذلک، آن طور که ظاهر الفاضلی که دلالت بر این خطابات می کند، و اقتضا دارد این است که «اقیموا الصلوه» یک خطاب است، لکن مخاطب به لحاظ این که به صورت جمع ذکر شده است، و به صورت - بعضی جاها - «یا ایها الذین آمنوا» قبلش ذکر شده است، عمومیت پیدا می کند، خطاب واحد است، اما مخاطب متعدد است، مخاطب تکثر دارد به اندازه تکثر مکلفین در عالم و به اندازه تعدد مکلفین در جمیع عالم. آیا در این موردی که خطاب واحد است و مخاطب متعدد است، واقعیت مسأله چطور است؟ واقعیت مسأله، آیا به این صورت است که این خطاب انحلال به خطابات متعدده پیدا می کند؟ یعنی همان طور که مخاطب تعدد دارد و به حسب تکثر مکلفین متکثر است، آیا خطاب هم انحلالاً تکثر پیدا می کند؟ یعنی «اقیموا الصلوه» جای می یاردها «اقم الصلاه» نشسته است. صورتش را که نگاه می کنید یک خطاب است، لکن در باطن به حسب تعداد مکلفین، خطابه متعدد است، یعنی به زید گفته شده است: «اقم الصلاه»، به عمرو گفته شده است: «اقم الصلاه»، به بکر گفته شده است: «اقم الصلاه»، به صورت خطاب، منتها به جای این که به هر کدام از اینها مستقیماً یک «اقم الصلاه» ی توجه پیدا کند، یک «اقیموا» گفته شده است که باطن «اقیموا» همین می یاردها «اقم الصلاه» است. آیا مسأله این طور است؟ یا این که نه، درست است که مخاطب متعدد است، درست است که مخاطب تکثر بیش از اندازه دارد، اما اگر مخاطب متعدد شد، لازمه اش این نیست که خطاب متکثر باشد! خطاب واحد، اما مخاطب، متکثر.

آثار انحلال خطاب واحد به خطابات متعدده

شما بفرمایید: چه ثمره ای بر این بار می شود؟ اگر ما در باب «اقیموا الصلوه» قائل شدیم به این که خطاب انحلال به خطابات متعدده پیدا می کند، و یا این که قائل شویم به این که یک خطاب واحد که متوجه مخاطبین متعدد است، انحلال پیدا نمی کند، بر این چه ثمره ای ترتب پیدا می کند؟

ثمره اش این است که اگر ما انحلال را قائل بودیم و تکثر خطاب را قائل بودیم، باید درباره هر مکلفی شرائط شخصی آن مکلف را در رابطه با خطاب خودش در نظر بگیریم. در این صورت چه مسأله ای به وجود می آید؟ می گوئیم: اگر بنا شد که در رابطه با هر مکلفی شرائط شخصی آن مکلف در نظر گرفته شود، لازمه اش این است که از اول

قائل شویم به این که این افراد عاصی و کسانی که تکلیف مولا را مخالفت می کنند، و مولا هم علم به مخالفت اینها دارد، و یقین به عصیان اینها دارد، مولا حق ندارد که اینها را مخاطب قرار بدهد، حق ندارد تکلیف خودش را متوجه اینها کند. درباره کفار هم به طریق اولی، چرا؟ برای خاطر این که در تکالیف شخصیّه، و در خطابات شخصیّه که مقصود شما از امر و نهی، تحقق انبعاث و انزجار است، و شما امر می کنید به منظور این که مأمور به در خارج تحقق پیدا کند، نهی می کنید به منظور این که انزجار از منهی عنه در خارج تحقق پیدا کند.

اگر امر و نهی به این منظور است، اگر شما یقین دارید که دستوری اگر به فرزندتان صادر کردید، یقیناً ترتیب اثر نمی دهد، و هدف شما هم از این دستور، این نیست که بخواهید برای او زمینه سازی کنید برای عتاب و خطاب. هدفتان همان هدف در اوامر و نواهی متعارفه است، آیا در اینجا یصحّ منکم، این که امر کنید فرزند خودتان را با توجه به این که غرض شما تحقق مأمور به در خارج، و یقین هم دارید به این که او ترتیب اثر به امر شما نمی دهد. آیا این امر صحیح است یا نه؟ یا باید غرض از امر را عوض کنید، بگویید: من می خواهم صورتاً امری بکنم و او مخالفت کند تا زمینه عقوبت و مؤاخذه فراهم شود، این یک مسأله دیگری است.

اما در باب اوامر متعارفه، هدف مولا از امر، این است که مأمور به در خارج تحقق پیدا کند. اگر مولا یقین دارد به این که در صورت امر به زید، هیچ اثری زید بر امر مولا بار نمی کند و «وجود امر المولی کالعدم بتمام المعنی، هل یصح من المولی» این که چنین امری داشته باشد؟ شما در ذهنتان این مسأله نیاید، که در باب اوامر و همین طور در باب نواهی، آنچه که لازم است، امکان انبعاث و انزجار است، و این امکان انبعاث و انزجار، هم در عصات تحقق دارد، و هم در کفار تحقق دارد.

جواب این است که نه، مسأله به امکان انبعاث تمام نمی شود، مسأله به امکان انزجار تمام نمی شود. همان طور که شما در اعمال اختیاریّه ای که از روی اراده شما صادر می شود، یک تصویری دارید، یک تصدیق به فایده ای دارید، و باید نتیجه این عمل را توجه داشته باشید، تا عمل اختیاری و انتخابی از شما تحقق پیدا کند، این بعثی که از مولا صادر می شود، امری که از مولا تحقق پیدا می کند، این امر و بعث هم فعل اختیاری مولاست، و باید در این فعل اختیاری فایده وجود داشته باشد، باید مولا هدفی از این بعث داشته باشد، نتیجه ای را در این رابطه باید در نظر بگیرد. و الاً صرف این که روی

کرسی امر و نهی بنشیند و همین طور دهانش را باز کند و چشمش را روی هم بگذارد و امر و نهی صادر کند، مسأله به این صورت نیست، همان طور که اعمال اختیاری من و شما مبادی و مقدمات لازم دارد، امر و نهی هم که از مولا صادر می شود، مبادی و مقدمات دارد. یکی از مبادی مهمّش مسأله فایده و نتیجه ای است که بر این ترتب پیدا می کند.

عدم اثر امر مولی به مکلف

یک سؤال پیش می آید: در آنجایی که مولا یقین دارد به این که امرش کمترین اثر در رابطه با مکلف ندارد، چطور می تواند آن هدف متعارف در باب اوامر را داشته باشد؟ چطور می تواند این امر واجد تمام مبادی فعل اختیاری باشد؟ چطور می تواند این بعث از مولا صادر شود؟

لذا اگر ما در باب خطابات قائل به انحلال شویم، لازمه انحلال این است که زید امر مستقل دارد، عمرو امر مستقل، یعنی خطاب مستقل. باز اشتباه نشود که زید خطاب مستقل دارد، بکر خطاب مستقل دارد و اگر هر کدام خطاب مستقل داشته باشند، باید شرائط شخص آنها در رابطه با خطابشان ملاحظه شود. و اگر ما بخواهیم شرائط را در نظر بگیریم، لازمه اش این است که درباره عصات، مخصوصاً خداوند که عالم است که چه کسی عصیان می کند و چه کسی نمی کند، باید ملتزم شویم به این که امری تحقق ندارد، و این یک تالی فاسدی است که نمی تواند انسان به آن ملتزم شود.

و همین طور یک تالی فاسد در رابطه با احکام وضعیه پیدا می کند، به این صورت که این مسأله ای را که شما به نام ابتلاء در احکام تکلیفیه پیاده کردید، چرا در احکام وضعیه پیاده نمی کنید؟ لازمه حرف شما این است که در احکام وضعیه هم پیاده کنیم، به چه صورت؟ به این صورت، اگر مولا نتواند حکم به وجوب اجتناب از خمر غیر مبتلا به را برای شما صادر کند، حکم به نجاستش هم نمی تواند بکند. آیا خمری که در اقصی نقاط عالم است، از نظر نجاست هم تفکیک بردار است؟ یا از نظر حکم تکلیفی، می گوید:

تفکیک بردار است؟ آیا تنها لزوم اجتنابش از شما کنار می رود؟ یا حکم به نجاستش هم درباره شما دیگر مورد ندارد؟ اگر شما بخواهید بین این دو جدایی بیاندازید، بگوئید:

تنها در حکم تکلیفی مسأله این طور است. چه فرق می کند بین حکم تکلیفی و وضعی؟ مگر شارع خمر را که نجس می کند، به منظور ترتب آثار نیست؟! به منظور این نیست که

آثار نجاست بر این خمر بار شود؟! همان طور که «اجتنب عن الخمر» را در مورد شما که به آن خمر مبتلا به نیستید، نمی تواند صادر کند، حکم به نجاست هم نمی تواند بکند. آیا از نظر فقهی شما می توانید این مسأله را ملتزم شوید؟ از شما اگر پرسند: «هل الخمر نجس ام لا؟» شما به عنوان یک فقیه می توانید در جواب بگویید: «الخمر نجس بالنسبه الی من کان مبتلا بالخمر» و اما نسبت به کسی که ابتلاء به خمر ندارد، «لا یكون نجسا».

اگر کسی به عنوان فقهی چنین مسأله ای را بگوید، به او می گوییم: نجاست که قابل تفکیک نیست، اگر نجس شد، برای همه نجس است.

باز اینجا نکته ای است، البته در نجاست ظاهریه، تفکیک بردار هست. شما اگر حالت سابقه این فرش را می دانید که نجاست بوده است، شما استصحاب نجاست را جاری می کنید. اما کسی که تازه وارد شده است، و حالت سابقه این فرش را نمی داند، «اصاله الطهاره» جاری می کند.

نتیجه این می شود که این فرش نسبت به شما نجس و نسبت به کسی که حالت سابقه اش را نمی داند طاهر. در حکم ظاهری تفکیک مانعی ندارد. اما بحث ما در حکم واقعی است. آیا از نظر نجاست واقعیّه خمر، ما می توانیم تفکیکی قائل شویم؟ آنچه که در اقصی نقاط عالم است و خمر محل ابتلاش هست، «یکون نجسا بالاضافه الیه»، اما ما که دورافتاده هستیم، و محل ابتلائمان نیست، «لا- یکون نجسا بالاضافه الینا» این دو تالی فاسد. یک تالی فاسد سومی هم دارد که برای بحث بعد «ان شاء الله».

پرسش:

۱ - توضیح دهید آیا مبتلا به بودن مکلف از شرائط تنجز علم اجمالی است یا نه؟

۲ - مراد از فعلیت تکلیف، شرط تأثیر علم اجمالی است، یعنی چه؟

۳ - قول مشهور در انحلال خطاب واحد به خطابات متعدده را تشریح کنید.

۴ - آثار انحلال خطاب واحد به خطابات متعدده چیست؟

۵ - در صورت علم مولی به عدم اثر امر او به مکلف، چه باید کرد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و اله و سلَّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که این خطباتی که تکلیف برای عموم معین می کند و مقتضای آن خطاب، ثبوت تکلیف برای همه است؛ آیا لازمه این ثبوت تکالیف برای همه، این است که خطابات انحلال پیدا کند؟ خود خطاب «اقیموا الصلوه» به عدد مکلفین به نماز، تکرر و تعدد پیدا کند؟ مثل این که به هر مکلفی مستقلاً خطاب واحدی توجه پیدا کرده باشد؟ آیا مسأله این طور است؟ عرض کردیم این تالی فاسد دارد. اگر این جور ما بخواهیم ملتزم بشویم، مشکلاتی به وجود می آورد. یکی از مشکلاتش همان مطلبی بود که در مسأله شک در قدرت مورد اشاره واقع شد.

عرض کردیم که اگر مکلفی شک بکند در این که قدرت دارد یا ندارد؟ چون لازمه این انحلال و لازمه تکرر خطاب این است که اگر مکلفی قادر نباشد، معنا نداشته باشد که خطاب به او توجه پیدا بکند. بشخص عاجز و غیر قادر، خطاب مستقل نمی تواند توجه پیدا بکند، بگوییم: «ایها الفقیر یجب علیک» این که صد میلیون به فلان مؤسسه کمک کنید. این خطاب لغو است، این خطاب مستهجن است، و بلکه از نظر عقل آن قدرت

عقلیه مطرح است اولاً، این خطاب غیر صحیح و باطل است.

وظیفه مکلف شاک در قدرت بر تکلیف

حالا- اگر در جایی یک مکلفی شک کرد در این که آیا قدرت دارد یا ندارد؟ آنهایی که یقیناً می دانند قدرت دارند، وضعشان مشخص. آنها که یقیناً غیر قادر هستند، وضعشان روشن. اما آن مکلفی که شک دارد در این که قدرت دارد یا ندارد؟ روی مبنای انحلال خطابات، مرجع شک در قدرت به این می شود که مکلفی که شک می کند در این که قدرت دارد یا ندارد؟ در حقیقت شک می کند که آیا خطابی به او توجه پیدا کرده است یا خطابی به او توجه پیدا نکرده است؟ چون اگر قادر باشد خطاب به او متوجه است. و اگر قادر نباشد خطابی در کار نیست. پس شک در قدرت در این شخص، بازگشتش به شک در توجه خطاب است. در صورت شک در توجه خطاب، چاره ای جز جریان «اصاله البرائه» نیست. اگر شک دارد عبودی در این که مولا خطابی به او توجه داده است، یا نداده است؟ باید «اصاله البرائه» جریان پیدا بکند. درحالی که مشهور بلکه متفق علیه، این است که در مورد شک در قدرت، باید احتیاط بکند.

بحث مربوط به علم اجمالی نیست، در غیر موارد علم اجمالی اگر کسی شک کرد در این که قدرت بر انجام مأموریه معلوم به علم تفصیلی را دارد، یا ندارد؟ اتفاق بزرگان قائم بر وجوب احتیاط در مسأله شک در قدرت است. ما سؤال می کنیم که این دو تا چطور با هم جمع می شود؟ از یک طرف شما مسأله انحلال خطاب را به خطابات متکثره مطرح می کنید، می گوئید: «کل مکلف له خطاب خاص» البته در صورتی که قدرت داشته باشید، چون به غیر قادر نمی شود خطاب شخصی توجه پیدا کند. و از طرفی هم می گوئید: در مورد شک در قدرت، مکلف باید احتیاط بکند، با این که لازمه انحلال به خطابات متعدده جریان «اصاله البرائه» در مورد شک در قدرت است. این هم یک مسأله ای است که با انحلال جمع نمی شود. پس چه کنیم؟

عدم تلازم میان خطاب متعدد و مخاطب متعدد

این مسأله را به صورتی که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (مد ظله العالی) معتقد هستند (با توضیح)، عرض می کنیم. ما می گوئیم: «اقیموا الصلوه و اتوا الزکاه» و امثال ذلک ولو این که مخاطب متعدد است، لکن همان طور که ظاهر لفظ اقتضاء می کند، و ظاهر کلام

اقتضاء می کند، خطاب واحد است، لازم نیست که اگر مخاطب متعدد باشد، خطاب هم تعدد داشته باشد. خطاب یک خطاب است، توجه دادن کلام یک توجه است. منتها مخاطب فرق می کند. گاهی مخاطب انسان یکی است، گاهی مخاطب دو تا است، گاهی تکثر و تعدد فراوان دارد. و از نظر خصوصیات مخاطب فرق دارد، و الا اصل الخطاب واحد. و این که اینها خیال کرده اند که چون مخاطب متعدد است، لازمه اش این است که خطاب هم متعدد باشد، مسأله این طور نیست. این واقعیت هم با این معنا موافقت ندارد.

وقتی که یک کسی وارد مدرسه فیضیه شود، یک وقت آهسته یک مسأله ای را اعلام می کند که دو نفر می فهمند، یک نفر می فهمد. اما یک وقت با صدای بلند و فریاد یک مسأله ای را اعلام می کند، آیا از نظر وحدت اعلان بین این دو صورت فرق است؟ اعلان واحد است، خطاب واحد است، لکن در اعلان اول یک نفر فهمید، در اعلان دیگر دو نفر فهمید، در اعلان با فریاد، صداهای نفر فهمیدند. اینجا معنای این که صداهای نفر فهمیده اند، این نیست که صد اعلان تحقق پیدا کرده باشد، و صد اخبار تحقق پیدا کرده است. اعلان واحد، اخبار واحد، لکن افرادی که تحت تأثیر این اعلانات قرار می گیرند، آنها تعدد دارند.

ما در آیات شریفه «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» همان طوری که ظاهرش اقتضا می کند، «اقیموا» یک خطاب است، این خطاب به عموم مردم است به عموم مکلفین است، لکن به خطاب واحد عموم مردم را مخاطب و مکلف قرار داده است. وقتی که مسأله این طور است، سراغ شرایط یک چنین خطابی می آییم. در چه صورتی انسان می تواند خطاب واحد را متوجه به عموم بکند، به صورتی که هر کدام البته مکلف و موظف باشند. در چه شرایطی یک چنین خطابی صحیح است؟ آیا اگر ده نفر بودند، نه نفر اینها عاجز از انجام مأموریه بودند، می توانیم به یک خطاب واحد این ده تا را ما مکلف به یک تکلیفی بکنیم؟ مثلاً اگر مولایی ده تا عبد دارد، می خواهد یک دستوری در رابطه با این ده تا صادر بکند، که نه تایشان عاجز از انجام این دستور هستند، هشت تایشان عاجز از انجام این دستور هستند.

در حقیقت مخاطبین و عبید به حسب نوعشان قدرت ندارند این مأموریه را در خارج انجام بدهند. اینجا چنین خطابی صحیح نیست، صحیح نیست خطاب به نحوی که شامل ده نفر بشود. اما اگر ما مسأله را عکس کردیم، این ده نفر، نه تایشان قدرت بر انجام مأموریه دارند، و یکی شان قدرت ندارد، بحث این است که آیا «یصح للمولا» که بگوید:

«ایها العبید افعلوا کذا» عبید ده تا هستند، نه تایشان قادر، و یکیشان عاجز از انجام

مأموریه، آیا این تکلیف به این کیفیت که خطاب واحد باشد، و مخاطب تعدد داشته باشد، در این شرایط صحیح است یا نه؟ ما می‌گوییم: مانعی ندارد و هیچ اشکالی ندارد.

این یک مسأله طبیعی است، یک مسأله ای است که بین خود ما هم تحقق پیدا می‌کند.

اگر امام بزرگوار فرمود: ای جوانها! شما جبهه را خالی نگذارید. در بین جوانها به یک افرادی برخورد می‌کنیم که اینها قدرت بر رفتن جبهه ندارند، و این دستور نمی‌تواند گریبان آنها را به این صورت بگیرد. این معنایش چیست؟ آیا معنایش این است که این دستور عمومی انحلال پیدا می‌کند؟ نسبت به قادرین دستور هست، و نسبت به غیر قادرین اصلاً خطابی توجه ندارد؟ یا این که نه، این دستور دستور عمومی است، و در دستورات عمومی باید شرایط نوع در نظر گرفته بشود، شرایط اکثریت، آن هم اکثریت قابل توجه، آنها باید در نظر گرفته بشوند. اگر اکثر جوانها قدرت بر رفتن جبهه و همکاری با رزمندگان داشته باشند، اگر این معنا در نوعشان وجود داشته باشد، صحیح است برای آن کسی که می‌تواند دستور صادر کند، یک چنین دستوری صادر بکند. منتها این دستور عام آنهایی که اتصاف به قدرت دارند، که آن نوع افراد مخاطبین و مکلفین هستند، برای آنها در برابر مخالفت این دستور هیچ گونه عذری وجود ندارد. اما آن که قادر نیست، معذور در مخالفت این تکلیف عمومی است، تکلیف به نحو عموم است، و شرط تکلیف به نحو عموم هم قدرت نوعیه است، نه قدرت کل واحد واحد من افراد المکلفین.

ملاحظه نوع مخاطبین؛ مصحح خطاب واحد با مخاطب متعدد

لذا مصحح خطاب واحد در صورتی که مخاطب متعدد باشد، ملاحظه اکثریت مخاطبین، از نظر واجدیت شرایط است. و در مسأله ابتلاء و عدم ابتلاء هم که ما دیروز مطرح کردیم، حالا - نمی‌خواهیم در آن رابطه الا این نتیجه بگیریم، لکن در کلی مطلب، آیا تکلیف به نحو عموم در چه موقعیتی از نظر ابتلا و عدم ابتلا می‌تواند صحیح باشد؟ اینجا می‌گوییم: ملاحظه حال نوع را باید بکند. اگر این مأموریه، اگر این منهی عنه مورد ابتلاء نوع مکلفین است، می‌تواند یک دستور به نحو عموم در این مورد صادر کند. اما اگر در یک جایی نوع مکلفین محل ابتلاشان نباشد، نوع مکلفین ارتباطی با این مأموریه و منهی عنه نداشته باشند، اینجا «لا یصح من المولا بل یستهجن عرفاً و عقلاً» این طور که دیروز ذکر کردیم «یستهجن» چون یک چنین خطاب به نحو عمومی که نوع افراد این

عموم، این مأموریه محل ابتلائشان نیست، این منهی عنه مورد ابتلائشان نیست.

اینجا هم باید ملاحظه نوع را بکنیم، ملاحظه اکثریت افراد را از نظر ابتلاء و عدم ابتلاء بکنیم. آن وقت آن تالی فاسدهایی که بر آن مسلک مشهور مترتب می شد، در اینجا تحقق ندارد. یکی مسأله شک در قدرت شخصیه است. اگر من مکلف در قدرت شخصیه خودم شک کنم که آیا قدرت دارم یا ندارم؟ اینجا دیگر تکلیف به این صورت نیست که یک خطاب مستقلی در کار باشد، و من شک داشته باشم در این که آن خطاب به من توجه پیدا کرده است یا نکرده است؟ اینجا یک تکلیف عامی است، و در مقابل این تکلیف عام، اگر مخالفت بشود باید عذری ارائه بشود. آیا شک در قدرت می تواند از نظر عقل یک معذری در برابر مخالفت تکلیف عام مولا باشد؟ مثل این که در همان مثال عبید، اگر یکی از آن عبید ده گانه مخالفت بکند امر مولا- را، مولا- از او پرسد که چرا مخالفت کردی؟ چرا در ردیف دیگران دستور مرا اطاعت نکردی؟ او جواب می دهد که من شک داشتم در این که آیا قدرت دارم یا ندارم؟ آیا این شک در قدرت می تواند یک عذر عقلی برای مخالفت تکلیف مولا باشد؟

روی این بیانی که ما عرض می کنیم: نه، اما روی قول به انحلال، همان مسأله ای بود که عرض کردیم. برای این که روی قول به انحلال، عبد این جور می گوید: این دستور تو منحل می شد به دستورات متعدده، و هر دستوری در مورد قدرت باید پیاده بشود، و چون من شک در قدرت و عدم قدرت داشتم، شک داشتم در این که خطاب تو و حکم تو اصلاً شامل حال من شده است یا شامل حال من نشده است؟ لذا من «اصاله البرائه» را جاری کردم و به استناد «اصاله البرائه» تخلف از دستور مولا تحقق پیدا کرد. پس در مورد شک در قدرت که همه قائل هستند به لزوم احتیاط، این ملازم با این است که ما مسأله را به همین صورت تمام کنیم.

و همین طور در مسأله احکام وضعیه، آن خمری که در اقصی نقاط عالم است، ملاک من و شما نیستیم، ملاک افراد ما فقط نیست که در رابطه با آن خمر حالت عدم ابتلاء دارند. ملاک نوع مردم هستند، نوع مکلفین، نه نوع ما مردم، نوع آنهایی که این دستور و تکلیف در رابطه با آنها هست. اگر یک خمری باشد که مورد ابتلاء نوع باشد، ولو صد میلیون هم از محل ابتلائشان خارج باشد، پانصد میلیون هم از محل ابتلائشان خارج باشد، مانعی ندارد که به لحاظ ابتلاء نوع، مسأله نجاست برای این خمر جعل شود، آن هم نجاست عام، بدون این که ما تبعیض و تفکیکی قائل بشویم، بگوییم: برای این گروه

نجس است و برای گروه دیگر نجس نیست. دیروز عرض کردیم در نجاست ظاهریه می شود بین افراد و اشخاص تفکیک قائل شد. اما در نجاست واقعیّه اگر میته نجس است، برای همه نجس است، و اگر خمر محکوم به نجاست است، برای همه محکوم به نجاست است. روی این بیانی که عرض کردیم، این مسأله هم روشن می شود، که ملاک در جعل احکام وضعیّه، ملاحظه ابتلاء نوع مکلفین است. اما اشخاص و افراد این طور نیست که ابتلاء و عدم ابتلائشان مستقلاً دخالت در حکم خودشان داشته باشد، چون حکم به نحو عموم است، و نه به نحو این که هر شخصی «له خطاب مستقل».

اشکال عموم حکم با وجود افراد عاصی و کافر

انما الاشکال در عاصی و کافر است. در آنجا مسأله به چه صورت مطرح است؟ در عاصی و کافر اگر مولا می داند که بعضی از این مکلفین معصیت می کنند، بعضی از مکلفین حالت کفر را اختیار می کنند، که لازمه حالت کفر هم، تحقق عصیان و مخالفت احکام فرعیّه است علی القاعده. به عبارت روشن تر، آیا در یک حکم عمومی که از ناحیه حاکم صادر می شود، آن هم مثل مسأله قدرت و ابتلاء است؟ یعنی حاکم نباید عالم باشد به این که اکثراً مخالفت می کنند؟ اگر عالم شد به این که اکثراً مخالفت می کنند، باز حق ندارد یک دستور عامی صادر کند. اگر یقین دارد که صدی، هفتاد مردم این دستور را مخالفت خواهند کرد، آیا حق ندارد در اینجا دستور عمومی صادر کند؟ حق ندارد در اینجا دستوری صددرصد که شامل همه بشود، صادر کند؟ آیا عیب از مسأله قدرت و از مسأله ابتلاء است؟ یا این که اینجا قاعده با آنجا فرق می کند، یعنی به این صورت لازم نیست به این تعبیر، لازم نیست در توجیه یک خطاب به نحو عموم این معنا که علم داشته باشد به این که اکثراً موافقت می کنند، ولی در قدرت لازم است، باید عالم باشد به این که اکثرشان قادر هستند، باید بداند که این منهی عنه مورد ابتلاء اکثریت مردم است.

اما آیا در باب عصیان و کفر، لازم است که بداند اکثراً موافقت می کنند؟ ظاهر این است که این در خطابات به نحو عام شرط نیست. اگر یک مولایی برای ده تا عبادش یک دستوری را صادر کرد به نحو عموم، آیا شرطش این است که یقین داشته باشد که لااقل شش تایشان موافقت می کنند، به طوری که اگر این یقین را نداشته باشد، این تکلیف به نحو عموم این صحت ندارد؟

ما می بینیم از نظر عقل و عقلاء مسأله این طور نیست، موافقت می کنند. شما بگویید:

نه، لازم نیست که مولا علم به موافقت اکثریت قابل اعتنا داشته باشد، این را قبول می کنیم. اما آن طرفش، اگر علم به مخالفت اکثریت مکلفین پیدا کرد، در اینجا دستور به نحو عموم درست است یا نه؟ درست است که لازم نیست علم به موافقت داشته باشد، اما اگر علم به مخالفت پیدا کرد، یعنی مولا می داند این دستوری است که برای این ده تا صادر می کند، به دستور واحد شش تایشان مخالفت می کنند، آیا با علم به مخالفت اکثریت مکلفین صحیح نیست که مولا این دستور را صادر کند؟ یا لقال ان يقول چرا، اینجا مانعی ندارد. مولا دستورش را به نحو العموم صادر بکند، ولو این که می داند اکثر مخالفت می کنند.

عدم ممانعت از صحت دستور مولا با علم او به مخالفت اکثر

این علم به مخالفت اکثر، مانع از صحت دستور مولا- نخواهد بود. اگر کسی پنج شش تا بچه دارد، حالا می خواهد یک دستوری صادر کند برای همه شان، می داند که بیش از نصفشان مخالفت می کنند، بگوید: فایده ای ندارد ما این دستور را بی خود صادر می کنیم، برای این که بیش از نصف با این دستور مخالفت می کنند. اینجا ظاهراً مسأله این طور نیست. دستور را می تواند صادر کند، ولو این که یقین داشته باشد به این که بیش از نصف یک اکثریت معتنابه در مقابل این تکلیف مخالفت می کنند. پس مسأله عصیان را با مسأله قدرت و ابتلاء از نظر ارتباطش با دستور عام ما نباید یکسان قرار بدهیم، اینها یک مسائلی است که عقلانی است. وقتی که انسان به عقلاً مراجعه می کند، می بیند که بین اینها فرق می گذارند. اگر مولا هشت تا عبدش غیر قادر باشد، مولا به خود اجازه نمی دهد که دستور عام صادر کند، اما اگر هشت تایشان اختیارا، عامدا دستور مولا- را مخالفت می کنند، و مولا هم عالم به این مخالفت است، این علم به مخالفت، سبب نمی شود که دستور مولا کنار برود، و مولا به خودش اجازه صدور دستور ندهد. لذا روی این مبنا تمام آن توالی فاسده، کنار می رود، و به این معنا حل می شود.

جمع ما بین دو مطلب به این معنا تحقق پیدا می کند، که ما از یک طرف معتقدیم که همه کفار عالم، همه غیر مسلمانها، همان طور که مکلف به اصول هستند، مکلف به فروع هم هستند. «اقیموا الصلوه» یعنی عامه البشر، «کتب علیکم الصیام» برای عموم بشر است.

اگر در بعضی جاها هم خطاب «یا ایها الذین آمنوا» است این برای خاطر این نیست که این احکام فرعیه اختصاص به مؤمنین دارد. لذا شما خودتان می گوئید: کفار هم معاقب

در مقابل اصول هستند، و هم معاقب در مقابل فروع هستند. معنایش این است که این دستورات گریبان آنها را هم گرفته است. درحالی که آنها تمامشان عاصی هستند، و عصات فراوانی هم در بین خود مسلمانها وجود دارد، و خداوند هم عالم به عصیان اینها هست، عالم به کفر اینها هست، عالم به مخالفت اینها نسبت به تکالیف مولا است. آن وقت چطور بین این دو جمع می شود؟ نسبت عصات و کفار نسبت به مطیعین یک نسبت خیلی بزرگی است، یعنی مطیعین در اقلیت قرار گرفته اند، و عاصین و کافرین در اکثریت واقع شده اند. مع ذلک تکلیف مولا گریبان اینها را گرفته است و حکم می کند به این که همه اینها موظف هستند، و همه معاقب هستند و غیر مطیعین در برابر مخالفت تکلیف محسوب می شوند.

این برای این جهت است که در دستور عام، و تکلیف به نحو عموم، لازم نیست که علم داشته باشد اکثرا موافقت می کنند، بلکه اگر علم به مخالفت اکثر هم داشته باشد، این مانع از توجیه خطاب به نحو عموم و صدور تکلیف عام نخواهد بود. لذا تمام آن توالی فاسده با این بیان برطرف می شود، بضمیمه این که ظاهر ادله هم این است که خطاب واحد است. چرا شما از ظاهر «اقیموا» دست برمی دارید؟ چرا «کتب علیکم الصیام» را از ظاهرش دست برمی دارید؟ اینها خطاب واحد است، لکن مخاطبش متعدد است و لازمه تعدد مخاطب تعدد خطاب نخواهد بود و الا مواجه با همان مشکلات خواهیم شد.

(سؤال... و پاسخ استاد): حالا- اگر دستور صادر کرد، می گویند: «هو مستهجن»؟ یک مقدار کارها و دستورات عقلانی خودمان را که در نظر بگیریم، می بینیم هیچ گونه استهجانی در اینجا تصور نمی شود. مولا دستوری صادر کرده است برای ده تا عبادش و شش تا مخالفت کردند. علم هم داشته است به این که شش تا مخالفت می کنند. این مانع از صدور تکلیف مولا نخواهد بود. تحقق مأموریه به اختیار عبد است، چهارتا اختیار کردند مأموریه در خارج تحقق پیدا کرد، شش تا اختیار نکردند، تحقق پیدا نکرد. مسأله جبر و اکراه نیست، دستوری است که باید با شرایط عقلانی این دستور تطبیق پیدا کند.

نتیجه این بحث را در رابطه با ابتلاء در مورد علم اجمالی چون اساس بحث ما بود، «ان شاء الله» بعد عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - وظیفه مکلف شاک در قدرت بر تکلیف چیست؟

ص: ۱۷۱

۲ - آیا میان خطاب متعدد و مخاطب متعدد تلازم باید باشد؟

۳ - چرا ملاحظه نوع مخاطبین؛ مصحح خطاب واحد با مخاطب متعدد است؟

۴ - اشکال عموم حکم با وجود افراد عاصی و کافر در چیست و چگونه قابل حلّ است؟

۵ - توضیح دهید آیا دستور مولا با علم او به مخالفت اکثر، ممکن است؟

ص: ۱۷۲

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.

اگر همه اطراف علم اجمالی مورد ابتلاء شخص مکلف باشد یعنی هر مکلفی ابتلاء و عدم ابتلاء خودش را ملاحظه کند، همه اطراف، محل ابتلاء او باشند، اینجا علم اجمالی به تکلیف صلاحیت تنجیز و تأثیر دارد. و اگر بعضی از اطراف از محل ابتلاء خارج شد، نسبت به طرف محل ابتلاء هم دیگر علم اجمالی نقشی ندارد و احتیاط واجب نیست.

این حرف مشهور بود.

روی آن مسأله ای که مطرح شد، که آیا خطابات شرعیّه که توجه به عموم دارد، انحلال به خطابات متعدده و متکثره پیدا می کند؟ خطاب ولو این که صورتاً واحد است، لکن در باطن خطابات متعدده و متکثر است. یا این که نه، خطاب واحد است، مخاطب متعدده، و انحلال هم مطرح نیست، این طور نیست که خطابات متعدده در کار باشد، خطاب واحد منتها به نحو العموم. ما بحث کردیم و نتیجه گرفته شد، که این خطاب به نحو العموم است، و خطاب به نحو العموم، یک شرائطی دارد که در رابطه با نوع مکلفین باید ملاحظه بشود، نه در رابطه با تمامی آحاد و افراد مکلفین.

عرض کردیم که در مسأله قدرت که مسأله ابتلاء هم دنباله آن است، دوجور قدرت موجود است: یک قدرت، قدرت عقلیه است، و یک قدرت، قدرت عادی. در مسأله قدرت عقلیه، عرض کردیم که ملاک، قدرت نوع مخاطبین و مکلفین است، یعنی مولا اگر ده تا عید داشته باشد، ولو این که یکی دوتا از اینها قدرت بر انجام مأموریه انجام نداشته باشند، می تواند به نحو العموم برای اینها دستور صادر کند، خطابش می تواند به نحو العموم باشد. در خطاب به نحو العموم، لازم نیست که تمامی مخاطبین اتصاف به قدرت عقلیه داشته باشند. همین که نوعشان، اکثرشان این حالت در آنها وجود داشت، مانعی از توجه خطاب ملاحظه نمی شود. در قدرت عادی که مسأله ابتلاء و عدم ابتلاء هم در رابطه با همین قدرت است، برای این که ریشه محل ابتلاء این بود، چیزی را که مکلف قدرت عادی بر انجام آن ندارد، تکلیف مولا در این رابطه استهجان دارد. قدرت عادی درباره او چون نیست، عقلا و عرف این تکلیف را مستهجن می شمارند. این حرف را وقتی که در رابطه با خطاب عام می خواهیم مطرح کنیم، آنجا باید به این صورت پیاده بشود، همانطوری که در صحت خطاب به نحو العموم قدرت عقلیه نوع مکلفین شرط است. در عدم استهجان خطاب به نحو العموم هم شرط است که نوع مکلفین قدرت عادی داشته باشند. و به عبارت دیگر این منهی عنه محل ابتلائشان باشند، عادتاً بتوانند آنرا انجام بدهند، بتوانند آنرا ترک کنند. قدرت عادی عبارت اخری از مبتلا- به بودن و غیر مبتلا- به بودن است. در خطاب به نحو العموم، اگر نوع مخاطبین، نوع مکلفین، یک شیئی محل ابتلائشان بود، یعنی قدرت عادی بر انجام آن داشتند، این خطاب صحیح است.

لازمه صحت این خطاب چه چیز است؟

لازمه صحت این خطاب این است که، (عمده نکته اینجاست) اگر در یک موردی اشخاصی از مکلفین ابتلاء به این منهی عنه و متعلق نهی نداشتند، لکن نوع مکلفین مبتلا- بودند، نوع مکلفین قدرت عادی برایشان تحقق داشت. اینجا تکلیف چیست؟ تکلیف این است که همه مکلف هستند، همه تکلیف دارند. حتی آن کسی که این منهی عنه خارج از محل ابتلاء اوست. برای این که فرض این بود که انحلال در کار نیست. اینطور نیست که خطاب واحد منحل به خطابات بشود، اینطور نیست که زید یک خطاب داشته باشد، و عمرو یک خطاب دوم، و بکر یک خطاب سوم، و هرکسی در مورد خطاب

خودش ابتلاء خودش و استهجان و عدم استهجان خطاب را درباره خودش فکر کند. نه، مسأله اینطور نیست. مسأله یک دستور عام است که خودش شرائطی دارد، و از جمله شرائط دستور عام، این است که مقتضای این دستور و متعلق این دستور، مبتلا به نوع باشد. اما صدی ده هم از محل ابتلایشان خارج باشد، مانعی ندارد، صدی بیست از محل ابتلایشان خارج باشد، مانعی ندارد. مانع ندارد به این معنا، یعنی در عین این که مبتلا به این صدی ده و بیست نیست، مع ذلک دستور برای آنها محقق است، دستور برای آنها ثابت است، دستور عمومیّت دارد. نمی تواند بگوید: من از این برنامه خارج هستم. منتها حالا متعلق تکلیف محل ابتلاء من نیست، نباشد. این لازمه اش این نیست که تکلیف استهجانی پیدا بکند، لازمه اش این نیست که در دستور به نحو عموم خللی پیدا بشود.

اثر ابتلائات و عدم ابتلائات شخصیه

لذا ابتلائات و عدم ابتلائات شخصیه، هیچ نمی تواند در این معنا نقش داشته باشد، و نتیجه این بحث در علم اجمالی محل کلام ما ظاهر می شود. در آنجاهایی که علم اجمالی مطرح نباشد، حالا شما بگویید: دستور به نحو عموم او را شامل بشود، یا بفرمایید:

انحلال است و شامل نمی شود، اثر عملی بر او ترتب پیدا نمی کند. اما اثر عملی در مورد علم اجمالی ظاهر می شود. اگر علم اجمالی پیدا کرد به این که یا این مایع خمر است، و یا مایعی که مثلاً در اقصی نقاط عالم است، خمر است. آن مایع درست است که از محل ابتلاء شخصی این خارج است، اما خروج آن مایع از محل ابتلاء، سبب نبودن تکلیف نمی شود، تکلیف به نحو عموم است، علم اجمالی منجز و مؤثر هم پیدا کرده است، و نتیجه علم اجمالی این است که از این مایعی که در دستش است، و الان محل ابتلائش است، از این باید اجتناب کند. ثمره در اینجا ظاهر می شود.

پس اگر خطاب انحلال پیدا می کرد همین طور که معروف بین متأخرین است، در اینجا علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارد، برای این که احتمال می دهد که خمر، آن مایع دومی باشد، آن مایع دوردست باشد. و باوجود این دیگر نمی تواند این تکلیف پیاده بشود، و تنجز پیدا کند. اما اگر ما گفتیم: ابتلاء و عدم ابتلاء شخصی نقش ندارد، و ملاک ابتلاء اکثریت است، ولو شخص این مکلف از محل ابتلائش خارج باشد، اینجا این علم اجمالی چه کمبودی دارد؟ این علم اجمالی چه قصوری در او وجود دارد، که تأثیر در تنجز نکند؟ تأثیر در پیاده شدن تکلیف نکند؟

لذا با علم به خروج آن مایع دوم از محل ابتلاء، باز برای او واجب است که از این مایعی که در اختیارش است، و تنها مایع در اختیارش است، مع ذلک باید اجتناب بکند.

پس در صورت علم، بعد از آن که مطلب چنین شد، دیگر به نظر ما صورت شکش دیگر به طریق اولی، اگر شک دارد که فلاذن طرف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج است یا نه؟ ما در صورت علمش گفتیم: حتما باید احتیاط بکند. در صورت شکش که دیگر هیچ مشکلی باقی نمی ماند. روی این مبنا دیگر فرض مسأله شک در ابتلاء، یک فرض جدیدی نیست که بخواهیم بر آن بحث مستقلی داشته باشیم، صورت علمش احتیاط واجب، صورت شکش دیگر به طریق اولی و مسلم.

شک در خروج یک طرف از علم اجمالی

اما روی آن مبنا، اینها مسأله ای را به نام صورت شک مطرح کرده اند. یعنی اینهایی که گفتند: در صورت علم به خروج از محل ابتلاء، علم اجمالی نقش ندارد، و وجوب اجتناب از مایع دیگر در کار نیست، روی این مبنا مسأله شک در ابتلاء و عدم ابتلاء را فرض کردند و گفته اند: اگر ما در یک موردی شک کنیم، یک طرف علم اجمالی را می دانیم از محل ابتلاء خارج نیست، یک طرف دیگرش را شک داریم، و اگر بخواهید مسأله علم اجمالی خیلی مخلوط نشود، چون اساس این مسأله در صورت شک ابتدائی هم مطرح است، و آن این است که، روی مبنای اینها در همان مورد علم تفصیلی است.

آن وقت علم اجمالی هم به تبعش روشن می شود. آنها گفته اند: در مورد علم تفصیلی، اگر ما عالم باشیم به این که این متعلق نهی از محل ابتلاء خارج است، چون در همین جا ما می گوئیم: تکلیف هست، لکن اینها می گویند: تکلیف فعلیت ندارد، این فرض را قبول کردیم. حالا- اگر شک کردیم. پس مسأله را متمحض در این قرار بدهیم که یک شیئی مشکوک است که آیا محل ابتلاء هست یا محل ابتلاء نیست؟ آیا تکلیف در این رابطه تحقق دارد یا در این مورد تحقق ندارد؟ تصادفا اکثر آنهایی که در صورت علم به عدم ابتلاء، قابل به عدم وجوب اجتناب و عدم وجوب احتیاط شدند، در اینجا مسأله وجوب احتیاط را مطرح کردند. گفتند: نه، اگر شک بکنید، اینجا باید احتیاط کرد.

اینها برای روشن شدن محل بحث یک نکته ای را تصریح می کنند، به این که شک ما در خروج و یا عدم خروج، آن قسمی مطرح است که منشأ شک، شبهه موضوعیه نباشد، بلکه منشأ شک، شبهه حکمیّه باشد. چون دوجور اینجا تصور می شود: یک وقت این

است که مسأله به این صورت است؛ فرض کنید ماهیت ابتلاء، و عدم ابتلاء برایمان روشن است. می دانیم که تا صد فرسخ اگر یک خمیری باشد این محل ابتلاء ماست، و اگر از صد فرسخ گذشت این از محل ابتلاء ما خارج است. یک وقت این را می دانیم، آن وقت در امر خارجی تردید می کنیم، یعنی شک می کنیم که آن خمیری که تحقق دارد و وجود دارد، آیا در محدوده صد فرسخ است؟ «حتی یکون موردا للابتلاء» یا خارج از محدوده صد فرسخ است؟ «حتی یکون خارجا عن مورد الابتلاء» پس عنوان ابتلاء و عدم ابتلاء برای ما روشن است، لکن «لامر خارجی و للشبهه الموضوعیه» نمی دانیم خمر در کجا واقع شده است؟ اگر در محدوده صد فرسخ واقع شده باشد، این محل ابتلاء ماست. اگر بیرون قرار گرفته است این خارج از محل ابتلاء است. اما یک وقت این است که تردید ما، تردید مشابه شبهات حکمیّه است. مثل این که همانطوری که فرضا ما مفهوم فاسق را نمی دانیم چه چیز است؟ مفهوم فاسق یک مفهومی است مردد بین اقل و اکثر. ما احتمال می دهیم که مقصود از فاسق مطلق مرتکب معصیت باشد، اعم من الصغیره و الکبیره. احتمال هم می دهیم که معنای فاسق، خصوص مرتکب گناه کبیره باشد، که یک مفهوم مردد بین اقل و اکثر دارد، که معنای اقل و اکثر یک قدر متیقن، و یک شک در زائد است.

ما در ابتلاء هم ما چنین شکی می کنیم. مثلاً می دانیم که اگر یک مایعی از باب مثال، پانصد فرسخ با ما فاصله داشته باشد، این مسلم از محل ابتلاء بیرون است. اما اگر چهار صد فرسخ فاصله داشت، نمی دانیم که آیا این از محل ابتلاء بیرون است یا نه؟ نه از باب این که در یک امر خارجی ما تردید داریم، نه؛ ما در مفهوم ابتلاء، یعنی آن ابتلائی که عدم آن ابتلاء به جنگ تکلیف می رود، و تکلیف را از فعلیت ساقط می کند، تکلیف را مستهجن می کند. نمی دانیم مقصود از این عدم ابتلاء چه چیز است؟ آیا حتماً باید پانصد فرسخ فاصله داشته باشد؟ یا این که اگر چهار صد فرسخ هم از باب مثال فاصله داشت، در این هم عنوان عدم ابتلاء و خروج از محل ابتلاء مطرح است؟

شک در مفهوم عدم ابتلاء و حکم به وجوب احتیاط

پس بین این دو فرق است. یکی شبهه اش شبهه حکمیّه است، یکی شبهه، شبهه موضوعیه. اینها گفته اند: بحث ما در این که حکم به وجوب احتیاط می کنیم، در شبهه موضوعیه ابتلاء و عدم ابتلاء نیست، بلکه بحث ما در آنجایی است که مفهوم ابتلاء برای

ما روشن نیست، و نمی دانیم که چه ابتلاء و عدم ابتلائی است که فعلیت و عدم فعلیت تکلیف، دائرمدار او خواهد بود. البته عدم آشنایی ما هم به نحو اقل و اکثر است، یعنی قدر متیقن دارد، و زائد مشکوک دارد. قدر متیقنش پانصد فرسخ به بالاست، زائد مشکوکش چهارصد فرسخ است، که آیا این هم خارج عن محل الابتلاء؟ ام لا یكون خارجا عن محل الابتلاء؟

اینها بحث را در اینجا متمرکز کرده اند. سپس گفته اند: اگر تکلیفی به نحو مثلا عموم که انحلال پیدا می کند، توجه پیدا کرد، نسبت به این مکلف، این متعلق تکلیف مثلا- در چهار صد فرسخی واقع است. حالا- مکلف متحیر است، نمی داند که اینجا چه کند؟ اگر چهار صد فرسخ خارج از محل ابتلاء باشد، خطاب فعلی و تکلیف فعلی به او توجه ندارد. اما اگر در محدوده ابتلاء باشد، خطاب فعلی و تکلیف فعلی به او توجه پیدا کرده است. اینها گفته اند: ما در اینجا می گوئیم: برای او احتیاط واجب است، یعنی در صورت علم تفصیلی، باید از آن منهی عنه اجتناب کند، تکلیف به او تعلق دارد. و در صورت علم اجمالی هم از طرف دیگری که در اختیارش است، باید اجتناب بکند، چرا؟ اینجا ادله مختلفه ای برای این ذکر شده است. یک دلیل مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) در کتاب رسائل به نحو اجمال به او اشاره کرده اند، و بعد دیگران این دلیل ایشان را توضیح داده اند، که نیاز به بحث دارد.

تشبیه مورد مبغوض مولا با مسأله شک در قدرت و حکم به احتیاط

اما یک دلیل مرحوم محقق یزدی (اعلی الله مقامه الشریف) مؤسس حوزه در کتاب دررشان ذکر کردند، ایشان استدلالشان به این صورت است، می فرماید: همین مقصداری که مکلف علم دارد به این که این مورد مبغوض مولا-ست، و متعلق غرض مولا قرار گرفته است، و مولا به این مورد عنایت دارد، ولو این که نمی داند تکلیف فعلی به این متعلق شده است یا نه؟ برای این که شک دارد در این که محل ابتلاء است، یا محل ابتلاء نیست؟ اگر محل ابتلاء باشد، تکلیف فعلی به او متعلق است. اگر محل ابتلاء نباشد، نه. پس تعلق تکلیف فعلی مشکوک است. ایشان می گویند: ولو این که این معنا مشکوک است که ما قبول داریم، لکن می داند که این خمر است، خمر هم مبغوض مولا-ست، مولا- دلش نمی خواهد که کسی خمر را ارتکاب کند، مفسده در او موجود است، جهات موجوده در زجر مولا در او تحقق دارد، همین علم سبب می شود که عقل گریبان انسان را می گیرد،

می گوید: باید احتیاط کنی، باید رعایت تکلیف مولا- را بکنی. اگر شما در مقابل عقل بگویی: من علم به خطاب فعلی و تکلیف فعلی ندارم، عقل می گوید: نداشته باش، تو که علم به غرض مولا داری، تو که می دانی که مولا از خمر خیلی بدش می آید و ناراحت می شود.

ایشان می گوید: اینجا چاره ای جز مسأله احتیاط نیست، و بعد اینجا را به مسأله شک در قدرت تشبیه می کند، می فرماید: چطور در مسأله شک در قدرت باید احتیاط کرد، آنجا هم شما می توانستید این حرف را بزنید که من چون شک در قدرت دارم، شک در توجه خطاب فعلی و تکلیف فعلی دارم. اما مع ذلک در مقابل علم به غرض مولا، عقل به شما اجازه نمی داد که با شک در قدرت مخالفت تکلیف مولا را بکنید. می گفت: حتما باید احتیاط کرد، باید رعایت کرد، همان طور که در مسأله شک در قدرت عقلیه عقل حکم به لزوم احتیاط می کند، در مورد شک در قدرت عادی که مسأله ابتلاء و عدم ابتلاء است، اینجا هم عقل حکم می کند به لزوم احتیاط.

ردّ تشبیه مورد مبعوض مولا با مسأله شک در قدرت توسط استاد

قیل، که مشبه به آن شبهه موضوعی است، اما مشبهش شبهه حکمیّه، شبهه مفهومیّه.

در مسأله شک در قدرت، شک در شبهه موضوعیه است، یعنی شما نمی دانید که آیا قدرت عقلی را واجد هستید یا نه؟ نه این که در مفهوم قدرت شما شک داشته باشید. اما اینجا در مفهوم ابتلاء و عدم ابتلاء شما تردید و شک دارید، لکن در عین حال ایشان این تشبیه را کردند و لو این که مشبهش به نحو شبهه مفهومیّه، و مشبه به او به نحو شبهه موضوعیه است.

این بیان را ایشان در کتاب درر دارند، لکن این بیان تقریباً جوابش تا حدی روشن است، و آن این است که شما که می گوئید: من علم به غرض مولا- دارم، این علم را شما از کجا آوردید؟ علم به غرض مولا در این مورد هست، این علم از کجا آمده است؟ آیا خواب دیدید علم به غرض مولا- پیدا کردید؟ یا این که ما علم به غرض مولا را باید از راه تکلیف مولا به دست بیاوریم. هر کجا مولا- تکلیفی داشت، به لحاظ این که احکام الهیه اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد است، ما از راه تکلیف، علم به غرض مولا و هدف مولا پیدا می کنیم. اما اگر در یک موردی ما یقین داشته باشیم به این که تکلیف تحقق ندارد، خطاب فعلی تحقق ندارد، یا در ما نحن فیه شک داریم در این که خطاب فعلی

تحقق دارد، یا ندارد؟ به لحاظ این که شما می‌گویید: تکلیف مشروط به ابتلاء است، تکلیف مشروط به قدرت عادیّه است، و ما نمی‌دانیم که ابتلاء تحقق دارد یا ندارد؟ با وجود شک در خطاب فعلی و شک در تکلیف فعلی چطور شما در این مورد علم به غرض مولا- پیدا می‌کنید؟ در این مورد از کجا علم به غرض در کار است؟ و الا- اگر اینطور است، شما در شبهات موضوعیّه اولاً- به طور کلی باید حکم به احتیاط بکنید و در بعضی از موارد شبهات حکمیّه هم باید حکم به وجوب احتیاط بکنید.

بحث ما در رابطه با شخص این مکلف است، شخص این مکلف درباره این مایعی که در چهارصد فرسخی وجود دارد، از کجا می‌فهمد که مولا نسبت به این مکلف غرضی درباره این خمر دارد؟ آیا اگر تکلیف نباشد، باز هم راهی برای این علم وجود دارد، یا ندارد؟ پس این که شما جمع کردید بین این دو و می‌فرمایید: هم علم به غرض دارد، و هم شک در توجه خطاب فعلی و تکلیف فعلی دارد، به حسب ظاهر این دو قابل اجتماع نیستند. برای این که معنای شک در تکلیف فعلی و در توجه خطاب فعلی، این است که شک دارد، که آیا مولا درباره این و شخص این مکلف نسبت به این مایع مفروض «هل یكون له غرض؟ ام لا- یكون له غرض؟» بله، در موالی عرفیه گاهی ما اگر تکلیف هم نباشد، غرض مولا را به دست می‌آوریم. مثل این که بچه مولا- مشرف به هلاکت است، مولا خودش نیست یا توجه و اطلاع ندارد، دستوری هم نداده، ما می‌فهمیم که غرض مولا- نجات جان بچه است ولو تکلیفی هم در این باره مطرح نیست، مع ذلک بر عبد واجب است که بکوشد و غرض مسلم مولا را با این که هیچ تکلیفی نیست، تحصیل کند.

اما در باب مولای حقیقی، ما فقط از راه تکالیف باید پی به این مسائل ببریم. هر کجا دیدیم موظف به وجوب نماز هستیم، می‌فهمیم که مصلحت ملزمه ای در کار است. هر کجا یک تکلیف تحریمی به ما توجه پیدا کرد، می‌فهمیم که مفسده ملزمه ای در کار است.

اما هر کجا تکلیفی نبود، پس چرا ما علم به غرض مولا پیدا می‌کنیم؟ راه علم برای ما به حسب عادت و نوع منسد است، و این دو بیان عرض کردیم غیر قابل اجتماع است. لذا این دلیل ایشان در مورد شک در ابتلاء، نمی‌تواند دلالت بر وجوب احتیاط داشته باشد.

لکن یک دلیل دیگری است که طول و تفصیل دارد ان شاء الله بعد.

پرسش:

۱- استهجان تکلیف مولا در مکلف با توجه به قدرت عادیّه چگونه ممکن است؟

۲- با شک در خروج یک طرف از علم اجمالی وظیفه چیست؟

۳- در صورت شک در مفهوم عدم ابتلاء و حکم به وجوب احتیاط چه باید کرد؟

۴- بیان محقق یزدی (ره) در تشبیه مورد مبعوض مولا با مسأله شک در قدرت و حکم به احتیاط چیست؟

۵- ردّ محقق یزدی (ره) در تشبیه مورد مبعوض مولا با مسأله شک در قدرت توسط استاد چیست؟

ص: ۱۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلّی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله على أعدائهم أجمعین، من الآن الى قیام یوم الدّین.

عرض کردیم که مشهور در موارد خروج از ابتلاء قائل هستند به این که علم اجمالی تأثیری ندارد و شرط فعلیت تکلیف و عدم استهجان تکلیف این است که مکلف به مورد ابتلاء باشد.

لکن روی مبنای مشهور یک مسأله ای باقی ماند و آن صورت شک در ابتلاء بود. اگر در یک موردی ما شک داشته باشیم به این که آیا داخل در محل ابتلاء هست و یا خارج از محل ابتلاء؟ و این شک هم در کلمات اصولیین به صورت شبهه مفهومیّه بیان شده، یعنی اگر شک ما در این که فلان جا، فلان چیز محل ابتلاء هست یا نه؟ برای این است که ما دایره مورد ابتلاء را نمی دانیم چه مقدار وسعت دارد؟ به عبارت دیگر دایره آن مردد بین اقل و اکثر است. مثلاً می دانیم که اگر یک خمری در هزار فرسخی ما قرار گرفته باشد، (مثلاً در آمریکا قرار گرفته باشد) این خارج از محل ابتلاء ما هست. اما اگر یک خمری در پانصد فرسخی ما در اروپا مثلاً واقع بود، آیا آن هم خارج از محل ابتلاء هست یا خارج از محل ابتلاء نیست؟ شبهه ما شبهه مصداقیّه نیست، شبهه ما شبهه مفهومیّه و مردد

بین اقل و اکثر است، یعنی قدر متیقن دارد و مقدار مشکوک دارد. یک مقدار را یقیناً می‌دانیم خارج از محل ابتلاء است، یک مقدار را شک داریم که آیا خارج از محل ابتلاء است یا نه؟ و در نتیجه شک داریم که آیا در رابطه با تکلیف مولا استهجان دارد یا ندارد؟ یعنی اگر مولا ما را نهی کند از شرب خمیری که مثلاً در پانصد فرسخی واقع شده است «هل یكون مستهجنًا بنظر العقلاء؟ ام لا یكون مستهجنًا بنظر العقلاء»؟ اگر خارج از محل ابتلاء باشد، استهجان دارد و اگر خارج نباشد استهجان ندارد. و چون ما تردید داریم که آیا خارج از محل ابتلاء هست یا نه؟ در نتیجه شک می‌کنیم که آیا تکلیف در رابطه با آن به وجوب اجتناب، استهجان دارد یا این که «لیس بمستهجن»؟

مسئله ای که مورد بحث واقع شده است این مسأله است. در اینجا چه باید کرد و چه باید گفت؟ البته ثمره اش در مورد علم اجمالی ظاهر می‌شود. اگر تکلیف درباره آن فعلیت داشته باشد علم اجمالی اثر تنجیزی خودش را دارد. اما اگر تکلیف در رابطه با او فعلیت نداشته باشد، بلکه استهجان داشته باشد، اینجا طرف علم اجمالی هم که واقع شد علم اجمالی دیگر بلااثر است. نه تنها درباره او بلااثر است، درباره این طرف محل ابتلاء هم بلااثر خواهد بود. در موارد شک در ابتلاء، شک در استهجان و عدم استهجان، به چه دلیلی می‌توانیم مراجعه کنیم؟ آیا دلیل، تکلیف را در اینجا ثابت می‌کند یا تکلیف را در اینجا نفی می‌کند؟

استدلال شیخ (ره) به اطلاق ادله محرّمات در موارد شک در ابتلاء

اینجا در کلام مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) در کتاب رسائل یک استدلال مختصری شده است، که آن استدلال را مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) توضیح داده اند. مرحوم شیخ این طور فرموده: ما در موارد شک در ابتلاء، استدلال می‌کنیم به اطلاق ادله محرّمات، یعنی «اجتنب عن الخمری» که داریم این دلیل شرعی که دلالت بر حرمت شرب خمر می‌کند، اگر خمیری در پانصد فرسخی واقع است، شک داریم که تکلیف درباره او استهجان دارد، یا ندارد؟ ایشان فرموده: به اطلاق دلیل حرمت شرب خمر، تمسک می‌کنیم، لکن دیگر توضیح ندادند، شرح نکردند که چطور ما می‌توانیم به این اطلاق تمسک کنیم. توضیحش را مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه) دادند که کلام ایشان مفصل است، لکن خلاصه کلام ایشان را ما عرض می‌کنیم. بعد ببینیم که آیا این استدلال با این تقریبی که ایشان بیان کردند، درست است یا نادرست؟

پس برای چه چیز استدلال می‌کنیم؟ برای این که در مورد شک در محل ابتلاء، ما همان احکام ابتلاء را صادر کنیم، نه احکام خارج از محل ابتلاء را. حکم ابتلاء در آنجا پیاده بشود، و از نظر علم اجمالی هم دیگر مانعی از تأثیر و تنجیز وجود نداشته باشد.

ایشان می‌فرمایند: یک مطلبی در کتاب عام و خاص بحث شده که اگر ما یک عامی داشته باشیم، و بعد یک مخصّصی داشته باشیم، و این مخصّص ما از نظر مفهوم اجمال داشته باشد، مفهومش مجمل و غیر مبّین باشد، و اجمالش هم به این صورت باشد (چون دو نوع اجمال داریم) یک وقت اجمال به نحو تردید بین متباینین است، مثل این که مولا- گفته: «لا تکرّم زیدا العالم» بعد از «اکرم العلماء» و ما دو زید عالم داریم: یک زید بن عمرو داریم و یک زید بن بکر داریم. و نمی‌دانیم این که مولا- فرموده است «لا- تکرّم زیدا العالم» کدامیک از این دو مراد مولا- هست؟ اینجا اجمال و تردّد بین متباینین است. اما یک وقت نه، تردید و تردّد بین اقل و اکثر است، یعنی دلیل مخصّص ما یک قدر متیقنی دارد به نام اقل، و یک زائدی هست که مورد شک است. مثل این که مولا گفته: «لا تکرّم الفساق من العلماء» و ما در مفهوم فاسق تردید داریم، تردیدمان هم به این صورت است که می‌دانیم اگر کسی مرتکب گناه کبیره باشد، این بلاشکال فاسق است. اما اگر کسی گناه صغیره به تنهایی مرتکب شد، «هل هو فاسق؟ و هل ارتکابه قادح فی العداله؟» اینجا را می‌گویند: اجمال مفهومی و تردید بین اقل و اکثر. حالا گفته: اگر دلیل عام ما تخصیص بخورد به یک مخصّص مجملی که اجمال و تردید بین اقل و اکثر در آن باشد، اینجا وظیفه چیست؟

حکم عقل بعنوان دلیل مقید لّبی و مجمل در برابر اطلاق

گفته‌اند: وظیفه این است که نسبت به آن مقدار متیقّن از دلیل مخصّص، ما از عام رفع ید می‌کنیم. اما نسبت به آن مقدار مشکوک که عبارت از مرتکب الصغیره است، رجوع به دلیل عام می‌کنیم، رجوع به «اکرم العلماء» می‌کنیم، و حکم و جواب اکرام را درباره او پیاده می‌کنیم. پس این معنا در بحث عام و خاص مطرح شده است. حالا ایشان می‌خواهد همین معنا را در ما نحن فیه پیاده کند، می‌فرماید: «اجتنب عن الخمر» یک دلیل مطلق است، یعنی اگر ما خودش را ملاحظه کنیم، در «اجتنب عن الخمر» مسأله ابتلاء و عدم ابتلاء مطرح نشده است، دلیل اجتنب عن الخمر اطلاق دارد. لکن در مقابل این اطلاق یک دلیل مقیدی داریم که آن دلیل مقید عبارت از حکم عقل است. عقل، اجتنب

عن الخمر را تقیید می کند و می گوید: آن صورتی که محل ابتلاء نباشد، و خارج از محل ابتلاء باشد «اجتنب عن الخمر» در آنجا نقشی ندارد، در آنجا نمی تواند تأثیری داشته باشد. پس یک مقید عقلی لیبی در مقابل اطلاق دلیل حرمت شرب خمر وجود دارد.

حالا این دلیل مقید ما اجمال دارد، برای این که ما نمی دانیم دائره ابتلاء و عدم ابتلاء توسعه یا تضییق دارد؟ قدر متیقن دارد. آنجایی که فرضاً هزار فرسخ فاصله باشد یقیناً خارج از محل ابتلاء است. اما آنجایی که پانصد فرسخ فاصله باشد، آیا از محل ابتلاء خارج است یا نه؟ همان طور که در مخصیص فاسق عنوان فاسق مردد بین اقل و اکثر بود، اینجا عنوان ابتلاء مردد بین اقل و اکثر است. دلیل مقید لیبی و عقلی ما «امرہ دائر بین الاقل و الاکثر»، همان طور که در مسأله عام و خاص نسبت به آن مقدار مشکوک بود، ما رجوع به عموم «اکرم العلماء» می کردیم و می گفتیم: عام را باید در مورد شک پیاده کرد، و محققین این معنا را ذکر کردند و ما هم در بحث عام و خاص این معنا را ذکر کردیم، اینجا هم همین طور است، اینجا هم مطلقاً هست و دلیل مقیدی هست، و دلیل مقید هم مردد بین اقل و اکثر است، نسبت به آن مقدار مشکوک، باید رجوع به اطلاق شود، رجوع به دلیل «اجتنب عن الخمر» کنیم، و دلیل حرمت را در مورد شک پیاده کنیم.

اشکال محقق نائینی (ره) در رجوع به عموم در موارد قدر مشکوک

بعد ایشان یک ان قلت و اشکالی به خودشان متوجه می کند که بعد هم جواب می دهند. کأن ان قلت این طور می گوید: شما مثل این که «حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء» شدید، در بحث عام و خاص در آنجایی که مخصیص، اجمال مفهومی و تردد بین اقل و اکثر داشته باشد، ما در قدر مشکوک، در صورتی رجوع به عموم «اکرم العلماء» می کنیم که مخصیص ما منفصل باشد، یعنی اول مولا اکرم العلماء گفته باشد، و بعد به یک دلیل منفصلی، بگوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» اینجا چون برای عام یک ظهوری در عموم منعقد شده است، و در ابتداء صدورش همراه با مخصیص نبوده است شما اینجا در آن مقدار مشکوک می توانید به ظهور عام در عموم تمسک کنید، و نسبت به مرتکب الصغیره، اکرم العلماء را محکم و حاکم قرار بدهید. اما اگر همین مخصص ما به صورت مخصص متصل شد، مثل این که از اول مولا گفت: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» به صورت مخصیص متصل اگر مولا مسأله را پیاده کرد، و شما در مفهوم فاسق هم تردید دارید، نمی دانید آیا «مرتکب الصغیره فاسق ام لا»؟ آیا در اینجا هم به عموم تمسک

می‌کنید؟ اینجا برای عموم، ظهوری منعقد نشده است. آن ظهوری که برای عموم منعقد شده است، ظهور در اکرام عالم غیر فاسق است، از اول یک چنین ظهوری برای عام منعقد شده است، و اینجا عموم به آن معنا نداریم که شما بخواهید تمسک به عموم بکنید؟ همان طور که اگر مولا گفت: «لا تکرّم الفساق» به خود لا تکرّم الفساق شما نمی‌توانید تمسک کنید، در «اکرام العلماء الاّ الفساق منهم» مسأله این طور است.

علی‌ای حال در بحث عام و خاص ثابت شده است که در مخصّص منفصل که در اجمال مفهومی، تردّد بین اقل و اکثر است، به عام می‌شود مراجعه کرد. اما اگر مخصّص متصل باشد، در هیچ یک از فروض شما حق رجوع به عام و تمسک به عام ندارید. بعد از آن که این درست شد، «ان قلت» اشکال خودش را تکمیل می‌کند، کأنّ کسی به ان قلت می‌گوید: ما در باب مسأله ابتلاء مقید لفظی نداریم، مقید ما مقید عقلی است. عقل حکم می‌کند به این که مواردی که خارج از محل ابتلاء باشد از اطلاق «لا- تشرب الخمر» بیرون است. پس مخصّص ص ما مخصّص ص عقلی است. آن وقت کأنّ سؤال می‌کند که آیا مقید و مخصّص عقلی حکم مخصّصات متصله را دارد یا حکم مخصّصات منفصله را دارد؟ این یک مسأله کلی است، که در آنجایی که تقیید و تخصیص از عقل سرچشمه می‌گیرد، آیا احکام مخصّص ص متصل بر آن جریان پیدا می‌کند؟ یا احکام مخصّص ص منفصل جریان پیدا می‌کند؟

تقسیم احکام و مقیّدات عقلیه

اینجا ان قلت می‌گوید: احکام عقلیه و مخصّصات و مقیّدات عقلیه بر دو نوع است:

یک وقت عقل به نحو ضرورت و بداهت و وضوح، حکم می‌کند که ما از او تعبیر به عقل درونی می‌کنیم، یا تعبیر به عقل بدیهی می‌کنیم. اما یک وقت این است که نه، مخصّص ص عقلی است، اما عقل ضروری نیست، بلکه عقل نظری است. معنای عقل نظری این است:

همین طور که عقل او را درک نمی‌کند، باید یک مبادی، یک مقدمات، یک خصوصیات را در نظر بگیرد، یک صغری و یک کبری با فکر و تأمل ترتیب بدهد، آن وقت در دنبال این مبادی، و در دنبال این صغری و کبری یک حکم به نتیجه بکند، که ما تعبیر به عقل نظری می‌کنیم.

ان قلت می‌گوید: اگر مخصّصات عقلی ضروری باشد، این از قبیل مخصّص ص لفظی متصل است، چرا؟ برای این که عقلی ضروری نیاز به فکر ندارد، نیاز به تحقّق مبادی و

تحقق صغری و کبری ندارد، این یک مسأله بدیهی و روشن است، و به مجردی که انسان عام را شنید، این عقل ضروری مثل یک قرینه متصله به کلام، و مخصص متصل به کلام و همراه کلام خواهد بود، کلام از این عقلی ضروری جدایی ندارد. اما به خلاف این که عقلی نظری باشد؛ در عقلی نظری ما می توانیم بگوییم: مخصص منفصل است، چرا؟ برای این که انسان عام را که می شنود، دلیل عام را که ملاحظه می کند، بلافاصله انتقال به مخصص پیدا نمی کند، و چون انتقال به مخصص پیدا نکرد، عام در معنای عامش ظهور پیدا می کند، انعقاد ظهور برای عام می شود، و برای عام ظهوری تحقق پیدا می کند. بعد از آن که مبادی آن حکم عقل پیدا شد، و صغری و کبری تحقق پیدا کرد، این به منزله یک مخصص منفصل و یک حجت اقوی حاکمیت بر عام پیدا می کند، تا اندازه ای که دلیل مخصص بتواند پیاده بشود. پس مخصص عقلی نظری به منزله مخصص لفظی منفصل است، و مخصص عقلی ضروری به منزله مخصص لفظی متصل است.

اشکال در عقلی ضروری بودن استهجان تکلیف در صورت عدم ابتلاء

ان قلت در ما نحن فیه ادعا می کند، و می گوید: مسأله محل ابتلاء بودن، و مستهجن بودن تکلیف در صورت عدم ابتلاء، یکی از احکام عقلیه ضروریه است، از آنهایی است که فکر لازم ندارد، مبادی و مقدمات لازم ندارد. و چون از این قبیل احکام است این یک مقید لفظی متصل شد. و اگر مقید لفظی متصل شد، دیگر در اجمال مفهومی و تردد بین اقل و اکثر، حق نداریم رجوع به اطلاق کنیم، حق نداریم «لا تشرب الخمر» را در اینجا پیاده کنیم.

ما اطلاقی نداریم، دلیل اطلاق ظهور اطلاقی برای او منعقد نشده است. مثل این می ماند که مولا به صورت یک دلیل لفظی گفته باشد «لا تشرب الخمر»، یا بگوید:

«اجتنب عن الخمر الا ما كان خارجا عن محل الابتلاء» اگر یک چنین چیزی به صورت دلیل لفظی و متصل بیان می کرد، شما حق نداشتید که در مورد شک به اطلاق تمسک کنید، اینجا هم با این که مسأله عقلی است، لکن چون عقلی ضروری است، حکم همین تقیید به متصل را دارد، و در تقیید به متصل در هیچ صورتش تمسک به اطلاق جایز نیست. اگر تمسک به اطلاق جایز باشد ظهور اطلاقی ظاهر نشده است تا تمسک به ظهور اطلاقی جایز باشد. این ان قلت است که مرحوم محقق نائینی (ره) به صورت اشکال بر خودشان ذکر کردند.

لکن دو جواب ذکر کرده اند، یک جوابشان این است که ما قبول نداریم که این مسأله استهجان تکلیف در مورد خروج از ابتلاء، یکی از احکام عقلیه ضروریه باشد، ما ضروری بودن این معنا را نمی پذیریم. ممکن است که در مقابل شما ادعا کنیم که این یکی از احکام عقلیه نظریه است، و اگر از احکام عقلیه نظریه شد، این ارتباط به مخصیص منفصل پیدا می کند، و در مخصیص منفصل در آن مقدار مشکوک ما می توانیم به عموم و اطلاق تمسک کنیم. این را به صورت اولاً در جواب از این ان قلت ذکر می فرمایند. بعد می فرمایند: و ثانیاً در همان مخصیص لفظی متصل که شما گفتید: تمسک به عام به هیچ وجه جایز نیست، در لفظی متصل که بلاشکال تمسک به عموم جایز نیست، مسأله دو صورت دارد: یک صورتش جایز نیست، و یک صورت جایز است. اگر از قبیل «لا- تکریم الا- الفساق من العلماء» باشد، جایز نیست. حالا این خصوصیتش چیست؟ می فرماید:

خصوصیتش این است که فاسق یک عنوان واقعی است، و یک معنای واقعی است و مراتب هم ندارد، یعنی شدت و ضعف در او تصور نمی شود. درست است که امرش دایر بین اقل و اکثر است، لکن مسأله اقل و اکثر یک معنا دارد، و مسأله مراتب که عبارت از شدت و ضعف و قوت و ضعف است، آن یک معنای دیگری دارد. فاسق، فاسق است.

دیگر شدت و ضعف در معنای فاسق تصور نمی کنیم. منتها فاسق را نمی دانیم که آیا اختصاص به مرتکب کبیره دارد؟ یا مرتکب صغیره را هم شامل می شود؟ اینجا اگر مولا گفت: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» در این نوع مخصیص لفظی متصل، ما در مقدار مشکوک حق نداریم به اکرم العلماء تمسک کنیم.

اما گاهی از اوقات مخصیص ما این طور نیست که یک عنوان واقعی بدون مراتب باشد، بلکه یک عنوانی است که شدت و ضعف دارد، ضعف و کمال در او تصور می شود. مثل مسأله ابتلاء در ما نحن فیه، خارج بودن از محل ابتلاء، مراحل و مراتب دارد. یکی قویاً از محل ابتلاء خارج است، و یکی فی الجمله از محل ابتلاء خارج است، شدت و ضعف در او تصور می شود. اینجاهایی که پای شدت و ضعف مطرح است، حتی اگر دلیل لفظی متصل هم در کار باشد، مثل این که بگوید: «اجتنب عن الخمر الا- ما كان خارجاً عن الابتلاء» ایشان می فرمایند: در آن مرتبه ضعیفه اش ما می توانیم به اجتنب عن الخمر تمسک بکنیم، چرا؟ برای این که ما شک داریم که علاوه بر این که تخصیص به

مرتبه قویه در کار است، آیا تخصیص به مرتبه ضعیفه هم در کار هست؟ در حقیقت شک در تخصیص زائد داریم، و در شک در تخصیص زائد، تمسک به عموم هیچ مانعی ندارد.

بیان ایشان را دقت بفرمایید، تا ببینیم اشکالاتی که بر کلام ایشان وارد است چیست؟ و در نتیجه آیا این دلیلی که مرحوم شیخ ذکر کرده اند که در مورد شک در ابتلاء به اطلاق ادله محرمات ما می توانیم تمسک کنیم، آیا تمام است یا نه؟

پرسش:

- ۱ - استدلال شیخ (ره) به اطلاق ادله محرمات در موارد شک در ابتلاء را توضیح دهید.
- ۲ - حکم عقل بعنوان دلیل مقید لئی و مجمل در برابر اطلاق چیست؟
- ۳ - اشکال محقق نائینی (ره) در رجوع به عموم در موارد قدر مشکوک را بیان کنید.
- ۴ - تقسیم در احکام و مقتدات عقلیه را ذکر کنید.
- ۵ - اشکال در عقلی ضروری بودن استهجان تکلیف در صورت عدم ابتلاء و پاسخ محقق نائینی (ره) چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام 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.

تمسك به اطلاق در مورد شك در شبهه مفهوميّه

بحث در اين بود كه در مورد شك در ابتلاء، يعنى شبهه مفهوميّه ابتلاء، آيا مى توانيم به اطلاق ادله محرمات مثل اطلاق «لا تشرب الخمر و اجتنب عن الخمر» تمسك كنيم يا نه؟ ديروز عرض كرديم كه مرحوم شيخ اجمالا اين استدلال را بيان کرده اند، و مرحوم محقق نائيني (اعلى الله مقامه الشريف) آنرا توضيح داده اند، خلاصه بيان ايشان اين بود، با اين كه در مقابل اين اطلاقات ما يك دليل مقيدي داريم، و اين دليل مقيدي ما، دليل عقلي ضروري است، و دليل عقلي ضروري مانند مخصّص متصل است، لكن در عين حال در ما نحن فيه، مانعي ندارد كه ما به اطلاق تمسك كنيم.

حرف آخرشان اين بود، براي اين كه عنوان مقيدي و مخصّص ما، يك وقت عنوان غير ذي مراتب است و يك وقت عنوان ذي مراتب، اگر عنوان غير ذي مراتب باشد، در مخصّص متصل نمى شود تمسك به عام كرد، ولو اين كه مردد بين اقل و اكثر باشد. اما اگر عنوان ذي مراتب باشد، مثل مسأله ابتلاء، كه مراتب دارد خروج از ابتلاء شدتاً و

ضعفا و قوتا، اینجا هم می‌توانیم ولو این که مخصّص متصل باشد، تمسک به عام داشته باشیم. برای این که اینجا شک ما برگشت به شک در تخصیص زاید می‌کند، و هر کجا که عنوان، شک در تخصیص زاید باشد، برای شما تمسک به عام هیچ مانعی ندارد.

ایشان یک ان قلت مطرح کرده بود، و در جواب آن مطلب ان قلت را پذیرفته بودند، متّهی از راه دیگری برای جواب تخلّص پیدا می‌کردند. در مجموعه این بیانات، یک اشکالاتی هست. یک اشکال در رابطه با این حرف، برای همه مسایل و موارد عام و خاص مورد ابتلاء است و آن این است که، بین ان قلت و قلت این معنا مسلم بود، که اگر مخصّص ص ما، مقید ما، یک حکم عقلی ضروری باشد، بمنزله مخصّص ص متصل است. و اگر حکم عقلی نظری باشد، به منزله مخصّص ص منفصل است، یعنی در حقیقت این تقسیمی که در مخصّصات لفظیه جریان پیدا می‌کند، که المخصّص ص قد یکون متّصلا و قد یکون منفصلا در مخصّصات عقلیه هم این تقسیم جریان دارد. «المخصّص ص العقلی قد یکون متّصلا و هو ما کان عقليا ضروريا، و قد یکون منفصلا و هو ما کان عقليا نظریا». این یک مطلبی بود که بین ان قلت و بین قلت مسلم بود، و روی تسلّم این معنا، بین ان قلت و قلت اختلاف شده بود، که آیا مخصّص ص در مسأله ابتلاء که مورد بحث ماست، از قبیل عقلی ضروری یا از قبیل عقلی نظری است؟ این به این اعتبار است که بین این دو تا اختلاف است، و اثر مترتب بر این دو تا می‌شود. حالا- می‌خواهیم ببینیم آیا واقعیت مطلب هم همین طور است؟ مخصّصات عقلیه هم علی نوعین؟ مخصّص ص عقلی ضروری کالمتّصل، و مخصّص ص عقلی نظری کالمنفصل؟

فرق مخصّص عقلی ضروری و مخصّص عقلی نظری

آن چه در کلام ایشان به عنوان فرق بین این دو تا ذکر می‌شد، عبارت از این مطلب بود که اگر مخصّص عقلی ضروری باشد، انسان با شنیدن عام، لا محاله توجه به آن مخصّص ص دارد، و دیگر نیاز به فکر و تأمل، و توجه به مبادی ندارد. اگر یک چیز عقلی ضروری شد، بمجردی که انسان مسأله مربوط به او را توجه پیدا کرد، این معنا مورد توجه خواهد شد. اما اگر مخصّص ص عقلی نظری باشد، مستمع و مخاطب بعد از آن که عام را می‌شنود، توجه به مخصّص ندارد، باید یک مقدماتی پیدا شود، یک صغرا و کبرایی تشکیل پیدا کند، تا بعد انتقال به این مخصّص ص نظری پیدا شود. پس این فاصله در کار است، کأنّ نیاز به زمان دارد. و اگر فاصله در کار شد، همان حکم مخصّص منفصل را پیدا

می‌کند، مخصّص منفصل شأنش جدای از عام است. بین او و بین عام فاصله موجود است، و در نتیجه این فاصله، عام در حین صدورش ظهور در عموم برای او منعقد می‌شود، و ظهور برای عام استقرار پیدا می‌کند، منتهی دلیل مخصّص چون یک حجت اقوایی هست، تقدّم بر این ظهور دارد، و اقوای از این ظهور است، و الاّ دلیل مخصّص کشف نمی‌کند از این که ظهوری برای عام نبوده، و از اول انعقاد ظهوری تحقق نداشته است.

همین معنا در مخصّص عقلی نظری هم، به حسب بادی نظر وجود دارد. بین عام و بین این حکم عقل فاصله وجود دارد. در این فاصله عام ظهور در عموم پیدا کرده، ظهور حجت منعقد شده، منتهی بعد که توجه به این حکم عقل می‌شود، یک حجت اقوایی در مقابل ظهور عام در کار است، به همان ملاکی که مخصّص لفظی منفصل تقدّم پیدا می‌کند، مخصّص عقلی نظری هم نسبت به مورد خودش تقدم بر عام پیدا می‌کند. این بیان از کلمات مرحوم محقق نائینی (ره) استفاده می‌شد، و مورد قبول ان قلت و قلت هر دو بود.

نظر استاد در فرق میان مخصّص عقلی ضروری و مخصّص عقلی نظری

آیا ببینیم واقع مطلب هم همین طور است؟ یا این که نه؛ لقائل ان یقول که در مخصّص عقلی نظری ولو این که فاصله زمانی در کار است، ولو این که عقل انتقال به او پیدا نمی‌کند، مگر بعد از تحقق مبادی، و تشکیل شدن صغری و کبری، و در حقیقت فاصله زمانی باید در کار باشد. لکن حرف این است که بعد از آن که عقل انتقال به این حکم نظری پیدا کرد، مثلاً خود عقل فهمید که فاسق از علما، لیاقت و شایستگی اکرام را ندارد، بدون این که یک دلیل لفظی در رابطه با عدم اکرام فاسق در کار باشد. خود عقل یک جهاتی در نظر گرفت و گفت: اکرام مثلاً عالم برای خاطر مثلاً تعظیم شعائر و برای اهمیت دادن به اسلام است، و این در مورد عالم فاسق که معنا ندارد، چه بسا ضرر عالم فاسق از جاهل فاسق برای اسلام بیشتر باشد. آیا در اینجایی که عقل انتقال پیدا می‌کند به این که عالم فاسق نباید اکرام شود، اگر بعد از یک ساعت که انتقال پیدا کرد، اینجا واقع مطلب چیست؟ واقع مطلب این است، که عقل بعد از یک ساعت پی به واقعیت می‌برد، اما نه واقعیتی که حالا تحقق پیدا کرده، نه واقعیتی که حالا حادث شده، واقعیتی که همراه عام بوده، واقعیتی که ملازم با عام بوده. این فاصله زمانی برای خاطر این بوده که عقل در

این فاصله درک نکرده، نه برای این بوده که به حسب واقعیت «لا تکرّم الفساقی» از نظر حکم عقل همراه «اکرم العلماء» نبوده.

به عبارت روشن تر حالا که بعد از یک ساعت عقل می فهمد که فاسق وجوب اکرام ندارد، آن وقت به چه حکم می کند؟ حکم می کند به این معنا، که از اول فاسق وجوب اکرام نداشته، من انتقال پیدا نکرده بودم، من توجه نکردم، من متنبه این مطلب نشدم، این فاصله زمانی برای تَبّه عقل مطرح است، نه برای واقعیت تخصیص. لذا واقعیت تخصیص من اول الامر بوده. عقل نفهمیده، حالا فهمیده که این واقعیت من اول الامر تحقق داشته.

این مسأله ممکن است به ذهنتان بیاید که در مخَصِّص لفظی منفصل هم همین معناست. اگر مولا گفت: «اکرم العلماء» بعد از یک ساعت دیگر «لا تکرّم الفساق من العلماء»، شما در بحث عام و خاص، جمع بین عام و خاص را به چه نحو توجیه کردید؟ در بحث عام و خاص این طور گفتید: اراده جدی مولا از اول روی اکرام عالم غیر فاسق بوده، خاص تصرف در اراده جدی مولا نمی کند، مولا از اول اکرام عالم فاسق مقصودش نبوده. پس چطور عام مطرح شده؟ چرا عام را مولا بیان کرده؟ به صورت یک قانون کلی و این که اراده استعمالیه تعلق به اکرام کل عالم گرفته، و به عبارت دیگر، با این که مخَصِّص متّصل و منفصل در این معنا مشترک هستند. مولا چه بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» به صورت مخَصِّص متّصل، و چه بگوید: «اکرم العلماء» و یک روز بعد بگوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» هر دو در این معنا مشترک هستند، که اراده جدی مولا از اول تعلق به امر محدود گرفته، اراده جدی مولا به اکرام غیر فاسق متعلق شده، در این جهت هیچ فرقی ندارند. در هر دو مولا می خواهد عالم غیر فاسق اکرام بشود، پس چرا گاهی به صورت مخَصِّص متّصل می آورد و گاهی به صورت مخَصِّص منفصل؟ اگر در هر دو اراده جدی مولا یک مطلب است، پس چرا در تمامی موارد بصورت مخَصِّص متّصل مطلبش را بیان بکند؟ مخَصِّص منفصل که همان نقش را دارد.

جدایی مخَصِّص لفظی از مخَصِّص عقلی

نکته ای در اینجا وجود دارد، که حساب مخَصِّص لفظی را همین نکته از حساب مخَصِّص عقلی جدا می کند، و آن این است گاهی از اوقات مولا فقط در مقام این نیست که بخواهد مراد جدیش را بیان بکند، می خواهد قانون در اختیار مردم قرار بگذارد، که

این قانون را مردم در موارد شک، و در مواردی که نیاز به رجوع به قانون وجود دارد، مردم رجوع به این قانون و به این عموم کنند. لذا اراده استعمالیه که این کلمه اراده استعمالیه عبارت اخرای از اراده قانونیه و از اراده قانونگذاری است، این اراده قانونیه باید به این صورت مطرح بشود، که عامی را بصورت قانون در اختیار مردم بگذارد، بعد در آینده برطبق مصلحت وقت، و برطبق مصالح دیگر، بصورت مخصّص و تبصره این قانون را تقیید و تخصیص بزند. اما در مخصّص لفظی متصل این معنا دیگر تحقق ندارد.

اگر از اول گفت: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» شما شک کردید که آیا مرتکب الصغیره فاسق أم لا؟ دیگر دستتان از تمسک به اکرم العلماء کوتاه است. در کثیری از موارد در رابطه با مخصّص منفصل، شما می توانید مراجعه به عموم کنید، اما در رابطه با مخصّص متصل، نمی توانید مراجعه به عموم کنید. همین جهت موجب شده که متکلم گاهی از اوقات مراد جدی خودش را با مخصّص منفصل ابراز کند، و الاّ عرض کردم در این جهت تردیدی نیست، که چه در مورد مخصّص متصل، و چه در مورد مخصّص منفصل، از اول دایره اراده جدی تعلق به ماعدای مورد مخصّص گرفته.

وقتی که ثمره تخصیص به منفصل این شد که مولا با توجه به این معنا خواسته اول یک قانون ظاهر در عمومی در اختیار مکلف بگذارد، تا مکلف در موارد شک بتواند رجوع به این قانون بکند، و لازمه این مطلب این بوده که مخصّص صاتش را بصورت منفصل بیان بکند. البته اکثرا این طور است. گاهی هم یک جهاتی اقتضا می کند که به صورت مخصّص متصل بیان کند. حالا که این طور شد، آن وقت در ما نحن فیه اینجایی که مخصّص ص شما یک حکم عقلی نظری است، یعنی شما بعد از یک ساعت می فهمید که عام از اول عموم نداشته، بعد از یک ساعت می فهمید که اینجا علماء غیر فساق مقصود بوده، و عالم فاسق صلاحیت اکرام ندارد، آیا اینجایی که توجه شما به عدم وجوب اکرام فاسق بعد از یک ساعت دیگر است، این هم مثل مخصّص منفصل است؟ این هم مثل آنجایی می ماند که مولا قانونی در اختیار شما گذاشته، و اراده کرده مخصّص صاتش را یکی از پس دیگری به مرور زمان مطرح کند؟ یا این که در اینجا اشکال در شماست؟ شما توجه به این مخصّص ص نکردید. انتقال شما به عدم لزوم اکرام فاسق بعد از گذشتن یک ساعت از عام است، یعنی شما در اینجا در حقیقت این طور باید مسأله حساب کنید. شما بعد از یک ساعت می فهمید که در اشتباه بودید، یعنی یک ساعت خیال می کردید که عام ظهور در عموم داشته، و انعقاد ظهور برای عام در عموم بوده، بعد از یک ساعت

می فهمید که مسأله این طور نبوده است. اصلاً «لم یعتقد للعام ظهور و لم یستقر له ظهور» اما بخلاف مخصّص لفظی منفصل، آنجا بعد از آن که مخصّص می آید، شما می فهمید که اراده جدی مولا- برطبق اراده استعمالیه نبوده است. اما از وجود مخصّص لفظی منفصل، کشف عدم انعقاد ظهور نمی کنید، ظهور برای خودش منعقد شده، در موارد شک قابل تمسک است، قابل مراجعه است.

اما در عقلی نظری و مخصّص عقلی نظری، مسأله این طور نیست. و به عبارت دیگر، ما بین مخصّص عقلی ضروری، و بین مخصّص عقلی نظری فرقی به نظرمان نمی رسد.

فقط فرقی در رابطه با ماست، که در عقلی ضروری بلافاصله ما انتقال پیدا کردیم، و در عقلی نظری «مع الفاصله» ما انتقال پیدا کردیم، و الا- در اصل حکم عقل، و در آن چیزی که ما به او انتقال پیدا کردیم، بین این دو تا فرقی به نظر نمی رسد، و در نتیجه مخصّصات عقلیه به طور کلی اینها مثل مخصّصات لفظیه متصله است، و احکام مخصّص لفظی متصل برایش جریان پیدا می کند. دیگر نمی دانیم آن تقسیمی را که در مخصّص لفظی به کار رفته، آن تقسیم را در مخصّصات عقلیه هم پیاده کنیم. این یک اشکال به آن قلت و قلت که به مجموع کلام محقق نائینی (ره) است.

شبهت مخصص عقلی با مخصص لفظی متصل

یک اشکال هم در حرف آخر ایشان است و آن این بود که این عقلی هم مثل مخصّص لفظی متصل باشد، لکن در خود مخصّص لفظی متصل ایشان می فرمایند، این که شما شنیدید که اگر مخصّص متصل شد، دیگر ما حق رجوع به عام نداریم مسأله اینطور نیست. اگر مخصّص ما ذا مراتب باشد، ما می توانیم به عام مراجعه کنیم. اما اگر مخصّص ما ذا مراتب نباشد، اینجاست که حق رجوع به عام در مخصّص متصل نداریم.

بعد برای این دو مثال زده، ذا مراتب را مثل مسأله ابتلاء در ما نحن فیه که خارج از محل ابتلاء، مراتب متفاوت و با شدت و ضعف در آنها وجود دارد. برای آن طرف عنوان فاسق را مثال می زند، می فرماید: فاسق یک عنوان واقعی است، و «لیست بذات مراتب».

اولاً یک مناقشه ای در خود این مثال هست. شما می گویی: فاسق ذات مراتب نیست، آیا ذات مراتب نیست؟ فاسق بلاشکال ذات مراتب است. آیا کسی که مثلاً یک نفس محترمه ای را عمداً به قتل می رساند، با آن کسی که مثلاً ده تومان مال یتیم را می خورد، اینها در فسق یکسان است؟ مثلاً آن کسی که مال یتیم یا غیر یتیم خورده با آن کسی که

قاتل عمدی است و بدون جهت قتلی کرده، آیا اینها یک مرتبه دارد؟ آیا کسی که نظر می کند خدای نکرده به یک اجنبیه با یک کسی که زنا می کند با اجنبیه، اینها مراتب مختلفه فسق نیست؟ آیا هر دو در یک مرتبه از فسق قرار گرفته اند؟

همان طور که خروج از ابتلاء مراتب دارد، مسأله فسق هم مراتب دارد. کما این که این جهتش که در باب فاسق مورد بحث ماست، که آیا بینیم مرتکب صغیره را شامل می شود یا شامل نمی شود؟ اگر فاسق مرتکب صغیره را شامل شد، آیا بین مرتکب صغیره و مرتکب کبیره اختلاف مرتبه وجود ندارد و هر دو در یک حد فاسق هستند؟ و به یک درجه عنوان فسق برایشان هست؟ یا بلاشکال بین مرتکب صغیره و کبیره اختلاف مرتبه تحقق دارد؟

لکن این مناقشه در مثال است کاری به مثال نداریم، ایشان می فرماید: مخصیص لفظی متصل اگر ذات مراتب نباشد، ما حق نداریم تمسک به عام کنیم، چرا؟ برای این که برای عام ظهوری منعقد نشده، چون مخصیص متصل است. و با وجود متصل بودن مخصیص، ظهور عمومی انعقاد پیدا نکرده، تا شما بتوانید به اکرم العلماء تمسک پیدا کنید.

عدم شک در زائد در مخصیص ذات مراتب

ما می گوئیم: این را می پذیریم، لکن در آن طرف می فرمایید: اگر ذات مراتب باشد، ولو این که مخصیص هم متصل است، مع ذلک در آن مرتبه مشکوک که ما می توانیم به عام تمسک کنیم. و علتش این است که ما شک در تخصیص زاید داریم. آیا واقع مطلب این طور است؟ اگر مخصیص ما ذات مراتب شد، یک مرتبه اش قدر متیقن، و یک مرتبه مشکوک، و متصل به عام هم بود، ما شک در تخصیص زاید داریم؟ کی شک در تخصیص زاید داریم؟ تخصیص یک تخصیص است، تخصیص تعدد ندارد، تخصیص شیء واحد است. این شیء واحد مردد بین اقل و اکثر است، مردد بین مرتبه قویه متیقنه است و شمول مرتبه ضعیفه مشکوک. همان طور که در آنجایی که ذات مراتب نباشد، این اتصال تخصیص، و متصل بودن به عام مانع از انعقاد ظهور برای عام می شود، در اینجایی که هم مخصیص دارای مراتب باشد، این سبب نمی شود که در اینجا عام زنده شود، عام در اینجا ظهوری برایش انعقاد پیدا کند؟

منشأ عدم انعقاد ظهور در مخصیص متصل، همین مطلبی است که مکرر در کفایه و جاهای دیگر به آن برخورد کردید. که کلام متکلم تا مادامی که به پایان نرسد، تا زمانی که

قرائنی که متکلم می خواهد همراه کلام بیاورد، نیاورد، «لا ینعقد له ظهور» تا متکلم گفت:

«رأیت اسدا» شما حق ندارید حمل بر معنای حقیقی کنید. پس باید ببینید آیا دنبال اسدا کلمه یرمی می آید؟ یا این که کلام با اسد پایان می پذیرد؟ اگر پایان پذیرفت، شما می تواند به ظهور اسد تمسک کنید، و الا اگر در دنبالش کلمه یرمی آمد، دیگر معنا ندارد که بگویید: کلمه اسد ظهور در حیوان مفترس دارد. در عامی که به مخصّص متصل تخصیص می خورد، همین حکم است. مخصّص متصل یک قرینه لفظیه متصله به کلام است، و نمی گذارد برای عام ظهور در عموم انعقاد پیدا بکند، برای آن که کلام بدون او پایان پیدا نکرده، تمامیت برای او پیدا نشده، آن وقت در این جهت چه فرق می کند که مخصّص ما ذات مراتب باشد یا غیر ذات مراتب باشد؟ ذات مراتب بودن و غیر ذات مراتب بودن، در ملاک عدم انعقاد ظهور برای عام در مخصّص متصل هیچ گونه نقشی نمی تواند داشته باشد.

در نتیجه این بیانی را که محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) به عنوان توضیح استدلال شیخ بیان کرده اند، ناتمام است. بیان دیگری از مرحوم آخوند(ره) در کفایه و حاشیه کفایه وجود دارد، که تقریبا مقابل این بیان مرحوم شیخ و مرحوم محقق نائینی است، آن را ملاحظه بفرمایید ببینیم آیا تمام است یا نه؟

پرسش:

۱ - تمسک به اطلاق در مورد شك در شبهه مفهومی به چه معنا است؟

۲ - فرق مخصّص عقلی ضروری و مخصّص عقلی نظری در چیست؟

۳ - نظر استاد در فرق میان مخصّص عقلی ضروری و مخصّص عقلی نظری را بیان کنید.

۴ - مراد از جدایی مخصّص لفظی از مخصّص عقلی چیست؟

۵ - چه شباهتی مخصّص عقلی با مخصّص لفظی متصل دارد؟

۶ - عدم شك در زائد در مخصّص ذات مراتب به چه معنایی است؟

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.

ابتلاء به معنای وجود محرک در نفس مکلف

مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه، بعد از آن که ملاک در باب ابتلاء را به این نحو بیان می کنند، می فرمایند: ملاک در باب ابتلاء که مجوز تکلیف مولا- و موجب فعلیت تکلیف مولا- هست، این است که ببینیم در نفس این مکلف نسبت به این تکلیف و برای این عبد، محرک به اتیان این عمل وجود پیدا می کند یا پیدا نمی کند؟ اگر داعی به اتیان یک فعل در نفس عبد منقذ شد این معنای تحقق ابتلاء است، این معنای مبتلا به بودن آن عمل است. برای این که چیزی که محل ابتلاء نباشد، و خارج از دایره ابتلاء باشد، معنا ندارد که در نفس انسان یک داعی و محرک به انجام آن پیدا بشود و به اتیان آن تحقق پیدا بکند.

پس ملاک در ابتلاء، به تعبیر ایشان «صحت انقذاح الداعی فی نفس العبد الى العمل» است، این ملاک در ابتلاء و عدم تحقق ابتلاء است. بعد می فرماید: ولو شك في ذلك، اگر این معنا مورد شک بشود، در یک موردی مشکوک باشد، که آیا داعی برای عبد به

اتیان عمل تحقق دارد یا تحقق ندارد؟ یعنی می تواند نه این که بالفعل تحقق داشته باشد، می تواند در نفس عبد یک علت محرکه برای انجام عمل تحقق پیدا بکند.

اگر شک کردیم در این معنی در یک موردی، ایشان می فرماید: «کان المرجع البرائه»، اینجا باید به «اصاله البرائه» تمسک کرد. بخلاف مرحوم شیخ که به اطلاق دلیل محرمات تمسک می فرمودند، اینجا ایشان می فرماید: «کان المرجع البرائه لا اطلاق الخطاب» بطلاق اجتناب عن الخمر و امثال ذلك از ادله محرمات، شما حق ندارید تمسک کنید.

چرا به براءت می شود رجوع کرد و چرا به اطلاق خطابات حق مراجعه نداریم؟ پیداست که ثمره اینها متفاوت است. اگر باصاله البرائه رجوع کنیم، معنایش عدم فعلیت تکلیف در صورت شک در ابتلاء است. و اگر به اطلاق خطاب تمسک بشود، معنایش فعلیت تکلیف در صورت شک در ابتلاء است. ایشان می فرماید: علت این که باید مراجعه به اصاله البرائه کرد؟ این است که لعدم القطع بالاشتغال. ما یقین نداریم که ذمه اشتغال به تکلیف پیدا کرد، ما شک داریم در این که ابتلاء تحقق دارد یا نه؟ شک داریم در این که آیا محرک در نفس عبد می تواند تحقق پیدا بکند یا نمی تواند؟ با شک در این معنا، ما قاطع به اشتغال نیستیم، و چون قاطع به اشتغال نیستیم، شک در تکلیف است و شک در تکلیف مجرای اصاله البرائه است. حالا چرا به اطلاق خطاب نمی شود تمسک کرد؟

صحت تمسک به اطلاق در مورد شک در وجود تقیید

ایشان می فرماید: «لا- اطلاق الخطاب» مرجع شما اطلاق خطاب نیست، چرا؟ برای خاطر این که ما در مواردی می توانیم به اطلاق خطاب تمسک کنیم که خطاب ما با عدم تقیید، امکان اطلاق داشته باشد، یعنی صحیح باشد که این اطلاق تحقق داشته باشد، یعنی وجود و عدم تقیید مسأله ای ایجاد نکند. شما در اعتق رقبه اگر شک کردید که قید ایمان دخالت دارد، یا ندارد؟ و دلیلی بر تقیید رقبه به ایمان وجود نداشته باشد، می توانید به اطلاق اعتق رقبه تمسک بکنید، چرا؟ برای این که اگر تقیید به ایمان هم نباشد، در امکان اطلاق و صحت اطلاق هیچ گونه مناقشه ای نیست. اگر حکم به حسب واقع وجوب عتق مطلق رقبه باشد، مسأله ای به وجود نمی آید. پس اطلاق با قطع نظر از وجود قید ایمان، امکان و صحت دارد، منتهی شک دارید که آیا این قید ایمان را مولا برایش حسابی باز کرده یا نکرده؟ شما رجوع به اطلاق اعتق رقبه می کنید، در نتیجه استفاده می کنید که قید ایمان هیچ گونه مدخلیتی ندارد. ایشان می فرماید: جای تمسک به اطلاق

است، که صحت اطلاق با قطع نظر از تقیید، مفروغ عنه و مسلم باشد. اما «لا» می فرماید:

نه در این مواردی که به این صورت حالا- می خواهیم مطرح کنیم. عبارت ایشان این است که می فرماید: «لا- فیما شک فی اعتباره فی صحت»، نه در آن مواردی و در آن چیزهایی که ما شک داریم، که اصلا در صحت اطلاق اعتبار دارد یا ندارد؟

ظاهر عبارت ایشان این است که «لا فیما شک فی اعتباره فی صحت»، یعنی اصل صحت اطلاق مفروغ عنه نیست ما شک داریم در این که اعتبار در صحت اطلاق دارد یا ندارد؟ عبارت این است. مرحوم مشکینی می فرماید: «فی العبارة مسامحه واضحة» در این تعبیر ایشان یک مسامحه روشنی است، چرا؟ برای این که ما در مسأله ابتلاء، شک نداریم در این که قید ابتلاء در صحت کلام دخالت دارد، فرض این است که ما مسأله را تا اینجا به این صورت پیاده کردیم، و برای ابتلاء و تقیید حکم به ابتلاء حساب باز کردیم. محل بحث ما صورت شک در ابتلاء است، و چون محل کلام در اینجا است، باید به جای «لا فیما شک فی اعتباره فی صحت» مرحوم آخوند این طور تعبیر کرده باشند، که «لا فیما شک فی تحقق ما یعتبر فی صحت»، آن که برای ما مشکوک است، این نیست که چه اعتبار دارد در صحت اطلاق و چه ندارد؟ ما مسلم می دانیم که قید ابتلاء در اینجا نقش دارد.

منتهی شک داریم در این که ابتلاء آیا تحقق دارد یا ابتلاء تحقق ندارد؟ وقتی که شما شکتان در تحقق ابتلاء است، باید تعبیرتان این طور باشد «لا فیما شک فی تحقق ما یعتبر فی صحت»، یعنی وقتی که قید ابتلاء مسلم همراه کلام هست، اینجایی که شما شک دارید در این که ابتلاء تحقق دارد یا ندارد؟ نمی توانید به اطلاق تمسک کنید. یک چنین توضیحی هم مرحوم مشکینی راجع به این عبارت می دهند.

لزوم تصریح مولی به محل ابتلا نبودن در موارد مقتضی

از خود مرحوم آخوند(ره) هم در آن نسخه های قدیمی کفایه در چاپ طاهر، حاشیه منه ظاهرا وجود ندارد. اما در آن نسخه هایی که حاشیه مرحوم قوچانی را دارد، که از حواشی بسیار دقیق و تحقیقی بر کفایه است، و ایشان استاد مرحوم مشکینی بوده (علیهما الرحمه) در آنجا در آن نسخه خود مرحوم آخوند در حاشیه همین عبارت، یک استدراکی کرده اند، یعنی اینجا به طور کلی فرمودند: تمسک به اطلاق جایز نیست اصلا.

یک موردی را با کلمه نعم در حاشیه استدراک کرده اند، که می فرمایند: گاهی از اوقات مقام این طور اقتضاء می کند، چون مقامات مختلف است، موقعیتها از نظر ایراد کلام و

ایراد نحوه حکم فرق می کند. می فرماید: اگر یک وقت مقام این طور اقتضاء کرد، که اگر این متعلق تکلیف، محل ابتلاء مکلف نباشد، مولا- در کلامش باید اشاره کند به این مطلب، پس اگر یک خصوصیتی در یک مقامی چنین اقتضایی کرد، اینجا جایی است که مولا باید مسأله را روشن کند، اگر این متعلق تکلیف محل ابتلاء مکلف نباشد، مقام اقتضاء می کند، که مثلاً مولا این طور بگوید: اعتق رقبه یا در آن طرف بگوید: «اجتنب عن الخمر ان ابتلیت بها» اگر ابتلائی نباشد، موقعیت اقتضاء می کند که تعبیر مولا این طور باشد، بگوید: «اجتنب عن الخمر ان ابتلیت بها» لکن در عین حال می بینیم در کلام مولا این قید ذکر نشده، مولا- گفته: «اجتنب عن الخمر» از این نحوه بیان مولا، که «اجتنب عن الخمر» را مطلق ذکر کرده، در حالی که مقام اقتضاء می کرده، که اگر محل ابتلاء نباشد، کلمه «ان ابتلیت بها» را عقیب «اجتنب عن الخمر» ذکر کند، حالا که ذکر نکرده می فهمیم که این محل ابتلاء هست، دیگر لازم نیست قید «ان ابتلیت بها» را بگوید. اگر محل ابتلاء نبود، قید «ان ابتلیت بها» به مناسبت خصوصیت مقام لازم بود. اما حالا که قید «ان ابتلیت بها» را نگفته، و به ما گفته: «اجتنب عن الخمر» اینجا از خود این دلیل می فهمیم که خمر محل ابتلاء است. شک ما این طور بر طرف می شود، شک ما در تحقق ابتلاء و عدم ابتلاء، یک راه حلش اطلاق است، خطاب به این صورت، این هم در موقعیتهای خاصی. در مقام خصوص اطلاق خطاب یک چنین نتیجه ای را می دهد. برای این که می فهمیم که اگر محل ابتلاء نبود، مولا باید قید «ان ابتلیت بها» را گفته بشود، و حیث این که قید «ان ابتلیت بها» را نگفته می فهمیم که این محل ابتلاء است. مراجعه به اطلاق «اجتنب عن الخمر ینتج کون مورد شک محل ابتلاء للمکلف»، یک چنین استدراکی هم ایشان در حاشیه کفایه دارد.

لکن راجع به اصل مطلب ایشان، راجع به مطلبی که در متن کفایه بیان کرده اند، نه این استدراکی که در حاشیه بیان شده، مرحوم محقق نائینی (ره) که طرفدار تمسک به اطلاق «اجتنب عن الخمر» بود، در آن دلیلی که مرحوم شیخ ذکر کرده بودند، و ایشان توضیح و تفصیلش را بیان کرده اند، و ما عرض کردیم، در اینجا مرحوم نائینی (ره) در متن کفایه اشکال دارد.

بیان ایشان چنین است، می فرماید: این چه صحبتی است که شما می کنید؟ ما در جایی می توانیم تمسک به اطلاق خطاب کنیم، که صحت اطلاق و امکان اطلاق را با قطع نظر از این تقیید احراز کرده باشیم؟

محقق نائینی (ره) می فرماید: اگر ما این باب را در مسأله تمسک به مطلقات به این صورت بخواهیم باز کنیم، نتیجه اش این می شود که فاتحه تمسک به مطلقات به طور کلی خوانده می شود. هیچ کجا شما نمی توانید تمسک به اطلاق کنید، چرا؟ برای خاطر این که شما در اعتق رقبه، شک می کنید در این که قید ایمان، آیا به صورت تقييد در مقابل این اطلاق هست یا نه؟ مرحوم آخوند (ره) می گوید: ما می دانیم که اطلاق با قطع نظر از این تقييد، امکان و صحت دارد. از کجا صحتش را شما به دست آوردید؟ اگر شما بخواهید صحت اطلاق را به دست بیاورید، معنایش این است که شما باید احراز کرده باشید که آن مصلحتی که در اعتق رقبه وجود دارد، آن مصلحت ملزمه در اعتق مطلق رقبه وجود دارد، «سواء كان مؤمنه أم غير مؤمنه»، اگر این معنا را احراز نکرده باشید، از کجا شما می فهمید که اطلاق امکان دارد؟ امکان اطلاق فرع این است که آن مصلحت در مطلق وجود داشته باشد؛ فرع این است که آن مصلحت در تمامی افراد وجود داشته باشد.

شما کجا می توانید احراز کنید وقتی که مولا گفت: اعتق رقبه، و شک دارید در این که قید ایمان دخالت دارد یا ندارد؟ از کجا می توانید احراز کنید که این اعتق رقبه مصلحت ملزمه اش در تمامی افراد است، بدون این که قید ایمان کمترین مدخلیتی داشته باشد؟ از کجا می توانید این معنا را احراز کنید؟ این سبب می شود که هیچ کجا شما نتوانید تمسک به اطلاق کنید. یا مثلاً در مسأله «اجتنب عن الخمر» شما اگر در یک موردی خواستید به اطلاق تمسک کنید، باید احراز کنید که آن مفسده ملزمه محرمة خمر، در تمامی افراد خمر وجود دارد، و هیچ فرقی بین خمر دون خمر نیست، هیچ قیدی در این معنا دخالت ندارد. در کجا برای احراز این معنا راه دارید؟ و چون راهی برای احراز این معنا ندارید، در نتیجه باب تمسک به مطلقات در تمامی موارد به روی شما مسدود می شود، و در هیچ کجا راهی برای تمسک به اطلاق برای شما وجود ندارد. پس این چه بیانی است که شما دارید؟

بعد ایشان می فرماید: واقع این مطلب این است، که راه به دست آوردن این ملاکات، خود خطابات است. ما باید اول تمسک به اطلاق کنیم، از راه اطلاق بفهمیم که در تمامی افراد مصلحت، یا مفسده وجود ندارد. و الا اگر مسأله اطلاق را کنار بگذاریم، هیچ کاشفی و راهنمایی برای این که این معنا را برای ما روشن کند، اصلاً در کار نیست. شما

در همان مورد شك در ايمان و قيد ايمان، در اعتق رقبه، اول تمسك به اطلاق مي كنيد، ثبت العرش مي شود، بعد هم از راه اطلاق مي فهميد كه مصلحت، در عتق تمامی افراد رقبه وجود دارد، من دون فرق بين الكافر و المؤمن. و الا اگر بخواهيد شرط را احراز وجود مصلحت در تمامی افراد بدانيد، و بعد تمسك به اطلاق كنيد، اين احراز برای شما هيچ طريقي ندارد، هيچ راهی ندارد. كما اين كه ايشان مي فرمايد: در غير باب مطلقات همين طور است، ما از كجا مي فهميم كه نماز مصلحت ملزمه دارد؟ از راه تكليف مولا.

مولا «أقيموا الصلاه» مي گويد، از راه «أقيموا الصلاه» ما كشف مي كنيم كه مصلحت دارد، و الا اگر مولا امر به نماز نكرده بود، ما اشتغال نماز را بر مصلحت ملزمه نمی توانستيم بدست بياوريم، و راهی برای احراز اين معنا وجود نداشت. حالا كه اين طور شد، مطلب عكس مي شود.

تفاوت نظر مرحوم آخوند(ره) و محقق نائيني(ره) در تمسك به مطلقات

مرحوم آخوند(ره) مي فرمود: اول بايد احراز امكان كنيم بعد تمسك، ايشان مي گويند: اول تمسك كنيد به اطلاق، بعد كشف مي كنيد وجود ملائك و امكان را در تمامی افراد مطلق. مرحوم محقق نائيني(ره) در ما نحن فيه نتيجه مي گيرد، مي گويد: حالا كه شما شك در ابتلاء و عدم ابتلاء داريد، تمسك به اطلاق كنيد، و بعد از آن كه اطلاق، حكم را در مورد شك در ابتلاء روشن كرد، آن وقت شما مي فهميد كه اطلاق نسبت به اين مورد امكان پذير بوده، و صحت اطلاق نسبت به اين مورد مسلم بوده، لكن بعد از تمسك به اطلاق اين معنا كشف مي شود.

بعد ايشان يك تنزيلي کرده اند، فرموده اند: اگر در دليل مثلا اين طور وارد شد كه در روايات هم هست، در دعاها هم هست، «اللهم اللعن بني اميه قاطبه» در ادعيه هم وجود دارد «اللهم اللعن بني اميه قاطبه» ما مي دانيم كه بني اميه اين طور نبود كه حتى سه تا مؤمن در آنها پيدا نشود در آن فاميل عريض و طويل و كثير. پس معلوم مي شود كه مؤمنهايشان خارج از «اللهم اللعن بني اميه قاطبه» هستند، آنهايي را كه ايمانشان را احراز كرديم، مسأله درباره آنها روشن است. حالا انگشت گذاشتيم روي يك فرد از بني اميه، شك داريم در اين كه ايمان دارد يا ندارد؟ اينجا تكليف چيست؟ ايشان مي گويد: اينجا بايد در همين مورد شك به «اللهم اللعن بني اميه قاطبه» تمسك بكنيد. «اللهم اللعن بني اميه» مورد شك را مي گيرد، آن وقت نه تنها مسأله اينجا خاتمه پيدا مي كند، بعد كه مورد شك

را گرفت، نتیجه می گیریم که «هو لیس بمؤمن»، که «هو لیس بمؤمن» را بعد از تمسک به اطلاق، یا عموم «اللهم اللعن بنی امیه قاطبه» استفاده می کنیم، نه این که شرط تمسک به «اللهم اللعن» این باشد، که ما از اول عدم ایمان را احراز کرده باشیم، بعد بیاییم سراغ «اللهم اللعن بنی امیه قاطبه» نه در این مورد مشکوک رجوع به عموم و یا اطلاق اللهم العن می کنیم، و نتیجه می گیریم که این فرد مشکوک الایمان که اللهم العن شاملش شد، «هو لیس بمؤمن» چرا؟ برای این که عقل می گوید: مؤمن معنا ندارد مورد لعن و نفرت و نفرین واقع بشود.

بعد می گوید: همین طور که در این مثال مسأله این طور است، در مسأله شک در ابتلاء هم شما همین کار را بکنید. در مورد شک در ابتلاء رجوع به اطلاق کنید، بعد که رجوع به اطلاق کردید، معلوم می شود که هو محل للابتلاء، و هو مبتلا به. پس در حقیقت وظیفه این است که از این طرف اطلاق ما وارد بشویم، نه از آن طرف که راه تمسک به اطلاق مسدود بشود، کاری هم ندارد، دید به ابتلاء و عدم فعلیت تکلیف، در مورد غیر ابتلاء، یک حکم عقلی است، یعنی عقل قبیح می داند تکلیف به غیر مبتلا به را. آنجا هم عقل قبیح می داند لعن مؤمن را، که تقیید در مقابل «اللهم اللعن بنی امیه قاطبه» است، و این دو تا حکم عقلی مثل هم می مانند، فرقی نمی کند. آنجا لعن مؤمن را تقبیح می کند و تقیید در اللهم اللعن بوجود می آورد، اینجا هم تعمیم و تکلیف لصوره عدم الابتلاء را تقبیح می کند، و می گوید: معنا ندارد که یک متعلقی که از محل ابتلاء خارج باشد، در موردش تکلیف پیاده بشود، پس در حقیقت مرحوم نائینی علاوه بر این که دلیل خودشان را محکم بیان کرده اند، این بیان مرحوم آخوند در کفایه که می خواستند مرجع را برائت قرار بدهند لا اطلاق الخطاب، را هم به این نحو تضعیف کرده اند.

پاسخ به شباهت مورد وجود مخصص عقلی و نظری با مخصصات متصله

لکن ما دیروز آن بیان اول مرحوم محقق نائینی (ره) را جواب دادیم، و عرض کردیم که آنجایی که مخصیص عقلی باشد، چه عقلی نظری باشد، و چه عقلی ضروری باشد.

این مثل مخصیصات متصله خواهد بود. و عرض کردیم در مخصصات متصله هم فرقی نیست بین این که عنوان مخصیص ص ذاتی باشد؟ یا عنوان مخصیص غیر ذاتی باشد. در هیچ کدام از اینها تمسک به عموم و اطلاق جایز نیست. آن دلیل ایشان را به آن صورت دیروز مورد مناقشه قرار دادیم. اما این بیان امروز ایشان ببینیم که آیا همین طور

است مسأله؟ آیا مسأله تقیید به ابتلاء با مسأله تقیید به رقبه، ولو این که حکم تابع مصالح و مفاسد است، آیا انصافاً می شود این دوتا را در عرض هم قرار داد؟ بگوییم: همان طور که شما در مورد شک در تقیید رقبه به ایمان، می توانید به اعتق رقبه مراجعه کنید، و لازم نیست که احراز مصلحت مطلقه کرده باشید یا در محرمات احراز مفسده مطلقه کرده باشید؛ در باب ابتلاء هم همین طور است یا این که نه تقیید به ابتلاء، یک تقیید بدیهی ضروری متصل به کلام است؟ اصلاً هر کسی تکلیف را می شنود، شکی برایش پیدا نمی شود که این مقید به ابتلاء است، به خلاف مسأله مصلحت و مفسده، اصلاً مسأله مصلحت و مفسده یک مسأله عرفی و عقلایی نیست.

از نظر علمی هم محل بحث است. یک عده ای منکرند که احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلق باشد. بعضی ها گفته اند: همه احکام تابع مصالح در خود احکام است، نه در متعلقات. حتی محرمات هم تابع مصالح در تحریمات است، بعضی ها این را انکار کرده اند، گفته اند: لازم نیست که اصلاً مصلحت و مفسده ای وجود داشته باشد. و بالاخره مسأله مصلحت و مفسده، یک مسأله ای است که با اذهان عرف و عقلاء خیلی مناسب و نزدیک نیست، اما بخلاف مسأله ابتلاء، الان شما به یک عوامی که هیچ نمی فهمد بگویید:

«يجب عليك الاجتناب» می گوید: یعنی چه یک چنین تکلیفی چه معنا دارد چنین تکلیفی که متعلقش محل ابتلاء نیست. لذا واقعش این است که تکالیف به صورت یک تقییدات متصله، اینها مقید به ابتلاء هستند، و تقییدشان هم تقیید متصل است، و در تقیید متصل مثل این می ماند که هر مطلقاً این قید به شرط کونه محل لابتلائک همراهش است، گفته:

«اجتنب عن الخمر» به شرط کونه محلاً لابتلائک، اصلاً مثل این که این طور گفته. اگر مولا این طور گفته باشد، شما اگر شک کردید در این که محل ابتلاء است یا نه؟ این مثل چه می ماند؟ مثل این می ماند که شما شک کنید در این که آیا این مایع خمر است یا نه؟ اگر شک در خمریت این مایع کنید، آیا شما مجازید که «اجتنب عن الخمر» تمسک کنید؟ خمری که نمی دانید «هل هو خمر أم لا»، در این مورد می شود به «اجتنب عن الخمر» تمسک کرد؟ همان طور که در خمریتش این طور است، در شک در ابتلاءش هم همین طور است. مولا گفته: به شرط آن تکنون مبتلا به به شرط آن ابتلیت بها، تو شک داری که این مبتلا به است یا نه؟ آن وقت با این شرط و شک در تحقق این شرط، دیگر فرقی هم بین شبهه مصداقیه و مفهومیه نمی کند، در آنجایی که متصل به کلام باشد، شبهه مصداقی و مفهومی هیچ فرق نمی کند.

این مثل تمسک به عام در شبههٔ مصداقی مخصّص نیست، آن مال مخصّصات منفصله است، و تازه همان هم محل بحث است. در مخصّصات منفصله هم بعضی ها قائل به عدم جواز تمسک به عام است. اما اینجا اصلاً از آن بحث خارج است، این مقید متصل و كأنه تلفظ بها. آیا اگر مولا- تلفظ به این می کرد، و شما شک داشتید در این که آیا ابتلاء تحقق دارد یا نه؟ نمی توانستید تمسک به دلیل کنید. لذا قاعده همان طور است که مرحوم آخوند بیان کرده اند، نه به تقریب ایشان. قاعده این است که رجوع به اصاله البرائه بشود نه رجوع به اطلاق خطاب. هذا تمام الکلام در این مسأله بحث آینده «ان شاء الله» مسألهٔ شبهه غیر محصوره است.

پرسش:

- ۱ - مقصود از ابتلاء به معنای وجود محرک در نفس مکلف چیست؟
- ۲ - آیا در مورد شک در وجود تقیید، تمسک به اطلاق صحیح است؟
- ۳ - چرا تصریح مولى به محل ابتلا نبودن در موارد مقتضى لازم است؟
- ۴ - کلام محقق نائینی (ره) در تمسک به مطلقات را توضیح دهید؟
- ۵ - نظر مرحوم آخوند (ره) و محقق نائینی (ره) در تمسک به مطلقات چه تفاوتی دارد؟
- ۶ - پاسخ استاد به محقق نائینی (ره) در شباهت مورد وجود مخصّص عقلی و نظری با مخصّصات متصله چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلوه و السّٰلام 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.

شبهه غير محصوره

بحث درباره شبهه غير محصوره است، قبل از آن که وارد این بحث بشویم دو مقدمه را باید متذکر بشویم: یک مقدمه مطلبی است که در اول بحث اشتغال بطور تفصیل بیان کردیم، و آن این است که مورد این نزاع که وجوب اجتناب به تمام معنا در اطراف علم اجمالی است یا این که شارع می تواند در ارتکاب بعضی از اطراف، و یا همه اطراف ترخیصی داشته باشد، کجاست؟ و جایی که می شود این مسأله در آن پیاده شود، کدام صورت است؟

عدم جواز ترخیص در مخالفت با فرض اجمال مکلف به

ما در آنجا عرض کردیم، اگر علم اجمالی شما واقعا علم باشد، یعنی یقین وجدانی باشد، و علم صددرصد به یک تکلیف فعلی تعلق بگیرد به این نحو، که مولا هیچ گونه

رضایتی به مخالفت این تکلیف ندارد، ولو با فرض اجمال مکلف به، و تردد بین طرفین یا اطراف. اگر چنین چیزی را فرض کردیم، در آنجا تذکر دادیم که اگر شبهه، شبهه غیر محصوره هم باشد و اطراف شبهه به تمام معنا کثرت داشته باشد، به هیچ وجه مخالفت چنین تکلیف معلومی جایز نیست، و مولا- هم نمی تواند ترخیص در مخالفت بدهد، مثالی آنجا ذکر کردیم و گفتیم: اگر شما فرض کنید که فرزند مولا که مورد کمال علاقه مولا هست، و به هیچ وجه راضی به قتلش نیست، مردد بین اطراف غیر محصوره ای شد، مثلاً بین افراد یک شهر یک میلیون نفری مردد شد، و شما یقین دارید که مولا به قدری به این فرزند علاقه دارد، که حتی با این که مردد بین یک میلیون نفر است، مع ذلک راضی به قتل فرزند به هیچ وجه نیست.

در این صورت آیا مولا می تواند اجازه قتل یک فرد از این شهر را بدهد در صورتی که احتمال می دهد آن فرد، ولد مولا باشد؟ به صرف این که این مردد بین اطراف غیر محصوره، و شبهه اش، شبهه غیر محصوره است، آیا مولا- می تواند چنین اجازه ای را بدهد؟ این که می گوییم: نمی تواند، نه از باب این که می خواهیم سلب قدرت از مولا کنیم، بلکه از باب این است که این دوتا مطلب باهم جمع نمی شود، که از یک طرف اراده حتمیه مولا به حفظ الولد متعلق باشد، در هر صورت و با هر شرایط، و از یک طرف اجازه بدهد که فلان فرد که «یحتمل ان یکون ولدا للمولا یجوز لک قتله» بین این دوتا جمع نمی شود. در شبهه محصوره که حکم روشن بود، و در شبهه غیر محصوره مطلب همین طور است. لذا باید موضوع شبهه غیر محصوره را مثل شبهه محصوره قرار بدهیم.

حکم عقل به حجیت اطلاق و شمول آن به معلوم بالاجمال

گفتیم: در شبهه محصوره کجا می شود بحث کرد که آیا وجوب اجتناب از هر دو طرف لازم است یا نه؟ کجا می شود بحث کرد که آیا مولا ترخیص در مخالفت نسبت به بعضی از اطراف می تواند بدهد یا نه؟ اصلاً این نفی و اثبات، کجا می تواند پیاده بشود؟ گفتیم در جایی که یک دلیلی از ناحیه مولا- آمده به نام «اجتنب عن الخمر» و این دلیل اطلاق دارد، و اطلاقش شامل این خمر موجود بین الانائین می شود، یعنی خمر مردد بین این دو ظرف است. پس آن مقصداری که از ناحیه مولا در این خمر تردید بین انائین مطرح است، وجود یک دلیلی است که به اطلاق، شامل خمر معلوم بالاجمال هم می شود. البته ما نمی خواهیم بگوییم: این اطلاق حجیت ندارد؟ این اطلاق حجیت دارد، بطوری که اگر

از شارع ترخیص صادر نشود، رعایتاً لهذا الاطلاق، عقل حکم بوجوب اجتناب عن کل الانائین می کند. عقل این مقدار برای اطلاق دلیل مولا- و حجیت این اطلاق حساب باز می کند، لکن می گوئیم: مسأله شبهه محصوره، و همین طور شبهه غیر محصوره در یک چنین موردی باید پیاده بشود. اینجا می تواند انسان بحث بکند که اگر اطلاق «اجتناب عن الخمر» شامل خمر مردد بین انائین شد، آیا اولاً- عقل حکم به وجوب اجتناب از هردو اناء می کند یا نمی کند؟ شارع می تواند ترخیص در ارتکاب بعض اطراف داشته باشد یا نمی تواند داشته باشد؟

اینجا جای این بحث است. و همین طور اگر به جای اطلاق، عموم باشد، باز هم اختصاص به عموم ندارد. اگر فرض کنید که یک اماره معتبره ای قائم بر حکمی شده باشد، مثل این که یک خبر واحد معتبری فرض کنید در مثال معروف، که صلاه عند رؤیه الهلال واجب است، دلالت کرد، لکن شما نمی دانید که آیا مقصود از این صلاه، دعای عند رؤیه الهلال است یا نماز معمولی متداول عند رؤیه الهلال است؟ اینجا می توانید بحث کنید که یک اماره معتبره ای قائم بر وجوب احد الشیئین شده، آیا لازمه قیام این اماره، این است که ما احتیاط کنیم و هردو را بجا بیاوریم؟ یا عقل حکم به احتیاط نمی کند؟ و آیا در چنین شرایطی شارع می تواند بگوید: یکی از این دو را می توانی ترک بکنی یا نمی توانی؟ مسأله شبهه محصوره و همین طور شبهه غیر محصوره در این قبیل از موارد و فروض را باید مطرح کنید. و الا- در جایی که علم صددرصد و یقین وجدانی و یک تکلیف فعلی به تمام معنا تعلق گرفته باشد، نه در باب شبهه محصوره، و نه در باب شبهه غیر محصوره، اصلاً نمی تواند مورد بحث باشد. برای این که در هردو هم لزوم احتیاط بدیهی است، و هم شارع به هیچ وجه، ولو نسبت به بعضی از اطراف نمی تواند اذن در مخالفت، و اذن در عدم عنایت بدهد. پس این نکته ای را که در باب شبهه محصوره بیان کردیم، عیناً در محل نزاع در باب شبهه غیر محصوره هم چنین مسأله ای است. این یک مقدمه.

استدلال شیخ انصاری(ره) بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره

مقدمه دوم این است که در بعضی از استدلالات، مثل کلام شیخ بزرگوار(ره) در رسائل و مثل بعضی از کلمات دیگر این طور ملاحظه شد، که در شبهه غیر محصوره، مسأله وجوب احتیاط مطرح نیست، ایشان این طور استدلال کرده اند، گفته اند: اگر ما

بگوییم: در شبهه غیر محصوره احتیاط لازم است، ولی به واسطه تعلق علم اجمالی به حرمت یک شیء مردد بین یک میلیون شیء، مستلزم عسر و حرج است. اگر بخواهیم بگوییم: از تمامی این یک میلیون باید اجتناب شود، عسر و حرج لازم می آید. یا این طور استدلال کرده اند که انسان گاهی به ارتکاب بعضی از اطراف در شبهه غیر محصوره اضطرار پیدا می کند یا گاهی این طور استدلال می کنند، می گویند: در شبهه غیر محصوره این طور نیست که همه اطرافش مورد ابتلاء انسان باشد، و لذا بعلت عدم ابتلاء وجوب احتیاط را کنار می برند.

نکته ای که بعنوان مقدمه دوم می خواستیم عرض کنیم، این است که این استدلالات بطور کلی از محل نزاع خارج است، چرا؟ برای خاطر این که وقتی بحث را درباره شبهه غیر محصوره می آوریم، می خواهیم ببینیم که این شبهه غیر محصوره روی آن امتیاز غیر محصوره بودن، آیا یک حکم خاصی دارد؟ یک حکمی جدای از حکم شبهه محصوره دارد؟ آیا غیر محصوره بودن شبهه، موجب تغییر حکم است موجب این است که شبهه غیر محصوره یک حکمی مخالف با شبهه محصوره داشته باشد؟ این طور ما باید بحث کنیم. شما تمسک به عسر و حرج می کنید، پس اگر در شبهه محصوره هم یک جایی انسان عسر و حرج پیدا کرد، باز همین حکم را دارد. در شبهه محصوره هم نظر مبارک شیخ این است که اگر بعضی از اطراف از محل ابتلاء خارج باشد، علم اجمالی اثر ندارد.

پس این چه خصوصیتی برای شبهه غیر محصوره شد؟ خصوصیتی که برای شبهه غیر محصوره است، همان غیر محصوره بودن است، همان کثرت اطراف است.

البته ما باید بحث بکنیم که ملاک در شبهه غیر محصوره چیست؟ این هم خودش یک داستانی دارد، ضابطه شبهه غیر محصوره این است که در این باب روی این عنوان ما باید تکیه بکنیم، نفس غیر محصوره بودن، نفس تکثر اطراف و زیادی اطراف در شبهه غیر محصوره. اما این که در شبهه غیر محصوره یک قسمت از افراد محل ابتلاء نیست، به ما چه ارتباطی دارد؟ شما در شبهه محصوره گفتید: از محل ابتلاء خارج باشد علم اجمالی اثر ندارد. لذا مسأله عسر و حرج، مسأله اضطرار، مسأله ابتلاء و عدم ابتلاء، همه اینها را ما باید از بحث کنار بگذاریم. ما فقط روی عنوان شبهه غیر محصوره تکیه بکنیم، یعنی «اذا كانت الاطراف متکثره» با توجه به ضابطه ای که بعد «ان شاء الله» برای شبهه غیر محصوره عرض می کنیم، آیا در نفس همین عنوان وجوب احتیاط هست؟ یا در آن وجوب احتیاط تحقق ندارد؟ لذا به عنوان تحریر محل نزاع، باید این نکته در محل بحث

کاملاً روشن شود.

بعد از آن که این دو مقدمه روشن شد، ببینیم آیا در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب است یا احتیاط واجب نیست؟ و چه دلیلی می‌توانیم بر عدم وجوب احتیاط، روی نفس عنوان شبهه غیر محصوره اقامه کنیم؟ اینجا چند دلیل در این باب ذکر شده، که یک به یک باید این ادله ملاحظه بشود.

استدلال به اجماع بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره

دلیل اول که نباید خیلی روی آن تکیه کرد، این است که جمعی از اعلام و بزرگان در اینجا ادعای اجماع کرده‌اند، بلکه بعضی هایشان ادعای ضرورت کرده‌اند بر این که در شبهه غیر محصوره، احتیاط، وجوب ندارد، اجماع منقول و همین طور ضرورت منقوله هم چنین است. تا خود انسان دنبال نکند، و دنبالش نرود، و به اجماع و ضرورت نرسد، نفس ادعای اجماع، یا ادعای ضرورت بما هو، نمی‌تواند حجیت داشته باشد، این اولاً. و ثانیاً ما احتمال می‌دهیم که این ادعای اجماع، برای خاطر ادله دیگر است، یعنی اجماع استناد به ادله دیگر دارد. و اگر اجماع استناد به روایت، یا مسایل دیگر پیدا کرد، دیگر اجماع اصالت ندارد، نمی‌تواند یک حجّت مستقله‌ای در مقابل سایر ادله واقع بشود. لذا این دلیل اول به نظر من دلیل تمامی نیست.

و اما دلیل دوم که عمده دلیل در باب شبهه غیر محصوره همین دلیل دوم است، وجود یک سلسله روایاتی است که با ملاحظه این روایات، انسان می‌فهمد که در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب نیست، و می‌تواند انسان اطراف را مرتکب بشود. اگر کسی بخواهد همه این روایات را مراجعه کند، مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی صاحب عروه (اعلی الله مقامه الشریف) در حاشیه مکاسب شیخ، در بحث جوایز سلطان، در مکاسب محرمة، این روایات را جمع آوری کرده‌اند، و روایات هم متعدد و متکثر است.

لکن ما یکی دو سه روایت که مرحوم شیخ و دیگران متعرض شده‌اند، و یک روایت را هم که مرحوم شیخ در کتاب رسائل متعرض نشده، عرض می‌کنیم.

روایات مستفاد در شبهه غیر محصوره بر عدم وجوب احتیاط

روایاتی را در باب شبهه محصوره خواندیم، تنها یک روایت از این روایات از نظر سند قابل اشکال و مناقشه نبود، که صحیحه عبد الله بن سنان بود، از امام صادق (صلوات

ص: ۲۱۱

الله علیه) نقل می کرد، عبارتش این بود، می فرمود: «کل شیء فیہ حلال و حرام، فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه» عنوان را «کل شیء فیہ حلال و حرام» قرار داده بود. این روایت از لحاظ سند صحیح است، و هیچ گونه مناقشه ای در آن نیست، احتمالی را به یک صورتی می خواهیم در اینجا پیاده بکنیم ولو این که سابقا دو سه تا احتمال درباره این روایت ذکر کردیم، لکن آن احتمالی که ظاهر این روایت است، و عرف آن احتمال را از روایت استفاده می کند، این است که «کل شیء فیہ حلال و حرام» اولاً مقصود از فیہ حلال این نیست که در آن احتمال حلیت است، این احتمال حلیت را اگر ما بخواهیم باید تحمیل به روایت بکنیم، و الا شیء در روایت موصوف شده به فیہ حلال و حرام، یعنی هم حلال بالفعل در آن وجود دارد واقعا، و هم حرام بالفعل در آن وجود دارد واقعا.

وقتی که این معنای فیہ حلال و حرام را از روی ظاهرش استفاده کنیم، باید بگوییم:

مقصود از شیء، شیء واحد نیست. برای این که شیء واحد نمی شود حلال بالفعل و حرام بالفعل باشد، بلکه مقصود از شیء، یک مرکبی است، مجموع شیئین است، مجموع الاشیاء است، مثل این که وقتی که این دو تائاتی که اینجا وجود دارد، و شما علم اجمالی دارید بأن احدهما خمر، اگر ما بخواهیم شیء را در اینجا پیاده کنیم، باید بگوییم:

مجموع الانائین، این دو تائات فیہ حلال قطعاً و حرام قطعاً، آیا ظاهر روایت این است؟ یا این که روایت را طوری بگیریم که فقط شبهات بدویه از روایت استفاده شود، بگوییم:

شیء، یعنی طبیعت. وقتی که ما شک می کنیم که شرب توتون حلال أم حرام؟ بگوییم:

طبیعت الشرب فیہ حلال باعتبار شرب الماء، و فیہ حرام باعتبار شرب الخمر، سپس فهو لک حلال را روی مطلب سومی پیاده کنیم، بگوییم: پس شرب توتون حلال است، نتیجه اینطور می شود. پس وقتی که فیہ حلال داریم، حلال شرب ماء است، فیہ حرام داریم، حرام شرب خمر است، چه چیزی را می خواهیم با روایت تحلیل کنیم؟ روایت می خواهد حلیت چه چیزی را بیان بکند؟ فهو لک حلال، یعنی شرب توتون حلال، نتیجه این طور می شود.

ارتباط وجود حلال و حرام در ماهیت با حکم به حلیت

(این نکته را توجه بفرمایید سابق عرض نکردیم) آیا وجود یک حلال و حرام در طبیعت و یک ماهیتی، نسبت به بعضی از انواع، چه ارتباطی دارد بر این که نوع دیگر

حلال است؟ اگر شرب الماء حلال است، شرب الخمر حرام است، وجود حلال و حرام چه ارتباطی دارد با این که شرب توتون را محکوم به حلیت بکنیم؟ این طور اگر معنا کنیم، خیلی خلاف ظاهر است. بجای حلال احتمال حلیت بگذاریم، و جای حرام احتمال حرمت بگذاریم، خیلی خلاف ظاهر روایت است. لذا این احتمال به نظر بعید می آید، و همین طور اگر بخواهد مجموع الاحتمالین مراد روایت باشد. بعنوان این که از شیء یک معنای عامی بگیریم، هم منطبق بر طبیعت بشود، هم منطبق بر مجموع الشیئین بشود، که لازمه این مطلب این است، که در فیه حلال و حرام کأن استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم بیاید. برای این که این فیه حلال را در رابطه با مجموع که می سنجمیم، فیه حلال و حرام واقعا معنا بکنیم. وقتی که در رابطه با طبیعت بخواهیم بسنجیم، فیه حلال و حرام به معنای احتمال حرمت و احتمال حلیت باشد. لذا این احتمال هم بعید است.

آنچه معنای ظاهر روایت است و تناسبش هم اقتضاء می کند این است که این هو لک حلال، باید در رابطه با وجود حلال و حرام باشد، و الا حلیت شرب توتون چه ارتباطی دارد به حلیت شرب ماء و حرمت شرب خمر؟ این حلیت باید متناسب با حلال و حرامی است که به عنوان فیه حلال و حرام مطرح شده، عرف این طور می فهمد. خود شما هم وقتی که روایت را با خلو ذهن ملاحظه بکنید، همین معنا در ذهنتان می آید. لذا «کل شیء فیه حلال و حرام» معنایش این است، یعنی «اذا كان هناك شیء مجموع و مرکب، و فیه حلال بالفعل، و حرام بالفعل» بمناسبت این اختلاط حلال و حرام، و با تناسب وجود حلال و حرام، هو لک حلال، این شیء برای شما حلال است، «حتی تعرف الحرام منه بعینه»، مگر این که حرام از آنرا مشخصا بشناسید و تشخیص بدهید، «فتدعه»، آن حرام را شما ترک بکنید و رها بکنید.

شبهه غیر محصوره تنها مورد صحیحه عبد الله بن سنان

آیا روایت عبد الله بن سنان که از نظر سند هم قابل مناقشه نیست، چنین ظهوری ندارد؟ ظاهرش این است. حالا که ظاهرش این شد، این طور می گوئیم: این روایت صحیحه؛ هم مورد شبهه محصوره را شامل می شود، و هم مورد شبهه غیر محصوره را.

هردویش، مجموع است، هردویش، مرکب است، هردویش فیه حلال بالفعل و حرام بالفعل است، بعد از آن که هردو را شامل شد، اگر نظرتان باشد، در شبهه محصوره ما گفتیم: ولو این که روایت یک چنین معنایی را دلالت می کند، و ما نمی توانیم از نظر ظهور

روایت تردیدی در این معنا داشته باشیم، لکن عرف زیر بار نمی رود، عقلا این معنا را در شبهه محصوره نمی پذیرند، این معنا را عقلا موجب ترخیص در معصیت می دانند.

می گویند: چطور مولا از یک طرف «اجتنب عن الخمر» بگوید، از یک طرف هم بگوید:

در خمر مردد بین انائین برای تو جواز ارتکاب دارد؟ لذا شبهه محصوره اش را برای این که عرف و عقلاء نمی پذیرند، ما از روایت عبد الله بن سنان خارج می کنیم؟ اما شبهه غیر محصوره چطور؟

عرف و عقلاء در شبهه غیر محصوره چنین مطلبی ندارند. شما مراجعه کنید به عرف و عقلاء، آنجا منافاتی قائل نیستند. لذا روایت بعمومها شبهه غیر محصوره را می گیرد، شبهه محصوره از تحتش خارج می شود، و شبهه غیر محصوره به عنوان تنها مورد پیاده شدن روایت در تحت روایت باقی می ماند. در نتیجه این طور می شود، که ما اگر شبهه غیر محصوره را در تحت این روایت ابقاء نکنیم، بقی الروایه بلا-مورد. این روایت دیگر بلامورد است. برای این که شبهه بدویه را که از اول نمی گرفت، شبهه محصوره را هم عرف زیر بار نمی رفت به منزله یک دلیل مخصصی بر این روایت بود. پس اگر دلالت به جواز شبهه غیر محصوره هم نکند، بقی الروایه بلا مورد. لذا برای این که روایت بلامورد نباشد، ما این صحیح را در مورد شبهه غیر محصوره پیاده می کنیم، و از آن استفاده می کنیم که تا مادامی که حرام در شبهه غیر محصوره مشخص نباشد، هیچ گونه مانعی از ارتکاب در کار نیست.

لکن مرحوم شیخ (علیه الرحمه) در اینجا یک بیانی در کتاب رسائل دارند. ایشان در مقام جمع بین روایت عبد الله بن سنان که از آن استفاده حلیت و عدم وجوب اجتناب می شود، و بین یک روایاتی که ظهور در وجوب اجتناب دارد، فرموده: شبهه غیر محصوره واقعش این است که سرش بی کلاه است، اصلا معلوم نیست که داخل کدامیک از این دو دسته است، چرا؟ برای این که آن اخباری که دلالت بر حلیت می کند، قدر متیقنش شبهات بدویه مثل شرب توتون است و آن روایاتی که دلالت بر وجوب اجتناب می کند، قدر متیقنش شبهات محصوره است. و نسبت به شبهه غیر محصوره، هر دو دسته روایت ظهور دارند، یعنی هم اخبار حلیت، شبهات غیر محصوره را می گیرد و هم اخبار وجوب اجتناب شبهات غیر محصوره را می گیرد، و هر دو هم به ظهور دلالت دارند، یعنی از نظر دلالت تقدم و تأخری بینشان وجود ندارد. لذا ایشان می گویند: ما با شبهه غیر محصوره چکار بکنیم؟ آیا شبهه غیر محصوره را در اخبار حل باقی بگذاریم؟ این ترجیح

من غیر مرجح است. آیا داخل در اخبار وجوب اجتناب بکنیم؟ این هم ترجیح من غیر مرجح است. برای این که این دو دسته روایات دو تا قدر متیقن دارند، و هر دویشان هم ظهور در شبهه غیر محصوره دارند. اگر بخواهیم این معنا را فی احد الدلیل دون الاخر وارد بکنیم، هیچ مرجحی در کار نیست، در نتیجه دلیل بر وجوب حلیت از روایات نمی تواند قائم بشود.

این بیان مرحوم شیخ را ملاحظه بفرمایید، مناقشه در این بیان از همان تقریب روایت عبد الله بن سنان روشن می شود. تا بعد «ان شاء الله».

پرسش:

- ۱ - آیا در فرض اجمال مکلف به، ترخیص در مخالفت جایز است؟
- ۲ - استدلال شیخ انصاری (ره) بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟
- ۳ - چگونه به اجماع بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره استدلال می شود؟
- ۴ - کیفیت استفاده از روایات را در شبهه غیر محصوره برای عدم وجوب احتیاط ذکر کنید.
- ۵ - چه ارتباطی وجود حلال و حرام در ماهیت با حکم به حلیت دارد؟
- ۶ - توضیح دهید آیا شبهه غیر محصوره تنها مورد صحیحه عبد الله بن سنان است؟

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 مرحوم شیخ (ره) در کتاب شریف رسایل در رابطه با این اخباری که عنوانش این است که «ما لم یکن حرمتہ یکون حلالاً» فرمودند: این اخبار، نص در شبهات بدویه است، و قدر مسلم و متیقّن از اینها عبارت از شبهات بدویه خواهد بود.

دلالت این اخبار به نحو ظهور بر حلّیت در شبهات غیر محصوره است.

لکن در مقابل اخباری داریم که در شبهات دلالت بر وجوب اجتناب دارد، که ما این اخبار را در بحث براءت ملاحظه کردیم. مرحوم شیخ می فرماید: قدر متیقّن و مورد مسلم اخبار وجوب اجتناب، عبارت از شبهات محصوره است، منتهی به نحو ظهور، شبهات غیر محصوره را هم شامل می شود. پس در نتیجه این دو دسته اخبار، اخبار حلّیت نص در شبهات بدویه، و اخبار وجوب اجتناب، نص در شبهات محصوره، و اما شبهات غیر محصوره به حسب ظاهر داخل در هر دو دلیل است، و ما اینجا راهی برای تشخیص این معنا نداریم، که آیا شبهات غیر محصوره را در تحت اخبار حلّیت باقی بگذاریم و در نتیجه حکم به حلّیت بکنیم یا شبهات غیر محصوره در تحت اخبار وجوب اجتناب باقی

بماند، و در نتیجه حکم به وجوب اجتناب بکنیم؟

عدم شمول صحیحہ عبد اللہ بن سنان به شبهات بدویہ

لذا ایشان می فرماید: «ادخال الشبهه الغير المحصوره فی احدهما و اخراجه من الاخر، ترجیح بلا مرجح» روی این بیانی که ما عرض کردیم، دیگر جا برای این مطلب شیخ «علیه الرحمه» باقی نمی ماند. برای این که ما اخبار حلیت را، یعنی آنهایی که در ما نحن فیه و علم اجمالی امکان جریان داشت، بررسی کردیم، و دیدیم که در بین اخبار حلیت تنها یک روایت است که صلاحیت استناد و استدلال دارد، و آن همان روایت عبد الله بن سنان است، تعبیری که در این روایت وارد شده، همان تعبیری بود که دیروز بحث کردیم «کل شیء فیه حلال و حرام»، ندارد «کل شیء لک حلال» بلکه دارد «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام» و ما این طور که در رابطه با روایت دیروز استظهار کردیم، اصلا این روایت شبهات بدویه را نمی گیرد، نه این که نص در شبهات بدویه است. اصلا تعبیرش شامل شبهات بدویه نمی شود. این تعبیر اختصاص دارد به مواردی که علم اجمالی در کار باشد، مال مواردی است که فیه حلال بالفعل، و حرام بالفعل، وجود داشته باشد. و اگر در یک شیء بخوهد حلال بالفعل و حرام بالفعل وجود داشته باشد، لابد باید این شیء را یک شیء مرکب، و یک مجموعه ای فرض کنیم، که در این شیء مرکب و مجموعه هم حلال بالفعل وجود دارد، و هم حرام بالفعل وجود دارد.

مجموع انائین را، مجموع مایعین را عبارت از شیء فرض بکنید، که در آن هم ماء وجود دارد مسلم، و هم خمر وجود دارد محققا.

اگر ما روایت عبد الله بن سنان را به همین معنایی که عرف معنا می کند، قبول کردیم، دیگر این روایت کجا و شبهات بدویه کجا؟ در شبهات بدویه فیه حلال و حرام وجود ندارد، این اختصاص پیدا می کند به شبهات به اصطلاح مقرونه به علم اجمالی. در مقابل شبهات بدویه که خالی از علم اجمالی است. دیروز بحث کردیم، گفتیم: حالا که روایت عبد الله بن سنان شبهات مقرونه به علم اجمالی را گرفت، ما دلیل داریم که شبهات محصوره به صورت تخصیص خارج از این ادله است، نه بصورتی که عنوان دلیل شامل نشود؟! نه؛ فیه حلال و حرام هست، لکن از این دلیل خارج است و شاهد هم عقلا بودند، که اسم اذن در ارتکاب در شبهه محصوره را اذن در معصیت می گذاشتند، آنرا مستلزم اذن در مخالفت می دانستند، و می گفتند: مولا نمی تواند اذن در معصیت بدهد،

اذن در معصیت از مولا قبیح است، و علاوه سازگار با تکلیف مولا نیست، نمی شود مولا از یک طرف عبد را مکلف بکند و ملزم کند، و از یک طرف اذن در معصیت و اذن در مخالفت بدهد؟!

حکم عقلا به ارتکاب در شبهات محصوره و عدم آن در شبهات غیر محصوره

در شبهات محصوره این اذن در ارتکاب را عقلا موجب اذن در معصیت می دانستند.

اما در شبهات غیر محصوره این طور نیست، فارقش نظر عقلا است. لذا شبهات غیر محصوره به عنوان تنها مورد، در اخبار حلیت باقی می ماند، بطوری که اگر شبهات غیر محصوره را هم بخواهیم از اخبار حلیت و از روایت عبد الله بن سنان کنار ببریم، دیگر چه موردی برای روایت عبد الله باقی می ماند؟ «کل شیء فیه حلال و حرام» را کجا پیاده بکنیم؟ در چه موردی و بر چه مصداقی این عنوان تطبیق بشود؟ لذا برای این که این روایت بلامورد نماند، و از طرفی هم با نظر عقلا مخالفت نکند، روایت عبد الله بن سنان را در مورد شبهه غیر محصوره پیاده می کنیم. با توجه به این راه دیگر جا برای فرمایش مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) استاد کل متأخرین، ظاهرا باقی نمی ماند.

نتیجه بحث تا اینجا این شد، که روایت عبد الله بن سنان به عنوان این که یک روایت صحیح معتبره است، و با این تقریبی که برای این روایت شد، و روی ظاهر این روایت تکیه شد، از این روایت در مورد شبهه غیر محصوره می توانیم استفاده جواز ارتکاب، و عدم وجوب اجتناب را داشته باشیم. پس استدلال به این روایت به حسب ظاهر یک استدلال صحیح خالی از مناقشه است.

استدلال شیخ به روایت ابی الجارود

لکن روایات در این باب متعدد است، عرض کردیم که مرحوم سید در حاشیه مکاسب در مسأله جوایز سلطان روایات فراوانی را جمع آوری کرده اند، لکن یک روایت دیگری را چون مرحوم شیخ هم در کتاب رسائل متعرض شده اند، عرض می کنیم. و آن روایت ابی الجارود است که شیخ در رسائل این روایت را هم مطرح کرده اند. در کتاب شریف وسائل جلد ۱۷، ابواب الاطعمه المباحه، باب ۶۱، حدیث ۵، ابی الجارود اینطور می گوید: «سألت أبا جعفر علیه السلام، فقلت»، یعنی «سألت أبا جعفر عن الجبن»، از پنیر سؤال کردم، و اشکال به پنیر را عرض کردم، «فقلت اخبرنی من رأی انه يجعل فیه المیتة»،

گفتم: علت این که من از پنیر از شما سؤال می‌کنم، این هست که به من اطلاع رسیده، اطلاع هم از ناحیه کسی رسیده که خودش مشاهده کرده، و دیده است که در پنیر، از همان میته قرار می‌دهند، یعنی آن مایه پنیر که مربوط به حیوان میته است. پس در رابطه با پنیر چه کنیم؟ فقال: امام فرمود: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميته، حرم في جميع الارضين»؟ آیا برای خاطر این که در یک نقطه، در یک منطقه در پنیر میته می‌گذارند، این سبب می‌شود که همه پنیرهای روی زمین حرام بشود؟ بعد می‌فرماید: «أذا علمت انه ميته فلا تأكله، و أن لم تعلم فاشتر و بع و كل» آنهايي را که نمی‌دانی که در آنها میته قرار دادند، خوردن و خریدن و فروختنش جایز است. بعد امام اضافه می‌فرماید: «و الله اني لأعترض السوق»، من خودم می‌روم بازار «فاشتری بها اللحم و السمّن و الجبن»، گوشت و روغن و پنیر خریداری می‌کنم، و الله باز تکرار می‌کند، «و الله ما أظنّ کلّهم یسمّون» من گمان نمی‌کنم که همه اینها در موقعی که گوسفند را ذبح می‌کنند، نام مبارک خداوند را ببرند و تسمیه که شرط حلیت حیوان و تزکیه حیوان است، این تسمیه را رعایت نکنند!! بعد می‌فرماید: «هذه البربر» آیا این بیابانها رعایت می‌کنند؟ «هذه السودان» این سیاهها رعایت می‌کنند؟ اینها آشنایی به مسایل ندارند تا تسمیه را رعایت نکنند؟ تا شرایط تزکیه را رعایت نکنند؟ این روایت را مرحوم شیخ نقل می‌کنند.

مناقشه استاد در استدلال به روایت ابی الجارود

البته ابتدائاً یکی دو تا مناقشه به این روایت وارد است. اولاً از نظر سند این روایت چندان قابل اعتماد نیست که همه هم این را قبول دارند. و ثانیاً از نظر دلالت، از یک بعدش در این روایت مناقشه است، که قبلاً اشاره کردیم و گفتیم: این روایاتی که در مسأله پنیر وارد شده، و دلالت بر حرمت پنیر به لحاظ مایه پنیر میته می‌کند، این روایات همه اش تقیه ای است. برای این که علمای امامیه وقتی که بحث میته و نجاست میته و عدم جواز انتفاع از میته را در کتاب الطهاره مطرح می‌کنند، یکی از مستثنیات را همین مایه پنیر میته قرار می‌دهند، می‌گویند: نجس نیست، و استفاده از آن در باب ساختن پنیر هیچ مانعی ندارد. برخلاف علمای اهل تسنن که اینجا دیگر از مقدس تر شدند، آنها قائل شدند باین که نه این نجس است، این میته است، و در پنیر نمی‌شود از این استفاده کرد.

این روایت اصلاً روی همین مبنا وارد شده، برای این که می‌گوید: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميته» یعنی قبول دارد این معنا را، که اگر ما یقین داشته باشیم،

مخصوصاً به مناسبت عبارت بعدی که «أذا علمت أنه ميتة فلا تأكله»، این روایت هم این معنا را پذیرفته. لذا از این بعدش یک جهت تقیه ای در این روایت وجود دارد. اما اگر ما این دو مناقشه را صرف نظر کردیم، مسأله سند و مسأله صدور تقیه را کنار گذاشتیم. سؤال این است که آیا این روایت با قطع نظر از این دو اشکال در باب شبهه غیر محصوره دلالت بر جواز ارتکاب دارد یا این که نه، با قطع نظر از این دو تا اشکال، باز هم این روایت دلالت بر جواز ارتکاب در شبهات غیر محصوره ندارد؟

مرحوم شیخ در رسائل، نظر مبارکشان این است، که اگر ما این دو تا اشکال را هم فرضاً کنار بگذاریم، این روایت اصلاً به شبهه غیر محصوره ارتباط ندارد، چرا؟ برای این که شیخ می فرماید: معنای این روایت این است که امام می گوید: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة» آیا برای خاطر یک مکانی که در پنیر میتة می گذارند، «حرم فی جميع الارضين»؟ جمیع ما فی الارضین را ایشان این طوری معنا می کند، یعنی پنیرهای جای دیگر حرام است؟ پنیرهای نقاط دیگری هم که در پنیر میتة نمی گذارند حرام است؟ این نقطه در پنیر میتة می گذارند و حرام است. اما آن نقطه ای که ما یقیناً می دانیم در پنیر میتة نمی گذارند، و اصلاً بنایش این نیست که در پنیر میتة بگذارند، آن دیگر به چه مناسبت حرام باشد؟ شیخ می گوید: معنای روایت این است. اگر معنای روایت این است دیگر به شبهه غیر محصوره چه مربوط است؟ پنیر اگر از آن نقطه ای که «يجعل فيه الميتة حرام»، اما اگر از آن نقطه ای است که «لا يجعل فيه الميتة فهو حلال»، ولی صورت شک در روایت فرض نشده، عنوان روایت این است «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم فی جميع الارضين»، یعنی سائر نقاطی که لا يجعل فيه الميتة، و مسلم میتة را در پنیر قرار نمی دهند. حرمت پنیر در اینجا چه ملازمه ای دارد با حرمت پنیر در جای دیگر؟ این کجایش به شبهه غیر محصوره ارتباط پیدا می کند؟ این بیان را مرحوم شیخ دارند.

لکن انصاف این است که این بیان قابل قبول نیست، یعنی اصلاً شأن امام نیست که این طوری حرف بزنند، شأن امام نیست که این طوری مسأله را مطرح بکند، مخصوصاً با توجه به یک نکته، و آن نکته این است که سائل از چه چیزی سؤال می کرد؟ سائل می خواهد بگوید: آن موردی که بنا نیست که در پنیر میتة بگذارند، حکمش چیست؟ این را می خواست پرسد یا موردی که در پنیر میتة می گذارند، حکمش چیست، این را می خواهد سؤال بکند؟ یا سائل مورد شک را سؤال می کند؟ می گوید: در بعضی از مناطق در پنیر میتة می گذارند، و الان این پنیری که من از بازار و خیابان می خرم، احتمال می دهم

که از آن منطقه باشد. دلیلی نداریم، اما من احتمال می‌دهم که بواسطه تجارت و نقل و انتقال، پنیر را از آنجا آورده باشند؟ ولو فرض کنید که در محل خود ما در پنیر میته نمی‌گذارند؟! اما نمی‌دانم که این پنیر مال محل ما هست؟ من احتمال می‌دهم که این پنیر مربوط به این محل است، احتمال هم می‌دهم مربوط به محلی است که در پنیر میته می‌گذارند؟! سائل صورت شک را سؤال نکرده؟ امام هم که در جواب می‌فرماید: که «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميته حرم في جميع الارضين» امام می‌خواست یک مسأله بدیهی را ذکر کند که اگر در این نقطه در پنیر میته می‌گذارند، و در آن نقطه مسلم نمی‌گذارند، در آن نقطه حرام نیست؟ این را که همه می‌دانند حرام نیست، دیگر مطلبی نیست که من شأن الامام باشد که مسأله را بیان بکند.

تقریب روایت ابی الجارود بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره

لذا پیداست که امام صورت شک را بیان می‌کند، و از مرحوم شیخ در اینجا تعجب است مخصوصاً با تفریعی که امام کرده، می‌فرماید: «اذا علمت أنه ميته فلا تأكله و أن لم تعلم فاشتر و كل و بع» مسأله علم و شک مطرح است، نه مسأله این که اینجا در پنیر میته می‌گذارند و آنجا نمی‌گذارند؟ و من مسلم می‌دانم یک پنیری که برای آنجایی است که میته نمی‌گذارند، تکلیفش چیست؟ این اصلاً از محل روایت و مورد روایت سؤالاً و جواباً خارج است. سؤال برای مورد شک است، امام هم در جواب همین را بیان می‌کند.

و اگر مسأله شک مطرح شد، شبهه، شبهه غیر محصوره می‌شود. برای این که فرض کنید در یک نقطه در پنیر میته می‌گذارند، و در نقاط دیگر نمی‌گذارند.

این شخص یک علم اجمالی دارد به این که در بین این پنیرهای عالم، پنیری از آن نقطه ای که درش میته می‌گذارند، وجود دارد. این شبهه غیر محصوره شد. و روایت با این تقریب در شبهه غیر محصوره دلالت می‌کند بر عدم وجوب اجتناب، دلالت می‌کند بر این که ما علمت انه یعنی بعینه و بشخصه و بعلم تفصیلی، وقتی فهمیدی که میته فلا تأكل، اما وقتی که مسأله علم تفصیلی مطرح نشد، و همین طور بصورت شبهه غیر محصوره مسأله در کار بود، اینجا فاشتر و بع و كل.

باز یک تعجب دیگر از مرحوم شیخ است. آیا این ذیل روایت معنایش چیست؟ امام می‌فرماید: روی این روایت «و الله اني لا اعترض السوق اشترى اللحم و السممن و الجبن، و الله ما أظنّ كلهم يسّمون هذه البربر» این بیابانی‌ها، و «هذه السودان» این سیاههای دور

از اسلام، مقصود امام از این عبارت چیست؟ این که امام می فرماید: «و الله انى لا اعتراض السوق»، من می روم بازار، کلمه بازار به چه عنوان اینجا مطرح شده است؟ آیا کلمه بازار به عنوان سوق المسلمین مطرح است؟ یکی از چیزهایی که شارع مورد اعتبار و اعتنا قرار داده است، سوق مسلم است؟ همان طور که شارع بر ید مسلم تکیه کرده، سوق مسلم را هم شارع رویش تکیه کرده است. آیا مسأله سوقی که در این روایت مطرح شده است، ناظر به سوق المسلمین است؟ که در حقیقت معنای این جمله روی این احتمال اینطور می شود: امام می فرماید: این گوسفندی که من گوشتش را می خرم، و روغنش را می خرم و پنیرش را می خرم، من اطمینان ندارم که تسمیه ای در کار بوده است، و ذبح شرعی و تذکیه شرعی در کار بوده است، شک دارم. چون سوق، سوق المسلمین است، این پشتوانه این معنا می شود که این برای من حلال باشد. سوق المسلمین محلل این لحم و سمن و جبن خواهد بود.

حلیت مشکوک در شبهه غیر محصوره، در روایت ابی الجارود

آیا معنای روایت این است که شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) روایت را این طور معنا کرده است؟ یا این که نه.

در این روایت کلمه سوق اصلاً هیچ موضوعیتی ندارد. بلکه فقط امام می خواهند اینطور بگویند: خود من بالمباشره می روم بازار، گوشت و روغن و پنیر می خرم درحالی که اطمینانی ندارم که تسمیه تحقق پیدا کرده باشد. در حقیقت امام می خواهد در اینجا روی شبهه غیر محصوره مسأله حلیت را پیاده بکند، نه روی عنوان سوق المسلمین. به نظر می رسد که معنای دوم ظاهر روایت است. «انّی لا اعتراض السوق» در کجا امام روی کلمه سوق تأکید کرده است؟ و عنوان سوق المسلمین را محلل قرار داده است؟ و اگر هم این معنا باشد، کأنّ باید از مرحوم شیخ (علیه الرحمه) سؤال کرد که چه تناسبی بین ذیل و صدر این روایت پیدا می شود؟ اگر یک جایی حلیت به استناد سوق مسلمین شد، این چه ارتباطی دارد با این که حلیت استناد به چیز دیگری داشته باشد؟ امام به چه مناسبت در ذیل مسأله «اذا عملت انه میتة فأشتر»، این معنا را با آن دو قسم بیان می کند؟ مسأله ای که پشتوانه سوق مسلمین دارد، چه ارتباطی دارد با مسأله «اذا علمت انه میتة فلا تأکل و أن لم تعلم فأشتر». چه ارتباطی است بین المسألین؟ و لا اقل ما باید این تناسب و ارتباط را حفظ بکنیم.

حفظ این ارتباط و تناسب در این است، که ما بگوییم: سوق در روایت موضوعیتی ندارد، فقط معنایش این است که امام یک جریانی را نقل می کند، و می خواهد بگوید:

خود من بالمباشره می روم گوشت و پنیر و روغن می خرم، درحالی که من گمان نمی کنم که بر همه اینها نام خداوند برده شده باشد؟ این بربرها و سودان، یعنی اینهایی که مسلم تسمیه نمی گیرند. ولی شبهه، شبهه غیر محصوره است، ولو من عالم هستم به این که این بربرها و سودان تسمیه نمی گویند، و حرامی در بین گوسفندها وجود دارد، لکن درعین حال من بالمباشره خودم متصدی انجام این کار هستم. خودم گوشت این چینی یعنی گوشت مشکوک را می خرم. خودم روغن مشکوک را می خرم. خودم پنیر مشکوک را می خرم. پس اگر بخواهیم ذیل روایت معنای متناسب با صدر داشته باشد، این طور نیست که مسأله سوق المسلمین در ذیل روایت مطرح باشد، سوق المسلمین چه ارتباطی با مطلب بعد پیدا می کند؟ و علاوه خود لحن روایت، لا-عترض السوق معنایش این نیست که در سوق یک خصوصیتی وجود دارد. امام می خواهد از این جمله مباشرت خودش را در مسأله خریدن آن گوشت و روغن و پنیر بیان کند.

لذا به نظر ما همان طور که صدر روایت دلالت می کند بر این که در شبهات غیر محصوره اجتناب لازم نیست، ذیلش هم همین معنا را تأیید می کند، و مؤید همین معنی است و این روایت با قطع نظر از آن دو اشکالی که به آن روایت بود، یکی از روایات است، عرض کردیم روایات متعدد دیگری هم در این باب وجود دارد که از آنها استفاده می شود که در شبهات غیر محصوره اجتناب واجب نیست. لکن بعضی از ادله دیگر هم بر عدم وجوب اجتناب ذکر شده، که باید آن ادله را هم ملاحظه بکنیم، و بعد هم «ان شاء الله» ضابطه شبهه غیر محصوره و این که مقصود از این عنوان چیست را بیان کنیم که بعد «ان شاء الله» عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - آیا صحیحه عبد الله بن سنان شامل شبهات بدویه می شود؟

۲ - حکم عقلا به ارتکاب در شبهات محصوره و عدم ارتکاب در شبهات غیر محصوره را چیست؟

۳- استدلال شیخ به روایت ابی الجارود و مناقشه استاد در آنرا توضیح دهید.

۴- تقریب دلالت روایت ابی الجارود بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره چگونه است؟

۵- از روایت ابی الجارود چگونه حلیت مشکوک در شبهه غیر محصوره، استفاده می شود؟

ص: ۲۲۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالصَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا وَنَبِيِّنَا أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ
الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ وَعَنْهُ اللَّهُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ، مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

بحث در ادله ای بود که بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره اقامه شد.

اولین دلیل مسأله اجماع بود که ملاحظه فرمودید. دلیل دوم روایاتی بود که دلالت بر این مسأله می کرد که عمده دلیل، همین روایات وارده در مسأله است.

دلیل محقق یزدی(ره) بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره

مرحوم محقق یزدی مؤسس حوزه علمیه قم در کتاب درر دلیل دیگری اقامه کرده اند، می فرمایند: معنای این که تکلیفی، تنجز پیدا می کند و به مرحله تنجز می رسد این است که تکلیف به یک مرحله ای می رسد که مولا می تواند به آن تکلیف، بر عبد احتجاج بکند، و این تکلیف را مستمسکی در مقابل عبد قرار بدهد، و موجبی برای صحت مؤاخذه و صحت عقوبت بداند. به طور کلی در تمامی موارد، معنای تنجز یک تکلیف این است.

بعد می فرماید: حالا این را ما می خواهیم درباره شبهه غیر محصوره پیاده کنیم، ببینیم آیا پیاده می شود یا نه؟

در شبهه غیر محصوره وقتی که شما تکلیف را در رابطه با هر طرفی و با هریک از اطراف شبهه غیر محصوره می سنجید، می بینید نسبت به هر کدام، یک احتمال ثبوت تکلیف در کار است. آن وقت باید بینیم این احتمال تکلیفی که در اطراف شبهه غیر محصوره در مورد هر طرفی وجود دارد، اصلاً از نظر عقلاً مورد اعتنا و اعتماد هست یا نه؟ ایشان می فرماید: ما حساب کردیم، دیدیم این احتمال، ضعیف است و ضعفش هم ناشی از کثرت اطراف است. هرچه دایره اطراف، وسیع تر و گسترده تر باشد، احتمال در مورد هر طرفی و در مورد هر فردی، ضعیف تر و پایین تر است. آیا این احتمال تکلیفی که می خواهد در دنبالش مسأله تنجز و صحه الاحتجاج تحقق پیدا کند، مورد اعتنا عقلاً هست یا نه؟

معنای شبهه غیر محصوره

بعد می فرماید: اصلاً ما شبهه غیر محصوره را طبق ضابطه شبهه غیر محصوره (همان طور که در بحث ضابطه ما هم ان شاء الله عرض می کنیم) عبارت از این می دانیم، یعنی آنجایی که احتمال تکلیف درباره هریک از اطراف آن قدر ضعیف باشد که عقلاً به این احتمال اعتنایی نکنند، و ترتیب اثر به این احتمال ندهند. اصلاً معنای شبهه غیر محصوره روی بیان ایشان یک چنین چیزی است نه این که حساب کنیم، بینیم آیا ضعف احتمال در اطراف شبهه غیر محصوره به این حد می رسد که مورد اعتنا عقلاً باشد یا نباشد. اصلاً جای این حرف نیست. مورد شبهه غیر محصوره و عنوان شبهه غیر محصوره، در یک چنین محلی است که ضعف به مرحله ای برسد که وجود و احتمال تکلیف، «صار کالعدم، صار بمنزله العدم» و عقلاً به این احتمال ترتیب اثر ندهند. نه تنها ترتیب اثر نمی دهند، بلکه اگر کسی بخواهد در بعضی از موارد، اثر مرتب کند، چه بسا از ناحیه عقلاً حکم به سفاهتش صادر بشود.

بعد مثال می زند، می گوید: اگر کسی فرض کنید بچه اش به قول من مثلاً در تهران است، بعد هم روزنامه اعلام کرد که امروز بر اثر تصادف رانندگی یک نفر در تهران کشته شد، روی احتمال عقلی بخواهید مسأله را پیاده کنید، احتمال می دهد که آن کسی که بر اثر تصادف رانندگی از بین رفته است، فرزند این شخص باشد که ساکن تهران است، لکن عقلاً به این احتمال، نه تنها ترتیب اثر نمی دهند، نه تنها اعتنا نمی کنند، بلکه می گویند: اگر کسی بلند شود و روی این احتمال داد و قال راه بیندازد، این نشانه سفاهت

اوست. پس نه تنها این احتمال نباید منشأ اثر واقع بشود، بلکه اگر کسی بر این احتمال اثر مرتب کند، شروع کند به فریاد کردن و گریه کردن و مجلس فاتحه تشکیل دادن، و اعلامیه عزا پخش کردن، از او بپرسند که چه شده است؟ می گوید: در تهران امروز یک تصادفی بوده و یک فردی کشته شده است، و من احتمال می دهم که آن فرد، فرزند من باشد در بین ده میلیون نفر! پیداست که این از نظر عقلا یک کار غیر عقلانی و سفیهانه تلقی می شود.

لذا ایشان می فرماید: در شبهه غیر محصوره، نسبت به هر طرفی که توجه پیدا می کنیم، و روی هر فردی که دست می گذاریم، درست است که احتمال تکلیف هست، اما چه احتمالی؟ احتمالی که عقلاء وجودش را کالعدم می دانند و این احتمال را منشأ برای ترتیب اثر نمی دانند. و در حقیقت این طور تعبیر کنیم که در هریک از اطراف شبهه غیر محصوره، یک اماره عقلائیه و یک ظن اطمینانی، وجود دارد بر این که آن، حرام نیست و آن عبارت از آن خمر مردد بین یک میلیون ظرف نیست، و خمر در آن وجود ندارد. و ما می توانیم با اتکای بر این اماره عقلائیه بر نبودن هر طرفی، و عدم وجود حرام در هر طرفی، اکتفا کنیم، و مجوز ارتکاب در رابطه با تمامی اطراف علم اجمالی در شبهه غیر محصوره برای ما تحقق پیدا بکند.

عدم جمع بین موجبه جزئیه و سالبه کلیه

بعد می فرمایند: «و لکن فی ما ذکرنا تأمل» این حرف ما یک اشکالی دارد، و دیگر آن اشکال را حل نکرده اند، و ظاهر این بوده است که به نظر ایشان اشکال لاینحل است و آن این است که شما که می گویید: در هریک از این اطراف، یک اماره عقلائیه، و یک ظن اطمینانی وجود دارد بر این که آن حرام واقعی معلوم بالاجمال نیست، بین این ظن اطمینانی، و بین علم اجمالی به وجود خمر بین این یک میلیون طرف، چطور جمع می شود؟ چطور می شود که انسان از یک طرف علم اجمالی داشته باشد، به این که خمر در بین این یک میلیون طرف وجود دارد، و از طرفی هم در رابطه با تمام یک میلیون، ظن اطمینانی داشته باشد به این که آن خمر و محرّم واقعی نیست؟ و فرموده: اگر ما بخواهیم این را مثلاً به صورت عناوین منطقیه در بیاوریم، باید بگوییم: علم به موجبه جزئیه، با ظن به سلب کلی چطور با هم جمع می شود؟ انسان از یک طرف علم به موجبه جزئیه داشته باشد از یک طرف هم اطمینان به سالبه کلیه داشته باشد، جمع بین این دو چطور تصور

می شود؟ علم به ایجاب جزئی، ظن به سالبه کلیه، درحالی که شما در منطق ملاحظه کردید که «نقیض السالبه الکلیه هی الموجبه الجزئیه» موجب جزئیه نقیض سالبه کلیه است. با این که نقیض است، شما هم علم به ایجاب جزئی داشته باشید که احد النقیضین است، و هم اطمینان و مظنه به سالبه کلیه داشته باشید که طرف دیگر نقیض قرار گرفته است. ایشان می فرماید: این اشکال در اینجا هست، و ما نمی دانیم این اشکال را کأنّ چطور حلش کنیم؟

خلط بین متعلق اطمینان با متعلق علم در کلام محقق یزدی (ره)

لکن به نظر می رسد که حلّ این اشکال تا حدی روشن باشد و آن این است که یک خلطی در بیان ایشان شده است، و یک مغلطه ای اینجا در کار است. آن مغلطه این است:

ما بلا اشکال علم به موجب جزئیه داریم. یقین داریم که در بین این یک میلیون مایع، یکی از آنها عبارت از خمر است. خمر به نحو موجب جزئیه و به نام مسمای خمر در اینجا وجود دارد. این بحثی ندارد ولی اشکال در آن طرف قضا است. آیا ظن و اطمینان را شما اینجا چطور پیاده کردید، که می فرمایید: با علم به موجب جزئیه جمع نمی شود؟ اگر ما ظن و اطمینان را این طوری پیاده کنیم که همان طوری که علم داریم به این که در بین این یک میلیون، خمر وجود دارد، اطمینان هم داریم که در بین این یک میلیون، خمر وجود ندارد، این دو با هم جمع نمی شود، ما هم قبول داریم ولی بیان شما این نبود. بیان شما این بود که متعلق اطمینان، سالبه کلیه نیست. متعلق اطمینان شما «کل واحد من هذه الاطراف» است، یعنی وقتی روی اناء اول، دست می گذارید، اطمینان دارید که «انه لیس بخمر». پس متعلق اطمینان شما، سلب کلی نیست. متعلق اطمینان شما، نبودن «هذه الاناء»، خمر است. روی اناء دوم که دست می گذارید، یک اطمینان دیگری هست، آن هم متعلق به این که اناء دوم «لیس بخمر».

در حقیقت متعلق اطمینان و متعلق علم، دوتاست و موجب جزئیه و سالبه کلیه روی یک عنوان جمع نشده است. اگر ما بخواهیم روی یک عنوان، جمع کنیم، حق با شماست، علم به موجب جزئیه با ظن به سالبه کلیه در یک مورد، امکان اجتماع ندارد بعد از فرض تناقض بین این دوتا. اما در باب اطمینان، مسأله این نیست. هیچ کس نیامده ادعا کند که من اطمینان دارم که در هیچ کدام از این یک میلیون، خمر نیست. ما چنین اطمینانی را ادعا نکردیم. خود شما یک چنین اطمینانی را در کلامتان ادعا نفرمودید. شما روی یک

یک دست گذاشتید. وقتی که روی یک یک دست گذاشتید، اینجا متعلق علم با متعلق اطمینان از هم جدا می شود.

شاهدش در باب شبهه محصوره است، روی بیان شما اینجا یک سؤال مطرح می شود. مگر شما نمی گوید: ما در باب شبهه محصوره علم به ایجاب جزئی داریم علم داریم «بأن بین هذین الانائین خمر» بنحو ایجاب جزئی. لکن در مورد هر کدام از این دو طرف که مسأله را مطرح می کنید چه حالتی برای شما وجود دارد؟ حالت شک. شک دارید که این اناء واقع در طرف یمین «خمر ام لا»، شک دارید که اناء واقع در طرف یسار «خمر ام لا». ما اینجا از شما سؤال می کنیم این شکهایی که درباره هریک از دو طرف وجود دارد، شما این شک را روی سالبه کلیه پیاده بکنید، بگویید: آنجا هم ما علم به موجهه جزئی داریم، و شک در سالبه کلیه، چطور این دوتا باهم جمع می شود؟ مگر آنجا ایجاب جزئی نیست؟ چرا. روی بیان شما مگر سالبه کلیه هم نیست؟ شما از یک طرف علم به ایجاب جزئی دارید، از یک طرف شک در سلب کلی، «کیف یجتمعان؟» علم به ایجاب جزئی، با شک در سلب کلی چطور باهم جمع می شود؟

چاره ای ندارید که بگویید: راه حل این است که متعلق علم، غیر از متعلق شک است و اصلاً این سلب و ایجاب، روی یک عنوان نرفته است تا مسأله تناقض مطرح بشود.

شما علم دارید «بأن بین هذین الانائین خمر» اما در این که دیگر شک ندارید، در سلب این هم شما شک ندارید. آنچه که شما شک دارید در رابطه با «کل واحد من الطرفين» است یعنی اناء طرف یمین را که مورد ملاحظه قرار می دهید شک دارید که «انه خمر او لیس بخمر»، اناء طرف یسار را هم که مورد ملاحظه قرار می دهید، شک دارید که «انه خمر او لیس بخمر». پس بین علم و شک در شبهه محصوره، چطور مسأله را جمع کردید؟ عین همان معنا در شبهه غیر محصوره از نظر علم و اطمینان پیاده می شود، یعنی اینجا متعلقها فرق می کند، «ما تعلق به العلم غیر ما تعلق به الاطمینان، ما تعلق به العلم وجود الخمر» بین یک میلیون، اما «ما تعلق به الاطمینان» نبودن خمر، بین یک میلیون نیست تا تناقض تحقق پیدا کند یا در شبهه محصوره شک در کار باشد. «ما تعلق به الاطمینان عدم کون هذا الفرد خمر، عدم کون ذاک الفرد الثانی خمر، عدم کون ذلک الفرد الثالث خمر» پس اطمینان در رابطه با افراد است، و علم در حقیقت در رابطه با مجموع است. و چون متعلق علم و اطمینان دوتاست، همان طور که در باب شبهه محصوره بین علم و شک شما جمع کردید، درحالی که یک طرف ایجاب جزئی است، و

یک طرف سلب کلی، اینجا هم همین طور است. بین علم به ایجاب جزئی، و اطمینان به سلب کلی به این نحو که ما عرض کردیم قابل جمع است. لذا این شبهه ای که ایشان خواستند با آن کلام خودشان را از اعتبار ساقط کنند، در اینجا مطرح نیست.

(سؤال... و پاسخ استاد:) یک میلیون اطمینان هست، اما هر اطمینانی به فردی متعلق شده است. بعد از آن که این یک میلیون اطمینان را دارید، اگر از شما سؤال کنند که با وجود یک میلیون اطمینان، آیا اطمینان دارید به این که در این مجموعه خمر نیست؟ جواب می دهید نه. با این که یک میلیون اطمینان دارید، اما همین یک اطمینان را شما ندارید، برای این که متعلق فرق می کند، این در طرف نقیض علم به ایجاب جزئی قرار می گیرد، برای شما این اطمینان نیست اما آن یک میلیون اطمینان چون به یک شیء دیگری متعلق شده است، برای شما وجود دارد، و وجدانا هیچ گونه مناقضه ای هم با علم ندارد. کما این که در شبهه محصوره این یک مسأله وجدانی است، که هم انسان علم دارد و هم شک دارد. منتها علم در رابطه با مجموع دارد، شک را در رابطه با کل فرد و کل طرف دارد. و از نظر وجدان نمی توان وجود علم و وجود شک را در شبهه محصوره انکار کرد. آنجا را اگر شما مقیاس قرار بدهید و کاملا در آن دقت بفرمایید اینجا هم همین طور است.

عدم حجیت اماره با وجود علم به خلاف

لکن به جای این شبهه ای که ایشان ذکر کرده اند و جواب دادیم، یک شبهه دیگری در کار است که تقریبا جوابش مشکل است، و آن شبهه این است. می گوییم: این دلیل را ما پذیرفتیم، معنای این دلیل این بود که در هر یک از اطراف، یک ظن اطمینانی و یک اماره عقلانی وجود داشته است که «هذا لیس بخمر». دلیل را قبول کردیم، لکن یک مشکله ای اینجا هست و آن این است که اماره به طور کلی، چه عقلانی باشد، و چه شرعی باشد، در موردی حجیت دارد که شما برخلاف این اماره علم نداشته باشید هر علمی چه علم تفصیلی باشد، یا علم اجمالی باشد. اگر شما علم تفصیلی برخلاف یک اماره ای داشته باشید، یک خبر واحدی آمد مسأله ای را به صورت روایت برای شما نقل کرد، لکن شما علم تفصیلی دارید به این که این دروغ است، زراره هم برای شما نقل کرده باشد، حجیت ندارد برای این که با وجود علم، دیگر جا برای اماره نیست. معنا ندارد اماره در مقابل علم عرض اندام کند. و اگر شما علم اجمالی پیدا کردید، به این که مثلا از این دو روایت،

یکی دروغ است، اما نمی دانید کدامشان دروغ و مخالف با واقع است، اینجا قاعده اقتضا می کند که هیچ یک از دو روایت برای شما حجیت نداشته باشد، چون این از مورد تعارض است، و قاعده در متعارضین بنابر طریقیّت، اقتضای تساقط می کند. گرچه با مقبوله ابن حنظله و امثال ذلک، مسائل دیگری پیش می آید، ولی فعلا به آنها کاری نداریم. قاعده اقتضا می کند که اگر علم اجمالی به کذب احدی الروایتین پیدا کردید، در حالی که حجیت روایت را از باب طریقیّت می دانید نه از باب سیبیت، هر دو روایت تساقط کند و کنار رود. این مسأله، مسلّم است.

حالا که این مسأله، مسلّم شد، می خواهیم این مسأله را در ما نحن فیه به صورت شبهه پیاده کنیم، و آن این است که شما می گوئید: ما درباره هریک از این اطراف، یک اطمینانی داریم، یک اماره عقلائیه داریم، اماره عقلائیه می گوید: انا اول، لیس بخمر، انا دوم، لیس بخمر، انا سوم، لیس بخمر. شما همه این امارات عقلائیه را در رابطه با این یک میلیون می خواهید منشأ اثر قرار بدهید، درحالی که ما علم اجمالی داریم به این که یکی از این امارات، دروغ است برای این که بالاخره خمر که از بین نرفته است. خمر در اینجا وجود دارد، و از این اطراف، خارج نشده است. شما که یک میلیون اماره عقلائیه اینجا درست می کنید، و به استناد به یک میلیون اماره عقلائیه، ارتکاب همه را می خواهید تجویز کنید، ما می گوئیم: ما علم اجمالی داریم به این که یکی از این امارات دروغ است و اگر علم اجمالی به کذب در احدی الامارتین، یا یکی از یک میلیون اماره به وجود آمد، تمامش از حجیت ساقط می شود، همان طوری که اگر شما علم اجمالی به کذب احدی الروایتین پیدا می کردید، هر دو از حجیت ساقط می شد، شما هم اینجا علم اجمالی دارید به کذب احدی از این یک میلیون اماره عقلائیه. این شبهه را اینجا چطور ما می توانیم دفعش کنیم که مبنای این شبهه این است که «حجیت کل اماره سواء كان عقلائیة ام شرعیة انما هی فیما اذا لم یکن هناک علم بخلافها، سواء كان العلم علما تفصیلا، ام علما اجمالیا» اینجا از مصادیق علم اجمالی است، شما علم اجمالی به کذب یکی از این یک میلیون اماره دارید.

مگر این که اینجا هم دلیلی که مرحوم محقق یزدی ذکر کردند، باز در نوبت دوم هم پیاده کنید و بگوئید: درست است که ما یک علم اجمالی داریم به این که یکی از این یک میلیون اماره خلاف واقع است لکن یک اماره عقلائیه در هریک از این اطراف درست می کنیم، و با این اماره عقلائیه دوم، می گوئیم: این آنی نیست که علم اجمالی به کذب در

آن وجود دارد. یک سلسله اماره عقلائیة دوم درست می کنیم. مثلاً در همین اناء اول، یک اماره قائم شد «علی أنه لیس بخمر»، بعد این اماره گرفتار علم اجمالی به کذب «احد الامارتین» شد، حالا باز روی همین فرض اول، اماره دوم، می گوییم: چون شما علم اجمالی به کذب در بین یک میلیون اماره دارید، و یک میلیون عبارت از احتمالی است که «لا یعنی به العقلاء» نتیجه این می شود که در رابطه با همین فرد اول، یک اماره عقلائیة ثانویه درست می شود بر این که این آنی نیست که علم اجمالی به کذب در آن بوده است.

باز یک میلیون علم اجمالی به این سبک درست می شود.

لکن اینجا منتهی به تسلسل می شود چون بعد از آن که یک میلیون اماره به این نحو در اینجا درست کردیم، باز یک علم اجمالی به کذب سلسله دوم از آن امارات پیدا می شود ولی دیگر در اینجا در این وهله دیگر نباید بیفتیم. واقعش این است که در اینجا ولو این که علم اجمالی به کذب احدی از این یک میلیون اماره داریم، این علم اجمالی موجب تساقط یک میلیون اماره نمی شود. عقلاً اصلاً این را موجب سقوط و موجب این که همه یک میلیون اماره برای یک علم اجمالی به این که یکیشان دروغ است، نمی دانند. این از نظر عقلاً موجب سقوط همان اماره عقلائیة خودشان نمی شود.

در نتیجه شبهه ای که ما ابداع کردیم و شبهه ای که خود ایشان بیان کرده بودند ناتمام است، و این بیان در رابطه با عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره یک بیان قابل اعتماد و قابل استدلال خواهد بود.

پرسش:

- ۱ - دلیل محقق یزدی (ره) بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره چیست؟
- ۲ - اشکال محقق یزدی (ره) را به کلام خودشان بیان کنید.
- ۳ - جواب استاد را از اشکال در عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره توضیح دهید.
- ۴ - اشکال استاد بر دلیل محقق یزدی در عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره چیست؟
- ۵ - توضیح دهید آیا اماره با وجود علم به خلاف، حجیت دارد؟

اشاره

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.

ضابطه شبهه غير محصوره

بحثی واقع شده است درباره این که ضابطه شبهه غير محصوره چیست و عنوان شبهه غير محصوره را با چه قاعده و ضابطه ای مشخص کنیم؟ ابتدا باید این مطلب ذکر بشود، که عنوان شبهه غير محصوره با توجه به ادله ای که برای عدم وجوب احتیاط در شبهه غير محصوره ذکر کردیم، فرق می کند.

به عبارت روشن تر: ما یک دلیلی به نام اجماع اقامه کردیم با مناقشه اش، و دلیلی به نام روایات مطرح بود و دلیلی هم دیروز از صاحب کتاب درر نقل شد. این طور نیست که تمامی این ادله روی عنوان شبهه غير محصوره تکیه کرده باشد بلکه به حسب ادله، آن عنوان مأخوذ در دلیل هم فرق می کند. مثلا- روایات با این کثرتی که در این باب دارد، که ما دو روایتش را متعرض شدیم، ملاحظه کردید که اصلا کلمه شبهه غير محصوره در روایت ذکر نشده است. این در حقیقت یک اصطلاح فقهی است، نه اصطلاح روایتی. در روایات هیچ کجا نداریم که اسم یک شبهه را محصوره گذاشته باشد، و یک شبهه را غیر

محصوره، این عنوان، عنوان فقهی است، مربوط به فقها و اصولیین است که یک چنین عنوانی درست کرده اند. پس نمی شود عنوان فقهی را گردن روایات بگذاریم. باید عنوان مأخوذ در روایات را ملاحظه کنیم.

بله، اگر در مسأله اجماع، مناقشه ای نداشته باشیم، و اجماع را در این باب حجت بدانیم، و معقد اجماع را هم عنوان شبهه غیر محصوره بدانیم، آن وقت بما این که حجیت اجماع در نزد امامیه برای این است که کاشف از رأی معصوم و موافقت معصوم (علیه السلام) است، از این راه می شود عنوان شبهه غیر محصوره را اضافه به معصوم بدهیم، لکن همان طور که عرض کردیم: در این دلیل مناقشه ای در کار است.

ضابطه شبهه غیر محصوره از نظر دلیل اجماع

به هر حال ما که الان می خواهیم برای شبهه غیر محصوره ضابطه ای درست کنیم، باید توجه داشته باشیم که روی کدامیک از این ادله این عنوان مطرح شده است تا ما درباره این عنوان بحث کنیم و همچنین نسبت به ادله ای که این عنوان در آن مطرح نشده است، ببینیم عنوان مأخوذ در آن ادله چیست و ضابطه ای که در عنوان آن ادله اخذ شده، عبارت از چیست؟ لذا بحث را نباید محصور در عنوان شبهه غیر محصوره کرد بلکه در کل عناوینی که در رابطه با ادله عدم وجوب احتیاط در اینجا مطرح است، باید بحث کرد.

اگر ما در دلیل عدم وجوب احتیاط روی اجماع تکیه کردیم - و گفتیم: این اجماع در اینجا حجیت دارد، کاشف از رأی و موافقت معصوم (علیه السلام) است و اجماع، یک دلیل محکمی در این باره خواهد بود - عنوانی که در معقد اجماع ذکر شده است، همین عنوان شبهه غیر محصوره است. نفس همین عنوان که در اصول و در فقه مطرح است، در معقد اجماع به عنوان عدم وجوب احتیاط اخذ شده است.

لزوم مراجعه به عرف در فهم معنای شبهه غیر محصوره

لازمه این مطلب با قطع نظر از مناقشه ای که در این دلیل هست، دو چیز است: یکی این که اگر یک عنوانی در دلیلی اخذ شد، «من آیه او روایه او اجماع» ما باید در فهم معنا و مفهومش به عرف مراجعه کنیم، از عرف بپرسیم شبهه غیر محصوره کدام است؟ و این وصف و موصوف، دارای چه معنایی است؟ اینجاست که مجال پیدا می شود بر این که به عنوان «الشبهه غیر المحصوره» ضابطه درست کنیم، و می بینیم که بزرگان ما در مقام بیان

ضابط برآمده اند، جمعی شبهه غیر محصوره را این جوری معنا کرده اند، گفته اند: معنای عرفی شبهه غیر محصوره، یعنی «ما یعسر عدّه» آن چیزی که شمارش آن مشکل است، و آمارگیری و احصی نمودن آن موجب اشکال و زحمت است. بعضیها اضافه ای کردند و گفته اند: «ما یعسر عدّه» در چه مقدار از زمان؟ انسان یک وقت یک چیزی را در طول ده سال می شمارد، آمده اند کلمه «فی زمان قصیر» را به آن اضافه کرده اند گفته اند: «ما یعسر عدّه فی زمان قصیر». خود زمان قصیر هم مراتب دارد، این را دیگر به عرف احاله کرده اند، یعنی همین که عرف زمان کوتاهی را صالح برای این نیند که اطراف این شبهه شمارش بشود و شمردن آن در یک زمان قصیر مشکل باشد.

از اینجور تعبیرات در ضابطه شبهه غیر محصوره ذکر کرده اند، که به تعبیر مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه که به یک نصف سطر از این مسأله گذشته اند، فرموده اند:

«و ما قیل فی بیان الضابط للشبهه الغیر المحصوره لا- یخلو من جزاف» یعنی حرفهایی است که دلیلی همراهش نیست، لکن اجمالش این است که اگر ما روی اجماع تکیه کردیم، باید عنوان شبهه غیر محصوره را از عرف بگیریم، بگوییم: اطراف هذه الشبهه شما می گوئید: محصور است یا محصور نیست؟ هر کجا که عرف عنوان غیر محصوریت پیاده کرد مثل یک عددهای نسبتا بالا این را داخل در شبهه غیر محصوره بینید. پس یک لازم این دلیل اجماع، لزوم احاله به عرف و ارجاع به عرف است.

لزوم اکتفا بر قدر متیقن در دلیل اجماع

یک لازم دیگر هم این دلیل دارد و آن این است که همان طور که در شبهه محصوره، هم درباره عدم وجوب موافقت قطعیه و وجوب بحث می شد، و هم درباره حرمت مخالفت قطعیه و عدم حرمت بحث می شد، اینجا هم اگر ما روی اجماع تکیه کردیم، اجماع یک دلیل لئی است، دلیل لئی، یعنی دلیل بلا لسان، و در دلیل بلا لسان باید بر قدر متیقن اکتفا شود. لازمه اجماع بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره، همین مقدار است که موافقت قطعیه، وجوب ندارد اما مخالفت قطعیه اش هم جایز است؟ این را دیگر ما از اجماع استفاده نمی کنیم برای این که اجماع نسبت به این معنای بیانی ندارد، و ساکت است، و ما باید بر قدر متیقن اکتفا بکنیم. لذا لازمه دلیل اجماع فقط این است که برای عدم وجوب احتیاط کفایت می کند اما برای جواز مخالفت قطعیه، و عدم حرمت مخالفت قطعیه، دیگر اجماع لسانی ندارد که این معنا را ثابت کند.

اما آن مناقشه ای که ما در دلیل اجماع کردیم، حالا هم به قوت خودش باقی است. آن مناقشه این است که اجماع در مواردی می تواند واجد ملاک حجّیت باشد که در آن موارد، ادله دیگری وجود نداشته باشد که ما احتمال بدهیم مجمعی به آن ادله تمسک کرده اند، و الا اگر در مسأله ای، آیه ای، روایتی، دلیل عقلی وجود داشته باشد، و ما احتمال بدهیم که مبنای فتوای مجمعی، آن آیه یا روایت یا دلیل عقل است، اینجا دیگر اجماع اصالت خودش را از دست می دهد و نمی تواند واجد ملاک حجّیت باشد، و تصادفا در ما نحن فیه هم مطلب همین طور است برای این که یک مسأله ای که این همه روایات در آن وارد شده است، و روایات دلالت بر عدم وجوب احتیاط می کند، اگر یک اجماعی در این مسأله تحقق پیدا کرد، آیا شما احتمال عقلانی نمی دهید که منشأ فتوای مجمعی، وجود این روایات کثیره باشد یا این که کاملاً این معنا به نظر نزدیک می آید که همه اینهایی که قائل به عدم وجوب احتیاط شده اند، به استناد این روایات و این نصوص متعدده بوده است؟ و اگر جایی این احتمال در کار آمد، دیگر اجماع نمی تواند در مقابل روایات، خودش یک دلیل مستقلی باشد به طوری که ما دو دلیل داشته باشیم: یکی به نام اجماع، یکی هم به نام روایت، و هر کدام استقلال داشته باشد، و ارتباط باهم نداشته باشند. لذا آن مناقشه ای که اول عرض کردیم اینجا به قوت خودش باقی است. این در صورتی است که ما روی عنوان اجماع تکیه کنیم.

ضابطه شبهه غیر محصوره طبق روایات

اما اگر ما روی روایات تکیه کردیم، که مهمترین روایت در این باب، صحیحۀ عبد الله بن سنان بود که می گفت: «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه»، عنوانی که برای «فهو لک حلال» در موضوع این دلیل اخذ شده است، عبارت از «شیء فیه حلال و حرام» است که ما استظهار کردیم که مقصود از این شیء، یعنی آن مرکب و مختلط از حلال و حرام. پس عنوان، عنوان «المختلط من الحلال و الحرام» است، حتی کلمه شبهه هم در اینجا ذکر نشده است تا به محصوره و غیر محصوره برسد.

«کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی «المختلط من الحلال و الحرام» منتها این روایت در مورد شبهه محصوره تخصیص خورده بود.

ممکن است که به ذهن شما بیاید که وقتی که دلیل عامی به یک عنوانی تخصیص خورد، به قول مرحوم آخوند در کفایه، آنچه که تحت عام باقی می ماند، همان غیر عنوان

المخصص است، یعنی دلیل عام دیگر عنوان پیدا نمی کند، عنوانش همان نبودن عنوان مخصیص است. وقتی که شما «اکرم العلماء» را به «لا- تکریم الفساق من العلماء» تخصیص زدید، این معنایش این نیست که «اکرم العلماء» می شود «اکرم العلماء العدول». عدول جنبه اثباتی دارد. عنوان اثباتی در کار نیست بلکه «علماء غیر الفاسق» چون عنوان فاسق مورد تخصیص است، آنچه که تحت «اکرم العلماء» باقی می ماند، آن است که عنوان مخصیص را نداشته باشد، آن است که عنوان فاسق را نداشته باشد. عام یک چنین عنوانی پیدا می کند: (عالمی که فاسق نباشد).

شما بگویید: در ما نحن فیه هم مسأله حل شد برای این که «کل شیء فیه حلال و حرام» به شبهه محصوره تخصیص خورده است، ما برای بعضی از ملاحظات، شبهه محصوره را از «کل شیء فیه حلال و حرام» اخراج کردیم پس نتیجه این است که آنچه که در «کل شیء فیه حلال و حرام» باقی می ماند، غیر شبهه محصوره است، یعنی شبهه غیر محصوره.

لکن جواب این است که ما به چه ملاکی شبهه محصوره را از «کل شیء فیه حلال و حرام» خارج کردیم؟ ملاک این بود می گفتیم: در شبهه محصوره اگر مولا بخواهد نسبت به همه اطراف اذن در مخالفت صادر کند، معنایش اذن در معصیت است، و اذن در معصیت هم قبیح است و هم محال است. دو علت بطلان در او وجود دارد. وقتی که ملاک این شد، ما همین ملاک را باید در مقابل «کل شیء فیه حلال و حرام» داشته باشیم.

اصلا کلمه شبهه به نام محصوره یا غیر محصوره نه در «کل شیء فیه حلال و حرام» مطرح است، نه در ملاکی که عبارت از قبیح بودن و محال بودن اذن در معصیت است.

باید روی این تکیه کنیم. بگوییم: از این «کل شیء فیه حلال و حرام» یک مورد خارج شده است که عنوانش شبهه محصوره نیست بلکه عنوانش «ما اذا كان الاذن في الارتكاب مستلزما للاذن في المعصية» این خارج شده است. «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لك حلال الا- ما كان الاذن في الارتكاب فیه مستلزما للاذن في المعصية» مسأله این است. اگر این شد دیگر حتی عنوان شبهه محصوره هم اینجا مطرح نمی شود.

پس این معنا در ذهن نیاید که اگر ما گفتیم: شبهه محصوره از «کل شیء فیه حلال و حرام» خارج شده است، معنایش این است که به عنوان شبهه محصوره خارج شده است، نه عنوان شبهه محصوره اصلا مطرح نیست. آنچه که به جنگ «کل شیء فیه حلال و حرام» می رود، آنجایی است که مستلزم اذن در معصیت باشد. لذا همین عنوان خارج

می شود، به همان تعبیری که عرض کردیم. لذا در ذهن نیاید که اینجا به واسطه تخصیص شبهه محصوره، یک عنوانی به نام شبهه غیر محصوره برای ما پیدا می شود. نه محصوره و نه غیر محصوره، نه در دلیل عام مطرح است و نه در دلیل مخصیص، عنوانی برایش ثابت است. این را دیگر باید عقلا مشخص کنند. هر کجا که اذن در ارتکاب را موجب اذن در معصیت می دانند، بگویند: اینجا جایز نیست. هر کجا که اذن در ارتکاب را موجب اذن در معصیت نمی دانند، به مقتضای «کل شیء فی حلال و حرام» باید حکم به جوازش بکنند.

لذا اگر مسأله روی روایت پیاده شود، ولو این که در مورد شبهه محصوره هم تخصیص خورده است، لکن به این کیفیتی است که ملاحظه می فرمایید، نه به عنوان شبهه محصوره و غیر محصوره. پس ملاحظه کردید که لازمه رجوع به روایات، و استناد به روایات برای عدم وجوب احتیاط، یک چنین معنایی است. دیگر معنا ندارد که ما بینیم شبهه غیر محصوره کدام است؟ ملاک از هر دو طرف برای ما مشخص است. ملاک عام «المختلط من الحلال و الحرام» است، ملاک مخصیص هم «ما کان الاذن فیہ مستلزما للاذن فی المعصیه» است. یک چنین عنوانی با ملاحظه روایات پیدا می شود.

فرق بین روایات و اجماع از نظر ضابطیت شبهه غیر محصوره

لکن این روایت یک نتیجه ای هم دارد که این نتیجه در اجماع نبود، و آن این است که در اجماع، گفتیم: آن مقداری که از اجماع استفاده می شود فقط عدم وجوب موافقت قطعیه است، اما دیگر اجماع نسبت به جواز مخالفت قطعیه ساکت است. اما اگر به روایات استناد کنیم، این معنا هم استفاده می شود برای این که «کل شیء فی حلال و حرام فهو لک حلال» معنایش این است که تا حرام مشخص نشود، همه اش محکوم به حلیت است، یعنی نه وجوب موافقت قطعیه دارد، و نه حرمت مخالفت قطعیه، اگر همه را هم شما مرتکب شوید، برای این که حرام برای شما مشخص نشده است، همین کفایت می کند برای حکم به حلیت و ثبوت به حلیت.

منتها در اول بحث اشتغال و همین طور در اول یک بحث دیگری این معنا را ذکر کردیم که چطور می شود شما از یک طرف، علم به تکلیف داشته باشید و از یک طرف، شارع نسبت به تمام اطراف، ترخیص در مخالفت بدهد؟ ما علتش را بیان کردیم، گفتیم:

این بازگشتش به این است، چون تکلیف که برای شما به علم ثابت نشده است، تکلیف از

راه اطلاق، ثابت شده است، از راه عموم، ثابت شده است، از راه قیام اماره معتبره مثل خبر واحد ثابت شده است، البته اگر ترخیص شارع در مخالفت نبود، برای شما لازم بود که احتیاط کنید و موافقت قطعیه را تحصیل کنید لکن حالا که شارع ترخیص می دهد، این ترخیص معنایش رفع ید از مقتضای آن اطلاق است، رفع ید از مقتضای عموم است، رفع ید از مفاد اماره معتبره است، و مانعی ندارد که شارع روی یک مصلحت اقوایی، و یک مصلحت بالاتری رفع ید کند. همان طور که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی، یک چنین معنایی را ملتزم می شویم که تفصیلش را یکی دوبار در همین بحث اشتغال عرض کردیم.

به هر حال لازمه تمسک به روایات این است که عنوان «المختلط» است، مخصّصش هم آن عنوان را دارد، و نتیجه تمسک به روایات هم این است که حتی مخالفت قطعیه محکوم به حرمت نیست.

ضابطه شبهه غیر محصوره از نظر محقق یزدی(ره)

و اما این دلیلی که دیروز صاحب کتاب درر(اعلی الله مقامه الشریف) بیان کردند، که اصلا عنوان را یک عنوان دیگری قرار دادند. از آن دلیل دیروزی اینجور استفاده می شود که روی کلمه شبهه غیر محصوره تکیه نکنید بلکه روی این عنوان تکیه کنید که هر کجا کثرت اطراف به حدی رسید که احتمال وجود حرام در رابطه با هر طرف به اندازه ای ضعیف باشد که آن احتمال، مورد اعتنای عقلا نباشد، مورد ترتیب اثر عقلا نباشد. اصلا عنوان را باید این قرار دهیم.

ضابطه شبهه غیر محصوره روی این دلیل، این است که شما کثرت اطراف را در نظر بگیرید، مثلا اگر عدد پنج تا باشد، می بینید احتمال این قدر ضعیف نیست که عقلا ترتیب اثر ندهند. اگر عدد بیست تا باشد، باز می بینید این طور نیست که عقلا روی احتمال بین بیست طرف، وجود این احتمال را درباره هر کدام کالعدم بینند. ملاک همین معناست.

بینید آیا مرتبه احتمال و ضعف احتمال به حدی می رسد که مورد عدم اعتنای عقلا باشد یا نمی رسد؟ هر کجا که ضعف احتمال به این مرتبه برسد، این بیان به نام دلیل ایشان در اینجا پیاده می شود، یعنی در رابطه با هر فردی، یک اماره عقلائیه وجود دارد، بر این که خمر، عبارت از آن فرد نیست، عبارت از مایع اول نیست، عبارت از مایع دوم نیست.

البته این را هم توجه بفرمایید که روی بیان ایشان معنایش این نیست که در فرد اول،

اماره عقلائیّه هست، دوم هست، سوم هست تا مثلاً یک فرد مانده به آخر، آن فرد آخری، دیگر اماره عقلائیّه ندارد، نه، این طور نیست. فرد آخری با این که آخرین فرد است، مع ذلک از نظر وجود اماره عقلائیّه با فرد وسط و اول فرقی نمی کند منتها اماره عقلائیّه ای که روی فرد اول قائم می شود، حکم می کند به این که خمر، مال افراد بعدی است. اما اماره عقلائیّه ای که روی فرد آخر قائم می شود، با این که این اماره عقلائیّه وجود دارد، این هم حکم می کند که خمر در بین افراد قبلی بوده و به حسابش رسیده شده، یعنی دیگر مسأله خمر گذشت، این طور نیست حالائی که اماره عقلائیّه در افراد غیر فرد آخر قائم شود، معنایش این است که در فرد آخر دیگر اماره عقلائیّه وجود ندارد.

از این بیان می خواهیم این استفاده را بکنیم که طبق این دلیل دیروز هم همان طور که موافقت قطعیه و جوب ندارد، مخالفت قطعیه هم حرام نیست، یعنی لازمه وجود اماره عقلائیّه نسبت به کل فرد این است که ارتکاب تمام افراد جایز است «حتی الفرد الآخر».

فرق بین روایات و دلیل محقق یزدی(ره)

اگر بگویید: پس بین روایات و این دلیل، ظاهراً فرقی از این نظر پیدا نشد. می گوییم:

یک فرق بینشان وجود دارد، یک فرق در کار است که این فرق هم دقیق است و آن این است که اگر ما به استناد روایات، مشغول ارتکاب این اطراف شدیم، اینجا ولو این که از اول، قصد ارتکاب مجموع را داشته باشیم. بالاتر، ولو این که خدای نکرده از اول قصد شرب خمر داشته باشیم، بگوییم: ما همه این هزار طرف را ارتکاب می کنیم برای این که بین اینها خمر وجود دارد، روی روایات، این کار هیچ مانعی ندارد برای این که ما روایت را این جوری درست کردیم، گفتیم: مولا- از حرمت واقعی خمر، رفع ید کرده است، از اطلاق «اجتنب عن الخمر» رفع ید کرده است یعنی مثل این که اصلاً «اجتنب عن الخمر» اطلاق ندارد، و اصلاً خمر معلوم بالاجمال به شبهه غیر محصوره را شامل نمی شود. اگر از اول اطلاق «اجتنب عن الخمر» معلوم بالاجمال در اطراف شبهه غیر محصوره را شامل نمی شد، شما چه وضعی داشتید؟ ارتکاب ولو به نیت شرب الخمر هم مانعی نداشت چون اطلاق دلیل خمر معلوم بالاجمال را نمی گیرد حالا هم که می گوییم: مولا از حکم اولی خودش به واسطه یک مصلحت اعتمی، رفع ید کرده است اینجا اگر از اول قصد ارتکاب مجموع و رسیدن به شرب خمر هم در کار باشد، هیچ مانعی ندارد.

اما با توجه به دلیل دیروز مانع دارد. دلیل دیروز می گوید: شما هر طرفی را به استناد

اماره عقلائیّه «علی انه لیس بخرم» می توانی مرتکب شوی، یعنی من دست از حرمت خمر برنداشتم، و اطلاق عموم دلیل حرمت به قوت خودش باقی است منتها اینجا یک اماره عقلائیّه قائم است. مثل این که در یک موردی بینه قائم بشود «علی انه لیس بخرم» وجود اماره عقلائیّه به شما اجازه ارتکاب می دهد. اماره عقلائیّه روی چه مبنایی اجازه ارتکاب می دهد؟ روی مبنای این که «آن هذا لیس بخرم»، و فرد دوم «لیس بخرم»، و فرد سوم «لیس بخرم». اماره عقلائیّه روی «لیس بخرم» تجویز ارتکاب می کند. آن وقت لازمه این بیان، این است که اگر کسی از اول قصد ارتکاب مجموع را به عنوان رسیدن به شرب خمر داشته باشد، روی این دلیل آخر جایز نیست. پس با این که بین هر دو دلیل در جواز مخالفت قطعیه اتفاق هست، لکن در این جهت بین دو دلیل فرق وجود دارد.

پرسش:

- ۱ - ضابطه شبهه غیر محصوره را از نظر دلیل اجماع بیان کنید.
- ۲ - دو لازمه ای که در دلیل اجماع برای ضابطه شبهه غیر محصوره وجود دارد، چیست؟
- ۳ - ضابطه شبهه غیر محصوره را طبق روایات بررسی کنید.
- ۴ - فرق بین روایات و اجماع از نظر ضابطیت شبهه غیر محصوره چیست؟
- ۵ - ضابطه شبهه غیر محصوره از نظر محقق یزدی (ره) را با فرق آن با روایات 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.

ضابطه محقق نائینی (ره) برای شبهه غیر محصوره

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در مقام بیان ضابطه برای شبهه غیر محصوره، می فرماید: شبهه غیر محصوره عبارت از آن شبهه ای است که کثرت اطراف و زیادی اطراف به مرحله ای برسد که جمع بین این اطراف در استعمال واحد، امکان عادی نداشته باشد مثلاً اگر از مأكولات است، امکان عادی نداشته باشد که در استعمال واحد همه شان خورده بشوند، اگر از مشروبات است هکذا، از ملبوسات است به همین کیفیت.

آن استعمالی که مناسب با شبهه غیر محصوره است، یعنی آن استعمال محرمی که حالا بین اطراف غیر محصوره، مردد شده است، در استعمال واحد به علت کثرت اطراف تمکن عادی از آن وجود نداشته باشد.

بعد می فرماید: بالاخره در شبهه غیر محصوره دو خصوصیت معتبر است: یکی این که اطراف باید کثرت داشته باشد، کثرت اطراف را ما نمی توانیم نادیده بگیریم و دیگر این که کثرت اطراف به همین مرحله ای که عرض کردیم برسد، که به علت کثرت، تمکن

از استعمال دفعتاً وجود نداشته باشد. کلمه دفعه هم در عبارت نیست. تمکن عادی از استعمال این وجود نداشته باشد.

بعد می فرمایند: گاهی از اوقات ما در شبهه محصوره به همین مسأله عدم تمکن از جمع در استعمال برخورد می کنیم، ولی چون آن عدم تمکن معلول کثرت نیست، آن را شبهه محصوره می گوئیم، نه شبهه غیر محصوره. ملاک، مجرد عدم تمکن از جمع در استعمال نیست بلکه ملاک این است که این عدم تمکن به علت کثرت، تحقق پیدا کرده باشد و معلول کثرت باشد.

بعد مثال می زنند، می فرمایند: در شبهه محصوره اگر علم اجمالی پیدا کرد به این که یا این مایعی که اینجا موجود است، خمر است، یا فلاّن مایعی که در اقصی نقاط مغرب واقع شده است. وقتی که علم اجمالی یک طرفش مایع موجود فی البین باشد، و یک طرفش هم مایع موجود در اقصی نقاط مغرب، طبعاً تمکن عادی از جمع در استعمال این دو وجود ندارد. این شخص چه موقع دسترسی دارد به آن مایعی که در اقصی نقاط مغرب وجود دارد؟ تمکن عادی از استعمال آن مایع موجود در اقصی نقاط مغرب ندارد ولی اینجا چون منشأ عدم تمکن، کثرت اطراف نیست، بلکه منشأ عدم تمکن این است که آن اناء و مایع در اقصی نقاط مغرب واقع شده است لذا ما این را شبهه غیر محصوره نمی گوئیم بلکه این را شبهه محصوره می گوئیم.

در مثال ایشان مناقشه ای در ذهن شما نیاید که این از محل ابتلاء خارج است، باشد، خارج بودن از محل ابتلاء بنابر نظریه مشهور، حکم علم اجمالی را از تأثیر می اندازد، نه این که عنوان شبهه را عوض می کند. محل ابتلاء بودن و نبودن در موضوع شبهه محصوره و غیر محصوره نقش ندارد. این شبهه، شبهه محصوره است، ولو این که به علت عدم ابتلاء بنابر قول مشهور، علم اجمالی اینجا نمی تواند اثر تنجیزی داشته باشد ولی ما فعلاً در حکم، بحث نداریم ما در موضوع بحث داریم که شبهه محصوره کجا تحقق دارد، و شبهه غیر محصوره کجا تحقق دارد؟ پس با این که یک طرف در مثال ایشان از محل ابتلاء خارج است، لکن خروج از محل ابتلاء، تأثیر علم اجمالی را از بین می برد، نه این که عنوان شبهه محصوره بودن را هم منتفی بکند.

به هر حال می فرماید: ما در این مثال این حرف را نمی زنیم، برای این که اینجا عدم تمکن از استعمال، معلول کثرت نیست، بلکه عدم تمکن از استعمال، ناشی از بعد آن مایعی است که در اقصی نقاط مغرب وجود دارد. پس عدم تمکن باید ناشی از کثرت

باشد. نه کثرت به تنهایی کافی است، و نه عدم تمکن به تنهایی کافی است، بلکه این دو باید تحقق پیدا کند، اجتماع پیدا کند، تا عنوان شبهه غیر محصوره تحقق پیدا بکند. لذا ما اینجا نمی توانیم روی عدد بحث کنیم. باید بینیم عدد را به اضافه به چه چیز می سنجیم.

به فرمایش ایشان اگر مسأله را روی یک دانۀ گندم پیاده کنیم، علم اجمالی پیدا کردید به این که یک دانۀ گندم در بین این یک کیلو گندم مثلا نجس است، این حرام است. یک دانۀ گندم نسبت به یک کیلو گندم، شاید نسبت از یک هزارم هم کمتر باشد، لکن درعین حال «هنده لیس بشبهه غیر محصوره» برای این که کثرت وجود دارد، اما آن قید دوم، وجود ندارد. عدم تمکن از جمع در استعمال نسبت به یک کیلو گندم محقق نیست. یک کیلو گندم را آرد می کنند و می پزند و می خورند و جمع در استعمال در اینجا کاملا مورد تمکن است.

پس بالاخره در تحقق شبهه غیر محصوره باید دو خصوصیت اجتماع پیدا کند: یکی عنوان کثرت، و دیگر عدم تمکن از جمع در استعمال، که معلول همین کثرت باشد و به همین کثرت استناد داشته باشد.

عدم حرمت مخالف قطعیه در شبهه غیر محصوره از نظر محقق نائینی (ره)

ایشان بعد از بیان ضابطه، یک نتیجه حکمی هم می خواهند بگیرند، و آن نتیجه این است، می فرمایند: حالا که ملاک این شد، پس معلوم می شود که در شبهه غیر محصوره، مخالفت قطعیه حرام نیست. از کجا معلوم می شود؟ ایشان می فرمایند: از همین ضابطه ای که ما ذکر کردیم برای این که اگر مخالفت قطعیه بخواهد حرام باشد، حرمت، فرع قدرت است. باید مخالفت قطعیه مقدور باشد، حتی يتصف بالحرمة و ما گفتیم: در شبهه غیر محصوره، تمکن ندارد از این که اینها را در استعمال بکند، قدرت ندارد که اینها را باهم ارتکاب کند، و بعد از آن که این قدرت نبود، پس معنایش این است که جمع در استعمال که همان عبارت اخری از مخالفت قطعیه است، «لیس بحرام» و منشأ عدم حرمت هم عدم قدرت است. ما فرض کردیم که «انه غیر متمکن و غیر قادر من الجمع فی الاستعمال» وقتی که قدرت نبود، حرمت کنار می رود. حرمت مخالفت قطعیه که کنار رفت، دیگر مسأله وجوب موافقت قطعیه، آن هم در دنبالش هست، آن هم متفرع بر این است. اگر در یک جایی مخالفت قطعیه حرام نبود، دیگر موافقت قطعیه وجوب ندارد.

البته يك علت دیگری هم ایشان ذکر کرده اند که ما مفصلاً سابق رویش بحث کردیم،

و آن علت این است که می فرماید: چرا موافقت قطعیه در مواردی که موافقت قطعیه واجب است، وجوب دارد؟ برای این که اگر وجوب نداشته باشد، لابد به استناد اصولی است که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می کند. یک اصاله الاباحه در این مایع، یک اصاله الاباحه در آن مایع، آن وقت به استناد این اصول، ارتکاب، جواز پیدا می کند در حالی که ایشان می گوید: ما گفتیم: اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جریان ندارد، و منشأ عدم جریان هم تعارض این دو اصل است، و منشأ تعارض این دو اصل هم این مسأله است که اگر بخواهد دو اصاله الاباحه جریان پیدا بکند، مستلزم مخالفت قطعیه است، مستلزم تحقق یقین به مخالفت است و چون مخالفت قطعیه حرام است، و جریان این دو اصل، مستلزم تحقق مخالفت قطعیه است، لذا در هیچ یک از دو طرف، اصاله الاباحه جاری نمی شود. اما اگر ما در ما نحن فیه فرض کردیم که مخالفت قطعیه «لیست بحرام»، کما این که در شبهه غیر محصوره ایشان می گویند: همین فرض را کردیم، گفتیم:

به علت عدم تمکن، و به علت عدم قدرت، مخالفت قطعیه حرام نیست، دیگر بین اصول جاری در اطراف، تعارض تحقق ندارد. و بعد از آن که بینشان تعارض تحقق نداشت، اصاله الاباحه در تمام اطراف جریان پیدا می کند، و لازمه جریان اصاله الاباحه، عدم وجوب موافقت قطعیه است.

لذا ایشان از این ضابطه ای که خودشان بیان کرده اند، این نتیجه را برداشت می کنند که اولاً مخالفت قطعیه حرام نیست و ثانیاً متفرعاً علی الاولی موافقت قطعیه هم وجوب ندارد. پس در شبهه غیر محصوره، نه موافقت قطعی واجب، و نه مخالفت قطعی حرام است. این بیانی است که ایشان ذکر فرموده اند.

اما سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) سه اشکال به این بیان مرحوم محقق نائینی دارند، که البته بعضی از اشکالات مبنایی است، و روی مبنایی است که این مبنا را ما هم بحث کردیم. اشکال اول ایشان این است، می فرماید: این که شما گفتید: ضابطه شبهه غیر محصوره این است که کثرت اطراف به مرحله ای برسد که «لا یتمکن من الجمع فی الاستعمال»، استعمال را معنا کردید «من اکل او شرب او نحوهما»، اینجا جای یک سؤال است، و آن سؤال این است که «لا یتمکن من جمعه فی الاستعمال دفعه» یک مرتبه خوردن، یک مرتبه آشامیدن؟ یا این که «لا یتمکن من الجمع فی الاستعمال و لو تدریجاً» و لو ده بار، و لو صدبار؟ در عبارت ایشان نه کلمه دفعه ذکر شده است، و نه اعم از دفعه.

فقط دارد «لا یتمکن من جمعه فی الاستعمال». لذا این سؤال اینجا مطرح می شود، یعنی

«فی الاستعمال دفعه» یا «و لو فی الدفعات»، کدام یک مقصود شماست؟

لزوم دخول شبهات محصوره در تعریف شبهه غیر محصوره

اگر مقصود «دفعه» است، لازمه اش این است، که خیلی از موارد شبهه محصوره هم داخل در غیر محصوره بشود و آن در جایی که در شبهه محصوره کثرت اقتضا کند که تمکن برای انسان در یک دفعه استعمال نباشد، مثلا اگر شما علم اجمالی پیدا کردید، به این که یکی از این ده عدد نان حرام است، بلاشکال همه می گویند: این شبهه محصوره است درحالی که این ضابطه ای که شما ذکر می فرمایید: اینجا وجود دارد، برای این که اولاً ده تا کثرت دارد، ثانیاً عدم تمکن از جمع در استعمال دفعتا هم، همین کثرت است.

اگر به جای ده تا یک عدد نان بود، یا دو عدد نان بود، می شد انسان سر سفره یک عدد نان و دو عدد نان را بخورد اما ده تا بودن، سبب شده است که تمکن از جمع در استعمال دفعتا تحقق نداشته باشد. پس ضابطه شما بر این مثال منطبق است یعنی کثرت و عدم تمکن، «و لو لا اکثره لکان متمکنا من الجمع فی الاستعمال دفعه» و این نه این که یک مورد نادری باشد، موارد زیاد است. دو ظرف آب وجود دارد، فرض کنید پنج لیتر آب در هر کدام هست، علم اجمالی دارید به این که یکی از این دو تا خمر است، اینجا اگر یک ظرف بود، امکان داشت که در استعمال واحد شرب بشود، اما چون دو تا شده است، کثرت پیدا کرده است، این سبب می شود که در شرب واحد، انسان نتواند هر دو را شرب کند. پس موارد زیادی از شبهه محصوره را باید داخل در شبهه غیر محصوره بکنیم.

اما اگر مراد شما این باشد که «لا یتمکن من جمعه فی الاستعمال و لو تدریجا» شما که قید به تدریجا ننزید، یعنی یک روز و دو روز و ده روز و یک ماه و دو ماه، ولو تدریجا، اگر پای تدریج مطرح شد، قیدی هم برای تدریج نیامد، خیلی از شبهات غیر محصوره هم «یتمکن من جمعه فی الاستعمال بمرور الایام و الشهور و السنوات» آنها تمکن از جمع در استعمال دارد. پس این بیان شما علی کلا التقدیرین مورد اشکال است، چه مقصود شما از تمکن از جمع، دفعتا باشد، و چه مقصود شما تمکن از جمع ولو تدریجا باشد. احتمال سومی هم که در اینجا وجود ندارد. این یک اشکال.

عدم مانعیت جهل و عجز از فعلیت تکلیف

اشکال دومی که عرض کردم مبنایی است و مبنا را ما مفصل بحث کردیم، این طور که

سابق ذکر شد، ایشان قدرت و علم و نظائر اینها را شرط برای تکلیف بنحو عام نمی دانند، بلکه می فرمودند: اگر یک مولایی یک دستور عامی برای همه عیبدش صادر کند، این یک تکلیف عامی است که متوجه همه حتی آنهایی که جاهل هستند، حتی آنهایی که عاجز هستند می شود. شرایط تکلیف بنحو العموم، یک شرایط خاصی است، ولو مولا یقین دارد که در بین این پنجاه نفر، سه نفرشان عاجز هستند، پنج نفرشان به این تکلیف جاهل باقی خواهند ماند لکن «یصح منه اصدار التکلیف بنحو العموم، بالاضافه الی الجميع» و همه هم مکلف هستند منتها آنهایی که تکلیف به گوششان نمی خورد و جاهل به تکلیف باقی می ماند، اینها در مخالفت معذور هستند، نه این که از اول تکلیفی به اینها توجه پیدا نکرده است. تکلیف بنحو العموم همه را گرفته است، منتها اینهایی که جاهل هستند در مخالفت معذور هستند، آنهایی که عاجز هستند، معذور در مخالفت هستند. پس مسأله جهل و عجز و امثال ذلک، اینها به صورت عذر مطرح هستند، نه به صورت این که مانع از فعلیت تکلیف هستند، و موجب عدم تحقق تکلیف در مورد جاهل و در مورد عاجز باشند.

روی این مبنا اگر کسی از در مدرسه وارد شد، به صورت یک تکلیف عام گفت: همه باید بایستید، آنهایی که بر نشستن و ایستادن هردو قدرت دارند بلاشکال تکلیف در مورد اینها پیاده می شود، و هیچ گونه عذری در مخالفت این تکلیف ندارند. اما اگر چند نفری پیدا شد که اینها به علت کسالت و ناراحتی یا اصلا قدرت بر ایستادن ندارند، اینها معذور هستند. روی مبنای ایشان معذور در مخالفت هستند، اینها قدرت ندارند برای این که بایستند، اینها معذور در مخالفت تکلیف هستند.

حالا سؤال این است که اگر ما به عکس این برخورد کردیم، به یک افرادی که به واسطه یک علتی قدرت بر نشستن ندارند، همیشه باید در حال ایستاده باشند، آیا اینها در مقابل تکلیف شما معذور هستند؟ معذور بودن یعنی چه؟ نظر تکلیف کننده این بود که اینها در حال قیام باشند، اینها هم در حال قیام هستند. شما نمی توانید دیگر این حرف را اینجا پیاده کنید، بگویید: چون قدرت بر ترک قیام ندارد، لذا این هم مثل گروه دوم معذور است. آیا می شود کسی این حرف را بزند؟ بگوید: گروه دوم قدرت بر قیام نداشته اند، پس معذور هستند، گروه سوم هم چون قدرت بر ترک قیام نداشته اند باز هم معذور هستند. اگر این حرف را انسان بزند، شاید موجب خنده باشد. معذوریت در گروه سوم معنا ندارد. مولا می خواهد همه ایستاده باشند، اینها هم ایستاده اند، دیگر معذور یعنی

در مورد سوم که با گروه دوم و با گروه اول در اصل تکلیف مشترک است، بحث در این است که آیا همان طور که گروه دوم را معذور در مخالفت می بینیم، آیا برای گروه سوم هم عذری می توانیم تصور کنیم؟ بگوییم: اینها در رابطه با یک طرف، قدرت ندارند، اینها قدرت بر ترک قیام ندارند و چون قدرت بر ترک قیام ندارند، پس معذور هستند؟ عذری اینجا تصور نمی شود. مولا قیام را می خواهد و حالت قیام در اینها هم وجود دارد.

پس نمی توانیم اینجا مثل گروه دوم مسأله معذوریت را پیاده کنیم.

وجود نمکن مکلف برای ترک منهی عنه در شبهات غیر محصوره

در ما نحن فیه ایشان این طور نتیجه می گیرند و چنین می گویند: شما می گوید: تمکن از جمع در استعمال در شبهه غیر محصوره نداریم، نداشته باشیم. مگر مولا جمع در استعمال را می خواهد؟ ترک، مطلوب مولا است. در شبهه تحریمیه در باب نواهی، آنچه که مقصود مولا است، این است که منهی عنه در خارج تحقق پیدا نکند. این قدرت دارد که در شبهه غیر محصوره منهی عنه در خارج تحقق پیدا نکند، منتها از آن طرف قدرت ندارد که اینها را اتیان نکند. مگر باب واجبات است که مسأله اتیان مطرح است؟ مگر مطلوب فعل است که شما می گوید: مسأله جمع در استعمال مقدور نیست؟ مطلوب در باب نواهی، ترک است. آیا ترک اینها و اجتناب از تمامی اطراف با تمام کثرتی که دارد، این هم مقدور نیست؟ یا آنچه که مقدور نیست، فعل است، جمع در استعمال برای مکلف، مقدور نیست اما ترک استعمال همه اطراف این که «فی کل آن مقدور للمکلف».

وقتی که این طور شد، این که می فرمایید: مخالفت قطعیه حرام است به علت این که تمکن از جمع در استعمال ندارد، می گوییم: نه، تمکن از جمع در استعمال در باب نواهی اصلاً نمی شود مطرح باشد و این عیناً مثل همان مثالی است که عرض کردیم. مولا قیام را طالب است، این گروه سوم هم قائم هستند، و صرف این که قدرت بر ترک قیام ندارند، اینها را از دایره تکلیف بیرون نمی برد، و مسأله معذوریت را درباره اینها پیاده نمی کند.

لازمه دقت در متعلقات احکام شرعیه

و اما اشکال سوم، می فرمایند: یک خلطی در اینجا شده است، و آن خلط این است که ایشان می فرمایند: مخالفت قطعیه به علت عدم تمکن از جمع در استعمال «لیس بحرام»،

اصلاً چرا شما کلمه حرام را روی مخالفت قطعیه می آورید؟ ما در کدام حرام بحث داریم؟ ما روی حرام شرعی بحث داریم. اینجایی که خمر بین هزارتا ظرف یا بیشتر، مردد می شود، آن حرامی که اینجا تحقق دارد چیست؟ «لا تشرب الخمر» است. دیگر ما یک حرامی علاوه بر «لا تشرب الخمر» به نام مخالفت قطعیه نداریم. حرام شرعی به نام مخالفت قطعیه در اینجا مطرح نیست. آن چه مطرح است، این است که اگر کسی همه اطراف را ارتکاب کند، خمر را ارتکاب کرده است، و ارتکاب الخمر حرام.

به عبارت روشن تر: در باب احکام باید روی متعلقاتش دقت کنیم. چطور در باب اجتماع امر و نهی، روی مسأله متعلق امر و نهی آن دقتها را به کار می برید. در همه موارد این طور است. این که ایشان می فرماید: مخالفت قطعیه «لیست بحرام لعدم التمكن من الجمع فی الاستعمال» کدام حرام بحث است؟ حرامی که مطرح است، عبارت از شرب الخمر است. آیا غیر از «لا تشرب الخمر» چه در شبهه محصوره، و چه در شبهه غیر محصوره، ما حرام دیگری داریم؟ اگر حرام دیگری نداشتیم، قدرت را باید در چه رابطه ملاحظه کنیم؟ قدرت را باید در رابطه با متعلق تکلیف ملاحظه کنیم. متعلق تکلیف، شرب الخمر است. اگر خمر بین یک میلیون اناء هم مشتبه بشود، شرب الخمر امکان دارد برای این که خمر یک ظرف بیشتر نیست، و یکی از این اناءها به حسب واقع، بیشتر خمر نیست. پس آن چه متعلق تکلیف است، عبارت از عنوان شرب الخمر است، و شرب الخمر هر چه هم بین اطراف غیر محصوره مورد تردید واقع شود، امکان استعمال عادیش مطرح است برای این که «هو لیس الا فی اناء واحد» یکی از اینها عبارت از شرب الخمر است.

پس این که شما پای مجموع را در کار می آورید و اسمش را مخالفت قطعیه می گذارید، می گوید: بنابر این که عدم تمکن از مخالفت قطعیه مطرح است، پس حرمت ندارد، این از بحث خارج است برای این که ما حرمتی به نام حرمت مخالفت قطعیه نداریم که روی مقدوریت متعلق و عدم مقدوریت متعلق بحث کنیم.

آنچه مطرح است «حرمة شرب الخمر» است، و متعلقش که عبارت از شرب الخمر باشد، همیشه و فی جمیع الحالات، تمکن از استعمالش مطرح است. لذا این بیانی را هم که ایشان از این نظر بیان کرده اند، با این اشکال سوم مورد اشکال ایشان قرار می گیرد.

طبعا ضابطه مرحوم محقق نائینی نمی تواند در باب شبهه غیر محصوره یک ضابطه قابل قبولی باشد.

- ۱ - ضابطه محقق نائینی (ره) را برای شبهه غیر محصوره توضیح دهید.
- ۲ - چرا مخالف قطعیه در شبهه غیر محصوره از نظر مرحوم نائینی (ره) حرام نیست؟
- ۳ - اشکال اول امام راحل (ره) را بر ضابطه محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۴ - آیا جهل و عجز، مانع فعلیت تکلیف هستند؟ توضیح دهید.
- ۵ - آخرین اشکال امام (ره) را بر کلام محقق نائینی (ره) در مورد عدم مانعیت جهل و عجز از فعلیت تکلیف بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

شک در محصوره بودن یا غیر محصوره بودن شبهه

بعد از آن که بین شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره اختلاف در حکم پیدا شد، و چنین نتیجه گرفتیم که در شبهات محصوره، اجتناب واجب است، و در غیر محصوره واجب نیست، یک فرضی پیش می آید که اگر در یک موردی شک کنیم که این شبهه مورد ابتلاء آیا شبهه محصوره است یا شبهه غیر محصوره و شکمان هم دوجور تصور می شود: یک وقت شبهه شبهه مفهومیه است، و یک وقت شبهه مصداقیه.

شبهه مفهومیه این است یک وقت ما در معنای شبهه غیر محصوره تردید داریم، و طبعاً همیشه تردید هم، تردید بین اقل و اکثر است، نه تردید بین متباینین. برای این که یک مواردی قطعاً داخل در شبهه غیر محصوره هست، یک مقادیری قطعاً داخل در شبهه غیر محصوره است، لکن یک مقادیر دیگری و کثرت اطراف به یک مرتبه دیگری مشکوک است که آیا شبهه غیر محصوره است یا شبهه محصوره؟ مثلاً ما می دانیم که عددی که به ده هزار برسد، اگر از باب مثال کثرت به این مرتبه رسید، این «شبهه غیر

محصوره»، لکن روی عدد پنج هزار تردید داریم از نظر نفس عنوان، که آیا کثرت به این مرتبه، عنوانش عنوان شبهه غیر محصوره است یا عنوانش عنوان شبهه محصوره؟ از این به شبهه مفهومیه تعبیر می کنیم.

اما گاهی از اوقات شبهه، شبهه مصداقیه است، یعنی در رابطه با مفهوم و معنای شبهه غیر محصوره هیچ گونه تردیدی نداریم. فرضاً می دانیم که عدد پنج هزار هم، «شبهه غیر محصوره» از نظر معنا و مفهوم این رقم مشخص است، لکن این مبتلا به در خارج، یعنی این اطرافی که الان محل ابتلاء ما هست، از نظر عدد در این اطراف تردید داریم، که آیا اطراف شبهه ما در این جریان خارجاً به پنج هزار می رسد یا نمی رسد؟ از باب این که نتوانسته ایم عدد را به دست بیاوریم، راهی برای تشخیص عدد نبوده است، و چون راه برای تشخیص عدد نبوده است، ما نمی دانیم که پنج هزارتاست یا کمتر؟ اگر فرضاً پنج هزار باشد، مسلم شبهه غیر محصوره است، و اگر کمتر باشد مسلم نیست. اما این واقعیت خارجی، این شبهه ای که محل ابتلاء ما هست، آیا تعداد اطراف و کثرت اطرافش به پنج هزار می رسد یا نمی رسد؟ از این به شبهه مصداقیه تعبیر می کنیم.

حالا بحث این است که در موارد شبهه چه شبهه مفهومیه باشد، و چه شبهه مصداقیه باشد، تکلیف چیست؟ آیا باید حکم به عدم وجوب اجتناب بکنیم؟ یا حکم به وجوب اجتناب بکنیم؟ یا این که به لحاظ ادله و یا به لحاظ مصداقی بودن و مفهومی بودن شبهه، مسأله فرق می کند و این طور نیست که در تمامش مسأله وجوب اجتناب یا عدم وجوب اجتناب بصورت یکنواخت پیاده شود؟ لذا هم لازم است که از یک طرف تک تک ادله را ملاحظه کنیم، و از یک طرف هر دلیلی را با هریک از شبهه مفهومیه و شبهه مصداقیه مستقلاً ملاحظه کنیم، تا ببینیم نتیجه چه می شود؟

بررسی ادله عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره

قبلاً عرض کردیم که ادله ای که دلالت بر عدم وجوب اجتناب در شبهات غیر محصوره می کند، عمدتاً عبارت از دو دلیل است. دلیل سوم را که به عنوان اولین دلیل ذکر شده بود، نپذیرفتیم. گفتیم: ادعای اجماعی که در مورد شبهه غیر محصوره، شده بود اصالتی ندارد و ما نمی توانیم مستقلاً از راه اجماع مسأله ای را به دست بیاوریم، لذا دو دلیل دیگر باقی ماند: یکی روایات حلّیت بود، که عمده روایات حلّیت همان صحیحۀ عبد الله بن سنان بود که می گفت: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف

الحرام». و یکی هم آن دلیلی بود که مرحوم محقق یزدی (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب درر بیان فرمودند، که بازگشت آن دلیل به این بود، که در هریک از اطراف شبهه غیر محصوره، یک اماره عقلائیّه وجود دارد، و آن اماره عقلائیّه حکم می کند به این که آن خمر نیست، و حرام واقعی نیست، و حرام معلوم بالاجمال نیست. حالا باید تک تک این دو دلیل را ملاحظه کنیم، و هر کدام را هم در رابطه با شبهه مفهومیّه در باب محصوره و غیر محصوره و همین طور شبهه مصداقیّه مستقلا ان شاء الله ملاحظه کنیم.

بهترین دلیل ما در این مسأله، همین روایاتی بود که در این باب وارد شده بود؛ روایت می گفت: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال» با تقریباتی که مکرر عرض کردیم، گفتیم: این تعبیر «فیہ حلال و حرام» برای شبهات مقرونه به علم اجمالی است اما شبهات بدویّه، یعنی شبهات خالی از علم اجمالی، این «فیہ حلال و حرام» در آن جریان ندارد. پس این مال شبهات مقرونه به علم اجمالی است لکن این تعبیر همان طوری که شبهات غیر محصوره را شامل می شود، و در آن حکم به حلیت می کند، به مقتضای ظاهر دلیل، شبهات مقرونه به علم اجمالی که محصوره باشد را هم به حسب اطلاق دلیل و یا عموم دلیل، می گیرد. پس «کل شیء فیہ حلال و حرام یعم کل الشبهتین المحصوره و غیر المحصوره».

برای اخراج شبهات محصوره تا به حال یک راه ذکر می کردیم، لکن یک راه دیگری هم ممکن است کسی اضافه کند، و ما روی هردو راه بحث می کنیم. شبهات محصوره را به چه دلیلی از این «کل شیء فیہ حلال و حرام» خارج کنیم با این که عمومیت دارد و هر دو را شامل می شود؟

راهی که تا به حال طی می کردیم، می گفتیم: عقلا و یا به عبارت دیگر، عقل عرف نه عقل واقعی و عقل فلسفی (هرکجا تعبیر به عقلا می شود، یعنی ما یفهمه عقل العرف، عقل عرف این جوری حکم می کند) می گوید: چون در شبهات محصوره ترخیص در همه اطراف معنایش ترخیص در معصیت است، و مستلزم اذن در معصیت است، و معصیت علاوه بر این که قبیح است، و شارع نمی تواند اذن در قبیح صادر کند، علاوه اذن در معصیت، مناقض با تکلیف خود مولا است. نمی شود مولا از یک طرف روی تکلیف پافشاری داشته باشد، و از یک طرف اذن در معصیت بدهد و اذن در مخالفت قطعیه از مولا صادر بشود. لذا می گفتیم: عقلا به این «کل شیء فیہ حلال و حرام» یک قیدی می زنند، می گویند: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال، اما اذا لم یستلزم ذلک

الاذن فی المعصیه» اما آنجایی که موجب اذن در معصیت است که عبارت از شبهات محصوره است، آنجا دیگر نه، آنجا «فهو لک حلال» پیاده نمی شود. پس راه تخصیص «کل شیء فیہ حلال و حرام» که تا به حال مشی می کردیم این راه بود.

وجود اجماع بر وجوب اجتناب در شبهات محصوره

حالا ممکن است یک راه دیگری هم کسی اضافه کند، بگوید: ما این حرفها را نمی زنیم. ولو این که در شبهات غیر محصوره هم اجماعی بر عدم وجوب اجتناب نداشته باشیم، اما در شبهات محصوره اجماع بر وجوب اجتناب داریم. مثلا کسی تا به حال در شبهات محصوره نگفته: لازم نیست اجتناب کنید. وجوب اجتناب در شبهه محصوره، یک مسأله اجماعی است، و در معقد اجماع واقع شده است.

ما هر دو را برای این بحث ان شاء الله ملاحظه می کنیم. اول مسأله اجماع را بررسی می کنیم. با ملاحظه اجماع، سه دلیل داریم: یک دلیل «اجتناب عن الخمر» است که دلیل تکلیف واقعی و تکلیف اولی ماست. یک دلیل «کل شیء فیہ حلال و حرام» است که از آن استفاده حلیت می شود. دلیل سوم ما اجماعی است که قائم شده است بر این که در شبهه محصوره «یجب الاجتناب».

اولا- اینجا خود معقد اجماع، عنوان «الشبهه المحصوره» است لذا وقتی که می خواستیم برای شبهه غیر محصوره و محصوره ضابطه بیان کنیم، گفتیم: در صورتی باید روی این عنوان تکیه کرد که دلیل ما اجماع باشد، اما اگر دلیل ما مسائل دیگر شد، کلمه محصوره و غیر محصوره در دلایل دیگر به هیچ عنوان مطرح نیست. اما اگر عنوان، معقد اجماع قرار گرفت، خود همین عنوان مطرح است، و خود این عنوان مورد بحث است، که ما عرض کردیم: برای تشخیص این عنوان باید به عرف رجوع کرد.

حالا عنوان این است که اجماع قائم شده است بر این که شبهه محصوره «یجب الاجتناب عنها» حالا برای ما یک شبهه ای پیش آمده است (چون بحث ما در صورت شک است) اگر شبهه ما، شبهه مفهومی است، یعنی معنای شبهه محصوره ای که در معقد اجماع واقع شده است را ما نمی دانیم، مثل همان مثالی که اول زدیم، منتها از این طرف باید وارد بشویم ما می دانیم عدد ده هزار تا غیر محصوره است، عدد هزار هم محصوره است، لکن روی عدد پنج هزار تردید داریم که آیا از نظر مفهوم «یکون محصوره ام غیر محصوره»؟ اجماع هم روی خروج شبهه محصوره منعقد شده است، اینجا چه باید کنیم؟

دلیل ما می گوید: «کل شیء فیہ حلال و حرام» و اجماع قائم شده است بر این که شبهه محصوره خارج است، چون شبهه محصوره بین اقل و اکثر مردد است، آن قدر متیقن اخذ می شود، نسبت به مورد مشکوک که عدد پنج هزار است، شک داریم که از «کل شیء فیہ حلال و حرام» خارج شده است یا نه. لذا باید در مورد شک به «کل شیء فیہ حلال و حرام» رجوع کنیم. در حقیقت اینجا اجماع بر یک مخصّص مجمل مفهومی مردد بین اقل و اکثر قائم شده است مثل مسأله فسق که مکرر مثالش زده شده است، که باید در قدر متیقن به دلیل مخصّص رجوع کرد، اما در زائد بر قدر متیقن باید به همان دلیل عام اولی ما که «کل شیء فیہ حلال و حرام» است رجوع کرد. پس نتیجه این شد که اگر دلیل مخصّص ما در شبهه مفهومی اجماع باشد، ملجأ و مرجع ما «کل شیء فیہ حلال و حرام» است، و در نتیجه عدم وجوب اجتناب است. اما روی همین فرض که مخصّص ما اجماع باشد، اگر شبهه ما مصداقیه شد، مثل این که فرض کنید می دانیم که عدد پنج هزار شبهه غیر محصوره نیست، و عدد ده هزار شبهه غیر محصوره است، لکن در این واقعیت خارجی تردید داریم، که آیا این اطراف شبهه ما به ده هزار می رسد «حتّٰی یکون شبهه غیر محصوره»؟ یا این که حدود پنج هزار است «فیکون شبهه محصوره»؟ اینجا تکلیف چیست؟ و فرض این است که مخصّص ما هم عبارت از اجماع است.

اینجا روی مطلبی که ما در باب عام و خاص مشی کردیم، نمی توانیم به اجماع تمسک کنیم، برای این که نمی دانیم که عنوان اجماع تحقق دارد یا ندارد. شک داریم که این شبهه، شبهه محصوره است یا غیر محصوره. اجماع روی شبهه محصوره قائم شده است. آیا با وجود شک، می توانیم به اجماع تمسک کنیم؟ مثل این که بخواهیم در شک در عالمیت یک فردی به «اکرم العلماء» تمسک کنیم، اینکه امکان ندارد، زیرا باید موضوعش محرز باشد، تا شما بتوانید به خود آن دلیل تمسک کنید.

پس به اجماع که نمی شود تمسک کرد، به «کل شیء فیہ حلال و حرام» هم نمی شود تمسک کرد، برای این که این همان مسأله معروفه تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص است که ما تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص را مطلقاً جایز نمی دانیم، «من دون فرق بین ما اذا كان المخصّص لفظياً و ما اذا كان لثیاً كما فی المقام» برای این که اینجا اجماع قائم شده است، و اجماع دلیل لثی است، و مخصّص ما مخصّص لثی است،

لکن در همین مخصّص ص لثبی هم چون شبهه، شبهه مصداقیّه مخصّص ص است، همان طوری که در باب عام و خاص بحث شد، تمسک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص ص، به هیچ وجه جایز نیست، چه مخصّص ص لفظی باشد، یا لثبی باشد، و در لثبی هم بین اجماع و غیر اجماع هیچ فرقی نیست.

لذا روی این مبنا، خود اجماع نمی تواند این مورد را بگیرد، «کل شیء فیہ حلال و حرام» هم، که تمسک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص ص است، پس این دو دلیل کنار می رود. این دو دلیل که کنار رفت، آن دلیل اول ما که «اجتناب عن الخمر» باشد، به قوّت خودش باقی است برای این که لازمه آن دلیل این بود که تا زمانی که از ناحیه شارع ترخیص تحقق پیدا نکرده باشد، شما باید احتیاط کنید، شما باید همه جوانب و اطراف را رعایت کنید. ادله مرخصه ما «کل شیء فیہ حلال و حرام» بود، که متأسفانه نشد به این دلیل تمسک کنیم برای این که تمسک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص ص بود. لذا از اجماع و «کل شیء فیہ حلال و حرام» که دست ما کوتاه شد، همان دلیل اولیّه تکلیف به لحاظ حکم عقل به وجوب اجتناب و عدم وجود مرخصی من قبل المولی، اقتضا می کند که در این مورد که عبارت از شبهه مصداقیّه عنوان محصوره و غیر محصوره است، شما باید احتیاط کنید.

مکرراً گفتیم که عقل عرف حکم می کند به این که شبهات محصوره (آن هم نه به عنوان شبهه محصوره، عنوان در اینجا مطرح نیست) هرکجا که اذن در ارتکاب، مستلزم اذن در معصیت باشد، این عنوان از «کل شیء فیہ حلال و حرام» خارج شده است. روی این مبنا ما چکار کنیم؟

بررسی مخصص عقلی از نظر حکم متصله یا منفصله بودن

در یکی از مسائلی که با مرحوم محقق نائینی (ره) بحث بود، یک بحث هم در این رابطه بود که اگر مخصّص ص ما عقلی باشد آیا مخصّص ص عقلی به منزله مخصّص ص متصل است یا به منزله مخصّص ص منفصل است؟ یا بین عقل نظری و عقل بدیهی فرق می کند؟ از عبارت مرحوم محقق نائینی استفاده می شد که بین عقل نظری و عقل بدیهی فرق است.

اگر مخصّص ص، عقل بدیهی باشد، به منزله مخصّص متصل است اما اگر مخصّص، عقل نظری باشد، چون نیاز به فکر دارد، نیاز به تحقّق مبادی دارد، مخصّص منفصل است.

لکن در جوابی که ما عرض کردیم، به این نتیجه رسیدیم که تمام مخصّصات عقلیه چه

نظریه باشد، و چه بدیهیه باشد، به منزلهٔ مخصّص متصل است و ما اصلا مخصّص متصل عقلی تصور نمی‌کنیم. هرکجا که مخصّص ما عقلی بود، آنجا عنوان مخصّص متصل به خودش می‌گیرد و جهتش را هم عرض کردیم.

روی این مبنایی که ما ذکر کردیم، اینجا شما فرض کردید که یک مخصّص عقلی دارید، مخصّص عقلی وقتی که به منزلهٔ مخصّص متصل شد، مثل این می‌ماند که روایت از اول این جوری صادر شده است: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال، اذا لم یستلزم ذلك الاذن فی المعصیه» گویا یک چنین عبارتی با تمام این خصوصیات برای شما آمده است. اگر مخصّص متصل شد، آیا شما دیگر می‌توانید به آن دلیل مشتمل بر مخصّص متصل تمسک کنید؟ اگر گفت: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» شما هر جوری در معنای فاسق تردید داشته باشید، چه شبههٔ شما شبههٔ مفهومیه باشد، و چه شبههٔ شما شبههٔ موضوعیه باشد، به این عبارت نمی‌توانید تمسک کنید برای این که موضوع این عبارت، عالم غیر فاسق است، اصلا از اول یک موضوع مقیدی مطرح است. همان طور که اگر شما در عالمیت و عدم عالمیت زید به هر گونه ای شک داشته باشید مفهوم ما او مصداقا نمی‌توانید به «اکرم العلماء الا الفساق» تمسک کنید، همان طور هم اگر در رابطه با فاسق تردید داشته باشید مفهوم ما او مصداقا، به این دلیل نمی‌شود تمسک کرد، برای این که این دلیل موضوع دارد، و تا زمانی که موضوعش احرازش نشود «لا یجوز التمسک». آن حرفهایی که در باب مخصّص مجمل مفهومی مردد بین اقل و اکثر زدند، همه مال مخصّص متصل است. اما اگر مخصّص متصل شد، به هیچ وجه تخصیص عام در هیچ مرحله ای جایز نیست. پس اگر حکم عقل عرف را به منزلهٔ مخصّص متصل قرار دادیم، نتیجه این می‌شود که اگر در شبههٔ محصوره و غیر محصوره از نظر مفهوم، یا مصداق تردیدی داشته باشید، در هیچ یک از دو صورت به «کل شیء فیہ حلال و حرام» نمی‌توانید تمسک کنید چه شبههٔ شما شبههٔ مفهومیه باشد، یا شبههٔ شما شبههٔ مصداقیه باشد. لذا روی این مبنا لازم است به همان دلیل «اجتنب عن الخمر» که اولین دلیل ما در رابطه با حکم بوده است، تمسک کنید و وجوب احتیاط را در مورد شک نتیجه بگیرید.

این روی فرض این که دلیل ما در این مسأله، روایات باشد.

پرسش:

۱ - معنای شبهه مفهومیه و مصداقیه را بیان کنید.

ص: ۲۵۷

۲ - به کدامیک از ادله عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره می توان در صورت شک در محصوره بودن شبهه تمسک کرد؟

۳ - آخرین راه برای اخراج شبهات محصوره از «کل شیء لک حلال» چیست؟ توضیح دهید.

۴ - آیا در صورت شک در محصوره بودن شبهه می توان به اجماع تمسک کرد؟ چرا؟

۵ - مخصص عقلی در حکم مخصص متصل است یا منفصل؟ توضیح دهید.

ص: ۲۵۸

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 این بود که اگر در موردی شك داشته باشیم که آیا شبهه محصوره یا غیر محصوره است، گاهی شك از جهت مفهوم است و شبهه ما شبهه مفهومیه است، و گاهی از جهت مصداق است. دیروز بحث کردیم که اگر دلیل ما بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره روایات باشد، که عمده دلیل هم همین روایات است، نتیجه اش چه خواهد بود.

مقتضای دلیل مرحوم یزدی (ره) در صورت شك در محصوره یا غیر محصوره

فعلا بحث در این است که اگر دلیل را آن دلیل اخیری که در کتاب درر ذکر فرمودند، قرار بدهیم با ملاحظه این دلیل آیا در موارد شك باید حکم به وجوب احتیاط کرد یا به عدم وجوب احتیاط یا بین شبهه مصداقیه، و شبهه مفهومیه فرق می کند؟ کدامیک از اینهاست؟ ظاهر این است که همین شق اخیر است، یعنی اگر شبهه، شبهه مفهومیه باشد، در زائد بر قدر متیقن باید حکم به وجوب احتیاط بکنیم و اگر شبهه، شبهه مصداقیه باشد،

اجتناب کردن لازم نیست و احتیاط در مورد شبهه، وجوب ندارد.

بیانش این است که اگر شبهه، شبهه مفهومیه شد، ما در اینجا دو دلیل بیشتر نداریم:

یکی دلیل تکلیف واقعی که علم اجمالی در رابطه با همین دلیل، اقتضای وجوب احتیاط می کند. در مقابل این دلیل، کأن ما مخصّصی داریم، منتها مخصّص ما لفظی نیست، اما مخصّصی در مقابل این دلیل وجود دارد و مفاد آن مخصّص این است که آنجایی که در هریک از اطراف، یک اماره عقلائیّه وجود داشته باشد، و آن اماره عقلائیّه حکم کند به این که آن فرد یا افراد، آن خمر واقعی نیستند، آن محرّم واقعی نیستند، اینجا دیگر اجتناب لازم نیست. حالا ما به شبهه مفهومیه به این کیفیت شکّ کردیم که مثلاً- می دانیم اگر کثرت اطراف به ده هزار برسد، اینجا اماره عقلائیّه در مورد هریک از اطراف به ملاحظه کثرت، قطعاً وجود دارد، اما اگر عدد مثلاً- به پنج هزار رسید، شکّ می کنیم که آیا در اینجا هم اماره عقلائیّه نسبت به هریک از اطراف تحقق دارد یا ندارد؟

نتیجه این می شود که ما می دانیم آنجایی که کثرت به ده هزار برسد، این از دلیل تکلیف واقعی و مقتضای علم اجمالی بیرون است، اما آنجایی که کثرت به پنج هزار رسید، مثل همان جایی که در عنوان فاسق شکّ می کردیم که آیا خصوص مرتکب کبیره را دلالت می کند یا هم مرتکب کبیره و هم مرتکب صغیره. در حقیقت مخصّص ما یک اجمالی دارد من حیث المفهوم و اجمالش هم به نحو تردید بین اقل و اکثر است. اینجا نسبت به مقدار متیقن، دلیل مخصّص حاکم است، و نسبت به زائد بر مقدار متیقن، به عام رجوع می شود، به «اکرم العلماء» رجوع می شود. اینجا هم نسبت به پنج هزار تا شکّ داریم که آیا اماره عقلائیّه تحقق دارد یا ندارد؟ در نتیجه شکّ می کنیم که همان طور که کثرت ده هزار از دلیل تکلیف واقعی و مقتضای علم اجمالی خارج شده است، آیا کثرت پنج هزار هم خارج شده است یا نشده است؟

اینجا باید به همان دلیل تکلیف واقعی، و مقتضای علم اجمالی رجوع کنیم، بگوییم:

در پنج هزار، اجتناب واجب است «لعدم الدلیل علی اخراجه» و تا زمانی که دلیل بر اخراجش قائم نشود، در تحت همان دلیل تکلیف باقی می ماند، این در آنجایی که شبهه مفهومیه باشد.

عدم وجوب احتیاط در شبهه مصداقیه طبق دلیل محقق یزدی

اما اگر شبهه مصداقیه شد، معنای شبهه مصداقیه این است که فرضاً ما می دانیم که مثلاً

اماره عقلائیة در ده هزار مسلّم هست، لکن در اینها به شبهه خارجیة تردید داریم که آیا عدد به ده هزار می رسد یا عدد به ده هزار نمی رسد و راهی هم فرضا برای استکشاف نداریم. اگر ده هزار باشد، این شبهه خارجیة مبتلی بها است و قطعاً خارج است و عنوان مخصّص محقّق است اما احتمال می دهیم که ده هزار نباشد و کمتر از ده هزار باشد. در اینجا دیگر من حیث المفهوم تردید نداریم، بلکه تردید من حیث المصادق است.

نمی دانیم آن عددی که موجب تحقّق اماره عقلائیة است، آیا در شبهه مورد ابتلاء ما آن عدد واقعیت دارد یا واقعیت ندارد. در اینجا چه کنیم؟ آیا در اینجا هم مثل شبهه مفهومیّه، احتیاط واجب است؟

جواب این است که نه، به خاطر همان ملاکی که شما در «لا تکرّم الفساق من العلماء» در آن فرض شبهه مفهومیّه اش گفتیم در شبهه مصادقیّه اش هم مثل همان مثال است. اگر شما شک کردید که زید عالم، فاسق ام لیس بفسق، نه برای خاطر این که معنای فسق را نمی دانستید، بلکه برای این که تحقّق معنای فسق را در زید نمی دانستید، این همان تمسک به عام در شبهه مصادقیّه مخصّص است، و تحقیق این بود که تمسک به عام در شبهه مصادقیّه مخصّص جایز نیست. شما اینجا هم بیش از دو تا دلیل ندارید: یک دلیل عبارت از دلیل تکلیف واقعی است، و همان مقتضای علم اجمالی. یک دلیل هم وجود اماره عقلائیة علی خلافها، و در این شبهه مصادقیّه به هیچ کدام نمی توانید تمسک کنید، نه به دلیل مخصّص، برای این که احراز موضوع نشده است، نه به دلیل عام، برای این که تمسک به عام در شبهه مصادقیّه مخصّص جایز نیست. لذا چیزی که موجب الزام احتیاط باشد، برای شما وجود ندارد. دلیل تکلیف دیگر نمی تواند در اینجا نقشی داشته باشد. لذا در شبهه مصادقیّه احتیاط واجب نیست.

بررسی جواز و عدم جواز وضو با مایع مردد

بحث شبهه غیر محصوره تقریباً تمام شد. فقط یکی دو نکته اینجا لازم است، آن هم به لحاظ این که مورد تعرض واقع شده است و ثمره فقهی هم دارد. یک نکته این است که شما در فقه در بحث وضو ملاحظه فرموده اید اگر یک مایعی مردد شد بین این که مثلاً ماء است یا بول است یا مثلاً خمر است. یک مایع هم بیشتر نیست، مایعی مردد شد بین آنه ماء أم بول که ما به آن شبهه بدویه می گوئیم. در شبهه بدویه اصالة الحلیه و اصالة الطهاره جریان پیدا می کند لکن سؤال این است که آیا با این مایع مشتبّه که حلّیت و طهارت آن

ثابت شده است، کسی می تواند وضو بگیرد یا نمی تواند وضو بگیرد؟

جواب، منفی است برای این که در وضو مسأله حلیت از این نظر مطرح نیست. در وضو لازم است که انسان با آب وضو بگیرد، و باید احراز کند که «انّ هذا المایع ماء» یا با یقین احراز کند، یا بوسیله یک اصلی یک اماره ای مائیت آن احراز شود. اما صرف این که این مردد بین ماء و بول است، مردد بین ماء و خمر است، ولو این که دلیل بر طهارتش قائم شده است، اما دلیل طهارت نمی گوید: «هذا ماء» ولو این که دلیل بر حلیت آن قائم شده است، لکن دلیل حلیت نمی گوید: «هذا ماء»، فقط حکم به حلیت می کند، حکم به طهارت می کند. لذا این معنا در شبهه بدویه مسلم است که «لا يجوز التوضی بالمایع المردد بین کونه ماء أو بولاً أو خمرًا» ولو این که دلیل حلیت و دلیل طهارت محکم است.

این معنا در شبهات بدویه مسلم است.

آیا در شبهات غیر محصوره، اگر یک خمری مردد شد بین هزار ظرف، که بقیه اش ماء بود و یکی خمر بود و گفتید: چون شبهه شبهه غیر محصوره است، اینجا «لا- یجب الاجتناب» و حتی روی بعضی از فروض، گفتید: مخالفت قطعیه اش هم مانعی ندارد، اینها درست. اما سؤال این است که اگر بخواهد با یکی از این ظروف و هزار ظرفی که تحقق دارد و علم اجمالی دارد بأن احدهما خمر، وضو بگیرد، آیا این وضو جایز است یا این که اطراف شبهه غیر محصوره، مثل شبهات بدویه است و همان طور که در شبهات بدویه جایز نبود، در اطراف شبهه غیر محصوره هم این معنا جایز نیست و با این که ارتکاب جایز است و حلیت تحقق دارد، معذک احتمالاً «لا يجوز التوضی، حتی من واحد من هذا الظروف الكثيره» اینجا مسأله چطوری است؟

این جا آن دو وجهی که ما ذکر می کردیم (یکی مسأله روایات بود و یکی هم دلیلی که در کتاب درر مطرح شده بود) از نظر ثمره اختلاف پیدا می کند، یعنی روی یکی از این دو دلیل، وضو گرفتن از هیچ یک از این هزار ظرف، لیس بجائز اما روی دلیل دیگر، هیچ مانعی ندارد. یک نظری هم به آن دلیلی که مرحوم محقق نائینی اقامه فرموده بودند، باید کرد، بینیم مقتضای آن دلیل چه خواهد بود؟

نتیجه روایات در بحث جواز وضو با مایع مردد

اگر دلیل را عبارت از روایات قرار بدهیم، روایات می گفت: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام». روایات فقط مسأله حلیت را دلالت دارد،

می‌گوید: این مجموع مرکب از حلال و حرام، محکوم به حلیت است، محکوم به جواز ارتکاب است، محکوم به جواز استعمال و استفاده در شرب است. اما از کجای «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال» استفاده می‌شود که این اناء اول، ماء، اناء دوم ماء، اناء سوم ماء؟ و تا زمانی که این عنوان را احراز نکنیم، و عنوان ماء تحقق پیدا نکند، نمی‌توانیم مسأله توضی را مطرح بکنیم برای این که دلیل می‌گوید: با آب باید وضو گرفت. اگر دلیل ما «کل شیء فیه حلال و حرام» باشد، این مثل همان دلیلی است که در شبهات بدویه قائم است. در شبهات بدویه هم همان «کل شیء فیه حلال و حرام» جریان دارد. تعبیر از نظر موضوعش فرق می‌کند، او «کل شیء لک حلال» است، این «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال» است. از نظر حکم به حلیت دیگر بین ما نحن فیه، و بین شبهات بدویه فرق نمی‌کند. لذا همان طور که در شبهه بدوی، یعنی یک مایع مردد بین ماء و بول، کسی حق نداشت با آن مایع وضو بگیرد، لعدم احراز عنوان المائیه، روی این تقریب در شبهه غیر محصوره هم مسأله همین طور است برای این که دلیلی که قائم شده، فقط عنوان حلیت را دلالت می‌کند، و دیگر عنوان مائیت را دلیل ثابت نمی‌کند.

بله؛ اگر حالت سابقه مائیت داشته باشد، می‌توانید استصحاب مائیت را جاری بکنید، و نتیجه استصحاب مائیت، جواز التوضی به و الوضوء منه است ولی فرض این است که این استصحاب هم وجود ندارد، و حالت سابقه متیقنه ای در کار نیست. لذا اگر دلیل ما در مسأله شبهه غیر محصوره روایات حلیت باشد، شبهات غیر محصوره، با شبهات بدویه از این نظر یکسان خواهد شد. همان طور که در شبهات بدویه «لا یجوز التوضی» در شبهات غیر محصوره هم «لا یجوز التوضی».

نتیجه دلیل محقق یزدی (ره) در بحث جواز وضوی با مایع مردد

اما اگر دلیل را آن دلیل کتاب شریف درر قرار بدهیم، و به استناد اماره عقلائییه، شبهات غیر محصوره را غیر لازم الاجتناب بدانیم، اینجا نتیجه اش جواز توضی است، برای این که وجود یک خمر بین مثلا هزار مایع ماء، سبب می‌شود که نسبت به هریک از این ظروف، یک اماره عقلائییه داشته باشیم «علی انه لیس بخمر». معنای اماره عقلائییه «علی انه لیس بخمر»، همان اماره عقلائییه است «علی انه ماء» برای این که این دو از هم تفکیک ندارد. وقتی که شما می‌گویید: اماره عقلائییه بر این مایع اول قائم شده است بر این که این خمر نیست، می‌گوییم: چرا؟ می‌گویید: برای این که احتمال خمریت، آن قدر

ضعیف است که «لا- یعنی به عند العقلاء» این عبارت الاخری است (حتی لازم و ملزوم هم نیست) از این که در این مایع اول اماره عقلائیة قائم شده است «علی انه ماء» و فرض این است که این اماره عقلائیة را ما به عنوان یک دلیل شرعی، و حجت شرعی می پذیریم. پس در حقیقت یک اماره حجتی قائم شد «علی ان المایع الاول ماء».

این مثل آنجایی می ماند که بینه قائم شود. اگر در شبهه بدویه، یک بینه ای بعد از چند روز آمد و شهادت داد که این مایعی که شما در آن تردید داشتید، «هو ماء» آیا قیام البینه و اعتبار البینه نتیجه اش این است که پس حالا دیگر وضو گرفتن به این مانعی ندارد؟ بینه یک چیزی را زائد بر «اصاله الحلیه» و «اصاله الطهاره» مطرح کرده است. ما نحن فیه هم همین طور است؟ در هریک از این اطراف شبهه غیر محصوره اماره عقلائیة قائم شده، نه بر این که این حرام نیست بلکه بر این که موضوع حرام تحقق ندارد، عنوان خمر تحقق ندارد، و معنای این که عنوان خمر تحقق ندارد، این است که عنوان الماء تحقق دارد. و همین فرع است «علی ان المایع الاول لیس بخمر» این اصلا عبارت اخری از این است که هو ماء، یعنی هیچ فرقی نمی کند که شما تعبیر کنید که اماره عقلائیة دارید «علی ان المایع الاول ماء» یا اماره عقلائیة دارید «علی ان المایع الاول لیس بخمر». هیچ فرقی نمی کند.

لذا فرق بین این اماره و بین «کل شیء فیه حلال و حرام» همین است، که «کل شیء فیه حلال و حرام» برای ما موضوع درست نمی کند، او «هو لک حلال» می گوید و حکم به حلیت را در آنجا پیاده می کند. اما اماره، موضوع مشخص می کند، می گوید: «هذا ماء».

وقتی که این اماره عقلائیة بر مائیت قائم شد، عینا مثل همان مثال شبهه بدویه است که یک بینه ای بر مائیتش قائم شود. اگر بینه بر مائیت قائم شد، شما می توانید وضو بگیرید، ولو این که در حکم به حلیت نیاز به بینه نداریم.

بالاخره فرق بین این دو دلیل به نظر یک فرق خیلی بین و روشن می رسد، و نتیجتا روی این مبنا از نظر جواز توضی هیچ مانعی در شبهه غیر محصوره نیست. اما شبهه غیر محصوره روی مبنای روایات، همان حکم شبهه بدویه را دارد بدون کمترین فرق بین شبهه بدویه و شبهه غیر محصوره است.

نتیجه بیان محقق نائینی (ره) در مسأله جواز وضو با مایع مردد

مرحوم محقق نائینی در ضابطه شبهه غیر محصوره فرمودند: آن است که از یک طرف کثرت در آن تحقق داشته باشد، و از طرفی «لا یتمکن جمعه فی الاستعمال عاده» بعد هم

در ذیل کلامشان فرمودند: از این بیان معلوم می شود که چرا مخالفت قطعی در شبهه غیر محصوره حرام نیست؟ برای این که مخالفت قطعی در آنجایی حرام است که مقدور و متمکن منه باشد و ما اینجا فرض کردیم که «لا- یتمکن من جمعه فی الاستعمال» و چون تمکن عادی وجود ندارد، لذا مخالفت قطعی لیس بحرام.

بعد هم فرمودند: اگر مخالفت قطعی حرام نشد، دیگر موافقت قطعی اش به طریق اولی واجب نیست برای این که مسأله وجوب موافقت قطعی، دنباله مسأله حرمت مخالفت قطعی است، یعنی در طول هم واقع شده. اول باید مخالفت قطعی حرام باشد، بعد نوبت به این برسد که بینیم موافقت قطعی واجب است یا واجب نیست؟ اما اگر از اول گفتیم: مخالفت قطعی لیس بحرام، یعنی شما هزارتا ظرف را هم ارتکاب بکنید مانعی ندارد، دیگر چه بحثی برای وجوب موافقت قطعی باقی می ماند؟

آیا نتیجه این مبنایی که ایشان ذکر کردند، در این مسأله مورد بحث این است که وضو گرفتن به یکی، یا چندتا از اطراف شبهه غیر محصوره، جایز است یا غیر جایز است؟

ظاهر این است که روی بیان ایشان هم جایز نیست، برای این که ایشان حرمت مخالفت قطعی را به علت عدم تمکن، کنار بردند (البته مناقشاتی که ما قبلا در این حرف داشتیم کنار، با قطع نظر از این مناقشات داریم بحث می کنیم) حالا که مخالفت قطعی حرام نیست، معنایش این است که «هذا ماء، ذاک ماء». این مائیت از کجا احراز شود؟ این مائیت از کجا استفاده شود؟ روی مبنای ایشان ما طریقی برای احراز عنوان مائیت نداریم.

لذا قاعده اقتضا می کند که روی بیان ایشان هم، وضو گرفتن به اطراف شبهه غیر محصوره جایز نباشد، در حالی که مقرر (علیه الرحمه و الرضوان) نقل می کند که استادشان مرحوم محقق نائینی (ره) به این معنا تمایل داشته اند که وضو گرفتن به اطراف شبهه غیر محصوره را تجویز کنند، و بگویند: مانعی ندارد. اما لازمه دلیلشان را که شما ملاحظه می کنید، تقریبا در ردیف «کل شیء فیه حلال و حرام» واقع می شود، و فقط مسأله رفع حرمت و برداشتن حرمت است، اما راهی برای اثبات مائیت و احراز مائیت وجود ندارد.

پرسش:

۱ - مقتضای دلیل محقق یزدی (ره) در صورت شک در محصوره یا غیر محصوره بودن شبهه چیست؟

۲ - آیا احتیاط در شبهه مصداقیه طبق دلیل مرحوم یزدی (ره) واجب است؟ توضیح دهید.

۳ - بیان روایات در مسأله جواز وضو با مایع مردد چیست؟

۴ - نتیجه دلیل محقق یزدی (ره) در بحث جواز وضو با مایع مردد چیست؟

۵ - نتیجه بیان محقق نائینی (ره) را در مسأله جواز وضو با مایع مردد توضیح دهید.

ص: ۲۶۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والى محمد صلى الله عليه واله وسلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حکم شبهه و جوبیه غیر محصوره

همان طور که شبهات محصوره گاهی شبهه محصوره تحریمیه و گاهی شبهه محصوره و جوبیه است، در شبهات غیر محصوره هم، هر دو صورت تصور می شود. گاهی شبهه غیر محصوره تحریمیه است، مثل اینکه خمر مردد بین هزار اناء باشد، این شبهه غیر محصوره تحریمیه است. گاهی هم شبهه غیر محصوره و جوبیه داریم، در عین این که غیر محصوره است، لکن و جوبیه است البته مثال زیادی ندارد. مثلا فرض کنیم اگر کسی نذر بکند به یک نذر صحیحی که از اناء و آبی که تعلق به زید دارد، شرب کند «نذر ان یشرب من اناء معین» بعد این اناء زید مردد شد بین هزار اناء، و مشخص نشد که آیا اناء اولی اناء زید است یا اناء دومی اناء زید است و همینطور که اناء زید مثل خمر در شبهات تحریمیه بین هزار اناء مردد شد.

شبهات غیر محصوره و جوبیه هم مثل تحریمیه اش لزوم موافقت ندارد. همان طور که در تحریمیه ارتکاب همه جایز بود، اینجا هم مخالفت همه جایز است، یعنی می تواند از

هیچ کدام از این هزار اناء شرب نکند، با این که نذر کرده که از اناء متعلق به زید شرب کند و اناء متعلق به زید بین این هزار اناء مردد است لکن چون شبهه غیر محصوره است، لازم نیست که مسأله شرب در اینجا پیاده بشود.

دلیل عدم وجوب شبهه وجوبه غیر محصوره

عمده بحث این است که یک چنین معنایی در باب شبهه غیر محصوره وجوبه از چه دلیلی استفاده می شود؟

اگر ما در آن قسم از شبهات غیر محصوره به روایات استدلال کردیم، اصلاً روایات در مورد شبهات تحریمیه است برای این که موضوعی که در روایت عبد الله بن سنان ذکر شده است «کل شیء فیه حلال و حرام» است یعنی مسأله حلیت و حرمت در موضوع روایات فرض شده است، و حکمی هم که در روایات ذکر شده است، مسأله حلیت است. پیدا است که این بیان به شبهات تحریمیه اختصاص دارد اما در باب شبهات وجوبیه دیگر «کل شیء فیه حلال و حرام» نداریم. و این حرف را هم مکرر عرض کردیم که هیچ واجبی به حرام بر نمی گردد، و هیچ حرامی به وجوب بر نمی گردد. معنای واجب این نیست که ترک آن حرام است، برای این که امر به شیء نه مقتضی نهی از ضد خاص است، و نه مقتضی نهی از ضد عام است. معنای این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست، این است که اگر شیئی واجب شد، ترکش اتصاف به حرمت ندارد. معنای وجوب این است که فعل باید تحقق پیدا کند اما این که ترکش هم حرام است، چنین چیزی نیست.

و این مطلب، یک شاهد قوی هم دارد، اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام شد مثلاً، لازمه اش این است که اگر کسی خدای نکرده نماز را ترک کرد، این دو تکلیف را مخالفت کرده باشد هم وجوب متعلق به فعل را، و هم نهی متعلق به ترک را. پس وجوب شیء مستلزم حرمت ترک نیست، و حرمت شیء مستلزم وجوب ترک نیست لذا کسی نگوید: چون روایت عبد الله بن سنان «کل شیء فیه حلال و حرام» دارد، ما می توانیم شبهات وجوبیه را هم به شبهات تحریمیه ارجاع بدهیم و بگوییم: واجب یعنی آن که ترکش حرام است. نه، نه شبهات تحریمیه به وجوبیه برمی گردد و نه بالعکس. لذا روایت عبد الله بن سنان که مهمترین دلیل در ما نحن فیه بود، تنها شبهات غیر محصوره تحریمیه را دلالت می کند.

اما آن دلیلی که صاحب کتاب درر اقامه فرمودند، عمومیت دارد. مسأله اماره عقلائیة در هردو جریان دارد، هم در باب خمر، اماره عقلائیة بر این قائم است که «الاناء الاول لیس بخمر، الاناء الثانی لیس بخمر و هكذا الی آخر الاناءات» هم در شبهات غیر محصورة وجوبیه جریان پیدا می کند، به این صورت که مثلاً شما نذر کرده اید که از اناء متعلق به زید شرب کنید، حالا اناء متعلق به زید بین هزار اناء مشتبه شده است، اینجا می آیم سراغ اناء اول، می گوییم: شک داریم که «هذا اناء زید ام لا؟» اماره عقلائیة بر این قائم می شود که «هذا لیس باناء زید». وقتی که اماره عقلائیة این معنا را نفی کرد، در نتیجه شرب از اناء اول بر شما لازم نیست، اناء ثانی هم هکذا، و اناء ثالث هکذا، الی آخر الاناءات. بطور کلی اماره عقلائیة در هر کدام جریان پیدا می کند، و حکم می کند «بأنه لیس باناء زید». وقتی که اماره عقلائیة این معنا را نفی کرد، پس بر شما لازم نیست که از این اناءات، و حتی یکی از این اناءات شرب کنید برای اینکه آن چه بر شما لازم است، شرب من اناء زید است، و اینجا این اماره عقلائیة، کأنّ مثل یک بیّنه ای می ماند که در تک تک اطراف، قائم شده «علی انه لیس باناء زید». وقتی که اناء زید نشد، «فلا یجب علی الناظر الشرب منه».

پس نتیجه این طور شد که یکی از ثمراتی که بین آن دو دلیل ظاهر می شود، این است که روایات شبهات وجوبیه را نمی گیرد، مگر این که آنجا یک اجماع بر عدم فصل ضمیمه روایات کنیم، و الا خود لسان روایات شبهات وجوبیه را نمی گیرد، اما آن دلیل اخیر «بلسانه یعم کلّتا الشبهتین، التحریمیة و الوجوبیه». این هم به عنوان تتمه کلام تذکرش در بحث شبهه غیر محصورة لازم بود. این بحث تمام شد.

حکم ملاقی با احد اطراف نجس معلوم بالاجمال و صور مختلف

بحث دیگری که مرحوم آخوند(ره) در کفایه عنوان می فرمایند که این هم در رابطه با علم اجمالی است، این است که اگر شما علم اجمالی داشته باشید به این که احد الانائین نجس است، علم اجمالی به وجود نجس بین الانائین در کار باشد و بعد یک چیزی با احد طرفین علم اجمالی ملاقات کند، آیا ملاقی با احد طرفین، یا احد اطراف علم اجمالی، چه حکمی دارد؟

اتفاقا این یک مسأله ای است که كثيرا ما مورد ابتلای انسان واقع می شود. مثل این که یک فرش بزرگی در منزل هست، شما علم اجمالی دارید به این که یک قطعه بسیار کوچک از این نجس است، اما تشخیص نمی دهید که آن قطعه کوچک کدام طرف فرش است، حالا- می خواهید با پای مرطوب یا دست مرطوب با بعضی از قسمتهای این فرش ملاقات کنید، این محل بحث ماست یعنی ملاقی با احد اطراف، یا احد طرفین علم اجمالی به وجود نجس. این ملاقی چه حکم دارد؟ آیا ملاقی محکوم به نجاست است با این که شما یقین ندارید که با خصوص محل نجس ملاقات کرده است؟ یا محکوم به نجاست نیست؟ یا در صورت مسأله تفصیل هست؟ این عنوان بحث است.

اما مطالبی که در این بحث باید ملاحظه کنیم، و بعد ان شاء الله نتیجه بگیریم متعدد است. یک مطلب راجع به صور و فروضی است که در اینجا تصور می شود، و آن این است که، شما اینجا در حقیقت دو تا علم دارید: یک علم اجمالی به وجود نجس فی البین دارید، یکی هم علم به ملاقات دارید. یقین دارید که پای مرطوب شما، یا دست شما مع الرطوبه با این فرش ملاقات کرد. اینجا ابتداء سه صورت تصور می شود:

یک وقت علم به ملاقات بعد از علم اجمالی به نجاست است. اول علم اجمالی به نجاست به نحو اجمال پیدا شد، بعد علم به ملاقات حاصل شد.

و گاهی عکس است، اول علم به ملاقات پیدا می شود، می دانید که دست شما با این قطعه فرش ملاقات کرد، ولی در حال ملاقات، مسأله ای نبود، بعد علم اجمالی به نجاست در همان حال پیدا می کنید، که علم شما اجمالا به وجود نجاست، متأخر از علم شما به ملاقات است.

گاهی هم این دو مقارن باهم تحقق پیدا می کند. هم علم اجمالی به نجاست پیدا می شود، و هم علم به ملاقات فی زمان واحد و آن واحد تحقق پیدا می کند. این فروضی است که از یک طرف تصور می شود. و همین طور از آن طرف؛ گاهی ملاقای شما (نه ملاقی که آن فرد سوم است) داخل در محل ابتلا است، یعنی درحالی که شما علم به ملاقات پیدا می کنید، ملاقی هم در محل ابتلا به حال خودش باقی است. گاهی از اوقات ملاقای شما در حال علم به ملاقات، در حال علم اجمالی از محل ابتلای شما خارج شده است، و بعدا ممکن است بین این دو یک فرقی در حکم وجود داشته باشد، لکن این یک فرضی در مسأله است. باز علم اجمالی شما سه حالت می تواند پیدا بکند:

یک وقت طرف علم اجمالی شما همین طور که تا حالا مثال می زدیم، یک طرفش

ملاقی است، یک طرفش هم آن قطعه دیگر، و علم اجمالی طرف دیگر به نجاست احد الانائین از اول پیدا شده است. گاهی از اوقات آن که ابتداء متعلق علم اجمالی شما قرار می گیرد، ملاقی بر آن طرف دیگر است و ملاقی خارج از دایره علم اجمالی است. و گاهی از اوقات ملاقی و ملاقی هردو یک طرف علم اجمالی قرار می گیرد، و طرف دیگرش هم آن طرف. شما علم اجمالی پیدا می کنید، یا این نجس است یا این ملاقی و ملاقی نجس است، که از نظر طرف قرار گرفتن برای علم اجمالی همان طور که ملاقی طرف است برای علم اجمالی، ملاقی هم طرف برای علم اجمالی است، و هیچ گونه تقدّم و تأخیری از نظر طرفیت برای علم اجمالی بین ملاقی و ملاقی وجود ندارد، و بین اینها فرق وجود دارد، کما این که توضیحش را در نتیجه بحث ان شاء الله عرض می کنیم.

آن که فعلا می خواستیم بگوییم این است که مسأله، صور متعددی دارد و ذکر این صور برای این است که ممکن است حکم این صور باهم فرق داشته باشد.

دلیل نجاست ملاقی با نجس

مطلب دیگر این است در غیر مورد علم اجمالی، اگر یک چیزی با نجس ملاقات کرد، دست مرطوب شما با فرض کنید با یک خون خشکی ملاقات کرد، این دست شما وجوب اجتناب پیدا می کند. بحث این است که آیا این وجوب اجتنابی که برای ملاقی هست، به لحاظ این است که اجتناب از دم اجتناب از ملاقی را اقتضا می کند بطوری که اگر شما از ملاقی دم اجتناب نکنید، کأنّ از خود دم اجتناب نکرده اید که اثر اجتناب از دم، و وجوب اجتناب از دم، این است که شما از ملاقی هم اجتناب کنید. آیا مسأله این است؟ یا این که شارع «جعل الدم نجسا» و از طرفی «جعل الدم منجسا» که معنای منجسیت را عرض می کنیم. معنای این که الدم منجس، این است که این دست مرطوب اگر با دم ملاقات کرد، يتصف بالنجاسه. حالا که يتصف بالنجاسه، وجوب اجتنابی که برای این تحقق پیدا می کند، خودش یک مسأله مستقلى است. یک حکم مستقلى است.

این طور نیست که اجتناب از این ملاقی، با اجتناب از دم ارتباط داشته باشد. «الدم نجس شرعا يجب الاجتناب عنه و قد جعله الشارع منجسا، و معنى منجسيته صيروره الید الرطبه الملاقیه معه نجسا». یعنی در حقیقت ما حالا یک موضوع دیگری برای نجاست پیدا کردیم، یک مصداق دیگری برای نجاست تحقق پیدا کرد. و همان طور که دم خودش وجوب اجتناب دارد، این ملاقی هم «بما انّ الشارع جعله نجسا لاجل الملاقات»

پس معنای وجوب اجتناب از دم، وجوب اجتناب از ملاقی نیست، ملاقی علی فرض نجاسته، همان طور که شارع «جعل الدم نجسا، حکم بنجاسه الملاقی» همان طور که نجاست دم، یک حکم وضعی تعیّیدی استقلالی است، نجاسه الملاقی هم یک حکم وضعی تعیّیدی استقلالی است. همان طور که دم وجوب اجتناب دارد، ملاقی هم وجوب اجتناب دارد. آیا کدام یک از اینهاست؟ این عنوان مسأله است. ببینیم آیا اجتناب از ملاقی، از آثار اجتناب از ملاقی است و از توابع اجتناب از ملاقی است بحیثی که اگر شما از ملاقی اجتناب نکنید کأنّ از ملاقی شما اجتناب نکرده اید؟ یا همان طور که عرض کردیم، هر کدام از اینها استقلال دارند، منتها منشأ نجاست ملاقی این است که شارع برای ملاقات، سببیت للنجاسه قائل شده است. شارع در این روایات معروفه «الماء اذا بلغ قدر کز لم ینجسه شیء» آب وقتی که به اندازه کر رسید، هیچ نجسی نمی تواند او را تنجیس کند، هیچ عین نجسی نمی تواند مؤثر در نجاست او باشد که معنایش این است ولو این که مفهوم هم قائل نیستیم لکن اجمالا از این تعبیر استفاده می کنیم که اگر آب به اندازه کر نباشد، ینجسه شیء، یا کلّ النجاسات به این جهت هم کاری نداریم. ولی این مقدار متیقّن است که اگر آب به اندازه کر نباشد، اعیان نجسه اثر تنجیسی در آن دارند. اثر تنجیسی، یعنی ملاقات اعیان نجسه سببیت پیدا می کند در معنای ینجس و تنجیس، یعنی سببیت للنجاسه. اگر خون با ماء قلیل ملاقات کرد، این ملاقات سببیت دارد «علی ان یصیر الماء نجسا».

در نتیجه اینجا سه مطلب وجود دارد: یکی نجاسه الدم که امر مجعول شرعی است.

یکی سببیه الدم للنجاسه ملاقی. دم سببیت برای این معنا دارد، و سببیت هم حکم شرعی وضعی است، و در بحث احکام وضعیه تحقیق شده است که این قسم از سببیت، قابل جعل است. همان طور که شارع می تواند شرطیت را جعل کند، جزئیت را جعل کند، مانعیت را جعل کند، همان طور هم شارع می تواند سببیت را جعل کند و در اینجا دم را سبب شرعی قرار داده است لنجاسه الملاقی. حکم سوم مسأله نجاسه الماء الملاقی مع الدم است. این نجاست هم مثل نجاست خود دم است. بین نجاسه الدم و نجاسه الملاقی هیچ فرقی نمی توانیم قائل بشویم. «كما انّ الشارع جعل الدم نجسا، كذلك جعل الماء القلیل الملاقی للدم نجسا». پس سه حکم دارد: اثر نجاست دم، وجوب اجتناب از دم است. اثر نجاسه الماء الملاقی للدم، وجوب الاجتناب عن الماء است. و وجوب اجتناب

از دم، غیر وجوب اجتناب از ماء است. وجوب اجتناب از دم این است که دم همراه شما در نماز نباشد. حق ندارید در مقام شرب از دم استفاده کنید. وجوب اجتناب از ماء ملاقی للدم هم، همین آثار را در ردیف خود دم دارد، بدون این که ارتباطی بین اینها وجود داشته باشد.

استدلال شیخ انصاری (ره) برای نجاست ملاقی با نجس

اینجا از بیان مرحوم شیخ (علیه الرحمه) صاحب کتاب شریف رسائل استفاده می شود که مطلب، این طور نیست، مطلب هم همان حرف اول است. اجتناب از شیء معنایش اجتناب از ملاقی شیء هم خواهد بود. وقتی که شارع می گوید: «يجب عليك الاجتناب من الدم» خود این «يجب عليك الاجتناب من الدم» همراهش «يجب عليك الاجتناب من الملاقی» هست. مرحوم شیخ یک چنین نظریه ای را دارند و دو دلیل برای این مطلب ذکر کرده اند: یکی یک آیه کوتاه از قرآن مجید، و دیگر یک روایتی که در این باب است.

اما آیه می فرماید: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» ایجاب کرده دوری و اجتناب از رجز را. مرحوم شیخ می فرماید: اگر انسان بخواهد از رجز هجرت پیدا کند، و تهجر از رجز برای او حاصل شود، معنایش این است که هم از خودش اجتناب کند، هم از ملاقیش اجتناب کند. پس چون تعبیر به هجرت شده است، تعبیر به تهجر شده است، ایشان می فرماید:

ظاهر تهجر این است که هم از خودش و هم از ملاقی اش باید اجتناب کرد.

جواب این حرف روشن است، جواب این است که از کجا شما این معنا را استظهار می فرمایید؟ فاهجر با فاجتنب هیچ فرق نمی کند. همان طور که در کلمه اجتنب، مسأله اجتناب از ملاقی هیچ گونه مطرح نیست، و کلمه اجتنب عن الدم ظهور در اجتناب از ملاقی ندارد، کلمه فاهجر در آیه شریفه هم همین طور است. کجا از این استفاده می شود که باید هجرت بشود از خود رجز، و از ملاقی رجز؟ از کجای آیه می شود این معنا را استفاده کرد؟ لذا این استدلال خیلی استدلال ضعیفی است، و ما نمی توانیم این استدلال را بپذیریم.

استدلال شیخ (ره) به روایت جابر برای اثبات نجاست ملاقی نجس

لکن عمده، روایتی است که مرحوم شیخ در این باب به آن روایت استناد کرده است.

جابر جعفی روایت می کند عن أبي جعفر (عليه السلام) «أنه اتاه رجل فقال:» کسی آمد

خدمت امام باقر(علیه السلام) و عرض کرد: «وقعت فأره فی خایه فیها سمن أو زیت»، در یک ظرفی که در آن روغن یا زیت بود، یک موشی افتاده در آن و همانجا مرده است، اینجا تکلیف چیست؟ «فما تری فی أکله» آیا خوردن این روغن یا زیت با چنین وضعی جایز است؟ «فقال أبو جعفر(علیه السلام) لا تأکله» حق نداری آن روغن و زیت را بخوری. «فقال الرجل: الفأره اهون علی من أن اترک طعامی لاجلها» یک موش کوچکتر از آن است که من یک ظرف بزرگ روغن، یا زیت را به عنوان طعام تهیه کردم، برای یک موش همه را من رفع ید کنم و کنار بگذارم. «الفأره اهون علی من أن اترک طعامی لاجلها! فقال: أبو جعفر(علیه السلام)» امام باقر در جواب این حرف، فرمود: «أنک لم تستخف بالفأره» تو فأره را کوچک نشمردی، استخفاف به فأره نکردی، «و أنما استخففت بدینک» بلکه حکم خدا را و دینت را مورد اهانت و حقارت قرار دادی!. کأن امام باقر(علیه السلام) استدلال می فرماید: «أن الله حرّم المیتة من کل شیء» خداوند میتة از هر چیزی را تحریم کرده و محکوم به حرمت قرار داده است.

استدلال مرحوم شیخ به این روایت، این جوری است می فرماید: رجل که نمی خواست موش را بخورد که امام می فرماید: «أن الله حرّم المیتة من کل شیء» اگر سؤال از خوردن موش می کرد، یک چنین استدلالی به حسب ظاهر درست بود بلکه او می خواست از روغنی که در آن فأره میتة واقع شده است، استفاده کند، از زیت استفاده کند، پس چطور امام می فرماید: «أن الله حرّم المیتة من کل شیء»؟ شیخ می فرماید: این تناسب این جوری است که ما باید بگوییم: این ملازمه از نظر امام مسلم بوده است که وقتی که میتة حرام شد، ملاقی این میتة هم محکوم به حرمت می شود به طوری که اگر شما از ملاقی اجتناب نکنید، کأن از میتة اجتناب نکرده اید. و الا- اگر این حرف را نزنیم و این توجیه را برای روایت قائل نشویم، این استدلال امام چه جوری تمام می شود؟ او نمی خواسته میتة را بخورد که امام می فرماید: «أن الله حرّم المیتة من کل شیء» پس معلوم می شود که این مقدمه مفروغ عنه بوده است که معنای حرمت میتة این است که ملاقی آن حرام است، و اگر کسی از ملاقی اجتناب نکند، کأن اجتناب از خود میتة تحقق پیدا نکرده است. دقت بفرمایید ببینید این استدلال درست است یا درست نیست؟

پرسش:

۱ - دلیل عدم وجوب شبهه وجوبیه غیر محصوره چیست؟

ص: ۲۷۴

۲ - آیا اماره عقلائیة مذکور در کلام صاحب درر شبهات وجوبیه را نیز شامل می شود؟ توضیح دهید.

۳ - فروض متصوره در بحث ملاقی با احد اطراف نجس معلوم بالاجمال را بیان کنید.

۴ - دلیل اول شیخ (ره) بر نجاست ملاقی با نجس چیست؟

۵ - کیفیت استدلال شیخ (ره) به روایت جابر برای اثبات نجاست ملاقی نجس را توضیح دهید.

ص: ۲۷۵

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.

حکم ملاقی با نجس و استدلال شیخ انصاری (ره)

بحث در این بود که آیا نجاست ملاقی با نجس، و وجوب اجتناب از آن، یک حکم استقلالی است و نیاز به دلیل خاص دارد؟ یا این که معنای اجتناب از نجس، این است که هم از خودش اجتناب بشود، و هم از ملاقی آن اجتناب شود که روی این مبنا، دیگر نجاسه الملاقی نیاز به دلیل مستقل ندارد. همان دلیلی که می گوید: «الدم نجس»، همان دلیل اجتناب از دم و از ملاقی دم را اقتضا می کند کدامیک از اینهاست؟

عرض کردیم که مرحوم شیخ در این باب به یک روایتی تمسک کرده اند آن روایت این بود که یک فآره ای در یک ظرفی که مشتمل بر سمن و زیت بود، واقع شده، و در آنجا مرده بود امام فرمودند: باید از خوردن این سمن و زیت اجتناب کنی. بعد سائل گفت: «الفأره اهون علی من ان اترك طعامی لاجلها». برای خاطر یک فآره دست از خوردن طعامم بر نمی دارم! امام فرمودند: «انک لم تستخفّ بالفأره بل انما استخففت بدینک». دین را سبک شمردی که اینجور تعبیر می کنی. بعد یک بیانی که تقریبا به منزله

تعلیل بود فرمودند: «ان الله حرم الميته من كل شیء».

استدلال شیخ به این روایت به این سبک بود که آن که مورد سؤال سائل بود، مسأله خوردن طعام و اجتناب از سمن و زیت بود. چرا امام در مقام تعلیل فرمود: «ان الله حرم الميته من كل شیء»؟ معلوم می شود که نجاست میته معنایش این است که هم از خودش اجتناب شود، و هم از ملاقی اش اجتناب شود. و اگر این مسأله در کار نباشد، این تعلیل روایت ناتمام خواهد بود و قابل توجیه نیست. این بیان مرحوم شیخ است.

آیا واقعا معنای روایت این است؟ اولاً روایت از نظر سند استحکامی ندارد. و از نظر دلالت آیا روایت را همین طور که مرحوم شیخ معنا و استفاده کردند، باید معنا کرد؟

بررسی معنای ظاهر روایت

دو مطلب را مقدمتا باید ملاحظه بکنیم. یکی این که ظاهر در این روایت می فرماید:

«ان الله حرم الميته من كل شیء». مسأله تحریم و حرمت در این روایت مطرح شده است، نه مسأله نجاست. و اگر بخواهیم این کلمه «حرم» را به معنای «نجس» معنا بکنیم، یعنی حکم بنجاسه الميته، این خیلی خلاف ظاهر است، و شاهی بر این معنا نداریم که کلمه حرمت در این روایت به معنای نجاست استعمال شده باشد. «حرم الميته، یعنی حرم اكل الميته». مخصوصاً با توجه به یک نکته و آن این است که هر میته ای که خوردنش حرام است، این طور نیست که نجس هم باشد. اگر میته محرمه دائماً نجس هم بود، یعنی «كل میته محرمة الاكل كان نجسا» وجهی داشت که کلمه حرم را حمل بر نجاست کرد. اما واقعیت مطلب که این نیست. ما میته ای داریم که خوردنش حرام است و نجاست هم ندارد مثل ماهی که در آب بمیرد. اگر ماهی در آب مرد و تذکیه شرعی برایش تحقق پیدا نکرد، «میتة محرمة الاكل لكنها لیست بنجسة» برای این که دارای خون سائله و دم سائله نیست، و خودش می گویند: میته ای نجس است که دارای خون سائله باشد اما در ماهی محرمة، این قید وجود ندارد. پس بعد از آن که می بینیم در بین میته های محرمة الاكل، میته هایی پیدا می شود که در عین این که نجس نیستند مع ذلك محرمة الاكل هستند، اینجا چه وجهی دارد که ما حرمه در این روایت را به معنای نجاست معنا بکنیم؟

عدم حرمت ملاقی حرام

مطلب دومی که باید به آن توجه کرد، این است که اگر یک چیزی حرام شد، (در باب

حرام نه در باب نجاست) آیا ملاقی آن هم حرام است؟ در مسأله تحریم هم بین حرمت شیء و حرمت ملاقی ملازمه وجود دارد که اگر تصرف در مال مغضوب حرام شد، آیا ملاقی با مال مغضوب هم حرمت دارد؟ اگر خوردن ماهی در آب مرده حرام شد، آیا ملاقی با این ماهی هم خوردنش حرام است؟ در مسأله حرمت، بین ملاقی و ملاقی هیچ گونه ملازمه ای تحقق ندارد. مسأله ملاقی و ملاقی تنها در باب نجاست مطرح است و الا در باب حرمت اگر کسی بخواهد این حرف را بزند، شاید از نظر فقهی مورد تمسخر واقع شود که اگر چیزی حرام شد، ملاقی آن هم حرام است! در مسأله حرمت چه ارتباطی بین ملاقی و ملاقی هست؟ و چه ملازمه ای بین این دو وجود دارد؟

بعد از آن که این دو مقدمه را در نظر گرفتیم، امام در مقام استدلال، مسأله نجاست را مطرح نفرموده است، بلکه مسأله حرمت را مطرح کرده است، و حرمت هم در باب میته اعم از نجاست است و از طرفی در باب حرمت، ملاقات هیچ نقشی ندارد که اگر چیزی حرام شد، ملاقی او «بما انه ملاقی الحرام» اتصاف به حرمت پیدا بکند؟ این یک مطلب روشن و بدیهی است.

حالا که این طوری شد این ذیل که می فرماید: «انّ الله حرّم الميته من كل شیء» چرا ما روی این، این قدر تکیه می کنیم؟ چون این به منزله تعلیل است، یعنی اساس حرف روایت همین جمله است، و استدلال روایت به همین معناست. لذا ما روی این تکیه می کنیم که خودش را اول معنا کنیم «انّ الله حرّم الميته من كل شیء» روی حرمت تکیه شده، نه روی نجاست. و حرمة الشیء هم لا یتلزم حرمة الملاقی، آن وقت اینجا یک مشکله ای پیدا می شود، و آن مشکله همان است که سبب شده بود که مرحوم شیخ راه را از آن طرف منحرف کنند. اینجا این مشکله بوجود می آید که مگر راوی می خواست این فآره را بخورد که امام می فرماید: «انّ الله حرّم الميته من كل شیء»؟ راوی و سائل می خواهد زیت و سمن را بخورد. مسأله خوردن موش و مرده موش مطرح نیست. پس او دارد سؤال می کند از این که من می خواهم سمن و زیت کذایی را بخورم، امام در جواب می فرماید: «انّ الله حرّم الميته من كل شیء» چه تناسبی بین این سؤال و جواب هست؟ و چه ارتباطی بین این تعلیل و بین مورد سؤال آن شخص هست؟ همین است که سبب شده است که مرحوم شیخ آن راه را اتخاذ نفرماید. کلمه حرّم را به معنای نجاست معنا کند، و محور استدلال امام را مسأله نجاسته الميته قرار بدهد درحالی که این خیلی خلاف ظاهر بود، یعنی اصلا مرحوم شیخ تعلیل را کنار گذاشتند، ظاهر تعلیل را پایمال

کردند درحالی که در هر کجا مسأله تعلیل مطرح باشد، اساس و محور، همان تعلیل است، بقیه را باید منطبق با تعلیل کنیم. مورد روایت را باید با تعلیل تطبیق بدهیم، نه این که تعلیل را بر مورد روایت تطبیق کنیم.

معنای تعلیل موجود در روایت

لذا ما این کار را می کنیم، از این تعلیل امام این جوری استفاده می کنیم. مورد روایت آنجایی است که این فأره در این سمن و زیت افتاده و آنجا مرده است، و مدتی طول کشیده، و بر اثر طول کشیدن، اجزاء این موش مرده در تمام سمن و زیت پراکنده شده است، بحیثی که از هر گوشه زیت کسی بخواهد بخورد، لا محاله اجزایی از فأره باید خورده شود. روایت را این جوری معنا می کنیم، البته اگر تعلیل نبود، ما چنین کاری نمی کردیم ولی نمی توانیم به تعلیل دست بزنیم. به تعبیر علمی «تحکیمما للتعلیل» مورد روایت را اینجا قرار می دهیم. اگر مورد روایت این طور شد، دیگر خوردن این سمن، یعنی خوردن میته. چون آن که از میته خوردنش حرام است که مجموع المیته نیست، کل جزء من اجزاء میته خوردنش حرام است. پس هر گوشه ای از این سمن و زیت بلحاظ این که یک جزئی از اجزاء میته ولو جزء صغیری در آن وجود دارد و این حالت پیش آمده است کما اینکه طبعاً هم پیش می آید برای این که اگر طول بکشد، بلحاظ این که سمن و زیت هم مایع است، خود مایع این اثر را می گذارد که بر اثر طول مدت، حالت تفرق و پراکندگی اجزاء برای آن حیوان پیش بیاید، و تمام این سمن و زیت آلوده به اجزاء میته و اعضای میته شود.

فقط اینجا ممکن است به نظر شما یک مبعدی وجود داشته باشد، و آن مبعد این است که اگر سمن و زیت موش در آن افتاده باشد و مرده باشد و اجزایش متفرق و پراکنده شده باشد، این اگر حلال هم باشد، انسان طبعش تنفر دارد از این که این سمن و زیت را بخورد، تا چه برسد به این که حرام باشد. آن وقت آیا می شود مورد سؤال را حمل کرد بر یک چیزی که طبع اصلاً از آن تنفر دارد و کسی از آن سؤال نمی کند.

جواب این استبعاد هم این است که این در آن زمانها بوده و وضع اعراب در آن زمان مخصوصاً با کمبودهایی که داشته اند، و با این که خیلی این مسائل برایشان مورد توجه نبوده است، منافاتی ندارد از یک چنین مسأله ای سؤال کنند. و الاّ اگر ما بخواهیم این مسأله تنفر طبع را مطرح کنیم، در یک روغن مایع اگر یک موشی بیفتد و بمیرد، ولو این

که پاک باشد، الان کسی از آن روغن نمی خورد درحالی که این عربی که سؤال کرد آن قدر جواب امام برایش سنگین بود، که گفت: «الفأره اهون علی من اترک طعامی لاجلها» برای خاطر یک موش مرده من دست از روغن و زیت که طعام من است، که خود همین فیه اشعار به این که چیزی غیر از این ما نداریم که از آن استفاده کنیم. لذا این استبعاد هم نمی تواند روایت را آن طور که مرحوم شیخ معنا کرده اند، آن طور معنا کند.

ظاهر همان است که ما نمی توانیم از تعلیل صرف نظر کنیم، ظهور تعلیل بسیار قوی است، و این قوت ظهور تعلیل، سبب می شود که ما مورد روایت را یک چنین موردی فرض کنیم، و اگر یک چنین موردی فرض شد، دیگر از محل کلام ما و شیخ طور کلی خارج می شود برای این که این روایت آنجایی را دارد می گوید که رسماً و علناً می خواهد اکل میته کند، متنها اجزای صغار متفرق در تمام سمن و زیت را.

پس نتیجه این مقدمه دوم این شد که نجاسه الملاقی خودش یک دلیل مستقلی دارد، خودش یک حکم وضعی شرعی جدید است، و اگر ما دلیل نمی داشتیم مثل «الماء اذا بلغ قدر کَرِّ لم ینجسه شیء» که معنای این روایت این است که نجاسات اثر تنجیسی دارند، و معنای آن همان سببیتی بود که شارع برای نجس نسبت به نجاست ملاقی قائل شده بود، اگر این مسائل نبود، ما هیچ استفاده نمی کردیم. اما حالا که این مسائل هست، هر کدام از ملاقی و ملاقی حکم مستقل دارند. ملاقی، نجس مستقل و ملاقی، نجس آخر و کلاهما وجوب اجتناب دارند، نه این که معنای اجتناب از ملاقی این است که از ملاقی هم اجتناب شود که این در شئون نجاست ملاقی قرار بگیرد که ثمره این حرف در بحث ما خیلی روشن است که بعداً عرض می کنیم.

عدم کاشفیت بیینه دوم با وجود بیینه اول

مقدمه دیگر که این هم در بحث ما نقش دارد و به عنوان مقدمه باید حسابش روشن شود، عبارت از این است. فرض کنید اگر بیینه ای قائم شد مثلاً بر این که این مایع خمر است. این «بیینه اماره معتبره شرعیه، قائمه علی خمریه هذا المایع» شما به لحاظ حجّیت این اماره، باید همه آثار خمریت را بر این مترتب بکنید، بطوری که اگر شرب کردید، حد شرب در اینجا پیاده می شود. حالا سؤال این است: بعد از آن که بیینه اول قائم شد علی آنه خمر، اگر یک ساعت دیگر یک بیینه دیگری هم که آن هم دو شاهد عادل است (غیر از آن بیینه اول) قائل شدند «علی آنه خمر» عین همان بیینه اول شهادت دادند، هیچ مخالفتی نبود

بلکه صددرصد تأیید بیّنه اول بود، آیا این بیّنه دوم چه نقشی دارد؟ این بیّنه دوم دیگر می تواند عنوان حجّیت پیدا کند؟ این بیّنه دوم منجزیت دارد؟ این بیّنه دوم کاشفیت دارد یا این که با وجود بیّنه اول، همه این اوصاف و القاب، مربوط به همان بیّنه اول است؟ بیّنه اول کاشفیت داشت، بیّنه اول منجزیت داشت، بیّنه اول حجّیت و صلاحیت للاحتجاج داشت، اما بیّنه دوم با این که بر وفق بیّنه اول است، و مطابق با همان بیّنه اول است، دیگر چه معنا دارد که آن هم کاشفیت پیدا کند؟ مگر در رابطه با یک شیء، دو کشف معنا دارد؟ شما ممکن است دو مرتبه یک شیء را کشف کنید فی زمان واحد؟ این که امکان ندارد. در رابطه با یک تکلیف، دو مرتبه تنجز معنا ندارد. در رابطه با حجّیت و صلاحیت للاحتجاج، همان بیّنه اول صالح للاحتجاج، دیگر بیّنه دوم چه نقشی می تواند داشته باشد؟ فرض هم این است که هیچ گونه مخالفتی با بیّنه اول ندارد که بگوییم: لعل بیّنه دوم یک مطالبی را دلالت می کند که بیّنه اول از آن غافل بوده، یا بالعکس لذا مسأله این است.

نه تنها در باب امارات معتبره مسأله به این صورت است، در باب علم هم همین طور است. نمی شود که علم چه تفصیلی باشد، و چه اجمالی باشد در رابطه با یک معلوم، دو مرتبه کاشفیت داشته باشد، دو مرتبه منجزیت داشته باشد، دو مرتبه حجّیت و صلاحیت للاحتجاج داشته باشد. لذا آن قاعده کلی است. آن علمی که اول می آید آن اماره معتبره ای که اول قائم می شود فعلیت با او خواهد بود، آن دیگری عنوان فعلی ندارد.

می توانیم یک عنوان تعلیقی به آن بدهیم، بگوییم: «الاماره الثانیه کاشفه لو لم تکن الاماره الاولى» عنوان کاشفیت را معلقا بر عدم اماره اولی بدهیم. «الاماره الثانیه منجزه لو لم تکن الاماره الاولى» که معنایش این است که یک تنجیز تعلیقی و یک تنجیز تقدیری برای اماره دوم و یا علم دوم در کار است. و الا فعلیت از نظر کشف و از نظر تنجیز، و از نظر صلاحیت للاحتجاج، در اختیار آن علم اول و اماره اول است.

بعد از آن که این سه مقدمه روشن شد، وارد بحثمان می شویم. بحث ما این بود که آیا ملاقی با احد طرفین علم اجمالی به نجاست، یا احد اطراف علم اجمالی به نجاست، محکوم به نجاست است؟ یا این که محکوم به نجاست نیست؟

کلام محقق خراسانی (ره) درباره ملاقی با نجس معلوم بالاجمال

اینجا مرحوم آخوند در کتاب کفایه می فرماید: اگر این علم اجمالی قبل از مسأله ملاقی تحقق پیدا کند که اول شما علم اجمالی داشتید بآن احد الانائین نجس، مدتی

گذشت، بعد یک چیزی با احد الانائین ملاقات کرد، ایشان اینجا می فرمایند: لازم نیست که شما از ملاقی اجتناب کنید فقط همان اجتناب از ملاقی و آن طرف دیگر که قبل از مسأله ملاقات هم همان مطرح بود، همان واجب است. یعنی در حقیقت ملاقات اینجا اثری نمی گذارد. ملاقات تکلیفی را بوجود نمی آورد. ایشان می فرمایند: اجتناب از ملاقی لازم نیست، بلکه اجتناب از ملاقی و همان طرف دیگر علم اجمالی لازم است.

اما در عکس این صورت که اول علم اجمالی ما یک طرفش ملاقی باشد، و یک طرفش هم همان طرف آخر، مثل این که اصلا اطلاعی از ملاقات نداشتیم، مسأله ملاقات را نمی دانستیم. یک مرتبه برایمان علم اجمالی پیدا شد به این که یا ملاقی نجس است و یا آن طرف دیگر نجس است و بعد از آن که این علم اجمالی بوجود آمد، فهمیدیم که ملاقات در کار بوده است، یعنی اگر ملاقی نجس باشد، ریشه اش ملاقات با این ملاقی است، نه این که خودش مثلا اصاله عنوان نجاست داشته باشد. اما این معنا بعد برای ما معلوم شد. آن که در درجه اول برای ما به عنوان متعلق علم اجمالی مطرح شد، علم اجمالی به نجاست الملاقی، و طرف الاخر است. بعد فهمیدیم که ملاقاتی بوده است، و اگر نجاستی باشد، ریشه اش ملاقات است، و ریشه اش مسأله ملاقی است.

اینجا مرحوم آخوند می فرماید: عکس آن صورت اول باید از ملاقی و از آن طرف دیگر اجتناب کنید، اما از ملاقی که اساس در باب ملاقات است بر شما لازم نیست اجتناب کردن.

صورت سومی که ایشان ذکر می کنند آنجایی است که ما اصلا علم اجمالی نداریم.

اول ملاقات تحقق پیدا کرد. یک چیزی آمد به این ملاقی ملاقات کرد و عنوان ملاقی و ملاقی پیدا شد. بعد که ملاقات تحقق پیدا کرد، یک مرتبه برای ما علم اجمالی پیدا شد که یا آن طرف نجس است و یا ملاقی و ملاقی باهم نجس است برای این که مسأله ملاقات قبلا- تحقق پیدا کرده بوده و ملاقی و ملاقی هر دو محقق بودند منتها پای نجاست و علم به نجاست مطرح نبوده است. الا این که مسأله علم به نجاست مطرح می شود، دیگر ما نمی توانیم پای ملاقای فقط را در کار بیاوریم، یا پای ملاقی فقط را در کار بیاوریم. ما این جوری فکر می کنیم، می گوئیم: یا این اناء طرف یمین نجس است، و ملاقی و ملاقی هر دویشان طاهر هستند و یا این که هر دو اینها نجس هستند برای این که اگر ملاقی نجس بوده، قطعاً ملاقی هم نجس بوده است. در وقوع به عنوان طرف علم اجمالی، مسأله ملاقی و ملاقی در عرض هم طرف اجمالی قرار می گیرد. اینجا را مرحوم آخوند

می فرماید: «یجب الاجتناب» از هر سه. از ملاقی و ملاقی و طرف دیگر باید اجتناب کرد.

این بیانی است که ایشان در کتاب کفایه بیان کرده اند، و بیان حقی هم هست، لکن نیاز به توضیح دارد که ان شاء الله بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - اشکال استاد را بر استدلال مرحوم شیخ (ره) به روایت جابر بیان کنید.
- ۲ - معنای تعلیل موجود در روایت جابر را توضیح دهید.
- ۳ - مقدمه دوم در مورد عدم حرمت ملاقی حرام را در کلام استاد بیان کنید.
- ۴ - صور مسأله ملاقی با نجس معلوم بالاجمال را از نظر محقق خراسانی (ره) بیان کنید.

ص: ۲۸۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سیدنا و مولینا و نبینا أبی القاسم محمّد صلی الله علیه و اله و سلّم و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنه الله على أعدائهم أجمعین، من الآن الى قیام یوم الدّین.

تفصیل محقق خراسانی(ره) درباره حکم ملاقی با نجس معلوم بالاجمال

بحث در تفصیلی بود که مرحوم آخوند(ره) در کفایه بیان فرموده بودند که عمده اش این است که اگر علم اجمالی به نجاست، یک طرفش ملاقی باشد و یک طرفش شیء دیگر و بعدا علم به ملاقات حاصل شود. این که ما ملاقی می گوئیم: «لا بعنوان کونه ملاقی، ذات الملاقی» علم اجمالی پیدا کرد به این که ذات ملاقی نجس است و یا طرف دیگر؟ اینجا فقط واجب است که از ملاقی و آن طرف دیگر اجتناب کند، و به هیچ وجه لازم نیست که از ملاقی اجتناب شود، ولو بعد العلم بالملاقات. بعد از آن که علم به ملاقات پیدا شد، و عنوان ملاقی تحقق پیدا کرد، باز هم باید از ملاقی و طرف دیگر اجتناب شود، دون الملاقی.

و کذا عکس این مطلب: اگر علم اجمالی اول بین ملاقی و آن طرف بود، علم اجمالی پیدا کرد که یک قطعه کوچک از این فرش ده دوازده متری، نجس است و مردد بین ده قطعه و بیست قطعه است. بعد با دست مرطوب با یکی از قطعات این فرش ملاقات

حاصل شد، که ملاقات و علم به ملاقات بعد از علم اجمالی به نجاست ملاقی یا طرف بود. اینجا می‌گوییم: فقط اجتناب از ملاقی و طرف لازم است و در این مثال، اجتناب از فرش لازم است. اما اجتناب از ملاقی به هیچ وجه لزوم ندارد. بحث عمده روی این تفصیل است، که در یک صورت اجتناب از ملاقی لازم است، و در یک صورت اجتناب از ملاقی لازم است.

این دلیلش چیست؟ چرا ما مسأله را به این صورت مطرح می‌کنیم؟ و چرا این نتیجه در این جا تحقق پیدا می‌کند؟ این مبتنی بر همان دو مقدمه، و دو نکته ای بود که در مقدمات ذکر شد: یک مقدمه این است که نجاسه الملاقی، خودش یک نجاست مستقلة ای است، و حکم وضعی تعیدی خاص است و تا مادامی که دلیل بر نجاسه الملاقی قائم نشود، ما نمی‌توانیم حکم کنیم بان الملاقی نجس، برای این که معنای اجتناب از نجس، اجتناب از خود نجس است. اما معنای اجتناب از نجس، اجتناب از نجس و ملاقی نجس نیست. وقتی که شارع می‌فرماید: «اجتنب عن الدم» آیا یعنی «اجتنب عن الدم و عما یلاقی الدم»؟ این «عما یلاقی الدم» از «اجتنب عن الدم» استفاده نمی‌شود، که توضیحش را عرض کردیم.

مقدمه دیگر این بود که یک شیء دو مرتبه انکشاف پیدا نمی‌کند، دو مرتبه نمی‌تواند اتصاف به انکشاف فعلی پیدا کند. اماره بعد الاماره نمی‌تواند کاشفیت فعلیه داشته باشد.

اماره ثانویه نمی‌تواند اتصاف به منجزیت پیدا کند. مثلاً- اگر بیینه قائم شد «علی ان هذا المایع خمر»، ثم بیینه دیگری قائم شد «علی انه خمر»، آن بیینه ثانویه دیگر نمی‌تواند حجیت فعلیه داشته باشد فقط می‌تواند یک حجیت تقدیریه داشته باشد، یعنی بگوییم:

اگر بیینه اولی نمی‌بود، و بیینه ثانی تنها در رابطه با خمریت این مایع تحقق داشت، این اتصاف به منجزیت فعلیه و کاشفیت فعلیه پیدا می‌کرد. پس انکشاف بعد الانکشاف، و کاشفیت بعد الکاشفیه و تنجز بعد التنجز، هیچ کدام عنوان فعلیت نمی‌توانند پیدا کنند. در همه آنها عنوان تعلیقی و تقدیری تحقق دارد. با توجه به این مقدمات، می‌خواهیم ببینیم آیا این دو صورتی که مرحوم آخوند(ره) بیان کردند، حق با ایشان است، یا نه؟ و آیا اشکالاتی که بر ایشان شده است، قابل دفع است و یا قابل دفع نیست؟

تفصیل محقق خراسانی(ره) درباره ملاقی با نجس معلوم بالاجمال

اما توضیح بیان ایشان این است که در آنجایی که علم اجمالی پیدا کردید به این که

یک قطعه از این فرش نجس است. فرض می‌کنیم علم اجمالی دارید به این که یا قطعه یمین این فرش نجس است و یا قطعه یسارش نجس است و بعد با دست مرطوب با قطعه یمین ملاقات کردید. اینجا می‌خواهیم بگوییم: بر شما لازم نیست که دستتان را تطهیر کنید، لازم نیست از دست مرطوب اجتناب کنید. ولو این که با احد طرفین علم اجمالی به نجاست ملاقات کرده برای این که اولاً- معنای «اجتناب عن الفرش» به لحاظ این که نجس است، این در محدوده خود فرش است. «اجتناب عن الفرش، اجتناب عنه و عما یلاقیه» نیست.

ملاقی اگر خودش ملاقی با نجس باشد، خودش یک اصالتی در نجاست دارد، و یک استقلاللی در محکوم بودن به نجاست دارد «لا بما انه من شئون الاجتناب عن الملاقی».

اینجا اول که شما علم اجمالی پیدا کردید، این علم اجمالی شما علی‌ای تقدیر منجزیت پیدا کرد، یعنی به واسطه این که این شبهه اش شبهه محصوره است، و علم اجمالی در شبهات محصوره آنجایی که موانعی در بین نباشد، منجز است، و اینجا هم هیچ گونه مانعی در بین نیست، شما علم اجمالی دارید به این که یا قطعه یمین نجس است و یا قطعه یسار نجس است لذا هیچ گونه مانعی از تنجیز این علم اجمالی و تأثیر منجزیت نمی‌بینید. این علم اجمالی اثر می‌کند و اتصاف به منجزیت دارد. معنای منجزیت این علم این است که «سواء كان النجس هی قطعه الیمین او كانت هی قطعه الیسار» علم اجمالی منجز است.

پس این علم اجمالی در رابطه با هر یک از دو قطعه یمین و یسار، به نحو اجمال کاشفیت پیدا کرد، و نسبت به تکلیف علی کلا التقدیرین برایش منجزیت تحقق پیدا کرد، بطوری که اگر طرف یسار به حسب واقع نجس باشد، و شما اجتناب نکنید، مسئول هستید. اگر طرف یمین به حسب واقع نجس باشد و اجتناب نکنید، عذری در برابر مولا ندارید برای این که برای علم اجمالی هم در دایره اطراف خودش در شبهات محصوره، مثل علم تفصیلی، عنوان منجزیت ثابت است.

حالا- که این علم اثر کرد و تکلیف علی کلا- التقدیرین تنجز پیدا کرد، مسأله دو قطعه فرش از نظر صحت احتجاج مولا- و منجزیت علم و کاشفیت علم، هیچ گونه نقطه ابهامی در آن وجود نداشت. حالا که با دست مرطوب با قطعه یمین ملاقات کردیم، چرا اجتناب از ملاقات از این دست لازم باشد؟ دلیلی که می‌گوید: اجتناب از این ملاقی لازم است، چیست؟

اینجا ممکن است یکی از دو راه به نظر شما بیاید: یک راهش این است که بگویید:

وقتی که قطعهٔ یمین وجوب اجتناب پیدا کرد، دست هم که ملاقات با قطعهٔ یمین پیدا کرده، معنای وجوب اجتناب از قطعهٔ یمین، وجوب اجتناب از ملاقی هم هست.

می‌گوییم: جواب این را ما دادیم که بر فرض هم قطعهٔ یمین نجس باشد، دست شما با آن ملاقات کند، اینجا دو نجس وجود دارد: یکی ملاقی و یکی ملاقی. اینها هر کدام نجاستشان نجاست مجعول خاص است، و هر کدام اصالتاً محکوم به نجاست هستند و هر کدام وجوب اجتناب دارند مستقلاً. پس از این راه که اجتناب از ید مرطوبه ملاقی مع قطعه الیمین لزوم ندارد.

راه دیگر این است که بعد از آن که دست شما با قطعهٔ یمین ملاقات کرد، یک علم اجمالی ثانوی برای شما تحقق پیدا می‌کند، یعنی همان طوری که شما علم اجمالی داشتید به این که یا قطعهٔ یمین نجس است و یا قطعهٔ یسار، حالا که دست شما با قطعهٔ یمین ملاقات کرد، علم اجمالی پیدا می‌کنید به این که یا دست، نجس است و یا قطعهٔ یسار. وجدانا ما چنین علم اجمالی را داریم و نمی‌توانیم انکار کنیم. این لازمه ملاقات است. لازمه نجاسه الملاقی، چنین مسأله‌ای است، ما هم قبول داریم. همان طوری که شما علم اجمالی دارید به این که احدی القطعتین نجس، همین طور هم یک علم اجمالی ثانوی برای شما پیدا می‌شود، به این که یا ملاقی به قطعهٔ یمین نجس است و یا قطعهٔ یسار؟ آیا چنین علم اجمالی برای شما تحقق ندارد؟ این را وجدانا نمی‌توانید انکار کنید.

شرط تأثیر علم اجمالی در تنجیز تکلیف

لکن نکتهٔ مورد توجه این است که این علم اجمالی دوم نمی‌تواند مؤثر در تنجیز باشد و نقش داشته باشد، برای این که شرط تأثیر علم اجمالی این است که علی‌کلا-التقدیرین بتواند منجّز باشد چه این طرف معلومش باشد و چه آن طرف معلومش باشد، باید بتواند منجّز باشد. اما اینجا که شما یک طرف را دست ملاقی قرار می‌دهید، و یک طرف را قطعهٔ یسار فرش قرار می‌دهید، علم اجمالی شما در رابطه با دست می‌تواند منجّزیت داشته باشد، اما در رابطه با قطعهٔ یسار چطور؟ تکلیف در قطعهٔ یسار بواسطهٔ علم اجمالی اول منجّز شد، بواسطهٔ علم اجمالی اول وضعش روشن و منکشف شد دیگر معنا ندارد که این قطعهٔ یساری که بواسطهٔ علم اجمالی اول وضعش مشخص شده است و وجوب اجتناب پیدا کرده، تکلیف علی تقدیر کونه فیه، تنجّز پیدا کرده، حالا هم باز علم اجمالی

در تنجیز تکلیف در رابطه با قطعۀ یسار اثر کند.

این همان مقدمه دیگری می شود که ما عرض کردیم که نمی شود علم بعد العلم اتصاف به منجیزیت و کاشفیت فعلیه پیدا کند. همان طور که یک عمل تفصیلی بعد العلم التفصیلی الاول نمی تواند کاشفیت و منجیزیت فعلی داشته باشد، در دوتا علم اجمالی هم مسأله به همین صورت است. در رابطه با قطعۀ یسار، این قطعۀ یسار هم طرف علم اجمالی اول است، و هم طرف علم اجمالی دوم. همین که طرف علم اجمالی اول واقع شد، علم اجمالی وضعش را روشن کرد، گفت: اگر نجاست در این باشد، تکلیف به وجوب اجتناب صار منجزا. آن وقت علم اجمالی دوم درباره این قطعۀ یسار چه بیانی می خواهد داشته باشد؟ چه نقشی می خواهد داشته باشد در حالی که در تأثیر علم اجمالی، لازم است که نسبت به همه اطرافش صلاحیت تنجیز و صلاحیت پیاده شدن حکم را داشته باشد. صرف این که این علم اجمالی دوم، یک طرفش دست و ملاقی است، سبب نمی شود که علم اجمالی دوم منجیزیت فعلیه پیدا کند. لذا علم اجمالی اول اثر تنجیزی فعلی خودش را می بخشد، و با وجود این تنجیز، دیگر علم اجمالی دوم نمی تواند منجز علی کل تقدیر باشد. و چون نمی تواند منجز علی کل تقدیر باشد، علم اجمالی خاصیت خودش را از دست می دهد، و خاصیت خودش را که از دست داد، شما هستید و شک در نجاست ملاقی و با شک در نجاست ملاقی، اصاله الطهاره در ملاقی پیاده می شود و ملاقی را محکوم به طهارت می کند، برای این که شما احراز نکرده اید که ملاقای آن یکون نجسا. ملاقای آن محتمل النجاسه بود و نه معلوم النجاسه.

ما عین همین بیان را در عکس، پیاده می کنیم، یعنی آن صورتی که فرض کنید دست شما با قطعۀ یمین ملاقات کرد ولی مسأله به این صورت است که شما اول علم اجمالی دارید به این که یا دست نجس است و یا طرف یسار نجس است. علم اجمالی که اول وجود پیدا می کند طرفش این دوتاست: «اما الید نجس و اما قطعہ الیسار نجس» و بعد می فهمید که مسأله ملاقات در بین بوده است، مسأله تماس ید با قطعۀ یمین در کار بوده است. آن مسأله ملاقات بعد العلم الاجمالی حاصل می شود. به عبارت دیگر: بعدا می فهمید که اگر نجاستی در دست باشد، معلول نجاست قطعہ الیمین است اما وقتی که علم اجمالی اول برای شما حادث شد، این مسأله مطرح نبود.

عرض کردم: اینجا که ما ملاقی و ملاقی را می گوئیم، مقصودمان ذات است، یعنی وقتی که می گوئیم: یا دست شما نجس است و یا قطعۀ یسار، دست را به عنوان دست

مطرح می کنیم «لا- بعنوان کونه ملاقی القطعه الیمین» این عنوان در این فرض دوم، بعد حاصل می شود. و الا- در درجه اول، آنچه که برای شما روشن است، این است که اما الید نجس، و اما قطعه الیسار من الفرش. بعد این علم اجمالی که آمد و اثر تنجیزی خودش را بخشید، بعدا این معنا برای شما روشن می شود، که اگر دست نجس باشد، معلول نجاست قطعه الیمین است، معلول ملاقاتی است که با قطعه الیمین تحقق پیدا کرده. آیا در اینجا اجتناب از قطعه الیمین که عبارت از ملاقی است، واجب است یا نه؟

عدم تکرار در کاشفیت علم اجمالی

مرحوم آخوند می فرماید: نه، اینجا فقط شما باید از دست که ملاقی با آن قطعه الیسار اجتناب کنید، اما از ملاقی که عبارت از قطعه الیمین است، لازم نیست که اجتناب کنید. و نکته اش هم همان بیانی بود که در قسم اول پیاده کردیم، در اینجا هم پیاده می شود. آن بیان این است که شما اول علم اجمالی پیدا کردید به این که یا دست نجس است و یا قطعه الیسار؟ علم اجمالی اثر خودش را بخشید، کاشفیت را از خودش نشان داد، منجزیت علی ای تقدیر در آن وجود داشت اما بعد که مسأله ملاقی مطرح می شود، شما به چه مناسبت می خواهید بگویید: از ملاقی هم اجتناب کردن لازم است؟ عمدتا می خواهید بگویید: وقتی مسأله ملاقات روشن شد، یک علم اجمالی ثانوی من حیث الزمان، پیدا می شود به این که یا قطعه الیمین نجس است و یا قطعه الیسار. می گوییم:

قبول داریم وجدانا چنین علم اجمالی هست، ولی این علم اجمالی صلاحیت منجزیت ندارد. علم اجمالی لازم است که علی کل تقدیر منجزیت داشته باشد، درحالی که یک طرفش قطعه الیسار است و قطعه الیسار به وسیله علم اجمالی اول وضعش مشخص شده است. و اگر تکلیف در رابطه با آن بوده است، تنجز پیدا کرده است. دیگر چه معنا دارد که با علم اجمالی دوم باز تکلیف در رابطه با قطعه الیسار، منجزیت پیدا کند؟ لذا چون علی کل تقدیر منجزیت ندارد، علم اجمالی خاصیت خودش را از دست می دهد. شما هستید و شک در نجاست ملاقی و شک در نجاست ملاقی، مجرای قاعده طهارت است، و اصاله الطهاره در ملاقی جریان پیدا می کند و هیچ مانعی هم در کار نیست.

اشکال به تفصیل محقق خراسانی(ره) در عدم لزوم اجتناب از ملاقی

اینجا این بیان مرحوم محقق خراسانی بیان صحیحی به نظر می رسد و مقدماتی هم که

ما عرض کردیم اقتضای همین مطلبی را که ایشان بیان می کنند، دارد. لکن مرحوم محقق نائینی این مطلب را نپذیرفته اند، یعنی این قسم دوم را به این صورت که ما اجتناب از ملاقی را لازم بدانیم، اما اجتناب از ملاقی را لازم ندانیم، که همین بیانی بود که در قسم دوم ذکر کردیم، ایشان می فرماید: این صحیح نیست.

ایشان می فرماید: در علم اجمالی هایی که پیش می آید، نباید خود علم اجمالی و زمان علم اجمالی را در نظر بگیرید و ببینید که کدام علم اجمالی زمانا بر علم اجمالی دیگری مقدم است، نه! این تقدّم و تأخر زمانی و تقدّم و تأخر در حدوث علم اجمالی را نباید ملحوظ قرار بدهید، بلکه باید تقدّم و تأخر را در رابطه با معلوم و منکشف ملاحظه کنید. ببینید آیا معلوم شما از نظر رتبه، بر معلوم علم اجمالی دیگر تقدّم دارد یا از معلوم علم اجمالی دیگر تأخر دارد؟ ملاک را همین قرار بدهید و کاری نداشته باشید به این که کدام علم اجمالی، صبح پیدا شده، و علم اجمالی دیگر ظهر پیدا شده، بگویید: آن علم اجمالی تاریخش اول صبح است، و این علم اجمالی تاریخش اول ظهر است و ملاک همان است که صبح پیدا شده است. می فرماید: مسأله این نیست بلکه باید ملاحظه کنید که با علم اجمالی زمان دوم، چه چیزی برای شما معلوم شده است و چه چیزی برای شما منکشف شده است؟ و آن معلوماتان را با معلوم به علم اجمالی دیگر، مقایسه کنید بعد ببینید آیا بینشان تقدّم و تأخر رتبی تحقق دارد یا ندارد؟ هر کدام که تقدّم داشت، ملاک همان است، می خواهد از نظر زمان هم قبل باشد، و یا از زمان از نظر حدوث علم اجمالی بعد باشد.

بعد مثال می زند و می فرماید: اگر دو اناء در اینجا دارید و علم اجمالی پیدا کردید به این که اول ظهر یک قطره خون در یکی از این اناء واقع شد اما در کدام واقع شد، برای شما مشکوک است. یا قطره خون در اناء یمین واقع شد و یا اناء یسار، چنین علم اجمالی برای شما پیدا شد. بعد ساعتی گذشت، یک علم اجمالی دیگری پیدا شد که این علم اجمالی دوم زمانا از علم اجمالی اول متأخر است اما این علم اجمالی دوم به این سبک است که یک قطره خون در اول صبح - اولی مال ظهر بود - یا در اناء یمین واقع شد، و یا روی فرش ریخت که مطلب سوم خارج از انائین است. علم اجمالی ثانوی زمانی متعلق به چنین معلومی شد، که معلوم شما این است که «قطره من الدم وقعت فی اول الصبح، اما فی اناء الیمین و اما فی الفرش» که خارج از انائین است.

ایشان می فرماید: شما در اینجا چکار می کنید؟ از یک طرف اگر بخواهید تاریخ علم

اجمالی را در نظر بگیرید، تاریخ علم اجمالی اول بر علم اجمالی دوم مقدم است. علم اجمالی اول یک ساعت قبل از علم اجمالی دوم واقع شده است. اما اگر بخواهید معلومها را در نظر بگیرید، معلوم در علم اجمالی اول «وقوع قطره من الدم عند الظهر» است. اما معلوم به علم اجمالی دوم «وقوع قطره من الدم فی اول الصبح» است. آن معلومش بر معلوم به علم اجمالی اول تقدم دارد.

لذا می فرماید: در اینجا نباید حساب تقدم و تأخر تاریخ حدوث علم اجمالی را بکنیم، بلکه باید روی معلوم تکیه کنیم، و لازمه تکیه کردن روی معلوم این است که علم اجمالی اول منحل می شود، و علم اجمالی دوم اثر تنجیزی خودش را نسبت به فرش و اناء یمین دارد، و در نتیجه اناء یسار محکوم به طهارت و اصالة الطهاره است برای این که معلومش بر معلوم به علم اجمالی اول تقدم دارد.

ملاک قرار دادن معلوم و منکشف از نظر تقدم و تأخر

ایشان می فرمایند: ما نحن فیه هم همین طور است. ما نحن فیه مسأله ملاقات است.

در ملاقات ولو این که شما هم برای ملاقی از نظر حکم، یک حکم استقلال قائل شوید، ولی این را که ما انکار نکردیم که ملاقی سببیت برای نجاست ملاقی دارد و سبب من حیث الرتبه تقدم دارد علی المسبب. تقدم رتبه علت بر معلول، یکی از بدیهیات عقل است. وقتی که مسأله تقدم رتبی علت بر معلول مطرح شد، آن وقت در این مثال، وقتی که شما علم اجمالی ثانوی پیدا می کنید به این که ملاقی نجس است، یا قطعاً یسار فرش نجس است، این علم اجمالی اثر خودش را می بخشد، یعنی ولو این که آن علم اجمالی که یک طرفش ملاقی و دست بوده، تقدم زمانی داشته است اما مسأله تقدم زمانی حدوث علم را مطرح نکنید بلکه معلومش را در نظر بگیرید. حالا معلوم شده که مسأله ملاقات مطرح بوده است، و اگر مسأله ملاقات مطرح باشد، رتبه ملاقی بر رتبه ملاقی مقدم است. و چون رتبه ملاقی بر رتبه ملاقی مقدم است، در همین فرض دوم هم عین فرض اول باید از ملاقی و طرف دیگر اجتناب کنید و دیگر اجتناب کردن از دست لازم نیست همان طوری که در صورت اول، لازم نبود اجتناب کنید.

پس مرحوم محقق نائینی (ره) نتیجه می گیرند که فی کلا الصورتین اجتناب از دو قطعاً فرش، واجب است و در هیچ یک از دو صورت، از دست لازم نیست اجتناب کنید، چه علم به نجاستش از نظر زمان و تاریخ حدوث، تقدم داشته باشد و چه تأخر داشته باشد.

ملاک، تقدّم و تأخّر بالنظر الی المعلوم و المنکشف است، و اینجا رتبه ملاقی بر رتبه ملاقی مقدم است. پس مرحوم محقق نائینی این اشکال را در رابطه با تفصیل مرحوم محقق خراسانی دارند. حالا ما باید ببینیم آیا می توانیم از عهده جواب این اشکال بر آییم یا نمی توانیم؟

پرسش:

- ۱ - تفصیل محقق خراسانی (ره) را درباره حکم ملاقی با نجس معلوم بالاجمال توضیح دهید.
- ۲ - شرط تأثیر علم اجمالی در تنجّز تکلیف چیست؟
- ۳ - مراد از عدم تکرار در کاشفیت علم اجمالی در کلام مرحوم آخوند (ره) چیست؟
- ۴ - اشکال محقق نائینی (ره) به تفصیل محقق خراسانی (ره) در عدم لزوم اجتناب از ملاقی را توضیح دهید.
- ۵ - کیفیت ملاک قرار دادن معلوم و منکشف از نظر تقدّم و تأخّر 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.

در دنبال آن اشکالی که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) به مرحوم آخوند صاحب کفایه فرمودند، که خلاصه اش این بود که ما باید ملائک را در تقدّم و تأخّر به حسب حال منکشف و معلوم بگیریم، نه به حسب حال حدوث علم اجمالی، زیرا اثری بر زمان حدوث علم از نظر تقدّم و تأخّر بار نمی شود، بلکه باید ملاحظه حال معلوم را کرد که آیا معلوم، تقدّم دارد یا تأخّر دارد و بعد آن مثالی را که دیروز ذکر کردم به عنوان استشهاد آوردند و نتیجه گرفتند که در ما نحن فيه ولو این که علم اجمالی در رابطه با ملاقی از نظر زمان، تقدّم دارد، اما چون نجاست ملاقی معلول نجاست ملاقی است، و علت و سبب، بر معلول، تقدّم رتبی دارد، لذا شما باید علم اجمالی درباره ملاقی را منشأ اثر قرار بدهید، یعنی در همین فرض شما می گفتید: باید از ملاقی اجتناب کرد دون الملاقی، ولی ما می گوئیم: همین جا باید از ملاقی اجتناب شود دون الملاقی. پس در این دو صورتی که بحث کردیم، آن که لازم الاجتناب است، یکی ملاقی است و یکی آن طرف دیگر، اما ملاقی به هیچ وجه وجوب اجتناب ندارد. این بیان ایشان بود که دیروز

اشکال امام راحل(ره) به کلام محقق نائینی(ره)

در این باره سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) در مقام تأیید مرحوم آخوند اشکالاتی به محقق نائینی دارند و بیان ایشان را مخدوش قرار می دهند. ایشان می فرمایند: اولاً مرحوم محقق نائینی راه را غیر راه اصلی پیموده اند، و راه اصلی اشکال، این مسأله ای نبوده که در ذهن مبارک ایشان بوده بلکه از راه دیگری به آن تفصیل مرحوم آخوند می رسیم، نه این راهی که ایشان فکر کرده اند.

مرحوم محقق نائینی خیال کرده اند که اصلاً اشکال ما در این مسأله که دوتا علم اجمالی وجدانی داریم: یک علم اجمالی اول که یک طرفش ملاقی است، و یک طرفش آن طرف دیگر. علم اجمالی دوم یک طرفش ملاقی است، و طرف دیگرش همان طرف علم اجمالی اول. ایشان می فرمایند: مسأله اصلاً اشکالش روی ملاقی و ملاقی نیست، مسأله به علّیت و معلولیت ارتباط ندارد، اشکال روی متلاقیین و ملاقی و ملاقی مطرح نیست. اشکال در رابطه با آن طرف، در رابطه با آن که در هر دو علم اجمالی، طرف قرار گرفته، به همان بیانی که ما دیروز ذکر کردیم، وقتی که شما علم اجمالی پیدا کردید به این که یا ملاقی نجس است و یا طرف، این علم اجمالی منجزیت فعلیه پیدا کرد، منجزیت علی کل تقدیر پیدا کرد. معنای این علم اجمالی در همان مثالی که دیروز داشتیم این شد این قطعه یسار فرش بواسطه علم اجمالی اول، اگر تکلیف درباره اش باشد، این تکلیف منجز شد، به چه چیز تنجز پیدا کرد؟ به علم اجمالی برای این که علم اجمالی مانند علم تفصیلی است در منجزیت تکلیف. پس تکلیف در رابطه با این قطعه یسار در علم اجمالی اول، دیگر هیچ جنبه ابهام ندارد، دیگر حالت انتظاری در آن تصور نمی شود.

حالا که مسأله علم اجمالی دوم مطرح است، که علم اجمالی دوم بین الملاقی است، و بین الطرف و در مثال ما بین قطعه یمین و قطعه یسار. اینجا اشکال در این قطعه یسار است که چطور تکلیف درباره او می تواند دو مرتبه تنجز پیدا کند؟ بعد از آن که ما در یکی از مقدمات این مسأله را ذکر کردیم، که تنجز بعد التنجز، معنا ندارد. حجّیت بعد الحجّیه که هر دو بخواهد فعلیت داشته باشد، هر دو بخواهد صلاحیت احتجاج فعلی در او وجود داشته باشد، قابل تصور نیست.

پس اشکالی که در این دو علم اجمالی که یک طرف که در اولی ملاقی است، و در

طرف دوم ملاقی است، اصلاً در رابطه با ملاقی و ملاقی نیست. اگر ملاقی و ملاقی هم فرضاً نبود، نظیر این یک مورد پیدا می‌کردیم که مسأله تلاقی در آن مطرح نبود، باز همین حرف بوجود می‌آمد. اساس کار، آن قطعاً یسار است که در علم اجمالی اول، تکلیف علی فرض تعلق به تنجز پیدا کرد، آن وقت در علم اجمالی دیگر چطور می‌شود تکلیف تنجز پیدا کند؟ چطور می‌شود در رابطه با قطعاً یسار باز علم اجمالی اثر تنجیزی داشته باشد؟

ملاک تقدّم و تأخر علم اجمالی

پس اساس البحث و عمده الاشکال، در رابطه با ملاقی و ملاقی نیست، که شما بگویید: ملاقی بر ملاقی تقدّم رتبی دارد. ملاقی باید قبل از ملاقی ملاحظه شود. اشکال از نظر طرف بلحاظ همان نکته ای است که در مقدمه این بحث ملاحظه شد. منتها ما باید این حرف شما را هم جواب بدهیم که ملاک در منجزیت علم اجمالی، تقدّم و تأخر زمانی حدوث علم اجمالی نیست، بلکه ملاک در تقدّم و تأخر آن معلوم و منکشف است. اگر معلوم و منکشف تقدّم داشته باشد، ولو این که علم اجمالی متعلق به او بعد از علم اجمالی دیگری پیدا شده، ما باید ملاک را او قرار بدهیم. باید ما روی این بحث کنیم، ببینیم واقعیت مطلب این است که ایشان می‌فرمایند تا بعد هم برسیم به آن مثالی که ایشان ذکر کرده اند، و به عنوان استشهاد آن مثال را بیان کرده اند.

با قطع نظر از آن مثال (آن مثال، یک حساب خاصی دارد) این مسأله را ملاحظه کنیم.

اینجا باید به دو مطلب توجه کنیم تا ببینیم آیا مسأله ای که ایشان بیان فرموده اند، حقیقت و واقعیت دارد یا نه؟

مرحله تنجز علم اجمالی و اثر آن

یک نکته این که آیا این که شما می‌فرمایید: «العلم الاجمالی منجز»، این منجزیت اثر چیست؟ اثر ماهیت علم اجمالی است؟ اثر وجود ذهنی علم اجمالی است؟ یا اثر وجود خارجی علم اجمالی است؟ «العلم الاجمالی منجز، ای بماهیت منجز» مثل اربعه و زوجیت می‌ماند؟ «او بوجوده الذهنی منجز؟» که اگر علم اجمالی بخواهد به وجود ذهنی اش منجز باشد، معنایش این است، که اگر شما علم اجمالی را تصور کردید، تصور علم اجمالی موجب تنجز باشد برای این که معنای وجود ذهنی همین است که شما به آن

ماهیت در ذهن خودتان لباس وجود ذهنی بپوشانید، یعنی به آن التفات ذهنی کنید و مورد توجه نفستان قرار بگیری. ما که مثلاً الان داریم کلمه علم اجمالی را استعمال می‌کنیم، استعمال همیشه ملازم با تصور است، ما که داریم علم اجمالی را تصور می‌کنیم، آیا این وجودات ذهنیه علم اجمالی اثر تنجیزی دارد؟ یا این که واقعیت علم اجمالی منجز است یعنی وجود خارجی علم اجمالی منجز است منتها خارجیت وجود علم اجمالی به این نیست که یک موجودی بیاید که شما ببینید بلکه اینها از اوصاف قائمه به نفس است. مثل واقعیت شجاعت که در یک کسی وجود دارد. کسی که اتصاف به شجاعت دارد، وجود خارجی شجاعت به او تحقق پیدا کرده. کسی که خدای نکرده اتصاف به رذیله اخلاقی به نام حسد دارد، حسد وجود خارجی دارد منتهی خارجیت حسد به همین است که قائم به نفس آن متصف به این رذیله اخلاقی باشد.

پس باید به این مسأله توجه کنیم، این که در کتاب القطع این بحث را مطرح کردیم، و در آن بحث، یک موضوع و محمولی ذکر کردیم، گفتیم: «العلم اجمالی منجز» آیا کدام علم اجمالی و در چه مرحله ای عنوان منجزیت دارد؟ در مرحله ماهیتش منجزیت دارد؟ در مرحله وجود ذهنی منجزیت دارد؟ یا در مرحله وجود خارجیش منجزیت دارد یعنی کسی که به حسب واقع و به حسب حقیقت، برایش علم اجمالی پیدا شد، این علم اجمالی مثل علم تفصیلی منجز است؟ در علم تفصیلی هم مسأله همین طور است.

وقتی که شما می‌گویید: «العلم التفصیلی منجز» یعنی علم تفصیلی «بوجوده الخارجی يؤثر فی تنجز التكلیف المعلوم». این یک مطلب که تنجیز از آثار وجود خارجی علم اجمالی است.

ظرف تقدّم علت بر معلول

نکته دوم که باید به آن توجه کنیم این است که در باب علت که بحث ما اینجا بحث در سبب و مسبب است، که شما می‌گویید: ملاقی سببیت برای نجاست ملاقی دارد، و نجاسه الملاقی علّه لنجاسه الملاقی، منتها علتی است که شارع جعل کرده، سببیت مجعول شرعی است، لکن سببیت هست، علتی تحقق دارد. در دنبال این علت و معلولیت، یک تقدّم و تأخری مطرح می‌شود. آیا این تقدّم و تأخر بلحاظ کدام وعاء است و این تقدّم و تأخر با کدام دید در کار است؟ آیا این تقدّم و تأخر به لحاظ وجود خارجی است؟ یا تقدّم و تأخر رتبی است که این تقدّم و تأخر با دید عقل مطرح است؟

خود شما در فلسفه خواننده آید که ما وقتی که عِلّت و معلول را با لحاظ وجود خارجی ملاحظه کنیم، عِلّت و معلول از نظر وجود خارجی تقارن دارند. هیچ گونه تقدّم وجودی برای عِلّت نسبت به معلول وجود ندارد. اما در عین این که تقارن وجودی دارند، در عین حال از دید عقل، رتبه عِلّت بر رتبه معلول متقدّم است. پس نتیجه این می شود که عِلّت و معلول «یتقارنان وجودا، و بینهما التقدّم و التأخّر لا بحسب الوجود بل بحسب نظر العقل و فی وعاء العقل».

لزوم مراعات تقدّم و تأخّر خارجی نه رتبی

وقتی که این طور شد، حالا- این دو مسأله را به هم ضمیمه کنیم. نتیجه ضمیمه کردن این دو مسأله این می شود که اگر منجزیت مربوط به وجود خارجی علم اجمالی شد، اینجا دیگر تقدّم و تأخّر چه نقشی دارد؟ برای این که تقدّم و تأخّر که در رابطه با وجود خارجی نیست، تقدّم و تأخّر در رابطه با نظر عقل است. پس شما نمی توانید این دو را به هم مخلوط کنید و بگویید: از یک طرف ما پای وجود خارجی را در کار می آوریم، و از یک طرف، تقدّم و تأخّر عقلی را مطرح می کنیم. اینها دو مطلب است، و نمی شود این دو را به هم مخلوط کنید و هم بگویید: تنجیز و منجزیت، اثر وجود خارجی علم اجمالی است، (ما در خارج که مسأله تقدّم و تأخّر نداریم) هم بگویید: عِلّت بر معلول تقدّم دارد، و معلول در علم اجمالی ثانی، چون بر معلول در علم اجمالی اول تقدّم رتبی دارد، لذا ما حساب را باید روی علم اجمالی دوم بیاوریم. اینجاست که انسان گیج می شود. اصلاً بین این دو نمی شود جمع کرد. اینها دو مطلب هستند، دو وعاء هستند، و قابل خلط نیستند.

از یک طرف می گویید: تا علم اجمالی وجود خارجی پیدا نکنند، لیس بمنجز برای این که منجزیت اثر وجود خارجی علم اجمالی است. از طرف دیگر علم اجمالی را کنار می زنید چشمهایتان را می بندید می روید در وادی عقل و مسأله تقدّم و تأخّر بین علت و معلول را که هیچ ارتباط به وجود خارجی ندارد و در وجود خارجی، عِلّت و معلول متقارنان هستند، و هیچ بینشان تقدّم و تأخّر مطرح نیست را پیاده می کنید.

لذا نتیجه این بحث این می شود که ما باید حساب این تقدّم و تأخّرهای رتبی را کنار بگذاریم. ما داریم وجود خارجی را می خوانیم. ما تنجیز را در رابطه با وجود خارجی علم اجمالی می شناسیم. وقتی که در کتاب القطع این مسأله را مطرح کردیم، تنها روی وجود خارجی علم اجمالی و همین طور علم تفصیلی مطرح کردیم. وقتی پای وجود

خارجی مطرح است، دیگر شما چه حق دارید تقدّم و تأخرهای رتبی عقلی را در کار بیاورید؟ و وقتی که ما حساب وجود خارجی را می‌سنجیم، می‌بینیم در وجود خارجی، اولین علم اجمالی که متلبس به لباس وجود خارجی شده، علم اجمالی بین قطعهٔ یسار و ید است. این علم اجمالی اولین علم اجمالی متحصّل فی الخارج و متحقّق در وجود خارجی است و باوجود این علم اجمالی، دیگر علم اجمالی دوم بلحاظ همان طرف که عبارت از قطعهٔ یسار باشد، نمی‌تواند حالت تنجّز پیدا کند برای این که لازم می‌آید در یک مورد یک شیء دو مرتبه تنجّز، دو مرتبه حجّیت، دو مرتبه کاشفیت فعلیهٔ مستحقّه پیدا کرده باشد. پس روی این محاسبه این بیان مرحوم محقق نائینی که آن مسأله تقدّم و تأخر رتبی را مطرح کرده اند، بطور کلی باید کنار گذاشته شود، و تمام الملائک تاریخ حدوث العلم است، ببینیم کدام تاریخ حدوث علم اجمالی از نظر زمان تقدّم دارد. هر کدام که تقدّم داشت، همان وجود خارجی دارد، آن منجّزیت دارد، و حجّیت فعلیه دارد، و دیگر بعد از آن علم اجمالی دوم نمی‌تواند نقش داشته باشد.

خلاصه بیان ایشان این شد که اینجا باید ما روی وجود خارجی علم اجمالی تکیه کنیم. هر کدام تقدّم زمانی دارد، هر کدام از نظر وجود خارجی، تقدّم دارد و اشکالی هم در منجّزیتش وجود ندارد، او وجود پیدا کرده، حالت تنجیزی علی کلا التقدیرین را ایجاد کرده، آن وقت چطور علم اجمالی که بعد می‌خواهد وجود پیدا کند، بعد الوجود بیاید باز روی این قطعهٔ یساری که تکلیف در آن به علم اجمالی اول تنجّز پیدا کرد، باز بخواهد ایجاد تنجّز تکلیف دربارهٔ قطعهٔ یسار بکند؟

مثال برای ملاک قرار دادن تقدّم و تأخر خارجی

پس خلاصه بیان ایشان این شد که ملاک، وجود خارجی است، نه آن تقدّم و تأخرهای رتبی که مربوط به جهان عقل و وعاء عقل است. مثال این است شما عصر، علم اجمالی پیدا کردید به این که این دو اناء که یکی یمین است و یکی یسار، یک قطرهٔ دمی در اول ظهر فی احد الانایین واقع شد، شما الان هستید و این دو اناء، و این که علم اجمالی دارید به این که اول ظهر، قطره ای از دم فی احد الانایین وقوع پیدا کرد. مدتی به این حال گذشت و علم اجمالی شما به حسب ظاهر منجّز بود و اثر را شما بر آن بار کردید. شب که شد شما به این معنا توجه پیدا کردید که اول صبح همین روز گذشته یک قطرهٔ خونی، یا در این اناء یمین واقع شد، یا روی فرش ریخت که این علم اجمالی

دومتان از نظر تاریخ حدوث از علم اجمالی اول، تأخر دارد. علم اجمالی اول شما عصر واقع شده، اما این علم اجمالی دوم شما بعد العصر، شب واقع شده اما معلومهایشان متعکس هستند. معلوم به علم اجمالی عصری در رابطه با وقت زوال و ظهر است، اما معلوم به علم اجمالی شب در رابطه با اول صبح است قبل از ظهر.

اینجا مرحوم محقق نائینی می فرمایند: هیچ شبهه ای ندارد که ما باید این علم اجمالی دوم را که معلومش مربوط به اول صبح است را پیاده کنیم، و آن علم اجمالی اول را نادیده بگیریم و هیچ اثری بر او بار نکنیم. از اینجا استفاده کردند که معلوم می شود تاریخ حدوث علم اجمالی، نقش ندارد، آن که نقش دارد تاریخ المعلوم است، تاریخ المنکشف است. آن معلوم به علم اجمالی دوم چون تاریخش اول صبح بوده، بر آن علم اجمالی اول تقدّم دارد برای این که آن علم اجمالی اول تاریخش مربوط به ظهر است. پس نتیجه این شد که علمها زمانا یکی مقدّم و یکی مؤخر است، اما معلومها آن مؤخر، مقدّم است، و آن مقدّم، مؤخر است و اینجا بلاشکال باید روی این معلوم تکیه کنیم، و همان علم اجمالی متعلق به اول صبح را منشأ اثر قرار بدهیم، و علم اجمالی متعلق به ظهر را کنار بگذاریم.

خصوصیت مثال مذکور و عدم ارتباط آن به محل بحث

اینجا استاذنا الاعظم می فرمایند: ما هم این مسأله را قبول داریم. وقتی این را می پذیرند، به ذهن می آید پس چه شد؟ این تقریباً گذشت از حرفهای قبلی شد. شما که تمام الملائک را در تاریخ حدوث علم قرار می دادید، پس چرا اینجا مسأله را می پذیرید؟ ایشان می فرمایند: یک جهتی در خصوص این مثال وجود دارد، که این سبب می شود که این مثال اصلاً به ما نحن ارتباط پیدا نکند و نتوانیم در ما نحن فیه پیاده اش کنیم. این مربوط به یک جریان دیگری است و آن این است که در ما نحن فیه که مسأله ملاقی و ملاقی است ما دو علم به تکلیف داریم: در درجه اول علم داریم به وجوب اجتناب از دست و قطعۀ یسار. پس معلوم ما عبارت از تکلیف است، یعنی یک تکلیف معلوم در رابطه با علم اجمالی اول وجود دارد. در رابطه با علم اجمالی دوم هم که بین ملاقی و طرف است، یعنی بین قطعۀ یمین و قطعۀ یسار، باز ما علم اجمالی به تکلیف داریم، یعنی علم اجمالی داریم به این که یا اجتناب از ملاقی لازم است، اجتناب از قطعۀ یمین یا اجتناب از قطعۀ یسار منتها ما گفتیم: این علم اجمالی دوم ولو این که متعلق به تکلیف

است، اما نمی تواند تکلیف را به مرحله تنجز بیاورد برای این که تنجز بعد از تنجز در رابطه با قطعه یسار امکان پذیر نیست و غیر معقول است. اما این را نمی توانیم انکار کنیم که در هر یک از دو علم اجمالی در ما نحن فیه، علم اجمالی ما به تکلیف متعلق است، علم اجمالی ما به وجوب الاجتناب متعلق است. علم اجمالی ما در اول، وجوب اجتناب از ید و قطعه یسار، و در دوم وجوب اجتناب از قطعه یمین و یا قطعه یسار است. اما بینیم در این مثال هم مسأله این طور است؟ یا این که این مثال اصلا از اینجا خارج است؟

در این مثال آن که معلوم بالاجمال شماسست، مسأله «وقوع قطره من الدم، اما فی اناء الیمین، و اما فی اناء یسار» است. ما می گوئیم: اگر شما باشید و همین علم اجمالی، بعد یک علم اجمالی دیگری در رابطه با صبح پیدا نشود، این علم اجمالی اولتان الان هیچ نقصی ندارد. شما علم اجمالی پیدا کردید به «وقوع قطره اما فی الاناء الیمین و اما فی الاناء الیسار» هیچ نقصی در این علم اجمالی تصور نمی شود. اما وقتی که شب می آید، و شما علم اجمالی پیدا می کنید به این که قطره قبل از این قطره دم، یا در اناء یمین واقع شده در اول صبح، یا روی فرش ریخته، و آن هم قبل از این بوده، اینجا ما به این نتیجه می رسم که حالا که این علم اجمالی برای شما پیش آمد، برایتان یک کشف خلافی شده.

کشف خلاف این است که شما تا حالا خیال می کردید که علم اجمالی ظهری متعلق به تکلیف است، اما حالا می فهمید که اشتباه کرده اید. مثل این می ماند که انسان در علم تفصیلی، گاهی علم به تکلیف داشته باشد، لکن بعد از مدتی بفهمد که اشتباه کرده، و بیخود علم به تکلیف پیدا کرده بود. اینجا مسأله این طور است. تا مادامی که علم اجمالی شب نیامده، شما خیال می کردید که این علم اجمالی مربوط به انائین در ظهر به تکلیف متعلق شده، و واقعا هم اگر علم اجمالی شب نمی آمد، مسأله همین طور بود، و تا آخر هم اگر ادامه پیدا می کرد، مسأله به همین صورت بود. اما وقتی که شب توجه پیدا کردید که یک داستانی در اول صبح واقع شده، و یک خونی قبل از خون ظهر واقع شده، یا در اناء طرف یمین، یا در فرش، اینجا می فهمید که علم اجمالی مربوط به ظهرتان متعلق به تکلیف نبوده، برای این که اگر آن قطره از دمی که عصر علم اجمالی پیدا کردید به وقوعش، در همان اناء یمین واقع شده باشد و تصادفا قطره صبحی هم در اناء یمین واقع شده باشد، آیا این قطره ثانیه از دم تکلیف آور است؟ یا تکلیف آور نیست؟ اگر قطره ای از خون در این اناء واقع شد، و بعد از یک ساعت، یک قطره ثانی واقع شد، آیا این قطره

ثانی چه نقش دارد؟ هیچ نقشی ندارد و اثری بر آن بار نمی شود. تکلیفی روی این قطره ثانیه بوجود نمی آورد. پس چون شما احتمال می دهید که این قطره ثانیه که قطره ظهر باشد، در اثناء یمین واقع شده باشد که احتمالاً قطره اول هم در رابطه با همین اثناء بوده، شما علم به تکلیف در رابطه با ظهر ندارید. اما در رابطه با صبح چطور؟ در رابطه با صبح که اشکالی نبود، تکلیف در کار بوده برای این که قطره، چه روی اثناء یمین واقع شده باشد، و چه روی فرش واقع شده باشد، برای ما تکلیف آورده، گریبان ما را گرفته. در حقیقت اینجا با آمدن علم اجمالی شب، برای شما روشن می شود که علم اجمالی در رابطه با ظهر «لم یکن متعلقاً بالتکلیف» شما خیال می کردید که متعلق به تکلیف است، و اگر علم اجمالی دوم نمی آمد، تا آخر هم بر این حال باقی بودید. اما با آمدن علم اجمالی دوم، این انکشاف برای شما پیدا می شود، که این علم اجمالی متعلق به تکلیف نبوده بلکه علم اجمالی صبحی متعلق به تکلیف است.

پس علت این که که ما در این مثال روی علم اجمالی صبح تکیه می کنیم، برای این است که آن متعلق به تکلیف است، و علم اجمالی ظهری متعلق به تکلیف نیست. اما به خلاف ما نحن فیه، ما نحن فیه هم علم اجمالی درباره ملاقی و هم علم اجمالی درباره ملاقی، هر دو متعلق به تکلیف است، و هیچ ارتباط آن سبکی بین آنها نیست، لذا باید این مثال را بطور کلی از محل بحث خارج بدانیم. محل بحث ما آن جایی است که دو علم اجمالی به تکلیف در کار باشد، و میزان و ضابطه، همان تاریخ حدوث علم است. هر علمی که تقدّم داشته باشد، آن منجزیت را به خودش اختصاص می دهد، و علم بعدی هیچ سهمی از منجزیت ندارد.

پرسش:

- ۱ - اشکال امام راحل را به کلام محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۲ - ملاک تقدّم و تأخر علم اجمالی چیست؟
- ۳ - تنجز علم اجمالی مربوط به چه مرحله ای است؟ توضیح دهید.
- ۴ - علت بر معلول در کدام ظرف تقدّم دارد؟ توضیح دهید.
- ۵ - مثال ملاک قرار دادن تقدّم و تأخر خارجی چیست و چرا مثال مذکور به محل بحث ارتباطی ندارد؟

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.

حکم صورت سوم ملاقی نجس به علم اجمالی

از مطالبی که در مورد آن دو صورت ذکر شد، که در یک صورت، اجتناب از ملاقی و آن طرف لازم بود، و در یک صورت، اجتناب از ملاقی و آن طرف لازم بود، معلوم می شود که در این صورت سوم که ملاقات قبلا تحقق پیدا کرده باشد یعنی بدانیم که دست با قطعه یمین با حالت رطوبت ملاقات کرد، بعد از این ملاقات، علم اجمالی به نجاست پیدا شود، منتها در این علم اجمالی، یک طرفش قطعه یسار خواهد بود، یک طرفش قطعه یمین و یدی که ملاقات با قطعه یمین کرده، که از نظر طرفیت برای علم اجمالی، نه ملاقی تقدّم دارد، و نه ملاقی تقدّم دارد، بلکه هر دویشان در آن واحد، و در عرض واحد، طرف علم اجمالی قرار بگیرند. این فرض، فرض ممکن است که ملاقاتی تحقق پیدا کرد و بعد، علم اجمالی پیدا شد به این که یا این متلاقیین نجس است و یا آن قطعه یسار فرش نجس است. اینجا پیداست که لازمه این علم اجمالی، این است که از هر سه اجتناب شود، هم از ملاقی و هم از ملاقی برای این که در اضافه به علم اجمالی، و

ارتباط با علم اجمالی هیچ گونه تقدّم و تأخّری در کار نیست. ولو من حیث الرتبه، تقدّم و تأخّر در جای خودش محفوظ است اما از نظر طرفیت برای علم اجمالی، هیچ تقدّم و تأخّری در کار نیست یا قطعۀ یسار، یا کلا المتلاقین. اینجا ملاقی و ملاقی و آن طرف هر سه وجوب اجتناب دارند و اشکالی هم در این جهت به نظر نمی رسد. و مرحوم آخوند(ره) هم این را به همین صورت بیان کرده اند.

تا اینجا که در ملاقی و ملاقی و متلاقین بحث می کردیم بحث ما با ملاحظه علم اجمالی بود، یعنی در حقیقت مقتضای حکم عقل را در نظر می گرفتیم، یعنی همان عقلی که در اطراف علم اجمالی حکم به وجوب احتیاط می کند، و همان عقلی که موافقت قطعی را در اطراف علم اجمالی لازم می داند. این بحثهایی که ما در رابطه با ملاقی و ملاقی کردیم، با توجه به حکم عقل بود. مثلاً- گفتیم: در یک صورت از نظر عقل باید از ملاقی اجتناب شود، دون الملاقی، برای این که ملاقی، طرف علم اجمالی نیست، و معنای اجتناب از شیء هم، اجتناب از ملاقیش نیست. اجتناب از ملاقی، خودش یک حکم خاصی دارد، و یک وظیفه دیگری است.

بررسی جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی در محل بحث

حالا- می خواهیم بحثی به لحاظ اصول شرعیّه در این باب مطرح کنیم، بینیم آیا اصول شرعیّه از قبیل اصاله الطهاره، اصاله الحلیه، و امثال ذلک، در اینجایی که ملاقاتی تحقق پیدا می کند(طبعا بیشتر در رابطه با ملاقی) آیا اصول شرعیّه در رابطه با ملاقی جریان پیدا می کند یا نه؟ و اگر جریان پیدا کند، علت و نحوه جریانش چگونه خواهد بود؟

اینجا ربما یقال به این که در اینجایی که شما یک علم اجمالی دارید به این که یا قطعۀ یمین نجس است و یا قطعۀ یسار نجس است، اینجا مانعی ندارد که شما یک اصاله الطهاره در رابطه با ملاقی جاری بکنید و بگویید: این دست من که با قطعۀ یمین مع الرطوبه، ملاقات کرد، حالا شک داریم که این دست نجس است یا نه؟ شک داریم که آن طهارت قبلیه را از دست داده یا نه، حالا چه سابقه داشته یا نه، اصاله الطهاره جریان پیدا می کند و حکم می کند بطهاره الملاقی.

تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی

و ممکن است علت را اینطوری ذکر بکنند که طهاره الملاقی و نجاسته مسبب از

طهارت ملاقی و نجاست الملاقی است. گفته اند: ملاقی یک حالت معلولیت و حالت مسببی دارد. نجاستش معلول نجاست ملاقی است، و طهارتش هم معلول طهارت ملاقی است. در اینجایی که مسأله سببیت و مسببیت در کار است، اگر در مورد سبب، اصلی جریان پیدا کند، این اصل جاری در سبب، حاکم بر اصل جاری در مسبب است. هر کجا یک سببیت و مسببیتی ملاحظه کردید، اگر در سبب، اصلی جریان پیدا کرد، دیگر نمی گذارد در مسبب اصل جاری شود. اما اگر در یک موردی اصل جاری در سبب، گرفتار یک مانعی شد، گرفتار یک معارضه ای شد، و نتوانست در مورد سبب جریان پیدا کند، آیا در این صورت اصل در مسبب جریان پیدا نمی کند؟ اینجا دیگر چه مانعی دارد؟ اصل جاری در سبب حاکم بر اصل جاری در مسبب است. اما اگر در سبب اصل جاری نشد، یک ابتلا و معارضه ای در کار بود، اینجا دیگر اصلی که در مسبب جریان پیدا می کند، به قوت خودش باقی است.

گفته شده: ما نحن فی همین طور است برای این که در ملاقی که آن قطعه یمین است، اگر اصاله الطهاره جریان پیدا می کرد، نوبت به اصاله الطهاره در ملاقی نمی رسید برای این که ملاقی مسبب است، و اصل جاری در مسبب، محکوم اصل جاری در سبب است.

اما اینجا که نمی توانیم در قطعه یمین اصاله الطهاره جاری کنیم برای این که اصاله الطهاره در قطعه یمین، با اصاله الطهاره در قطعه یسار معارض است و اگر بخواهیم در هر دو قطعه اصاله الطهاره جاری کنیم، با علم اجمالی منافات دارد، و علاوه؛ مخالفت عملیه معلوم بالاجمال لازم می آید، یعنی این از آنجایی است که روی هر دو مبنا اصل در ملاقی جریان پیدا نمی کند. چون یک بحثی کردیم که آیا علت عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی، مسأله تناقض در ادله خود اصول است یا مسأله مخالفت عملیه قطعیه است؟ و این بحث، ثمره داشت. لازمه این که علت، مخالفت عملیه قطعیه باشد، این است که مواردی داریم که جریان دو اصل در اطراف علم اجمالی، مستلزم مخالفت عملیه نیست، لازمه اش این است که آنجا باید جریان پیدا کند، که مثال و تفصیلش را مفصل بیان کردیم. اما در ما نحن فیه این دو مبنا هیچ فرق نمی کند. این دو اصاله الطهاره در قطعه یمین و یسار، روی هیچ یک از دو مبنا جاری نیست چه شما مبنا را تناقض در دلیل اصاله الطهاره بدانید، و چه مبنا را مخالفت عملیه قطعیه بدانید. این مورد از آن مواردی است که هر دو مبنا در آن اتفاق دارند که اصاله الطهاره در قطعه یمین و قطعه یسار با وجود علم اجمالی به نجاست احدهما جریان پیدا نمی کند.

پس ملاقی که جنبه سببیت دارد، اصاله الطهاره در آن جاری نیست، روی هردو مبنا.

حالا که جاری نشد، دیگر چرا در ملاقی جریان پیدا نکند؟ دست خارج از دایره علم اجمالی بود، یک ملاقاتی با قطعۀ یمین کرده و چون قطعۀ یمین تفصیلاً، معلوم النجاسه نبوده، اینجا شک پیدا می شود که «هل الید نجسه أم لا»، اینجا باید اصاله الطهاره در ید ملاقیه جریان پیدا کند، بدون این که هیچ مانعی در اینجا تصور کنیم. آیا این راهی که در اینجا ذکر شده درست است یا نه؟

دلیل حکومت اصل جاری در سبب بر اصل جاری در مسبب

اینجا به یک مقدمه که البته یک بحث کلی است، و تفصیلش هم در باب استصحاب باید روشن شود، اجمالاً اشاره می کنیم. این که شما به صورت یک ضابطه و به صورت یک قاعده کلی می گویید: اصل جاری در سبب حاکم بر اصل جاری در مسبب است، این از کجا آمده؟ دلیل بر این حرف چیست؟ آیه و روایتی آمده گفته: اصل جاری در سبب، حاکم بر اصل جاری در مسبب است که لازمه اش این باشد که ما به اطلاق این آیه و روایت اخذ کنیم و هر کجا مسأله سببیت و مسببیتی مطرح بود، بگوییم: اصل جاری در سبب، حاکم بر اصل جاری بر مسبب است؟ آیا آیه ای این مطلب را گفته؟ روایتی این مسأله را بیان کرده؟ یا این که این یک ملاک دیگری دارد که ما باید روی آن ملاک تکیه کنیم، و ببینیم آن ملاک کجا جریان دارد، و کجا جریان ندارد. هر کجا یک کلمه سبب و مسببی دیدیم، فوری بگوییم: اصل جاری در سبب، حاکم بر اصل جاری در مسبب است بلکه باید ببینیم آن ملاک در آن وجود دارد یا نه؟

ملاک این مطلب این است که استصحاب (این بحث بیشتر در استصحاب مطرح می شود) گاهی در احکام جریان پیدا می کند، گاهی در موضوعات جریان پیدا می کند.

اگر استصحابی در موضوع جریان پیدا کرد، خود موضوع را که شارع نمی تواند حکم به ابقائش کند. شارع که در عالم تکوین نمی خواهد حکم به ابقاء موضوع بما موضوع داشته باشد. شارع در عالم تعبّد حکم به ابقای این موضوع می کند. اگر ابقا بخواهد تعبّد تحقق پیدا کند، لازمه اش این است که یک اثر شرعی بر این موضوع در حال ابقا مترتب شده باشد، که ابقای تعبّدی این موضوع، به لحاظ آن اثر شرعی مترتب بر این موضوع باشد، و الا اگر اثر شرعی بر یک موضوعی بار نشود، یک موضوعی در شریعت محکوم به حکمی نباشد، معنای این که شارع بفرماید: «احکم ببقائه تعبّدا» این چه معنایی می تواند

پیدا بکند؟ حتما حکم به بقاء الموضوع تعبداً، به لحاظ آثار شرعی مترتب بر این موضوع است.

از اینجا می فهمیم که این تعبید در رابطه با اثر شرعی است، در رابطه با ترتب اثر شرعی است. در باب سبب و مسبب مسأله دوجور است: یک وقت است که این مسبب، مسبب شرعی دارد، و این مسبب از آثار شرعی سبب شناخته و شمردن می شود. یک وقت این است که یک سبب و مسببی است که جنبه شرعی ندارد، لکن نشان سببیت و مسببیت وجود دارد. در آنجایی که مسبب از آثار شرعی سبب باشد، اینجا مسأله خیلی روشن است. وقتی که یک اصلی، یک استصحابی در سبب جاری می شود، معنای جریان استصحاب در سبب، این است که آثار شرعی بر آن بار شود. یکی از آثار شرعی که بر آن ترتب پیدا می کند مسببی است که شارع آن مسبب را اثر شرعی این سبب قرار داده. لذا معنای جریان استصحاب در سبب، ترتب مسببی است که خود این مسبب، اثر شرعی سبب است، و شارع او را از آثار سبب شناخته است.

مثال معروف شک سببی و مسببی این است که شما اینجا یک آبی دارید که این آب مشکوک الکریه است، لکن حالت سابقه این آب، کزیت است اما در شرایط فعلی، شک دارید که این آب کزیتش محفوظ است یا این که از کزیت ساقط شده؟ با این آب مشکوک الکریه این عبایی که مسلم نجس بود را شستشو دادید، بعد از آن که عبا شستشو شد، برای شما شک پیدا شده، که آیا این عبا پاک شد یا نه؟ منشأ شک ما در طهارت و نجاست عبا، این است که آیا این آب، کزیت داشت یا نه؟ اگر این آب واجد صفت کزیت بود، عبای نجسی هم که با این آب شستشو شده، قطعاً پاک است و اگر آب کزیتش را از دست داده بود، قطعاً عبا به نجاست خودش باقی است. اینجا شما در ابتدا فکر می کنید که دوتا استصحاب در کار است: یک استصحاب بقای کزیت هذا المایع، یک استصحاب هم استصحاب بقای نجاست عبای نجسی که با آب مشکوک الکریه تطهیر شده، ولی ما معتقدیم که اینجا دیگر این استصحاب نجاست عبا جریان پیدا نمی کند نه صرفاً روی مسببیت و سببیت، بلکه روی آن ملاکی که عرض کردیم که وقتی که شارع می گوید: در آب، کزیت را استصحاب بکن و ما کزیت را استصحاب کردیم، آیا استصحاب در کزیت به لحاظ خودش، بلحاظ نفس عنوان کزیت، جریان پیدا می کند؟ یا بلحاظ اثر شرعی مترتب بر کزیت جریان پیدا می کند؟

جواب این که استصحاب کزیت به لحاظ اثر شرعی مترتب بر کزیت است. یکی از

آثار شرعیه مترتب بر کزّیت، این است که الکر مطهر. شارع می خواهد بگوید: هذا الماء مطهر، یعنی می گوید: «هذا الماء احکم بآئه کزّ مطهر». اگر شارع حکم کرد این آب را حکم به کزّیت و مطهریتش بکن، دیگر من شک ندارم در بقاء و عدم بقاء نجاست عبا، یعنی من در عالم تعبّد می دانم عبا پاک است، دیگر نباید شک در نجاست داشته باشم.

شارع می گوید: «احکم بآئه کزّ و مطهر». من عبا را با همین آب تطهیر کردم. وقتی که شارع می گوید: «احکم بأنّ هذا الماء مطهر» معنایش این است که «عبائک طاهر». و اگر عبای شما با استصحاب اول طاهر شد، در حقیقت شما در جوّ تعبّد، دیگر اصلا شک ندارید در این که آیا عبا نجس است یا پاک است تا یک استصحاب نجاستی در عبا جاری کنید.

پس صرف مسأله سببیت و مسببیت نیست، مسأله این است که مسبب ما از آثار شرعیّه سبب شناخته شده و وقتی که شارع می گوید: در استصحاب جاری در سبب حکم به بقای سبب بکن، معنای حکم به بقای سبب، این است که تمام آثار شرعیّه را بر آن مرتّب بکن، و یکی از آثار شرعیّه مرتب بر این سبب، این است که عبایی که با آن تطهیر شده، پاک است. و اگر شارع گفت: حکم به پاکی عبا کن، دیگر من تعبّد در نجاست و طهارت شک ندارم تا استصحاب بقای نجاست در عبا جریان پیدا کند.

عدم تقدّم اصل سببی غیر شرعی بر اصل مسببی

اما اگر در اینجا ما یک سبب و مسببی داشتیم که بین آنها سببیت و مسببیت وجود داشت، اما مسبب از آثار شرعی سبب نبود. مسبب ارتباطی به سبب نداشت به صورتی که اثر شرعی اش شناخته شود که مثالش را در ما نحن فیه منطبق می کنیم، اینجا دیگر چه دلیلی داریم که اصل جاری در سبب، حاکم بر اصل جاری در مسبب است؟ عرض کردم:

این آیه و روایاتی نیست که ما به اطلاق و عمومش تمسک کنیم، باید ملاک در آن تحقق داشته باشد، و ملاک هم همان بود که گفتیم. مسببی که از آثار شرعیّه سبب شناخته شود، اما مسببی که از آثار شرعیّه سبب شناخته نشود، اینجا وجهی ندارد که بگوییم: اصل جاری در سبب، بر اصل جاری در مسبب حاکم است.

یک خلطی که در ما نحن فیه شده این است که گفته شده: «طهاره الملاقی و نجاسته، مسببه عن طهاره الملاقی و نجاسته». خلطش این است که ما قبول داریم که نجاست ملاقی از آثار شرعیّه نجاست ملاقی است. (باز این که از آثار شرعیّه است، نه به معنای

این که وجوب اجتناب از ملاقی، وجوب اجتناب از ملاقی هم هست؟ این یک حرف دیگری است) «نجاسه الملاقی مسیه عن نجاسه الملاقی» برای این که شارع نجاست یک شیء را سبب شرعی قرار داده برای نجاست الملاقی که ما گفتیم: آن روایت «الماء اذا بلغ قدر كثر لم ينجسه شيء»، از این روایت سببیت استفاده می شود، یعنی ملاقی سببیت دارد برای نجاست الملاقی لذا می توانیم بگوییم: نجاسه الملاقی از آثار شرعیه نجاست الملاقی است. اما طهارتش چگونه؟ طهارت ملاقی هم از آثار شرعیه طهارت ملاقی است؟ یعنی اگر شما با دست تر با شیء طاهری ملاقات کردید، این طاهر بودن دست شما اثر شرعی طهارت این ملاقی است؟ یا این که دست طاهر بوده موجب هم برای نجاست پیدا نشده. اگر از شما پرسند: چرا دست شما پاک است؟ نمی گویند: برای این که با یک شیء طاهری ملاقات کرده اما در عکسش اگر پرسند: چرا دست شما نجس است؟ می گویند: «لأنه لاقى مع النجاسة» اما اگر دست شما طاهر بود، بگویند: چرا طاهر است؟ نمی گویند: «لأنه لاقى مع الطاهر»، می گویند: «لأنه لم يتحقق فيه سبب التنجيس» چون علت منجسه برای ید پیدا نشده، ید محکوم به طهارت است.

در نتیجه، نجاسه الملاقی از آثار شرعیه نجاسه الملاقی هست، اما «طهاره الملاقی لیست من الاثار الشرعیه لطهاره الملاقی». حالا که اینطور شد می خواهیم نتیجه بگیریم.

این قول مال هر کسی هست، می گفت: اگر اصاله الطهاره در قطعه یمین جریان پیدا کند، نوبت به اصاله الطهاره در ید نمی رسد. چه ارتباطی از نظر طهارت بین اینها هست؟ اگر اصاله الطهاره در قطعه یمین جریان پیدا کند، نوبت به اصاله الطهاره در ملاقی نمی رسد، چرا؟ مگر طهارت ملاقی از آثار شرعیه طهارت ملاقی است که اگر در قطعه یمین اصاله الطهاره جریان پیدا کند، نوبت به ملاقی نمی رسد؟ اگر فرض کنیم که در ملاقی هم اصاله الطهاره جریان پیدا می کرد، و گرفتار معارض و مبتلای معارضه نبود، مع ذلک ما باید در ملاقی اصاله الطهاره را جاری کنیم، برای این که از نظر طهارت ارتباطی بین ملاقی و ملاقی نیست.

بله؛ اگر مسأله استصحاب نجاست بود، استصحاب نجاست اگر در ملاقی جریان پیدا کند، لازمه اش این است که نجاست الملاقی هم برایش ترتب پیدا کند برای این که سببیت شرعیه است، و شارع نجاست الملاقی را مترتب بر نجاست الملاقی کرده اما در ناحیه طهارت، مطلب به این صورت نیست.

پس عمده اشکالی که به این حرف وارد است این شد که این حرف می گفت: اگر

اصاله الطهاره در ملاقی مبتلای به معارض نبود، نوبت به اصاله الطهاره در ملاقی نمی رسید، ما می گوییم: نه، اگر مبتلا هم نبود، و در ملاقی هم جریان پیدا می کرد، مع ذلك اصاله الطهاره در ملاقی به قوت خودش باقی بود، برای این که سببیت و مسببیت شرعی در ناحیه طهارت مطرح نشده است. حرفهای دیگری هم در این باره وجود دارد که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - صورت سوم ملاقی نجس به علم اجمالی را توضیح دهید.
- ۲ - آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی در محل بحث جاری می شود؟ توضیح دهید.
- ۳ - دلیل تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی چیست؟
- ۴ - چرا در محل بحث نمی توان از طریق حکومت اصل جاری در سبب بر اصل جاری در مسبب وارد شد؟

ص: ۳۰۹

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.

در مسأله ملاقی و ملاقی، از نظر جریان اصول شرعیّه، یک شبهه ای شده است که مبتنی بر دو مقدمه است: یک مقدمه اش را دیروز بحث کردیم که آیا طهارت الملاقی مسبب از طهارت الملاقی است، یا نه؟ این شبهه مبتنی بر این مقدمه است که طهارت الملاقی را مترتب بر طهارت ملاقی و مسبب از طهارت ملاقی و معلول از آن می داند.

مقدمه دوم: (اینجا مثال فرش کنار می رود، مثال انائین را باید مطرح کرد که یک اناء سوّمی با احد الانائین ملاقات کند) مثال را برای بیان این شبهه باید به این نحو فرض کنیم: دو اناء داریم که در هر دو ماء است و علم اجمالی به نجاست احدهما پیدا کردیم، و بعد یک اناء دیگری که آن هم مشتمل بر ماء بود، با احد الانائین ملاقات کرد. صاحب این شبهه می گوید: اینجا دو مسأله مطرح است: یکی مسأله طهارت و نجاست است، یکی مسأله حلّیت و عدم حلّیت است. یک بحث این است که آیا «هذا الاناء، هذا الماء الواقع فی هذا الاناء طاهر ام نجس» یکی هم این که آیا شربش حلال است، یا این که حلال نیست؟

مقدمه دوم این شبهه این است؛ می گوید: همان طور که طهارت ملاقی مسبب از طهارت ملاقی بود، در هر کدام از این اناء ثلاثه (که حالا سه تا اناء پیدا کردیم)، حلیتس مسبب از طهارت خودش است، یعنی نسبت به اناء طرف یمین، اول باید مسأله طهارت و نجاستش روشن شود، در دنبال آن، مسأله حلیت و حرمت می آید به حساب این که اگر این ماء، نجس باشد، «لا یحل شربه»، اما اگر ماء طاهر باشد، «یحل شربه». پس در هر کدام از این اناات ثلاثه، یک مسأله ای هم بنام حلیت و حرمت مطرح است، و این حلیت و حرمت معلول نجاست و طهارت است. اگر این اناء، یعنی مائش نجس باشد، «لا یحل شربه»، اگر طاهر باشد «یحل شربه». پس در حقیقت اینجا دو تا سببیت و مسببیت وجود دارد: یکی طهارت ملاقی که اناء سوم است، این مسبب از طهارت ملاقی است، و دیگر این که در هر یک از اناات ثلاثه، حلیتس در رتبه متأخره از طهارتس است. اول مسأله طهارت مطرح است، بعد مسأله حلیت و عدم حلیت.

با توجه به این دو مقدمه، این شبهه می گوید: ما سه تا اناء داریم، آن دو اناء اول، طرف علم اجمالی، اناء سوم هم ملاقی، در هر کدام از اینها هم دو جهت مورد نظر است: یکی مسأله طهارت و نجاست، یکی هم مسأله حلیت و حرمت. باید حساب کنیم، ببینیم اینجا نتیجه چه می شود؟

تعارض اصول ششگانه در محل بحث

صاحب این شبهه می گوید: در بادی نظر قبل از آن که محاسبه کنیم، و تقدّم و تأخرها را بسنجیم، شش تا اصل اینجا داریم برای این که سه تا اناء داریم، در هر کدام از این اناات، یک اصلی به نام اصاله الطهاره و اصل دیگری به نام اصاله الحلیه، در ابتدای کار وجود دارد. پس ابتداء شش اصل در اینجا جریان پیدا می کند. سه تا اناء، در هر انائی دو تا اصل، یکی اصاله الطهاره، و دیگر اصاله الحلیه، لکن حساب کنیم، حالا- که می خواهیم مسأله علم اجمالی و طرفیت للعلم اجمالی را ملاحظه کنیم، ببینیم از این شش تا اصل در آخر چیزی برای ما باقی می ماند، یا باقی نمی ماند؟

می گوید: اول می آیم آن اولین رتبه متقدمه را حساب می کنیم، اولین رتبه متقدمه عبارت از دو تا اصاله الطهاره است که یکی در ملاقی جریان پیدا می کند، یکی هم در آن

طرف دیگر علم اجمالی، که ما از آن به اناء یسار تعبیر می کنیم. در اناء یمین و یسار که طرفین علم اجمالی هستند، اولین اصل و مقدم ترین اصل، دوتا اصاله الطهاره است.

می بینیم این دوتا اصاله الطهاره که باهم معارضه دارند، برای این که اگر دوتا اصاله الطهاره بخواهد جریان پیدا کند، مخالفت عملیّه با تکلیف منجز است، و آن مبنا را هم اگر بگیریم که تناقض در ادله اصول لازم می آید، آن مبنا هم اقتضا می کند که این دو اصل به نام اصاله الطهاره در اناء یمین و یسار، بالمعارضه ساقط شوند. این دوتا از شش تا، چهارتا دیگر مانده است.

می آییم سراغ رتبه دیگر؛ در رتبه دیگر سه تا اصل داریم: یکی اصاله الحلیه است که در اناء یسار است، یکی اصاله الحلیه است که در اناء یمین است و یکی اصاله الطهاره است که در ملاقی جریان پیدا می کند. این سه در عرض هم هستند. چرا؟ برای آن دو مقدمه ای که ما ذکر کردیم، گفتیم: «طهاره الملاقی متاخره عن طهاره الملاقی» و در مقدمه دیگر گفتیم: حلیت هم تأخر از طهارت دارد، پس وقتی که نوبت به رتبه دوم می رسد، در رتبه دوم سه اصل در کار است، طهاره الملاقی، حلیه الملاقی، حلیه اناء الیسار، اینها همه در رتبه هم است. و چون آن دو اصاله الحلیه هایی که در اناء یمین و یسار است، به معارضه ساقط می شود، این اصاله الطهاره ملاقی که در رتبه این دو اصاله الحلیه قرار گرفته هم مجبور است کنار برود و ساقط شود. لذا در رتبه دوم سه اصل از بین می رود.

دو اصاله الحلیه، یکی هم اصاله الطهاره الملاقی که در رتبه این دو اصاله الحلیه قرار گرفته است.

پس در رتبه دوم، سه تا از این اصول کنار می رود. در رتبه اول هم که دوتا کنار رفت، می ماند یک اصل از آن اصول شش گانه و آن اصاله الحلیه ای است که در ملاقی جریان پیدا می کند که ولو این که رتبه اش از همه تأخر دارد، اما چون آن اصولی که در رتبه های متقدم واقع شده بود، به واسطه تعارض ساقط شدند، لذا نوبت به این اصاله الحلیه در ملاقی می رسد. این دیگر نه معارضه دارد، و نه یک اصل حاکم دارد برای این که آن اصول حاکمه به علّت معارضه ساقط شدند، و از آن طرف هم یک اصل هم بیشتر نیست که ما در رتبه خودش بخواهیم معارضه درست کنیم، و حکم کنیم به سقوط اصاله الحلیه.

جریان اصاله الحلیه در ملاقی

نتیجه این طور شد که با محاسبه ای که در این شبهه به عمل می آید، ملاقی ما اصاله

الطهاره ندارد، اما اصاله الحلیه دارد. آن وقت ثمره این که اصاله الطهاره ندارد و اصاله الحلیه دارد این است که اگر بخواهید با این اناء سوم که عبارت از ملاقی است وضو بگیرید، حق ندارید وضو بگیرید برای این که طهارتش را احراز نکرده اید. طهارت مائی که می خواهید به وسیله اش وضو بگیرید باید احراز بشود ولو احراز طهارتش با اصاله الطهاره باشد ولی شما هیچ راهی برای احراز طهارت این اناء سوم ندارید پس اگر بخواهید با این اناء سوم، وضو بگیرید نمی شود. اما اگر بخواهید ماء واقع در این اناء سوم را بخورید و شرب کنید، اصاله الحلیه اینجا حاکم است و می گوید: مانعی ندارد، خوردن از این آب برای شما حرام نیست. اصاله الحلیه، حلیت شرب، و اکل از این را برای شما روشن می کند، اما در مثل توضی و امثال توضی از چیزهایی که مشروط به طهارت است، از این آب نمی توانید استفاده کنید.

پس توجه کردید که این شبهه این دو مقدمه را مفروض و مسلم گرفته، آن وقت با توجه به این دو مقدمه یک چنین نتیجه ای می گیرد، که اینجا ابتداء اصول شش گانه جریان دارد، ولی بعد وقتی که محاسبه می کنیم، می بینیم دو اصل در رتبه اول از بین می رود، و سه تا اصل در رتبه دوم از بین می رود، و در رتبه سوم چون نه معارضی هست، و نه حاکمی وجود دارد، اصاله الحلیه فی الملاقی جریان پیدا می کند.

پس نتیجه هذا الشبهه این است که اگر ما پای اصول شرعی را در اطراف ملاقی بیاوریم، حق نداریم اصاله الطهاره جاری کنیم. فقط تنها اصلی که درباره ملاقی جریان پیدا می کند، همان اصاله الحلیه است. این حرفی است که این شبهه دارد.

عدم وجود سببیت و مسببیت در باب طهارت

مهمترین اشکالی که ما به این شبهه داریم، این است که ما مقدماتش را قبول نداریم، به ضمیمه یک مطلب سومی. این شبهه مبتنی بر دو مقدمه بود، ما اولاً هیچ کدام آن دو مقدمه را قبول نداریم، منتها یکی را دیروز عرض کردیم که طهاره الملاقی، معلول طهاره الملاقی نیست. در باب نجاست، مسأله این طور است، شارع «جعل نجاسه الملاقی سبباً لنجاسه الملاقی» سببیت را شارع جعل کرده است، نجاست ملاقی را شارع جعل کرده، و این سببیت و مسببیت، مجعول شرعی است، و ما هیچ حرفی نداریم. اما در ناحیه طهارت چطور؟ شارع کی گفته: «اذا كان الملاقی طاهراً یكون ملاقیه ایضاً طاهراً»؟ چه موقع گفته: «طهاره الملاقی سبب لظهاره الملاقی»؟ کی شارع چنین کاری کرده است؟

فقط مسأله این است: علت این که اگر شما با یک دست مرطوبی با یک شی طاهری ملاقات کنید، می گوئید: نجاست تحقق ندارد، این است که سبب النجاسه وجود ندارد، نه برای این که سبب الطهاره تحقق دارد. اگر دست تر شما با عبای طاهر ملاقات کرد، در حقیقت طهارت دست شما، معلول طهارت عبا نیست، این طور نیست که چون عبا طاهر است، دست شما طاهر است بلکه، بخاطر این است که دست شما طاهر بوده، و هیچ سببی هم برای نجاست دست شما پیدا نشده است. برای این که آن چیزی را که شارع سبب قرار داده بود، نجاسه الملاقی بود، و ما فرض کردیم که عبا نجس نیست «حتی یؤثر فی نجاسه الملاقی».

پس این که خیال بشود که همان طور که درباره نجاست، یک سببیت و مسببیتی در کار است، درباره طهارت هم یک سببیت و مسببیتی در کار است، حتی از نظر عرف متشرعه هم مسأله این طور نیست. عرف متشرعه نمی گوئید: علت طهارت دست من، طهارت عبا است. می گوئیم: چرا این دست طاهر شما بعد از ملاقات با عبا طاهر است؟ شما نمی گوئید: برای این که سبب طهارتش وجود دارد بلکه می گوئید: برای این که طاهر بود، و سببی برای نجاست، محقق نشد. آنچه را که شارع سببیت برای نجاست قرار داده بود، نجاسه الملاقی بود، «و حیث لم تکن الملاقی نجسه» پس سببیت برای نجاست نبوده، پس طهارت خودش را دارد، نه این که طهارتش معلول طهارت ملاقی است. این یک مطلبی بود که دیروز عرض کردیم.

عدم دلیل بر بودن حلیت از آثار طهارت

همین طور ما مقدمه دوم این شبهه را قبول نداریم. مقدمه دوم این شبهه این بود که حلیت از آثار طهارت است، می گوئیم: این را هم قبول نداریم. کجا شارع گفته: «کل طاهر حلال؟» کجا شارع یک چنین حرفی زده که طهارت در رتبه مقدمه بر حلیت باشد؟ مسأله حلیت و حرمت، یک مسأله است، مسأله طهارت و نجاست، یک مسأله دیگر، گاهی هم در بعضی از موارد این دو باهم جمع می شوند. اما این که در بعضی از موارد، مسأله طهارت و حلیت، یا نجاست و حرمت باهم جمع می شوند، دلیل بر این نیست که مسأله معلولیت و علیت و سببیت و مسببیتی در کار است. شارع حلیت را روی یک عناوینی بار کرده، طهارت را هم روی یک عناوینی بار کرده است، گاهی از اوقات هم در بعضی از موارد، این دو اثر باهم اجتماع پیدا می کنند. اما اینکه بگوئیم: در هر کجا مسأله

حَلِّیت مطرح است، این معلول طهارت است و هر کجا مسأله حرمت مطرح است، این معلول نجاست است، چنین نیست.

هیچ گاه بین حَلِّیت و حرمت با طهارت و نجاست، تقدّم و تأخّری وجود ندارد. لذا همان طوری که طهاره الملاقی را در رتبه متأخّره از طهاره الملاقی نمی دانیم، همین طور حَلِّیت را هم در رتبه متأخّره از طهارت نمی دانیم، یعنی اینجایی که شما علم اجمالی دارید، (با قطع نظر از مسأله ملاقات) به این که احد الانائین نجس، اینجا هم دو اصاله الطهاره و هم دو اصاله الحلیه باهم معارضه می کند اما این طور نیست که بین اصاله الحلیه در رتبه متأخّره از اصاله الطهاره، معارضه واقع شود. در همان رتبه ای که دو اصاله الطهاره تعارض کرده و هردو از بین می روند، در همان رتبه هم دو اصاله الحلیه به جان هم می افتند، و هردوی آنها از بین می روند. به چه مناسبت بگوییم: این دو اصاله الطهاره در رتبه اول، و دو اصاله الحلیه در رتبه دوم هستند و معارضه بین آنها را متأخّر از معارضه بین دو اصاله الطهاره بدانیم؟ لذا ما این دو مقدمه را قبول نداریم.

عدم دلیل بر جریان اصاله الحلیه در اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره

و علاوه؛ یک مطلب دیگری هم در کار است که این هم تأیید می کند که این شبهه به این صورت کنار برود و آن این است: این که شما اصاله الحلیه را مطرح می کنید، این اصاله الحلیه از کجا پیدا شده؟ ما که روایات اصاله الحلیه را خواندیم. یک روایت، روایت مسعده بن صدقه بود، عنوانی که در آن روایت شده بود، این بود: «کل شیء لک حلال» که دیگر برای شیء، قید ذکر نکرده بود. «کل شیء هو لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام» و بعد هم یک موارد و یک مثالهایی را ذکر کرده بود. ما روایت را برای همین مثالها کنار گذاشتیم برای این که روایت پنج، شش مثال زده بود که اکثر این مثالهایش هیچ ارتباطی به اصاله الحلیه نداشت، بلکه مستند به ید بود، مستند به سوق مسلمین بود، مستند به استصحاب بود، مستند به حجّیت مثلاً قول ذی الید بود که اینها را سابقاً ذکر کردیم. لذا گفتیم: یک روایتی که یک قاعده کلیه بگوید، و بعد پنج، شش تا مثال ذکر کند، و از این پنج، شش تا، حدود چهارتا یا پنج تا، از همین قاعده ای که در روایت ذکر کرده بیرون است، و تحت یک ضوابط دیگری، و قواعد دیگری وارد است، چنین روایتی را مناسب با شأن امام نمی دانیم لذا روایت مسعده بن صدقه کنار رفت.

سه تا روایت دیگر باقی بود که اینها در عنوان، مشترک بودند، و یکیشان هم از نظر

سند کاملاً صحیح بود، و آن صحیحۀ عبد الله بن سنان بود. صحیحہ عبد الله بن سنان عنوانش این بود: «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال» عنوان شیء به «فیہ حلال و حرام» مقید شده بود و ما گفتیم: این قید «فیہ حلال و حرام» عنوان را روی شبهات مقرونۀ به علم اجمالی پیاده می کند برای این که در اطراف علم اجمالی «فیہ حلال و حرام» وجود دارد اما در شبهات بدویہ مثل این که شما شک کنید که آیا شرب توتون حلال است یا حرام است، اینجا «کل شیء فیہ حلال و حرام» نداریم. پس این مربوط به شبهاتی است که مقرون به علم اجمالی است.

و گفتیم: درست است که «کل شیء فیہ حلال و حرام» مطلق شبهات مقرونۀ به علم اجمالی را می گیرد، هم محصوره را، و هم غیر محصوره را، لکن ما دلیل عقلی و یا دلیل عقلایی و عرفی داریم که شارع نمی تواند در شبهات محصوره ترخیص در ارتکاب همه اطراف بدهد. این مستلزم اذن در معصیت است، اذن در معصیت هم قبیح است، و هم مستلزم مناقضۀ در بیان مولاست. لذا از «کل شیء فیہ حلال و حرام» شبهات مقرونۀ به علم اجمالی که محصوره باشد خارج شد. وقتی که خارج شد، یکی از حرفهایی که ما با صاحب این شبهه داریم این است که این که شما می گوئید: دوتا اصالة الحلیه در رتبۀ ثانیه به ضمیمۀ اصالة الطهاره در ملاقی باهم معارضه می کنند، این اصالة الحلیه ها را شما از کجا پیدا کردید؟ کدام دلیل بر شما اصالة الحلیه درست کرده؟ اگر روایت مسعده بن صدقه است، که او به لحاظ آن اشکالش حجّیت ندارد. اگر روایت عبد الله بن سنان است، که شبهات محصوره از روایت عبد الله بن سنان بیرون است. پس این اصالة الحلیه ها از کجا آمده؟ منشأ این اصالة الحلیه ها چیست؟ این هم یک اشکال سومی است علاوه بر پذیرفتن و رد کردن آن دو مقدمه، که «ما الدلیل علی اصالة الحلیه» در اطراف علم اجمالی با این که شبهه، شبهۀ محصوره است، و بحث ما در علم اجمالی به نجاست احد هذین الانائین است؟

جریان اصالة الطهاره و اصالة الحلیه در ملاقی

بعد از آن که ما آن دو مقدمه را کنار زدیم، و این حرف را هم راجع به اصالة الحلیه ذکر کردیم، نتیجۀ حرفهای ما این می شود که این دو اصالة الطهاره ای که در ملاقی و طرف جریان پیدا می کنند، به خاطر معارضه کنار می رود، دوتا اصالة الحلیه هم اصلاً مدرک ندارد تا بحث معارضه اش را پیاده کنیم، این دوتا هم به این جهت کنار می رود.

باقی می ماند ملاقی. در ملاقی هم بدون هیچ اشکالی اصاله الطهاره جریان پیدا می کند، نه برای سببیت و مسببیت، بلکه برای خاطر این که ملاقی اصلاً طرف علم اجمالی نبوده، ربطی به علم اجمالی ندارد بلکه یک ماء مشکوک الطهاره ای است که به لحاظ این که با یک انائی که احد طرفی العلم الاجمالی بوده، ملاقات کرده ما اصاله الطهاره را در او جاری می کنیم.

شما بگویید: از نظر حلیت و حرمت چه می کنید؟ می گوییم: از نظر حلیت و حرمت، «کل شیء لک حلال» لازم نداریم، بلکه می گوییم: همان حدیث رفع که دلیل شرعی اصاله البرائت است، همان طور که در شرب توتون آن حرمت مجهوله به واسطه حدیث رفع، رفع می شود، بدون این که مسأله حلیت اثباتاً ثابت شود، فقط آن حرمت مجهوله کنار می رود، اینجا هم حرمت مجهوله در ملاقی را به واسطه ادله برائت شرعی، کنار می گذاریم در نتیجه می گوییم: به علت حدیث رفع آن حرمت مجهوله وجود ندارد، و به علت قاعده طهارت، اصاله الطهاره در اینجا پیاده می شود.

در نتیجه از آن اصول شش گانه ای که این شبهه فقط می خواست یک اصل را در ملاقی جاری کند، و نتیجه بگیرد که در مقام توضع نمی شود ملاقی را به کار برد، اما در مقام استعمال برای اکل و شرب مانعی ندارد، ما می گوییم: مسأله این طور نیست. هم در مقام توضع می شود از ملاقی استفاده کرد، لاصاله الطهاره و هم در مقام استفاده برای شرب، خود حدیث رفع که «رفع ما لا يعلمون» دارد، آن حرمت مجهوله را برمی دارد، مثل سایر موارد شبهات بدویه. پس روی مبنای ما نتیجه این طور شد.

یک بحثی هم باید بکنیم که اگر ما آن دو مقدمه را از این شبهه بپذیریم، و این اشکال خودمان را هم در اینجا مطرح نکنیم، آیا در تمام آن صور ثلاثه ای که در بیان مرحوم آخوند مطرح شده، این شبهه جریان دارد یا این که در هیچ کدام جریان ندارد و قابل جواب است یا این که در بعضی از این صور جریان دارد، و در بعضی از این صور جریان ندارد؟

پرسش:

۱ - مقدمه دوم شبهه محل بحث در لازمه تبعیت حلیت و حرمت از طهارت و نجاست را توضیح دهید.

۲ - کیفیت تعارض اصول ششگانه را در محل بحث از نظر صاحب شبهه بیان کنید.

۳ - آیا حلیت از آثار طهارت است؟ توضیح دهید.

۴ - آیا اصاله الحلیه در اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره جاری می شود؟ چرا؟

۵ - کیفیت جریان اصاله الطهاره و اصاله الحلیه در ملاقی را در محل بحث توضیح دهید.

ص: ۳۱۸

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 شبّه ای که دیروز مطرح شد، عرض کردیم که سه جواب درباره اش هست، که دوتای از آنها منع دو مقدمه ای است که این شبّه مبتنی بر آن دو مقدمه است. و به یک معنا می شود هر سه مطلب را در رابطه با مبنای این شبّه قرار داد. مطلب سومش همان مسأله ملاحظه ادله اصاله الحلیه بود و این که ما اصلا دلیلی برای اصاله الحلیه در اطراف شبّهات محصوره نداریم، یعنی اصاله الحلیه وجود ندارد تا نوبت به معارضه برسد.

دیروز روی این مسائل بحث کردیم.

بحث امروز که هم آخرین بحث در باب ملاقی و ملاقی است، و هم آخرین بحث در همین مقام اول است که دوران بین متباینین باشد، که تمام بحث ما از اول اشتغال، در همین دوران بین متباینین بود، که مقام بعدیش دوران بین اقل و اکثر است. بحث امروز هم خاتمه بحث ملاقی و ملاقی است و هم خاتمه بحث دوران بین متباینین است و آن این است که اگر ما این مقدمات را قبول کنیم، یعنی سه مطلب را بپذیریم: یک مطلب این که طهارت ملاقی مسبب از طهارت ملاقی است، (که ما در بحث دیروز و پریروز این را

منع کردیم) اگر فرض کنیم که مانعی ندارد و باز این مطلب را بپذیریم که همان طوری که طهارت ملاقی مسبب از طهارت ملاقی است، در هر کجا که مسأله طهارت و نجاست مطرح است، حلیت هم مسبب از طهارت است، حلیت معلول طهارت است. این مسأله را هم بپذیریم. و باز این مطلب را هم بپذیریم و آن اشکالات دیروز را درباره کلیه اصاله الحلیه به آن صورت مطرح نکنیم و بگوییم: اصاله الحلیه یک دلیل عامی دارد که این دلیل عام فی نفسه اصاله الحلیه را در تمام موارد ثابت می کند. اگر این حرف را هم قبول کنیم. آیا با توجه به پذیرفتن این سه مطلب، این شبهه ای که ذکر شد، وارد است یا باز هم می توانیم بگوییم: وارد نیست؟ یا این که بین صورتین که در رابطه با ملاقی هست، تفصیل قائل شویم؟ پس بحث با توجه به پذیرفتن تمامی مقدمات و مبانی این شبهه در باره ورود شبهه است.

وارد شدن شبهه در صورت قبول کردن مقدمات آن در فرض سوم

اینجا یک صورت ظاهرا این شبهه روی پذیرفتن این مبانی وارد است و آن عبارت از همان صورت سوم بود که در کلام مرحوم آخوند(ره) ذکر شده بود که ملاقی و ملاقی در عرض واحد طرف علم اجمالی قرار بگیرند. همان جایی که مرحوم آخوند می فرمود:

هم اجتناب از ملاقی لازم است و هم اجتناب از ملاقی لازم است برای این که علم اجمالی ما به این شکل پیاده شده: ما علم اجمالی داریم به این که این طرف، وجوب اجتناب دارد و یا ملاقی و ملاقی وجوب اجتناب دارند، یعنی هر دو که از نظر طرفیت للعلم اجمالی، بین ملاقی و ملاقی، هیچ فرقی نیست. در این فرض، این شبهه ای که دیروز ذکر شد، به نظر می رسد که وارد است اگر ما مبانی ثلاثه و مقدمات ثلاثه اش را بپذیریم، چرا؟

برای این که همه حرفها در اینجا پیاده می شود، یعنی صاحب شبهه می گوید: دوتا اصاله الطهاره در ملاقی و طرف به واسطه معارضه ساقط می شود. در رتبه دوم هم دوتا اصاله الحلیه به ضمیمه اصاله طهاره الملاقی ساقط می شود. در رتبه سوم، می بینیم اصاله الحلیه ملاقی هیچ گونه معارضه ای ندارد برای این که نه طرف دارد و نه یک اصلی که در رتبه مقدم و به عنوان اصل سببی بر او تقدم داشته باشد، وجود ندارد. لذا اصاله الحلیه در ملاقی طبق قاعده جریان پیدا می کند، دون اصاله الطهاره، که نتیجه اش این بود که در مقام اکل و شرب می توانیم از ملاقی استفاده کنیم، اما در مقام توضی، جایز نیست که از

این ملاقی استفاده شود، چون طهارت محرز ندارد. این علی القاعده است.

بررسی ورود شبهه در صورت حدوث ملاقات بعد از علم اجمالی

آن که ما رویش تکیه داریم این فرض است که اگر ملاقی، طرف علم اجمالی نباشد، از اول علم اجمالی پیدا شد به این که یا این اناء نجس است یا آن اناء است، بعد دست با احد الانائین ملاقات کرد که ملاقات بعد از علم اجمالی تحقق پیدا کرد، ملاقات بعد از حدوث علم اجمالی واقع شد. حالا اینجا می خواهیم ببینیم آیا این شبهه پیاده می شود یا نه درحالی که ما همه مبانی این شبهه را هم پذیرفتیم؟

اینجا ما معتقدیم که این شبهه پیاده نمی شود، برای این که ما در باب عدم جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، گفتیم: ملاک عدم جریان به حسب واقع، مخالفت عملیه با تکلیف معلوم بالاجمال است. گفتیم: اگر در اطراف علم اجمالی بخواهد دو اصل عملی جریان پیدا کند، لازمه اش این است که مخالفت عملیه با آن تکلیف معلوم بالاجمال تحقق پیدا کند، مخالفت قطعیه عملیه تحقق پیدا کند، و هو غیر جائز.

ملاک مخالفت عملیه با تکلیف معلوم

اینجا باید به این مسأله، یک نکته ای را اضافه کنیم که آیا در مخالفت عملیه، آن که ملاک است، صرف مخالفت عملیه با تکلیف معلوم است یا این که یک قید دیگر هم باید اضافه کنیم؟ مخالفت عملیه با تکلیف معلوم منجز، و الا صرف معلومیت تکلیف اگر موجب تنجز تکلیف نشده باشد، اگر موجب این نشده باشد که تکلیف صحت احتجاج پیدا کند، در عین این که این مخالفت عملیه با تکلیف معلومه است، مع ذلک این مخالفت عملیه مضر و ممنوع نیست. آن که ممنوع است، یک تکلیف معلومی است که به مرحله تنجز رسیده باشد، آنجا مخالفت عملیه اش قاذح و مضر است.

مثال ذلک: اگر شما علم اجمالی داشتید به این که یا اناء یمین وجوب اجتناب دارد یا اناء یسار، بعد از این، یک علم اجمالی دیگری پیدا کردید به این که یا یکی از این دو اناء وجوب اجتناب دارد یا اناء سومی که خارج از دو طرف معلوم بالاجمال اول بود یعنی در حقیقت ما اینجا سه اناء داریم. اول علم اجمالی پیدا کردیم به این که یا اناء اول وجوب اجتناب دارد، یا اناء وسط. بعد علم اجمالی پیدا کردیم به این که یا اناء وسط وجوب اجتناب دارد، یا اناء آخر.

اینجا روی محاسبه و حرفهایی که در مقابل مرحوم نائینی (ره) ذکر کردیم، گفتیم: شما اینجا شما باید آن علم اجمالی حادث را اولاً ملاحظه کنید. برای این که مسأله تنجیز و مؤثریت علم اجمالی در تنجیز، از آثار وجود خارجی علم اجمالی است. باید آن علم اجمالی اول ملاحظه شود. علم اجمالی اول آن تکلیف به وجوب اجتناب را برای شما منجز کرد. لازمه منجز کردنش این است که اگر شما بخواهید دوتا اصاله الطهاره جاری کنید، مستلزم مخالفت عملیه با تکلیف معلوم منجز است. این که روشن است. در علم اجمالی دوم؛ که به تکلیف متعلق است. معلوم بالاجمال شما وجوب اجتناب است لذا باید بگوییم: ما اینجا یک تکلیف معلوم بالاجمال داریم، اما این تکلیف معلوم بالاجمال، با تکلیف معلوم بالاجمال اول فرق می کند. تکلیف معلوم بالاجمال اول به مرحله تنجز رسید، اما تکلیف معلوم بالاجمال دوم به مرحله تنجز نرسیده برای این که یک طرفش با علم اجمالی اول مشترک بود و اگر تکلیف در رابطه با او منجز شد، دیگر دو مرتبه نمی شود تکلیف تنجز پیدا کند. تنجز مرتین تصور نمی شود، همان طوری که در این بحثهای اخیر مکرر عرض شد.

پس علم اجمالی اول به تکلیف منجز متعلق شده اما معلوم به علم اجمالی دوم با این که تکلیف است، اما تکلیف منجز نیست. تکلیف منجز که نشد، اینجا اگر اصاله الطهاره بخواهد جریان پیدا کند، چه مانعی دارد؟ مانع از جریان اصاله الطهاره چیست؟ حتی در این اثناء وسط اگر ما بخواهیم به لحاظ علم اجمالی اولی اصاله الطهاره جاری کنیم، درست نیست. اما با قطع نظر از علم اجمالی اول، اگر بخواهیم به لحاظ علم اجمالی دوم اصاله الطهاره جاری کنیم، هیچ مانعی ندارد برای خاطر این که ما در علم اجمالی دوم تکلیف منجزی نداشتیم. حالا در این طرف مشترک ثمره عملیه ظاهر نمی شود.

اما بحث در اثناء سوم است. در آن اثناء آخر چه چیزی مانع از جریان اصاله الطهاره در رابطه با اثناء سوم است؟ چه مانعی دارد که ما بگوییم: نباید این اصاله الطهاره جریان پیدا کند؟ وقتی که این مسأله برای شما درباره اثناء سوم روشن شد، ملاقی را به جای یک اثناء سوم قرار بدهید برای این که فرض ما آنجایی است که ملاقی، طرف علم اجمالی اول نبوده، بلکه ملاقی، طرف علم اجمالی دوم قرار گرفته، و علم اجمالی دوم هم نتوانسته حالت منجزیت و تنجیز داشته باشد. وقتی که علم اجمالی دوم که یک طرفش ملاقی است، نتوانست مؤثر در تنجیز باشد، دیگر چه مانعی جلوی اصاله الطهاره را در ملاقی می گیرد؟

این شبهه می گفت: اصاله الطهاره در ملاقی جریان ندارد، فقط اصاله الحلیه در اینجا هست، می گوییم: چه مانعی دارد که اصاله الطهاره حتی روی مبانی خودتان در اینجا جریان پیدا کند؟ ما فقط در اطراف علم اجمالی برای جریان اصول، یک مانع اساسی داریم، «و هو لزوم المخالفه العمليه للتكليف المعلوم المنجز»، آیا در علم اجمالی دوم، تکلیف ما منجز شد؟ آیا علم اجمالی دوم مؤثر در تنجیز قرار گرفت؟ بعد از آن که مؤثر در تنجیز قرار نگرفت، دیگر چه رادع و مانعی از جریان اصاله الطهاره در باب ملاقی روی مبانی خودتان تصور می شود؟ لذاست که روی این مبنا هم ما اصاله الطهاره را در رابطه با ملاقی جاری می کنیم.

تبعیت طهارت از حلیت

ممکن است بگویید: اصاله الطهاره که جاری شد چه بسا دیگر لازم نیست اصاله الحلیه هم جاری شود برای همان مبانی خودتان که حلیت را از آثار طهارت می دانید. اگر شارع طهارت را در ضمن اصاله الطهاره ثابت کرد، در دنبال او حلیت هم هست. یا این که بگویید: علاوه بر اصاله الطهاره، اصاله الحلیه هم جریان پیدا می کند. بالاخره ما در مقابل شما می خواهیم طهارت را در ملاقی ثابت کنیم، تا نتیجه این بشود که در وضو و امثال ذلک هم بشود از ملاقی استفاده کرد.

نتیجه اینطور شد که در رابطه با این شبهه ولو این که ما تمام مبانی این شبهه را هم بپذیریم، باز این شبهه فقط در بعضی از صور می تواند پیاده بشود اما در آن مثال و فرض معروف که اول، علم اجمالی پیدا شود، و بعد ملاقاتی تحقق پیدا بکند، در این فرض روی هیچ مبناهی برای طهارت ملاقی هیچ گونه اشکالی به نظر نمی رسد.

حکم فرض چهارم ملاقات با اطراف علم اجمالی

برای تتمیم کلام این را هم ذکر می کنیم. مرحوم آخوند در عین این که خیلی موجز نوشته اند، ولی در عین حال فروض را هم بیان کرده اند. غیر از این سه فرضی که تا به حال خواندیم و در اطرافش بحث کردیم، یک فرض دیگری هم در کلام مرحوم آخوند ذکر شده، و آن این است که اگر هنوز علمی تحقق پیدا نکرده دست شما با احد الانائین ملاقات کرد، بعد آن انائی که دست شما با او ملاقات کرده بود، از محل ابتلا خارج شد.

بعد که از محل ابتلا خارج شد، برای شما یک علم اجمالی پیدا شد که یا اناء یمین نجس

بوده، یا اناء یسار نجس بوده. بعد از آن که علم اجمالی اثر خودش را بخشید (حالا می گوئیم اثرش چیست) بعد از مثلا یکی دو روز، ثانیاً آن اناء ملاقی مورد ابتلای شما قرار گرفت. آیا این ملاقی وجوب اجتناب دارد یا این که این ملاقی وجوب اجتناب ندارد؟

آن چه ابتداء به نظر می رسد و کلام مرحوم آخوند مبتنی بر اوست ایشان مسأله را اینجوری حساب کرده اند، فرض این بود که دست شما با یکی از این دو اناء ملاقات کرد، و بعد الملاقات آن ملاقی از محل ابتلاء خارج شد، بعد که خارج شد، علم اجمالی برای شما پیدا شد، بعد از گذشتن زمان حدوث علم اجمالی، دو مرتبه آن ملاقی به محل ابتلا و به حالت اولیه خودش بازگشت. مرحوم آخوند می فرمایند: در اینجا با این که الان ملاقی محل ابتلای شما است، مع ذلک اجتناب از این ملاقی بر شما لزوم ندارد، برای اینکه در آن وقتی که این علم اجمالی پیدا شد، ملاقی داخل در محل ابتلا نبود، و شرط تأثیر علم اجمالی این بود که همه اطرافش محل ابتلا باشد. چون این داخل در محل ابتلا نبود، علم اجمالی روی این، نتوانست اثر تنجیزی داشته باشد. در نتیجه ملاقی طرف علم اجمالی قرار گرفت، و مبتلا به هم بود و علم اجمالی آمد روی ملاقی و طرف دیگر حکم به وجوب اجتناب و لزوم احتراز را منجز کرد و مسأله خاتمه پیدا کرد. حالا که ملاقی دو مرتبه داخل در محل ابتلا شده، ما دیگر علم اجمالی جدیدی نداریم، ما هستیم و یک ملاقای محل ابتلا و مشکوک الطهاره و النجاسه، لذا اصاله الطهاره اینجا در ملاقی جریان پیدا می کند و لازمه جریان اصاله طهاره الملاقی، این است که اجتناب از ملاقی بر شما لزوم ندارد.

پس فروض چهارگانه مرحوم آخوند این جوری می شود: در یک فرضش از ملاقی باید اجتناب کرد نه ملاقی، در یک فرضش از ملاقی و ملاقی هر دو باید اجتناب کرد. در دو فرض از ملاقی نباید اجتناب کرد، و از ملاقی باید اجتناب کرد که این یکی از این دو فرضی است که ایشان ذکر کرده اند. آیا این بیان ایشان درست است یا نه؟

یک وقت ما می خواهیم با بیان ایشان روی مبنا برخورد کنیم. ما که گفتیم: اصلا در تنجیز علم اجمالی، دخول و خروج از محل ابتلا هیچ نقشی ندارد. طبق همان مبنایی که سیدنا الاستاذ بیان فرمودند و مبنای صحیحی است، اصلا مسأله دخول در محل ابتلا، شرط تنجیز علم اجمالی نیست. اگر روی این مبنا بخواهیم با این فرض برخورد کنیم، جواب این است که این ملاقی از محل ابتلا خارج بشود یا نشود، فرقی در مسأله به

وجود نمی آورد.

اما بحث این است اگر بخواهیم طبق مبنای معروف بین متأخرین مشی کنیم، یعنی در حقیقت روی مبنای مرحوم آخوند و مرحوم شیخ (علیهما الرحمه) که یکی از شرایط تأثیر علم اجمالی را دخول جمیع الاطراف فی محل الابتلاء می دانند، آیا روی این مبنا اینجا مسأله همین طور است که مرحوم آخوند بیان کردند؟

شرط مانعیت خروج از ابتلا نسبت به تأثیر علم اجمالی

ربما يقال به این که همین جا ما می توانیم اشکال کنیم بگوییم: این که شما خروج از محل ابتلا را مانع از تأثیر علم اجمالی می دانید، این در آنجایی است که یکی از اطراف علم اجمالی به طوری از محل ابتلا خارج شود که حتی یک اثر مبتلا به هم نداشته باشد، یعنی در رابطه با آن خارج از محل ابتلا، شما هیچ حکمی و هیچ عمل مورد ابتلائی ندارید. این از محل ابتلا خارج شده و هیچ اثری از خودش به جای نگذاشته اما اگر یک جایی را فرض کنیم که یک چیزی از محل ابتلا خارج شده، خودش کنار رفته، لکن یک اثر مبتلابهیی از خودش به جای گذاشته که الامن وجود دارد، آیا این را هم می توانیم بگوییم: خارج از محل ابتلا است؟ ما نحن فیه من هذا القبیل است برای این که گرچه ملاقی از محل ابتلا خارج شده اما اثر ملاقی در ملاقی پیدا می شود، و اثر مبتلا به ملاقی عبارت از خود ملاقی است، یعنی در حقیقت وقتی ملاقی محل ابتلا شد، مثل این می ماند که ملاقی محل ابتلا باشد. در موارد دیگر هم همین طور است. در غیر مورد علم اجمالی اگر دستتان با یک چیزی ملاقات کرد که آن چیز مشکوک النجاسه و الطهاره است، لکن این چیز از محل ابتلا خارج شد، الان ما نمی توانیم در این چیزی که از محل ابتلا خارج شده، یک اصاله الطهاره ای جاری بکنیم، نه به لحاظ خودش بلکه به لحاظ دستی که با او ملاقات کرده است.

مثلاً (همان مثال چند روز پیش را می زنیم): اگر عبایتان را با یک آب مشکوک الکریه شستید، شک دارید که این آب کزیت دارد یا ندارد. یک وقت این است که آب موجود است و شما استصحاب کزیت می کنید و نتیجه می گیرد طهارت عبایی که با این آب شسته شده، این مسأله روشن است. اما سؤال این است که اگر وقتی که شک کردید در کزیت این آبی که عبایتان به آن تطهیر شده که آن آب را بعد از شستن عبای شما از حوض بیرون ریختند، اینجا چون آبی وجود ندارد آیا نمی توانیم استصحاب کزیت کنیم

تا عبایی که با این آب شسته شده محکوم به طهارت شود؟ می توانیم استصحاب کنیم، یعنی در حقیقت آب مورد ابتلا است ولو این که الا-ن وجود ندارد، به لحاظ این اثری که الا-ن در کار است، به لحاظ این عبای نجسی که با این آب مشکوک الکزیه شسته شده. لذا شما استصحاب کزیت را جاری می کنید، و نتیجه می گیرد طهاره هذا العبا را.

اینجا هم ولو این که ملاقی از محل ابتلا خارج شده، و در حال حدوث علم اجمالی، شما خیال می کنید که ملاقی به طور کلی از محل ابتلا بیرون است، اما اثر او و یکی از آثار او که وضع ملاقی است کفایت می کند که ما بگوییم: ملاقی محل ابتلا است. لازم نیست خود ملاقی وجود داشته باشد، و محل ابتلا باشد. لذا برخلاف آن چه که مرحوم آخوند می فرمایند که در اینجا دیگر اجتناب از ملاقی لزوم ندارد، گفته می شود: حتی روی مبنای خودتان که شرط در تأثیر علم اجمالی را دخول در محل ابتلا می دانید، بدانید هذا داخل فی محل الابتلاء ولو به لحاظ اثر ملاقی و نتیجه ای که این ملاقات روی ملاقی دارد. هذا تمام الکلام، هم در مسأله ملاقی و ملاقی و هم در مسأله دوران بین متباینین.

پرسش:

- ۱ - آیا با پذیرفتن مقدمات شبهه محل بحث، این شبهه وارد است؟ توضیح دهید.
- ۲ - آیا در صورت حدوث ملاقات بعد از علم اجمالی، شبهه مذکور وارد است؟ چرا؟
- ۳ - در چه صورتی مخالفت عملیه با تکلیف معلوم تحقق پیدا می کند؟
- ۴ - حکم فرض چهارم در صورت عدم علم به تحقق ملاقات با اطراف علم اجمالی را بیان کنید.
- ۵ - شرط مانعیت خروج از ابتلا نسبت به تأثیر علم اجمالی چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه 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.

مقام ثانی؛ دوران امر بین اقل و اکثر

مقام ثانی که در باب اشتغال مورد بحث واقع می شود، مسأله دوران امر بین اقل و اکثر است، که آیا در این مورد، عقل حکم به اشتغال و احتیاط می کند یا نمی کند و مقتضای اصول شرعیه در این باب چیست؟ قبل از آن که وارد اصل بحث شویم، دو مطلب به عنوان مقدمه ذکر می شود، که تقریباً در تحریر محل نزاع و روشن شدن محل بحث نقش دارند.

تعریف اقل و اکثر ارتباطی

مقدمه اول این است که بلاشک آن اقل و اکثری که در اینجا مورد بحث است، اقل و اکثر ارتباطی است، نه اقل و اکثر استقلالی. روی یک تقسیم می بینیم که برای اقل و اکثر، دو قسم ذکر می کنند: یک قسمش را اقل و اکثر ارتباطی می دانند، و یک قسم را اقل و

اکثر استقلالی، اقل و اکثر ارتباطی جایی است که شارع یا هر آمری، یک عده امور را که هر کدام از این امور فی نفسه استقلال دارند، اما در مقامی که آمر و حاکم لحاظ می کند، این عده امور را عبارت از یک شیء می داند، و در مقام ملاحظه، آن را شیء واحد می داند به خاطر این که، این امور از یک طرف مستقلا نمی تواند آن هدف و غرض را تأمین کند، و از طرف دیگر در ترتب اثر و غرض نقش دارد. مثل رکوع در باب نماز، از یک طرف استقلالا نمی تواند غرض نمازی را تأمین کند، نمی تواند معراج مؤمن باشد، نمی تواند سایر آثار و مصالحی که در نماز وجود دارد، به تنهایی تأمین کننده آن اغراض و مصالح باشد و از طرف دیگر هم در ترتب آن اثر، نقش دارد منتها بنحو جزئیت، بنحو شرطیت، بنحو دخالت. وقتی چنین حالتی پیش می آید، از نظر مقام اعتبار، و از نظر مقام تصوّر، مسأله به این صورت است که مجموعه اجزاء نماز را مثلا شارع یک شیء قرار می دهد، و امر فاردی می شمارد، و در مقام تصوّر، او را یک چیز می داند به اعتبار این که این مجموعه است که می تواند غرض نمازی را تأمین کند، و این مجموعه است که می تواند مصلحت صلاتی را در دنبال داشته باشد. لذا روی این حساب، در مقام تعلق امر، می بینیم شارع یک امر به نماز می کند، مثل آنجایی که نماز را به حسب واقع، یک عمل فرض کنید، شارع همان طور که در مواردی یک فعل را متعلق امر قرار داده، اینجا هم می بینیم در ردیف آنها، نماز را متعلق یک امر قرار داده، می گوید: «اقیموا الصلوه، اقم الصلاه، صلوا کما رأیتمونی اصلی» این مجموعه، «متعلق واحد و تعلق به امر واحد». به این می گویند: اقل و اکثر ارتباطی، که معنای ارتباط این است، که بین اینها به این نحو ارتباط موجود است، که مجموعه اینها مدخلیت دارد و مأمور به است، و «الأ کل واحد من الاجزاء، لم يتعلق به امر مستقلا»، بحیثی که شما اوامر متعدده و مأمور به های متعدد داشته باشید.

تعریف اقل و اکثر استقلالی

اما در اقل و اکثر استقلالی، مسأله، به این کیفیت نیست، آنجا اقل به تنهایی ولو با عدم تحقق اکثر می تواند نقش داشته باشد. مثل رکوع نیست که اگر در ضمن سایر اجزاء و شرائط قرار نگیرد، رکوع اثری ندارد، اثر صلاتی اش عبارت از صفر است. اگر کسی رأسا نماز نخواند یا نماز چهار رکعتی را عمدا سه رکعت بخواند، از نظر ما هیچ فرقی ندارد، ولو این که کثیری از اجزاء و شرایط، در نماز سه رکعتی ملاحظه و مورد عمل

قرار گرفته. اما در اقل و اکثر استقلالی، این طور نیست، اقل به تنهایی خودش «موضوع مستقل یترتب علیه اثر مستقل و تعلق به کأن امر مستقل». مثلاً نمازهایی از شما فوت شده و نمی دانید آیا پنج نماز از شما فوت شده یا شش نماز از شما فوت شده. امر دایر بین پنج و شش است. به این می گوییم: اقل و اکثر استقلالی برای این که چه به حسب واقع، شش نماز از شما فوت شده باشد، و چه پنج نماز فوت شده باشد، اگر شما پنج نماز قضا را بجا بیاورید، به اندازه پنج نماز اطاعت کرده اید، به اندازه پنج نماز «اقض ما فات کما فات» رعایت شده است. مثل آنجایی که شما از اول بدانید که شش تا نماز قضا دارید، لکن در مقام عمل، عمداً بیش از پنج نماز را اتیان نکنید، آنجا مسأله به این صورت است که پنج تا نماز را شما به صورت قضا، انجام داده اید و تکلیف متعلق به این پنج تا ساقط شده ولی تکلیف متعلق به این ششمی در صورتی که علم به آن داشته باشید، در جای خودش محفوظ است که «لکل صلاه قضاء، حکم مستقل و امر مستقل» مثل نماز ادا است. قضا در این جهت، یک حکمی زاید بر ادا ندارد.

اگر کسی خدای ناکرده از صلوات یومیه اش یکی را ترک کند، نماز صبحش را ترک کند، این ترک «لا یکاد یضرب سائر الصلوات الادائیه» نماز ظهر و عصر در جای خودش محفوظ است و امرش اتیان شده و ساقط شده، نماز مغرب و عشاء هکذا. در باب قضا هم مسأله به همین صورت است و در این جهت با اداء، هیچ گونه فرقی ندارد.

خروج اقل و اکثر استقلالی از موارد علم اجمالی

از اینجا ممکن است ما یک مطلب دیگری را ذکر کنیم و بگوییم: اصلاً مسأله اقل و اکثر استقلالی که می خواهند آن را از موارد علم اجمالی بشناسند، واقعش این است که از موارد علم اجمالی نیست. اقل و اکثر استقلالی ربطی به علم اجمالی ندارد. از اول مسأله به این صورت است، شما که شک دارید پنج تا نماز قضا دارید یا شش تا نماز قضا دارید، چون این دوتا را باهم ملاحظه می کنید، یک صورت علم اجمالی برای شما درست می شود، و الاً اگر بخواهید لب مطلب را ملاحظه کنید، واقعش این است که شما علم تفصیلی دارید به این که پنج تا نماز از شما فوت شده، و یک شک بدوی هم دارید در این که نماز ششم، آیا فوت شده یا نه؟ که این علم تفصیلی و شک بدوی این طور نیست که علم اجمالی را منحل کند، یعنی مثل سایر مواردی که اول شما یک علم اجمالی داشته اید و علم اجمالی گاهی انحلال پیدا می کند، اینجا هم بگویید: علم اجمالی انحلال پیدا کرده،

نه، اصلاً انحلال نیست، اصلاً علم اجمالی نیست، بلکه مطلب، عکس است، یعنی وقتی که آن معلوم بالتفصیل را با مشکوک بدوی، روی هم می گذارید، وقتی که حالت انضمام و ضمیمه پیدا می کند، یک صورت علم اجمالی برای شما درست می شود، که این صورت علم اجمالی، بعد از ضمیمه کردن آن معلوم بالتفصیل و مشکوک به شک بدوی است، و الا حقیقت امر این است که علم اجمالی در کار نیست. یقین دارم پنج تا نماز از من فوت شده، شک دارم که نماز ششم هم فوت شده یا نشده. غیر از این دیگر به حسب واقع، چه مطلبی وجود دارد؟ چه علم اجمالی تحقق دارد؟ بخلاف اقل و اکثر ارتباطی.

دخول اقل و اکثر ارتباطی در محل بحث

در اقل و اکثر ارتباطی، مسأله اینطور است: من می دانم که نماز، مأوربه است، می دانم که امر به نماز متعلق است، لکن نمی دانم که آیا نماز، نه جزء است، و سوره خارج از اجزاء است یا سوره داخل در اجزاء است؟ البته بعضی ها در اینجا قائل به انحلال شده اند که ان شاء الله بحثش را مطرح می کنیم که ببینیم آیا این انحلال درست است یا درست نیست ولی فعلاً بحث ما این است که آیا به حسب واقع و حقیقت، شما اینجا علم اجمالی ندارید؟ علم اجمالی شما مردد بین اقل و اکثر نیست؟ شما می گوید:

یک نمازی مأوربه است، نمی دانم این نماز مأوربه ده جزء است و یا نه جزء است در حالی که اگر نه جزء باشد، «شیء واحد و یترتب علیه اثر واحد» اگر ده جزء هم باشد «شیء واحد و یترتب علیه اثر واحد».

انصاف این است که از نظر واقعیت، در اقل و اکثر ارتباطی، مسأله علم اجمالی مطرح است، لذا در باب اشتغال از آن بحث می کنیم، و باب اشتغال را به دو مقام تقسیم می کنیم:

یک مقام دوران بین متباینین که تا به حال بحث کردیم، یک مقام هم دوران بین اقل و اکثر، و هر دو علم به تکلیف و شک در مکلف به است و مسأله اش، مسأله علم اجمالی است.

پس وجدانا اقل و اکثر استقلالی اصلاً داخل در باب اشتغال نیست، برای این که علم اجمالی ندارد، یک معلوم بالتفصیل دارد، یک مشکوک به شک بدوی، که مشکوک به شک بدوی، محل بحثش عبارت از براءت است.

در کتاب البرائه باید در شکوک بدویه بحث کنیم، اما در باب اشتغال، در شبهات مقرونه به علم اجمالی بحث می کنیم.

پس یکی از دو مقدمه، روشن شدن محل بحث از نظر اقل و اکثر ارتباطی بود. در دنبال همین مقدمه، تذکر یک جهت دیگر هم لازم است و آن این است که این اقل و اکثر باید به این صورت باشد که امر اکثر یعنی آن سوره مشکوکه، دایر باشد بین این که جزئیت دارد، و بین این که جزئیت ندارد، اما اثر دیگری هم ندارد. اما اگر سوره مشکوکه، امرش دایر شد بین الجزئیه و المانعیه. من احتمال می دهم که این سوره جزء باشد، و احتمال می دهم که این سوره مانع باشد. اگر به این ترتیب شد، در بحث متباینین داخل است برای این که اگر سوره، عنوان جزئیت پیدا کند، معنایش، معنای بشرط شیئی است، یعنی سایر اجزاء، مقید و مشروط به وجود سوره. اما اگر سوره مانعیت پیدا کرد، عنوانش بشرط لا، می شود چون معنای مانع این است که این اجزاء و شرایط در صورتی در حصول غرض مولا نقش دارند که مانع و قاطع وجود نداشته باشد، اما اگر مانع وجود پیدا کرد، این اجزا نمی توانند غرض مولا را تحصیل و تأمین کنند. پس عنوان مانع، بشرط لاست، و عنوان جزء بشرط شیء است، و بین بشرط شیء و بشرط لا، تباین است. بشرط شیء، یعنی بشرط الوجود، بشرط لا، یعنی بشرط العدم. بین بشرط الوجود و بشرط العدم، تباین وجود دارد. لذا اگر امر سوره بین جزئیت و مانعیت، دایر شد، از بحث ما خارج است. بحث ما در این است که آیا سوره جزئیت دارد یا ندارد، اما بر فرضی که جزئیت نداشته باشد، عنوان مانعیت و امثال مانعیت نباید در آن وجود داشته باشد.

مقدمه دوم؛ عمومیت مسأله اقل و اکثر ارتباطی

این بحث از جهاتی خیلی گسترش و تعمیم دارد، برای این که مسأله اقل و اکثر ارتباطی، یک مصداقش مسأله اجزاء است مثلاً امر مأموریهی دایر باشد بین این که نه جزء دارد یا ده جزء دارد، این یک مصداق روشن اقل و اکثر ارتباطی است. مصداق دومش مسأله شرایط است. اگر یک چیزی مشکوک شد که آیا شرطیت برای نماز دارد یا ندارد مثلاً نماز پنج تا شرط دارد، شک می کنیم که فلان شیء ششم هم آیا در ردیف سایر شرایط، شرطیت برای نماز دارد یا این که شرایط نماز مثلاً همان پنج شرط است، و این شرط ششم هیچ گونه نقشی ندارد، این هم روشن است که از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی

است، برای این که مشروط بشیء اگر فاقد شرط شد، هیچ اثری ندارد. نمازی که مقید به طهارت است، اگر فاقد طهارت شد «لا یترب علیه اثر» با این که شرطش از بین رفته و تمام اجزایش وجود دارد، لکن چون ارتباط در کار است، بدون شرط منشأ اثر نخواهد بود. پس یکی از موارد بحث اقل و اکثر ارتباطی، مسأله شروط و شرایط مأموریه است، که درباره هر کدام از اینها البته جداگانه ان شاء الله مفصل بحث می کنیم فعلاً می خواهیم بگوییم: داخل در محل نزاع است.

یکی از مصادیق اقل و اکثر، مسأله جنس و نوع است. مثل این که فرضاً ما دانیم متکلم اطعام حیوان را واجب کرد اما نمی دانیم آیا اطعام حیوان ناطق را واجب کرد یا جنس حیوان را، لکن این معنا مسلم است، که اطعام حیوان از ناحیه مولا واجب شد، لکن مردد هستیم که آیا این جنس مأموریه است، اطعام حیوان یا این که نوع مأموریه است «الحیوان الناطق»؟

اینجا به یک نکته باید توجه بفرمایید. اگر مثال به همین نحوی باشد که ما عرض کردیم، که امر دایر است بین این که «اطعم حیوان» بوده یا «اطعم حیوان الناطق» بوده؟ اختلاف بین حیوان و حیوان ناطق، نه اختلاف جزئیت است، نه اختلاف شرطیت است، بلکه تردید از نظر جنس و نوع است. اگر حیوان بوده، جنس است. اگر حیوان ناطق بوده، عنوان نوعی دارد. اگر مثال به این کیفیت باشد، این محل بحث ماست. اما اگر مثال طور دیگر شد، مثلاً اینطوری است تردید کردیم که مولا گفته: «اطعم حیوان»، یا گفته: «اطعم الانسان». درست است که حیوان با انسان، جنس و نوع است، و انسان یکی از انواع حیوان است، ولی اگر مولا «اطعم الانسان» گفته باشد، به همین کلمه واحده، انسان را بیان کرده، نه به صورت «اطعم حیوان الناطق». در فرض اول هم، نتیجه انسان می شد، لکن با تعبیر «اطعم حیوان الناطق» مسأله مطرح می شد. اگر به لفظ واحد باشد، ظاهر این است که این از محل نزاع خارج است. با این که نتیجه اش با آن فرض، یکی است، اما ظاهر این است که این از محل نزاع بیرون است به خاطر این که عرف از انسان، یک معنای مغایر با آن معنایی که از حیوان استفاده می شود، می فهمد.

به عبارت دیگر: اگر گفت: «اطعم حیوان الناطق» خود حیوان در مقام تعلق امر و مأموریه بودن، عنوان جزئیت پیدا می کند، و مورد توجه واقع می شود. اما اگر متکلم گفت: «اطعم الانسان» مثل این که شما شبانه روز، صدبار کلمه انسان را می شنوید، اصلاً عنوان حیوان در ذهن شما نمی آید، عنوان حیوان به ذهن شما تبادر پیدا نمی کند. با این

که هزارها بار هم در منطق خوانده اید که انسان عبارت از «الحيوان الناطق» است ولی همان ذهن عرفی اولی شما در این رابطه محفوظ است، و آن این است که بعد از شنیدن انسان، اصلاً دو جزء در ذهن شما نمی آید، که یک جزئش عبارت از حیوان باشد، و یک جزئش عبارت از ناطق باشد، بلکه بین انسان و حیوان از نظر فهم عرفی، یک معنای متغیر و متباینی وجود دارد. اگر احتمال بدهیم «اطعم الانسان» در کار بوده، اینجا مسأله، به مسأله اقل و اکثر ارتباطی و ما نحن فیه بر نمی گردد. مسأله، به مسأله متباینین بر می گردد، و احکام علم اجمالی در دوران بین متباینین بر آن بار می شود. لذا این فرق در اینجا به این کیفیت وجود دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنجا خود مولا عنوان حیوان را در مأموریه آورده است.

عرف نمی تواند از حیوان غفلت داشته باشد. آنجا یک طرفش «اطعم الحيوان» است، یک طرفش «اطعم الحيوان الناطق» است. آنجا یک قدر مشترک معلومی دارد، و یک زائد مشکوکی دارد، عرف می گوید: تا «اطعم الحيوان» کأنّ هر دو مشترکند، من شک دارم که آن قید زائد، و آن امر اضافی به نام «الناطق» آمده یا نه؟ اما اشتراک، دلیل است.

در اقل و اکثر ارتباطی که می خواهد مسأله از متباینین بیرون برود، اصلاً امتیازش همین است که ما در متباینین هیچ نقطه اشتراک نداریم، اصلاً جایی نیست که روی کلا التقديرین بگوئیم: این مقدار مسلم است. اما در اقل و اکثر ما نقطه مشترک داریم، آن اقل معلوم است، و زائدهش مورد شک و تردید است. لذا عرض کردم در اینجا بعضی ها مسأله انحلال را پیش کشیده اند و گفته اند: علم اجمالی شما در همین اقل و اکثر ارتباطی انحلال پیدا می کند به یک علم تفصیلی و شک بدوی، که بعداً البته باید روی آن بحث کنیم که آیا این انحلال درست است یا درست نیست؟ بالاخره فارق بین اینجا و آن مقام، وجود یک قدر مشترکی در مسأله اقل و اکثر است، که این قدر مشترک در متباینین به هیچ کیفیت وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد) عرض کردم: امر دایر است بین «اطعم الحيوان» و «اطعم الحيوان الناطق» اینجاست که عرف قدر مشترک درست می کند، می گوید: حیوان از نظر وجوب اطعام، مسلم است، اما زائدهش را که عبارت از ناطق است، ما تردید داریم که این هم آیا نقش دارد یا نه؟ البته اگر نقش داشته باشد به نحو اقل و اکثر ارتباطی است، یعنی اگر ناطق نقش داشته، شما غیر ناطق را اطعام کنید، هیچ مأموریه در خارج تحقق پیدا نکرده، ضمن این که مسأله قدر مشترک است، آن جهت ارتباط هم همان طوری که

توضیح دادیم در جای خودش محفوظ است.

این سه قسم شد: یکی مسأله اجزا، یکی شرایط، یکی جنس و نوع. یک عنوان دیگر هم اینجا در کار است. عنوان طبیعی و حصه طبیعی، کلی طبیعی و حصه از کلی طبیعی.

خروج طبیعی و حصه طبیعی از محل بحث از نظر محقق عراقی (ره)

اینجا مرحوم محقق اراکی، مرحوم آقا ضیاء الدین (اعلی الله مقامه الشریف) فرموده اند: این از محل بحث خارج است. البته مثالی هم که می زند به مسأله انسان و زید، مثال می زند. می فرماید: انسان یک طبیعی است، و زید یک حصه ای از این کلی طبیعی است. اگر امر دایر باشد بین این که مولا گفته باشد: «اکرم انسانا» که اگر «اکرم انسانا» گفته باشد که شما در انتخاب آن انسان آزاد هستید، و بین این که مولا گفته باشد: «اکرم زیدا» که تنها اکرام، در زید تعیین پیدا می کند و در غیر زید، اکرام جایز نیست. ایشان فرموده:

اینجا از محل بحث خارج است.

بعد در مقام تعلیل، می فرماید: آن حصه ای که از طبیعت انسان در ضمن زید است، این مغایر با آن حصه ای است که از طبیعت انسان در ضمن عمرو است. حصه عمرو هم مغایر با بکر است، حصه بکر هم مغایر با خالد است، با این که اینها را یک کلی طبیعی جمع کرده و همه زیر پرچم یک کلی طبیعی قرار گرفته اند، مع ذلک آن حصه ای که از این کلی در ضمن خصوصیت زید است، مغایر با حصه عمرو است، مغایر با حصه بکر است، مغایر با حصه خالد است. لذا ایشان می گوید: اذا دار الامر بین این که «اکرم انسانا» گفته باشد، یا «اکرم زیدا» گفته باشد، این داخل در مسأله متباینین است، باید حکمش را در مسأله متباینین جستجو کنیم.

عدم فرق بین جنس و نوع و بین طبیعی و افرادش

اینجا یک سؤالی از ایشان می شود که شما چرا در باب انسان و زید، مسأله را به این صورت پیاده کردید، اما در باب جنس و نوع این مسأله را نفرمودید؟ آنجا نفرمودید: یک چنین اشکالی در کار است بلکه تصریح کردید به این که جنس و نوع، داخل در محل نزاع است. لذا سؤال می شود که بین حیوان و انسان و بین انسان و زید چه فرق است؟ چطور شد حصه های انسان، به عدد مصادیقش، باهم تغایر و تباین دارند اما حصه های حیوان به عدد انواعش، بینشان مغایرت و مباینت وجود ندارد؟ اگر مباینت وجود دارد،

پس جنس و نوع را هم از محل بحث خارج کنید.

لابد علت این که آنجا را از محل بحث خارج نکردید، این است که می خواهید بگویید: آنجا مابین و تباین وجود ندارد، آن وقت برای ما هم این مسأله روشن نیست که حیوان وقتی با انواعش ملاحظه شود، حصه حیوان که در ضمن انسان است، مغایر با حصه حیوان در ضمن بقر و غنم نیست، اما حصه انسان در ضمن زید، مغایر با حصه انسان در ضمن عمرو است، با این که روی قاعده، باید مطلب تا حدی عکس باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): آیا آن حیوانیتی که فرض کنید در ضمن زید وجود دارد، با حیوانیتی که در ضمن بقر و غنم وجود دارد، با هم مغایر است؟ ایشان باید بگوید: نه. اما وقتی نوبت به انسانیت می رسد، بگوییم: آن انسانیتی که در ضمن زید است، مغایر با انسانیت در ضمن عمرو است. چطور می شود بین این دو تا یک چنین فرق واقعی از نظر حیوانیت قائل شویم با این که حیوان انواع مختلف دارد، و بین این نوعها مابینت هست، مع ذلك بگوییم که زید از نظر حیوانیت با فلان گاو از نظر حیوانیت یکسان است. اما وقتی پای انسانیت مطرح می شود بگوییم: «انسانیه زید مغایره لانسانیه عمرو»؟

(سؤال... و پاسخ استاد): من مثال را آوردم روی شخص، اگر کلی است، انسانیت هم در هردو کلی است، اگر کلی است انسانیت من هم کلی است. انسانیت خودش نوع است. زید دو حیث دارد. زید را یک وقت من جهة الانسانیه ملاحظه می کنید، یک وقت من جهة الحیوانیه ملاحظه می کنید. اگر جهت حیوانیتش را ملاحظه کنید، هیچ گونه مغایرتی با سایر مصادیق حیوانها ندارد، اما جهت انسانیتش را که ملاحظه کنید با انسانیت عمرو و بکر و خالد مغایرت دارد. آیا می شود این حرف را پذیرفت؟ اگر مغایرت دارد، در هردو مغایرت دارد و اگر مغایرت ندارد، در هیچ کدام مغایرت ندارد.

این که شما جنس و نوع را داخل در محل نزاع قرار دادید، و طبیعی و حصه را از محل نزاع خارج کردید، و در مقام علت، یک چنین علتی را بیان می کنید، به نظر ما قابل قبول نیست. اگر مغایرت هست در هردو جهت هست، اگر مغایرت نیست در هیچ کدام نیست. این اولاً.

خروج مثال محقق عراقی از محل بحث

ثانیاً این مثالی که ایشان می زند به نحو انسان و زید که گفت: «اکرم الانسان» یا «اکرم زیدا» امر دایر بین این دو تا شود، ما عرض کردیم: این مثال حتی در جنس و نوع هم از

محل بحث خارج است. ما در همان جا گفتیم: اگر امر دایر باشد بین «اطعم الحيوان» و «اطعم الانسان» از محل بحث خارج است. محل بحث را باید یک جایی آورد که نقطه مشترک داشته باشد، مثل این که فرض کنیم از باب مثال، انسان عالم مصداقش منحصر به زید است. حالا امر دایر است بین این که مولا گفته: «اکرم انسانا» یا «انسانا عالما» که این «انسانا» در هر دو به صورت یک قدر مشترک محفوظ باشد و ما شک در آن اضافه داشته باشیم، شک در آن علاوه داشته باشیم، و الا همان مطلبی که در «اطعم حیوانا» و «اطعم انسانا» گفتیم، اینجا هم می آید. شما وقتی کلمه زید را می شنوید، آیا این معنا به ذهنتان می آید که «زید انسان متخصص بخصوصیه زیدیه؟» انسان اصلا به ذهن انسان نمی آید.

زید خودش یک معنایی دارد که با معنای انسان مغایرت عرفی دارد. بین زید و بین انسان مفهوما مغایرت هست. شما نه از شنیدن کلمه انسان، زید به ذهنتان می آید، نه از شنیدن کلمه زید، انسان به ذهنتان می آید. لذا مثالی را که مرحوم محقق اراکی بیان کردند، قبول داریم از محل بحث خارج است، لکن عین این مثال را در جنس و نوع هم گفتیم: از محل بحث خارج است.

نظیر آن مثال اصلی که در جنس و نوع مطرح بود را باید در طبیعی و حصه بیاوریم، آن وقت حکم کنیم به این که آیا از محل نزاع خارج است یا نه؟ و ما می بینیم که در طبیعی و حصه هم مثل جنس و نوع است و هیچ فرقی بین این دو تا نیست. همان طوری که در جنس و نوع داخل در بحث است، اینجا هم داخل است.

کما این که محل بحث ما از یک جهاتی باز عمومیت دارد، شبهه و جوبیه دارد، تحریمیه دارد، چون در تحریمیه هم اقل و اکثر ارتباطی تصور می شود، موضوعیه دارد، حکمیه دارد. گاهی اقل و اکثر ارتباطی در خود مأموریه است مثل همین نمازی که بین اقل و اکثر مردد است، و گاهی اقل و اکثر در اسباب و محصیلات است، یعنی مأموریه یک چیز است، لکن این مأموریه یک سببی دارد که آن سبب، موجب تحقق مأموریه است، و محصل مأموریه است. آن وقت گاهی در آن سبب و محصل، امر دایر بین اقل و اکثر می شود، و اینها چه بسا از نظر حکم در باب اقل و اکثر بینشان فرق باشد، و لذا لازم است که در هر کدام مستقلا بحث شود، تا «ان شاء الله» بینیم نتیجه چه خواهد بود.

پرسش:

۱ - اقل و اکثر ارتباطی و استقلال را با ذکر مثال تعریف کنید.

۲ - علت خروج اقل و اکثر استقلالی از موارد علم اجمالی چیست؟

۳ - دلیل خارج بودن عنوان مانعیت جزء از محل بحث را بیان کنید.

۴ - کلام محقق عراقی (ره) را در خروج طبیعی و حصّه طبیعی از محل بحث بیان کنید.

۵ - دو اشکال استاد را به کلام محقق عراقی (ره) در خروج حصّه طبیعی از محل بحث توضیح دهید.

ص: ۳۳۷

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 جریان اصل در صورت شک در جزئیت شیء

عرض کردیم که دوران بین اقل و اکثر ارتباطی مصادیق و مواردی دارد، یک مصداقش که اهم مصادیق است، مسأله اجزاء است. اگر یک مرکبی امرش دائر باشد بین این که مثلاً نه جزء دارد یا ده جزء، آیا در صورت شک و تردید چه اصلی جریان پیدا می کند؟

اینجا یک بحثی است که کاملاً محلّ اختلاف و معرکه آراء مختلف واقع شده. اقوال در دو طرف نقیض قرار گرفته اند، بعضی ها قائل شده اند به این که در این مورد، هم براءت عقلیه جریان پیدا می کند، و هم براءت شرعیه جریان پیدا می کند، هم قاعده قبح بلا بیان جاری است، و هم مثل حدیث رفع جریان دارد.

بعضی هم در طرف نقیض کامل این قول قرار گرفته اند و بطور کلی جریان اصاله البرائه را در اینجا منکر شده اند و گفته اند: نه براءت عقلی و نه براءت شرعی هیچ کدام جریان ندارد.

در این بین یک قول به تفصیل هم ملاحظه می شود که مرحوم آخوند(رحمه الله) در کتاب کفایه اختیار کرده اند، و آن قول این است که بین برائت عقلی، و برائت شرعی تفصیل قائل شده اند، گفته اند: برائت عقلی جریان پیدا نمی کند، و اما برائت شرعی مانعی ندارد که جریان پیدا کند. انکار برائت عقلیه و اثبات برائت شرعیه است. و چون یک چنین تفصیلی در این مسأله وجود دارد، لذا در همین دوران بین اقل و اکثر در اجزاء، ما هم باید در دو مقام بحث کنیم: یک مقام این که آیا برائت عقلیه جریان پیدا می کند یا نه؟ و دیگر این که آیا برائت شرعیه جریان پیدا می کند یا نه؟

امّا مسأله برائت عقلیه: ظاهر این است که مانعی از جریان برائت عقلیه ملاحظه نمی شود. البته این معنا توقّف دارد بر این که یک مسائلی مورد نظر قرار بگیرد، تا نتیجه روشن بشود. کما این که توقّف دارد بر این که اشکالات متعدّد و فراوانی که در اینجا شده، و اشکالات هم اکثراً از بزرگان و با طول و تفصیل بیان شده، باید ملاحظه بشود.

اگر توانستیم از آن اشکالات با جمعها جواب دهیم، آن وقت مسأله برائت عقلیه در اینجا تحکیم پیدا می کند. و الا اگر در جواب یکی از آن اشکالات، حتی بمانیم، دیگر جا برای جریان برائت عقلیه نخواهد بود. لذا این بحث را باید با کمال دقت و با کمال تحقیق ان شاء الله وارد شویم.

اما با قطع نظر از اشکالاتی که بعد مطرح می شود، اموری که اگر ما ملاحظه کنیم، با ملاحظه آن امور، نتیجه، جریان برائت عقلیه خواهد بود، و این نتیجه، نتیجه روشنی خواهد بود که بر این امور مرتب می شود، آن امور یکی عبارت از این است که این مرکباتی که در شریعت داریم و متعلق امر، یا فرضاً در باب نواهی، متعلق نهی واقع می شوند، اصطلاحاً از اینها به مرکبات اعتباری، تعبیر می کنیم. مرکبات اعتباری در مقابل مرکبات حقیقیه است. از یک نظر مرکبات اعتباری با مرکبات حقیقی قدر مشترک دارند، و آن حیث ترکیب و مرکب بودن و لازمه ترکیب است و از جهتی هم باهم اختلاف دارند. اول مسأله را در مرکبات حقیقیه، ملاحظه کنیم.

مرکب حقیقی و لازمه آن

اگر یک مرکب حقیقی بخواید به وجود بیاید، مثل این که شما بخواهید یک معجونی

را مرکب از چند ماده قرار دهید، چند ماده ای که جنبهٔ علاجی دارد را به هم مخلوط کنید، و بعد مرکبی بوجود می آید. در این ترکیب واقعی، لازمهٔ ترکیب واقعی این است که این مواد قبل از آن که حالت امتزاج و حالت ترکیبی پیدا کنند، هر کدامشان یک استقلال دارند، هر کدامشان یک صورتی دارند که شما می گوئید: «شیء الشیء بصورته» و هر کدام یک صورتی دارد، و شیئت مستقله ای دارد. لکن بعد از آن که ترکیب تحقق پیدا کرد، یک حالت کسر و انکسار بوجود می آید، و در نتیجهٔ این حالت، این مواد صورتهای اولیهٔ خودشان را که استقلالشان در رابطه با آن صورتهای بود، از دست می دهند. آن قیافه ها دیگر عوض می شود، آن جهات امتیازیه از بین می رود، و بعد از آن که حالت خلط و امتزاج و ترکیب به وجود آمد، یک صورت جدیدی تحقق پیدا می کند، یک صورت تازه ای پیدا می شود، «و هو صوره المركب، صوره المجموع» که این صورت مغایر با صورتهای اجزاء است. آن اجزاء در مقام تحقق این مرکب مثل این که فداکاری کردند، حالت فنا پیدا کردند، صورتهای خودشان را از دست دادند، تا در نتیجه یک صورتی به عنوان صوره المجموع و صوره المركب تحقق پیدا کند، بحیثی که این معجونی که مثلاً از مرکب از چند ماده شده است، شما این معجون را به هر کسی ارائه دهید، هیچ گاه صورت یکی از آن مواد دهگانه را در این معجون مشخص نمی بیند.

می بیند این معجون یک صورت جدیدی دارد غیر از آن صورتهای دهگانه ای که برای مواد قبل الامتزاج و ترکیب تحقق داشت.

مرکبات اعتباریه و فرق آن با مرکبات حقیقیه

در مرکبات اعتباریه هم همین معنا هست منتها با یک فرق. فرق این است که در مرکبات حقیقیه، این انعدام صورتهای و تشکل یک صورت جدیدی برای مجموع، یک واقعیت است، یک حقیقت است، یک امر فرضی و اعتباری نیست. وقتی یک معجونی مرکب از ده ماده شد، آن صورتهای واقعا از بین رفته است و واقعا یک صورت جدیدی به نام مرکب بوجود آمده است، بحیثی که در این معجون برای هیچ یک از مواد، شما نمی توانید استقلال و صورت خاصی واقعا تصور کنید.

در مرکبهای اعتباریه هم این مسأله وجود دارد، منتها نه در عالم واقعیت، بلکه در عالم اعتبار، یک چنین چیزی به این کیفیت هست که مولا می خواهد برای این مردم یک عبادتی که موجب معراج اینها بشود و قربان کل تقی باشد، را می خواهد مأموریه قرار

بدهد. می بیند که این عبادت، عمل واحد نیست، این عبادت، عبارت از یک مجموعه ای است به نام صلاه که این صلاه متشکل و مرکب از یک اجزای مختلفی است، عمل قیام در آن نقش دارد، عمل جلوس در آن نقش دارد، هیئت سجود در آن نقش دارد، هیئت رکوع در آن نقش دارد، قرائت الفاتحه در آن نقش دارد، تشهد و تسلیم در آن نقش دارد، اذکار و اورادی در آن نقش دارد، و اینها از مقوله های مختلف هم هستند، این طور نیست که هر کدام، یعنی مجموعشان داخل در تحت یک مقوله باشد، اینها مقولات مختلفی هستند که مقولات مختلفی از نظر واقعیت، قابل اجتماع نیستند و تباین کلی بین آنها وجود دارد. لکن در عین حال، در عالم اعتبار این مسائل مطرح نیست. عالم اعتبار که عالم واقعی نیست. این در مقابل واقعیت و خارجیت است. این فقط بستگی به اعتبار دارد، مثل اعتباری که در موارد دیگر هم، بین عقلا وجود دارد، و هم در شرع وجود دارد.

شما وقتی که بین یک زن و مردی، اعتبار زوجیت می کنید، واقعش غیر از اعتبار، مسأله ای تحقق پیدا نکرده است، این طور نیست که واقعیت مرد دگرگون شده باشد، واقعیت زن تغییر کرده باشد. این فقط بستگی به یک اعتباری دارد که این اعتبار هم منشأ اثر است، این اعتبار هم از نظر عقلا و هم از نظر شارع، منشأ اثر خواهد بود. زوجیت اعتباریه که تحقق پیدا کرد، جواز نظر به دنبال آن است، جواز استمتاع بر آن مترتب می شود، وجوب انفاق مرتب می شود، و هکذا سایر احکام زوجیت. پس این فقط مجرد اعتبار است، و الا در واقعیت، قبل از ازدواج و بعد از ازدواج، هیچ تغییر و تحولی به وجود نیامده است.

در مرکب اعتباریه مثل نماز هم مسأله این طور است. رکوع در جای خودش، یک واقعیت است، سجود، در جای خودش، یک واقعیت است، قرائت الفاتحه که به معنای حکایت الفاتحه است، در جای خودش، یک واقعیت است از مقوله لفظ هم هست. لکن شارع ملاحظه کرده است که مجموعه اینها یک اثر و خاصیتی دارد که آن اثر و خاصیت صلاتی است، لذا در عالم اعتبار این را شیء واحدی می داند، صلاه را امر واحد می داند، صلاه را مرکب می داند، مثل همان معجون مرکب، منتها او مرکب حقیقی خارجی، این مرکب اعتباری جعلی. یک مرکب جعلی اعتباری است.

پس از یک نظر این مرکب اعتباری در حیث ترکیبش مثل مرکب واقعی است، یعنی همان طوری که در مرکب واقعی، مواد در حال ترکیب، حالت فداکاری پیدا می کنند، صورت خودشان را از دست می دهند، واقعیت خودشان را از دست می دهند، برای این

که یک مرکب حقیقی تحقق پیدا نکند. مرکب اعتباری هم همین طور است، رکوعی که جزء نماز است، دیگر استقلال ندارد، سجودی که جزء نماز است، دیگر حالت استقلال در آن ملاحظه نمی شود این فقط به عنوان جزئیت للمرکب مطرح است، فقط به عنوان دخالت در آن هدف مرکب مطرح است و برای دخالت در آن هدف مرکب رکوع فقط جزئیت دارد، یعنی آن هدف و نتیجه بر مجموع مرکب بار می شود، مثل این که آن خاصیت معجون مرکب از ده ماده بر آن مرکب حقیقی از ده ماده ترتب پیدا می کند، این اثر و خاصیت صلاه هم بر این مرکب از ده جزء فرضاً ترتب پیدا می کند.

نتیجتاً مرکب اعتباری در آن حیث مربوط به معنای ترکیب، که معنایش از بین رفتن استقلال اجزاء و فنا اجزاء در مرکب باشد، با مرکبات حقیقیه یکسان است، منتها فرقی این است که آن از بین رفتن در مرکبات حقیقه در رابطه با واقعیت است و این فناء در اینجا در رابطه با مقام جعل و اعتبار است. این یک مطلبی است که ما باید درباره مرکبات اعتباریه به آن توجه داشته باشیم.

مرکبات اعتباریه از نظر مقام اتیان با مقام امر

مطلب دوم؛ مرکبات اعتباریه از نظر مقام امر، و از نظر مقام مأمور، یک حالت تعاکسی بینشان هست به این کیفیت: مولا وقتی می خواهد «اقیموا الصلوه» بگوید، وقتی که می خواهد یک مرکب اعتباری تشکیل بدهد، و این مرکب اعتباری را مأمور به قرار بدهد، مراحل کار به این صورت است که اولاً اجزاء را در نظر می گیرد، و از این اجزاء یک مرکبی به نام صلاه درست می کند، و بعد آن صلاه را مأمور قرار می دهد. یعنی از نظر امر، مسأله، مثل مرکبات خارجی است. وقتی که یک کسی بخواهد یک معجونی را تشکیل بدهد، اولاً مواد را جمع آوری می کند، بعد این مواد را باهم مخلوط می کند، بعد مخلوط را در اختیار مریضی که با این معجون معالجه می شود قرار می دهد. از نظر مقام امر و امر، در مرکبات اعتباریه مسأله به همین سبک است.

اما از نظر مکلفین و شخص مکلف که در مقام امتثال برمی آید، شما وقتی که اول ظهر در مقام امتثال امر مولا برمی آید، چکار می کنید؟ اول صلاه را اراده می کنید، بعد از آن که صلاه را اراده کردید، می بینید که صلاه مرکب از اجزا است، تک تک اجزا را اراده می کنید، تکبیر الاحرام را اراده می کنید، قرائت الفاتحه را اراده می کنید، قرائت سوره را اراده می کنید، رکوع را اراده می کنید و هكذا. این طور نیست که شما مثل مقام امر به این

سبک باشید، که اول اجزا را در نظر بگیرید، بعد مجموع را در نظر بگیرید. اول اراده شما به نماز متعلق است، و چه بسا در آن حالی که اراده شما به نماز تعلق گرفته است، اصلاً به اجزای صلاه هم توجه ندارید. اول ظهر می روید سراغ وضو گرفتن. از شما می پرسند می خواهی چکار بکنی؟ می گوئید: می خواهم نماز بخوانم. در این حالتی که اراده شما به اتیان صلاه متعلق است، چه بسا اصلاً اجزای صلاه در ذهن شما نیست و مغفول عنه است، ولی در مقام پیاده کردن، تک تک را حساب می کنید. می گوئید: اولین جزء نماز، تکبیره الاحرام است، پس من اراده می کنم تکبیره الاحرام را. دومین جزء نماز، قرائت الفاتحه است فرضاً، پس من اراده می کنم قرائت الفاتحه را، و به دنبال آن، قرائت الفاتحه تحقق پیدا می کند.

پس مقام اتیان این مرکب اعتباری با مقام امرش متفاوت است. در مقام امر از اجزا شروع می شود و به مرکب ختم می شود. اما در موافقت و اطاعت، از مرکب شروع می شود و به اجزا ختم می شود. اول اراده به مرکب متعلق است، و ثم اراده به تک اجزا در دنبال اراده متعلقه به مرکب، متعلق اراده واقع می شوند.

رابطه امر متعلق به مرکب با اجزاء مرکب

مطلب سوم که خیلی اهمیت دارد، این مسأله است. آیا امری که به مرکب تعلق می گیرد، در رابطه با اجزای مرکب چه نقشی دارد؟ یک بحثی در باب مقدمه واجب ملاحظه فرمودید که آیا اجزا به عنوان مقدمات داخلیه مطرح است؟ یا اجزا اصلاً جنبه مقدمیت ندارد؟ «المقدمه امّا ان تکون خارجیه و امّا ان تکون داخلیه» و بعد مورد بحث واقع شد که آیا ما مقدمه داخلیه داریم؟ اصلاً معنای مقدمه داخلیه چیست؟ چه بسا این طور در ذهن می آمد که این اجزا، همان نماز هستند، این اجزا که همان مأموریه است و مقدمه نمی شود با ذی المقدمه یکی باشد. در مقدمات خارجیه، مسأله خیلی روشن است. آنجا هم در بحث مقدمه واجب مورد بحث واقع شد. آنهایی که قائل بودند به این که مقدمات خارجیه واجب است، حرفشان این بود که مأموریه یک وجوب نفسی دارد، و مقدمه خارجیه، یک وجوب غیره دارد لذا متعلقهایش هم با فرق می کرد، آن عبارت از کون علی السطح بود، این عبارت از نصب سلّم بود. وجوب نفسی به کون علی السطح متعلق شده بود، وجوب غیره به نصب سلّم متعلق بود. آنهایی هم که مقدمه واجب را منکر بودند، لزوم عقلیه مقدمه را انکار نمی کردند. می گفتند: مقدمه لزوم دارد، امّا نه لزوم

شرعی، بلکه لزوم عقلی، و عقل حکم می کند به این که باید مقدمه قبل از ذی المقدمه اتیان شود. آیا در مقدمات داخلیه همین مسائل مطرح است؟ آیا همان طوری که مقدمات خارجیه وجوب گیری دارد، آیا رکوع هم وجوب گیری دارد؟ سجود هم وجوب گیری دارد؟ تکبیره الاحرام هم وجوب گیری دارد؟

کسی ابتداء بگوید: اینها هم مقدمات داخلیه هستند، و همان طوری که مقدمات خارجیه، وجوب گیری پیدا می کنند، مقدمات داخلیه هم وجوب گیری پیدا کنند. آن وقت نتیجه این حرف این بشود که تمام اجزای نماز، تک تک وجوب گیری پیدا کند. آن وقت سؤال شود: پس وجوب نفسی دیگر به چه تعلق پیدا کرده است؟ متعلق وجوب نفسی کدام است؟ ما که نماز را مرکب از این ده جزء می دانیم، معنای مرکب این نیست که نماز «امر آخر يتحصّل من هذه الاجزاء» معنای مرکب، این نیست. نماز همین هاست، همین تکبیره الاحرام و قرائت و رکوع و سجود و تشهد و تسلیم است نه یک امری که از اینها تحصّل پیدا کند، و مغایر با اینها باشد. مثل آن حرفی نیست که بعضی ها در باب وضو و غسل می زنند که می گویند: مأمور به آن طهارت باطنیه است، و طهارت باطنیه از این وضو و غسل و تیمم تحصّل پیدا می کند. آن مسأله اسباب و محصّلات، یک بحث دیگری دارد که در همین دوران بین اقل و اکثر، یکی از مباحثی که باید دنبال شود، مسأله اسباب و محصّلات است. اما در باب جزء و کل، هیچ مسأله ای غیر از اجزا نداریم.

نماز، یعنی تکبیر و قرائت و رکوع و سجود و تشهد و تسلیم. خود این نماز است، نه یک امر حاصل از اینها. آن وقت اگر خود اینها نماز شد، چطور می شود که هم وجوب نفسی در کار باشد؟ و هم وجوب گیری در کار باشد؟ این امر قابل تعقلی نیست. پس اینجا چه باید گفت؟ آیا بطور کلی مسأله مقدمیت اجزا را انکار کنیم و بگوییم: اجزا برای تحقق کل، مقدمیت ندارد، جزء، مقدمه تحقق کل نیست؟ این که خلاف واقعیت است. آیا می شود کل بدون جزء تحقق پیدا کند؟ اگر نمی شود کل بدون جزء تحقق پیدا کند، پس چطور مقدمیت اجزا را منکر شویم؟ و اگر مقدمیت اجزا را منکر نشدیم، مسأله وجوب گیری را چه کنیم؟ اگر چیزی مقدمیت پیدا کرد، بنابر وجوب گیری مقدمه، باید اتصاف به وجوب گیری داشته باشد.

عدم وجوب گیری مقدمات داخلیه در مرکب اعتباری

اینجا واقع مطلب این است که اگر خودمان هم یک مرکب اعتباری داشته باشیم و او

را نسبت به فرزندانمان مورد امر قرار دهیم، به این مسأله می‌رسیم که در عین این که اجزا، مقدمات داخلیه هستند، لکن مقدمات داخلیه، وجوب غیرى ندارند، برای این که این وجوب غیرى را برای این می‌خواهیم که ذی المقدمه حاصل بشود، لکن ما بالاتر از وجوب غیرى اینجا داریم و آن وجوب نفسى است. آیا وجوب نفسى به مقدمات تعلق گرفته است؟ می‌گوییم: نه. وجوب نفسى به نماز متعلق شده است. همین وجوب نفسى متعلق به نماز، به لحاظ این که نماز غیر از این اجزا، چیزى نیست، شما را دعوت می‌کند به این که اجزا را انجام دهید، شما را تحریک می‌کند به این که اجزا را در خارج ایجاد کنید. آیا چه چیزى شما را وادار می‌کند به این که رکوع را انجام بدهید؟ بیننا و بین وجداننا چه چیزى ما را وادار می‌کند که تکبیره الاحرام را در نماز بگوییم؟ آیا جز امر متعلق به نماز؟ جز «اقیموا الصلوه» که در کتاب با آن تکرر و تأکید وارد شده است؟ در مقام تحریک و داعویت، می‌بینیم که همان امر متعلق به نماز ما را تحریک می‌کند، همان امر متعلق به نماز داعویت دارد.

اگر بگویید: ما در کفایه خواندیم، صدجا مرحوم آخوند(ره) فرمودند: «الامر لا یکاد یدعوا، الا الی متعلقه»، امر فقط دعوت به متعلق می‌کند، خارج از دایره متعلق امر، معقول نیست که امر نسبت به او داعویت و تحریک داشته باشد، پس شما چطور می‌گویید: امر متعلق به صلاه ما را به رکوع تحریک می‌کند؟ امر متعلق به صلاه ما را به سجود تحریک می‌کند؟ مگر رکوع متعلق امر است؟ مگر سجود متعلق امر است؟ صلاه، متعلق امر است.

مغایرت بین مرکب و اجزاء آن

جواب این است: درست است که ما بین اجزا و بین مرکب یک نوع مغایرتی ملاحظه می‌کنیم، لکن نحوه مغایرت به همین مقدار است که مرکب، اجمالی است از این تفصیل، و این تفصیل آن مرکب است. مثلاً، مثل انسان و حیوان ناطق است. در انسان و حیوان ناطق، شما چه فرقی ملاحظه می‌کنید جز این که انسان، اجمالی است از حیوان ناطق، و حیوان ناطق، یک تفصیلی است از انسان. مسأله به این صورت است. اگر این مقدار مغایرت در کار بود که مسأله اجمال و تفصیل بود، دیگر معنا ندارد که بگوییم: امر متعلق به صلاه ما را به رکوع دعوت نمی‌کند؟ خارجا می‌بینیم که دارد دعوت می‌کند. چرا شما رکوع می‌کنید؟ می‌گویید: برای «اقیموا الصلوه». چرا سجود می‌کنی؟ برای «اقیموا الصلوه». همان امر با این که به اقامه الصلوه و به ایجاد الصلوه متعلق است، مع ذلک شما

را به اجزا دعوت می کند و این طبق همان مبنایی است که مغایرت بین اجزا و مرکب، مثل مغایرت بین یک مقدمه خارجی، و ذی المقدمه نیست. آنجا کون علی السطح معنا ندارد که شما را به نصب سلم دعوت کند! نصب سلم، یک واقعیت است و کون علی السطح یک واقعیت دیگر است. اما در اینجا نماز همین اجزا است، اجمال همین اجزا است، و اجزا هم تفصیل همان اجمال است، و مغایرتی به نحو دیگر در اینجا وجود ندارد.

پس این مقدار روشن شد که امر متعلق به یک مرکب اعتباری، با این که مسلم، امر واحد است، متعلقش هم واحد است، لکن بالوحده الاعتباریه و بالترکیب الاعتباری. با این که امر تنها به متعلق دعوت می کند و امکان ندارد که امری خارج از دایره متعلق، مورد تحریک و دعوت واقع شود، معذلتک می بینیم که حساب مرکب و اجزا، حساب خاصی است، حسابی نیست که بگوییم: امر متعلق به مرکب، ارتباطی به اجزا ندارد بلکه همان امر متعلق به مرکب در مقام تحریک و داعویت به اتیان اجزای مرکب کافی است.

نتیجه این می شود که اجزای مرکب در عین این که مقدمات داخلیه هستند، و ما نمی توانیم مسأله مقدمیت آن را انکار کنیم، برای این که هیچ مرکبی بدون جزء نمی تواند تحقق پیدا کند، اگر بگوییم: «المرکب يتوقف علی اجزائه» آیا این عبارت غلط است؟ اگر بگوییم: «المرکب لا يتحقق بدون اجزائه» این عبارت غلط است؟ در عین این که اجزا، مقدمیت داخلیه دارند معذلتک نه وجوب غیری دارند، آن طوری که قائل به وجوب مقدمه می گوید، نه لزوم عقلی دارند، آن طوری که منکر وجوب مقدمه معتقد است بلکه یک مطلب سومی است، و آن این است که همان امر متعلق به کل ما را تحریک می کند الی اتیان الاجزاء، و ایجاد الاجزائه فی الخارج.

پرسش:

- ۱ - مرکب حقیقی را با مثال تعریف کنید.
- ۲ - مرکبات اعتباریه و فرق آن را با مرکبات حقیقیه توضیح دهید.
- ۳ - مرکبات اعتباریه را از نظر مقام اتیان و مقام امر بررسی کنید.
- ۴ - رابطه امر متعلق به مرکب با اجزای مرکب به چه صورت است؟
- ۵ - آیا مقدمات داخلیه در مرکب اعتباری وجوب غیری دارند؟ توضیح دهید.
- ۶ - مغایرت بین مرکب و اجزای آن به چه صورت است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اشتراک مرکب با اجزاء در تعلق امر

عرض کردیم: امری که به مرکب، تعلق می گیرد، عبارت از امر واحد و وجوب نفسی است، و این امر به اجزا هم تعلق می گیرد. البته این که ما تعبیر به وجوب نفسی می کنیم، به لحاظ غالب است، و الا اگر فرض کردیم که یک مقدمه مرکب پیدا کردیم و از طرفی هم مقدمه را واجب به وجوب غیری دانستیم، آن وجوب غیری که تعلق به مقدمه مرکب می گیرد، در رابطه با اجزای مقدمه، همین حکم را دارد منتها فعلا بحث ما در ذی المقدمه است، بحث ما در واجب نفسی است، و می خواهیم ببینیم که امر متعلق به صلاه در رابطه با اجزای صلاه چه نقشی دارد؟ و تعبیر به وجوب نفسی هم به لحاظ همین جهت بحث است.

دیروز عرض کردیم که اجزا با این که عنوان مقدمیت دارد، و ما نمی توانیم مقدمیت اجزا را منکر بشویم، رکوع به تنهایی «مقدمه لتحقق الصلاه، سجود مقدمه لتحقق صلاه»، که صلاه، همان مرکب است. به طور کلی در باب مرکبات ما می توانیم این تعبیر را بکنیم

که «المرکب یتوقف علی کل جزء من الـجزاء» و این توقف، معنای مقدمیت است منتها مقدمه داخلیه است در مقابل مقدمه خارجیه. و فرق مقدمه داخلیه با مقدمه خارجیه در همین معناست، که اصلاً مقدمه داخلیه از حریم بحث در باب مقدمه واجب بیرون است، از محل نزاع در آن بحث بیرون است. محل نزاع در بحث مقدمه واجب، عبارت از مقدمات خارجیه است. بعضی ها در آن محل نزاع قائل به وجوب غیری مقدمه شدند و بعضی ها هم وجوب غیری مقدمه را انکار کردند و همان لزوم عقلی و لابدیت عقلیه را در باب مقدمات مطرح کردند.

ما می خواهیم بگوییم: مقدمات داخلیه نه وجوب غیری دارد، و نه لابدیت عقلیه دارد برای این که این وجوب غیری و لابدیت عقلیه برای این جهت مطرح می شود که شما می خواهید داعی به اتیان مقدمه را درست کنید، محرک به اتیان مقدمه را شما درست کنید. بگویید: چه چیزی انسان را وادار می کند به این که وقتی مولا می گوید: «کن علی السطح» انسان نصب سلم کند. آنها می گویند: محرک، وجوب غیری است، اینها می گویند: محرک، لابدیت عقلیه است. اما در باب اجزا مأمور به مرکب، در باب اجزای صلاه، یک داعی بالاتر و یک محرک قوی تر داریم و آن امر متعلق به خود نماز است.

«اقیموا الصلوه» شما را وادار کرده به این که تکبیره الاحرام بگویید. «اقیموا الصلوه» شما را وادار کرده به این که فاتحه الکتاب را به عنوان قرائت و حکایت بخوانید و هکذا فی الركوع و السجود. و این یک معنای وجدانی است. چه چیزی انسان را وادار می کند بر تکبیره الاحرام؟ غیر از «اقیموا الصلوه» چیز دیگری اینجا مطرح است؟ لذا همان امر متعلق به مرکب در عین این که به اجزا تعلق نگرفته، و اجزا، اجزای مأمور به است، نه خود مأمور به، لکن امر، داعویت به اتیان اجزا و مقدمات داخلیه دارد.

تبعض امر نسبت به اجزای مرکب

این حرفی که ما می زنیم غیر از حرف دیگری است که یک قدری شبیه این حرف است، و این حرف شبیه را مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقام الشریف) گاهی می فرمودند، و من هم در تقریرات صلاه ایشان یکی دو جا همین مسأله را به عنوان ایشان نوشته ام. آن حرف این است که کسی مسأله را به این صورت طرح کند، بگوید: امر متعلق به مجموع شده، لکن به این کیفیت که این امر کأنّ ابعاضی دارد، خود امر ابعاض دارد، و هر بعض از این امر به جزئی از اجزای مرکب مأمور به تعلق گرفته. و اگر بخواهیم

تشبیه کنیم مثل فرض کنید یک عبایی که روی دو نفر قرار گرفته باشد، یک لحافی که روی ده نفر کشیده باشند. این لحاف واحد است، در وحدت عبا و لحاف، نمی شود تردید کرد، لکن در عین حال ارتباطش با آنهایی که زیر پوشش این لحاف و عبا قرار گرفته اند به این نحو ارتباط است که هر گوشه ای و هر جزئی از عبا روی یک نفری واقع شده، بعض من العبا متعلق بزید، و بعض من العبا واقع علی عمرو، و بعض منه واقع علی بکر. در عین این که عبا واحد است، و لحاف واحد است، ولی روی افراد، یعنی اجزا قرار گرفته، روی متعدد واقع شده. کأنّ هر بعضی اختصاص به یک متعددی دارد.

بعد هم یک دلیل فلسفی بر این اقامه شده که یک شیء در عین این که واحد است، چطور می تواند ابعاض مختلف داشته باشد با اینکه چه بسا گاهی از اوقات بین این ابعاضش از نظر خصوصیات، تضاد و تباین وجود داشته باشد؟ اینجا در مقام تشبیه گفته اند: این آبی که در این حوض وجود دارد، «هل هو ماء واحد ام کثیر»؟ تردیدی نیست در این که ماء واحد است، و دلیلش هم این است که می گویند: اتصال، مساوق با وحدت است. در فلسفه این معنا ثابت شده که اتصال، مساوق با وحدت است. اگر کنار این حوض، حوض دیگری باشد، چون اتصالی در کار نیست، دو تا آب است. اما بین اجزای ماء واقع در این حوض، چون اتصال وجود دارد، اتصال دلیل بر وحدت است.

در عین این که این ماء واحد است، ولی می شود ابعاض این ماء واحد، از نظر اوصاف به اوصاف متضاده متصف شود. می شود یک گوشه حوض را رنگ قرمز بریزند، یک گوشه دیگر را رنگ سبز بریزند، یک گوشه دیگر را رنگ سیاه بریزند. می بینید این ماء مع کونه واحدا، لکن به لحاظ ابعاض، معروض برای اوصاف متضاده واقع شده. وقتی که بعض داشتن، و واجبیت ابعاض تا این درجه اثر داشته باشد، آن وقت چه مانعی دارد که یک امر مع کونه واحدا، مع ذلک به متعدد تعلق بگیرد، به اجزای متکثر مأموره تعلق بگیرد یک بعضش تعلق به رکوع پیدا کند، یک بعضش ارتباط با سجود پیدا کند، بحیثی که رکوع، بعض الامر داشته باشد، سجود بعض الامر داشته باشد، سایر اجزای مأموره بعض الامر داشته باشند؟

مقتضای مراجعه به وجدان در صورت تعلق امر به مرکب

ولو این که این حرف با حرفی که ما می زنیم، تا حدی مشابه است، لکن واقعیت چنین نیست. آیا وقتی که می خواهید نماز بخوانید، می گویند: آن بعض الامر متعلق به تکبیره

الاحرام را در حال تکبیره الاحرام اراده می کنم و او داعویت دارد؟ وقتی که فاتحه الکتاب را می خواهید بخوانید، می گوید: آن بعض متعلق به فاتحه الکتاب داعویت پیدا کرده؟ آیا این طور است واقعا یا این که شما وجدانا چه تکبیره الاحرام بخوانید، چه رکوع و سجود انجام بدهید، در هر دو، آن که محرک شماس است و آن که مورد توجه شماس است، همان امری است که در «اقیموا الصلوه» وجود دارد؟

به عبارت دیگر: فرق بین حرف ما، و این حرف مشابه این است که در حرف ما، اجزا اصلا مأوربه نیستند، اجزا «لم يتعلق بها لا تمام الامر و لا ابعاض الامر». ما اجزا را به عنوان مقدمات داخلیه فرض کردیم، عنوانشان را عنوان مقدمیت قرار دادیم و چیزی که عنوانش، عنوان مقدمیت است، دیگر معقول نیست که همان امر متعلق به ذی المقدمه، مستقیما به مقدمه تعلق بگیرد. لذا از نظر مقام تعلق امر، ما امر را متعلق به اجزا نمی دانیم، ما امر را ذات ابعاض نمی دانیم. ما می گوئیم: «الامر شیء واحد تعلق بشیء واحد و هو الصلاه»، لکن همین امر متعلق به صلاه است که شما را به اتیان اجزا تحریک می کند، برای این که یک مغایرتی بین صلاه و بین اجزا وجود ندارد، مرکب، همان اجمال اجزا است، و اجزا، تفصیل مرکب، بدون این که بینشان مغایرتی تحقق داشته باشد. لذا این بیان با آن بیان مشابه فرق دارد و ما نمی خواهیم آن حرف را بزیم. این خودش یک حرف دیگری است و این حرف خیلی به وجدان، نزدیک است. وقتی که انسان ذهن خودش را خالی از مسائل کند، می بیند واقعیت در تعلق امر به مرکب اعتباری، عبارت از همین نحوی است که شما ملاحظه فرمودید.

در دنبال این دو سه مطلبی که دیروز و امروز ذکر کردیم حالا- می خواهیم ببینیم با توجه به این مطالب، آیا اینجایی که مولا می گوید: «اقیموا الصلوه» و صلاه مردد بین این است که آیا نه جزء دارد، و یا ده جزء دارد، آیا سوره هم جزء نماز هست یا جزء نماز نیست، ببینیم آیا لازمه این حرفهای دیروز و امروز، این است که اینجا برائت عقلیه که محل بحث ماست فعلا، جریان پیدا می کند یا نه؟

عدم ارتباط ما نحن فیه به بحث صحیح و اعم

در مقدمه یک جهتی را باید تذکر بدهیم که این بحث ما روی آن حرفی نیست که در بحث صحیح و اعم در اول مباحث اصولیه مطرح بود. یک بحثی بود که آیا اسامی عبادات برای صحیح از آنها وضع شده یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ اگر کسی در آن

مسأله - به اصطلاح - صحیحی شود و بگوید: نماز اصلاً از نظر لغت، حقیقت شرعیه برای خصوص صلاه صحیح وضع شده، اگر کسی این حرف را بزند، او در ما نحن فیه نمی تواند برائت عقلیه جاری کند برای این که ما نمی دانیم اصلاً نماز بدون سوره نماز هست یا نه؟ مولا گفته: «اقیموا الصلوه» و روی این مبنا شما شک دارید که اصلاً نماز بدون سوره «هل تکون صلاه ام لا تکون صلاه؟»، برای این که اگر نماز برای صحیح وضع شده و احتمال هم می دهید که سوره در صحت نماز نقش داشته باشد، پس شما شک دارید که بدون سوره اصلاً نماز تحقق پیدا کرده یا نه درحالی که شما باید عنوان صلاه را احراز کنید. این را که دیگر نمی شود انکار کرد که اگر مولا یک عنوانی را مأمور به قرار داد، در مقام اطاعت، باید احراز کنید که آن عنوان تحقق پیدا کرده است.

در ما نحن فیه روی این مبنا بحث نداریم. اگر کسی این مبنا را داشته باشد، لا محاله باید قائل به اصاله الاشتغال شود، و به هیچ وجه حق ندارد اجرای برائت کند. بحث ما روی مبنای دیگر است، که هم عنوان صلاه بر نماز بدون سوره تطبیق می کند و هم عنوان صلاه بر صلاه مع سوره تطبیق می کند که از نظر تحقق عنوان صلاه، هیچ گونه گرفتاری نداریم. حساب نمی کنیم که اگر سوره نباشد، عنوان نماز نیست، اگر عنوان نماز نشد، «اقیموا الصلوه» کجا می رود؟ «اقیموا الصلوه» روی عنوان صلاه تکیه کرده. بحث ما آنجایی است که چه این سوره در نماز اتیان بشود و چه اتیان نشود، عنوان صلاه در جای خودش محفوظ است، و لطمه ای به عنوان صلاه نمی خورد.

بررسی جریان برائت عقلیه در شک در جزئیت شیء

روی این مبنا با توجه به حرفهای دیروز و امروز، ببینیم آیا لازمه این حرفها این است که اگر ما شک کردیم در این که سوره جزئیت دارد یا نه، آیا عقل در اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان، و مؤاخذه بلا برهان را پیاده می کند، یا پیاده نمی کند؟ به نظر می رسد که پیاده می کند، برای این که مولا در مقامی که یک مرکبی را مأمور به قرار می دهد، همان طور اگر اصل و جوب مرکب به گوش ما نرسد و اصلاً اطلاع پیدا نکنیم که این مرکب را مولا واجب کرده یا نه؟ و به حال تردید و شک باشیم، اینجا بلا-اشکال «اصاله البرائه» جریان پیدا می کند، برای این که از ناحیه مولا حجت تمام نشده، بیان تمام نشده، عقل می گوید: عقاب بلا بیان و بلا حجه یکنون قبیحا علی المولی. پس حجت باید از ناحیه مولا برای ما تمام بشود.

حالا سؤال دوم: اگر مولا امر به صلاه کرد، لکن هیچ یک از اجزای صلاه را برای ما معرفی نکرد، فقط اجمالا فهمیدیم که این صلاه، حالت ترکیبی دارد. آیا این بیان مولا به همین مقدار در رابطه با اجزای مرکب، می تواند یک حجت تمامی باشد؟ یک بیان تمامی باشد؟ یا این که عقل می گوید: اگر مولا یک مرکبی را مأمور به قرار می دهد، باید برای شما بیان کند که این مرکب اجزایش چیست و چه اموری در این مرکب نقش دارد. تا مادامی که این بیان از قبل مولا تمام نشود، اصلا حجت از ناحیه مولا عقلا ناتمام است.

همین مطلب را روی جزء مشکوک پیاده کنید. من می دانم که مولا در مقام امر به اقامه نماز، نه جزء را به عنوان جزئیت بیان کرده، و حجت از قبل مولا در رابطه با این اجزا تمام است که نسبت به جزء دهم، هیچ بیانی از قبل مولا نیامده، هیچ حجتی بر جزئیت سوره از طرف مولا نیامده، آیا در اینجا مجرد همین که این اقل و اکثر ارتباطی است، کفایت می کند در الزام به اتیان این سوره مشکوک، یا این که عقل می گوید: بر مولاست همان طوری که امر متعلق به مرکب را باید برای شما بیان کند، و باید حجتی در این رابطه داشته باشد، در رابطه با اجزای مرکب هم، فرض این است که اجزا را باید مولا تعیین کند. این مرکب اعتباری است، این مرکب شرعی است، این بیان کننده اش عبارت از خود شارع است. حالا یک «اقیموا الصلوه» وجود دارد، نه جزء به عنوان نماز از ناحیه مولا مشخص شده، لکن نسبت به جزء دهم از ناحیه مولا بیانی نرسیده است، آیا اینجا قبح عقاب بلا بیان جریان ندارد؟ قبح عقاب بلا بیان اینجا پیاده نمی شود؟

اگر بگویید: خود همین علم اجمالی کافی است. چطور در مورد متباینین که در بحث گذشته بود گفتیم: احتیاط واجب است، آیا احتیاط هیچ پشتوانه ای غیر از علم اجمالی داشت؟ همین علم اجمالی در اینجا بعینه وجود دارد.

عدم وجود علم اجمالی در اقل و اکثر

جواب این است که اگر واقع مطلب را بخواهید، اصلا اینجا علم اجمالی وجود ندارد، اصلا ما اینجا علم اجمالی نداریم. آن طوری که شما در علم اجمالی فکر می کنید که یک اقلی داریم و یک اکثری داریم و اقلش مثلا متیقن است، اصلا این مسائل را در اینجا با دقت اگر بخواهید ملاحظه کنید، واقعیت ندارد برای این که اقل و اکثر شما اینجا چیست؟ و چطور است که می گوئید: علم اجمالی داریم؟ آن که واقعیت دارد این است:

یقین دارید که امر به نماز متعلق شده است. آیا تعلق امر به نماز، برای شما معلوم

بالتفصیل یا معلوم بالاجمال است؟ تعلق امر به نماز، معلوم بالتفصیل است. شما قسم می‌خورید که «والله ان الامر قد تعلق باقامه الصلاه»، تعلق امر به نماز، معلوم بالتفصیل است. جای تردید نیست. فقط مسأله این است که نمی‌دانید آیا نماز، مرکب از نه جزء است یا مرکب از ده جزء است؟ پای اجزا از دایره تعلق امر بیرون است. همان طور که ما در بحث آخر دیروز و اول امروز بحث کردیم، این طور نیست که اجزای مأموریه باشد، این طور نیست که کسی بگوید: من یقین دارم که اقل، مأموریه است. اقل کدام است که مأموریه است؟ نماز مأموریه است، نه اقل به عنوان اجزا. نه اقل مأموریه است، نه اکثر مأموریه است. آن که مأموریه است، عبارت از صلاه است که «هو امر مرکب» منتها شما نمی‌دانید که مرکب از نه جزء است یا مرکب از ده جزء است؟ لذا واقعه این است که مسأله علم اجمالی در اینجا مطرح نیست. مسأله این است که یک امری بالعلم التفصیلی متعلق به صلاه شده، منتها اجزای این صلاه که خارج از دایره امر، و تعلق امر است، مردد بین این است که نه جزء باشد، و بین این که ده جزء باشد.

لذا به آن صورتی که شما در باب متباینین مسأله علم اجمالی را پیاده می‌کنید، و علم اجمالی را پشتوانه احتیاط در متباینین قرار می‌دهید، این مسأله در اینجا واقعیت ندارد. ما هستیم و تعلق امر به صلاه با علم تفصیلی، و این که از ناحیه مولا در رابطه با جزء دهم، هیچ بیانی نیامده، هیچ حجّتی صادر نشده. و صرف امر، نمی‌تواند حجّت باشد.

حجّت، صغرا و کبرا لازم دارد. حجّت باید با دو مقدمه تحقق پیدا کند، و الاّ بیان یک مقدمه، موجب تشکیل قیاس نخواهد بود، موجب تحقق حجّت نخواهد بود.

صرف این که مولا بگوید: من نماز را مأموریه قرار دادم، این که حجّت نشد از ناحیه مولا.

حجّت این است که بگوید: نماز، مأموریه و هذه اجزائها، این معنای حجّت است.

نماز مأموریه و هذه اجزائها. تا مادامی که «هذه اجزائها» از ناحیه مولا مشخص و مبین نشود، ما می‌توانیم بگوییم: حجّت از ناحیه مولا ناتمام است. حجّت که ناتمام شد، قبح عقاب بلا بیان و مؤاخذه بلا برهان اینجا سبز می‌شود، و حکم می‌کند به این که مولا نمی‌تواند عقوبت کند.

لذا آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد، (با قطع نظر از اشکالات مفصل و دقیق و فراوانی که باید ببینیم از عهده آن اشکالات برمی‌آییم یا نه) این است که جریان برائت عقلیه به نظر ظاهر می‌آید.

- ۱ - کلام مرحوم بروجردی (ره) را در تبعض امر نسبت به اجزای مرکب بیان کنید.
- ۲ - فرق بین کلام استاد و مرحوم بروجردی در تبعض امر نسبت به اجزای مرکب چیست؟
- ۳ - مقتضای مراجعه به وجدان در صورت تعلق امر به مرکب چیست؟
- ۴ - دلیل عدم ارتباط ما نحن فیه را به بحث صحیح و اعم بیان کنید.
- ۵ - دلیل جریان براءت عقلیه در شك در جزئیت شیء 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.

در جریان براءت عقليه در اقل و اكثر ارتباطی، اشکالات متعددی شده که باید یک یک این اشکالات ملاحظه شود.

عدم تغایر دوران بین اقل و اكثر با دوران بین متباینین

یک اشکال این است که می گوید: ما دوران امر را بین اقل و اكثر، مغایر با دوران بین المتباینین نمی بینیم، یعنی در مورد اقل و اكثر، همان مسأله ای که در دوران بین متباینین پیاده می شد، که نتیجه اش عبارت از لزوم احتیاط بود، در اقل و اكثر هم همین طور، یعنی همان طور که در دوران بین متباینین، براءت عقليه جریان پیدا نمی کرد، در دوران بین اقل و اكثر هم همین طور است.

مستشکل در توضیح این مطلب، می گوید: شما مرکب اعتباری را به این نحو بیان کردید که عبارت است از این که بین مجموعه یک اجزاء و یک عده امور متباینی که قدر مشترکی ندارند، لحاظ وحدت کنند، و به تعبیر این مستشکل یک صورتی برای مجموع

این مرکب، تحقق پیدا می کند. چون یک امر وحدانی است و یک شیء واحدی ملاحظه شده، لابد دارای یک صورتی است. اگر مأموریه، عبارت از صلاه نه جزئی باشد، معنایش این است که مأموریه ما یک صورت وحدانی بین نه جزء است. و اگر مأموریه عبارت از ده جزء باشد، معنایش این است که مأموریه، یک صورت وحدانی مرکب از ده جزء است. ولو در کلام این مستشکل این معنا ذکر نشده ولی در حقیقت می خواهد بگوید:

همان طور که در مرکبات حقیقه اگر شما یک معجون مرکب از نه جزء داشته باشید، این یک صورت خاصی دارد، آن اجزا و مواد، هر کدام صورتشان را از دست داده اند، و در نتیجه یک صورتی برای مجموع مرکب و ممتزج پیش آمده و اگر یک معجونی مرکب از همین نه جزء با یک جزء دهم پیدا کنیم، این یک صورت دیگری دارد، یک وضع دیگری دارد. معجون مرکب از نه جزء، «له صوره مغایره» لمعجون مرکب از ده جزء. این طور نیست که با اضافه شدن یک جزء، وضع تغییر نکند.

علاوه این که همه اش مسأله نه جزء و ده جزء نیست، گاهی در اقل و اکثر ارتباطی، امر بین دو جزء و سه جزء دایر است. در مرکبات حقیقه هم گاهی مسأله این طور است، معجون مرکب از دو جزء، با معجون مرکب از سه جزء مغایر است. این یک صورت خاصه ای دارد، آن هم یک صورت دیگری دارد. پس کأنّ همان طور که در مرکبات حقیقه به اعتبار کثرت و قلت اجزا، صورت آن مرکب تغییر می کند، و صورت اقل و اکثر باهم متغایر هستند، بطوری که ما نمی توانیم بگوییم: این معجون مرکب از دو جزء، اقل از معجون مرکب از سه جزء است. مسأله اقل و اکثر نیست. مسأله مغایرت است. این معجون مغایر لذلك المعجون. این مرکب از دو جزء است، او مرکب از سه جزء است.

تشابه مرکبات اعتباریه با مرکبات حقیقه

همان طور که در مرکبات حقیقه این طور است، این مستشکل می گوید: در مرکبات اعتباریه هم مسأله به این کیفیت است. نماز نه جزئی، مغایر با نماز ده جزئی است. نماز نه جزئی یک صورت وحدانیه بین نه جزء است، نماز ده جزئی یک صورت وحدانیه بین ده جزء است، و چون بین اینها مغایرت تحقق دارد، لذا با این که کلمه اقل و اکثر را در اینجا مطرح می کنیم، ولی معنایش این نیست که این اقل و اکثر را در مقابل متباینین بدانیم، بلکه این هم از مصادیق متباینین است. متباینین منحصر به این نیست که شما علم اجمالی داشته باشید به این که یا نماز جمعه واجب است، یا نماز ظهر، بلکه اینجایی هم که نماز

مردد است بین این که سوره جزئیت دارد، یا ندارد؟ این هم متباین است. و لازمه متباین عدم جریان براءت عقلیه، و وجوب احتیاط است. و احتیاط را در اینجا به این معنا می کند که همین اکثر را شما اتیان کنید، همان نماز ده جزئی را در خارج انجام دهید، تا یقین کنید به این که مأمور به در خارج محقق شده. این یک اشکال است که مسأله براءت عقلیه را از این طریق مورد انتقاد قرار می دهد.

ببینیم این اشکال وارد است یا نه؟ آیا این که می گوید: نماز مرکب از نه جزء مغایر با نماز ده جزئی است، چه می خواهد بگوید؟ آیا نماز را یک امر متحصّل از اجزاء می داند؟ همان مطلبی که دیروز و پریروز به آن اشاره می شد. آیا نماز نه جزئی، یعنی امر متحصّل از نه جزء، مثل همان طهارت معنویه ای که عقیب وضو تحقق پیدا می کند؟

معنای مرکب اعتباری در محل بحث

اگر مسأله تحصّل باشد، اگر مسأله سببیت و مسببیت باشد، بله همین طور است. آن امر متحصّل از نه جزء، غیر از امر متحصّل از ده جزء است برای این که آن امر متحصّل، لا- محاله له صوره، و متحصّل از نه جزء، یک صورت دارد، متحصّل از ده جزء، یک صورت دیگری دارد. اما این از بحث ما خارج است. مسأله اسباب و محصلات را بعدا بحث می کنیم، و معنای مرکب اعتباری، عبارت از این معنا نیست. معنای این که شارع مجموعه اجزای صلاه را شیء واحد قرار داده، این نیست که آن شیء واحد از راه این اجزا تحصّل پیدا می کند. معنای وحدت همین است که این اجزا را یک شیء ملاحظه کرده. این اجزا را به لحاظ این که حالت اجتماعشان در یک غرض مهم مولا- نقش دارد و مؤثر در معراجیت و «قربان کل تقی» است، یک چیز دیده. اما صلاه غیر از این نیست، صلاه یک مسببی از این اجزا نخواهد بود، صلاه همین است. وقتی از شما می پرسند که صلاه چیست؟ شما همین اجزای صلاه را به صورت تعریف صلاه و بیان ماهیت نقل می کنید، همانی است که در روایات می گوید: «افتتاحها التکبیر و اختتامها التسلیم»، این خودش صلاه است. غیر از این، چیزی نیست. یک امری نیست که از اینها تحصّل پیدا بکند، صلاه همین است. منتها همین را شارع به لحاظ این که در یک غرض نقش دارد، شیء واحدی فرض کرده که می خواسته امر به آن متعلق کند. درست نبوده که مرتب بگوید: رکوع بکن، سجود بکن، تشهد، تسلیم بجا بیاور لذا اسم این مجموعه اجزا را صلاه گذاشته، و آن صلاه را متعلق امر خودش قرار داده. لذا نمی توانیم بگوییم: صلاه نه

جزئی، یک صورت مغایری با نماز ده جزئی دارد. این دارای یک صورت و یک حقیقت است، آن دارای یک صورت و حقیقت دیگر است. چون وقتی امر بین نه جزء و ده جزء دائر می شود، مسأله متباینین را ما در اینجا پیاده کنیم.

و از نظر وجدان متشرعه هم مسأله این طور است. مثلاً کسی که فراموش کرد سوره را بخواند، بر فرضی هم که سوره جزئیت داشته باشد، آیا من که نماز با سوره می خوانم، به لحاظ عدم نسیان سوره، با کسی که سوره را فراموش می کند، و در نتیجه سوره برای او به علت فراموشی جزئیت ندارد، دو صورت در کار است اینجا؟ دوتا مأموریه در کار است؟ دوتا حقیقت مأموریه است؟ بگوییم: آن نمازی که برای من مأموریه است، حقیقتش مغایر با حقیقت نمازی است که برای ناسی سوره مأموریه است؟ آیا از نظر عرف متشرعه ما می توانیم اینجا مسأله تغایر و تعدد حقیقت را مطرح کنیم؟ پیدا است که مسأله به این صورت نیست.

لزوم احتیاط به جمع بین اقل و اکثر نه اتیان به اکثر

و ثانیاً سلّمنا که این داخل در متباینین است. اگر داخل در متباینین شد، اقل و اکثر عنوان تباین پیدا کرد، همان حرفی که در متباینین می زدید باید اینجا بگویید. در مسأله نماز ظهر و نماز جمعه که علم اجمالی به وجوب احدهما دارید، می گفتید: هر دویش را باید اتیان کند. لازمه علم اجمالی و تباین بین الصلاتین این است که در مقام امتثال، هر دو را اتیان کند. اینجا اگر شما می گوئید: اقل و اکثر دو صورت متغایر و متباین دارد، پس چرا در مقام احتیاط می گوئید: همان نماز ده جزئی را بخواند، ممکن است مأموریه نماز ده جزئی باشد؟ مگر شما نمی گوئید: نماز نه جزئی، مغایر با نماز ده جزئی است؟

شما اگر در مقام امتثال، نماز ده جزئی را بخوانید، یقین به امتثال پیدا نکرده اید. وظیفه شما روی این مبنا این است که باید یک نماز نه جزئی بخوانید. همان کاری که در متباینین بود، و همان وظیفه ای که در آنجا انجام می دادید، همان وظیفه باید در اینجا پیاده شود.

پس چرا شما می گوئید: احتیاطش این است که همان اکثر را انسان اتیان کند؟ بلکه احتیاط به جمع بین الصلاتین است. یک بار نماز را بدون سوره، و یک بار نماز را مع السوره انجام دهد تا یقین کند به این که مأموریه در خارج حاصل شده در حالی که شما نمی توانید ملتزم به این حرف بشوید، و هیچ کس در باب احتیاط در اقل و اکثر، چنین حرفی را نزده است. همه گفته اند: در باب اقل و اکثر احتیاطش به این است که انسان نماز

ده جزئی بخواند، یک نماز. اما لازمه این بیان و حرف تکرار نماز است. پس این اشکال به این کیفیت جواب داده شد.

معنای تباین بین اقل و اکثر از نظر صاحب حاشیه

اشکال دوم هم همین حرف است، یعنی می خواهد مسأله را در متباینین داخل کند، منتها از راه دیگر. مسأله همین است، منتها طریقیش فرق می کند. این اشکال به مرحوم محقق صاحب حاشیه مفصّله بر معالم برادر صاحب فصول، نسبت داده شده لکن عبارت حاشیه این حرف را نمی زند، عبارت حاشیه یک مطلب دیگری می گوید که آن را ان شاء الله بعداً جزء اشکالات عرض می کنیم. اما بالاخره به ایشان نسبت داده شده. شاید در خارج کتاب یک چنین مطلبی را بیان کرده اند. ایشان گفته اند: اقل و اکثر، متباین هستند، برای این که ما اگر یک نظری به اقل و اکثر بکنیم، و یک تحلیلی در معنای اقل و اکثر داشته باشیم، مغایرت و مابینت بین اقل و اکثر روشن می شود.

در مقام تحلیل می فرماید: مأمور به اگر اکثر باشد، معنای اکثر، یعنی اقل به شرط زیاده، نه جزء به شرط سوره. معنای اکثر، اقل با مشروط بودن به شرط آن اکثر که عبارت از سوره باشد است. پس در معنای اکثر، یک عنوان بشرط شیئی اخذ شده. اگر سوره برای نماز جزئیت داشته باشد، یعنی نه جزء کافی نیست، بلکه نه جزء به شرط زیاده السوره، بشرط اضافه السوره، به شرط انضمام سوره. پس یک عنوان بشرط شیئی در معنای اکثر و در ماهیت اکثر موجود است. اما وقتی که به معنای اقل نگاه می کنیم. اقل، یعنی نه جزء.

این نه جزء در رابطه با سوره چه حسابی دارد؟ می گویید: عنوان لا- بشرطی دارد برای این که محل بحثمان همانجا بود که سوره امرش دایر بین جزئیت و عدم جزئیت باشد. اما اگر امرش دایر بین جزئیت و مانعیت باشد، در همان روزی که محل نزاع را بحث می کردیم، گفتیم: این از محل بحث خارج است.

پس اگر مأمور به نماز نه جزئی باشد، یعنی اقل لا بشرط، اگر سوره همراه او باشد یا همراه او نباشد، لطمه به جایی نمی زند. اگر مأمور به اقل شد، معنایش این نیست که حتماً نباید سوره وجود داشته باشد، معنایش این است «سواء كان السوره منضمه الی سایر الاجزاء، ام لم تكن منضمه الی سایر الاجزاء»، و این معنای لا بشرطی است.

این که می فرماید: بین ماهیت بشرط شیء، با ماهیت لا بشرط، مغایرت هست. آیا ماهیت بشرط شیء با ماهیت لا بشرط مغایر نیست؟ در این، شرط اخذ شده، تقید به

شرط در آن مأخوذ است اما این، لا بشرط است. بین لا بشرط و بشرط شیء، مغایرت وجود دارد. منتها تعبیر این مستشکل این طور است که این مغایرت را علاوه بر نماز به امر هم می کشاند، می گوید: امر متعلق به ماهیت بشرط شیء، مغایر با امر متعلق به ماهیت لا-بشرط است. لکن حالا- ما کاری به او نداریم، او فی نفسه تمام نیست، لکن اساس مطلب، خود نماز است، خود مأمور به است، خود متعلق امر است. «اذا دار امر المتعلق بین ان یکون ماهیه بشرط شیء، أو لا-بشرط» بین اینها تغایر هست. همان مغایرتی که در باب تباین مطرح کردید، و در متباینین مانع از اجرای اصاله البرائه العقلیه بود، همان مغایرت و مابینت در اینجا جلوی اصاله البرائه العقلیه را می گیرد و همان حکم متباینین در اینجا پیاده می شود. پس چرا شما در اینجا برائت عقلیه را جاری کردید؟

لزوم جمع بین اقل و اکثر برای حصول احتیاط

اولا آن اشکال دومی که به اشکال اول بود، اینجا پیاده می کنیم، می گوئیم: شما معتقد هستید که بین ماهیت بشرط شیء و ماهیت لا بشرط مغایرت هست، و احکام متباینین اینجا پیاده می شود. اگر حکم متباینین می خواهد اینجا پیاده شود، شما باید در مقام امتثال، بین اقل و اکثر جمع کنید نه این که احتیاط را در اتیان به اکثر قرار دهید. همان حکم متباینین طابق النعل بالنعل باید اینجا پیاده شود، درحالی که شما و غیر شما هیچ کسی در اقل و اکثر ملتزم به چنین حرفی نشده که بین نماز بدون سوره، و نماز مع السوره جمع کند. لکن دو اشکال اساسی دیگر به این وارد است:

یکی این که این تحلیلی که شما از این اقل و اکثر کردید، ما این تحلیلتان را قبول نداریم، برای این که شما می گوئید: اکثر، یعنی اقل بشرط زیاده. اقل بشرط زیاده یعنی چه؟ یعنی آن زیاده، شرطیت داشته باشد. فرق بین زیاده و سایر اجزا چیست؟ سایر اجزا، جزئیت دارند اما این زیاده بیچاره شرطیت پیدا کرده؟ شما تحلیلتان این است: «الاکثر هو الاقل بشرط زیاده و الزیاده شرط» درحالی که بحث ما در شرط نیست. بحث ما در اقل و اکثر اجزا است. سوره اگر جزئیت داشته باشد، در ردیف فاتحه الکتاب است نه این که فاتحه الکتاب جزئیت دارد، سایر اجزا جزئیت دارند، اما این سوره، عنوان شرطیت پیدا کرده.

معنای این که شما می گوئید: «الاکثر هو الاقل بشرط شیء» این است که آن شیء شرط، و الاقل مشروط، و در حقیقت بین آن شیء و سایر اجزا، از این جهت فرق است

که سایر اجزا، عنوان جزئیت دارند، اما این شیء مشکوک، عنوان شرطیت دارد. چطور شد آنها در ردیف اجزا قرار گرفتند، در ردیف مشروط قرار گرفتند، اما این بیچاره در ردیف شرط قرار گرفت؟ این جرمش این است که شما شک دارید در این که جزئیت دارد یا ندارد اما اگر به حسب واقع جزئیت داشته باشد، که با سایر اجزا فرقی نمی کند. لذا این تحلیل درباره معنای اکثر، تحلیل غیر صحیحی است. بحث آن جایی است که شیء مشکوک علی فرض کونه جزء یکون فی ردیف سایر الاجزاء، عنوان مشروطیت و شرط در اینجا به هیچ وجه مطرح نیست، و بحث متمحض است در اقل و اکثر اجزا است.

فرق بین ماهیت لا بشرط قسمی با لا بشرط قسمی

اما جواب اساسی: سلّمنا که این تحلیلی که از اکثر کردید تحلیل صحیحی باشد. اکثر، یعنی ماهیت بشرط شیء. اقل، یعنی ماهیت لا بشرط ولی سؤال ما این است: این که شما می گوئید: اقل، ماهیت لا بشرط است، ما در این اصطلاحاتی که ملاحظه کرده ایم، دو جور ماهیت لا بشرط داریم: یک ماهیت لا بشرط قسمی و یک ماهیت لا بشرط قسمی.

ماهیت لا-بشرط قسمی که در بحث مطلق و مقید مفصل بحث شده، یعنی نفس الماهیه، یعنی ماهیتی که هیچ چیزی با او لحاظ نشده باشد، حتی این عدم لحاظ شیء آخر هم در آن لحاظ نشده فقط نفس الماهیه است، همین. ماهیت لا بشرط قسمی، یعنی ذات الماهیه. آن وقت این مقسم قرار می گیرد برای ماهیت بشرط شیء، و برای ماهیت بشرط لا، و برای ماهیت لا بشرط قسمی.

ماهیت لا-بشرط قسمی آن است که ماهیت، یک اضافه ای دارد. چون فرق بین اقسام و مقسم همین است که اقسام، همان مقسم هستند، منتها هر قسمی یک اضافه ای دارد. در ماهیت بشرط شیء، این بشرط شیء اش اضافه است. در ماهیت بشرط لا این بشرط لائی اش اضافه است. در ماهیت لا بشرط قسمی، آن است که ماهیت را با یک قید اضافه ملاحظه کنیم، آن قید اضافه اش این است که چیزی با ماهیت ملاحظه نشده باشد. این عدم لحاظ الشیء مع الماهیه را با ماهیت لحاظ کنیم و به ماهیت متصل کنیم. یعنی اگر بخواهیم بین ماهیت لا بشرط مقسمی و ماهیت لا بشرط قسمی از نظر تعبیر فرق بگذاریم، باید بگوییم: ماهیت لا بشرط مقسمی، الماهیه، همین. اما ماهیت لا بشرط قسمی این است: «الماهیه التی لوحظت مع عدم ملاحظه شیء معها» که این قید در ماهیت لا بشرط قسمی نقش دارد، ماهیتی که ملاحظه شده مقیداً به این که چیزی با او

نفیا و اثباتا ملاحظه نشود. از این به ماهیت لا بشرط قسمی تعبیر می کنیم.

عدم تغایر مقسم با اقسام خودش

لذا ما دو سؤال از این مستشکل داریم: اولاً این که گفتید: بین ماهیت لا بشرط و ماهیت بشرط شیء، مغایرت وجود دارد، مقصود شما کدام ماهیت لا بشرط است؟ ماهیت لا بشرط قسمی را می گوئید یا ماهیت لا بشرط مقسمی را می گوئید؟ اگر بگوئید:

ماهیت لا بشرط مقسمی با ماهیت بشرط شیء مغایرت دارد؟ معنایش این است که بگوئید: مقسم با اقسامش مغایرت دارد. آیا می شود کسی تفوه به این معنا بکند که یک چیزی که مقسم برای اقسام است با اقسام خودش مغایرت داشته باشد؟ اگر مقسم با اقسام مغایرت دارد، پس چطور مقسم برای این اقسام قرار گرفته؟ پس نمی توانید بگوئید: ماهیت لا بشرط مقسمی، با ماهیت بشرط شیء مغایرت دارد. ماهیت بشرط شیء، قسم من اقسام لا بشرط مقسمی.

پس ناچار باید بگوئید: این اقسام باهم مغایرت دارد، این حرف درست است. چون این اقسام مثل انواع یک جنس می مانند، بین انواع مغایرت هست، لازمه این حرف این است که ماهیت بشرط شیء با ماهیت لا بشرط قسمی مغایرت دارد. می گوئیم: قبول کردیم. حالا- از شما سؤال می کنیم که آیا اگر اقل مأموریه باشد، این ماهیت لا بشرط قسمی است یا ماهیت لا بشرط مقسمی است؟ شما می گوئید: اگر اقل مأموریه باشد، اگر سوره را هم بخوانید، هیچ مسأله ای نیست، یعنی اقل در ضمن اکثر تحقق پیدا کرده. این طور نیست که سوره مانعیت داشته باشد، امرش دایر بین این است که یا جزئیت دارد و یا این که مثلاً یک امر مستحبی است. نتیجه را ان شاء الله بعداً عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال اول به جریان برائت عقلیه را در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی توضیح دهید.

۲ - معنای مرکب اعتباری در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی چیست؟

۳ - لازمه احتیاط در دوران بین اقل و اکثر چیست؟ توضیح دهید.

۴ - معنای تباین بین اقل و اکثر را از نظر صاحب حاشیه بیان کنید.

۵ - دو اشکال استاد را بر کلام صاحب حاشیه در معنای تباین بین اقل و اکثر 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.

اشکالی که دیروز مطرح شده بود، اقل و اکثر را مقایسه و تحلیل می کرد، اکثر را ماهیت بشرط شیء قرار می داد، و اقل را ماهیت لا-بشرط، و بعد هم در دنبال او مدّعی بود که بین ماهیت بشرط شیء، و ماهیت لا بشرط، مغایرت و مبادینت تحقق دارد، و در نتیجه باب اقل و اکثر را به باب متباینین ارجاع می کرد، و می گفت: اقل و اکثر هم مصداقی از متباینین خواهد بود، اینجا هم مسأله بشرط شیء و لا بشرط است و بینهما تباین هست. پس همان عنوان متباینین در اینجا صادق است و همان طوری که در متباینین، برائت عقلیه جریان پیدا نمی کرد، در اینجا هم برائت عقلیه نمی تواند جاری شود.

وجود تقابل عدم و ملکه بین ماهیت بشرط شیء و بشرط لا

جواب این اشکال را دیروز عرض کردیم، لکن یک جوابی هم مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) از این اشکال بیان فرموده اند. ایشان می فرماید: مسأله

ماهیت بشرط شیء و ماهیت لا بشرط، اینها از باب متباینی که بینشان جامع و قدر مشترکی وجود ندارد، نیست. برای این که تقابل بین ماهیت بشرط شیء و ماهیت لا بشرط، تقابل عدم و ملکه است، نه تقابل تضاد. یعنی اگر تقابلشان، تقابل تضاد باشد، اینها داخل در متباینی می شوند که «لا جامع بینهما». اما چون تقابلشان تقابل تضاد نیست، بلکه تقابل عدم و ملکه است، لذا اینها از دایره متباین خارج هستند.

بعد در توضیح اینکه چرا تقابل اینها تقابل تضاد نیست و بینشان مابینت تحقق ندارد، می فرماید: برای این که، ماهیت لا بشرط، یعنی ماهیتی که چیزی با او ملاحظه نشده باشد، انضمامی با او در نظر گرفته نشده باشد، اضافه ای با او در نظر گرفته نشده باشد.

معنای اقل که ماهیت لا بشرط است همین است، یعنی ماهیتی که چیزی با او ملاحظه نشده باشد، نه این که شما فکر کنید که معنای لا بشرط این است که ماهیتی که «عدم شیء معها» ملاحظه شده باشد، در آن نبودن چیز دیگر لحاظ شده باشد، عدم انضمام، لحاظ شده باشد، در او عدم اضافه، لحاظ شده باشد. مقصود از ماهیت لا بشرط این نیست برای این که اگر مقصود از ماهیت لا بشرط، یک چنین معنایی باشد، برگشت به ماهیت بشرط لا می کند. برای این که ماهیت بشرط لا، ماهیتی است که در آن لحاظ عدم زیاده شده، لحاظ عدم ضمیمه شیء دیگر شده. پس اگر ما بخواهیم لحاظ عدم را در ماهیت لا بشرط مدخلیت بدهیم، این به ماهیت بشرط لا برگشت می کند، و به تعبیر ایشان: تداخل در اقسام ماهیت می شود، یعنی لازم می آید که ماهیت لا بشرط داخل در ماهیت بشرط لا شود.

می فرماید: پس مقصود ما این است: ما که می گوئیم: بین ماهیت بشرط شیء و ماهیت لا بشرط، تقابل تضاد تحقق ندارد، چون لا- بشرط را اینجوری معنی می کنیم، یعنی ماهیتی که چیز دیگری با آن ملاحظه نشده باشد، نه عدم چیز دیگری با او ملاحظه شده باشد. لذا (ایشان می فرماید): ما در کتاب مطلق و مقید وقتی می خواستیم اطلاق را معنی کنیم، تقریباً شبیه همین معنا را برای اطلاق ذکر کردیم. گفتیم: معنای اطلاق، عدم ذکر القید است. معنای اطلاق، یک امر وجودی شمولی نیست اینطوری که مشهور قائلند، بلکه معنای اطلاق این است که ماهیت را مولا و متکلم موضوع قرار بدهد، و قیدی هم با آن ذکر نکند. همین که بگوید: «اعتق رقبه» بدون این که ذکر مؤمنه و امثال مؤمنه به صورت قیدیت در کار باشد. ایشان می گویند: ما که می گوئیم: ماهیت لا بشرط، یک چنین معنایی را اراده داریم.

بعد نتیجه می گیرند، می گویند: حالا که تقابل، تقابل تضاد نشد، بلکه تقابل عدم و ملکه شد، لازمه این تقابل این است که اینها قدر جامع داشته باشند. اگر تقابلهشان تقابل تضاد بود، در تقابل تضاد، قدر جامعی وجود ندارد، اما حالا که تقابلهشان، تقابل عدم و ملکه است، شما می توانید بین این ماهیت لا بشرط، و ماهیت بشرط شیء، یک قدر جامعی تصور کنید. قدر جامع شان نفس الماهیه است. دیگر هیچ چیز همراهش نیست نه کلمه لا بشرط همراهش هست، نه کلمه بشرط شیء. نفس الماهیه قدر جامع بین ماهیه لا بشرط، و بین ماهیه بشرط شیء است.

بعد می فرماید: اختلاف بین این دو تا یک اختلاف اعتباری خواهد بود، و چون اختلاف اعتباری است، لذا نتیجه می گیریم که اقل علی کل تقدیر مطلوب مولاست و امر مولا به آن تعلق گرفته، چه اعتبار، اعتبار لا بشرطی باشد، و چه اعتبار، اعتبار بشرط شیئی باشد. و زائد بر اقل برای ما مشکوک است لذا اصالة البرائة العقلیه هیچ مانعی ندارد و جریان پیدا کند.

نتیجه بیان ایشان، همان راهی است که ما داریم طی می کنیم لکن ایشان از این طریق وارد شدند و جواب اشکال را به این سبک بیان کردند لکن در کلام ایشان چند جهت مورد نظر و خدشه واقع می شود.

معنای لا بشرط مقسمی

یکی این مطلب است که ما دیروز در مقام بیان ماهیت لا بشرط، گفتیم: دوجور ماهیت لا بشرط داریم: یکی ماهیت لا بشرط مقسمی، و یکی ماهیت لا بشرط قسمی. و همین دو معنایی که ایشان امروز ذکر کرده اند، بدون این که کلمه قسم و مقسم در کلام ایشان ذکر شده باشد، همین دو معنا، یکی را برای ماهیت لا بشرط مقسمی ذکر کردیم، گفتیم: ماهیت لا بشرط مقسمی، یعنی ماهیت بدون این که چیزی با او لحاظ شده باشد، حتی این کلمه ای که ما می گوییم بدون این که چیزی با او لحاظ شده باشد، این هم به صورت قیدیت نقش ندارد. این بدون این که چیزی با او لحاظ شده باشد، توضیح است، بیان است، و الا ماهیت لا بشرط مقسمی، یعنی نفس الماهیه، یعنی الماهیه. این که ما می گوییم: بدون آن که چیزی با او ملاحظه شده باشد، این کلمه بدون هم در آن قیدیت

ندارد، این هم در آن نقش ندارد. در حقیقت مثل سالبه محصیه می ماند، نه مثل موجبه معدوله. شما یک وقت می گوید: «زید لیس بقائم» یک وقت می گوید: «زید لا قائم». در «زید لیس بقائم» فقط عنوان قیام را از زید نفی می کنید اما این نفی، جزء زید نیست، این نفی، دیگر حمل بر زید نشده. بخلاف آنجائی که می گوید: «زید لا قائم» مثل این که می گوید: «فلان بلا مذهب» این لا مذهبی را شما به صورت یک قضیه حملیه وصل به فلانی کردید، و وصل به زید کردید. موجبه معدوله این خصوصیت را دارد. وقتی می گوید: «زید لا قائم» یعنی «زید له صغه و هو کونه هو لا قائم». لذاست که لازمه قضایای موجبه در اینجا بار می شود. اینجا «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» باید پیاده شود. اما در «زید لیس بقائم» حتی با نبود موضوع هم سازگار است. در سالبه به انتفای موضوع هم شما آنجا تصوّر می کنید، برای این که «لیس بقائم» جنبه وصفی ندارد، جنبه اثباتی در آن ملاحظه نشده. در ماهیت لا بشرط هم لا بشرط مقسمی یک چنین معنائی است، یعنی ذات الماهیه، نفس الماهیه، که اگر گفتیم: ماهیتی است که چیزی با آن لحاظ نشده، خود این هم برای ماهیت، جنبه وصفی ندارد بلکه بیان ذات ماهیت است.

قدر جامع بین ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا

اگر معنای ماهیت لا بشرط مقسمی این شد که شما ملاحظه فرمودید، ایشان فرمودند:

بین ماهیت بشرط شیء و ماهیت لا بشرط، (که مقصودشان همان ماهیت لا بشرط مقسمی است) یک قدر جامعی وجود دارد، و آن قدر جامع، خود ماهیت است. دیگر بین قدر جامع و ماهیت لا بشرط مقسمی چه فرق وجود دارد که ما بگوییم: بین این دو یک جامعی وجود دارد؟ جامع خود این ماهیت لا بشرط مقسمی است. دیگر ما جامع تر از ماهیت لا بشرط مقسمی داریم؟ چیز دیگری نیست که ماهیت لا بشرط مقسمی در تحت او قرار گرفته باشد، و او به عنوان جامع و قدر مشترک مطرح باشد. ماهیت لا بشرط مقسمی، همان ماهیت است. پس این یعنی چه که شما فرمودید که بین این دو تا جامع هست و جامعش هم عبارت است از نفس الماهیه؟ نفس الماهیه همان ماهیت لا بشرط مقسمی است. آن وقت این درست که بگوییم: ماهیت لا بشرط مقسمی با یکی از اقسام خودش که ماهیت بشرط شیء است، بینشان یک قدر جامعی هست، و آن قدر جامع خود همین ماهیت لا بشرط مقسمی است؟

بعباره اخری: از کلام مرحوم محقق نائینی (ره) استفاده می شود که فوق ماهیت بشرط

شیء و ماهیت لا بشرط مقسمی، یک چیز دیگری داریم که از آن تعبیر می‌کنیم بالماهیه درحالی که الماهیه همین ماهیت لا بشرط مقسمی است، نه این که چیز دیگری مافوق ماهیت لا بشرط مقسمی باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): ایشان گفتند: مقصود ما از لا بشرط، همان عدم لحاظ شیء مع الماهیه است، نه لحاظ عدم شیء آخر معه. ماهیت لا بشرط قسمی را نفی کردند ولو این که در کلام، کلمه قسم و مقسم ذکر نشده، ولی وقتی بیان کردند، در معنای ماهیت لا بشرط، همان لا بشرط مقسمی را بیان کردند، و لا بشرط قسمی را نفی کردند، گفتند: این مقصود نیست، آنجایی که لحاظ عدم شیء مع الماهیه شده باشد، این مقصود ما از ماهیت لا بشرط نیست منتهی اسم نبردند. اما وقتی می‌خواهیم اسم ببریم، به آن اولی مقسمی می‌گوییم و به دومی، لا بشرط قسمی می‌گوییم.

وجود تقابل واقعی بین عدم و ملکه و لازمه آن

یک نظر دیگر در کلام ایشان این است که ایشان وقتی اول مسأله را وارد شدند، گفتند: تقابل بین ماهیت لا بشرط، و ماهیت بشرط شیء، تقابل عدم و ملکه است. آیا تقابل عدم و ملکه یک تقابل اعتباری است یا این که یک تقابل واقعی است؟ در عدم و ملکه مثل بصیر و اعمی، که اعمی «من لا یکون له بصر، و من شأنه ان یکون له بصر» که فرق بین عدم و ملکه و سلب و ایجاب همین است. آیا تقابل بین عدم و ملکه، یک تقابل واقعی است یا یک تقابل اعتباری است؟ پیدا است که تقابل بین بصیر و اعمی و امثال بصیر و اعمی، یک تقابل واقعی است. چطور شد که در اول که ایشان وارد شد، ما نحن فیه را به مسأله تقابل بین عدم و ملکه تشبیه کرد و گفت: ما نحن فیه از مصادیق تقابل عدم و ملکه است، لکن در آخر فرمود: این اختلاف بین ماهیت لا بشرط و بشرط شیء، یک اختلاف اعتباری است. این اختلاف اعتباری معنایش این است که این واقعیت ندارد، این اختلاف واقعی نیست.

اول مسأله بصورت تقابل بین عدم و ملکه که یک تقابل واقعی بینشان تحقق دارد، مطرح شد و اینجا مسأله از تقابل عدم و ملکه بصورت یک اختلاف اعتباری که معنایش این است که این اختلاف اعتباری چندان موردنظر و مورد اعتبار نخواهد بود، پیاده شد.

این دو سبک بیان که در اول مسأله را به آن صورت پیاده کردند، و در موقع نتیجه گیری به این صورت مطرح کردند، ما نفهمیدیم منشأ آن چیست؟

ممکن است شما بفهمید: چون داریم در اقل و اکثر در امور اعتباریه بحث می کنیم، همان طوری که در روز اول در معنای مرکب اعتباری بحث کردیم، گفتیم: مرکبات اعتباریه غیر از مرکبات واقعی و حقیقی است، و چون اینجا بحث ما در اقل و اکثر در مرکبات اعتباری است، لذا ایشان تعبیر به اعتبار می کند. لکن یک وقت بحث در اعتبار است، امور اعتباریه یعنی اگر کسی اعتبار زوجیت کرد، ما می گوییم: زوجیت امر اعتباری است، و این درست است. زوجیت، یک واقعیته ندارد، اما نفس این اعتبار، واقعیت دارد یا ندارد بطوری که آن کسی که زوجیت را اعتبار می کند با آن کسی که زوجیت را اعتبار نمی کند، آیا بین آن اعتبار و عدم اعتبار، تقابل نقضین وجود ندارد؟ این نیست که او زوجیت را اعتبار کرده و دیگری زوجیت را اعتبار نکرده است؟

نحوه اعتبار با عدم اعتبار، دو واقعیت است و بینشان تقابل تحقق دارد. در ما نحن فیه مسأله این است که مولا یک مجموعه ای را اعتبار کرده، و نامش را نماز گذاشته، و متعلق امر قرار داده، لکن آیا اگر مولا نه جزء را اعتبار می کرد، با آنجایی که ده جزء را اعتبار می کرد، بین این دو اعتبار یک تقابل واقعی وجود ندارد؟ در عین این که مسأله، مسأله اعتباری است، لکن خود اعتبار، واقعیت دارد، خود نحوه اعتبار، مختلف است برای این که مولا یک وقت نه جزء را اعتبار می کند، یک وقت ده جزء را اعتبار می کند. آیا تقابل بین اعتبار نه جزء و اعتبار ده جزء، یک تقابل اعتباری است یا یک تقابل واقعی است؟ در اینجا اختلافشان، اختلاف در اعتبار است یا اختلافشان، اختلاف واقعی است؟

پس این که ایشان در اول، مسأله تقابل را روی تقابل عدم و ملکه پیاده می کند و اختلاف اعتباری را مطرح می فرماید، این دو باهم هیچ سنخیت ندارد.

در عین این که مسأله، مسأله اعتباری است، لکن هیچ منافات ندارد که تقابل بین دو نحوه اعتبار که خود این اعتبارها فی نفسه واقعیت دارد، و اختلاف بین اینها یک اختلاف واقعی و اختلاف حقیقی است حقیقی باشد.

لذا روشن نشد که چرا ایشان آن حرف اول را کنار گذاشت، و به جای او به مسأله اختلاف در امر اعتباری پرداخت.

و باز ما در دو طرف قصه به ایشان اشکال داریم. اولاً ایشان فرمودند: اگر تقابل، تقابل تضاد باشد، این دیگر جامعی ندارد و چون تقابل، تقابل تضاد نیست، و عدم و ملکه است دیگر احتیاط، واجب نیست همان طوری که در متباینین واجب است. اینجا برائت عقلیه در رابطه با اکثر جاری می شود.

ما می‌گوییم: اگر از این راه بخواهیم پیش بیایم، این مطلب مخدوش است برای این که اولاً این که شما گفتید: در متضادین هیچ‌گونه جامعی وجود ندارد، این خلاف وجدان است مثلاً سواد و بیاض که از مصادیق روشن متضادین است، آیا بین سواد و بیاض، یک جامع جنسی هم وجود ندارد؟ نمی‌توانیم بگوییم: «هذا لون و ذاک لون؟» در عنوان لوئیت آیا اینها مشترک نیستند؟ یا در باب انسان و بقر با این که بینشان تضاد تحقق دارد، آیا قدر جامع جنسی به نام حیوان وجود ندارد؟ نمی‌توانیم بگوییم: «هذا الانسان حیوان و ذاک البقر حیوان؟» پس این حرف از کجا آمد که هر کجا مسأله تضاد در کار باشد، لازمه تضاد، عدم الجامع است؟ لازمه تباین این است که بین اینها هیچ قدر جامعی وجود نداشته باشد؟

و همین‌طور این طرف قصه، می‌گوییم: سلّمنا که ما نحن فیه تقابلش، تقابل عدم و ملکه است، و همین راهی را که شما طی کردید ما می‌پذیریم آیا چه نتیجه‌ای می‌خواهید بگیرید؟ نتیجه این است، می‌گویید: چون که تقابل، تقابل عدم و ملکه است، اینجا احتیاط واجب نیست، اینجا براءت عقلیه جاری می‌شود. شما از راه تقابل عدم و ملکه می‌خواهید مسأله جریان براءت عقلیه را درست کنید. پس می‌گویید: چون تقابل عدم و ملکه مطرح است، لذا «لا یجب الاحتیاط». ما سؤال می‌کنیم: اگر یک عبدی یقین دارد که مولا-اکرام یک انسانی را بر او واجب کرده، لکن مردد است که آیا اکرام انسان بصیر واجب است یا اکرام انسان اعمی واجب است، احتمال می‌دهد که مولا اکرام انسان اعمی را واجب کرده، چون نیاز به کمک دارد. احتمال می‌دهد روی یک مصلحتی، اکرام انسان بصیر را واجب کرده، آیا بین اعمی و بصیر، تقابل عدم و ملکه وجود ندارد؟ مسلّم وجود دارد. حالا- که تقابل وجود دارد و امر در اینجا بین عدم و ملکه دائر است، آیا عقل در اینجا حکم به براءت عقلیه می‌کند یا حکم به لزوم احتیاط می‌کند؟

جریان احتیاط عقلی در عدم و ملکه

اگر شما از یک طرف احتمال دادید که مولا برای انسان اعمی خصوصیت قائل است، و به احتمال دیگر احتمال دادیم که مولا برای انسان بصیر خصوصیت قائل است، تقابل بین بصیر و اعمی هم تقابل عدم و ملکه است، و شما سعی کردید که ما نحن فیه را هم

داخل در این تقابل عدم و ملکه کنید. آیا در اینجا احتیاط واجب است؟ بلا اشکال احتیاط واجب است. چه فرق می کند بین اینجا و بین آنجایی که نماز واجب مردد است بین نماز ظهر و نماز جمعه؟ همان طوری که در آنجا به مقتضی عقل باید احتیاط کرد، و جمع بین صلاتین کرد، در اینجایی هم که ما احتمال بدهیم اکرام خصوص اعمی را واجب کرده، یا اکرام خصوص بصیر را، تقابلشان هم تقابل، عدم و ملکه است، آیا راهی غیر از احتیاط در اینجا وجود دارد؟

بله؛ یک وقت آن حرفهای دیروز را می زنیم که ربطی به اینجا ندارد. اما وقتی که تقابل را، تقابل عدم و ملکه می کنید و از تضاد بیرون می برید، می گوئید: چون تضاد، قدر جامع ندارد، آنجا احتیاطش واجب است، اما اینجا باب عدم و ملکه است، در خود عدم و ملکه در این مثال احتیاط واجب است. پس این سعی که شما می کنید برای این که ما نحن فیه را تقابلش را تقابل عدم و ملکه کنید، برای هدف این بوده که خودتان را از وجوب احتیاط عقلی دور کنید، در خود عدم و ملکه هم احتیاط عقلی جریان دارد.

پس تسلیم شدیم که تقابل، تقابل عدم و ملکه است، تضاد نیست. تضاد، قدر جامع ندارد. تقابل عدم و ملکه قدر جامع دارد. قدر جامعش در انسان بصیر و اعمی، انسانیت است، بالاتر از این نیست. من یقین دارم که مولا دنبال «اکرم انسانا» یکی از این دو صفت را گفته، یا گفته: «اکرم انسانا بصیرا» یا گفته: «اکرم انسانا اعمی» مسأله دیگری هم نیست.

یکی از این دو را قطعاً دنبال «اکرم انسانا» گفته. تقابل بین این دو عدم و ملکه است و قدر جامعی هم دارند که قدر جامع انسان بصیر و اعمی نوعشان است، که انسان است. خودم هم می دانم که مولا انسانا را قبل از یکی از این دو صفت گفته، با تمام این خصوصیات، وجود قدر جامع، تقابل عدم و ملکه و بهترین مثال برای عدم و ملکه، آیا حکم چیست؟ حکم، عدم وجوب احتیاط است؟ یا این که اینجا با نماز جمعه که شما می دانید مولا در روز جمعه گفته: صلّ، منتها در دنبالش یا گفته: «صل صلاه الظهر» یا گفته: «صل صلاه الجمعه» آیا بین این «اکرم انسانا بصیرا او اعمی» با «صل صلاه الظهر» یا «صل صلاه الجمعه» کمترین فرقی را می توانید ملاحظه کنید؟

بالاخره می خواهید بگوئید: اینجا احتیاط واجب است یا نه؟ اینجا ما معتقدیم که در این «اکرم انسانا اذا دار الامر» بین این که دنبال انسانا، یک کلمه بصیرا گفته باشد، یا دنبال انسانا، یک کلمه اعمی گفته باشد، همان ملاکی که در دوران بین متباینین وجود دارد و وجوب احتیاط را اقتضا می کند، همان ملاک در اینجا هم وجود دارد و وجوب احتیاط را

اقتضا می کند و مجرد این که تقابل، تقابل عدم و ملکه است، جلوی احتیاط را نمی گیرد.

در نتیجه این جوابی که مرحوم محقق نائینی (ره) از این اشکال دیروز دادند، و با این جواب خواستند جلوی احتیاط را بگیرند و برائت عقلیه را پیاده کنند، این جواب ایشان به نظر ناتمام می رسد.

پرسش:

۱ - تقابل عدم و ملکه بین ماهیت بشرط شیء و بشرط لا را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - با توجه به معنای لا بشرط مقسمی، اشکال اول استاد را بر کلام محقق نائینی (ره) بیان کنید.

۳ - قدر جامع بین ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا چیست؟

۴ - آیا بین عدم و ملکه، تقابل واقعی وجود دارد؟ توضیح دهید.

۵ - دلیل جریان احتیاط عقلی در عدم و ملکه چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم انحلال علم اجمالی در شك در اقل و اكثر ارتباطی

بحث در اشکالاتی بود که درباره جریان براءت عقلی در اقل و اكثر ارتباطی اجزا مطرح بود. یکی از این اشکالات عبارت از این است که می گوید: اگر بخواهید براءت عقلیه را در رابطه با اكثر جاری کنید، لازم است که علم اجمالی شما انحلال پیدا کند، و اقل به صورت یک متیقن و اكثر به صورت مشکوک، بیرون بیاید و براءت عقلی در مشکوک، جاری شود درحالی که این تحقق پیدا نمی کند. شما نمی توانید اكثر را مشکوک قرار دهید، و اقل را متیقن، برای این که این علمی که شما درباره اقل دارید، و اقل را می خواهید معلوم بالتفصیل قرار دهید، واقعش این است که اقل دو حالت دارد:

یک حالت این که اقل واجب باشد بوجوب نفسی، که معنای وجوب نفسی این است که «یترتب علی ترک العقوبه». اگر تمام واجب، اقل شد، اگر نماز، عبارت از نه جزء شد، این حالت پیش می آید که ترک نه جزء، ترک واجب نفسی خواهد بود، و ترک واجب نفسی «یترتب علیه العقوبه».

احتمال دیگر این است که اقل، واجب باشد بوجوب غیری. اگر نماز عبارت از ده جزء شد، نماز نه جزئی و جوب غیری پیدا می کند، و یکی از امتیازات و جوب غیری، این است که «لا- یترب علی ترکه العقوبه». مهمترین فرق بین و جوب نفسی و جوب غیری، همین است که واجب نفسی «یترب علی ترکه العقاب» اما واجب غیری «لا یترب علی ترکه العقاب».

مستشکل می گوید: همین را شما روی اقل پیاده کنید، «اقل اذا كان واجبا نفسيا و تمام المأموربه» عقاب بر ترک آن مترتب می شود. اما اگر اقل، تمام المأموربه نشد، و جوب غیری پیدا می کند، و جوب غیری «لا یترب علی ترکه العقوبه». اگر اینطور شد، شما چطور می توانید بگویید: «الاقل متیقن»؟ چه موقع برای شما متیقن است؟ یک طرف آن عقوبت است، یک طرف آن عدم العقوبه؟ آیا می توانید چیزی که امرش دائر بین عقوبت و عدم عقوبت است، را بگویید: معلوم بالتفصیل است؟ می توانید بگویید: قدر متیقن است؟ اگر قدر متیقن نشد، معنایش این است که علم اجمالی آن حالت اجمالی بودنش را به هیچ وجه از دست نمی دهد، انحلال پیدا نمی کند، برای این که یک معلوم بالتفصیل و مشکوک به شک بدوی لازم است تا موجب انحلال شود. وقتی شما نتوانستید در اینجا معلوم بالتفصیل درست کنید، «فالعلم الاجمالي لا- ینحل». وقتی که علم اجمالی انحلال پیدا نکرد، دیگر چه معنا دارد که براءت عقلیه جریان پیدا کند؟ اگر شما در علم اجمالی در دوران بین متباینین می توانید براءت عقلیه را جاری کنید، اینجا هم می توانید جاری کنید.

و حیث این که در آنجا نمی شود، ما نحن فیه هم، از این نظر، عین همان جاست و شما برای اجرای براءت عقلیه راه ندارید. این اشکالی است که در اینجا شده است.

خلاصه این اشکال این شد که اگر بخواهید براءت عقلیه قائل شوید، باید از راه انحلال وارد شوید، و ما هیچ راهی برای انحلال در اینجا ملاحظه نمی کنیم. انحلال معلوم بالتفصیل می خواهد، و اینجا معلوم بالتفصیل وجود ندارد.

عدم تصور اعدام متعدده برای یک شیء

دوتا جواب برای این اشکال وجود دارد: یک جوابش مبتنی بر این نکته است که این که می گویند: «المرکب یتنفی بانتفاء احد اجزائه» یکی از اجزای مرکب که منتفی شود، مرکب هم منتفی خواهد شد، آیا معنای این جمله چیست؟ معنای این جمله این است که مرکب در مقام وجود، دارای یک وجود است، اما در مقام عدم، اعدام متعدده دارد، که

مرکب، حالت وجودش با حالت عدمش متغایر است؟ اگر مرکب بخواهد وجود پیدا کند، «له وجود واحد» و معنای وجود واحد هم این نیست که مرکب یک شیء واحد متحصّل از اجزا باشد که اجزا سببیت برای او داشته باشند، و مرکب یک مسببی باشد متحصّل از سبب. معنای این که مرکب دارای وجود واحد است، وجود واحدش عین وجود اجزا است. «اذا تمّ وجود الاجزاء» تمامیت وجود اجزا، وجود مرکب است. نه «اذا تمّ وجود الاجزاء يتحصّل المركب و هو شیء آخر. اذا تمّ وجود الاجزاء» تمامیت وجود اجزا، همان وجود مرکب است.

بلا اشکال مرکب در مقام وجود، له وجود واحد، انما السؤال و الاشکال، در مقام نبود مرکب است، در مقام عدم مرکب است. آیا مرکب عدمهای مختلفی دارد؟ یک عدمش عبارت از عدم مثلاً تکبیره الافتتاح است؟ یک عدمش عبارت از عدم قرائه السوره است؟ یک عدمش عبارت از عدم الركوع است؟ و هکذا الی آخر اجزاء الصلوه که وقتی از ما درباره عدم المركب سؤال می شود، بگوییم: کدام یک از عدمهایش را شما می گوئید؟ مرکب عدمهای مختلفی دارد، مرکب به اعتبار تعدّد اجزاء، اعدام متعدده خواهد بود. آیا اینطور است؟ اگر اینطور باشد چطور می شود که در متناقضین، احد النقیضین واحد باشد، و نقیض آخر تعدد داشته باشد؟ در متناقضین این معنا غیر معقول است. اگر احد النقیضین واحد بود، نقیض دیگر هم واحد خواهد بود بلا اشکال، و الاّ یک توالی فاسده ای که در جای خودش ذکر شده است، که از جمله ارتفاع نقیضین است تحقق پیدا می کند. پس این مسأله معنا ندارد.

البته نظیر این مسأله در باب نواهی هست که می گفت: «الطبیعه یوجد بوجود فرد ما و لا یعدم الا بانعدام جمیع الافراد». این مسأله درست نیست. چطور می شود طبیعت به یک وجود، وجود پیدا کند، اما عدم این وجود، عدم طبیعت نباشد؟ اگر وجود یک فرد، وجود طبیعه است، عدمش هم لا محاله عدم طبیعت خواهد بود. منتها طبیعت همان طوری که وجودات متعدده دارد، چون وجوداتش متعدده است، و لذا می گوئیم: زید و عمرو انسانان، نمی گوئیم زید و عمرو انسان. زید و عمرو دوتا انسان هستند، دو وجود برای طبیعت است. همان طوری که وجوداتش متعدده است، اعدامش هم متعدده است.

طبیعت وجودش، وجود زید است، عدمش هم عدم زید است. وجودش وجودش وجود عمرو است، عدمش هم عدم عمرو است. ما در این باره توضیحات زیادی آنجا ذکر کردیم.

نظیر آن مسأله اینجا هم پیاده می شود. اگر مرکب وجودش وجود واحد است، عدمش هم عدم واحد خواهد بود. «وجود الصلوه و عدم الصلوه». چطور وجود صلاه تعدد ندارد اما عدم صلاه تعدد دارد؟ عدم صلاه هم یکی است. منتها این عدم صلاه که شیء واحد فی مقابل وجود الصلوه، از راههای مختلفی همین عدم تحقق پیدا می کند. «عدم الصلوه قد یکون مسیبا عن عدم الركوع، قد یکون مسیبا عن عدم السجود، قد یکون مسیبا عن عدم التشهد» فهكذا که اینها راههای مختلف برای عدم الصلوه است. اما عدم الصلوه شیء واحد است، کما این که وجود الصلوه شیء واحد.

پس این مسأله معروفه که می گوید: «المرکب ینتفی بانتهاء احد اجزائه» معنایش این نیست که در مقام عدم مرکب، ما اعدام متعدده داریم. در مقام وجود، یک وجود، اما در مقام عدم، اعدام متعدده بلکه اگر شما به ذهن خودتان هم مراجعه کنید «وجود الصلوه بوجود جمیع اجزائه شیء، عدم الصلوه معلول انتفاء است، گاهی یک جزء است، گاهی دو جزء است، گاهی ده جزء است، ولی همه اش عدم الصلوه است، و عدم الصلوه، امر واحد، کما انّ وجود الصلوه شیء واحد.

امکان تصور عقوبت برای ترک واجب غیری

مستشکل می گفت: اگر اقل، واجب نفسی باشد، «یترتب علی ترک العقوبه»، این درست است اما اگر اقل واجب غیری باشد، «لا یترتب علی ترک العقوبه» می گوییم:

چطور لا- یترتب؟ اگر اقل، واجب غیری شد به این معنا که تمام المأمور به نشد، اما بعض المأمور به که هست. اگر بعض المأمور به تحقق پیدا نکند، همان عدم الصلوه تحقق پیدا کرده است. عدم الصلوه را که شما قبول دارید که «یترتب علی ترک العقوبه» اگر اقل واجب نفسی نشد، یعنی تمام المأمور به نبود، بلکه نه جزء از اجزاء مأمور به بود، اینجا اگر ترک شود، شما نمی گویید: مأمور به ترک شده است، و فرض این است که ترک المأمور به تعدد ندارد. راههای مختلفی برای ترک مأمور به در کار است. اگر شما نماز نه جزئی را ترک کردید، در حالی هم که واقعا نماز مرکب از ده جزء باشد، اینجا «لا یترتب علی ترک الاقل العقوبه» اینجا «ترک الاقل لا یترتب علیه شیء».

پس ما می توانیم بگوییم: اگر اقل، تمام المأمور به شد «یترتب علی ترک العقوبه» و اگر بعض المأمور به هم شد «یترتب علی ترک العقوبه لا- بترک بعض المأمور به عدم المركب» حاصل می شود، «و عدم المركب شیء واحد یترتب علیه العقاب و المؤاخذة»

پس این چه حرفی است که مستشکل می گوید: اگر اقل واجب غیری شد، همان خصوصیت واجب غیری که عدم استحقاق العقوبه علی مخالفته است، بر آن ترتب پیدا می کند؟ ما علم تفصیلی قطعی داریم به این که ترک الاقل، «یترتب علیه العقوبه سواء كان تمام المأمور به و كان واجبا نفسيا، ام كان جزء المأمور به» و به قول شما «كان واجب غيريا» لکن این خصوصیتش این است که با ترک این، ترک الكل و عدم المركب تحقق پیدا می کند. لذا ما می توانیم اینجا مسأله علم تفصیلی و قدر متیقن را پیاده کنیم، و در نتیجه براءت عقليه نسبت به اكثر جاری کنیم.

دو طریق ترک مأمور به از نظر اجرای براءت و ترتب عقوبت

البته لازمه براءت عقليه، یک نکته ای است و آن این است: اگر این اکثری را که شما در آن براءت عقليه جاری می کنید، بحسب واقع واجب نباشد، مسأله ای نیست. اگر به حسب واقع واجب باشد، اینجا ترک المأمور به از دو راه به حسب ظاهر امکان دارد: یکی این که شما اكثر را ترک کنید، یکی این که شما اقل را ترک کنید.

به عبارت روشن تر: اگر نماز بحسب واقع، ده جزء بود، شما یک وقت این کار را می کنید که نه جزء را اتیان می کنید، و جزء دهم را ترک می کنید. یک وقت این است که اصلا مأمور به را بطور کلی ترک می کنید. اینجا در ذهن می آید که هردوی اینها در ترک مأمور به مشترک هستند. می گوییم: درست است هردو مشترک هستند، ولی اگر ترک مأمور به مستند به عذر باشد، «لا یترتب علیه العقوبه» اما اگر بلا عذر شد «یترتب علیه العقوبه».

مثلا اگر فرض کنید که شما علم اجمالی پیدا کردید به این که یکی از دو کار به نحو واجب تخییری برای شما واجب است لکن مسأله به حسب واقع اینطور نبود بلکه به حسب واقع این بود که یکی از این دو تا معینا واجب است. فرض کنید آن کاری که اول به ذهن شما آمده است، آن به حسب واقع، وجوب دارد لکن علم اجمالی شما به وجوب تخییری متعلق شده است. اینجا چون شما علم اجمالی به وجوب تخییری دارید، اگر هر دو کار را ترک کنید، مأمور به واقعی را ترک کرده اید، و هیچ گونه عذری هم نداشته اید برای این که نه واقع را انجام داده اید و نه مطابق علم اجمالی رفتار کرده اید. واقع، وجوب یکی بنحو تعیین بود. علم اجمالی شما به وجوب علی سبیل التخییر بود، لکن در مقام عمل، هردو را شما ترک کردید. اینجا شما من غیر عذر تارک المأمور به هستید.

اما در همین مورد اگر از این دو کاری که شما علم اجمالی به وجوب تخییری آن پیدا کردید، یکی را انتخاب کردید که به حسب واقع واجب نبود و آن دیگری بحسب واقع وجوب تعیینی داشت ولی شما آن طرفی را که بحسب واقع وجوب نداشت و داخل در دائره علم اجمالی شما بود را در مقام عمل اتیان کردید، آیا اینجا هم شما مجرم هستید؟ نه. با این که شما با فرض اول هیچ فرقی ندارید، شما مأمور به را اتیان نکرده اید. در آنجایی که هردو را ترک می کنید، و در اینجایی که غیر آن واجب واقعی را اتیان می کنید، در هردو شما تارک مأمور به هستید لکن فرق این است که در این فرض اول، تارک مأمور به هستید من غیر عذر، آنجا چوب و کتک در کار است. اما در فرض دوم، مأمور به را ترک کردید، اما مستند الی العذر بود و عذر شما علم اجمالی به وجوب تخییری بین یکی از این دو کار بود. پس ملاک، صرف ترک المأمور به نیست، باید ترک المأمور به مستند به عذر باشد.

در ما نحن فیه هم مسأله اینطور است. اگر فرض کنید که واجب واقعی، نماز ده جزئی است و شما براءت عقلیه اجرا کردید و گفتید: چون این جزء دهم مشکوک است، براءت عقلی جلوی شما را می گیرد، قبح عقاب بلا بیان مسأله را حل می کند. اینجا دو راه برای شما هست: شما یک وقت نه جزء را اتیان می کنید، و جزء مشکوک مجرای براءت را ترک می کنید، در این صورت شما مأمور به را اتیان نکرده اید اما با عذر، اتیان نکرده اید. اینجا هیچ گونه استحقاق عقوبتی برای شما وجود ندارد. اما اگر در همین شرایط بطور کلی نماز را ترک کنید، و هیچ یک از اجزای آن را اتیان نکنید، شما مأمور به را ترک کرده اید، لکن ترک شما استناد به عذر نداشته است، و استحقاق عقوبت بر آن مترتب است. پس با این که در هردو عنوان ترک المأمور به تحقق دارد، لکن در یکی، ترک مستند به عذر و «لا یترب علیه العقوبه» است، دومی ترکی است که استناد به عذر ندارد، و «یترب علیه العقوبه».

عدم ارتباط براءت عقلیه به مسأله عقوبت

جواب دوم این است که ما از این جواب اول صرف نظر می کنیم، همه این حرفهایی که در جواب اول گفته شد را کنار می گذاریم و روی ظاهر حرف مستشکل تکیه می کنیم.

مستشکل می گفت: «الاقول امره دائر بین ان یکون واجبا نفسیا یترب علی ترک العقوبه و بین ان یکون واجبا غیریا لا یترب علی ترک العقوبه» چون مسأله اینطور است، لذا

می گفت: ما معلوم بالتفصیل و قدر متیقن نداریم.

در جواب دوم می گوئیم: چرا شما پای مسأله عقوبت را در کار آوردید؟ مگر امر و بحث ما روی مسأله عقوبت دور می زند؟ برای توضیح این مسأله از شما سؤال می کنیم:

این حکم عقل به برائت که عبارت از قاعده قبح عقاب بلا بیان است، این بیان، بیان بر چیست؟ این که عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است، یعنی بلا بیان العقاب یا بلا بیان التکلیف؟ عقل که می گوید: عقاب بلا بیان، بیان بر چیست؟ آیا بیان، بیان عقاب است؟ یعنی عقل می گوید: در آنجایی که مولا عقاب را بیان نکرده است، عقاب قبیح است؟ یا این که بیان، بیان بر تکلیف است؟ بیان بر تکلیف کاری به عقاب ندارد. کدام یک از اینهاست؟

اگر حرف اول را برزیم و بیان را در رابطه با عقاب قرار بدهیم، معنایش این است که اگر یک جایی یک امر خیلی مؤکدی هم از مولا- صادر شد، ولی به عبد نگفت: «اگر مخالفت کنی، تو را عقاب می کنم» و میزان و مقدار عقوبت را هم معین نکرد، فقط یک دستوری داد مؤکد و مغلط، و هیچ صحبتی هم از عقاب نکرد، آیا اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود که مولا- «لم یبین العقوبه»؟ مولا- «قد بین التکلیف»، امرش را ابلاغ کرد، دستورش را با تأکید و غلظت بیان کرد، اما هیچ متعرض نشد که اگر مخالفت کنید، عقوبت هست، آن هم چه عقوبتی!، هیچ متعرض این مسأله نشد. آیا عقل در اینجا برائت جاری می کند می گوید: چون مولا بیان عقوبت نکرده است، پس قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود؟ حتما باید مولا خودش عقاب را بیان کند، آن هم تازه اصل العقاب کافی نیست، مقدار و میزان عقاب را هم باید بیان کند، که مخالفت این تکلیف چه مقدار عقوبت دارد؟ و چه آثار سوئی بر او مترتب می شود؟ آیا اینها لازم است یا آنچه که ملاک در قاعده قبح عقاب بلا بیان است، مسأله تکلیف است نه مسأله عقوبت؟ عقوبت مطرح نیست.

وقتی که تکلیف از طرف مولا بیان شده باشد، اینجا دیگر استحقاق عقوبت بر مخالفت هست. و تازه این استحقاق عقوبت هم حکم عقلی است، شما خودتان می گوئید: مسأله استحقاق عقوبت و استحقاق مثبت از چیزهایی است که عقل حکم می کند. اصلا بر مولا- لازم نیست که یک چنین مسائلی را مطرح کند، که اگر مخالفت امر کردی، من تو را عقوبت می کنم. آنچه که ملاک است، بیان تکلیف است. هر وقت مولا- بیانش در رابطه با تکلیف، کامل بود و وجود داشت، اینجا می تواند عقاب کند. اما

آنجایی که بیانی بر تکلیف نداشت، و حجتی بر تکلیف از ناحیه مولا وجود نداشت، آنجا نمی تواند عقاب از ناحیه مولا صادر شود.

پس ملاک در قاعده قبح عقاب بلا بیان، نبودن بیان بر تکلیف است. اگر ملاک این شد، آیا شما نسبت به اقل، بیان بر تکلیف ندارید؟ شما یقیناً نمی دانید که «لا اقل واجب علی کل تقدیر سواء کان تمام المأمور به، ام بعض المأمور به» چرا پای عقاب را در اینجا به کار آوردید که اگر واجب نفسی باشد «یترتب علی المخالفه العقوبه» و اگر واجب غیری باشد «لا- یترتب»؟ ما به ترتب عقوبت و عدم ترتب عقوبت کاری نداریم. می خواهیم ببینیم اینجایی که علم اجمالی داریم به این که یا اقل و یا اکثر واجب است، می توانیم انحلال را در اینجا پیاده کنیم و بگوییم: در رابطه با اقل، بیان بر تکلیف قطعاً وجود دارد، اما در رابطه با اکثر، بیان بر تکلیف وجود ندارد و چون در رابطه با اکثر، بیان بر تکلیف نیست، لذا برائت عقلیه و قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا جاری می شود؟

پس این جواب دوم تقریباً از بین بردن کبرای این اشکال است، که مسأله روی عقوبت و عدم عقوبت دور نمی زند، مسأله روی بیان بر تکلیف و عدم بیان بر تکلیف دور می زند، و در این رابطه ما کاملاً می توانیم انحلال را پیاده کنیم، و اقل را از نظر تکلیفی معلوم بالتفصیل بدانیم، و اکثر را مشکوک به شک بدوی، و مجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان. لذا این اشکالی هم که شده است، ناتمام است.

پرسش:

۱ - اشکال اجرای برائت عقلیه در شک در اقل و اکثر ارتباطی را از نظر مستشکل توضیح دهید.

۲ - جواب اول استاد را در عدم تصور اعدام متعدده برای یک شیء بیان کنید.

۳ - از چه راهی می توان برای ترک واجب غیری، عقوبت تصور کرد؟

۴ - دو طریق ترک مأمور به را از نظر اجرای برائت و ترتب عقوبت توضیح دهید.

۵ - دلیل عدم ارتباط برائت عقلیه را به مسأله عقوبت بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد 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.

اشكال اجرای برائت در اقل و اكثر ارتباطی با توجه به مراتب امثال

یکی از اشکالاتی که در اینجا مطرح شده تا اجرای برائت عقليه را در اقل و اكثر ارتباطی از بین ببرد، اشکال مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است. این اشکال در حقیقت به دو وجه برمی گردد: یک وجه را صدر کلام ایشان دلالت دارد، و یک وجه را ذیل کلام ایشان، که در نتیجه دو تقریب و دو وجه در کار است.

اما تقریب و وجه اول این است که همان طوری که ایشان در باب امثال علمی اجمالی - که انسان تکلیف مولا را با امثال علمی اجمالی امثال کند، - برای امثال، مراتبی قائل شدند: امثال علمی تفصیلی، امثال علمی اجمالی، امثال طنی، امثال احتمالی. با توجه به آن مراتبی که آنجا برای امثال قائل شدند، اینجا می فرمایند: امثال احتمالی - که معنای امثال احتمالی این است که انسان یقین به تحقق امثال ندارد، نه یقین تفصیلی، و نه یقین اجمالی و حتی ظنّ به تحقق امثال هم ندارد، بلکه تنها یک احتمالی در کار است، یک شکّ متساوی الطرفین مثلا در کار است. - این امثال احتمالی

تنها در یک مورد پیاده می شود، و آن جایی است که خود تکلیف هم احتمالی باشد. اگر یک جایی در رابطه با تکلیف، جز احتمال چیز دیگری وجود نداشت، ما بودیم و فقط احتمال تکلیف، ما بودیم و نفس همین احتمال، اینجا جای این هست که امثال احتمالی تحقق پیدا کند. چون تکلیف، قطعی نیست و چون تکلیف مسلم نیست، لذا امثال هم نمی تواند معلوم و مسلم باشد. پس جای امثال احتمالی آنجایی است که تکلیف احتمالی باشد. اما اگر در یک جایی تکلیف، معلوم باشد ولو به علم اجمالی، دیگر چطور می توانیم در مقام امثال، به امثال احتمالی اکتفا کنیم؟

به عبارت دیگر: اگر اشتغال به تکلیف، یقینی باشد، اگر ثبوت تکلیف مسلم باشد، در باره این تکلیف یقینی، چطور می شود امثال احتمالی کفایت کند؟ اینکه مسلم است که اشتغال یقینی به حکم عقل، برائت یقینیه لازم دارد، و معنای این همین است که اگر اشتغال، مسلم شد، دیگر معنا ندارد در مقام فراغ و در مقام موافقت، شما به یک برائت احتمالی اکتفا کنید. همان طوری که اشتغال شما یقینی است، برائت هم باید مثل اشتغال یقینی باشد.

ایشان می فرماید: در ما نحن فیه اصل اشتغال شما و ذمه شما به نماز و مأمور به، یک امر قطعی و مسلم است، «أقیموا الصلوه» گریبان شما را گرفته. در مقام امثال، اگر نماز ده جزئی را اتیان کردید، برائت یقینیه حاصل می شود، اما اگر به نماز نه جزئی اکتفا کردید، در مقابل اشتغال یقینی، یک امثال احتمالی آمده است، یک برائت احتمالی آمده است و مسلماً برائت احتمالی نمی تواند در مقابل اشتغال یقینی نقش داشته باشد لذا بر شما لازم است که همان اکثر را به حکم عقل اتیان کنید، و دیگر حق ندارید برائت عقلیه در اینجا جاری کنید.

بعد می فرماید: این که شما می گوید: من علم تفصیلی دارم به این که اقل واجب است، منتها نمی دانم اقل بشرط شیء است یا لا بشرط؟ ایشان می گوید: این عبارت اخری از همان علم اجمالی است، یعنی در مقام تعبیر می توانید دوجور تعبیر کنید:

می توانید بگویید: علم اجمالی دارم به این که این که اقل واجب است یا اکثر و می توانید تعبیر کنید به این که علم تفصیلی دارم به این که اقل واجب است، منتها به نحو مردد بین لا بشرط و بشرط شیء. و اگر این علم تفصیلی، همان علم اجمالی به وجوب مردد بین اقل و اکثر شد، دیگر چطور این علم اجمالی می تواند به وسیله این علم تفصیلی منحل شود؟

اگر بخواهید بگویید: علم اجمالی بوسیله علم تفصیلی منحل شده است، باید بگویید:

علم اجمالی موجب انحلال علم اجمالی شده است. آیا یک چنین تعبیری درست است که ما بگوییم: علم اجمالی موجب انحلال علم اجمالی است؟ یعنی شیء، موجب انحلال خودش است، شیء مستلزم عدم خودش است. پس اگر علم تفصیلی با این علم اجمالی عینیت پیدا کرد، شما اگر بخواهید این علم تفصیلی را موجب انحلال بدانید، معنایش این است که علم اجمالی را موجب انحلال دانسته اید، و لا یعقل که علم اجمالی موجب انحلال خودش شود. لذا انحلال مطرح نیست، اشتغال یقینی هم اقتضای براءت یقینه می کند، فلا مجال لجریان براءت عقلیه. این وجه اولی است که ایشان ذکر کرده اند.

این در حقیقت دوتا مطلب بود ولو این که نتیجه اش یکی بود ولی دو فرع در همین وجه، ذکر شده بود: یکی مسأله اشتغال یقینی مقتضای براءت یقینه است، و یکی هم مسأله این که علم تفصیلی، عین علم اجمالی است، و معنا ندارد که انحلال علم اجمالی به همین علم تفصیلی تحقق پیدا کند.

مقتضای قاعده اشتغال یقینی و لزوم براءت یقینه در مقام

اما درباره این که می فرمایند: اشتغال یقینی اقتضای براءت یقینه می کند، می گوییم:

این حرف درست است. اما اشتغال یقینی به همان مقدار متیقن، به همان مقداری که شما یقین به اشتغال دارید، اقتضای براءت یقینه می کند. مثلاً (در غیر ما نحن فیه) اول ظهر یقین دارید که «أقیموا الصلوه» به شما توجه پیدا کرد، بعد از دو ساعت، شک کردید که آیا نمازتان را خوانده اید یا نه؟ اینجا جای اشتغال یقینی و مقتضای براءت یقینه است زیرا ذمه شما قطعاً اشتغال به یک نماز چهار رکعتی با اجزا و شرایط پیدا کرد، و شما شک دارید که آیا از این اشتغال، براءت پیدا کردید یا نه، اینجا برایتان واجب است که براءت یقینه تحصیل کنید.

و همین طور در دوران بین متباینین. روز جمعه که می شود اول زوال، یقین دارید که ذمه شما به یک نمازی اشتغال پیدا کرد منتها عنوان آن نماز را نمی دانید که آیا عنوانش نماز ظهر است یا عنوانش نماز جمعه است؟ لکن اصل اشتغال ذمه شما به یک صلاه بی عنوان، برای شما محرز و مسلم است و این اقتضای براءت یقینه می کند. اگر شما تنها نماز ظهر بخوانید، این کفایت نمی کند. اگر تنها نماز جمعه بخوانید این کفایت نمی کند.

براءت یقینه به جمع بین صلاتین و احتیاط حاصل می شود.

اما در ما نحن فيه به مقتضای «أقيموا الصلوه» ذمه شما به چه چیزی اشتغال کرده است؟ شما نمی توانید چشمها را هم بگذارید، بگویید: ذمه ما به یک نماز مبهم اشتغال پیدا کرده است زیرا ابهامی ندارد. نه جزء نماز برای شما مسلم است، و اشتغال ذمه به نه جزء برای شما یقینی است اما نسبت به جزء دهم، اصل اشتغال برای شما مشکوک است، اصل اشتغال برای شما غیر معلوم است. پس این که شما می گویید: اشتغال یقینی، اگر از شما پرسند که این اشتغال یقینی به چیست؟ شما می گویید: قدر مسلم نمازش نه جزئی است. من یقین دارم که اشتغال ذمه به یک نماز نه جزئی دارم، اما در رابطه با جزء دهم، اصل اشتغال برای شما معلوم نیست، اصل اشتغال برای شما مشکوک است.

محدوده قاعده لزوم برائت یقینیه در صورت اشتغال یقینی

پس این که می گویید: اشتغال یقینی مقتضی برائت یقینیه است، ما می گوئیم: این حرف مسلم است، اما تنها در محدوده اشتغال یقینی، آن مقداری که یقین به اشتغال داریم، آن مقداری که یقین به این دارید که ذمه شما باید از عهده او برآید و الا اگر این حرف را شما بزنید، شما در اقل و اکثر استقلالیه هم این حرف را پیاده کنید. شما که می دانید که ذمه شما نسبت به زید به صد تومان دین مشغول است، لکن احتمال می دهید که صد و پنجاه تومان بدهکار باشید. مسأله دین، اقل و اکثر استقلالیه است. آیا شما می توانید آنجا این حرف را پیاده کنید و بگویید: ذمه من اشتغال به دین دارد، و من نمی دانم که با دادن صد تومان آیا برائت یقینیه حاصل می شود یا نمی شود پس حتما باید صد و پنجاه تومان بدهم، تا برائت یقینیه حاصل شود؟ درحالی که شما در اقل و اکثر استقلالیه چنین فرمایشی نمی کنید.

آنجا می گویید: آن مقداری که مسلم است اشتغال ذمه به دین صد تومانی است، و برائت یقینیه از این حاصل شده است، و نسبت به پنجاه تومان، اصل اشتغال برای من مشکوک است، و چون اشتغال مشکوک است، دیگر معنا ندارد که تحصیل برائت از اشتغال مشکوک لازم و واجب باشد.

عین این حرف در ما نحن فيه هست. آن مقداری که ذمه شما به آن اشتغال پیدا کرده است و مسلم است، نماز نه جزئی است، و نسبت به این هم برائت حاصل شده است، و نسبت به جزء زائد، اصل اشتغال برای شما مشکوک است. این راجع به قسمت اول حرف ایشان بود.

و اما قسمت دوم حرف ایشان. اولاً حرف ایشان یک تناقضی با حرف سابقشان دارد.

در آن اشکالی که به صاحب حاشیه نسبت داده شده بود که می گفت: بین اقل و اکثر، یک مباینت بشرط شیء و لا بشرطی وجود دارد، که یکی دو روز بحث کردیم. یکی از اشخاصی که در مقام جواب از این اشکال برآمده بودند، خود مرحوم محقق نائینی بود.

یکی از حرفهایی که ایشان در جواب از این اشکال می زدند این بود که می فرمودند: «الاقل متیقن الاعتبار علی کلّ حال و الزائد مشکوک» آنجا آن فرمایش را فرمودند، که معنای آن فرمایش انحلال علم اجمالی بود. اما اینجا که رسیدند جلوی انحلال را گرفتند و انحلال علم اجمالی را به شدت می کوبند و می فرمایند: این علم تفصیلی با علم اجمالی در ما نحن فیه عینیت دارد و چون عینیت دارد معنا ندارد که این علم تفصیلی موجب انحلال علم اجمالی شود.

لکن واقع مطلب این است که این علم تفصیلی، عین علم اجمالی نیست. اگر بخواهیم واقع مطلب را بررسی کنیم، همان طوری که این مسأله را یکی دو مرتبه ذکر کردیم، اصلاً واقعش ما در اینجا علم اجمالی نداریم. همان طوری که در بحثها روشن شد، ما گفتیم:

بین اقل و اکثر مباینت وجود ندارد برای این که نسبت بین اقل و اکثر، بشرط شیء و لا- بشرط است. و عرض کردیم که مقصود از این لا بشرط، اگر لا بشرط قسمی باشد، لا بشرط قسمی، قسم بشرط شیء است. و چون قسم بشرط شیء است، بین دو قسم، مباینت و مغایرت هست. اما مقصود ما از لا بشرط، لا بشرط مقسمی بود، و معنای لا بشرط مقسمی عبارت بود از خود ماهیت، نفس الماهیه بدون این که چیزی با ماهیت لحاظ شود.

باز تصریح کردیم این که می گوئیم: بدون این که چیزی با ماهیت لحاظ شود، خود این هم در ماهیت، قیدیت ندارد. این را به عنوان توضیح این مسأله می گوئیم و الا لا بشرط مقسمی ای الماهیه، نه الماهیه التي لم يلحظ معها شیء، این التي را ندارد.

ماهیت لا بشرط مقسمی ای ذات الماهیه که مقسم قرار می گیرد برای ماهیت بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی. آیا می شود چیزی که مقسم قرار می گیرد برای اقسامش، با اقسام خودش مغایرت داشته باشد؟ مقسم می تواند با اقسام خودش مباینت داشته باشد؟ اگر بین مقسم و اقسام مباینت باشد، پس چطور این اقسام می توانند اقسام آن مقسم قرار

بگیرند؟ اقسام عبارت از همان مقسم هستند، منتها هر کدام مقید به یک قید اضافه هستند.

لذا بین لا بشرط مقسمی، و بین بشرط شیء، هیچ گونه مغایرت و مابینتی تحقق ندارد.

عدم وجود علم اجمالی در شک در اقل و اکثر ارتباطی

حالا که مغایرت و مابینت نیست، واقع مطلب در اینجا این است که اصلا ما علم اجمالی نداریم، علم اجمالی را ما می سازیم و بوجود می آوریم. آن که واقعیت دارد همین است که «الاقل واجب و معلوم وجوبه تفصیلا، و الاكثر مشکوک الوجوب» واقع و حقیقت این است منتها این دو را که پهلوی هم می گذاریم، یک صورت علم اجمالی از آن بوجود می آید، و الا واقع علم اجمالی آن است که ما روی هر طرفش تکیه کنیم، فقط مسأله احتمال باشد. مثلا در اینجا که شما علم اجمالی دارید به این که یا نماز ظهر واجب است یا جمعه، اگر دیدتان را متوجه ظهر کنید، می بینید فقط مواجه با یک احتمال هستید.

اگر متوجه جمعه کنید، می بینید فقط مواجه با یک احتمال هستید. علم اجمالی واقعی در چنین موقعیتی است که نسبت به دو طرف یا اطرافش هر کدام جز مسأله احتمال دیگری مطرح نباشد.

اما آنجایی که ما به یک طرف نگاه می کنیم، می بینیم علم در کار است، به طرف دیگر نگاه می کنیم، می بینیم احتمال در کار است، اینجا اسمش علم اجمالی نیست، ولو این که صورتها شما یک علم اجمالی درست کنید، و همان تعبیری را که درباره ظهر جمعه می کنید، بگویید: من علم اجمالی دارم به این که یا نماز نه جزئی واجب است یا ده جزئی ولی واقع مطلب این نیست. واقع یک طرف علم تفصیلی است، و یک طرف شک بدوی، و علم اجمالی در مواردی است که تنها در اطراف و طرفین مجرد احتمال پیاده شود، و مسأله ای از علم وجود نداشته باشد. لذا با این بیان انحلال روشن می شود.

اگر بخواهیم به سبک اصطلاحی جواب ایشان را بدهیم، می گوئیم: ما قبول نداریم که علم تفصیلی در ما نحن فیه با علم اجمالی عینیت داشته باشد. آن که در ما نحن فیه وجود دارد، فقط علم تفصیلی است. منتها در دنبال یک صورت علم اجمالی مطرح است، نه یک واقعیتی به نام علم اجمالی. پس این تقریب اول کلام ایشان با این دو فرمایش که فرمودند به این صورت به نظر قابل جواب است.

و اما تقریب دوم ایشان که در آخر کلامشان ذکر می کنند چون عبارتهای ایشان خیلی سهل التناول است. البته همین عبارتها به علت سهل التناول بودن، گاهی سبب می شود که

عمق مطلب را انسان همین طور زود می گذرد و توجه به او پیدا نمی کند. لذا در کتابهای علمی اگر عبارتهایش خیلی روشن نباشد، از یک نظر بهتر است، و الا آدم خیلی سریع از آن عبور می کند و به عمق مطلب نمی رسد.

عدم امکان اجرای براءت در صورت احتمال ارتباط جزء مشکوک با سایر اجزاء

در تقریب دوم می فرماید: اینجا که نماز مردد بین نه جزء و ده جزء است و جزء دهم عبارت از سوره است. یک وقت مسأله را روی خود سوره پیاده می کنیم، یک وقت روی مسأله وجوب اتیانش تکیه می کنیم. ایشان می گوید: ما اینجا قبول داریم که براءت عقلیه در وجوب اتیان به سوره بما آنه تکلیف مشکوک، جاری می شود، و لازمه این براءت عقلیه در این دید، این است که اگر شما مخالفت کردید، استحقاق عقوبت نداشته باشید، و اگر تکلیف هم به حسب واقع روی جزئیت سوره باشد، بر شما تنجز پیدا نکند.

اما می فرماید: مطلب به اینجا ختم نمی شود. مطلب همه اش این نیست که ما سوره را بیاوریم، یا نیاوریم. مطلب این نیست که سوره بر ما وجوب دارد یا ندارد. مطلب یک جای دیگر گیر است و آن این است ما احتمال ارتباطیت می دهیم. ما فکر می کنیم که اگر سوره را نیاوریم، اصلا آن نه جزئی هم که بجا آورده ایم به درد نمی خورد. آنقدر مسأله ارتباطیت در کار است، که بحث ما هم در اقل و اکثر ارتباطی است، نیاوردن سوره، نه به عنوان نیاوردن یک تکلیف مشکوک مطرح است، بلکه به عنوان ارتباطیت با اجزای دیگر و احتمال این که این وجود سوره بمنزله مثلا وضو باشد برای نماز که اگر نماز بدون وضو شد، چطور هیچ اثری ندارد، وجود سوره هم برای نماز از نظر قیدیت و ارتباطیت، یک چنین نقشی داشته باشد.

ایشان می گوید: اینجا که شما در این مرحله که واقع می شوید، دیگر نمی توانید به براءت عقلیه مراجعه کنید برای این که عقل که نمی تواند مسأله ارتباطیت را وضع و رفع کند. عقل که در اینجا نقش ندارد که حکم کند به این که بین سایر اجزا و این سوره، ارتباط نیست یا بگوید: بین سایر اجزا و این سوره، ارتباط هست. عقل نه در وضع ارتباطیت، و نه در رفع ارتباطیت، هیچ نقشی ندارد. این مسأله در دست شارع است.

شارع باید واضع و رافع ارتباط باشد. در بعضی جاها وضع کند، و در بعضی جاها رفع کند.

آن که به عقل مربوط است فقط این است که عقل می گوید: من نمی دانم، من نه می توانم وضع قیدیت کنم و نه رفع قیدیت کنم، لکن من این مقدار را حکم می کنم که اگر شما نماز را با نه جزء آوردید، درحالی که احتمال ارتباط سوره را با سایر اجزا می دهید، به نحوی که اگر سوره اتیان نشود کأنّ سایر اجزا هم تحقق پیدا نکرده است، با این شرایط اگر بخواهی به نماز بدون سوره اکتفا کنید، تو عذری در مقابل خدا نداری. اینجا اشتغال یقینی به این صورت حکم می کند که تو باید یقین به این پیدا کنی که این نه جزء را با تمام خصوصیات اتیان کردی، و در برابر آن تکلیف مسلم از عهده انجام آن تکلیف برآمدی.

پس این یک تقریب دیگری است، یک راه دیگری است که ایشان در آخر کلامشان بیان فرمودند.

اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان در صورت شک در ارتباطیت

لکن ما همین جا می گوئیم: بیان شما درست است. در سوره ای که به عنوان جزئیت مشکوک ملاحظه می شود، دو حیث مطرح است: یک حیث این است که اصلاً این سوره «واجب علیّ الاتیان بها او لا» بما این که اگر جزء باشد، یکی از وظایف اتیان سوره است، یکی از واجبات انجام سوره است. و یک حیث هم مسأله ارتباطیت و قیدیت زائد است که این هم به صورت احتمال مطرح است.

می گوئیم: شما در آن حیث اول فرمودید: قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود.

خودتان گفتید: از نظر وجوب سوره «بما انه مشکوک» برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان پیاده می شود. می گوئیم: همین قاعده را در حیث دوم هم بیاورید. مگر شما فرمودید که وضع و رفع مسأله ارتباطیت به ید شارع است؟ مگر فرمودید: «لا سیل للعقل الی وضعها و رفعها» عقل نه می تواند ارتباطیت را وضع کند و نه رفع کند، بل بید الشارع؟

می گوئیم: چیزی که به ید شارع است، کی شارع می تواند گریبان انسان را در مقابل او بگیرد؟ چیزی که عنانش دست شارع است، مثل خود تکلیف، کی شارع می تواند عبد را در مقابل او مؤاخذه کند؟ آنجایی که شارع حجّیت داشته باشد، آنجایی که بیان داشته باشد، آنجایی که مسأله را به گوش عبید و مکلفین رسانده باشد. اگر یک چیزی وضع و رفعش به ید شارع است، اما خود شارع هم اقامه حجّت و اقامه دلیل در این رابطه نکرده است. آیا عقل نمی تواند در اینجا قبح عقاب بلا بیان جاری کند؟ این با اصل تکالیف

مجهوله چه فرقی می کند؟ مگر وضع و رفع تکالیف مجهوله به ید عقل است؟ اصل تکالیف وضع و رفعش به دست شارع است مع ذلک تا بیانی نباشد، تا حجّتی نباشد، عقل می گوید: من قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری می کنم.

ما سؤال می کنیم: در مقابل احتمال ارتباطیت و احتمال قیدیت زائد به تعبیر ایشان، که یک مسأله ای که سر تا پا در اختیار شارع است، چرا در صورت احتمال، عقل نتواند قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری کند؟ شما نماز نه جزء را می خوانید، اگر شارع روز قیامت به شما گفت: سوره هم ارتباط با این اجزا داشته است، و نماز بدون سوره بلا فائده است، ما هم در جوابش می گوییم: شما چه موقع دلیلی بر این معنا برای ما فرستادی؟ چه موقع حجّتی برای ما اقامه کردی که سوره هم با سایر اجزا ارتباط دارد و به عنوان قیدیت مطرح است؟

همان طوری که در حیثیت اول سوره که مسأله وجود باشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود، در این حیث دوم هم که مسأله احتمال ارتباطیت و قیدیت زائد است، به نظر نمی رسد که این یک خصوصیتی داشته باشد، و بواسطه این خصوصیت نتوانیم قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری کنیم؟ لذا این تقریب دومی هم که در ذیل کلام ایشان استفاده می شود، ظاهر این است که این تقریب هم مانع جریان براءت عقلیه نخواهد بود.

پرسش:

۱ - تقریب اول اشکال محقق نائینی(ره) را به اجرای براءت در اقل و اکثر ارتباطی بیان کنید.

۲ - مقتضای قاعده اشتغال یقینی و لزوم براءت یقینیه در محل بحث چیست؟

۳ - تغایر علم اجمالی با علم تفصیلی از نظر محقق نائینی(ره) را توضیح دهید.

۴ - دلیل عدم وجود علم اجمالی در شک در اقل و اکثر ارتباطی چیست؟

۵ - مراد از اشکال محقق نائینی(ره) در عدم امکان اجرای براءت در صورت احتمال ارتباط جزء مشکوک با سایر اجزاء

چیست؟

ص: ۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

لازمه تغایر اقل و اکثر نسبت به اجرای براءت

یکی از اشکالاتی که در جریان براءت عقلیه شده است که شبیه اولین اشکالی است که ما اینجا مطرح کردیم، منتها در نتیجه گیری فرق می کند، اشکال مرحوم صاحب حاشیه کبیر هدایه المسترشدين بر معالم است. ایشان می فرماید: اگر واجب به حسب واقع اکثر باشد، معنایش این است که خود اکثر واجب است، و اگر اکثر واجب شد، دیگر اقل در ضمن اکثر وجود ندارد. آن چه در ضمن اکثر وجود دارد، اجزای تشکیل دهنده اقل است، اما خود اقل لیس فی ضمن الاكثر بلکه همان طوری که اکثر دارای یک صورت خاصه ای است، اقل هم دارای یک صورت خاصه ای است، و این دو صورت باهم مغایرت دارند. لذا ما نمی توانیم بگوییم: اقل در ضمن اکثر، وجوبش قطعی است. اقل و اکثر دو صورت متغایر باهم هستند. اگر اکثر واجب باشد، دیگر اقلی وجود ندارد منتها اجزای تشکیل دهنده اقل در ضمن اکثر هست اما نفس الاقل، لا یكون فی ضمن اکثر. لذا شما نمی توانید خودتان را از محدوده علم اجمالی خارج کنید. شما در علم اجمالی

هستید، یک طرف عبارت از وجوب اقل است، و یک طرف هم عبارت از وجوب اکثر است. و اینجا چیزی نیست که شما به عنوان قدر متیقن مطرح کنید.

فرق اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی از نظر اجرای براءت عقليه

بعد کأن می فرماید: این حرفی که ما در رابطه با اقل و اکثر می زنیم که دارای دو صورت متغایر است، نه تنها خیال کنید فقط در اقل و اکثر ارتباطی این حرف را می زنیم بلکه در اقل و اکثر استقلالی و غیر ارتباطی هم مسأله همین طور است منتها یک فرقی وجود دارد که آن فرق سبب می شود که ما در اقل و اکثر استقلالی براءت عقليه را جاری کنیم، اما در اقل و اکثر ارتباطی نتوانیم براءت عقليه را جاری کنیم. و آن فرق این است که در اقل و اکثر استقلالی این معنا برای ما روشن است که اگر واجب به حسب واقع، اکثر باشد، لکن شما در مقام اتیان، اقل را ایجاد کنید، این ایجاد الاقل در عین این که مأمور به نیست، ما می دانیم که غرض مولا- را فی الجملة تعیین می کند، و محصل غرض مولاست فی الجملة. چون که مسأله ارتباطی نیست، اقل علی ای حال محصل غرض المولی، منتها اگر تمام المأمور به باشد، محصل تمام غرض المولی، و اگر مأمور به اکثر باشد، محصل غرض المولی فی الجملة. لذا چون این معنا را در رابطه با اقل می دانیم، نسبت به جزء زائد و نسبت به اکثر، هیچ مانعی از جریان براءت عقليه نمی بینیم.

اما در اقل و اکثر ارتباطی، مسأله به این صورت نیست. مسأله به این صورت است که اگر اقل تمام المأمور به شد، این محصل غرض مولاست. و اگر تمام المأمور به نشد، لا محصل غرض المولی به هیچ وجه. اصلاً وجودش کالعدم است. اگر به حسب واقع نماز ده جزء باشد روی ارتباطی که در اینجا مطرح است، اگر کسی فرضاً عمداً نماز نه جزئی بخواند، هیچ اثری بر این عمل ترتب پیدا نمی کند، و سر سوزنی غرض مولا حاصل نمی شود. لذا امر ما درباره اقل دایر بین این است که محصل غرض است و یا محصل غرض نیست. و در چنین موقعیتی با این که علم به تکلیف داریم، علم به لزوم تحصیل غرض مولا- داریم، علم به اشتغال ذمه داریم، چطور عقل حکم می کند به این که شما در مقام اتیان، می توانید یک عملی را اتیان کنید که نمی دانی آیا تحصیل غرض مولا- را می کند یا تحصیل غرض مولا را به هیچ وجه نمی کند؟ اینجاست که عقل براءت عقليه را جاری نمی داند، و قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا پیاده نمی شود.

پس خلاصه اشکال مرحوم محقق صاحب حاشیه این شد که اقل دارای یک صورتی

است که آن صورت، با اکثر مغایرت دارد، و این تغایر در تمام اقل و اکثرها وجود دارد، منتها در اقل و اکثر استقلالی آن جهت حصول غرض مولا- فی الجملة، موجب این می شود که ما درباره اکثر بتوانیم براءت عقلیه را جاری کنیم اما در اقل و اکثر ارتباطی چون این معنا وجود ندارد، ما نمی توانیم براءت عقلیه را جاری کنیم.

عدم تغایر صوری اقل و اکثر

لکن آن جوابی که ما از اشکال اول ذکر کردیم را در اینجا هم مطرح می کنیم. آن جواب این است که ما اصلاً قبول نداریم که اقل و اکثر از نظر صورت دارای دو صورت متغایر باشند، برای این که گفتیم: در مرکبهای اعتباریه، اگر واقعیت را ملاحظه کنید، غیر از آن اجزائی که در خارج وجود دارد، و غیر از حقایقی که در خارج تحقق دارد، مسأله دیگری در خارج نداریم. نماز در خارج همین رکوع و سجود و تشهد و تسلیم و تکبیره الاحرام و امثال ذلک است. منتها معنای مرکب اعتباری، این است که معتبر آمر، این اجزای پراکنده و حقایق متعدده را ملاحظه کرده که اگر باهم تحقق پیدا کنند، یک آثاری بر آنها بار می شود، یک مصالحی در آنها وجود دارد، و یک برکاتی بر آنها بار می شود.

لذا اینها را با دید وحدت و با اعتبار وحدت و لحاظ وحدت ملاحظه کرده است. اما اینطور نیست که این لحاظ و این وحدت اعتباری یک صورتی به این مرکب عنایت کند.

و باز مکرر عرض کردیم که نماز یک چیزی نیست که متحصّل از این اجزا باشد و مترتب بر این اجزا باشد. نماز عبارت اخرای از همین اجزا است چه این اجزا، نه تا باشد یا ده تا باشد، از نظر صورت چه مغایرتی تحقق دارد؟ این که ایشان به صراحت می فرمایند: اقل در ضمن اکثر قل نیست، بلکه آن اجزای تشکیل دهنده اقل است، نه خود اقل، آیا این واقعیت دارد؟ اگر نماز ده جزء باشد، آن نه جزء دیگر عنوان اقلی را از دست می دهد؟ آن صورتی که در باب نه جزء وجود دارد، غیر از صورتی است که در باب ده جزء وجود دارد؟ بالاخره اگر نماز نه جزء باشد، با نماز ده جزئی تغایر دارد؟ آیا مسأله اینطور است یا این که همین نه جزئی که در ضمن صلاه ده جزئی است، اقل همین است؟ اقل یک شیء دیگری غیر از این نه جزء نیست که ایشان می فرمایند: ما اینجا دوتا حساب باید باز کنیم: یک حساب این نه تا جزء است و در ضمن اکثر است. اما اگر حساب اقل را بخواهیم اینجا پیاده کنیم، «الاقل لیس فی الاکثر بل له صوره مغایره لصوره الاکثر».

ما به هیچ وجه این مغایرت را نپذیرفتیم، و گفتیم: اقل و اکثر دو صورت نیستند و بلکه در آنجا تصریح کردیم که اگر اقل و اکثر دارای دو صورت متغایر باشند، حتما باید احتیاط کرد، و احتیاطش هم به اتیان اکثر نیست، احتیاطش به جمع بینهما است، یعنی مثل متباینین می ماند. همان طوری که در متباینین (نماز ظهر و جمعه) اقتضای احتیاط جمع بین صلاتین است، اگر اقل و اکثر هم دارای دو صورت متغایر باشد، اگر اکثر را اتیان کردید، اقل در ضمن اکثر تحقق پیدا نکرده، پس چرا شما می گوید: احتیاطش عبارت از اتیان به اکثر است؟ شما دو صورت متغایر دارید، احدهما مأمور به، علم اجمالی به این دارید که یکی واجب است، در مقام اتیان باید یک مرتبه نماز بدون جزء زائد را بخوانید، تا آن صورت اقلی تحقق پیدا کند، و یک مرتبه نماز را با سوره بخوانید، تا آن صورت اکثری تحقق پیدا کند، لذا بین این دو مطلب جمع نمی شود که از یک طرف صورت اینها را متغایر بینیم، و از طرف دیگر حکم کنیم به این که مقتضای احتیاط، اتیان به اکثر است.

اگر متغایر شد، لازمه احتیاط جمع بین صورتین است.

این که هیچ کس در ما نحن فیه قائل نشده است به این که مقتضای احتیاط، جمع بین صلاتین است، بلکه همه اتفاق دارند بر این که احتیاط فقط به اتیان اکثر تحقق پیدا می کند، ما از همین جا استفاده می کنیم که اگر اکثر آمد، اقل هم آمده است. در چه صورتی اگر اکثر بیاید اقل هم آمده است؟ این در صورتی است که اینها دارای دو صورت متغایر نباشند، و الا اگر دو صورت متغایر داشته باشند با آمدن اکثر، نمی توانیم حکم کنیم به این که اقل هم آمده است. پس خود این مسأله هم دلیل بر بیان ماست، که اقل و اکثر دارای دو صورت متغایر نیستند.

یکی از اشکالات دیگر اشکال مهمی است که مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه با آب و تاب مفصل بیان کرده اند. می فرماید: اگر شما در اینجا بخواهید مسأله انحلال علم اجمالی را پیاده کنید، و به دنبال انحلال، برائت عقلیه را نسبت به جزء زائد جاری کنید، این هم مستلزم خلف است، و هم مستلزم محال است. و محال را هم خودشان معنا می کنند به این که لازم می آید که وجود شیء مستلزم عدمش باشد. اگر وجود یک شیء، ملازم با عدم و مستلزم عدم باشد، این محال است.

لزوم خلف از اجرای برائت عقلیه در مقام از نظر محقق خراسانی

اما بیان خلف به این است که می گوید: شما انحلال را روی این پایه بنا می کنید،

می‌گویید: این اقل، یک وجوب معلوم بالتفصیل دارد. از شما می‌پرسیم که چطور وجوب معلوم به تفصیل دارد؟ می‌گویید: برای این که یا اقل واجب نفسی است، (در صورتی که تمام المأمور به باشد و اگر واجب نفسی شد، پس حتماً اتیان به اقل لزوم دارد بدون تردید.) و یا این که اکثر واجب است، و اگر اکثر واجب شد، این اقل وجوب‌غیری دارد و در نتیجه لزوم اتیان دارد. پس «لزوم الاتیان بالاقل اما لوجوبه فی نفسه، و اما لوجوبه فی غیره» این برای ما معلوم بالتفصیل است.

می‌گوییم: اگر اقل یک چنین لزوم فعلی پیدا کرد، لازمه لزوم فعلی اقل علی کل تقدیر این است که این تکلیفی که مولا در رابطه با صلاه دارد، علی کلا التقدیرین تنجز پیدا کرده باشد، «سواء كان متعلقا بالاكثر، ام متعلقا بالاقل». باید یک چنین مسأله‌ای را فرض کرده باشید، برای این که اگر تکلیف در صورت تعلقش به اقل، تنجز پیدا نکرده باشد، شما نمی‌توانید بگویید: وجوب نفسی اقل مطرح است. اگر تکلیف علی تقدیر تعلقه بالاكثر تنجز پیدا نکرده باشد، شما نمی‌توانید بگویید: اقل وجوب‌غیری دارد. وجوب‌غیری معنایش این است که تابع ذی المقدمه است. اگر نماز وجوب نداشته باشد، چطور می‌شود وضو وجوب‌غیری داشته باشد؟ در صورتی اقل وجوب‌غیری دارد که وجوب متعلق به اکثر به مرحله تنجز برسد، و از او یک وجوب‌غیری (به اصطلاح مرحوم آخوند) ترشح کند به مقدمه.

پس اگر بخواهید بگویید: لزوم الاقل فعلا معلوم للتفصیل، لازمه اش این است که یک تکلیف چه به صلاه متعلق به اقل باشد، و چه تکلیف به صلاه متعلق به اکثر باشد، این علی کلا- التقدیرین باید تنجز و ثبوت پیدا کرده باشد برای این که در یک صورت، وجوب نفسی اقل کنار می‌رود، در صورت دیگر وجوب‌غیری اقل کنار می‌رود.

پس فرض لزوم الاقل فعلا بنحو علم تفصیلی، روی این پایه است که شما باید تکلیف متعلق به صلاه را علی کلا التقدیرین منجز بدانید. آنوقت شما می‌خواهید از این علم تفصیلی به لزوم اقل یک درجه بالاتر بروید، بگویید: تکلیف متعلق به اکثر، مشکوک است لذا برائت عقلیه در آن جاری می‌شود، و معنای برائت عقلیه در اکثر این است که «اذا كان التکلیف متعلقا بالا- کثر لم يبلغ الی مرتبه التنجز». درحالی که فرض شما روی تنجز تکلیف علی کلا- التقدیرین است، می‌خواهید از اینجا استفاده بکنید که تکلیف اگر متعلق به اقل باشد، تنجز پیدا کرده است، اما اگر متعلق به اکثر باشد لم يبلغ الی مرتبه التنجز، أليس هذا خلف؟ این خلف نیست؟ آیا مبنای حرف را در نتیجه حرف نادیده

نگرفتید؟ مبنای حرفتان تنجز تکلیف علی کلا التقدیرین است، اما نتیجه ای که در دنبال این مبنا و این راه می خواهید بگیرید، این است که تکلیف روی یک تقدیر منجز است، و روی تقدیر دیگر لیس بمنجز، و هذا خلف.

لزوم محالیت از اجرای برائت در محل بحث از نظر محقق خراسانی

و اما مسأله محالیت که مسأله استلزام وجود شیء نسبت به عدم باشد. می فرماید:

شما از راه لزوم الاقل، انحلال را نتیجه می گیرید. انحلال معنایش چیست؟ معنایش این است که «التکلیف اذا کان متعلقا بالاکثر» این تکلیف تنجز پیدا نکرده. اگر تکلیف در این صورت تنجز پیدا نکند، شما در لزوم الاقل دیگر نمی توانید بگویید: «الاقل لازم للعلم التفصیلی»، و اگر اقل لزوم علی کلا التقدیرین پیدا نکرد، شما علم تفصیلی ندارید. علم تفصیلی که نداشتید، انحلال از بین می رود «فالانحلال صار وجوده مستلزما لعدم الانحلال».

به عبارت دیگر: انحلال وجودش مستلزم عدم است، برای این که معنای انحلال، این است که اگر تکلیف متعلق به اکثر شد، معنای انحلال، عدم تنجز است. اگر تکلیف متعلق به اکثر، تنجز پیدا نکرد، از این طرف می آییم، پس در نتیجه نمی توانیم بگوییم: «الاقل لازم اما نفسا و اما غیریا» برای این که غیریتش فرع وجوب تعلق وجوب به اکثر است. و اگر این معنا را در اقل نتوانستیم پیاده کنیم، معنایش این است که درباره اقل علم تفصیلی نداریم. و اگر درباره اقل علم تفصیلی نداشتیم، انحلال تحقق ندارد. پس از راه انحلال دور زدیم نتیجه عدم انحلال را گرفتیم، «فصار وجود الانحلال مستلزما لعدمه و کیف یعقل» این که وجود یک شیء، مستلزم عدم خود آن شیء باشد؟ وجود و عدم نقیضین هستند. چطور می شود احد النقیضین مستلزم نقیض دیگری باشد؟

این گرفتاری ها همه برای انحلال است. اگر شما انحلال را کنار بگذارید، و فقط علم اجمالی به وجود اقل یا اکثر را (همان طوری که در متباینین هست) پیاده کنید، دیگر هیچ اشکالی در اینجا باقی نمی ماند.

پس نظر مرحوم آخوند این شد که اگر شما بخواهید انحلال و اجرای برائت عقلیه را در اینجا پیاده کنید، این یا مستلزم خلف است، به آن تقریب اولی که ذکر کردیم یا مستلزم محالیت است از طریق استلزام وجود شیء نسبت به عدم که این هم راه دومی بود که ذکر کردیم.

لکن یک تقریب هم خود ما به تقریب ایشان اضافه کنیم و آن این است که اینها چون وجود علم اجمالی را در اینجا محرز می گیرند، می گویند: در اقل و اکثر ارتباطی علم اجمالی وجود دارد، و حتی قائلین به انحلال هم می گویند: علم تفصیلی می آید این علم اجمالی را منحل می کند (برخلاف آن حرفی که ما عرض کردیم و باز هم ان شاء الله تکرار می کنیم) اینجا صورت قصه این می شود که ما در ابتدا یک علم اجمالی داریم به این که یا اقل واجب است و یا اکثر واجب است. از این علم اجمالی ما یک علم تفصیلی تولد پیدا می کند، به طوری که نسبت به علم اجمالی ما، جنبه معلولیت و مسببیت پیدا می کند، یعنی آن که سبب می شود که این علم تفصیلی به وجود بیاید، وجود یک چنین علم اجمالی است. اگر این علم اجمالی وجود نداشت، یک چنین علم تفصیلی در رابطه با اقل پیش نمی آمد. اگر این را بخواهیم روی تعبیر اصطلاحی مطرح کنیم این می شود که «العلم الاجمالی صار عله و سببا لتحقق العلم التفصیلی» یعنی علم تفصیلی جنبه معلولیت پیدا می کند، جنبه مسببیت پیدا می کند. و اگر جنبه معلولیت و مسببیت پیدا کرد، جای این سؤال مطرح می شود که ما سمعنا به این حرف که یک معلولی موجب انحلال علت شود، شما می خواهید علم تفصیلی را بیاورید و علم اجمالی را منحل کنید. علم تفصیلی، معلول علم اجمالی است، مسبب از علم اجمالی است. مسبب و معلول قوامش به سبب و علت است. چیزی که قوامش به سبب و علت است، معنا ندارد که موجب انحلال و زوال علتش شود و علت را از بین ببرد و خودش هم همین طور در جای خودش با کمال شجاعت بایستد در حالی که جنبه معلولیت و جنبه مسببیت دارد.

پس اگر شما بخواهید انحلال را به این صورت پیاده کنید که بگویید: از علم اجمالی، یک علم تفصیلی تولد پیدا می کند و جنبه معلولیت و مسببیت دارد، همین جا جلوی انحلال گرفته می شود «لا یعقل ان یؤثر المعلول فی زوال علتته و ان یؤثر المسبب مع کونه مسببا فی انحلال علتته و اعدام علتته». پس چطور می شود علم تفصیلی در اینجا علم اجمالی را منحل کند؟

پرسش:

۱ - اشکال صاحب حاشیه (ره) را نسبت به اجرای برائت در محل بحث بیان کنید.

۲ - از نظر محقق صاحب حاشیه، فرق اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی از نظر اجرای براءت عقلیه چیست؟

۳ - جواب استاد را از اشکال صاحب حاشیه در فرق اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی از نظر اجرای براءت عقلیه بیان کنید.

۴ - دلیل لزوم خلف از اجرای براءت عقلیه از نظر محقق خراسانی (ره) چیست؟

۵ - علت لزوم محالیت از اجرای براءت از نظر محقق خراسانی (ره) چیست؟

۶ - امتناع انحلال علت به واسطه معلول را توضیح دهید.

ص: ۳۹۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه مبنای جریان برائت عقلیه را که عبارت از انحلال است، مستلزم خلف یا مستلزم محال می داند به آن تقریبی که دیروز عرض کردیم، و یک تقریب سومی هم ما اضافه کردیم، که اگر علم تفصیلی متولد از علم اجمالی باشد، و در حقیقت معلول و مسبب از علم اجمالی باشد، مسبب بما هو مسبب نمی تواند موجب انحلال سبب شود، و تأثیر در زوال سبب کند، و در عین حال خودش باقی باشد، و محفوظ بماند.

مبنای اشکالات ثلاثه اجرای برائت

حالا- جواب از این حرفها این است که ما این حرفها را می پذیریم و همه اشکالات را قبول می کنیم، در صورتی که مرحوم آخوند، و همین طور آن تقریب سوم، همه این سه تقریب، مبتنی بر یک مبنایی است، و آن مبنا این است که اولاً در باب مقدمه واجب قائل به وجوب غیري مقدمه شویم، و وجوب مقدمه را انکار نکنیم. و ثانياً مسألة

و جوب غیری مقدمه را اختصاص به مقدمات خارجیّه ندهیم، و بگوییم: همان طوری که مقدمات خارجیّه مثل نصب سلم در آن مثال معروف، و جوب غیری مقدمی دارد، اجزای مرکب که عبارت از مقدمات داخلیّه هستند، اینها هم و جوب غیری دارند. یعنی نزاع در باب مقدمه واجب را تعمیم دهیم، و بگوییم: اختصاصی به مقدمات خارجیّه ندارد و مقدمات داخلیّه نیز مثل مقدمات خارجیّه، و جوب غیری پیدا می کنند. اگر ما این دو مبنا را بپذیریم، اینجا این اشکال ایشان درست است، و این بیانی را که ایشان می فرمایند:

انحلال، یا مستلزم خلف است و یا مستلزم محال که با آن بیان دیروز، تمام است.

انکار و جوب غیری مقدمه واجب

اما ما هیچ یک از دو مبنا را نمی پذیریم. اولاً در بحث مقدمه واجب ما و جوب غیری مقدمه را انکار کردیم و قائل شدیم به این که به هیچ وجه مقدمه و جوب شرعی ندارد بلکه همان لا حجّیت عقلیه در باب مقدمات مطرح است. و تازه؛ این حرف تنها در مقدمات خارجیّه موضوع پیدا می کند اما در مقدمات داخلیّه و اجزای تشکیل دهنده مأمور به و اجزای مرکب مأمور به، در مقدمات این بحث، گفتیم که اجزا نه و جوب غیری دارد، و نه لا- حجّیت عقلیه در آنها وجود دارد بلکه همان امر متعلق به مرکب که داعویّت به مرکب و ایجاد مرکب دارد، داعویّت به اتیان اجزا دارد. «اقیموا الصلوه» است که شما را دعوت به رکوع می کند، «اقیموا الصلوه» است که شما را دعوت به سجود می کند. از باب این که صلاه، غیر از رکوع و سجود و سایر اجزا، چیز دیگری نیست. نماز عبارت از همین اجزا و عبارت اخری از همه این اجزا است. لذا ما در باب مقدمات داخلیّه و اجزا، مسأله و جوب غیری نداریم. وقتی که و جوب غیری نداشتیم، این مبنای مرحوم آخوند، و این استدلال ایشان که بر پایه و جوب غیری مقدمات داخلیّه مبتنی شده بود، از بین می رود، دیگر ما نمی توانیم اینجور بحث کنیم که اگر کسی بگوید: علم تفصیلی به و جوب نفسی و یا غیری اقل- مستلزم انحلال است، این لازمه اش این است که اول تکلیف علی کل تقدیر منجز باشد، و با فرض منجز بودن تکلیف علی کل تقدیر، شما می خواهید جلوی تنجز علی کل تقدیر را بگیرید. دیگر این حرفها پیش نمی آید.

وجود علم تفصیلی و شک بدوی در محل بحث

حتّی این مطلب را هم ما ضمیمه کردیم که با ضمّ این مطلب، جواب از آن تقریب

سوم هم روشن می شود. ما گفتیم: اگر واقع مطلب را در اینجا بخواهید ملاحظه کنید، اینطور نیست که ما اول یک علم اجمالی داشته باشیم، ثم از این علم اجمالی، یک علم تفصیلی متولد شود، و معلول علم اجمالی قرار بگیرد بلکه واقع مطلب این است که ما در اینجا یک علم تفصیلی داریم، یک معلوم بالتفصیل داریم، و یک مشکوک به شک بدوی.

ما می دانیم که این نه جزء واجب است. هیچ تردیدی در وجوب این نه جزء برای ما نیست. به عبارت دیگر ما می دانیم «اقیموا الصلوه» ما را تحریک می کند، و داعویّت دارد به این که نه جزء را اتیان کنیم. تردیدی در این معنا وجود ندارد و شک داریم که همین «اقیموا الصلوه» آیا ما را تحریک به اتیان جزء دهم که جزئیتش مشکوک است، می کند یا نمی کند؟ اینجا تعلق امر، داعویّت امر، محرّکیت امر، نسبت به نه جزء، معلوم بالتفصیل است، نسبت به جزء دهم از اول، مشکوک به شک بدوی است. منتها یک قاعده کلی است که هر کجا یک معلوم بالتفصیل، و یک مشکوک به شک بدوی که متناسب با آن معلوم بالتفصیل باشد، کنار هم گذاشته شود، و ضم به یکدیگر شود، یک صورت علم اجمالی به وجود می آورد و الا در باطن امر از اول و آخر، ما جز علم تفصیلی و شک بدوی در اینجا مسأله دیگری نداریم. تحریک و داعویّت «اقیموا الصلوه» نسبت به نه جزء مسلم، بعث آن نسبت به نه جزء مسلم، نسبت به جزء دهم «من اول الامر» مشکوک است. نه این که بر ما یک برهه و یک دورانی بگذرد که در آن دوران علم اجمالی داشتیم، و بعد از گذشتن آن دوران، یک علم تفصیلی از این علم اجمالی متولد شود، و مسبب از این علم اجمالی قرار بگیرد.

پس وقتی که این دو مطلب را ملاحظه کردیم که اولاً- وجوب اتیان اجزا، وجوب غیري مقدمی نیست، و حتی آنهایی هم که در باب مقدمه واجب قائل به وجوب مقدمه شده اند، کثیری از آنها اجزا را خارج کرده اند، گفته اند: مقدمات داخلیه داخل در محل نزاع نیست، و بلکه بعضیها اصلاً مقدمیت اجزا را انکار کردند و گفتند: علت این که اجزا داخل در محل بحث نیست، این است که بحث ما در مقدمه است، و اجزا اصلاً مقدمیت برای کل و مرکب ندارد.

پس بالاخره باید این دو مبنا پذیرفته شود، تا اشکال مرحوم آخوند درست باشد:

یکی اصل وجوب المقدمه، یکی تعمیم وجوب المقدمه للمقدمات الداخلیه. و همین طور در تقریب سوم اولاً باید یک علم اجمالی داشته باشیم، و علم تفصیلی را متولد از علم اجمالی بدانیم، آن وقت بگوییم: «المعلول کیف یعقل ان یؤثر فی زوال علته و

یوجب انحلال علت» اما به حسب واقع، ما جز یک علم تفصیلی در رابطه با اجزای معلومه، و یک شک بدوی در مورد جزء مشکوک، چیز دیگری نداریم. لذا جواب مرحوم آخوند و آن تقریب سوم به این طریق داده می شود.

تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفسد و ارتباط آن به محل بحث

و اما اشکال دیگر در این باب را مرحوم شیخ انصاری (ره) در کتاب شریف رسائل به صورت ان قلت بیان کرده است، و بعد خودشان جواب داده اند. اما مرحوم آخوند روی این اشکال تکیه کرده اند، و در جواب شیخ هم مناقشه کرده اند. در حقیقت این هم یک بیانی است که مورد تأیید مرحوم آخوند در کفایه است، و روی این بیان هم جلوی اجرای برائت عقلیه را در اقل و اکثر اجزا گرفته اند، و آن این مسأله معروفه است. گفته اند:

عدلیه درباره اوامر و نواهی مولا، این عقیده را دارند که اوامر و نواهی، تابع مصالح و مفسد واقعی و نفس الامر است، آن هم در متعلقات. اگر مولا امر به صلاه می کند، برای این است که یک مصلحتی بر صلاه ترتب پیدا می کند و امر خداوند به صلاه برای تحقق آن هدف است، برای تحقق آن مصلحت، و تحصیل آن مصلحت است. کما این که در باب نواهی اگر نهی متعلق به یک فعلی شود، برای این است که یک مفسده ای مترتب بر انجام آن فعل منهی عنه است که نهی مولا و زجر مولا برای انزجار از آن مفسده و تحذر از آن مفسده است.

این مسأله را عدلیه قائل هستند و حتی یک تعبیری هم در این رابطه دارند که این تعبیر را مرحوم شیخ در همان ان قلت بیان کرده اند، مرحوم آخوند هم در کفایه بیان کرده اند، و آن این است که گفته اند: به نظر عدلیه، واجبات شرعیه الطاف در واجبات عقلیه هستند. مقصود عدلیه از این عبارت، با توجه به این که مقصودشان از الطاف، همان مصالح واقعیه ای است که در واجبات شرعیه وجود دارد، این است که واجبات شرعیه دارای یک مصالح واقعی و مصالح نفس الامر است که اگر عقول ما آن مصالح را درک می کرد و احاطه علمی برای عقول ما به آن مصالح حاصل می شد، خود عقول ما این افعال را ایجاب می کرد. نماز یک مصلحتی دارد که عقل ما آن مصلحت را درک نمی کند.

ولی اگر عقل ما آن مصلحت ملزمه صلاه را درک می کرد، خودش نماز را ایجاب می کرد، خودش این عمل عبادی را ایجاب می کرد. می بینیم مثلاً در باب احسان، عقل آن مصلحت احسان را درک می کند، خودش مستقلاً حکم می کند به این که احسان حسن

است، و رجحان دارد. در باب ظلم، عقل مستقلاً مفسدهٔ ظلم را درک می‌کند، لذا خودش حکم می‌کند «بأن الظلم قبيح». اما دربارهٔ واجبات و محرمات شرعیته، چون عقل چنین احاطه‌ای ندارد، لذا دست عقل کوتاه است از این که حکم به ایجاب و تحریم کند. اما اگر او هم می‌توانست رمز این واجبات، و مصالح این واجبات و مفساد این منهی عنه‌ها را درک کند، آن هم حکم به وجوب و تحریم می‌کرد. پس این عبارت معروفه که واجبات شرعیته الطاف در واجبات عقلیه است، ناظر به همین معناست، و این مطلب را می‌خواهد بیان کند.

کیفیت تصویر مصلحت در مأمور به

بعد در توضیح این مطلب گفته می‌شود: حالا که پای مصلحت در کار است و مصلحت ملزمه در مأمور بها تحقق دارد، اینجا در رابطه با مصلحت، ما به دو صورت می‌توانیم مسأله را تصویر کنیم:

یک صورت این است که بگوییم: امر مولوی به خود صلاه تعلق گرفته است، لکن آن مصلحتی که در نماز وجود دارد، به عنوان غرض و هدف مطرح است. تصویر این صورت است که مولا «امر امر مولویا بالصلاه لاجل تحقق تلک المصلحه، لاجل تحضیل تلک الغایه».

اما یک جور دیگر هم می‌توانیم تصویر کنیم، و آن این است که ما مأمور به واقعی را عبارت از خود همان مصلحت بدانیم، بگوییم: مأمور به آن مصلحت است، و امر متعلق به صلاه را امر ارشادی قرار دهیم، یعنی مولا می‌خواهد از راه نماز، آن مأمور به واقعی تحقق پیدا کند. شما که نمی‌دانید از چه راهی می‌توانید آن مأمور به واقعی را انجام دهید، شما که نمی‌دانید آن غرض و مصلحت که مأمور به واقعی است، از چه راهی تحقق پیدا می‌کند. مولا به صورت ارشاد، امر ارشادی به اقامهٔ نماز متعلق می‌کند، برای تحقق مأمور به مولوی که عبارت از آن مصلحتی است که «یترتب علی الصلوه و يتحصیل بالصلاه» اینجوری هم می‌شود تصویرش کرد.

اما آنچه که واقع مطلب است بنابر قول عدلیه، این است که شما وجود یک مصلحت ملزمه را نمی‌توانید انکار کنید چه این مصلحت ملزمه را غرض از مأمور به مولوی قرار بدهید، یا خود این مصلحت ملزمه را مأمور به قرار دهید، و امر نماز را امر ارشادی برای تحقق مأمور به واقعی قرار دهید. یکی از این دو تصویر بالاخره باید در اینجا پیاده شود.

بعد نتیجه می‌گیرد، می‌گوید: ما روی هریک از این دو تصویر اگر بخواهیم مسأله را تمام کنیم، در اقل و اکثر ارتباطی در باب اجزا، باید قائل به احتیاط شویم و حق نداریم اجرای براءت عقلیه کنیم.

بیان ذلک: اگر شما مأمور به را عبارت از آن مصلحت بدانید، و نماز جنبه مقدمی و ارشادی برای تحقق آن مأمور به واقعی داشته باشد، اینجا که خیلی مسأله روشن است برای این که در این نمازی که باید مؤثر در حصول آن مصلحت باشد، و مأمور به عبارت از آن مصلحت است، اگر شما نماز نه جزئی خواندید، یقین ندارید که مأمور به در خارج تحقق پیدا کرد. یقین ندارید که مأمور به شما که عبارت از آن مصلحت است، تحصیل پیدا کرد. شما یقین دارید امر «اقیموا الصلوه» گریبان شما را گرفته است، و با اتیان نماز نه جزئی نمی‌دانید که مأمور به در خارج تحقق پیدا کرد یا نه. مأمور به آن مصلحت است.

مصلحت اگر در نماز ده جزء باشد، با نماز ده جزئی تحصیل پیدا می‌کند، و با اقتصار بر نماز نه جزئی، شما در تحقق مأمور به شک دارید. و پیداست کسی که در تحقق مأمور به شک داشته باشد، نمی‌تواند اجرای براءت کند. اینجا مورد اشتغال یقینی، فراغ یقینی لازم دارد و مجرای آن قاعده خواهد بود.

اما اگر آن تصویر را پیاده کردید که بگویید: مصلحت به عنوان مأمور به مطرح نیست، بلکه مأمور به، خود نماز است، امر مولوی به خود نماز متعلق شده است، مصلحت به عنوان غرض مأمور به، و هدف مأمور به مطرح است. مأمور به ما همین صلاتی است که ما ملاحظه می‌کنیم. می‌گوید: در همین جا هم شما باید احتیاط کنید برای این که شما می‌دانید که امر مولا به صلاه برای تحقق آن غرض است، برای رسیدن به آن غرض است.

اگر شما بر نماز نه جزئی اقتصار کنید، نمی‌دانید که غرض مولا حاصل شده است یا نشده است؟ شما می‌دانید یک امری که خود امر معلول غرضی است از ناحیه مولا، به شما توجه پیدا کرد، حالا در مقام امتتالش یک عملی را انجام دادید که نمی‌دانید با این عمل، غرض مولا حاصل می‌شود، یا نه. اگر شک در حصول غرض کنید، لا محاله شک در سقوط امر دارید برای این که تا مادامی که غرض مولا حاصل نشود، امر مولا ساقط نمی‌شود. اگر امر می‌خواهد با غرض رابطه نداشته باشد، که این غرض مؤثر در ایجاد امر نبود، همان طوری که غرض مؤثر در ایجاد امر است. تا زمانی که این غرض حاصل

نشود و تحقق پیدا نکند، معنا ندارد امر ساقط شود.

پس در حقیقت شک شما در حصول و عدم حصول غرض، بازگشتش به این است که شما شک دارید که آیا امر ساقط شد، یا نشد. امری به شما متعلق شد، نماز نه جزئی خواندید، و با خواندن نماز نه جزئی، شک دارید که امر گریبان شما را رها کرد یا نکرد، امر ساقط شد یا نشد. اینجا هم همان مسأله اشتغال یقینی مستدعی برائت یقینی و فراغ یقینی است، که همان قاعده احتیاط است، گریبان شما را می گیرد، می گوید: تا زمانی که شما علم به سقوط امر پیدا نکنید، حق ندارید دست از این امر بردارید، و آن هم به اتیان نماز ده جزئی تحقق پیدا می کند.

این هم یک مطلبی است که مرحوم آخوند بر این مطلب تکیه کرده اند و حرفی هم هست که به ظاهر قابل قبول است، و انسان آن را می پسندد. حالا در مقابل این حرف چه بگوییم؟

منشأ تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد

منشأ این مطلبی که عدلیه قائل شده اند، که اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد نفس الامریه است، چیست؟ آیا این یک مسأله ای است که تعیّد در آن راه پیدا کرده است؟ منشأ این حرف، یک مسأله کلامیه است که در علم کلام مورد بحث است. اشاعره یک طرف واقع شده اند، و عدلیه که عبارت از معتزله و امامیه هستند، طرف دیگر این مسأله قرار گرفته اند. آن مسأله این است که آیا درباره خداوند اراده جزافیه (که ما از او تعبیر به گراف می کنیم) نسبت به افعال خداوند جایز است یا ممتنع؟ آیا خداوند وقتی که می خواهد اراده کند یک فعلی را، حتماً باید جنبه عقلانی در این فعل رعایت شود یعنی باید یک نفعی ملحوظ شود؟ همان طوری که ما در اراده خودمان تا تصدیق به فایده یک شیء نکنیم، و نفعی را در شیء ملاحظه نکنیم، از نظر عقلا، اراده تحقق پیدا نمی کند.

اراده در ما، مسبوق به تصوّر و تصدیق به فایده است. یک عملی که هیچ فایده ای ندارد در هیچ مرحله ای اثری بر او ترتب پیدا نخواهد شد، آیا این می تواند متعلق اراده قرار بگیرد؟

درباره خداوند اشاعره گفته اند: اراده گرافیه از خداوند در رابطه با افعالش هیچ امتناعی ندارد چون مثلاً او قادر مطلق است و فعال ما یشاء است. مثلاً یک چنین چیزهایی در ذهنشان هست، «له ان یرید ما یشاء» دیگر در اراده او محدودیتی نیست.

ممکن است که اداره کند یک فعلی را که در هیچ مرحله ای از مراحل، هیچ گونه مصلحتی در آن وجود نداشته باشد. اشاعره این معنا را می گویند.

اما عدلیه در مقابل اشاعره منکر این هستند. آنها می گویند: اراده جزافیه درباره خداوند ممتنع است. افعال الهی باید دارای مصالح و جهات مرجحه باشد. همین طوری بدون جهت، فعلی از خداوند تبارک و تعالی صادر نمی شود.

ریشه این حرفی که عدلیه در ما نحن فیه زده اند، عبارت از همین مسأله کلامیه است.

حالا- ما باید این مطلب را مورد نظر قرار دهیم و رویش فکر کنیم. برای فرار از جزافی بودن افعال خداوند، و برای این که این معنای جزاف در فعل خدا تحقق پیدا نکند چه باید کرد؟ خدا ما را امر کرده است، گفته: «اقیموا الصلوه» این «اقیموا الصلوه فعل من افعال الله، عمل من اعمال الله» آیا اگر این امر «اقیموا الصلوه» بخواهد از دایره جزاف بودن خارج شود، راهش منحصر عبارت از همین است که عدلیه در ما نحن فیه قائل شدند؟ یعنی حتما باید بگوییم: این نماز مؤثر در یک مصلحتی است مثل مثلا مصلحت معراج المؤمن بودن، و این امر خداوند که فعل من افعال الله است، برای رسیدن به این مصلحت معراجیه است؟ آیا برای فرار از جزاف بودن، راه منحصر همین است که اگر راه منحصر همین باشد، حرف عدلیه در ما نحن فیه درست است. می گویند: اوامر و نواهی تابع مصالح و مفسد نفس الامریه است؟ یا این که آن مقداری که لازم است، این است که «اقیموا الصلوه» از دایره جزاف بودن خارج شود، اما راه خروجش از دایره جزاف بودن، منحصر به این نیست که عدلیه در ما نحن فیه قائل هستند، من الممكن که یک راههای دیگری وجود داشته باشد، که با توجه به آن راهها «اقیموا الصلوه» از عنوان جزافیت خارج شود. روی این جهت قدری فکر بفرمایید تا دنباله بحث.

پرسش:

- ۱ - مبنای اشکالات ثلاثه اجرای برائت چیست؟
- ۲ - کیفیت وجود علم تفصیلی و شک بدوی را در محل بحث توضیح دهید.
- ۳ - ارتباط بحث تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفسد را به محل بحث بیان کنید.
- ۴ - دو تصویر مصلحت در مأمور به را با نتیجه آن توضیح دهید.
- ۵ - منشأ مسلک تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفسد چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

عدم علم به تحقق مأمور به با اتیان به اقل

عرض کردیم یکی از اشکالات روی مبنای عدلیّه که اوامر و نواهی را تابع مصالح و مفسد در متعلقات می دانند، این است که اگر ما اتیان به اقل کنیم، علم نداریم به این که مأمور به حقیقی تحقق پیدا کرده است، بنابر اینکه آن مصالح، خودشان مأمور به واقعی باشند؟ و یا علم نداریم به این که غرض از مأمور به تحقق پیدا می کند، بنابراین که آن مصالح به عنوان غرض مطرح باشند.

در جواب این اشکال عرض کردیم که این مسأله دارای یک ریشه ای است، و اساسش یک مسأله دیگری است، و آن این که آیا اراده جزافی درباره خداوند «ممتنع او لیست بممتنع»؟، اشاعره قائل هستند به این که امتناع ندارد. اراده جزافی بدون مصلحت، بدون غرض می تواند به یک شیء درباره خداوند متعلق شود. اما عدلیّه در مقابل اشاعره این معنا را منکر هستند، و می گویند: اراده جزافیّه بر خداوند حکیم امتناع دارد. حالا بحث این است که آیا اگر ما این مبنای عدلیّه را در آن مسأله ای که ریشه این

مسأله است، پذیرفتیم که می‌پذیریم، و واقع مطلب هم همین است، که اراده جزافیه بر خداوند حکیم ممتنع است، و آن حرفهایی که زده اند که اینجا قدرت غیر محدود است، محدودیت تصور نمی‌شود، هیچ ربطی به این مسأله ندارد. حالا این مبنا را ما پذیرفتیم.

آیا لازمه پذیرفتن این مبنا، این است که در مثل اراده خداوند که تعلق به صلوات گرفته است، (البته اراده تشریحی) اراده خداوند که به صوم متعلق شده است به اراده تشریحی، و امثال ذلک در مواردی که امر تحقق دارد؛ اگر ما بخواهیم مسأله را از جزاف بودن خارج کنیم، آیا راهش منحصر همان دو تا راهی است که دیروز ذکر شد؟ باید به یکی از آن دو صورت از مسأله جزافی بودن خارج شویم؟ و دیگر راه سوم و چهارمی وجود ندارد؟

یک صورتش این بود، ما معراج المؤمن را مأمور به واقعی قرار دهیم، و اینجوری بگوییم: امر متعلق به صلوات «امر ارشادی الی تحقق ما هو المأمور به حقیقتاً» و الا امر مولوی به عنوان «معراج المؤمن» متعلق شده است، و در تعلق امر به صلوات، هیچ جهتی غیر از ارشادیت وجود ندارد، یا این که بگوییم: امر متعلق به صلوات شده است مأمور به واقعی خود صلوات است، امر مولوی به نفس صلوات متعلق است، منتها عنوان معراجیت، به عنوان غرض از مأمور به مطرح است، به عنوان نتیجه مأمور به مطرح است؟

راههای خروج از اراده جزافی نسبت به خداوند

ما قبول داریم که یکی از این دو راه مسأله را از جزافی بودن خارج می‌کند؛ اما بحث در انحصار است. آیا راه منحصر یکی از این دو راه است یا این که نه؟ ما ممکن است که یک راه سومی پیدا کنیم، ممکن است یک راه چهارمی پیدا کنیم مثلاً بگوییم: امر در تعلقش به صلوات، و به عبارت دیگر تعلق اراده تشریحیه مولا به صلوات، هیچ ربطی به معراج المؤمن ندارد، بلکه برای خاطر این است که خود نماز محبوب مولاست، خود نماز مصلحت است، نه این که نماز «مؤثر فی حصول مصلحه اخری» خودش مصلحت است، خودش محبوب مولاست. برای خاطر این که نماز خضوع در مقابل مولاست، نماز خشوع در مقابل مولاست، در نماز تحلیل و تکبیر و تسلیم وجود دارد، ما احتمال می‌دهیم که تعلق امر مولا - و اراده تشریحیه مولا به صلوات، برای خاطر نفس همین اعمال محبوب خداوند است، نفس همین اعمال، محبوب ذات باری تعالی است. اگر اینطور شد و چنین احتمالی دادیم، آیا مسأله از جزافی بودن خارج نمی‌شود؟ راه خروج از

جزا فیت منحصرًا همان دو راه اول است که اگر از مولا ما می توانستیم سؤال کنیم، از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) این سؤال را ما می کردیم که «لم جعلت الصلاة مأمورا بها» اگر در جواب می فرمودند: «لان الصلاة محبوبه بذاتها للمولا» دلیلی نیامده است که محبوب مولا همه اش باید معراج المؤمن باشد، معراج المؤمن چه خصوصیتی دارد که می تواند محبوب باشد؟ اما نفس صلات به ما هی صلات نمی شود محبوب مولا باشد؟ با این که نماز یک عبادتی است که در آن خصوصیات و حالات مختلفی از رکوع و سجود و ذکر و توجه وجود دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): خودش محبوب است نه برای خاطر این که «یؤثر فی المعراجیه» خودش محبوب مولا است، این معقول نیست؟

اگر شما بفرمایید: چه فایده ای و چه نتیجه ای بر آن مترتب می شود؟ می گوییم: اگر شما این احتمال را دادید. شما از مسأله جزافی بودن بیرون آمدید، دیگر چیزی سد راه شما به این عنوان نخواهد بود. حالا که نشد، شما چنین می گوید: مولا به من گفته: «اقیموا الصلوه» صلات هم خودش محبوبیت دارد. وجوب صلات برای محبوبیت خودش است، خودش مصلحت است نه اینکه خودش مصلحت دارد. اگر اینطور شد می گوییم:

بعد از آن که مولا به شما گفت «اقیموا الصلوه» و شما شک کردید که آیا نماز نه جزء یا ده جزء است؟ این شک شما به این برمی گردد که نمی دانید آنچه که محبوب مولا است، نه جزء است یا ده جزء؟ آنچه که مصلحت است نه جزء است یا ده جزء؟ آیا محبوب مولا نماز بدون سوره است یا محبوب مولا نماز مع السوره است؟ در اینجا عقل دخالت می کند، می گوید: آن مقداری که دلیل قائم شد بر این که آن محبوب مولا است، وظیفه شما ای اتیان به اوست. اما آنچه که دلیل نداری بر این که محبوب مولا هست یا نیست، چه لزومی دارد که شما اتیان کنید؟ مثل اینکه خارجا در یک عبادت دیگری شما شک کنید در این که اصلا وجوب دارد یا ندارد؟ یعنی اصلا محبوب مولا هست یا نیست؟ چطور در اقل و اکثر غیر ارتباطی با این که شما شک در محبوبیت می کنید، اصاله البرائه العقلیه جریان پیدا می کند، اینجا هم آن مقداری که من قبل المولا محبوبیتش برای شما ثابت شده است، نه جزء است، عقل می گوید: باید اتیان کنی. «و اما الجزء العاشر فلم یثبت محبوبیته و لم یصدر من المولا دلیل علی انه محبوب، بعد عدم صدور الدلیل من قبل المولا علی محبوبیته» چه لزومی دارد که شما اتیان کنید؟ و چه کسی شما را بر لزوم اتیان آن وادار می کند؟ پس ببینید ما هم خروج از مسأله جزا فیت را ملترم شدیم، کاری

کردیم که اراده جزافیه به صلوات به نحو اراده تشریحی تعلق پیدا نکند، و در عین حال به عقل هم که مراجعه می کنیم، عقل حکم به براءت می کند. این یک راه که ما می توانیم تصور کنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما می گوییم: آن حرفی را که عدلیه زدند ریشه آن مسأله را ما باید ملاحظه کنیم، وقتی که ریشه مسأله را ملاحظه کردیم، می بینیم راه منحصر نیست به آن دو راهی که دیروز عرض کردیم. آنچه که ما ملزم به او هستیم این نیست که بگوییم:

یک نمازی داریم، یک معراج المؤمنی داریم، یا باید معراج المؤمن مأمور به باشد، نماز جنبه ارشادی داشته باشد، و یا معراج المؤمن به عنوان غرض مطرح باشد، لازم نیست که ما اینها را ملتزم شویم. اساس مسأله این است که از جزاف بودن ما بیرون بیاییم، کما این که راه دیگری هست که بعضیها هم به این راه ملتزم شدند، و آن هم مانعی ندارد.

وجود مصلحت در شیء علت تعلق امر به آن

ممکن است که ما یک راه چهارمی اینجا تصور کنیم که این راه را مرحوم آخوند در کفایه از بعضی از عدلیه نقل می کند، و آن این است که ممکن است تعلق امر به صلوات، برای خاطر یک مصلحتی است که در خود این امر وجود دارد، امر کردن دارای مصلحت است، و الا مأمور به هیچ مصلحت ندارد، منهی عنه هیچ مفسده ندارد. روی این مبنا دیگر پای مفسده را نباید ما اصلاً در بین بیاوریم. باید بگوییم: ممکن است امر المولا خودش مصلحت داشته باشد، و همین طور نهی المولا خودش مصلحت داشته باشد، اینجا دیگر روی این فرض اصلاً پای مفسده در کار نیست، چرا مولا می فرماید: «اقیموا الصلوه»؟ نفس این امر به اقامه به صلوات در او مصلحت است، چرا مولا می فرماید: «لا تشرب الخمر»؟ نفس این نهی از شرب خمر خودش دارای مصلحت است.

اگر ما یک چنین احتمالی دادیم، آیا مسأله از جزاف بودن بیرون می آید یا نه؟ اگر نفس امر المولا مشتمل بر مصلحت شد، نفس نهی المولا مشتمل بر مصلحت شد، دیگر عنوان جزافیت در اینجا تحقق ندارد؟ وقتی که عنوان جزافیت در اینجا تحقق نداشت، در ما نحن فیه اینطوری نتیجه می گیریم و می گوییم: مولا آن مصلحتی که در امرش باید لحاظ شود، آن مصلحت در رابطه با خود امر تحقق پیدا کرده است، او دیگر توقف ندارد بر این که مأمور به در خارج موجود شود، مصلحت در رابطه با خود امر است «و الامر قد تحقق فی الخارج». اما در عین این که امر تحقق پیدا کرده است، به مقتضای حکم عقل ما

در برابر مولا و انجام مأمور به مسؤول هستیم، عقل می گوید: باید مأمور به مولا- در خارج وجود پیدا کند، ولو این که مصلحت در خود امر باشد، ولو مصلحت در خود نهی باشد، لکن در ناحیه امر حتما باید مأمور به وجود پیدا کند، در ناحیه نهی هم حتما باید منهی عنه ترک شود. آن وقت ما از عقل در این فرض سؤال می کنیم، می گوییم: امر مولا به یک نمازی متعلق شده است، که از نظر اجزا، مردد بین نه جزء و ده جزء است، عقل در جواب می گوید: تو از عهده انجام آن مقداری که تعلق امر به او متیقن و معلوم است، باید برآیی. اما آن مقداری که امر مولا- در رابطه با آن دلالت نمی کند «لا یجب علیک الخروج عن عهده».

پس یک احتمال چهارم هم که بعضی از عدلیه برای خروج از جزائیت، ملتزم به این معنا شده اند این است که مصلحت را درباره خود امر و نهی فرض کرده اند. اینجا جزائیت در کار نیست، و در عین حال مقتضای حکم عقل هم عبارت از جریان برائت است. پس خلاصه جواب این شد که اگر راه منحصر عبارت از آن دو صورت اول باشد، حالا ما در این جواب اول می پذیریم که اشکال وارد است. اما اشکال ما عدم انحصار است، می گوییم: راه منحصر به آن دو نیست، بلکه ما دو راه دیگر می توانیم تصور کنیم، که برطبق این دو راه اخیر، لازم نیست که برائت عقلیه جریان پیدا نکند، بلکه در عین التزام به یکی از این دو راه اخیر، جریان برائت عقلیه به وضع روشنی مطرح می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): ولی در عین حال در مقام عبودیت و مولویت عقل می گوید: باید امر مولا در خارج موافقت شود. شما چکار دارید؟ مگر دلیلی آمده است بر اینکه شما تابع مصلحت هستید؟ مسأله لزوم اتیان به مأمور به هیچ ارتباطی به مصلحت ندارد، این قانون عبودیت و مولویت است، مثل این که اشاعره که اراده جزائیه را درباره خداوند ممتنع نمی دانند، و می گویند: بدون هیچ گونه مصلحتی امر از طرف خدا می تواند تحقق پیدا کند، آیا موافقت مأمور به از نظر اینها لازم نیست، چون اینها ملتزم به اصل اعتبار مصلحت نیستند؟ ربطی به این ندارد، مسأله موافقت امر یک قانونی است در رابطه با مولویت و عبودیت، حالا در چه مرحله ای مصلحت وجود دارد، در چه مرحله ای وجود ندارد اصلا مصلحت هست، یا اصلا مصلحت نیست؟ هیچ ارتباطی به مسأله موافقت ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): لازم نیست اثبات بشود، همین که شما در مسأله جزائیت راه دیگری پیدا کردید، شما که می خواهید جلوی جریان برائت عقلیه را بگیرید، باید آن

راهها را اثبات کنید، و الا لازم نیست که ما اینها را اثبات کنیم، ما می‌گوییم: همین مقدار امر مولا اینجا «لیس بجزاف» لازمه جزاف نبودن عدم جریان براءت عقلیه نیست، این اولاً.

ثانیا در جواب از همین اشکال. فرض می‌کنیم که راه منحصر همان دو راهی است که این مستشکل ذکر کرد. راه سوم و چهارم را ما به طور کلی نادیده می‌گیریم. یا معراج المؤمن مأمور به است، و صلوات در حقیقت مقدمه تحقق معراج المؤمن است؟ یا این که نه، معراج المؤمن به عنوان غرض از صلوات مطرح است. می‌گوییم: ما ممکن است بین این دو راه تفکیک کنیم، یک راهش را قبول داریم که براءت عقلیه جاری نمی‌شود و آن این است که ما مأمور به را عبارت از معراج المؤمن ببینیم، برای این که اگر مأمور به معراج المؤمن شد، از قبیل اسباب و محصلات می‌شود، و در حقیقت به یک معنا از محل بحث اقل و اکثر در اجزاء هم خارج می‌شود. و ما هم می‌گوییم: براءت عقلیه در اسباب و محصلات جریان پیدا نمی‌کند.

اما در این فرض دوم که اگر معراجیت به عنوان غرض از صلوات مطرح شد، به عنوان هدف برای ایجاب صلوات مطرح شد، شما می‌گویید: اگر ما اقتضای بر نماز نه جزئی کنیم، شک می‌کنیم که آیا غرض مولا حاصل شده است، یا حاصل نشده است؟ و مرحوم آخوند مکرر در کتاب کفایه در مباحث مختلفه این مسأله را بیان کرده اند که مکلف در مقام امتثال، باید علم به حصول غرض داشته باشد، برای این که اگر شک در حصول غرض داشته باشد این مساوق با شک در سقوط امر است، برای خاطر این که امر حدوثاً و بقائاً تابع برای غرض است، معنا ندارد که امر کنار برود، درحالی که غرض حاصل نشده باشد. پس اگر شما شک در حصول غرض کردید، تبعاً شک در بقای امر و سقوط امر می‌کنید، و با شک در سقوط و بقای امر، بلا اشکال قاعده اشتغال جریان پیدا می‌کند.

می‌خواهیم ببینیم آیا واقع مطلب هم اینطور است؟ آیا آن مقداری که عقل در مقام امتثال حکم می‌کند، این است که مکلف باید علم به حصول غرض مولا پیدا کند؟

عدم لزوم اتیان به مشکوک برای علم به حصول غرض مولا

عرض کردیم که مسأله اطاعت و معصیت، موافقت و مخالفت، اینها مسائل عقلی است، و حاکم بالاستقلال در این مسائل، عبارت از عقل است. حالا مثلاً مولا دستور خیلی روشنی داده است که یک معجونی ترکیب شود تبعاً برای خاطر هدفی، لکن

نسخه ای که برای تشکیل اجزای این معجون در اختیار گذاشته است، یک نسخهٔ مشتمل بر نه جزء است. اما ما احتمال می‌دهیم که یک جزء دهمی در کار باشد و در اختیار ما قرار نگرفته است، آیا عقل اینجا اینطور حکم می‌کند که اگر شما معجون نه جزئی را در خارج ترک کردید و تشکیل دادید، چون نمی‌دانید که آن غرضی که مولا از این معجون می‌خواهد و هدفی که مولا در رابطه با ترکیب این معجون دارد، آیا حاصل می‌شود یا نمی‌شود؟ پس هر جزئی که احتمال جزئی می‌دهید، این را ضمیمهٔ این معجون کن، آیا در باب اطاعت و موافقت و مخالفت و معصیت، عقل یک چنین حکمی دارد؟ یا عقل می‌گوید: چکار به غرض مولا دارید، بین آن نسخه ای که از طرف مولا در اختیار تو قرار گرفته است دربارهٔ اجزای تشکیل دهندهٔ این معجون، آیا آن نسخه نه جزء را دلالت می‌کند یا ده جزء را دلالت می‌کند؟ تو چه الزامی داری که برای خاطر علم به حصول غرض مولا، هر جزئی که احتمال می‌دهی که در رابطه با این غرض نقش داشته باشد، آن را هم تهیه کنی و ضمیمهٔ اجزای معلومه قرار بدهی؟ آیا در باب موافقت و مخالفت، از نظر عقل مسألهٔ غرض مطرح است؟ یا آن که از نظر عقل چنین مطرح است که بیان مأمور به من قبل المولا است که چه مقدار از ناحیهٔ مولا در این باره تبیین به عمل آمده است؟

همان مقداری که از ناحیهٔ مولا تبیین به عمل آمده است، شما در مقابل همان مقدار ملزم و مأخوذ هستید. اما زائد بر آن مقدار به عنوان این که من نمی‌دانم که بدون این غرض مولا حاصل می‌شود یا نمی‌شود؟ چه الزامی از ناحیهٔ عقل در این باب مطرح است؟ لذا ما روی صورت دوم از آن دو صورت اولی که مبنای اشکال بر آن دو صورت قرار گرفته بود، می‌توانیم این حرف را بزنیم، که در فرض دوم که معراج المؤمن به عنوان غرض مطرح است، ولو این که ما با نخواندن سوره، نمی‌دانیم که معراج المؤمن حاصل می‌شود یا نمی‌شود؟ لکن ما ملزم به تحصیل غرض نیستیم. مولا نگفته: «حصّل غرضی» بلکه مولا به من گفته: نماز بخوان، خودش هم نه جزء برای نماز بیان کرده است، اگر برای جزء دهم هم بیانی بوده است به ما نرسیده است، و بیان غیر واصل هم مثل عدم البیان است.

آیا بیننا و بین عقولنا، عقل در اینجا حکم به برائت نمی‌کند؟ یا این که در آن مثال معجونی که عرض کردیم، به این عبد می‌گوید: هر چیزی که تو احتمال جزئی‌تیش را در این معجون می‌دهی باید ضمیمه کنی، تا یقین کنی به این که آن غرض مولا، و هدف مولا

در خارج تحقق پیدا کرد. ما وقتی که مراجعه به عقل می کنیم، چنین لا بدیّت و چنین الزامی را از ناحیه عقل ملاحظه نمی کنیم. لذا این اشکال مهمی هم که در این باب شده بود، به این دو طرزی که ملاحظه فرمودید، قابل جواب است.

(سؤال... و پاسخ استاد:) آن که هم دوران امر بین متباینین است، در دوران بین متباینین قائل به لزوم احتیاط شدیم.

(سؤال... و پاسخ استاد:) اینجا هم یکی است، همان دوران بین متباینین است، همان مسأله گذشته است، که پای مسأله علم اجمالی مطرح است. آنجا چون علم اجمالی مطرح است، مسأله احتیاط است، برای خاطر این که برائت عقلیه در اطراف علم اجمالی جریان پیدا نمی کند. اما در ما نحن فيه مسأله انحلال بود، و در دنبالش جریان برائت. این هم یک اشکال.

پرسش:

- ۱ - آیا با اتیان به اقل علم به تحقق مأمور به حاصل می شود؟
- ۲ - راههای خروج از اراده جزافی نسبت به خداوند را بیان کنید.
- ۳ - توضیح دهید آیا وجود مصلحت در شیء علت تعلق امر به آن است؟
- ۴ - آیا لزوم اتیان به مشکوک برای علم به حصول غرض مولا لازم است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

عدم حصول قصد تقرب با اتیان اقل

آخرین اشکال که به منظور عدم جریان برائت عقلیه در اینجا مطرح شده است، در خصوص اقل و اکثر در امور عبادیه جریان دارد. چون اقل و اکثر ارتباطی در همان باب اجزا، گاهی در تعبدیات مطرح می شود، و گاهی در توصلیات. یعنی موضوع بحث به تعبدیات اختصاص ندارد، و ارتباطی بودن هم ملازم با تعبدی بودن نیست. ممکن است یک واجب توصلی داشته باشیم که مرکب از یک اجزائی باشد، و بین اجزا ارتباط در کار باشد، به طوری که اگر بعضی از اجزا تحقق پیدا نکند، «کأنّ المركب لم يتحقق».

این اشکال در خصوص اقل و اکثر ارتباطی در امور عبادیه و در واجبات تعبدیه مطرح است به این کیفیت که خصوصیتی که در امور عبادی اعتبار دارد، مسأله قصد تقرب است اما در توصلیات، اعتبار ندارد. مستشکل می گوید: به لحاظ اعتبار قصد تقرب در عبادات، ما اگر در اقل و اکثر ارتباطی، احتیاط را رعایت کنیم و اکثر را اتیان کنیم، می توانیم قصد تقرب را رعایت کرده باشیم اما اگر اقل را اتیان کردیم، به اقل چطور

می‌توانیم قصد تقرب کنیم؟ به اقل چطور می‌توانیم این معنایی که از خصوصیات رکنیه عبادات است، را رعایت کنیم؟

البته توضیح این مطلب یک مقدمه ای هم لازم دارد، و آن این است که مسأله قصد تقرب تنها در واجبات نفسیه تصور می‌شود، یعنی عبادتی که وجوب نفسی و یا استحباب نفسی دارد، ممکن است قصد تقرب در آن معتبر باشد و یا معتبر است اما در واجبات غیریه که وجوبشان وجوب مقدمی است، در اصول ملا حظہ کرده‌اید که واجب غیری، واجب توصلی است، و قصد قربت در آن اعتبار ندارد. واجب باید وجوبش وجوب نفسی باشد، تا بتواند مقربیت داشته باشد. در حقیقت واجب نفسی است که صلاحیت مقربیت دارد، اما واجب غیری صلاحیت مقربیت را ندارد.

لازمه شک در مقربیت اقل

با توجه به این مقدمه، مستشکل می‌گوید: اینجایی که شما نماز مردد بین ده جزء و نه جزء را به صورت ده جزء اتیان می‌کنید، شما می‌دانید که دارید مقرب را انجام می‌دهید برای این که این عمل شما، این نماز ده جزئی، بلا اشکال مقرب است حالا یا ده جزء مقرب است یا نه جزء از این ده جزء مقرب است. بالاخره مقربیت این نماز ده جزئی صادر از شما، برای شما محرز است. لذا شما می‌توانید قصد تقرب کنید، نماز را به عنوان مقربیت انجام دهید. اما اگر در مقام اطاعت، شما بر نه جزء اقتصار کردید، این نه جزء چون امرش دائر بین این است که وجوبش وجوب نفسی باشد و یا این که وجوبش وجوب غیری باشد، لذا مقربیت این نه جزء برای شما احراز نشده است. اگر این نه جزء، واجب نفسی باشد «یکون مقربا» اما اگر این نه جزء، واجب غیری شد، و نماز واجب نفسی نماز ده جزئی شد، این نه جزء «لا یکون مقربا». پس این یک امری است که روی یک تقدیر، مقرب است و روی تقدیر دیگر «لا یکون مقربا»، شما چطور می‌توانید درباره آن قصد تقرب داشته باشید؟ شما چطور می‌توانید او را به عنوان مقربیت در خارج پیدا کنید؟ شما که نمی‌دانید این مقربیت دارد، یا ندارد؟ اما در اتیان به اکثر، این مسأله مطرح نیست. شما می‌دانید این عمل شما مقرب، حالا یا تمام ده جزء مقرب است، یا نه جزء از این ده جزء مقرب است. لذا آنجا قصد تقرب درباره ده جزء از شما امکان تحقق دارد، اما درباره نه جزء امکان تحقق ندارد و اگر امکان تحقق نداشت، نماز نه جزئی به عنوان عبادت نمی‌تواند واقع شود «لفقدها لقصد التقرب». این آخرین اشکالی است که در اینجا

مطرح شده است و باید جواب از این اشکال داده شود.

عدم دلیل بر لزوم قصد تقرب

یک جواب عبارت از این است که معنایی که در عبادت عبادت معتبر است، عبارت از این معنایی نیست که خیلی معروف است و در اذهان جا گرفته است. یعنی همین مفاد قصد التقرب و قصد المقربیه، در عبادت اعتبار ندارد. همان طوری که مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) می فرمودند و در ذهنم هست من در تقریرات صلاتشان ضبط کرده ام. نکته جالبی در اینجا می فرمودند، ایشان می فرمودند: ما هیچ دلیلی نداریم بر این که قصد تقرب در نماز معتبر است. یک روایتی، یک دلیلی که دلالت کند بر این که قصد تقرب در نماز اعتبار دارد، نداریم. فقط مسأله این است که روایات در مورد چیزهایی که منافی با قصد تقرب است، وارد شده و حکم به ابطال عمل با وجود آنها کرده است. روایت می گوید: اگر نماز شما، ریایی واقع شود، در مورد ریا خداوند فرموده: «أنا خیر شریک» من شریک خوبی هستم، اگر کسی کار را برای من و برای دیگران انجام داد، من چون شریک خوبی هستم، همه را به غیر واگذار می کنم، می گویم مال شما. و همین طور روایات دیگری در باب ریا وارد شده است که دلالت بر بطلان عمل در مورد ریا می کنند. روایاتی در باب عجب وارد شده است، روایاتی در باب بعضی از موانع دیگر وارد شده است.

خصوصیت عمل عبادی

ما وقتی اینها را ملاحظه می کنیم، نتیجه می گیریم که خصوصیت عمل عبادی این است که محرک انسان و داعی انسان برای انجام او، نباید این باشد که زید و عمرو خوششان بیاید، نباید این باشد که پولی در مقابل او دهند، نباید این باشد که انسان وجه ای در مقابل او پیدا کند. عمل عبادی آن است که محرک انسان، امر الهی و جهت الهی باشد. هر کاری را که انسان به یک داعی الهی، و به یک جهت مربوط به خداوند انجام بدهد، این معنای قصد تقرب است. دیده اید که مرحوم آخوند در کفایه در معنای قصد تقرب احتمالاتی می دهد. اولین احتمال که رویش تکیه می کند، می فرماید: معنای قصد تقرب، اتیان به داعی امر خداوند است. روی این هم بیشتر بحث می کند.

پس این که به ذهن ما می رسد که خصوصیت عبادت این است که باید عنوان مقربیت

داشته باشد، و ما در رابطه با عبادت قصد مقریبت داشته باشیم، اینطور نیست. این خصوصیت در عبادت معتبر نیست. وقتی که اینطور شد، بینیم در ما نحن فیه آن کسی که نماز نه جزئی را اتیان می کند که شما می گوید: نمی تواند قصد مقریبت داشته باشد، داعی او که نماز نه جزئی را اتیان کند، چه چیز است؟ می خواهد ریا کند، می خواهد عجب داشته باشد، مسائل دنیوی برای او مطرح است؟ یا از نظر داعی و محرک، بین این آدمی که نماز نه جزئی اتیان می کند، و بین آن آدمی که نماز نه جزئی اتیان می کند، فرقی وجود ندارد؟ آن جهتی که در عبادت معتبر است، آن جهت برای هر دویشان وجود دارد. آن کسی که نماز را ده جزئی اتیان می کند، محرکش جنبه معنوی است، و امر الهی و جهت خدایی است. آن کسی که نماز نه جزئی می خواند نیز به همین هدف می خواند. در حقیقت اصلاً محل بحث ما اینجاست و الا اگر کسی یک نماز نه جزئی را برای ریا خواند، از محل بحث ما خارج است. کما این که اگر نماز ده جزئی را ریا خواند از محل بحث ما خارج است. لذا بخواهیم بین این دو اینجوری فرق بگذاریم، آدمی که نماز را ده جزء می خواند می تواند جهت معنوی را رعایت کند، اما آدمی که نماز را نه جزء می خواند نمی تواند جنبه معنوی را رعایت کند، این فرق به نظر ما روشن نیست. بین این دو هیچ فرقی نیست. هم او به داعی الهی و به جنبه معنوی اتیان می کند، و هم این به داعی الهی و جنبه معنوی. لذا از این جهت نمی توانیم بین این دو این فرق را قائل شویم، این اولاً.

عدم وجوب غیری اقل

و ثانیاً ما جواب دیگری از این حرف داریم و آن این است که ما اقل را واجب به وجوب غیری نمی دانیم، «و لو كان الاكثر واجبا». اگر در واقع هم نماز ده جزئی واجب باشد، اینطور نیست که اقل، وجوب غیری مقدمی (به اصطلاح مرحوم آخوند) تبعی توصلی داشته باشد. اگر این حرفها بود، جای اشکال شما روی این مبنا، یعنی جواب دوم ما بود، اما بحث این است که ما مکرر گفتیم: داعی به اتیان اجزا، همان امر متعلق به مجموع است. چه چیزی انسان را دعوت می کند به این که در نماز رکوع کند؟ از او می پرسیم که داعی شما به رکوع در نماز چه چیز است؟ می گوید: «اقیموا الصلوه». داعی شما به سجود در نماز چه چیز است؟ می گوید: «اقیموا الصلوه». داعی شما به تشهد و تسلیم چه چیز است؟ «اقیموا الصلوه»، و در این داعی «اقیموا الصلوه» بین آن آدمی

که نه جزء را می خوانند، و بین آن آدمی که ده جزء را می خوانند، چه فرقی است؟ آن کسی که ده جزء را انجام می دهد، داعیش «اقیموا الصلوه» است. آن کسی که نه جزء را انجام می دهد داعیش «اقیموا الصلوه» است. از نظر مقام داعی و عنوان محرک، بین این دو هیچ فرقی نیست. فرق در یک جهت دیگری است، و آن این است که آن کسی که اکثر را اتیان می کند، قائل به انحلال نشده است. او می گوید: وقتی امری گریبان انسان را گرفت، اشتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد، و آن کسی که نه جزء را اتیان می کند، می گوید: این علم اجمالی انحلال پیدا کرده است، و درباره مأمور به آن مقداری که مولا برای ما روشن کرده، امرش گریبان ما را می گیرد، اما آن مقداری که برای ما روشن نکرده، ولو در واقع هم جزء مأمور به باشد، امر مولا نمی تواند نسبت به آن مقدار گریبان ما را بگیرد. در این جهت بینشان اختلاف است، و الا در اصل این معنا، چه آن کسی که اقل را ایجاد می کند، و چه آن کسی را که اکثر را ایجاد می کند، از هر کدامشان که سؤال کنید که به چه داعی دارید این عمل را انجام می دهید؟ هر دو می گویند: مولا در قرآن «اقیموا الصلوه» گفته است.

مسأله وجوب غیری توصلی در باب اجزا به هیچ وجه مطرح نیست، و همان طور که ما مکرراً عرض کردیم، داعویت امر به سوی اجزا، عین داعویت به مرکب است، برای این که مرکب، غیر از اجزا، واقعیتی ندارد و حتی اینطور نیست که مرکب، یک امر متحصّل از اجزا باشد. مرکب «هذه الاجزاء» است، نماز، یعنی رکوع و سجود و رکوع و تشهد و تسلیم و امثال ذلك. لذا این اشکال مبتنی بر این بود که ما در مورد اجزا، وجوب غیری قائل شویم، تا مستشکل به این ضمیمه کند که واجب غیری، جنبه توصلیت دارد، آن وقت چطور شما مقربیت را به این معنا می توانید احراز کنید.

نتیجه بحث اجرای برائت در باب اقل و اکثر ارتباطی

در نتیجه این بحثهای چند روزه به اینجا منتهی شد که از نظر ما، هیچ مانعی ندارد که برائت عقلیه در اقل و اکثر ارتباطی در باب اجزا جریان پیدا کند. و اما در برائت شرعیه هم باید کاملاً دقت بشود. آیا برائت شرعیه که از راه حدیث رفع و امثال حدیث رفع ثابت می شود، می تواند در اینجا جریان پیدا کند، یا نمی تواند؟ اینجا باید روی دو مبنا ما بحث کنیم: یک مبنا، مبنای آنهایی که برائت عقلیه را جاری می دانستند، که لازمه جریان برائت عقلیه، مسأله انحلال علم اجمالی بود. در حقیقت یک مبنا، مبنای انحلال است. آیا

روی مبنای انحلال علم اجمالی، ما می توانیم حدیث رفع را دربارهٔ سورهٔ مشکوکه الجزئیه جاری کنیم یا نه؟ این یک بحث. بحث دوم این است که آیا روی مبنای غیر انحلال، که همان مبنای مرحوم آخوند بود که ایشان انحلال را مستلزم خلف، و یا بالاتر مستلزم محال می دید، آیا روی مبنای مرحوم آخوند که قائل به عدم انحلال بودند، روی مبنای ایشان براءت شرعی می تواند جریان پیدا کند یا نه؟ پس روی هریک از دو مبنا مستقلاً باید بحث کرد.

اما روی مبنای انحلال که خود ما قائل به انحلال بودیم، اینجا حدیث رفع دربارهٔ سورهٔ مشکوکه الجزئیه چه نقشی دارد؟ جواب این است که همهٔ نقشها را دارد برای این که شما که قائل به انحلال شدید، معنایش این شد که سوره مشکوکه الجزئیه، مشکوک الوجوب شد بالشک البدوی. شک بدوی که هیچ گونه طرفیتی برای علم اجمالی ندارد.

لازمهٔ انحلال این بود که اصلاً علم اجمالی «کأنه لم یکن» کما این که ما بالاترش را ذکر کردیم، ما گفتیم: واقعش این است که علم اجمالی در اینجا وجود ندارد، آنچه که در اینجا وجود دارد، یک علم تفصیلی و یک شک بدوی است و شما این دو را به هم چسبانید و یک علم اجمالی صوری و ظاهری به دست آوردید، و الاً اگر واقعیت را بخواهیم ملاحظه کنیم، ما اصلاً فاقد علم اجمالی هستیم. ما علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب اکثر داریم.

روی این مبنا می گوئیم: حدیث رفع دربارهٔ سوره جریان پیدا می کند، به هر صورتی که شما می خواهید اینجا درست کنید. چون دو راه دارد. دوجور می شود براءت شرعی را جاری کرد: یک وقت براءت شرعی را در رابطه با وجود اکثر به کار می بریم، و به عبارت دیگر براءت شرعی را در حکم تکلیفی اجرا می کنیم، به این صورت که می گوئیم: نماز ده جزئی «لا یکون وجوبه معلوماً لنا» نماز ده جزئی، وجوبش برای ما مشکوک است، لذا «رفع ما لا یعلمون» وجوب نماز ده جزئی را از بین می برد که حدیث رفع دربارهٔ حکم تکلیفی جریان پیدا کند. این خیلی روشن است و کسی هم نمی تواند در این مناقشه کند.

لکن یک طرز دیگر هم می شود براءت را جاری کرد، روی همین مبنای خودمان، و آن این است که اگر ما در مسأله احکام وضعیه که ان شاء الله بحث مفصلش در کتاب استصحاب می آید، قائل شدیم که مولای آمر و متکلم می تواند مستقیماً جزئیت را برای مأمور به جعل کند، می تواند بگوید: «جعلت السوره جزء» که جزئیت به عنوان یک حکم وضعی، مجعول برای متکلم و حاکم باشد، اگر این مبنا را قبول کردیم، آن وقت می توانیم

حدیث رفع را در رابطه با حکم وضعی در اینجا جاری کنیم، به این صورت که بگوییم: ما نمی دانیم که «هل المولی جعل السوره جزء، ام لم يجعل السوره جزء فجزئیه السوره مما تکون غیر معلومه لنا» جزئیت برای ما مشکوک است، بیانی از ناحیه مولا در مورد جزئیت نیامده است، «فیشملة حدیث الرفع». حدیث رفع در اینجا جاری می شود، و جزئیت سوره مشکوک را رفع می کند.

پس نتیجه اینطور شد که اگر ما مبنای انحلال که مبنای خودمان بود را بپذیریم، حدیث رفع را به دو کیفیت می توانیم در اینجا پیاده کنیم، هم به کیفیتی که ناظر به رفع حکم تکلیفی باشد، و هم به کیفیتی که ناظر به رفع حکم وضعی باشد، بنابر این که جزئیت، قابل وضع و رفع باشد.

و اما روی مبنای عدم انحلال که مبنای مرحوم آخوند است. می دانید که مرحوم آخوند با این که قائل به انحلال نشدند، و براءت عقلیه را جاری نمی دانند، مع ذلک به براءت شرعیه که رسیدند، ظاهرشان این است که براءت شرعیه هیچ مانعی ندارد جاری شود. با این که مبنای عدم انحلال است، مع ذلک قائل شدند به این که براءت شرعیه جریان پیدا می کند. ایشان نظرشان این است، و در این رابطه هیچ تفصیلی هم قائل نشدند.

تفصیل بین علّیت نامه علم اجمالی و اقتضای آن برای لزوم موافقت قطعیه

لکن یک نظری هم مرحوم محقق عراقی شیخ ضیاء الدین (رحمه الله) دارند. ایشان تفصیل قائل می شوند، می فرمایند: ما یک بحثی کردیم (که ما هم این بحث را سابقاً ذکر کردیم) که آیا علم اجمالی نسبت به لزوم موافقت قطعیه، علّیت تامه دارد یا فقط جنبه اقتضا در او هست؟ آیا علم اجمالی علّت تامه و موجب موافقت قطعیه است؟ یا این که علم اجمالی مقتضی و موجب موافقت قطعیه است و ممکن است که یک مانعی پیش بیاید که جلوی این مقتضی را بگیرد و بگوید: با این که شما علم اجمالی دارید لکن موافق قطعیه واجب نیست؟ ایشان بین این دو تفصیل قائل شده اند و فرموده اند: اگر ما علم اجمالی را علّت تامه و موجب موافقت قطعیه بدانیم، لازمه اش این است که در ما نحن فیه براءت شرعیه جریان پیدا نکند. اما اگر ما علم اجمالی را مقتضی و موجب موافقت قطعیه بدانیم، منافاتی ندارد با این که حدیث رفع به صورت یک مانع دلالت بر جریان براءت شرطیه کند.

پس نتیجه اینطور شد که ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که به طور مطلق براءت

شرعیه جریان پیدا می کند و مرحوم محقق اراکی تصریح به این دارند که بین اقتضا و علیت، فرق وجود دارد. در صورت اقتضا، براءت شرعیه جاری می شود، اما در صورت علیت، جاری نمی شود. ما باید اینها را ملاحظه کنیم، ببینیم آیا حق با کدام یک از این دو تاسست؟ یا این که اینجا یک احتمال سومی وجود دارد، و آن این است که اگر ما قائل به عدم انحلال شدیم و براءت عقلیه را جاری نکردیم، اینجا مطلقاً دستمان از براءت شرعیه مثل براءت عقلیه کوتاه است. ممکن است یک چنین احتمالی در اینجا مطرح باشد.

پرسش:

- ۱ - آخرین اشکال اجرای براءت در اقل و اکثر ارتباطی چیست؟
- ۲ - جواب استاد را از اشکال اجرای براءت در اقل و اکثر ارتباطی بیان کنید.
- ۳ - خصوصیت عمل عبادی را با ارتباط آن به محل بحث بیان کنید.
- ۴ - با توجه به عدم وجوب غیری اقل جواب از اشکال اجرای براءت عقلیه چیست؟
- ۵ - تفصیل بین علیت تامه علم اجمالی و اقتضای آن را برای لزوم موافقت قطعیه توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوات على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم جریان براءت شرعیه در اقل و اکثر ارتباطی

بحث در این بود که اگر مبنای انحلال را نپذیریم، و در نتیجه براءت عقلیه را جاری ندانیم، آیا روی این مبنای براءت شرعیه می تواند جاری بشود یا براءت شرعیه هم مثل براءت عقلیه جاری نیست، یا این که در مسأله، تفصیل وجود دارد؟ اگر ما علم اجمالی را علت تامه برای وجوب احتیاط، و وجوب موافقت قطعیه بدانیم، بگوییم: براءت شرعیه جریان پیدا نمی کند اما اگر علم اجمالی را مقتضی وجوب احتیاط بدانیم، مقتضی وجوب موافقت قطعیه بدانیم، بگوییم: مانعی ندارد که براءت شرعیه جریان پیدا کند.

ظاهر این است که برخلاف مختار مرحوم محقق خراسانی (ره) که ایشان با این که براءت عقلیه را جاری نمی دانند، براءت شرعیه را مطلقاً جاری می دانند و برخلاف مختار محقق عراقی (ره) که ایشان قائل به تفصیل بین علّیت و اقتضا هستند، اگر مبنای انحلال را نپذیریم و علم اجمالی را منحل ندانیم، و لذا براءت عقلیه را جاری نبینیم، براءت شرعی هم نمی توانیم جاری کنیم.

به عبارت دیگر: بین عدم جریان براءت عقلیه در ما نحن فیه، و عدم جریان براءت شرعیّه ملازمه هست. اگر براءت عقلی جاری نشد، براءت شرعیّه هم جریان ندارد، حالا چرا؟ این دلیل را ملاحظه بفرمایید، که هم جوابی است برای مرحوم آخوند، و هم جواب محقق اراکی، منتها کلام محقق اراکی را بعد از ان شاء الله نقل می کنیم.

ما عرض می کنیم که شمایی که می خواهید براءت شرعیّه جاری کنید و حدیث رفع را در اینجا پیاده کنید، آیا این مای موصوله در «ما لا یعلمون» که رفع می خواهد به او متعلق شود، در ما نحن فیه عبارت از چیست؟ دلیل براءت شرعیّه، حدیث رفع است. حدیث رفع هم «رفع ما لا یعلمون» دارد. چیزی که مجهول است، چیزی که برای مکلف غیر معلوم است، برداشته می شود، و متعلق رفع واقع می شود. حالا در ما نحن فیه وقتی که شما می خواهید این حدیث رفع را پیاده کنید، این «ما لا یعلمون» شما عبارت از چیست؟

یکی از سه چیز را به عنوان «ما لا یعلمون» می توانید در اینجا ادعا کنید، که دیگر چهارمی ندارد. ممکن است «ما لا یعلمون» را عبارت از وجوب متعلق به نماز ده جزئی بگیرید. به عبارت دیگر وجوب نفسی متعلق به اکثر، بگویید: این برای ما معلوم نیست، «لم یتحقق لنا و لم یعلم لدینا» که نماز ده جزئی «بما آله اکثر» متعلق وجوب نفسی واقع شده باشد.

احتمال دوم این است که «رفع ما لا یعلمون» را به این کیفیت پیاده کنید، بگویید:

مقصود از «ما لا یعلمون» جزئیّت سوره مشکوکه الجزئیّه است، که در حقیقت، حکم وضعی یعنی جزئیّت مجهوله برای سوره مشکوکه الجزئیّه را رفع کنید. احتمال سوم این است که مراد از مای موصوله را حکم تکلیفی بگیریم، لکن حکم تکلیفی در رابطه با خود این جزء مشکوک، یعنی وجوب السوره. فرق این با احتمال اول در این بود که در احتمال اول، وجوب نفسی متعلق به اکثر مرفوع می شد، اما در این احتمال، وجوب غیری متعلق به سوره، مرفوع می شود.

آیا مسأله از این سه احتمال بیرون است؟ یعنی یک احتمال چهارمی هم در اینجا تصور می شود؟ دیگر احتمال چهارم در اینجا تصور نمی شود.

وجوب نفسی متعلق به اکثر، جزئیّت برای سوره، وجوب غیری متعلق به سوره، این سه در اینجا هست. حالا ما اینها را یک یک باید بررسی کنیم، ببینیم آیا اصاله البرائه شرعی ولو طبق یکی از این احتمالات می تواند جریان پیدا کند؟ امکان جریان دارد یا ندارد؟

اما احتمال اول؛ بگوییم: چه مانعی دارد وجوب نفسی متعلق به نماز ده جزئی «حیث لا یکون معلوما لدینا یکون مرفوعا بحدیث الرفع»؟ آیا این اشکالی دارد؟ می‌گوییم: بله.

اشکالش این است که شما دارید روی مبنای عدم انحلال بحث می‌کنید. اگر روی مبنای انحلال بحث کنید، ما خودمان دیروز گفتیم: یک چنین براءت شرعیّه ای جریان پیدا می‌کند، و هیچ گونه تالی فاسدی ندارد، اما شما مسأله را به عنوان اطراف علم اجمالی بررسی می‌کنید، به عنوان فرض عدم انحلال بررسی می‌کنید. اگر مسأله را روی فرض عدم انحلال بررسی می‌کنید، اینجا معارضه تحقق پیدا می‌کند، همان طوری که وجوب نفسی متعلق به اکثر برای شما مجهول است، وجوب نفسی متعلق به اقل هم برای شما مجهول است. شما یقین دارید که اقل، وجوب نفسی دارد. شما می‌دانید که یک وجوب نفسی در این بین وجود دارد، اما این وجوب نفسی آیا به اکثر متعلق است، برای شما مشکوک است، به اقل متعلق است؟ برای شما مشکوک است.

همان طوری که شما در رابطه با اکثر می‌خواهید اجرای براءت و نفی وجوب نفسی متعلق به اکثر کنید، در مقابل می‌گوییم: باید یک براءتی هم در رابطه با نفی وجوب نفسی متعلق به اقل جاری کنید. و این دو اصاله البرائه هر دو ایشان که نمی‌تواند جاری شود، برای این که اگر هر دو بخواهد جاری شود، هم اکثر وجوب نفسی نداشته باشد، و هم اقل وجوب نفسی نداشته باشد، این مستلزم مخالفت عملیّه قطعیه برای تکلیف معلوم بالاجمال است. اینجا از جاهایی است که مخالفت عملیّه تحقق پیدا می‌کند، آن هم مخالفت عملیّه قطعیه.

پس نتیجه اینطور شد که شما می‌خواهید در مورد وجوب نفسی متعلق به اکثر اجرای براءت کنید و این معارض است با جریان براءت در رابطه با اقل. و علت معارضه بین این دو اصل، این است که این مخالفت عملیّه با تکلیف معلوم بالاجمال است. شما در مقابل این جریان قرار گرفته اید، می‌گویید: نمی‌دانم خدا مرا به نماز ده جزئی موظف کرد یا نکرد؟ خدا مرا مکلف کرد به نماز ده جزئی «هذا تکلیف، تکلیف مشکوک یجری فیہ البرائه» از آن طرف در رابطه با اقل هم مسأله این است. خدا مرا موظف کرد به یک نماز نه جزئی یا نکرد؟ طرف مقابلش عدم است، این هم مجرای براءت است. هر کدام از اینها را که شما بخواهید جاری کنید، معارضش حیات پیدا می‌کند، معارضش زنده می‌شود،

منتها علت معارضه، وجود علم اجمالی است.

اگر علم اجمالی اینجا در کار نبود، مسأله ای به نام علم اجمالی وجود نداشت، ما هر دو را جاری می کردیم، هیچ مانعی هم در کار نبود برای این که اینها بالذات باهم تعارضی ندارند، این نمی گوید: فلان چیز واجب است، آن بگوید: فلان چیز لیس بواجب. یک چنین تعارضی بین آنها نیست. او می گوید: اکثر واجب نیست، این می گوید:

اقل واجب نیست. دو مجرا دارند، در دو مسیر قرار می گیرند. اما این علم اجمالی است که آنها را به جان هم می اندازد، می گوید: نمی شود هم شما بگویید: اقل واجب نیست از این طرف هم اکثر واجب نیست، پس سرت را بینداز زیر و برو، نه نماز نه جزئی و نه نماز ده جزئی. علم اجمالی القای معارضه می کند، و الا در جریان هر کدام از این دو اصل ما نباید به اصل دیگر توجه داشته باشیم، اینها دوتا مجرا دارند و در دوتا مورد قرار گرفته اند. منتها وجود علم اجمالی بین اینها القای معارضه می کند.

فرق بین اقل و اکثر از نظر اجرای برائت

اینجا ممکن است بگویید: بین اقل و اکثر یک فرقی هست که آن فرق سبب می شود ما اصل را در اکثر جاری کنیم، و در اقل جاری نکنیم. البته این انحلال نیست ولی یک چیزی است که نتیجه او را می خواهد بدهد، و او این است که بگوییم: شما در اقل که می رسید، کاری به وجوب نفسی و وجوب غیری نداشته باشید، چون مجرای اصل را در هر دو، روی وجوب نفسی آوردیم. این «ان قلت» می گوید: شما به وجوب نفسی چکار دارید؟ بحث را روی طبیعه الوجوب بیاورید، روی طبیعه اللزوم، روی اصل الالزام. اگر شما بحث را روی این پیاده کردید، اینجا اقل و اکثر باهم فرق می کند، برای این که در رابطه با اقل، اصل اللزوم برای شما معلوم است، ولو این که نفسیت و غیریت آن مشکوک است، اما نفسیت و غیریت به عنوان نوع مطرح است اما اصل الجنس و اصل الطبیعه در رابطه با اقل تحقق دارد. انسان می تواند قسم بخورد که «والله الاقل واجب» حالا «اما نفسا و اما غیریا» اما درباره اکثر چطور می توانید بگویید؟ اصل طبیعت وجوب درباره اکثر مشکوک است. اصلا نمی دانیم داخل در دایره لزوم هست یا داخل در دایره وجوب نیست. پس بودن اقل را در دایره وجوب به نحو طبیعت می دانیم، اما بودن اکثر در دایره وجوب به نحو طبیعت برای ما مشکوک است. چه مانعی دارد که ما اصاله البرائه را اینطور جاری کنیم بگوییم: «اصل لزوم الاكثر مشکوک لنا» و «رفع ما لا يعلمون»

شاملش می شود، اما «اصل لزوم الاقل لا یكون مشکوکا لنا بل معلوم لنا» اگر چه نوع نفسیت و نوع غیریتش برای ما مشکوک است، ولی ما بحث را در طبیعت اجرا می کنیم، و اصاله البرائه را در رابطه با اصل وجوب پیاده می کنیم و این سبب بشود که بین اقل و اکثر فرق به وجود بیاید، و با این که ما قائل به انحلال هم نشدیم، مع ذلک در رابطه با اکثر، اصاله البرائه جاری کنیم.

عدم مجعولیت شرعی جامع بین اقل و اکثر

اگر این اشکال در ذهن کسی آمد، جوابش این است که شما درباره حدیث رفع، وقتی که «ما لا یعلمون» را در این فرض عبارت از تکلیف مجهول معنا می کنید، مقصودتان تکلیفی است که مجعول للشارع باشد، تکلیفی است که جعل شرعی بتواند به او تعلق بگیرد، تکلیفی که شارع مستقلا بتواند او را جعل کند. آیا اصل الوجوب، یک چنین شأنی دارد؟ آیا می توانیم بگوییم: «اصل الوجوب مجعول للشارع» یا این که آنچه را که شارع جعل کرده است در موارد وجوب نفسی، وجوب نفسی جعل کرده است، و در موارد وجوب غیری، وجوب غیری جعل کرده است؟ و این که شما بین وجوب نفسی و وجوب غیری یک جامع و قدر مشترکی تصور کرده اید، این معنایش این نیست که آن جامع هم مجعول شرعی باشد، معنایش این نیست که آن جامع را هم شارع جعل کرده باشد بلکه اصلا آن جامع واقعی هم نیست، او یک امر انتزاعی است. شما وجوب غیری را در نظر گرفتید، وجوب نفسی را هم در نظر گرفتید، و بین اینها یک جامع انتزاعی درست کردید، نه یک جامعی که «له واقعیت».

دلیل بر این که این جامع انتزاعی است این است که خود وجوب «امر اعتباری معتبره المولی، معتبره الامر» درحالی که ما می دانیم که مولا در مقام امر، یا وجوب نفسی را در واجبات نفسیه، اعتبار کرده است و یا وجوب غیری را در واجبات غیریه اعتبار کرده است اما یک جایی چیزی را اعتبار کرده باشد به عنوان اصل الوجوب، و به عنوان طبیعه الوجوب، ما جایی ندیدیم که یک چنین اعتباری در کار باشد. لذا باید بگوییم: اصل الوجوب، بین وجوب نفسی و غیری، یک جامعیت انتزاعی است، و معنای جامعیت انتزاعیه این است که مجعول شرعی نیست. اگر مجعول شرعی نشد، در نفی و اثباتش اصل شرعی جریان پیدا نمی کند. اصل شرعی در رابطه با مجعول شرعی نفی و اثباتا جاری می شود. پس اگر شما از این راه بخواهید بین اقل و اکثر فرق بگذارید، ولو این که

در تقریب یک حرف جالبی به نظر می آید، لکن در باطن، یک حرف قابل قبولی نخواهد بود.

عدم جریان اصل در اقل به خاطر عدم فایده آن

باز یک شبهه دیگر هم اینجا پیش می آید. (فراموش نشود ما روی مبنای عدم انحلال داریم و حالا هم روی فرض اول - اجرای برائت از وجوب نفسی متعلق به اکثر - بحث می کنیم.) البته یک مقدمه ای دارد و آن این است که همیشه باید اصول شرعی در مواردی جریان پیدا کند که اثر بر او بار شود. اگر یک جایی یک اصل شرعی بلا اثر شد، ولو اصاله البرائه باشد، معنا ندارد که جریان پیدا کند. تمام این اصول شرعی جریان نشان مقید است به مواردی که اثر شرعی بر آنها ترتب پیدا کند. روی این مقدمه این مستشکل می گوید: ما اگر اصاله البرائه را درباره اکثر جاری کنیم، این اثر شرعی دارد، اثر شرعی این است که لازم نیست که آدم سوره را بخواند. اثر شرعی اصاله البرائه ای که درباره اکثر جریان پیدا می کند، عدم لزوم اتیان به جزء مشکوک است. لازم نیست که آدم نمازش مع السوره باشد. اما درباره اقل که شما می خواهید اصل در اقل را معارض با اصل در اکثر قرار دهید، اول بینیم این اصل در اقل نتیجه ای دارد؟ آیا اثر بر او بار می شود، یا نمی شود؟ اگر ما ثابت کردیم که هیچ اثری بر اصل در اقل بار نمی شود، این اصل جاری نیست. جاری که نشد، اصل جاری در اکثر بلامعارض می ماند، برای این که در مقابلش دیگر اصلی که منشأ اثر باشد وجود ندارد.

ما ادعا می کنیم که اصل جاری در اقل بلا اثر است، برای این که این اصلی که جاری می کنید، در رابطه با وجوب نفسی اقل است، می گوئید: اقل وجوب نفسی ندارد، نداشته باشد. آیا می توانید اقل را ترک کنید؟ می توانید اقل را هم اتیان نکنید؟ این که اقل را باید اتیان کرد، شما می گوئید: این اقل را با این که باید اتیان کرد، وجوب نفسی ندارد، نداشته باشد، چه اثری دارد. اما درباره اکثر اثر دارد. آنجا اگر اکثر وجوب نفسی نداشت، نتیجه این است که نماز را بلا سوره می تواند اتیان کند. اما در مورد اقل وقتی که اصاله البرائه از وجوب نفسی متعلق به اقل را جاری می کنیم «لا یترب علی هذا الاصل ای اثر و فائده» هیچ فایده ای بر این مترتب نمی شود برای این که شما اصل را که جاری نمی کنید برای این که بگوئید: اصلا لازم نیست اقل اتیان شود. شما یقینا می دانید که باید این نه جزء را خواند. آن تکلیفی است که فرار از او امکان ندارد، حالا یا نفسیا و یا غیریا. اما وقتی که با

اصاله البرائه نفسیت این را برمی دارید، و وجوب نفسی را از اقل کنار می برید، اصل وجوب اتیان به اقل که کنار نمی رود. لزوم اتیان اقل که محرز است، حالا نفسیت نداشته باشد «ما یترتب علیه؟» چه فایده ای بر او بار می شود؟

لذا این مستشکل می گوید: ما از این راه وارد می شویم می گوئیم: اصل در رابطه با اقل بلا فایده است «فلا یجری»، جاری که نشد اصل جاری در اکثر بلا معارض است برای این که این علی فرض الجریان با اصل جاری در اکثر معارضه می کرد اما اگر اصل در اقل جریان پیدا نکرد، اصل جاری در اکثر «یصیر بلا معارض» پس چرا شما می گوئید: اصل در اکثر جاری نمی شود؟ این یک شبهه قویی در اینجا است.

کفایت فائده ما برای اجرای اصل

جواب این شبهه این است که برای اجرای اصل در یک موردی، لازم نیست که در نفس همان مورد، یک اثر شرعی بار شود. همین که یک اصلی، یک اثر شرعی بر او بار شود ولو فی بعض الفروض و الموارد، کفایت می کند برای جریانش. لازم نیست که در نفس همان جایی که جاری می کنید، و به لحاظ همان هدفی که شما جاری می کنید، فایده داشته باشد، همین که فایده مای شرعی، داشته باشد، کافی است ولو در بعضی از فروض، ولو در بعضی از موارد باشد. اگر فایده مای شرعی بر او بار شد «الاصل یجری».

حالا بفرمایید: این فایده ما چطوری است؟ در ما نحن فیه که فایده ای ندارد برای این که من اقل را علی کلا التقدیرین باید اتیان کنم، و راه فرار از اقل ندارم. شما می خواهید وجوب نفسیش را با اصاله البرائه رفع کنید، می گوئیم: بکنید، چه فایده ای دارد؟ او که نتیجه نمی دهد که ما بتوانیم عهده خودمان را از اقل خلاص کنیم.

می گوئیم: در بعضی از موارد ممکن است که این اصل نتیجه داشته باشد. همان نتیجه اش در بعضی از موارد، سبب می شود که این اصل مطلقا جاری شود، حالا- کدام است آن بعض موارد؟ آن بعض موارد این است که اگر ما فرض کردیم که این جزئی که جزئیتش مشکوک است، یک زمانی تعذر پیدا کرد. تعذر جزء موجب شک در این می شود که آیا بقیه اجزاء، لزوم اتیان دارد یا ندارد. به عبارت دیگر: تعذر جزء، سبب شک در این می شود که آیا بقیه اجزاء، وجوب نفسی دارد یا بقیه اجزاء هم همان وجوب غیری را داشته است، و الان با تعذر این جزء بقیه اجزاء هم دیگر واجب نیست تحقق پیدا کند؟ کدامیک از اینهاست؟

ما این کار را می‌کنیم، می‌گوییم: این بقیه الاجزاء که یک جزءش متعذر شده است، الان امر ما دایر است، فرض این است که دلیل دیگری نداریم. امر دایر است که این بقیه الاجزاء با فرض تعذر آن جزء «هل يجب علينا اتيانه ام لا يجوز علينا اتيانه» اینجا اگر بقیه الاجزاء وجوب اتیان داشته باشد، طبعاً وجوبش وجوب نفسی خواهد بود. اینجا می‌آییم اصاله البرائه از وجوب نفسی جاری می‌کنیم. لازمه اجرای براءت در وجوب نفسی بقیه الاجزاء، این است که با تعذر آن جزء، «بقیه الاجزاء لا يجب الاتيان بها، لا- يجب ايجادها في الخارج». در حقیقت اینجا نفسیت و غیریت نتیجه می‌دهد. غیر از ما نحن فیه است که ما مجبور هستیم که علی‌ای حال اقل را اتیان کنیم، می‌خواهد وجوبش وجوب نفسی باشد، می‌خواهد وجوبش وجوب غیری باشد، و اصاله البرائه از وجوب نفسی، در ما نحن فیه هیچ اثری ندارد. ولی اثرش ولو فی هذا المورد یکفی» که ما مطلقاً بتوانیم اصاله البرائه از وجوب نفسی اقل جاری کنیم. بگویید: فایده ندارد، بگوییم: ما فایده ما می‌خواهیم، فایده ما در ما نحن فیه نیست، اما در فلان فرض این فایده بر او ترتب پیدا می‌کند. لذا اصاله البرائه از وجوب نفسی اقل همیشه به عنوان معارض در مقابل اصاله البرائه از وجوب نفسی اکثر مطرح است.

در نتیجه از آن احتمالات ثلاثه یک احتمالش را ما تثبیت کردیم، که اگر شما بخواهید اصاله البرائه از وجوب نفسی اکثر را جاری کنید، این علی‌الدوام مبتلا به معارضه است، و لازمه معارضه عدم جریان است.

پرسش:

- ۱ - دلیل عدم جریان براءت شرعیه در اقل و اکثر ارتباطی چیست؟
- ۲ - اشکال رفع وجوب نفسی اکثر با حدیث رفع چیست؟
- ۳ - فرق بین اقل و اکثر را از نظر اجرای براءت بیان کنید.
- ۴ - دلیل عدم مجعولیت شرعی جامع بین اقل و اکثر چیست؟
- ۵ - اشکال عدم جریان اصل در اقل به خاطر عدم فایده آن را با جوابش توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان براءت شرعیه نسبت به اکثر

بحث در این بود که آیا براءت شرعیه که مستند به حدیث رفع است، در رابطه با اکثر جریان دارد یا نه؟ و عرض کردیم که بحث روی مبنای عدم انحلال است، و الا روی مبنای انحلال که هیچ مانعی ندارد. به عبارت روشن تر: بحث روی مبنای عدم جریان براءت عقلیه است، که روی این مبنا آیا براءت شرعیه جاری می شود یا نه؟

عرض کردیم سه چیز اینجا امکان دارد که ما براءت شرعیه را در رابطه با آن مطرح کنیم: امر اول که دیروز گذشت عبارت از وجوب نفسی متعلق به اکثر بود، یعنی نمی دانیم که نماز ده جزء «واجب أم ليس بواجب»، حدیث رفع را درباره این وجوب نفسی متعلق به اکثر جاری کنیم، که ما گفتیم: این معارض دارد، و هیچ وقت جریان پیدا نمی کند.

اما امر دوم این است که حدیث رفع را در رابطه با جزئیت جاری کنیم، بگوییم: ما نمی دانیم که این سوره جزئیت دارد یا ندارد، چه مانعی دارد که «رفع ما لا يعلمون» جاری شود، و جزئیت این سوره مجهوله الجزئیه را بردارد؟ مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه،

تنها از این طریق وارد شده اند، ایشان می فرماید: هیچ مانعی ندارد که حدیث رفع جاری شود، و بگوید: سوره جزئیت ندارد، و به کمک حدیث رفع اصلاً مأمور به مشخص شود و مأمور به ما در آن اقل تعین پیدا کند، منتها راه رسیدن به تعین مأمور به در اقل، همین حدیث رفع است. می گوید: شما نمی دانید که سوره جزئیت دارد یا ندارد، «رفع ما لا یعلمون».

شرط جریان حدیث رفع (شرعی بودن مرفوع)

بعد یک اشکالی به صورت لا یقال به خودشان متوجه می کنند که کسی اشکال کند که حدیث رفع در جایی جریان پیدا می کند که آن مرفوع به حدیث رفع، یا خودش مجعول شرعی باشد، یا یک اثر شرعی بر آن ترتب پیدا کرده باشد. اما اگر یک موردی را پیدا کنیم که آن مرفوع، نه خودش متعلق جعل شرعی است، و نه این که اثر شرعی بر آن مترتب است، اینجا حدیث رفع نمی تواند چنین چیزی را بردارد. در حقیقت حدیث رفع مثل «لا- تنقض الیقین بالشک» می ماند که چطور درباره استصحاب می گوئید: مستصحب شما، یا باید خودش حکم شرعی و مجعول شرعی باشد، و یا منشأ برای یک اثر شرعی و مجعول شرعی باشد، در باب حدیث رفع هم مسأله اینطور است.

لذا این ان قلت می گوید: در باب جزئیت اگر شما قائل به این بودید که جزئیت، قابل جعل است، قابل وضع است، اگر جزئیت قابل وضع و جعل باشد، حدیث رفع می تواند به آن تعلق بگیرد اما شما مرحوم آخوند که نظرتان این نیست. شما جزئیت را قابل جعل نمی دانید. جزئیت را یک امر انتزاعی می دانید، و می گوئید: منشأ انتزاعش قابل جعل است، اما نفس جزئیت، نه وضع می تواند به آن تعلق بگیرد، و نه رفع می تواند به آن تعلق بگیرد. پس چطور جزئیت را با حدیث رفع برمی دارید؟

و اگر شما فکر کنید که جزئیت خودش قابل جعل نیست، لکن یک اثر شرعی دارد و آن اثر شرعی این است که اگر این جزئیت مراعات نشود، اعاده عمل لازم است، این لزوم الاعاده و وجوب الاعاده، اثر شرعی جزئیت است، اثر شرعی امثال جزئیت است.

ان قلت می گوید: اگر شما این حرف در ذهنتان بیاید، جوابش یک مسأله کلی است، و آن این است که هر کجا صحبت از وجوب اعاده پیش آمد، بدانید که این وجوب اعاده، شرعی نیست. این وجوب اعاده، حکم عقل است. اگر مکلف، نمازش را خواند، اگر این نمازی که در خارج مکلف آورده، موافقت با مأمور به و منطبق بر مأمور به باشد، عقل

می گوید: لازم نیست اعاده کنید اما اگر این عمل انطباقی با مأمور به ندارد و بعضی از اجزا و بعضی از شرایط را فاقد است، عقل حکم می کند به این که «يجب عليك الاعاده».

پس با این که ابتداء به نظر می رسد که مسأله و جواب اعاده هم يك حکم شرعی است، لکن واقعه این است که این حکم عقلی است. لذا برای جزئیت نه می توانید از راه تعلق جعل به خود جزئیت وارد شوید، و نه می توانید از راه این که این جزئیت، منشأ اثر شرعی باشد، وارد شوید برای این که اثر شرعی که در اینجا تصور می شود، و جواب اعاده است و وجوب اعاده هم حکم عقل است و به شارع ارتباطی ندارد. لذا شما مرحوم آخوند چطور حدیث رفع را در رابطه با جزئیت مطرح می کنید که ما «ما لا يعلمون» در ما نحن فیه عبارت از جزئیت است، و حدیث رفع، جزئیت را رفع می کند؟

شرعی بودن جزئیت به اعتبار منشأ انتزاع

ایشان در جواب این اشکال که به صورت لا یقال مطرح کرده اند، می فرماید: ما هم قبول داریم که جزئیت، قابل وضع نیست، قابل رفع هم نیست، و منشأ اثر شرعی هم نیست و مبنای ما هم همین است. لکن ما از این راه وارد می شویم، می گوییم: چه مانعی دارد که بگوییم: جزئیت خودش مجعول نیست، لکن امر وضع و رفعش به دست شارع است، به لحاظ منشأ انتزاعش. خودش در اختیار شارع نیست، اما چون منشأ انتزاعش در اختیار شارع است، و منشأ انتزاعش قابل رفع و وضع است، لذا مانعی ندارد که حدیث رفع، رفع جزئیت کند. لازم نیست که خودش مستقیماً و بلاواسطه، در اختیار شارع باشد لکن همین که منشأش دست شارع باشد، و بتواند اثبات و نفی کند در رابطه با آن سر نخ مانعی ندارد که حدیث رفع، رفع جزئیت کند.

این بهترین تقریبی است که مرحوم آخوند در کتاب کفایه، در رابطه با رفع جزئیت بر همان مبنای خودش که جزئیت مستقیماً قابل وضع و رفع نیست، بیان کرده اند. لکن اشکال این است که در این امور انتزاعیه که شما می گوید: منشأ انتزاعش به دست شارع است، و روی این جهت وضع و رفع می تواند به آن تعلق بگیرد، آیا اگر این امر انتزاعی خواست رفع شود، چطوری رفع می شود؟ شارع وقتی که می خواهد جزئیت را بردارد، به چه چیزی جزئیت رفع می شود، آن منشأ انتزاعش هست یا آن هم رفع می شود؟ وقتی که شارع جزئیت را رفع می کند، همین جا مسأله خاتمه پیدا می کند که شارع جزئیت را رفع کرده یا این که رفع جزئیت به رفع منشأ انتزاعش است؟ یعنی شارع منشأ انتزاع را رفع

می کند، در نتیجه خود جزئیت که امر انتزاعی است، آن هم رفع می شود؟ آیا غیر از این شما می توانید تصور کنید؟

درباره امر انتزاعی که خودش مجعول شارع نیست، و منشأ انتزاعش در اختیار شارع است، اگر شارع بخواهد این امر انتزاعی را رفعش کند، آیا منشأ انتزاع سر جای خودش محفوظ است یا باید منشأ انتزاع رفع شود، تا امر انتزاعی رفع شود؟

لزوم معارضه در صورت رفع منشأ انتزاع اکثر

تردیدی در این نیست که مسأله به این صورت است که شارع باید منشأ انتزاع را رفع کند، تا به دنبال رفع منشأ انتزاع، این امر انتزاعی هم رفع شود. آن وقت سؤال می کنیم، منشأ انتزاع جزئیت چیست که اول باید آن رفع شود، تا نوبت به رفع امر انتزاعی برسد؟ آیا غیر از وجوب متعلق به اکثر، هیچ منشأ انتزاعی شما می توانید تصور کنید؟ اگر امر به صلاهی مرکب از ده شیء متعلق شد «یصیر منشأ لانتزاع الجزئیة للسوره للاضافه الی لمأمور به» پس منشأ انتزاع وجوب، متعلق به اکثر است. اگر شارع بخواهد وجوب متعلق به اکثر را بردارد همان حرفی که دیروز زدیم پیش می آید یعنی معارضه در کار است. چرا حدیث رفع فقط وجوب متعلق به اکثر را بردارد؟ وجوب نفسی متعلق به اقل کجا می رود؟ آن هم طرف علم اجمالی است، آن هم برای ما محتمل است و هیچ گونه رجحانی در اینجا تصوّر نمی شود. اگر شارع بخواهد رفع جزئیت کند، معنایش رفع منشأ انتزاع است، رفع منشأ انتزاع هم عبارت اخیری از رفع وجوب متعلق به اکثر است و رفع وجوب متعلق به اکثر (همان طوری که در فرض اول دیروز بیان کردیم) معارضه با رفع وجوب متعلق به اقل است. پس چطور شارع اینجا رفع جزئیت می کند؟ جزئیت خودش قابل جعل نیست، رفعش جز به رفع منشأ انتزاع تصوّر نمی شود، منشأ انتزاع هم وجوب متعلق به اکثر است. آیا غیر از این شما منشأ انتزاعی می توانید تصور کنید؟

اگر سوره بخواهد برای نماز، جزئیت داشته باشد باید امر الهی به یک مرکب ده جزئی تعلق بگیرد که یکی از آنها سوره باشد، آن وقت از تعلق امر مرکب به ده شیء، شما برای هر کدام از آن اشیا، عنوان جزئیت للمأمور به را انتزاع کنید. منشأ انتزاع جزئیت غیر از این تصور نمی شود. تا بخواهید حدیث رفع را در رابطه با رفع منشأ انتزاع مطرح کنید، عنوان معارضه تحقق پیدا می کند.

و باز خیلی از مرحوم آخوند عجیب نیست، برای این که مرحوم آخوند آن فرض

دیروز ما را به علت معارضه کنار گذاشتند، فقط وقتی که وارد حدیث رفع می شوند، در تقریب جریان حدیث رفع، همین مسأله رفع جزئیت را ایشان مطرح می کند. اما تعجب از محقق اراکی (رضوان الله تعالی علیه) است که ایشان با این که مسأله معارضه را در فرض پذیرفتند، و فرمودند که اصاله البرائت ای که درباره وجوب اکثر جریان پیدا می کند، معارض با اصاله البرائت ای است که در باب اقل جاری است. با این که آن مسأله معارضه را پذیرفتند، لکن اینجا که رسیدند، همین حرف مرحوم آخوند را تکرار کرده اند، گفته اند: جزئیت ولو این که خودش مجعول نیست، لکن امر وضع و رفعش به ید شارع است، و مانعی ندارد که حدیث رفع را نسبت به رفع جزئیت شامل بدانیم و بگوییم:

مانعی ندارد حدیث رفع جاری شود، و نفی جزئیت کند درحالی که ما عرض کردیم که حدیث رفع مستقیماً نمی تواند رفع جزئیت کند. رفع جزئیت به رفع منشأ انتزاعش است.

منشأ انتزاع هم وجوب متعلق به اکثر است، و خود شما هم فرمودید: اگر برائت شرعی بخواهد در وجوب متعلق به اکثر جاری شود، معارض با اصاله البرائت وجوب متعلق به اقل است. لذا از راه رفع جزئیت هم نمی توانیم وارد شویم.

بله؛ اگر کسی در باب احکام وضعیه این معنا را پذیرفت که خود جزئیت من حیث هو، قابل وضع و رفع است و اصلاً امر انتزاعی نیست که ارتباط به منشأ انتزاع داشته باشد بلکه یکی از احکام وضعیه مجعولیه للشارع، مسأله جزئیت للمأمور به و شرطیت للمأمور به و امثال ذلک است. لکن اکثراً یعنی اعظم شاید به طور کلی این مبنا را رد کرده اند. اما اگر کسی این مبنا را پذیرفت، مانعی از جریان اصاله البرائت در رابطه با نفی جزئیت ملاحظه نمی شود. دیگر به منشأ انتزاع و وجوب متعلق به اکثر ارتباطی پیدا نمی کند. این روی این جهت.

طرح حدیث رفع نسبت به وجوب غیري جزء مشکوک

اما فرض سوم این است که یک مطلب دیگری را اینجا عنوان کنیم، (البته روی یک مبنایی که ما این مبنا را نپذیرفتیم) حدیث رفع را در رابطه با وجوب متعلق به اکثر مطرح نکنیم، در رابطه با جزئیت هم مطرح نکنیم، بلکه در رابطه با وجوب غیري جزء مشکوک مطرح کنیم. البته عرض کردیم: این دو مقدمه را باید قبول کرده باشیم: اولاً در بحث مقدمه واجب، باید وجوب غیري مقدمه را قبول کرده باشیم، یعنی از منکرین وجوب مقدمه نباشیم. و ثانیاً پذیرفته باشیم همان طوری که مقدمات خارجی، اتصاف به وجوب

غیری مقدماتی دارد، مقدمات داخلی هم که عبارت از اجزا است، اتصاف به وجوب غیر مقدماتی دارد. البته توجه دارید که وجوب غیری، وجوب شرعی است. اینهایی که در باب مقدمه قائل به وجوب غیری هستند، این وجوب غیری، عقلی نیست بلکه وجوب غیری شرعی است، یعنی می گویند: همان طوری که شارع نماز را به وجوب نفسی واجب کرده، خود شارع مقدمات را (اعم از مقدمات داخلی و خارجی) به ایجاب غیری واجب کرده، منتها راه استکشاف این مسأله، عقل است. اما طرفین ملازمه، شرعی است، لکن خود ملازمه، ملازمه عقلی است.

بعد این مسأله را در ما نحن فیه به این صورت پیاده بکنیم، بگوییم: شما شک دارید در این که آیا این سوره جزء مأمور به هست یا نه؟ اگر جزء مأمور به باشد، وجوب غیری شرعی مقدماتی دارد، اگر جزء مأمور به نباشد، این وجوب شرعی غیری درباره سوره مطرح نیست. پس شما شک دارید که آیا یک حکم تکلیفی به نام وجوب غیری شرعی برای مقدمه به نام سوره تحقق دارد یا ندارد، اینجا چه مانعی دارد که حدیث رفع را جاری کنید و بگویید: اینجا خود حکم شرعی مجهول است، خود آن مجعول شرعی برای ما مجهول است، خود وجوب غیری شرعی سوره برای ما مجهول است و حدیث رفع جاری شود، و «رفع ما لا- يعلمون» اقتضا کند که سوره وجوب غیری ندارد. و اگر وجوب غیری نداشت، دیگر لازم نیست که آن را در مأمور به مورد رعایت قرار دهید.

این دیگر آخرین تصویری است که درباره حدیث رفع و به عبارت دیگر براءت شرعی در اینجا مطرح می شود. آیا اشکالی در این هم به نظر می رسد یا این که قابل قبول است؟

عقلی بودن وجوب مقدمه

جواب این است که اینجا هم نمی شود حدیث رفع جریان پیدا کند. دوتا مقدمه باید برای شما روشن باشد (که ما هر دویش را ذکر کردیم، و دیگر به اشاره اکتفا می کنیم و توضیح نمی دهیم). یکی همین مقدمه ای که الان عرض کردیم که در بحث مقدمه واجب، درست است که وجوب مقدمه، وجوب غیری است، و وجوب غیری هم وجوب شرعی است، اما اگر از شما سؤال کنند که آیا ترتب این وجوب غیری بر وجوب نفسی ذی المقدمه، چه ترتبی است؟ وجوب نفسی ذی المقدمه شرعی است، وجوب غیری مقدمه هم شرعی است، این وجوب هم مترتب و متفرع بر آن وجوب است، اینها همه درست

است اما نحوه ترتیبش چه نحوه ترتیبی است؟ آیا ترتب هم شرعی است یا ترتب عقلی است؟

به عبارت دیگر: وجوب نفسی ذی المقدمه، برای وجوب غیرى مقدمه، سببیت دارد.

وجوب غیرى مقدمه، مسبب است، وجوب نفسی ذی المقدمه، سبب است، اما این سببیت و مسببیت، چه سببیت و مسببیت است؟ جواب این است که سببیت و مسببیت عقلی است، ولو این که ذات السبب و ذات المسبب هر دو شرعی هستند، اما ترتب آن مسبب بر سبب، و تفرع آن مسبب بر سبب، حکم عقل است. شاهدش این است، در بحث مقدمه واجب همان طوری که مرحوم آخوند مکرر در این رابطه تصریح کرده اند، می فرمایند: بحث مقدمه واجب را نباید جزء مباحث الفاظ به حساب آورد. بحث مقدمه واجب از مباحث عقلیه علم اصول است، و نزاع در این است که آیا بین وجوب ذی المقدمه، و وجوب مقدمه که آن دو هر دو شرعی است، یک ملازمه عقلیه وجود دارد یا ندارد؟ که معنای ملازمه عقلیه این است عقل می گوید: اگر شارع نماز را به وجوب نفسی واجب کرد، همان شارع باید وضو و اجزای نماز را به عنوان واجب غیرى، واجب کند.

پس سببیت و مسببیت، مسأله عقلی است، و نزاع در باب مقدمه واجب، نزاع در یک مسأله عقلی است، لذاست که مرحوم آخوند آنجا به دست و پا افتاده اند که این مسأله عقلیه را به چه مناسبت در مباحث الفاظ مطرح کرده اند با این که جلد اول اصول در رابطه با مباحث الفاظ است، چطور شد این مسأله را در مباحث الفاظ مطرح کرده اند؟ آنجا یک توجیهاتی باید بشود، و الا در این تردیدی نیست که مسأله در ملازمه عقلیه است، و معنای ملازمه عقلیه این است که سببیت و مسببیت عقلی است، و ترتب وجوب غیرى مقدمه بر وجوب نفسی ذی المقدمه، یک ترتب عقلی خواهد بود. این یک مقدمه.

لازمه سببیت شرعی (تأخر مسبب از سبب)

و اما مقدمه دوم (که در بحث ملاقی هم از همین مقدمه استفاده کردیم) این است که آنجاهایی که سببیت و مسببیت شرعی است، به این نحو که مسبب از آثار شرعی سبب شناخته می شود، یعنی شارع این مسبب را به عنوان اثر شرعی سبب مطرح کرده است، لازمه شرعی بودن یک مسأله ای است، و آن این است که مسبب از نظر رتبه در مقام اجرای اصل، از سبب تأخر دارد، آن دیگر در رتبه سببش نیست. چون به عنوان آثار شرعی سبب مطرح است، یک حالت تأخر و نوعی تأخر در این مسبب وجود دارد. اما

آنجایی که سببیت و مسببیت، عقلی باشد، اینجا اگر یک اصلی بخواهد در سبب جاری شود، بر اصل جاری بر مسبب تقدّم ندارد. اصل جاری در مسبب با اصل جاری در سبب، در یک رتبه قرار می‌گیرد بخلاف آنجایی که مسبب، اثر شرعی سبب باشد. شما در بحث استصحاب هم می‌گویید: اصل جاری در سبب، حاکم بر اصل جاری در مسبب است، یعنی با وجود جریان اصل در سبب، نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد، یعنی مسبب در رتبه متأخره است. اگر در یک موردی اصل جاری در سبب دچار یک مزاحم و معارضی شد، و حیاتش از آن گرفته شد، اینجا نوبت به اصل جاری در مسبب می‌رسد، نوبت به این امر متأخر می‌رسد. معنای حکومت این است، تا دلیل حاکم هست، دلیل محکوم، جرأت نفس کشیدن ندارد. اما وقتی که دلیل حاکم مرد، دلیل حاکم از بین رفت، اینجا دلیل محکوم، حیات پیدا می‌کند، و مفاد خودش را اجرا می‌کند.

نتیجه این شد که آنجاهایی که سببیت و مسببیت شرعی باشد، اصل جاری در سبب، با اصل جاری در مسبب در یک رتبه نخواهد بود بلکه در درجه اول، اصل جاری در سبب، جریان پیدا می‌کند، و نمی‌گذارد که دیگر حیاتی در مسبب باقی باشد. اما اگر در یک موردی اصل جاری در سبب، دچار معارض و مزاحمی شد و از بین رفت، آن وقت اصل جاری در مسبب، دیگر هیچ گونه مانع و رادعی برایش پیدا نیست. اما در سبب و مسبب های عقلی اینطوری نیست، برای این که اصل جاری در سبب هیچ گونه حکومتی بر اصل جاری در مسبب ندارد، و اصل جاری در مسبب هیچ گونه تأخیری از اصل جاری در سبب ندارد. لذا از نظر جریان اصل، در سببیت و مسبب های عقلیه، اینها در یک ردیف قرار می‌گیرند، دیگر حاکم و محکومی بین آنها نیست، و مقدم و مؤخری در بین آنها وجود ندارد.

بعد از آن که این دو مقدمه روشن شد که یکی مسأله وجوب غیری مقدمی است که مسأله سببیت و مسببیتش عقلی است، و دیگر این که در سبب ها و مسبب های عقلی، اصل جاری در سبب و در مسبب در یک رتبه هستند، بدون این که حاکم و محکومی در کار باشد، حالا می‌خواهیم نتیجه بگیریم که اصاله البرائه در وجوب غیری هم نمی‌تواند جریان پیدا کند که ان شاء الله توضیح خواهیم داد.

پرسش:

۱ - اشکال مرحوم آخوند(ره) نسبت به جریان حدیث رفع درباره وجوب نفسی متعلق به

اکثر چیست؟

۲ - جواب مرحوم آخوند(ره) را از اشکال فوق با اشکال استاد به آن جواب بیان کنید.

۳ - در چه صورت می توان حدیث رفع را نسبت به وجوب غیری جزء مشکوک مطرح کرد؟

۴ - اشکال جریان حدیث رفع نسبت به وجوب غیری جزء مشکوک چیست؟

ص: ۴۳۷

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بررسی جریان حدیث رفع در رابطه با وجوب غیرى مقدمى جزء مشکوک

بحث در این بود که آیا می توان حدیث رفع را درباره وجوب غیرى مقدمى جزء مشکوک جاری کرد؟ دیروز دو مقدمه عرض کردیم. یک مقدمه این که سببیت و مسببیت بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، یک سببیت و مسببیت غیر شرعى است. نفس الوجوبین، چه وجوب ذی المقدمه و چه وجوب مقدمه، شرعى هستند اما ملازمه بین اینها، و ترتّب وجوب مقدمه بر وجوب ذی المقدمه، عقلی است.

و باز مقدمه دیگری که توضیحش ان شاء الله در باب استصحاب ذکر می شود این است که این که معروف شده که اصل جاری در سبب بر اصل جاری در مسبب حکومت دارد، معنای حکومت این است که اصل جاری در مسبب، در رتبه اصل جاری در سبب نیست، بلکه بر اصل جاری در سبب تقدّم دارد، و با وجود جریان اصل در سبب، دیگر اصلی در مسبب جریان پیدا نمی کند. این مربوط به آن سبب و مسببهای شرعى است اما اگر یک جایی سبب و مسبب عقلی داشته باشیم، اینطور نیست که اصل جاری در سبب،

حاکم بر اصل جاری در مسبب باشد. به عبارت دیگر: اینطور نیست که مسأله تقدّم و تأخّر در کار باشد، بلکه اصل جاری در مسبب با اصل جاری در سبب و مسببهای عقلی، در یک ردیف و در عرض هم واقع می شود.

با توجه به این دو مقدمه، می خواهیم در ما نحن فیه نتیجه بگیریم. نتیجه این است که چون در ما نحن فیه مسأله سببیت و مسببیت، عقلی است، یک ترتب عقلی بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه در کار است، شما که می خواهید اصاله البرائه را در وجوب غیر مقدمی جاری کنید، در همین رتبه، اصاله البرائه در وجوب ذی المقدمه جریان پیدا می کند برای این که اصل جاری در سبب، با اصل جاری در مسبب، یکسان است، در یک ردیف قرار گرفته اند. این به اختیار شما نیست که بگوید: ما از سبب و مسبب می خواهیم مسببش را برای اجرای اصل انتخاب کنیم. همان ملاکی که جریان حدیث رفع راجع به مسبب دارد، همان ملاک هم درباره اصل جاری در سبب وجود دارد. شما می خواهید اصاله البرائه از وجوب غیر سوره را جاری کنید، این ملازم با یک اصاله البرائه ای است از وجوب نفسی متعلق به اکثر. و چون پای اکثر در کار می آید فوری معارض پیدا می کند، معارضش اصل جاری در اقل است، حدیث رفعی است که در رابطه با اقل جریان پیدا می کند.

به عبارت روشن تر: فرق بین این صورت، و بین صورت اولی که ما مسأله معارضه را مطرح کردیم، این است که در اینجا دو چیز در عرض هم با اصاله البرائه از وجوب اقل معارض قرار گرفته به این معنا که این دو تا اصاله البرائه ها معارض با اصاله البرائه از وجوب اقل است. اصاله البرائه از وجوب اقل، معارض با اصاله البرائه از وجوب نفسی اکثر، و از وجوب غیر سوره مشکوکة الجزئیة است، به خاطر ملازمه ای که بین آن دو تا هست، به خاطر سببیت و مسببیتی که بین آن دو تا وجود دارد. و چون سببیت و مسببیتشان عقلی است، لذا حاکم و محکوم هم ندارند، هر دو در یک ردیف قرار گرفته اند، هر دو در عرض هم واقع شده اند. مثل این که در باب بحث ملاقی در بعضی از فروض اینطوری بود که ملاقی و ملاقی هر دو یک طرف واقع می شدند، و طرف دیگر علم اجمالی هم یک طرف قرار می گرفت.

تشابه محل بحث به مسأله ملاقی و ملاقی

اینجا مثل همان مسأله ملاقی و ملاقی است از این نظر که یک طرف، عبارت از

و جوب نفسی متعلق به اقل است، یک طرف عبارت از وجوب نفسی متعلق به اکثر است که آن ملازم با وجوب غیرى سوره مشکوکه الجزئیة است برای این که لازمه تعلق وجوب به اکثر، این است که وجوب غیرى شرعى به سوره هم به عنوان جزئیت، تعلق بگیرد. عرض کردم: به اختیار نیست که شما بگویید: ما کاری به سبب نداریم، ما سبب را کنار می گذاریم، ما دلمان می خواهد یک اصلی فقط در مسبب جاری کنیم، و دیگر کاری به چیزی نداشته باشیم. مسأله این نیست. مسأله این است چون ملازمه در کار است، شما نمی توانید از سبب چشم پوشید، نمی توانید سبب را کنار بگذارید. مجبورید که سبب و مسبب را بعنوان یک طرف علم اجمالی مطرح کنید، و وجوب نفسی متعلق به اقل را هم به عنوان طرف دیگر مطرح کنید. لذا تا بخواهید در مسبب اصل جاری کنید، در سبب هم جاری می شود، و تا در سبب جاری شد، معارض قوت پیدا می کند، معارض زنده می شود، می گوید: چه ترجیحی دارد که حدیث رفع در وجوب اکثر جاری شود، اما در وجوب اقل از نظر وجوب نفسی، جریان پیدا نکند؟

بله؛ همین جا اگر مسأله سببیت و مسببیت شرعی در کار بود، اگر فرض می کردیم که وجوب غیرى مقدمی، ترتبش بر وجوب نفسی ذی المقدمه، یک ترتب شرعى بود، و اگر بحث در باب مقدمه واجب به صورت یک بحث عقلی مطرح نبود، اینجا یک فایده ای داشت. فایده اش این بود که آن چیزی که معارض با اصاله البرائة از وجوب اقل است، خود وجوب نفسی متعلق به اکثر است، اصلی است که در این رابطه جاری می شود.

اصل حاکم معارض دارد، اصل در سبب معارض دارد، و فرض این است که مسبب (روی این مبنا که سببیت شرعی باشد) تا زمانی که سبب نیرو دارد از دایره خارج است.

اما اگر یک جایی سبب از کار افتاد، یک جایی اصل جاری در سبب نتوانست جاری شود، حالا یا به علت معارضه نتوانست جریان پیدا کند، یا به علل دیگر نتوانست جریان پیدا کند، اینجا اصل جاری در مسبب زنده می شود، چون رتبه اش رتبه متأخر است، رتبه اش رتبه محکوم است. تا زمانی که دلیل حاکم به قوت خودش باقی باشد محکوم دیگر نمی تواند اثری داشته باشد. اما اگر حاکم از کار افتاد، و اصل حاکم کنار رفت، اینجا برای اصل محکوم، مجال پیدا می شود.

لذا اگر ما می توانستیم در اینجا سببیت و مسببیت را یک سببیت و مسببیت شرعی درست کنیم، نتیجه این می شد که در درجه اول، اصل جاری در اکثر به علت معارضه با اصل جاری در اقل، هردو از بین می رفتند، هردو تساقط می کردند، این دوتا که کنار

می رفتند، آن وقت برای اصل جاری در وجوب غیري جزء مشکوک، که عنوان مسببیت دارد، جا باز می شد، دیگر معارض هم نداشت، از بین هم نمی رفت، دلیل حاکمی هم در مقابل او نبود، در این صورت ما می توانستیم یک حدیث رفعی را در رابطه با وجوب غیري مقدمی جزء مشکوک پیاده کنیم. اما این صرف فرض است، و الا در بحث مقدمه واجب، این تقریبا تا حد بداهت رسیده که مسأله سببیت و مسببیت، عقلیه است، ولو این که وجوب در هر دو طرف، چه در ناحیه وجوب ذی المقدمه، و چه در ناحیه وجوب غیري مقدمی، وجوب شرعی است، اما ملازمه و سببیت، عقلی خواهد بود.

لازمه عدم جریان براءت عقلیه، عدم براءت شرعیه

نتیجه بحث ما این شد: اگر ما مبنای عدم انحلال را بپذیریم و بگوییم: اینجا علم اجمالی انحلال پیدا نمی کند، و به عبارت دیگر: قائل شویم به این که براءت عقلیه جریان ندارد، لازمه عدم جریان براءت عقلیه، این است که براءت شرعیه هم جریان نداشته باشد.

چه براءت را در رابطه با وجوب نفسی متعلق به اکثر بگیریم، و چه حدیث رفع را در رابطه با جزئیت جزء مشکوک بخواهیم پیاده کنیم، و چه در رابطه با وجوب غیري مقدمی جزء مشکوک بخواهیم پیاده کنیم، روی هیچ یک از این صور ثلاثه حدیث رفع که مبنای براءت شرعیه است جریان پیدا نمی کند.

ما گفتیم: در جریان براءت عقلیه سه قول وجود دارد روی مبنای عدم انحلال: یک قول، قول مرحوم آخوند(ره) بود که ظاهرش این بود که مطلقا جریان پیدا می کند، که تقریب مرحوم آخوند را دیروز عرض کردیم. یک تفصیلی از مرحوم محقق عراقی(ره) است که دیروز اشاره شد، که ایشان بین علّیت و اقتضا تفصیل قائل بودند، به این صورت که می فرمودند: در باب علم اجمالی از نظر وجوب احتیاط و وجوب موافقت قطعیه، ما علم اجمالی را یا علّت تامّه و وجوب موافقت قطعیه می دانیم یا علم اجمالی را مقتضی وجوب موافقت قطعیه می دانیم. اگر علم اجمالی را علّت تامّه بدانیم، ایشان هم قبول کرده اند که اینجا جای جریان براءت شرعیه نخواهد بود. اما اگر علم اجمالی عنوان مقتضی پیدا کرد، و نسبت به وجوب احتیاط و وجوب موافقت قطعیه، تنها یک اقتضایی در آن بود که لازمه این اقتضاء این است که اگر مانعی نبود، احتیاط واجب است اما اگر مانعی وجود پیدا کرد، نه، این مخالفتی با علم اجمالی ندارد، چون بیش از اقتضاء، جهتی در علم اجمالی وجود ندارد.

این چند روز راجع به عدم جریان براءت شرعیه گفتیم: سه طور تصور می شود و هیچ کدام از صورش قابل جریان نیست. آیا در این حرفهای چندروزه، بین این که ما علم اجمالی را علت تامه بگیریم، یا مقتضی بگیریم، فرق هست؟ این جاها گفتیم: در صورت اول، معارضه در کار است، صورت دوم هم به معارضه منجر می شود، در صورت سوم هم گفتیم: معارضه است، لکن یک طرف معارضه دوتا وجود خواهد شد. آیا در این حرفها بین صورت اقتضا، و صورت علت فرقی در کار است یا این که از نظر این حرفها که تقریباً اساسش را مسأله معارضه تشکیل می دهد، بین صورت اقتضا و علت هیچ فرقی نیست؟ یعنی چه شما علم اجمالی را علت تامه و خوب احتیاط بگیرید، این دوتا اصل باهم معارض هستند، و بر اثر تعارض، تساقط می کنند و چه علم اجمالی را مقتضی و خوب احتیاط بدانید، در عین این که مقتضی و خوب احتیاط است، مع ذلك معارضه این دو اصل محفوظ است.

به عبارت دیگر: تعارض بین این دو اصل، مبتنی بر این نیست که شما برای علم اجمالی، علت تامه قائل شوید بلکه چه علت تامه قائل بشوید و چه نشوید فرقی نمی کند.

به عبارت روشن تر: ملاک تعارض اصلین، اصلاً روی مسأله موافقت قطعیه نیست بلکه ملاک تعارض اصلین، روی مسأله لزوم مخالفت قطعیه است. ملاک این است که اگر شما دو اصل را جاری کردید، «یلزم المخالفه العمليه القطعیه» پس آن چه اساس تعارض را تشکیل می دهد، مسأله استلزام مخالفت قطعیه است، یعنی شما بخواهید هم وجوب را از اکثر رفع کنید هم وجوب را از اقل رفع کنید، نتیجه این می شود که نه اتیان به اقل لازم است، و نه اتیان به اکثر و «همزه مخالفه عمليه قطعیه» این مخالفت عمليه است که موجب تعارض بین اصلین می شود، در این مرحله تعارض پیدا می کند. اما علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه چه نقشی دارد؟ آیا نقشش علت است یا اقتضا است؟ آن چه ارتباطی به این مسأله معارضه می تواند داشته باشد؟ پایه معارضه روی لزوم مخالفت عمليه قطعیه است.

بله اگر کسی گفت: مخالفت عمليه قطعیه جایز است، ما حرفی نداریم، این معنایش جواز المعصیه است. اما کسی که نمی تواند مخالفت عمليه قطعیه را تجویز کند، اینجا

روی این مبنا، معارضه تحقق پیدا می کند. لذا روی حرفهای ما که روی پایه معارضه بود و معارضه روی پایه لزوم مخالفت قطعیه بود، دیگر برای شما روشن می شود که هیچ فرقی نمی کند که شما برای علم اجمالی درباره موافقت قطعیه علیت تامه قائل شود، یا برایش مقتضی و عنوان اقتضا قائل شوید. اصلا معارضه به موافقت قطعیه ارتباطی ندارد، معارضه روی لزوم مخالفت عملیه است، نه روی لزوم به معنای وجوب موافقت قطعیه.

لذا همان طوری که ما جواب مرحوم آخوند را با این حرفها دادیم، جواب مرحوم محقق اراکی هم تقریبا روشن شد. ایشان می خواهد بین علیت و اقتضا فرق قائل شود.

روی حرفهای ما ملاحظه فرمودید که هیچ فرقی نمی کند، و علی کلا التقدیرین تعارض در اینجا مطرح است.

(سؤال... و جواب استاد:) علت این که این دو تا اصل معارض هستند، این نیست که به موافقت قطعیه ضربه می زنند. در باب اصول در اطراف علم اجمالی دو مبنا هست: یک مبنا این است که علت عدم جریان اصول، تناقض در ادله اصول است. یک مبنا هم لزوم مخالفت عملیه است، که ما این مبنا را اختیار کردیم. مسأله موافقت قطعیه هیچ ربطی به تعارض اصول در اطراف علم اجمالی ندارد.

کلام محقق اراکی (ره) نسبت به علیت تامه علم اجمالی

در این طرف قصه ما با مرحوم محقق اراکی موافق هستیم، لکن ایشان یک راهی مشی کرده که ما با این راه موافقت نداریم، ولو در این طرف ادعایشان با ایشان موافقت داریم. ایشان می فرماید: اگر ما برای علم اجمالی علیت تامه قائل باشیم، اگر یک استصحاب عدم وجوبی بخواهد جاری شود، عدم جریانش، نه برای خاطر معارضه است. اگر شما معارضه ای هم در کار نباشد، تعارضی هم وجود نداشته باشد، شما در یک طرف بخواهید استصحاب عدم وجوب را جاری کنید و فرض کنیم این استصحاب عدم وجوب معارض هم ندارد، مثل این که در ما نحن فیه استصحاب عدم وجوب نفسی متعلق به اکثر را شما جاری کنید، و فرض هم بکنیم که این استصحاب معارض ندارد، مسأله فرضی است. ولی چون شما برای علم اجمالی علیت تامه قائل هستید، نمی توانید این استصحاب را جاری کنید، این استصحاب فایده ندارد برای این که معنای علیت علم اجمالی برای وجوب احتیاط این است که این تکلیف معلوم بالاجمال که به دوش شما آمده، باید فراغ از این تکلیف برای شما احراز شود. حالا احرازش چه از طریق علم

باشد، یا این که به قول ایشان احرازش، احراز جعلی باشد، یعنی شارع یک چیزی را به عنوان فراغ معرفی کند. مقصود از احراز جعلی، یعنی «يجعل الشارع شيئاً موجبا لفراغ الذمه و براءة الذمه». اما اگر یک جایی نه احراز یقینی دارید و نه شارع یک چیزی را به عنوان براءة ذمه و فراغ ذمه برای شما جعل کند، شما استصحاب هم کنید فایده ندارد.

بعد در ما نحن فيه نتیجه می گیرد، می گوید: شما استصحاب عدم وجوب نفسی متعلق به اکثر را جاری کنید، شما از این استصحاب می خواهید چه نتیجه بگیرید؟ یک وقت شما اصل مثبت را حجت می دانید، و می گوید: استصحاب عدم وجوب نفسی اکثر، اثبات می کند که مأمور به همان اقل است. اگر این معنا را اثبات کرد، از طریق قول به اصل مثبت، شما اینجا خیالتان راحت است برای این که شارع یک براءة جعلیه برای شما درست کرده، و آن این است که از طریق استصحاب عدم وجوب اکثر، به شما گفته:

مأمور به، همان اقل است البته ظاهراً. اگر به شما گفت: مأمور به اقل است، شما ولو این که علم به تکلیف هم داشتید ولو این که علم اجمالی هم علیت تامه داشته، اما وقتی خود شارع یک چیزی را به عنوان مبرء ذمه و به عنوان تمام المأمور به معرفی می کند، ولو به استصحاب که حکم ظاهری است، دیگر برای شما جای تردید باقی نمی ماند. اما اگر استصحاب عدم وجوب اکثر، نتوانست اثبات کند که مأمور به متعیناً این اقل است، کما این که روی قول به این که اصول مثبت حجت نیست، نمی تواند این معنا را اثبات کند، می فرماید: ما از شما سؤال می کنیم چه فایده دارد؟ چه نتیجه ای بر این استصحاب عدم وجوب نفسی اکثر، بار می شود؟ شما عالم هستید به این که «أقيموا الصلوه» گریبانتان را گرفته، علم اجمالی هم علیت تامه برای وجوب احتیاط دارد، احتیاط هم به اتیان اکثر حاصل می شود، شارع هم نگفته است که مأمور به ای که من برای تو جعل کردم عبارت از اقل است.

لذا اگر معارضی هم در کار نباشد این استصحاب نمی تواند نقش داشته باشد، تا چه برسد به این که معارضه در کار باشد. پس روی فرض علیت علم اجمالی اصل نافی در اطراف علم اجمالی جریان ندارد، «ولو كان بلا معارض» برای این که اثری بر او بار نمی شود. بالاخره شما مجبورید این جزء دهم را بیاورید، در مقابل آن علم به تکلیف، و در مقابل علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعیه و وجوب احتیاط. ایشان این حرف را در باب استصحاب می زنند. بعد به حدیث رفع می رسد، آیا حدیث رفع می تواند در اینجا نقشی داشته باشد؟

ایشان می گویند: بله. بعضی ها خیال کرده اند که حدیث رفع در همین جایی که علم اجمالی علیت دارد، نقش تعیین کننده دارد به این بیان، گفته اند: شما قبول دارید که حدیث رفع، ناظر به ادله اولیه و ادله واقعیه است. لازمه نظارت و حکومت حدیث رفع نسبت به ادله واقعیه اجزا مأمور به، یعنی به آن ادله ای که اجزا واقعیه مأمور به را تعیین می کند، این است که حدیث رفع در مقابل اطلاق آنها جنبه تقيیدی پیدا می کند.

به عبارت روشن تر: آن دلیلی که مثلاً می گویند: سوره جزء است (که فرضاً به ما نرسیده) می گویند: در جزئیت سوره فرقی نمی کند بین این که شما عالم به جزئیت سوره باشید، و بین این که جاهل به جزئیت سوره باشید. به حسب واقع یک چنین اطلاقی در دلیل جزئیت سوره وجود دارد. حدیث رفع می گویند: «رفع ما لا يعلمون» آن چیزی که مجهول است، و از دایره علم بیرون است، نبی اکرم می فرماید: خداوند آن را از امت من رفع کرده. آن وقت لازمه اش این است که این دلیل در مقام نظارت به آن دلیل، حالت تقيیدی نسبت به آن دلیل پیدا می کند، و نتیجه تقيید این می شود که اگر سوره به حسب واقع هم جزئیت داشته باشد، جزئیتش اختصاص به حال علم پیدا می کند، اما اگر کسی جاهل شد به این جزئیت، کأنّ «رفع ما لا يعلمون»، وجوب این جزء و جزئیت این جزء را برمی دارد.

و اگر یک چنین تقيید و اطلاقی پیش آمد، نتیجه حدیث رفع این می شود (اگر جزئیت سوره بر حسب واقع اختصاص به عالم داشته باشد) که این مکلفی که الان جاهل به جزئیت سوره است، تمام المأمور به برای او همان نه جزء است، تمام التکلیفش همین نه تاست. این نتیجه نظارت و نتیجه اطلاق و تقيید است. مثل آن که در اصل نافی و استصحاب عدم وجوب، از راه اصل مثبت وارد شویم.

بعد ایشان می گویند: بعضی ها در باب حدیث رفع خواسته اند این راه طی کنند، و از این راه نتیجه بگیرند که دیگر آن نه جزء تمام مأمور به است و احراز فراغ جعلی در رابطه با آن نه جزء مطرح است، لذا اگر علم اجمالی علیت تامه هم پیدا کند، هیچ مسأله ای را بوجود نمی آورد.

لکن خود ایشان از این حرف جوابی داده اند که آن جواب ایشان مورد قبول ما نیست.

جواب ایشان را دقت بفرمایید برای بعد ان شاء الله.

- ۱ - معنای حکومت اصل جاری در سبب بر اصل جاری در مسبب را بیان کنید.
- ۲ - علت تشابه محل بحث را به مسأله ملاقی و ملاقی توضیح دهید.
- ۳ - فرق بین مقتضی بودن علم اجمالی و علت تامه بودن آن را نسبت به جریان برائت شرعیه بیان کنید.
- ۴ - کلام محقق اراکی (ره) را در فرق بین مقتضی بودن علم اجمالی و علت تامه بودن آن توضیح دهید.
- ۵ - کیفیت تصوّر اطلاق و تقیید بین حدیث رفع و دلیل جزئیت جزء را شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقید بودن حدیث رفع نسبت به اطلاق دلیل جزئیت جزء

عرض کردیم که تقریبی مرحوم محقق اراکی مرحوم آقا ضیاء (اعلی الله مقامه الشریف) بیان می فرمایند، و بعد خودشان جواب می دهند. این تقریب برای این هدف است که چه مانعی دارد ما حدیث رفع را در مقابل ادله اجزای واقعه به صورت مقید مطرح کنیم، به این صورت که بگوییم: دلیلی که می گوید: مثلا- سوره جزئیت واقعه دارد، این دلیل اطلاق دارد، هم صورت علم را شامل می شود، و هم صورت جهل را می گیرد، لکن در مقابل این اطلاق، حدیث رفع می گوید: فعلیت و جوب متعلق به سوره مشکوکه الجزئیه، مرفوع است. و به تعبیر دیگر: جزئیتش مرفوع است. معنای رفع جزئیت، این است که دلیل جزئیت سوره که اطلاق داشت، و صورت جهل را هم شامل می شد، حالا صورت جهل را به «رفع ما لا يعلمون» از آن خارج می کنیم، می گوییم: سوره در حال جهل واقعا جزئیت ندارد. بعد از آن که حدیث رفع اطلاق دلیل جزئیت سوره را تقیید کرد، ما به ضمیمه حدیث رفع و در بقیه الاجزاء می توانیم بگوییم: مأمور به مولا حاصل

شده و به تعبیر شما آن فراغ جعلی و براءت جعلیه تحقق پیدا کرده. ما احراز فراغ کرده ایم، منتها نه احراز یقینی، بلکه احراز جعلی، که این احراز جعلی از طریق حدیث رفع تحقق پیدا کرد. اگر حدیث رفع نبود و بر اتیان به آن نه جزء اقتصار می کردیم، در مقابل علم به تکلیف، براءت یقینیه را تحصیل نکرده بودیم اما با کمک حدیث رفع که این هم به منزله براءت یقینیه است، مأمور به را تحویل مولا داده ایم، و فراغ از مأمور به تحقق پیدا کرده است.

لزوم هم رتبه بودن مقید و مطلق

بعد می فرمایند: این حرف باطل است. همان طور که در اصل نافی، یعنی استصحاب عدم وجوب، شما نمی توانید فراغ و براءتی را تحصیل کنید، از راه حدیث رفع هم شما موفق نمی شوید زیرا حدیث رفع نمی تواند اطلاق دلیل جزئیت سوره را مثلا تقیید کند.

دلیل جزئیت سوره، یک حکم واقعی را بیان می کند، و در مرتبه حکم واقعی، بیان حکم را دلالت دارد. مقید عبارت از آن دلیلی است که در همین رتبه باشد، مثل این که مولا خودش «اعتق رقبه» بگوید، به عنوان حکم اولی، و به عنوان واقعی، و خود مولا «لا تعتق رقبه کافره» بگوید، به عنوان حکم واقعی. اینجا چون دلیل مقید ما مثل دلیل مطلق، حکم واقعی را بیان می کند، جای اطلاق و تقیید هست، اینجا می توانیم بگوییم: «لا تعتق الرقبه الکافره» مقید «اعتق الرقبه» است، چون هر دویشان بیان حکم واقعی را دلالت می کند، یکی اطلاق دارد، دیگری مقید است که آن اطلاق را تقیید می کند.

اما در ما نحن فیه، دلیل مطلق، حکم واقعی را بیان می کند، یعنی اگر یک دلیلی باشد ولو به ما نرسیده که می گوید: سوره جزئیت دارد، یعنی به حسب واقع جز و این دلیل، سوره را به عنوان جزئیت واقعه اعلام می کند. حالا شما می خواهید حدیث رفع را مقید این دلیل قرار دهید درحالی که حدیث رفع حکم ظاهری را دلالت می کند. این رفع، رفع ظاهری است، آن هم متعلقش مجهول بما هو مجهول است، یعنی سوره ای که جزئیتش مجهول است، فی ظرف الجهل و بعد تحقق الجهل، رفع تحقق پیدا می کند. آن وقت جهل با حکم واقعی چه ارتباطی دارد؟ جهل متأخر از حکم واقعی است، و تأخرش، تأخر رتبی است. تا واقعی نباشد، معنا ندارد جهل به او تعلق بگیرد. لذا جهل از واقع متأخر دارد، و حدیث رفع هم روی جهل، یک رفع ظاهری را بیان کرده. آیا رفعی که وارد بر جهل می شود که این جهل، متأخر از حکم واقعی است، می تواند حکم واقعی را تقیید

کند؟ می تواند در ردیف واقع و صلاحیت تقیید واقع را داشته باشد؟ یک چنین چیزی امکان ندارد و مستحیل است.

عدم تصور تناقض بین دو شیء مقدم و مؤخر

بعد یک طرز دیگر استدلال می کند، می فرماید: شما در معنای نقیض، می گوئید:

«نقیض کل شیء رفعه» پس در حقیقت، رفع با نقیض یک معنا دارد. وقتی که می خواهید نقیض را معنا کنید، می گوئید: «نقیض کل شیء رفعه، فالرفع هو النقیض» در آن طرف در باب متناقضین می گوئید: در تحقق تناقض، هشت وحدت باید رعایت شود. یکی از آن وحدات ثمانیه ملحوظه در نقیض، عبارت از وحدت رتبه است. همان طوری که زمان و مکان و خصوصیات دیگرش باید وحدت داشته باشد، و در هفت چیز دیگر اتحاد در کار باشد، یکی از مسائل هم مسأله رتبه است، که اگر رتبه نقیضین، متخالف با یکدیگر باشد، یکی تقدم داشته باشد، و دیگر تأخر داشته باشد، اینجا تناقض تحقق پیدا نمی کند. حتما باید در رتبه واحده این معنا ملاحظه شود. لذا (این را من اضافه می کنم) در امر به شیء مقتضی نهی از ضد، آنجا هم یک چنین حرفهایی هست. آنهايي که عدم الضد را مقدمه برای وجود ضد دیگر قرار داده اند، و گفته اند: یکی از مقدمات تحقق یک ضد، نبودن ضد دیگر است، آنها هم آنجا گرفتار همین اشکال شده اند برای این که اگر عدم الضد، مقدمیت برای ضد دیگر داشته باشد، معنایش این است که عدم الضد در رتبه وجود الضد باشد. اگر عدم ضد تقدم داشته باشد، باید وجود الضد هم تقدم داشته باشد، برای این که نقیضین باید در یک رتبه قرار بگیرند. معنای مقدمیت، تقدم رتبی است، آن وقت اگر عدم یک ضدی عنوان مقدمیت پیدا کند، معنایش این است که این عدم، تقدم رتبی دارد، و اگر عدم، تقدم رتبی داشت، باید وجود هم داشته باشد برای این که عدم و وجود نمی شود در دو رتبه باشند. این دو متناقض هستند و لازمه تناقض، بودن در یک رتبه است. پس باید وجود ضد هم تقدم داشته باشد، درحالی که وجود ضد در رابطه با ضد دیگر هیچ تقدمی ندارد چون اگر تقدم باشد، معنایش این است که هم این ضد مقدم بر او باشد، و هم آن ضد مقدم بر این، زیرا عنوان ضدیت در هر دو تحقق دارد. اگر وجود این ضد تقدم دارد، وجود ضد دیگر هم تقدم دارد.

بالاخره می فرماید: یکی از وحدات ثمانیه، مسأله وحدت رتبه است، و چون در اینجا وحدت رتبه نیست، ما نمی توانیم بگوئیم: بین این رفع با آن حکم واقعی، منافات هست

برای این که این رفع در مرتبه ظاهر پیاده می شود، که روی عنوان جهل آمده، جهل هم متأخر از او واقع است، آن طرفش هم عبارت از واقع است، که در مرتبه متقدمه تحقق دارد. آن وقت چطور می توانیم اینجا عنوان رفع را پیاده کنیم؟

بعد می فرماید: شما تحت تأثیر این حرفی که از مشهور است، واقع نشوید. این که در مسأله حکم ظاهری و حکم واقعی، گفته شده: درست است که حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی نیست، ولی حکم واقعی در مرتبه ظاهری، محفوظ است، یعنی حکم ظاهری نمی تواند خودش را به مرتبه حکم واقعی برساند، اما حکم واقعی ولو به تعبیر ایشان به نتیجه الاطلاق در مرحله حکم ظاهری بقا دارد، و چون در مرتبه حکم ظاهری هست، آن وقت چه مانعی دارد که رفع به آن متعلق شود. ما می خواهیم در هنگام جریان حدیث رفع، حکم واقعی باشد. اما دیگر لازم نیست که حکم ظاهری را بکشانیم در مرتبه حکم واقعی بلکه حکم واقعی هم اگر در مرتبه حکم ظاهری محفوظ بود، همین کفایت می کند برای تعلق رفع، و جریان حدیث رفع. ایشان می فرماید: شما تحت تأثیر این حرف قرار نگیرید، این حرف درست نیست.

عدم هم رتبه بودن حکم ظاهری با حکم واقعی

اگر حکم ظاهری در طول حکم واقعی واقع شد، همان طوری که حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی نیست، حکم واقعی هم در مرتبه حکم ظاهری نیست. ما می توانیم بین این دو تفکیک کنیم، بگوییم: ظاهری کأن نیرو و توان ندارد که خودش را در مرتبه حکم واقعی پیاده کند، اما حکم واقعی با آن قوت و اهمیتش، و با کششی که دارد در مرتبه حکم ظاهری محفوظ است. ایشان می فرماید: این حرف درست نیست. معنای طولیت این است که نه این در رتبه او باشد، و نه آن در رتبه این باشد. لذا نه حکم ظاهری خودش را می تواند بالا-بردد، و نه حکم واقعی خودش را می تواند پایین بردد، و در مرتبه حکم ظاهری بقاء خودش و وجود خودش را حفظ کند.

در نتیجه اگر شما بخواهید از راه حدیث رفع این معنا را استفاده کنید که اطلاقات ادله جزئیت، تقیید پیدا می کند، به این صورت مسأله تمام نمی شود، و از راه حدیث رفع، یک فراغ جعلی و براءت جعلیه نمی توانید درست کنید.

ما دیروز اشاره کردیم؛ ولو این که ما هم با ایشان در هدف موافقیم، ما هم قبول داریم که حدیث رفع نمی تواند جریان پیدا کند، و علتش را هم در ظرف این دو سه روز بیان

کردیم، که حدیث رفع روی مبنای عدم انحلال، به هیچ تقریبی نمی تواند جریان پیدا کند.

لذا از نظر مدعا با ایشان موافقیم اما این راهی که ایشان پیمودند، ما این راه نمی پذیریم، و این بیان ایشان را قبول نمی کنیم به دو دلیل البته جواب مفصل این را در باب اجتماع حکم ظاهری با واقعی، بحث کردیم لکن دو جواب اجمالی که اینجا فعلا مفید باشد عرض می کنیم.

بررسی معنای تأخر جهل از واقعیت

یک جواب این است این که می گویند: جهل به یک چیز، جهل به واقعیت، متأخر از آن واقعیت است، یعنی چه؟ اگر معنای این حرف این است که تا واقعیت نباشد، نمی شود جهل به او تعلق بگیرد، به مجرد تعلق جهل باید یقین به آن واقعیت پیدا کنید.

ابتداء در یک واقعیتی، شک می کنید، می گویند: شک در واقعیت، متأخر از واقعیت است یعنی اول باید واقعیت باشد، بعد شما شک کنید. اگر در معنای شک، مسبوقیت به یک واقعیت، معتبر است، پس به مجردی که آدم شک می کند باید یقین به آن واقعیت پیدا کند برای این که تا شک کرد، حسابش را می رسد می گوید: شک از واقعیت تأخر دارد، و تا واقعیت نباشد نمی شود شک کرد، پس واقعیت است که من شک کردم، پس شما یقین به واقعیت پیدا کردید. همیشه باید شک شما انقلاب و تبدل به علم پیدا کند. اگر می گویند:

شک تأخر دارد، لازمه تأخر، یک چنین معنایی است، لازمه مسبوقیت واقعیت، یک چنین معنایی است.

علاوه؛ این مخالف با وجدان هم هست. انسان در خیلی از چیزها شک می کند، در حالی که هیچ واقعیت و هیچ حقیقتی ندارد. شما شک می کنید در این که «جاء زید من السفر أم لا؟»، حتما باید مجيء زید واقعیت داشته باشد، تا شما شک کنید یا این که خیلی اوقات شک می کنید و هیچ واقعیت هم برای مجيء زید نیست؟ پس این که می گویند:

شک تأخر دارد، از چه تأخر دارد؟ در رتبه متأخره چه چیزی قرار گرفته، که شما می گویند: متأخر عن الواقع؟ لذا خود این مسأله کما این که در کتابهای اصولی هم خیلی ذکر می شود که «الجهل بالحکم يتأخر عن الحکم، الجهل بالشیء يتأخر عن الشیء» محل اشکال است. چه تأخری در اینجا هست، و چه لزومی دارد که این تأخر با حفظ عنوان شک باشد؟ اولاً که وجدانا اینطور نیست، انسان در خیلی از مسائل شک می کند، در حالی که هیچ واقعیتی ندارد. و اگر بنا بود که شک مسبوق به واقعیت باشد، لازمه اش

همان حالت انقلاب و تبدل شک به یقین است. این حرف در باب علم هم به همین صورتی که عرض کردیم هست، هیچ فرق نمی‌کند. نه علم توقف بر واقعیت دارد و نه جهل توقف بر واقعیت دارد. خیلی از اوقات شما به مسائلی یقین پیدا می‌کنید، بعد سراغش می‌روید می‌بینید اشتباه کرده‌اید و هیچ‌گونه واقعیتی نداشته‌منتها اصطلاحاً از چنین مواردی به جهل مرکب تعبیر می‌کنند اما در آن حال از نظر صورت علمیه هیچ فرق نمی‌کند. صورت علمیه شما درباره مجبیء زید و مجبیء عمرو یکسان است، بعد می‌روید تحقیق می‌کنید می‌بینید زید آمده ولی عمرو نیامده درحالی که از نظر صورت علمیه در ذهن شما هیچ فرقی وجود نداشته، این اولاً.

عدم قصور حکم واقعی از هم رتبه بودن با حکم ظاهری

حالا از این اشکال می‌گذریم، این اشکال را کنار می‌گذاریم، اشکال مهم این است.

حکم ظاهری از حکم واقعی تأخر دارد، روی این مبنایی که حالا پذیرفته ایم که جهل تأخر دارد، این را می‌پذیریم. اما سؤال این است که چرا حکم واقعی در رتبه حکم ظاهری نباشد؟ حکم ظاهری قصور دارد از این که در رتبه حکم واقعی باشد اما حکم واقعی چه قصور دارد؟ چه نقصی در حکم واقعی هست که در مرتبه حکم ظاهری هم وجود داشته باشد؟

فقط یک مطلب اینجا وجود دارد، و با توضیحی که ما در باب اطلاق دادیم جواب این مطلب روشن است، و آن این است که می‌گویند: اطلاق آن حالاتی را شامل می‌شود که در رتبه خود حکم باشد. رقبه اطلاقش ایمان و کفر را شامل می‌شود برای این که ایمان و کفر در همان رتبه است. اما برای دلیل نسبت به حال علم و جهل نمی‌توانیم اطلاق قائل شویم برای این که حالت جهل و حالت علم تأخر دارد، و اطلاق نمی‌تواند در رابطه با حالات متأخره نقش داشته باشد. اطلاق در رابطه با همان حالاتی است که در عرض خود حکم است، و در عرض متعلق حکم است. اما آن حالاتی که مربوط به بعد است، و مربوط به رتبه های متأخره است، در مورد اینها اطلاق معنی ندارد.

جواب این حرف این است که شما اطلاق را بد معنی کرده‌اید. اگر اطلاق را به معنای شمول و سریان بگیریم، که به مشهور هم اینطور نسبت داده شده، شمول و سریان شامل حالات متأخره نمی‌شود اما ما اطلاق را اینطور معنی نکردیم، ما گفتیم: معنای اطلاق این است: وقتی که مولی رقبه را متعلق حکمش قرار می‌دهد، معنایش این است که این تمام

الموضوع است، معنایش این است که قید دیگری نقش ندارد، و امر دیگری در این جریان دخالت ندارد. معنای اطلاق این است نه این که معنای شمول و سریان باشد که نیاز به لحاظ و توجه و التفات داشته باشد. اگر ما اطلاق را اینطور معنی کردیم، دیگر بین حالاتی که در عرض حکم است، با حالاتی که متأخر از حکم است، هیچ فرقی نیست. در همان حالاتی که در عرض حکم است، اطلاق به معنی شمول و سریان، نسبت به آن حالت نیست، اطلاق در آنجا معنایش این است که «نفس هذه الطبیعه موضوعه للحکم، نفس هذه الماهیه متعلقه للحکم» بدون این که چیز دیگری مدخلیت داشته باشد، و اگر ما اطلاق را به این کیفیت معنی کردیم، دیگر از نظر حالات، هیچ فرقی بوجود نمی آید.

لذا در عین این که حکم ظاهری در ردیف حکم واقعی نیست، روی این مبنا که برای جهل، تأخر قائل شویم، لو فرضنا که حکم ظاهری وارد بر جهل است و جهل هم متأخر از واقع است، روی مبنای تأخر جهل از واقع، حکم ظاهری در ردیف حکم واقعی نیست، اما چرا حکم واقعی در ردیف حکم ظاهری نباشد؟ آن اطلاقی که برای حکم ظاهری هست که به معنای «اخذ الماهیه من دون قید نفس مدخلیه الطبیعه بدون امر زائد»، در آن فرقی نمی کند بین آن حالاتی که در رابطه با همان رتبه هست؟ یا حالت علم و جهل که مربوط به حالت متأخر از حکم واقعی است. هذا تمام الکلام در بحث اقل و اکثر در باب اجزا.

نتیجه این بحث این شد که در اقل و اکثر اجزا هم براءت عقلیه را جاری دانستیم، و هم براءت شرعیه را، و مبنای جریان هر دو هم مسأله انحلال علم اجمالی بود به آن کیفیتی که ملاحظه کردید. و ضمناً عرض کردیم که اگر کسی آن مبنای انحلال را نپذیرد، نه می تواند براءت عقلیه را جاری کند، و نه می تواند براءت شرعیه را جاری کند. بحث بعدی درباره اقل و اکثر در باب مطلق و مشروط، و چیزهایی که مشابه با مطلق و مشروط است.

پرسش:

۱ - کلام محقق عراقی (ره) را در رابطه با مقید قرار دادن حدیث رفع نسبت به اطلاق دلیل جزئیت بیان کنید.

۲ - اشکالی که محقق عراقی (ره) به کلام خود متوجه کرده اند را توضیح دهید.

۳ - چرا تناقض بین دو شیء مقدم و مؤخر، وجود ندارد؟

۴ - معنای تأخر جهل از واقعیت را بررسی کنید.

۵- اشکال دوم استاد را به کلام محقق عراقی در عدم قصور حکم واقعی از هم رتبه بودن با حکم ظاهری بیان کنید.

ص: ۴۵۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اقل و اكثر در مطلق و مشروط

اجرای برائت در دوران بین مطلق و مشروط، نوع و جنس و طبیعی و فرد

بحث دوم اقل و اكثر در مطلق و مشروط است. اگر امر مأمور به دائر باشد بین اینکه به صورت مطلق مأمور به است، یا مشروط به يك شرط خاص مأمور به است، مثل این که فرض کنیم که نماز مردد باشد بین این که مطلقاً مأمور به باشد، یا با قید و شرط طهارت مأمور به باشد. یا در مثال عتق الرقبه، اگر امر دایر باشد بین این که عتق مطلق الرقبه مأمور به است، یا خصوص رقبه مؤمنه مأمور به است، و فرض آنجایی است که اطلاقی هم در کار نباشد و از راه دلیل لفظی ولو مثل اطلاق دلیل، نتوانیم مسأله ای را استفاده کنیم، و الا- اگر «أقيموا الصلوه» مطلق داشته باشیم، به اطلاق «أقيموا الصلوه» اشتراط طهارت را نفی می کنیم، به اطلاق «اعتق الرقبه» عدم مدخلیت ایمان را ثابت می کنیم.

لکن بحث ما در آنجایی است که اطلاقی نداشته باشیم. یا بخاطر این که اصلاً دلیل ما،

دلیل لفظی نباشد و یا اگر دلیل لفظی هم هست، مقدمات حکمت در آن جریان ندارد، یعنی مولا در مقام بیان نبوده، و یا بعضی دیگر از مقدمات حکمت، تحقق نداشته، بطوری که به اطلاق دلیل نمی توانیم تمسک کنیم.

البته از یک جهت بین این دو مثالی که عرض کردیم یک فرقی وجود دارد، لکن در آن حیث محل بحث ما، بین این دو مثال فرقی نیست. فرقی بین این است که در مثال رقبه و قید ایمان، ایمان یک وجودی مغایر با وجود رقبه نخواهد بود. اینطور نیست که رقبه مؤمنه یک وجودی به نام رقبه در خارج است، و یک وجودی به نام ایمان در خارج تحقق دارد. بین رقبه و ایمان، تغایر وجودی در کار نیست اما بخلاف مثال صلاه و طهارت. چه طهارت را خصوص وضو بدانیم، و چه یک امر متحصّل از وضو بدانیم، اینجا بین صلاه و طهارت مغایرت وجودی در کار است. صلاه یک وجودی دارد و طهارت یک وجود دیگر. اگر مقصود از طهارت وضو باشد که مسأله، خیلی روشن است:

«وجود الوضوء غیر وجود الصلوه و امر آخر سوی الصلوه» و اگر آن طهارت معنویه باشد، آن هم همین طور است. آن طهارت معنویه از حالات نفسانی مصلی است، و صلاه در رابطه با عمل و فعل مصلی است، یعنی این، فعلی است مربوط به جوارح و او، حالتی است مربوط به نفس مصلی. لذا بین اینها مغایرت تحقق دارد. اما در آن جهتی که محل بحث ماست که می خواهیم بحث کنیم که آیا در این قبیل از موارد، برائت عقلی، برائت شرعی، جریان پیدا می کند یا پیدا نمی کند و باید به قاعده احتیاط و اصاله الاشتغال رجوع شود؟ در این جهت بحث، فرقی نمی کند.

پس یکی از موارد محل بحث ما، دوران امر واجب، بین مطلق و مشروط شد، نه آن واجب و مشروط در بحث مقدمه واجب، بلکه اینجا اطلاق و اشتراط مربوط به واجب است. آنجا اطلاق و اشتراط مربوط به وجوب بود، اما اینجا اطلاق و اشتراط مربوط به واجب است، یعنی نماز را نمی دانم چطوری مولا از من خواسته، آیا نفس صلاه را ولو همراه با طهارت نباشد یا نماز مع خصوصیت الطهاره، و انضمام الطهاره از من خواسته شده؟ این یک جهت محل بحث.

مواردی دیگری هم در این بحث دوم ما وارد است، و یکی آنجایی است که امر بین جنس و نوع دائر شود. نمی دانیم مأمور به ما جنس است، که اگر جنس شد از نظر انواعش متساوی است یا این که یک نوع خاص از جنس است که آن نوع خصوصیت دارد، و غیر از آن نوع، کفایت نمی کند؟ مثلاً اطعام واجب شده، حالا فرض کنید نذر کرده که یک

اطعامی بکند، منتها نمی داند گفته است: اطعام کند مطلق حیوان را که در نتیجه هر نوعی از انواع حیوان باشد، کفایت می کند یا این که نذر کرده اطعام خصوص نوع انسان را، که اطعام سایر انواع دیگر کفایت نکند؟ اینجا هم امر دایر بین جنس و نوع است.

یک فرض دیگر: امر دایر بین طبیعی و فرد است، بین نوع و مصداق است. نمی دانیم آیا کلی طبیعی مأمور به است؟ یا این که کلی طبیعی به ضمیمه یک خصوصیت فردیه، یک خصوصیت مثلاً صنفیه، مأمور به است. مثل این که مولا اکرام را ایجاب کرده، نمی دانیم که آیا مأمور به اکرام طبیعت الانسان است، که در ضمن هر فردی تحقق پیدا کند، این مأمور به تحقق پیدا کرده یا این که مأمور به اکرام خصوص زید است، که زید، همان انسان متخصّص به خصوصیت زیدیت است؟ امر دایر بین نوع و فرد است، بین طبیعی و مصداق است.

آیا در درجه اول در این موارد، براءت عقلیه جریان پیدا می کند یا نه؟ البته بین این مواردی که ما ذکر کردیم امکان دارد که بعضی ها تفصیل هم داده باشند یعنی یک احتمال این است که همه این سه مورد را ما مساوی باهم بدانیم، به این صورت که بگوییم: در هیچ کدام براءت عقلیه جریان پیدا نمی کند. فرض دیگر این که مساوی بدانیم، و در تمام اینها براءت عقلیه را جاری بدانیم. احتمال سوم، بین مطلق و مشروط و آن دوتای دیگر یک فرقی قائل شویم، بگوییم: در مطلق و مشروط، براءت جریان پیدا می کند، اما در جنس و نوع و مصداق، جریان پیدا نمی کند. این احتمال هم در کار هست کما این که بعداً ذکر می شود.

عدم جریان براءت عقلیه در مقام از نظر محقق خراسانی(ره)

از کفایه مرحوم آخوند آن احتمال اول استفاده می شود، که در هیچ یک از این موارد ثلاثه، براءت عقلیه جریان پیدا نمی کند، بلکه از عبارت ایشان اینطوری استفاده می شود اگر ما در اقل و اکثر در اجزا که بحثش گذشت، قائل به عدم جریان براءت عقلیه شویم، که خود مرحوم آخوند هم قائل شده اند، اینجاها دیگر مسلم براءت عقلیه جریان پیدا نمی کند. اگر در باب اجزا کسی براءت عقلیه را جاری ندانست، در اینجا دیگر کأنّ به طریق اولی براءت عقلیه جریان پیدا نمی کند.

اما اگر کسی در آنجا قائل به جریان براءت عقلیه شد، که قول به جریان براءت عقلیه در آنجا، فقط از راه انحلال بود، می گفتند: علم اجمالی انحلال پیدا می کند به یک علم

تفصیلی و شک بدوی، منتها در تعبیر صحیح ما یک حرفی بالاتر از این زدیم، گفتیم: ما اصلا علم اجمالی نداریم که انحلال پیدا کند. از اول ما یک علم تفصیلی داریم به این که نه جزء واجب است و جزء دهم به عنوان سوره مشکوک الوجوب است. بالاخره قول به برائت عقلیه در باب اجزاء، روی پایه انحلال و از بین رفتن علم اجمالی بود. حالا علم اجمالی آمد و از بین رفت؟ یا این که از اول عمل اجمالی وجود نداشت؟ مرحوم آخوند می فرماید: آن انحلالی که در آنجا توهّم می شود، در اینجا دیگر جای توهّمش نیست، برای این که آنجا، اجزاء، اجزای خارجیه بود، اجزای تحلیلیه نبود، اجزای واقعیه بود.

فاتحه الکتاب، یک جزء برای نماز، رکوع یک جزء برای نماز، سجود یک جزء برای نماز بودند و اینها هر کدام یک وجود مستقلی فی نفسه داشتند. لذا آنجا ممکن بود کسی بگوید: یک وجوب مقدّمی غیر از راه ملازمه عقلیه برای این نه جزء علی تقدیر وجوب ده جزء، ثابت شده است.

به عبارت دیگر: آنجا وجوب الاقل، اما نفسا و اما غیریا معلوم بود، لذا ممکن بود کسی قایل به انحلال شود اما در اینجا حساب، حساب اجزای تحلیلیه است. این طور نیست که بین نماز مع طهاره، با نماز فاقد الطهاره در یک وجود خارجی اختلاف وجود داشته باشد. در باب شرایط آن که مدخلیت و جزئیت دارد، تقید است. تقید مأمور به به شرط، جزئیت دارد، تقید نماز به طهارت، مدخلیت دارد، و الا خود طهارت که جزء نماز نیست، خود طهارت که مثل رکوع در باب نماز نقش ندارد.

فرق بین شرط و جزء همین است، که اجزاء در تشکیل مأمور به دخالت دارند اما شرایط خودشان خارج از مأمور به هستند، خارج از دایره متعلق امر هستند، منتها تقید مأمور به به آنها جزئیت دارد، آن هم نه به صورت یک جزء ملموس و محسوس، بلکه جزء تحلیلی است. و وقتی که جزء، جزء تحلیلیه شد، اجزاء تحلیلیه نمی تواند اتصاف به وجوب غیر پیدا کند، امکان ندارد که اجزای تحلیلیه وجوب مقدّمی داشته باشد، چرا؟

دلیل مرحوم آخوند(ره) بر عدم جریان برائت در محل بحث

در مقام تعلیل می فرماید: در آنجایی که نماز با طهارت باشد، این نماز با همان طهارت، یعنی مأمور به، متحد است، اینطور نیست که نماز، یک قسمت باشد، طهارت، یک قسمت دیگری. یک وجود به نام صلاه و بین همین صلاه با صلاه فاقد طهارت مابینت تحقق داشته باشد. نماز در ضمن نماز با طهارت همان نماز با طهارت است،

یعنی بدون این که یک وجود مستقلاً داشته باشد، و همین نماز در ضمن نماز با طهارت، با مقایسه با نماز فاقد طهارت بینشان مابینت است، بینشان صددرصد اختلاف است.

مرحوم آخوند در کفایه یک چنین تعبیری دارند.

این تعبیر ایشان را باید توضیح دهیم، و بعد ببینیم آیا این حرف درست است یا درست نیست؟ اول باید توضیح دهیم که ایشان چه حرفی را می خواهند بیان بفرمایند؟ و در حقیقت پایه عدم انحلال را در ما نحن فیه روی چه مبنایی استوار کرده اند؟

بررسی نسبت کلی طبیعی به افراد

ریشه این مطلب، عبارت از یک مطلبی است که در منطق و فلسفه ملاحظه کرده اید و بزرگان و محققین فلسفه ذکر کرده اند، که نسبت کلی طبیعی به افرادش نسبت آباء به اولاد است، یعنی پدرهای متعدد با اولاد متعدد. فلاسفه این حرف را در مقابل این حرف زده اند که یک رجل همدانی بوده که شیخ الرئیس بو علی سینا با او ملاقات کرده، عقیده این شخص این بوده که نسبت کلی طبیعی به افراد، نسبت پدر واحد است نسبت به اولاد متعدد، و آن رجل همدانی معتقد بوده که اصلاً جامع بین مصادیق انسانها، و جامع بین افراد انسانها، که شما از آن تعبیر به کلی طبیعی می کنید، این کلی طبیعی خودش یک موجود واحد مرئی ملموس است، مثل افراد که در خارج وجود دارند، یک وجود واحد، و یک اب واحد است، عیناً مثل آنجایی که یک پدری وجود داشته باشد، و دارای اولاد متعدد باشد.

همان طور که این پدر واحد، جامع بین اولاد متعدد است، و هر کدام از این اولاد این پدر را به عنوان پدر خطاب می کنند، و عنوان ابوت جامع بین اینهاست، آن رجل همدانی در رابطه کلی طبیعی چنین عقیده ای داشته، و ظاهراً معتقد هم بوده که در کوههای همدان با این کلی طبیعی برخورد هم کرده! این رجل همدانی این عقیده را داشته، که نسبت طبیعی به افراد، نسبت اب واحد الی اولاد المتعدده است.

فلاسفه و منطقیین این حرف را تخطئه کرده اند، گفتند: این چه حرفی است که تو می زنی، این حرف باطلی است، بلکه نسبت طبیعی به افراد، نسبت آباء به اولاد است، یعنی اب واحد مطرح نیست، بلکه طبیعی هم تکثر دارد، طبیعی هم متعدد است، طبیعی هم دارای وحدت عددیه نیست. آن وقت بحث واقع شده در این که خود این حرف یعنی چه؟ نسبت طبیعی به افراد، نسب الآباء الی الاولاد، این یعنی چه؟

این طوری که از عبارت مرحوم آخوند استفاده می شود، و مهم تر مرحوم محقق اراکی، مرحوم آقا ضیاء، در موارد متعددی از بحثهای اصولیشان به این معنا تصریح کرده اند که مقصود از «نسبه الطبیعی الی الافراد، نسبه الآباء الی الاولاد» این است که یک کلی طبیعی، به عدد افرادش دارای حصّه های مختلف است، کأنّ دارای قسمتهای مختلف است، و بین این حصّه ها هم مغایرت و مباینت تحقق دارد. معنایش این است که «أنّ فی زید حصه من ماهیه الانسانیه» یک حصّه از ماهیت انسان در زید وجود دارد که به اعتبار وجود آن حصّه در زید، ما زید را مصداق انسان می دانیم. وقتی که می گوئید:

«عمرو فرد من افراد الانسان» آن هم معنایش این است که یک حصّه ای از نوع انسان در عمرو وجود دارد، و به اعتبار آن حصّه، ما عمرو را مصداق انسان می دانیم. اما این دو تا حصّه ها ارتباطی باهم ندارند و باهم مغایر هستند و غیر قابل جمع است. فقط یک قدر جامعی دارد به عنوان کلی طبیعی، به عنوان ماهیه الانسان، به عنوان طبیعه الانسان است.

وقتی که شما الانسان می گوئید، هم قابل انطباق بر زید است، و هم قابل انطباق بر عمرو است.

این مسأله نه تنها در رابطه با طبیعی و افرادش هست، در رابطه با جنس و انواع هم همین حرف زده شده است. گفته اند: شما می گوئید: انسان و بقر دو نوع از انواع حیوان هستند، اما این معنایش این نیست که آن حیوانیت متحققه در ضمن انسان، عین همان حیوانیت متحققه در ضمن مثلا بقر و غنم است. حیوانیتی که در ضمن انسان تحقق دارد، «حصّه من طبیعی الحيوانی»، و حیوانیتی که در ضمن بقر و غنم وجود دارد، «حصّه اخرى من طبیعی الحيوان» و بین این دو حصّه، مغایرت و مباینت هست، منتها یک قدر جامعی به نام طبیعی الحيوان، و جنس الحيوان این انواع را زیر پر می گیرد، و در تحت جنسیت خودش باقی نگه می دارد. لذا اینها این عبارت را اینطوری معنا کرده اند، گفته اند:

این که در مقابل آن رجل همدانی مسأله آباء فرض شده - چون اولادش که اختلاف نداشت - آن رجل همدانی اب واحد تصور کرده بود، این بزرگان فلسفه در مقابل او آباء متعدد قائل شده اند. از عبارت مرحوم آخوند و صراحت مرحوم محقق اراکی استفاده می شود که معنای آباء متعدده، یعنی حصّه های مختلفه، حصّه های متعدده، و بین این حصّه ها مغایرت تحقق دارد. لذاست که مرحوم آخوند فرموده اند: صلاه در ضمن صلاه

مع الطهاره، متباین با صلاه در صلاه فاقد الطهاره است. اگر ما بخواهیم بین این دو صلاه، تباین فرض کنیم از حیث صلاتی، آن واجد الطهاره است، این فاقد الطهاره است لکن اگر بخواهیم بین صلاه هایش مغایرت و مابینت ایجاد کنیم، این فرع این است که بگوییم:

اینها دو حصّه مختلف هستند، دو حصّه متغائر هستند، مثل حصّه انسانیت متحققه در ضمن زید، و حصّه انسانیت متحققه در ضمن عمرو.

حقیقت معنای کلی طبیعی

اینها این عبارت را اینطوری معنا کرده اند و اگر ما اینطوری معنا کنیم، حق با اینهاست، یعنی اینجا نمی توانیم به هیچ وجه برائت عقلیه جاری کنیم، چون برگشت مسأله به صورت تباین خواهد شد. اما واقع مطلب این است که مسأله اینطور نیست، و این عبارت فلاسفه، معنایش این نیست که از کلام اینها بصراحت یا ظهور استفاده می شود. واقع مطلب این است که کلی طبیعی، عبارت از نفس الماهیه است، خود ماهیت انسان، خود حیوان ناطق و این کلی در عالم کلیتش، نه اتصاف به وحدت دارد، و نه اتصاف به کثرت دارد بلکه در همان جریان ماهیت فقط نفس الماهیه است، نفس حیوان ناطق است بدون هیچ جهت و خصوصیتی. لکن همین حیوان ناطق، و همین ماهیت، قابل تکثیر است، و تکثیرش به تکثیر افراد است، به این صورت که شما می گوئید: زید انسان، عمرو انسان. اما اگر گفتید: زید و عمرو، باز محمولش انسان است؟ یا انسانان است؟ زید و عمرو دوتا انسان هستند، محمول زید و عمرو، تثنیه انسان خواهد بود. شما وقتی که از یک مجلسی بیرون می آید می گوئید: انسانهای فراوان در آن مجلس حضور داشتند. پس هر فردی را در عین این که فرد است، لکن شما او را یک انسان کامل و مستقل می دانید.

اگر ما گفتیم: زید و عمرو انسانان، این معنایش چیست؟ حالا که مسأله تعدد اینجا پیاده شد، زید و عمرو دوتا انسان شدند، آیا معنای دوتا انسان بودن، این است که انسان و ماهیت انسان، حصّه های مختلف دارد؟ یک حصّه اش به زید رسیده، یک حصّه اش به عمرو رسیده؟ (نکته مطلب اینجا است) آیا لازمه تعدد طبیعی و افراد طبیعی این است که کلی طبیعی بر حسب وجود افراد، تعدد و تکثیر پیدا کند؟ آیا لازمه تکثیر، التزام به حصص متعدده است؟ معنایش این است که این ماهیت انسان قسمتهای مختلف و حصّه های مختلف دارد؟ مثل یک هندوانه ای که ده قسمت می کنید و هر قسمت را به یکی می دهید،

آیا معنای زید و عمرو انسانان، این است که ما ملتزم به یک چنین مطلبی شویم؟ یا این که کلی طبیعی عبارۀ عن الماهیه، و وجود الماهیه، همان وجود فرد است. وجود زید تمام وجود الانسان، وجود عمرو هم تمام وجود الانسان. همان طوری که افراد، تکثر پیدا کرده، طبیعی هم تکثر پیدا کرده، و تکثر طبیعی بنحوی است که شما گاهی بعضی از تقسیمات را دربارۀ او پیاده می کنید، می گویید: «الانسان اما عالم و اما جاهل، الانسان اما ایض و اما اسود، الانسان اما حرّ و اما عبد» و این همه تقسیمات دیگری که در رابطۀ با انسان مطرح است. اگر درست است که در «الانسان اما عبد و اما حرّ» بگویید: آن حصّۀ ای که در ضمن احرار است، غیر از آن حصّۀ ای است که در ضمن ممالیک است و فقط جامع اشتراکشان، عنوان انسانیت است؟ آیا واقعیت مطلب، این است یا واقعیت مطلب این است که چون کلی طبیعی به معنای نفس الماهیه است، این نفس الماهیه قابل تکثر است، این نفس الماهیه قابل تعدد است، بدون این که مسأله تخصّص به حصص مطرح باشد، و مسأله قسمت و بخش و امثال ذلك مطرح باشد.

اصلاً این معنا قابل قبول نیست که بگوییم: انسانیت متحققه در ضمن زید، غیر از انسانیت متحققه در ضمن عمرو است. انسانیت متحققه در ضمن زید، با انسانیت متحققه در ضمن عمرو چه فرق می کند؟ فرق بین زید و عمرو در خصوصیات فردیه است، اما در جهاتی که مربوط به کلی طبیعی و مربوط به نوع انسان است، بین زید و عمرو هیچ گونه فرقی وجود ندارد. در باب جنس و نوع هم همین طور است، آن حیوانیت متحققه در ضمن انسانها، با حیوانیت متحققه در ضمن بقر و غنم از نظر حیوانیت هیچ فرقی ندارد. فقط فرقی در آن فصلشان است، در آن ممیز فصلی است که عبارت از ناطقیت انسان است. اما در آن جهت جامعه و جنس مشترک، ما هیچ فرقی بین انسان و بقر و غنم ملاحظه نمی کنیم.

پس این عبارتی که ذکر شده که «نسبه الطبیعی الی الافراد کنسبه الالباء الی الاولاد» معنایش این نیست که طبیعی دارای حصّۀ ه های مختلف و متغایر باشد، بلکه معنای این عبارت، تکثر طبیعی است، یعنی هر فردی که وجود پیدا می کند، یک طبیعی کامل وجود پیدا کرده. فرد اول که تحقق پیدا کرد، یک طبیعی کامل، فرد دوم که تحقق پیدا کرد، یک طبیعی کامل، و این انسانان، و در بالاتر انسانهای متعدد و متکثر شدند. لذا به مرحوم آخوند عرض می کنیم که صلاه در ضمن صلاه مع الطهاره، مغایر با صلاه در صلاه فاقد الطهاره نیست همان طوری که انسانیت متحققه در ضمن زید، مغایرتی با انسانیت متحقق

در ضمن عمرو ندارد.

پرسش:

۱ - سه موردی که داخل در بحث دوران واجب، بین مطلق و مشروط است را توضیح دهید.

۲ - دلیل مرحوم آخوند(ره) بر عدم جریان براءت در محل بحث چیست؟

۳ - نسبت کلی طبیعی به افرادش را از نظر محقق خراسانی(ره) و عراقی(ره) توضیح دهید.

۴ - حقیقت معنای کلی طبیعی را از نظر استاد بیان کنید.

ص: ۴۶۳

بسم الله الرحمن الرحيم

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

معناي «نسبه الطبيعي الى الافراد كنسبه الالباء الى الاولاد»

عرض كرديم كه اين مطلب معروف كه «نسبه الطبيعي الى الافراد، كنسبه الالباء الى الاولاد» معنايش اين نيست كه بعضي از بزرگان اصوليين استفاده كرده اند، و اينطور تخيل فرموده اند كه طبيعي داراي حصص متباينه و مختلفه است، و در ضمن هر نوعي در آنجايي كه طبيعي جنس باشد، يا هر فردي در آنجايي كه طبيعي نوع باشد، حصّه اي وجود دارد و يك بخشى از طبيعي تحقق دارد، و اين حصّه ها در افراد متغاير و متباين با يكديگر هستند.

عرض كرديم: اولاً مراد آنها چنين معنايي نيست، و ثانياً واقعيت امر، غير از اين است.

واقعيت اين است كه آن انسانيت متحققه در ضمن زيد، با انسانيت متحققه در ضمن عمرو، هيچ گونه مغايرتي ندارد، و در عين حال متعدد است، منتها اين تعدد در رابطه با خود انسانيت نيست.

به عبارت ديگر؛ اگر مقصود از تعدد، اين است كه ما دو انسان داريم، دو انسانيت

داریم، واقع مطلب همین است. و اگر مقصود این است که بین اینها تغایر تحقق دارد، این تغایر در رابطه با ماهیت نیست، بلکه در رابطه با خصوصیات مفزده و جهات فردیه است، و الا با قطع نظر از عوارض مشخصه، نفس الماهیه و الطبیعه که متحقق در ضمن زید و عمرو است، بیشان هیچ گونه مغایرتی نمی بینیم. و همین طور در حیوانیت از نظر انواع حیوان، حیوانیت متحققه در ضمن انسان، غیر از حیوانیت متحققه در ضمن بقر و غنم نیست. از نظر حیوانیت در حقیقت حیوانیت و در ماهیت جنسی حیوانیت، هیچ فرقی بین اینها وجود ندارد.

بررسی جامع بین افراد طبیعی

مطلب دیگری که به نظر می رسد که ما این حرف را خیلی ابطالش کنیم، این است که قائل به این قول می گوید: در عین این که طبیعی علی حسب تعدد الافراد تحصیص به حصص پیدا می کند، و دارای حصص متعدد است، لکن جامع هم دارد. سؤال این است که جامعش چیست؟ آیا مقصود شما از جامع، جامع لفظی است؟ جامع عنوانی است؟ یعنی با این که بین این حصیه های مختلفه در ضمن زید و عمرو و بکر و خالد، مغایرت وجود دارد، مع ذلک در عنوان انسانیت مشترک هستند، و لفظ «انسان» همه را شامل می شود؟ اگر این حرف است، این حرف که شأن منطقی و فلسفی نیست که بگوید: اینها جامع لفظی دارند، بلکه فلسفه و منطق به واقعیات می نگرد، به الفاظ کاری ندارد. آیا مقصود اینها از این که می گویند: چنین جامعی وجود دارد، می خواهند بگویند یک جامع لفظی و عنوان مشترک لفظی تحقق دارد؟ که این اصلا صحیح نیست.

اما اگر بگویند: امر معنوی، جامع بین حصص است، آن امر معنوی کدام است و اسمش چیست؟ آیا امر معنوی، همین حصص متعدده است یا خارج از این حصص است؟ اگر آن امر معنوی، نفس این حصص است، فرض این است که این حصص، متغایر و متباین است، و اگر غیر از این حصص است، پس امر معنوی چیست؟

و تازه اگر امر معنوی داشته باشیم، و دارای حصص مختلفه باشد، نسبت آن امر معنوی به حصص، عنوانش کلی طبیعی به افراد خواهد شد، یعنی آن جامع هم باید به تعدد این حصص، حصص پیدا کند و در حقیقت در اینجا تسلسل لازم می آید.

چطوری تصور می کنید که از یک طرف، عنوان جامعی بین این حصص تصور می کنید، و از طرف دیگر، طبیعی را ذات حصص می دانید، و بین این حصص، مغایرت و

مبائنت قائل هستید؟ به نظر ما چنین مسأله ای اصلاً قابل تصور نیست، نه تنها چنین امری باطل است، و نه تنها خلاف فرموده بزرگان فلاسفه و منطقیین است و نظر آنها به این حرف نخواهد بود، بلکه یک امری است غیر قابل تصور و اصلاً نمی شود انسان این امر را تصور کند. لذا بطلان این حرف کالبدیهی است، و کسی نباید در مسائل روی این مبنا تکیه کند.

اما روی آن مبنایی که ما از کلام فلاسفه استظهار کردیم که اینها وقتی می خواهند بگویند: «نسبه الطبیعی الی الافراد کالنسبه الآباء الی الاولاد» اینها می خواهند آن حرف رجل همدانی را نفی کنند.

رجل همدانی مدعی بود که کلی طبیعی با عنوان جامعیتش یک واحد عددی است، یعنی یک موجود واحد عددی است، منتها بین افراد و مصادیق انسان، جامعیت دارد.

اینها می خواهند این حرف را نفی کنند، می خواهند بگویند: مسأله به این صورت نیست که ما پدری داشته باشیم که موجود به وجود واحد عددی است، و دارای اولاد متکثره و فرزندان متعدده باشد و این پدر کأنّ قدر جامع بین این فرزندان است. مسأله اینطور نیست. مسأله این است که هر فردی از افراد طبیعت، از نفس همان طبیعت، نفس همان ماهیت، نفس «حیوان ناطق» تشکیل شده به ضمیمه خصوصیات فردیه، به ضمیمه عوارض مشخصه، و در آن جهت ماهیت که قدر مشترک بین افراد است، هیچ گونه مغایرت و مباینتی بین افراد وجود ندارد. ولی در عین حال وجود الماهیه هم یک وجود نیست، بلکه وجودات متعدده، و به لحاظ همین تعدد هم هست که شما می بینید که می تواند مقسم برای متضادین واقع شود، بگوییم: «الانسان اما ایض و اما اسود» و الا چطوری می شود که شما انسان را مقسم برای ایض و اسود قرار بدهید. آیا شما می توانید جسمی که در خارج وجود پیدا کرده و دارای وجود واحد است را مقسم برای ایض و غیر ایض قرار دهید؟ مقسم قرار دادن، دلیل بر این است که این ماهیت، قابل تکثر است، اما بدون اینکه در ذاتش مسأله تکثر مطرح باشد، ممکن است ماهیتی پیدا کنیم که حتی یک وجود هم نداشته باشد، مع ذلک به عنوان کلی طبیعی مطرح است، این کاشف از این است که در ذات کلی طبیعی نه وحدت دخالت دارد، و نه کثرت دخالت دارد، هم با وحدت سازگار است و هم با کثرت سازگار است، و این مطلبی است که هم قابل تعقل است، هم با واقعیات منطبق است، و هم مراد فلاسفه از آن عبارت معروفه شان چنین معنایی است.

حال که اینطور شد، می‌خواهیم در باب اقل و اکثر در باب مطلق و مشروط، اقل و اکثر در باب نوع و جنس، اقل و اکثر در باب طبیعی و فرد، نتیجه بگیریم. می‌گوییم: لازمه بیان ما و این مبنا این است که اقل و اکثر است، و برائت عقلیه بتواند در این سه موردی هم که ما ذکر کردیم، جریان پیدا کند، برای این که اگر امر دائر شد بین این که مثلا اکرام انسان واجب باشد، بدون این که هیچ یک از خصوصیات فردیه نقشی در متعلق امر داشته باشد، و بین این که اکرام خصوص زید واجب باشد، اینجا مرحوم آخوند دیروز می‌فرمودند: در اقل و اکثر در باب اجزاء، انحلال قابل توهم بود، اما در این اقل و اکثر قابل توهم نیست. از ایشان سؤال می‌کنیم: چرا قابل توهم نباشد؟ اینجا هم شما یک قدر متیقن دارید و یک مشکوکی دارید. همان طوری که در باب اجزاء، وجود قدر متیقن و یک مشکوک، موجب انحلال علم اجمالی می‌شد، اینجا هم قدر متیقن و مشکوکی داریم، و این سبب می‌شود که علم اجمالی انحلال پیدا کند.

قدر متیقن ما این است، این مقدار برای ما روشن است، که می‌دانیم اکرام متعلق به ماهیت «حیوان ناطق» لازم است، اکرام متعلق به ماهیت، واجب است. هیچ تردیدی در این معنا نداریم، ولی شک داریم که علاوه بر ماهیت، آیا خصوصیت فردیه مربوطه به زید هم دخالت در مأمور به دارد؟ یا خصوصیت فردیه متعلقه به زید در مأمور به دخالت ندارد؟ می‌گوییم: آن مقدار برای شما متیقن، این مقدار برای شما مشکوک، چرا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نشود؟ چرا برائت عقلیه در اینجا تحقق پیدا نکند؟ عین همان اقل و اکثر در باب اجزاء است، یعنی اول علم اجمالی داریم به این که یا اکرام انسان لازم است، یا اکرام زید لازم است. اول کار عنوان علم اجمالی است، بعد انحلال پیدا می‌کند به همان صورتی که در اقل و اکثر در اجزاء گفتیم. در باب نوع و جنس هم مسأله همین طور است.

در باب مطلق و مشروط، مسأله روشن تر است برای این که اینجا نیاز به تحلیل دارد که بعد در گفتگویی با محقق نائینی عرض می‌کنیم که عرف نظرش با تحلیلات عقلیه مخالف است. اما در باب مطلق و مشروط یک مسأله روشنی است. «اذا دار الامر» بین این که نماز بدون این که مقید به طهارت باشد، وجوب داشته باشد و بین این که نماز مقیدا بالطهاره واجب باشد، مطلق و مشروط به این صورت، آیا نماز مطلقا وجوب دارد

یا مشروطاً بالطهاره و جوب دارد؟ اینجا دیگر حتی خود عرف هم تحلیل می کند، عرف هم مضایقه ندارد از این که اینجا مسأله تحلیل را پیاده کند، می گوید: خود نماز که مسلم، واجب است، شما که تردیدی در وجوب نماز ندارید. این به صورت قدر متیقن مطرح است. شما شک دارید که آیا طهارت هم به عنوان شرطیت در مأمور به نقش دارد یا به عنوان شرطیت نقش ندارد؟ چه طهارت را به آن امر معنوی متحصّل از وضو قرار دهید یا طهارت را نفس همین غسلات و مسحاتی که از آن تعبیر به وضو می شود، قرار دهید.

عرف این را امر زائدی می داند، امر خارجی می داند، مثل زید نیست که باید با تحلیل عقلی به ماهیت و خصوصیات فردیه منحل شود، بلکه حتی به نظر عرف هم مسأله روشنی است. لذا اینجا خیلی بدیهی است که بگوییم: «اصل وجوب الصلاه معلوم تفصیلاً»، اما وجوب ایجاد قید به نام طهارت و وضو، یا به تعبیر دیگر؛ ایجاد تقیّد که آن تقریباً در شرایط، جنبه جزء تحلیلی پیدا می کند، وجوب دارد یا ندارد؟ اینجا برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند. لذا به نظر ما خیلی روشن است که همانطوری که در اقل و اکثر در اجزاء برائت جاری می شد، در این سه مورد هم که یکی مطلق و مشروط است، و یکی جنس و نوع است، یکی هم طبیعی و فرد است، در اینها هم برائت عقلیه جریان پیدا می کند.

کلام محقق نائینی(ره) در اجرای برائت در باب نوع و جنس

لکن محقق نائینی درباره نوع و جنس فرموده اند: شما حیوان و انسان را که ملاحظه می کنید، درست است که انسان، همان حیوان است به ضمیمه یک فصل ممیز و به ضمیمه عنوان ناطقیت که فصل برای انسان است، لکن اگر به عرف مراجعه کنید، این دو تا را متباین می بیند، و دلیل بر متباین بودن این دو عنوان، این است که وقتی که شما عنوان حیوان را می شنوید، هیچ انتقال ذهنی به انسان پیدا نمی کنید، وقتی هم که کلمه انسان را می شنوید، هیچ ذهن شما انتقال به حیوان پیدا نمی کند. در الفاظ روزمره خودمان مکرراً کلمه انسان به گوشمان می خورد، اما با شنیدن این لفظ، هیچ گاه انتقال به معنای حیوان پیدا نمی کنیم. این دلیل بر این است که بین اینها مغایرت هست، و چون بین اینها مغایرت هست، ایشان می فرماید: باید احتیاط کرد، این مثل دوران بین متباینین می ماند، و قاعده در دوران بین متباینین، در اطراف علم اجمالی اقتضای احتیاط می کرد، منتها ایشان می فرماید: احتیاطش به این است که «اذا دار الامر بین الحيوان و الانسان».

شما انسان را مورد رعایت قرار دهید، و در مقام موافقت مأمور به، انسان را مورد ملاحظه قرار دهید.

مدار بودن عقل برای امور عقلیه

اینجا چند اشکال به مرحوم آقای نائینی وارد است: اشکال اساسی که به مرحوم آقای نائینی وارد است این است که ما در چه چیزی داریم بحث می‌کنیم؟ اگر در براءت شرعیه بحث می‌کردیم، براءت شرعیه از راه ادله لفظیه به دست آمده است و ادله لفظیه را عرف باید معنا کند. حاکم در باب مفاهیم الفاظ وارد در روایات، عبارت از عرف است، در این صورت ما حرفی نداشتیم. اما ما در براءت عقلیه بحث می‌کنیم، در براءت عقلیه چه کار به این کار داریم که عرف انسان و حیوان را دوتا می‌بیند؟ دوتا ببیند. در باب براءت عقلیه ما به عرف کاری نداریم. در باب براءت عقلیه باید دید عقل را مورد نظر قرار داد. عقل، انسان و حیوان را دوتا نمی‌بیند، انسان و حیوان را مابین نمی‌بیند، انسان را نوعی از انواع حیوان می‌بیند، و در اجرای براءت عقلیه، باید تحلیل عقلی مورد نظر ما باشد. در براءت عقلیه به دید عرف هیچ کاری نداریم.

عدم تغایر تمام انواع و اجناس با همدیگر

اشکال دیگر این است: شما می‌فرمایید: عرفا بین انسان و حیوان، مغایرت وجود دارد، ما هم قبول داریم. این مطلب قابل انکاری نیست که بین انسان و حیوان، مغایرت وجود دارد، یعنی «ما يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر»، لکن سؤال این است: آیا تمامی انواع و تمامی اجناس اینطور هستند؟ یعنی همان طوری که بین انسان و حیوان، مغایرت هست، بین بقر و حیوان هم مغایرت هست؟ یعنی «ما يفهم من البقر غير ما يفهم من الحيوان» است؟ شما دارید یک مسأله کلی را مطرح می‌کنید، می‌گویید: نوع با جنس، مغایرت مفهومی دارد، مثالش انسان و حیوان است، مثال را ما قبول داریم، اما کلی مطلب چطور است؟ همه جا نوع و با جنس، مغایرت است؟ «ما يفهم من النوع غير ما يفهم من الجنس» است؟ اگر انسان و حیوان، مغایرت شد، آیا بقر و حیوان هم مغایرت هستند؟ غنم و حیوان هم مغایرت هستند؟ مجرد این که در یک مورد، دو مورد، ده مورد، مغایرت وجود داشته باشد، سبب نمی‌شود که شما به صورت کلی حکم کنید، بگویید: همه جا بین نوع و جنس، مغایرت هست و لازمه مغایرت، عدم جریان براءت عقلیه است.

اشکال دیگری که به مرحوم آقای نائینی وارد است، این است که فرض کنید همه این حرفها را قبول می کنیم، می گوئیم: اینجا برائت عقلیه جریان پیدا نمی کند، اما حالا که برائت عقلیه جریان پیدا نکرد، روی مبنای مغایرت انسان و حیوان، آیا لازمه احتیاط چیست؟ لازمه احتیاط این است که شما انسان را اطعام کنید؟ یا لازمه احتیاط این است که بین هردو جمع کنید هم حیوان را اطعام کنید و هم انسان را اطعام کنید؟

به عبارت روشن تر؛ از یک جهت شما مسأله را به متباینین تشبیه کردید، لکن از جهت دیگر از متباینین جدا کردید. از نظر مغایرت بین عنوانین، گفتید: مسأله همان متباینین است، ما هم فرض کنید قبول کردیم. اما حالا که نوبت به احتیاط می رسد، چطور شد که در باب احتیاط، در باب متباینین، مقتضای احتیاط، جمع بین هردو بود، اما اینجا که نوبت به احتیاط می رسد، شما اکتفا به انسان می کنید و می گوئید: اطعام الانسان کافی است؟ اگر انسان مغایر با حیوان است، «لم یكون اطعامه كافیا»؟ چرا اطعامش کافی باشد؟ لذا شما در مقام احتیاط باید هردو را رعایت کنید، هم باید انسان را اطعام کنید، و هم حیوان را «لیتحقق ما هو المأمور به». اگر مأمور به، اطعام حیوان است، شما اطعام کرده اید، اگر اطعام انسان است، باز هم اطعام شده است. پس چطور شد که اینجا مثل متباینین باشد، و در عین حال احتیاطش به این است که فقط اطعام انسان تحقق پیدا بکند؟ ما جمعش را نمی فهمیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): وقتی پای تغایر را تثبیت کردید، لازمه تغایر این است. لذا ما در باب اقل و اکثر در باب اجزا هم همین حرف را می زدیم، گفتیم: اگر بین اقل و اکثر شما مباینت قائل هستید، لازمه اش این است که مکلف دو نماز بخواند، یک نماز بدون سوره و یک نماز مع السوره. بین این دو مطلب جمع نمی شود که شما بین اقل و اکثر در باب اجزا، مباینت قائل شوید و از طرفی هم بگوئید: احتیاط به این است که آدم یک نماز با سوره بخواند. آنجا هم همین گرفتاری را داشتیم، می گفتیم: اگر بین اینها مباینت هست، لازمه مباینت جمع بین این دو تا است «فی مقام العمل»، کما این که جمع می کنیم بین نماز ظهر و جمعه، برای این که بین نماز ظهر و جمعه، مباینت هست و اینجا هم همین اشکال هست به محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) عرض می کنیم که اگر مباینت هست، لازمه مباینت، جمع «بین المتباینین فی مقام العمل» است، نه این که انسان یک طرف را

بگیرد و آن طرف را محقق احتیاط قرار دهد.

نتیجه بحثها این شد که در تمام موارد اقل و اکثر چه به صورت اقل و اکثر در اجزا باشد یا اقل و اکثر در شرایط باشد، یا اقل و اکثر در نوع و جنس باشد، اقل و اکثر در کلی طبیعی و فرد باشد، در همان شرایط هم ما توسعه دادیم، گفتیم: شرایط دوطور است: یک وقت شرایط یک وجود خارجی مستقل دارد، مثل وضو نسبت به نماز. یک وقت وجود خارجی مستقل ندارد، مثل ایمان در باب رقبه. باز تقسیمات دیگری هم در باب شرایط هست. یک وقت این شرایط شرایطی است که تمامی افراد طبیعت می توانند واجد و فاقد این شرایط باشند، مثل حالت قیام و قعود و حرکت و سکون و امثال ذلک اما یک وقت یک نوع شرایطی است که تحققش در بعضی از افراد به صورت قهری است، مثل عنوان سیادت که عنوان سیادت قیدی است که در بعضی از افراد به صورت مستمر تحقق دارد و امر غیر اختیاری هم هست، و بقیه افراد نمی توانند واجد این خصوصیت و قید شوند.

از بعضی از کلمات هم بین اینها تفصیلاتی استفاده می شود که نیازی به تعرض آنها نیست. لذا بحث اقل و اکثر در این دو بعدش تمام می شود. لکن دو بعد دیگر باقی مانده، یکی اقل و اکثر در اسباب و محصّلات. یکی هم اقل و اکثر در باب شبهات موضوعیه که اینها را هم بعد ان شاء الله بیان می کنیم.

پرسش:

۱ - معنای «نسه الطبیعی الی الافراد کنسه الالباء الی الاولاد» را توضیح دهید.

۲ - آیا بین افراد طبیعی می توان جامعی تصور کرد؟

۳ - کلام محقق نائینی (ره) را در رابطه با اجرای براءت عقلیه در باب نوع و جنس بیان کنید.

۴ - سه اشکال استاد را بر کلام محقق نائینی (ره) در اجرای براءت در باب نوع و جنس توضیح دهید.

ص: ۴۷۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلَّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان برائت شرعیه و عقلیه در اقل و اکثر در شرایط طبق انحلال

راجع به اقل و اکثر در شرایط، یک تذکر کوتاهی لازم بود، و آن این است که روی مبنای ما، برائت عقلیه جریان پیدا می کند، برائت شرعیه هم بلا-اشکال جاری می شود برای این که اگر ما قائل به انحلال شدیم، و قائل شدیم به این که آن خصوصیت زائده به عنوان شک بدوی، متعلق شک قرار می گیرد، اینجا مانعی ندارد که همان طوری که قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود، مثل حدیث رفع هم جریان پیدا کند برای این که لازمه انحلال این بود، دیگر علم اجمالی وجود ندارد، و این خصوصیت زائده، مشکوک به شک بدوی خواهد بود. لذا روی مبنای ما هیچ مانعی از جریان برائت شرعیه وجود ندارد.

اما روی مبنای قائلین به عدم انحلال، مرحوم آخوند صاحب کفایه (ره) در اقل و اکثر در باب اجزاء، برائت عقلیه را جاری نمی دانستند، ولی قائل به جریان برائت شرعیه بودند.

ایشان وقتی که به اقل و اکثر در باب شرایط می رسند، می فرمایند: بین شرایط و بین نوع و

جنس، فرق هست (البته تعبیر ایشان از نوع و جنس هم به عام و خاص شده، که این غیر از عام و خاص اصطلاحی در کتاب العام و الخاص است). ولی مثال را روشن می زنند، از عام به حیوان تعبیر می کنند، و از خاص به انسان تعبیر می کنند، که مقصودشان از عام و خاص، همان جنس و نوع است. ایشان می فرماید: بین جنس و نوع و بین مطلق و مشروط فرق هست.

در باب مطلق و مشروط می فرماید: ما می توانیم براءت شرعی را جاری کنیم، به همان نحو که در باب اجزا جاری می کردند، منتها در باب اجزا، حدیث رفع را روی جزئیت جزء مشکوک پیاده می کردند، اینجا روی شرطیت شرط مشکوک پیاده می کنند. آنجا مای موصوله «ما لا یعلمون» را عبارت از جزئیت می دانستند در باب سوره، اینجا ماء موصوله تطبیق بر شرطیت می شود، «ما لا یعلمون» یعنی «الشرطیه المجهوله، الشرطیه التی لم یترک بها علم المکلف»، لذا می فرماید: هیچ فرقی نمی کند، هم در آنجا و هم در اینجا براءت شرعی جاری می شود.

اما در باب نوع و جنس که از آن به عام و خاص تعبیر کردند، می فرماید: اینجا خصوصیت انسانیت، یک امر جدایی نیست، یک امر مغایری نیست، به خلاف مثلاً وضو که یک امر زائدی است. طهارت یک امر زائد بر نماز است. چون شک در شرطیت این امر زائد داریم، براءت شرعی جاری می کنیم. اما اینجا خصوصیت در همان ذات انسان است، از خود انسان انتزاع می شود. اینجا می گوید: ما در چه چیزی براءت جاری کنیم؟ لذا می فرماید: اینجا براءت شرعی هم جریان پیدا نمی کند، بلکه همان مسأله متباینین و دوران بین متباینین اینجا پیاده می شود.

عدم جریان براءت شرعی طبق قول به عدم انحلال در باب اقل و اکثر اجزاء

ما با مرحوم آخوند دو مطلب داریم: یکی این که ما در باب اقل و اکثر در اجزا گفتیم:

اگر کسی قائل به عدم انحلال علم اجمالی شد، که معنای عدم انحلال، این است که علم اجمالی به قوت خودش باقی است و جایش را علم تفصیلی و شک بدوی پر نکرده است، گفتیم: اگر این حرف را بزنید، لازمه این حرف این است که براءت شرعی به طور کلی بازش مسدود شود چه بخواهید براءت را در رابطه با وجوب اکثر جاری کنید، چه بخواهید براءت را در رابطه با جزئیت پیاده کنید (که ایشان پیاده کرده بودند) و چه بخواهید براءت را در رابطه با وجوب غیر مقدمی سوره مشکوک که الوجوب جاری کنید.

اگر شما قائل به عدم انحلال شدید، اصلاً حدیث رفع در هیچ یک از این عناوین نمی تواند جریان پیدا کند، و عمده نکته اش هم مسأله معارضه و تعارض جریان اصل در اطراف علم اجمالی بود.

لازمه این حرف در باب اجزا این است که به قول ایشان در باب شرایط و مانند آن، محکم تر این حرف را بزنیم برای این که ایشان فرمودند: در باب اجزا ممکن است کسی قائل به انحلال علم اجمالی شود، اما در باب شرایط چون پای اجزای تحلیلیه در بین است، اینجا اصلاً جای توهم انحلال علم اجمالی نیست. می گوییم: اگر جای توهم انحلال علم اجمالی نیست، چطور شما در یک طرف اصاله البرائه جاری می کنید؟ چطور در اطراف علم اجمالی در یک طرف شما حدیث رفع را پیاده می کنید؟ اگر قدر متیقن داشت، می گفتید: فرق بین این طرف و آن طرف، این است که آن طرف، قدر متیقن است و این طرف، مشکوک است. اما بعد از آن که قدر متیقن ندارد، معلوم بالتفصیل ندارد، یک علم اجمالی قوی به تمام معناست. در علم اجمالی چه حق دارید شما در یک طرف اصاله البرائه جاری کنید، و در طرف دیگر جاری نکنید؟

لذا روی بیان ما، با توجه به این که ایشان هم اینجا فرمودند که مسأله عدم انحلال، اقوای از عدم انحلال در باب اجزا است، ما با شدت بیشتری جلوی جریان براءت را روی مبنای عدم انحلال می گیریم، و می گوییم: چه در باب شرایط باشد، چه در باب نوع و جنس باشد، چه در باب کلی طبیعی و فرد باشد، اگر شما عدم انحلالی شدید، حق ندارید در یک طرف اجرای براءت کنید، این معارض با جریان در طرف دیگر است، و اگر بخواهید در هر دو طرف هم جاری کنید، مسأله مخالفت عملیه قطعیه للمعلوم بالاجمال تحقق پیدا می کند. این یک حرف با مرحوم آخوند.

عدم تفاوت بین شرایط با نوع و جنس از نظر اجرای براءت شرعیه

اما حرف دوّمان این است که اگر ما از این اشکال صرف نظر کردیم، و به قول شما در باب شرایط، براءت شرعیه را جاری کردیم، می گوییم: بین شرایط و نوع و جنس چه فرق می کند؟ شما در باب شرایط می گوئید: ما شک داریم در شرطیت یک امر زائدی، شک داریم در شرطیت طهارت، شک داریم در شرطیت وضو، حدیث رفع اینجا جریان پیدا می کند. همین معنا را در باب نوع و جنس هم پیاده می کنیم، می گوییم: در باب نوع و جنس ما می دانیم که «اطعام الحیوان بالمعنی الاعم» مأثور به است، اما خصوصیت

انسانیت، یک امر زائدی است. ولو این که در انسان اینطور نیست که دوتا وجود تحقّق داشته باشد: یک وجود به نام حیوان، و یک وجود هم به نام انسان اما بالا-خره خصوصیت انسانیت، ولو این که با انسان اتحاد وجودی دارد، اما به عنوان یک امر زائدی برای ما مشکوک است. آیا اطعام الحیوان واجب است؟ یا اطعام الحیوان الناطق واجب است؟ ما چرا نتوانیم در این خصوصیت ناطقیّت مثل مسأله طهارت و وضو، براءت جاری کنیم؟ چه فرقی است بین این خصوصیت و بین مسأله شرطیت؟ مخصوصا با این که شما شرطیت را امر مجعول نمی دانید، نمی گوئید: شارع شرطیت را جعل می کند، اما خصوصیت انسانیت مثلا قابل جعل نیست، شرطیت مجعول نیست، این هم مجعول نیست. چه شد که شما در اینجا براءت شرعی را جاری می کنید، و در اینجا جاری نمی کنید؟ فرق بین این دوتا به نظر ما غیر صحیح است.

لذا همان حرف را به عنوان نتیجه بحث تکرار می کنیم: در تمام این چهار صورت؛ اجزا، شرایط، نوع و جنس، کلی و فرد، اگر مبنای انحلال پذیرفته شد «کما هو الحق»، براءت شرعی هم جریان پیدا می کند، و اگر مبنای انحلال پذیرفته نشد و علم اجمالی به قوت خودش باقی بود، در هیچ یک از این موارد، براءت شرعی جاری نمی شود، حتّی در باب اقلّ و اکثر در اجزا. به لحاظ این که ایشان این را متعرض شده بودند مجبور شدیم عرض کنیم. این بحث تمام شد.

مبحث اقل و اکثر در اسباب و محصّلات

عرض کردیم دو بحث دیگر باقی مانده است: یکی اقلّ و اکثر در اسباب و محصّلات.

اولا- خود عنوانش برای ما روشن شود که ما در چه چیز می خواهیم بحث کنیم. این به این صورت مطرح است که اگر فرض کنیم یک امری به مسبّب تعلق گرفته است، از نظر متعلّق امر بودن این مسبّب، هیچ برای ما تردیدی نیست، یعنی از نظر این که آیا کم است، زیاد است، اجزایش نه تاست، ده تاست، چه شرطی در او هست، چه شرطی در او نیست، نوع است، جنس است، ما هیچ تردیدی در اینها نداریم. در حقیقت هیچ تردیدی در مسبّب بما هو مأمور به و بما هو متعلّق للامر، وجود ندارد. می دانیم امر آمده است، به چه چیز متعلق شده است و هیچ گونه نقطه ابهام از نظر تعلق امر به متعلق وجود ندارد. اما می بینیم در مأمور به ما یک حالت مسبّبی هست که نیاز به سبب دارد. از راه یک سببی باید ما به مأمور به برسیم، و از راه سبب باید مأمور به تحقّق پیدا کند. حالا چه سببی؟ سببها

مختلف است، گاهی اسباب، اسباب عقلیه است، گاهی اسباب، اسباب عادیه است. و گاهی اسباب، اسباب شرعیه است که مثالش را عرض می‌کنم.

پس مسأله به این صورت است که مسببی با تمام وضوح و بدون هیچ گونه نقطه ابهام، مأمور به به امر قطعی جزمی شده، اما این از آن قبیل افعالی است که انسان باید از راه سبب به او برسد «اما السبب العقلی و اما السبب العادی و اما السبب الشرعی»، لکن مسأله تردید در این اسباب مطرح می‌شود آن هم نه تردید به نحو متباینین، بلکه تردید به نحو اقل و اکثر. پس تردید ما به نحو اقل و اکثر، در رابطه با این اسباب مطرح است، نه در رابطه با مسبب.

مثال اقل و اکثر در سبب و محصل شرعی

مثلا در اسباب شرعیه اگر شما مأموریت پیدا کردید به این که این کتابتان را به زید تملیک بکنید، و ملک زید قرار بدهید، شما حساب می‌کنید که این ملک قرار دادن، یک سبب شرعی دارد، و آن سبب شرعی عبارت از بیع است. آن وقت در باب بیع امرتان دائر می‌شود بین یک اقل و اکثری، بین این که علاوه بر خصوصیات دیگر، آیا مثلا عربیت هم اعتبار دارد یا ندارد؟ آیا من می‌توانم از طریق بیع فارسی به این تملیک برسم، و به این مأمور به دست پیدا کنم یا این که حتما باید صیغه عربی باشد؟ این مثال برای سبب شرعی است.

یا مثلا- اگر ما احراز کنیم که نماز مشروط به طهارت است، و طهارت یک حالت نفسانیه ای است که در دنبال وضو و غسل تحقق پیدا می‌کند، یعنی سبب حصول طهارت و سبب تحقق طهارت، عبارت از غسل و وضو است. اما خود غسل و وضو، مأمور به نیست، خود غسل و وضو شرطیت ندارد، آن که شرطیت دارد، «الطهاره المتحصّیله من طریق الغسل و الوضوء» آن وقت شما در وضو و غسل شک کنید مثلا- در باب غسل شک کنید که آیا بین طرف راست و طرف چپ در غسل ترتیبی، ترتیب دخالت دارد یا ترتیب دخالت ندارد؟ می‌خواهی اول طرف راست و بعد طرف چپ و می‌خواهی هم عکس کنی. اینجا از قبیل اقل و اکثر در سبب و محصل شرعی است.

مثال اقل و اکثر در سبب و محصل عادی و عقلی

گاهی اقل و اکثر در سبب و محصل عادی است که سبب، سببیت عادی دارد مثل این

که اگر شما نذر کردید اگر خداوند حاجت شما را داد، یک مسجدی را تنظیف کنید. نذر شما روی عنوان تنظیف، منعقد شد و مسیبت عادی است. به دنبال کنس المسجد، تنظیف تحقق پیدا می کند. منتها نمی دانید که آیا به تنهایی تحقق پیدا می کند یا به ضمیمه رش الماء تحقق پیدا می کند؟

و اما مثال عقلی: مثلا اگر شما مأموریت پیدا کردید به این که یک مفسد فی الارضی را بکشید، حالا فرضا او را بردید در بیابان، و با سلاح گرم هدف قرار دادید، یک تیر به طرف او رها کردید، حالا شک می کنید که آیا با رها کردن یک تیر، آن مأمور به که عبارت از قتل است که «امر مسببی مترتب علی سببه العقلی، و هو الضرب بالسلاح»، تحقق پیدا کرد یا این که نیاز به این دارد که تیر دوم هم رها شود تا محققا قتل تحقق پیدا کند؟ اینجا مسبب و مأمور به عبارت از قتل است، و سببیت تیر و سلاح گرم برای رسیدن به قتل، یک امر مثلا عقلی است. در مثال مناقشه نیست. مثالهای دیگری هم هست. اینجاها مورد بحث ماست.

یک نکته در تمام این مثالها محرز است و آن این که تردیدی در مأمور به نیست.

مأمور به قتل المفسد است. در قتل، دیگر کثرت و قلت و اقل و اکثر مطرح نیست. قتل، یک عنوان است، یک مسأله است. اما در راه رسیدن به این قتل، و در سببی که محصل و محقق این قتل است، تردید بین ضرب و ضربتین است. یا در باب تنظیف المسجد، هیچ گونه تردیدی در موضوع و متعلق امر، وجود ندارد، متعلق، عبارت از تنظیف المسجد است، منتها شما نمی دانید که آیا با جاروب کردن تنها، این عنوان تحقق پیدا می کند؟ یا این که نیاز به رش الماء هم دارد؟ و همین طور در اسباب و محصیلات شرعی، شما می دانید مأمور به این است که این کتاب ملک زید قرار بگیرد، مأمور به این است که طهارت حاصل شود، منتها سببی که شرعا محصل طهارت است، و یا مؤثر در حصول ملکیت است از نظر قلت و کثرت، یا به صورت جزئیت و یا به صورت شرطیت و یا سایر انواع اقل و اکثر، برای شما مشکوک است. بحث ما در یک چنین اقل و اکثری است.

تفصیل بین مسبب دفعی الحصول و تدریجی الحصول از نظر اجرای براءت

اینجا مرحوم محقق اراکی یک تفصیلی داده اند که ما می خواهیم بگوییم: تفصیل ایشان اصلا از محل بحث خارج است. ایشان می فرماید: فرق است بین آنجایی که مسبب ما یک عنوان بسیط دفعی الحصول باشد، (معنای دفعی الحصول این است: تا

مادامی که آخرین جزء علت تامه اش تحقق پیدا نکرده، شما هیچ اثری از مسبب نمی بینید. به مجردی که آخرین جزء علت تامه تحقق پیدا کرد، یک مرتبه می بینید مسبب با تمام ابعاد و با تمام شوکت و شکوهش تحقق پیدا کرد، که قبل از آخرین جزء علت تامه سر سوزنی از مسبب، خبر و اثری نبود. به مجرد تحقق و تکمّل علت تامه، مسبب با تمام خصوصیات وجود پیدا کرد. اما یک وقت مسبب ما در عین این که یک عنوان بسیطی است، ولی دارای مراتب مختلف و متعدده است، که تحقق و تحضّل این مراتب به صورت تدرّج است، یعنی اول مرتبه ضعیفه اش تحقق پیدا می کند، بعد یک مرتبه یک مقدار بالا تحقق پیدا می کند، مرتبه متوسطه تحقق پیدا می کند، مرتبه کامله، اینها متدرّج الوجود هستند. در عین این که بسیط هم هست و دارای مراتب مختلفی است، ولی اینطور نیست که یک دفعه سبز شود، اول مرتبه ضعیفه اش تحقق پیدا می کند، بعد مرتبه متوسطه، بعد مرتبه قویّه و مرتبه کامله تحقق پیدا می کند.

ایشان بین این دو نوع مسبب فرق می گذارند، در یک صورتش می گویند: برائت جاری نمی شود و آن قسم اول است، آنجایی که دفعی الحصول باشد. اما آنجایی که دارای مراتب متفاوت است، و از نظر تحقق و تحضّل، امر متدرّج الوجود باشد، درجه به درجه وجود پیدا می کند، آنجا را می خواهند بگویند: برائت جاری می شود.

خروج تفصیل محقق عراقی(ره) از محل بحث

قبل از آن که در صحّت و سقم این تفصیل بحث کنیم، می خواهیم بگوییم: اصلاً این تفصیل از محل نزاع بیرون است برای این که اینجایی که شما مسبب را دارای مراتب مختلفه می بینید و متدرّج الوجود می دانید، آیا از نظر این که کدام درجه و کدام مرتبه، مأمور به مولاست، برای شما تردید هست یا تردید نیست؟ سؤال ما این است: آیا اینجا حدود و ثغور مأمور به را می دانید که آن حد مأمور به کدام است؟ حد مأمور به مرتبه ضعیفه است؟ حد مأمور به مرتبه متوسطه است؟ حد مأمور به مرتبه کامله است؟ آیا این برای شما روشن است یا نیست؟

اگر برای شما روشن نیست، از بحث ما بیرون است. برای این که بحث ما آنجایی است که ما در مأمور به هیچ تردیدی نداشته باشیم، ما در سبب مأمور به تردید داشته باشیم، در محضّل مأمور به تردید داشته باشیم. و الا آنجایی که در خود مأمور به تردید داریم، این به همان چهار نوعی برمی گردد که ما بحث کردیم که اگر تردیدش به نحو

جزئیّت باشد، اقل و اکثر در اجزاء، اگر به نحو شرطیت است، اقل و اکثر در شرایط و هکذا. پس اگر شما در حدود و ثغور مأمور به تردید دارید، نمی دانید ضعیف یا متوسط و یا کامل، مأمور به است، این از بحث ما بیرون است.

اما اگر شما تردید ندارید، یعنی می دانید که مثلاً مرتبه کامله یا مرتبه متوسطه مأمور به یا مرتبه ضعیفه مأمور به است. اگر می دانید، مرتبه ضعیفه با آن دفعی الحصول چه فرق می کند؟ مرتبه ضعیفه که دیگر متدرّج الوجود نیست. مراتب، متدرّج الوجود است. و الا مرتبه ضعیفه دفعی الحصول است، مرتبه متوسطه، دفعی الحصول است، مرتبه قویه، دفعی الحصول است. اگر شما می دانید که کدام مأمور به است، پس دیگر بین اینجا و بین دفعی الحصول چه فرقی به نظر شما می رسد؟ اگر هم نمی دانید کدام مأمور به است، از بحث ما بیرون است. این مربوط به مباحث قبلی ما در باب اقل و اکثر است. لذا یک چنین تفصیلی را ما به این صورت از محل نزاع بیرون می دانیم.

احتمالات دیگر محل بحث

اما چهار احتمال دیگر در خود محل بحث هست که باید اینها را بررسی کنیم ان شاء الله: یک احتمال این که مطلقاً در اقل و اکثر در اسباب و محصّلات، بگوییم: براءت جریان پیدا نمی کند. وجه دوم این است که بگوییم: مطلقاً جریان پیدا می کند. وجه دیگر یک تفصیلی است که قبلاً هم مورد اشاره شد. اگر ما برای علم اجمالی علیت قائل شویم، بگوییم: براءت جریان پیدا نمی کند. اما اگر براءت اقتضا و مقام مقتضی قائل شویم، بگوییم: مانعی از جریان براءت وجود ندارد.

یک احتمال دیگر هم این است که بین اسباب عادیه و عقلیه از یک سو، و اسباب شرعیه تفصیل قائل شویم به این صورت که بگوییم: براءت در اسباب عادیه و عقلیه، جاری نیست، اما در اسباب شرعیه چون نیاز به بیان شارع دارد، لذا اگر شک در اقل و اکثر کنیم و بیانی نباشد، آنجا براءت شرعیه جریان پیدا می کند. لذا بحث ما در این جهت است و وجوه و احتمالات هم به این صورت است، تا ببینیم مقتضای قاعده، اختیار کدام یک از این وجوه است.

پرسش:

۱ - فرق مبنای استاد با مبنای آخوند از نظر جریان براءت در اقل و اکثر در شرایط چیست؟

ص: ۴۷۹

۲ - دلیل عدم جریان براءت شرعیه طبق قول به عدم انحلال در باب اقل و اکثر اجزاء را بیان کنید.

۳ - دلیل عدم تفاوت بین شرایط با نوع و جنس از نظر اجرای براءت شرعیه چیست؟

۴ - اقل و اکثر در اسباب و محصّلات را توضیح دهید.

۵ - تفصیل محقق اراکی را در محل بحث توضیح دهید.

۶ - دلیل خروج تفصیل محقق عراقی (ره) از محل بحث چیست؟

ص: ۴۸۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان قاعده اشتغال در اقل و اکثر در اسباب و محصّلات

بحث در این بود که در اقل و اکثر در اسباب و محصّلات، آیا حکم، برائت است یا احتیاط و یا تفصیل، به وجوهی که ملاحظه شد، و عرض کردیم که در این بحث باید توجه داشته باشیم که محلّ نزاع، آنجایی است که مسبّب که مأمور به و متعلق امر است، هیچ نقطه ابهامی در خودش وجود ندارد، و تردید بین اقل و اکثر در مسبب راه ندارد، بلکه در سبب او راه دارد. در آن مثالهایی که عرض کردیم، این مسأله روشن بود. قتل زید مأمور به است، دیگر ابهام و تردیدی در معنای قتل وجود ندارد. در مثال تنظیف المسجد هم همین طور است. و اگر فرض کردیم که تنظیف المسجد دارای مراتبی است و دارای درجاتی است که شدت و ضعف پیدا می کند، باید فرض را آنجایی قرار بدهیم که مأمور به از این درجات مشخص باشد، که آیا مرتبه کامله مأمور به است، مرتبه متوسط مأمور به است و یا مرتبه ضعیفه مأمور به است و الا اگر در خود این مراتب، از نظر مأمور به بودن، تردید داشته باشیم، این داخل در بحثهای گذشته خواهد بود، یا اقل و اکثر

در اجزا است و یا اقل و اکثر در شرایط.

بعد از آن که محل نزاع مشخص شد، ظاهر این است که برخلاف آن دو بحث گذشته اقل و اکثر، اینجا قاعده اشتغال و قاعده احتیاط جریان پیدا می کند.

اول ببینیم ملاک قاعده اشتغال و مجرای قاعده اشتغال کجاست؟ ما در این تردیدی نداریم که در یک مواردی، یک قاعده ای بنام قاعده اشتغال جریان پیدا می کند. شما اگر شک داشته باشید که اصلاً مأمور به را در خارج ایجاد کرده اید یا نه، ظهر آمد و تکلیف به صلاه به شما متوجه شد، حالا دو ساعت از اول وقت گذشته، شما هرچه فکر می کنید که آیا نماز خوانده اید یا نخوانده اید، آیا مأمور به اتیان شد یا اتیان نشد؟ چیزی به ذهنتان نمی آید. اینجا بلا اشکال قاعده اشتغال جریان پیدا می کند و حکم می کند به لزوم اتیان به مأمور به، منتها نسبت به ما بعد الوقت، اینجا یک دلیل شرعی تسهیلی قائم شده بر اینکه اگر شک بعد الوقت شد، بلا اثر است آن هم نه در تمام عبادات، در خصوص نماز اینطور است و الا در روزه این معنا جریان ندارد. اگر روز ماه رمضان گذشت و بعد شما شک کردید که فلان روز را روزه گرفتید یا نگرفتید، اینجا دیگر قاعده شک بعد الوقت جریان پیدا نمی کند، فقط در خصوص نماز شارع تسهیلاً و امتناناً شک بعد الوقت را بلا اثر قرار داده، و الا اگر این دلیل نقلی تسهیلی وجود نداشت، آنجا هم جای قاعده اشتغال بود برای اینکه فرق نمی کرد که شما در وقت شک بکنید که آیا نماز را خوانده اید یا نه، یا در خارج وقت شک بکنید که آیا نماز را خوانده اید یا نخوانده اید. البته یک بحث فقهی در خصوص ما بعد الوقت، از نظر اینکه آیا قضا به امر جدید است یا به امر اول است، وجود دارد که حالا کاری به این مباحث نداریم.

مجرای قاعده اشتغال

بالاخره، مجرای قاعده اشتغال آنجایی است که اولاً ما علم به تعلق امر داشته باشیم، چه این علم ما، علم تفصیلی باشد یا علم اجمالی باشد. این مقدار بلا اشکال برای ما روشن است که تکلیف مولا به ما متوجه شده و چنگال امر گریبان ما را گرفته. این مقدار باید مسلم باشد. از طرف دیگر ما در مأمور به هم تردیدی نداشته باشیم. (تردید بنحو ابهامی که به شک بدوی مراجعه می کند.) مأمور به هم برای ما روشن است. «تعلق الامر قطعی و المتعلق ایضاً لنا معلوم». اگر این دو تا شد، دیگر برای جریان قاعده اشتغال، چه حالت انتظاری داریم؟ دیگر چه جهتی اینجا در کار است که جلوی جریان قاعده اشتغال

را بگیرید؟ امر معلوم، متعلق هم فرضاً قتل زید است، آن هم برای شما معلوم است، مسبب که متعلق امر است برای شما روشن، و تعلق الامر بالمسبب هم برای شما قطعی.

در اینجا اگر یک سببی را ایجاد بکنید، یک محصلی را ایجاد بکنید که در دنبال آن سبب و محصل، نمی دانید که آیا مسبب تحقق پیدا کرد یا نه، آیا آن محصل تحصیل پیدا کرد یا نه؟ اینجا دیگر به چه مناسبت برائت جاری بشود؟ روی چه حسابی از جریان قاعده اشتغال در اینجا جلوگیری بکنیم و اصولاً چه فرقی بین ما نحن فیه دیده می شود و بین آن جایی که اصلاً کسی متحیر ایستاده، نمی داند نماز خوانده یا نخوانده، روی چه حسابی آنجا شما این را محکوم به قاعده اشتغال می کنید؟ و روی چه ملاکی عقل او را الزام می کند به اینکه نماز را باید بخواند تا یقین به فراغ پیدا بکند؟

آن ملاک این است که می گوید: اول وقت امر به صلاه قطعاً توجه پیدا کرد، نماز هم که برای ما مشخص بود، فقط ما شک داریم که این مأمور به در خارج تحقق پیدا کرده یا در خارج تحقق پیدا نکرده، اینجا همین مسأله است. امر که از ناحیه مولا صادر شده قطعاً، مأمور به هم عبارت از قتل زید است، در قتل هم که بین القله و الکثره تردیدی وجود ندارد، فقط شک شما در این است که آیا با یک ضربه، قتل تحقق پیدا کرد، یا با یک ضربه، قتل تحقق پیدا نکرد. در همین مثال قتل، اگر می دانستید یک ضربه محقق قتل است اما شک کردید که یک ضربه را ایجاد کردید یا نکردید، آیا اتیان به مأمور به تحقق پیدا کرد یا نه؟ آیا در اینجا قاعده اشتغال را شما جاری نمی کنید؟ اینجا هم که یک ضربه تحقق پیدا کرده، منتها نمی دانید که این یک ضربه محقق قتل بوده یا نبوده، مؤثر در حصول قتل بوده یا نبوده و الان همین طور در حالت حیرانی و سرگردانی ایستاده اید، از شما سؤال می شود، می گوید: من می دانم مولا امر کرده، مأمور به هم قتل است، یک ضربه هم از من صادر شد، اما نمی دانم که این یک ضربه، تأثیر در حصول قتل کرد یا تأثیر در حصول قتل نکرد. آیا بین اینجا و بین آنجایی که اصلاً تردید داریم که آن ضربه اولی که فرضاً مؤثر در حصول قتل است، از شما صادر شد یا نشد، از نظر جریان قاعده اشتغال فرقی هست؟

شما بفرمایید: ما در اینجا یک ضربه را ایجاد کردیم و بعد از ایجاد یک ضربه، دیگر نمی دانیم که امر هست یا نه، ما احتمال می دهیم که این ضربه مؤثر در قتل بوده و الان دیگر نمی دانیم امر هست یا نه، ولی ندانستن ضرری نمی زند چون در تمام موارد قاعده اشتغال این است. اگر شما بدانید که امر هست، دیگر نیاز به قاعده اشتغال ندارید. قاعده

اشتغال مثل اصله البرائه مربوط به مورد شك است و الا اگر شما يقين داريد كه نماز ظهر را نخوانده ايد، يقين داريد كه نماز عصر را بجا نياورده ايد، اينجا كه جاي قاعده اشتغال نيست. يقين داريد كه مأمور به را در خارج انجام نداده ايد. جاي قاعده اشتغال صورت شك است. شك در اين كه اين امري كه به من متوجه شد، آيا باقاي است يا ساقط شده؟ اگر مأمور به در خارج تحقق پيدا کرده باشد، امر ساقط شده و اگر مأمور به در خارج تحقق پيدا نکرده باشد، امر باقی است.

پس همان شکی كه مجرای قاعده اشتغال است و لولا ذلك الشك اصلا جاي قاعده اشتغال نبود، همان شك در اينجا وجود دارد. (بعد ان شاء الله بحث می كنيم كه بين سبب عادی و عقلی و شرعی آيا فرق هست يا نه) شما اگر يك سببی را ایجاد کردید كه نمی دانید به دنبال اين سبب آيا مسبب مأمور به تحقق پيدا كرد يا نه، آيا اين را می توانيم در برابر منطوق عقل اطاعه المولى بدانيم؟ يا همان حكم عقلی بتی قطعی كه می گوید:

اشتغال يقینی، مقتضی برائت يقينه است، اينجا هم هست و ما نحن فيه هم يك مصداق كامل برای آن است؟ اشتغال، اشتغال يقینی و با اقتصار به سبب اقل شما نمی دانید كه مأمور به در خارج تحقق پيدا کرده يا نكرد، تا زمانی كه علم به تحقق مأمور به در خارج نداشته باشید، نمی توانید اين امر را نادیده بگيريد و کنار بگذاريد.

جریان برائت در مقام، طبق اثبات نهی از ضد عام

پس اين مسأله، از نظر عقل، يك معنای روشنی است، ولی اينجا گفته شده: اين راهی كه شما طی می كنيد را ما قبول داريم، اين مصداق قاعده اشتغال است زیرا امر معلوم و متعلق معلوم و شك در امثال و مجرای قاعده اشتغال است، اين راه درست است، اما ما اينجا از يك راه دیگری وارد می شويم، و آن راه اين است: می گوييم: امر به شىء ولو اينكه اقتضای نهی از ضد خاص را نكند، امر به ازاله مقتضی نهی از صلاه نيست، «لأنها ضد خاص»، اما امر به شىء مقتضی نهی از نقيض هست كه نقيض همان ضد عام است، كه شما از آن تعبير می كنيد به «ترك المأمور به». می گوييم: اگر قتل، مأمور به شد، «ترك القتل يصير منهي عنه» از باب اين كه امر به شىء مقتضی نهی از نقيض كه مقصود از نقيض، همان ضد عام است می باشد.

گرچه ما اين حرف را قبول نداشتيم، مكرر هم عرض كرديم كه امر به شىء مقتضی نهی از نقيض نيست اصلا، معنای اينكه صلاه مأمور بها است، اين نيست كه ترك الصلاه

منهی عنها است. و شاهد روشنش این است که اگر کسی نماز را ترک بکند، اینطور نیست که مخالفت دوتا حکم را کرده باشد، هم امر به صلاه را مخالفت کرده باشد، و هم نهی از ترک الصلاه را مخالفت کرده باشد. اگر بگوییم: امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است، معنایش این است که در مورد هر واجبی دوتا تکلیف وجود دارد: یکی امر متعلق به فعل، یکی هم نهی متعلق به ترک. «بالتیجه اذا عصی و خالفه» باید استحقاق عقوبتین داشته باشد. درحالی که هیچ کس نمی تواند به این معنا ملتزم بشود که ترک المأمور به موجب استحقاق دو عقوبت است.

لکن حالا این مقدمه را در اینجا قبول می کنیم که امر به قتل فرضا در ما نحن فیه، موجب نهی از ترک قتل است. یک مقدمه ای را در مقدمات بحث اقل و اکثر مطرح کردیم که در باب مرکبات، مثل نماز، این مرکب از نظر وجود دارای وجود واحد است، اینطور نیست که این مرکب اعتباری بلحاظ اینکه اجزای متعدد دارد، وجودات متعدده باشد. از نظر صلاه، یک وجود برای صلاه تحقق پیدا کرده. آیا در ناحیه عدم مسأله چطور است؟

اتحاد مرکبات از نظر وجود و عدم

مرکبات همان طوری که در مقام وجود، دارای وجود واحد است، آیا در مقام عدم هم دارای عدم واحد است؟ یا در مقام عدم، دارای اعدام متعدده است که عدم کلّ جزء، مستقلا عدم مرکب باشد، بطوری که اگر ما یک مرکب از ده جزء داشته باشیم، این در مقام وجود، دارای یک وجود است، اما در مقام عدم، صدها عدم برای این مرکب تصور می شود برای اینکه عدمش یک وقت به عدم جزء اخیر است، یک وقت به عدم جزء نهم است، یک وقت به عدم جزء هشتم است، یک وقت به عدم دو جزء است، یک وقت به عدم سه جزء است، یک وقت به عدم هشت جزء است. اعدام متعدده ای در رابطه با اجزای ده گانه تصور می شود.

آنجا ما گفتیم: همان طوری که مرکب، دارای وجود واحد است، از نظر عدم هم دارای عدم واحد است، منتها راههای رسیدن به این عدم واحد فرق می کند و سبب تحقق این عدم واحد مختلف است، و الا نمی شود در ناحیه وجود، وحدت در کار باشد، اما در ناحیه عدم، تکثر در کار باشد. اگر ما این حرف را بزنیم، باز این مناقشه ای که اینجا می خواهیم مطرح بکنیم، پیاده نمی شود.

اما اگر بگوییم: مرکب در ناحیه وجود، وجود واحد است و در ناحیه عدم، اعدام

متعدد است، آن وقت در ما نحن فيه، می گوییم: مولا ما را به قتل امر کرده، قتل «امر واحد وجود واحد، تعلق به بعث المولی» این حرفی ندارد. می آیم سراغ نقیض این قتل که ترک القتل است، می گوییم: برای ترک القتل دوتا ترک القتل داریم، دو عدم القتل در کار است، دو عدم القتل محقق است: یک وقت عدم القتل به این کیفیت است که اصلاً کسی ضربه اولی را هم در خارج محقق نمی کند. در حقیقت عدم القتل بسبب عدم تحقق ضربت ولو مره است. اما یک مصداق دیگر دارد که این مصداق برای ما مشکوک است و آن عدم القتل بسبب عدم تحقق ضربه ثانیه است. اینجا اگر ضربه ثانیه مؤثر در حصول قتل باشد و قتل بدون ضربه ثانیه تحقق پیدا نکند، این عدم ضربه ثانیه هم متعلق نهی است. اما اگر قتل بدون ضربه ثانیه تحقق پیدا نکند، اینجا دیگر عدم ضربه ثانیه هیچ متعلق نهی نخواهد بود.

به عبارت روشن تر: این نهی که از ناحیه امر به قتل، متوجه عدم القتل می شود و عدم القتل یصیر منهی عنه، این عدم القتل یک مصداق بدیهی روشن دارد که آن مصداق، مسلماً منهی عنه است و یک مصداق مشکوک دارد و چون مشکوک است، تعلق نهی به آن مشکوک است. آن مصداق روشنش آنجایی است که اصلاً مکلف ضربه اولی را هم ایجاد نکند. اگر ضربه اولی ایجاد نشد، «عدم القتل الناشی من عدم تحقق الضربه الاولى، یکون منهيًا عنه بلا اشكال» برای اینکه این عدم مأمور به است. اما اگر از عدم تحقق ضربه ثانیه باشد، این برای ما مشکوک است، بلحاظ این که نمی دانیم با نبودن ضربه ثانیه، عدم القتل تحقق پیدا می کند یا نه؟ احتمال می دهیم با همان ضربه اولی، قتل تحقق پیدا کرده باشد و عدم ضربه ثانیه، هیچ نقشی نداشته باشد.

این حرفها را برای این می زنیم که آن کسی که مناقشه می کند، می خواهد از این راه وارد بشود، می گوید: در ناحیه امر، ما مسأله ای نداریم، ولی در ناحیه نهی که از جانب امر به وجود می آید، امر ما دائر بین اینکه دوتا نهی به ما متعلق شده، یا یک نهی به ما متعلق شده. شما قاعده کلی ندارید که هر جایی که شک داشته باشید در اینکه دوتا نهی متوجه شده باشد یا یک نهی متوجه شده باشد چه باید کرد. می گوید: آن یک نهی مسلم، نهی دوم مشکوک، اصاله البرائه در رابطه با نهی جاری می کنیم. اینجا ما همین حرف را می زنیم، می گوییم: «عدم القتل اذا كان من ناحیه عدم تحقق الضربه الاولى» مسلم منهی عنه است برای اینکه یقین داریم که با عدم ضربت اولی، قتل مأمور به منتفی است، قتل مأمور به تحقق پیدا نکرده، اما «اذا كان عدم القتل من ناحیه عدم تحقق الضربه الثانيه» ما

چون شك داریم که آیا عدم القتل هست یا نیست، لذا شك داریم که نهی به آن متعلق شده یا نشده. اگر عدم القتل من ناحیه ضربه‌الثانیه واقعا عدم القتل باشد، نهی به آن تعلق گرفته، اما اگر عدم القتل نباشد، و قتل به همان ضربه‌اولی تحقق پیدا کرده باشد، دیگر نهی به چه چیز تعلق می‌گیرد؟ لذا شما هستید و شك در تعلق نهی به عدم تحقق قتل، من ناحیه الضربه‌الثانیه، و اصاله البرائت را در این نهی جاری بکنید. آن وقت نتیجه می‌گیرید که اگر عدم القتل من ناحیه عدم تحقق ضربه‌الثانیه باشد، هذا لا یكون منهيًا عنه، وقتی منهی عنه نشد، دیگر بر شما لزومی ندارد که ضربه‌ثانیه را رعایت بکنید و احتیاط کنید.

اگر یک چنین مناقشه‌ای که بحسب ظاهر، مناقشه خوبی است، کسی اینجا بکند، علاوه بر این که آن دو مقدمه را قبول نداریم، لکن بر فرض قبول آن دو مقدمه باز هم می‌توانیم جواب بدهیم.

پرسش:

۱ - دلیل جریان قاعده اشتغال در اقل و اکثر در اسباب و محضلات چیست؟

۲ - ملاک جریان قاعده اشتغال را در محل بحث بیان کنید.

۳ - راهی که برای جریان برائت در مقام طی شده است را توضیح دهید.

۴ - دلیل بطلان جریان برائت در مقام را شرح دهید.

۵ - مراد از اتحاد مرکبات از نظر وجود و عدم چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جریان برائت، طبق اثبات نهی از ضد عام و تعدد اعدام

عرض کردیم که مناقشه ای مبتنی بر دو مقدمه شده بود: یکی اینکه امر به شیء را مقتضی نهی از نقیض که همان ضد عام است، بدانیم و دیگر این که برای نقیض مأمور به که همان عدم مأمور به است که متعلّق نهی واقع می شود، تعدد قائل باشیم، بگوییم: وجود مأمور به، اعدام متعدده دارد و کأنّ نقیضهای متعدّد دارد. وقتی که اعدام متعدّد فرض کردیم، آن وقت می گوئیم که بعضی از این اعدام، قطعاً متعلّق نهی است و نهی ناشی از امر به او تعلق گرفته است.

در مثالی که دیروز عرض کردیم، گفتیم: اگر عدم القتل به علّت این باشد که اصلاً ضربه واحد هم تحقق پیدا نکند، این عدم بلا اشکال منهی عنه است. اما اگر عدم القتل به عدم تحقق ضربه ثانیه بخواهد باشد، چون نمی دانیم که این عدم مأمور به هست یا نه؟ نمی دانیم ترك المأمور به هست یا نه زیرا احتمال می دهیم که مأمور به با همان ضربه اولی وجود پیدا کرده باشد و اگر با ضربه اولی وجود پیدا کرد، دیگر مأمور به نمی تواند بلحاظ

عدم ضربهٔ ثانیه، عدمی داشته باشد. چون این معنا برای ما مشکوک است و در نتیجه وجود نهی در رابطه با این عدم، مشکوک است، چه مانعی دارد که اجرای برائت بکنیم؟ در همین مثال بگوییم: فقط یک نهی مسلماً به ما توجه پیدا کرده و آن نهی از عدم مأمور به است که ناشی از عدم تحقق ضربهٔ اولی باشد. اما عدم ناشی از تحقق ضربهٔ ثانیه، چون نقیض بودنش برای مأمور به معلوم نیست، لذا تعلق نهی به او مشکوک است.

آن وقت شک شما بعد از آن که به تعلق یک نهی مستقل متعلق شد، اینجا چه مانعی دارد که شما برائت را جاری بکنید و حکم به تحقق عدم چنین نهیی داشته باشید؟ این مناقشه بود.

تبعیت نهی از ضد عام از امر، در سعه و ضیق

با قطع نظر از اینکه مقدمات این مناقشه را نمی پذیریم و قبول نداریم، لکن دوتا جواب از این مناقشه هست: یکی این است: درست است که اگر اعدام تعدد پیدا کرد، طبق مبنای شما، نواهی متعدده تحقق پیدا می کند اما یک بحث این است که آیا این نواهی این قدر استقلال دارند که در سعه و ضیق، تابع امری که این نواهی ناشی از آن امر شده اند، نباشند؟ یعنی این نواهی مثل یک نواهی مستقلة متعلقه به افعال مختلفه می ماند.

شما یقین دارید شرب الخمر حرام است، و برائت جاری نمی کنید. شک دارید شرب التتن حرام است، اینجا برائت جاری می کنید. آیا این نواهی متعدده ای که از راه امر بشیء تولید شده اند و ریشهٔ این نواهی عبارت از امر به قتل است، تا این درجه استقلال دارند که ما وقتی می خواهیم در رابطه با یکی از این نواهی اجرای برائت بکنیم، دیگر چشم را روی هم بگذاریم و کاری نداشته باشیم به اینکه این نواهی منشأی دارند و این نواهی منشأشان امر است و امر متعلق به مأمور به است؟ آیا اینطور است که دیگر این قدر استقلال برای این نواهی پیدا می شود یا اینکه نهی که از ناحیهٔ امر بشیء درست می شود، در سعه و ضیق تابع این امر است. اگر امر به یک کیفیتی بود که با جریان برائت عقلیه سازگار نبود، دیگر نمی شود نواهی ناشیه از این امر با جریان برائت عقلیه سازگار باشند و ما نمی توانیم بگوییم: این نواهی مثل نهی متعلق به شرب خمر و شرب تن است که آنها یک نواهی مستقلة غیر مرتبطه هستند، شرب خمرش معلوم، شرب تن مشکوک، شما در رابطه با شرب تن اجرای برائت بکنید یا هر قاعده دیگری.

شما هر چندتا نهیی که به دنبال این امر درست کنید اینقدر تبعیت دارند که تا زمانی که

این امر هست، این نواهی هستند، بمجرد اینکه این امر کنار برود، نواهی هم خودبه خود منتفی خواهند شد. این قدر تبعیت برای این نواهی نسبت به اوامر در کار است. وقتی که اینها تابع اوامر شدند، چطور می شود که برائت عقلیه حق ندارد در خود امر جریان پیدا بکند، اما وقتی که نوبت به نواهی تابعه می رسد می گوئید: جریان برائت عقلیه مانعی ندارد؟ ما ادعا می کنیم در عین اینکه این نواهی متعدد است، مع ذلک روی حساب تبعیت نمی شود در این نواهی برائت عقلیه جاری کرد.

جریان قاعده اشتغال در مقام

جواب دوم این است که این حرف را هم کنار می گذاریم، شما در باب این نواهی نسبت به آن نهی مشکوک، اجرای برائت بکنید، هیچ مانعی ندارد، ما هم اشکالی نمی کنیم که این نواهی جنبه تابعیت دارد و در سعه و ضیق تابع اوامر است، شما در آن نهی دوم اجرای برائت بکنید. نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که در مقام امثال و موافقت امر هم شما حجتی دارید. شما اصاله البرائت جاری کردید، گفتید: نهی در کار نیست، خوب نباشد. تکلیفی که به شما متعلق شده، امر است. در امر که می گوئید: برائت عقلیه جریان پیدا نمی کند، اگر مولا به شما گفت: من تو را امر به قتل کردم، در امر که برائت عقلیه جاری نبود، مفهوم قتل هم که برای تو مشخص بود، چرا تو به یک ضربه ای که نمی دانی که در دنبال این ضربه آیا قتل تحقق پیدا می کند یا نمی کند اکتفا کردی؟ پس جای اشتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد کجاست؟ شما می توانید در مقابل این بیان مولا بگوئید: من در نهی برائت جاری کردم؟ برائت جاری کن، آیا این برائتی که شما جاری می کنید، بالاتر از آن است که محققین می گویند که امر بشیء اصلا مقتضی نهی از ضد نیست. اصلا در باب ضد، نقیض، ترک، ضد خاص، ضد عام نهی وجود ندارد.

آیا این اجرای برائت شما از این قول بالاتر است؟ شما اصلا بگوئید: در ناحیه ترک مأمور به، ضد خاص، ضد عام، اصلا نهی وجود ندارد. پس حالا که نهی وجود ندارد، پس در رابطه با امر هم بگوئیم: دیگر اصاله الاشتغال نیست بخاطر اینکه در ناحیه ترکش نهی وجود ندارد. بعد از آن که در رابطه با یکی از این نواهی اجرای برائت می کنید، فقط وجود این نهی کنار می رود، اما تکلیف مولا- که نهی نبوده. تکلیف مولا امر بوده و در مقابل این امر مولا باید حجتی داشته باشید. آیا اتیان به یک عملی که شما نمی دانید مأمور به مولا با آن عمل تحقق پیدا می کند، اتیان به یک عمل احتمالی، جوابگوی امر

مولا است؟ می تواند پاسخی در برابر امر قطعی متوجه از ناحیه مولا باشد؟

پس صرف اینکه شما در یکی از نواهی، اصاله البرائه جاری بکنید، فایده ای بر این اصاله البرائه ترتب پیدا نمی کند. معنای اصاله البرائه نبودن نهی است و عرض کردیم: این مقامش بالاتر از قول محققین نیست که اصلا امر بشیء را به هیچ نحو مقتضی نهی از ضد نمی دانند و در رابطه با ترک و ضد خاص بطور کلی نهی را مطرح نمی کنند. پس مجرد این معنا نمی تواند اثری داشته باشد و طبعاً این مناقشه ولو اینکه مقدماتش را هم ما بپذیریم، در ما نحن فیه نمی تواند مانعی بوجود بیاورد.

این اجمال بحث ما بود. یعنی ما اجمالاً گفتیم: اینجا اصاله البرائه جریان ندارد در مقابل آن قولی که بطور کلی می خواست اصاله البرائه را در اینجا جاری بکند. ما آن حرف را تا بحال از بین بردیم. حالا گرفتار یک تفصیلاتی هستیم. عرض کردیم: یک تفصیل را مرحوم محقق اراکی (رضوان الله تعالی علیه) ذکر فرموده بودند که روز اول گفتیم: این تفصیل از محل نزاع خارج است و نمی توان آن را تفصیل در محل نزاع دانست. لکن دو تفصیل دیگر باقی مانده است.

تفصیل بین اقتضاء علم اجمالی و علیت تامه آن برای وجوب احتیاط

یک تفصیل اینکه قائل می گوید: اگر علم اجمالی علّت تامه برای وجوب احتیاط باشد، برائت جاری نمی شود، اما اگر ما علم اجمالی را مقتضی وجوب احتیاط ببینیم، اینجا برائت جاری می شود.

روی بیانی که ما عرض کردیم چه فرق می کند که شما برای علم اجمالی علّیت تامه قائل بشوید یا برای علم اجمالی مسأله اقتضا را بپذیرید؟ برای اینکه اگر علم اجمالی هم مقتضی باشد، باید یک راهی بعنوان مانع در مقابل این مقتضی بوجود بیاورید، و ما دیدیم هیچ مانعی وجود ندارد، همان قاعده اشتغالی که در موارد مسلّمه قاعده اشتغال جریان پیدا می کند، بین آن موارد مسلّمه و بین ما نحن فیه هیچ فرقی ملاحظه نکردیم، گفتیم: چه فرق می کند بین یک آدمی که اصلاً شک دارد که در مقام قتل مأمور به برآمد یا برنیامد؟ و بین کسی که یک ضربه را ایجاد کرده، لکن نمی داند که با این ضربه آیا مسبب که عبارت از قتل است، تحقق پیدا کرده یا نکرده؟ آیا از نظر اضافه به مقام امر و موافقت امر، بین این دو چه فرقی هست؟ یک آدمی ایستاده متحیر، می گوید: مولا مرا مأمور به قتل زید کرد، من اصلاً نمی دانم که رفتم سراغ این مطلب یا نرفتم سراغ این مطلب.

چطور قاعده اشتغال در اینجا حاکم است، در ما نحن فیه هم که یقین دارد یک ضربه تحقق پیدا کرده، لکن نمی داند در دنبال این ضربه آیا قتل واقعیت پیدا کرد یا پیدا نکرد، اینجا هم مثل آنجا قاعده اشتغال جاری است. لذا اگر علم اجمالی را مقتضی وجوب احتیاط هم بدانیم، در عین حال حاکم در ما نحن فیه قاعده اشتغال است.

تفصیل بین اسباب عقلیه و عادیه و اسباب شرعیه

لکن تفصیل مهم در اینجا آن تفصیلی است که در تقریرات مرحوم محقق نایینی (ره) نقل شده، نه اینکه خود ایشان اختیار کرده باشند، خودشان هم این تفصیل را رد کرده اند و آن این است که اگر اسباب، اسباب عقلیه یا عادیه باشد، براءت عقلی جریان پیدا نمی کند، مثل مسأله قتل و مسأله تنظیف به عنوان سبب عادی که مثالهایش را ذکر کردیم.

یعنی در این دو تا با ما موافقت می گویند: «اذا كانت الاسباب، اسبابا عقلیه او عادیه لا تجری البرائة اصلا» اما اگر اسباب شرعیه شد، در اسباب شرعیه چون خود شارع باید سبب را بیان بکند، عقل و عادت در این رابطه نقشی ندارند. خود شارع همان طوری که مسبب را بیان کرده، سببش را هم باید بیان بکند برای اینکه اگر شارع بگوید: نماز مشروط به طهارت است. از شارع می پرسیم: طهارت چیست؟ می گوید: طهارت، یک حالت معنوی و یک کیفیتی است که برای نفس انسان تحقق پیدا می کند. می گوییم: ما که با فکر خودمان نمی دانیم یک چنین واقعیتی وجود دارد یا ندارد. لذا اگر شارع گفت: نماز مشروط به طهارت است، آیا مسأله اینجا خاتمه پیدا می کند یا باید اسباب این طهارت را هم خودش معرفی بکند؟ مثل مسأله قتل و تنظیف نیست که یک اسباب عقلیه و عادیه ای دارد. بیان اسباب در محصیلات شرعیه، به دوش خود شارع است. شارع باید بگوید:

وضو بگیرید، و وضو را معرفی بکند، برای اینکه این وضو، مؤثر در حصول طهارت است. شارع باید بفرماید: به چه کیفیت عملی بنام غسل انجام بدهید که این غسل مؤثر در حصول آن حالت نفسانیه است. لذا در مسیبات شرعیه بیان اسباب بعهدۀ شارع است، معرفی اسباب باید بدست شارع بشود.

چیزی که این تفصیل را و منشأ توهم تفصیل را بوجود آورده، همین است که گفته شده: اگر اسباب را هم خود شارع باید بیان بکند، نسبت به آن مقداری که شارع بیان کرده، مطلب تمام است اما نسبت به آن مقداری که بیان نکرده، چه مانعی دارد که ما اجرای براءت بکنیم؟ شارع خصوصیات غسل را بیان کرد، اما فرمود که مثلا در غسل

ترتیبی، بین طرف راست و طرف چپ ترتیب اعتبار دارد، این را بیان نکرد. اگر ما شک بکنیم در این که آیا ترتیب اعتبار دارد یا ندارد، چه مانعی دارد که اینجا براءت جاری بکنیم؟ بگوییم: وظیفه شارع بود که این خصوصیت را بیان بکند حالا که بیان نکرده، قاعده قبح عقاب بلا بیان و بدنبالش هم فرضاً مسأله حدیث رفع جریان پیدا می کند.

این بحسب ظاهر، یک تقریب خوبی به نظر می رسد که در اسباب و محصلات شرعیه چون بیان اسباب مانند مسببات به عهده شارع و وظیفه شارع است، لذا هر مقداری را که شارع بیان نکرد، قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند. اما آیا واقعیت مطلب هم همین است؟ آیا در اسباب و محصلات شرعیه این حرف را باید بزنیم یا اینکه در همان جا هم باید قاعده اشتغال را پیاده بکنیم؟

توضیح اسباب و محصلات شرعیه

اینجا اولاً یک توضیحی راجع به اسباب و محصلات شرعیه باید بدهیم. مسأله اسباب و محصلات شرعیه اختصاصی به آن صورتی که الان بیان کردیم ندارد. یعنی ما دوجور سبب شرعی داریم، دوجور محصل شرعی داریم: یک سبب شرعی به این کیفیت است که ریشه کار مربوط به عقلا و اعتبار عقلا است نه اینکه ریشه اصلیش در اختیار شارع باشد. ما می دانیم قبل از اینکه دین اسلام بیاید، در بین جمعیتها، معامله بیعی تحقق داشته، می دانیم که در بین مردم، نکاح تحقق داشته، می دانیم که در بین مردم، طلاق وجود داشته. دین اسلام که آمد در رابطه با این امور اعتباریه عقلائیه، به هیچ وجه نقش تأسیسی نداشته است فقط شارع در باب نکاح مثلاً- یک خصوصیتی را اضافه کرده، یک قیودی را در باب طلاق اضافه کرده و الاصل الطلاق و اصل النکاح و اصل البیع و کذا ما یشابهها، از مخترعات شارع نیست. اینها مسائل سابقه دار عقلایی و عرفی است، منتها شارع هم روی اینها صحه گذاشته با یک تضییق و توسعه هایی که در رابطه با خصوصیات اسباب این مسائل دارد.

حالا که شارع تأیید کرده، ما می گوییم: «البیع سبب شرعی لحصول الملك» اگر اینجوری تعبیر بکنیم، این تعبیر، صحیح است. بیع برای حصول ملک، سبب شرعی دار

را احراز بکنید، تحقق مأمور به را احراز بکنید لذا به نظر می رسد که در اینجا همان مسأله اشتغال و قاعده عقلیه جریان پیدا می کند و بین اسباب و محصّلات شرعی و عقلی و عادی فرقی بوجود نمی آید.

پرسش:

- ۱ - جریان برائت را در مقام، طبق اثبات نهی از ضد عام و تعدد اعدام توضیح دهید.
- ۲ - دو جواب استاد را از طریقه جریان برائت طبق اثبات نهی از ضد عام و تعدد اعدام بیان کنید.
- ۳ - تفصیل بین مقتضای بودن علم اجمالی و علت تامه بودن آن را برای وجوب احتیاط با جوابش شرح دهید.
- ۴ - تفصیل بین اسباب عقلیه و عادیه و اسباب شرعیه را توضیح دهید.
- ۵ - اسباب و محصّلات شرعیه را تعریف کنید.
- ۶ - مقتضای مراجعه به عقل در صورت شک در اسباب و محصّلات شرعیه چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اقل و اكثر در شبهات موضوعيه بررسی جریان برائت عقليه در اسباب و محصلات شرعيه

در شك در اسباب و محصلات در آنجایی که اسباب و محصلات، اسباب و محصلات شرعيه باشند مثل باب وضو اگر بگوئیم: آن چیزی که مقدمیت دارد، عبارت از خود وضو نیست، عبارت از خود غسل نیست بلکه آن طهارت معنویه ای که از غسل و وضو، حاصل می شود مأمور به است، و مقدمیت دارد. در اینجا گفته شده بود که چون سبب، سبب شرعی است و شارع باید سبب را بیان بکند و شارع باید معرفی سبب را به عهده داشته باشد، اگر ما شك کردیم در اینکه فلان شیء، در وضو دخالت دارد یا ندارد، جزئیت دارد یا ندارد، قیدیت دارد یا ندارد، اینجا می توانیم به برائت عقليه، تمسك بکنیم و از راه قاعده قبح عقاب بلا بیان، به لحاظ اینکه بیان اینها به عهده شارع است و بر شارع است که اسباب شرعيه را معرفی بکند، برائت عقليه جاری بکنیم.

جواب این حرف را عرض کردیم و گفتیم: در عین اینکه، بیان این مطلب با شارع است لکن چون مأمور به، عبارت از یک امر دیگری است و در مأمور به تردید بین اقل و اکثر، وجود ندارد بلکه تردید، در ناحیه سبب مأمور به و محصل و محقق مأمور به است، اینجا قاعده اشتغال، حکومت می کند و جایی برای قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست. اینجا عقل می گوید: آنچه که مأمور به است و مقدمیت دارد، آن طهارت نفسانیه است و این طهارت نفسانیه، باید تحقق پیدا بکند و با بی اعتنائی به آن جزء مشکوک و یا قید مشکوک، شما نمی دانید که این طهارت معنویه، تحقق پیدا کرد یا نه؟ لذا همان قاعده اشتغال که در موارد دیگر، مستدعی برائت یقینیه است، آن قاعده در اینجا هم حکم می کند به اینکه اشتغال یقینی، فراغ و برائت یقینیه لازم دارد و این جز از راه احتیاط و اتیان به جزء و یا قید مشکوک، حاصل نمی شود.

بررسی جریان برائت شرعیه در اسباب و مسببات شرعیه

لکن بحث است که اگر دست ما از برائت عقلیه کوتاه شد، آیا از برائت شرعیه هم، کوتاه است؟ آیا حدیث رفع، نمی تواند در اینجا دلالت داشته باشد؟ چه مانعی دارد که حدیث رفع را به این صورت در ما نحن فیه پیاده بکنیم، بگوییم: ابتداء شما شک دارید در اینکه آن طهارت نفسانیه حاصل شده یا نشده لکن شک شما، مسبب از این است که آیا در باب غسل، ترتیب بین طرف راست و طرف چپ، اعتبار دارد یا اعتبار ندارد.

می خواهد طرف راست ابتداء واقع بشود، بعد از غسل سر و گردن، می خواهد ابتداء طرف راست واقع بشود و یا طرف چپ تحقق پیدا بکند. پس شک در حصول طهارت نفسانیه، مسبب از این است که آیا ترتیب «بین الجانین معتبر ام لیس بمعتبر»؟ چه کسی باید این ترتیب را علی تقدیر الاعتبار بیان بکند؟ شارع باید این معنا را بیان بکند، برای اینکه ما نه به مسببات شرعیه، راه داریم و نه به اسبابش راه داریم. ما چه می دانیم که چه چیزی برای حصول طهارت نفسانیه سببیت دارد و چه امری موجب تحقق این حالت نفسانیه است؟ جز از طریق شارع، راه دیگری برای ما باز نیست.

پس ریشه مطلب این می شود که ما شک داریم «هل الترتیب بین الجانین معتبر ام لیس بمعتبر»؟ «رفع ما لا یعلمون» را اینجا پیاده بکنیم، بگوییم: شما نمی دانید ترتیب، اعتبار دارد، جاهل به اعتبار ترتیب هستید و حدیث رفع به لحاظ اینکه شارع امتنانا هر مجهولی را رفع کرده، می آید این مسأله اعتبار ترتیب بین جانین را رفع می کند، می گوید:

«لأنه امر مجهول»، اگر واقعیتی هم داشته باشد «یکون مرفوعاً، یکون مرتفعاً».

وقتی که حدیث رفع در ریشهٔ مسأله، دلالت بر اعتبار رفع کرد و دلالت بر رفع شک کرد، دیگر در ناحیهٔ مسبب، مسأله باقی نمی ماند چون مسبب و سبب، هر دو شرعی هستند، اگر سبب و مسبب، غیر شرعی بودند، مسائل دیگری پیش می آمد، اما سبب و مسبب، چون شرعی هستند وقتی که شارع از سبب، رفع شک کرد، دنبالش رفع شک از مسبب می شود. پس چه مانعی دارد در عین اینکه سببیت و مسببیت، شرعی است، ما از راه حدیث رفع، مسأله را تمام بکنیم؟

مقتضای حکومت عقل در اسباب و مسببات

این تقریب، تقریب خوبی به نظر می رسد لکن یک اشکال در این تقریب هست که آن اشکال، مانع از جریان حدیث رفع خواهد بود و آن اشکال این است که در تمامی اسباب و مسببات، چه اسباب و مسببات عقلیه باشد و چه اسباب و مسببات عادی و چه اسباب و مسببات شرعیه، در عین حال یک سلسلهٔ مسائل عقلی در تمام اینها تحقق دارد، مثلاً در همین سبب و مسبب شرعی ولو اینکه سببیت، شرعی است، مسبب، شرعی است، اما چه کسی حکم می کند به اینکه «اذا تحقق السبب، يتحقق المسبب»؟ این را فقط عقل، حکم می کند. این دیگر یک مسأله شرعی نیست حتی یک مسأله عادی هم نیست. این یک مسأله عقلیه به تمام معناست.

عقل می گوید: من راهی به اسباب و مسببات شرعیه ندارم، من نمی توانم آن را درک بکنم لکن این را درک می کنم که هر کجا یک سبب شرعی، تحقق پیدا کرد، در دنبال او، خواه ناخواه مسبب شرعی هم تحقق پیدا می کند. این «تحقق المسبب بعد تحقق السبب، امر عقلی». این در تمامی موارد، جریان دارد.

یکی از جهات دیگری که باز عقل حکم می کند، این است که می گوید: «لا يتحقق المسبب الا بتحقق تمام السبب». روی این کلمهٔ تمام، عنایت هست؛ یعنی سبب، باید «تاماً» تحقق پیدا بکند، تا مسبب در دنبالش حاصل بشود و الا اگر سبب، ناقص وجود پیدا بکند، اگر یک جزء از صد جزء سبب، تحقق پیدا نکند، امکان ندارد که در دنبال او، مسبب حاصل بشود. این هم یک حکم عقلی است که باید در ناحیهٔ سبب، عنوان تمامیت تحقق پیدا بکند «حتی يترتب عليه المسبب» و اگر در یک جایی، سبب ناقص شد، دیگر «لا يتحقق المسبب» ولو اینکه سبب، شرعی باشد و مسبب هم شرعی. پس این مسائل،

لزوم احراز تمامیت سبب برای تحقق مسبب

حالا- که اینطور شد، ما به این تقریبی که برای جریان حدیث رفع در اینجا ذکر شد، این اشکال را داریم، می گوییم: شما حدیث رفع را جاری کردید، حدیث رفع می گوید:

ترتیب بین الجانین اعتبار ندارد، «لأنه امر مجهول، لأنه مما لا يعلمون». ما با اجرای حدیث رفع، اعتبار ترتیب بین جانین را از بین بردیم، دیگر ترتیب را رعایت نکردیم، حالا این مسأله پیش می آید که شما از کجا احراز می کنید این غسلی که بدون ترتیب، انجام می دهید، «تمام السبب لحصول الطهاره» است؟ تا تمامیت سبب احراز نشود، مسأله طهارت، مشکوک است. مسأله تحقق طهارت، معلوم نیست. شما از چه راهی تمامیت این سبب را احراز می کنید؟

شما ناچارید که اینجا یک لازم عقلی را به واسطه حدیث رفع، اثبات بکنید. مسأله اصل مثبت، تنها در باب استصحاب نیست، همان طوری که استصحاب، مثبتاتش حجیت ندارد؛ یعنی لوازم عقلیه و عادیه و آنچه که به توسط لوازم عقلیه و عادیه مترتب است، بر استصحاب ترتب پیدا نمی کند، در باب حدیث رفع هم مسأله همین طور است. شما اگر بتوانید با اجرای حدیث رفع، ثابت بکنید که این غسلی که فاقد ترتیب بین الجانین است، «تمام السبب لحصول الطهاره» است و سبب کامل برای تحقق طهارت است، آنوقت است که در ناحیه مسبب، شکی برای شما باقی نمانده، آنوقت است که در رابطه با طهارت، دیگر تردیدی ندارید. اما این معنا از کجا پیدا می شود؟ این معنا را از چه راهی ثابت بکنیم؟ آیا حدیث رفع که دلیل یک اصل شرعی است، می تواند این لازم عقلی را ثابت بکند؟ می تواند برای اثبات لازم عقلی کفایت داشته باشد؟

عدم حجیت اصل مثبت در باب اصالة البرائة شرعی

اگر ما اصل مثبت را در باب استصحاب، حجت بدانیم، اینجا می توانیم روی حدیث رفع به عنوان یک اصل براءت شرعی مثبت، تکیه بکنیم. اما همان طوری که در باب استصحاب، اصل مثبت، فاقد حجیت است، در باب اصالة البرائة مستند به حدیث رفع هم همین معنا پیاده می شود. لذا شما با اجرای براءت شرعی، نمی توانید در اینجا به هدف برسید و تردیدتان را راجع به مسبب و شکتان را درباره مسبب، مرتفع بکنید. پس همان

طوری که برائت عقلیه، جریان پیدا نمی کند، برائت شرعیه هم به همین صورت جریان ندارد.

تا اینجا روی ترتیب بحث در اقل و اکثر، در چهار نوع اقل و اکثر بحث می کنیم: قسم اول: اقل و اکثر در اجزا. قسم دوم: اقل و اکثر در باب مطلق و مشروط و نوع و جنس و مصداق و فصل. قسم سوم: اقل و اکثر در اسباب و محصلات بود که امروز با این جملات، این بحث تمام شد. حالا یک قسم چهارم هم داریم. البته روی اینها به صورت مستقل، بحث نشده ولی در کلام مرحوم شیخ انصاری، اشاره بلکه بالاتر، به این مسأله شده و روی جهتی یک سطری هم از عبارت شیخ را ان شاء الله عرض می کنیم.

اقل و اکثر در شبهات موضوعیه

قسم چهارم: عبارت از اقل و اکثر در شبهات موضوعیه است. اقل و اکثر در شبهات موضوعیه، یعنی چه؟ یعنی چه که شبهه، شبهه موضوعیه است و در آن اقل و اکثر است؟ آیا این همان اقل و اکثر در اسباب و محصلات نیست، یا همان مسأله است و عبارتش تغییر کرده و عنوانش عوض شده است؟

واقعش این است که اینها دو مطلب است و نباید به یکدیگر خلط بشود. در اقل و اکثر در اسباب و محصلات، مسأله به این کیفیت بود که امر مولا و تکلیف مولا، به آن مسبب متعلق است، به آن محصل متعلق است و ما در آن مسبب و محصل، هیچ گونه تردیدی نداریم؛ یعنی در ناحیه خود مأمور به، هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. چه مسبب عقلی باشد و چه عادی باشد و چه شرعی باشد، از نظر نفس مسبب و نفس مأمور به، هیچ گونه نقطه ابهامی برای ما وجود نداشت. نقطه ابهام ما، در یک امر دیگری بود که آن امر دیگر، جنبه سببیت داشت، جنبه محصلیت داشت. ما در ناحیه سبب که «لا یكون مأمورا به» و در ناحیه محصل که «لا یكون مأمورا به» تردید داشتیم. مثلا در آن مثال سبب عقلی، مولا امر کرده به قتل زید. قتل زید که تردید ندارد، نقطه ابهامی در مأمور به وجود ندارد.

ما می دانیم مأمور به قتل هستیم، قتل هم یک مفهوم مبین و مشخصی دارد، منتها شک ما در این است که آیا قتل با یک ضربه، تحقق پیدا می کند و یا اینکه با دو ضربه تحقق پیدا می کند. پس تردید ما به لحاظ ضربه و ضربتین، هیچ ارتباطی به مأمور به ندارد، هیچ ارتباطی به متعلق تکلیف ندارد، هیچ اجمالی در متعلق تکلیف ایجاد نکرده. متعلق تکلیف قتل زید است، قتل هم یک مفهوم مشخص و مبینی دارد، لکن تردید در این است

که آیا این مفهوم مشخص، با یک ضربه، تحقق پیدا می کند و یا اینکه باید دو ضربه باشد تا این مفهوم مبین در خارج تحقق پیدا بکند.

پس دائره مأمور به در باب سبب و محصل از دائره متعلق شك و مورد تردید به تمام معنا جدا بود اما در اینجا، اینطور نیست. اینجا که ما در اقل و اکثر در ناحیه شبهه موضوعیه بحث می کنیم، اینجا اقل و اکثر در دائره خود مأمور به است، در دائره متعلق تکلیف است، منتها اشتباه ما مربوط به شارع نیست، اشتباه ما مربوط به یک امر دیگری است، مربوط به یک امر خارجی است. تعبیر بزرگان این است که در تمام شبهات موضوعیه، اشتباه برای یک امر خارجی است که رفعش هم به شارع و به مولا ارتباطی ندارد. این مایعی که شما شك دارید در اینکه خمر است یا «لیس بخمر»، لازم نیست که مولا برایتان مشخص بکند که «هذا خمر او لیس بخمر»، این وظیفه مولا نیست. اینجا مسأله این است که درست است که منشأ شك، اشتباه در یک امر خارجی است، اما تردید بین اقل و اکثر در رابطه با خود متعلق تکلیف است، در رابطه با نفس مأمور به است، منتها یک تردید غیر مربوط به شارع است. در باب نماز که مردد بین نه جزء و ده جزء بود، آنجا تردید در خود مأمور به بود، اما شبهه، یک شبهه ای بود که مربوط به شارع بود. شارع باید جزئیت و عدم جزئیت سوره را مشخص بکند، اینجا هم همان طور است، تردید، در خود مأمور به است اما رفع شكش، دیگر به شارع ارتباط ندارد از باب اینکه شك در یک امر خارجی و برای یک شبهه موضوعیه است، این دیگر «لیس علی الشارع» اینکه رفع شك بکند.

مثال برای اقل و اکثر در شبهات موضوعیه

مرحوم شیخ در کتاب رسائل دو مثال برای این مطلب ذکر کرده اند که مثال دوم ایشان، مورد مناقشه بزرگان قرار گرفته لکن با قطع نظر از آن دو مثالی که مرحوم شیخ زده اند، ما اینطوری مثال می زنیم: اگر مولا - گفت: «اکرم العلماء» لکن عموم «العلماء» بنحو عام استغراقی نبود که «کل واحد من العلماء» یک وجوب اکرام مستقل داشته باشد و یک حکم مستقل داشته باشد بلکه اکرام العلماء را به نحو عام مجموعی ایجاب کرد.

معنای عام مجموعی، این است که مولا این مجموع من حیث مجموع را می خواهد، به طوری که اگر شما صد نفر عالم هم اکرام بکنید و چندتا از عالم ها را اکرام نکنید، «کأنک لم تأت بشيء اصلا» چون نظر مولا، به مجموع «من حیث المجموع» متعلق است

و نظر مولا به اکرام المجموع تعلق گرفته که می خواهیم اقل و اکثر ارتباطی درست بشود.

پس مولا- گفته: «اکرم العلماء» به نحو عام مجموعی که مجموع، یک حکم دارد، یک موافقت دارد و آن موافقت، «اکرام الجمیع» است، اگر یکی شان هم اکرام نشود، هیچ اثری بر اکرام بقیه مترتب نخواهد بود. مولا یک چنین اکرم العلمائی گفته، شما تحقیق کردید و صد عالم پیدا کردید که علمای مسلم هستند در عالمیت زید بعد از آنکه عالمیت صد نفر دیگر را احراز کردید، شک کردید. آیا تردید شما و این دوران بین اقل و اکثر، دوران بین ۱۰۰ و ۱۰۱، دوران در اسباب و محصلات است یا دوران و تردید، در خود متعلق تکلیف است؟ می گوییم: این تردید، در خود متعلق تکلیف است برای اینکه «اکرم العلماء» یک مسأله ای غیر از اکرام این صدتا یا صد و یکی نیست. اینطور نیست که ما دوتا عنوان داشته باشیم: یک عنوان مسببی در کار باشد مثل آن قتلی که ذکر کردیم، یا مثل آن طهارتی که در باب وضو و غسل بطور مثال ذکر شد. آیا اینجا ما سبب و مسبب داریم؟

وقتی که مولا- می گوید: «اکرم العلماء» و به نحو عام مجموعی، اکرم المجموع را واجب می کند و شما شک دارید که آیا مجموع العلماء، صد نفر هستند و یا مجموع العلماء، صد و یک نفر هستند و منشأ شکتان هم شک در عالمیت و عدم عالمیت زید است، می خواهیم بینیم این اسمش چیست؟ آیا این دوران، دوران بین اقل و اکثر نیست؟ بلا- اشکال هست. آیا این از قبیل اسباب و محصلات است؟ سبب کدام است و مسبب کدام است؟ محصل کدام است و محصل کدام است؟ ما اینجا سبب و مسببی نداریم.

محصل و محصلی وجود ندارد. ما هستیم و «اکرم العلماء»، معنایش «اکرام المجموع» است و خود این مجموع، مردد بین صد و بین صد و یک نفر است. ما اسم این را اقل و اکثر ارتباطی در شبهه موضوعیه می گذاریم.

مرحوم شیخ یک اسم دیگری رویش گذاشته اند: آنجایی که مأمور به مبین است و مصداقش مردد بین اقل و اکثر است، بین کلمه مصداق و کلمه سبب و محصل، کاملاً فرق است. مصداق، همان مأمور به است. مصداق که سبب نیست. زید همان انسان است.

زید «تمام الانسان» است، دیگر نمی شود گفت: «زید سبب و الانسان مسبب»، لذا تعبیر مرحوم شیخ به این صورت است.

شیخ دوتا مثال دیگر زده اند که یک مثالش مورد مناقشه واقع شده، اما آن مثالی که مورد مناقشه واقع نشده، عبارت از این است: اگر مولا صوم یک ماه هلالی، یک ماه

قمری را واجب کند، البته این فرض آنجایی است که اقل و اکثر ارتباطی باشد و ماه مردد شده بین سی روز و بین اینکه بیست و نه روز باشد. می فرماید: این یک مثال برای اینجاست.

این مثال شیخ هم روشن است. شهر که یک عنوان مسببی ندارد. شهر خودش یک مفهوم مبینی است که به تعبیر ایشان «ما بین الهلالین» است. ما بین هلال اول رمضان مثلا، حالا ولو اینکه رمضان، به لحاظ استقلالی بودنش، از این عنوان ما خارج است، ما فعلا- در اقل و اکثر ارتباطی، داریم مثال ذکر می کنیم ولی از نظر عنوان ما، ماه «بین الهلالین» است، هلال اول رمضان و هلال اول شوال. این ما «بین الهلالین، یسمی شهرا». آیا این شهر، یک عنوان دیگری است، غیر از این ایام که عبارت از بیست و نه روز و یا سی روز است، یا این هم مثل همان «مجموع العلماء» که مردد بین صد عالم و صد و یک عالم است می ماند؟

پس یک مثالی که مرحوم شیخ ذکر کرده اند، این مثال است که اگر صوم یک ماه هلالی که عبارت از «ما بین الهلالین» است، وجوب پیدا کرد به نحو ارتباط و به نحو همان عام مجموعی که در «اکرم العلماء» مطرح شد، بعد تردید کردیم. اینجا منشأ تردید، امر خارج است، به شارع ارتباط ندارد که شارع بگوید: هلال دیده شد یا نشد؟ دیده شدن و یا نشدن، یک امر خارجی است. از راههای دیگر باید رفع شک بشود «و لیس من وظیفه الشارع».

پرسش:

۱ - جریان براءت عقلیه و براءت شرعیه را در اسباب و مسببات شرعیه بررسی کنید.

۲ - مقتضای حکومت عقل در اسباب و مسببات چیست؟

۳ - لازمه احراز تمامیت سبب برای تحقق مسبب چیست؟

۴ - آیا اصل مثبت در باب اصالة البرائة شرعی حجت است؟ توضیح دهید.

۵ - اقل و اکثر در شبهات موضوعیه را با مثال تعریف کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

مثالهای مرحوم شیخ(ره) برای اقل و اکثر ارتباطی در شبهات موضوعیه

بحث در اقل و اکثر در شبهات موضوعیه بود. مرحوم شیخ(ره) در کتاب رسائل برای اقل و اکثر ارتباطی در شبهات موضوعیه دو مثال زده اند: مثال اولشان همان مثال صوم شهر رمضان بود، اگر اقل و اکثر به نحو ارتباطی اخذ شده باشد، یعنی مجموع صوم شهر، محصّل غرض باشد، بطوری که صوم هر روز، جنبه جزئیت داشته باشد. مثال را این طوری می فرمایند: «و منه ای من جمله ما اذا امر بمفهوم مبین مردّد مصداقه بین اقل و اکثر» از جمله این موارد «ما اذا وجب صوم شهر هلالی و هو ما بین الهلالین» به طوری که یک مأمور به باشد و یک محصّل غرض در کار باشد، «فشکّ فی انه ثلاثین او ناقص».

این مثال مورد اشکال واقع نشده است.

و اما مثال دوم «و مثل ما امر بطهور لاجل صلاه» بعد خودشان طهور را معنا می کند، می فرماید: «الطهور فعل رافعه للحدث او المبیح للصلاه فشکّ فی جزئیه شیء للوضوء او الغسل الرافعین». گفته اند که مثال دوم این است که اگر طهور را مقدمه برای صلاه قرار

بدهند و به عنوان واجب غیري مأموریت پیدا بکنند و بعد شک کنیم که آیا فلان چیز در وضو یا در غسل جزئیت دارد یا جزئیت ندارد. ایشان این مثال را هم از موارد اقل و اکثر ارتباطی در شبهه موضوعیه قرار داده اند.

به ایشان اشکال شده که شما در این مثال اشتباه کرده اید، برای اینکه این مثال از قبیل شک در محصل است که آن قسم سومی بود که ما در اقل و اکثر رویش بحث کردیم.

شک در اسباب و محصلات همین بود، که یک مسببی مأمور به باشد و این مسبب، دارای سببی باشد و ما در سبب، شک کنیم که آیا با نبودن فلان جزء و نبودن فلان شرط، تأثیر در حصول مسبب می کند یا تأثیر در حصول مسبب نمی کند؟ پس مثالی که مربوط به شک در محصل و شک در سبب است را به چه مناسبت در اینجا آوردید؟ این به عنوان یک قسم رابع در اینجا مطرح است و مثال مربوط به قسم ثالث است.

مراد از طهور در عبارت شیخ

لکن گویا در عبارت شیخ دقت نشده. در عبارت شیخ خودشان طهور را معنا کردند.

یک وقت ما طهور را معنا می کنیم به آن طهارت نفسانیه که برای انسان حاصل می شود و به عبارت دیگر: طهور را در مقابل حدث معنا می کنیم، حدث یعنی آن قذارت معنویه که در دنبال اموری که ایجاد حدث می کند، تحقق پیدا می کند. ما طهور را یک وقت در مقابل حدث معنا می کنیم، آن وقت این اشکالی که به مرحوم شیخ شده، وارد است. اما خود ایشان طهور را اصلاً طور دیگری معنا کردند، و خودشان تصریح به این معنا می کنند. عبارتشان این است: «و مثل ما امر بطهور لاجل صلاه»، آن وقت می فرماید:

مقصود من از طهور این است، «فعل رافعه للحدث، الفعل الرافع للحدث». ایشان معنای طهور را این قرار می دهد، «فعل رافع للحدث» این همان وضو است، همان غسل است، دیگر ما یک عنوان دیگری نداریم. «الفعل الرافع للحدث» این طهور است که مأمور به واقع شده است.

اگر «الفعل الرافع للحدث» مأمور به واقع شد و شما شک دارید در اینکه این «الفعل الرافع للحدث» تحقق دارد یا ندارد، آیا این شک در محصل است، شک در سبب است؟ در شک در محصل و سبب گفتیم: آن که مورد شک است با آن که مأمور به است، مغایرت دارد؛ مأمور به، آن طهارت نفسانیه است که برای نفس تحقق پیدا می کند، و شما در آن طهارت نفسانیه از نظر مفهوم، هیچ تردیدی ندارید، منتها شارع یک راهی برای

بیان این طهارت بیان کرده و یک چیزی را سبب قرار داده و شما در سبب، بین اقل و اکثر برایتان تردید پیدا شده است. پس آنچه که در آن تردید است بین اقل و اکثر است که او غیر مأمور به است. او سبب للمأمور به است، و در خود مأمور به هیچ تردیدی برای شما وجود ندارد.

اما در اینجا مرحوم شیخ، طهور را این طوری معنا نمی کند، می فرماید: «الطهور فعل للحدث» و آن فعل رافع للحدث دیگر مسبب نیست، آن محصل از چیزی نیست.

«الفعل الرفع للحدث» خود وضو است. «الفعل الرفع للحدث» خود غسل است. آن وقت شما شک دارید که «الفعل الرفع للحدث» تحقق پیدا کرد یا تحقق پیدا نکرد؟ مأمور به وجود پیدا کرد یا وجود پیدا نکرد؟ و این در آن مثال قتلی که ما سابقاً ذکر می کردیم در اسباب محصّلات آنجا مسأله برای شما بهتر روشن می شود. یک وقت مولا مأمور به را عبارت از قتل قرار می دهد، می گوید: «اقتل زیداً» شما می بینید که این قتل از راه سبب باید تحقق پیدا بکند، سبب عقلی لازم دارد، سبب عقلیش عبارت از ضرب و ضربتین است. یک ضرب که تحقق پیدا کرد، شک می کنید که آیا قتل در دنبال ضربت واحده محقق شد یا محقق نشد. اینجا شک در اسباب است، شک در محصل است. مأمور به عبارت از قتل است. شما در خود مأمور به هیچ گونه تردیدی ندارید، اما تردید شما در ناحیه سبب است، و اینکه آیا ضربه وارده مؤثر در حصول قتل هست یا مؤثر در حصول قتل نیست. اینجا مسأله سببیت و مسببیت کاملاً روشن و واضح است.

حالا- ما سؤال می کنیم که اگر مأمور به عبارت از قتل نبود، بلکه عبارت از ضرب مؤثر در قتل بود، مثل اینکه مولا گفت: «اضربه ضرباً موجبا للقتل» اگر مولا مأمور به را ضرب مؤثر در قتل قرار داد، اگر خارجاً شک کنید که آیا ضربه واحده تأثیر در قتل می کند یا تأثیر در قتل نمی کند، آیا این هم شک در سبب مأمور به است؟ شک در محصل مأمور به است؟ مگر مأمور به مسبب از چیست؟ اگر مأمور به، قتل باشد، آن حالت مسببیت دارد.

اما اگر خود مأمور به «الضرب المؤثر فی القتل» باشد دیگر «الضرب المؤثر فی القتل» مسبب از چه می تواند باشد؟ متأثر و متحصّل از چه می تواند باشد؟ این خودش مأمور به است. اگر شما شک کردید که آیا ضربه واحده مؤثر در قتل هست یا نیست، معنایش این است که شما شک دارید در اینکه خود مأمور به تحقق پیدا کرده یا پیدا نکرده، اینجا دیگر عنوان اسباب و محصّلات را به طور کلی باید کنار بگذاریم و اسمش را اقل و اکثر ارتباطی در شبهه موضوعیه بگذاریم. مرحوم شیخ درباره طهور همین معنا را تفسیر

اگر شما بگویید: معنایش این نیست، ایشان روی این معنا دارد بحث می کنند، می فرماید: من در صورتی مسأله طهور را به عنوان مثال ذکر می کنم که طهور را اینطوری معنا کنیم. اما اگر کسی گفت که طهور معنایش این نیست، به مثال ارتباطی ندارد. «الطهور فعل رافع للحدث او المبیح للصلاه» و فعل رافع للحدث دیگر لا یكون سبب، لا یكون له محصل، در نتیجه این مثال دوم مرحوم شیخ هم یک مثال صحیحی است و کاملاً بر ما نحن فیه منطبق است. بعد از آنکه این مثالها به ضمیمه آن مثالی که ما عرض کردیم روشن شد حالا باید بحث بکنیم.

یک نکته شاید مورد توجه قرار نگرفته است که باید آن را عرض کنیم. در این بحثهایی که از اول برائت تا اینجا مطرح کردیم، بحث شبهه موضوعیه را تا به حال مطرح نکردیم، در همان تکالیف استقلالیه و غیر ارتباطیه، در همان مثالهایی که می زدیم، شما شک دارید که این مایع خمر ام لا؟ آیا در آن برائت هم راه پیدا می کند یا نمی کند؟ ما تا به حال این را بحث نکردیم برای این نکته ای که می خواهیم تذکر بدهم که چه عنوانی بر این منطبق است؟

عنوان اقل و اکثر استقلالی در شبهات موضوعیه

وقتی که می خواهیم بحث کنیم که این مایع مردد بین خمر و خلّ آیا برائت در آن جاری می شود یا احتیاط از نظر عقل جریان پیدا می کند، چه عنوانی می توانیم به این بدهیم؟ عنوانش اقل و اکثر استقلالی است در شبهات موضوعیه، یعنی تمام این شبهات موضوعیه ای که در ذهن شما نوعاً بوده، عنوانش اقل و اکثر است برای اینکه خمر یک مصادیق معلومه و متیقنه ای دارد و یک مصادیق مشکوکه دارد. در این مصادیق مشکوکه، شک ما این طوری است که مولا که می فرماید: «لا تشرب الخمر» آیا نهی مولا- و زجر مولا- به آن خمرهای معلومه توجه پیدا کرده در صورتی که این مشکوکات خمر نباشد یا اینکه علاوه بر آن خمرهای معلوم، این خمرهای مشکوک الخمریه هم داخل در دایره «لا تشرب الخمر» است به احتمال اینکه این به حسب واقع ممکن است خمر باشد؟ لذا همان شبهات موضوعیه ای که به همین عنوان برگزار می کنیم واقعش را اگر بخواهیم حساب بکنیم، مردد بین متباینین نیست بلکه تردید بین اقل و اکثر به نحو شبهه موضوعیه است، منتها اقل و اکثر استقلالی است، و ما الان بحثمان در اقل و اکثر ارتباطی است.

فرق ما نحن فیه با شبهات موضوعیه شایع فقط در این جهت است که شبهات موضوعیه شایع، عنوان اقل و اکثر استقلالی دارند، اما این را که ما می خواهیم در آن بحث بکنیم، اقل و اکثر ارتباطی خواهد بود. لذا جای بحث شبهات موضوعیه همین جاست. اینجا باید بحث شبهات موضوعیه بررسی بشود، نه در موارد دیگر، اینجایی که صحبت اقل و اکثر است و در دنباله مسائل اقل و اکثر داریم بحث می کنیم. ولو اینکه عنوان اولی بحث اقل و اکثر ما، اقل و اکثر ارتباطی بوده، لکن تناسب بحثی اقتضا می کند که شبهات موضوعیه را در همین جا مطرح بکنیم، لذا اینجا باید وضع هر دو نوع شبهات موضوعیه را ان شاء الله بررسی بکنیم، هم شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی و هم شبهات موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی. به هر حال ما در هر دو نوع شبهه موضوعیه ان شاء الله باید بحث بکنیم.

اقوال موجود در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی

در هر دو شبهه، مجموعاً سه قول و سه احتمال وجود دارد: یک قول این است که در هر دو اینها برائت عقلیه جریان پیدا می کند. قول دیگر این است که در هیچ کدام از اینها برائت عقلیه جریان پیدا نمی کند. قول سوم که شاید مقتضای تحقیق باشد، این است که بین این دو نوع شبهه موضوعیه تفصیل قائل بشویم، در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی قائل به برائت بشویم اما در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی قائل به احتیاط بشویم.

اجرای برائت در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی

اما قول اول از تقریرات مرحوم محقق عراقی مرحوم شیخ ضیاء الدین (اعلی الله مقامه الشریف) استفاده می شود که ایشان برائت عقلیه را در هر دو جاری کرده اند.

خلاصه بیان ایشان به این برمی گردد که شما که شک می کنید که آیا این مایع خمر ام لا؟ آیا این مصداق برای خمر واقعی است یا نیست؟ در حقیقت شما شک می کنید که آیا خطاب «لا تشرب الخمر» آنقدر وسعت دارد که این فرد مشکوک هم مشمول این خطاب باشد یا اینکه خطاب «لا تشرب الخمر» دارای چنین سعه ای نیست، که این مایع مشکوک هم مشمول «لا تشرب الخمر» باشد.

به عبارت روشن تر: شما روی مایع مشکوک ایستاده اید و می گوئید: «ان کان هذه

المائع خمرا يشمله خطاب لا تشرب الخمر و ان لم يكن هذه المائع خمر، لا يشمله خطاب لا تشرب الخمر» پس شما در شمول و عدم شمول شك داريد، در سعه و ضيق خطاب «لا تشرب الخمر» شك داريد، در ضيق و سعه تكليف شك داريد. همان طوری که اگر در رابطه با اصل تكليف شك داشته باشید، قاعده قبح عقاب بلا بيان که پشتوانه براءت عقليه است، جريان پيدا می کند اينجا هم که در سعه و ضيق تكليف، تردید داريد و نمی دانيد که آیا «لا تشرب الخمر» اين فرد را می گيرد يا نمی گيرد؟ همان قاعده قبح عقاب بلا بيان در اينجا جريان پيدا می کند. اين نسبت به اقل و اکثر استقلالی.

در اقل و اکثر ارتباطی هم مسأله همین طور است، در آن مثالی که ما ديروز عرض کردیم، مولا می گوید: «اکرم کل عالم» بنحو عام مجموعی يا به تعبير ديگر: «اکرم مجموع العلماء». اين مجموع العلماء مردد بين صد نفر است، اما اگر زید، فاقد مراتب علمی باشد، خطاب «اکرم مجموع العلماء» در همان صد نفر و قوف پيدا می کند. پس در حقيقت شك شما در اينکه زیدی که نفر صد و یکم است «ا هو عالم او ليس بعالم» به اين برمی گردد که آیا «اکرم مجموع العلماء» آن قدر سعه دارد که نفر صد و یکم را هم شامل بشود يا اینکه ضيق دارد و از حدود صد نفر تجاوز نمی کند؟ پس شك شما در سعه و ضيق خطاب و در سعه و ضيق تكليف است. همان طوری که اگر شما در اصل تكليف تردید پيدا می کردید، قاعده قبح عقاب بلا بيان جريان پيدا می کرد، همان طور اگر در سعه و ضيق تكليف تردید پيدا کنید و براي تان مورد شك باشد، همین قاعده قبح عقاب بلا بيان جريان پيدا می کند و حکمش هم اين است که آن مقداری که خطاب مسلماً دلالت می کند را اخذ بکن، اما آن مقداری که برای شما مشکوک است و بيانی هم فرضاً در اين رابطه وجود ندارد، ديگر بر شما لازم نیست رعايت تكليف احتمالی را در رابطه با نفر صد و یکم بکنی.

اين بيانی است که ايشان ذکر فرموده اند و خواسته اند به اين بيان مسأله جريان براءت را در هر دو شبهه موضوعيه پيدا بکنند.

عدم جريان براءت شرعيه در شبهات موضوعيه

لکن درست نقطه مقابل فرمايش ايشان، مسأله ديگری مطرح شده و آن مسأله اين است که می گوید: شما اينجا داريد خلط می کنید. قاعده قبح عقاب بلا بيان در رابطه با مسائلی است که بيانش به دوش مولا و به عهده مولا باشد. هرچيزی که وظیفه مولا بيان

آن چیز باشد و بیان نکرده باشد، اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان شامل می شود، اما مواردی که بیانش به عهده مولا نیست و هیچ ارتباطی به مولا ندارد، چه معنا دارد که قاعده قبح عقاب بلا بیان در آن جریان پیدا بکند؟

پس اول باید این معنا ملاحظه بشود که این کلمه عقاب بلا بیان در رابطه با آن چیزهایی است که «کان علی المولی بیان»، اما چیزی که بیانش برعهده مولا نیست، قاعده قبح عقاب بلا بیان آنجا پیاده نمی شود. آن وقت نتیجه می گیرد، می گوید: مگر بحث شما در شبهات موضوعیه نیست؟ مولا نباید شبهات موضوعیه چه در اقل و اکثر استقلالی، و چه در اقل و اکثر ارتباطی را بیان بکند. انسان باید از راه دیگر به شبهات موضوعیه پی ببرد. وقتی که نفس عنوان شبهه موضوعیه پیش آمد، ما استفاده می کنیم که دیگر بیان به عهده مولا نیست. و اگر چیزی بیانش به عهده مولا نباشد، چطور قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود و چه ارتباطی به قاعده قبح عقاب بلا بیان پیدا می کند؟ این قاعده قبح عقاب بلا بیان را تنها در شبهات حکمیه باید مورد نظر و مورد توجه قرار بدهید، برای اینکه در شبهات حکمیه است که وظیفه شارع رفع شبهه است، وظیفه شارع بیان تکلیف است، اما شبهه وقتی موضوعیه شد، خود معنای شبهه موضوعیه این است که دیگر بیانش به شارع ارتباطی ندارد و رفع شبهه اش مربوط به شارع نیست، و اگر اینطور شد دیگر چطور شما در این مایعی که شک دارید فی انه خمر او خلّ، قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری می کنید؟ مگر مولا باید دست شما را بگیرد و روی هر خمیری توقف کند و آن را به عنوان خمیریت به شما معرفی بکند؟ آنچه وظیفه مولا است، القای حکم است، بیان حکم است که «لا تشرب الخمر» را بگویید، برود دنبال کارش، اما «ان هذه المائع خمر او لیس بخمر»، این دیگر به مولا چه ارتباطی دارد؟ و چه بسا اگر یک مولای عادی این حرف را بزند، یک مولای عادی به عبدش بگوید: «لا تشرب الخمر»، بعد هم به عبدش بگوید: «هذه المائع خمر»، تازه قول مولا درباره خمیریت این مایع اعتبار ندارد، برای اینکه مولا قولش که مفید علم نیست، بینه هم نیست که قولش حجیت داشته باشد.

این کاشف از این است که بیان موضوع هیچ ارتباطی به مولا ندارد.

لذا درست نقطه مقابل قول مرحوم محقق اراکی، این قول است که بگوییم: در هیچ یک از شبهات موضوعیه چه در اقل و اکثر استقلالی و چه در اقل و اکثر ارتباطی «لا- مجال لجریان البرائه»، بلکه عقل حکم به احتیاط می کند. عقل می گوید: از مایع مشکوک الخمریه باید اجتناب بشود. اقل می گوید: عالم مشکوک العالمیه در آن مثال حتما باید

اکرام بشود برای رعایت تکلیف مولا.

این دو قول در دو طرف متقابل هستند، ببینیم آیا می شود بین دو قسم از شبهه موضوعیه تفصیل قائل بشویم، شبهات موضوعیه استقلالیه را از شبهات موضوعیه ارتباطیه جدا بکنیم یا نه؟

پرسش:

- ۱ - مثالهای مرحوم شیخ (ره) را برای اقل و اکثر ارتباطی در شبهات موضوعیه بیان کنید.
- ۲ - مرد از طهور در مثالهای شیخ برای اقل و اکثر ارتباطی چیست؟
- ۳ - محل بحث اقل و اکثر استقلالیه در شبهات موضوعیه کجاست؟ توضیح دهید.
- ۴ - قول محقق اراکی (ره) را در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالیه و ارتباطی بیان کنید.
- ۵ - دلیل قائل به عدم جریان براءت شرعیه در شبهات موضوعیه چیست؟

ص: ۵۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بحث در اين بود كه آيا در شبهات موضوعيه در اقل و اكثر مطلقا براءت جريان پيدا مي كند يا مطلقا جريان پيدا نمي كند يا اينكه بين اقسام شبهات موضوعيه فرق هست؛ اگر شبهات موضوعيه در اقل و اكثر استقلالي باشد، براءت عقليه در آن جاري مي شود و اگر اقل و اكثر ارتباطي باشد براءت جريان پيدا نمي كند.

دليل تفصيل بين اقل و اكثر استقلالي و ارتباطي از نظر اجرائ براءت

ظاهر، همين وجه اخير و همين احتمال اخير است. مثال براي هردو همان «العلماء» است منتها «العلماء» دوجور مي تواند اخذ بشود و مقصود مولا باشد: يك وقت عموم در «العلماء»، عموم استغراقي است كه از عموم استغراقي به عموم اصولي هم تعبير مي شود. عام اصولي يعني عام استغراقي و يك وقت اين است كه «العلماء» به نحو عام مجموعي اخذ مي شود كه همان طوري كه در كتاب عام و خاص ملاحظه فرموديد ما هم عموم استغراقي داريم و هم عموم مجموعي داريم و هم عموم

بدلی داریم که فعلا مورد بحث ما نیست.

خصوصیت عام استغراقی از نظر انحلال حکم

عام استغراقی عبارت از این است که هر فردی از افراد عموم مستقلا دارای حکم است و حکم او هم مخالفت و موافقت مستقل دارد. در حقیقت عام استغراقی انحلال پیدا می کند. وقتی که می گوید: «اکرم کل عالم» این بمنزله این است که بگوید: «اکرم زید العالم، اکرم بکر العالم» و همین طور یک یک مصادیق را مستقلا محکوم به حکم قرار بدهد منتها مولا و متکلم ملاحظه کرده است که این مصادیقی که می خواهد حکم به وجوب اکرامشان بکند، اینها داخل در تحت یک عنوان و متصف به یک عنوان هستند لذا با استفاده از کلمات عموم، تعمیم متعلق حکم و موضوع حکمش را اخذ می کند اما وقتی که می گوید: «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم» این کلمه کل و اشباه کلمه کل، هیچ موضوعیتی ندارند. وقتی که مولا به نحو عموم «اکرم کل عالم» را می گوید این معنایش این نیست که این کلمه کل بما آنه کل باید احراز بشود، باید تحقق پیدا بکند. این یک عنوانی است فرض کنید مثل عنوان صلاه، همان طوری که شما در مقام اطاعت و در مقام موافقت، باید احراز بکنید که عنوان صلاه بر عملتان منطبق است و عنوان مأمور به بر او منطبق است در «اکرم کل عالم» وقتی که به نحو عام استغراقی اخذ می شود، مسأله اینطور نیست. مسأله این نیست که کلمه کل موضوعیت دارد، و کلمه کل یک عنوانی است که شما باید این عنوان را تحصیل بکنید، و در مقام موافقت احراز بکنید، بلکه به تعبیر علمی: این کلمه کل عنوان مشیر است، یک عنوانی است که طریقت به افراد دارد و اشاره به افراد می کند مثل عناوین مشیره در موارد دیگر.

در بعضی از بحثها در رابطه با عنوان مشیر یک روایتی بود که سؤال می کرد که من در باره مسایل حلال و حرام به چه کسی مراجعه بکنم و احکام و مسایل را از چه کسی اخذ بکنم؟ امام علیه السلام درحالی که با دست اشاره فرمودند، فرمودند: «علیک بهذا الجالس» و اشاره به زراره کردند. این کلمه «الجالس» که در اینجا امام به صورت عنوان ذکر می کند می فرماید: «علیک بهذا الجالس» ما می دانیم که جالس بما هو جالس نقشی در این معنا ندارد. این جنبه معرفی دارد، جنبه مشیریت در آن وجود دارد. در عام استغراقی مسأله عینا اینطور است که «اکرم کل عالم» یک خلاصه ای و یک عصاره ای از «اکرم زید العالم و عمرو العالم و بکر العالم» است، منتها عرض کردیم چون ملاحظه کرده که تمامی

این افرادی که می‌خواهد اکرامشان را واجب بکند، در عالمیت مشترک هستند و فرض کنید همان عالمیت نقش در وجوب اکرام دارد، دیگر داعی ندارد که افراد را یک به یک نام ببرد بلکه می‌تواند با استفاده از کلمه کل، به تمام این مصادیق و تمامی این افراد اشاره داشته باشد اما در باطن و در حقیقت «اکرم کل عالم» یک حکم نیست «اکرم کل عالم» احکام متعدده کثیره علی حسب تعدد افراد العالم است. هرچه مصداق عالم تکثر پیدا بکند و هرچه افراد عالم زیاد بشود به تعداد مصادیق عالم، اکرم کل عالم دلالت بر حکم می‌کند.

خصوصیت عام مجموعی از نظر انحلال حکم

اما در عام مجموعی، مسأله اینطور نیست. در این عام انحلال تحقق ندارد. در آن، تکثر حکم، وجود ندارد و اینکه می‌گویید: «اکرم مجموع العلماء» و مجموع علما را به یک عنوان ملا-حظه می‌کند و متعلق یک حکم قرار می‌دهد و به حسب اراده متکلم هم مسأله اینطور است که در «اکرم مجموع العلماء» اگر تمام مصادیق اکرام بشوند اما یک عالم اکرام نشود، غرض مولا اصلا تحقق پیدا نکرده و مولا در هیچ مرتبه‌ای به غرض و هدف خودش نرسیده. غرض و هدف، اکرام المجموع من حیث المجموع است. اینجا عنوان مجموع دیگر عنوان مشیر نیست، عنوان مجموع، طریقت ندارد بلکه عنوان مجموع در اینجا موضوعیت دارد برای اینکه آنچه غرض مولا- را تأمین می‌کند و متعلق اراده مولا قرار گرفته، «اکرام المجموع بما هو مجموع» است بطوری که حتی اگر اخلاص به اکرام یک فرد از افراد علما بشود، سر سوزنی از غرض مولا در خارج تحقق پیدا نکرده است. در نتیجه اینطور شد در عام استغراقی که مثال برای شبهه موضوعیه در اقل و اکثر استقلال است کلمه کل هیچ گونه موضوعیتی ندارد و احکام متکثره‌ای در بطن «اکرم کل عالم» وجود دارد. اما در عام مجموعی که مثال برای اقل و اکثر ارتباطی است همان طوری که در روز اول مثال زدیم اینجا «هناک حکم واحد، متعلق بعنوان واحد» و آن عنوان هم موضوعیت دارد. همان طوری که عنوان صلاه، موضوعیت دارد و باید در مقام امتثال، عنوان صلاه احراز بشود، در «اکرم مجموع العلماء» مسأله به این صورت است.

اجرای برائت در شبهه موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی

حالا که این روشن شد، در شبهه موضوعیه اش در «اکرم کل عالم» که اقل و اکثر

استقلالی است به لحاظ اینکه احکام متعدده است و هر حکمی مستقلا خودش مخالفت و موافقت دارد اکرام زید ارتباطی به اکرام عمرو ندارد اکرام عمرو ارتباطی به اکرام بکر ندارد حالا- مولا- گفته: «اکرم کل عالم» ما در خارج تردید پیدا کردیم که «هل یكون زید عالما أم لیس بعالم» نمی دانیم که زید عالم هست یا نه؟ شبهه در عالمیت زید داریم و این شبهه هم، شبهه موضوعی است به مولا- ارتباطی ندارد که رفع شک بکند، خودمان باید این مسأله را روشن کنیم. حالا که روشن نشده، ما مانده ایم و شک در عالمیت زید، آیا در اینجا از نظر عقل برائت جریان پیدا می کند یا پیدا نمی کند؟

ما مدعی هستیم که جریان پیدا می کند برای اینکه ابتداء مسأله به این صورت است که هر یک از افراد علما، حکم مستقل دارند، و به یکدیگر مرتبط نیستند. وقتی که شک می کنیم «فی ان زیدا عالم أم لا» شک می کنیم که آیا یک حکم مستقل، وجوب اکرام در رابطه با زید وجود دارد، یا حکم وجوب اکرام استقلالی در رابطه با زید وجود ندارد.

شک در وجوب اکرام زید داریم. ما معتقدیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا جریان پیدا می کند.

مقتضای بررسی معنای بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان

بیان ذلک: چرا قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند؟ برای اینکه آیا مقصود از کلمه بیان که در قاعده قبح عقاب بلا بیان مطرح است، همان نفس تحقق بیان من قبل المولی است، ولو اینکه این بیان به من و شما نرسیده باشد ولو اینکه این بیان در اختیار من و شما قرار داده نشده باشد؟ یا اینکه مقصود از این بیان، یک معنای دقیق تری است.

اصلا دنبال بیان در قبح عقاب بلا بیان، کلمه «من المولی» نیست، ولو اینکه ما در تعبیراتمان کلمه من المولی را ذکر می کنیم بلکه این بیان به معنای حجت است، و حجت هم، حجت بر تکلیف است. یعنی تا زمانی که حجت بر تکلیف وجود نداشته باشد، حجت بر الزام وجود نداشته باشد، حجت بر حکم وجود نداشته باشد. تا زمانی که حجت وجود نداشته باشد، این عقاب قبیح است و درست نیست که مولا مؤاخذه و عقوبتی داشته باشد.

پس دنبال کلمه عقاب بلا بیان، کلمه «من المولی» نیست که همیشه شما مسأله را در رابطه با بیان المولی مطرح بکنید، و الا اگر مولا حکم را بیان کرد، لکن این بیان به شما نرسید آیا می تواند شما را عقوبت بکند؟ می تواند شما را مؤاخذه بکند؟ این دلیل بر این

است که مقصود از این بیان، بیان المولی نیست بلکه مقصود از این بیان، حجت بر تکلیف است. یعنی اگر مولا برای تکلیف خودش یک حجت و سندی داشت، می تواند در مقابلش عقاب بکند، اما اگر بر تکلیف خودش حجت و سندی نداشته باشد، نمی تواند در مقابل او، عقوبت بکند.

اگر مقصود از بیان، حجت بر تکلیف شد، شما در منطق ملاحظه کرده اید که حجت هم کبرا لازم دارد و هم صغرا لازم دارد. اگر حجت بخواهد تحقق پیدا بکند، اگر دلیل بخواهد تحقق پیدا بکند، باید صغرا و کبری هر دو احراز بشود. اگر شما احراز صغری کردید اما احراز کبری نکردید، اینجا حجت تمام نیست، و بالعکس اگر شما احراز کبری کردید اما احراز صغری در کار نبود، اینجا هم حجت تحقق ندارد و ما نحن فیه از این قبیل است برای اینکه وقتی که شما شک می کنید «فی أن زیدا عالم أو لیس بعالم»، یک گوشه حجت تمام است. «اکرم کل عالم» که از ناحیه مولا باید صادر بشود و بیان مولا تنها در رابطه با کبریات است، تحقق پیدا کرده، اما بیان الکبری بمجردها، حجت برای انسان درست نمی کند، سند برای انسان درست نمی کند. حجت در صورتی تحقق پیدا می کند که هم صغری احراز شده باشد و هم کبری احراز شده باشد. شما وجوب اکرام کل عالم را احراز کردید اما احراز عالمیت این زید مشکوک العالمیه که بمنزله صغرای در این حجت قرار گرفته از کجا تحقق پیدا کرد؟ شما شک در صغری دارید و علم به کبری.

آیا با شک در صغری و علم به کبری، حجت تمام می شود؟ نتیجه ترتب پیدا می کند؟ قیاس منطقی تحقق پیدا می کند؟

عدم اتمام حجت با بیان کبرای قیاس فقط

پس مجرد اینکه وظیفه مولا تنها بیان کبریات است این مسأله را تمام نمی کند. ما هم قبول داریم که مولا غیر از کبریات نباید چیزی بیان کند. ما هم قبول داریم که تشخیص مصادیق به هیچ وجه به عهده مولا نیست و این خود مکلف است که مسأله عالمیت و عدم عالمیت را باید تشخیص بدهد. اما اگر در یک جا مکلف متحیر ماند، و راهی برای تشخیص عالمیت و عدم عالمیت پیدا نکرد، آیا صرف اینکه مولا کبری را بیان کرده، حجت بر تکلیف تحقق پیدا می کند یا قاعده قبح عقاب بلا بیان در اینجا جاری می شود؟ با آن توضیحی که ما عرض کردیم که مقصود از بیان، بیان المولی نیست بلکه مقصود از آن، بیان الحجه علی التکلیف است و این یک مسأله عقلی است که تا مادامی که حجت

بر تکلیف تمام نشود، «یقبیح للمولی العقوبه و المؤاخذة» پس در اقل و اکثر استقلالی در شبهه موضوعیه با این تقریری که ملاحظه فرمودید براءت عقلیه جریان پیدا می کند، و زید مشکوک العالمیه وجوب اکرام ندارد.

بررسی شبهه موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی

اما در شبهه موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی مثل عام مجموعی، اگر گفت: «اکرم مجموع العلماء» به همان کیفیتی که عرض کردیم که در اینجا یک حکم در کار است، و عنوان مجموع العلماء، موضوعیت دارد به طوری که باید این عنوان احراز بشود، مثل عنوان صلاتی که خداوند تبارک و تعالی در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» اخذ فرموده. اینجا با همین تقریب، مسأله روشن است. اگر شما صدتا عالم را اکرام کردید آن نفر صد و یکم که عبارت از زید بود، این مردد بود بین انه عالم أو لیس بعالم، اینجا دیگر شما نمی توانید براءت عقلیه را جاری بکنید برای اینکه اینجا اینطور نیست که هر فردی، حکم مستقل داشته باشد. این عنوان را باید در اختیار مولا بگذارید. همان طوری که اگر مولا گفت:

«اقم الصلاة» شما حتما باید این معنا را احراز کنید که این عمل شما، عمل صلاتی باشد.

لذا در اوایل بحث اقل و اکثر در اجزا یک نکته ای را به عنوان مقدمه بحث، بیان کردیم که در اقل و اکثر در باب اجزا، مثل سوره که نماز ده جزء یا نه جزء است، این نزاعی که واقع شده در اینکه آیا براءت جریان پیدا می کند یا براءت جریان پیدا نمی کند، این روی مبنای این است که ما الفاظ عبادات را مثل کلمه صلاه، اسامی برای اعم از صحیح و فاسد بدانیم، و الا اگر کسی قائل بشود به اینکه صلاه، اسم برای صلاه صحیح است، و صلاه صحیح آن است که واجد تمام اجزا و شرایط باشد، اگر کسی این مبنا را قائل بشود، اصلا نمی تواند در اقل و اکثر در باب اجزا براءت را جاری بکند برای اینکه اگر نماز را بدون سوره آورد، اصلا نمی داند نماز را آورده یا نیاورده است. نمی داند عنوان مأمور به را در خارج ایجاد کرده یا نه برای اینکه اگر نماز اسم برای صحیح باشد و به حسب واقع سوره هم جزئیت داشته باشد، دیگر عمل نه جزئی فاقد سوره، لیست بصلاه، و این آدم متحیر است در اینکه «عمله هل یكون صلاه أم لا یكون بصلاه». اگر یک چنین تردیدی برای کسی پیدا بشود، هیچ کس در اینجا مسأله براءت را جاری نمی کند.

بالاخره باید عنوان مأمور به را در مقام اطاعت و در مقام موافقت احراز بکنیم، بدانیم که صلاه تحویل مولا دادیم، عنوان صلاه را در اختیار مولا گذاشتیم.

پس اینجا مسأله به این صورت است وقتی که مولا می گوید: «اکرم مجموع العلماء» این عنوان باید تحویل مولا داده بشود این عنوان موضوعیت دارد و این عنوان احراز دارد و اگر ما اکرام فرد مشکوک العالمیه را ترک کنیم، نمی توانیم در مقابل مولا بایستیم و بگوییم که اکرام مجموع العلماء در اختیار شما قرار گرفت. نمی توانیم بگوییم: ما تحقق عنوان مأمور به را احراز کردیم. نمی توانیم بگوییم: آن عنوانی که موضوعیت در مأمور به داشت را در اختیار شما گذاشتیم لذا فرق بین عام مجموعی و استغراقی و به تعبیر دیگر فرق بین اقل و اکثر ارتباطی و استقلالی در شبهه موضوعیه همین است. ریشه فرق همین معناست که در عالم استغراقی، عنوان، موضوعیت ندارد و شک شما به تکلیف برمی گردد و چون حجت بر تکلیف وجود ندارد، قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند، اما در عام مجموعی و اقل و اکثر ارتباطی، عنوان، موضوعیت دارد، و شما باید حتما این عنوان را در اختیار مولا قرار بدهید و جز اکرام آن نفر صد و یکم که مشکوک العالمیه است از نظر عقل غیر از این چاره ای وجود ندارد.

بررسی وظیفه شاگ در صورت تعلق حکم به طبیعت

یک نکته مختصری را برای تکمیل بحث عرض می کنیم: گاهی از اوقات در باب تکالیف، مسأله به نحو عموم مطرح نشده مثل اینکه در باب نواهی حکم گاهی از اوقات روی طبیعت رفته مثل «لا تشرب الخمر» که «لا تشرب الخمر» نه عام استغراقی است و نه عام مجموعی، اصلا از دایره عموم خارج است، بلکه حکم روی طبیعت رفته. این ماهیت شرب الخمر به مقتضای «لا تشرب الخمر» منهی عنه قرار گرفته. آن وقت شما در یک مصداقی شک می کنید به شبهه موضوعیه که «هل یكون خمرًا أو ليس بخمرًا». یک مایعی اینجا وجود دارد مردد بین خمر و خل، آیا در اینجایی که حکم به طبیعت متعلق شده مثل همان عام استغراقی است یا مثل عام مجموعی است؟ آیا برائت عقلیه جریان پیدا می کند یا اینکه باید در این موارد احتیاط کرد؟

ظاهر این است که این هم مثل عام استغراقی است برای اینکه در «لا- تشرب الخمر» نهی متعلق به طبیعت در حقیقت مفادش همان مفاد «اکرم کل عالم» است، یعنی یک حکم مستقل تحریمی به هر فردی از افراد شرب خمر تعلق گرفته. «لا- تشرب الخمر» مثل عام مجموعی نیست یعنی آن که مطلوب مولاست، زجر از کل فرد من افراد طبیعت است بحیثی که هر فردی، یک زجر مستقل و یک نهی مستقلی دارد و همان طوری که در

«اکرم کل عالم» نسبت به فرد مشکوک، براءت عقليه را جارى مى کردیم، اینجا هم همین حرف را مى زنیم مى گوییم: ما مى دانیم که مولا «لا تشرب الخمر» دارد اما تنها با «لا تشرب الخمر» حجت بر تکلیف تمام نشده. حجت بر تکلیف علاوه بر کبرای، نیاز به صغری دارد و اگر ما احراز صغری نکنیم، عدم احراز صغری، مثل عدم احراز کبری است. در خلل حجت و عدم تحقق حجت چه فرق مى کند بین اینکه از ناحیه صغری به او لطمه بخورد یا از ناحیه کبری به او لطمه بخورد. همان طوری که اگر کبرای «لا تشرب الخمر» را احراز نمى کردیم، قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا مى کرد، همان طور اگر صغرای «لا تشرب الخمر» را هم احراز نکنیم قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا مى کند. لذا در این نواهی متعلق به طبایع از نظر جریان براءت عقليه، همان حکم عام استغراقی در مثل «اکرم کل عالم» و امثال ذلک را دارد.

پرسش:

- ۱ - دلیل تفصیل بین اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی از نظر اجرای براءت چیست؟
- ۲ - خصوصیت عام استغراقی و عام مجموعی را از نظر انحلال حکم توضیح دهید.
- ۳ - مقتضای بررسی معنای بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان در محل بحث چیست؟
- ۴ - آیا در شبهه موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی براءت جارى مى شود؟ چرا؟
- ۵ - وظیفه شاکّ در صورت تعلق حکم به طبیعت چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در دنبال مسائل اقل و اكثر، بعضی از مسایل را مورد تعرض قرار داده اند که یک قسمت جنبه اصولی دارد، و بعضی از قسمتهای آن، جنبه فقهی دارد، و روی هم رفته مسایلی است كاملا مبتلا به، و در فقه مورد نیاز و احتیاج است.

وظیفه مکلف در صورت ترک جزء غفلتا

یکی از آن مسایل که به تناسب با مسأله اقل و اكثر که در باب اجزا مطرح بود که اگر یک مرکبی از ناحیه مولا مأمور به قرار بگیرد و این مرکب، دارای اجزای معلومه باشد و بعضی از اجزایش مورد شک باشد که آیا جزئیت دارد یا جزئیت ندارد، مثل مسأله نماز و مثال سوره ای که عرض می کردیم حالا به تناسب با این مسأله، یک مسأله دیگری مطرح است و آن این است که اگر یک شیئی فی الجمله جزئیتش ثابت شده باشد، می دانیم که اجمالا جزئیت دارد، و دلیل بر جزئیتش قائم شده لکن دلیل، اطلاق ندارد و جزئیت را به نحو اجمال ثابت می کند نه به نحو اطلاق ثابت بکند، حالا که به نحو اجمال ثابت شد،

می دانیم در حال توجه و در حال التفات و عدم غفلت، این بلا اشکال جزء است که اگر کسی عمداً اخلاص به او بکند با توجه و التفات، این مأمور به را انجام نداده، این مأمور به با ماتی به موافقت پیدا نکرده لکن نمی دانیم که اگر کسی سهواً و غفلتاً این جزء را ترک بکند و ماتی به فاقد این جزء باشد لکن فقدانش مستند به غفلت و سهو و نسیان باشد، آیا در اینجا مسأله چطور است؟ آیا اصاله البرائه العقلیه در اینجا جریان پیدا می کند یا نه؟ آیا اصاله البرائه الشرعیه در اینجا جریان پیدا می کند یا نه؟ ما فعلاً بحث را در برائت عقلیه و اصل عقلی متمرکز می کنیم.

پس مسأله به این صورت است که کسی در محل نزاع و محل بحث، نقطه ابهامی نداشته باشد. محل بحث ما آنجایی است که یک شیئی فی الجمله جزئیتش ثابت شده، نه دلیل داریم بر اینکه به طور اطلاق جزئیت دارد و نه دلیلی بر عدم جزئیت در غیر آن حال فی الجمله داریم فقط می دانیم که اگر در حال توجه و التفات، اخلاص به این جزء بشود، این عمل فاسداً تحقق پیدا می کند. این مقدارش برای ما ثابت شده. این مقدار را از دلیل جزئیت استفاده کرده ایم اما اگر کسی غفلتاً آن را ترک کرد و با عدم توجه، عملش فاقد آن جزء شد، فرض کنید در باب نماز، نمازی که خوانده، فاقد سوره است و سوره هم فی الجمله دلیل بر جزئیت دارد، آیا از نظر اصاله البرائه العقلیه و اصل عقلی در اینجا چه باید گفت؟ آیا باید گفت: این نماز باطل است یا این نماز صحیح است؟

باز توجه داشته باشید که ما به قواعد دیگر مثل حدیث لا تعاد و امثال ذلک کاری نداریم، آنها را هم ان شاء الله در آینده بحث می کنیم فقط ما هستیم و عقل و اینکه نمازی که واقع شده، فاقد سوره ای است که فرضاً دلیل بر جزئیت به نحو اجمال قائم شده و قدر متیقنش، صورت تعمد و التفات است، حالا این نماز که فاقد سوره است «هل تكون صحیحاً، لا تجب اعادتها أم تكون باطله و تجب اعادتها بحکم العقل»؟ کدام یک از اینهاست.

اشتراک جزء بین حال توجه و غفلت از نظر مرحوم شیخ (ره)

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل می فرماید: اینجا عمل، باطل است، باید اعاده بشود برای اینکه هر چیزی که در حال توجه، جزئیت داشته باشد، لا محاله در حال غفلت هم جزئیت دارد.

به عبارت روشن تر: اصلاً ما نمی توانیم جزئیت را به حال تعمد و التفات اختصاص

بدهیم. اگر یک چیزی در حال عمد جزئیت پیدا کرد حتما در حال غفلت هم جزئیت دارد و لازمه جزئیتش در حال غفلت، این است که این عملی که بدون این واقع شده چون مطابق با مأمور به نبوده و فاقد بعضی از خصوصیات مأمور به بوده، باطل است. تعبیر ایشان خیلی صریحتر از این است، می فرماید: «ما کان جزء فی حال العمد، فهو جزء فی حال الغفله» یعنی بیش از این راه ندارد و ما نمی توانیم جزئیت را به حال عمد اختصاص بدهیم. اگر در حال عمد، جزئیت پیدا بکند، کأنّ مثل مرض مسری در حال غفلت هم لا محاله باید جزئیت داشته باشد.

دلیل مرحوم شیخ(ره) بر بطلان عمل فاقد جزء در صورت غفلت

بعد در مقام تعلیل می فرماید: برای اینکه فرض کنید این آدم شروع کرد به نماز، در اول شروعش به نماز، چه تکلیفی به او توجه پیدا کرده است؟ تکلیف به صلاه مع السوره.

حالا که رسید به آن محلی که باید سوره را انجام بدهد و غفلت کرد از سوره و بطور کلی سوره را فراموش کرد، غفلت سبب نمی شود که امر تغییر بکند و تکلیف عوض بشود برای اینکه اگر تکلیف بخوهد عوض بشود باید بگویند: «ایها الغافل لا یجب علیک السوره». به غافل که نمی شود خطاب غافل متوجه کرد. به مجردی که به غافل، غافل بگویند، غفلتش از بین می برد و سهوش برطرف می شود. غافل که «لا یتوجه الیه انه غافلا» بعد از گذشت زمان توجه پیدا می کند که در موقع خواندن سوره غافل بوده و الا در آن حال «لا یكون ملتفتا الی انه غافلا» اگر توجه به غفلتش پیدا بکند فوری غفلتش برداشته می شود، وقتی که غفلتش برطرف می شود، موضوع از بین می رود. به آدم ملتفت می شود گفت: «ایها الملتفت یجب علیک کذا»، اما به غافل چطور می شود گفت: «ایها الغافل یجب علیک کذا او لا یجب علیک کذا»؟ تا بخواهید خطاب غافلا را به او متوجه بکنید، عنوان از بین می رود. تا توجه به غفلتش پیدا بکند، موضوع غافلا منتفی می شود.

لذا این امر به صلاه مع السوره که از اول نماز به او متوجه بوده، حالا- که رسید به موضعی که باید سوره را قرائت بکند و غفلت کرد از اینکه سوره را قرائت بکند، نمی شود این امر تغییر بکند و تکلیف عوض بشود و خطاب غافلا به او متوجه بشود، لذا تکلیف، همان تکلیف است منتها ضمن اینکه برای غافل هم همان تکلیف عامد وجود دارد اما در عین حال در حال غفلت هم نمی شود در آن حال، مکلف به انجام سوره باشد.

پس اینجا دو تا اشکال در کار است: یکی اینکه نمی شود به او گفت: «ایها الغافل

لا- يجب عليك السوره»، برای اینکه تا بگویید: غافل، غفلتش از بین می رود و نمی شود به او گفت: «مع انك غافلا- يجب عليك سوره»، برای اینکه این برایش مقدور نیست. کسی که بطور کلی غفلت از سوره کرده، قدرت ندارد سوره را انجام بدهد، مقدورش نیست سوره را انجام بدهد لذا ما هستیم و یک امر قبل از غفلت که به او توجه پیدا کرد به اینکه باید نماز مع السوره خوانده بشود، و مسأله غفلت که حادث شد، نتوانست وضع را تغییر بدهد و موجب تغییر تکلیف نشد. فقط مسأله ای که بوجود آمد اینکه در حال غفلت نماز را بدون سوره به آخر رساند و بعد از نماز رفع غفلت شد از او. اینجاست که حساب می کند می بیند یک تکلیف به صلاه مع السوره به او توجه پیدا کرده، و این عملی را هم که در خارج انجام داده، نتوانسته جوابگوی این تکلیف مولا بشود، برای اینکه عملش فاقد سوره بوده، فاقد جزء بوده لذاست که عقل در اینجا حکم می کند به وجوب الاعداده تا اینکه مأتی به با مأمور به موافقت پیدا بکند.

بررسی کلام مرحوم شیخ (ره) از نظر مقام ثبوت و مقام اثبات

این بیان مرحوم شیخ در کتاب رسایل از آن بیانهایی است که به دنبالش جنجال فراوان به پا شده، و حرفهای زیادی در این رابطه گفته شده، و جوابهای زیادی از مرحوم شیخ داده شده که ما ان شاء الله بعضی از آن جوابها را بعدا ذکر می کنیم لکن قبل از آن که به آن جوابها برسیم اینجا یک سؤالی از مرحوم شیخ (علیه الرحمه) داریم و آن این است که اینکه شیخ می فرماید: «ما كان جزءا في حال العمد فهو جزء في حال الغفله» یعنی چیزی که در حال عمد، جزئیت پیدا کرد لا محاله باید در حال غفلت هم جزئیت پیدا بکند، آیا شما این حرف را در رابطه با مقام ثبوت می زنید یا در رابطه با مقام اثبات؟

به عبارت روشن تر: می خواهیم از مرحوم شیخ سؤال کنیم که آیا قبل از آنکه ما به مقام خطاب غافل و مقام اثبات برسیم اصلا این معنا قابل تصور هست که یک چیزی جزئیت مطلقه داشته باشد و یک چیزی جزئیت فی خصوص حال العمد داشته باشد؟ می خواهیم بگوییم: اصلا در مقام تصور جزئیت و مقام ثبوت جزئیت آیا این معنا امکان پذیر هست یا نه؟ آیا امکان ندارد که مثلا- بین سوره و بین تکبیره الاحرام از نظر مقام ثبوت فرق باشد، و فرقی به این کیفیت باشد که دخالت تکبیره الاحرام و جزئیت تکبیره الاحرام برای نماز، یک جزئیت مطلقه باشد که بین حال عمد و حال غفلت، هیچ فرقی نکند یعنی این قدر تکبیره الاحرام در باب صلاه نقش دارد که حتی کسی غفلتا هم تکبیره

الاحرام را انجام ندهد، اصلاً جزء نماز تحقق پیدا نکرده، اما در باب سوره، سوره ارتباط دارد با نماز، جزئیت دارد برای نماز، لکن جزئیتش مانند جزئیت تکبیره الاحرام نیست.

اگر کسی توجه به سوره داشته باشد و التفات به سوره داشته باشد، در این حال، سوره جزئیت برای نماز دارد، اما اگر کسی فراموش کرد و غفلت کرد، مسأله اینطور نیست، کما اینکه در باب ارکان و غیر ارکان همین فرق را قائل هستیم. به حسب مشهور فرق بین اجزای رکنیه و اجزای غیر رکنیه همین است که اجزای رکنیه نقششان در مأمور به به قدری قوی است که اگر در حال غفلت هم آنها ترک بشود مأمور به تحقق پیدا نمی کند اما اجزای غیر رکنیه نقش و دخالتشان در مأمور به اختصاص به حال توجه و التفات دارد.

بطلان ملازمه ثبوتی بین جزئیت جزء در حال عمد و غفلت

پس اگر مرحوم شیخ بخواهند بفرمایند: ثبوتاً بین این دو ملازمه تحقق دارد «ما كان جزءاً في حال العمد فهو جزء في حال الغفلة و لا يمكن التفكيك بينهما حتى في ماثم الثبوت» می توان گفت: این واضح البطلان است و بلا اشکال مراد مرحوم شیخ این معنا نیست.

اما اگر مقام اثبات مورد نظر شیخ باشد، و ظاهراً هم همین مقام مورد نظر شیخ است، شیخ می خواهد بفرماید که برای مولا در مقام اثبات و بیان و در مقام افهام و تبلیغ به مکلف، راهی باز نیست که بگوید: بعضی از اجزاء، جزئیتش منحصر به حال تعمد است، اما اگر غفلت شد، این دیگر لیس بجزء. اگر مولا بخواهد این حرف را بزند لازمه اش این است که خطاب را به متوجه غافل بکند، و اگر خطاب متوجه غافل شد، با توجه به عنوان غافل، از عنوان غافل بودن بیرون می آید و رفع غفلت از او می شود.

ما می گوئیم: ما یک راه عادی و معمولی برای شما درست می کنیم، یک راه طبیعی برای شما درست می کنیم که از این راه طبیعی مولا می تواند به مقصود خودش برسد و بین جزئیت عمد و جزئیت مطلقه، تفکیک بکند بدون اینکه اصلاً عنوان غافل و خطاب به غافل مطرح باشد. راهش همین است که یک مقدارش را خود مرحوم شیخ بیان کرده اند لکن متأسفانه نتیجه دیگری از آن گرفته اند.

طریقه شمول تکلیف نسبت به غافل

راهش این است که اگر مولا به مردم بگوید: ایها الناس همه باید نماز مع سوره

بخوانید، همه نماز بخوانید و نمازتان مع سوره باشد، لکن در مقام پیاده شدن، خود مولا می داند که آنهایی که ملتفت و متعمد هستند، سوره را انجام می دهند و آنهایی که غافل هستند، سوره از آنها ترک می شود. واقع مطلب همین بوده که جزئیت سوره، یک جزئیت مطلقه نبوده، جزئیتش به حال عمد و به حال التفات اختصاص داشته است.

به عبارت روشن تر: اگر بخواهیم جزئیت را برای غافل از بین ببریم، مستلزم خطاب آخر نیست تا اینکه عزا بگیریم که مولا می خواهد چه عنوانی در این خطاب آخر بکار برد زیرا هر عنوانی را مولا بخواند در آن مطرح بکند، معنایش بیدار کردن غافل است، معنایش رفع غفلت از غافل است. اصلا خطاب دیگر نمی خواهد. تعدد خطاب در اینجا مطرح نیست. به همان صورت معمولی به جمیع مکلفین خطاب می کند که شامل عامد و ملتفت و غافل و همه می شود می گوید: «ایها الناس، یجب ان یکون صلاتکم مع السوره»، لکن در مقام پیاده شدن، این دوطور پیاده می شود: آنهایی که ملتفت هستند نمازشان مع السوره خواهد بود، و آنهایی که غیر ملتفت هستند نمازشان مع فقد السوره خواهد بود.

مولا همین را می خواسته، هدف باطنی مولا، همین بوده.

منتها اینجا مسأله ای پیش می آید که بعد از آن که نماز مکلف تمام شد و رفع غفلت از او شد و یادش آمد که نماز مع السوره را انجام نداده و از طرفی هم او که عالم نیست به اینکه در قلب مولا چه بوده است، او که نمی دانسته از نظر مقام ثبوت، بین غافل و بین ملتفت، فرق وجود داشته، اگر کسی علم غیب داشته، همه این مراحل را خوانده، اما فرض این است که این مکلف مواجه بوده با اینکه ایها الناس نمازتان مع السوره باشد، بعد او در مقام عمل، غفلت کرده، سوره نخوانده و بعد از نماز متحیر ایستاده برای اینکه این احتمال هم جریان دارد که جزئیت سوره، جزئیت مطلقه باشد. راهی برای مکلف باز نبوده تا این معنا را استکشاف کند. مکلف ایستاده می گوید: نماز من «لم یکن واجدا للسوره اذا کانت السوره جزءا فی خصوص حال العمد» نماز من صحیح بوده «و اذا کان جزءا مطلقا» نماز من باطل بوده، برای اینکه فاقد سوره بوده. مکلف متحیر ایستاده نماز من «لم یکن واجدا للسوره، اذا کانت السوره جزءا فی خصوص حال العمد» نماز من صحیح بوده «و اذا کان جزءا مطلقا» نماز من باطل بوده برای اینکه فاقد سوره بوده است.

اجرای اصله البرائه از وجوب جزء در حال غفلت

وقتی که مکلف متحیر ایستاده اینجا جایی است که ما از راه همان اصل عقلی به او

کمک بکنیم و به مکلف بگوییم: الان که غفلت شده، شما در چه شک دارید؟ می گوید:

من شک دارم که آیا سوره در حال غفلت هم شرطیت داشته یا نداشته است. می گوییم:

اگر شما در اصل جزئیت سوره به نحو کلی شک می کردید، در همان اقل و اکثر در باب اجزا مگر اصاله البرائه العقلیه به شما نمی گفت که سوره، جزئیت ندارد؟ پس چه فرق می کند بین اینکه شما شک در جزئیت سوره به طور کلی داشته باشید مثل همان اقل و اکثر در باب اجزا یا اینکه جزئیتش را در حال تعمد بدانید اما در حال غفلت برای شما مشکوک باشد؟ شما الان می گویید: نمی دانم که آیا سوره در حال غفلت جزئیت داشته یا نداشته. همان قاعده قبح عقاب بلا بیان که در مسأله اقل و اکثر در اجزاء جریان پیدا می کرد، اینجا جریان پیدا می کند و حکم می کند «بأن السوره لا یکون جزءا فی حال الغفله لأن جزئیه فی حال الغفله لم یدل علیه دلیلا» و قاعده قبح عقاب بلا بیان جزئیت در این حال را نفی می کند.

اگر در مسأله اینطوری مشی کردیم هم مقام ثبوت کاملا روشن خواهد بود، هم در مقام اثبات گرفتاری برای مولا پیدا نشده، مسأله تعدد خطاب و خطابا آخر مطرح نبوده تا بگوییم: مولا- در خطاب دوم به چه کسی خطابش را متوجه بکند و به چه عنوانی خطاب را توجه بدهد؟ این گرفتاری هم برای مولا نیست مکلف هم بعد از آن که رفع غفلت از او شد می تواند به همان اصاله البرائه العقلیه مراجعه بکند و جزئیت در حال غفلت را بعد رفع غفلت کنار بزند و در نتیجه از نظر عقل، محکوم به وجوب اعاده و وجوب قضا نشود.

پس این راهی که ملاحظه فرمودید یک راه خیلی طبیعی است بدون اینکه نیازمند به این باشد که ما یک حرفها و مسایلی را مطرح بکنیم. این راه مشکله مرحوم شیخ را حل می کند. لکن بیان شیخ چون بسیار بیان جنجال آفرینی بوده، لذا بزرگان اکثرا متأخرین از مرحوم شیخ حتی شاگردان مبرز خود مرحوم شیخ مثل مرحوم میرزای بزرگ شیرازی (اعلی الله مقامه الشریف) صاحب فتوای تنباکو، همه در مقام حل این مشکله برآمده اند و از شیخ جواب داده اند. بلحاظ اینکه بعضی از این جوابها یا همه اش مطالب خوبی دارد اینها را هم ان شاء الله مورد بحث قرار می دهیم.

پرسش:

۱ - کلام مرحوم شیخ (ره) را بر اشتراک جزء بین حال توجه و غفلت توضیح دهید.

ص: ۵۲۷

۲ - دلیل مرحوم شیخ (ره) بر بطلان عمل فاقد جزء در صورت غفلت چیست؟

۳ - کلام مرحوم شیخ (ره) را بر اشتراک جزء بین حال توجه و غفلت از نظر مقام ثبوت و مقام اثبات بررسی کنید.

۴ - دلیل بطلان ملازمه ثبوتی بین جزئیت جزء در حال عمد و غفلت چیست؟

۵ - طریقه شمول تکلیف نسبت به غافل کدام است؟

ص: ۵۲۸

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

مرحوم شيخ(عليه الرحمه) می فرماید که جزئیت جزء نمی شود اختصاص به حال عمد پیدا بکند و اگر چیزی در حال عمد، جزئیت پیدا کرد، لا محاله باید در حال غفلت هم جزئیت داشته باشد. لازمه این معنا این است که اگر جزئی فراموش شد و ما یک دلیل خارجی بر صحّت عمل نداشتیم، لا محاله باید حکم بکنیم به وجوب اعاده و اینکه این عمل مآتی به به درد نمی خورد، و مسقط امر نیست. بیان ایشان را دیروز عرض کردیم.

رفع تکلیف از غافل در حال غفلت

در مقام جواب از ایشان جوابهای متعددی داده شده است. یک جواب از مرحوم میرزای بزرگ شیرازی که از تلامذه بزرگ مرحوم شیخ انصاری بوده، نقل شده است.

ایشان تا حدی بیان مرحوم شیخ را پذیرفته اند و از راه دیگری خواسته اند زمینه ای برای جریان برائت عقلیه پیدا بکنند بطوری که اگر جزئی منسی واقع شد، بعد از رفع الغفله و النسیان، دیگر اعاده آن عمل، لزوم نداشته باشد، و تکرار عمل، وجوب نداشته باشد.

ایشان از این راه وارد شده اند فرموده اند: چه مانعی دارد که بگوییم: غافل که غفلت او موجب ترک بعضی از اجزا می شود و به علت غفلت، بعضی از اجزای مأمور به را فراموش می کند، تا مادامی که رفع غفلت از او نشده، اصلاً هیچ تکلیفی ندارد، نه مکلف به انجام عمل مع هذا الجزء است و نه مکلف به انجام عمل بدون هذا الجزء است. «مادام کونه غافلاً و مادام کونه ناسیاً» اصلاً مخاطب به هیچ خطابی نیست، مأمور به هیچ امری نیست و هیچ تکلیفی به او توجه پیدا نکرده برای اینکه اگر بخواهیم او را مکلف بکنیم به مأمور به به ضمیمه این جزء منسی، این برای آدم ناسی، غیرمقدور است. آدم ناسی با فرض اینکه فراموش کرده و با فرض اینکه غافل است، مع ذلك بگوییم که در همین حال غفلت، وظیفه تو این بوده که این جزء را انجام بدهی، وقتی که او بدون اختیار جزء را فراموش می کند، در حال فراموشی دیگر قدرت بر انجام جزء ندارد، قدرت بر اتیان جزء در ردیف سایر اجزا ندارد. پس اگر بخواهیم بگوییم که در حال غفلت، مأمور به این جزء است، این تکلیف به غیر مقدور است و تکلیف محال است.

و اگر بخواهید بگویید: مأمور به لزوم این جزء است، معنایش این است که یک خطاب به عنوان غافل به او توجه پیدا بکند و به عنوان غافل، تکلیف به او متوجه بشود و همان طوری که مرحوم شیخ فرمودند، غافل را به عنوان غافل نمی شود مخاطب قرار دارد، به عنوان غافل نمی شود او را مکلف کرد برای اینکه غافل «لا-یتوجه الی غفلته و لا-یری نفسه غافلاً». کسی که خودش را غافل نمی بیند اگر بخواهیم به او بگوییم: ایها الغافل! به مجردی که توجه به عنوان غافلاً پیدا کرد، غفلتش از بین می رود، عنوان غافل منتفی می شود.

پس اگر خطابی به عنوان غافل بخواهد به او تعلق بگیرد و دایره مأمور به را برای او محدود به ماعدای جزء منسی بکند، این هم محال است. اگر جزء منسی هم بخواهد داخل در مأمور به باشد آن هم که ملا-حظه فرمودید غیرمقدور است پس چه بگوییم؟

وظیفه غافل از نظر میرزای شیرازی (ره)

می گوییم: این تا مادامی که غافل است اصلاً تکلیف ندارد منتها در این زمانی که غافل است، دو حالت ممکن است برای این غافل پیش بیاید: یک وقت یک غافلی است که اصلاً مأمور به را در خارج انجام نداده مثل کسی که از اول زوال فرض کنید تا یک ساعت به غروب اصلاً به طور کلی غافل از نماز بود، و در نتیجه، هیچ نمازی را انجام

نداد. ایشان می فرماید: بعد از آن که از چنین غافلی رفع غفلت می شود اینجا دیگر جای اصالة البرائة نیست. ما یقین داریم که تکلیف به ذمه این آدم آمده، یقین داریم که «أقم الصلوه» گریبانش را گرفته ولو اینکه در پنج ساعت از وقت غافل بوده، و مأمور به را انجام نداده اما حالایی که غفلت برطرف شد و توجه پیدا کرد به اینکه مأمور به را انجام نداده، در اینجا ما قاطع هستیم به اینکه تکلیفی که مفاد «أقم الصلوه» است گریبان او را می گیرد و به او می گوید: بلند شو نماز بخوان.

اما یک غافلی داریم که محل بحث ماست و آن کسی است که نماز خوانده لکن سوره را فراموش کرده، بعد از نماز هم فرض کنید یک ساعت به غروب توجه پیدا می کند به اینکه نماز را بدون سوره خوانده، آیا در اینجا مسأله چطور است؟ تا مادامی که غافل بود، هیچ تکلیفی نداشت، الان که توجه پیدا کرده، در شرایطی توجه پیدا کرده که مأمور به را ناقصا انجام داده. آیا شما در اینجا هم قاطعید به اینکه تکلیف به او توجه پیدا کرده؟ این مثل آن کسی است که اصلا نماز نخوانده یا اینکه اینجا با آنجا فرق می کند؟ آنجا شما قاطعید به اینکه بعد از رفع غفلت، تکلیف گریبان این را می گیرد اما اینجایی که غفلت برطرف شد و مأمور به ناقصا انجام داده، باز هم شما یقین دارید به اینکه تکلیفی گریبان این را گرفت یا اینکه در ثبوت تکلیف اشکال دارید؟ بلا اشکال شما شک در ثبوت تکلیف هستید و با شک در ثبوت تکلیف، اصالة البرائة جریان پیدا می کند.

(سؤال... و جواب استاد): از شما سؤال می کنیم: به چه مکلف بوده؟ به مأمور تام به مرکب تام یا به مرکب ناقص؟ اگر مرکب تام مأمور به بوده، این در حال غفلت قدرت بر انجام نداشته. اگر ناقص مأمور به بوده، ناقص باید به عنوان غافل مأمور به باشد برای اینکه ناقص که برای ملتفت معنا ندارد مأمور به باشد باید به عنوان غافل مأمور به باشد و خطاب به عنوان غافل همان طوری که شیخ انصاری فرمودند مستحیل است. پس ما باید بگوییم: اصلا فاقد للتکلیف و الخطاب و توجه الامر.

همه مسایل را بعد از رفع غفلت شروع کنیم. بعد از رفع الغفله اگر هیچ کاری انجام نداده، جای اصالة البرائة نیست. ما یقینا می دانیم «أقم الصلوه» به او توجه پیدا می کند اما آنجایی که مأمور به را ناقصا انجام داده و حالا رفع غفلت شده، باز هم شما یقین به ثبوت تکلیف دارید یا در اینجا شک دارید که آیا الان تکلیف به مرکب تام حادث شد یا حادث نشد؟ الان تکلیف تحقق پیدا کرد یا تکلیف تحقق پیدا نکرد؟ و چون شک در توجه تکلیف دارید مثل سایر شبهات وجوبیه که اصالة البرائة العقلیه در آن جریان پیدا می کند،

عینا اینجا هم همان است. چه مانعی دارد که ما اصاله البرائه جاری بکنیم؟ این راه از مرحوم میرزای بزرگ شیرازی (اعلی الله مقامه الشریف) نقل شده است.

البته برای جواب مرحوم شیخ راه خوبی است چون شیخ به کلی می خواستند جلوی اصاله البرائه را بگیرند اما این راهی که ایشان طی کردند منتهی به جریان اصاله البرائه العقلیه می شود. از نظر جواب شیخ راه بدی نیست لکن اشکالش این است که یک قسمت از بیانات شیخ مورد قبول ایشان واقع شده و آن این است که به هیچ وجه نمی شود برای غافل یک مزیتی قائل شد و جزئیت را برای غافل منتفی کرد درحالی که با آن طریقی که ما دیروز ذکر کردیم یک راه سهل و آسانی برای این معنا پیدا شد. این یکی از جوابهایی است که از مرحوم شیخ داده شده است.

طریقه شمول تکلیف نسبت به غافل از نظر مقرر کلام شیخ (ره)

یک جواب دیگر مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه) از بعضی از اجلاء تلامذه مرحوم شیخ انصاری نقل می کنند که او در تقریراتی که در رابطه با کتاب علل الصلاه از مرحوم شیخ نوشته، در آن کتاب که بعنوان تقریرات مرحوم شیخ نوشته شده خود این مقرر، اظهار نظر کرده و یک راه حلی پیدا کرده و از استادشان شیخ اعظم انصاری یک جوابی داده است.

ایشان (البته با توضیحی که من عرض می کنم) فرموده: اگر ما بخواهیم در اختصاص دادن تکلیف به غافل به صورت خطاب متمسک بشویم تا بگوییم: ایها الغافل! او از غفلت بیرون می آید، زوال غفلت تحقق پیدا می کند اما چه مانعی دارد مولا و متکلم بگوید: «يجب علی غیر الغافل الاثان بالسوره فی الصلاه و لا يجب علی الغافل الا» نه جزء؟ اگر مولا اینطوری بیان کرد گفت: «يجب علی غیر الغافل عشره اجزاء و يجب علی الغافل تسعه اجزاء» سوره برای غافل جزئیت ندارد، اگر مسأله اینطوری بیان شد، این کسی که غافل است، درست است که خودش را در حال الغفله، غافل از تسعه اجزاء نمی بیند، چون از غفلت خودش اطلاعی ندارد، بعدها می فهمد که غفلت تحقق پیدا کرده و الا در حال غفلت «لا یری نفسه غافلا». پس الان این غافل خودش را غافل نمی بیند «يجب علی الغافل تسعه اجزاء» را در رابطه با خودش نمی بیند، به صورت خطاب هم نبوده که به او بگویند: ایها الغافل و فوری متذکر و متنبه بشود، به عنوان «يجب علی الناس تسعه اجزاء» که دیگر سوره برای او جزئیت نداشته باشد بوده و اینطوری مانعی

ندارد که مولا یک چنین بیانی داشته باشد. این غافل هم خودش را غافل نمی بیند. لکن حالا که خودش را غافل نمی بیند می خواهیم ببینیم چه مشکله ای به وجود می آید؟ چه چیز موجب اشکالی در اینجا تحقق پیدا می کند؟ آیا این غافل نرفته نماز نه جزئی را انجام بدهد؟ غافل بوده نمازش هم نه جزء بوده چه اشکالی در مسأله است؟

فقط اشکال این است که خودش را غافل نمی دیده و از باب خطای در تطبیق خیال نمی کرده که تکلیف متوجه به او «یجب علی الغافل تسعه اجزاء» است فقط در اینجا همین مشکله است و الا به حسب واقع، تسعه اجزاء را اتیان کرده پس «یجب علی الغافل تسعه اجزاء» در خارج محقق شده، فقط یک مسأله خطای در تطبیق در اینجا بوجود آمده و می گوید: مسأله خطای در تطبیق مانعی ندارد. ما موارد زیادی داریم که بعنوان خطای در تطبیق، مسأله پیش می آید مثل اینکه کسی خیال می کند که نماز قضایی به عهده اوست، درحالی که ادا بر او واجب است، یا خیال می کند ادایی به عهده اوست در حالی که قضا بر او واجب است. اگر در عنوان ادائیت و قضائیت، یک خطای در تطبیقی تحقق پیدا کرد، موجب بطلان عمل این شخص نیست. اینجا هم یک خطای در تطبیق بوده، هیچ خطابی هم در کار نیست، یک عنوان مستقل «یجب علی الغافل تسعه اجزاء» و فرض این است که مصداق غافل است و در خارج هم تسعه اجزا را بوجود آورده. چه اشکالی در اینجا ملاحظه می کنید؟

یعنی به مرحوم شیخ انصاری این جواب را ذکر می کند که شما می گوید: غافل نمی تواند یک تکلیف دیگر داشته باشد و یک تکلیف مستقلاً داشته باشد اگر ما مسأله را به این صورت پیاده کردیم هیچ گونه اشکالی بوجود نمی آید، در نتیجه، عمل هم صحیح است و اعاده و قضا هم بر او ترتب پیدا نمی کند.

لزوم تحریک و منبعث شدن از تکلیف

بعد خود مرحوم محقق نائینی (ره) در این حرف، مناقشه کرده اند فرموده اند: این حرف درست نیست برای اینکه اگر امر و بعثی از ناحیه مولا تحقق پیدا کرد باید یک صلاحیتی در این بعث وجود داشته باشد که مکلف از این بعث منبعث بشود و متحرک به این حرکت بشود. بعث باید یک چنین صلاحیتی داشته باشد و الا اگر بعث مولا نتواند این نقش را داشته باشد، مثل آن مثالی که ما یک وقت می زدیم در خطابات شخصیه اگر انسان یقین دارد که این امر خصوصی که به زید می کند، زید مخالفت خواهد کرد، اینجا

اگر دواعی دیگر در کار نباشد، مسأله اتمام حجت و امثال ذلک در کار نباشد، بلکه روی مجرای بعث طبیعی پیش برویم، این کار، کار غیر عقلایی است که انسان بعث بکند یک کسی را که یقین دارد به اینکه منبعث نمی شود و تحت تأثیر این امر قرار نخواهد گرفت و لذا در مسأله کفار هم گفتیم: در خطابات عامه یک مسایل دیگری مطرح است، غیر از خطابات جزئی و خطابات شخصی است.

بالاخره مرحوم محقق نائینی می فرماید که هدف از بعث، این است که مکلف، منبعث بشود، لذا این صلاحیت باید در بعث وجود داشته باشد. بعث باید طوری باشد که مکلف از او منبعث بشود و تحت تأثیر او بتواند قرار بگیرد اما اگر یک جایی یک بعثی پیدا کردیم که هیچ وقت مکلف نمی تواند از او منبعث بشود و صلاحیت انبعاث به هیچ وجه در آن وجود ندارد، نمی توانیم چنین بعثی را تصحیح بکنیم. نمی توانیم بگوییم: چنین بعثی درست است بلکه باید حکم بکنیم به اینکه این بعث، باطل است و این بعث، غلط است و در ما نحن فیه این طوری است.

اینکه شما می گوئید: «یجب علی الغافل تسعه اجزاء ماعدا السوره»، چه کسی از این بعث منبعث می شود؟ آیا ملتفت می خواهید منبعث بشود؟ این چیزی نیست که به ملتفت ارتباط داشته باشد. غافل می خواهد از این «یجب علی الغافل» منبعث بشود؟ غافل که شما می گوئید: «لا یری نفسه غافلا» و اگر توجه به غفلت پیدا کند، غفلتش از بین می رود.

پس کسی نمی تواند از این «یجب علی الغافل تسعه اجزاء» که به صورت بعث و امر و ایجاب است، منبعث بشود ولو بصورت یک فرد شما تصور کنید، برای اینکه هر فردی یا ملتفت است یا غافل، ملتفت که از «یجب علی الغافل» منبعث نمی شود غافل هم که «لا یری نفسه غافلا حتی ینبعث من هذا الایجاب» پس چه کسی از این بعث منبعث می شود؟

بعد می فرماید که از اینجاست که بین ما نحن فیه و بین مسأله ادا و قضا فرق است.

آنجا خطای در تطبیقش خطای در تطبیق اتفاقی است. گاهی خطای در تطبیق تحقق پیدا می کند اما در ما نحن فیه این خطای در تطبیقش یک خطای در تطبیق دائمی است و با خطای در تطبیق دائمی ما بعث را صحیح نمی بینیم و چنین تکلیفی را جایز نمی دانیم. این جوابی است که مرحوم محقق نائینی از آن جواب اجله تلامذه شیخ بیان کرده است.

عدم ترتب فایده بر تکلیف مستقل نسبت به غافل

ولو اینکه این جواب قابل مناقشه است لکن ما یک حرفی می خواهیم به بعضی از

اجله تلامذه شیخ بزیم و آن این است که شما این «یجب علی الغافل تسعه اجزاء» را که بعنوان یک تکلیف مستقل برای غافل درست کردید چه فایده ای بر این تکلیف ترتب پیدا می کند؟ مولا وقتی که می گوید: «یجب علی الغافل تسعه اجزاء» آن هم به صورت یک تکلیف مستقل آن هم علاوه بر تکلیفی که متوجه به ملتفت شده «ماذا یترتب علی هذا التکلیف الثانی؟» همان تکلیف اول ولو بعنوان «یجب علی الملتفت» بشود آن نمی توانست هدف از این تکلیف دوم را تأمین بکند منتها غافل خودش را ملتفت می دید و در نتیجه سوره را ترک کرد. اگر او خودش را ملتفت بیند و سوره را ترک بکند به کجا لطمه می خورد؟ این «یجب علی الملتفت عشره اجزاء» نتوانسته تحقق پیدا بکند. کلمه ملتفت هم نباشد آن طوری که ما دیروز ذکر کردیم مولا بگوید: «ایها الناس یجب علیکم الصلوه و الصلاه عشره اجزاء» اصلا کلمه ملتفت هم نیاورد درحالی که هدف مولا این است اگر کسی متوجه سوره باشد، سوره انجام نداده و اگر هم متوجه سوره نیست، «لا- یجب علیه السوره». آیا همان تکلیف اول، وافی به مراد مولا- نیست که مجال و میدان برای تکلیف دوم و امر دوم وجود پیدا بکند یا همان تکلیف اول مولا را به تمام مقاصدش می رساند؟

تکلیف اول می گوید: «ایها الناس یجب علیکم الصلاه» ده جزء، آن که ملتفت است، ده جزء می خواند، آن که ناسی است، نه جزء می خواند، مولا- هم باطنا مقصودش همین بوده که کسی که ناسی است، سوره برای او جزئی نیست ندارد. پس ما جلوی تکلیف دوم را از این نظر می گیریم که تکلیف دوم «لا یترتب علیه ای فایده اصلا» و هیچ دخالتی در رسیدن مولا به غرض و به هدفش ندارد. مولا- تمام هدف و غرضش را از راه همان تکلیف اول تأمین می کند بدون اینکه یک حالت انتظاری هم داشته باشد.

مؤید این مطلب، این نکته است که غافل هم وقتی که در مقام انجام عمل برمی آید، خودش را تحت تأثیر همان امر اول قرار می دهد. او به اعتبار اینکه خودش را غافل نمی بیند، هیچ وقت خودش را تحت تأثیر امر دوم نمی بیند. وجود امر دوم و عدم امر دوم علی نهج سواء است. پس وقتی که مولا از راه تکلیف اول به هدفش می رسد و از طرفی هم غافل همیشه خودش را متحرک به تحریک همان امر اول می بیند پس شما چه نیازی به تکلیف ثانی می توانید احساس بکنید که برای آن نیاز، مسأله تکلیف دوم را مطرح بکنیم؟

یک جوابی هم مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه ذکر کرده اند که آن هم جواب

خوبی است فی نفسه یعنی به عنوان جواب از مرحوم شیخ درست است لکن درعین حال احساس نیاز به آن راهی که ایشان در کتاب کفایه طی کرده اند، نمی شود زیرا همان طوری که دیروز عرض کردیم مولا می تواند با یک تکلیف به تمام غرض و هدف خودش برسد و هیچ استحالته ای و امثال ذلک تحقق پیدا نمی کند.

پرسش:

۱ - جواب میرزای شیرازی (ره) در رفع تکلیف از غافل در حال غفلت را از کلام شیخ (ره) بیان کنید.

۲ - اشکال استاد بر جواب میرزای شیرازی در رفع تکلیف از غافل در حال غفلت چیست؟

۳ - طریقه شمول تکلیف نسبت به غافل از نظر مقرر شیخ چیست؟

۴ - اشکال مرحوم نائینی (ره) در رفع تکلیف از غافل در حال غفلت را به طریقه فوق بیان کنید.

۵ - اشکال استاد را بر تکلیف مستقل نسبت به غافل بیان کنید.

ص: ۵۳۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اجرای براءت در جزء منسی در عبادت

بحث ما در این بود که اگر یک جزئی از اجزاء مأمور به، در حال نسیان ترک شد و از طرفی دلیل اجتهادی ولو اطلاق باشد، در این رابطه نداشته باشیم، و دست ما هم از دلیل لفظی به تمام خصوصیات کوتاه باشد، آیا در اینجا براءت عقلی جریان پیدا می کند بطوری که استفاده بکنیم که جزئیت، اختصاص به حال توجه داشته باشد و در حال نسیان، کمبود جزء، ضربه ای به مأمور به نزنند؟

در این رابطه کلام شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) را از کتاب رسایل نقل کردیم که ایشان می فرمودند که «ما کان جزءاً فی حال العمد فهو جزء فی حال الغفله» یعنی می فرمودند که نمی شود جزئیت اختصاص به حال عمد داشته باشد. بین جزئیت در حال عمد و جزئیت در حال غفله، ملازمه تحقق دارد. لازمه بیان شیخ این بود که اگر یک جزء به علت غفله ترک شد، عمل باطل است و حتما باید عمل باوجود این جزء آورده بشود.

در مقام جواب از شیخ جوابهایی داده شده بود، یک جوابی را مرحوم میرزای شیرازی (اعلی الله مقامه) دادند. یک جوابی را مرحوم محقق نایینی (ره) از بعضی از شاگردان مرحوم شیخ نقل کرده بود. یک جوابی هم مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه ذکر کرده بودند و یک جوابی هم ما عرض کردیم.

خلاصه حرف به اینجا رسید که ما می توانیم از راه برائت عقلیه و قبح عقاب بلا بیان، این مسأله را حل بکنیم. به این صورت که بگوییم: قدر متیقن آن مقداری که دلیل بر آن قائم شده، جزئیت در حال ذکر است، جزئیت در حال عمد است، جزئیت در حال التفات است، و اما جزئیت در حال غفلت، «غیر معلوم لنا و لم یرد من المولی بیان بالاضافه الیه» چون در این رابطه، بیانی از ناحیه مولا وجود ندارد: لذا ما می توانیم به قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک بکنیم و جزئیت در حال غفلت که بیانی از مولا در این رابطه وارد نشده است را کنار بگذاریم و نتیجتاً حکم بکنیم به اینکه عملی که فاقد این جزء است و غفلت، مانع تحقق این جزء شده، صحیح است. این خلاصه بحثها در این رابطه بود.

یک جهت از بحث باقی مانده که مرحوم محقق نایینی (رضوان الله تعالی علیه) یک نظر خاصی هم در این جهت بیان کرده اند و آن این است که این نسیانی که در رابطه با جزء پیش می آید و انسان فراموش می کند جزء را انجام بدهد، دو صورت دارد: یک وقت نسیان فی بعض الوقت است، و یک وقت نسیان مستوعب جمیع اجزاء وقت است.

به عبارت روشن تر: فرض کنید کسی اول ظهر وارد نماز می شود، یک جزء را فراموش می کند، (حالا- ادله دیگر را کار نداریم، نماز به عنوان مثال مطرح است) و این فراموشی ادامه پیدا می کند الی آخر اجزاء الوقت بطوری که مغرب وارد می شود و این نسیان همین طور ادامه پیدا کرده است. اما یک وقت این است که جزء را فراموش می کند و در حال انجام عمل، جزء ترک می شود لکن بعد از گذشتن زمانی، در خود وقت متذکر می شود که «انه قد اتی بما کان فاقدا للجزء المنسی» یادش می افتد که فلان جزء را در عبادت انجام نداده است.

تفصیل بین نسیان فی بعض الوقت و مستوعب وقت از نظر اجرای برائت

مرحوم محقق نایینی (ره) می خواهند بین این دو صورت از نظر جریان برائت عقلیه، فرق قائل بشوند، در یک صورتش می فرمایند: برائت عقلیه جریان پیدا می کند، اما در

یک صورت دیگر نه. آنجایی که نسیان مستوعب همه وقت باشد، ایشان موافق هستند می فرمایند: مانعی ندارد. لازمه جریان برائت عقلیه این است که این جزء منسی، جزئیتش در حال نسیان و در حال غفلت، منشأ اثر نباشد، عقابی نتواند بر ترکش ترتب پیدا بکند.

اینجا را می فرماید: ما قبول داریم. اما در آنجایی که یک ساعت غافل است فرضاً، در حال عمل غافل است، لکن بعد الفراغ من العمل و مثلاً مضیّ زمان ما، می فهمد که فلان جزء ترک شده، ایشان اینجا می فرماید که برائت عقلیه فقط همین نقش را می تواند داشته باشد که در حال صدور عمل و تحقق عمل، جزئیت را بردارد، اما بعد از آن که شما نسیانتان برطرف شد، و غفلت زایل شد، اینجا دیگر برائت نقشی ندارد.

البته صدر و ذیل کلام ایشان دو تعبیر دارد که این دو تعبیر باهم سازگار نیست. صدر کلامشان می فرماید: مقتضای اطلاق این است که حالا که یادش آمد وقت هم دارد، قدرت هم دارد، هیچ مسأله ای وجود ندارد، عمل را با آن جزء اتیان بکند. دلیل می گفته:

من عمل را با این جزء لازم دارم، مأمور به با این جزء، محبوب و مطلوب من است. در صورت غفلت نمی شد کاری بکنی چون غافل بود، اما حالا- که غفلت زایل شده، وقت هم باقی است قدرت هم در کار است، سلب قدرت نشده، چرا به او بگوییم: عمل تمام الاجزاء را ثانیاً اتیان نکن؟

اول عبارت می فرماید: مقتضای اطلاق، وجوب عمل با تمامی اجزاء و شرایط است، لکن در آخر می فرماید که اینجا جای اشتغال است، نه جای اصاله البرائه. اصاله البرائه به درد همان حال نسیان می خورد، اما بعد که نسیان برطرف شد، اصاله البرائه هم باید بساطش را جمع بکند. اینجا اصاله الاشتغال محکم است، می گوید: تو مکلف بودی به یک نماز ده جزئی مثلاً، مأتی به تو، فاقد یک جزء بود، فقدان مستند به غفلت بود، در حال غفلت، مسأله ای نیست، اما بعد از زوال الغفله چرا؟ بعد زوال النسیان چرا؟ اینجا اشتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد، همان قاعده اشتغال و احتیاط اینجا پیاده می شود نه اصاله البرائه.

تمسک به استصحاب در بعضی از موارد نسیان جزء

بعد ایشان می فرماید: در بعضی از موارد، ما می توانیم از استصحاب استفاده بکنیم و آن در جایی است که اگر فرض بکنیم که در اول به اندازه یک نماز تمام الاجزاء، هیچ گونه غفلتی برای او نبوده، بعد غفلت، عارض شده، عمل را در حال غفلت انجام داده،

مأمور به، به علت غفلت، فاقد جزء منسی شده، بعد هم زوال غفلت شد، ایشان می فرمایند: اینجا اگر ما قاعده اشتغالی هم نداشته باشیم، استصحاب وضع را مشخص می کند برای اینکه استصحاب می گوید: در اول وقت به علت اینکه نسیان نبود، آن تکلیف متعلق به مأمور به ده جزئی به تو متعلق بود، حالا- که یک نیم ساعت و یک ساعت غفلت عارض شده و در طول این غفلت، یک مأمور به ناقصی تحقق پیدا کرده، ما شک می کنیم که آن تکلیف اول وقت که مسلم به ما توجه پیدا کرد، آیا با این مأمور به ناقص از عهده ما ساقط می شود یا نه؟ استصحاب می کنیم آن تکلیفی را که اول وقت به واسطه تذکر به عهده ما آمد.

پس ایشان یک چنین تفصیلی در این مسأله بیان می کنند و بین نسیان فی بعض الوقت و نسیان مستوعب جمیع الوقت، فرق قائل می شوند. حالا می خواهیم ببینیم آیا این فرق به نظر صحیح می رسد؟ واقعا باید یک چنین تفصیلی در اینجا داده بشود، یا نه؟

ظاهر این است که این تفصیل لازم نیست. اولاً آن جهتی که عرض کردیم که صدر و ذیل کلام ایشان دوتا تعبیر دارد و این دو تعبیر باهم نمی سازد، این برای این جهت است که ایشان اول اینطوری استدلال می فرماید که مقتضای اطلاق، وجوب این مرکب تام است در آخر وقت مثلا، در ذیل کلامشان به قاعده اشتغال تمسک می کنند، درحالی که اولاً محل بحث ما در این مسأله، آنجایی است که ما به هیچ وجه دلیل اجتهادی نداشته باشیم، اطلاق در کار نباشد و الا بعداً در همین مسأله روی فرض اطلاق، بحث می کنیم و تازه دوجور اطلاق هم می توانیم داشته باشیم: یک وقت دلیل مرکب اطلاق دارد، یک وقت دلیل جزئیت جزء، اطلاق دارد. بعداً ان شاء الله روی این دو اطلاق و نتایج این دو اطلاق بحث می کنیم. اما فعلاً- محل کلام ما آنجایی است که ما اطلاق نداشته باشیم.

ایشان می فرمایند: «لان مقتضی الاطلاق وجوبه» فرض ما آنجایی است که اطلاق نباشد.

عدم مجال برای اجرای اصل با وجود اطلاق

ثانیا اگر اطلاق داریم آیا با وجود اطلاق شما می توانید بگویید: نوبت به قاعده اشتغال می رسد؟ قاعده اشتغال، اصل عملی است. اصلی عملی در مواردی است که اماره در کار نباشد و اطلاق، یکی از امارات است ولو اینکه اصل عملی هم موافق با اماره باشد، لکن با وجود اماره، جایی برای اصل باقی نمی ماند، چون اماره بر اصل حکومت دارد. پس چطور ایشان در اول کلام، مسأله اطلاق را پیش می کشند و در ذیل، قاعده اشتغال را به

حالا- کاری به این جهتش نداریم. این اشکال مناقضه و خروج از فرض و خروج از محل کلام را به ایشان نمی کنیم، لکن در عین حال محل کلام آنجایی است که هیچ گونه دلیل اجتهادی، در مقابل نداشته باشیم، ما هستیم و مسأله اصل، می خواهیم ببینیم آیا اصاله البرائه عقلیه جریان پیدا می کند یا نه؟

روی این فرض به ایشان می گوئیم: شما فرمودید که اصاله البرائه، غایت تأثیر و نهایت اقتضایش محدود به حال نسیان است. اصاله البرائه، در حال نسیان، جزئیت را برمی دارد، در حال غفلت، جزئیت را برمی دارد اما بعد از آن که زوال غفلت و زوال نسیان شد، اصاله البرائه جای خودش را به اصاله الاشتغال تحویل می دهد، آنجا دیگر باید اصاله الاشتغال پیاده بشود.

بررسی تفصیل محقق نایینی(ره) در مورد عدم اجرای اصل با وجود اطلاق

می گوئیم: اولاً اینکه شما می گوئید: در حال غفلت، اصاله البرائه عقلاً جریان پیدا می کند یعنی چه؟ اگر اصاله البرائه نبود مسأله چطور بود و اصاله البرائه که آمده چه نقشی دارد؟ ما از شما سؤال می کنیم: اگر اصاله البرائه العقلیه نبود و این آدم، نسیاناً یک جزء از مأمور به را ترک کرد، آیا می خواهید بگوئید: اگر اصاله البرائه نبود، در همین حال غفلت هم مکلف به مأمور به ده جزیی بود؟ اینکه غیر مقدر است، این که ربطی به اصاله البرائه ندارد. آدم غافل نمی شود مکلف به همان مسأله ای باشد که مورد غفلتش واقع شده. آدم غافل از سوره را به هیچ عنوانی نمی شود به او گفت: سوره را اتیان بکن. این در حال غفلت قادر نیست. امکان ندارد که از او با عدم توجه، سوره تحقق پیدا بکند و آن جزء منسی وجود پیدا بکند.

پس اگر اصاله البرائه نمی بود، ما روی عدم قدرت و عدم اختیار مکلف، بر انجام مأمور به، نمی توانستیم او را در حال غفلت، مأمور به نماز ده جزیی قرار بدهیم. اصاله البرائه که نبود، مطلب اینطور بود. حالا از شما سؤال می کنیم اصاله البرائه چه چیزی را آورده؟ باید اصاله البرائه یک اضافه ای داشته باشد، یک نقشی داشته باشد. اینکه شما می فرمایید: اصاله البرائه در همان محدوده غفلت پیاده می شود، خوب، پیاده شد، اما چه اثری بر وجود ایشان مترتب است؟ چه فایده ای را اصاله البرائه می خواهد افاده بکند که لو لا اصاله البرائه این فایده ترتب پیدا نمی کرد؟

پس یعنی چه که بگوییم: اصالة البرائة، محدود به حال غفلت است؛ نه، اصلا معنای اصالة البرائة این است که آنچه به علت غفلت ترک شده، «هذا ليس بجزء لا- أنه ليس بجزء في خصوص حال الغفلة» او که مورد نیاز نبود، و احتیاجی به اصالة البرائة در او احساس نمی شد.

پس این معنا را ما درست نمی توانیم تعقل و تصور بکنیم که بگوییم: (تعبیر ایشان این است) «اقصى ما يقتضيه اصالة البرائة هو رفع الجزئية في حال النسيان» یعنی چه جزئیت را در حال نسیان رفع می کن؟ اصالة البرائة هم نبود همین مسأله به صورت واضح پیاده می شود. و ثانيا، حالا حساب می کنیم می بینیم بعد از آنکه رفع غفلت شد، نماز را بدون جزء منسی انجام داد بعد هم متوجه شد، آیا اینجا جای قاعده اشتغال است، یا جای قاعده برائت و اصالة البرائة است؟ می گوییم: روی تک تک این مبانی که ذکر شد مسأله را حساب می کنیم.

بررسی مبانی موجود از نظر اجرای برائت و قاعده اشتغال

روی مبنای میرزای شیرازی (اعلی الله مقامه الشریف) که می فرمودند: غافل «لا- يكون مكلفا اصلا لا بالمرکب الناقص و لا بالمرکب التام» اصلا «ما دام کونه غافلا ليس بمكلف» بعد از آن که رفع غفلت شد، اینجا دوجور است: اگر در حال غفلت، چیزی را انجام نداده باشد اصلا، ما یقین داریم که الان تکلیف گریبانش را می گیرد «لأنه غفل و لم يأت في حال الغفلة بشيء» حالا- که غفلت زایل شد، وقت هم باقی است، هیچ مسأله ای وجود ندارد، یقینا تکلیف گریبان او را خواهد گرفت، اما اگر غافل در حال غفلت، مرکب ناقص را انجام داده باشد، مأمور به را بدون جزء دهم انجام داده باشد، اینجا حالا که غفلت زایل شد، ما از شما می پرسیم: مسأله چطوری است؟ آیا شما شک در فراغ ذمه از یک تکلیف یقینی دارید یا شک در اصل اشتغال به تکلیف دارید؟

روی مبنای ایشان شما شک در اصل اشتغال به تکلیف دارید برای اینکه غافل «لم يكن مكلفا»، الان که زوال الغفلة شد «نشك في حدوث تکلیف متعلق بالمرکب التام» شک در حدوث تکلیف، مجرای اصالة البرائة است. معنا ندارد ما اینجا اصالة الاشتغال را پیاده بکنیم.

همین طور روی مبنای بعضی از آجله تلامذه شیخ انصاری که قولشان را مرحوم محقق نایینی حکایت و نقل کرده بودند. ایشان می گفت که آدم غافل هم قصد امتثال

تکلیف متوجه به ذاکرین را دارد درحالی که تکلیف خودش نماز نه جزئی است، لکن این از تکلیف خودش غافل است به خیال اینکه تکلیف ذاکرین را دارد امثال می کند و این مانعی ندارد. ما از این به خطای در تطبیق تعبیر می کنیم و در مسأله خطای در تطبیق، مانعی وجود دارد. پس یک تکلیف به ذاکر متوجه است، یک تکلیف به غافل، به عنوان الغافل، اما غافل خودش را مشمول این تکلیف متوجه به عنوان غافل نمی بیند. غافل خودش را در زیر پرچم آن تکلیف متوجه به ذاکرین می داند و قصد امثال او را می کند لکن امثالش عملاً موافق با تکلیف خودش است و این چون خطای در تطبیق است (به قول آن بعض) مانعی ندارد که ما بحثش را ذکر کردیم.

حالا روی این مبنا می خواهیم ببینیم اینجا جای اصاله البرائه است یا اصاله الاشتغال؟ این می گوید: غافل خودش یک تکلیف اختصاصی دارد. تکلیف اختصاصی هم روی عنوان غافل است، منتها غافل خودش را در تحت عنوان غافل نمی بیند به عنوان خطای در تطبیق نگاهش به تکلیف متوجه به ذاکرین است، لکن عملاً تکلیف خودش را انجام داده. بعد از آن که تکلیف خودش را انجام داد (و لو من باب الخطاء فی التطبيق الذی هو تکلیف آخر) آیا الان باز گریبانش را می گیرد یا نه؟ این چون مرکب ناقص را انجام داده و تکلیف غافل را امثال کرده، آیا بعد از زوال الغفله، تکلیف ذاکرین گریبان او را می گیرد یا نه؟ پس این شک در بقای تکلیف دارد یا شک در حدوث تکلیف ذاکرین دارد؟ این شک در حدوث تکلیف ذاکرین دارد و شک در حدوث تکلیف، مجرای اصاله البرائه است.

همین طور روی مبنای مرحوم آخوند که ایشان در مقام جواب از شیخ می فرماید که راه حل مشکله غافل و ملتفت این است که خداوند بگوید: ایها الناس بطور کلی، وظیفه شما نماز نه جزئی است، بعد هم یک خطابی مخصوص به ذاکرین بکند، بگوید: شما ذاکرین باید ده جزء بخوانید. آن تکلیف مشترک عمومی نه جزئی است، تکلیف مختص به ذاکرین، به عنوان ذاکرین، اضافه شدن جزء دهم است. اینکه مانعی ندارد که عنوان ذاکر را برای ذاکرین عنوان قرار بدهند، غافل را نمی شود برای غافل عنوان قرار داد، اما ذاکر را که می شود برای ذاکر، عنوان قرار بدهند.

روی این مبنای مرحوم محقق خراسانی (که خودش این حرف را پذیرفته اند و از این حرف خوششان آمده) غافل آن تکلیف عمومی در حال غفلت را انجام داده، تمام شد، حالا که زوال غفلت شد، ذاکر شد، شک در این می کند که آن خطاب دومی که اختصاص به ذاکرین دارد و نتیجه آن خطاب، وجوب اضافه جزء دهم است، آیا آن

خطاب الان گریبان این را می گیرد یا نه؟ الان توجه به این پیدا می کند یا نه؟ چون شک در حدوث خطاب ذاکرین دارد و شک در توجه تکلیف فعلی ذاکرین دارد، اصاله البرائه جاری می شود.

پس ملاحظه فرمودید روی تمام مبانی، جای اصاله البرائه است «و لو كان النسيان في بعض الوقت و لم يكن مستوعبا لجميع الوقت».

اما آن فرعی که ایشان در آخر به عنوان استصحاب ذکر کرده اند، این است که در اول وقت، یک ساعت فرضا، ذاکر باشد، بعد غافل بشود، مأمور به را ناقصا در حال غفلت انجام بدهد «و ثم في الوقت» زوال غفلت تحقق پیدا بکند. ایشان فرمودند که اینجا جای استصحاب است، برای اینکه چون اول وقت، ذاکر بوده، تکلیف به مرکب تام الاجزاء و الشرايط گریبان او را گرفته و حالا شک دارد در اینکه این تکلیف، ساقط شده یا ساقط نشده، استصحاب می کند.

عدم اتصال زمان شک و یقین در استصحاب در محل بحث

جواب ایشان این است که درست است که در اول وقت، تکلیف متعلق به مرکب تام الاجزاء و الشرايط به او متوجه شد، اما وقتی که غفلت آمد، در حال غفلت، مسأله چطوری بود؟ شما یقین دارید آن تکلیف رفت، یا شک دارید که رفته یا نرفته؟ در حال غفلت، ما یقین داریم که آن تکلیف رفت، الان که زوال غفلت شده، شک داریم، اما فی حال الغفله چطور؟ در حال غفلت شما احتمال می دهید که مکلف به مرکب تام الاجزاء و الشرايط باشد یا اینکه در حال غفلت یقینا این تکلیف رفت. تکلیفی که یقینا رفته، چطور بعد از زوال غفلت شما استصحاب می کنید؟ مگر نباید در استصحاب، زمان شک و یقین اتصال به هم داشته باشد، پس چطور می توانید بگویید: یقینا تکلیف آمد و ما شک در بقاء و زوالش داریم؟ یقینا تکلیف آمد و یقینا هم تکلیف فی حال الغفله رفت و الان بعد از زوال الغفله، ما شک در حدوث تکلیف داریم، نه شک در بقاء تکلیف. ما شک در حدوث تکلیف جدید داریم و اگر ما بخواهیم در مقابل شما بایستیم، استصحاب عدم را اینجا جاری می کنیم می گوییم: آن تکلیف به مرکب تام الاجزاء و الشرايط در حال غفلت، قطعاً از بین رفت، بعد از زوال الغفله شک داریم آمد یا نیامد، استصحاب عدم تحقق آن تکلیف به مرکب تام الاجزاء و الشرايط جریان پیدا می کند، نه استصحاب بقاء تکلیف.

پس نتیجه اینطور شد که از نظر جریان برائت عقلیه هیچ فرقی نمی کند که نسیان فی

بعض الوقت باشد یا نسیان مستوعب جمع الوقت باشد و این تفصیلی که ایشان فرمودند به نظر ما ناتمام است.

پرسش:

۱ - تفصیل محقق نایینی (ره) را از نظر اجرای براءت در محل بحث بیان کنید.

۲ - از نظر محقق نایینی (ره) در نسیان جزء در چه صورتی می توان به استصحاب تمسک کرد و اشکال این استصحاب چیست؟

۳ - جواب استاد از کلام محقق نایینی (ره) در نسیان جزء را بیان کنید.

۴ - مبانی موجود را در محل بحث از نظر اجرای براءت و قاعده اشتغال بررسی کنید.

ص: ۵۴۵

بسم الله الرحمن الرحيم

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

اخلال به جزء در حال غفلت و نسيان

بحث ما این بود که اگر یک جزئی در حال نسیان مورد اخلال واقع بشود و در حال نسیان ترک بشود، آیا بعد از زوال نسیان، لازم است اعاده عمل یا لازم نیست؟ در این مورد، روی حکم عقل بحث می کردیم اما از نظر شرع، بحث دیگری است که بعدا ان شاء الله بحث می شود.

عرض کردیم که محل بحث آنجایی است که هیچ گونه دلیل اجتهادی نداشته باشیم، ما باشیم و اصل ثبوت جزئیت این جزء و بعد تردید بین این که آیا جزئیتش اختصاص به حال ذکر دارد یا اینکه جزئیتش، جزئیت مطلقه است؟ و شما می توانید اینطوری تعبیر بکنید که آیا جزئیتش به نحو رکنیت است که لازمه رکنیت، این است که در حال نسیان هم اگر اخلال به او بشود، عمل باطل است، یا جزئیتش به نحو غیر رکنیت است که تنها در حال التفات، اخلال به او موجب بطلان است اما در حال نسیان، مانعی ندارد که ترک بشود.

گفتیم: این در آنجایی است که ما هیچ گونه دلیل اجتهادی در رابطه با نفی و اثبات این مسأله نداشته باشیم، اما اگر یک دلیل اجتهادی داشته باشیم که رکنیت را ثابت بکند، یا دلیل اجتهادی داشته باشیم که عدم رکنیت را ثابت بکند، دیگر نوبت به اصل عقلی نمی رسد و جای براءت عقلیه، به هیچ وجه نخواهد بود. می خواهیم یک مقداری درباره دلیل اجتهادی بحث بکنیم ولو اینکه این بحث، یک بحث اصولی نیست بلکه تقریباً بحث فقهی است لکن در عین حال مباحث اصولیه هم به همراه دارد.

بررسی ادله اجتهادیه در محل بحث

بحث این است که درباره یک مرکبی که مأمور به واقع می شود معمولاً دوتا دلیل وجود دارد: یکی آن دلیلی که مرکب را به ما هو مرکب، مأمور به قرار می دهد و متعلق امر قرار می دهد مثل «اقیموا الصلاه» که مکرر در آیات شریفه قرآنیه ملاحظه می کنید. این دلیلی است که در رابطه با مجموع مرکب وارد شده و مرکب را بما هو مرکب، مأمور به قرار داده است. یک دلیلی هم داریم که این در رابطه با بیان جزئیت اجزای این مرکب است، مثلاً- فلائن شیء جزئیت دارد، مثل «لا- صلاه الا- بفاتحه الكتاب»، یا مثلاً «يجب الركوع في الصلاه» و امثال ذلک. اینها هم یک سنخ ادله ای هستند که در مقام بیان اجزای مرکب آمده اند و هدفشان بیان همین مسأله است.

پس معمولاً در آنجایی که یک مرکبی مأمور به قرار می گیرد، دوتا دلیل وجود دارد:

یکی مثل «اقیموا الصلوه» است، یکی مثل «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» است. محل بحث ما در این مسأله ای که گذشت، آنجایی بود که این دو دلیل، اطلاق نداشته باشند. چرا محل بحث اینجا بود؟ برای اینکه اگر ما فرض کنیم که دلیل جزئیت، اطلاق دارد فرض کنیم که «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» اطلاق دارد، اطلاق «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» این معنا را اقتضا می کند که فاتحه الكتاب، یک جزئیت مطلقه دارد حتی در حال نسیان هم جزئیتش به جای خودش محفوظ است، منتها اگر شما نسیان کردید و فاتحه الكتاب را ترک کردید در حقیقت مأمور به اتیان نشده، مأمور به بدون فاتحه الكتاب نمی شود تحقق پیدا بکند. پس بعد از آن که زوال غفلت شد، حالا «اما فی الوقت و اما فی خارج الوقت» باید نماز با فاتحه الكتاب مجدداً اتیان بشود.

نتیجه این شد که اگر دلیل جزئیت جزء، اطلاق داشته باشد، لازماً آن اطلاق، رکنیت است و معنای رکنیت، این است که اخلال به این جزء عمداً یا سهواً موجب بطلان عمل

است و با وجود این اطلاق دیگر نوبت به اصالة البرائة العقلیه نمی رسد برای اینکه اطلاق، دلیل لفظی است، دلیل اجتهادی است و با وجود دلیل اجتهادی، مجالی برای اصول عملیه، چه عقلیه باشد و چه نقلیه باقی نمی ماند.

مقتضای اطلاق دلیل مرکب

همین طور اگر فرض کردیم که آن دلیلی که دلالت بر وجوب مرکب می کند اطلاق دارد، فرض کنیم از باب مثال «اقیموا الصلاه» اطلاق دارد، نگوییم همین طوری که بعدا گفته می شود که «اقیموا الصلاه» در مقام اجمال است نه در مقام بیان، فرض کنیم که «اقیموا الصلاه» در مقام بیان است و شرایط تمسک به اطلاق، در «اقیموا الصلاه» وجود دارد. لازمه اطلاق «اقیموا الصلاه» چیست؟ چه نتیجه ای بر اطلاق «اقیموا الصلاه» ترتب پیدا می کند؟ اطلاق «اقیموا الصلاه» برخلاف اطلاق دلیل جزئیت جزء، اقتضا می کند که اگر نماز بدون این جزء منسی واقع شد «یکون صحیحه». چرا اطلاق یک چنین اقتضایی دارد؟ برای اینکه ما در مقام تقييد اطلاق باید آن مقداری را که دلیل بر تقييد داریم، در مقابل اطلاق بایستیم اما آن مقداری را که دلیل بر تقييد نداریم در مقابل اطلاق دیگر چه می توانیم بکنیم؟ آن مقداری که در مقابل «اقیموا الصلاه» ثابت شده، این است که این جزء در حال عمد، جزئیت دارد. این را شما می دانید که اگر این جزء در حال عمد، مورد اخلال واقع بشود، نماز باطل است اما جزئیت در حال نسیان چگونه؟ آیا در مقابل اطلاق «اقیموا الصلاه» یک دلیلی دارید که بگوید: حتی فی حال النسیان جزئیت دارد؟ اگر یک چنین دلیلی می داشتید، ما اطلاق را تقييد می کردیم اما همین طوری نمی توانیم اطلاق را مقید بکنیم. آن مقداری که بر شما ثابت شده، جزئیت فی حال العمد است، اما جزئیت فی حال الغفله که تقييد بکند «اقیموا الصلاه» را حتی فی حال الغفله، دلیل برایش قائم نشده و چون در مقابل اطلاق «اقیموا الصلاه» دلیل بر تقييد در رابطه با حال غفلت وجود ندارد، لازمه اش این است که در حال غفلت، همان اطلاق «اقیموا الصلاه» محکم است و محکم بودن «اقیموا الصلاه» معنایش صحت این عمل است، معنایش این است که تکرار و اعاده این عمل لزوم ندارد.

لذا نتیجه اطلاق دلیل مرکب با اصالة البرائة العقلیه یکی خواهد شد اما در عین حال با وجود اطلاق، ما نمی توانیم به اصالة البرائة العقلیه تمسک بکنیم برای اینکه اگر دلیل اجتهادی وجود داشته باشد، نوبت به اصل عملی نمی رسد، چه مفاد اصل عملی با دلیل

اجتهادی مخالفت داشته باشد یا مفادش با دلیل اجتهادی موافقت داشته باشد؟

پس نتیجه اینطور شد که دلیل جزئیت جزء اگر اطلاق داشته باشد لازمه اش اصاله الرکنیه است، لازمه اش رکنیت آن جزئی است که این دلیل دلالت بر جزئیت می کند و اگر دلیل مرکب اطلاق داشته باشد لازمه اش عدم رکنیت است و اینکه آن جزء منسی در حال نسیان جزئیت نداشته و عبادت فاقد این جزء به مقتضای اطلاق «اقیموا الصلاه» محکوم به صحت است.

اینها بحثهای کبروی بود، حالا یک بحث صغروی مرحوم محقق عراقی (ره) در اینجا مطرح کرده اند و بیاناتی دارند که اینها را باید ملاحظه بکنیم. ولو اینکه بحثمان در باب صلاه بالخصوص نیست. ما یک بحث کلی اصولی داریم می کنیم لکن به لحاظ اینکه صلاه یکی از مصادیق روشن این بحث ماست می خواهیم بینیم سنخ ادله ای که در باب صلاه وارد شده از نظر داشتن اطلاق و نداشتن اطلاق، چه وضعی دارد.

بررسی ادله وارد در باب صلاه از نظر اطلاق و عدم آن

محقق عراقی (ره) می فرماید: در باب صلاه حساب می کنیم می بینیم این «اقیموا الصلاه» هایی که در قرآن وارد شده که عبارت از دلیل مرکب است، اینها معمولاً اطلاق ندارد برای اینکه خداوند در این «اقیموا الصلاه» ها فقط می خواسته اصل وجوب نماز را گوشزد بکند، اصل تشریح نماز را بیان نکند، اما اینکه چه خصوصیات در نماز هست و مشتمل بر چه اجزایی است، چه شرایطی در نماز معتبر است، اصلاً «اقیموا الصلاه» در مقام بیان این معنا نیست، فقط می خواهد این معنا را افهام بکند که بدانید یک فریضه مهم در اسلام به نام صلاه وجود دارد و این فریضه این قدر اهمیت دارد که خداوند مکرر در مکرر در آیات متعدده، مسلمانها را امر به اقامه و اتیان آن می کند، همین مقدار. لذا این «اقیموا الصلاه» ها که به عنوان دلیل مرکب وارد شده، اطلاق ندارد لذا این را کنار می گذاریم.

اما می آییم سراغ آن ادله ای که دلالت بر بیان جزئیت اجزا می کند، می فرماید: در بیان جزئیت اجزا دوجور دلیل داریم: بعضی از اوقات، جزئیت را از راه اجماع استفاده می کنیم. شما می دانید که اجماع یک دلیل لفظی نیست بلکه یک دلیل لثبی است و در دلیل لثبی باید اقتصار بر قدر متیقنش بشود لذا اگر اجماع دلالت بر جزئیت یک جزء کرد دیگر معنا ندارد اطلاق داشته باشد. قدر متیقن از این اجماع بر جزئیت، همان جزئیت در حال

ذکر است، همان جزئیت در حال عمد است. دیگر بیش از این نمی توانیم از اجماع استفاده بکنیم.

بررسی ادله وارده در باب جزئیت اجزا

اما یک قسم ادله لفظیه در باب جزئیت اجزا وجود دارد اینها را هم می فرماید: دو جور است لسان بعضی هایشان، لسان بیان حکم وضعی است که اصلا مستقیما جزئیت را دلالت می کند، به دلالت مطابقه همان حکم وضعی که عبارت از جزئیت است را دلالت دارد مثل «لا- صلوه الا- بفاتحه الكتاب». اصلا معنای مطابقی «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» بیان جزئیت فاتحه الكتاب است برای نماز و هیچ مسأله حکم تکلیفی، به دلالت مطابقی از این «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» استفاده نمی شود. اما گاهی از اوقات لسان، لسان حکم تکلیفی است مثل اینکه می گوید: «ارکع فی الصلاه، اسجد فی الصلاه» یا مثلاً قنوت بخوان در نماز، تشهد بخوان در نماز که بصورت حکم تکلیفی، مسأله جزئیت تبیین می شود.

ادعای مرحوم محقق اراکی (ره) این است، می فرماید: اگر دلیل دال بر جزئیت، غیر از مسأله اجماع شد، در هر دو صورت، اطلاق دارد چه از قبیل «لا- صلوه الا- بفاتحه الكتاب» باشد و چه از قبیل «ارکع و اسجد فی الصلاه» باشد. علی ائی حال چه لسانش، لسان وضع باشد و چه لسانش لسان تکلیف باشد، یک معنای مطلق و جزئیت مطلقه از این ادله استفاده می کنیم که نتیجه جزئیت مطلقه این بود که بعد از زوال نسیان، باید عمل تکرار بشود، باید عمل واجد این جزء باشد، باید مرکب تام الا- جزاء و الشرايط باشد. پس مدعا این شد که از دلیل دال بر جزئیت چه به لسان حکم وضعی باشد و چه به لسان حکم تکلیفی باشد استفاده اطلاق جزئیت می کنیم.

لازمه تبعیت حکم وضعی از حکم تکلیفی

بعد به صورت «لا يقال» یک اشکالی را به خودشان متوجه می کنند. «لا يقال» می گوید: ما این حرف شما را نفهمیدیم. اگر دلیل دال بر جزئیت از قبیل «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» باشد، ما حرف شما را قبول می کنیم. این معنایش این است که فاتحه الكتاب مطلقا جزئیت دارد، حتی فی حال النسیان و حالا که ترک شده، این نماز به درد نمی خورد، بعد از زوال الغفله باید فاتحه الكتاب در نماز آورده بشود. این را می پذیریم

اما اگر دلیل دال بر جزئیت به لسان حکم تکلیفی بود گفت: «ارکع فی الصلاه» ما اینجا حرف شما را نمی پذیریم برای اینکه این «ارکع فی الصلاه» در درجه اول، حکم تکلیفی است و در مرتبه ثانیه، حکم وضعی است. حکم وضعی اش باید تابع حکم تکلیفی باشد و به دنبال حکم تکلیفی.

به عبارت روشن تر: اینجایی که مولا می فرماید: «ارکع فی الصلاه» که مسأله به صورت یک حکم تکلیفی بیان شده، شما به تبع این حکم تکلیفی، حکم وضعی را که عبارت از جزئیت است، استفاده می کنید. اما آیا می شود محدوده حکم وضعی اوسع از محدوده حکم تکلیفی باشد؟ این حکم وضعی که بتبع حکم تکلیفی استفاده شده، می شود دایره او وسیعتر از حکم تکلیفی باشد یا لازمه تبعیت، این است که همان مقداری که حکم تکلیفی، سعه دارد، حکم وضعی تابع هم به همان مقدار سعه داشته باشد؟

اگر به همان اندازه سعه داشته باشد نتیجه این می شود که چون آدمی که از رکوع غفلت کرده را نمی توانیم به صورت حکم تکلیفی به او «ارکع فی الصلاه» بگوییم، ما نمی توانیم دستور ایجابی رکوع برای او صادر بکنیم «لأنه غافل عن الركوع و الغافل غیر قادر علی ایجاد الركوع و اتیانه» اگر به غافل تکلیف «ارکع فی الصلاه» نتوانست توجه پیدا بکند، آنوقت چطور می توانید دایره این جزئیتی که از راه این حکم تکلیفی استفاده می کنیم، را شامل حال غفلت و حال نسیان هم بدانید؟

اگر حکم تکلیفی اختصاص به ذاکر پیدا کرد که مسلّم هم اختصاص دارد، باید جزئیت هم اختصاص به ذاکر داشته باشد و اگر جزئیت اختصاص به ذاکر داشت نتیجه این است که این عمل فاقد «لرکوع فی حال النسیان یكون صحیحا».

پس «ان قلت» گفت: آنجایی که تعبیر به صورت حکم وضعی باشد مثل «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» ما اطلاق را می پذیریم و جزئیت حتی فی حال النسیان را استفاده می کنیم، اما آنجایی که جزئیت از راه «ارکع فی الصلاه» ثابت بشود چون خود تکلیف نمی تواند متوجه به غافل بشود لذا جزئیتی که از راه این تکلیف، استفاده می شود نمی تواند عمومیت داشته باشد و حتی غافل و ناسی را شامل بشود، لذا «ارکع فی الصلاه لا یكون له اطلاق» اما «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب یكون له اطلاق».

ارشادی بودن ادله داله بر جزئیت اجزای عمل

یکی از جوابهای ایشان این است، می فرماید: شما خیال کردید که «ارکع فی الصلاه»

یک امر مولوی است و ما از راه امر مولوی می خواهیم جزئیت استفاده بکنیم، آنوقت در ذهنتان رفته که امر مولوی نمی تواند به غافل توجه پیدا بکند، لذا می گوئید: جزئیت هم در مورد غیر غافل خواهد بود. درحالی که ما امر «ارکع فی الصلاه» را امر مولوی نمی دانیم، نه مولوی نفسی می دانیم و نه مولوی غیری می دانیم (اشاره به یک خلافتی است که در جمله بعد ان شاء الله عرض می کنیم) بلکه «ارکع فی الصلاه»، امرش ارشادی است، مثل اوامر طیب می ماند. «ارکع فی الصلاه» معنایش این نیست که تو رکوع بکن، این مثل اوامر طیب است مثل اوامر یک مرشد است. طیب وقتی که می گوئید: این نسخه را عمل کن، «لیس امره، امرا مولویا» بلکه دارد ارشاد می کند که اگر علاقمند به سلامتی هستی و می خواهی از این مرض و کسالت، رهایی پیدا بکنی، راه رهایی از این مرض و کسالت، این است که به این نسخه عمل بشود و این دواهایی که در این نسخه ذکر شده، خورده بشود و الا طیب بما هو طیب که در شأن و موقعیتی نیست که بتواند یک امر مولوی صادر بکند.

ایشان می فرماید: عقیده ما این است که این «ارکع فی الصلاه» معنایش همین است، «ارکع فی الصلاه» معنایش این نیست که حتما در نماز تو باید رکوع بکنی، بلکه «ارکع فی الصلاه» معنایش این است که اگر می خواهی یک نماز صحیحی تحویل مولا بدهی، راه تحویل دادن نماز صحیح به مولا این است که در این نماز رکوع تحقق پیدا بکند و اگر رکوع تحقق پیدا نکرد، نمی توانی یک نماز صحیحی تحویل مولا بدهی. پس «ارکع فی الصلاه» امرش ارشادی است و ارشاد به جزئیت می کند، دلالت بر مداخلت رکوع در صحت نماز دارد. امر مولوی نیست که شما بگوئید: نمی شود امر مولوی به غافل توجه پیدا بکند. ما هم قبول داریم که نمی شود امر مولوی به غافل توجه پیدا بکند، اما «ارکع فی الصلاه لا یکون كذلك»، لا یکون امره، امرا مولیا بل امره امرا ارشادیا» و در اوامر ارشادیه بین غافل و غیر غافل، هیچ فرقی وجود ندارد مثل همان «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» است.

عدم تفاوت اوامر ارشادیه و مولویه از نظر عدم توجه به غافل

بد نیست قبل از اینکه ما جواب دوم و سوم ایشان را بیان بکنیم، بینیم مناقشه ای در این جواب وجود دارد یا ندارد؟ آیا این بیان ایشان که بین اوامر مولویه و اوامر ارشادیه فرق گذاشتند، گفتند: اوامر مولویه نمی تواند توجه به غافل پیدا بکند، اما اوامر ارشادیه

چه مانعی دارد که غافل و غیر غافل هر دو را شامل بشود درست است؟

اینجا از مرحوم محقق عراقی می شود یک سؤالی کرد که آیا شما در اوامر ارشادیه که با هیأت امر تحقق پیدا می کند و همان صیغه ای که در اوامر مولویه هست، در اوامر ارشادیه همان صیغه و هیأت «افعل» بکار می رود آیا شما اوامر ارشادیه را چطوری معنا می کنید؟ آیا مستعمل فیه را در اوامر ارشادیه، غیر مستعمل فیه در اوامر مولویه می دانید؟ فرق بین اوامر ارشادیه و اوامر مولویه در کدام مرحله و در کدام نقطه است؟

اگر کسی بخواهد بگوید: در اوامر ارشادیه اصلاً هیأت افعل در معنای خودش استعمال نشده، در کتاب اوامر، بزرگان بحث کرده اند گفته اند: هیأت «افعل» موضوع برای بعث و تحریک است، موضوع برای بعث مکلف نحو المأمور به است، موضوع برای تحریک مکلف به انجام مأمور به است. آیا اوامر ارشادیه در این موضوع له استعمال نمی شود یا در همین موضوع له استعمال می شود؟

اگر بفرمایید که اوامر ارشادیه در این موضوع له استعمال نمی شود، پس بفرمایید:

اوامر ارشادیه مجاز است. آیا می توانید ملتزم به مجازیت اوامر ارشادیه بشوید؟ این اوامر ارشادیه با کثرتی که دارد کسی می تواند ملتزم به مجازیت بشود؟ بگوییم: این طبیعی که می گوید: این نسخه را عمل کن، «هذا استعمال مجازی» این مرشد و راهنمایی که می گوید که تو مثلاً معصیت نکن و امثال ذلک، این امر در غیر موضوع له استعمال شده و بالاتر؛ همین ما نحن فیه اینکه مولا- می گوید: «ارکع فی الصلاه» اگر امرش، امر ارشادی شد «یکون استعمالاً فی غیر ما وضع له». آیا «ارکع فی الصلاه» استعمال در غیر ما وضع له است؟ کسی می تواند ملتزم به مجازیت این قبیل استعمالات بشود؟ یا اینکه لبّ مطلب، یک امر دیگری است و آن این است که در اوامر ارشادیه هم هیأت «افعل» در همان ما وضع له استعمال شده، در همان مستعمل فیه در اوامر مولویه استعمال شده. از نظر مستعمل فیه و موضوع له هیچ فرق ندارند، چه در اوامر ارشادیه و چه اوامر مولویه، منتها فرق بین اینها در مقام غایت و در مقام منظور متکلم است. آن غایت فرق می کند، آن هدف فرق می کند، آن چیزی که این بعث به خاطر او تحقق پیدا می کند فرق می کند. در اوامر مولویه بعث به لحاظ آن غایاتی است که در اوامر مولویه وجود دارد مثل سنخ مصالحو که در باب متعلقات اوامر مطرح است بنابر مشهور بین عدلیه اما در اوامر ارشادیه این مسأله منظور نیست، منظور راهنمایی کردن است اما بعث می کند به هدف راهنمایی، تحریک می کند برای غرض راهنمایی. وقتی که طیب می گوید: این نسخه را

عمل کن، این بعث به انجام این نسخه است، تحریک به موافقت کردن با این نسخه است، لکن هدفش از تحریک چیست؟ مقصودش از بعث چیست؟ مقصودش ارشاد است، مقصودش راهنمایی کردن، مقصودش راه باز شدن به سوی سلامتی شماست، اما صیغه در غیر ما وضع له استعمال نشده، لذا از باب مثال آیا شما می توانید اجازه بدهید که طیب همین امر ارشادی را درباره یک مجنون صادر بکند، بگوئید که بعث و تحریک که نیست که یک آدم عاقل لازم داشته باشد و شرایط امر و نهی در آن معتبر باشد، این ارشاد است، حالا- که ارشاد شد دیگر آن خصوصیتی که در اوامر مولویه مطرح است در اینجا مطرح نیست؟

هیچ فرق نمی کند همان طوری که اوامر مولویه در یک محدوده خاص و در یک شرایط خاص می تواند تحقق پیدا بکند، اوامر ارشادیه هم در همان محدوده و با همان شرایط می تواند تحقق پیدا بکند، منتها فرقی در همان داعی و غایت فرق می کند. نظر، فرق می کند و الا هر دو بعث است، هر دو تحریک است من دون اینکه یکی مجازی و دیگری حقیقی باشد.

از اینجا نتیجه می گیریم که اگر «ارکع فی الصلاه» جنبه ارشادی هم پیدا کرد، چون غافل نمی تواند بعث به رکوع بشود، غافل نمی تواند تحریک به انجام رکوع بشود، ارشاد هم در همین محدوده است، ارشاد هم در مورد غیر غافل است، نمی توانیم بگوئیم: اگر امر مولوی بود، غافل را نمی گرفت اما اگر ارشادی شد دیگر بین غافل و غیر غافل فرق وجود ندارد. هیچ فرقی بین امر ارشادی و امر مولوی در این رابطه وجود ندارد. همان طوری که امر مولوی قاصر است که غافل را شامل بشود، امر ارشادی هم به لحاظ اینکه مشتمل بر بعث و تحریک و همان مفاد و همان موضوع له و همان مستعمل فیه و همان شرایط و خصوصیات در او معتبر است نمی تواند غافل را بگیرد.

لذا این جواب اول ایشان که قبول کردند اگر امر مولوی باشد، این اشکال وارد است و اما اگر ارشادی باشد، خیر، به نظر نمی رسد که بین مولوی و ارشادی از این نظر کمترین فرقی وجود داشته باشد.

پرسش:

۱ - ادله اجتهادیه را در هنگام اخلال به جزء در حال غفلت و نسیان بررسی کنید.

۲ - مقتضای اطلاق دلیل مرکب چیست؟

۳ - کلام محقق عراقی (ره) را در باب ادله وارد در باب صلاه از نظر اطلاق و عدم آن بیان کنید.

۴ - لازمه تبعیت حکم وضعی از حکم تکلیفی چیست؟

۵ - آیا اوامر ارشادیه و مولویه از نظر عدم توجه به غافل تفاوتی دارند؟

ص: ۵۵۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

لازمه اطلاق دليل جزئيت

بحث در اين بود كه اگر دليل جزئيت، اطلاق داشته باشد، كه لازمۀ اطلاقش اين است كه اين جزئيت، هم در حال عمد ثابت است و هم در حال غفلت و عملي كه فاقد اين جزء بوده، صحيحاً واقع نشده است و بايد اعاده بشود. اينجا كلامي از مرحوم محقق اراكي (اعلى الله مقامه الشريف) نقل شد. ايشان ادعا كردند كه اطلاق دليل جزئيت، هم مي تواند به لسان دليل وضع باشد و هم مي تواند به لسان دليل حكم تكليفي باشد.

به عبارت روشن تر: هم مثل «لا- صلاه الا- بفاتحه الكتاب»، كه مفادش مستقيماً حكم وضعي و بيان جزئيت است، مي تواند اطلاق داشته باشد و هم مثل اينكه مولا به صورت امر، مسأله را بيان بكنند بگويد: «اركع في الصلاه» اين هم اطلاق دارد.

بعد اشكالي به خودشان متوجه كردند كه مستشكل گفت: ما در «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب»، اطلاق را مي پذيريم، آنجايي كه دليل مستقيماً بيان حكم وضعي داشته باشد، آنجا مي تواند اطلاق داشته باشد، هم حالت ذكر را بگيريد و هم حالت غفلت را، اما در

مثل «ارکع فی الصلاه» که مدلول مطابقی اش عبارت از بیان حکم تکلیفی است، این چطور می تواند اطلاق داشته باشد، درحالی که «ارکع فی الصلاه» غافل را نمی تواند مخاطب قرار بدهد، غافل را نمی تواند مکلف، قرار بدهد؟ اگر غافل، مکلف به «ارکع فی الصلاه» نباشد، چطور ما می توانیم از این «ارکع فی الصلاه» استفاده جزئیت مطلقه کنیم؟ چطور می توانیم استفاده بکنیم که رکوع حتی در حال غفلت هم جزئیت دارد؟ اگر «لا- صلاه الا- بالرکوع» بود، می شد استفاده بکنیم، اما «ارکع فی الصلاه» از اول محدود و مقید به غیرغافل است، چون تکلیف نمی تواند به غافل توجه پیدا بکند، اگر تکلیف «ارکع فی الصلاه» نتوانست متوجه غافل بشود، آنوقت جزئیت را در حال غفلت، از کجا استفاده می کنید؟

مرحوم محقق اراکی سه جواب از این حرف دادند که بحث ما در همین جا بود. یک جواب اینکه این اوامر، اوامر ارشادیه است و این خصوصیات در اوامر ارشادیه اعتبار ندارد که اشکال این جواب را هم عرض کردیم و گذشت. اما دوتا جواب دیگر باقی مانده که هم جوابها دقیق است و هم اشکالی که امکان دارد توجه به این جوابها پیدا بکند.

تصوّر مولوی بودن وجوب اجزا

جواب دومشان این است می فرمایند: ما از جواب اول می گذریم از اینکه اوامری از قبیل «ارکع فی الصلاه» ارشادی باشد، از آن صرف نظر می کنیم و فرض می کنیم که این امر، امر مولوی است، «ارکع فی الصلاه» امر مولوی است. مولوی که شد دوتا احتمال در آن جریان دارد: یکی اینکه مولوی غیری باشد بنابر اینکه اجزا را هم واجب به وجوب غیری بدانیم، یعنی همان بحثی که در مقدمه واجب و وجوب غیری مقدمات جریان دارد، آن بحث را شامل اجزا هم بدانیم، بگوییم: در اجزای یک مرکب مأمور به، جنبه مقدمی هست و چون مقدمات، وجوب غیری دارند، به این اجزا هم وجوب غیری تعلق گرفته است.

اما احتمال دیگر این است که بگوییم که این اجزای وجوبشان، وجوب نفسی است، نه وجوب غیری، منتها وجوب نفسی چطور می تواند به اجزا متعلق بشود؟ وجوب نفسی به تمام مأمور به متعلق است، نحوه تعلق وجوب نفسی را به اجزا به این صورت تصوّر کنیم بگوییم: اینکه مولا می فرماید: «ارکع فی الصلاه» در حقیقت این امر به رکوع، یک

قطعه ای از امری است که به اقامه الصلاة در ضمن «اقیموا الصلاة» واقع شده، یعنی این «اقیموا الصلاة» کأن ابعاض و قطعاتی دارد. معنای «اقیموا الصلاة» این است که تکبیر بگو. معنای «اقیموا الصلاة» این است که قرائت الفاتحه داشته باش. معنای «اقیموا الصلاة» این است که در نماز رکوع انجام بده. هر یک از این اجزاء مأمور به که امر به آنها تعلق می گیرد و امرشان، امر نفسی است آنها به این صورت است که این امر نفسی متعلق به هر جزء، یک تکه و قطعه ای است از آن امر متعلق به کل، که عبارت از «اقیموا الصلاة» است یعنی وقتی که شما «اقیموا الصلاة» را تجزیه و تحلیل می کنید، وقتی که «اقیموا الصلاة» را از هم باز می کنید عبارت می شود از امر متعلق به تکبیر، امر متعلق به قرائت، امر متعلق به رکوع و هکذا سایر الاجزاء. پس جنبه نفسیت که برای «ارکع فی الصلاة» می توانیم قائل بشویم به این صورت است که در باطن این قطعه ای است از «اقیموا الصلاة» لکن در مقام بیان، استقلال دارد و الا به حسب لب و واقع، استقلالی در آن وجود ندارد.

حالا اگر امر، امر مولوی شد، «ارکع فی الصلاة صار امرا مولویا متعلقا بالركوع»، ایشان می فرماید که یک محاسبه ای را اینجا باید بکنیم و آن محاسبه این است که عقل می گوید: تکلیف و امر نمی تواند به غافل توجه پیدا بکند و این عدم توجه تکلیف و وجوب الی الغافل، یکی از احکام عقلیه است، لکن ما دو نوع حکم عقلی داریم: یک حکم عقلی ضروری داریم و یک حکم عقلی غیر ضروری داریم.

حکم عقلی ضروری و عقلی غیر ضروری و خصوصیت آن

حکم عقلی ضروری این است که به مجرد اینکه انسان کلام متکلم را می شنود، به مجرد اینکه بیان مولا صادر می شود، این قدر این مسأله عقلیه بدیهی است و این قدر روشن است که مثل یک قرینه لفظیه متصله به کلام است. اگر مثل قرینه لفظیه متصله به کلام شد، لازمه اش این است، نقش قرائن لفظیه درباره کلام این است که از اول نمی گذارند برای کلام، یک ظهوری در ماعدای این قرینه تحقق پیدا بکند. وقتی که شما می گوید: «رأیت اسدا یرمی» و کلمه «یرمی» را بلافاصله بعد از کلمه «اسد» بیان می کنید، نقش این قرینه متصله این است که از اول نمی گذارد «اسد» در معنای حقیقی خودش ظهور پیدا بکند. ظهور اولی و ظهور ابتدایی کلام در همان معنای منطبق بر قرینه خواهد بود. «اسد» با وجود «یرمی» دیگر «لیس له ظهور فی معناه الحقیقی، لیس له ظهور فی

الحيوان المفترس». اگر قرائن عقلیه، قرائن عقلیه ضروریه باشد، این مثل همین قرائن لفظیه متصله است که قرینه لفظیه متصله، مانع از انعقاد ظهور در غیر مفاد منطبق بر قرینه است.

اما ما یک حکم عقلی غیر ضروری داریم و آن این است که عقل باید یک قدری مقدمه چینی بکند، توجه به یک مبادی پیدا بکند، این مبادی را کنار هم بگذارد، بعد نتیجه بگیرد، همان حکمی را که عقل می کند. مثل مثالی که شما می خواهید حکم بکنید به تغیر عالم، فوری نمی توانید بگویید: «العالم متغیر» باید صغرای ترتیب بدهید، کبرایی ترتیب بدهید، این صغرا و کبرا را کنار هم بگذارید، آنوقت نتیجه بگیرید «العالم حادث». این نتیجه با مبادی، تحقق پیدا می کند، با مقدمات تحقق پیدا می کند.

احکام عقلیه غیر ضروریه، عبارت از این سنخ احکام است. نقش این احکام، این است که اینها حکم قرینه منفصله لفظیه را پیدا می کند، مثل مخصصات منفصله می شود.

در مخصصات منفصله، مخصص منفصل، با عام حسابش این است که مخصص منفصل، مانع انعقاد ظهور عموم در عام نمی شود. اگر مولا گفت: «اکرم العلماء» بعد به یک قرینه منفصله ای گفت: «لا تکرّم الفساق من العلماء» این «لا تکرّم الفساق من العلماء» مانع نمی شود که «اکرم العلماء» ظهورش در عموم منعقد شده باشد.

به عبارت روشن تر: آیا فرق نیست بین اینکه مولا- از اول بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» یا اینکه در ضمن یک قرینه منفصله ای اکرام فساق را از «اکرم العلماء» بیرون بکند؟ بلااشکال فرق است همان طوری که در بحث عام و خاص هم ذکر کردیم.

فرقش این است که مخصص متصل، مانع از اصل انعقاد ظهور در عموم است اما مخصص منفصل، مانع از انعقاد ظهور نیست. «اکرم العلماء» در قرینه منفصله، ظهورش در عموم محفوظ است، پس مخصص چه نقشی دارد؟ مخصص نقشش این است که جلوی حجیت ظهور را می گیرد، نه اصل ظهور را، یعنی وجود «لا تکرّم الفساق من العلماء» سبب می شود که «اکرم العلماء» بی که ظهور داشت حتی «فی الفساق» آن ظهورش در فساق، دیگر حجیت نداشته باشد، آن ظهورش لزوم اتباع نداشته باشد، اما اصل الظهور و اصل انعقاد ظهور «فی جمیع افراد العلماء اعم من الفاسق و غیر الفاسق» محفوظ است.

در نتیجه، مخصص متصل مانع از اصل انعقاد ظهور است، مخصص منفصل و یا قرینه منفصله مانع از حجیت ظهور در مورد اینجایی است که قرینه بر آن قائم شده و الا

اصل ظهور به قوت خودش باقی است.

ایشان می فرماید: احکام عقلیه ضروریه اش از قبیل قسم اول است و غیر ضروریه اش از قبیل قسم دوم است، یعنی حکم عقلی ضروری، مانع از اصل انعقاد ظهور است اما حکم عقلی غیر ضروری، مانع از حجیت ظهور نسبت به این موردی است که عقل حکم می کند.

بعد از آن که این محاسبه تمام شد، ایشان می فرماید که ما یک تکلیفی به نام «ارکع فی الصلاه» داریم که تکلیف وجوبی است و فرض کردیم وجوبش وجوب مولوی است، لکن در مقابل این «ارکع فی الصلاه» این معنا وجود دارد که «العقل یحکم بأن الناسی غیر مکلف، بأن الغافل غیر مکلف» یک چنین حکم عقلی را داریم. اگر این حکم عقلی، حکم عقلی ضروری باشد، این مثل یک قرینه متصله به «ارکع فی الصلاه» است، مثل اینکه دارد می گوید: «ارکع فی الصلاه اذا لم تکن غافلاً» که این حکم عقلی ضروری به کلام می چسبد و نمی گذارد ظهوری برای کلام نسبت به غیر این مورد حکم عقل، منعقد بشود.

نتیجه «ارکع فی الصلاه» و این حکم عقلی، می شود: «ارکع فی الصلاه اذا لم تکن غافلاً عن الركوع».

عدم تکلیف غافل از نظر حکم عقلی غیر ضروری

ایشان می گوید: اگر مطلب این طور باشد ما حرف «ان قلت» را می پذیریم و در مقابل «ان قلت» جوابی نداریم. اما ما این مبنایش را قبول نداریم. ما قبول نداریم که مسأله اینکه عقل حکم می کند به اینکه غافل، مکلف نیست و ناسی، تکلیف ندارد، از احکام عقلیه ضروریه باشد، بلکه از قبیل قسم دوم از احکام عقلیه است که آن حکم عقلی غیر ضروری است.

اگر از قبیل حکم عقلی غیر ضروری شد و نتیجه حکم عقلی غیر ضروری این شد که مانع از انعقاد ظهور نیست بلکه مانع از حجیت ظهور است مثل قرینه منفصله و مخصص منفصل. آنوقت ما اینطور نتیجه می گیریم: ما یک «ارکع فی الصلاه» داریم، حکم عقل هم به اینکه غافل نمی تواند مکلف بشود، این را هم کأن با فاصله داریم که دیگر اتصالی به هم ندارد، ارتباطی به هم ندارد، بین این دو تا کأن فاصله وجود دارد، حالا که فاصله وجود داشت، این حکم عقلی می خواهد جلوی حجیت ظهور «ارکع فی الصلاه» را بگیرد.

ایشان می فرماید: اینجا امر ما دایر بین این دو مطلب است که جلوی حجیت ظهور را تنها در رابطه با حکم تکلیفی بگیرد یا جلوی حجیت ظهور را حتی در رابطه با حکم وضعی هم بگیرد. در مقابل این ظهوری که برای «ارکع فی الصلاه» منعقد شده و هر کجا ظهوری منعقد بشود، این ظهور حجیت دارد، ما بیشتر از این مقدار نمی توانیم رفع ید کنیم. آن مقداری که متیقن در رفع ید از حجیت ظهور است، آن مقدار را از حجیت صرفنظر می کنیم اما ما عدای آن مقداری که در مقابل ظهور و حجیت ظهور، دلیلی نداریم، آن مقدار به قوت خودش باقی است. و قدر متیقن از حکم عقل به اینکه غافل، مکلف نیست این است که حجیت «ارکع فی الصلاه» را تنها در رابطه با وجوب و حکم تکلیفی برمی دارد یعنی می گوید: غافل مکلف نیست، یعنی می گوید: «ارکع فی الصلاه» گریبان غافل را نمی گیرد، یعنی می گوید: «ارکع فی الصلاه» نسبت به غافل حجیت ندارد.

این مقدار را می گوئیم، اما نسبت به حکم وضعی که عبارت از جزئیت مستفاده از «ارکع فی الصلاه» است کجای این حکم عقل، با این جزئیت منافات دارد که ما به سبب این حکم عقل، از حجیت «ارکع فی الصلاه» در رابطه با حکم وضعی هم صرفنظر بکنیم؟

پس خلاصه جواب دوم مرحوم محقق اراکی این شد که ما قبول می کنیم «ارکع فی الصلاه امره امرا مولویا» در مقابلش هم حکم عقل به قبح تکلیف غافل و استحاله تکلیف غافل وجود دارد لکن چون این حکم عقل، حکم عقلی ضروری نیست بلکه حکم عقلی غیرضروری است و حکم عقلی غیرضروری مثل قرینه منفصله و مخصص منفصل است که نقش قرینه منفصله، مانعیت از حجیت ظهور است، نه مانعیت از اصل انعقاد ظهور، لذا می گوئیم: آن مقداری که مسلم از «ارکع فی الصلاه» باید به استناد این حکم عقل صرفنظر بکنیم، این است که غافل را از مفاد تکلیفی «ارکع فی الصلاه» بیرون ببریم اما از مفاد وضعی «ارکع فی الصلاه» به چه دلیل غافل بیرون برود و چه مانعی از حجیت ظهور درباره حکم وضعی که عبارت از جزئیت است سر راه داریم؟ لذا «ارکع فی الصلاه» هم روی این تقریب حتی جزئیت در حال نسیان را کاملا دلالت می کند. این جواب دومی است که ایشان از این «ان قلت» داده اند.

عدم تفاوت بین احکام عقلیه ضروریه و غیر ضروریه

دو اشکال به این جواب وارد است: یک اشکال، اشکال مبنایی است که مرحوم محقق نائینی هم در یکی از بحثهای گذشته یک چنین بیانی داشتند و ما آنجا این بحث را مفصلا

ذکر کردیم و خلاصه اش این بود که ما بین احکام ضروریه و احکام عقلیه غیر ضروریه هیچ فرقی قایل نیستیم، منتها فرقی در سرعت انتقال و بطیء انتقال است اما اینطور نیست که حالا که بطیء انتقال در کار بود این حکم قرینه منفرجه را داشته باشد، مثل یک آدمی که یک مطلبی را نمی فهمد لکن بعد از آنکه خوب دقت کرد و از این طرف و آن طرف، مقدمات مطلب را درک کرد، این حالا درک کرده، درکش حالا است، اما مدرکش که ارتباط به حالا ندارد، مدرکش یک امری است که واقعیت داشته و قبل از این هم تحقق داشته.

حکم عقلی غیر ضروری یک واقعیت است منتها به علت غیر ضروری بودن، من دیر به آن انتقال پیدا می کنم اما این دیر انتقال پیدا کردن، سبب نمی شود که این حکم عقلی غیر ضروری، مثل قرینه منفرجه باشد. قرینه منفرجه قصورش در ناحیه خود متکلم است، قصورش در ناحیه خود مولا است که «لا تکریم الفساق» را بعد از دو روز بیان کرده، بعد از فاصله بیان کرده، اما در حکم عقلی غیر ضروری، بطیء انتقال به من ارتباط دارد، اما بعد از آنکه من انتقال پیدا کردم می فهمم که کلام از اول یک چنین قیدی همراهش بوده، از اول این حکم عقلی همراهش بوده منتها من توجه به این حکم عقلی نداشتم، من انتقال به این حکم عقلی پیدا نکردم که بحثش را مفصل در همین یکی دو ماه قبل داشتیم.

بالاخره این یک اشکال مبنایی است که ما اولاً قبول نداریم که بین احکام عقلیه ضروریه و غیر ضروریه، این فرق وجود داشته باشد که حکم عقلی ضروری، عنوان قرینه متصله را داشته باشد و حکم عقلی غیر ضروری، عنوان قرینه منفرجه را داشته باشد. ما این فرق را نمی پذیریم. همه احکام عقلیه مثل قرینه متصله است بدون هیچ فرق منتها فرقی در بطیء انتقال و سرعت انتقال به آن حکم عقلی است.

لازمه فرار گرفتن حکم وضعی در طول حکم تکلیفی

از این اشکال مبنایی هم بگذریم و حرف ایشان را بپذیریم که حکم عقلی ضروری و غیر ضروری در متصل بودن و منفصل بودن، متفاوت است، قبول کنیم که این فرق وجود دارد و از آن طرف، این معنا را هم قبول بکنیم محال بودن مکلف بودن غافل، از مصادیق حکم عقلی غیر ضروری است گرچه این هم محل بحث است که آیا از مصادیق حکم عقلی ضروری است یا از مصادیق احکام عقلیه غیر ضروریه است.

پس در حقیقت دو مقدمه را می پذیریم: یکی اینکه حکم عقلی غیر ضروری با عقلی

ضروری متفاوت است و ثانیاً می پذیریم که مسأله استحاله تکلیف غافل، از قبیل همین قسم دوم غیر ضروری است. ایشان فرمودند که این حکم عقل غیر ضروری، مانع از حجیت ظهور است. قبول کردیم، حالا که مانع از حجیت ظهور شد، این نتیجه را که ایشان می خواهند بگیرند، ما در این نتیجه سر راه ایشان ایستاده ایم. می فرماید: این حکم عقلی، این استحاله تکلیف غافل، حجیت «ارکع فی الصلاه» را در رابطه با مفاد تکلیفی اش نسبت به غافل از بین می برد، قبول داریم اما درباره حکم وضعی سؤال ما اینجاست، این حکم وضعی که شما می گوید، در ردیف حکم تکلیفی است یا در طول حکم تکلیفی است؟

به عبارت اخری: «ارکع فی الصلاه» دو مفاد عرضی دارد: یکی وجوب الرکوع و یکی جزئیه الرکوع که اگر دو تا مفاد عرضی داشت، شما می گوید که ظهورش نسبت به این مفادش حجیت ندارد اما نسبت به مفاد دیگر چرا حجیت نداشته باشد؟ نسبت به جزئیت چرا حجیت سر جای خودش باقی نباشد؟ اگر دو مفاد عرضی «و فی رتبه واحده» بدون تقدّم و تأخر در کار بود، حق با شما بود. آیا شما می توانید این حرف را ادعا بکنید که «ارکع فی الصلاه» دو مفاد در عرض هم دارد یعنی هیئت «افعل» هم دلالت بر وجوب می کند هم دلالت بر جزئیت می کند؟ کسی می تواند درباره هیأت «افعل» یک چنین معنایی را ادعا بکند؟ این را که نمی شود ادعا کرد.

پس شما حتماً و بناچار باید ملتزم به این بشوید که مسأله حکم وضعی، در طول حکم تکلیفی است یعنی «ارکع فی الصلاه» مفاد مطابقی اش عبارت است از وجوب الرکوع فی الصلاه است همین مقدار، منتها شما از طریق وجوب الرکوع فی الصلاه، استفاده جزئیت می کنید، استفاده حکم وضعی می کنید، حکم وضعی در رتبه متأخره از حکم تکلیفیه است، در طول حکم تکلیفی است، به تبع حکم تکلیفی است.

آیا غیر از این اصلاً می توانید درباره «ارکع فی الصلاه» از نظر حکم وضعی تصور داشته باشید که «ارکع فی الصلاه» در دلالت بر حکم وضعی همان طوری که دلالت بر حکم تکلیفی می کند، دلالت بر حکم وضعی دارد؟ این طور که نیست. هیأت «افعل» برای ایجاب و بعث وضع شده است. شما از وجوب رکوع در نماز، استفاده جزئیت می کنید، از حکم تکلیفی استفاده حکم وضعی می کنید.

به عبارت روشن تر: این از آنجاهایی است که حکم وضعی، تابع حکم تکلیفی است بدون هیچ گونه مناقشه و اشکال. و اگر حکم وضعی تابع حکم تکلیفی شد، آنوقت از

شما سؤال می‌کنیم چطور می‌شود که حکم تکلیفی، محدود و مقید باشد و غافل را نگیرد و در مورد غافل به واسطه حکم عقل، این حکم تکلیفی کنار برود؟ در مورد غافل، حکم تکلیفی وجود نداشته باشد، اما حکم وضعی تابع حکم تکلیفی، در مورد غافل وجود داشته باشد؟ این را شما چطور تعقل و تصور می‌کنید؟

عرض کردم اگر مسأله این بود که در عرض یکدیگر بودند، هیچ‌گونه جای سؤال و اشکالی نبود اما حالا که در طول هم هستند و شما از راه حکم تکلیفی می‌خواهید به حکم وضعی برسید و اگر این راه کنار برود، حکم وضعی هم کنار می‌رود، چطور می‌شود که شما از راه یک حکم تکلیفی محدود و مقید به غیر غافل، به یک حکم وضعی غیر محدود و غیر مقید به غافل برسید؟ آیا در تابع و متبوع می‌توانیم این مقدار اختلاف در سعه و ضیق تصور بکنیم که متبوع ما کاملاً ضیق داشته باشد ولی در تابع به تمام معنا سعه وجود داشته باشد؟

پس ما نمی‌توانیم این را تصور بکنیم که اگر این حکم عقلی مانع حجیت ظهور در باره حکم تکلیفی شد، بلا-اشکال، لا محاله باید مانع از حجیت درباره حکم وضعی هم بشود. لذا این تفکیک که ایشان در جواب ثانی به این صورت بیان کردند به هیچ وجه قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

پرسش:

- ۱ - خلاصه کلام محقق عراقی (ره) را نسبت به اطلاق دلیل جزئیت بیان کنید.
- ۲ - جواب دوم محقق عراقی را در تصور مولوی بودن و جواب اجزا توضیح دهید.
- ۳ - آیا تکلیف غافل از نظر حکم عقلی غیر ضروری ممکن است؟
- ۴ - حکم عقلی ضروری و عقلی غیر ضروری و تفاوت آن دو را بیان کنید.
- ۵ - دو اشکال استاد را به کلام محقق عراقی در مورد حکم عقلی ضروری و عقلی غیر ضروری توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکالی که محقق اراکی (ره) به خودشان متوجه کردند این بود که اگر دلیل جزئیت به لسان حکم وضعی باشد، مثل «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» می تواند حتی در حال نسیان و در حال غفلت اطلاق داشته باشد، و افاده جزئیت مطلقه کند، و نتیجه جزئیت مطلقه، بطلان عملی است که فاقد یک جزء در حال غفلت است. و اگر به لسان تکلیف باشد مثل «ارکع فی الصلاه» این بیان نمی تواند اطلاق داشته باشد. برای اینکه تکلیف متوجه غافل نیست و خطاب «ارکع فی الصلاه» نمی تواند غافل را شامل بشود، و چون مفاد تکلیف و مخاطب به «ارکع» خصوص غیر غافلین است، لا محاله جزئیت هم که از راه تکلیف روی این بیان استفاده می شود، آن هم به حال ذکر اختصاص دارد و در نتیجه، عبادت فاقد این جزء در حال غفلت، محکوم به صحت است.

استفاده کردن اطلاق دلیل از ماده امر

عرض کردیم: ایشان جوابهایی از این «ان قلت» داده اند، دو تا جوابشان را عرض

کردیم و اشکالهایی که بر جوابهای ایشان به نظر می رسید، مطرح شد. جواب سومشان این است می فرمایند: اینجا که جزئیت به لسان تکلیف بیان می شود مثل «ارکع فی الصلاه» ما اگر بخواهیم جزئیت را از راه تکلیف استفاده کنیم، یعنی از راه مفاد هیئت افعال استفاده کنیم، که «ارکع» مفادش ایجاب رکوع است، مفادش «البعث الی الركوع» است، حق را به شما می دهیم که چون ایجاب و بعث، مختص به ذاکرین است، معنا ندارد جزئیت برای غیر ذاکرین استفاده بشود. اما ما از راه دیگری مطلب را استفاده می کنیم، از همین «ارکع فی الصلاه» به طریق دیگری و راه دیگری مسأله را تمام می کنیم. ما از این «ارکع فی الصلاه» این معنا را استفاده می کنیم، که ماده، عبارت از رکوع است در مقابل هیئت، این رکوع دخالت در ملاک دارد. این رکوع دخالت در مصلحت دارد و نحوه دخالت این رکوع در ملاک و در مصلحت، نحوه دخالت مطلقه است. یعنی از «ارکع فی الصلاه» این طوری استفاده می کنیم. کاری به وجوب رکوع نداریم کاری به مفاد هیئت نداریم، می فهمیم که ماده که عبارت از خود رکوع است، این در ملاک و مصلحت صلاتی مطلقاً نقش دارد، بطوری که اگر صلاه، فاقد رکوع شد، دیگر ممکن نیست تحقق پیدا بکند و راهی برای تحقق آن وجود ندارد.

ایشان یک چنین بیانی را به عنوان آخرین جواب و جواب سوم بیان می کنند. آن دو جواب قبلی در رابطه با هیئت «ارکع فی الصلاه» بود، این جواب اخیر در رابطه با ماده و ارتباطی است که بین خود رکوع و بین صلاه وجود دارد، و به تعبیر ایشان ما استفاده می کنیم که رکوع مطلقاً در صلاه دخالت دارد حتی فی حال النسیان.

تبعیت مصالح و مفاسد از اوامر و نواهی

جواب حرف ایشان این است که شما این را از کجا استفاده می کنید؟ شما اگر هیئت را کنار گذاشتید، اگر وجوب و تکلیف را کنار گذاشتید، از کجا استفاده می کنید که ماده که عبارت از رکوع است، دخالت مطلقه در نماز دارد، دخالت مطلقه در ملاک مصلحت نماز دارد، بطوری که اگر رکوع نباشد در هیچ حالی از حالات، صلاه تحقق پیدا نمی کند.

این را شما از کجا استفاده می کنید؟

اگر یک چیزی را بصورت تکلیف، در مأمور به واجب کردند، ارتباط بین مأمور به و بین آن چیز را، حتی در خارج از دائره امر و دائره مأمور به از چه راهی استکشاف می کنید؟

توضیح این مطلب این است: همان طوری که سابقاً هم این مسأله بحث شده است و مسأله معروفی است و آن این است که مشهور بین عدلیه اعم از امامیه و معتزله، این است که اوامر و نواهی، تابع مصالح و مفاسد در متعلقات است. وقتی که شارع می فرماید:

«أقيموا الصلوه»، این امر، کشف می کند از اینکه صلاه یک مصلحت ملزمه لازمه الاستیفاء دارد و آن مصلحت، موجب این شده است که از ناحیه مولا، امر به صلاه متعلق بشود و همین طور در باب نواهی اگر نهی متعلق به یک شیئی شد، این کاشف از این است که آن شیء، یک مفسده ملزمه لازمه الاجتناب دارد که آن مفسده، ایجاب کرده است که مولا زجر و نهی را متوجه این طبیعت و فعل منهی عنه بکند.

به عبارت روشن تر: روی مسلک عدلیه، ما از راه امر، پی به مصلحت می بریم. اگر امری متعلق به «أقيموا الصلوه» نشود، ما از کجا می فهمیم که صلوه، یک مصلحت ملزمه لازمه الاستیفاء دارد؟ طریق استکشاف چنین مصلحتی عبارت از امر است و در باب نواهی هم طریق استکشاف مفسده، عبارت از نهی است. اگر راه استکشاف ما این شد، حدود استکشاف ما چطوری خواهد بود؟ حدود استکشاف ما، تابع امر و نهی است.

یعنی هر کجا امر باشد، کشف می کنیم وجود مصلحت را، اما اگر یک جایی روی یک جهتی، امر تحقق نداشت، آیا آنجا هم باز کشف مصلحت و کشف ملاک می کنیم؟

باز روشتر، اگر مولا گفت: «إذا زالت الشمس» نماز ظهر و عصر وجوب دارد، امر در صورت زوال شمس، تحقق پیدا می کند. آیا شما می توانید از این امری که عند الزوال محقق می شود، کشف بکنید که نماز مصلحت دارد حتی قبل از زوال؟ آیا این استکشاف برای شما امکان دارد؟ آیا می توانید بگویید: چون امر متعلق به نماز شده است، ولو اینکه تعلقش مشروط به زوال و مقید به زوال است و معنایش این است که قبل از زوال، امری وجود ندارد، مع ذلک ما از تعلق امر به صلاه، استکشاف می کنیم که این ماده که عبارت از صلاه است، دارای یک مصلحت مطلقه است، حتی قبل از زوال؟ آیا می شود کسی یک چنین استکشافی بکند؟

این بیان مرحوم محقق اراکی عیناً همین مسأله است برای اینکه از ایشان می پرسیم:

این «ارکع فی الصلاه» این امر به چه کسی توجه پیدا کرده است؟ ایشان روی مبنای جواب سوم جواب می دهند که این اختصاص به ذاکرین و غیرغافل دارد. پس غیر غافل «يجب عليه ان یرکع فی الصلاه». اگر امر در محدوده غیرغافل وجود دارد، پس چطور شما استکشاف می کنید که رکوع حتی در حال غفلت هم دخالت در مصلحت دارد؟ حتی

در حال غفلت هم ملاک جزئیت و مصلحت جزئیت در آن وجود دارد؟ «الركوع في حال الغفلة ليس مأمور بها حتى يستكشف من تعلق الامر به وجود المصلحة و الملاک فيه».

تفکیک ماده و هیئت: اختصاص هیئت به غیر غافل و دخالت مطلقه تامه برای ماده

لذا این بیان ایشان به نظر غیر قابل قبول می آید که از یک طرف تسلیم این معنا بشویم که این امر، امر ارشادی نیست، مولوی است و بگوییم: امر مولوی هم اختصاص به غیر غافل دارد، مع ذلک بگوییم که بین ماده و هیئت تفکیک می کنیم. هیئت اختصاص به غیر غافل دارد، اما ماده که عبارت از رکوع است، یک دخالت مطلقه تامه در نماز دارد حتی در آنجایی که امر به آن تعلق نگرفته، و آنجایی که خارج از دائرة تعلق امر است که آن عبارت از حال غفلت و حال نسیان است. لذا این جواب سوم بیشتر از دو جواب قبلی به نظر مورد اشکال است.

واقع مطلب این است که اگر همین مبنای مشهور را انتخاب بکنیم این «ان قلت» ی که در کلام مرحوم محقق اراکی مطرح شده است، قابل جواب نیست. حق با همین «ان قلت» است که اگر دلیل جزئیت به لسان وضع باشد، مثل «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» می شود از آن استفاده اطلاق جزئیت کرد، اما اگر دلیل به لسان حکم تکلیفی باشد مثل «ارکع فی الصلاه» چون این نمی تواند توجه به غافل پیدا بکند، لذا استفاده جزئیت هم محدود به همان مورد توجه تکلیف است. هر کجا که تکلیف هست، جزئیت وجود دارد، آنجایی که تکلیف نیست، معنا ندارد دیگر از «ارکع فی الصلاه» استفاده جزئیت بکنیم و چون شما می گوئید: غافل، تکلیف ندارد پس استفاده جزئیت در حال غفلت هم غیر صحیح است.

روی مبنای مشهور، مسأله به همین صورت است و «ان قلت» بلا جواب است و تفصیلی که «ان قلت» دلالت بر آن می کند، تفصیل اجتناب ناپذیر و غیر قابل اغماض است. ما در بعضی از مباحث گذشته و بلکه مکرر این معنا را عرض کردیم که ما برای این خطابات کلیه انحلال قائل نیستیم. یعنی اینطور نیست که وقتی که مولا می گوید: «ارکعوا فی الصلاه» این خطاب انحلال پیدا بکند به تعداد مکلفین و به تعداد افرادی که باید در نماز رکوع بکنند. مشهور همین حرف را می زنند و لذا مشهور گفته اند: این «ارکعوا» حالا که می خواهد انحلال پیدا بکند، انحلالش در موارد ممکنه تحقق دارد. اما نسبت به غافل چون مولا نمی تواند «ارکع فی الصلاه» بگوید، لذا خطاب «ارکعوا فی الصلاه» با اینکه

خطاب جمع است و به نحو عموم است و همه مکلفین به حسب ظاهر، مشمول این خطاب هستند، مع ذلک غافلین از این خطاب خارج هستند برای اینکه «ارکعوا» به منزله «ارکع یا زید» است «ارکع یا عمرو» است، «ارکع یا بکر» است و تک تک که شمرده می شود، سراغ غافل که می آیم می خواهیم به او بگوییم: «ارکع»، می بینیم برایش غیر مقدور است. نمی شود تکلیف به رکوع را به غافل از رکوع متوجه کرد، او به علت غفلت، قدرت بر ایجاد رکوع و انجام رکوع را ندارد. لذا خطاب «ارکعوا» با اینکه انحلال پیدا می کند لکن دائره انحلالش تا آنجایی است که امکان تکلیف و امکان توجه تکلیف وجود داشته باشد. روی این حساب، غافلین از «ارکعوا» خارج هستند. افراد دیگری که عذرهای دیگری مثل غفلت دارند نیز خارج هستند. جاهلین، از این حکم خارج هستند، غیرقادرین از این حکم خارج هستند، مضطربین از این حکم خارج هستند، و هکذا.

عدم لزوم تصوّر انحلال در خطابات عامه

ما در مقابل، عرض کردیم: مبنای دیگری وجود دارد که این مبنا را سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) اختیار فرمودند و مبنای مطابق با حقیقت است و آن مبنا این است که ما در خطابات به نحو عموم اصلاً مسأله انحلال را پیش نمی کشیم. ما نمی گوئیم که «ارکعوا» بمنزله یک میلیون خطاب است، انحلال به یک میلیون خطاب پیدا می کند و در هر خطابی باید حال آن مخاطب در نظر گرفته شود ببینیم آیا خطاب به او امکان توجه دارد یا امکان توجه ندارد؟ در خطابات شخصیّه، مسأله به این صورت است. اما در خطابات نوعیه و خطابات کلیه و عامه، مسأله اینطور نیست. مثلاً گفتیم: فرض کنید یک کسی وارد مدرسه فیضیه می شود، اینجا یک خطاب عمومی صادر می کند، می گوید: ای ساکنین در فیضیه مثلاً شما در تشییع جنازه شهید شرکت کنید. یک چنین دستوری را به نحو عموم صادر می کند. این دستور به نحو عموم معنایش این نیست که یک به یک مخاطب هستند و هرکسی خطاب مستقل دارد، تا در نتیجه آن کسی که مثلاً مریض است، یا آن کسی که قدرت بر راه رفتن ندارد، بگوید: خطاب به من نمی تواند توجه پیدا بکند. من که قدرت ندارم بر شرکت در تشییع جنازه پس خطاب به من متوجه نیست، تکلیف به من ارتباط ندارد و این خطاب به نحو عام در مورد من انحلال پیدا نمی کند.

مسأله اینطور نیست.

مسأله این است که در خطاب بنحو العموم، حال نوع افراد و غالب افراد در نظر گرفته

می شود. اگر غالب افراد، قدرت بر انجام مأمور به را داشته باشند، خطاب به نحو عموم، صحیح است و همه هم مخاطب هستند، همه هم مشمول این خطاب هستند منتها آنهایی که قدرت ندارند، آنهایی که عذری برایشان وجود دارد، آنها در حقیقت معذور از موافقت هستند. بین این عبارت که بگوییم: معذور از موافقت هستند و بین اینکه بگوییم:

از اول، مخاطب نبودند، از اول مکلف نبودند، از اول خطاب به اینها توجه پیدا نکرده، کاملاً فرق وجود دارد.

در همین مثال وقتی کسی وارد فیضیه می شود و این طوری خطاب می کند آن کسی که قدرت بر شرکت در تشییع ندارد، می گوید: من معذور در مخالفت هستم، من به علت عدم قدرت نمی توانم این تکلیف را امتثال بکنم، نه اینکه بگوید: از اول ما مخاطب به این خطاب نیستیم. این خطابی که برخیزید و حرکت کنید و در تشییع جنازه شهید شرکت کنید، اصلاً از اول به ما توجه پیدا نکرده و ما جزء مخاطبین به این خطاب نبوده ایم و نیستیم. مسأله به این صورت نیست. مسأله این است، همه مخاطب هستند و همه مکلف هستند و خطاب به نحو عموم، اقتضای تکلیف به نحو عموم می کند منتها آن کسی که قدرت ندارد، عقل و عقلاً او را معذور در مخالفت می بینند. آن کسی که جاهل است و به گوشش نمی رسد مثلاً در پستوی حجره اش بوده و نشنیده این خطاب را و کسی به او ابلاغ نکرده است، همه اینها در برابر مخالفت خطاب، عنوان معذوریت دارند نه اینکه از اول خطاب شامل حال اینها نشده و اینها از دائرة خطاب بیرون هستند. ما سابقاً بحث مفصلی روی این مبنا داشتیم.

اگر این مبنا را پیش بگیریم در اینجا دیگر هیچ مشکلی به ما توجه پیدا نمی کند برای اینکه خطاب «ارکعوا فی الصلاه» از اول مختص به ذاکرین نخواهد بود، خطاب «ارکعوا فی الصلاه» خطاب عام صدر بنحو العموم یستوی فی هذا الخطاب الذاکر و الغافل» و شما از همین راه، جزئیت را استفاده می کنید، سراغ یک به یک اینکه نمی آید بینید چه کسی معذور در مخالفت است و چه کسی معذور در مخالفت نیست؟ ما از نفس این خطاب تکلیف به نحو عموم استفاده می کنیم و اگر مولا گفت: «ارکعوا فی الصلاه» و این خطاب، خطاب عمومی شد چون مشتمل بر یک تکلیف بنحو العموم است، از راه تکلیف بنحو العموم، جزئیت بنحو العموم را استفاده می کنیم.

لذا جواب «ان قلت» را از راه اینکه مبنای «ان قلت» را نمی پذیریم می دهیم و الا- اگر مبنای «ان قلت» را قبول بکنیم و این «ارکعوا» انحلال پیدا بکند و در نتیجه، اختصاص به

خصوص ذاکرین داشته باشد، در مقابل «ان قلت» دیگر کسی جوابی نمی تواند بدهد.

تکلیفی است اختصاص به ذاکر دارد و راه استفاده جزئیت هم همین تکلیف است و معنا ندارد که تکلیف، به ذاکر اختصاص داشته باشد لکن جزئیت مطلقه استفاده بشود. اما ما مبنای این «ان قلت» را قبول نداریم. مبنای دیگری در این مسأله وجود دارد و روی آن مبنای، در خطاب «ارکعوا» غافل و ذاکر یکسانند و تکلیف بنحو العموم به هر دو متوجه شده است. چه مانعی دارد که ما از راه تکلیف بنحو العموم جزئیت مطلقه را استفاده بکنیم؟

وظیفه مکلف در موارد ابهام در جزئیت

تا اینجا با اینکه بحث یک مقداری طول کشید لکن این یک بحث فقهی است که عبارت از این شد که اگر در یک موردی جزئیت یک چیزی، برای مأمور به ثابت بشود لکن جزئیت به نحو ابهام بود به طوری که ما مردد بودیم، بین اینکه آیا جزئیتش، جزئیت مطلقه است یا جزئیت در خصوص حال توجه و تذکر است؟ تکلیف چیست و چه باید کرد؟ آیا باید احتیاط کرد یا اصاله البرائه نسبت به این جزء مشکوک جاری می شود؟

به عبارت دیگر: اگر جزئیت یک جزء ثابت شد، آیا در دنبال ثبوت جزئیت، رکبیت هم به همراه جزئیت هست که معنای رکبیت این است که در حال غفلت و تذکر، هر دو جزئیت دارد، و اخلال به او در حال غفلت، موجب بطلان است. معنای رکبیت این است که آیا از راه نفس جزئیت و استفاده جزئیت، رکبیت هم استفاده می شود یا اینکه ما رکبیت را نمی توانیم استفاده بکنیم؟ اگر گفتیم: «اصاله البرائه» عقلیه جریان پیدا می کند، معنایش این است که نمی توانیم استفاده رکبیت بکنیم. اما اگر کسی اصاله البرائه را جاری نداند و همان بیان مرحوم شیخ انصاری را ذکر بکند که «ما کان جزءاً فی حال العمد فهو جز فی حال الغفله» نتیجه اش این است که هر کجا جزئیت ثابت بشود، این مساوق با رکبیت است، معنای جزئیت، جزئیت مطلقه است که معنایش این است که در حال نسیان هم اخلال به او موجب بطلان و موجب لزوم اعاده است.

این با قطع نظر از اطلاق دلیل اجزا بود و اما با ملاحظه اطلاق دلیل اجزا دیگر نوبت به این بحث نمی رسید. بحث اخیر ما هم در رابطه این بود که آیا دلیل جزء، اطلاق دارد یا ندارد؟ اینجاست که مرحوم محقق اراکی گفتند هم به لسان وضع و هم به لسان تکلیف می تواند دلیل جزء اطلاق داشته باشد و بعد هم گرفتار آن «ان قلت» و جوابهای «ان قلت»

شدند که ما عرض کردیم که از «ان قلت» روی آن مبنای مشهور نمی توانیم جواب بدهیم اما روی مبنای خودمان جواب می توانیم بدهیم و لازمه این جواب، این است که چه به لسان وضع باشد و چه به لسان تکلیف باشد، ما از ادله، اطلاق جزئیت را استفاده می کنیم و اگر از دلیل، استفاده اطلاق جزئیت شد، دیگر نوبت به اصل موافق یا مخالف نمی رسد.

نه جایی برای اصاله البرائه باقی می ماند و نه جایی برای اصل دیگری که موافقت با این اطلاق ادله اجزا داشته باشد.

بررسی مفاد حدیث رفع نسبت به جزء منسی

بحث دیگری که در همین رابطه عنوان می کنیم که هم یک بحث اصولی است به یک معنا و هم بحث فقهی است به یک معنا، لکن جنبه عمومی دارد، نه اینکه در مورد فقه بالخصوص باشد. بحث حدیث رفع است در رابطه با همین جزئی که فراموش می شود و مرکب، ناقصا انجام می شود. شما می دانید که نه چیز در حدیث رفع، رفع شده است:

یکی «ما لا يعلمون» است که آن در رابطه با برائت شرعی و مستند اصاله البرائه شرعیه است. اما یکی از چیزهایی که در حدیث رفع، رفع شده، خطأ و نسیان است «رفع الخطأ و النسیان» نسیان هم مرفوع است. بحث ما این است که اگر ما درباره اجزا، یک اطلاقاتی داشته باشیم، فرض کنید در باب همین رکوع - که به عنوان مثال بحث می کردیم و در کلام مرحوم اراکی مثال زده شده بود - اطلاقی وارد شده است و دلالت می کند بر اینکه رکوع به نحو عموم و اطلاق، جزئیت دارد. یعنی هم جزئیت فی حال التوجه و هم جزئیت فی حال الغفله، پس مقتضای دلیل اولی اجتهادی ما ثبوت جزئیت برای رکوع است «فی حال التوجه و فی حال الغفله» بطوری که اگر ما اصلا حدیث رفعی نمی داشتیم کلمه «رفع الخطأ و النسیان» اصلا در روایتی مطرح نشده بود و ما بودیم و اطلاق دلیل جزئیت رکوع، حکم می کردیم به اینکه اگر کسی نماز را خواند و «نسی رکوع» نمازش باطل است و باید اعاده بکند، برای اینکه دلیل جزئیت رکوع، رکوع را به نحو اطلاق، جزء برای صلاه و نماز می داند.

حالا - بحث این است که از یک طرف، اطلاق دلیل جزئیت رکوع وجود دارد، از طرفی هم حدیثی به نام حدیث رفع که می گوید: «رفع الخطأ و النسیان». آیا حدیث «رفع الخطأ و النسیان» صلاحیت دارد که به عنوان یک مقید در مقابل اطلاق دلیل جزئیت بایستد؟ و همان طوری که «لا تعتق الرقبه الکافره» اطلاق «اعتق رقبه» را تقیید به غیر رقبه کافره

می‌کند، اینجا هم مسأله را به این صورت تمام بکنیم بگوییم: حدیث «رفع النسیان» در مقابل اطلاق دلیل جزئیت رکوع به عنوان یک مقید می‌ایستد و آن اطلاق را تقیید می‌کند و لازمه تقیید، این می‌شود که جزئیت، به غیر صورت نسیان اختصاص دارد اما اگر رکوع نسیانا ترک شد، دیگر به مقتضای حدیث «رفع الخطأ و النسیان» جزئیت را کنار بزنیم، جزئیت را از بین ببریم؟

پس محط بحث ما این است که آیا حدیث «رفع النسیان» به عنوان یک مقید در مقابل اطلاقات ادله اجزاء، که عرض کردم معنای اطلاقش این است که اگر حدیث رفع نبود هیچ‌گونه تردیدی نداشتیم و لازمه اطلاقات ادله اجزاء، این بود که اگر رکوع نسیانا ترک بشود بگوییم: عمل باطل است، عمل فاقد جزء است، رکوع در حال نسیان هم جزئیت داشته است اما حالا در مقابل اطلاقات این حدیث «رفع الخطأ و النسیان» وجود دارد. آیا حدیث «رفع الخطأ و النسیان» صلاحیت مقیدیت در مقابل آن اطلاقات را دارد که مجموعاً نتیجه این بشود که جزئیت به غیر صورت نسیان اختصاص پیدا بکنند؟ اما در حال نسیان دیگر جزئیت وجود نداشته باشد، یا اینکه صلاحیت مقیدیت ندارد؟ این موضوع برای بحث بعدی ماست که یک بحثی است که هم اصولی است و هم فقهی است و در کثیری از موارد، قابل استفاده است.

پرسش:

- ۱ - بیان کنید آیا اطلاق دلیل از ماده امر استفاده می‌شود؟
- ۲ - مراد از تبعیت مصالح و مفاسد از اوامر و نواهی چیست؟
- ۳ - تفکیک میان ماده و هیئت یعنی اختصاص هیئت به غیر غافل و دخالت مطلقه تامه برای ماده به چه معنایی است؟
- ۴ - مبنای امام(ره) را در خطابات عامه توضیح دهید.
- ۵ - آیا طبق مبنای امام، اشکالی در محل بحث لازم می‌آید؟ چرا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی استمداد از حدیث رفع برای جبران جزء منسی

عرض کردیم که بحث در این مسأله است که اگر دلیل بر جزئیت یک جزئی و بر مدخلیتش در مأمور به، اطلاق داشته باشد، که معنای اطلاق، این است که این دلیل، جزئیت را هم در حال توجه ثابت می کند و هم در حال نسیان بطوری که اگر تنها همین دلیل را می داشتیم، روی قاعده، باید حکم بکنیم به اینکه اگر عمل فاقد این جزء شد ولو منشأ فقدان، نسیان باشد، این عمل باطل است و لزوم اعاده و تکرار دارد. لکن در مقابل اطلاق دلیل جزء، حدیث رفع در کار است، آن هم به لحاظ اینکه یکی از امور تسعه ای که در این حدیث، مرفوع است، عبارت از نسیان است، که در ردیف آن نه چیز کلمه خطا و نسیان هم ذکر شده است. می خواهیم ببینیم که آیا با وجود حدیث رفع نسیان، در مقابل اطلاق دلیل جزئیت، می توانیم کاری بکنیم که عملی که فاقد جزء است در حال نسیان، صحیح باشد. و عبارت دیگر: این عمل در حال نسیان، تمام مأمور به باشد، مرکب ناقص در حال نسیان جزء، یک مأمور به کامل به تمام معنا باشد، مثل مرکب تام نسبت به کسی

که هیچ گونه نسیانی از او صادر نشده است؟

این یک مسأله بسیار مهمی است که علاوه بر اینکه در فقه، در کثیری از موارد مورد ابتلا و مورد حاجت است، در اصول هم مورد اختلاف کامل قرار گرفته است. بزرگانی مثل مرحوم محقق اراکی و مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامهما) معتقدند که حدیث رفع نمی تواند این نقش را داشته باشد. حدیث رفع نمی تواند به مرکب فاقد جزء، در حال نسیان، یک لباس مرکب کامل بپوشاند و در نتیجه، عمل، صحیح باشد و لزوم اعاده و تکرار نداشته باشد. البته اینها بیانی دارند که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم.

قبل از اینکه بیان این دو بزرگوار را عرض بکنیم، یک مقدماتی را ذکر می کنیم، تا ببینیم از این مقدمات چه نتیجه ای گرفته می شود؟ آیا ملاحظه این امور و مقدمات، نتیجه اش این است که این مرکب ناقص صحیحا واقع بشود یا نتیجه این امور، خلاف این است؟ بعضی از این مقدمات را در مباحث سابقه، ذکر کردیم، لکن حالا- به صورت اشاره ذکر می کنیم، دیگر توضیح کامل در آن رابطه لزوم ندارد.

عدم تغایر مرکبات اعتباریه با اجزای آنها

یکی از این مقدمات، مطلبی بود که در اول بحث اقل و اکثر ارتباطی ذکر کردیم و آن این بود که در مرکبات اعتباریه - که تقریبا همه مرکبات شرعیّه، مرکبات اعتباریه هستند، مرکبات اعتباریه که عبارت از این مرکباتی است که شارع اشیاء متخالفه الحقایق و اشیایی که به نظر ما، بینشان ارتباط و اشتراکی وجود ندارد، را جمع می کند و اینها را اعتبار می کند، شیئا واحدا و ملاحظه می کند اینها را به عنوان یک شیء، - مثل نماز که حالتهاى مختلف در آن نقش دارد: قول در آن نقش دارد، نیت در آن نقش دارد، عمل قیامی در آن نقش دارد، عمل رکوعی در آن نقش دارد، عمل سجودی در آن نقش دارد، عمل جلوسی در آن نقش دارد. شارع این مجموعه را یک شیء ملاحظه کرده و با نظر وحدت به این مجموعه نگاه کرده است و این را به عنوان شیء واحد متعلق امر قرار داده است، یعنی کلمه «أقیموا الصلوه» را متوجه صلاه کرده است.

گفتیم که وقتی که امر به مرکبات اعتباریه، تعلق می گیرد، مسأله اجزا این مرکب اعتباری به این صورت نیست که شما این اجزا را واجب به وجوب غیرى بدانید. و باز به این صورت نیست که ملتزم به تقطیع و تبعض درباره امر بشویم، بگوییم: «الامر شیء واحد يتبع بعضا ببعض مختلفه» و هر بعضی تعلق به جزئی می گیرد.

مسأله اینطور نیست. مسأله این است که مرکب با اجزایش به حسب واقع مغایرتی ندارد، چون این اشیا مثل مرکبات حقیقیه نیست که هر کدام واقعیت خودش را از دست داده باشد.

در مرکبات حقیقیه وقتی که یک ترکیبی تحقق پیدا می کند، معنای ترکیب این است که هر جزئی، حالت فنا پیدا می کند، هر جزئی آن صورت خودش را از دست می دهد و یک صورت دیگری به نام صورت مرکب در نتیجه پیدا می شود. اما در مرکبات اعتباریه، مسأله به این صورت نیست. واقعیت هر جزء به جای خودش محفوظ است. صورت هر جزء به جای خودش محفوظ است. لذا مرکب اعتباری، همان اجزا است، همان صورتهای اجزا است، با یک دید وحدت، با یک اعتبار وحدت. لذا تعلق امر به مرکب، عین تعلق امر به اجزا است، نفس تعلق امر به اجزا است. و آن داعویتی که امر به صلاه به مجموع دارد، عین همان داعویت به تکبیر است، عین داعویت به سایر اجزا نماز است.

یعنی کسی که الان مثلاً رکوع می کند و امر به صلاه، داعی به اتیان رکوع شده، این داعویت امر به صلاه «الی الاتیان بالرکوع» یک داعویت جدیدی نیست، یک داعویت ثانویه نیست. همان امر به صلاه است که «یدعو المکلف الی التکبیر، یدعو المکلف الی قرائه الفاتح، یدعو المکلف الی السجود و الرکوع و سائر الاجزاء».

پس داعویت امر به مرکب با داعویت امر به اجزا اصلاً دو مسأله نیست، دو حقیقت نیست و حتی مسأله اصالت و فرعیّت هم در آن مطرح نیست برای اینکه معنای اصالت و فرعیّت، تعدد است درحالی که ما تعدد داعویت در اینجا تصور نمی کنیم. لذا همان امری که داعی به مرکب است، بعینه داعی به اجزا است و معنای داعویت به اجزا، همان «داعویت الی المركب» است و در عین حال امر به صلاه، وقتی که شما را دعوت به رکوع می کند، آیا این توقف بر چیزی دارد؟ یعنی توقف دارد بر اینکه، شما را تحریک به سجود هم بکند که داعویت «الی الرکوع» متوقف بر داعویت «الی السجود» است؟ یا داعویت «الی السجود» متوقف بر داعویت «الی الرکوع» است؟ که معنای توقف، تقدم و تأخر است یا اینکه هیچ گونه تقدم و تأخری مطرح نیست. «فی عرض واحد و فی رتبه واحده یدعوا الی الرکوع و الی السجود و الی التشهد و الی سائر الاجزاء» بدون اینکه هیچ گونه توقفی که مستلزم تقدم و تأخر رتبه باشد در کار باشد. این یک مقدمه ای بود که ما در اقل و اکثر ارتباطی ذکر کردیم و اینجا هم برای نتیجه بعدی توجه به این مقدمه لزوم داشت.

بررسی معنای تخصیص و تقييد از نظر حقيقت و مجازيت

مطلب ديگري که مرحوم آخوند در باب عام و خاص و مطلق و مقيد، ذکر کردند و تحقيق هم همين معنا را اقتضا می کرد، اين بود که آیا تخصیص در مقابل عام، در چه مرحله ای از عام تصرف می کند؟ و تقييد در مقابل اطلاق در چه مرتبه ای تصرف می کند؟ آیا تخصیص مستلزم تصرف در اراده استعمالیه است؟ یا مستلزم تصرف در اراده جدیه است؟ اگر مولا در دنبال «اکرم العلماء» گفت: «لا- تکرم الفساق» اين «لا- تکرم الفساق» کشف از چه می کند؟ و حکايت از چه مطلبي دارد؟ آیا حکايت از اين می کند که کلمه العلماء در «اکرم العلماء» در غير فاسق استعمال شده است بطوري که اين استعمال، طبعاً یک استعمال مجازی باشد، برای اينکه موضوع له «العلماء» فرضاً جمیع العلماء است و اگر لفظ موضوع برای جمیع العلماء، در خصوص علمای عدول استعمال بشود، لا محاله یک مجازيتی تحقق پیدا می کند؟ آیا «لا تکرم الفساق» حکايت از اين می کند که اين معنایش تصرف در اراده استعمالیه است؟ و معنای تصرف در اراده استعمالیه اين است که مستعمل فيه را مشخص می کند، مراد استعمالی را مشخص می کند. «لا تکرم الفساق» کشف از اين معنا می کند که «العلماء فی غير الفساق منهم» استعمال شده است؟ اگر اين مسأله باشد، اين مستلزم مجازيت است.

معنای تخصیص از نظر محققين، استعمال در معنای عمومی

لکن مرحوم آخوند و محققين اين را نفی کرده اند. می فرمایند: تخصیص معنایش تصرف در اراده استعمالیه نیست. «اکرم العلماء» چه تخصیص بخورد و چه تخصیص نخورد، در همان معنای عمومی خودش استعمال شده است، یعنی «جمیع العلماء، أعم من الفاسق و العادل» منتها تخصیص، حکايت از اين می کند که مراد جدی مولا و اراده جدیه مولا به ماعدای عالم فاسق متعلق شده است. در حقيقت تخصیص، دلالت بر یک محدوديتی در اراده جدی می کند. و اما از نظر استعمال و مراد استعمالی، به همان معنای حقيقي و معنای عمومی خودش که مقتضای جمع محلی به لام است استعمال شده است بدون هيچ گونه تغيير و تبدلی.

در باب تقييد مطلق هم مسأله به همين صورت است که تقييد در رابطه با اراده جدیه است، نه در رابطه با اراده استعمالیه. اگر مولا در دنبال «اعتق الرقبه» به یک فاصله ای

گفت: «لا- تعتق الرقبه الكافره» معنایش این نیست که آن «اعتق الرقبه» اول در رقبه غیر کافره، مجازا استعمال شده است، بلکه رقبه در همان طبیعت و معنای موضوع له خودش به کار رفته است منتها اراده جدی مولا- مقصور به ماعدای کافره است. محدودیت در اراده جدیه مولاست. در باب تخصیص و تقیید مطلب اینطور است.

فرق بین تخصیص و تقیید به دلیل اولی و به دلیل ثانوی

لکن نکته ای که باید اینجا اضافه کرد و باید به آن توجه بکنیم، این است که تخصیص و تقیید تاره به دلیل اولی تحقق پیدا می کند. خود مولا- در ضمن دو دلیلی که بعنوان حکم اولی مطرح است، عام و خاص را بیان می کند، مطلق و مقیّد را بیان می کند، مثل اینکه می گوید: «اکرم العلماء» بعدش هم می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» که هم «اکرم العلماء» به عنوان یک حکم اولی مطرح است و هم «لا تکرّم الفساق من العلماء» به عنوان یک حکم اولی مطرح است و گاهی مخصص و مقیّد ما، عنوان دلیل ثانوی و ادله ثانویه را پیدا می کند، ولی در عین حال مخصص است.

مثل فرض کنید دلیل حرج. حرج، که دلیلش این آیه شریفه «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» است، یک عنوان ثانوی است. این آیه شریفه روی عنوان حرج که یک عنوان ثانوی است، می فرماید: خداوند جعل حرج برای شما نکرده است. این دلیلی که روی عنوان ثانوی، این مسأله را بیان می کند، این آیه نمی تواند عنوان تقیید و تخصیص را نسبت به ادله اولیه داشته باشد؛ یعنی وقتی که ما دلیل حرج را در مقابل دلیل وضو قرار می دهیم، می بینیم یک جا وضو حرجی است، یک جا غسل حرجی است. دلیل وضو به عنوان یک دلیل اولی مطرح شده. آیا «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» که روی عنوان حرج که عنوان ثانوی است پیاده شده، نمی تواند تقییدی برای اطلاق دلیل وضو باشد؟ نمی تواند «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» معنایش این باشد که دلیل وضو با اینکه اطلاق دارد و شامل صورت حرج هم می شود، من به عنوان یک دلیل مقیّد می خواهم صورت حرج را از اطلاق دلیل وضو، بیرون ببرم؟ صورت حرج را از اطلاق دلیل غسل، بیرون ببرم؟

روی قاعده، چه مانعی دارد که دلیلی که روی عنوان حرج آمده، مقیّد اطلاق دلیل وضو و دلیل غسل باشد؟ اگر این «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نبود، لازمه اطلاق دلیل وضو این بود که در حال حرج هم حتما باید وضو بگیرد، در حال حرج هم حتما

باید با آب، غسل بکنید لکن این «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نسبت به اطلاق دلیل وضو و غسل، عنوان مقید پیدا می کند و مثل ما نحن فيه است. آیا حدیث رفع به عنوان اینکه روی نسیان بار شده، روی جهل بار شده در «ما لا يعلمون»، روی اضطرار و استکراه و امثال ذلک آمده، نمی تواند مقید باشد در برابر اطلاق ادله اولیه؟

مثلا اگر در ما نحن فيه (به عنوان فرض نه به عنوان اثبات مطلب) دلیل جزئیت، اطلاق داشت، هم جزئیت را در حال عمد ثابت می کرد، هم جزئیت را در حال نسیان، ثابت می کرد، اینجا حدیث رفع به لحاظ تعلقش به نسیان دائره جزئیت را محدود بکند، به این معنا که «رفع النسیان» کشف از این معنا بکند که بر حسب اراده جدی، فلان جزء در حال نسیان، جزئیت نداشته ولو اینکه ظاهر دلیل، ولو اینکه اراده استعمالیه، مراد استعمالی اقتضای ثبوت جزئیت می کرده لکن به حسب مراد جدی و اراده واقعی، جزئیتش منحصر به حال توجه بوده و در حال نسیان، ابدا اراده مولا و جد مولا به جزئیت این متعلق نبوده. ظاهر این است که هیچ مانعی ندارد.

خصوصیت معنای کلمه رفع

منتها ممکن است در ذهن شما یک مسأله ای راجع به کلمه رفع، بیاید، بگویید: این کلمه رفع، معنایش این است که جزئیت بوده و جزئیت برداشته شده. این خصوصیت در کلمه رفع وجود دارد. در آن مقیدات مثل «لا تعتق الرقبه الکافره» یک چنین خصوصیتی در کار نیست لذا اشکالی به چشم نمی خورد اما اینجا چون کلمه رفع دارد، و رفع، فرع ثبوت است و فرع تحقق است، شما بگویید: چطوری می شود که جزئیت، ثابت باشد و جزئیت ثابت به واسطه حدیث رفع، رفع بشود؟

ما جوابش را با یک نکته عرض می کنیم، می گوییم: ما هم قبول داریم که جزئیت، ثابت است، لازمه رفع، ثبوت جزئیت است اما ثبوت را معنا بکنید. آیا معنای ثبوت؛ یعنی ثبوت برطبق اراده جدیه، یا معنای ثبوت، ثبوت برطبق اراده استعمالیه است؟ ثبوت برطبق قانون است؟ ثبوت برطبق حکم مطلق است؟ ثبوت برطبق حکم کلی است؟ اینجا هم اگر حدیث رفع نبود، از اطلاق ادله جزئیت، همه کار برمی آمد، لذا ما عرض کردیم که اگر حدیث رفع را نمی داشتیم، اطلاق دلیل جزء به همین لحاظ در اینجا پیاده می شد و از رفع، استفاده ثبوت می کردیم اما نه ثبوت برطبق اراده جدیه بلکه ثبوت برطبق استعمالیه و مقتضای ظاهر دلیل و واقعش هم مسأله به همین صورت است. ثبوت

به همین مقدار؛ یعنی لو لا حدیث رفع، شما به ظاهر دلیل جزئیت، مأخوذ بودید، به ظاهر اطلاق دلیل جزئیت، مأخوذ بودید. حدیث رفع، می آید این اطلاق را برمی دارد. اطلاق بوده و برداشته می شود، منتها بودن به لحاظ استعمال است. واقعه، رفع به لحاظ حال اراده جدیه است و الا در باب عام و خاص هم، باید تصرف در اراده استعمالیه و آن مسائل را ملتمز بشویم. این هم یک نکته ای که قسمتی از آن را در عام و خاص عرض کردیم و این قسمت اخیرش، اینجا برای اولین بار ذکر شد.

معنای رفع خطا و نسیان

مطلب سوم این است: در حدیث رفع، آن جملات اول، همه اش به کلمه (ما) شروع شده. «رفع ما لا یعلمون، و ما استکروهوا علیه، و ما اضطرروا الیه و ما لا یطیقون»، اینها همه، با کلمه (ما) ذکر شده اما وقتی که به مسأله خطا و نسیان رسیده، در این حدیث رفع معروف، دیگر «ما اخطوا و ما نسوا» ذکر نشده، خود کلمه خطا و نسیان ذکر شده. دارد:

«رفع عن أمتی الخطأ و النسیان»، خود نسیان، متعلق رفع واقع شده و رفع به او اضافه داده شده. حالا رفع که متعلق به نسیان است، معنایش چیست؟ معنای «رفع النسیان» چیست؟ معنای «رفع الخطأ» چیست؟ آیا همین معنای ظاهری اراده شده؟ یعنی نبی اکرم می خواهند بفرمایند: از امت من، خطا برداشته شده؛ یعنی خطا نمی کنند؟ نسیان برداشته شده؛ یعنی نسیان نمی کنند؟ این معنای ابتدایی و اولی اش است، «رفع عن امتی الخطأ و النسیان»؛ یعنی «أمتی لا یخطئون، أمتی لا ینسون». ما می بینیم این خلاف واقع است. این خلاف آن چیزی است که در خارج ملاحظه می کنیم. کثیرا ما خطا واقع می شود. کثیرا ما نسیان تحقق پیدا می کند. پس این معنا مراد نیست.

اما احتمال دوم که بگوییم: معنای «رفع الخطأ»؛ یعنی آثار خطا، برداشته شده، آثاری که روی خود خطا بار شده، آثاری که روی خود نسیان، بار شده. آیا اینطوری می شود معنا کرد. شیخ در کتاب رسائل، می فرماید: این ممتنع است، برای اینکه اگر یک اثری، قبلا روی خطا بار شده باشد مثل «من قتل مؤمنا خطأ» در آیه شریفه که حکم روی قتل خطای بار شده، اگر یک اثری روی خطا بار شده است، معنایش این است که آن خطا، مقتضی ثبوت این اثر است، مقتضی ترتب این حکم است و جاذبه او، اقتضای ثبوت این حکم را دارد درحالی که معنای «رفع الخطأ»، این است که خطا، اقتضای رفع دارد، خطا، متناسب با رفع است، خطا، متناسب با نبودن اثر است.

اگر ما بخواهیم «رفع الخطأ» را به معنای «رفع آثار الخطأ» بگیریم، معنایش این است که خطأ هم مقتضی ثبوت اثر باشد و هم مقتضی رفع اثر باشد. در باب نسیان مسأله اینطور است. اگر یک اثری روی خود نسیان بار شده، مثل اینکه در نماز گفته اند: اگر کسی نسیانا تکلم کرد، «يجب عليه سجدة السهو» که این وجوب سجده سهو، روی خود نسیان بار شده، اینجا معنایش این است که تکلم نسیانی، اقتضای وجوب سجده سهو را دارد درحالی که این «رفع النسیان» معنایش این است که نسیان، اقتضای رفع دارد و متناسب با رفع است، آنوقت چطور می شود که نسیان، هم اقتضای ثبوت اثر داشته باشد و هم اقتضای رفع اثر را داشته باشد؟

پس «رفع الخطأ و النسیان» را چطور معنا بکنیم؟ معنایش چیست؟ خود خطا که از دائره بیرون رفت، آثار خطا که کنار رفت، خود نسیان که کنار رفت، آثار نسیان هم که نتوانست مرفوع واقع بشود، پس رفع به چه متعلق شده؟ در «رفع النسیان، الرفع بماذا تعلق»؟

معنای تعلق رفع به منسی

اینجا دو احتمال در کار است: یک احتمال، این است که بگوییم: رفع، به منسی متعلق است. مقصود از نسیان، عبارت از «ما تعلق به النسیان» است. «ما تعلق به النسیان»، عبارت از همان منسی است. بگوییم: منسی، برداشته شده. در ما نحن فیه که مورد بحث ماست، منسی چیست؟ منسی، عبارت از جزء است، فاتحه الکتاب فراموش شده. پس منسی، فاتحه الکتاب است. فاتحه الکتاب مرفوع است، معنایش چیست؟ رفع به فاتحه الکتاب متعلق شده، معنایش این است که آثار فاتحه الکتاب رفع شده، احکام فاتحه الکتاب رفع شده که یکی از احکام و آثار فاتحه الکتاب، عبارت از جزئیت است.

جزئیت «حکم وضعی مترتب علی فاتحه الکتاب و فاتحه الکتاب له اثر و حکم و هی الجزئیه». پس احتمال دارد که مقصود از نسیان، منسی باشد، «و رفع المنسی»؛ یعنی «رفع آثار المنسی»، رفع احکام مترتبه بر منسی و یک حکم مهمی که بر منسی، مترتب است، عبارت از جزئیت فاتحه الکتاب است که به لسان رفع فاتحه الکتاب، این اثر که عبارت از جزئیت است، مرتفع خواهد شد.

این احتمال، خوب احتمالی است و نتیجه ای هم که ما بعد می خواهیم بگیریم، بر این احتمال بار می شود. یک اشکالی به این احتمال هست که اگر مقصود، منسی شد، جای

این سؤال پیش می‌آید که چرا در «رفع الخطأ و رفع النسیان»، تعبیر روایت، تغییر پیدا کرد؟ اگر در «رفع النسیان» هم شما در حقیقت معنای نسیان را منسی می‌کنید، منسی؛ یعنی «ما نسوا»، بین منسی و بین «ما نسوا» که فرقی نمی‌کند. منسی؛ یعنی فراموش شده، «ما نسی» یا «ما نسی»؛ یعنی آنکه فراموش شده. چرا در روایت وقتی که یک کلمه خطا و نسیان رسید، کلمه (ما) را در اینجا تکرار نکرد؟ شما که روایت را طوری معنا کردید که نسیان، همان «ما نسوا» شد و خطا همان «ما اخطأوا»، پس با اینکه مراد در حقیقت «ما نسوا و ما اخطأوا» است، چه لزومی داشت که عبارت را در روایت، تغییر بدهد و بعد از آنکه کلمه «ما» را در چند فقره تکرار کرده، به خطا و نسیان که رسید، اینجا دیگر عبارت عوض شد، به جای «ما اخطأوا»، خطا گذاشته شد و به جای «ما نسوا»، نسیان گذاشته شد.

آیا این برای یک نکته نبوده که به لحاظ آن نکته دقیق تر، اینجا کلمه خطا و نسیان ذکر شده؟ که این نکته را ان شاء الله عرض می‌کنیم.

پرسش:

- ۱ - عدم تغایر مرکبات اعتباریه با اجزای آنها بیانگر چیست؟
- ۲ - معنای تخصیص و تقیید را از نظر حقیقت و مجازیت بررسی کنید.
- ۳ - معنای تخصیص را از نظر محققین بیان کنید.
- ۴ - فرق بین تخصیص و تقیید به دلیل اولی و به دلیل ثانوی چیست؟
- ۵ - مراد از رفع خطا و نسیان چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مراد از تعلق رفع به نسيان، در حدیث رفع

در حدیث رفع، تعلق رفع به نسيان، دارای چه معنایی است؟ عرض کردیم که مقصود این نیست که رفع، متعلق به خود نسيان باشد. باز گشت این معنا به این است که از امت نبویه، نسيان و این صفت منقده در نفس، رفع شده باشد، برای اینکه خارجا می بینیم که كثيرا ما نسيان تحقق پیدا می کند و همین طور مقصود این نیست که اگر آثار و احکامی روی نفس خطا و نفس نسيان بار شده باشد آن احکام برداشته شود، به تقریبی که دیروز عرض کردیم. بالاخره امر دایر است بین اینکه معنای «رفع النسيان»، رفع المنسی باشد که منسی، همان عباره أخرای «ما نسوا» و معنای خطا، همان «ما أخطأوا» باشد.

این احتمال دو اشکال دارد: یک اشکال این است که اگر مراد از نسيان، منسی باشد و مراد از خطا «ما اخطأوا» باشد، پس چرا کلمه «ما» در اینجا تکرار نشده است؟ با اینکه در کثیری از فقرات گذشته مثل «ما لا يعلمون، ما استکروا علیه، ما اضطروا علیه، ما لا يطيعون» کلمه «ما» ذکر شده، لا محاله باید نکته داشته باشد.

و ثانياً نکته مهمتر این است که در مثل نماز گاهی از اوقات انسان جزء و شرط را نسیان می کند و این نسیان، موجب عدم تحقق جزء و شرط می شود، گاهی سوره را فراموش می کند یا بعضی از شرایط نماز را فراموش می کند ولی گاهی از اوقات، مسأله به این صورت است که انسان بعضی از موانع نماز را نسیاناً ایجاد می کند. در باب موانع، وقتی که مسأله نسیان پیش می آید، این نسیان، موجب ایجاد مانع است، نسیان موجب تحقق مانع است.

سؤال این است که در باب موانع که نسیان، موجب ایجاد مانع می شود، منسی، چیست؟ متعلق نسیان، عبارت از چیست؟ چه چیز را انسان فراموش می کند و در نتیجه فراموش کردن آن، بعضی از موانع ایجاد می شود؟ در باب موانع، اگر مانعی نسیاناً تحقق پیدا کرد، اینجا منسی، عبارت از چیست؟ متعلق نسیان، عبارت از چیست؟ آیا می شود بگوییم که متعلق نسیان، وجود همین مانع است؟ مانع را انسان فراموش کرده و در نتیجه فراموشی وجود، مع ذلک مانع وجود پیدا کرده. مگر مانع، غیراختیاری تحقق پیدا کرده است؟ مانع عن اراده و عن اختیار وجود پیدا کرده و معنایش این است که این مورد التفات و توجه نفس است و به عبارت روشنتر؛ مبادی اراده و اختیار در آن وجود دارد.

در مبادی اراده اولین مبدأ اراده، تصور است. معنای تصور، التفات و توجه نفس است. لذا اولین مبدأ از مبادی اختیار، عبارت از التفات است، عبارت از توجه است و معنا ندارد که فعلی عن اختیار و اراده وجود پیدا کند و مع ذلک بگوییم: نسیاناً وجود پیدا کرد، عن غفله وجود پیدا کرد. امر و فعل اختیاری بدون توجه و التفات نفس، امکان تحقق در خارج ندارد.

شما که می گویید: نسیاناً در نماز، مانع ایجاد کرده است، نسیان به چه چیزی متعلق شده؟ نسیان به وجود المانع متعلق شده؟ فرض این است که «وجود المانع امر اختیاری و ناش عن التوجه و الالتفات و لا یعقل صدوره عن الغفله و الظهور». پس اینجا نسیان به چه چیزی متعلق شده؟ منسی ما عبارت از چیست؟

منسی ما عبارت از مطلب دیگری است، مثلاً کسی که در نماز بخندد با توجه به اینکه خنده، یکی از مبطلات نماز است، نسیان چه چیزی موجب شده که این مانع یا قاطع در نماز وجود پیدا کند؟ آن چه را که این شخص فراموش می کند، عبارت از این است که «آنّه یصلی و هو فی حال الصلاه» در حال صلاه بودن را فراموش می کند، «کونه مشغلاً بالعباده» را فراموش می کند و الا آدم جاهلی نیست، می داند که خنده، موجب بطلان نماز

است و مسأله ضحک در نماز به عنوان مانع و یا قاطع مطرح است. پس نسیانی که سبب می شود که این آدم در نماز عن اراده و اختیار حالت ضحک برایش پیش بیاید این است که از حال خودش غفلت می کند، «عن کونه یصلی» غفلت می کند، «عن اشتغاله بالصلاه» غفلت می کند.

نتیجه این می شود که در باب موانع، منسی، وجود المانع نیست، بلکه منسی «کونه مشغلا بالعباده» است. اگر شما بخواهید رفع النسیان را معنا کنید یعنی «رفع المنسی»، معنایش این است که در باب موانع بگویید: «کونه مشغلا بالعباده هو مرفوع». «کونه مشغلا بالعباده مرفوع» یعنی چه؟ چه معنا دارد که رفع تعلق بگیرد به «اشتغاله بالصلاه، بکونه مشغلا بالعباده، بکونه فی حال الصلاه»؟ مثل اینکه بگوییم: «رفع اشتغاله بالصلاه»، رفع اشتغاله بالصلاه یعنی چه؟ یعنی «هذا لا یكون مشغلا بالصلاه»؟ «رفع» در مقام امتنان است، در مقام تسهیل است، در مقام این است که برای مکلفین در تمام فقره هایی که در حدیث رفع مطرح است، می خواهد حالت امتنان و توسعه و تسهیل ایجاد کند. آن وقت در باب مانع آن چه را که فراموش شده، آن چه که متعلق نسیان قرار گرفته، عبارت از «کونه مشغلا بالصلاه» است. پس معنای این عبارت چه می شود که ما بگوییم: «کونه مشغلا بالصلاه مرفوع»، یعنی چه «کونه مشغلا بالصلاه مرفوع»؟، یعنی «هذا لا یكون مشغلا بالصلاه»؟ معنای «لا یكون مشغلا بالصلاه» این است که نمازش باطل است. آیا «رفع» آمده بطلان نماز را دلالت کند؟ «رفع» در مقام تضییق آمده، در مقام تحمیل عنوان «رفع» وارد شده است؟

پس نتیجه این طور شد که اگر «رفع النسیان» را به معنای رفع المنسی بگیریم، در باب اجزا و شرایط، مسأله درست است، برای اینکه در باب اجزا و شرایط، جزء، منسی است، شرط، منسی است و «رفع الجزء المنسی» یعنی جزئیت برداشته شده، «رفع الشرط المنسی» یعنی شرطیت برداشته شده است. اما در باب موانع، اگر بخواهیم «رفع النسیان» را به معنای رفع المنسی معنا کنیم، هیچ گاه با موانع، قابل تطبیق نیست، برای اینکه آنجا چیزی که متعلق نسیان است، عبارت از «کونه فی حال العباده» است و معنا ندارد که رفع به این «کونه فی حال العباده» متعلق شود.

مراد از رفع النسیان

لذا اینجا احتمال دیگری به وجود می آید و آن این است که ما «رفع النسیان» را به

معنای منسی معنا نکنیم که نه آن اشکال عدم تکرار به وجود بیاید و نه این اشکالی که در رابطه با نسیان موانع وجود دارد، تحقق پیدا کند. بلکه «رفع النسیان» را اینطوری معنا کنیم، بگوییم: مقصود از نسیان یعنی چیزی که نسیان منشأ آن چیز است، «ما صار النسیان سبباً له، ما صار النسیان منشأ له»، آن مصیبتی که نسیان به وجود آورده. «رفع النسیان» معنایش این است، جریانی را که نسیان به وجود آورنده آن جریان است، نه اینکه مقصود از نسیان، منسی باشد، بلکه بلایی را که نسیان به وجود آورده، آن بلا برداشته شده، حالا چه بلایی نسیان به وجود می آورد؟ گاهی بلایی را که به وجود می آورد ترک جزء است، گاهی ترک شرط است، گاهی وجود المانع است. همان طوری که ترک الجزء بلایی است که نسیان به وجود آورنده آن بلاست، وجود المانع هم جریانی است که نسیان به وجود آورنده آن جریان است. اگر نسیانی تحقق پیدا نمی کرد، اگر این صفت منقده در نفس به نام نسیان تحقق نداشت، در مورد جزء و شرط، ترک جزء و شرط تحقق پیدا نمی کرد و در مورد وجود المانع، وجود المانع تحقق پیدا نمی کرد.

پس هم ترک الجزء منشأ النسیان و هم وجود المانع منشأ النسیان. اگر ما «رفع النسیان» را این طوری معنا کنیم که به حسب ظاهر چاره ای غیر از این نداریم، دیگر هیچ اشکالی به ما توجه پیدا نمی کند، دیگر به ما نمی گویند: چرا کلمه «ما» تکرار نشده، دیگر به ما نمی گویند که بین شرط و جزء و مانع چه فرقی وجود دارد؟

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث ما اینجاست که همه چیز را می داند، همین آدمی که الان در نماز می خندد، اگر از او پرسید که «الضحک مانع»، می گوید: بله که مانع است، اما یادش رفته که دارد نماز می خواند. در آن حالی که مانع را ایجاد می کند، یادش رفته که در نماز است.

(سؤال... و پاسخ استاد): وصف را کسی یادش می رود که اگر از او پرسند که «هل الضحک مانع ام لا؟» بگوید: من نمی دانم، من یادم رفته، اما فرض ما آنجایی است که اگر در همین حال از او پرسند: «هل الضحک مانع ام لا؟» می گوید: بله که مانع است. اصلاً نسیان به هیچ وجه در رابطه با حکم نیست. نسیان در رابطه با ایجاد مانع است، نه در رابطه با حکم، با رساله هیچ ارتباطی ندارد، با وجود مانع ارتباط دارد و کسی می تواند نسیان را ایجاد کند که حال صلاتی را فراموش کرده باشد خارجاً و الا با توجه و با التفات به مانعیت ضحک چطور می شود ضحک از او تحقق پیدا کند؟

(سؤال... و پاسخ استاد): همان طوری که در باب اجزا و شرایط، گاهی ترک جزء و

شرط مستند به تعمد و توجه است و گاهی ترکش مستند به غفلت و نسیان است، همین تقسیم در باب موانع هم وجود دارد. «المانع قد يتحقق عن عمد و التفات و قد يتحقق عن غفله و ظهور»، هیچ فرقی بین مانع و جزء و شرط از این نظر نمی بینیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): نسیان خودش غیراختیاری است. چیز دیگر غیر از نسیان نیست، منتها نسیان چه چیزی؟ بحث ما در نسیان نیست، بحث ما در متعلق نسیان است، می خواهیم ببینیم اینجایی که مانع را ایجاد می کند، چه چیزی را فراموش کرده و با فراموشی او مانع به وجود آمده است؟ آیا خود مانع فراموش شده است؟ مانع فراموش شده معقول نیست که وجود پیدا کند، کما اینکه خودتان حالا به وجدانتان هم مراجعه کنید که گاهی از اوقات موانعی را با نسیان و غفلت ایجاد می کنید، اگر از شما پرسند که چرا شما در نماز خندیدید؟ شما چه چیزی جواب می دهید؟ می گوید یادم رفت که در نماز هستم، یادم رفت که اشتغال به نماز دارم. این مسأله عرفی و روشنی است که در مقام جواب از سؤال خودتان اینطوری جواب می دهید.

بالاخره آنچه که با دقت به نظر می رسد، این است که ما «رفع النسیان» را اینطوری معنا کنیم، یعنی جریانی که نسیان به وجود می آورد و نسیان منشأ آن است، چون حدیث رفع در مقام امتنان است می گوید: آن کمبودی که نسیان به وجود می آورد، ما می خواهیم آن کمبود را برداریم، دور آن کمبود قلم بگیریم. حالا کمبودی که نسیان به وجود می آورد، گاهی عبارت از ترک جزء و ترک شرط است، گاهی هم عبارت از وجود المانع است. همان طوری که ترک جزء، کمبود در عبادت به وجود می آورد، وجود المانع هم کمبود در عبادت به وجود می آورد.

(سؤال... و پاسخ استاد): آن کمبودی که نسیان به وجود می آورد، چیزی را که نسیان سبب او می شود، می خواهیم آن را از جوّ شریعت برداریم، نسیان سبب ترک الجزء می شود، می خواهیم بگوییم کأنّ اینجا ترک الجزء تحقق پیدا نکرده است. لکن تحقق پیدا نکردن، ترک الجزء معنایش رفع الجزئیه فی حال النسیان است، معنایش رفع الشرطیه فی حال النسیان است و الا اگر بخواهد جزئیت محفوظ باشد و مع ذلك کمبودی تحقق پیدا نکرده باشد، اینها قابل اجتماع نیستند.

به نظر من، این معنای روشنی است، در «رفع النسیان» به طوری که هم مانع و هم اجزا و شرایط همه را بگیرد و همان اشکال عدم تکرار «ما» تحقق پیدا نکند. این معنای روشنی است ولو اینکه ما روی این معنا سماجت نداریم. اگر «رفع النسیان» را همان رفع المنسی

هم بگیریم در این هدفی که داریم و بحثی که در آن وارد هستیم، فرقی نمی‌کند. اگر رفع المنسی هم باشد، همین نتیجه‌ای که ما می‌خواهیم از آن بگیریم، می‌گیریم. لکن ما به لحاظ اینکه می‌خواستیم به واقعیت مطلب در «رفع النسیان» برسیم، خواستیم این مسأله را اینجا روشن کنیم که «رفع النسیان» چیست؟ و الا اگر شما رفع المنسی هم بگیرید، مثل اینکه اصلا کاری به باب موانع نداشته باشید، اصلا فرض کنیم که موانعی وجود ندارد و بحث ما درباره‌ی اجزا و شرایط است، می‌خواستیم ببینیم «رفع النسیان» معنایش چیست؟ این هم یک مقدمه.

متعلق نسیان: طبیعت یا وجود یا عدم

مقدمه‌ی دیگر که این هم نقش دارد، در همان اجزا و شرایط که می‌گویید: من سوره را فراموش کردم و در نتیجه سوره را نیاوردم، سوره، یک طبیعت دارد، طبیعه السوره و یک وجود دارد و یک عدم دارد، به لحاظ اینکه طبیعه گاهی وجود به او متعلق می‌شود و معروض وجود قرار می‌گیرد، گاهی هم معروض عدم قرار می‌گیرد. اینجا که شما می‌گویید: من سوره را فراموش کردم، شما چه را فراموش کردید؟ به موانع کاری نداریم، در همان اجزاء و شرایط که می‌گویید: من سوره را فراموش کردم و در نتیجه سوره را نیاوردم، شما چه چیزی را فراموش کردید؟ آیا نسیان شما تعلق به طبیعت سوره گرفته است؟ طبیعت را فراموش کردید و در نتیجه طبیعت وجود پیدا نکرد؟ وجود طبیعه را فراموش کردید و در نتیجه طبیعت وجود پیدا نکرد؟ عدم طبیعه را فراموش کردید و در نتیجه طبیعت وجود پیدا نکرد؟

این سه احتمال در بادی نظر جریان دارد که نسیان گاهی ممکن است متعلقش طبیعت باشد و احتمالا متعلقش وجود باشد و احتمالا متعلقش عدم باشد. عدم را باید از دایره‌ی احتمالات خارج کنیم برای اینکه نمی‌شود کسی عدم را فراموش کند و در نتیجه عدم، اختیارا تحقق پیدا کند، برای اینکه شما که سوره را ترک می‌کنید، عن اختیار ترک شده است. پس نمی‌شود نسیان شما متعلق به عدم سوره باشد و در نتیجه عدم سوره در خارج تحقق پیدا کند، برای اینکه «عدم السوره امر اختیاری، فرع التوجه و الالتفات»، نسیان العدم، بلاشکال موجب عدم نمی‌شود. انما الکلام در دو احتمال اول است که آیا طبیعه السوره فراموش می‌شود و در نتیجه سوره وجود پیدا نمی‌کند؟ یا وجود السوره فراموش می‌شود و در نتیجه وجود تحقق پیدا نمی‌کند؟

آنچه که شاید در ذهن من و شما بوده و تقریباً به ذهن ما نزدیک است، ما خیال می‌کنیم که نسیان به وجود تعلق گرفته، درحالی که این مسأله، باطل است، برای اینکه شما که می‌گویید: نسیان به وجود الطبیعه متعلق شده، کدام وجود الطبیعه؟ طبیعه السوره که وجود پیدا نکرده، چطور شما می‌گویید: نسیان به وجود متعلق است، کجاست وجود الطبیعه تا نسیان به آن تعلق گرفته باشد؟ مفهوم وجود الطبیعه را که شما نمی‌گویید، بلکه وجود واقعی طبیعت را می‌گویید. طبیعه السوره وجود واقعی نداشته که نسیان شما متعلق به این وجود شود. پس اگر تعبیر کنید که من وجود طبیعت را فراموش کردم، این تعبیر، تعبیر منطقی و حقیقی نخواهد بود، برای اینکه طبیعت، وجودی نداشته تا شما این وجود را فراموش کنید.

آن چه که واقعیت مطلب است این است که نسیان شما تعلق به خود طبیعت می‌گیرد، شما طبیعه السوره را فراموش می‌کنید و روی تعلق نسیان بطبیعه السوره دیگر اراده ایجاد سوره را نمی‌کنید، اراده تحقق دادن به سوره از شما سلب خواهد شد، برای اینکه اگر شما طبیعه السوره را فراموش نمی‌کردید و ذهن شما توجه به سوره پیدا می‌کرد، اولین مبدأ اراده به نام تصور که تصور عبارت از توجه نفس و التفات نفس است، تحقق پیدا می‌کرد و اگر سوره در ذهن شما می‌آمد که سایر مبادی اش مسلم در دنبالش بود. اگر سوره در ذهن شما می‌آمد، تصدیق به فایده در دنبالش بود. می‌دانستید سوره جزئیات دارد، می‌دانستید سوره دخالت در نماز دارد و در دنبال تصدیق به فایده، مسأله عزم و جزم و شوق مؤکد در دنبالش محقق می‌شد. اما آنچه که مصیبت به بار آورده، این است که اولین مبدأ اراده به نام تصور و التفات، تحقق پیدا نکرده و ذهن شما متوجه سوره نشد، ذهن شما توجه به سوره پیدا نکرد.

از همین جا مسأله برای شما روشن می‌شود که نسیان یعنی آنچه که نمی‌گذارد اولین مبدأ از مبادی اراده تحقق پیدا کند. مقابل نسیان، تصور و التفات است، در اولین مبدأ اراده که اسمش را التفات می‌گذارید، اگر کسی از شما پرسد که ملتفت الیه شما چیست؟ شما در اولین مبدأ اراده به چه چیزی التفات پیدا کردید؟ ذهن شما به چه چیزی توجه پیدا کرده؟ ذهن شما به ماهیت متعلق شده، ذهن شما به طبیعت توجه پیدا کرده است.

اکرام را شما تصور می‌کنید، اکرام العالم که ماهیت است را تصور می‌کنید، بعد وجوبش

را در نظر می‌گیرد، عزم و جزم و شوق مؤکد در دنبالش است، آن وقت لازمه تحقق این مبادی وجود الاکرام است. آن وقت مسأله وجود پیش می‌آید و الا شما در حال تصور معنا ندارد که وجود و اکرام را تصور کنید، اکرام که وجود پیدا نکرده تا تصور شما توجه به وجود پیدا کند.

لذا این مطلب هم به نظر روشن می‌آید ولو اینکه حالا بعداً در کلام بعضی از محققین، گرفتار خلاف این مطلب می‌شویم. لکن وجدانا وقتی که ما ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم مسأله اینطور است که نسیان یعنی آنچه که مضاداً با اولین مبدأ از مبادی اراده است یعنی آنچه که نمی‌گذارد طبیعت در ذهن انسان بیاید. لذا منسی در باب اجزا و شرایط و متعلق نسیان بلاشکال طبیعت و ماهیت است. نه مسأله وجود در اینجا مطرح است و نه مسأله عدم در اینجا می‌تواند مطرح باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): فرقی را در کلام بعضی المحققین ان شاء الله می‌خوانیم که اگر نسیان در باب اجزا و شرایط متعلق به طبیعت باشد، چه نقشی دارد؟ و اگر متعلق به وجود باشد، چه نقش دیگری دارد؟ و اثر مهمی بر این معنا ترتب پیدا می‌کند.

پس فعلاً ترتیب بحث ما این شد که مقدماتی را در رابطه با آن مسأله اصلی مطرح کردیم، در بحث بعد، از این مقدمات نتیجه گیری و بعد هم توجهی به کلمات بعضی از بزرگان در این رابطه ان شاء الله می‌کنیم.

پرسش:

۱ - مراد از تعلق رفع به نسیان، در حدیث رفع را توضیح دهید.

۲ - آیا مراد از رفع النسیان، نسیان منشأ است؟

۳ - توضیح دهید متعلق نسیان، طبیعت یا وجود یا عدم است؟

۴ - آیا تعلق نسیان به وجود السوره یا به طبیعه السوره است؟ شرح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اطلاق مقتضای دلیل جزئی

نتیجه بحث سابق این بود که اگر دلیل، دال بر جزئی جزئی، اطلاق داشته باشد، مقتضای دلیل جزئی این می باشد که هم در حالت توجه و هم در حال غفلت و نسیان جزء باشد. لکن با ملاحظه حدیث رفع به لحاظ اینکه نسیان هم یکی از امور نه گانه ای است که رفع شده، در مقام مقایسه حدیث رفع با اطلاق ادله اجزا و توجه به مقدماتی که عرض کردیم، نتیجه چه خواهد بود؟

نتیجه این می شود که حدیث رفع به عنوان مقید در مقابل اطلاق دلیل جزء، قیام می کند و لازمه تقیید همانطوری که در امر دوم بیان کردیم، این است که حدیث رفع از نظر اراده جدی، جزئی را مخصوص به غیر حال نسیان می کند و کشف می کند از اینکه در حال نسیان، جزئی برای این جزء وجود ندارد، ولو اینکه ظاهر و اطلاق دلیل، ثبوت جزئی است. لکن این اطلاق را حمل بر اراده استعمالیه می کنیم و می گوئیم: از نظر اراده جدیه، جزئی اختصاص به غیر حال نسیان دارد. اگر چنین شد، چه کمبودی در عملی که

مكلف در حال نسيان به عنوان فاقد جزء منسى واقع کرده است، ملاحظه می کنید؟ آیا بر این عمل عنوان مأمور به منطبق نیست؟ آیا عنوان صلاه بر «أقيموا الصلاة» که ما را دعوت به اقامه صلاه می کند، منطبق نیست؟ فرض این است که عنوان صلاه هیچ لطمه ای نخورده است. آیا این امر داعویت بر بقیه اجزا ندارد؟ ما در امر اول ثابت کردیم که داعویت به هر جزئی متوقف بر داعویت آن نسبت به جزء دیگر نیست، اگر امر صلاتی به علت نسيان نتوانست داعویت به سوره فراموش شده پیدا کند، ضربه ای به داعویت امر نسبت به سایر اجزا نمی زند، بلکه امر «أقيموا الصلاة» داعویت به سایر اجزا دارد و داعویت به اجزایش هم همان عین داعویت به خود صلاه است و مغایرتی بین صلاه و اجزا از نظر داعویت وجود ندارد.

نتیجه بحث این می شود که در مقایسه حدیث رفع با اطلاق دلیل جزئیت، باید ملتزم شویم به اینکه جزئیت اختصاص به غیر حال نسيان دارد و صلاتی که مثلاً با سوره فراموش شده تحقق پیدا کرده، هیچ نقصی ندارد، این «تمام المأمور به فی حال النسيان»، تمام چیزی است که وظیفه مكلف در حال نسيان بوده، و مطابق با آن است و هیچ گونه کمبودی در آن تصور نمی شود، لذا «بعد رفع النسيان» دیگر موجبی برای اعاده و تکرار نماز با سوره ملاحظه نمی کنیم.

نتیجه مقدمات و مطالب عرض شده، «صححة العبادة و عدم لزوم الاعادة» است ولو اینکه نسيان مستوعب جمیع وقت نباشد و فقط در یک قسمت از اجزای وقت باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): در مقدمه دوم از مسأله تخصیص گفتیم: این اختصاص به ادله اولیه ندارد، خودم این معنا را توضیح دادم. در ادله ثانویه هم در مقام مقایسه با ادله اولیه مسأله همین طور است. شما وقتی که دلیل حرج را با اطلاق دلیل وضو ملاحظه می کنید، آن هم معنایش تقیید است، معنایش این است که اطلاق دلیل وضو مقید به غیر صورت حرج است.

عدم قدرت حدیث رفع در برداشتن جزئیت در حال نسيان

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) و همین طور محقق اراکی این دو بزرگوار نظرشان این است که حدیث رفع نمی تواند جزئیت را در حال نسيان بردارد و حدیث رفع شأئیتی برای این معنا ندارد. از کلام محقق اراکی که جامعتر و مفصلتر بحث کرده اند، استفاده می شود که ایشان سه وجه و دلیل اقامه کرده اند بر اینکه حدیث رفع

نمی تواند جزئیت را در حال نسیان بردارد.

دلیل اول ایشان این است که می فرماید: قبول داریم که «رفع النسیان» معنایش رفع المنسی است، حدیث رفع در مقام رفع منسی یعنی رفع آثار منسی و احکام مترتب بر منسی است. لکن ایشان می گویند: ما حساب می کنیم، بینیم اینجا مثلا چه چیزی فراموش شده؟ وجود سوره، منسی قرار گرفته، اگر وجود سوره متعلق نسیان قرار گرفت، حدیث رفع باید اثر مترتب بر وجود را رفع کند و بردارد. بینیم بر وجود سوره چه اثری ترتب پیدا می کند؟ ایشان می فرماید: اثری که بر وجود سوره بار می شود، آن اثر جزئیت نیست، بلکه عبارت از صحت است. وجود السوره موجب صحت و تمامیت مأمور به است، «یترتب علیه تمامیه المأمور به».

پس جزئیت اثر چیست؟ ایشان می گویند: جزئیت به وجود ارتباط ندارد، جزئیت مربوط به طبیعه السوره و ماهیه السوره است. پس در اینجا تفکیکی بین این دو اثر تحقق پیدا کرد، «اثر الجزئیه یترتب علی ماهیه و اثر الصحه یترتب علی الوجود». بعد ایشان می گویند: چون حدیث رفع می خواهد منسی را بردارد و به عبارت دیگر، آثار منسی را بردارد، منسی هم که وجود سوره است، «اثر المنسی الصحه»، پس اگر بخواهید به حدیث رفع تمسک کنید، درست نقطه مقابل، حدیث رفع، رفع صحت می کند، حدیث رفع می گوید: نمازی که بدون سوره واقع شده، صحت ندارد، برای اینکه وجود السوره که «اثر الصحه» است، حدیث رفع «یرفع صحه المترتبه علی وجود السوره». و اما جزئیت مربوط به ماهیت است و ماهیت، هم متعلق نسیان نیست، متعلق النسیان عبارت از وجود سوره است.

نقد استاد بر مسأله عدم قدرت حدیث رفع در برداشتن جزئیت در حال نسیان

این بیان ایشان تقریبا در رابطه با آخرین مقدمه ای است که دیروز عرض کردیم.

گفتیم: وقتی که انسان سوره را فراموش می کند، آیا این نسیان یک واقعیت است یا غیر واقعیت؟ نسیان یک واقعیت است، این واقعیت به چه چیزی اضافه پیدا کرده؟ شما که می فرمایید: این واقعیت به وجود طبیعه اضافه پیدا کرده، وجود طبیعه کجاست؟ اگر وجود طبیعه نباشد، طبق بیان شما چطور می تواند نسیان تعلق بگیرد؟ نسیان یکی از اوصاف ذات الاضافه است، همانطوری که اگر نسیان بخواهد تحقق پیدا کند، یک ناسی لازم دارد و بدون وجود ناسی «لا یعقل تحقق النسیان»، و یک منسی لازم دارد، مضاف

الیه نسیان لازم دارد، اگر مضاف الیه نسیان وجود است، وجود الطبیعه کجاست تا نسیان به آن تعلق گرفته باشد، نسیان امر تصویری نیست، واقعیت نفسانیه است، صفت منقده حقیقیه متحققه در نفس است. همانطوری که اضافه به ناسی پیدا می کند، اضافه به منسی هم دارد، آیا شما می توانید یک ناسی تصویری برای نسیان حقیقی در نظر بگیرید؟ درباره منسی هم همینطور است، شما که می گوئید: منسی وجود الطبیعه است یعنی مفهوم وجود الطبیعه یا واقع وجود الطبیعه؟ بلااشکال مقصود شما واقع وجود الطبیعه است، این واقع کجاست که نسیان باید به آن تعلق بگیرد؟ این نسیان که سبب ترک السوره شده که تحقق و وجودی پیدا نکرده، کجاست؟ وجود متحقق نشده، چطور ممکن است نسیانی که اضافه به وجود دارد، همانطوری که اضافه به ناسی دارد، تحقق پیدا کند؟

لذا ناچاریم که نسیان را در رابطه با طبیعت قرار بدهیم، طرف اضافه نسیان را ماهیت قرار دهیم، بگوئیم: «طبیعه السوره صارت منسیه و ماهیه السوره» مضاف الیه نسیان است و اگر ماهیت متعلق نسیان قرار گیرد، دیگر لازم نیست که ما فرض وجود ماهیت کنیم.

به عبارت دیگر؛ همان چیزی را که ایشان بیان می فرمایند که متعلق جزئیت قرار گرفته و شارع حکم به جزئیت را روی آن بار کرده که «طبیعه السوره جزء للصلاه و ماهیه السوره متصفه بالجزئیه» همان، متعلق به و مضاف الیه نسیان است و در نتیجه اگر شما پذیرفتید که حدیث رفع نسیان معنایش رفع المنسی است و در حقیقت اثر منسی را حدیث رفع برمی دارد، لازمه اش این است که این معنا را ملزم شوید به اینکه طبیعت منسی است و «اثر الطبیعه الجزئیه» و حدیث رفع «یرفع الجزئیه» همانطوری که ما در تقریب مقدمات و نتیجه مقدمات عرض کردیم.

پس خلاصه این بیان اول ایشان این است که اساس اشکال روی این است که متعلق نسیان را وجود قرار می دهند و بعد اثر وجود را صحت قرار می دهند و جزئیت را در رابطه با طبیعت می دانند، درحالی که به نظر واقعی، متعلق النسیان همان طبیعت است و منسی همان ماهیت است و اثر الماهیه به فرمایش ایشان جزئیت است و حدیث رفع «یرفع الجزئیه». پس بیان اول ایشان به نظر قابل قبول نمی رسد.

کلام دیگر مرحوم اراکی (ره) در هدف از رفع جزئیت

اما بیان دوم ایشان این است: شما که می خواهید با حدیث رفع، رفع جزئیت کنید، هدفتان چیست؟ از این رفع جزئیت چه هدف و نتیجه ای را انتظار دارید؟ آیا هدف شما

این است که بگویید: با حدیث رفع، سوره که به حسب واقع دخالت واقعیه در مصلحت صلاتی دارد و مدخلیت روشنی در رابطه با نماز دارد، آن مدخلیت واقعیه را از بین ببرید؟ دخالت در ملاک و مصلحت را بردارید؟ اگر این کار را می خواهید بکنید، بدانید که حدیث رفع کوچکتر از این است که چنین مسائلی را رفع کند، برای اینکه مدخلیت سوره در ملاک و مصلحت صلاتی، مدخلیت تکوینی است، واقعیت غیرقابل رفع است، مطلبی نیست که شما با حدیث رفع بخواهید در تکویات دخالت کنید و دخالت‌های تکوینی را با حدیث رفع بردارید.

و اما اگر شما کاری به دخالت در ملاک و مصلحت واقعی و تکوینی ندارید، می گوید: ما می گوئیم شارع وقتی که مرکبی را مأمور به قرار می دهد، به هر جزئی از اجزای این مرکب یک تکلیف ضمنی تعلق می گیرد و ما از این تکلیف ضمنی، انتزاع جزئی می کنیم و حدیث رفع را می خواهیم برای خاطر همین معنا که این جزئیت استفاده از تکلیف ضمنی متعلق به جزء برداشته شود، ما کاری به دخالت‌های واقعیه و ملاکات و مصالح واقعیه تکویته نداریم، ما در مقام همین تکلیف و اموری که از تکلیف انتزاع می شود، در حول و حوش این مسائل می خواهیم حدیث رفع را پیاده کنیم، بگوییم: تکلیف ضمنی متعلق به جزء «ینترع منه الجزئیه» چنین جزئیت متولده از تکلیف متعلقه به جزء را در حال نسیان به حدیث رفع برداریم.

بیان مرحوم آخوند(ره) در رابطه با حدیث رفع

ایشان می گوید: اگر شما این هدف را داشته باشید، ما مطلبی را قبلا در حدیث رفع ذکر کردیم که آن مطلب را با مطلب دیگر که ضمیمه کنیم، نتیجه این می شود که شما به این هدف نخواهید رسید. مطلبی که قبلا در حدیث رفع ذکر کردیم چیست؟ ایشان می فرماید: آن مطلب این است، حدیث رفع چیزهایی را رفع می کند که اگر حدیث رفع نبود، آن چیزها قابلیت ثبوت داشت، قابلیت تحقق داشت، حالا می خواهد تکلیف باشد یا وضع باشد؟ فرقی نمی کند. در حقیقت، حدیث رفع تکلیف و وضعی را رفع می کند که اگر حدیث رفع نمی داشتیم، آن تکلیف قابل ثبوت بود، آن وضع قابل ثبوت و تحقق بود.

این یک معنا. معنای دیگری که به این ضمیمه کنید این است که به غافل و ناسی درحالی که غافل و ناسی هستند، محال است تکلیف تعلق بگیرد ولو تکلیف ضمنی به عنوان جزئیت باشد. وقتی که این دو را به هم ضمیمه کردیم که غافل «فی حال الغفله یستحیل

آن یكَلْف ولو بالتكلیف الضمینی» و از طرفی هم حدیث رفع چیزی را برمی دارد که اگر حدیث رفع نباشد، آن چیز قابلیت ثبوت داشته باشد؛ سؤال می کنیم که «لو لا حدیث الرفع» تکلیف ضمینی متعلق به جزء، می شد غافل را بگیرد یا نمی شد؟ چون نمی توانست غافل را بگیرد و قابلیت ثبوت نداشت، لذا حدیث رفع نمی تواند چنین تکلیفی را که «ینترع منه الجزئیة» رفع کند.

پس خلاصه بیان ایشان در شقّ دوم از حرفشان که اساس حرف هم این معناست، این است که اگر هدف شما در پیاده کردن حدیث رفع این است که جزئیت مستفاده از تکلیف ضمینی را بردارید، می گوییم: حدیث رفع نمی تواند، برای اینکه حدیث رفع مشروط به این است که با قطع نظر از حدیث - و تکلیف هم شامل غافل نمی شود - قابلیت ثبوت ندارد و چون قابلیت ثبوت ندارد، حدیث رفع نمی تواند آن را بردارد.

بیان استاد در مورد نظریه مرحوم آخوند(ره) درباره حدیث رفع

در جواب ایشان ما دو کلام داریم: یک کلام اینکه این حرف شما اصلاً خلاف مفروض مسأله است، دارید خلاف فرض صحبت می کنید، برای اینکه فرض مسأله ما آنجایی است که ما اطلاق دلیل جزئیت داریم و در مقابل، حدیث رفع؛ به طوری که اگر حدیث رفع را نمی داشتیم، اطلاق دلیل جزئیت، جزئیت مطلقه را ثابت می کرد، اصلاً فرض ما اینجاست و شما دارید خلاف این فرض را ثابت می کنید، شما می گویید: اگر دلیل رفع هم نمی بود، جزئیت مطلقه ای که منتزع از تکلیف است، قابلیت ثبوت نداشت.

فرض ما جایی است که اگر حدیث رفع نمی بود، جزئیت اطلاق داشت و دلیل بر جزئیت یک جزئیت مطلقه را ثابت می کرد. لذا این بیان شما اولاً خلاف فرض ما است.

و ثانیاً مگر ما فراموش کردیم در چند جلسه قبل بیان خود شما را که دو سه روز وقت ما را در رابطه با این بیان گرفتید؟ ایشان با چند دلیل در چند روز قبل اثبات می کردند که دلیل جزئیت چه به لسان وضع باشد مثل «لا صلاه الا برکوع»، و چه به لسان امر باشد مثل «ارکع فی الصلاه»، هیچ فرق نمی کند، چه لسانش لسان وضع باشد، از آن جزئیت مطلقه استفاده می شود و چه لسانش لسان تکلیف باشد، باز هم جزئیت مطلقه استفاده می شود و چند دلیل هم در این رابطه بیان کردند که اولین دلیلشان این بود که این اوامر، اوامر ارشادیه است، بعد هم دو سه دلیل دیگر در دنبال بیان کردند.

پس خود شما در آن مسأله با کمال جدیت ثابت کردید که اگر جزئیت به لسان تکلیف

هم باشد، می تواند اطلاق داشته باشد. اما امروز در این بحث می گوئید: اگر جزئیت از تکلیف انتزاع شود، چون تکلیف اختصاص به غیر غافل دارد «و يستحيل» اینکه به غافل تکلیف توجه پیدا کند، لذا ما نمی توانیم جزئیت مطلقه را از تکلیف استفاده کنیم، این بیانی است که صریحا مناقض با بیان قبلی خود ایشان است و در نتیجه با توجه به بیان قبلی ایشان، دلیل دوم باطل است، برای اینکه می گوئید: حدیث رفع «یرفع ما لولاه لکان قابلا للثبوت» می گوئیم: اینجا هم قابل ثبوت است، اینجا هم تکلیف جزئیت مطلقه را دلالت دارد و ما به کمک حدیث رفع می خواهیم جزئیت در حال نسیان را برداریم. پس بیان دوم ایشان هم بر اینکه حدیث رفع نمی تواند رفع جزئیت کند، این بیان با جهاتی که توجه فرمودید، غیر قابل قبول است.

و اما بیان سوم ایشان که آخرین بیان در این رابطه است، می فرماید: این را شما می دانید که در حدیث رفع جنبه نفی و رفعی وجود دارد، نه جنبه اثباتی، حدیث رفع نیامده چیزی را اثبات کند، در حقیقت رفع در مقابل وضع است، وضع به معنای اثبات و قرار دادن و تحمیل کردن است، حدیث رفع به معنای برداشتن و سبک کردن و نفی کردن است. می گوئید: این مقدمه را کأن شما در باب شأن حدیث رفع باید پذیرید، ما حساب دیگری می کنیم، کأن از حرفهایی که در وجه اول و دوم گفتیم، صرف نظر می کنیم و محاسبه دیگری را اینجا پیش می کشیم. ایشان می گوئید: حدیث رفع اینطوری می گوئید:

در حال نسیان، سوره جزئیت ندارد، امر متوجه به سوره فعلیت ندارد، لازمه ارتباطی بودن نماز و اینکه مرکب، مرکب ارتباطی است، - لذا در اقل و اکثرش هم که تردید پیش می آمد، تردید در اقل و اکثر ارتباطی بود، - این است که وقتی سوره در حال نسیان جزئیت نداشت و امر فعلی نتوانست متوجه به سوره شود، اصلا نماز در آن حال مأمور به نیست، برای اینکه این اجزا به هم مرتبط است، سوره هم که نمی تواند امر داشته باشد به علت غفلت و نسیان، پس نماز در حال نسیان مأمور به نیست. حدیث رفع این کار را می کند، می گوئید: ما هم قبول داریم، نماز در حال نسیان اصلا مأمور به نیست، اما حالا که رفع نسیان شد حدیث رفع می گوئید: نمازی هم که خواندی، صحیح است و «یکفی عن المأمور به» و دیگر بر تو لازم نیست اعاده کنی؟ این را دیگر کجای حدیث رفع دلالت دارد؟ کجای حدیث رفع می گوئید: عملی که شما در حال نسیان «فاقدا لبعض الاجزاء» انجام دادی، تمام مأمور به شما بوده و صحیحا واقع شده و دیگر لازم نیست اعاده و قضای عملی که تحقق پیدا کرده، کنید؟ حدیث رفع همین مقدار می گوئید که نماز در حال

غفلت به عنوان مرکب ده جزئی - چون یک جزئش مغفول عنه و منسی قرار گرفته و ارتباطی بین اجزا هم تحقق دارد، - این نماز «لیست بمأمور بها»، اما کجای این معنا دیگر ملازم با این است که این نماز صحیح است؟ کجایش دیگر دلالت بر این دارد که بعد رفع النسیان دیگر اعاده نماز ده جزئی بر شما لازم نیست؟ این را دیگر از کجای حدیث رفع استفاده کنیم؟ این هم بیان سومی است که ایشان دارند.

جواب مقایسه حدیث رفع با اطلاق دلیل جزئیت

جواب ایشان این است که شما این معنا را از مقایسه حدیث رفع با اطلاق دلیل جزئیت استفاده کنید، اگر حدیث رفع با بیانی که عرض کردیم، صلاحیت مقتدیت در برابر اطلاق دلیل جزء داشته باشد، معنای تقیید این است که دایره مأمور به را در حال غفلت محدود می کند، می گوید: همین نماز ده جزئی در حال غفلت نه جزئی می شود، دایره اش محدود به «تسعه اجزاء» می شود، معنای تقیید چنین است. مثل این که اگر فرض می کردیم که از اول خود دلیل جزئیت، جزئیت را منحصر به حال ذکر و توجه می کرد، اگر از اول دلیل اجتهادی وارد در جزء می گفت: «السوره جزء فی حال التوجه و الالتفات»، آیا شما از آن استفاده نمی کردید که مأمور به نسبت به غافل با مأمور به نسبت به عالم از نظر کثرت و قلت اعضا متفاوت است؟! همین کار را هم حدیث رفع در مقابل اطلاق دلیل جزء می کند و لازمه مقتدیت حدیث رفع در مقابل اطلاقات دلیل جزء، همین محدودیت مأمور به در حال نسیان است به اینکه عبارت از نه جزء است ولو اینکه در حالت توجه عبارت از ده جزء است.

پس اینکه شما می فرمایید: حدیث رفع نمی تواند چنین نقش را داشته باشد، ما همانطوری که در نتیجه مقدمات عرض کردیم، کاملاً حدیث رفع می تواند این معنا را دلالت کند.

نفی جزئیت قبح عقاب بلا بیان در حال غفلت

نتیجه بحثهایی که در این دو سه هفته کردیم، این است که از نظر اصل عقلی که بحثش را ذکر کردیم، گفتیم: قاعده قبح عقاب بلا بیان اگر جزئیت یک جزء به نحو اجمال و ابهام ثابت شده باشد، قبح عقاب بلا بیان در حال غفلت، از راه «ما لا یعلمون» و قبح عقاب بلا بیان نفی جزئیت می کند. اما از نظر رفع نسیان، دیگر به قاعده قبح عقاب بلا بیان هیچ

کاری نداریم و در حقیقت روی اصل شرعی تکیه می کنیم، حدیث رفع در مقابل اطلاق دلیل جزء، تقیید می کند دایره جزئیت را و نتیجه کلا الاصلین این می شود که اگر اخلال به جزء در حال غفلت تحقق پیدا کند، «العباده صحیحه و لا یجب فیہ العاده»، این بحثها به طور کلی درباره کمبود جزء و نقیصه در جزء بود.

بحثهایی هم در رابطه با زیاده در اجزا هست که هم فقهی و هم اصولی است، ببینیم بر زیاده در اجزا روی قواعد و ضوابط چه اثری مترتب می شود، بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - اطلاق مقتضای دلیل جزئیت را شرح دهید.

۲ - کلام مرحوم محقق نائینی (ره) و اراکی (ره) در عدم قدرت حدیث رفع در برداشتن جزئیت در حال نسیان چیست؟

۳ - نقد استاد بر مسأله عدم قدرت حدیث رفع در برداشتن جزئیت در حال نسیان را بیان کنید.

۴ - جواب مرحوم آخوند (ره) به بیان سوم مرحوم محقق اراکی (ره) در مقایسه حدیث رفع با اطلاق دلیل جزئیت چیست؟

۵ - چگونگی نفی جزئیت قبح عقاب بلا بیان در حال غفلت را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

حکم زیاده عمدی و سهوی در مأمور به

بحثهایی که گذشت، راجع به نقیصه جزء و یا نقیصه شرط در مأمور به بود. حالا بحثی است درباره زیاده در مأمور به زیاده عمدی و زیاده سهوی. قبل از آنکه وارد حکم زیاده بشویم و بینیم آیا عقل در جانب زیاده، حکم به بطلان می کند یا حکم به صحت می کند، یک بحثی در معنا و در حقیقت زیاده واقع شده و این که آیا زیاده در مأمور به، از نظر عقل قابل تصور است یا قابل تصور نیست؟ آیا بین زیاده و نقیصه، از نظر امکان تحقق موضوع، فرق وجود دارد یا اینکه بین آنها فرقی وجود ندارد؟

امکان تصور نقیصه از نظر عقل و خصوصیت مرکبات اعتباریه

در باب نقیصه، مسأله امکان تحقق نقیصه به نظر عقل، یک مسأله روشن و بدیهی است به این اعتبار که بعد از آنکه مولای امر، اشیاء متعدده ای را به عنوان شیء واحد

ملاحظه می‌کند و این مرکب اعتباری را متعلق امر و تکلیف قرار می‌دهد، لازمهٔ تعلق امر به مرکب از یک اشیاء، این است که هر شیئی از آن اشیاء، اتصاف به جزئیت للمأمور به پیدا می‌کند. عرض کردیم معنای مرکب اعتباری و خصوصیت روشن مرکب اعتباری در مقابل مرکب حقیقی، این مسأله است که در مرکب اعتباری، آن اجزا و اشیاء، حقیقت خود را از دست نمی‌دهد، حقیقتشان محفوظ است فقط یک اعتبار وحدت و یک لحاظ وحدتی بین این اشیاء شده، رکوع هر ماهیتی داشته باشد، از مقولهٔ فعل باشد، از مقولهٔ مثلاً کیف باشد، هر ماهیتی داشته باشد، بعد از آنکه جزء نماز قرار گرفت، ماهیتش همان ماهیت است. ماهیت رکوع تغییر نکرده آن فصل ممیزش بواسطهٔ مسألهٔ ترکیب از بین نرفته، بخلاف مرکبات حقیقه که اجزا در مرکبات حقیقه کأن فانی می‌شوند، آن صور خودشان را از دست می‌دهند، فصول ممیزه را از دست می‌دهند و در نتیجه، یک امر دیگری تحقق پیدا می‌کند و یک شیء دیگری به نام مرکب وجود پیدا می‌کند که دیگر با وجود این مرکب، آن اصالت اجزا باقی نمی‌ماند.

بالاخره در مرکبات اعتباریه که ماهیت و هویت اجزا محفوظ است بعد از اینکه اینها با دید وحدتی متعلق امر قرار می‌گیرند و امر به مرکب متعلق می‌شود، یک وصفی برای اینها پیدا می‌شود، یک عنوان جدیدی برایشان پیدا می‌شود، (حقیقتشان همان حقیقت است) و آن وصف عبارت از جزئیه للمأمور به است. قبل از آنکه شارع رکوع را به عنوان جزء صلاه ملاحظه بکند، این اتصاف برای او تحقق نداشت اما بعد از آنکه شارع، او و سایر اجزا را متعلق امر واحد قرار داد، اتصاف به جزئیت للمأمور به پیدا می‌کند. البته جزئیت این با کلیت، امران متضایفان. هر کجا که مسألهٔ جزئیت مطرح باشد، مسألهٔ کلیت هم مطرح است. جزئیت و کلیت مثل فوقیت و تحتیت است. نمی‌شود فوقیتی تحقق داشته باشد و تحتیت که مضایف با فوقیت است، تحقق نداشته باشد. جزئیت و کلیت همین طور است. مجموع صلاه اتصاف به کلیت پیدا می‌کند و «کل واحد من الاجزاء» اتصاف به جزئیت پیدا می‌کند و این دو اتصاف، متضایف و غیرقابل انفکاک است.

در باب تحقق و امکان نقیصه، یک مطلب روشنی است و آن این است که این مرکبی که رکوع به عنوان جزئیت در آن نقش دارد، اگر در مقام اتیان و در مقام عمل، بدون رکوع تحقق پیدا کرد، عنوان نقیصه محقق می‌شود. نه تنها از نظر عرف، این عنوان تحقق پیدا می‌کند از نظر عقل و آن دقت عقلی هم عنوان نقیصه متحقق است برای اینکه آن چیزی که مولا- به عنوان جزئیت، ملاحظه کرده بود، مکلف در مقام اتیان و در مقام امتثال، مأمور

به را بدون آن انجام داد، نماز را بدون رکوع ایجاد کرد لذا تصوّر نقیصه از نظر عقل، یک تصور روشنی است.

تصور زیاده در مأمور به از نظر عقل

حالا- ببینیم در باب زیاده مطلب به چه صورتی است؟ آیا در باب زیاده هم عقل با آن دقت خودش می تواند تصور زیاده بکند؟ البته با توجه به این نکته که مقصود ما از زیاده، زیاده در مأمور به است کما اینکه در نقیصه هم «النقیصه عن المأمور به» مقصود ما بود.

می گفتیم: نماز بدون رکوع «ناقص عن المأمور به» اینجا هم وقتی که کلمه زیاده را مطرح می کنیم، روی عنوان زیاده بما هو زیاده بدون اینکه آن متعلقش را در نظر بگیریم، کاری نداریم، ما می خواهیم عنوان زیاده در مأمور به تحقق پیدا بکند. معنای زیاده در مأمور به این است که این زیاده علاوه بر این که زیاده است، مأمور به هم باشد، نه اینکه یک چیزی خارج از دایره مأمور به را شما زیاد بکنید. عنوان زیاده به تنهایی مراد و مقصود نیست.

«الزیاده فی المأمور به» که بعدا هم که ما بعضی روایات عامه یعنی روایات کلی اش را ملاحظه می کنیم، این عنوان را دارد، «من زاد فی صلاته» باید آن زیاده عنوان صلاتیت داشته باشد، عنوان جزئیة للمأمور به داشته باشد.

وقتی که در معنای زیاده، این خصوصیت معتبر است کأنّ عقل می گوید: چطور می شود که هم زیاده باشد و هم جزء مأمور به باشد؟ اگر جزء مأمور به است، پس زیاده یعنی چه؟ چیزی که اتصاف به جزئیت للمأمور به دارد چطور می تواند عنوان زیاده را پیدا بکند؟ و اگر عنوان زیاده دارد پس دیگر جزئیت للمأمور به ندارد. لذا از نظر عقل، جمع بین این دو خصوصیت غیرقابل تصور است، غیرقابل تعقل است که هم عنوان زیاده در کار باشد و هم زائد، جزئیت للمأمور به داشته باشد و مثل مزید علیه، جزء برای مأمور به باشد. همان طوری که مزید علیه جزء برای مأمور به است این زیاده هم جزئیت للمأمور به داشته باشد. لذا تصور عقلی آن ممکن نیست.

نظر عرف در باب زیاده در مأمور به

اگر مسأله را به عرف ارجاع بکنید، عرف این دقتها را رعایت نمی کند. عرف برای مسأله زیاده در مأمور به حساب باز می کند، البته عرف هم همه جا نه، به عبارت دیگر: آن جزء للمأمور به مثل رکوع اگر بشرط لا اخذ شده باشد یعنی امر وقتی که رکوع را به

عنوان جزء صلاه اخذ می کند می گوید: رکوعی که متعدد نباشد، رکوعی که زائد نداشته باشد، رکوعی که مقید به قید وحدت باشد. در اینجا عرف عنوان زیاده را پیاده نمی کند اما آنجایی که ذات ال رکوع به صورت لا بشرط در جزئیت برای مأمور به اخذ شده باشد، آن را که مولا ملاحظه کرده که بعدا هم در کلام محقق اراکی توضیحی در این باب در کار است، آن را که مولا جزء، اخذ کرده است، ذات ال رکوع است، طبیعه ال رکوع است، نه به این معنا که مقید به وحدت باشد و بشرط لای از زیاده و تعدد باشد. در اینجا عرف زیاده را تصوّر می کند. اگر شما در نماز به جای یک رکوع که مصداق طبیعت رکوع است، دوتا رکوع انجام بدهید عرف می گوید: «زاد فی صلاته»، رکع رکوعا زائدا و رکع زائدا علی ما هو دخیل فی الصلاه» عرف این طوری تعبیر می کند، اما با آن دید عقل در همین جا هم تصوّر زیاده امکان پذیر نیست برای اینکه نمی شود این رکوع دوم، جزئیت للصلاه داشته باشد. با اینکه جزئیت للصلاه داشته باشد، در عین حال، عنوان زیاده و زائد هم بر او منطبق بشود.

کلام محقق اراکی(ره) در رابطه با زیاده در مأمور به

لکن مرحوم محقق اراکی اینجا کلام مفصلی دارند که این کلام را ما تلخیص می کنیم.

و چون کلام مفید و قابل استفاده ای است این کلام را عرض می کنیم تا بعد ببینیم آیا در این بیان ایشان، اشکالی وجود دارد یا وجود ندارد؟ ایشان در مقام این برآمده اند که تصوّر زیاده از نظر عقل و از نظر دقت عقلی، امکان دارد. در حقیقت(به تعبیر ایشان) ما می توانیم در باب اجزا و شرایط، زیاده حقیقیه، در مقابل زیاده عرفیه، تصوّر بکنیم. برای اثبات این مسأله، چند مطلب را به عنوان مقدمه و زمینه اثبات زیاده حقیقیه بیان کرده اند.

ولو اینکه بعضی از اشکالات هم به بیان ایشان وارد باشد، لکن فی نفسه یک تحقیقی است که ایشان در این باب ذکر کرده اند.

مقدمه اول: لزوم هم سنخ بودن زائد با مزید فیه

یکی از آن مقدمات که زمینه اثبات زیاده حقیقیه است عبارت از این است: در معنای زیاده این خصوصیت اعتبار دارد که زائد باید از سنخ مزید علیه باشد. زیاده با آن چیزی که این نسبت به آن، عنوان زیاده دارد، باید یک جنس باشند، یک سنخ باشند، مثلا اگر فرض کنید سه کیلو روغن وجود دارد بعد شما مثلا یک کیلو شیر به این سه کیلو روغن

اضافه کردید، اینجا دو نوع می شود تعبیر کرد: یک وقت شما اینطوری تعبیر می کنید، می گوئید: آن ظرفی که در آن روغن وجود داشت، در آن ظرف زیاده تحقق پیدا کرد. این حرف بدی نیست، درست است. یک تعبیر واقعی هم هست اما حساب را روی ظرف پیاده کردید. در حقیقت اینجا مسأله زیاده را روی عنوان روغن و شیره نبردید، روی عنوان ظرف و مظروف، پیاده کردید یعنی روغن را بما انه مظروف در نظر گرفتید، آن وقت شیره هم در عنوان مظروف مثل روغن است، در عنوان مظروف، شیره و روغن مثل یکدیگرند. اینجا می توانید بگوئید که در ظرف، زیاده تحقق پیدا کرد. اما یک وقت می خواهید اینطوری تعبیر بکنید، بگوئید: در روغن، زیاده تحقق پیدا کرد. ایشان می گویند: این تعبیر، حقیقت نیست. این تعبیر به نحو عنایت و مجاز و مسامحه درست است. در روغن اضافه نشده، در روغن زیاده تحقق پیدا نکرده، برای اینکه زیاده در آنجایی محقق می شود که هر دو از یک جنس باشند، هر دو از یک سنخ باشند و حیث اینکه روغن و شیره، دو جنسند و دو سنخند لذا زیاده در روغن، حقیقتاً محقق نشده است.

بله، اگر روغن را بما انه مظروف و متحقق فی الطرف حساب کنید، اینجا سنخیت شیره با روغن، در آن جهت مظروفی است و هر دویشان مظروف هستند، بر هر دویشان عنوان مظروفیت صادق است. پس به این اعتبار، در اینجا زیاده تحقق پیدا نمی کند.

از این مقدمه ایشان یک نتیجه می گیرد. می فرماید: حالا که در زیاده، سنخیت اعتبار دارد، نتیجه این می شود که نماز چون یک مرکب قصدی است و به تعبیر دیگر، نماز از عناوین قصدیه است، یعنی اگر کسی همین نماز را «لا بعنوان آنها صلاه و لا بقصد آنها صلاه» اتیان بکند، اثری بر آن بار نمی شود.

نماز یکی از عناوین قصدیه است و باید در اجزایش انسان قاصد عنوان صلاه باشد، رکوع را به عنوان صلاه اتیان بکند، سجود را به عنوان صلاه اتیان بکند و هکذا سائر الاجزاء. چون این خصوصیت در نماز معتبر است لازمه اش این است که اگر شما بخواهید در اینجا زیاده تحقق پیدا بکند، باید همان طوری که رکوع اول به عنوان صلاتی انجام می گیرد و اتیان می شود، رکوع ثانی هم باید به عنوان صلاتی تحقق پیدا بکند و الا سنخیت ندارد. باید سنخیت به تمام معنا وجود داشته باشد. همان طوری که در رکوع اول، قصد عنوان صلاه اعتبار دارد، در رکوعی هم که به عنوان زیاده تحقق پیدا می کند، قصد عنوان صلاه اعتبار دارد.

مقدمه دوم: لزوم حد داشتن مرکبات

در مقدمه دوم می فرمایند: یکی از خصوصیات دیگری که در معنای زیاده و تحقق عنوان زیاده اعتبار دارد این است که آن چیزی که در آن زیاده تحقق پیدا می کند، دارای یک حد معین و مخصوصی باشد، بطوری که وقتی که این زیاده آمد و ضمیمه به او شد، این زیاده می خواهد آن حد را بشکند و این حد را به یک حد دیگری منقلب بکند. اینجا هم یک مثال عرفی می زنند. می گویند: مثلاً (با توضیحی که من عرض می کنم) یک آبی نهری که دارای یک حدی است، حدش را فرض کنید این است که یک هکتار زمین را این آب مشروب می کند، در صورتی زیاده اینجا صدق می کند که به ماء النهر اضافه شده و زیاده تحقق پیدا کرده که این حد یک هکتاری شکسته بشود لا اقل ولو به ده متر، این حد شکسته بشود یعنی با تحقق این زیاده، این آب، دیگر قدرت بیش از یک هکتار مشروب کردن را دارد و الا اگر فرض کنید که یک استکان آب را شما بردارید و توی آب یک نهری که یک هکتار زمین را مشروب می کند بریزید، هیچ کس نمی گوید که این آب نهر اضافه شد، برای اینکه با یک استکان اضافه که آن حد، از بین نمی رود. وجود و عدم این یک استکان، تأثیری در این ندارد که بیش از یک هکتار یا به اندازه یک هکتار را مشروب کند. استکان باشد یا نباشد، همان یک هکتار را مشروب می کند. لذا می فرماید:

در تحقق زیاده این معنا اعتبار دارد که باید آن که در او زیاده تحقق پیدا می کند یک حد معینی و یک خصوصیات معینی در او باشد بطوری که این زیاده در آن حد و خصوصیات، قلب و انقلاب ایجاد می کند، آن حد یک هکتاری را بالاتر می برد. بعد از این مقدمه نتیجه می گیرند که در مرکبات این حد بلاشکال ملاحظه شده منتها کیفیتش را در مقدمه سوم بیان می کند.

مقدمه سوم: نحوه اعتبار اجزاء مرکب

در مقدمه سوم می فرمایند: این اجزائی که مولا در مقام جزئیت اعتبار می کند، نحوه اعتبار این اجزا در مقام جزئیت، به سه نحو است، سه گونه تصور اعتبار جزئیت در کار است:

یک نحو این است که جزء را به صورت بشرط لا در مقام جزئیت اعتبار بکنند. رکوع را به شرط اینکه بیش از یکی نباشد و زائد تحقق پیدا نکند و تعددی در کار نباشد، جزء

برای نماز کرده است. از نظر مقام تصوّر، این یک نوع تصویری است که در رابطه با جزئیت رکوع، مولا- می تواند تصوّر بکند. رکوع بشرط لای از زیاده یا به تعبیری که من عرض کردم: رکوع مقید به قید وحدت، بطوری که اگر متعدد شد (به تعبیری که بعد ایشان می کند و ما در آن بحث داریم) اصلاً مسأله از زیاده به نقیصه برمی گردد که توضیحش را بعد عرض می کنیم. این یک نوع تصویر است. نحوه دوم تصویر جزء در مقام جزئیت به این صورت است که رکوع را لا بشرط اخذ می کند (لا بشرط از زیاده) نه بشرط لا. در این لا بشرط از زیاده، باز لا بشرط را هم دوطور تصوّر می کند که نحوه دومش را همان قسم سوم قرار می دهد.

یک وقت مولا می گوید: من رکوع را جزء نماز قرار دادم، که این طبیعت، جزء نماز قرار گرفت، اما لا بشرط، به این نحو که اگر تعدّد پیدا کرد، اگر زیاده تحقق پیدا کرد، من آن زیاده را جزء نماز نمی بینم، آن زیاده را در ردیف اولی نمی بینم، آن زیاده را خارج از نماز می بینم. نه اینکه رکوع را مقید به قید وحدت کرده باشد. در فرض اول، عدم تعدّد را لحاظ کرده، عدم زیاده را لحاظ کرده بطوری (که به قول ایشان بعداً) این برگشت به نقیصه می کند اما در فرض دوم، مسأله رجوع به نقیصه مطرح نیست. می گوید: من یک رکوع را جزء نماز قرار دادم، زائد، نه، همین مقدار، اما نه اینکه عدم زیاده را لحاظ کردم، زائد را لحاظ نکردم.

فرق بین لحاظ عدم زیاده و لحاظ نکردن زیادی

فرق است بین اینکه عدم زیاده را لحاظ کرده باشد که قسم اول است و بین اینکه زیاده را لحاظ نکرده باشد. من رکوع دوم را ملاحظه نکردم، رکوع دوم را جزء نماز ندیدم، رکوع دوم را مثل رکوع اول قرار ندادم، اما رکوع اول هم خودش است دیگر قید و شرطی ندارد، تقید به وحدت و عدم وجود زیاده معه، این هم در او دخالت ندارد. یک رکوع، جزء نماز است و باقی نه، بطوری که اگر زیاده تحقق پیدا کرد دیگر این زیاده به نقیصه بر نمی گردد، اما در قسم اول (به قول ایشان) به نقیصه برمی گردد، برای اینکه اگر رکوع بشرط لا- جزء شد، لازمه اش این است که اگر زیاده تحقق پیدا کرد این بشرط لا، تحقق پیدا نکرده و چون بشرط لا تحقق پیدا نکرده، اینجا نقیصه متحقق شده نه زیاده، اما در دومی لحاظ عدم زیاده و شرط عدم زیاده نیست بلکه همین مقدار است که زیاده را به عنوان جزئیت ملاحظه نکرده. پس این قسم رکوع لا بشرط است منتها این قسم لا بشرط

که آن زائد کأن وجود و عدمش یکسان است، هیچ دخالتی در نماز نمی تواند داشته باشد و ضربه ای هم به رکوع اول به هیچ وجه نمی زند.

احتمال سوم هم لا بشرط است اما این نوع لا بشرط است که کأن مولا اینطوری گفته که من رکوع را جزء نماز قرار دادم «من دون فرق بین الواحد و المتعدد». اگر یکی باشد، یکی، جزء نماز است، اگر دوتا هم شد، دوتا جزء نماز است. مثل جایی که تخیر بین اقل و اکثر است مثل تسبیحات اربعه که شما می توانید یک بار بخوانید یا سه بار. اگر شما یک بار تسبیحات اربعه را بخوانید همان جزء نماز است. اگر سه بار تسبیحات اربعه را خواندید هر سه جزء نماز است. در باب رکوع هم فرض کنید این طوری تصوّر کرده باشد، که من این طبیعت را اعم از این که در ضمن یک مصداق تحقق پیدا بکند یا در ضمن مصادیق متعدده تحقق پیدا بکند، جزء نماز قرار دادم، یکی جزء نماز است دوتا هم که واقع شد هر دو جزئیت برای نماز پیدا می کند.

بعد نتیجه می گیرند، می فرمایند: اگر اعتبار جزئیت رکوع مثلا از قبیل قسم اول شد، که عنوان بشرط لای از زیاده بود، اینجا نه تنها عنوان زیاده تحقق پیدا نمی کند بلکه اگر شما دوتا رکوع انجام دادید، عنوان نقیصه تحقق پیدا می کند برای اینکه نماز شما، رکوع بشرط لا را ندارد. باید اینطوری تعبیر بکنیم: اگر می خواست رکوع بشرط لا داشته باشد، باید یک رکوع داشته باشد، حالا که دوتا رکوع تحقق پیدا کرده، پس نماز شما فاقد رکوع بشرط لا است و چون فاقد است، عنوان نقیصه در کار است نه عنوان زیاده لذا در آن قسم اول از اعتبار، (به بیان ایشان) عنوان نقیصه متحقق است نه عنوان زیاده.

و اما قسم دوم، آنجایی که لا بشرط باشد لکن لا بشرطی که رکوع دوم جزئیت للصلاه نداشته باشد، رکوع دوم مثل رکوع اول نباشد. ایشان می گویند: اینجا هم عنوان زیاده تحقق پیدا نمی کند بخاطر مقدمه اول که زیاده با آن که نسبت به او زیاده تحقق پیدا می کند، باید سنخیت داشته باشد و اینجا چون رکوع اول جزء للصلاه است و رکوع دوم اتصاف به جزئیت للصلاه ندارد، پس سنخیت ندارند، و چون سنخیت ندارند، زیاده تحقق پیدا نمی کند. زیاده، فرع سنخیت است همان طور که در مقدمه اول ایشان این مسأله را بیان کردند.

لذا می فرماید: تنها موردی که برای زیاده جا می ماند، قسم سوم است که رکوع را لا بشرط اخذ کرده باشد به کیفیتی که همان طوری که رکوع اول، جزئیت دارد، رکوع دوم هم جزئیت برای صلاه داشته باشد، یعنی طبیعت اعم من الواحد و المتعدد، جزئیت برای

مأمور به دارد. در اینجا می توانیم عنوان زیاده را تصوّر بکنیم. کلام ایشان دنباله دارد بماند برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - امکان تصور نقیصه و زیاده را از نظر عقل بررسی کنید.
- ۲ - خصوصیت مرکبات اعتباریه چیست؟
- ۳ - نظر عرف در باب زیاده در مأمور به چیست؟
- ۴ - کلام محقق اراکی (ره) را در رابطه با زیاده در مأمور به توضیح دهید.
- ۵ - نحوه اعتبار اجزاء مرکب به چند صورت است؟ شرح دهید.

ص: ۶۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

انواع تصوّر جزئیت در مقام اعتبار از نظر محقق اراکی (ره)

بحث در تصویر زیاده حقیقه بود، که آیا حقیقتا و عقلا- ما می توانیم زیاده در مأمور به بما أنه مأمور به را تصوّر بکنیم؟ مرحوم محقق اراکی (رضوان الله تعالی علیه) در این باره سه مطلب را به عنوان مقدمه ذکر کردند. در مطلب سومشان این مطلب را بحث کردند که در مقام اعتبار جزئیت، جزئیت سه طور تصوّر می شود و سه نوع قابل اعتبار و قابل اختراع است: یک نوع بشرط لا، نوع دوم؛ لا- بشرط به نحوی که زائد، خارج از مأمور به باشد، و نوع سوم؛ لا بشرط به نحوی که زائد، جزء مأمور به باشد. و نتیجه گرفتند که در این نوع سوم، هیچ قصوری در مسأله تصوّر زیاده، تحقق ندارد و مانعی در کار نیست که به نحو سوم باشد، لا بشرطی که زائد هم جزء قرار بگیرد، و جزء مرکب شناخته بشود، که این لا بشرط در حقیقت به صرف الوجود برمی گردد منتها به این کیفیت که وجودات طولیه هم مثل وجودات عرضیه است. همان طوری که اگر دفعتا واحده، ده وجود تحقق پیدا بکند، در مقاماتی که صرف الوجود مطرح است، تمام ده مصداق و ده وجود نقش

دارد، در وجودات طولیه که ایشان از آن تعبیر به وجودات متعاقبه می کنند بگوییم: در آنجا هم همین طور است.

در دنبال این نوع سوم، می فرماید: این نوع سوم، از انواعی بود که در مقام اعتبار جزئیت، تصوّر می شد، حالا- اگر اعتبار جزئیت به همین نحو باشد، دیگر در مقام تعلق طلب و در مقام توجّه امر، آن دیگر به هر کیفیتی می خواهد باشد، می خواهد در مقام تعلق طلب، مسأله تعلق طلب هم به همین نحو سوم، ملاحظه شده باشد، می خواهد به نحو دوم ملاحظه شده باشد، می خواهد به نحو اول ملاحظه شده باشد. در مقام اعتبار جزئیت، شما این نوع سوم را داشته باشید اما در مقام تعلق طلب و مأمور به قرار گرفتن، دیگر ما مقید به این نوع سوم نیستیم. ممکن است به نوع اول باشد، ممکن است به نوع دوم باشد، ممکن است به نوع سوم باشد.

خصوصیت نوع سوم نسبت به دو نوع دیگر

منتها یک فرقهایی در اینجا هست: اگر در مقام اعتبار، همین لا بشرطی که ما از آن تعبیر به نوع سوم می کنیم، باشد، لکن در مقام تعلق طلب و در مقام توجّه امر، به نحو اول باشد، اگر بشرط لای از زیاده باشد، اگر مقید به عدم زیاده باشد، نتیجه اینطور می شود که اینجا عنوان زیاده تحقق پیدا می کند، ماهیت زیاده محقق می شود، منتها یک زیاده مضرّه، یک زیاده مخله، برای اینکه در مقام تعلق امر و طلب، این را مقید به نبود زیاده کرده بودند، به شرط لای از زیاده، امر را به او متوجه کرده اند، یعنی رکوع مأمور به، آن رکوعی است که «لیس معه وجود آخر لطبیعه الركوع»، آنوقت اگر یک رکوعی، با او رکوع دیگر هم تحقق پیدا کرد، وجود ثانی طبیعت رکوع هم همراه وجود اول، تحقق پیدا کرد، ایشان می گوید: این زیاده در صلاّه تحقق پیدا کرده، زیاده در نماز محقق شده برای اینکه در مقام اعتبار جزئیت، به نحو سوم اخذ شده بود، اما زیاده در مأمور به تحقق پیدا نکرده (ایشان به این معنا اعتراف می کند) برای اینکه رکوع دوم، مأمور به نیست، فرض این است که آن رکوعی مأمور به است که مقید است به اینکه رکوع دیگری همراه او نباشد. اگر ما فرض کردیم که رکوع، در مقام تعلق امر، مقید به عدم زیاده است، پس معنایش این است که رکوع ثانی نمی تواند مأمور به باشد، وقتی که رکوع ثانی مأمور به نشد، نمی تواند با رکوع اول سنخیت داشته باشد و ما در معنی زیاده، اعتبار سنخیت کردیم و گفتیم: باید زائد، از سنخ مزید علیه و مزید فیه باشد. لذا ایشان اینجا می فرماید: با

اینکه زیادی در صلاه است لکنه لیس زیادی در مأمور به، و تازه این زیادی روی فرض اول، برگشت به نقیصه می کند و در حقیقت زیادی مضرّه و زیادی مخله است برای اینکه باطنش برگشت به نقیصه مأمور به دارد.

همین طور اگر در مقام تعلق طلب و در مقام تعلق امر، به نوع ثانی اخذ شده باشد، یعنی لا بشرطی که وجود ثانی اش خارج از دایره مأمور به باشد، آن زیاد از عنوان مأمور به خارج باشد، ایشان می گویند: اینجا هم زیاد در صلاه محقق است، برگشت به نقیصه هم نمی کند، مثل صورت اول نیست که برگشت به نقیصه بکند، لکن اشکالش این است که باز عنوان زیادی در مأمور به تحقق پیدا نمی کند برای اینکه نحوه اخذ رکوع در مأمور به، به این کیفیت بوده که وجود ثانی رکوع، خارج از دایره مأمور به باشد و اگر وجود ثانی رکوع، خارج از دایره مأمور به شد، پس «لا یتحقق الزیاده فی المأمور به» برای اینکه رکوع اول، جزء للمأمور به، اما رکوع دوم، جزئیت للمأمور به ندارد، و چون جزئیت للمأمور به ندارد، سنخیت منتفی می شود و چون سنخیت منتفی است، عنوان زیاد هم منتفی خواهد شد.

اما قسم سوم، این می شود که نحوه اعتبار جزئیت، با نحوه تعلق امر به این جزء، هر دو یک نحو باشد و آن هم لا بشرط به معنای دوم که معنای لا بشرط به معنای دوم این است که آن زیاد هم مثل وجود اول، داخل در مأمور به باشد، همان طوری که داخل در صلاه است، همان طوری که داخل در طبیعت و ماهیت است، همان طوری که داخل در مرکب است، در مأمور به هم به همان کیفیت وارد باشد.

ایشان می گویند: اگر اینطور شد اینجا هم زیادی در صلاه تحقق پیدا می کند و هم زیادی در مأمور به تحقق پیدا می کند، برای اینکه این وجود ثانی رکوع، هم با وجود اول در اصل اعتبار جزئیت و اختراع جزئیت سنخیت دارد و هم با رکوع اول در مقام تعلق امر و متعلق طلب بودن سنخیت دارد لذا هر دو عنوان اینجا صادق است: «الزیاده فی الصلاه و الزیاده فی المأمور به.»

در نتیجه آنچه از کلام ایشان تحصل پیدا کرد، با تمام مقدمات و تحقیقاتی که در این رابطه بیان کردند این شد که اگر جزء مأخوذ در مرکب، در مقام اعتبار و اختراع جزئیت، به نحو لا بشرط به معنای اخیر باشد و در مقام تعلق طلب و تعلق امر هم به همین کیفیتی که در مقام اختراع و اعتبارش اخذ شده باشد، اینجا ما می توانیم هم زیادی در مأمور به درست بکنیم و هم زیادی در مرکب بما هو مرکب، با قطع نظر از اینکه امر به او متعلق

شده و عنوان مأمور به پیدا کرده. پس در حقیقت به این کیفیت می شود زیادی حقیقه تصویر بشود.

بیان ایشان انصافا بیانی بود مشتمل بر تحقیقات و مطالب قابل استفاده و لکن مناقشاتی می شود بر این کلام وارد بشود، ما به یکی دو مناقشه اکتفا می کنیم.

عدم امکان تصور نوع دوم از انحاء تصور جزئیت

یک مناقشه در اصل آن اقسام ثلاثه ای است که ایشان در مقام اختراع جزئیت و اعتبار جزئیت، قائل بودند. مناقشه به این صورت است می گوئیم: نوع اول را ما تصوّر می کنیم که رکوع را بشرط لای از زیاده، به عنوان جزء مرکب اخذ بکنند، این یک امر معقول قابل تصوّری است. قسم سوم را هم ما خوب می توانیم تصوّر بکنیم که مولا- اعتبار جزئیت صرف الوجود رکوع را بکند، «ما یتحقّق به وجود الرکوع» اعم از اینکه وجود واحد باشد یا وجود متعدد باشد، تعددش، تعدد عرضی یا تعدد طولی و تعاقبی باشد. این یک مسأله ای است قابل تصوّر، اما این نوع دوم را ما نتوانستیم تصوّر بکنیم که در مقام اعتبار جزئیت، مولا- می گوئید: من یک رکوع را جزء نماز و مرکب قرار دادم. می گوئیم: این یک رکوع یعنی چه؟ یک رکوع را شما معنا بکنید، یعنی رکوع مقید به وحدت که رکوع مقید به وحدت دارد؟ اگر مقید به وحدت داشت، این همان بشرط لای از زیاده است. بشرط لای از زیاده، با مقید بودن به وحدت، فقط دوتا عبارت است و الا معنایش یک معناست اینکه شما می گوئید: در تصویر دوم، مولا رکوع واحد را جزء نماز قرار داده، یعنی رکوع مقید به وحدت را؟ «هذا یرجع الی القسم الاول» و اگر می گوئید: مقید به قید وحدت نیست، پس با قسم سوم چه فرق می کند؟ اگر مقید به وحدت ندارد، «هذا یرجع الی القسم الثالث» و اگر مقید به وحدت دارد، «هذا یرجع الی القسم الاول».

ما نمی توانیم بین این دوتا برزخ تصوّر بکنیم که در حقیقت مثل این باشد که هم مقید دارد و هم ندارد. از یک طرف مقید ندارد، یعنی بشرط لا- نیست، از یک طرف مقید دارد، آن رکوع دوم خارج از اجزای مأمور به است و سنخیت با رکوع اول ندارد. این حالت برزخی را چطوری تصوّر بکنیم؟ به نظر نمی آید که این قابل تصوّر باشد، یا رکوع را مقید با به قید الوحده اعتبار کرده جزء، این بشرط لا است، یا لا بقید الوحده اعتبار کرده، این لا بشرط به معنای دوم است و معنایش این است که رکوع دوم هم کالرکوع الاول، اما از یک طرف بگوئیم: بشرط لا نیست، از طرف دیگر بگوئیم: رکوع دوم هم خارج از

دایره اجزا و دایره مرکب و صلاه است، این را چطوری انسان می تواند تصوّر بکند؟ لذا یک مناقشه ای در اصل تصویر این معنا در کار است.

(سؤال... و جواب استاد): شما تصوّرش را بکنید، چه چیز را می آورد جزء نماز قرار می دهد و در ردیف سایر اجزا اعتبار جزئیت برایش می کند؟ طبیعت خالی، یا با قید وحدت، سومی ندارد اینجا، یا طبیعت را می آورد، یا طبیعت را به مقیدا به قید الوحده می آورد. اگر طبیعت را آورد، می شود قسم سوم، با قید وحدت آورد، می شود قسم اول، اما لا-الطبیعه و لا-قید الوحده، این کدام است؟ ما چطوری این را تصوّر بکنیم؟ در قسم سوم، لا بشرط است بشرط شیء که نیست، لا بشرط است یعنی نفس طبیعت را ملاحظه کرده. اصلا سراغ وحدت و کثرت نرفته. نفس الطبیعه در مقام اعتبار جزئیت، جزء شده، این لا بشرطی است که شما از آن تعبیر به قسم سوم می کنید، اگر هم مقید به قید وحدت است، قسم اول است، دیگر سومی ما نمی توانیم تصوّر بکنیم که نه نفس الطبیعه باشد و نه طبیعت مقیده به قید وحدت.

خروج مقام اعتبار از مقام تصوّر زیادی در مأمور به

و اما اشکال اساسی به ایشان این است که ما اصلا مقام اعتبار و اختراع را باید از محل بحث خارج کنیم. ما در مقام تصوّر زیادی در مأمور به هستیم، لذا مقام تشکیل مرکب، مقام اختراع و اعتبار مرکب به ما مربوط نیست. می خواهیم ببینیم آیا این مطلب می شود با اضافه به امر و با عنوان مأمور به تحقق پیدا بکند یا نه؟ شما گفتید که روی قسم سوم امکان دارد، طبیعت رکوع را این طوری اعتبار کند. ولی آنچه ما فعلا روی آن بحث داریم از مولا می پرسیم که شما چه چیز را جزء مأمور به قرار دادید؟ می گوید: طبیعت رکوع، که هم به رکوع واحد صادق است و هم به رکوع متعدد، منطبق است. اگر اینطور شد، شما اگر در نماز دوتا رکوع کردید، این زیادی در مأمور به شد یا همان مأمور به است؟ اگر در نماز دوتا رکوع به این کیفیت تحقق پیدا کرد، صدق می کند که «انه قد زاد فی المأمور به»؟ چه زیادی در مأمور به تحقق پیدا کرده؟ مأمور به، جزءش طبیعه الرکوع بود، البته اگر این می خواست طبیعه الرکوع را به یک رکوع هم متحقق بکند، مانعی نداشت اما حالا دلش خواسته که طبیعه الرکوع را در ضمن دوتا رکوع محقق بکند، حالا اگر در ضمن دوتا رکوع محقق کرد، «زاد فی المأمور به»؟ چه زیادی تحقق پیدا کرده؟ مگر مأمور به طبیعه الرکوع نبود؟ این دوتا هم مصداق طبیعه الرکوع است، چه زیادی در

مأمور به تحقیق پیدا کرده؟ این عین مأمور به است، این تمام مأمور به است، منتها اگر می خواست در مقام امثال، یک رکوع هم اتیان بکند کافی بود اما حالا که طبیعت را در مقام امثال به دوتا وجود، متحقق کرده، این معنایش این نیست که زیادی در مأمور به تحقیق پیدا کرد. مگر رکوع واحد، جزء مأمور به بوده؟ مگر اولین فرد جزء مأمور به بوده؟ آن چه جزء مأمور به بوده، طبیعت بوده. وجود اول، فرد طبیعت است و وجود دوم هم فرد الطبیعه، چه زیاده ای تحقیق پیدا کرد؟ زیاده یعنی چه؟

(سؤال... و جواب استاد): مثل اینکه در وجودات عرضیه مولا اظهار عطش می کند، دستور آوردن آب را صادر می کند، شما به جای اینکه بروید برای مولا یک لیوان آب بیاورید، در عرض هم دوتا لیوان آب آوردید. فرقی بین این دوتا وجود ندارد مثل تسبیحات اربعه، شما اگر یک مرتبه هم روی فتوای آنهایی که یک مرتبه را کافی می دانند بخوانید، جزء المأمور به محقق شده، لکن اگر سه مرتبه هم شما تسبیحات اربعه بخوانید، هر سه جزء مأمور به است. بر شما هم لزوم نداشته که سه مرتبه بخوانید، وجوداتش هم وجودات عرضیه نیست، وجودات متعاقبه است، طولیه و یکی بعد از دیگری تحقیق پیدا می کند. اینجا هم اگر طبیعه الرکوع جزء برای مأمور به شد و فرقی بین وجود واحد و وجود متعدد نکرد، اگر صدتا رکوع هم شما روی این فرض، در نماز انجام بدهید، هر صدتا جزء نماز است، زیاده یعنی چه؟ چه زیاده ای در نماز و در مأمور به تحقیق پیدا کرده؟ بعد از آنکه رکوع دوم را انجام داد، معلوم می شود که این طبیعت را می خواسته در ضمن دوتا فرد انجام بدهد، اگر رکوع سوم را هم انجام داد، معلوم می شود که طبیعت را در ضمن سه رکوع می خواسته انجام بدهد. این متوقف بر این است که این بعدی ملحق می شود یا نمی شود. در همان تسبیحات اربعه شما می توانید بگویید: تا یک تسبیحات خواند امرش ساقط شد تمام شد دیگر؟ نه، آن متوقف بر این است که سه بار می خواند یا نه، اگر سه بار خواند هر سه جزء نماز است، اگر نخواند، همان اولی جزء برای مأمور به قرار می گیرد. لذا هرچه این طرف و آن طرف بروید این دوتا عنوان باهم قابل جمع نیست که از یک طرف عنوان مأمور به محفوظ باشد و از یک طرف عنوان زیاده، زیاده در مأمور به بما هو مأمور به، به نظر می رسد که از نظر عقل و دقت عقلی قابل تصوّر نیست، لکن از نظر عرف، در همین قسم سوم اینجایی که لا- بشرط به این کیفیت اخذ شده باشد، عرف عنوان زیاده را صادق می بیند، اما اگر از قبیل قسم اول باشد که مقید به قید وحدت است حتی عرف هم در آنجا مسأله زیاده را صادق نمی بیند.

در نتیجه، این بحثی که دربارهٔ تصوّر معنای زیاده از نظر عقل بود، به حسب ظاهر نتیجه اش همان عدم تصوّر است و نمی شود زیاده را با دقت عقلیه، موضوعاً برایش امکان و تحقّقی قائل باشیم. بقیهٔ حکم زیاده را موقوف به جلسه بعد می کنیم.

پرسش:

- ۱- انحاء تصوّر جزئیت را در مقام اعتبار از نظر محقق اراکی (ره) بیان کنید.
- ۲- فرق هر قسم از انحاء تصور جزئیت را با دو قسم دیگر توضیح دهید.
- ۳- دلیل عدم امکان تصور نوع دوم از انحاء تصور جزئیت از نظر استاد چیست؟
- ۴- اشکال اساسی استاد بر کلام محقق اراکی (ره) در مورد خروج مقام اعتبار از مقام تصوّر زیادی در مأمور به را بیان کنید.

ص: ۶۱۵

فهرست مطالب

مباحث اصول عملیه ۵

اصاله الاشتغال ۵

درس دویست و بیست و پنجم ۷

مقام اول؛ تردید بین متباینین ۷

مجرای اصاله الاشتغال ۷

معلوم بودن جنس تکلیف و مشخص نبودن نوع تکلیف ۸

مراد از علم به تکلیف در قاعده اشتغال ۱۰

حرمت مخالفت قطعی علم اجمالی ۱۱

نظر محقق خوانساری (ره) و قمی (ره) در جواز مخالفت قطعی علم اجمالی ۱۲

درس دویست و بیست و ششم ۱۶

اماره بر تکلیف واقعی فعلی ۱۶

فروض مختلف در صورت قیام یقین حجت بر تکلیف ۱۷

علم به قیام حجت مطابق با واقع ۱۸

فرق میان اجتماع نقیضین قطعی و اجتماع نقیضین احتمالی ۱۹

علم به قیام دلیل معتبر شرعی یا عقلی بر تکلیف ۲۰

علم به قیام حجت بر تکلیف و عدم ترخیص از ناحیه مولا ۲۱

جواز مخالفت در صورت وجود حجت معتبره شرعی علی التکلیف ۲۳

درس دویست و بیست و هفتم ۲۵

اشکال در ترخیص در ارتکاب همه یا ترک همه اطراف ۲۶

راه حلّ برای تجویز مخالفت و ترخیص در معصیت ۲۷

شرط استحقاق عقوبت در صورت مخالفت با تکلیف ۲۸

راه حل جمع میان حکم ظاهری و واقعی ۳۰

نسبت ترخیص در ارتکاب و شمول دلیل حرمت در یک مصداق ۳۱

درس دویست و بیست و هشتم ۳۴

فرق اصاله الحلیه با اصاله البرائه ۳۴

ص: ۶۱۹

روایات مورد استناد در اصاله الحلیه ۳۵

مراد از کلّ شیء فیہ الحلال و الحرام ۳۷

فرق میان احتمالات در روایات ۳۸

مقصود از حتّی تعرف در روایات ۳۹

درس دویست و بیست و نهم ۴۳

استدلال به روایت مسعده بن صدقه بر اصاله الحلیه ۴۳

اشکال در استدلال به روایت مسعده بن صدقه بر اصاله الحلیه ۴۵

تقدیم اصول دیگر در مصادیق روایت بر اصاله الاحتیاط ۴۵

نقش فهم عرفی در فهم از روایات ۵۰

درس دویست و سی ام ۵۲

مفاد ادله ترخیص در اطراف علم اجمالی ۵۲

بیان صاحب جواهر(ره) در روایت مسعده بن صدقه ۵۵

استدلال شیخ انصاری(ره) بر عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی ۵۷

راه حل برای دفع تناقض در دلیل استصحاب ۵۸

مانع از جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی بر مبنای شیخ(ره) ۵۹

درس دویست و سی و یکم ۶۲

نظر شیخ(ره) در علت عدم جریان اصول عملیه مطلقا در اطراف علم اجمالی ۶۲

مراد از یقین در دلیل استصحاب ۶۳

مراد شیخ انصاری(ره) از یقین در لا تنقض لا یقین بالشک ۶۴

عدم دلالت غایت بر حکم ۶۶

قدر جامع برای تناقض در استصحاب ۶۷

متعلق یقین لاحق برای نقض یقین سابق ۶۸

شمول شک به اطراف علم اجمالی ۶۹

درس دویست و سی و دوم ۷۲

کلام محقق نائینی (ره) در تقسیم اصول عملیه ۷۲

مقصود از اصول تنزیلیه و فرق آنها با اصول غیرتنزیلیه ۷۴

مقصود از احراز تعبد و واقع در اصول تنزیلیه ۷۵

دلیل بر تنزیلی بودن استصحاب ۷۶

ص: ۶۲۰

نقش مخالفت عملیه تکلیف واقعی در اصول غیر تنزیلیه ۷۸

درس دویست و سی و سوم ۸۱

فرق امارات و اصول تنزیلیه ۸۱

فرق امارات و اصول تنزیلیه در کلام محقق نائینی (ره) ۸۱

استدلال استاد به تعبد به خلاف در ردّ محقق نائینی (ره) ۸۲

تفکیک بین متلازمین عادیین و تفکیک بین متلازمین عقلیین ۸۴

پاسخ محقق نائینی (ره) از اشکال تفکیک متلازمین شرعی، عقلی، عادی ۸۵

فرق اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین ۸۶

نقض استاد به فرق اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین ۸۷

درس دویست و سی و چهارم ۸۹

جریان دو استصحاب متلازم در کلام مرحوم نائینی (ره) ۹۰

نظر استاد در جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی و تفکیک بین متلازمین ۹۱

عدم سازش احراز تعبدی با احراز وجدانی به خلاف ۹۲

تفکیک میان مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه ۹۴

علیت تامه در صورت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه ۹۵

ترخیص در بعض اطراف علم اجمالی از نظر عرف ۹۶

درس دویست و سی و پنجم ۹۸

ترخیص در اطراف علم اجمالی از نظر مقام اثبات ۹۹

استدلال به صحیحه عبد الله بن سنان ۱۰۰

اشکال در ترخیص همه اطراف با استناد به صحیحه عبد الله بن سنان ۱۰۱

دلالت روایت مسعده بن صدقه بر ترخیص بعض اطراف ۱۰۲

اشکال بر استدلال به روایت مسعده بن صدقه و پاسخ استاد ۱۰۲

جریان حکم و تحقق ملاک حکم در همه افراد؛ استفاد از اطلاق و عموم ۱۰۳

اثر تعلق قید به ماده یا هیئت ۱۰۴

درس دویست و سی و ششم ۱۰۷

حکم ترخیص ادله حلیت در بعض اطراف ۱۰۷

استفاده تخیر از انضمام عقل با دلیل لفظی ۱۰۸

شمول ادله حلیت به شبهات بدویه و اطراف علم اجمالی ۱۰۹

ص: ۶۲۱

کلام محقق یزدی(ره) در فرق میان مشتبه الحلیه و ادله انقاذ غریق ۱۱۰

اشکال مرحوم نائینی(ره) و استفاده ترخیص از ادله حلیت ۱۱۲

فرق میان حجیت دو اماره از باب طریقت و از راه سببیت ۱۱۲

تقیید بر اطلاق در باب متزاحمین ۱۱۳

درس دویست و سی و هفتم ۱۱۶

تخیر؛ مقتضای دلیل و کاشف یا مقتضای مدلول و منکشف ۱۱۶

احتمالات در خروج مصادیق از تحت عام ۱۱۷

ارتباط تخیر با حکم و شباهت آن به باب متزاحمین ۱۲۰

کلام نائینی(ره) در عدم جریان تخیر در اصول عملیه نسبت به علم اجمالی ۱۲۰

خصوصیات مورد برای حفظ حکم ظاهری ۱۲۲

درس دویست و سی و هشتم ۱۲۴

اشکالات حضرت امام(ره) بر مرحوم نائینی(ره) در تخیر در اصول عملیه ۱۲۴

فرق تخصیص افرادی و تخصیص احوالی ۱۲۵

دلیل مقید در اطلاق و خروج افراد ۱۲۶

عدم هیچکدام از اقسام تخیر در اطراف علم اجمالی ۱۲۷

جریان اصول عملیه به نحو تخیر در اطراف علم اجمالی ۱۲۹

درس دویست و سی و نهم ۱۳۲

تنبیهات اشتغال ۱۳۲

فرق میان واجب معلق و واجب منجز ۱۳۳

اشتراک واجب منجز و معلق در اصل وجوب و فعلیت وجوب ۱۳۳

واجب مشروط بنا بر نظر مرحوم شیخ (ره) و مشهور ۱۳۴

عدم علم اجمالی به تکلیف فعلی با وجود شرط ۱۳۶

حکم عقل به لزوم اتیان مقدمه واجب مشروط ۱۳۸

درس دویست و چهلم ۱۴۱

اضطرار به ارتکاب در اطراف علم اجمالی در شبهات تحریمیه و وجوبیه ۱۴۱

مبانی مختلف در شرط بودن تکلیف با وجود اضطرار ۱۴۳

مراد مشهور از عدم الاضطرار، شرط و قید الفعلیه ۱۴۵

وظیفه مکلف در صورت شک در تکلیف با وجود اضطرار ۱۴۶

ص: ۶۲۲

فرق میان ارتکاب اطراف علم اجمالی و شک در قدرت ۱۴۷

درس دویست و چهل و یکم ۱۴۹

فرق تحقق اضطرار با شک در قدرت ۱۵۰

حکم اضطرار بواحد معین بعد تعلق التکلیف ۱۵۱

حکم اضطرار بواحد غیر معین، بعد تعلق التکلیف ۱۵۳

ارتکاب حرام واقعی در صورت اضطرار ۱۵۴

فرق میان اضطرار بواحد معین با اضطرار بواحد غیر معین ۱۵۵

درس دویست و چهل و دوم ۱۵۷

تکثر مخاطب و عدم انحلال خطاب واحد به متعدد ۱۵۷

مبتلا به بودن مکلف از شرائط تنجز علم اجمالی ۱۵۷

فعلیت تکلیف، شرط تأثیر علم اجمالی ۱۵۹

قول مشهور در انحلال خطاب واحد به خطابات متعدده ۱۵۹

آثار انحلال خطاب واحد به خطابات متعدده ۱۶۰

عدم اثر امر مولی به مکلف ۱۶۲

درس دویست و چهل و سوم ۱۶۴

وظیفه مکلف شاک در قدرت بر تکلیف ۱۶۵

عدم تلازم میان خطاب متعدد و مخاطب متعدد ۱۶۵

ملاحظه نوع مخاطبین؛ مصحح خطاب واحد با مخاطب متعدد ۱۶۷

اشکال عموم حکم با وجود افراد عاصی و کافر ۱۶۹

عدم ممانعت از صحت دستور مولا با علم او به مخالفت اکثر ۱۷۰

درس دویست و چهل و چهارم ۱۷۳

استهجان تکلیف مولا در مکلف با توجه به قدرت عادی ۱۷۴

اثر ابتلائات و عدم ابتلائات شخصیّه ۱۷۵

شک در خروج یک طرف از علم اجمالی ۱۷۶

شک در مفهوم عدم ابتلاء و حکم به وجوب احتیاط ۱۷۷

تشبیه مورد مبغوض مولا با مسأله شک در قدرت و حکم به احتیاط ۱۷۸

ردّ تشبیه مورد مبغوض مولا با مسأله شک در قدرت توسط استاد ۱۷۹

درس دویست و چهل و پنجم ۱۸۲

ص: ۶۲۳

استدلال شیخ (ره) به اطلاق ادله محرّمات در موارد شك در ابتلاء ۱۸۳

حكم عقل بعنوان دليل مقید لئی و مجمل در برابر اطلاق ۱۸۴

اشكال محقق نائینی (ره) در رجوع به عموم در موارد قدر مشکوک ۱۸۵

تقسیم احکام و مقیدات عقلیه ۱۸۶

اشكال در عقلی ضروری بودن استهجان تکلیف در صورت عدم ابتلاء ۱۸۷

پاسخ نائینی (ره) به ضروری بودن استهجان تکلیف در صورت عدم ابتلاء ۱۸۸

درس دویست و چهل و ششم ۱۹۰

تمسک به اطلاق در مورد شك در شبهه مفهومیه ۱۹۰

فرق مخصص عقلی ضروری و مخصص عقلی نظری ۱۹۱

نظر استاد در فرق میان مخصص عقلی ضروری و مخصص عقلی نظری ۱۹۲

جدایی مخصص لفظی از مخصص عقلی ۱۹۳

شباهت مخصص عقلی با مخصص لفظی متصل ۱۹۵

عدم شك در زائد در مخصص ذات مراتب ۱۹۶

درس دویست و چهل و هفتم ۱۹۸

ابتلاء به معنای وجود محرک در نفس مکلف ۱۹۸

صحت تمسک به اطلاق در مورد شك در وجود تقیید ۱۹۹

لزوم تصریح مولی به محل ابتلا نبودن در موارد مقتضی ۲۰۰

کلام محقق نائینی (ره) در تمسک به مطلقات ۲۰۲

تفاوت نظر مرحوم آخوند (ره) و محقق نائینی (ره) در تمسک به مطلقات ۲۰۳

پاسخ به شباهت مورد وجود مخصص عقلی و نظری با مخصصات متصله ۲۰۴

درس دویست و چهل و هشتم ۲۰۷

شبهه غیر محصوره ۲۰۷

عدم جواز ترخیص در مخالفت با فرض اجمال مکلف به ۲۰۷

حکم عقل به حجیت اطلاق و شمول آن به معلوم بالاجمال ۲۰۸

استدلال شیخ انصاری (ره) بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره ۲۰۹

استدلال به اجماع بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره ۲۱۱

روایات مستفاد در شبهه غیر محصوره بر عدم وجوب احتیاط ۲۱۱

ارتباط وجود حلال و حرام در ماهیت با حکم به حلیت ۲۱۲

ص: ۶۲۴

شبهه غیر محصوره تنها مورد صحیحه عبد الله بن سنان ۲۱۳

درس دویست و چهل و نهم ۲۱۶

عدم شمول صحیحه عبد الله بن سنان به شبهات بدویه ۲۱۷

حکم عقلا به ارتکاب در شبهات محصوره و عدم آن در شبهات غیر محصوره ۲۱۸

استدلال شیخ به روایت ابی الجارود ۲۱۸

مناقشه استاد در استدلال به روایت ابی الجارود ۲۱۹

تقریب روایت ابی الجارود بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره ۲۲۱

حلیت مشکوک در شبهه غیر محصوره، در روایت ابی الجارود ۲۲۲

مراد از سوق در روایت ابی الجارود ۲۲۳

درس دویست و پنجاهم ۲۲۵

دلیل محقق یزدی (ره) بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره ۲۲۵

معنای شبهه غیر محصوره ۲۲۶

عدم جمع بین موجبه جزئی و سالبه کلیه ۲۲۷

خلط بین متعلق اطمینان با متعلق علم در کلام محقق یزدی (ره) ۲۲۸

عدم حجیت اماره با وجود علم به خلاف ۲۳۰

درس دویست و پنجاه و یکم ۲۳۳

ضابطه شبهه غیر محصوره ۲۳۳

ضابطه شبهه غیر محصوره از نظر دلیل اجماع ۲۳۴

لزوم مراجعه به عرف در فهم معنای شبهه غیر محصوره ۲۳۴

لزوم اکتفا بر قدر متیقن در دلیل اجماع ۲۳۵

ضابطه شبهه غیر محصوره طبق روایات ۲۳۶

فرق بین روایات و اجماع از نظر ضابطیت شبهه غیر محصوره ۲۳۸

ضابطه شبهه غیر محصوره از نظر محقق یزدی (ره) ۲۳۹

فرق بین روایات و دلیل محقق یزدی (ره) ۲۴۰

درس دویست و پنجاه و دوم ۲۴۲

ضابطه محقق نائینی (ره) برای شبهه غیر محصوره ۲۴۲

عدم حرمت مخالف قطعیه در شبهه غیر محصوره از نظر محقق نائینی (ره) ۲۴۴

لزوم دخول شبهات محصوره در تعریف شبهه غیر محصوره ۲۴۶

ص: ۶۲۵

عدم مانعیت جهل و عجز از فعلیت تکلیف ۲۴۶

وجود تمکن مکلف برای ترک منهی عنه در شبهات غیر محصوره ۲۴۸

لازمه دقت در متعلقات احکام شرعیه ۲۴۸

درس دویست و پنجاه و سوم ۲۵۱

شک در محصوره بودن یا غیر محصوره بودن شبهه ۲۵۱

بررسی ادله عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره ۲۵۲

وجود اجماع بر وجوب اجتناب در شبهات محصوره ۲۵۴

لزوم اخذ به قدر متیقن از دلیل اجماع ۲۵۵

بررسی مخصص عقلی از نظر حکم متصله یا منفصله بودن ۲۵۶

درس دویست و پنجاه و چهارم ۲۵۹

مقتضای دلیل مرحوم یزدی (ره) در صورت شک در محصوره یا غیر محصوره ۲۵۹

عدم وجوب احتیاط در شبهه مصداقیه طبق دلیل محقق یزدی ۲۶۰

بررسی جواز و عدم جواز وضو با مایع مردد ۲۶۱

نتیجه روایات در بحث جواز وضو با مایع مردد ۲۶۲

نتیجه دلیل محقق یزدی (ره) در بحث جواز وضوی با مایع مردد ۲۶۳

نتیجه بیان محقق نائینی (ره) در مسأله جواز وضو با مایع مردد ۲۶۴

درس دویست و پنجاه و پنجم ۲۶۷

حکم شبهه وجوبیه غیر محصوره ۲۶۷

دلیل عدم وجوب شبهه وجوبیه غیر محصوره ۲۶۸

عمومیت اماره عقلائیه نسبت به شبهات تحریمییه و وجوبیه ۲۶۹

حکم ملاقی با احد اطراف نجس معلوم بالاجمال و صور مختلف ۲۶۹

دلیل نجاست ملاقی با نجس ۲۷۱

استدلال شیخ انصاری(ره) برای نجاست ملاقی با نجس ۲۷۳

استدلال شیخ(ره) به روایت جابر برای اثبات نجاست ملاقی نجس ۲۷۳

درس دویست و پنجاه و ششم ۲۷۶

حکم ملاقی با نجس و استدلال شیخ انصاری(ره) ۲۷۶

بررسی معنای ظاهر روایت ۲۷۷

عدم حرمت ملاقی حرام ۲۷۷

ص: ۶۲۶

معنای تعلیل موجود در روایت ۲۷۹

عدم کاشفیت بینه دوم با وجود بینه اول ۲۸۰

کلام محقق خراسانی(ره) درباره ملاقی با نجس معلوم بالاجمال ۲۸۱

درس دویست و پنجاه و هفتم ۲۸۴

تفصیل محقق خراسانی(ره) درباره حکم ملاقی با نجس معلوم بالاجمال ۲۸۴

تفصیل محقق خراسانی(ره) درباره ملاقی با نجس معلوم بالاجمال ۲۸۵

شرط تأثیر علم اجمالی در تنجز تکلیف ۲۸۷

عدم تکرار در کاشفیت علم اجمالی ۲۸۹

اشکال به تفصیل محقق خراسانی(ره) در عدم لزوم اجتناب از ملاقی ۲۸۹

ملاک قرار دادن معلوم و منکشف از نظر تقدّم و تأخر ۲۹۱

درس دویست و پنجاه و هشتم ۲۹۳

اشکال امام راحل(ره) به کلام محقق نائینی(ره) ۲۹۴

ملاک تقدّم و تأخر علم اجمالی ۲۹۵

مرحله تنجز علم اجمالی و اثر آن ۲۹۵

ظرف تقدّم علت بر معلول ۲۹۶

لزوم مراعات تقدّم و تأخر خارجی نه رتبی ۲۹۷

مثال برای ملاک قرار دادن تقدّم و تأخر خارجی ۲۹۸

خصوصیت مثال مذکور و عدم ارتباط آن به محل بحث ۲۹۹

درس دویست و پنجاه و نهم ۳۰۲

حکم صورت سوم ملاقی نجس به علم اجمالی ۳۰۲

بررسی جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی در محل بحث ۳۰۳

تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی ۳۰۳

دلیل حکومت اصل جاری در سبب بر اصل جاری در مسبب ۳۰۵

عدم تقدّم اصل سببی غیرشرعی بر اصل مسببی ۳۰۷

درس دویست و شصتم ۳۱۰

لازمه تبعیت حلیت و حرمت از طهارت و نجاست ۳۱۱

تعارض اصول ششگانه در محل بحث ۳۱۱

جریان اصاله الحلیه در ملاقی ۳۱۲

ص: ۶۲۷

عدم وجود سببیت و مسببیت در باب طهارت ۳۱۳

عدم دلیل بر بودن حلیت از آثار طهارت ۳۱۴

عدم دلیل بر جریان اصالة الحلیه در اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره ۳۱۵

جریان اصالة الطهاره و اصالة الحلیه در ملاقی ۳۱۶

درس دویست و شصت و یکم ۳۱۹

وارد شدن شبهه در صورت قبول کردن مقدمات آن در فرض سوم ۳۲۰

بررسی ورود شبهه در صورت حدوث ملاقات بعد از علم اجمالی ۳۲۱

ملاک مخالفت عملیه با تکلیف معلوم ۳۲۱

تبعیت طهارت از حلیت ۳۲۳

حکم فرض چهارم ملاقات با اطراف علم اجمالی ۳۲۳

شرط مانعیت خروج از ابتلا نسبت به تأثیر علم اجمالی ۳۲۵

درس دویست و شصت و دوم ۳۲۷

مقام ثانی؛ دوران امر بین اقل و اکثر ۳۲۷

تعریف اقل و اکثر ارتباطی ۳۲۷

تعریف اقل و اکثر استقلالی ۳۲۸

خروج اقل و اکثر استقلالی از موارد علم اجمالی ۳۲۹

دخول اقل و اکثر ارتباطی در محل بحث ۳۳۰

خارج بودن عنوان مانعیت جزء از محل بحث ۳۳۱

مقدمه دوم؛ عمومیت مسأله اقل و اکثر ارتباطی ۳۳۱

خروج طبیعی و حصه طبیعی از محل بحث از نظر محقق عراقی (ره) ۳۳۴

عدم فرق بین جنس و نوع و بین طبیعی و افرادش ۳۳۴

خروج مثال محقق عراقی از محل بحث ۳۳۵

درس دویست و شصت و سوم ۳۳۸

بررسی جریان اصل در صورت شک در جزئیت شیء ۳۳۸

تفصیل بین برائت عقلیه و شرعیه ۳۳۹

مرکب حقیقی و لازمه آن ۳۳۹

مرکبات اعتباریه و فرق آن با مرکبات حقیقیه ۳۴۰

مرکبات اعتباریه از نظر مقام اتیان با مقام امر ۳۴۲

ص: ۶۲۸

رابطه امر متعلق به مرکب با اجزاء مرکب ۳۴۳

عدم وجوب غیری مقدمات داخلیه در مرکب اعتباری ۳۴۴

مغایرت بین مرکب و اجزاء آن ۳۴۵

درس دویست و شصت و چهارم ۳۴۷

اشتراک مرکب با اجزاء در تعلق امر ۳۴۷

تبعض امر نسبت به اجزای مرکب ۳۴۸

مقتضای مراجعه به وجدان در صورت تعلق امر به مرکب ۳۴۹

عدم ارتباط ما نحن فیه به بحث صحیح و اعم ۳۵۰

بررسی جریان برائت عقلیه در شک در جزئیت شیء ۳۵۱

عدم وجود علم اجمالی در اقل و اکثر ۳۵۲

درس دویست و شصت و پنجم ۳۵۵

عدم تغایر دوران بین اقل و اکثر با دوران بین متباینین ۳۵۵

تشابه مرکبات اعتباریه با مرکبات حقیقیه ۳۵۶

معنای مرکب اعتباری در محل بحث ۳۵۷

لزوم احتیاط به جمع بین اقل و اکثر نه اتیان به اکثر ۳۵۸

معنای تباین بین اقل و اکثر از نظر صاحب حاشیه ۳۵۹

لزوم جمع بین اقل و اکثر برای حصول احتیاط ۳۶۰

فرق بین ماهیت لا بشرط قسمی با لا بشرط مقسمی ۳۶۱

عدم تغایر مقسم با اقسام خودش ۳۶۲

درس دویست و شصت و ششم ۳۶۳

وجود تقابل عدم و ملکه بین ماهیت بشرط شیء و بشرط لا ۳۶۳

وجود قدر جامع در صورت تقابل عدم و ملکه ۳۶۵

معنای لا بشرط مقسمی ۳۶۵

قدر جامع بین ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا ۳۶۶

وجود تقابل واقعی بین عدم و ملکه و لازمه آن ۳۶۷

وجود قدر جامع بین متضادین ۳۶۹

جریان احتیاط عقلی در عدم و ملکه ۳۶۹

درس دویست و شصت و هفتم ۳۷۲

ص: ۶۲۹

عدم انحلال علم اجمالی در شک در اقل و اکثر ارتباطی ۳۷۲

عدم تصور اعدام متعدده برای یک شیء ۳۷۳

امکان تصور عقوبت برای ترک واجب غیری ۳۷۵

دو طریق ترک مأمور به از نظر اجرای براءت و ترتب عقوبت ۳۷۶

عدم ارتباط براءت عقلیه به مسأله عقوبت ۳۷۷

درس دویست و شصت و هشتم ۳۸۰

اشکال اجرای براءت در اقل و اکثر ارتباطی با توجه به مراتب امثال ۳۸۰

مقتضای قاعده اشتغال یقینی و لزوم براءت یقینه در مقام ۳۸۲

محدوده قاعده لزوم براءت یقینه در صورت اشتغال یقینی ۳۸۳

تغایر علم اجمالی با علم تفصیلی در ما نحن فیه ۳۸۴

عدم وجود علم اجمالی در شک در اقل و اکثر ارتباطی ۳۸۵

عدم امکان اجرای براءت در صورت احتمال ارتباط جزء مشکوک با سایر اجزاء ۳۸۶

اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان در صورت شک در ارتباطیت ۳۸۷

درس دویست و شصت و نهم ۳۸۹

لازمه تغایر اقل و اکثر نسبت به اجرای براءت ۳۸۹

فرق اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی از نظر اجرای براءت عقلیه ۳۹۰

عدم تغایر صوری اقل و اکثر ۳۹۱

لزوم خلف از اجرای براءت عقلیه در مقام از نظر محقق خراسانی ۳۹۲

لزوم محالیت از اجرای براءت در محل بحث از نظر محقق خراسانی ۳۹۴

امتناع انحلال علت به واسطه معلول ۳۹۵

درس دویست و هفتادم ۳۹۷

مبنای اشکالات ثلاثه اجرای براءت ۳۹۷

انکار وجوب گیری مقدمه واجب ۳۹۸

وجود علم تفصیلی و شک بدوی در محل بحث ۳۹۸

تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد و ارتباط آن به محل بحث ۴۰۰

کیفیت تصویر مصلحت در مأمور به ۴۰۱

لزوم احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی ۴۰۲

ص: ۶۳۰

منشأ تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد ۴۰۳

درس دویست و هفتاد و یکم ۴۰۵

عدم علم به تحقق مأمور به با اتیان به اقل ۴۰۵

راههای خروج از اراده جزافی نسبت به خداوند ۴۰۶

وجود مصلحت در شیء علت تعلق امر به آن ۴۰۸

عدم لزوم اتیان به مشکوک برای علم به حصول غرض مولا ۴۱۰

درس دویست و هفتاد و دوم ۴۱۳

عدم حصول قصد تقرب با اتیان اقل ۴۱۳

لازمه شک در مقرّبت اقل ۴۱۴

عدم دلیل بر لزوم قصد تقرب ۴۱۵

خصوصیت عمل عبادی ۴۱۵

عدم وجوب غیری اقل ۴۱۶

نتیجه بحث اجرای برائت در باب اقل و اکثر ارتباطی ۴۱۷

تفصیل بین علیت تامه علم اجمالی و اقتضای آن برای لزوم موافقت قطعیه ۴۱۹

درس دویست و هفتاد و سوم ۴۲۱

عدم جریان برائت شرعیه در اقل و اکثر ارتباطی ۴۲۱

اشکال رفع وجوب نفسی اکثر با حدیث رفع ۴۲۳

فرق بین اقل و اکثر از نظر اجرای برائت ۴۲۴

عدم مجعولیت شرعی جامع بین اقل و اکثر ۴۲۵

عدم جریان اصل در اقل به خاطر عدم فایده آن ۴۲۶

کفایت فائده ما برای اجرای اصل ۴۲۷

درس دویست و هفتاد و چهارم ۴۲۹

جریان براءت شرعیه نسبت به اکثر ۴۲۹

شرط جریان حدیث رفع (شرعی بودن مرفوع) ۴۳۰

شرعی بودن جزئیت به اعتبار منشأ انتزاع ۴۳۱

لزوم معارضه در صورت رفع منشأ انتزاع اکثر ۴۳۲

طرح حدیث رفع نسبت به وجوب غیرى جزء مشکوک ۴۳۳

عقلی بودن وجوب مقدمه ۴۳۴

ص: ۶۳۱

لازمه سببیت شرعی (تأخر مسبب از سبب) ۴۳۵

درس دویست و هفتاد و پنجم ۴۳۸

بررسی جریان حدیث رفع در رابطه با وجوب غیری مقدمی جزء مشکوک ۴۳۸

تشابه محل بحث به مسأله ملاقی و ملاقی ۴۳۹

لازمه عدم جریان برائت عقلیه، عدم برائت شرعیه ۴۴۱

فرق بین مقتضی بودن علم اجمالی و علت تامه بودن آن ۴۴۲

کلام محقق اراکی (ره) نسبت به علت تامه علم اجمالی ۴۴۳

تصوّر اطلاق و تقیید بین حدیث رفع و دلیل جزئیت جزء ۴۴۵

درس دویست و هفتاد و ششم ۴۴۷

مقیّد بودن حدیث رفع نسبت به اطلاق دلیل جزئیت جزء ۴۴۷

لزوم هم رتبه بودن مقیّد و مطلق ۴۴۸

عدم تصور تناقض بین دو شیء مقدّم و مؤخر ۴۴۹

عدم هم رتبه بودن حکم ظاهری با حکم واقعی ۴۵۰

بررسی معنای تأخر جهل از واقعیت ۴۵۱

عدم قصور حکم واقعی از هم رتبه بودن با حکم ظاهری ۴۵۲

درس دویست و هفتاد و هفتم ۴۵۵

اقل و اکثر در مطلق و مشروط ۴۵۵

اجرای برائت در دوران بین مطلق و مشروط، نوع و جنس و طبیعی و فرد ۴۵۵

عدم جریان برائت عقلیه در مقام از نظر محقق خراسانی (ره) ۴۵۷

دلیل مرحوم آخوند (ره) بر عدم جریان برائت در محل بحث ۴۵۸

بررسی نسبت کلی طبیعی به افراد ۴۵۹

تعداد حصص کلی طبیعی بر حسب تعداد افراد ۴۶۰

حقیقت معنای کلی طبیعی ۴۶۱

درس دویست و هفتاد و هشتم ۴۶۴

معنای «نسبه الطبیعی الی الافراد کنسبه الالباء الی الاولاد» ۴۶۴

بررسی جامع بین افراد طبیعی ۴۶۵

جریان برائت عقلیه در باب مطلق و مشروط، نوع و جنس و طبیعی و فرد ۴۶۷

کلام محقق نائینی (ره) در اجرای برائت در باب نوع و جنس ۴۶۸

ص: ۶۳۲

مدار بودن عقل برای امور عقلیه ۴۶۹

عدم تغایر تمام انواع و اجناس با همدیگر ۴۶۹

لازمه احتیاط در صورت عدم جریان براءت عقلیه در نوع و جنس ۴۷۰

درس دویست و هفتاد و نهم ۴۷۲

جریان براءت شرعیه و عقلیه در اقل و اکثر در شرایط طبق انحلال ۴۷۲

عدم جریان براءت شرعیه طبق قول به عدم انحلال در باب اقل و اکثر اجزاء ۴۷۳

عدم تفاوت بین شرایط با نوع و جنس از نظر اجرای براءت شرعیه ۴۷۴

مبحث اقل و اکثر در اسباب و محصلات ۴۷۵

مثال اقل و اکثر در سبب و محصل شرعی ۴۷۶

مثال اقل و اکثر در سبب و محصل عادی و عقلی ۴۷۶

تفصیل بین مسبب دفعی الحصول و تدریجی الحصول از نظر اجرای براءت ۴۷۷

خروج تفصیل محقق عراقی (ره) از محل بحث ۴۷۸

احتمالات دیگر محل بحث ۴۷۹

درس دویست و هشتادم ۴۸۱

جریان قاعده اشتغال در اقل و اکثر در اسباب و محصلات ۴۸۱

مجرای قاعده اشتغال ۴۸۲

جریان براءت در مقام، طبق اثبات نهی از ضد عام ۴۸۴

اتحاد مرکبات از نظر وجود و عدم ۴۸۵

درس دویست و هشتاد و یکم ۴۸۸

جریان براءت، طبق اثبات نهی از ضد عام و تعدد اعدام ۴۸۸

تبعیت نهی از ضد عام از امر، در سعه و ضیق ۴۸۹

جریان قاعده اشتغال در مقام ۴۹۰

تفصیل بین اقتضاء علم اجمالی و علیت تامه آن برای وجوب احتیاط ۴۹۱

تفصیل بین اسباب عقلیه و عادیه و اسباب شرعیه ۴۹۲

توضیح اسباب و محصّلات شرعیه ۴۹۳

لزوم مراجعه به عقل در صورت شک در اسباب و محصّلات شرعیه ۴۹۴

درس دویست و هشتاد و دوم ۴۹۷

اقل و اکثر در شبهات موضوعیه ۴۹۷

ص: ۶۳۳

بررسی جریان براءت عقليه در اسباب و محصلات شرعيه ۴۹۷

بررسی جریان براءت شرعيه در اسباب و مسببات شرعيه ۴۹۸

مقتضای حکومت عقل در اسباب و مسببات ۴۹۹

لزوم احراز تمامیت سبب برای تحقق مسبب ۵۰۰

عدم حجیت اصل مثبت در باب اصاله البرائه شرعی ۵۰۰

اقل و اکثر در شبهات موضوعیه ۵۰۱

مثال برای اقل و اکثر در شبهات موضوعیه ۵۰۲

درس دویست و هشتاد و سوم ۵۰۵

مثالهای مرحوم شیخ(ره) برای اقل و اکثر ارتباطی در شبهات موضوعیه ۵۰۵

مراد از ظهور در عبارت شیخ ۵۰۶

عنوان اقل و اکثر استقلالی در شبهات موضوعیه ۵۰۸

اقوال موجود در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی ۵۰۹

اجرای براءت در شبهات موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی ۵۰۹

عدم جریان براءت شرعيه در شبهات موضوعیه ۵۱۰

درس دویست و هشتاد و چهارم ۵۱۳

دلیل تفصیل بین اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی از نظر اجرای براءت ۵۱۳

خصوصیت عام استغراقی از نظر انحلال حکم ۵۱۴

خصوصیت عام مجموعی از نظر انحلال حکم ۵۱۵

اجرای براءت در شبهه موضوعیه در اقل و اکثر استقلالی ۵۱۵

مقتضای بررسی معنای بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان ۵۱۶

عدم اتمام حجّت با بیان کبرای قیاس فقط ۵۱۷

بررسی شبهه موضوعیه در اقل و اکثر ارتباطی ۵۱۸

بررسی وظیفه شاگّ در صورت تعلّق حکم به طبیعت ۵۱۹

درس دویست و هشتاد و پنجم ۵۲۱

وظیفه مکلف در صورت ترک جزء غفلتا ۵۲۱

اشتراک جزء بین حال توجه و غفلت از نظر مرحوم شیخ (ره) ۵۲۲

دلیل مرحوم شیخ (ره) بر بطلان عمل فاقد جزء در صورت غفلت ۵۲۳

بررسی کلام مرحوم شیخ (ره) از نظر مقام ثبوت و مقام اثبات ۵۲۴

ص: ۶۳۴

بطلان ملازمه ثبوتی بین جزئیت جزء در حال عمد و غفلت ۵۲۵

طریقه شمول تکلیف نسبت به غافل ۵۲۵

اجرای اصاله البرائت از وجوب جزء در حال غفلت ۵۲۶

درس دویست و هشتاد و ششم ۵۲۹

رفع تکلیف از غافل در حال غفلت ۵۲۹

وظیفه غافل از نظر میرزای شیرازی (ره) ۵۳۰

طریقه شمول تکلیف نسبت به غافل از نظر مقرر کلام شیخ (ره) ۵۳۲

لزوم تحریک و منبعث شدن از تکلیف ۵۳۳

عدم ترتب فایده بر تکلیف مستقل نسبت به غافل ۵۳۴

درس دویست و هشتاد و هفتم ۵۳۷

اجرای برائت در جزء منسی در عبادت ۵۳۷

تفصیل بین نسیان فی بعض الوقت و مستوعب وقت از نظر اجرای برائت ۵۳۸

تمسک به استصحاب در بعضی از موارد نسیان جزء ۵۳۹

عدم مجال برای اجرای اصل با وجود اطلاق ۵۴۰

بررسی تفصیل محقق نایینی (ره) در مورد عدم اجرای اصل با وجود اطلاق ۵۴۱

بررسی مبانی موجود از نظر اجرای برائت و قاعده اشتغال ۵۴۲

عدم اتصال زمان شک و یقین در استصحاب در محل بحث ۵۴۴

درس دویست و هشتاد و هشتم ۵۴۶

اخلال به جزء در حال غفلت و نسیان ۵۴۶

بررسی ادله اجتهادیه در محل بحث ۵۴۷

مقتضای اطلاق دلیل مرکب ۵۴۸

بررسی ادله وارده در باب صلاه از نظر اطلاق و عدم آن ۵۴۹

بررسی ادله وارده در باب جزئیت اجزا ۵۵۰

لازمه تبعیت حکم وضعی از حکم تکلیفی ۵۵۰

ارشادی بودن ادله داله بر جزئیت اجزای عمل ۵۵۱

عدم تفاوت اوامر ارشادیه و مولویه از نظر عدم توجه به غافل ۵۵۲

درس دویست و هشتاد و نهم ۵۵۶

لازمه اطلاق دلیل جزئیت ۵۵۶

ص: ۶۳۵

تصوّر مولوی بودن و جوب اجزا ۵۵۷

حکم عقلی ضروری و عقلی غیر ضروری و خصوصیت آن ۵۵۸

عدم تکلیف غافل از نظر حکم عقلی غیر ضروری ۵۶۰

عدم تفاوت بین احکام عقلیه ضروریه و غیر ضروریه ۵۶۱

لازمه قرار گرفتن حکم وضعی در طول حکم تکلیفی ۵۶۲

درس دویست و نودم ۵۶۵

استفاده کردن اطلاق دلیل از ماده امر ۵۶۵

تبعیت مصالح و مفاسد از اوامر و نواهی ۵۶۶

تفکیک ماده و هیئت: اختصاص هیئت به غیر غافل و دخالت مطلقه تامه برای ماده ۵۶۸

عدم لزوم تصوّر انحلال در خطابات عامه ۵۶۹

وظیفه مکلف در موارد ابهام در جزئیت ۵۷۱

بررسی مفاد حدیث رفع نسبت به جزء منسی ۵۷۲

درس دویست و نود و یکم ۵۷۴

بررسی استمداد از حدیث رفع برای جبران جزء منسی ۵۷۴

عدم تغایر مرکبات اعتباریه با اجزای آنها ۵۷۵

بررسی معنای تخصیص و تقیید از نظر حقیقت و مجازیت ۵۷۷

معنای تخصیص از نظر محققین، استعمال در معنای عمومی ۵۷۷

فرق بین تخصیص و تقیید به دلیل اولی و به دلیل ثانوی ۵۷۸

خصوصیت معنای کلمه رفع ۵۷۹

معنای رفع خطا و نسیان ۵۸۰

معنای تعلق رفع به منسی ۵۸۱

درس دویست و نود و دوم ۵۸۳

مراد از تعلق رفع به نسیان، در حدیث رفع ۵۸۳

مراد از رفع النسیان ۵۸۵

متعلق نسیان: طبیعت یا وجود یا عدم ۵۸۸

مراد از نسیان به وجود سوره یا به طبیعت سوره ۵۸۹

درس دویست و نود و سوم ۵۹۱

اطلاق مقتضای دلیل جزئیت ۵۹۱

ص: ۶۳۶

عدم قدرت حدیث رفع در برداشتن جزئیت در حال نسیان ۵۹۲

نقد استاد بر مسأله عدم قدرت حدیث رفع در برداشتن جزئیت در حال نسیان ۵۹۳

کلام دیگر مرحوم اراکی (ره) در هدف از رفع جزئیت ۵۹۴

بیان مرحوم آخوند (ره) در رابطه با حدیث رفع ۵۹۵

بیان استاد در مورد نظریه مرحوم آخوند (ره) درباره حدیث رفع ۵۹۶

جواب مقایسه حدیث رفع با اطلاق دلیل جزئیت ۵۹۸

نفی جزئیت قبح عقاب بلا بیان در حال غفلت ۵۹۸

درس دویست و نود و چهارم ۶۰۰

حکم زیاده عمدی و سهوی در مأمور به ۶۰۰

امکان تصور نقیصه از نظر عقل و خصوصیت مرکبات اعتباریه ۶۰۰

تصور زیاده در مأمور به از نظر عقل ۶۰۲

نظر عرف در باب زیاده در مأمور به ۶۰۲

کلام محقق اراکی (ره) در رابطه با زیاده در مأمور به ۶۰۳

مقدمه اول: لزوم هم سنخ بودن زائد با مزید فیه ۶۰۳

مقدمه دوم: لزوم حد داشتن مرکبات ۶۰۵

مقدمه سوم: نحوه اعتبار اجزاء مرکب ۶۰۵

فرق بین لحاظ عدم زیاده و لحاظ نکردن زیادی ۶۰۶

درس دویست و نود و پنجم ۶۰۹

انواع تصوّر جزئیت در مقام اعتبار از نظر محقق اراکی (ره) ۶۰۹

خصوصیت نوع سوم نسبت به دو نوع دیگر ۶۱۰

عدم امکان تصور نوع دوم از انحاء تصور جزئیت ۶۱۲

خروج مقام اعتبار از مقام تصوّر زیادی در مأمور به ۶۱۳

ص: ۶۳۷

فهرست دروسها

مباحث اصول عملیه ۵

اصاله الاشتغال ۵

درس دویست و بیست و پنجم ۷

مقام اول؛ تردید بین متباینین ۷

درس دویست و بیست و ششم ۱۶

درس دویست و بیست و هفتم ۲۵

درس دویست و بیست و هشتم ۳۴

درس دویست و بیست و نهم ۴۳

درس دویست و سی ام ۵۲

درس دویست و سی و یکم ۶۲

درس دویست و سی و دوم ۷۲

درس دویست و سی و سوم ۸۱

فرق امارات و اصول تنزیلیه ۸۱

درس دویست و سی و چهارم ۸۹

درس دویست و سی و پنجم ۹۸

درس دویست و سی و ششم ۱۰۷

درس دویست و سی و هفتم ۱۱۶

درس دویست و سی و هشتم ۱۲۴

درس دویست و سی و نهم ۱۳۲

تنبيهات اشتغال ۱۳۲

درس دويست و چهلم ۱۴۱

درس دويست و چهل و يکم ۱۴۹

درس دويست و چهل و دوم ۱۵۷

تکثر مخاطب و عدم انحلال خطاب واحد به متعدد ۱۵۷

درس دويست و چهل و سوم ۱۶۴

درس دويست و چهل و چهارم ۱۷۳

درس دويست و چهل و پنجم ۱۸۲

ص: ۶۳۸

درس دویست و چهل و ششم ۱۹۰

درس دویست و چهل و هفتم ۱۹۸

درس دویست و چهل و هشتم ۲۰۷

شبهه غیرمحصوره ۲۰۷

درس دویست و چهل و نهم ۲۱۶

درس دویست و پنجاهم ۲۲۵

درس دویست و پنجاه و یکم ۲۳۳

درس دویست و پنجاه و دوم ۲۴۲

درس دویست و پنجاه و سوم ۲۵۱

درس دویست و پنجاه و چهارم ۲۵۹

درس دویست و پنجاه و پنجم ۲۶۷

درس دویست و پنجاه و ششم ۲۷۶

درس دویست و پنجاه و هفتم ۲۸۴

درس دویست و پنجاه و هشتم ۲۹۳

درس دویست و پنجاه و نهم ۳۰۲

درس دویست و شصتم ۳۱۰

درس دویست و شصت و یکم ۳۱۹

درس دویست و شصت و دوم ۳۲۷

مقام ثانی؛ دوران امر بین اقل و اکثر ۳۲۷

درس دویست و شصت و سوم ۳۳۸

درس دویست و شصت و چهارم ۳۴۷

درس دویست و شصت و پنجم ۳۵۵

درس دویست و شصت و ششم ۳۶۳

درس دویست و شصت و هفتم ۳۷۲

درس دویست و شصت و هشتم ۳۸۰

درس دویست و شصت و نهم ۳۸۹

درس دویست و هفتادم ۳۹۷

درس دویست و هفتاد و یکم ۴۰۵

ص: ۶۳۹

درس دویست و هفتاد و دوم ۴۱۳

درس دویست و هفتاد و سوم ۴۲۱

درس دویست و هفتاد و چهارم ۴۲۹

درس دویست و هفتاد و پنجم ۴۳۸

درس دویست و هفتاد و ششم ۴۴۷

درس دویست و هفتاد و هفتم ۴۵۵

اقل و اکثر در مطلق و مشروط ۴۵۵

درس دویست و هفتاد و هشتم ۴۶۴

درس دویست و هفتاد و نهم ۴۷۲

درس دویست و هشتادم ۴۸۱

درس دویست و هشتاد و یکم ۴۸۸

درس دویست و هشتاد و دوم ۴۹۷

اقل و اکثر در شبهات موضوعیه ۴۹۷

درس دویست و هشتاد و سوم ۵۰۵

درس دویست و هشتاد و چهارم ۵۱۳

درس دویست و هشتاد و پنجم ۵۲۱

درس دویست و هشتاد و ششم ۵۲۹

درس دویست و هشتاد و هفتم ۵۳۷

درس دویست و هشتاد و هشتم ۵۴۶

درس دویست و هشتاد و نهم ۵۵۶

درس دویست و نودم ۵۶۵

درس دویست و نود و یکم ۵۷۴

درس دویست و نود و دوم ۵۸۳

درس دویست و نود و سوم ۵۹۱

درس دویست و نود و چهارم ۶۰۰

حکم زیاده عملی و سهوی در مأمور به ۶۰۰

درس دویست و نود و پنجم ۶۰۹

«و الحمد لله رب العالمین»

ص: ۶۴۰

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

